

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 22
ISSN 1303-5231



**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

Hakemli Dergi

CİLT: XI

SAYI: 1

DİYARBAKIR-2009

DICLE UNIVERSITY
REVIEW OF FACULTY
OF DIVINITY

YEAR: 2009

VOL. XI -1

DIYARBAKIR / TURKEY

**KUR'ÂN'DA TESBİH BAĞLAMINDA
KÂİNATTAKİ ŞUUR
(Bilinçli bir evrende mi yaşıyoruz?)**

Hayati AYDIN*

Özet

Kur'ân'da evrende bulunan her şeyin istisnasız Allah'ı tesbih ettiği ifade edilmektedir. Akıl sahibi varlıkların tesbihinin kendi dilleri ile olduğu hususunda ittifak mevcut iken nesnelerin tesbihinin ne anlam ifade ettiği hususunda ihtilaf vaki olmuştur. Bazıları, nesnelerin tesbihin yaratılışlarının mükemmelliğine bağlı olarak kendi hal dilleri ile Allah'ın varlığını göstermesi nesnelerin tesbihi olarak kabul etmişlerdir. Ancak Kur'ân, hadisler ve ilmi bazı keşiflerin ortaya koyduğu veriler bunun bizzat her varlığın kendi dili ile Allah'ı tesbih ettiğinin daha mümkün olduğunu mantıklı kılmaktadır. Bundan da her varlığın kendine has dili ile Allah'ı tesbih ettiğinin anlaşılabilirliği gibi kelimenin etimolojisine yüzme ifade etmesine uygun olarak evrende her şeyin boşlukta kendisine tayin edilen yörüngede yüzmesinin de nesnelerin bir nevi tesbihi olduğunu olası kılmaktadır. Makale kanıtlarla bu konunun çözümlenmesine odaklanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Nesneler, Varlık, Tesbih

**In The Qur'an, The Cosmos Consciousness
In The Context Of Glorifying**

Abstract

In the Qur'an it is expressed that all the things created in the cosmos glorifies God. There is a common consent between Islamic scholars on how conscious creature glorifies the God is that they recites God with their natural tongue. However, there is a controversy on explanation of unconscious creature's glorification of God. Some of the Islamic scholars take an attention to their perfection in their creation can be seen how they praise the God by their affair with things in the universe as well as their way of communication with each other. Hence they have own way of communication with God. In this research, Quran and Hadith and scientific explanation will be used as sources of evidence. There appear those evidence reach similar explanation is that either conscious or unconscious creatures' way of expression to glorify the God is to give a logical totality. Hence, this article tries to explore the archaeology of "glorification (Tasbih)" in both Quranic Hadith texts to identify what God's meaning is. Secondly, researcher introduces the logic of communication used between God and His creatures will be explained in this article.

Key Words: Lifeless, Existence, Glorify

Kur'ân'da Tesbih Bağlamında Kâinattaki Şuur

Bu makeden amacımız dinin ilimden daha derin varlığı tanımladığını, varlığın bir metafizik boyutunun olduğunu, onun bu boyuttan metafizik âlemle bir tür iletişim içinde olduğunu ortaya koymaktır. Bundan dolayı makale,

nesnelerin tesbih kavramı üzerinde odaklaşmakta ve Kur'ân'ın nesnelerle ilgili varlık anlayışını sergilemeye çalışmaktadır.

Tesbihin Kavramsal Kökü: Kökü S-B-H olan *tesbih* din literatüründe imkan ve hudusun noksanlıklarından ve kendisine layık olmayan eş ve çocuk edinmek gibi niteliklerden Allah'ın tenzih edilmesidir.¹ Ancak *Tef'il* vezninden olan *tesbih* ifadesinin fiil formu olan *sabbahe* klasik lügatlerde su ve havada süratli gidiş, yüzüş anlamına gelmektedir.² Bundan dolayı da klasik lügatlerde gök cisimleri, yıldızların yörüngelerinde akıp gitmeleri de istiare yoluyla *tesbih* olarak tefsir edilmiştir.³ Bu fiilin çoğul fâil formu olan “وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا” ayet ifadesi de aynı şekilde bir yüzücünün suda yayılarak yüzmesi gibi yıldızların yörüngelerinde akması anlamını ifade ettiği şeklinde yorumlanmıştır.⁴ Yani bu yoruma göre kasem (ق) vavı ile ayetin anlamı, “Yüzdüğü zaman yıldızlara yemin olsun ki...” olur.

S-B-H'den türetilen ve aslı mastar olmakla birlikte isim olarak kullanılan *Subhan* ise İsra süresinde لَيْلًا أُسْرَى بَعْدَهُ لَيْلًا ayetinde olduğu gibi Kur'ân'da hayret edilecek işlerin kontekstlerinde kullanılmakta ve mastar üzerine mansup olarak okunmakta ve makama göre kendisine gizli (سَبَّحْتَ اللَّهَ) (قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) (Bakara, 2/32) “(Ali İmran, 3/191).

Kur'ân'da nesnelere izafe edilen tesbih ve buna getirilen yorumlar: Kur'ân'da nesnelere izafe edilen *tesbih* Hadid, 57/1, Haşr, 59/1, Saff, 61/1 ayetlerinde mazi (geçmiş zaman) sigası ile سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ şeklinde geçmektedir. Bir yerde gök gürültüsünün (Rad, 13/13), bir yerde de gökteki ve yerdeki kişilerin, kuşların bile Allah'ı tesbih ettiği ifade edilmektedir (Nur, 24/41). Bir yerde de yedi göğün, yer ve bunlarda bulunan her

* Doç. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

e-mail: aydinhayati122000@yahoo.com

¹ El-Cürçani, Şerif, Ali b. Muhammed, *Tarifat*, s. 57; İbn Manzur, Ebû'l-Fadl, *Lisanu'l-Arab*, Dâr's- Sadır, Beyrut, II, 470; Et-Tahanavi, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed, *Kaşşâf Istilahati'l-Funûn*, Dâr'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, II.329; el-Cevherî, *Es-Sihah fi'l-Luğa*, I, 300; Fahreddin, Er- Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Dâr İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1998, X, 441; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Cami' li Ahkâmi'il-Kur'ân*, Beyrut, 1988, XVII, 153.

² İbn Manzur, *age.*, II, 470.

³ İbn Manzur, *age.*, a.y., İsfahânî, Rağib, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Mufredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Marife, Beyrut, ts., s. 221.

⁴ Beydavî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Hakikat Kitabevi, İstanbul, 1991, V, 515; İbn Manzur, *age.*, s. 471.

şeyin Allah'ı tesbih ettiğini fakat insanların bunların tesbihini anlamadıkları dile getirilmektedir:

سَبَّحَ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا

“Yedi gök, arz ve bunların içinde bulunanlar, O'nu tesbih ederler. O'nu övgü ile Tesbih etmeyen hiç bir şey yoktur, ama siz onların tesbihlerini anlamazsınız. O, halimdir, çok, bağışlayandır.” (İsra, 17/44).

Aslında bu ayet, Kur'ân'da konu ile ilgili merkezi bir ayet olup kâinat-taki her şeyin Allahi tesbih ettiğini ifade etmektedir. Çünkü ayetin içerdiği *سَبَّحَ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ* tarzındaki olumsuz bir ifade “illa” ile olumsuzlandırıldığı Arap dil gramerinde hasr ifade edeceğinden, ayetten evrendeki her şeyin istisnasız Allah'ı tesbih ettiği anlaşılmaktadır.

Müfessirlerin bazıları dil ile tesbihleri mümkün olanların dil ile tesbih ettikleri, dil ile tesbih etmeleri mümkün olmayan varlıkların tesbihlerinin ise hal dili ile olduğunu (yani lisanı hal ile Allah'a delalet ettiklerini) kabul etmişlerdir.⁵ Bunlardan **Fahrettin er-Razî** bu ayetin tefsirinde şöyle demektedir: Tesbih iki yönlü olur.

1-Dil ile Allah'ı tesbih etmek. 2-Halin delaletli ile tesbih etmek.

Ancak mükellef olmayan hayvan ve nesnelerin Allah'ı tesbih etmesi sadece ikinci yolla olmaktadır. Çünkü birinci yolla olan tesbih ancak anlayış, ilim, idrak ve konuşma ile mümkündür. Bu ise hayvan ve nesneler için imkânsızdır. O halde bunlarla ilgili tesbih ancak ikinci yolla olmaktadır.

Kişi bir elma eline aldığı anda bu elma birbirinden ayrılamayacak olan birçok küçük parçalardan meydana gelmiştir. Bu parçalardan her biri Allah'ın varlığına bir delildir. Bu parçalardan her biri tabiat, renk, koku, yer ve yön itibarıyla özel bir niteliği vardır. Maddeyi oluşturan en küçük parça olarak nitelendirilen bu ferdi cevherin bu sayılan niteliklere tahsis edilmesi kendi kendisine olamayacağından ancak kadir ve hakîm bir tahsisçinin tahsisi ile mümkündür. Kişi bu gerçeği bildiğinde elmanın cüzlerinden her bir cüz, cüzü ile kaim olan sıfatlardan her bir sıfat aynı şekilde Allah'ın varlığına tam bir delil olur. Kaldı ki bu cüzlerin sayılarının ve bu sıfatların hallerinin ne kadar olduğu malum değildir. Bundan dolayı Allah “Ama siz onların tesbihlerini anlamazsınız.” demiştir⁶ diyerek nesnelerin tesbihini hal dili ile yaratıcısının

⁵ Bikâî, Burhaneddin Ebû'l-Hasan İbrahim b. Ömer, *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Âyât ve's-Suver*, Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, IV, 380; Âlusî, Ebû'l-Fadl, Şihabuddin Mahmud, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Dâru'l-Fikr, ts., VIII, 82; Râzî, age., VII, 347-348.

⁶ Râzî, age., a.y.

varlığına delil olma haysiyeti ile olabileceği yani mecazî olduğunu ifade etmiştir.

Bu guruba dahil olan **Ebussuud** da nesnelere zikir isnad edilen bu tür ayetlerde ifade edilen tesbihin asıl olarak lügat anlamıyla dil ile zikir olsa da ayette umum-i mecaz yoluyla tesbihin hem kal (gerçek) hem de hal (delalet) türleri kastedilmiştir, demektir. İnsan, melek ve cinler dil ile, hayvan, bitki ve nesneler de hal lisanları ile Allah'ı tesbih etmekte, Onu imkan ve hudusdan (sonradan olmanın) zorunluluklarından, layık olmayan şeylerden tenzih etmektedir. Çünkü hiçbir varlık yoktur ki mümkünlüğü ve sonradan olma özelliği ile kendi yapıcısının gayet bilgili, her şeye gücü yeten, zorunlu bir varlık olduğuna açık bir şekilde delalet etmesin.⁷ Bu müfessirlere göre sanki konuşuyormuşçasına göklerde ve yerde her ne varsa Allah tealanın kemal ve nezahetini her lahzada ilan edip durmakta, zerresinden ecrasına, serasından fezasına her neye bakılsa hepsi Allah'ın yüceliğine şahadet etmekte, yaratılan varlıkların niteliklerinden Onu tenzih etmektedirler.⁸

Genel teması tabiatın diliyle Allah'ı ispat etmek olan Risale-i Nur'larda da mevcudatın hal dili ile Allah'ı göstermelerinin birer tesbih olduğunu ifade eden **Said Nursi** **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ** ayetine getirdiği yorumda şöyle demektedir: “*Hadsiz fitrî şahadeti tazammun eden ve nihayetsiz tarzlarda lisan-ı hal ile delalet eden ve mütedâhil daireler gibi bir tek merkeze bakan şu mevcudatın muntazam suretleri, her biri birer dildir. Ve mevzun heyetleri, her biri birer lisan-ı şahadettir. Ve mükemmel hayatları, her biri birer lisan-ı tesbihtir ki bütün diller ile pek zahir bir surette tesbihatları ve tahiyatları ve bir tek mukaddes zata şahadetleri, ziya güneşi gösterdiği gibi bir Zât-ı Vâcib-ül Vücut'u gösterir. Ve kemal-i ulûhiyetine delalet eder.*”⁹

O halde cansız varlıkların yani nesnelerin tesbihindeki birinci alternatif bu müfessirlerin ifade ettiği gibi

1- Hal dili ile olan tesbih: Bu müfessirlere göre bütün eşya mükemmel yaratılışı ve varlığı ile yani hal dili ile Allah'ı tesbih etmekte kendilerine bakana bizi yaratan Allah'tır ve bizi var eden her türlü kötü ve eksik vasıflardan uzaktır demektedirler. Tefsircilerin büyük ekseriyeti bu görüştedir.

Ancak **Muhiddin İbn Arabi Futuhat**'ta bu anlayışı tenkit ederek Allah'ın nesneler ile konuşması şekle önem verip takvadan yoksun olan ilim ehline göre hal konuşması olduğunu fakat realitede Keşif Ehlinin nesneler, hayvanat ve nebatatın zikirlerini kulaklarıyla duyduklarını, kendilerine göre

⁷ Ebûssuud, Muhammed b. Muhammed, *Tefsiru Ebûssuud*, Dâr İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1990, V, 175.

⁸ et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *et-Tibyan fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, VIII, 482; Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, 1979, İstanbul, V, 3529.

⁹ Nursi, Said, *Sözler (33. Söz Onüçüncü Pencere)*, Sözler Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 618.

suskun hiçbir şeyin olmadığını ifade etmektedir.¹⁰ Seleflerden bazıları,¹¹ **Halid-i Bağdadî**, Şeyh **Abdurrahmani Tağî** ve **Said Nursi** gibi İslam şahsiyetleri kâinattan bu gibi zikir algısını aldıklarını ifade etmişlerdir. **Muhiddin İbn Arabî** de bu tip insanlarla karşılaştığını ve bunların camit şeylerin aslında zikreden canlı şeyler olduklarını söylediklerini nakletmektedir.¹² **Muhiddin İbn Arabî**'nin dinler ve nübüvvetler bu tip haberlerle doludur biz bu tur haberlere iman etmekle beraber keşfi de buna ilave etmişiz demesinden onun da nesnelerin zikrini işiten bu gibi Keşif Ehlinde olduğunu göstermektedir.¹³

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, tesbihin gerçek dille olduğuna dair böylesine bir görüşe sahip olan *Muhyiddin İbn Arabî*'ye bir nevi haklılık payı vermekte ve onu destekleyecek mahiyette şunları demektedir: Çokları tesbihin hal lisanı ile delalet veya hem hal hem de gerçek tesbihi de içine alan bir tesbih olduğunu söylemiş olsa ve bu söylem avamın aklına daha makul gibi görünse de bir çok hadis ve intikal etmiş anekdotlar *Muhyiddin İbn Arabî*'nin temsil ettiği bu gurubun haklılığını desteklemektedir.¹⁴

Her ne kadar **Said Nursi** camadatın hal dili ile Allah'a delalet ettiğini, bunun bir tesbih olduğunu söylese de her şeyin hem hali hem de hususi dili ile Allah'ı tesbih ettiğini ifade etmektedir.¹⁵ “*Mütefekkirane ve ciddî bir surette ibadet ve tesbih eden bir adam, mevcudatın hakikaten mevcut ve muhakkak olan ibadet ve tesbihatlarını bir derece keşfeder ve görür*”¹⁶ diyerek nesnelerin hakiki anlamda da tesbih ettiğini savunmaktadır. Kur'an'ın kulakların mühürlenmesi ile ilgili şu ifadesine şöyle bir yorum getirmektedir: “*وَعَلَى سَمْعِهِمْ* kelimesiyle, küfür sebebiyle kulağa ait pek büyük bir nimeti ehli küfür kaybettiklerine işaret edilmiştir. Hatta kulaktaki zar, nur-u iman ile ışımlandığı zaman, kâinattan gelen manevî nidaları işitir. Lisan-ı hal ile yapılan zikirleri, tesbihatları fehmeder. Hatta o nur-u iman sayesinde, rüzgârların terennümatını, bulutların naralarını, denizlerin dalgalarının nağamatını ve hakeza yağmur, kuş ve saire gibi her neviden Rabbanî kelâmları ve ulvî tesbihatı işitir. Sanki kâinat, ilahî bir musikî dairesidir. Türlü türlü avazlarla, çeşit çeşit terennümatla kalplere hüznleri ve Rabbanî aşkları intibah ettir-

¹⁰ İbn Arabî, Muhyuddîn, *Futûhât-ı Mekkiyye*, el-Mektebetu el-Arabîyye, Kahire, 1988, XII. 333-334.

¹¹ Alûsî, age., VIII, 85.

¹² İbn Arabî, age., IV, 96.

¹³ Alûsî, age., VIII, 86.

¹⁴ Yazır, age., V. 3181-82.

¹⁵ Nursi, Said, *Sözler* (33. Söz Onüçüncü Pencere; 20. Sözün İkinci Makamı), Sözler Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 618; 29. Söz Birinci Maksad Dördüncü Esas, s. 481- 482

¹⁶ Nursi, Said, *Lem'alar – 24. Lema/ Hatime*, s. 190; Nursi, Said, *Sözler*, Sözler Yayınevi, 1979, s. 309- 310.

mekle kalbleri, ruhları nuranî âlemlere götürür, pek garip misalî levhaları göstermekle, o ruhları ve kalpleri lezzetlere, zevklere gark eder.”¹⁷

Özellikle **Alûsî**, tefsirinde nesnelerin tesbihinin vuku bulduğuna dair birçok haber nakletmektedir. O, bu hususta birçok hadisın varit olduğunu bunların hepsinin nesnelerin zikrinin dil ile olduğunu ve sofi görüşlerini desteklediğini ifade etmektedir. Onun naklettiğine göre sofiler kendisine içlerinden salıkların bazı makamlara ulaştıklarında çeşitli dillerle nesnelerin tesbihini işittiklerini söylediklerini nakletmektedir.¹⁸ Ona göre aralarındaki farka rağmen varlıklar özellikle de dünya ile alakası kuvvetli ve engellerine batmış, tabiatının hapisanelerine hapsedilmiş olan kimseler Allah’ın imkân âlemine koyduğu şeylerin, hikmet elinin varlıkların soğuk çehrelerine işlediği nakşın yüzde birini bile anlayamaz, doğruluğu onaylanan Muhammed’in (a.s.) getirdiğini tasdik edemezler. Eğer bunlar bu haberleri kendi yanındaki bilgiye muhalif buluyorlarsa kusuru kendi gözüne nispet etsin ve bu eksikliği bakışlarında arasınlar. Nice fikirler vardır ki kişi onları hak olarak bilir fakat realitede, insaf ehli yanında bunlar evhamdan başka bir şeyler.¹⁹ **Alûsî**’ye göre eğer insan gerçek anlamda uyanırsa karınca, sinek ve kâinattaki her zerrenin Allah’ı takdis ve tenzih ettiğini görecektir ve Allah’ın celaline, kibriyasına ve galebesine şahitlik edecek ve düşüncelerini bu anlayışa göre düzeltecektir. Artık bu durum o kimseyi bırakın fuzuli işlerden ve konuşmalardan yemekten bile alıkoyacaktır. Zamanımızın meyvesi olan gıybet etmeye tutkun kimseler bütün benlikleri ile tefekküre dalsa Allah’ın gazabını çekmede laklak ettikleri dillerinin bütün zerrelerinin Allah’ı takdis ve tesbih etmekle meşgul olduğunu, ceza ile korkutması ve ceberutti ile inzar etmesi üzerinde düşündüğünü görecektir ve gerçek anlamda uyanacaklardır. Geri kalan ömrünü dili tutkun olarak geçireceklerdir.²⁰

Burhanuddîn el-Bikâî de *Nazmu’d-Durer*’de halkın genelinin nazarından yüz çevirdiklerini, nazarın en büyük nedenlerinden olan zikri işitmekten hoşlanmadıklarından mevcudatın zikrini algılayamadıklarını ifade eder. Ancak Havvas denilen seçkin insanların nesnelerin tesbihlerini algıladıklarını söylemektedir.²¹ Yine **el-Bikâî**’nin aktardığı kadarıyla Zebur’da Davud’ın (a.s.) **وَإِنْ مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ** ayetini çok zikir ettiği ve ayeti düşünmeye teşvik ettiği ifade edilmektedir. 5 ve 6. Mezmurda Hz. Davud’un “*Allah’ı gökler ve yerler, denizler ve hareket eden bütün varlıkların tesbih ettiklerini*” ifade

¹⁷ Nursi, Said, *İşaratü'l-İ'caz (Mahiyeti Küfür. Trc: Abdülmecid Nursi)*, Tenvir Neşriyat, s. 77- 78.

¹⁸ Alûsî, age., VIII, 85.

¹⁹ Alûsî, age., VIII, 86.

²⁰ Alûsî, age., VIII, 83.

²¹ Bikâî, age., IV, 380.

ettiği yazılmıştır.²² Nitekim **Ahmed b. Hanbel**'in *Müsned*'inde Hz Nuh'un (a.s.) ölüm esnasında çocuklarına “*La ilahe illallah, sübhanellahi ve bihamdihi*” diyerek zikirde bulunmalarını vasiyet etmiş ve bu kelimelerin yerlerde ve göklerde bulunan her şeyin namazı (veya duası) olduğunu ve bunlarla varlıkların rızıklandıklarını ifade etmiştir.²³

Özellikle **Semerkandî, Hâzin, Beğavî** ve **Saâlibî** de eşyadaki tesbihin hakiki olduğuna meyletmiş ve bu gurup müfessirlere katılmışlardır.²⁴

O halde cansızların, nesnelerin tesbihindeki ikinci alternatif bu müfessirlerin ifade ettiği gibi,

2- Gerçek anlamda olan tesbih:

Nesnelerin gerçek anlamdaki tesbihini destekleyen kanıtlar:

A. Haber ve Hadislerdeki Deliller:

Bazıları tesbihi bütün eşyaya mutlak ve fasılasız olarak bütün zamanlar için verirken bazıları da belli durum ve şartlarda bunun gerçekleştiğini söylemişlerdir. Örneğin Hz Aişe ve Ali'ye nispet edilen bir takım haberlerde toprak ıslanmadığı müddet içinde tesbih eder, ıslandığında bu tesbih sona erer. Mücevher toprakta olduğu müddet zarfında tesbih eder, ancak yerinden söküldüğünde bu tesbih işi sona erer. Yaprak dalda olduğu müddet içinde tesbih eder ancak dalından düştüğünde bu tesbih sona erer. Elbise temiz olduğu müddet zarfında tesbih eder kirlendiğinde ise bu tesbih sona erer. Vahşi hayvanlar bağırıldıklarında ve kuşlar terennüm ettiklerinde tesbih eder sustuklarında bu tesbih sona erer.²⁵ Her ne kadar bu haberler literatürde zayıf haberler olarak yer alsın da **Buhârî, Muslim, İbn Mace, Ebû Davud, Nesaî ve Ahmed b. Hanbel** gibi bir takım güvenilir muhaddislerin rivayet ettikleri sahih bazı rivayetler bu haberleri takviye etmektedir. Örneğin **Buhârî** ve **Ahmed b. Hanbel**'in rivayet ettikleri bir haberde, Ashab'ın Allah Resulünün (s.a.v.) yemek yerken lokmaların ağzında (bir rivayette ilave olarak su zikredilmiştir) tesbih ettiklerini işittiklerini, avucundaki taşların tesbih ettikleri olayı ise meşhur bir olay olarak kaynaklarda aktarılmaktadır.²⁶

²² Bikâî, *age.*, a.y.

²³ Ahmed b. Hanbel, *age.*, II, 170.

²⁴ es-Semerkandî, Ebû Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Tefsiru's-Semerkandi* (*Bahru'l-Ulum*), Dâr'ı-Kutubi'l-İlmiyye, 1993, II, 270; el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn, b. Mes'ud, *Tefsiru'l-Beğavî*, Daru'l-İlmiyye, 1993, III, 97; el-Hazin, Alauddîn, Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Tefsiru'l-Hazin*, Daru'l-Fikr, III, 166.

²⁵ Alûsî, *age.*, VIII, 85; el-Hazin, *age.*, III, 165-166; el-Beğavî, *age.*, III, 96-97; İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhakk b. Galib, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Dâr'ı-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, III, 459; es-Semerkandî, II, 270.

²⁶ Buhârî, *Menâkıb*, 25, Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 46; Ayrıca bkz. Alûsî, *age.*, VIII, 85; Bikai, *age.*, IV, 380.

Yine **Muslim**'in ve birçok güvenilir hadis kaynağında Cabir b. Sümre'den nakledilen bir hadiste de Allah Resulün'nün (s.a.v.) : “*Ben Mekke’de peygamber olarak gönderilmeden önce hangi taşın bana selam verdiği ni bu gün dahi gösterebilirim*” dediği nakledilmektedir.²⁷

Yine **Buhârî, Muslim** ve daha bir çok kaynakta değişik varyantlarla Abdullah b. Ömer'den (r.a.) nakledilen bir habere göre de Allah Resulün (s.a.v.) yeni bir minber edinip onun üstünde hutbe okuduğunda eskiden üzerine çıkıp hutbe irat ettiği kütük hasretle ağlamış, Allah Resulü (s.a.v.) kütüğün yanına gelerek onu okşamış ve susturmuştur.²⁸ Aynı şekilde **Ahmed b. Hanbel**'in *Müsne'd*inde Allah Resulü (s.a.v.) bir hadisinde: “*Müezzinin sesini işiten cin, insan, ağaç, taş, kesek parçası ve şey olarak anılan her varlık mutlaka kıyamet gününde buna şahadet edecektir*” dediği nakledilmektedir.²⁹

Kurtubî'nin ifade ettiği gibi nesnelerin zikrettiğine dair tek bir olay dahi nesnelerin hepsinin tesbih ettiğini ispatlamaktadır.³⁰ Hâlbuki görüldüğü gibi bu hususta birçok haber mevcuttur.

B. Bilimsel Deliller:

Yüzyılımızda klasik fiziğin kainatı izah etmede yetersiz olduğunu ifade eden bazı fizikçiler adına Kuantum fiziği dedikleri yeni bir fizik geliştirmişlerdir. Bunlara göre maddenin atom altı dünyası canlı bazı özellikler göstermektedir. 1932 yılında fizik dalında Nobel ödülünü alan **Heisenberg** kendisine ödülünü kazandıran çalışmasında maddede belirsizlik ilkesi ile determinizmin kainata hakim olmadığını, maddede, atom altında tespit edilemeyen bir durumun hakim olduğunu yani maddenin her an herhangi bir neden olmadan bazı olgular ortaya koyabileceğini ve bazı sıçramalar yapabileceğini ileri sürmüştür.³¹

²⁷ Muslim, *Fadâil*, 2; Tirmizî, *Menâkıb*, 3; Dârimî, *Mukaddime*, 4; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V, 89, 95, 105.

²⁸ Buhârî, *Menâkıb*, 25, *Cuma*, 26; İbn Mâce, *İkâme*, 199, Dârimî, *Mukaddime*, 6, *Salat*, 202; Tirmizî, *Cuma*, 10; *Menâkıb*, 6; Nesâî, *Cuma*, 17, Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 249, 267, 363, II.109. 249, 267, 262, III, 226, 295, 300, 306, 324, V, 337, 339; Hazin, *age.*, III, 166.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V, 60.

³⁰ Bkz. Kurtubî, *age.*, X, 174.

³¹ Friedman, R.M., “*Quantum Theory and the Nobel Prize*” (Trc: Nermin Arık), Physics World, 2002, Bilim ve Teknik Dergisi (2004), s. 3; İlhami Buğdaycı, *Kuantom Kuramında Belirsizlik*, Bilim ve Teknik Dergisi, Mayıs 2008.

Batıda yeni yeni holografik evren bakışıyla yani varlığa zihni, ruhi ve fiziksel bütün boyutları ile bakmanın lazım geldiğini ifade eden bilim adamları ortaya çıkmıştır.³²

Kuantum fizikçilerinden **Bohm** da ilk olarak 1930 da atom altı dünyanın mantık ve sağduyuya ters düşen bir yapıda olduğunu, burasının doğal dünyanın bir uzantısı değil sanki büyü yoluyla yönetilen bir ülke, mistik güçlerin geçerli olduğu ve mantıksal olan her şeyin uyuya kaldığı bir Alice'nin Harikalar ülkesi olduğunu ifade etmiştir.³³ **Bohm**'a göre artık algıladığımız maddenin klasik fizikte sanıldığı gibi durgun bir yapısının olmadığı, alt boyutlarına doğru inildiğinde cansız gibi görünen taşın elemen ter parçacıklarının dahi canlı özellik gösterdiğine inanılmaktadır.³⁴

Yapılan deneylerinin birisinde **Bohm** ve **Berkeley** bir radyasyon laboratuvarında plazma³⁵ üzerindeki çalışmalarında maddenin en küçük parçası olan kuantumlar arasında şaşırtıcı derecede bir örgütlemenin olduğunu. Gelişigüzel bireysel eylemler içindeymiş gibi görünmelerine karşın, sayısız elektron bir arada şaşıllacak kadar iyi örgütlenmiş etkiler üretebiliyor olduğunu görmüşlerdir. Plazma, sanki amip türü bir yaratılmış gibi, sürekli kendisini yenilediğini ve tüm kirlilikleri-biyolojik bir organizmanın yabancı bir varlığı bir kist içinde toplamasına benzer biçimde bir duvar içine aldığı görmüş ve bu organik nitelikler **Bohm**'u o derece şaşırtmış ki sonradan sık sık, bu elektron denizinin canlı olduğu izlenimini almıştır. Daha sonra **Bohm**'un 1947 de Princeton üniversitesinde metallerdeki elektron incelenmesi üzerinde yaptığı bir dizi çalışmada elektronların rastlantısalmış gibi görünen bireysel eylemlerle son derece örgütlü etkiler üretebildikleri tekrar görmüştür. **Berkeley** de incelediği plazma gibi, bunlar da artık birbirinin ne yapacağını bilen iki parçacığa ilişkin durumlar değil, tüm bu parçacık okyanusu içinde parçacıklardan her biri sanki sayısız trilyonlarca diğer parçacığın ne yaptığını biliyormuş gibi davrandığını tespit etmiştir.³⁶

Nitekim **Bohm**'un dediği gibi, böyle elektrotların plazmada saçılmamaları, kuantum potansiyeli yoluyla tüm sistemin, örgütlenmemiş bir kalabalıktan çok bale dansçılarıninkine benzer eşgüdümsel bir hareket içinde oluşları

³² Bkz. Amit, Goswami, *Kendini Bilen Evren (Trc: Yasemin Tokatlı)*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 2003, s. 218; *Kuantum Fiziği ve İnanç Evreninde Bir Gezinti*, <http://zamanadayolculuk.com/cetinbal/htmldosya1/kuantuminancevreni.htm>, 12.07.2009.

³³ Michael Talbot, *The Holographic Universe / Holografik Evren*, (Ter. Güray Tekçe), Ruh ve Madde Yayınları, 2001, s. 61.

³⁴ Talbot, age., s. 85-86; Ahmet F. Yüksel ve Hasan, Demir, *Quantum Teorisi-2*, www.sufizm.com/insan.com/fizik/quantum2.html, 13.03.2009.

³⁵ Plazma, yüksek yoğunlukta elektrotlar, pozitif iyonlar ve pozitif yüklü atomlar taşıyan bir gazdır.

³⁶ Talbot, age., s. 68-69.

yüzünden olduğu tezine varmıştır. O, elektron eylemlerinin böylesine bir kuantum bütünselliği içinde olması bir makinenin, parçalarının bir araya getirilmesi suretiyle sağlanan birliğinden çok, canlı bir varlığın parçaları arasındaki örgütlü birliğe çok daha yakın olduğunu görmüştür.³⁷

Son zamanlarda Japon Alternatif tıp doktoru **Dr. Masaru Emoto**'nun su kristalleri üzerinde yaptığı deneyleri "*Suyun verdiği mesajlar*" adlı kitabında su kristallerinin çevresine olumlu veya olumsuz reaksiyon verdiğini fotoğraflarla ortaya koymuştur. **Dr. Emoto** suyun cansız olmadığını, canlı ve duyguları algılayan bir kristal yapısının olduğunu ifade etmektedir. Negatif düşüncelere maruz bırakılan suyun kristal yapısının bozulduğunu, küfür sözlerle maruz bırakılan suyun ise kristal yapısının tamamen dağıldığını gözlemlemiştir. **Dr. Emoto** suyun bu reaksiyonlarını fotoğraflarla tespit etmesi maddenin algısal bir reaksiyon ortaya koyduğunu ispatlama bağlamında atılmış ilk adımdır.

Görüldüğü gibi bu ilmi çalışmalar ve deneylerde nesnelerin alt yapısının algı alabilecek bir fenomen arz ettiğinin ortaya konulması ve dolayısıyla da bu yapıda zikrin gerçek, nesnelerin kendi dilleri ile Allah'ı zikrettiği yorumunun mantıklı olabileceğini desteklemektedir. **Kurtubi**'nin nesnelerin zikrine dair tikel bir hadisenin bütün nesnelere teşmil edilebileceği mantığı burada da geçerlidir. Sadece **Dr. Emoto**'nun sudaki reaksiyonu kamaralarla tespit etmesi nesnelerin hepsinde bu reaksiyonun olduğunu ispatlamaktadır.

C. Kur'ân'daki Deliller:

Dinin ilimden daha derin varlığı tanımladığını kabul etmek lazımdır. İlim sadece varlığı fiziki yönüyle tanımlarken din varlığı hem fiziki ve hem de metafizik boyutu ile tanımlamaktadır. Bundan dolayı ilmin dediğinin her şey değil sadece varlığın bir vechesi olduğunu kabul etmek gerekir. Her ne kadar Kur'ân ayetleri ilimle çelişmese de bazı ilim adamlarının din ile çelişmeleri onların haklı olduğunu ortaya koymamaktadır. Çünkü bunlar varlığın metafizik boyutundan bihaber yaşamaktadırlar.

Kur'ân'da evrendeki bütün varlıkların, nesnelerle birlikte göklerde ve yerde olan akıl sahiplerinin ve kanatlarını çırparak uçan kuşların Allah'ı tesbih ettikleri ifade edilmektedir:

"Görmedin mi göklerde ve yerde olan kimseler, kanatlarını çırparak uçan kuşlar Allah'ı tesbih ederler? Her biri kendi duasını ve tesbihini bilmiştir. Allah da onların ne yaptıklarını bilmektedir" (Nur, 24/41)

Bu ayet bize her varlığın kendi dili ile Allah'ı tesbih ettiğini ve her bir varlığın kendisine göre Allah'ı takdis ettiğini ifade etmektedir. **Muhammed Hamdi Yazır**'ın ifadesiyle ayet bize şunu demektedir: "*Görmedin mi- Kafirlerin küfrüne rağmen yerde ve göklerde herkes hakikaten Allah için tesbih edi-*

³⁷ Talbot, age., s. 68, 73.

yor-bütün hakikatleri ve hareketü sekanatları Allah'ın varlığına ve noksan şaibelerden nezeheti sübhaniyesine fi'len delalet edip duruyor, hepsi sübhanellah deyip çağırıyor. Saf saf -kanat gerip-uçan kuşlar da hepsi namazını ve tesbihini bilmiştir- Hareket ve durmasında, sığınma ve tenzihinde hikmeti hilkatî olan görevini şaşırmas. Hepsi ondan dilek diler, hepsi onu kendine göre takdis eder.³⁸

Ayet ve hadis kâinatta değişik yaşam boyutlarının olduğu, her bir yaşam boyutunda farklı bir tesbihin yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim **Buhârî, Muslim, Ebû Davud, Nesaî, İbn Mace** ve **Ahmed b. Hanbel** ve daha birçok hadis kaynağında Ebu Hureyre (r.a.) Allah Resulün'ün (s.a.v) şöyle dediğini rivayet etmektedir: “Bir karınca peygamberlerden birisini ısırıldı. Peygamber oradaki karınca yuvalarının yakılmasını emretti. Yüce Allah ona: “Seni ısırın bir karınca sebebiyle mi tesbih eden bir topluluğu helak ettin, diye vahiy etti.”³⁹ Görüldüğü gibi hadis her bir gurup canlının kendi dilleri ile Allah'ı tesbih ettiğinin bir delili mahiyetindedir. Nitekim *Neml* suresinde de (bkz. Ayet, 18- 19) karıncaların konuşmalarından Hz. Süleyman'a (a.s.) vahiy veya ilham vasıtasıyla veya peygamber olma haysiyetiyle karınca konuşmalarının frekansını yakalamakla konuşmalarını anladığını ve buna tebessüm ettiği ifade edilmektedir.

Kur'ân'da iki yerde Hz. Davud'la birlikte dağların ve kuşların onun tesbihine katıldıkları ve onunla tesbih ettikleri ifade edilmektedir:

اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَادْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ \ إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ \ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ

“Onların dediklerine sabret de güçlü kulumuz Davud'u an; çünkü o (bize) çok başvururdu. Biz dağları ona ram etmiştik; akşam ve sabah onunla tesbih ederlerdi. (Her yönden) toplanıp gelen kuşları da (ona ram etmiştik). Hepsi onun nağmesine katılır (beraber tesbih ederler)dı...” (Sad, 38 / 17- 20)

Ayetteki **كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ** ifadesindeki zamiri bazı müfessirler Allaha, bazıları da Davud aittir demişlerdir. Bize göre de Davud'a ait olması daha mantıklıdır. Çünkü Meryem suresinde “İnanıp yararlı işler yapanlar için Rahman (kâinatta) bir sevgi yaratacaktır” (Meryem, 19/ 96) denilmesi gösteriyor ki Hz. Davud (a.s.) ihlasla zikrettiği, evvab olduğu (gönlünü Allah'a verdiği) için kuşlar da ona evvab (gönül vermiş) idi. Zikrettiğinde dağlarla birlikte oluşturduğu zikir senfonisinin nağmelerine kuşlar da bu sevgiden dolayı katılır onunla birlikte onlar da Allah'ı zikir eder nağme tutarlardı.

Yukarıdaki ayette dağların “akşam ve sabah onun(Davud')la birlikte zikrederlerdi” diye zikrin zaman ile eşleştirilmesi aslında nesnelerin zikrinin

³⁸ Yazır, age., V, 3529.

³⁹ Buhârî, *Cihad*, 153, Muslim, *Selam*, 148, Ebû Davud, *Edeb*, 164; Nesâî, *Sayd*, 38, İbn Mâce, *Sayd*, 10, Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 403.

sadece hal dili ile olduğunu ileri süren müfessirlerin yorumlarının zayıflığını ortaya koymaktadır. Çünkü bu müfessirlere göre nesnelerin zikri hal diliyle yani nesneler, varlıklarıyla, varlıklarındaki mükemmellikleriyle Allahın varlığına delalet etmektedir. Bu ise doğal olarak zamanla eşleşmez, varlıkların bu delaletleri her zaman için söz konusu olurdu. İkinci olarak eğer tesbihten amaç sanatın sanatkâra delaleti olsaydı elbette bu anlaşılan bir şey olur ve “ama siz onların tesbihlerini anlamazsınız” sözünün bir anlamı olmazdı.

Nitekim Kur’ân’da nesnelerin zikri bazen mazi (Hadîd, 57/1; Haşr, 59/1; Saff, 61 / 1), bazen muzari (Cum’a, 62/1; Teğâbun, 64/1) yani hal ve istikbal kipi ile dile getirilmekte olması geçmişte olduğu gibi şu anda ve gelecekte de nesnelerin sürekli zikrediyor olduğunu ortaya koymaktadır. **Razî**’ye göre de *tesbihin* bu şekildeki fiil formlarında kullanılması tesbihin bütün zamanlar için mevcudatın ayrılmaz bir vasfı olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁰ Bu da bize Kur’ân ayetlerinin nesnelerin tesbihine dair olan ifadesinin sarîh olduğunu, bunların sadece hal diline tevîl edilmelerinin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Zaten Usul ilminde, *حمل نصوص الوحي على ظواهرها لا بدليل*, “*Delil olmadığı takdirde vahiy ifadeleri zahirine göre yorumlanır*”, yine *إن النص أن دار بين الحقيقة الشرعية و الحقيقة اللغوية حمل على الشرعية* “*Bir nass Şer’i hakikat ile lügat anlamı arasında ortaklaşa kullanılıyorsa Şeri anlamı esas alınır*” denilmektedir.⁴¹

Bütün bu ayetler nesnelerin hakiki anlamda zikrettiğini açık bir şekilde ifade etmekte ve bu tesbihin başka şekilde tevîl edilme yolunu kapatmaktadır.

Mevlânâ nesnelerin zikrini dile getiren bu tip ayetlerin tevîl edilmelerinin yanlışlığını ifade etmektedir; *Mesnevi*’de alemin donan bir kesafet yığını olduğundan cemad (donan nesne) olarak anıldığını, mahşer güneşinin doğduğu esnada alemin bütün ecramı ile canlanacağını, cemaddan (maddeden) can (ahiret) alemine gidildiğinde alemin bütün cüzlerinin ahenginin duyulacağını ifade eder. O, cemad (nesne) olmakla beraber Musa’nın asasının yılanı dönmelerini, dağların Davud’un zikrine iştirak ederek inlemelerini, rüzgarların Süleyman’ı yüklenmesini, denizin Musa ile konuşmasını, taşların Allah Resulüne (s.a.v.) selam vermesini hep bunun göstergesi olarak yorumlamakta ve intakla yani nesneleri kişileştirerek adeta nesnelerin insanlara şöyle söylediğini ifade etmektedir:

با شما نامحرمان ما خامشیم
محرم جان جمادان چون شوید
غلغل اجزای عالم بشنوید
وسوسه تاویلها بر باید

ما سمیعیم و بصیریم و هوشیم
چون شما سوی جمادی میروید
از جمادی عالم جانها روید
فاش تسبیح جمادات آیدت

⁴⁰ Razi, *age.*, X, 442.

⁴¹ Bkz. Şenkitî, Muhammed b. Muhammed, *Advau’l-Beyan fî İzahî’l-Kur’ân bi ‘l-Kur’ân*, Alemlü’l-Kutub, Beyrut, III, 100.

“Biz işiten, gören ve bilinç olanız sizin gibi namahremler ile suskunuz (ölüyüz)

Çünkü siz cansızlara doğru gidiyorsunuz çünkü cansızların canına mahrem oluyorsunuz.

Cansızlıktan canlar alemine gidiniz alemdeki varlıkların bağıışmalarını (tesbihatlarını) duyunuz

Cansızların tesbihatları açık sana gelir yorumların vesveseleri seni aldatmasın.⁴²

Gerçekten Kur'ân'da nesnelerin kendine has algılarının olduğu inkâr edilemez. Örneğin, “...(Taşlardan) öylesi de var ki, Allah korkusundan aşağı düşer. Allah, yaptıklarınızı bilmez değildir.” (Bakara, 2/74) ayeti taşlara korku izafe etmektedir. Korku ise ancak bir algı sayesinde olmaktadır. Dağlar için de aynı durum söz konusudur: “Biz bu Kur'ân'ı bir dağa indirseydik, Allah korkusundan onu, baş eğmiş, çatlamış görürdün. Bu misalleri, düşününler diye insanlara veriyoruz.” (Haşr, 59/21)

“Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara sunduk; onu yüklenmekten kaçındılar, on(un sorumluluğun)dan korktular; onu insan yükledi; Doğrusu o, çok zalim, çok cahildir.” (Ahzab, 33/72) ayetinde de göklere, yere ve dağlara İbâ (Kaçınmak) ve İşfak (Korkmak) izafe edilmektedir. Bu da ancak bir algı sayesinde olmaktadır. Yine Firavun ve askerlerinin boğulmasını hikâye eden ayetlerde “Onlara gök ve yer ağlamadı” (Duhan, 44/29) denilmekte, **Zemahşerî**'nin naklettiği bir hadiste de, **ما من مؤمن مات في غربة غابت فيها بواكيه** “Gurbette ölüp üzerinde ağlayıcıları olmayan bir müminin üzerine yer ve gök ağlarlar” denilmekte, yerlere ve göklere ağlama duygusu izafe edilmektedir.⁴³

O halde bu ayetler, hadisler ve bilimsel bulgular bağlamında düşünüldüğünde nesnelerin tesbihinin gerçek olduğu, bunu zahiri anlamı ile algılamaya da herhangi bir şeyin mani olmadığı anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın nesnelerin zikri ile ilgili bu ayetlerine binaen **Hasan el-Basrî** ve **Muhyuddîn İbn Arabî** gibi İslam âlimleri her şeyde bir ruh olduğunu söylemişlerdir.⁴⁴ Hatta nesnelerin söylenilenleri anladıklarını yaşam sahiplerinin ıstırap çektiği gibi ıstırap çektikleri dahi ileri sürülmüştür.⁴⁵ **İbn Arabî**'ye göre nesne ve bitki olarak adlandırılanların idrak ötesi ruhları var ve ancak Keşif Ehli bunları fark etmektedir. Ona göre, bütün varlıkların ruhları vardır ve nutukları (konuşma ve

⁴² Rumî, Mevlânâ Celaluddîn, *Mesnevî*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993, Ankara, s.113.

⁴³ Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavamidi't-Tenzîl*, Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, ts. IV, 276.

⁴⁴ Abdurrahim, Muhammed, *Tefsiru'l-Hasani'l-Basri*, Dârü'l-Hadis, Kahire, ts., II, 84; Alûsî, age., VIII, 87.

⁴⁵ Bu tip yorumlar için bkz: Alûsî, age., VIII, 85.

bilişleri) var ve hepsi de Kur'ân'ın ifade ettiği gibi Allah'ı tesbih etmektedir. Ona göre, tesbihi de ancak yaşam sahibi, akıllı ve tesbih ettikleri yaratıcıları bilen ve tanıyanlar yapar.⁴⁶

Ancak bu boyutta yapılan yorumlar her ne kadar görünüşte Kuran ayetlerine uyumlu görülse de marjinal yorum olarak kabul etmek gerekir. Çünkü **İbn Arabî** ifade ettiği gibi nesnelerin bu tesbihlerinin insan tesbihi gibi bir düşünce ve bilinç neticesi olduğunu savunmak insanla diğer varlıklar arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak gibi olur ki bu durum bütün geleneği alt-üst eder ve Kur'ân ifadeleriyle de çelişir.

Alûsî hiç kimse herkesin açıktan algıladığı gibi nesnelerin şuurunun yaşam sahiplerinin açık şuuru gibi olduğunu söyleyemez, nesnelerin zikri ile ilgili ayetlerin akıl sahiplerinin algısına muhalif bir tarzda zahirine göre yorumla tabi tutulması uygun değildir; Bu ayetlerin tevil ve tecviz (mecaza hamledilme) cihetine gidilmesi gerekir, demektir.⁴⁷

Ancak her ne kadar **Alûsî**'nin dediğinde haklılık olsa da bu zikrin hakiki anlamda olduğuna dair bunca kanıtla rağmen aşırı derecede tevil ve mecaza giderek bu tesbihin hakikatini inkar ederek sadece bunu hal diline indirgemenin de yanlış olduğunu bilmek lazımdır. Bundan dolayı nesnelerin tesbihini insan tesbihi gibi değil ancak kendi varlık boyutlarına uygun bir tesbih olarak tefsir edilmesi gerekir. Kuran'ın *وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ* “Siz onların tesbihini anlayamazsınız” ifadesinden de anlaşılan budur. Bu kadarı bile varlık anlayışını temelden değiştirmese de varlığa yeni bir tanım getirmeyi zorunlu kılmaktadır. İlim de bu gün nesnelerdeki bu algı durumunu kesin olarak kanıtlarsa bu tanımlama yakında literatüre girecek gibi görünmektedir.

Nitekim çok calibi dikkattir Kur'ân'da gök cisimleri ve hareketleri ifade edilirken bunlar hakkında zevi'l-ukul dediğimiz (can ve şuuru sahipleri için olan) zamirler kullanılması nesnelerin tesbihinin hakiki olduğunu destekleyecek mahiyettedir. Hatta **İbn Atiyye** gibi bazı müfessirler nesneler ve gök cisimlerinin tesbihi ile ilgili bu şekilde zamirlerin kullanılmasını anlamakta güçlük çekmişlerdir.⁴⁸ Örneğin, *كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ / كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ* Her biri (gezen) bir yörüngede yüzmektedir” (Yâ-Sîn, 36/40). “Hepsi Allah'a boyun eğer” (Bakara, 2/116). gibi ayetlerde cemi müzekker zamiri kullanılmaktadır; Algıdan yoksun varlıklar için olsaydı fiilin *تَسْبِيحٌ* / *قَانِتَةٌ* şeklinde kullanılması gerekirdi. Çünkü “*Külü cem'in müennesün*” “Zevil ukul dışındaki çoğullar müennesdir”. Nitekim **Zerkeşî el-Burhan**'da ifade ettiği kadarıyla Kur'ân'da

⁴⁶ Alûsî, age., VIII, 87.

⁴⁷ Alûsî, age., VIII, 86.

⁴⁸ İbn Atiyye, age., III, 459.

"Bütün nesnelerin hitabı müennes tekil ile olmaktadır".⁴⁹ Yine gök ve yerden hikaye ederken "فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ إِنِّي نَادِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ" (Allah) ona (göğe) ve arza: "İsteyerek veya istemeyerek (buyruğuma) gelin" dedi. Onlarda "İsteyerek geldik." dediler." Ayetteki طَائِعِينَ "İsteyerek geldik" ifadesi bir cemi müzekker kipidir. Yer ve gök nesne olarak kastedilseydi طَائِعَاتِ / طَائِعَاتِ şeklinde ya da tesniye olarak طَاءَعْنَ demesi gerekirdi. Yine Hz. Yusuf'un (a.s.) babasına gördüğü rüyasını hikâye eden ayette de on bir yıldız, ay ve güneşin kendisine secde ettiğini ifade ederken de zevi'l-ukul zamiri kullanılmaktadır.

يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ

"Ey Babacığım! Ben (rüyada) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm, bunlar bana secde ediyorlardı." (Yusuf, 12/4) Ayette hem "رَأَيْتُهُمْ" "Onları gördüm" ifadesinde Onlar zamiri, hem de "سَاجِدِينَ" "Secde ediyorlar" ifadesinde de çoğul zevi'l-ukul cem'i müzekker zamirleri kullanılmıştır. Bütün bunlar nesnelerin bir algısının olduğunu desteklemektedir. Nitekim **Beydavî** Nâziat suresinin başındaki "Vessabihati sabhen" ifadelerinin geçtiği

وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا فَالْمُتَّبِعَاتِ سُبْحًا فَالْمُتَّبِعَاتِ أَمْرًا

delerini kendisi için yaratıldığı görevi ifa eden feleklerde (yörüngelerde) hareket eden gezegenlerin bir sıfatı olarak tefsir etmesi bu anlamı pekiştirmektedir.⁵⁰ Çünkü نَزَعَ (Nez') ifadesi Arapların نَزَعَ إِلَى أَهْلِهِ "Ehlini özledi" ifadesinden türetildiğinden, sanki نَزَعَ eyleminde bir şuurlu tasarruf vardır.⁵¹ Bundan dolayı gezegenler doğudan batıya akıp giderlerken sanki ehline kavuşmayı dileyen, özlem çeken birisi gibi hareket ederler. **Beydâvî** yi yorumlayan **Şeyhzâde**'ye göre Nez'in akıp gitme anlamında yıldızlara isnadı sanki Doğudan Batıya olan bu hareketin gezegenler tarafından bilinçli yapıldığını hatırlatmaktadır.⁵² **Muhammed Hamdi Yazır** غَرْقُ النَّازِعَاتِ ifadesinin yorumunda "ifadeyi semada şarktan garba hareket eden nücûm (yıldızlar) olarak tefsir eden olmuş lakin nücûm olmaz" diyerek paragrafın sonundaki (فَالْمُتَّبِعَاتِ) *Tedebbürün* bir zevi'l-ukul işi olduğunu bunu da nesne olan yıldızlara vermeyi makul görmeyerek ret etmiştir. Ona göre bu ayetlerde ifade edilen sıfatlar en kuvvetli ihtimalle melekler özellikle de can alan melekler veya mücahitler ve atları olmalıdır.⁵³ Ancak **Ebû Müslim b. Bahr el-İsfahanî**'nin şiddetle Melâike görüşünü reddederek النَّازِعَاتِ ifadesinin tekilinin نازعة olduğunu bunun da müennes (dişil bir isim) olduğunu ve Allah'ın da melekler

⁴⁹ Bedreddin Ebû Abdillâh Zerkeşi, *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 376.

⁵⁰ Beydâvî, *age.*, IV, 515.

⁵¹ İbn Manzûr, *age.*, VIII, 349.

⁵² Şeyhzâde, *age.*, s. 515.

⁵³ Bkz. Yazır, *age.*, VIII, 5553.

hakkında dişil nitelemeden (Zuhrûf, 43/ 19) şiddetle sakındırdığı⁵⁴ göz önüne alındığında bunun melekler olduğunu söylemek pek uygun görülmemektedir. İkincisi mücahit ve atları olsaydı ifadede cemi müzekkeri salimin kullanılması lazımdı; Hâlbuki ifadelerde cem'i müennes salim kullanılmıştır. Bundan dolayı **Muhammed Hamdi Yazır**'ın görüşü bu hususta çok sağlam görülmemektedir. **Muhammed Esed** de en kuvvetli ihtimalin yıldızlar olduğunu ifade ederek ayetteki özneyi yıldızlarla tefsir etmektedir.⁵⁵ O halde bütün bunlar nesnelerin tesbihinin gerçek olduğu tezini desteklemektedir.

Bu tez gereğince şu ayette tesbih hakiki anlam ifade etmektedir:

"Gök gürültüsü, övgüsüyle, melekler de korkusundan O'nu tesbih ederler. Yıldırımlar gönderir de onlarla dilediğini çarpar. Allah'ın tuzağı (cezası) pek çetin olduğu halde, onlar hala O'nun hakkında tartışmaktadırlar" (R'ad, 13/13)

Kur'an'ın bütünselliğinden bakılmadığında ayetin anlaşılması müşkül olduğundan bazıları bu tesbihin gök gürültüsünü işitenlerin tesbihi olduğunu yani ifadede bir muzafın olduğunu ve bunun hazfedildiğine taraftardır. Yani ifade asıl olarak *"Sâmiu'r-Ra'd / Gök gürültüsünü işiten"* oluşunu (asıl tesbih edenin bu sesi işiten akıl sahiplerinin olduğuna) veya gök gürültüsüne bu tesbihin isnadının mecazi olduğuna taraftar olmuşlardır.⁵⁶ Hâlbuki isnat hakiki olarak alındığında gök gürültüsü bir nevi kendi dili ile Allah'ın bir tesbihi, işiten kulaklara bir tenzih haykırışıdır. Bu anlam bizim bu makalede savunduğumuz nesneler zikrinin hakiki olduğuna ve her varlığın kendi dili ile Allah'ı tesbih ettiğine dair tezimizin ifadesi olup Kuran bütünlüğüne en uygun düşen anlamdır.

O halde ikinci yorum nesnelerin bu tesbihi kendi tabiatına ve boyutuna uygun olarak sesli ve her bir varlık türünün kendi dili ile Allah'ı tesbih ve tenzih ettiğidir. Bize göre en güvenilir yorum dile getirilen delillere bağlı olarak yapılan bu yorumdur. Ancak ayet ve hadislerde nesnelerin konuşması ile ilgili probleme gelince **Zemahşerî**'nin aşağıdaki ayete getirdiği tahlili nesnelerin konuşması ile ilgili bir faslu'l-makaldır (tartışmaları kesen):

"O hükmü Süleyman'a bellettik. Onların hepsine de hükümdarlık ve bilgi verdik. Davud'a dağları ve kuşları boyun eğdirdik, onunla beraber tesbih ediyorlardı. Biz (bunları) yaparız" (Enbiya, 21/79)

Niye ayette dağlat kuşlara takdim edilmiştir? Diye sorulacak olursa ben de derim: Dağların teshiri ve tesbihi daha garip ve kudrete daha fazla delil olmakta ve icaz kategorisine daha fazla girmektedir. Çünkü dağlar nesneler, kuşlar ise hayvanattandır. Ancak kuşlar da konuşmazlar. Eğer dağları nasıl

⁵⁴ Bkz. Râzî, *age.*, XI, 30.

⁵⁵ Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, III, 1230.

⁵⁶ Alûsî, *age.*, V, 118.

tesbih eder ve konuşur dersin, derim ki Allah'ın onlarda konuşmayı yaratmakla. Nitekim Allah Hz. Musa ile konuştuğunda kelamı ağaçta yaratmıştı. Allah tesbihe onları memur ettiğinde bu tesbihle onları methederek “*Biz (bunları) yaparız*” şeklinde nitelendirmiştir. Yani size göre garip olsa da biz bunu yapmaya kadiriz, demektir.⁵⁷

Demek ki kuşların ve nesnelerin konuşması doğalarında olmayan ancak Allah'ın konuşmayı kendilerinde var etmekle konuşabilmektedirler. Bize göre bu görüş en makul bir görüştür. Çünkü kıyamette uzuvların şahadeti esnasında uzuvlar

أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ “*Her şeyi konuşturan Allah bizi de konuşturdu*” (Fussilet, 41/ 21) demesi tabiatlarında olmayan fakat Allah'ın kendilerinde o an için konuşmayı var etmekle uzuvların konuşabildiklerini ortaya koymaktadır. Çünkü “*İntak*” rubâi veznin kipinden olduğu için geçişli bir fiildir, başkası tarafından konuşturulmayı ifade eder. Nitekim “*İntak*” Edebiyatta da konuşamayan varlıkların kişileştirilerek konuşturulması anlamında kullanılan bir ifadedir.

Ancak tesbih ile ilgili burada bize göre bir ihtimal daha bulunmaktadır. O da şudur: Tarifte ifade ettiğimiz gibi *Tef'il* vezninden olan *tesbih* ifadesinin kökü olan *Sabbahe* klasik lügatlerde su ve havada süratli gidiş olarak ifade edilmektedir. Bundan dolayı da gök cisimlerinin, yıldızların yörüngelerinde akıp gitmelerine de istiare yollu tesbih denilir, demiştik.⁵⁸ Nitekim وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ “... Her biri birer felekte (yürüngede) yüzerler” (Yâs'in, 36/ 40) ayetinde bu anlamda kullanılmıştır. Denizde yüzdükleri için gemilere السَّابِحَاتِ denilir.⁵⁹ Yine bu ifade وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا” ayetinde olduğu gibi yıldızların yörüngelerinde akması⁶⁰ ve إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا” de olduğu gibi kök anlamı esas alındığında denizde yüzücünün kulaç atması gibi günlük işlerde bedensel uğraşmayı ve koşuşmayı ifade eder.

Bu fiilden türetilen isimler bu gün bile kök anlamını korumaktadır. Örneğin *Sabbah*, yüzücü, dalgıç, *Sibahe*, yüzmek, yüzücülük; *Sabûh*, iyi yüzücü, çevik at ve hızlı, uçar gibi gideni ifade etmektedir.

Görüldüğü gibi *Sabbahe* ifadesinin bütün fiil formuna ait anlamlar hep süratli akışı, yüzüşü ifade etmektedir. Bu kelimenin bu şekilde suda ve havada yüzmek, süratle hareket etmeyi ifade ettiği için de bir boyutu ile kâinattaki istisnasız bütün varlıkların (yüzmede ve bu eylemlerinde de) süratli bir hareket içinde oldukları anlaşılmaktadır. Zaten *Tesbih* ifadesinin *Tef'il* vezninde

⁵⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 129.

⁵⁸ İsfahânî, age., s. 221.

⁵⁹ Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-Muhit*, İsa el-Babi el-Halebî, ts., II, 506.

⁶⁰ İbn Manzûr, age., II, 471.

olması *Teksir* (Çokluk) ifade etmektedir. Örneğin bu baptan olmak üzere *Gallaktu el-Ebvabe* dediğimizde çok kapıları kapattım anlamını ifade eder. *Tavvaftu el-Ka'bete* dediğimizde Ka'beyi çokça tavaf ettim anlamını ifade eder.

Girişte ifade ettiğimiz gibi bu ifadenin isim formunun hayret ve şaşırarak işlerde kullanım boyutu kâinattaki ise tesbih eyleminin hayret edilecek işlerden olduğunu ima etmektedir. **İbn Manzûr**'un ve **el-Cevherî**'nin ifade ettiği kadarı ile Araplar hayret edilecek bir işle karşı karşıya kaldıklarında bu fiilin isim formunu kullanarak **سُبْحَانَ** *"Sübhân! Ne garip iş"* diyorlar.⁶¹

Nitekim *"Yedi gök, arz ve bunların içinde bulunanlar, O'nu tesbih ederler. O'nu övgü ile Tesbih etmeyen hiç bir şey yoktur, ama siz onların Tesbihlerini anlamazsınız. O, halimdir, çok, bağışlayandır."* (İsra, 17/44) ayetinin öncesindeki üç ayete bakıldığında Allah'a denk başka tanrıların, oğul ve kız (meleklerin) Allah'a isnat edildiği ve bunların hemen peşinde **سُبْحَانَهُ** *"Haşa, O, onların dediklerinden çok yücedir, uludur"* (İsra, 17/43) şeklinde Allah tenzih edildiği görülecektir. O halde ifade Allahın eşsiz ve her türlü mahlûkatların sıfatlarından tenzihi anlamında sevk edilmiş ve ispat bağlamında da kâinatın bu duruma tesbih ederek şahadet ettiğini vurgulamaktadır.

Nitekim **Alûsî** *Ruhu'l-Meani* ve **İbn Atıyye** de *Muharrerü'l-Veez*'de bu tenasübe (uyuma) dikkati çekmekte ve **Alûsî** bu ayetin mümin olsa da gafillere hitaben nazil olduğunu ifade etmekte ve kelamın bu bağlamdaki düzeninden koparılması uygun düşmez, demektedir.⁶²

O halde ayet konteksinde şunu ima etmektedir: Sizin anlayamayacağınız bir dilde kâinat devasa varlığı ile harıl harıl Allah'ı tesbih, tenzih edip dururken ey gafiller! Siz O'na hala eksik sıfatlar izafe ediyor, layık olduğu şekilde onu tenzih etmiyorsunuz.

Nitekim kâinattaki yapılan tesbihi ifade eden ayetlerde çoğunlukla *mâ* ismi mevsulunun (ilgi zamirinin) kullanılması ve malum olduğu üzere bu ismi mevsulün cansızlar için kullanılmakta olması ayetlerde tesbih eden varlıkların ekseriyetinin nesneler olduğunu ortaya koymaktadır. Bu da kâinatta devasa bir varlığın tesbih eyleminde iş başında olduğunu, kâinatta hayretengiz bir tesbih eyleminin sürdüğünü ortaya koymaktadır. Ancak Nur, 24. ayetinde akıllılara ait *men* ismi mevsulünün kullanmasında ise bu zikreden mevcudat içinde akıl sahiplerinin önemi ön planda tutulmuş ve bunların diğer varlıklara tağlib edilme yönüne gidilmiştir. Yani ayette bu şekilde bir ismi mevsulün

⁶¹ İbn Manzûr, *age.*, II, 473; el-Cevherî, *age.*, I, 300.

⁶² Alûsî, *age.*, VIII, 83; İbn Atıyye, *age.*, III, 459.

kullanılması tesbih eden varlıklar içinde gafiller müstesna en külli bir şuurla zevil ukulün (İnsan-Melekler ve Cinlerin) tesbih ettiğini ve bunların mevcudatın çekirdeği olduğu ima edilmektedir.

Bu gün gökteki gezegenlerin baş döndürücü bir hızla uzay boşluğunda yüzerek dönmesi, onları meydana getiren en küçük parçacıkları olan atomların içinde elektronların aynı şekilde büyük bir hızla dönmesi Kura'nın bu ifadesini tamamen doğrulamakta ve onun mucizevî yönünü ortaya koymaktadır. 40075 km çapında olan bir dünyanın 24 saatte kendi etrafında dönmesi, Güneş etrafında da bir senede de 14.629.200 km bir hızla akıp gitmesi bu hızın büyüklüğünü ortaya koymaktadır. Elektronlarda da aynı durum söz konusudur. Hatta bu hız o kadar yüksek bir oranda cereyan etmektedir ki Kuantum fiziği bunların maddesi olmayan bulutumsu şeyler olduğunu ve hızından dolayı maddesini tespit etmenin çok zor olduğunu ifade etmektedir.

Bu gün bilim adamları evrende mikro düzeydeki yapının da makro düzeye uygun işlediğini tespit etmişlerdir. Yani gerek makro (gezegen ve yıldızlar) gerekse mikro (elektronlar) hızları akılları hayrete düşürecek boyuttadır. Bir atomun çalışması da aynen Güneş sistemi benzeri bir yapıda olup merkezde (+) artı yüklü bir çekirdekle bu çekirdeği çevreleyen (-) yüklü elektronların dönüşü aynen Güneş sisteminin işleyişini andırmaktadır.

Aslında cansız sayılan maddelerde, kısıtlı duyularımızla algılayamadığımız süratli bir hareketi vardır. Örneğin Klasik fizik Hidrojen atomunun elektronun çekirdeğinin etrafında saniyede 2000 kilometre hızla döndüğünü ifade etmektedir. Maddenin en küçük parçası olan atomun içindeki elektronların bu şekilde süratli dönmeleri gökteki gezegenlerin süratli hareketlerinden daha büyük bir hıza tekabül etmektedir. O halde üçüncü olarak da fiil kökü yönüyle *tesbihin* süratli hareketi, yüzmeyi ifade etmesi dolayısıyla cisimlerin fezada dönmesi bir boyutu ile bunların tesbihi olduğunu, cisimlerin sürekli böylesine bir tesbih içinde Allah'ı tesbih ettiği anlaşılmaktadır. Bu eylemleri ile varlıklar, hem makro hem de mikro düzeyde kâinatta bu devasa ve hayret edilecek hareketi organize edenin ve onu yönetenin her türlü eksiklikten münezzeh olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlam, tesbih ayetlerinin Allah'a çocuk isnadı ve eksikliklerin isnadı konteksinde ifade edilmesine uygun düşen kuvvetli bir seçenektir. Çünkü *Sabbehe* fiil formu kendisi müteaddi (geçişli) olmakla birlikte bazen (Ör. *وَسُبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً*) şeklinde, bazen *Lam* 'la (Ör. *سُبِّحَ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ* veya *سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ*) müteaddi olmaktadır. Kur'ân'da genellikle tesbihin *Lam* 'lı geçişli formu kullanılmakta *Lam* da *Lieclihi* (için) anlamını ifade etmektedir. Nasıl birisi Allah için bir iş yapsa bu onun için ibadet oluyorsa Kâinattaki her şeyin Allah için döndüğünü ifade etmek de aynı anlamı ifade eder. Yani yerdeki ve gökteki varlıkların dönüşlerinin Allah'a boyun eğmek için, kendilerine tevdi edilen dönme vazifesini yerine getirmede varlıkların Allah'a bir inkıyat içinde ol-

duklarını, bir nevi bu dönmenin onların ibadeti olduğunu ifade etmektedir. Bu Kur'ân'da tesbih ifadesinin ifade ediliş biçiminden anlaşılan bir diğer yöndür.

Sonuç olarak Kur'ân'da nesnelere izafe edilen *tesbih* ifadesi her ne kadar müfessirlerin bazıları tarafından halin delaleti şeklinde yorumlansa da Kur'ân'ın bütünselliği bağlamında ayetleri göz önüne alındığında, bu konuda sahih bazı hadislerin varlığı ile birlikte özellikle bazı İslam büyükleri ve mutasavvıfların nesnelerden aldıkları tesbih algısı bu görüşün zayıflığını ortaya koymaktadır. Ancak bu tesbih eyleminin kendi varlık boyutlarında olan bir tesbih olduğunu kabul etmek lazımdır. Yüzyılımızda madde üzerinde yapılan ilmi tektik ve keşiflerin atom altı dünyanın canlı bazı tezahürler gösterdiğine ortaya çıkarması da nesnelerin zikrinin hakiki olabileceğini destekleyecek mahiyettedir.

FARKLI BİR TEFSİR METODOLOJİSİ: MUHAKEMAT ÖRNEĞİ

Niyazi BEKİ*

Özet

Bu makalede, İslam aleminde yaşanan yeni gelişmelere paralel olarak ortaya çıkan Kur’ân’ın yeni bir tefsir metodolojisi üzerinde durulmaktadır. Bu yeni tefsir metodolojisi, İslamî kimliğinden taviz vermeden, batının baş döndürücü teknolojisi karşısında -çaresiz kalan- İslam âlemi için bir çare arayan ilk entelektüellerden biri olan Bediüzzaman Said Nursi’nin muhakemat adlı eseridir. Üç bölümden ibaret olan Muhakemat adlı eserin anatomisine kısaca yer verilmiş, özellikle 12 mukaddimeden ibaret olan ve tefsir usulü ile ilgili bilgiler ihtiva eden “Hakikat Unsuru” detaylı sayılacak düzeyde bu çalışmamızın asıl konusunu teşkil etmiştir. Bununla beraber, ihtiyaç duyduğumuzda 12 meseleden ibaret olan “Belagat Unsuru” ile 24 değişik üniteden oluşan “Akide Unsuru” bölümlerinden de istifade edilmiştir.

Ayrıca bu çalışmada klasik tefsirlerin zaaflarına işaret edilmiş, Bediüzzaman’ın çağın bilgilerini, asrın idrakini göz önünde bulunduran tefsir anlayışına yer verilmiştir. Bu yeni ve klasik tefsir metotları arasında mukayese yapılmış ve bu husus bazı örneklerle desteklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, Tefsir metodolojisi, Tefsir usulü, Asrımızın Kur’ân yaklaşımları, Nazm-ı maanî, Çağdaş tefekkür, Muhakemat, Bediüzzaman Said Nursi.

A Different Interpretation Methodology: Muhakamat

Abstract

In this article, the special emphasis is on a new methodology of exegesis of the Qur’an Which emerged as parallel to the new developments in the islamic world.

This new methodology of exegesis is called the Muhakemat which is the work of one of the first intellectual known as Bediuzzaman Said Nursi who in the face of dizzying technology of west without sacrificing islamic identity in search of a solution for -desperate left- the Islamic world.

in short, the anatomy of his work called muhakemat and composed of three parts have been studied. In this study, Hakikat unsuru (Reality elements) which especially consists of 12 introductions and includes information related to the formality of exegesis with its detail level has been constituted our real subject.

However, when we need, we are also benefited from Belagat Unsuru (Elements of rhetoric) which composed of 12 subjects and Akide Unsuru (Elements of Belief) that consists of 24 different units.

* Yrd. Doç Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi

In addition, in this work, It is pointed to the weaknesses of the classical commentaries (exegesis) and given the place to understanding of exegesis pointed to information age and consideration of century by Bediuzzaman.

Comparison has been made between this new and classical method of commentaries and these issues have been supported with some examples.

Keywords: Quran, commentary methodology, exegesis procedure, Qur'anic approaches to our centuries, Nazm-i maani, Contemporary contemplation, Muhakemat, Bediuzzaman Said Nursi.

Giriş:

Tanzimat'tan beri –on dokuzuncu asırda–İslam âleminde değişik sahalarda ortaya çıkan yenilik hareketleri, tefsir sahasında da kendini göstermiştir. Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza gibi ilim simaları, Avrupa'da ortaya çıkan Rönesans/aydınlanma/yeniden doğuş, yahut ıslah hareketine paralel olarak, İslam'ı asrın idrakine sunacak yeni bir anlayışın öncülüğünü üstlendiler. Gittikçe artan etkisini her alanda göstermeye başlayan Fransız ihtilali menşeli hürriyet-müsavvat-adalet sloganıyla hareket edip Papalığın, monarşinin ve saltanatın otoritesine karşı çıkarak yeni bir yapılanmaya giden Avrupalı aydınların düşüncesine paralel olarak, İslamî Literatürdeki bazı meseleleri yeniden yorumlamak suretiyle, İslam âleminin sosyal, siyasal ve ekonomik hayat standartlarına ivme kazandırmaya çalıştılar. Bu aşamada İslam Aleminde yapılan çok güzel açılımların yanında, bazen İslamî konularla, özellikle Kur'ânla ilgili yorumların tamamen pozitif bilimlerin etkisinde kalarak yapıldığı da müşahade edilmiştir. Oysa müspet bilim sahasında, değişmezliği kesinleşen ilmî prensipler yanında, her zaman değişebilen ilmî verilerin varlığı da söz konusudur.

İslamî kimliğinden taviz vermeden, batının baş döndürücü teknolojisi karşısında çaresiz kalan İslam âlemi için bir çare arayan bu ilk entelektüellerden biri de Bediüzzaman Said Nursi'dir. Nursi, batı kaynaklı müspet ilmin verilerinden yararlanmakla beraber, onu mutlak bir otorite olarak görmeyen, diğer bir ifadeyle Kur'ânî yorumları pozitif ilimlerin hakimiyetine teslim etmeyen bir anlayışa sahiptir. “Onların sarsılmaz zannettikleri ilmî prensiplerini altüst ettim” demesi, onun bu konudaki tavrını ortaya koymaktadır. Onun bu konuda yazdığı Muhakemat adlı eserini tanımak, modern çağın Müslüman entelektüellerin tarihini, içinde bulundukları koşulları, yorumlarındaki düşünce sistematiğini, öne çıkan fikirlerinin arka planını öğrenmeye yardımcı olmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, Muhakemat'ın –özellikle ilk bölümü “Hakikat Unsuru”nda kendini gösteren- bir tefsir metodolojisi olarak değerlendirilme-

sidir. Bununla beraber, eserin diğer bölümlerinden de -ihtiyaç duyduğumuz nispette- istifade etmeye çalıştık.

Muhakemat'ın Anatomisi:

Muhakemat adlı eser, üç makaleden ibarettir.

Birincisi : 12 mukaddimeden ibaret olan ve -bu çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden- tefsir usulü ile ilgili bilgiler ihtiva eden “Hakikat Unsuru”.

İkincisi : 12 meseleden ibaret olan “Belagat Unsuru”.

Üçüncüsü: 24 değişik üniteden oluşan “Akide Unsuru”.

Ayrıca bu çalışmada üç kitap daha tasarlanmış, ancak “Gök ilmi, Yer ilimi ve İnsanlık âlemini inceleyen bilim (Astronomi, Coğrafya-Jeoloji-Zeoloji, Sosyoloji v.b. ilimler)” adını taşıyan ve bir çeşit tefsir olarak mülahaza edilen¹ kitaplar, Birinci Dünya Savaşının patlak vermesiyle telif edilememiştir. Bununla beraber, İşarat'ül-İ'caz adlı tefsir ile daha sonra kaleme alınan Risale-i Nur Külliyyatında bu konular çok detaylı bir şekilde ayetlerin birer tefsiri olarak incelenmiştir.

Eserin Ana Gayesi

Kur'an'ın söz konusu ettiği gerçekleri sağlam mantık ölçüleri çerçevesinde değerlendirmeyi amaçlayan Bediüzzaman Said Nursi, bu eserinde, tefritçi önyargı fanatizmi ile ifratçı israiliyyat despotizminden uzak, orta yol denen “sırat-ı müstakim”i göstermeyi hedeflemiştir. Eserine “Muhakemat” adını vermekle bu aklı ve dengeli yola işaret etmiştir. “Saykalu'l-İslam” ismiyle de temel prensiplerini Kur'an'dan alan İslam dinine ve dolayısıyla Kur'an'a ifrat veya tefrit ile yaklaşanların bu yanlışlarını düzeltmek ve Kur'an'ın gerçekte toz kondurulamaz olan hakikatlerini olduğu gibi göstermek suretiyle o hakikatlere manevi cila vuracağına işaret etmiştir. Nursi, bu konuda özetle şöyle der: Bu kitapla yapmak istediğim hizmet şudur: bir yandan ehl-i tefrit olan din düşmanlarının ortaya attıkları şüphelerin çürüklüğünü ortaya koymak, diğer taraftan ehl-i ifrat olan ve sadık-i ahmak unvanına layık bir kısım zahirperestlerin tahayyül ettikleri şeylerin asılsızlığını gözler önüne sermek suretiyle İslam'ın asıl malı olan sırat-ı müstakimi (dosdoğru yolu) insanlığa takdim etmek, bu yolda samimi olarak çalışan ve ilmî araştırma yapan Müslüman ilim adamlarına yardımcı olmaktır. Eserin başka bir yerinde konu ile ilgili olarak şöyle der: Küçüklüğümden beri takip ettiğim mesleğin temel esası, ifrat ve tefrit ile İslâm'ın hakikatlerine sürülen lekeleri temizlemek ve o elmas hakikatlere cila vurmaktır.²

Ayrıca Nursi, bu eserini, özellikle birinci makaleyi asrın idrakine hitap eden, değişik ilim dallarında uzman olan bir ilmî heyet tarafından yazılmasını

¹ Muhakemat, 10.

² Muhakemat 44-45

tasarladığı tefsir için bir metodoloji olarak hazırlamıştır. Ona göre, “Her zamanın bir hükmü var. Zaman dahi bir müfessirdir.”³ Zamanın gösterdiği yeni durum ve yeni şartlar “bir keşşaftır”. Yani; her asırda ortaya çıkan yeni şartlar, yepyeni keşiflere gebe olmakta ve zaman dahi bu yeni keşifler vasıtasıyla, özellikle kevnî ayetlerin tefsiri için yeni yorumlara zemin hazırlamaktadır.

Tefsir Problemleri ve Çözüm Önerileri

Nursi’nin tefsir metodu, klasik tefsirlerde olduğu gibi Kur’ân ve sahih sünneti esas kabul eden, ancak İsrâiliyyat ve Yunan felsefesinin kaynaklık ettiği ve epistemolojik yoğunluğu düşük olan bilgi referansları yerine, Arap dili ve belagati ve modern fen bilimleri ile akl-ı selimi esas alan bir dirayet metodudur. Nursi’nin ilk tefsir çalışması sayılan İşârâtü’l-İ’câz adlı tefsir ile Risâle-i Nur külliyyatında yer alan 25. Söz’de klasik tefsirlerin bütün müspet unsurlarına yer verildiği gibi, yerine göre modern fen bilimleri de referans olarak kullanılmıştır.⁴ Bununla beraber, Nursi, -yukarıda zikredildiği üzere- Muhakemat’ta tasarladığı çağdaş bir tefsirin metodunu ortaya koymak için, bir yandan geleneksel tefsir yaklaşımlarının zaaflarına dikkat çekmiş, diğer yandan yeni bir tefsir yaklaşımında olması gereken unsurların tespitine çalışmıştır. Biz de bu konuyu iki ana başlıkta incelemeyi uygun gördük: “Geleneksel tefsir yaklaşımlarındaki zaaflar” ve “Kur’ân’ı anlamada çağdaş bir yaklaşım”. Şunu belirtelim ki, bu son yaklaşım doğrultusunda, Üstad’ın tasarladığı gibi bir tefsir çalışması gün ışığına çıkamamıştır. Ancak Nursi’nin İşârâtü’l-İ’câz’ın başında ifade ettiği gibi, Risâle-Nur o mutasavver tefsirin yazılmasına öncülük edebilir ve ona bir me’haz olabilir. O şöyle der: “Eğer birinci Harb-i Umumî gibi maniler olmasaydı, tefsirin şu birinci cildi, i’caz vücuhundan olan i’caz-ı nazmîyi beyan ettiği gibi, diğer cüzler ve mektuplar da müteferrik hakaik-i tefsiriye içine alsaydı, Kur’ân-ı Mu’cizü’l-Beyan’a güzel bir tefsir-i câmi’ olurdu. Belki inşallah, şu cüz-i tefsir ve altmışaltı adet, belki yüz otuz adet “Sözler” ve “Mektubat” Risaleleriyle beraber me’haz olursa, ileride bahtiyar bir heyet öyle bir tefsir-i Kur’ân’ı yazsın, inşallah.”⁵

Nursi’nin çocukluğundan beri göze çarpan en bariz bir özelliği olan geniş düşünme kapasitesi ‘Muhakemat’ta da kendini göstermiştir. Bu eser, bir tefsir usûlü olmasına rağmen, yalnız Müslümanlar değil, gayr-ı Müslimler de muhatap kabul edilmiştir. Yalnız orta yolda istikametle yürüyen ‘Ehl-i i’tidal’e değil, ahmak dost olan ehl-i ifrat ve akıllı düşman olan ehl-i tefrite de hitap edilmiştir. Yine bu eserde, geleneksel tefsir usûllerinde kullanılan spesifik ilmî terimler yerine, konu bölümlerinde ‘Hakikat’, ‘Belagât’ ve ‘Akîde’

³ Muhakemat, 19.

⁴ Bu konuda, “Kur’ân İlimleri ve Tefsir Açısından Bediüzzaman Said Nursi’nin Eserleri” adlı eserimize bakılabilir.

⁵ İşârâtü’l-İ’câz, mukaddemesi – Thk. İhsan Kasım, 1414/1994, s.18.

gibi genel kapsamlı başlıkların kullanılması tercih edilmiştir. Tefsir usulünde işlenen konular ‘Kur’ân ilimleri’ ile doğrudan ilgili olmasına rağmen, Nursi, bu çalışmasında ‘Kur’ân’ lafzı yanında, İslam dininin tarihî kültür mirasını ifade etmede daha kapsamlı bir tabir olan ‘İslam’ kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Öyle anlaşıyor ki, Nursi’nin bundan maksadı yalnız dar çerçevede spesifik anlamda bir tefsir usulünü yazmak değil, Kur’ân kaynaklı birer ilim dalı olarak ortaya çıkan Kelam, Fıkıh ve benzeri İslamî disiplinleri de kapsayacak bir alanı yorumlamaktır. Tabiri caiz ise, Nursi, Bu bakış açısıyla bir nevi ‘Hermenotik’ bir yaklaşımı yansıtmıştır. Muhakemat’ın bir isminin ‘Saykalı’-t-efsir’ değil de ‘Saykalı’-l-İslam’ olması, onun bu geniş kapsamının bir unvanı olarak değerlendirilmelidir.

I. Geleneksel Tefsir Yaklaşımındaki Zaaflar

Nursi, “Muhakemat = Aklî muhakemeler” adlı çalışmasıyla, asırlardan beri süre gelen ve Kur’ân’ın hakikatlerine gölge düşüren unsurları ihtiva eden geleneksel yaklaşımları aklî süzgeçten geçirmek suretiyle onları bir arındırma ameliyesine tabi tutmak istemiştir. O bu yaklaşımların “mâzî” olarak ifade ettiği hicrî beşinci asırdan on ikinci asra kadar geçen bir dönemi kapsadığını söylemektedir.⁶ Kendisinin yer aldığı on üçüncü asırdan itibaren devam eden zaman sürecine de “müstakbel” adını vermektedir. İlginçtir Nursi, tefsir gibi Kur’ân’ı ilgilendiren bir konuda bile gayr-ı müslimleri göz önünde bulundurmuş ve onlar için de hicrî “onuncu asırdan evvel olan ilk ve orta çağlarda” yaşayanları “ebnây-ı mâzî” olarak ifade etmiştir.⁷ Nursi, gerek “Ebna-yı mâzî=geçmiş zamanın çocukları=geçmiş nesiller” tabiri olsun, gerek “Ebna-yı müstakbel= gelecek zamanın çocukları=gelecek nesiller” tabiri olsun, din farkı gözetmeksizin bütün insanlar için kullanmıştır. Öyle anlaşıyor ki, Batılıların Rönesans ve aydınlanma çağı dediği, müspet fenlerin/ pozitif bilimlerin ortaya çıktığı 16-18. asırlar, gayr-ı müslimler, özellikle batı dünyası için ilim ve tefekkürde meydana gelen yeniden doğuş ve aydınlanma çağı, Müslümanlar için, yaklaşık üç asır sonra ancak söz konusu olmuştur.

Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh, Reşit Rıza ve Muhammed İkbal örneklerinde olduğu gibi Bediuzzaman Said Nursi’de de, müspet ilimlerin ortaya koyduğu yeni medeniyetin ve yeni tefekkür sisteminin derin etkilerini görmek mümkündür. Üzerinde çalıştığımız eserini “Mariz bir asrın, hasta bir unsurun, alil bir uzvun reçetesi” olarak takdim etmesi de bu etkilerin izlerini onaylamaktadır. Modern ilmî çalışmalara övgüler yağdırırken kullandığı üslup da çok mânîdardır: “Aferin maarifin himmet-i feyyazanesine ve fununun himmet-i merdanesine ki; meyl-i taharri-i hakikat ve muhabbet-i insaniyet ve

⁶ *Muhakemat*, 30.

⁷ *Muhakemat*, 30-31.

meyl-i insaf olan hakaiki techiz ederek o manilere gönderip zir-u zeber etmiş ve ediyor.”⁸

(Yani; aferin; gerçekleri araştırıp öğrenme meylini uyandırmak, insanlık sevgisini aşılama ve insafı /objektif olma duygusunu harekete geçirmek, akıl ve vicdanları erdemli hakikatlerle donatmak suretiyle—İslam güneşinin tam parlamasına mani olan- zihniyetin üzerine yollayıp onu alt üst eden hakikî ilimleri ders veren modern eğitimin feyiz dolu himmetine ve mertçe ortaya koyduğu ilmi çabalara!)

Ancak bu ünlü şahsiyetlerden hiç biri, Nursi kadar çevresini etkilememiş ve onun kadar düşüncelerini uygulamaya koyup etkin bir çizgiyi sürdürememiştir.⁹ Muhakemat, bu uygulamaya ışık tutan eserlerin başında gelmektedir.

Aslında geçmiş ve gelecek ayırımını somut bir zaman kavramında düşünmek yanlışır. Çünkü geçmişte gelecek zaman neslinin belirgin özelliğini taşıyan insanlar olduğu gibi, aksi de doğrudur. Nursi’nin de bu gerçeği göz önünde bulundurduğunu gösteren ifadeleri söz konusudur. “Şu zamanda yaşayan bazı insanlar her ne kadar, sûreten on üçüncü asrın evlâdıdır, fakat fikir ve terakki cihetiyle orta çağların yadigâridirler. Güya bu muasırlarımız üçüncü asrın nihayetinden on üçüncü asra kadar geçmiş olan asırların fihristesi veyahut enmuzeci veyahut melez bir kavimdir. Öyle ki bu zamanın çok bedihiyyatı (çok açık gerçekleri) onlarca mevhûmât (vehim/hayal) sayılır”¹⁰ Ancak Nursi, eninde sonunda hak ve hakikatin güneş gibi ortaya çıkacağına inandığı için bu zemini şimdiden hazırlamayı bir görev bilmektedir. O bu konuda şöyle der: “Beni geçmiş asırların efkârına karşı mübareze, heyecan ve şecaate getiren ve yüzer seneden beri sevkü’l-ceyş ile kuvvet bulan hayâlât ve evhamın müdafaasına beni gayrete getiren (yani hayalat ve evhama karşı beni hak ve hakikatı müdafaa etmeye sevk eden) itikadım ve yakînimdir ki: Hak neşv-ü nema bulacaktır. Hem de itikadımdır ki: İstikbalde hüküm sürecektir ve her kıtasında hâkim-i mutlak olacak yalnız hakikat-ı İslamiyettir.”¹¹

Bediüzzaman Said Nursi, bu kanaatini tarihsel bir perspektif içerisinde ele aldığı sosyolojik tahlillerle desteklemektedir. Ona göre, kaynağını Kur’ân’dan alan İslamiyetin ortaya koyduğu hakikatlerin daha önceki asırlarda tam olarak anlaşılmasına engel olan sekiz mâni vardı: Bunların dördü gayr-ı Müslim kesimde yer almaktaydı. Bunlar: Körü körüne taklitçilik, ceha-

⁸ Muhakemat, 9-10.

⁹ Krş. İ. Ebû Rabi, “İslam at the Crossroads”, State University of New York, 2003, (Editor’s Introduction)

¹⁰ Muhakemat, 9.

¹¹ Muhakemat, 7.

let, -önyargıyı doğuran- taassup ve Hıristiyan din adamlarının riyaseti. İslamî kesimde ise şu üç unsur göze çarpmaktadır: Çeşit çeşit istibdat, ahlaksızlık ve –şaşkınlık ve tembelliği doğuran- ümitsizlik. Sekizinci ve en birinci mâni ise her iki kesimin bazı çevrelerinde bir ortak payda olarak yer alan din-ilim çatışması vehmidir. Nursi'ye göre, İslam güneşinin batmaya yüz tutmasına sebep olan bu sekiz mâni bu zamanda ortaya çıkan üç hakikat karşısında yenilmeye mahkumdur. Bu hakikatler: bilimsel eğitim ve öğretim ile fen bilimlerinin gayretleri sayesinde ortaya çıkan 'hakikati öğrenme aşkı', bütün insanlığı kuşatan 'sevgi potansiyeli', vicdan ve irfana özgürlük bahşeden 'insaf (objektiflik) ölçüsü'.¹²

Bilindiği üzere, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına katkı sağlayan en önemli yaklaşımlardan biri objektif bakış açısıdır. Nursi, İslam dini ile fen bilimleri arasında çatışmanın varlığını tevehhüm eden yaklaşımları, mantık süzgecinde geçirilmemiş görüşler olarak değerlendirmiş, 'ahmak dost' dediği ehl-i ifratı sübjektiflikle yargılamış ve 'din düşmanı' diye takdim ettiği ehl-i tefriti de önyargılı olmakla suçlamıştır. Kur'ân'ın hakikatleri ile modern ilimlerin ortaya koyduğu doğru keşifler arasında çatışmanın olamayacağını belirten Nursi şu görüşlere yer vermiştir: İslamiyet bütün bilim dallarının efendisi ve mürşidi, hakiki ilimlerin reis ve pederidir. Köle efendisine, hizmetkâr reisine ve çocuk babasına nasıl düşman ve muarız olabilir ki?¹³

Geleneksel tefsir yaklaşımlarındaki zaatlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

1. Yanlış Referans Kullanmak

a) İsrâiliyyât

Nursi'ye göre, İsrâiliyata kapı açan, Vehb ve Kâb al-Ahbâr gibi Ehl-i Kitaptan Müslüman olanlardır. Onların bir kısım yanlış olan daha önceki mâlumatları İslam'ın temel esasları ile ilgili değil, diye tenkide gerek görülmedi. Ancak daha sonra bir kısım bilgisiz kimseler başka bir kaynak bulamadıkları için, onları kabul edip, ayetleri ona göre tefsir etmeye başladılar. Halbuki, Kur'ân'ın manası – şurada, burada değil- kendi sedeflerinde aranmalıdır.¹⁴ Çünkü 'Kur'ân'ı tefsir edecek yine Kur'ân ve sahih hadistir' yoksa hükümleri mensuh, kıssaları bile muharref bir kaynaktan gelen İsrâiliyat değildir.¹⁵ Nursi'ye göre, İsrailiyatla ilgili bilgiler faraza doğru bile olsalar, yalnız ayetlerin bir 'mâsadak'ı olarak kullanılmalıydı.¹⁶

b) Yunan Felsefesi

¹² Muhakemat, 8.

¹³ Muhakemat, 8.

¹⁴ Muhakemat, 18.

¹⁵ Muhakemat, 16,17.

¹⁶ Muhakemat, 17.

Ehl-i zâhirin zihinlerini teşviş eden, Yunan felsefesidir. İslam âlimleri Kur'ân'ın tefsirine özel bir önem atfetmeye başlayınca, bir kısım zâhirperestler, Kur'ân'ın nakliyatını bazı İsrâiliyata tatbik ettikleri gibi, bir kısım akliyatını da Yunan felsefesi ile uzlaştırmaya yeltendiler.¹⁷ Nursi, konu ile ilgili olarak verdiği bir örneğe şöyle dikkat çekmektedir: Bir kısım İslam kaynaklarında da yer almış ve kâinattaki temel elementlerin dört olduğu yolundaki bilgilerin asıl kaynağı Yunan felsefesidir. Bu felsefenin yanlışlarını ortaya koyan modern fen bilimleridir. Nursi'nin ifadesiyle "Aferin, hürriyet-perver olan hikmet-i cedidenin himmetine ki, o müstebit hikmet-i Yunaniyyeyi dört duvarıyla zir-u zeber etmiştir."¹⁸

c) Uzmanlık Alanının Dışındaki Bilgiler

Bir şahıs Tefsir alanında en büyük bir uzman olsa bile, onun kullandığı bilgilerin tümünü tefsir bilim dalı içerisinde mütalaa etmek mümkün değildir.

Mesela: Kadı Beyzâvi gibi büyük bir müfessir, coğrafyayı ilgilendiren bir konuda yanlış yapabilir. Fakat onun bu konuda verdiği bilgiyi zamanındaki coğrafya ilminin verileri çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Nursi, bu konuda şu örneği veriyor: "Tefsir-i Beyzâvî'de 'beyne's-sadafeyn' olan ayetinde 'Ermeniyeye ve Azerbaycan dağlarının mabeyninde' olan teviline nazar-ı kat'î ile bakmak en büyük mantıksızlıktır. Zira (bu bilgi) esasen nakildir (o zamanki coğrafya ilminin ulaştığı bilgilerin naklidir, bir nevi tevidir). Hem de tayini Kur'ân'ın medlulü değildir. Tefsirden sayılmaz. Zira o tevil, ayetin bir kaydının başka fenne istinaden bir teşrihidir."¹⁹ "Bir gayr-ı Müslim, yalnız camiye girmekle Müslüman olamayacağı gibi, tefsir veya şeriat kitaplarına, Felsefe, Coğrafya veya Tarih gibi bir ilim dalına ait bir meselenin girmesiyle tefsir veya şeriat olamaz."²⁰ Bilakis, Kur'ân'ı açıklayan yine Kur'ân ile sahih hadislerdir.²¹

2. Duygusal Tavrıların Yansımaları

Ebna-yı Mâzide hâkim olan duygusallık, tefsir alanında da kendini göstermiş ve Mantık süzgecinin işlevini yerine getirmesine engel teşkil etmiştir. Bu konuyu birkaç madde halinde özetlemek mümkündür.

a) Mübalağa Sanatı

Duygusallığın en yaygın olanından biri mübalağadır. Mübalağa ise ihtilalcidir. Girdiği her yerde karışıklık çıkarır. Bilindiği üzere, insanların seciyelerinde vardır ki, telezüz ettiği şeyde meylüt-tezayüd (hoşlandığı şey-

¹⁷ Muhakemat, 17.

¹⁸ Muhakemat, 73

¹⁹ Muhakemat, 27

²⁰ Muhakemat, 26.

²¹ Muhakemat, 17.

lerin fazlasını arzu etme meylî) ve vâsfettiği şeyde meylü'l-mücâzefe (bir şeyi övmeye aşırılığa kaçma meylî) ve hikâye ettiği şeyde meylü'l-mübalâğa (mübalâğa ile anlatma/abartma meylî) ile hayâlî hakikate karıştırır. Bu duygusal tavır ile iyilik etmek, kötülük etmek demektir. Bir ilacı haddinden fazla kullanmak gibi.²²

Nursi bu konuda 'Yerin yuvarlaklığı' nı bir misal olarak zikreder. Kendisinin söz konusu ettiği bu meseleyi hazmetmeyen bazı kimseler, 'yerin yuvarlaklığını kabul etmenin İslam düşüncesine aykırı olduğunu savunmuşlar'.²³ Nursi, bu konuyu dile getirirken şu noktaya dikkat çeker: "Bu hal/durum büyük bir derstir. Beni ikaz etti ki: cahil dost, düşman kadar zarar verebilir. Şimdiye kadar böyle avamperestâne safsatalarla bizi cahil bıraktılar. Bundan sonra da bizi cahil bırakmakla cehlimizden istifade etmek istiyorlar. Olmaz ve olamaz. Medreseler hayatlanacak, vesselam."²⁴ Nursi'nin bu ifadesinden, modern fen bilimleri ile dinî ilimlerin birlikte öğretilmesi öngörülen Medresetü'z-Zehrâ projesinin kendisi için neden bu kadar önemli olduğunun ipuçlarını yakalamak mümkündür.

Nursi'nin bu konuda verdiği misallerden biri de Hz. Peygamber (s.a.)'in büyük bir mucizesi olan Ay'ın yarılması olayıdır. Tergib ve terhib konusunda yapılan mübalâğa ile hakkın hatırı kırıldığı; ezcümle, gıybeti katle müsavi gösteren, ayakta bevl etmeyi zina ile eşit tutan, bir dirhem tasadduku bir hac kadar sevaplı olduğunu söyleyen bir kısım muhakemesiz, muvazenesiz vaizlerin varlığına dikkat çeken Nursi, konuyu şöyle sürdürmektedir: "Evet muvazenesiz vaizler, çok hakaik-ı neyyire-i diniyenin husufuna sebep olmuşlardır. Mesela: İnşikak-ı kamer olan mu'cize-ı mütevatire-i bâhireyi, meylü'l-mücâzefe ile, "arza nüzul ile Peygamberin cebine girip çıkmış" olan ilave, o güneş-misal mucizeyi Süha yıldızı gibi mahfî ve kamer-misal olan burhan-ı nübüvveti münhasif ettiği gibi, münkirlerinin bahanelerine kapıları açtılar."²⁵ Başka bir yerde şöyle der: "Büyük bir kalabalığın huzurunda sarhoş edici içkilerden bahseden bir din adamı dinin koyduğu hükümlere kanaat etmeyecek öyle şeyler söyledi ki yazmasından haya ettim, hatta yazdıktan sonra tekrar çizdim." Kızgınlığını iltifat sanatını yaparak gösteren Nursi'nin, söz konusu zata hitap ederken kullandığı üslup dikkat çekicidir: "Ey herif! Bu sözlerinle şeriatı adavet ediyorsun. Faraza sadîk olsan, sadîk-i ahmak olursun. Adüvvü'd-dinden daha muzırsın."²⁶

b) Hakikat İle Mecazın Birbirine Karıştırılması

²² Muhakemat, 27.

²³ Muhakemat, 44-45.

²⁴ Muhakemat, 45.

²⁵ Muhakemat, 27-28.

²⁶ Muhakemat, 24.

‘Kinâye türü yollarla yapılan ifadelerde, birinci derecedeki anlamlara değil, sözün gaye ve maksadını gösteren ikinci derecedeki anlamlara itibar edilir.’²⁷ Nursi bu konuda klasik kitaplarımızda yer alan meşhur iki misal veriyor: ‘Filan adamın kılıcının bendi uzundur’ veya ‘Filan adamın ramadı (külü) çoktur’ denilse, onun kılıç ve külü olmasa da bu söz doğrudur. Söz konusu kimse uzun boylu olduktan sonra, kılıcı olmasa da bu söz doğrudur.²⁸ Çünkü bundan maksat adamın kılıcının varlığını tespit etmek değil, kinâye yollu bir ifade ile uzun boylu oluşunu ifade etmektir. Yine ‘Filan adamın ramadı (külü) çoktur’ örneğinde söz konusu edilen kimse, cömert ve misafirperver olduktan sonra, varsın hiç de külü bol olan bir ocak veya soba kullanmasın; onun hakkında söylenen bu hüküm doğru kabul edilir.

Bu konudaki karışıklığın asıl sebebi cehalettir. Çünkü ‘Mecaz ilmin elinden cehlin eline düşse hakikat telakki edilir.’²⁹ Nursi, kendisine bu kuralı öğreten ve başından geçen bir örnekle konuya ışık tutuyor: Ben çocuk yaşta iken ay tutuldu. Bunun ne olduğunu anneme sordum. “Yılan Ay’ı yutmuş” dedi. ‘Neden daha görünüyor?’ dedim. Çünkü -dedi- : gökteki yılanlar yarı saydamdır.’ İşte bak: Nasıl teşbih hakikat olup gerçek durumun gizlenmesine vesile olmuştur. Astronomide, Ay yörüngesi, burçlar bölgesinde, gösterdiği şeklin iki ucuna baş ve kuyruk adı verilmiş ve teşbih yoluyla da iki kavis görünümündeki bu şekil, yılanın baş ve kuyruğuna benzetilerek adına ‘Tinnin’ (yılan) denmiştir. Bu teşbih halk arasında gerçek bir yılan olarak düşünülmüştür.³⁰

Nursi’ye göre, tefsirde ifrat da tefrit de caiz değildir. Bununla beraber, Kur’ân’da olmayanı ona mal etmekle yapılan ifrat, onun malı olanı ondan esirgeyen tefritten daha zararlıdır. Çünkü ifrat ilmin, tefrit cehaletin ürünüdür.³¹ Her şeyi zâhire haml ettire ettire nihayet Zâhiriyyun despotizminin doğmasına neden olan tefritçi zihniyet ne derece zararlı ise, her şeye mecaz nazarıyla baktıra baktıra sapık Bâtınıyyun doktrininin ortaya çıkmasına sebep olan ifratçı zihniyet de onun kadar, hatta ondan daha zararlıdır, şeklinde bir değerlendirmede bulunan Nursi, şu görüşlere yer vermektedir: “Hadd-i vasatı gösterecek, ifrat ve tefriti kıracak yalnız felsefe-i şeriat ile belagât ve mantık ile hikmettir.”³²

Nursi’nin kullandığı ‘hikmet’ten maksadı, modern fen bilimleri ve modern felsefenin etkisiyle oluşan çağdaş tefekkür sistemidir. O, şöyle der: ‘hikmet’ derim, çünkü hayr-ı hayrı kesirdir. Şerri vardır; fakat cüz’idir.

²⁷ Muhakemat, 13.

²⁸ Muhakemat, 13-39.

²⁹ Muhakemat, 22.

³⁰ Muhakemat, 23.

³¹ Muhakemat, 46.

³² Muhakemat, 23.

Ehvenüşşerri ihtiyar etmek elzemdır. Eski hikmetin hurafeleri çoktu, halk kesiminde genel olarak cehalet hâkimdi, insanların zihinleri kabiliyetsiz (tefekür kapasitesi düşük) olduğundan eski alimler, bir derece insanları hikmetten uzaklaştırmak istediler. Fakat şimdiki hikmetin hayrı çok, yalanları az, fikirleri hür ve çağımız ise marifet/bilgi çağıdır.³³

Öyle anlaşıyor ki, Nursi, “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar.”³⁴ mealindeki ayette söz konusu edilen hikmetin bir masadakını, bugünkü çağdaş hikmet denilen modern fen ve felsefe olarak değerlendirmiştir. Bu husus, onun çağdaş tefsir yaklaşımında modern ilimlerin lehine sergilediği tavrın temel dayanağını ortaya koyması açısından da önem arz etmektedir.

Nursi’nin konu ile ilgili şu tespitleri de dikkate değer: “Tefsirde yer alan tüm bilgilerin, tefsirden sayılması/tefsir bilim dalına ait olması gerekmez. İlim ilme kuvvet verir, tahakküm etmemek gerekir.”³⁵ Şu bilinmelidir ki, tefsir ilmi ayrı şeydir, o konuda yazılmış eserler ise ayrı şeydir. Gayr-ı Müslim bir adam yalnız mescide girmekle Müslüman olması söz konusu olmadığı gibi, fen, felsefe, coğrafya, tarih gibi ilimlerden bir meselenin tefsir kitaplarına girmesiyle tefsirden sayılamaz.³⁶ Bununla beraber, günümüzde Kur’ân’ı tefsir eden kimsenin değişik ilimlere, özellikle modern fen bilimlerine ait bilgilere sahip olmasının gereğine inanan Nursi, bu konuda yeterli bilgiye sahip olamamanın faturasının ağır olduğunu özetle şöyle ifade etmektedir: “Fen ve sanat bilgisini elde etmek bir farz-ı kifâye olduğu ve bu konuda şeriat-ı fitriyenin de emr-i mânevîsi bulunduğu halde, bu konuya gereken ihtimamı göstermediğimiz için, şu zamanda cehalet cehenneminde azap çekiyoruz.”³⁷

c) ‘Tenezzülât-ı İlâhiye’ Üslubunun Göz ardı Edilmesi

Bilindiği üzere, eskiden beri edebiyatçıların kabul ettiği üç çeşit üslup vardır: Âlet ilimlerinde, muamelat ve günlük konuşmalarda kullanılan “üslub-u mücerrede”, terğip ve terhip konuları gibi, insanları ikna etmeye yönelik hitaplarda kullanılan “üslub-u müzeyyene” ve özellikle kuvvet ve heybeti ihtiva ettiği için İlâhiyat konularında kullanılması gereken “üslub-u âlî.”³⁸

Şüphesiz, belagatin zirvesinde olan Kur’ân-ı mu’cizü’l-beyân, bir irşat kitabı olarak ilk muhatapları olan Arapların konuşma üslubuna en uygunu,

³³ Muhakemat, 23-24.

³⁴ Bakara Suresi, 2/269.

³⁵ Muhakemat, 24.

³⁶ Muhakemat, 25.

³⁷ Muhakemat, 25-26.

³⁸ Muhakemat, 98-99.

istidlâl metotlarından en doğru, en açık ve en kısa yoldan sonuca ulaştırmanı tercih edecektir. O halde, irşat ederken halkın genel hissiyatını rencide etmeyecek, özellikle hakikatin ortaya çıkması için birer delil olarak kullandığı kâinatın nizam ve intizamını onların akıllarını zora sokmayacak, bilakis “eski malumatlarını bir derece okşayacak bir üslubu tâkip edecektir.”³⁹ Kur’ân’da müteşabihatın var olmasının, teşbih ve istiare yollu anlatımın yer almasının en önemli sebebi budur.⁴⁰ Bu üslubu göz önünde bulundurmeyen bir kısım insanlar ifrat veya tefrite kayarak Kur’ân’ın dosdoğru yolundan sapmışlar.⁴¹ Nursi’ye göre, “Allah Arş’a istiva etti.”⁴², “Zülkarneyn, güneşin battığı yere varınca, onu çamurlu bir çeşmenin içinde battığını gördü.”⁴³, “Güneş, kendisi için belirlenen yerde/ kendi yörüngesinde dönmektedir.”⁴⁴ şeklindeki ayetler, bu üslubun birer yansımasıdır.⁴⁵

d) Asilzâdeliğe Olan Temayül ve Hurafeler

İnsanlar, her hangi bir söze kıymet kazandırmak için onu ünlü bir şahsa isnat etmek isterler. Nursi, bu gerçeği “hurafelerin giriş kapısı, insanların asilzâdeliğe olan temayülleridir”⁴⁶ şeklinde formüle etmiştir. Ona göre, Rüstem-i Zal ve Nasreddin Hoca misallerinde olduğu gibi, belli alanlarda ün yapmış insanlar, alanlarıyla ilgili olarak kendilerine atfedilen hususların zekâtı olan kırkta birine bile razı olurlar.⁴⁷ İslam kaynaklarında yer alan terhip ve terhip konusunda zayıf hadislerin kullanılması ve bu hadislerin önemli bir kısmının rivayet kaynağı olarak da İbn Abbas gibi ünlü kimselerin gösterilmesi, bu temayüllerin bir yansımasıdır.⁴⁸ İyi bilinmeli ki, bir şeyin şeref ve asâleti onun soyu-sopu ile değil, kendisinin şahsıyla alakalıdır. Kaldı ki, “Allah’ın yaptığı ihsandan daha fazla ihsan, ihsan değildir. Aksine, Allah’ın yaptığı ihsana kanaat etmek farzdır.”⁴⁹ Tefsirin en büyük malzemesi olan sahih hadisler bize kâfidir. Mantık süzgecinden geçirilmiş doğru tarihî bilgilere kanaat edeceğiz.⁵⁰ Öyle anlaşıyor ki, gerçeği alt üst ettiği için Nursi’nin “ihtilalcı” damgasını vurduğu mübalağa sanatının altında yatan sebep “kraldan daha fazla kralcı olma” hevesidir.

³⁹ *Muhakemat*, 12, 40.

⁴⁰ *Muhakemat*, 138.

⁴¹ *Muhakemat*, 12.

⁴² A’râf Suresi, 7/54.

⁴³ Kehf Suresi, 18/86.

⁴⁴ Yasin Suresi, 36/38.

⁴⁵ *Muhakemat*, 40.

⁴⁶ *Muhakemat*, 20.

⁴⁷ *Muhakemat*, 20-21

⁴⁸ *Muhakemat*, 20.

⁴⁹ *Muhakemat*, 21.

⁵⁰ *Muhakemat*, 22.

Nursi'nin özet halindeki ifadesiyle: “Her şeyin kıymetine kanaat etmek ve mücâzefe ve tecavüz etmemek, her muhibb-i dine ve âşık-ı hakikate lâ-zımdır:.. Zira mücazefe/haddi aşmak/aşırılık, kudrete iftiradır ve ‘Daire-i imkanda daha ahsen yoktur’ şeklindeki sözü, İmam Gazzali’ye dedirten hilkat-teki kemal ve hüsne adem-i kanaattir ve bir istihfaftır.”⁵¹

Nursiye göre, ifrat ve tefriti doğuran sebeplerin başında, yaratılıştan var olan güzellik, yücelik ve sanat inceliğine kanaat etmemek, yalancı bir iştiha ve bozuk bir zevkle mevcut nizâmı hafife almaktır.⁵² Bu yüzdendir ki, Kur’ân-ı Hakîm, bu güzellikleri örten ülfet perdesini yırtıp arkasındaki sanat hârikalarını dikkatlere sunmaktadır.⁵³

II. Kur’ân’ı Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım

Nursi’ye göre, Çağdaş bir tefsir; büyük bir müfessir olan zamanın yönetiminde, değişik bilim dallarında yetişmiş uzmanlardan oluşan bir ilim heyeti tarafından kaleme alınmalı, -gerekli yeni bilgilerin yanında- eski tefsirlerde dağınık halde bulunan güzel ve değerli bilgiler bir araya getirilmeli, çağın gereklerine uygun olarak dizayn edilmeli ve tefsir ilminin şanına yakışır bir üslupla muhabata sunulmalıdır.⁵⁴

Nursi, her şeyden önce, bulunduğu asrın gerçek manevi ihtiyacını göz önünde bulundurmak suretiyle çağdaş bir tefsirin çerçevesini çizmek istemiş, bunu yaparken de Kur’ân’ı temel referans olarak almıştır. Çağdaş insanın almaya muhtaç olduğu bilgiler ile Kur’ân’ın vermek istediği bilgi dolu mesajlar arasında bir paralellik kurmuştur. Bu yüzdendir ki Nursi, öncelikle Kur’ân’ın temel maksatlarının altını çizmiş ve bunları “tevhit, nübüvvet ve cismânî haşrin ispatı ile –insanlık camiasında- adaletin tesisi”⁵⁵ şeklinde sıralamıştır.

İlginçtir, 1910’da yazdığı Muhakemat adlı bu eserinde önemle üzerinde durduğu Kur’ân’ın bu dört temel maksadını, hayatı boyunca en temel referans olarak kullanmıştır. Ancak, gerek I. Cihan harbi sırasında yazdığı İşarâtü’l-İcâz adlı tefsirinde ve gerek daha sonra yazdığı Risale-i Nur külliyyatında bu dört temel esasa “ibadet”i de eklemiştir. Fakat ibadet ve adaleti bir unsur olarak kabul etmek suretiyle bunları yine de dört olarak saymıştır.⁵⁶ Çağın ihtiyaçlarına cevap veren bir tefsirin kendine has bir takım unsurları ihtiva etmesi gerekir. Onun için bu konuya temas etmekte yarar vardır.

Çağdaş Tefsir Yaklaşımında Temel Unsurlar

⁵¹ Muhakemat, 28.

⁵² Muhakemat, 43.

⁵³ Muhakemat, 43-44

⁵⁴ Muhakemat, 19-20.

⁵⁵ Muhakemat, 10-11.

⁵⁶ İşarâtü’l-İcâz, 11-12.

Çağdaş bir tefsirde bulunması gereken temel unsurları anlatmadan önce, Nursi'nin önemle altını çizdiği tefsirdeki üç hükmün/önermenin açıklamasında fayda vardır:

a) Tefsiri yapılan Kur'ân metni Allah'ın kelmamıdır.

b) Allah'ın muradı hak ve doğrudur.

c) Bu ayetten maksat şu veya bu olabilir.

İlk iki hükümde şüphe edilemez ve farklı yorumlara yer yoktur. Son hükümde ihtilafların olması ise, tabiidir.⁵⁷ Vicdanı hür, irfanı hür ilim adamlarının, sorumluluk bilinci içerisinde hareket ettiği işin tabiatının gereğidir. Nitekim Said Nursi, ilim ve fikirdeki hürriyeti İslamiyet'in parlamasının önemli bir vesilesi olarak görmektedir:

“Akl-ı selim ile fikir ve düşünce hürriyetinin hâkim olacağı istikbal, büyük insanlık olan İslam güneşinin parlamasına en uygun bir zemindir. İyi bilinmelidir ki, Hristiyanları dalâlete düşüren, yalnız akli azil, burhanı tart ve ruhbanı taklit olduğu gibi, buna makabil, İslâmî hakikatleri parlak bir şekilde ortaya çıkaran, İslâm'ın yalnız akıl ile meşvereti, burhanı (delille ispat formasını) kuşanması ve hakikat üzere yürümeyi prensip edinmesidir.”⁵⁸ İşte bu bakış açısıyla konuya bakıldığında, her asrın kendine has bilgi ve görgü seviyesine, anlayış ve kavrayışına uygun bir hitap tarzının gerekli olduğu hususu, kendiliğinden ortaya çıkacaktır. O halde çağdaş bir tefsirin yapılmasında zaman faktörü çok önemlidir.

1. Zaman Faktörü

Nursi, zamanın önemini şu cümlelerle ifade etmektedir: “Her bir zamanın bir hükmü var.”⁵⁹ Onu göz ardı etmemek gerekir. “Zaman büyük bir müfessirdir.”⁶⁰ kaydını gösterse itiraz edilmez. Yani herhangi bir zaman diliminde kesin olarak ortaya çıkan bir hakikat, Kur'ân'da yer alan ilgili ayetin anlaşılmasına yardımcı olan en büyük bir tefsir hükmündedir. “Zaman ihtiyarladıkça Kur'ân gençleşiyor.”⁶¹ Çünkü zamanla ortaya çıkan gerçekler Kur'ân'ı doğruluyor, onun doğrularını tasdik ediyor.

“Eski hâl muhal, ya yeni hâl, ya izmihlâl” kuralını sosyolojik bir tespit olarak ortaya koyan Nursi, geçmiş ve gelecek nesillerin bilimsel tavırlarını - zaman faktörüne bağlı olarak- karşılaştırmış ve Kur'ân'ın hakikatlerine getirilen yorum ve açıklamaları da bu çerçevede değerlendirmiştir. Buna göre, geçmiş zaman: Gayr-ı Müslimler açısından hicrî onuncu asırdan önceki zaman dilimlerini kapsayan ilk ve orta çağlardır. Müslümanlar açısından hicrî

⁵⁷ Muhakemat, 42.

⁵⁸ Muhakemat, 33-34.

⁵⁹ Muhakemat, 31.

⁶⁰ Muhakemat, 20.

⁶¹ Hutbe-i Şamiye, 125; Şuaat, -(Asar-ı Bediye), 65.

beşinci asırdan on ikinci asra kadar devam eden bir zaman sürecidir. Çünkü ona göre, “millet-i İslâm üç yüz seneye kadar mümtaz ve serfiraz ve beş yüz seneye kadar fil cümle mazhar-ı kemaldır.”⁶² Bu tespit aslında Müslümanların genel kabulünü de yansıtmaktadır. Nitekim Hadis-i Şerifte “Asırların en hayırlısı benim asrımdır. Sonra onu takip eden, sonra da onu takip eden asırdır.”⁶³ Diğer bir rivayette dördüncü asır da sıralanmıştır.⁶⁴ Gelecek zaman ise: Gayr-ı Müslimler açısından hicrî onuncu asır, Müslümanlar açısından da on iki ve on üçüncü asırlardan itibaren başlayan zaman sürecidir.⁶⁵

Said Nursî tefsir disipliniyle ilgili problemlerin kaynağına inmeyi hedeflemiştir. Ancak geleneksel yaklaşımlarda bu problemlerin kaynağı olarak ön görülen (siyasi, ekonomik, ideolojik yaklaşımlar gibi) haricî sebepler aramak yerine, Said Nursî, insan psikolojisinin ürünü olan dâhilî sebeplerden kaynaklanan unsurlar üzerine yoğunlaşmış ve bu istikamette çözümler üretmeye çalışmıştır. Geçmiş ve gelecek nesillerin duygu ve düşüncelerini karşılaştırmakla da, söz konusu psikolojik durumun tespitini hedeflemiştir. Önce konu ile ilgili şematik bir liste verilmiş ve şu değerlendirmede bulunulmuştur: İnsanda hükmünü icra eden: Ya Akıl ya da gözdür. Fikir veya duygudur. Diğer bir ifadeyle, Hak veya kuvvettir. Hikmet veya hükümettir. Bir başka deyişle: Müyülât-ı kalbiye veya temayülât-ı akliyedir. Heva veya hüdadır.⁶⁶

Buna göre, Ebna-yı Mazî (geçmiş Nesiller)de hâkim olan duygular bir derece temiz olmakla beraber, gayr-ı münevver olan fikirlerine galebe edip, onları kendi istekleri doğrultusunda istihdam ederek bilimsel egoizmi ve duygusal despotizmi meydana getirmiştir. Bunun bir sonucu olarak da her tarafta ihtilaflar ve şahsî garazlar boy göstermeye başlamıştır. Ebna-ı Müstakbel (gelecek Nesiller)de, bir derece münevver olan fikirleri, hevâ ve hevesle kirlenmiş duygularına galebe çalarak hâkimiyeti ele almıştır. –Ki, ileride bu fikirler, dizgini tamamen ele alacaktır.– Bunun bir sonucu olarak da hak ve hukukun üstünlüğü prensibi kabul gördüğünden gerçek insanlık ortaya çıkmaya başlamış ve ileride tamamen ortaya çıkacaktır.⁶⁷

Nursî’ye göre, duyguların ön planda olduğu “geçmiş zaman”ın hissiyat okulu ile fikirlerin ön planda olduğu “gelecek zaman”ın tefekkür mektebinde, okutulan ilmin mahiyeti bir dahi olsa, uygulanan eğitim ve öğretim şekli farklılık gösterir. Bu yüzdendir ki, garaz, husumet ve üstün olma hevesini doğuran kuvvet, meyil ve duygunun hâkim olduğu eski zamanlarda, konuyu süs-

⁶² *Muhakemat*, 30.

⁶³ Buhârî, *Fadailu’s-Sahabe*, 1.

⁶⁴ Bk. İbn Hacer *Fethu’l-Bari*, VII/3-7.

⁶⁵ *Muhakemat*, 30.

⁶⁶ *Muhakemat*, 31.

⁶⁷ *Muhakemat*, 31.

lendirip tasvir ederek veya büyüleyici bir belâgat üslubuyla zihne yaklaştıracak veya hayale karşı dramatize ederek duygulara hitap eden bir hitabet, delilsiz de olsa kabul görürdü. Fakat bizi onlara kıyas etmek hareket-i ric'iyeye ile o zamanın köşelerine sokmak demektir. Biz –çağımızın çocukları olarak- delil isteriz, tasvir-i muddeâ ile aldanmayız.⁶⁸ “Biz ehl-i hâliz, namzed-i istikbaliz. Tasvir ve tezyin-i müddeâ zihnimizi işbâ etmiyor (aklımızı doyurmu-yor); burhan/delil isteriz.”⁶⁹

2. Modern İslâmî Perspektif

Avrupa medeniyetinin hâkim olduğu 19. asırdan itibaren İslam âleminde Kur’ân ve diğer ilmî disiplinler sahasında yapılan yorumlarda adeta pozitivist yaklaşımlar sergilendi. Avrupa medeniyetinin temel taşları olarak kabul görmüş bilimsel doktrinler sarsılmaz birer hakikat olarak görüldü ve onlara sadık kalma uğruna çok tekellüflü yorumlar yapıldı. Buna karşı çıkan bazı kimseler de bu ilimler adına ortaya konan ne varsa hepsini bir çırpıda reddetme taassubunu gösterdi. İşte Said Nursi, ifrat ve tefrit cephelerini i’tidale çağıran ve hakikati anlamada zorluk çeken bu ümitsiz tavırlara ümit bahşeden yeni bir formülasyonla yepyeni bir yol çizdi: her türlü taassuptan uzak, yalnız hakkın hatırını âli tutan bir yaklaşım. Ahmak dostun akıllı düşman kadar zarar verdiği gerçeğini ortaya koyan, fen bilimlerinin ortaya koyduğu doğruların aslında İslam ve Kur’ân’ın malı olduğunu, hiçbir doğru bilimsel keşfin Kur’ân’ın ortaya koyduğu hakikatlere ters düşemeyeceğini ispata çalışan ve “Mehasin-i Medeniyet denilen emirler, şeriatın başka şekle çevrilmiş birer meselesidir”⁷⁰ diyen bir yaklaşım.

O, bu gerçeklerin tatbik sahasına çıkmasının ne kadar önemli olduğunu, özetle şöyle ifade etmiştir: Asya’nın evvel ve ahir hâkimi olan İslamiyet’in galebesi için dört-beş karşı konulmaz kuvvet el ele vermiştir:

Birincisi: Maarif ve medeniyetle mücehhez olan İslam’ın gerçek gücü.

İkincisi: Alt yapısı hazırlanmış çağdaş araçlarla mücehhez olan şiddetli ihtiyaç.

Üçüncüsü: Asya’nın –özellikle İslam dünyasının- sefaleti ile başka yerlerdeki refah seviyesinin görülmesinden doğan tam bir uyanışla mücehhez olan gıpta ve rekabet ve teşebbüs fikri.

Dördüncüsü: Ehl-i Tevhid’in düsturu olan tevhid-i kelime, zeminin özelliği olan itidal ve ta’dil-i mizaç, zamanın ziyası olan fikir aydınlığı, medeniyetin bir kanunu olan telahuk-u efkâr, bedeviyetin lazımı olan selamet-i fitrat, zaruretin (fakirliğin) bir ürünü olan hafiflik ve teşebbüs gücü ile mücehhez olan istidad-ı fitrî.

⁶⁸ Muhakemat, 30-31.

⁶⁹ Muhakemat, 32.

⁷⁰ Muhakemat, 39.

Beşincisi: Bu zamanda İ'lâ-yı kelimetullah'ın temel dayanağı olan maddi terakkinin hem İslâm hem de zamanın şartları tarafından manen emredilmesi, her arzuyu öldüren ümitsizlik hastalığının ölmesiyle hayat bulan ümitle mücehhez olan medeniyet arzusu ve teceddüt meyli.⁷¹ Nursi'nin de işaret ettiği gibi, merak ilmin hocası, ihtiyaç ise bir sanat öğretmenidir.

Modern perspektife sahip çağdaş yorumların ön gördüğü hususlardan bazıları şunlardır:

a) Çağın İhtiyacı

Çağdaş insanın –sanırım- en çok, hakikati olduğu gibi gösterecek objektif bir bakış açısına, akıl ve fikrini bilimsellik görüntülü cehaletin elinden kurtaracak bir özgürlüğe ve vicdanını doyuracak kuvvetli delillere ihtiyacı vardır. Çünkü, eskiden olduğu gibi bu asırda da ideolojik saplantılar, çok kere hakikatin suretini değiştirilebiliyor ve herhangi bir konu hakkında önyargılı yaklaşımlara sebep olabiliyor. Nursi, Kur'ân'a ve İslâm'a önyargılı yaklaşımları akıllı ve insafı davranmaya çağırarak, özetle şu uyarılarda bulunuyor: “Ey hariçten ve uzaktan İslamiyeti tenkit etmeye çalışan insafsızlar! Aldanmayın. Muhakeme edin. Nazar-ı sathi ile iktifa etmeyiniz... Zira şu sizin bahanelerinize sebep olanlar, lisan-ı şeraitte ulema-üs-sû ile müsemmadırlar. Onların muvazenesiz, zahirperest yaklaşımlarından ortaya çıkan perdenin arka tarafına bakın, İslamiyetin sunduğu hakikatlerin her birinin parlak bir yıldız mesabesinde, ışık saçan bir burhan/bir delil olduğunu göreceksiniz.”⁷²

b) Geçerli İlimler

Kur'ân ve sahih hadisler, Kur'ân tefsirinin temel malzemesidir.

Bunun yanında, İsrailiyat yerine modern ilimler, Yunan felsefesi yerine modern felsefenin ortaya koyduğu tefekkür sistemine ihtiyaç vardır.

Nursi, bu vadiye hakikatin bulunmasına hizmet eden çağın en önemli aracı olan ilme dikkat çekiyor. Ona göre, müspet-fen ilimleri sayesinde, günümüzde fil-cümle (genel hatlarıyla) gelecek nesillerde ise tamamen hâkim olacak unsurlar hak ve hakikat olacaktır.-Asr-ı saadette olduğu gibi- kuvvet yerine hak, safsata/demagoji yerine burhan, duygusal yaklaşımlar yerine akıl, heva yerine hüda, taassup yerine metanet, garaz yerine hamiyet, nefsanî me-yiller yerine aklânî temayüller ve hissiyat yerine fikirler hâkim olacaktır.⁷³

c) Tefekkür Sistemi

Modern tefekkür sisteminin üzerinde oturduğu/ veya oturması gereken unsurları şöyle sıralayabiliriz:

⁷¹ Muhakemat, 37.

⁷² Muhakemat, 29.

⁷³ Muhakemat, 32-33

Başkasının kusurlarını aramak yerine, kendi sabiteleri üzerinde durmayı ifade eden “Müspet (olumlu) hareket etmek”⁷⁴,

Yunan felsefesi yerine modern aklın verileriyle istişare etmek⁷⁵,

İsrâiliyat yerine Kur’ân, sahih hadis, doğru tarih ve siyer kaynakları ile doğruluğu ispatlanmış müspet ilmin verilerine dayanmak.⁷⁶,

Hakikatin kaçıp gizlenmesine sebep olan iltizam (bir fikre yapışıp kalmak), taassup (körü körüne bağlılık) ve tarafgirlik hissi yerine hakkın hatırını esas almak.⁷⁷

Nursi’ye göre, hakiki mananın bir mührü vardır. O da Kur’ân ve İslam’ın temel esaslarının karşılaştırılmasından doğan gerçek güzelliştir. Her şeye hakikat nazarıyla bakan zâhirperestlerin ifratını ve her şeye mecaz nazarıyla bakan batınîlerin tefritini kırarak ve orta yolu gösterecek yalnız “şariat felsefesi ile belagat, mantık ile hikmettir.”⁷⁸

d) Nazm-ı Maânî

Nursi’ye göre, işin derin boyutunu ortaya çıkaracak olan nazm-ı maânî yerine, bir kısım türedi edebiyatçılar, gerçeğe ulaştırmaktan uzak ve ifade incelikleri gibi ürünlerden mahrum kupkuru bir ağaç mesabesinde olan ve nazm-ı elfaz denilen lafızperestliği esas alıp, belagatin can damarını kestiler.⁷⁹ Hâlbuki fikir ve duyguların tabîi mecrası Nazm-ı Maânîdir. Nazm-ı Maânî ise mantık zincirine bağlıdır. Mantık üslubu ise, zincirleme bağlantı kuran hakikatlere yöneliktir. Hakikat yoluna girmiş fikirler, mâhiyetlerin inceliklerine nüfuz etme kabiliyetindedir. Mâhiyetlerin incelikleri ise, kâinattaki mevcut nizam-ı ekmele uzanmakta ve onunla güçlenmektedir. Nizam-ı ekmelde, bütün güzelliklerin kaynağı olan hüsn-ü mücerred (soyut güzellik) hâkimdir. Hüsn-ü mücerred ise edebî ifadenin özelliklerinden olan üstün meziyetler ve güzel incelikler denilen belagât çiçeklerinin bostanıdır. Çiçeklerin bostanı ise, yaratılış bahçelerinde boy gösteren güllere ilân-ı aşk eden ve şair denilen bülbüllerin nağmeleriyle yankılanmaktadır. Bülbüllerin nağmelerine âheng-i rûhânî veren ise, Nazm-ı Maânîdir.⁸⁰ Çünkü bir ifadenin gücünü gösteren ondaki kayıtların birbirinin sesine kulak vermesi, keyfiyetlerin karınca kadeince birbirleriyle yardımlaşması ve asıl maksada birlikte hizmet etmesidir.

Nursi, Kur’ân’ın bu özelliğini gösteren bir misal olarak sunduğu ayetlerden birisi de “Ve le in messethüm nafhatun min azabi Rabbike (Yemin olsun ki, eğer onlara Rabbinin azabından ufak bir esinti dokunsa, şüphesiz

⁷⁴ Muhakemat, 32

⁷⁵ Muhakemat, 32.

⁷⁶ Muhakemat, 17-32-39.

⁷⁷ Muhakemat, 32-39.

⁷⁸ Muhakemat, 23.

⁷⁹ Muhakemat, 78.

⁸⁰ Muhakemat, 77-78.

onlar ‘Eyvah mahvolduk, yazıklar olsun bize! Gerçekten biz zâlim kimselermişiz, diyecekler)’⁸¹ şeklindeki âyettir.⁸²

Kur’ân-ı Kerim, bu cümlede, azâbı dehşetli göstermek için, en azının tesir derecesini en şiddetli bir tarzda ifade etmiştir. Şöyle ki: “Eğer onlara, Rabbinin azabından ufak bir esinti dokunsa” cümlesinde yer alan altı kelimenin her birisi "azlığı" ifade etmekle, Kur’ân’ın "az bir azap ile çok korkutma" maksadına hizmet etmişlerdir.

İlk kelime “in” lâfzı "faraza eğer " anlamında olup, şek/şüphe ifade eder. Şek ifade etmekle de "azlığı" gösterir.

İkinci kelime "messe" fiilidir. Bu kelimenin anlamı "hafif dokunmak" tır. Yine azlığı ifade eder.

Üçüncü kelime "nefhatun" lafzıdır. Bu kelime üç yönden "azlığı" ifade ediyor. **a.** Anlamı "bir kokucuk" olduğu için azlığı ifade eder. **b.** Sarf ilmi açısından kelimenin yapısı, "İsm-i merre" dir. "biricik" anlamında olup "azlığı" gösterir. **c.** Kelimenin sonundaki "tenvin", tenkir ve taklil içindir. O da azlığı ifade eder.

Dördüncü kelime "tab'iz"i , yani: bir şeyin bir parçasını, az bir kısmını ifade eden "min" lafzıdır.

Beşinci kelime "azab" lafzıdır ki "nekâl" ve "ikâb"a nisbeten hafif bir cezadır. Azlığı gösteriyor.

Altıncı kelime "Rabb" lafzıdır. Allah’ın Cebbâr, Kahrhâr, Müntakim isimleri yerine, şefkati gösteren bu kelimenin kullanılması "azlığı" ifade etmek içindir. Bu kayıtların işaretleri çerçevesinde âyetin meâli, şöyle verilebilir: "(Resulüm!) Eğer o inkârcılara, senin şefkatli Rabbinin azabının ufak bir parçasından görünmeyecek kadar küçük bir kokucuk, bir defaya mahsus, faraza azıcık dokunurse; zâlimler "mahvolduk" diyecekler."⁸³

Nazm-ı Maânîde yer alan unsurların bir çeşit tahlilini yapan Nursi, tefsir usulünde ve belagat ilminde de dehâ derecesinde bir melekeye sahip olduğunu göstermiştir. Çok uzun bir tahlil zincirinin birkaç halkası şöyledir: Bir ifadede yer alan unsurlar şöyle sıralanabilir: Fiilin mânası, harfin medlûlü, nazmın mazrufu, heyetin mefhumu, keyfiyatın mermuzu, mestetbeâtın müşâ-rünileyhleri, hitabı teşyi eden etvarın muharrikleri; ayrıca ‘dâll bil-ibare’nin maksudu, ‘dâll bil-işaret’in medlûlü, ‘dâll bil-fahvâ’nın mefhum-u kıyasîsi ve ‘dâll bil-iktiza’nın mâna-yı zarurisi gibi daha pek çok unsurlar Nazm-ı Maânîde görev alır.⁸⁴

3. Mesajı Deşifre Etme Metodu

⁸¹ Enbiyâ, 21/46.

⁸² Muhakemat, 83-84.

⁸³ Muhakemat, 84; Sözler, 386-87.

⁸⁴ Muhakemat, 88.

Nursi, daha sonra çağın en büyük ihtiyacı haline geldiği görülen iman esaslarını, Kur’ân’ın temel mesajları olarak ele almış, onları vahyin ışığında ve modern fen bilimlerinin desteğinde inceleyip doğruluklarını gözler önüne serecek bir tefsir yaklaşımını benimsemiştir. Bunun bir sonucu olarak da geleneksel tefsirlerin üzerinde durduğu “Kur’ân metnini inceleme” yerine “Kur’ân’ın vermek istediği mesajı deşifre etme”yi esas alan bir yaklaşımı ortaya koymuştur. Risale-i Nur külliyyatında nevi şahsına münhasır olarak kullanılan orijinal tefsir metodu budur.

Bu asırda dine ve Kur’ân’a yapılan saldırıların büyük çoğunluğunun modern fen ve felsefe ile uğraşanlar tarafından geldiğini gören Nursi, “Düşmanın silahıyla silahlanma” yı esas almış ve Kur’ân’ın hakikatlerini modern fen bilimlerinin ön gördüğü ilmî temellere dayandırarak ispata çalışmıştır. Ancak Nursi, özellikle yeni Said döneminde yazdığı Nur külliyyatından modern fen bilimlerinin ortaya koyduğu prensipleri olduğu gibi kabul etmemiş, yerine göre onlara meydan okumuştur.⁸⁵

Kur’ân’ın kâinattan bahsetmesinin, kendine has bir tarz ile olduğunu savunan Nursi’nin kevnî ayetlerle ilgili görüşlerini şöyle detaylandırmak mümkündür:

a) Müsterek Konu Kâinat Kitabı

Gerek Kur’ân’ın ve gerek fen ilimlerinin üzerinde durduğu kainat kitabı anlaşıldığı oranda, İslam dini ile fen bilimleri arasında var sayılan çatışmanın bir hayalden ibaret olduğu gerçeği de o nispette güç kazanacaktır. Nursi, bu gerçeği şöyle dile getirmektedir: Allah’ın kendisiyle bizi irşat ettiği Kur’ân-öyle bir kitap ki: kâinat kitabının hikmet dolu ince prensiplerini, derin ilmî kanunlarını ve kâinatı ayakta tutan adalet ölçülerini ders veriyor. Bu fitrî yaratılış kanunlarını açıklayan bir kitap olarak Kur’ân, insanlık camiası için vazettiği prensipleriyle âdil, sağlam ve dengeli bir hayat modelini ortaya koymuş, onların dünya ve ahiret saadetlerinin teminine kefil olmuştur.⁸⁶ Fen bilimlerinin konu edindiği kâinat kitabı Kur’ân’ın da gündemindedir. Çünkü Kur’ân’ın dört temel maksadının başında tevhit inancı gelmektedir. Bunun en güzel ispat yollarından biri “sanattan sanatkarâ geçme” şeklinde ifade edilen istidlal metodudur. Bunun malzemesi ise kâinatın kendisidir.⁸⁷

b) Kur’ân’da Yer Alan Varlıkların Görevi

Nursi’ye göre Kur’ân’ın kâinattan bahsetmesi, onun hikmet, nizam ve intizam diliyle Yüce Sâni’in kast, irade, ilim ve hikmetine ettiği şahitliğe

⁸⁵ Geniş bilgi için “Kur’ân ilimleri ve tefsir açısından Bediüzzaman Said Nursi’nin eserleri” adlı eserimize bakılabilir (s. 285-292).

⁸⁶ Muhakemat, 5.

⁸⁷ Muhakemat, 6.

dikkat çekmek içindir: Kur'ân'ın yüce meclisine girmiş olan kâinatın her ferdi dört vazife ile görevlidir:

Birincisi: İntizam ve ittifak diliyle Sultan-ı ezel olan Ezeli Sultan'ın saltanatını ilân.

İkincisi: Her biri fenn-i hakîkinin birer seçkin konusu olarak, İslâmiyet'in hakikî fenlerin bir zübdesi/hülasası olduğunu izhar.

Üçüncüsü: her biri birer nev'in numunesi olarak, İslâmiyetin hilkate/yaratılıştaki cârî olan İlâhî kanun ve prensiplere uygunluğunu ispat.

Dördüncüsü: her biri birer hakikatin numunesi olarak, fikir ve zihinlerin dikkatini çekip, onları hakikatleri araştırmaya teşvik ile yönlendirmektir. “Ezcümle, Kur'ân'da kasem ile temeyyüz etmiş olan ecram-ı ulviye ve süfliyeyi tefekkürden gaflet edenleri ikaz eder. Evet, kasemat-ı Kur'âniye nevm-i gaflete dalanlara kar'u'l-asâdır.”⁸⁸

c) Allah'ı Tanıtmayı Öngören Dört Farklı Metot

Birincisi: Tasfiye ve işraka müesses olan muhakkikîn-i sofiyenin minhacıdır.

İkincisi: İmkân ve hudusa mebni olan mütekellimînin tarîkidir. Bir iki asıl, filvaki Kur'ân'dan teşaup etmişlerdir. Lâkin fikr-i beşer başka surette ifrag ettiği için tavîlü'z-zeyl olmuş ve müşkilleşmiştir.

Üçüncüsü: Hükemanın mesleğidir. Üçü de taarruz-u evhamdan masûn değildirler.

Dördüncüsü: ki, belagat-ı Kur'âniyenin ulüvv-i rütbesini ilân eden ve istikamet cihetiyle en kısası ve vuzuh cihetiyle beşerin umumuna en eşmeli olan mirac-ı Kur'ânîdir. İşte biz dahi bunu ihtiyar ettik. Bu da iki nevidir:

Birincisi: Delil-i İnâyettir. Bu delilin zübdesi, kâinatın nizam-ı ekmeinden riayet-i mesalih ve hikemdir. Bu ise Sâni'in kast ve hikmetini ispat ve tesadûf vehmini ortadan nefy ediyor.

İkincisi: Delil-i Kur'ânîdir /Delil-i İhtiraîdir. Bunun hülasası: Her bir varlığa –fert ve nevi olarak- mahsus bir vücudun verilmesidir.⁸⁹

4. Beyân Felsefesi

Said Nursi, Belagat ilminin ikinci bölümünü teşkil eden, mecaz, teşbih ve kinâye sanatlarını konu edinen ‘Bayan ilmi’ ile Nahiv ilminin felsefesinden bahseder.⁹⁰

Felsefe-i Beyân nazara alınmazsa, belagat hurafeler gibi muhataba hayretten başka bir şey ifade etmez.⁹¹ -Beyan ilminin felsefesi kadar güçlü olma-

⁸⁸ Muhakemat, 11-12.

⁸⁹ Muhakemat, 107-109

⁹⁰ Muhakemat, 91-92.

⁹¹ Muhakemat, 91.

sa da- Nahiv ve sarf ilimi felsefesinin çok büyük önemi vardır. Çünkü, istikrâ ile sâbit olan naklî ilimleri, aklî ilimler şekline çeviriyor.⁹²

Üstadın, Nahiv ilmi felsefesi için verdiği misallerden bazıları şunlardır: “Bir mâmûle iki amil dahil olmaz.” “Hel” lafzı, fiili gördüğü anda sabretmez, onunla birleşmek ister. “Fail” kuvvetlidir, güçlü olan zammeyi kendine gasp eder. Bu misaller, dış dünyada ve kâinatta cari olan kanunların birer aks-i misalisidir.⁹³

Nursi, ayrıca; “bâ, alâ, ilâ, hatta, fî, lâm” gibi cer harflerinin manalarına da dikkat çekmiş ve diğer edatların da bunlara kıyas edebileceğine işaret etmiştir.⁹⁴

Verdiği misallerden biri de tahkik manasını ifade eden “İnne” edatıdır. Nursi’ye göre; “İnne” edatı, zihnî hükmü hâricî kanunlara bağlayan, tâbir caiz ise, perdeyi delen, altındaki hakkı/gerçeği gösteren âletlerin en sakkabı olan (âdeta bir projektör, bir röntgen veya bir matkap görevini yapan) bir tahkik aracıdır. Şu özelliğinden dolayıdır ki, Kur’ân’da çokça zikredilmiştir.⁹⁵

Yemin üslubu da bir uyarı-sinyal görevini yapmış, uykuda olanları uyandırmak için bir alarm vazifesini üstelenmiştir. Onun ifadesiyle “Kasemat-ı Kur’âniye nevm-i gaflete dalanlara kar’ul-asadır.”⁹⁶

Nursi’ye göre, Bir parça cam büyük bir sahrayı gösterdiği gibi, bazen olur ki; bir kelime, uzun ve hayâlî bir macerayı gösterebilir, pek acip bir vukuatı/bir olayı gözler önüne sererek canlandırabilir. Mesale “bâreze” kelimesi, muharebe meydanını; “semeretun” kelimesi, büyük bir meyve bahçesini insan fikrine getirir, zihninde canlandırır.⁹⁷

Bediuzzaman, beyan felsefesinin en önemli unsurlarından olan üslûbun inceliklerine de dikkat çekmiş ve misal olarak da Yasin Suresinin 78. ayetini göstermiştir. İnkârcılardan biri, haşrin/ahiret hayatının var olamayacağına delil olarak getirdiği bir kemiği Hz. Peygamber(a.s.)’e göstermiş ve “men yuhyil izame ve hiye remim” (çürümüş kemiklere kim hayat verecek?) diyerek adeta meydan okumuştur.

Üstad, bu ayetin üslubuna dikkat çekerken, şu mutalaada bulunuyor: “Üslub meratibi pek mütefavittir. Bazen o kadar latif ve rakiktir ki, nesim-i seherden daha âheste eser. Bazen o kadar gizli oluyor ki, bu zamanın harbinin diplomatlarının desais-i Harbiyelerinden daha mesturdur. Bir diplomatın kuvve-i şammesi lâzımdır, tâ istişmam etsin.

⁹² Muhakemat, 92.

⁹³ Muhakemat, 92.

⁹⁴ Muhakemat, 92, 93.

⁹⁵ Muhakemat, 101.

⁹⁶ Muhakemat, 12.

⁹⁷ İşaratu’l-I’caz, 61.

Ez cümle Yasin Suresinde “men yuhyil izame ve hiye remim” şive-i ifadeden, Zemahşerî, “men yebruzu ilel meydan (bu konuda benimle mücadele etmek üzere meydana çıkan kimse var mı?) üslubunu istişmam etmiştir. Evet insan isyanla Hâlıkın emrine karşı manen müdafaa ve mübareze eder.”⁹⁸

Sonuç

Yaptığımız bu çalışmada –gördüğümüz kadarıyla- Said Nursi, Muhakemat adlı eserini, özellikle ‘Birinci Makale’yi, ileride yazılmasını istediği ve çağın bir ihtiyacı haline geldiğini düşündüğü çağdaş bir tefsirin ön hazırlığını yapan bir Tefsir Metodolojisi olarak yazmıştır. Burada, geçmiş ve gelecek nesillerin duygu ve düşüncelerini karşılaştırmış, yazılacak bir tefsirin modern ilmin tefekkür sistemine uygun bir üsluba sahip olmasının gereğine işaret etmiştir. Denilebilir ki Muhakemat, tefsirin te’vilden farklı olduğunu, kat’î ile zannî delâletler arasında büyük farklılık bulunduğunu, bir şeyin vücudu onun keyfiyetinden ayrı olduğunu, bir konuda verilen hükümle, konu ile ilgili olan tâlî derecedeki açıklamaların ayrı ayrı şeyler olduğunu, bir ifadenin gösterdiği manânın, “masadak”dan çok farklı olduğunu, bir şeyin vuku bulması ile, vukuunun imkân dâhilinde olması arasında dağlar kadar fark olduğunu, dolayısıyla yapılan bir yorumun değeri bu ölçüler çerçevesinde ortaya çıkacağını göstermeye çalışan ilmî bir incelemedir. Ayrıca Eserde, tefsir problemleri- klasik tefsir usullerinde söz konusu edilen sosyal, ekonomik, ideolojik gibi haricî sebepler yerine- kendi döneminin reel tarîhî izleri taşıyan insan psikolojisi, fitrî yapısı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, on ikinci ve özellikle Nursi’nin içinde bulunduğu on üçüncü asırdan itibaren duygusal yaklaşımlar yerine, akıl ve fikrin ön planda olduğu bir tefekkür sistemine dikkat çekilmiş ve tefsir problemlerinin de ancak bu sisteme uygun hareket edildiği takdirde çözüme kavuşabileceği vurgulanmıştır.

⁹⁸ *Muhakemat*, 83.

HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S.) İNSANLARA YAKLAŞIM TARZI VE BU BAĞLAMDA MEDİNE'YE GELEN HEY'ETLERLE DİYALOĞU

Yener ÖZTÜRK*

Özet

Bu makalede iki husus ele alınmaktadır. Birincisi, Hz. Peygamber'in insanlarla olan ilişkilerinde –sevgi, şefkat, sabır, misafirperverlik ve ikna gibi– öne çıkan nebevî tavırları, diğeri, Allah Rasulü'nün Medine'ye gelen elçilerle kurduğu diyaloglar ve onlara yaklaşım tarzıdır. Ayrıca bu çalışmada heyetlerle yapılan görüşmelerin, İslam'ın doğru anlaşılması ve kabulü açısından nasıl bir hayati önem taşıdığı üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Peygamber, İslam'ın Anlaşılması, Elçiler, Diyalog

The Prophet Muhammad's Approach Way To People And His Dialogue With Those Who Come To Al-Madinah

Abstract

This article has two subjects. One of them is the prophetness attitudes wich are love, kindness, patient, hospitality and afford to convince to the people with whom he realited. Tho other is attitude to ambassadors who come to Medine and his style approach to them. And also inthis article has some vital points about correct understanding and accepting of Islam.

Ey Words: The Prophet, Understanding of Islam, Ambassadors, Dialogue

Giriş

Çalışmamızın temel konusuna geçmeden önce dinde sevgi ve ikna metoduna dayalı bir anlatımın gerekliliği üzerinde durmakta yarar mülahaza ediyoruz.

İslam dini, tebliğini zor kullanma üzerine değil, güzellikle ikna temeli üzerine oturtmuştur. Esasında Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e uzanan vahiy tarihi, aslında bir ikna tarihidir. Gönderilen her resûl ve nebi, insanları hak ve hakikate ulaştırmak için çok kere bir yalvarış ve yakarış psikolojisi sergileyen birer ikna muallimidir. Peygamber ve vahiy böyle olunca, vahyin bize anlattığı Allah asla zorlayan değil, 'En Büyük İkna Eden' olur. Kur'ân'ı dikkatle takip edenler görürler ki, peygamberlerin vazifesi, zorlamak değil, uyarmak, yol göstermek dolayısıyla ikna etmektir.¹

Gerek dinin gerekse insanın tabiatı, iknaya dayalı bir süreci gerekli kılar. Din görülür görülmez hemen içine girilebilecek bir bina değildir, çünkü onun özünü 'gayba iman' oluşturur. Diğer taraftan insan fıtratı da görmezden gelinemez; insan tabiatı yeni bir düşüncenin/dinin kabullenilmesi noktasında, önce çekinme sonra ısınma nihayetinde benimseme gibi bir tepki verir. İşte

* Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Aydın, Mehmet S., "Hoşgörünün Dinî Temelleri" (İçî Kritik Bakış' adlı kitabın içinde), Haz.: Mehmet Gündem, İyi Adam yay. İstanbul, 2000, s.173.

din bu safhaları dikkate alarak ikna yolunu seçmek durumundadır.² Zaten yüce Allah da peygamberinden ikna yolunu/metodunu kullanmasını isteyerek şöyle buyurmuştur:

“(İnsanları) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır. Ve (de) onlara (karşı) en güzel tarzda (fikrî) mücadele verin”³

İkna, iman kavramının özünde yer alır. İkna sonucu elde edilmeyip de zorla ve baskıyla sağlanmak istenen itikad/inanç, iman sayılmaz. Çünkü İslam’a göre iman, temelinde marifet ve muhabbetin bulunduğu irade hürriyetine dayanan bir ‘tasdik’tir.⁴ Nitekim bu açıdan din, ‘insanları kendi ihtiyarlarıyla, bizzat hayra sevkeden/yönlendiren ilahî kurallar mecmûu’ olarak tarif edilmiştir.⁵

Esasında Kur’ân’da doğrudan zorlama anlamını ifade eden ‘icbar’ kelimesi yerine ‘ikrah’ kelimesinin kullanılması da dikkat çekicidir. Kur’ân’da bu ikincisi kullanılarak “*Dinde ikrah yoktur*”⁶ denilmiştir. İkraha kelimesi, inancın oluşumu noktasında derin bir psikolojik gerçeğe işaret etmektedir. İkraha kavramının kökünü oluşturan ‘kerh/kürh’ kelimesi, ‘rıza ve muhabbetin hilafına delalet eden’⁷ bir kelime olup hoşnutsuzluğu ve rızasızlığı dile getirmektedir. Şu halde, her alanda, özellikle inanç noktasında zorlama, ikna ve muhabbetle bağlanıp teslim olmayı değil, ikraha yani tiksintmeyi, nefreti, kızgınlığı doğurur ki bunlarla, kalbin/zihnin huzur ve sükununa vesile olan imanın barışık olması düşünülemez. Kaldı ki Kur’ân’ın bizden talep ettiği iman gaybe imandır. Hiç kimse böyle bir ikrah ile gayba imana iletilemez. Aksi bir uygulama Kur’ân’ın ruhuna aykırı düşer.

Kelamcı bir müfessir olarak Fahrüddin Razî de (v. 606) bu ayet üzerinde detaylıca durur. Onun bu hususla ilgili öne aldığı görüş şöyledir: Allah Teâlâ tevhidin delillerini çok açık, gönüllere şifa verici ve her türlü mazereti sona erdirici bir biçimde beyan edince, bundan sonra şunu demiştir: Bu delillerin izah edilmesinden sonra -inkarcının imana zorlanması ve mecbur edilmesi

² Aydın, *a.g.m.* s. 174.

³ Nahl, 16/125.

⁴ Tasdik, kalpte bir kesb ve ihtiyar (iradî bir gayret) neticesi meydana gelir. Kelamcı Abdülkahir el-Bağdadî (ö.429/1037), ‘*el-Fark Beyne’l-Firak*’ adlı eserinde imanın aslının, marifete dayalı bir tasdik olduğu hususunda Ehl-i Sünnet’in ittifak içinde olduğunu söyler. Bu mevzudaki ihtilafın, uzuvlarla ortaya konan tâatın ve dil ile yapılan ikrarın da iman olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği hususunda olduğunu belirtir. Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Firak*, Dâr’l- Kütübi’l-İlmiye, Beyrut tsz., s. 273. Ayrıca bu konuda detaylı bir bilgi için bkz. Kılavuz, Saim, *İman-Küfür Sınırı*, Marifet yay. İstanbul 1996, s. 26-69.

⁵ Bilmen, Ö. Nasuhî, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Bilmen yay., İstanbul, tsz., s. 42.

⁶ Bakara, 2/256.

⁷ İbn Faris, Ebû Huseyn, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğa*, (thk.: A. Muhammed Harun), Beyrut, tsz., V, 172. Ayrıca bkz., İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, XII, 80.

durumu hariç- küfrünü sürdürme hususunda bir mazereti kalmamıştır. İmana zorlanması ve mecbur edilmesi ise bir imtihan yurdu olan şu dünyada uygulanması caiz olmayan şeylerdendir. Çünkü dine icbar ve zorlamada, 'imtihan ve sınamanın yok olması' manası bulunmaktadır.⁸ Bu ayetin tefsiri sadedinde Ebu Mansur el-Maturîdî'nin (v. 333) 'İkrahla kabul edenin dini olmaz, hatta bu şekilde bir iman olmaz'⁹ şeklindeki vurgusu da oldukça dikkat çekicidir.

Netice olarak ifade etmek gerekirse, Kur'ân prensip olarak kimseye zor kullanarak tehditle din kabul ettirmeyi hedef almaz. Onun hedef ve maksadı kişilerin inançlarını, iradeleri doğrultusunda bir marifet/bilgi temeline oturtmaktır. Bunu gerçekleştirirken de bilgi aktarma ve yol gösterme misyonunu üstlenen kimselere, muhataplarına karşı tehdid ya da zor kullanma hakkı tanımaz. Bu konu Kur'ân'da birçok ayetle açıklığa kavuşturulan bir husus olmuştur: "(Ey nebi, sen gerçekleri) hatırlat, çünkü sen ancak bir hatırlatıcı/dile getiricisin, onların üzerinde bir zorba değilsin."¹⁰

A-Hız. Peygamber'in İnsanlarla Olan Münasebet Ve Diyaloglarında İikna Özelliği Yanında Öne Çıkan Diğer Temel Hususiyetleri

1. Yaratılanı Yaratana Ötörü Sevmesi

Hız. Peygamber (s.a.s), Rabbinden aldığı terbiye ile müslüman, hristiyan, yahudi demeden hemen her insana değer vermiştir. O bir gün yoldan bir Yahudi cenazesi geçerken ayağa kalkar. O esnada yanında bulunan bir sahabi, "Ya Rasûlellah, o bir Yahudîdir" der. Allah Rasûlü (s.a.s) hiç tavrını bozmadan ve yüz çizgilerini değiştirmeden şu cevabı verir: "O da can sahibi biri değil mi?(E leysen nefsen?)"¹¹ Yani o da bir insan değil mi? Eğer biz, bu sözün sahibi Allah Rasûlü'nün tâbileri/ümme-i isek, O'ndan farklı düşünmemiz mümkün olmayacaktır.

Peygamberimizin bu söz ve tavrından biz şunu anlıyoruz: İnsanı, insan olduğu için sevmek ve saygılı olmak; aslında Yaratıcıya saygılı olmanın bir ifadesidir. Yoksa kendisi gibi düşünenleri sevmek ve saymak, samimi ve insanca bir sevgi ve saygı değildir.

İslam kültürünün temel özelliği, yaratılan her şeyi Yaradan'dan ötürü sevebilmektir. Çünkü, Allah (c.c.), kâinatı sevgi üzerine yaratmıştır. Sevgi, varlığın sebebi, özü ve varlıkları birbirine bağlayan en güçlü bir bağdır. Kâinat içinde her şey Allah'ın sanatıdır. Bu açıdan biz, Allah'ın sanatı olan insanlara sevgiyle yaklaşmaz isek, Allah'ı, Allah'ı sevenleri ve Allah'ın sevdik-

⁸ Râzî, Fahrüddin, *Mefatihü'l-Gayb*, (Çev.: Heyet), Hızur yay. İstanbul, 2008, V, 424-425.

⁹ Maturîdî, Ebû Mansur, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut 2005 , II, 239.

¹⁰ Ğaşıye, 88/21-22.

¹¹ Buhârî, Cenâiz 50; Muslim, Cenâiz 78-81.

lerini rencide etmiş oluruz. Meselâ el-Hamra sarayının sonludan sonsuza açılışını çizgi-çizgi ifade eden nakışları karşısında kayıtsız kalırsak, o sanata ve onun sanatkârına karşı saygısızlıkta bulunmuş oluruz. Yine Picasso gibi bir ressamın resmine karşı lâkayt kalmakla hem Picasso'yu, hem de onu sevenleri rencide etmiş oluruz. Aynen onun gibi, bu kâinat her yanıyla baş döndürücü güzellikleri, debdebe ve ihtişamı ile, nakış nakış Allah'ın san'atıdır. Bu açıdan yalnız insan değil, hayvan da, diğer canlılar da, hattâ cansızlar da, sevgiyle kucaklamaya değer mahiyette yaratılmıştır. Onlara karşı alâkasızlık ya da hafife alma, dolayısıyla, Sanatkâr'a karşı bir alâkasızlık ve Sanatkâr'ı hor ve küçük görme demektir.

Bizim varlığa ve diğer insanlara yaklaşımımızı belirleyen husus 'yaratılanı Yaradan'dan dolayı sevmek' esasına dayanır/dayanmalıdır. Dolayısıyla, eğer müslümanlar olarak karşımızdakilere öldürmeden, kesmeden bahsetmiş ve bu şekilde onlarla aramızda uçurumlar meydana getirmişsek, bu takdirde biz, temelde kendi çizgimizden kaymışız/uzaklaşmışız demektir. Şu halde İnanan bir insan, kendisine çarpan en sert söz ve fiilleri bile -yerkürenin atmosferinin meteorları eritmesi gibi- içinde eritmeli ve en yakın daireden başlayarak, en uzaktakilere kadar herkese hep imanından gelen sevgi ve iletişim ışıkları saçmalıdır. Bir insan olarak herkesi, hattâ her canlıyı, Yaradan'dan ötürü sevmeli ve varlığa karşı merhamet hisleriyle dopdolu olmalıdır. Böyle bir tavır, inanmış her ferдин hayalindeki ve hayatındaki gaye olmalı ve bu uğurda maddî-manevî hiçbir fedakârlıktan da kaçınılmamalıdır.

Kısaca ifade edecek olursak, mümin'in hedef ve gayesi kendisi gibi düşünmeyenleri susturmak değil, kazanmak olmalıdır.

2. Yumuşak Söz ve Yumuşak Tavırla Hitap Etmesi

Burada Hz. Peygamberle alakalı vereceğimiz bir örneğe geçmeden önce bu hususu Kur'an'dan bir ayetle ele almak istiyoruz. Allah (c.c.) Hz. Musa (a.s.)'yı Firavun'a gönderirken, "*Ona yumuşak söz söyle, belki düşünür ve ürperir.*"¹² diyor. Bu şu demektir: Muhatabınız, size yıllarca kan kusturan Firavun bile olsa, kendinizi yumuşak söz ve tatlı dille ifade etmelisiniz. Çünkü maksat, intikam almak değil, insanları doğruya irşad etmek, kurtuluşa çağırmaktır. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir diğer husus da, Kur'an-ı Kerim'in muhatabın düşünmesini ve Allah'tan korkmasını 'kavl-i leyin'e, yani yumuşak söze bağlamasıdır. Şimdi bunu zıt anlamıyla ele alacak olursak, "sertlikle üzerine giderseniz ne düşünür, ne de ürperir ve kendine gelir" manâsı çıkar. O halde, muhatap kim olursa olsun, bir şeyler anlatabilmek için yumuşaklık ve müsâmahe vazgeçilmez şartlardır. Zaten, hoşgörünün de esası işte budur. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, "*Sana yapılan kötülüğü en*

¹² Tâhâ, 20/44.

güzel olan şekilde sav. Bu takdirde, seninle arasında düşmanlık bulunan kişi sınımsız bir dost olur."¹³

Gerçek irşat insanı olmayı hedefleyen bir Müslüman, daima yumuşak tavır, yumuşak hal, yumuşak kalb ve yumuşak söz insanı olmak mecburiyetindedir. Aksi halde onun Hz. Peygamber'in çizgisiyle örtüşmeyen hal ve tavırları hatadan hali olmayacaktır.

Hız. Peygamber'in (s.a.s) misyonu, İslam'ı anlatmaktı ve O, hayatı boyunca insanlar arasında ayırım gözetmeden dini herkese tebliğ etti. O kadar ki, Siyer ve Meğazi kaynaklarında görüldüğü şekliyle O sulh insanı, Ebû Cehil gibi en azılı hasımlarına bile defaatle hem de hiç bıkmadan din anlatmıştı. Çağının büyük dahilerinden biri sayılan Muğire İbn-i Şûbe, (İbni Kesir'in el-Bidaye'sinde naklettiğine göre) Allah Rasûlü'nün İslam'ı tebliğiyle alâkalı şunları nakleder: "Allah Rasûlü (s.a.s.) yine bir keresinde karşımıza çıktı ve o tatlı ve ruhlara işleyen üslûbuyla dinini bir kere daha anlattı ve "Kûlû lâ ilâhe illallah tûfîhû=Lâ İlâhe illallah deyin, gerçek kurtuluşa erin" dedi. Orada bulunan Ebû Cehil, O'nun bu davetine alaylı bir şekilde şu saygısız karşılığı verdi: "Yâ Muhammed! Eğer bütün bunları, bizi Allah huzurunda tebliğine şahid tutmak için yapıyorsan, bir daha bana tebliğde bulunma. Ben orada, "O vazifesini yaptı, dinini anlattı" diye şahitlik ederim."¹⁴ Zaten Ebu Cehil, her zaman böyle saygısızca mukabelede bulunurdu. O, küçümseyici ifadelerle hakaretlerde bulunmasına rağmen, Hz. Peygamber (s.a.s), her karşılaşmasında ona İslamiyet'i anlatmış ve hiçbir zaman kendisine yönelik bu tür hakaret ifade eden söz, tavır ve davranışlardan ötürü üslubunu değiştirmemişti. Şimdi rahmet Peygamberi (s.a.s), insana saygı mevzuunda bu kadar hassas iken, bugün hâlâ dine dayanarak insanlara sert ve katı davrananlar, herhalde bu dinin peygamberini anlayamamışlar demektir.

Bu başlık altında kısaca şunu diyebiliriz: İslâm'a göre, -iş, maddî güçlerin çarpışması noktasına geleceği son ana kadar- her alanda müsamaha göstermek ve bağışlamak esastır. Nitekim Peygamberimiz "Müsamaha et ki müsamaha göresin (İsmah yusmah leke)"¹⁵ buyurmuştur.

Hasılı ne İslam'da, ne de onun tebliğ ve temsilcisi olan Allah Rasûlü'nün dünyasında doğrudan insanların şahsına yönelik bir kin ve nefrete yer olmamıştır, ilgili tavırlar, insanların -küfür, şirk ve nifak gibi- olumsuz sıfatlarına yöneliktir.

3. Müsamaha, Tahammül ve Sabır Göstermesi

¹³ Fussilet, 41/34.

¹⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, II, 62-63.

¹⁵ İbn Hanbel, *Musned*, I, 248.

Muhataba sevgiyle yaklaşmak gibi, müsamaha gösterip sabır ve tahammülle hareket etmek de kalp kapılarını açabilecek sihirli bir anahtar gibidir. Böylesi bir anahtara sahip olanlar, bugün olmasa da bir gün mutlaka hedeflerine ulaşacaklardır.

İkrime b. Ebî Cehil, Mekke'nin fethi sırasında can yakıp kan dökmüştü. Bunun için de korkup Mekke'den kaçmıştı. Sonra kaçtığı yerden hanımı Ümm-ü Hakim vasıtasıyla ikna edilip Medine'ye Hz. Peygamber'in (s.a.s) huzuruna getirilir. Huzura alınmadan önce çevresindekiler, af dilediği takdirde Allah Rasulü'nün kendisini affedeceğini söyler. Ancak Hz. Peygamber İkrime henüz huzura girmeden, "*İkrime geliyor. Babası hakkında yakışsız sözler söyleyerek kendisini incitmeyin*" diye yanındakileri uyarır. İkrime, içeri adımını atar atmaz da -geçmişini ve ettiklerini asla yüzüne vurmaksızın- onu kucaklamış ve "*Merhaben bi'r-râkibi'l-muhâcir*=Gemiyle hicret edip gelene merhabalar olsun." demiştir. Böylesine hiç ummadığı sevgi dolu bir sözle karşılanan İkrime, daha sonra, "Yaşadığım sürece Allah Rasulü'nün bu davranışını hiç unutamadım" diyecektir. İkrime, Müslüman oluşunun üzerinden 4 yıl geçtikten sonra Yermük'te "Yâ Rasulallah! Râkib-i muhâcir sana karşı yaptığı kötülüklerin karşılığında, beklediğin iyiliği yerine getirdi mi?" şeklinde mırıldanarak son nefesini verir/ şehid olur.¹⁶

Bir başka misal: Hz. Peygamber, Medine'de Ehl-i Kitap'la iç içe yaşamış, hattâ "müslümanım" dedikleri halde sürekli nifak çıkaran, hemen her yerde insanları birbiriyle vuruşturmaya çalışan müfsitlerle bile anlaşma noktaları bulmuş ve sabredip bu acı tavırları nazar-ı müsamaha ile karşılamıştır. Mesela, Abdullah İbn Übey b. Selûl, ömür boyu kendisine düşmanlık içinde bulunan biriydi. İşte böyle birine, öldüğünde oğlunun talebi üzerine gömleğini kefen olarak vermiştir. O ana kadar Allah Rasulü'nü bu namazdan men edecek bir vahiy gelmemiştir. Bunun için de onun cenazesinde olmuştur.¹⁷

A. Peygamberimiz'in (S. A.V) Hey'etler Yılında Gelen Elçilerle Diyalogu

1. Heyetlerin Gelmesi

Mekke'nin fethini müteakip, Kureyş'in onun ardından da başka bir güçlü kabile olan Hevazın'ın, İslam'ı kabul etmesiyle Arap yarımadasının muhtelif bölgelerinde ikamet eden kabileler Medineye heyetler göndermeye başladılar.¹⁸ Gelen heyetlerin yoğunlaştığı yıl hicretin IX. yılıydı. Öyle ki bu yıla "*Senetu'l-vufûd: Heyetler yılı*" denilmiştir. Medine'ye heyet gönderen kabile-

¹⁶ İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Gâbe*, Kitabu's-Şa'b, 1970, IV, 70-72.

¹⁷ Buhârî, Cenâiz, 85, Tefsir-u Tevbe, 12; *Muslim*, Fedâilü's-Sahabe, 25.

¹⁸ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Dâr İbn Kesir, Beyrut, tsz., II, 559-560.

lerden bazıları şunlardır: Müzeyne, Temim, Tağlib, Fezare, Mürre, Kilab, Kinane, Eşca', Kinde, Sakif, Havlan, Cüheyne ve Necranlılar.

Medine'ye gelen bu hey'etlerin çeşitli istekleri oluyordu. Ancak umumiyetle, mensubu bulundukları kabilenin Müslüman olduğunu bildirmek ve onlar adına biatta bulunmak için geliyorlardı. Buna bağılı olarak İslam'ın hükümlerini öğrenip kabilelerine dönmek veya dini kendilerine öğretecek kimseleri talep ediyorlardı. Bunun yanında az sayıda da olsa, dünyalık elde etmek ve bazı şartlarla İslam'ı kabul etmek veya İslam'ı kabul etmemekle birlikte cizye vererek İslam hakimiyetini kabul etmek isteyen heyetler de olmuştur.

Hız. Peygamber'e gelen elçilerle resmi görüşmeleri Medinede Mescidin "üstüvanetu'l-vüfud: sefirler sütunu" adı verilen yerde yapılırdı. Allah Rasülü, kendisine gelen elçiler bir kabilenin veya bir devletin temsilcileri olması münasebetiyle, getirmiş oldukları mektupları, titizlikle okutur, temsil ettikleri kabilenin dostluklarının bir işareti olan hediyelerini kabul eder onlarla yakından ilgilenirdi.¹⁹

2. Heyetlerin Kabulü ve Görüşmeler

Hız. Peygamber (s.a.s.), Medineye gelen elçileri ne maksatla gelirse gelsin, iyilikle karşılar, onlara daima mütebessim bir yüzle muamele eder ve onların incinmemesi için bütün arkadaşlarına da aynı şekilde davranmalarını emrederdi.²⁰

Elçilerin Allah Rasülü ile konuşmaları o kadar samimi bir hava içinde geçiyordu ki, çoğu kez diplomatik görüşmeler deyince akla gelen aşırı resmiyet ve donukluk, Peygamberimizin sözleri ve davranışları karşısında eriyip gidiyordu.²¹ Allah Rasülü'nün heyetleri kabulde ve görüşmelerinde izlediği tutumu sekiz maddede sıralayabiliriz:

1. Hız. Peygamber ile görüşmek üzere Medine'ye gelen heyetlere hangi inancı taşırlarsa taşınsınlar, onlara değer verilirdi. Öyle ki bu heyetler ta şehrin hudutlarında karşılanırdı. Hız. Peygamberin yanına, onları karşılamak üzere bekleyen bir teşrifatçı ile gelirlerdi. Mesela Sakif heyetini Muğire b. Şu'be ile beraber Sahabenin en önde gelen ismi Hız. Ebubekir karşılamıştı.²²

2. Peygamberimiz elçileri kabul merasiminde temiz ve güzel elbiseler giydiğı gibi, ashabının da aynı şekilde özel kıyafetler içinde olmasını emre-

¹⁹ Hamidullah, "İslam Peygamberi/Le Prophète de Islam", (Türkçeye çev.: Salih Tuğ), İstanbul, 1980, II, 1086.

²⁰ Bkz. El-Kettânî, *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, Beyrut, 1346, I, 447.

²¹ Ahmet Önkâl, *Rasulullah'ın İslam'a Davet Metodu*, Konya, 1981. s. 128.

²² Bkz. Taberî, *Tarihu't-Taberî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 1995, II, 180.

derdi.²³ Bu da gelen hey'etlerin ne denli önemsendiği ve onlara verilen değerin bir yansımasıdır.

3. Peygamberimiz kendi görüşünü beyan etmeden önce heyetlerin görüş ve taleplerini dikkatle dinlerdi ve onlara mutlaka müslüman olmaları gerektiği istikametinde bir zorlamaya başvurmazdı. Allah Rasulü, dinde seçme hürriyetinin ifadesi olan “*Dinde zorlama yoktur*”²⁴ ayetinin hükmünü uygulamaktaydı. Mesela, 630 yılında Müslüman olduklarını bildirmek üzere Medineye gelen Himyer hükümdarının elçilerine şu açık talimatı vermiştir: “Yahudi veya Hristiyanlar, İslam dinine girdikleri takdirde, müminlerden olurlar ve artık onlarla aynı haklara sahip olurlar. Eğer Yahudiliklerinde ve hristiyanlıklarında kalmak istiyorlarsa cizyelerini vermek şartıyla onlara mudahe olunmaz.”²⁵

Allah Rasulü, Müslüman olmak için geldiklerini ancak şartlarının olduğunu söyleyen Sakif heyetini de hemen reddetme yoluna gitmemiştir. Mülâyemetle onların taleplerini dinlemiş, onların İslam’a ters olan tekliflerinin zararlarını anlatarak bu yanlış fikirlerinden vaz geçmelerini istemiştir. Onlar da bunu kabul ederek şart sürmeksizin müslüman olmuşlardır.²⁶

4. Allah Rasulü gelen heyetlere yakın-uzak çeşitli bağları kullanarak yakınlık göstermiş, onlara iltifat etmiştir. Mesela, Benû Amir b. Sa’saa heyeti geldiğinde –ki bunlar da Adnan soyundan gelmekteydiler- “Siz kimsiniz diye sormuştu. Onlar “biz Amir b. Sa’saa oğullarıyız” deyince, “Hoş sefa geldiniz, siz benden ben de sizdenim” diye iltifat ederek onları onurlandırmıştır.²⁷

5. Medineye gelen elçiler, suffe ve mescid yanında kurulan portatif misafirhanelerde (çadırlarda) veya sahabeden bu iş için uygun olanların evlerinde ağırlanıyordu. Bazen de Peygamberimiz’in, elçileri, -onların konumlarını da dikkate alarak- bizzat kendisinin ağırladığını görüyoruz. Mesela Adiyy b. Hatem bunlardan birisidir. O kavmi içinde ulu, şerefli ve hatip ve hazır cevap sahibi olarak şöhret bulmuş birisiydi. Bir kabile reisiydi. Medineye gelip kendisini tanıınca Efendimiz onu evine götürüp onurlandırmıştır. Kendisi yere onu ise evindeki bir sergiye oturtmuştur. Peygamberimiz onunla uzunca konuşmuştu. Adiyy, Peygamberimizin gerek yüksek ahlaki ve inceliği, gerekse mütevazı/sade hayatı karşısında daha fazla direnemeyip müslümanlığı kabul ettiğini belirtmiştir.²⁸

²³ el-Kettânî, *et-Terâtibu'l-İdariyye*, I, 452; Hamidullah, *İslam Peygamberi.*, II, 1087.

²⁴ Bakara, 2/ 256.

²⁵ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, II, 589.

²⁶ Taberi, *Tarih*, II, 179-180.

²⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Dâr Sadır, Beyrut, tsz, I, 311.

²⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 322.

Bu çerçevede bir noktaya daha temas etmemizde yarar vardır. Peygamberimiz, gelen elçilerin ikramıyla bazen kendisi ilgilenmiştir. Mesela, Habeşistan hükümdarının elçilerine bizzat kendisi ikramda bulunmuştur.²⁹

6. Bu görüşmelerde öne çıkan bir husus da Peygamberimizin o huzurun adabına riayet etmeyenlere karşı bile gösterdiği ince anlayıştı. Heyetler içerisinde gelen temsilcilerden, bedevî tavırlar içinde söze başlayanlar da olabilmekteydi. Ama Peygamberimiz o yüce müsahhasıyla bir şey olmamış gibi onları dinlemeye çalışıyordu. Mesela, Peygamberimizin süt annesi Hz. Halime'nin kabilesinden bir heyet gelmişti. Hey'in başkanı Dımam b. Salebe vardı. Bu kişi içeri girer girmez 'hanginiz Abdulmuttalib'in oğludur' diye söze başlar. Peygamberimiz de kendisini ona tanıtır. Daha sonra ise bu kişi "sert ve kaba" konuşacağını söyler, bunun için de kırılmamasını ister. Peygamberimiz de 'istediğini sorabileceğini; incinmeyeceğini' söyler. O zat da soracağını sorar ve sorularının bir bir cevabını alır. Sonra müslüman olur memleketine döner.³⁰

Bir başka misal: Yine bu dönemde Müseylemetü'l-Kezzâb Allah Rasulüne bir heyet göndermişti O yazısında: "Ben bu işte (peygamberlikte) sana ortak kıldım. Bu bakımdan yerin yarısı bizim öbür yarısı da Kureyşin'dir, ancak Kureyşliler haddi aşan bir kavimdir" diyordu. Peygamberimiz bir ara o elçilere siz ne düşünüyorsunuz bu konuda demişti. Onlar 'onun dediğini deriz' dediler. Peygamberimiz orada onlara gereken cevabı vermişti. Ama haddini bilmez o insanlara bile Allah Rasulü fiili bir cezayla mukabelede bulunmamıştı.³¹

7. Gelen heyetlerin İslam adına gönüllerini kazanma istikametinde Peygamberimiz'in diğer bir tavrı ise, onları memleketlerine hediyelerle göndermiş olmasıydı. Bu türden uygulamaları ile onları taltif ediyordu. Öyle ki hey'et içinde hizmet için getirilmiş bir çocuk veya köle dahi olsa mutlaka ödüllendirmiştir. Mesela, Temim Oğullarında bulunan küçük bir çocuk elçi sıfatıyla Peygamberimizden nasibini almıştır.³²

Allah Rasulü hediye takdimine son derece önem vermiştir. Öyle ki son hastalığında yaptığı üç tavsiyeden biri de "Ben elçilere nasıl hediyeler ikram ediyorsam siz de öylece hediyeler vermek suretiyle hürmet gösteriniz"³³ emri olmuştur.

²⁹ Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, (Türkçeye çev.: Kemal Kuşçu) İstanbul, 1963. s. 120.

³⁰ Taberî, *Tarih*, II, 193. Ayrıca bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 298.

³¹ Taberî, *Tarih*, II, 203.

³² Bkz. İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, II, 567.

³³ Buhârî, Cizye 6, Meğazi 83; Muslim, Vesayâ 20; Ebû Davud, İmaret 28.

8. Allah Rasulü, insanlarla diyalog kurabilmek için elinden gelen gayreti göstermiş ve bu kapıyı hep açık tutmuştur. Bunun son bir örneği de Necran'lı Hristiyanlara ibadet etmeleri hususunda gösterdiği hoşgörüdür. Necranlılar, Peygamberimiz'in gerçekten bir peygamber olup olmağını araştırmak üzere, bir heyetle Medine'ye gelirler. Altmış kişilik bu heyet, Medine'ye gelerek Allah Rasulü ile görüşmek üzere mescide giderler. İbadet vakitleri geldiğinde ise, Mescidi Nebevi'de ibadet etmek isterler. Sahabeden bazıları bu heyetin mescide ibadet etmelerine engel olmak isterler. Ancak Hz. Peygamber, ashabına, ibadetlerini serbestçe yapabilmeleri için Necranlı hristiyanların serbest bırakılmalarını emreder. Netice de Necran heyeti Mescid-i Nebevi'de doğu tarafına yönelerek rahat bir şekilde ibadetlerini yaptılar.³⁴

Sonuç

Heyetlerle yapılan bu görüşmeler, İslam'ın doğru anlaşılması ve kabulü açısından hayati önem taşımaktaydı ve bu yüzden büyük bir fırsattı. Heyetlerin kabileleri adına gelmeleri ise, büyük bir avantajdı. Yüce bir ahlak üzerinde olan Allah Rasulü de, karşı tarafın tavrından kaynaklanan birkaç tatsız olay dışında, gelen heyetlere nebevî müsamaha ve misafirperverliğini göstermiş, onlara oldukça nazik davranıp değer vermiştir.

Kurulan diyaloglarla netice almak isteyen günümüzün müslümanları, Allah Rasulünün takip ettiği metot ve anlayış üzerinde yürümesi gerektiğini asla unutmamalıdır. Bu seviyeyi yakalamayı hedef bilmeli ve bu konuda her zaman alıştırmalıdır. Çünkü bağırıp çağırmayla, şiddet ve hiddetle kimseye bir şey anlatmak ve hele kabul ettirmek mümkün değildir.

Hususiyle bu çağda 'medenîlerle münasebette, iknanın esas olduğu' prensibi, asla unutulmamalıdır. Ve yine unutulmamalıdır ki Kur'an, "*Es-sulhu hayr; Sulh hayırlıdır*"³⁵ buyurmaktadır. Bundan şunu anlıyoruz: İslâm'da sulh, sevgi, af, müsamaha esastır; diğer şeyler ise ârizîdir. Öyleyse, mümkün olduğu nispette dinde esas olanı öne çıkarmak gerekir. Münafıklara karşı cihad, kâfirlere karşı sert davranma gibi hükümler, ikinci derecede ve şartların mecbur kıldığı hallerdir. Bir başka deyişle, sert davranış Bugün insanların gönüllerini fethetmek için en kestirme yol bu yüce dinin sevgi ve hikmet yüzünü bizzat temsil ederek göstermek olacaktır. Bundan dinimiz adına çekinmemeliyiz. Zira ne Kur'an, ne Sünnet, ne de Selef-i Sâlihînin içtihadları içinde sevgiye, hoşgörüye ve 'herkesle konuşup görüşme, duygu ve düşüncelerimizi ifade etme' manasında bir diyaloga zıt ve bunu yasaklayıcı bir hüküm, bir tavır yoktur. Zaten herkesin iyiliğini isteyen ve istisnasız herkesi kurtuluşa çağıran bir dinin başka türlü olması da

³⁴ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I, 574.

³⁵ Nisa, 4/128.

düşünülemez ama, mücadele etme ve gerektiği yerde öldürme, çeşitli sebeplere ve şartlara bağlanmıştır. Şayet o sebepler söz konusu değilse, o hükümler de tatbik edilmeyecek demektir.

KUR'ÂN IŞIĞINDA TARTIŞMA/MUHAVERENİN TEMEL KURALLARI VE BAŞARILI YÖNTEMİ

Mehmet YOLCU*

Özet

Bu makalede Kur'ân Işığında “ilmi münazara” konusunu incelemektedir. Öncelikle tartışma manasını içine alan *münazara*, *cedel* ve *cidâl* kavramları semantik açıdan tahlil edilmiştir.

İlmi tartışmanın bir insan eylemi olması hasebiyle insanın bu alana ilişkin yapısı, temel karakteri Kur'ân baz alınarak incelenip sergilenmiştir.

Yazıda verimli bir tartışmanın nasıl olması gerektiği ve *ana ilkeleri* Kur'ân Işığında tespit ve tahlil edilmiştir. Ayrıca tartışmanın *pratik adabı* da *amacı* da yine Kur'ân ilkeleri bağlamında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler

Muhâvere, Cedel, İlmi Tartışma, Tartışma Âdâbı, Kur'ân.

The Way And Convenience Of Dialogue In The Light Of The Qur'an

Abstract

This writing studies the subject of “Dialogue” in the light of Qur'an. First of all, the concept of dialogue including “muhavere” (the synonymous of dialogue) , “cedel” (polemic) and “cidal” (to irritate each other) has been analyzed semantically.

Since the dialogue is a deed suited to human beings, the disposition of human being in this field and his main character have been studied carefully and put on display.

In this writing, it has been determined and analyzed, in the light of the Qur'an, how a productive dialogue and its main principles must be. Furthermore, the practical convenience and the aim of the polemic have been considered in the context of principles of the Qur'an also.

Key Words

Muhâvere (dialogue), Cedel (polemic), The way of the polemic, the convenience of the polemic, The Qur'an.

Giriş

Burada ele alınan konu ilmi tartışma ve münazaradır. İnsanlar arasında mevcut olan ihtilafın kısmen hafifletilmesi ve yumuşatılmasının yolunu aralamayı hedeflemektedir. Kimi kural ve kaidelere bağlı kalındığında, insaf, adalet ve bilinçli tercih ilkelerine bağlı kalındığı ölçüde bunun kolaylaştığını hissedilmektedir. Yine de *ihtilâf* öteden beri vardır ve *Muhâlefet* de daima olacaktır. Daha önce de vardı, bundan sonra da devam edecektir. Bu değişmez bir gerçek olarak ortada duracaktır. Bununla beraber insanın, iyi insanların, ehl-i imanın yapıp edecekleri sınırlandırılmış, tükenmiş değildir. Usulü ve adabı çerçevesinde Hak ve Adil eğilimini, tutumunu, uygulamasını, eyle-

* Yrd. Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. myolcu@inonu.edu.tr

mini sürdürmeye devam edecek olan Müslüman içe bükülmeyecek, dışa açılacaktır; kusursuz insanlığıyla donanarak, bütün sevecenliğiyle sorunlara yaklaşarak çözüm bulmaya çalışacaktır.

Tarihin *sıfır noktası*ndan itibaren insanlar farklılık ve ayrılık için uygun, uyumlu, onunla ahenkli biçimde yaratılmışlardır. Onun için insanların akıl, yetenek, güç, bilgi, deneyim, duygu ve sezgi gibi birçok imkânları farklıdır. Bu nedenle emel ve umutları, arzu ve iradeleri, tercih ve eylemleri bir değildir; birbirleriyle uyuşmaz. İnsanlar değişik, çeşitli fiiller yapar, değişik ameller işlerler. Özde Dindarlık da, İmân da, Bağlılık da, İsyan da tercihe dayalı insan eylemleri arasında yer almaktadır.¹ İnsan için Özgürlük içinde bir icbâr ve Cebr içinde bir Özgürlük vardır.

Sağlıklar diyaloguna dönuşen günümüz insan ilişkileri samimi, bilinçli, ilkeli diyalog sayesinde yeni bir anlam kazanabilir. İnsanlar dürüst diyalog gölgesinde rahat bir nefes alabilir. Çağın bunaltan bilimsel, teknolojik, medyatik keşmekeş içinde sakin, sabırlı, kararlı diyalog öncüleri bize bizi hatırlatabilir, bizi birbirimizle tanıştıracabilir ve yeniden insan insana hasbîhâllere, dertleşmelere, konuşmalara zemin hazırlayabilirler.

Diyalog, fertten cemiyete hepimize daima lazım olan bir iletişim yoludur. Milletler ve devletler de eninde sonunda diyalog ile yüz yüze gelirler. Yüz yüze gelmek her zaman uzaktan söylemekten daha iyidir. Hobbes: İnsan, insanın kurdudur, dediyse de herhalde herkesi kastetmiş değildir. Her halde insan, insanın doktorudur, demek bize daha anlamlı gelmektedir. İnsan hep kendisi için çalışmaz; birbiri için çalışan insanlar, birbirine düşman olanların en azından on katıdır. Demek insan içinde iyilik, kötülükten çok fazladır. Kötülük nefret uyandırıp ses getirdiği için çok dikkat çekmektedir. İyilik doğal halimizdir. Kötülük ise arızidir, gelir, geçer.

I. Muhavere Sözlük Anlamları ve Semantiği

Almanca, İngilizce, Fransızca, İtalyanca, İspanyolca gibi birçok Latin dilinde aynı manaya gelen “diyalog” kavramı karşılıklı konuşma, dinleme, anlama eylemi manasını taşır. Bu kelimenin, anlaşma, uyum sağlama veya bu yolda çaba sarf etme, emek verme ve gayret etme anlamı da vardır.²

İslâm kültür geleneğinde ve buna ilişkin yazında bu manayı karşılamak için iki kavram kullanılmaktadır. Bunların birincisi *hivâr* ve *muhâvere* kökünden gelen bir kavramdır. Diğerisi ise *nazar* ve *münazara* köküne dayanır.

İncelememizi Kur’ân ışığında yapacağımıza göre önce bu konunun temel kavramlarını Kur’ân edebiyatındaki anlamlarıyla iletişim içine girmeliyiz. Onların manalarını harita haline getirip konumuzu bu çerçevede derinleştirmeye ve fikir örgümüzü buna göre kurmaya çalışmalıyız.

¹ M. Abduh-R. Rıdâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XII, 194.

² Bkz. *Türkçe Sözlük*, Yeni Baskı, TDK Yay. Ankara 1988, I, 386.

1. Muhâvere kavramının Anlam Sahası

مُحَاوَرَة ve حَوَار: Sözde karşılıklı konuşmadır. تحاور de bu anlamdadır. Yüce Allah buyurur ki: *sizin karşılıklı konuşmanızı dinleyendir* (Mücâdele, 58/ 1).

Yüce Allah'ın: *O kadınlar ceylan gözlüdürler ve çadırlarının dışına hiç çıkmazlar* (55/Rahmân 72); *Onlara iri gözlü huriler sunulur* (56/Vakıa 22) âyetinde geçen حَوْر ise حَوْر ve حَوْرَاء'ın çoğuludur. حَوْر de; deniyor ki: Gözdeki siyahın içinden küçük beyazlığın iyice gözükmesidir. Bu, gözün güzelliğinin en mükemmel şeklidir.³

حَوْر ise dönüş yeri, dayanak, dönüş manasına gelir.⁴ Hal değiştiren, bir halden başka hale geçen her şey için حَوْر آdenebilir.⁵ Resûlullah bu manada: “*Kim bir adamı küfürle suçlar veya “Allah'ın düşmanı” derse, dediği kişi de öyle değilse, bu suçlama mutlaka kendisine döner*” buyurur.⁶

Dönüş manası esas alınarak Büyük Ayı ve Küçük Ayı yıldız kümelerine de bu kökten bir isim verilmiştir. Onun için الحَوْر Büyük [Küçük] Ayı'nın üç yıldızından biri veya onu izleyen üç yıldızdan bir tanesidir adıdır.⁷

Bu fiilin kök manası حَارَ يَحُورُ حَوْرًا ve حَوْرًا şeklinde gelir ve “*dönüş*” manasını taşır. Onun için deyim olarak حَارَ بَعْدَ مَا كَانَتْ denildiği gibi, نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ حَوْرٍ denmektedir. Bu yükseldikten sonra alçalmayı, arttıktan sonra azalmayı ifade eder. Bu anlamda حَوْرٌ فِي مَحَارَةٍ denir ki, noksanlık içinde noksanlık manasına gelir. Bir kişinin işi özellikle kötüye gittiğinde böyle denir.⁸

Değirmene dökülen hububatın değirmen taşında kaybolması ve un olarak bir şeyin çıkmaması durumuna da bu kökten bir fiil olan أَحَارٌ kullanılır.⁹

حَوْرٌ kavramı *afet* ve *felâket* manasını taşır. Bu anlamda فَلَانٌ حَائِرٌ بَأْيَرٍ denir ki, bu bazen felâket anlamında bazen de kesat manasında kullanılır.¹⁰

مُحَاوَرَة ve التَّحَاوُرُ ise karşılıklı cevap alma, cevap verme manasındadır.¹¹ وَكَلَّمْتُ فَلَانًا فَمَا أَحَارَ جَوَابًا وَمَا سَمِعْتُ لَهُ جَوَابًا وَلَا حَوِيرًا [Falan ile konuştum, o bana bir cevap veremedi, bir karşılık verdiğini de işitmedim] denir. Bir kişi

³ Râgıb, *Mufredât*, “حور” mad.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 217; Ezherî, *es-Sihâh*, I, 154; “حور” mad.

⁵ İbn Siyde, *el-Muhkem*, II, 90, “حور” mad.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 217.

⁶ Muslim, 2/İmân 29/Beyânu Hâli İmâni men Ragibe an Ebîhi ve Huve Ya'lemu, HN: 226.

⁷ İbn Dureyd, *el-Cemhere*, I, 267; “حور” mad.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 217; İbn Siyde, *el-Muhkem*, II, 92, “حور” mad.

⁸ İbn Siyde, *el-Muhkem*, II, 90, “حور” mad.; Ezherî, *es-Sihâh*, I, 154; “حور” mad.

⁹ Ezherî, *es-Sihâh*, I, 154; “حور” mad.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 217; İbn Dureyd, *el-İştikâk*, s.120. (Ricâlu't-Tayyi').

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 217; Ezherî, *es-Sihâh*, I, 154; “حور” mad.

¹¹ İbn Siyde, *el-Muhkem*, II, 90, “حور” mad.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 217.

seninle konuşup sen ona cevap verdiğinde ise: حَاوَرْتُ فَلَانًا مُحَاوَرَةً وَجَوَارًا وَحَوِيرًا¹² denmektedir.

إِسْتَحَارَةُ Bir kişiyi konuşturmadır.¹³

Anlam sahası genişleyip derinleştikçe diyaloga girenlerin her hali gün yüzüne çıkar. Bunun kullanımlarını yorumda netleştireceğiz

2. Yorum ve Değerlendirme

Sözlük anlamları ve kullanıldığı sahalar göz önünde bulundurularak *hivâr*, *muhâvere* ve *istihâre* kavramlarının anlam haritasını çıkarılmak istendiğinde denebilir ki:

Bu eylemde bir parlaklık, *beyazlık*, naziklik, *incelik* gözlenmektedir. tartışmada bir takdirlik vasıf vardır. *Gözler* en çok dikkat çeken unsur konumundadır. Diyalogda kişi gözleri, göz güzelliği, jest ve mimikleri ile öne çıkacak ve onlarla tanımlanacaktır. *Beyazlama* ve *beyazlaştırma* manası da gözetildiğinde kişinin muhaverede kendini aklamaya çalıştığını, karagözlülüğünü ortaya koyduğunu, böylece başkası tarafından daha parlak ve gözde bir konuma gelebileceğini düşünmek yanlış olmaz.

Kişiler muhaverede boyunca birbirinin kirini pasını alma, tımar etme, parlatma ve bileyleme edimleri ile bir makara milinin döndükçe, çalıştıkça parladığı gibi birbirini parlatır, gün yüzüne çıkarır ve apak ederler.

Kavramın taşıdığı dönüş, başa dönme, dönüp durma, oklava manası da diyalogda insanların kimi zaman başa dönebileceklerini, dönüp dolaşarak başladıkları noktaya geri gelebileceklerini işaret eder. Bu başa dönme her zaman kötü değildir; dolanıp başa dönme bir devirdir, bir hareket ve parlaklık getirir.

Yeni doğmuş ve annesinden hiç ayrılmayan deve yavrusu manasını düşünerek muhaverede diyalog içinde olanların birbirine bağımlı hale gelmeleri, birbirinden kopmamaları ve her yerde birbirlerini izlemeleri gibi durumlar da olabileceği tahmin edilebilir. Tartışma insanların birbirlerini tanımaları ve birbirleri haklarındaki asılsız, yanlış düşünceleri izale etmeleri için de bir çare niteliği taşımaktadır.

Devenin gözlerinin etrafını dağ ile dağlamak manası düşünülerek de tartışmada bir nevi damgalama olduğu, bu damganın özellikle insanın en bariz tarafları üzerine vurulduğu manasına da bir işaret vardır. Diyalogda insanlar birbirini bir şekilde damgalar ve başkası tarafından güzel görünmesini engellemek isterler. Öte yandan tartışmaya geçtiği kişinin kendine mahsus olduğu imajını da vermek isterler. Diyalog ile bir yakınlık peyda eder, onu kendisinin saymaya başlar.

¹² İbn Dureyd, *el-Cemhere*, I, 267; “حرو” mad.; Ezherî, *es-Sihâh*, I, 154; “حور” mad.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 217; Ezherî, *es-Sihâh*, I, 154; “حور” mad.

Değirmene dökülen hububatın değirmen taşında kaybolması manası göz önünde bulundurularak muhaverede bazen çabaların boşa çıkma, herhangi bir kazanç veya hâsılanın elde edilmesine yol açmama ihtimali de vardır. Çünkü bu kökte, gecesinde yolun bulunamadığı geniş ova, çöl, düzlük manası da vardır. Kişiler muhaverede bazen öyle geniş, uçsuz bucaksız bir sahaya düşerler ki, bu bir Büyük Sahra'dan, Nüfûd ve Gobi'den farksızdır. Burada ne yol bulmak, ne yön belirlemek mümkün olur.

Hivâr kavramının yükseldikten sonra alçalma, arttıktan sonra azalma, noksanlık içinde noksanlık manası ifade eden yanı da göz önüne bulundurulduğunda diyalogda bazen bir gerileme, bulunduğu yerden daha aşağı bir konuma düşme hali, daha iyi bir yerde veya konumdayken daha kötü bir vaziyete maruz kalma ihtimali de bulunduğu fark edilebilir.

Aynı mastardan gelen *havr* kavramının afet, felâket manası da olduğundan bazı durumlarda münazara felâket ile neticelenmesi ihtimali olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Her diyalog ne şekilde olursa olsun, hayır getirir, hayırlara vesile olur, fayda verir diye düşünülemez. Kimi diyaloglar vardır ki, verdiği sonuç tam anlamıyla bir felaket ve musibettir. Faydası bir tarafa zararından kurtulmak için çok büyük emekler ister. Bu türden diyaloglar kişiyi yaptığına bin pişman eder.

3. Cedel ve Cidâl

Tartışma anlamında kullanılan ikinci kavram *cedel* veya *cidâl*dir. Bu kelimenin kök fiili ve diğer iştikakı üzerinde yapılan bir incelemede ortaya çıkacak olan mana coğrafyası şöylece özetlenebilir:

Cedl kökünün asıl manası şiddet, sağlamlık, kuvvetlilik, sağlam biçimde eğirme, örme, sımsıkı bağlama, muhkem biçimde sarma, sert biçimde kurma ve içinde zorluk taşıma gibi bir anlamlar bütünüdür.¹⁴ *Cedel*, şiddetli anlaşmazlık, hasımlaşma ve ısrarlı didişme manasına da bu yeteneği, hususiyeti olma hali anlamına da gelir.¹⁵

Cedelde yere çalma, çöl ortasında bırakma, meydana atma, öldürüp cesedini ortalığa atma manası da mevcuttur.¹⁶ *جدال* [*cidâl*], *boğuşmak ve kişinin rakibini sert yer demek olan cedâleye düşürmesidir*, denmiştir.¹⁷

الجدل Huccete karşı huccetle karşılık vermektir. Mücâdele de münâzara ve muhâseme manasındadır. Hakkı ortaya çıkarmak için mücadele etmek ise güzeldir, takdire şayan bir şeydir.¹⁸ Yüce Allah bu manada: “Onlarla daha güzel olantıyla mücadele et” buyurur (Nahl, 16/125).

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 103 “جدل” mad.

¹⁵ İbn Siyde, *el-Muhkem*, III, 267 “جدل” mad., (el-Cîmu ve'd-Dâlu ve'l-Lâm).

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 103 “جدل” mad.

¹⁷ Râgıb, *Mufredât*, “جدل” mad.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 103 “جدل” mad.

Fiilin asıl anlamlarından biri hasım ve rakip olma, diğeri de galip gelme ve mağlup etmedir. Mücadele suresi bu türden bir olaydan söz eder. Bir kadın kocasıyla ihtilafa düşmüştür. Kocasıyla meselesini çözemeyince onu Resulullah'a götürmüş ve orada mevcut geleneğe göre çözümsüzlük çözüm gibi işaret edilince, haklılığını savunmaya, haksızlığa uğradığını daha ısrarlı biçimde anlatmaya gayret etmiştir. Neticede Yüce Allah olaya müdahale etmiş ve gönüllere şifa çözümünü bildirmiştir.¹⁹

Bu ayette mücadele ve muhavere kelimeleri birlikte kullanılmıştır. Kadının kendi hakkını ısrarla savunması "mücâdele" olarak tanımlanmış ve kötü olduğuna dair herhangi bir işaret veya ima yapılmamıştır. "*Allah ikinizin mihâveresini duyar*" diye eklenmiştir (Mücâdele, 58/1). Zira burada amaç hakkın ortaya çıkarılmasıdır. Adaletin tahakkuk etmesi ve zulmün önlenmesi için bu türden mücadele ve muhaverelerin yapılmasının hayra vesile olacağına işaret edilmiştir.

Mücâdelede görüşten vazgeçirme manası olduğuna dair delil: "*Ey Nûh! Sen bizimle mücadele ettin ve bizimle cedeli çoğalttın*" (Hûd, 11/32) ayetidir. "*Daha güzel olanla onlarla mücadele et*" (Nahl, 16/125) emri de bu manaya gelir. Zira tüm peygamberlerin yolu kavimlerini batıl görüş ve düşüncelerden vazgeçirmektir. Onları Allah'ın dinine getirmek amacıyla bütün güçlerini kullanmak, ikna için gereken delilleri ve huccetleri getirip sergilemek, anlatmak için var gücüyle çalışmak peygamberlerin değişmek metodudur.²⁰

İbn Âdil (v.775) der ki: "*Biz bu Kur'ân'da insanlara her tür meseli verdik. Ne ki insan, cedel yapabileceklerin en çok cedel yapanıdır*" (18/Kehf 54) ayetinden anlaşılmaktadır ki, peygamberler, insanlarla din konusunda öyle mücadele etmişlerdir ki, onlar da bu yüzden mücadele eden konumunda olmuşlardır. Çünkü mücadele ancak iki tarafın eylemiyle gerçekleşebilir.²¹ Bu ayet, Resûlullah, Hz. Ali'yi gece namazına kaldırmada ısrar edince, onun da kalkmama ısrar etmesi hakkında gelmiştir, denmektedir.²²

Hz. İbrâhîm'in Lût kavmi hakkında Meleklerle tartışması da bu türden-dir. Sırf merhameti, şefkat ve ince ruhluluğu nedeniyle onlara çok soru sormuştur: Bu bir uyarı mı, kesin karar mı? Büyük küçük, suçlu suçsuz herkes helâk olacak mı? Orada Lut ve ailesi de var; onlar ne olacak? Buna benzer soru ve cevap faslı bir mücadele olarak tanımlanmıştır: "*İbrahim'in korkusu geçip müjdeyi de alınca Lut'un kavmi hakkında bizimle mücadeleye başladı*" (Hûd, 11/74).

¹⁹ Bkz. Mücadele, 58/1-4.

²⁰ Askerî, *el-Furûk*, s. 158, (Madde 610).

²¹ İbn Âdil, *Tefsîru'l-Lubâb*, Kehf, 18/54. AY.

²² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, Kehf, 18/54. AY.

Cedel: Hakkın ortaya çıkmasına mani olan, doğrunun açıklık ve netlik kazanmasını engelleyen unsurların bertaraf edilmesi için emek vermek, gayret sarf etmektir. *Burhânın mukaddemâtını* idrâk etmede yetersiz kalanın yaklaşımını çürütmek manası da vardır. Özde *cedel*, kişinin başka bir delil veya şüphe ileri sürerek görüşünü tashih etmek veya çürütmek isteyenlere karşı kendini savunması, onun bu girişimini boşa çıkarmasıdır. Aslında bunun *hakikat nazarında* bir *husûmet* [anlaşmazlık, uyuşmazlık, örtüşmezlik, kaynaşmazlık] olduğu da açıktır.

Kur'ân'da *cedel* üç şekilde kullanılmaktadır:

1. Yüce Allah, İlâhî Mesajlara karşı koyanlara cevap vermek üzere meydana gelen *cedel* misalleri, ayrıca Peygamberlerin diliyle inancı sağlamlaştırmak ve dinin temellerini muhkemleştirmek için gösterdiği belgeler ile Allah'ın salih kullarına ilham ettiği hak sözler ve batılı bertaraf eden ifadeler.

2. Kur'ân'da konuşma yollu anlatılan tartışmalardır.²³

3. İnkârcıların kullandıkları delillerin tutasızlığını, itirazlar asılsızlığını ve batıl iddiaların çürüklüğünü gösteren açıklamalar ve cevaplardır.²⁴

4. Kavramların Manalarının Değerlendirilmesi

“*Muhâvere*” ve “*mücâdele*” özde bir olumsuzluk manasını iş'âr etmez. Son zamanlarda onun belli bir mana ve yorum ile ele alınmış olması da durumu değiştirmez. Zira diyalogun pek çok güzel misalinden biri Yüce Kur'ân tarafından tebcil edilmiştir. Böylece her “*muhâvere*” ve “*mücâdele*”nin Yüce Allah'ın gözleri önünde yapıldığı hissi *ehl-i imanda* canlandırılmak ve sürekli canlı tutulmak istenmiş olabilir (Mücâdele, 58/ 7).

Mücâdele veya *cidâl* kimi zaman mantık kurallarını kullanır. Bunun için farazi, hayali, akli mukayeseleri, karşılaştırmaları öne çıkarabilir. Bu yolda kullanılacak her delil ve önermeyi, *postulat* ve *meşhûrâtı*, ehli akıl tarafından kabul edilen *mahsûsât*, *müşâhedât*, *akliyyât*, *tecrîbât*, *ma'lûmât*, *meşhûdât*, *evleviyyât*²⁵ ve *müsellemât*²⁶ gibi argümanları değerlendirme ve onların tamamından yararlanma yoluna girebilir. Bu konuda merak sahipleri mantık, edebiyat ve kelâm kitaplarına bakabilirler. Ayrıca Fıkıh Disiplini içinde yer alan usul kaideleri, savunmaları, ispatları ve muhalif görüşleri çürütme çabaları bu açıdan gözden geçirebilirler.

²³ Misal olarak bkz. En'âm, 6/ 74-80; Meryem, 19/ 41-48; Sâffât, 37/ 88-93; Enbiyâ, 21/51-69; Bakara, 2/ 260. Yorum ve izahlar için bkz. Elmaî, *Kur'ân'da Tartışma Metotları*, s. 186-215.

²⁴ Bkz. 40/Mü'min 5. Elmaî, *Kur'ân'da Tartışma Metotları*, s. 27-28.

²⁵ Munâvî, *et-Tevkîf alâ Muhimmâtî't-Teârif*, s. 236; Gazzâlî, *Mahku'n-Nazar*, s. 16-20.

²⁶ Mukriî, *Nefhu't-Tiyb min Gusni'l-Endulusi'l-Ratîb*, V, 307.

Günümüz yazınında *cidâl* (*mücâdele*) kavramı daha çok iki taraf veya taraflar arasındaki tartışma, münakaşa, eleştiri ve tenkit manasında kullanılmaktadır. Burada savunulan veya tenkit edilen taraflar mezhepler, görüşler veya eğilimlerdir. Hukukî, ahlakî, akîdevî, felsefî, içtimâî, coğrafî veya dil ve renk merkezinde yoğunlaşan farklılıklar, duyarlılıklar, refleksler insanları zihnen ve vicdanen kategorize eder ve birbiriyle muhasım konumda konuşlanmalarına yol açar.

II. Tartışmanın Temel Kuralları

1. Tartışma Boyunca İttifak Noktalarının Gözetilmesi

“De ki: Ey Kitap ehli, bizimle aranızda ortak olan bir kelimeye gelin. (Ki o da şudur:) Allah’tan başkasına kulluk etmeyelim, O’na hiç bir şeyi ortak koşmayalım ve Allah’ı bırakıp kimimiz kimimizi Rabler edinmeyelim. Eğer yine yüz çevirirlerse, deyin ki: Şahit olun, biz gerçekten Müslümanlarız.” (Âl-i İmrân, 3/64).

Taberî (v.310) der ki: Bu *ortak kelime*, hem bizim hem de sizin için aynı olan dengeli bir kelimedir: O da Yüce Allah’ı bir saymamız, ondan başkasına ibadet etmekten sakınmamız ve ona hiçbir şeyi ortak koşmamamızdır. *Birbirini rab edinmemek* ise, Allah’ın haram saydığı, sakındırdığı eylemler konusunda birbirimize itaat etmekten sakınalım, birbirimizi Rabbe secde edildiği gibi secde ederek tazim etmekten uzak duralım, demektir.²⁷

Zemahşerî (v.538), burada muhatap alınan hedef kitlenin Necran Hristiyanları veya Medîne Yahudileri olabileceğine işaret eder. *Ortak olan kelime*, bizimle sizin aranızda değişmeyen, Tevrat, İncil ve Kur’ân’ın ihtilaf etmediği ortak payda olduğunu belirtir. *Birbirine rab edinmemek* de, Uzeyr veya İsâ için Tanrılık vasfını zikretmemek, ilahi özellikler yakıştırmamak demektir. Çünkü onlar da, bizim gibi, Allah’ın kullarıdır. Bir de din bilginlerinin ilahi şeraite dayanmadan helal kılma veya haram yapma işlemlerini kabul etmemektir.²⁸

Burada tutum daha adilane ve insaf ölçülerine uygundur. Çağrı sadece kendine veya mesajına hasredilmemiştir. Her iki tarafta da doğrular, sabiteler olduğuna dair bir ima vardır. Böylece diyalog samimi, alçakgönüllülük içinde başlamış olmaktadır.

Buluşma ve uzlaşma manasını da tazammun eden tartışma ilişkileri ilk andan itibaren hassas biçimde korunması gereken husus atmosferdir. Gergin ve elektrikli bir havada gerçekleşen bir ziyaret, karşılaşma, buluşma veya görüşme basit bir sebep yüzünden akim kalabilir. Sakin, yumuşak, gönülden bir havanın egemen olduğu bir atmosferde buluşmak ise, her iki taraf için

²⁷ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/Âl-i İmrân 64. AY.

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/Âl-i İmrân 64. AY.; ayrıca bkz. Derveze, *Kur’ân’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı*, II, 139 vd., 159 vd., 168 vd., 209 vd., 299 vd.

önemli bir başarı ve kazanç sayılmalıdır. Karşılıklı güven ve anlayış ruhunun rengini verdiği bir diyalog zemininde gerçekleşen bir karşılaşma daha sakin biçimde devam edebilir ve amacına daha uygun gelişebilir.

Tartışma öncelikle birbirini tanıyan insanlar içindir. Birbirinin düşünce, inanç, değer ve eğilim gibi her hususiyetini bilen insanlar, iletişimde birbirlerinin müspet, faydalı, takdire şayan yönlerini göz önünde bulundurmalıdır.

Öncelikle tebci üzerinde yoğunlaşmaları gerekir. İhtilaf ve anlaşmazlık konuları başa alınan bir tartışmanın akamete uğraması mukadderdir. İletişimin alanı alabildiğine daraltılıp ömrü, tesiri güdüleştirildikten sonra akıllar ve gönüller ister istemez bundan etkileneceklerdir. Kırık bir kalp ve karışık bir kafa ile bir araya gelen insanlar kendilerinden beklenen müspet tutum ve davranışları sergileyemezler. Gerilmiş biçimde başlayan bir karşılaşmada herkes içine çekilecek, içe bükülecek ve muhatapını hasım göreceğinden onun yanlış ve kusurlarını izlemeye koyulacaktır. Ardından onları sergileme ve abartma yoluna girecektir. Bu da onların üstün gelme arzu ve emellerini kamçılacak ve asıl hedefe ulaşmak için yarışmalarının önünü kapatacaktır.

Taberî (v.310) der ki: Eğer kişi hakikate gözünü kapatır ve hiçbir şekilde ona kulak asmazsa, o zaman temel hakikatler olan *tevhidullah* ve *ihlâsu'l-ubûdiyyet* konusunda kesin tavırlı ve açık sözlü olunmalıdır: “Biz müslümanlar asla Allah’a ortak koşmayız. Biz bu üç noktada Allah’a gönül bağlamış, boyun eğmişiz. Bunu kalplerimiz ve dillerimizle [tasdik ve] ikrar etmişiz.”²⁹

Eğer ortada iki görüş veya taraf varsa, orada mutlaka yeterince netlik kazanmayan bir doğru savunulmakta ya da tenkit edilen yanlış biçimde gösterilmektedir. Kur'ân'ın gönderiliş amaçlarından biri de *helak olanın beyyine üzerine helak olması, yaşayanın da beyyine üzerine yaşamasıdır* (Enfâl, 8/42).

Bir görüşü savunan insan, onun sağlam, güzel, iyi, doğru veçhesini tam olarak güçlendirir; başkasının görüşünü tenkit ederken ise, fikrini bunun zıddı bir noktada konuşturur. Onun tüm doğrularını görmez veya görmezden gelir, yanlış olma ihtimali çok düşük taraflarını bile yanlış görme eğilimindedir. Muhalefete, ihtilaf ve boğuşmaya yol veren asıl sebep bu türden tutumlardır.³⁰

İyi bir başlangıç için faydalı olabilecek davranışlardan biri de diyalog boyunca muhataba zaman zaman nefes aldırmasıdır. Bu, özde rasyonellik, akılcılık, içtenlik, hakikate bağlılık manasında bir hareket mantığıyla hareket etmeyi gerektirir.

²⁹ Taberî, *age*, Âl-i İmrân, 3/64. AY.

³⁰ Suhaymî, *Tenbihu Uli'l-Ebsâr*, s. 28.

Münazaraya giren insan, muhatabına başta sevgi ve saygı ifadelerini ihmal etmemelidir. Öncelikle kalp ve görüşleri birbirine yaklaştıran tutum ve davranışlar öne çıkarılmalıdır. Her iki taraf da muhatabının dile getirdiği sağlıklı görüşleri, verdiği faydalı bilgileri, öne sürdüğü tutarlı, sağlam delilleri takdir etmelidir. Bunlar için ona özellikle teşekkür ettiğini, minnettar olduğunu hissettirmelidir. Onun bazı görüş ve kanaatlerine katıldığını, bunları çok değerli bulup beğendiğini ifade etmelidir. Bu türden görüşlerine dünden razı ve öteden beri teslim olduğunu açıkça bildirmelidir. Takdir ve saygı ile başlayan bir temas, çoğun, bu çizgide devam edip gider ve hayırlı sonuçlara vesile olur.

2. Anayasal Doğrular ve İhtilafın Uyuma Yönlendirilmesi

İnsanların akılları, kavrayış ve yetenekleri farklıdır. Farklılık, ihtilaf ve çekişmeye yol açabilir. Şartlar ne olursa olsun, ihtilafın ilelebet sürüp gitmesi de bir çözüme kavuşturulması da elimizdedir. Yine de mâhîrâne yönlendirildiğinde, erdemli biçimde ele alındığında buluşma ve kaynaşma nedeni olabilir. Hayatta hakikat, gerçek, doğru, adalet, iyi, güzel, ahlaki ve insani olan değerler kendilerine mahsus bir sempati, sıcaklık ve cazibe taşırlar. Doğru Yolun kendine has işaretleri vardır. Akıl, gönül, vicdan ve insaf gibi güç ve yeteneklerini bir arada bir bütün olarak kullanan insan onu kesin biçimde teşhis edebilir. Buna göre tüm insanlık nesli için mukadder olan ihtilafın bütün fertlere teşmil edilmesi gerekmez. Şahıs istediği andan itibaren bu kaderin müspet tarafında yer alabilir. Gayret ve takatini amacına uygun kullanır ve insanlar için konmuş olan bu kaidenin müstesnasını oluşturanlardan biri olur: “*Senin Rabbin tarafından özellikle esirgenen kişi müstesna*” (Hûd, 11/119). Müstesna olmak yine de -Fahreddîn-i Râzî’nin yerinde tespitiyle- kişisel başarıdan çok, ilahi inayet ve destek ile mümkündür.³¹

İnsan, sağlıklı muhakemesi, derin tefekkürü, vicdani muhasebesi ve sağduyusuyla karar vermeye yöneldiğinde kendini imanın eşiğinde görür. İman, onun için hem manevi bir nur ve ışık hem de dağları devirecek büyük bir kuvvet olur. Din, onu bağnazlaştırmaz. İbadet, onu köle yapmaz. Yüceler Alemine yönelen her insan bunlarla içini ferahlatır, hedefini netleştirir, amacını sağlamlaştırır.

Yüce Allah bu aydınlık kaynağına ve potansiyel güce erişen insanı, özel izni ve şaşmaz işaretleriyle, insanların hakkında ihtilaf ededurdukları hak ve hakikat konusunda mazbut karara vardırır. Ona hak, adalet, doğruluk, gerçeklik, iyilik ve güzellik gibi temel değer ve yasaları gösterir. Böylece *keşfi* açılır; gözleri aklına yol gösterir, *basiretli* bir bakış açısına erişir. Artık o sadece gözüyle görmez, yalnız aklıyla muhakeme etmez, onları destekleyen

³¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Hûd, 11/118-119. AY.

basiretini ve gönül gözlerini de amacına uygun kullanır. Hakikat konusunda gönül rahatlığıyla tercih ve karar verme gücünü, Yüce Allah'ın Yola Vermesi sayesinde, doğruyu bulmak için harcar. Çaba ve emeğinin zayı olmasını önler. Neticede maksuduna erer [Bakara, /213].

Özü, mayası ve cevheri itibariyle tertemiz olan insanın bu fitratını kimse değiştiremez. Yüce Allah'ın belirlediği, yarattığı bir şeyin değiştirilmesi düşünülemez; mümkün de değildir. İnsan kirli emellerinden, sınırsız ihtirasından, gemi aızıya almış arzu ve şehvetlerinin zebunu olmaktan kurtulduğu andan itibaren kendi öz kişiliğiyle karşılaşır. Kendisine iyiyi, doğru, hakikati gösteren kıstasın içinde, mayasında, yaratılışında mevcut olduğunu görür. Kendine, özüne yöneldikçe engin ufuklara açılır. Uzak/yakın her varlıkla ünsiyet peyda eder, onlara açılmaktan zevk alır.

“Her çocuk fitrat üzere doğar; onu Yahudileştiren de Hristiyanlaştıran da Mecusileştiren de ebeveynidir.”³² Çevre şartları tarafından kontrol edilmeyen akıl ve vicdan Hak ile beraberdir; adaletten yanadır; iyilik taraftarıdır; güzellikte bir cazibe olduğunu hisseder. Koşullanmamış her insan evladı kendisi, kâinat ve Efendisi arasındaki derin gönül bağını fark edecek kabiliyettedir. Hiçbir vicdan ilelebet ipotek altına alınamaz, bozguna uğratılıp görevini ifa edemez biçimde etkisiz kılınmaz.

İbn Hişâm anlatır: Ebû Süfyân b. Harb, Ahnes b. Şerîk ve Ebû Cehil diye meşhur olan Ebu'l-Hakem'in geceleri birbirinden habersiz Hz. Muhammed'in evinin dış duvarına yakın bir yerde gizlice otururlardı. Onun gece namazında uzun uzun okuduğu Kur'ân'ı vecd içinde sabaha kadar dinlerlerdi. Bu olay insan vicdanı ve sağduyusunun herkese, daima hakikati işaret ettiğini göstermektedir.³³

Utbe b. Rebîa, Kureyş'i temsilen Hz. peygamber'le görüşüp ondan bir sayfa Kur'ân dinledikten sonra gelip şöyle demiştir: *Vallahi bu ne şiidir, ne sihirdir ne de kehanet. Ey Kureyşliler, beni dinleyin ve bu adamı rahat bırakın. Bana öyle geliyor ki, onun sözleri mutlaka yankı yapacaktır. Eğer tahminim doğru çıkarsa Onun başarısı bizim de başarımız olacaktır. Yok, eğer yanılıyorsam ve O bir düzenbazsa er geç hilesi ortaya çıkacak ve rezil rûsya olup gidecektir.*³⁴

Kim gerçek manada hak arayışına girmişse, hakikate erişmek için ciddi gayret sarf etmişse, bu şaşmaz kriterin kanında, her hücrelerinde aktif biçimde

³² Buhârî, 29/Cenâiz 91/Mâ Kîle fî Evlâdi'l-Müşrikîn, HN: 1319.

³³ İbn Hişâm, *Sîre*, I, 315-216; Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, I, 139, 140, 141, 151; Mahmûd Şâkir, *et-Tarihu'l-İslâmî*, II, 83-85; Mevdûdî, *Sîret*, III, 193 vd; Heyto, M. Hasan, *el-Mu'cizetu'l-Kur'âniyye*, s. 48.

³⁴ Mevdûdî, *Sîret*, 3/199-20. Buna benzer bir sözü Saîd b. As b. Ümeyye de söylemiştir. Bkz..

işlediğini fark etmiştir. Yeter ki, temiz fitrat ile hakikatin buluşmasına, yüce değerleri içinde barındıran din ile insanın aklı, vidanı, gönlü yüz yüze gelmesine engel olunmasın [Rûm, 30/30].

Din elbet aklını kullanma, düşünüp taşınma ve sağlıklı muhakeme yapma konusunda insanları yüreklendirmektedir. Emek ve gayret edilmesini bir ibadet sayan da Dîndir (Necm, 53/39). Kişiler ve topluluklar için en uygun maslahatları tespit edip ortaya koymak ve her konuda hakkı aramak için tüm mensuplarını harekete geçirmek isteyen de İslâm'dır (Necm, 53/40). Elinden gelen bütün gayreti sarf ettikten sonra karar verip hükmünü açıklayan müçtehit veya yargıç için yanlısı da onurlandırıcı bir yaklaşım sergileyen, yanlış da olsa, samimi ve ciddi emek sonucu ortaya konan görüşlere bir değer atfeden de bu hikmetli kaideler manzumesidir.³⁵

Burada zorluk, sıkıntı ve sıkboğaz eden bir yükümlülük söz konusu değildir. Bütün bir akide, düşünce, ahlak, hukuk ve hayat anlaşılabilir, katlanılabilir, uygulanabilir kaidelere bina edilmiştir. Beşer takatini aşan bir tek sorumluluktan söz edilemez.

Diyalogdan önce olması beklenen kişinin neyi savunduğu, neyi reddettiğidir. Neyi nasıl savunacağını bilmeyen, neye niçin karşı çıktığını idrak etmeyen insanların diyalogundan hayır beklenmez; bilen, bilinçli, erdemli insanların ilkeli temasları ve uzun soluklu diyalogları daima zarar yerine fayda verecektir.

3. Tartışmada Gerçeğe Ulaşmayı Amaçlama [Samimiyet ve Taassuptan Uzak Durma]

Tartışmanın temel yasalarından biri de hakka gönülden bağlılık ve teslimiyettir. Hak için her tür fedakârlıktan sakınmayan insanların bağlılığı hak içindir. Körü körüne bağlılık hak ehline yakışmaz. Hüccet, burhan ve delile bakmadan bir tarafa meyletmek veya bir kişiye bağlılık göstermek hakça değildir. Hakkı arayan insanların işi, sadece hakkı her şeyin üstünde görmektir. Onu hiçbir şeye veya kimseye feda etmemek de onların değişmez ilkeleridir.

İlmi Mücadeleyi sağlıklı yola koyan ve dosdoğru yolda yürütmesini garanti eden, hakka bağlılıkta, ona ulaşmak için gayret etmekte ve onu bulduktan sonra da ona sınıksız sarılmakta gösterilen içtenliktir. Bu konuda herhangi bir zikzak çizmeden yürümek, eğri büğrü yollara sapmamak, çoğunluğun arzusuna boyun eğmemek, bağlının çokluğuna bakmadan hak olana teslimiyet göstermek diyalogun selameti için esastır. Gerçek manada akıllı, doğru ve dürüst insan daima hakkın taraftarıdır, hakkı arar, hakikati izler, onu ince-

³⁵ Buhârî, 99, el-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünneh 21, Ecrü'l-Hâkimi izâ'c-Tehede fe-Esâbe ev Ahtaa, HN: 6919; Muslim, 31, el-Akdiye 6/Beyânu Ecri'l-Hakim izâ'c-Tehede fe-Esâbe ev Ahtaa, HN: 4584.

leme ve araştırmaya çalışır. Doğru, isabetli, tutarlı görüşü alır ve ona bağlanır; yanlış, sapmış, tutarsız düşünce ve görüşlere ise itibar etmez ve onlardan mütemadiyen kaçınır.

İmam Şâfiî (v.204) bu bağlamda şöyle der: “Ben hayatım boyunca kimle konuştum, tartıştım veya diyaloga girdiysem sürekli arzu ettiğim şeydi: Muhatabım Hakka uygun konuşsun, doğru dürüst görüş ve düşünceleri savunsun ve bu konuda ilahi iane ve desteğe mazhar olsun. Allah onu korusun ve yanlışla düşmekten muhafaza etsin. Benimle tartışırken reddedilmesi makul, uygun ve ahlaki olmayan kesin delilin onun diliyle ifadesini bulması ile benim lisanımla açıklanması arasında bir fark görmedim; bu konuyla hiç ilgilenmedim. Yeter ki, söylenen hak olsun, doğruluk dile gelsin ve gerçek ifadesini bulsun.”³⁶

İmam Gazali (v.505) der ki: Dinde hak olanı inceleyip bulmada yardımlaşmak esastır. Ancak bu da kendiliğinden olmaz. Gerçekleşmesi için kendine has sekiz şartı ve alameti vardır: ...

Beşincisi: Kişi hakkı ararken, kaybettiği değerli bir eşyasını arar gibi bir halet-i ruhiye ile aramalıdır. Kaybettiği şeyin kendisi tarafından bulunması ile başkası tarafından bulunması arasında hiçbir fark görmemelidir.

Altıncısı: Diyaloga girdiği, konuştuğu, tartıştığı insan ile bir arkadaş, bir dost gibi olmalıdır; onu rakip, hasım veya düşman gibi görmekten sakınmalıdır. Muhatabı kendisine bir yanlış gösterdiğinde, bir hatayı ortaya koyduğunda bundan memnun olmalı ve ona minnettar olduğunu bildirerek teşekkür ettiğini ifade etmelidir.³⁷

Taassubun olumsuz yönleri için çok şey söylenmiştir, hâlâ da söylenmemiş çok şey vardır. Özcesi, Hakka bile taassupla bağlılık güzel değildir. Kimse onu bir fazilet saymaz. Hatta yerine göre onun çok çirkin biçimler aldığı da gözlenmektedir. Bu konuda Gazali şöyle der:

Taassup, dünyalık peşinde sürüklenen ulemâ [*Ulemâu's-Sû'*] için büyük afetlerden biridir. Onlar Hakka taassupta mübalağa ederler. Muhaliflerine küçümser bir gözle bakarlar ve onları bir şey saymazlar. Bu da onları mükâfatta, karşılık ve uygulamada beklentiler içine girmeye sevk eder. Böylece batıla yardım etmek için ne tür emeller söz konusuysa hakkı savunmak için gerekçeler de aynı olur. Kendisini savunmaya soyundukları şeyde gösterdikleri sınıksız bağlılık onların emellerine hizmet eder. Eğer onlar gerçek âlimler olsalardı, yumuşaklık, merhamet ve nasihat yolunu seçerlerdi. Kişiye kimsenin olmadığı uygun zeminlerde uyarı ve nasihatlerini yaparlardı. Doğal

³⁶ İbn Ebî Hâtim, *Âdâbu's-Şâfiî ve Menâkıbuhû*, s. 326; Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, IX, 118; el-Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-Mutefekkih*, I, 363 (Bâbu Edebi'l-Cidâl, RN: 663); II, 26, 240; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 26; .

³⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 44.

olarak başarılı da olurlardı. Taassup ve tahkir ortamlarını tercih etmezlerdi. Ne var ki, ün, şöhret ancak insanlarca tanınmak ve taraftar toplamakla olduğundan; taassup, hasımlara lanet okuma ve onları suçlama gibi taraftarların eğilimini canlandırıp pekiştiren başka bir şey olmadığından, dünyalık peşinde olan bilginler de taassubu bir gelenek ve araç haline getirmişlerdir.³⁸

Diyalog ve konuşmanın hatta tartışmanın amacı kişisel benlik tatmini değildir. Söz ve beyandaki polemik ve mugalata üzerinde odaklanan bir diyalogdan kimseye hayır gelmez. İnsanların içini daraltan, moralini bozan, zihin ve gönül dünyasını tahriş eden bu türden temaslar sadece nefrete kaynaklık yapabilir ve ilelebet görüşmemek üzere kopup gitmelere yol açabilir. Hâlbuki diyalogdan amaç, taassuptan tamamen arınmış bir akıl ve gönül ile doğruyu aramak, hakkın izini sürmek ve hakikate özlem duymaktır. Yerli yersiz kabalık ve sertliğe meydan vermeden, kontrolsüz tepki ve infiale sebep olmadan teması sürdürmek, yakınlığı devam ettirmek ve sıcak bir musahabeyi alabildiğine ilerletmek koşulsuz diyalogun amacıdır. Buna gölge düşürecek ve onu güdükleştirecek söz, tutum ve davranışlardan uzaklaşmak daha makul olacaktır.

4. Sabit Kalkış Noktaları ve Kaideler Üzerinde İttifak Edilmesi

Din, hukuk, ahlak veya akıl ile ilgili olabilecek olan bu sabiteler gerçek akıl sahipleri nezdinde tartışma götürmez ilkeler olabilir. Haksız yere adam öldürme, yalan, iftira, hırsızlık, gasp, soygun gibi şeylerin kötü olduğuna, öte yandan dürüstlük, fedakârlık, yardımseverlik, sabır ve içtenliğin iyi olduğuna, iyi insanların takdir edilmeleri, suçlu insanların ise cezalandırılmaları gerektiğine ilişkin inanç ve düşünceler, müsellemler ve değişmez sabitelerdir.³⁹

Rasûlullah, Medîne hicret ettiğinde orada buluna sosyal, iktisadi, askeri erk sahipleriyle Medîne'yi düşmanlara karşı savunma ve her kesimin hukuki açıdan eşit muamele göreceğini esas alan anlaşmalar yapmıştır. Yahudiler, Şehrin civarında bulunan kabileler ve bedevilerin ulaşılacak uzaklıkta yaşayanlarıyla dostluk ve savunma sözleşmeleri gerçekleştirmiştir. Bu da onun kimi olursa olsun insanlar ve sosyal çevrelerle ortak payda aradığını ve her kesin makul karşılayabileceği ortak maslahat noktaları bulunduğunu göstermekte ve böylece içtimai güven, huzur ve dayanışma imkânlarına ulaştığını göstermektedir.

Din ile ilgili sabiteler ve müsellemler o dine mensup insanları bağlar ve mensuplarının onları görmezden gelmemeleri, gereklerini yapmaları istenir. Genel ahlak veya hukuk kuralları da böyledir. Onları yok saymak veya gereksiz görmek diyalogu zorlaştırır. Diyalog, mücadele veya

³⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 7.

³⁹ Bkz. İsrâ, 17/27-38; Furkân, 25/67-73.

tartışmanın sağlıklı bir istikamete doğru ilerleyebilmesi için en azından birkaç sabit kaidenin kabul edilmesi gerekir.

Sabitesiz, ilkesiz, kuralsız bir diyalog da olabilir ama bu boş insanların işidir. Saatler, günler, yıllar süren bir diyalog ve tartışmayı devam ettirebilecek olanlar için belki hiçbir kurala bağlılık gerekmez ama belli bir zamanda bir sonuca varmak durumunda olanlar ortak değerlerini, sabitelerini ve müsellemlerini baştan tespit etmelidir.

Ortak kaide ve kurallara bağlılık, onlardan kalkmak ve onların dur dediği yerde durmak diyalog boyunca işleyen en sağlam kıstas olacaktır. Böylece diyalog ile iyi, doğru, güzel, uygun olanı arayan ile tüm emeli tartışmak, didişmek ve safsata ile uğraşmaktan ibaret olan kişiler ayrışacaktır. Tartışmanın sonu yoktur. Demagojinin sınırı çizilemez. Kelimelerle oynamanın, insanlarla kafa bulmanın, zihin ve gönülleri bulandırmanın bin bir çeşidi, yüzlerce şekli olabilir. Bu durumda susmak ve diyalogu kesmek daha akıllıca ve hekimâne olacaktır.

Kimi zaman İslâm tarafından belirlenmiş sabiteler, müsellemler kaide ve hükümler bile inkâr maruz kalır. Bunun tarife gelmez bir büyüklük taslama, çirkin bir tutum, diyalog ve tartışma usulünden sapma olduğu bilinmelidir. Gerçekle alakası olmayan, hakikati merak etmeyen, doğru ve iyi için kılını kıpırdatmayan bu türden kişilerle diyaloga girmek, çoğun, yorucu bir gerginlik, zihin ve gönül yorgunluğundan başka bir sonuç doğurmaz. Bu diyalog, temrin kasıtlı birtakım deneyimler kazanmak isteyen başka kimseye tavsiye edilmez.

5. Tartışmada İlmî Metot İzlenmesi ve Ona Bağlı Kalınması

Münazaraya giren kişiler kendi görüş ve düşüncelerini ifade ederken dava veya iddialarını destekleyen, ispat veya tercih edilmesini vurgulayan delilleri sunmalı, bunun dışına çıkmamalıdır. Eğer rivayet veya nakil yapıyorlarsa, dikkatli olup aktardıkları delillerin sıhhatine özel bir ihtimam göstermelidirler. Herhangi bir görüş veya düşünceyi salt bir iddia olarak ileri sürmek doğru olmaz. Onu besleyen, güçlendiren, destekleyen delillerin en açık ve kolay anlaşılır olanlarından birkaçını ortaya koymak kaçınılmaz bir vecibe olmaktadır. Naklederken sıhhat kıstasına bağlı kalmalı ve zayıf veya uydurma rivayet ve nakilleri öne sürmekten sakınmalıdır.

Bu kural, Yüce Kitâb'ın çokça zikrettiği, kaydettiği, kullandığı bir diyalog kaidesidir. Burhan istemek neredeyse tüm peygamberlerin kullandıkları bir metottur [Enbiyâ, 21/24]. Eğer hak üzereyseniz, doğru söylüyorsanız, dürüst adamlar iseniz, burhanınızı ortaya koymalısınız.⁴⁰

Bu tür sorular ve meydan okumalar, Yüce Allah ile beraber başka ilahlar olduğunu iddia eden müşriklerden istenmiştir. Doğal olarak iddialarını des-

⁴⁰ Bkz. Bakara, 2/111; Naml, 27/64.

tekleyen herhangi bir burhanları olduğundan söz edilemez. *Allah dilemeseydi, biz Ona ortak koşmazdık* (En'âm, 6/148), gibi mugâlata içeren savunmalar ise, nazar-ı itibara alınamaz. Aynı şekilde herhangi bir şeyin haram olduğunu iddia edip onun bir kaynağının olduğunu savunanlardan istenen ise, işaret ettikleri delil kaynağını getirip bahse konu olan haramlık bildiren ifadeyi göstermeleridir [Âl-i İmrân, 3/ 93].

İlim ifade edebilecek, belge niteliği taşıyan delilleri sergilemeleri beklenen kişilerin sözü uzatmaları ve başka şeylerden söz etmeleri manasız olacaktır. Söze ilmi kaidelere bağlı kalacağına dair beyan ile girdikten sonra onu bir daha hiç hatırlamamak ciddi bir kusur ve önemli bir zaafıdır. İlme ve ilkelerine bağlılık sürekli; her söz, her cümle için geçerlidir. İleri sürülen, savunulan ve delille ispat edilmek istenen her düşünce veya görüş bu ilkelerin süzgecinden geçirilmelidir.

Diyalogda ham fikirlerle işi evirme gayreti kişinin hem şahsiyetini hem de düşüncesini gözden düşürecektir. Tehevvüre meydan vermeyen bir sükûnet ve ilim erbabına yakışır bir vakar ile sürdürülen diyalogun iki tarafa da çok faydası olacağını tahmin etmek zor olmayacaktır.

6. Savunulan Sözü ve İleri Sürülen Delilin Çelişkiden Salim Olması

Eğer münazara esnasında bir taraf çelişkili görüşler ileri sürer veya destek için zikredilen deliller çelişecek olursa, görüşü çürütülmüş olur ve muteber oluşunu kaybeder. Bundan sonra onu savunmak saçmalık olur.

“Sana da (Ey Muhammed,) önündeki kitapları doğrulayıcı ve ona bir şahid/gözetleyici olarak Kitab'ı (Kur'ân'ı) indirdik. Öyleyse aralarında Allah'ın indirildiğiyle hükmet ve sana gelen haktan sapıp onların hevalarına uyma. Sizden her biriniz için bir şariat ve bir yol/yöntem tayin ettik. Eğer Allah dileseydi, sizi bir tek ümmet yapardı; ancak (bu) size verdikleriyle sizi denemesi içindir. Artık hayırlarda yarışınız. Tümünüzün dönüşü Allah'adır. Hakkında anlaşmazlığa düştüğünüz şeyleri size haber verecektir.” (Mâide, 5/48).

İbn Kesîr (v.774) der ki: Yüce Allah, kullarına Kur'ân'ı düşünmelerini emretmekte, ondan ve onun muhkem manalarından, etkileyici sözlerinden yüz çevirmelerini ise yasaklamaktadır. Kur'ân'da herhangi bir ihtilaf, çelişki, tezat ve teâruz olmadığını haber vermektedir. Çünkü o, Yüce Allah'tan gelmiştir. Haktan gelen bir haktır.⁴¹

İnsanın temel eğilimi ve ana düşüncesi farklı da olsa diyaloga girdiğinde kendi eğilim ve düşüncesinin doğru, tutarlı ve sağlam olduğunu gösterebilmesi için kalkış noktasından vardığı sonuca kadar her söz ve düşüncesinde bir

⁴¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, Mâide, 5/48. AY.

uyum içinde olmalıdır. Sözler, ifadeler, düşünceler çelişkiye düştüğünde iddia veya tez çürümüş olur, savunulacak bir tarafı kalmaz.

Yüce Allah, Kur'ân'da bir çelişki olmadığını, tamamının birbiriyle uyumlu söz ve kaidelerden oluştuğunu özellikle beyan eder. Bütünlük ve uyum dava ve iddianın doğruluk ve sağlamlığı için bir delil sayılmıştır. Eğer sözler ve kaideler uyumsuz olup çelişirse dava düşer: “*Onlar hâlâ Kur'ân'ı iyice düşünmüyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkasının katından olsaydı, kuşkusuz içinde birçok aykırılıklar (çelişkiler, tearuz ve ihtilâflar) bulacaklardı.*” (Nisâ, 4/82).

Ayetin ifadelerine dikkatle bakıldığında görülmektedir ki, söz ve görüşler arasında ilk bakışta tearuz olduğunun düşünülmesi önemli değildir. Cümleler arasında farklılıklar olması da o kadar önemli değildir. Önemli olan “pek çok ihtilaf” diye tanımlanacak bir durumun olmamasıdır. Yoksa sözün içinde genel, özel, mutlak, mukaayyed, mantûk ile mefhûm arasında kimi farklılıklar ve küçük tearuzlar olması zarar vermez.⁴²

Beğâvî'nin (v.468) tepitine göre: Diyalog içinde olan insanların da söz ve delilleri arasında çelişkiler, uyumsuz ifadeler olmamalıdır. Baştan sona kullandıkları tüm deliller ve iddialar birbiriyle uyumlu olmalıdır. Yoksa kendileri kendi tezlerini çürütmüş olurlar. Beğâvî'nin tespitine göre, mutlak manada çelişki ve çatışmadan masûn olan Yüce Allah'ın Aziz Kelamıdır. Allah'tan gelmeyen bir mesaj çelişki ve ihtilaftan kurtulamaz.⁴³

Tarihten biliyoruz ki, Hz. Muhammed'in ilk muhatapları Risâlet ve vahiy karşısında bir süre bocaladıktan sonra onu tanımlamaya ve devre dışı bırakmaya çalıştılar. Bu bağlamda bazen onun mesajı olan Kur'ân'a “*sürekli bir sihir*” damgasını vurdular. Ne ki, bu çelişkili bir tanımlamaydı. Çünkü sihir hiçbir zaman sürekli olmaz; sürekli olan bir şey de sihir olmazdı. İşte Yüce Allah onların bu çelişik tutumunu şöyle tasvir etmektedir: “*Eğer bir âyet [mucize] görecekseler, bu sürekli bir sihirdir, derler*” [Kamer, 54/2].

Hiz. Musa döneminde ilahi Risâlete karşı duran ve onun adeta kıpırdamasına, bir adım atmasına fırsat vermeyen Firavun da, Allah'ın Resulünü gözden düşürmek ve halkı ondan soğutmak için: “*Bu bir sihirbazdır*” veya “*bir delidir*” damgasını vurmuştur [Zâriyât, 51/ 39]. Aynı tanımlama ve dışlamayı cahiliye döneminin kâfirleri de Hiz. Muhammed için yapmışlardır. Hatta nerede bir Risalet söz konusu olmuş ve bir Resul gönderilmişse, inatçı cahil kâfirler hemen ona “*sihirbazdır*” veya “*delidir*” damgasını vurmuşlardır [Zâriyât, 51/52]. Bu yetmezmiş gibi kimi zaman da Allah'ın elçisine “*sihrin tesirinde kalmış, büyülenmiş*” bir zavallı gözüyle bakmışlardır.⁴⁴ Bu da ol-

⁴² Bkz. Aziz el-Berzencî, *et-Teârud ve't-Tercih Beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye*, s. 73-75.

⁴³ Beğâvî, *Meâlimu't-Tenzil*, 4/Nisâ 82. AY.

⁴⁴ Bkz. İsrâ, 17/ 47, 101; Şuara, 26/ 153.

mazsa: “Bizim ilahlarımızdan birileri seni fena halde çarpmış” gibi bir iddia veya tahminde bulunmuşlardır [Hûd, 11/54].

Tüm bunlar tutarsız, çelişkili sözler ve iddialardır. Birbirini nakzeden böyle iddia ve delillerle herhangi bir görüş veya düşünce çürütülemez; aksine böyle çelişkili yakıştırmalarda bulunan kişinin kendi tezini çürüttüğü kanısına varılır. Sözgelimi, sihirbaz olmak, akıllı, zeki ve yetenekli olmayı gerektirir. Delilik ise bunun zıddı olan bir haldir. Aynı adama bu iki sıfat bir anda yakışmaz; çelişir. Sihir yapan ile büyülenen de ayrı sıfatlardır. Bir kişinin hem büyü yapan hem de büyüünün tesirinde kalan biri olduğunu ileri sürmek ise tenakuz ve saçmalık olur.

7. Tartışmaya Giren Kişilerin Ehliyet Sahibi Olmaları

“Hiç şüphe yok Allah, size emanetleri ehline (sahiplerine) teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Bununla Allah, size ne güzel öğüt veriyor!.. Doğrusu Allah, işitendir, görendir.” (Nisâ, 4/58).

Fahreddin-i Râzî (v.606) der ki: “Emaneti ehline vermek mezâhib ve diyânât ile ilgili olsun, dünya ve muâmelât konuları ile ilgili olsun her konuda dinin kesin emridir. Her alanda geçerli olan bir düstûrdur... Kişi Rabbiyle, diğer insanlarla ve kendi nefisine karşı olan bu her üç kısımda emaneti ehline teslim etmekle yükümlüdür.”⁴⁵

Mücadeleye girecek insanların ehliyeti alanla ilgili olacaktır. Bilenle bilmeyenin eşit şartlarda tartıştığı bir platform ahir zamanda zuhur eden bir hengâme de olsa, diyalogda bir parça ilmi uzmanlık ehliyeti aranması gerektiği açıktır. Kara cahil bir insan konuyu uzmanlık düzeyinde bilen biriyle denk sayılmaz. Bilmeyenin bilmediğini bilmesi ne güzel erdemdir. Bilmeyenin bilenle tartışması, onunla mücadeleye girişmesi uygun düşmez. Ahlak ve adabımız bu tür manzaraları tasvip etmez.

Yüce Kitabımız: *Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?* diye sorar [Zümer, 39/9].

Cevap açıktır: Hayır; bir olmaz.

Sadece bu mu? Hayır. Görenle kör olan bir değil; duyanla sağır olan bir değil; mümin ile fasık bir değil; adalet için çırpınan ile zulüm için fırsat kollayan bir olmaz. Yerinde oturan müminle Allah yolunda cihad eden bir değildir. Fetihten önce tüm mal varlığını ortaya koyup savaşanla Fetihten sonra bunları yapan bir değildir. Cennetliklerle cehennemlikler bir değil. Cimri ile cömert bir değil, pis olanla temiz olan bir değil, iyilikle kötülük bir değil, ölümlerle diriler bir değildir. Karanlıklar ile aydınlık bir sayılamaz.⁴⁶

⁴⁵ Râzî, *Meîâtîh*, 4/Nisâ 58. AY.

⁴⁶ Bkz. Nisâ, 4/ 95; Mâide, 5/ 100; Hûd, 11/ 24; Ra'd, 13/ 16; Nahl, 16/ 76; Secde, 32/18; Fâtır, 35/ 22; Fussilet, 41/ 34; Hadîd, 57/ 10; Haşr, 59/ 20.

Soru sormak, konuyu anlamaya çalışmak ayrıdır, bilgisiz, deneyimsiz itiraz etmek, tartışmak, karşı çıkmak, reddetmek ayrıdır. Hiçbir bilgi birikimi olmadan ihtisas sahiplerine kafa tutmak, onlara yerli yersiz itiraz etmek, bilip bilmeden hata ve yanlış yapmakla suçlamak hiçbir zaman izan ve irfan ehlinin davranış tarzı olmamıştır.⁴⁷

Bilen, gerçek bilgi sahibi olan Hz. İbrahim gibi olmalıdır. Hakikati idrak edip onu içselleştirdikten sonra cahil olana yol göstermelidir. “Size gelmeyen ilim bana gelmiş bulunuyor, bana tabi olun ki size doğru yolu göstereyim” demelidir [Meryem, 19/43]. Cahil olan babası da olsa, yapılması gereken budur.

Bilgi alışverişi eşya alışverişi gibi değildir. Bir insandan bir ekmeğin alırsınız, 50 kuruş verirsiniz; sizin bir ekmeğiniz, adamın da 50 kuruşu olur. Siz bildiğiniz beş meseleyi birine öğretirsiniz, o da size bildiği beş şeyi öğretir. Siz beş adım ilerlemiş, o da beş adım atmış olur. Kimse bir şey kaybetmez; iki taraf da kazanmış olur. Bilgiyi görüldüğü yerde alınması gereken çok aziz bir değer olarak düşünmek ve onu asla yere çalmamak, kimden gelirse gelsin kabul ve takdir etmesini bilmek Müslümanların şiarıdır. “Hikmet, müminin yitik malıdır.”⁴⁸

Bilmeyenin adabını Hz. Mûsâ ve Abd-i Sâlih kıssasından ilham alabiliriz. Öncelikle beraber yürümek, yerinde hareket ve hikmeti öğrenmek için Ondan izin istenmelidir. Şartları sorulup kabul edilmelidir. Me'lûfe mugayir hareketlerine fevri biçimde karşı çıkılmamalıdır. İhtisas sahibi olmayana uygun düşen hareket tarzı adabına uygun soru sorması ve açıklama istemesidir. Düşünmesi, öğrenmeye çalışması ve öğrenciliğin gereğini yerine getirmesidir (Kehf, 18/60-82).

İlmi münazaraya girenlerin uyumsuzluğu ve denksizliği iyi sonuçlar getirmez. Aksine sıkılma, darılma ve kırılma gibi menfî neticeler verir. İmam Şafîî, birbirine denk düşmeyen kişiler arasında meydana gelen güdük tartışmalara işaret eder gibi der ki:

“Ne zaman âlim bir adamla tartışmaya girdiysem, onu mağlup ettim; ne zaman bir cahil benimle tartışmaya girdiyse, beni mağlup etti (!)”⁴⁹

Hakkı doğru işlettiğimizde önümüze iki temel gerçek çıkar.

1. Hiçbir hak sahibi hakkından mahrum edilemez.
2. Herhangi bir hakkı, hak etmeyene vermek haksızlıktır.

⁴⁷ Bkz. En'âm, 6/ 25; A'râf, 7/71; Hûd, 11/32; Kehf, 18/56; Hac, 22/3, 8; Lokman, 31/21; Mü'min, 40/35, 56.

⁴⁸ Tirmizî, 42/İlm 19/Mâ Câe fî Fadli'l-Fıkhi alâ'l-İbâdeti, HN: 2687; İbn Mâce, 37/Zühd 15/el-Hikmetu, HN: 4169; el-Elbânî, “çok zayıf” saymıştır.

⁴⁹ Bkz. İbn Muflih, el-Furû', II, 312.

3. Suçlu, zalim, kâfir ve münafık kesimlerin katı tepkisi ve düşmanlığına rağmen *ihkak-ı hak* ilâhî bir farızadır; Yüce Allah'ın muradıdır, her müslümanın değişmez görevidir.⁵⁰

Bunların hepsi göstermiş olmalıdır ki, sağlıklı sahih bir diyaloga girmek ve bundan değerli ürünler, önemli sonuçlar almak herkesin harcı değildir. Hakkı savunma ve anlatmanın da kendine mahsus bir ehliyeti vardır. İlim, akıl, ahlak ve hikmet tarafından önerilen yol, kişinin ehil olmadığı konulara burnunu sokmamasıdır. Birinin yeterli olmadığı konularda ileri geri konuşması hoş olmayacak ve hoş karşılanmayacaktır.

8. Sonuçların Kesinlik veya İzafiliğine Odaklanmaktan Sakınmak

Bir diyalogda taraflar daima kesin bir sonuca ulaşamayabilirler. Şartlarına uygun başarılı kâmil manada bir fikir alışverişinde iki taraftan birinin kendi görüş ve düşüncesinden vazgeçip diğerinin kanaatini kabul etmesi şart değildir.

Kimse diyalog veya tartışmadan sonra her iki tarafın bir kanaate gelmesinden rahatsız olmaz. İttifak ve vahdet daima güzeldir ve hayırlara vesiledir. Eğer diyalog bizi sonuçta birliğe götürdüyse ne ala. Bu her zaman amaçladığımız, ulaşmayı arzu ettiğimiz bir sonuçtur.

İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel'in kimi tartışmaları meşhurdur. Ama her tartışmadan sonra İmamların tutumu çürütülmüş görüş veya yorumu bırakarak sağlamlığı ispat edilen görüşü benimsemek şeklinde ortaya çıkmıştır. İmam Şafii hem İmam Muhammed hem de İshak ile diyalog içindeydi. Onlarla farklı konularda değişik görüşleri konuşurdu. Bazen diyalog sonunda İmam Şafii (v.204), râcih olan görüşün İshak tarafından savunulduğunu görürdü. Bazen Muhammed, Şafii'ye meylederdi. Bazen Şafii ve İshak'ın diyalogunu izlemekte olan Ahmed b. Hanbel (v.241), İshak'ın görüşüne katılırdı. İshak da bu diyalogdan istifade ederek Şafii'nin görüşünü benimserdi.⁵¹ Ahmed b. Hanbel'in 40 yıl boyunca her namazdan sonra İmam Şâfiî'ye dua ettiği oğlu Abdullah tarafından bize aktarılmaktadır. Ahmed b. Hanbel İmam Şâfiî hakkında: *Dünya için Güneş neyse, insan için sağlık neyse, Şâfiî de ümmet için öyleydi*, derdi.⁵²

Yine de münazaranın başarılı olmasının tek şartı tek görüşe gelmek değildir. Herkesin kendi görüşünde kaldığı kimi halde de diyalog fevkalade başarılı sayılabilir. Bu başarı da küçümsenmemeli, görmezden gelinmemelidir. Farklı bir görüş veya düşüncüyü bizzat onu benimseyen ve savunan insandan dinlemek onu savunmasız, sahipsiz tenkit etmekten daha faydalıdır. İmam Şâfiî ile Yûnus bir ara bir diyalog sonunda aynı görüşe varamazlar,

⁵⁰ Bkz. Enfâl, 8/7, 8; Yûnus, 10/82; Şûrâ, 42/24.

⁵¹ Bkz. Müncid, *Silsiletu'l-Adabi'l-İslâmiyye*, V, 17.

⁵² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 26.

kalkar giderler. Şafîî tekrar onunla karşılaştığında ona iltifat eder ve: *Biz bazı konularda anlaşamamak da anlaşmış olduğumuz kesin bir düstur vardır: Biz kardeşiz, buna hiçbir şekilde gölge düşüremeyiz*, der.⁵³

Münazara ve ilmi muhavere sayesinde kabul etmediğimiz, terk edilmiş, reddedilmiş, kimi zaman saçma sayılmış bir düşünce kendini, mantığını ve gerekçelerini ortaya koyma imkânına kavuşur. Böylece söz konusu düşüncenin bilinmeyen, görülme-yen makul, mutedil ve tutarlı tarafları gün yüzüne çıkar. Böylece onu benimseyenlerin, ona tutunan kişilerin zihin ve gönül dünyalarına, ufuklarına açılma fırsatını yakalarız.

Bir ilim tartışma ne zaman başarısız sayılabilir?

Eğer bir ilmi muhavere sonunda insanlar daha derin bir ihtilafa düşer de bunu bir didişme ve sövüşme nedeni sayıp birbirlerinden koparsa o zaman... Diyalog sona erdikten sonra birbirlerini cahillik, saçmalık ve yanlışlık ile suçlama devam edip, birbirini çekiştirir ve arkadan kötü konuşarak tuzağa düşürmeye gayret ederlerse, başarısızlık kesinleşir. Bu hiçbir ilerleme kaydetmedikleri, aksine daha da geriye gittikleri manasına gelir. Cahil, ahmak veya hain insanlar genelde bu tür sonuçlara çıkarlar. Onlarla diyalog fayda vermez, aksine zarar getirir. Ortamı kasvet basar ve sınırlar gerilir. Neticede iş çığırından çıkar.

Genelde ise muhavere fayda verir. Doğrunun sadece bir olmadığını, değişik görüş açılarından çok doğru doğabileceğini görmek, böylece ihtilafı kendi sınırları içinde makul karşılamak, dünyayı kendi gördüğümüzden, görüş açımızdan ibaret saymaktan kurtulmak gibi birçok ufuk açıcı idrak ve kavrayış diyalog ile daha sağlam bir zemine oturur. Bizim gibi bakmayan ve dediğimizi söylemeyen başka insanların da bizim yolumuzda, bizim hedefimize doğru yol aldıklarını görmek ancak diyalog sayesinde mümkün olur.

İslâm ulemasının -adabınca incelendiğinde- farklı görüş ve düşüncelerin tecviz edildiği içtihadî konularda sonuna kadar müsamaha ve hoşgörü sahibi oldukları tespit edilmiştir. İslâm bilginlerinin, çoğu, birbirine muhalif görüşleri konuşurken bile muhataplarının görüşlerini terk etmelerini istemedikleri, sadece kendi görüş açılarını izah etmekle yetindikleri, görüş bildirme imkânı olan hukuki, siyasi, fikhî, itikadî konularda birbirlerinin değişik görüşlerini tolere ettikleri bilinmektedir. Mutaassıp fırka ve eğilim sahiplerinden başkası, muhaliflerine mutlaka kendi görüşüne gelmeleri gerektiğini telkin etmemiştir.⁵⁴ Bu konuda daima işlettikleri kural şöylece özetlenebilir:

⁵³ İbn Asâkir, *Tarihu Dimaşk*, 51/302; Ali el-Karanî, *Durûs*, 35/18.

⁵⁴ Bkz. Nevevî, *el-Mecmû*, I, 12-18 ve *Bustanu'l-Ârifin*, s. 8 vd.; Şenkîfî, *Şerhu Zâdi'l-Mustaknâ*, 94/17; Yemenî, *Âdâbu'l-Ulemâ ve'l-Muteallimîn*, s. 1 vd.; Abderî, *el-Medhal*, I, 170 vd.

“Benim görüşüm doğrudur, yanlış olma ihtimali de vardır; bana muhalefet edenin görüşü yanlıştır, doğru olma ihtimali de vardır.” İlim ve irfân ehlinin değişmez yolu ve şaşmayan düsturu budur. Bu ana yolun, büyük cad-denin sağında solunda beliren küçük çığırlarda insanların iddiaları şu yoruma yaslanır:

“Doğru benim görüşümdür.”

“Benim görüşüm yalın hakikattir.”

“Hakikat benim görüşümden ibarettir”, gibi yaklaşımlar, genellikle ce-halet, sıgılık, dar görüşlülük ve ufuksuzluk eseridir. Milyonları deviren İslâmî Literatürün farkında olan, onlardan yeterince faydalanan bir akıl ve gönül asla dar açılara mahkûm olmaz. Kendini “kesin inançlılar” gibi bir darboğaza teslim etmez.

Birinci yaklaşım ve ifade tarzı ilim ve irfan ehlinin düşünceye ilişkin görüşlerin doğruluk veya yanlışlığının izafî olduğunu mükemmel manada kavramış olmalarından beslenmektedir. İlim, yetenek, basiret, deneyim gerek-tiren konularda ileri sürülen görüşlerin mutlak olmadığı, zaman ve zemine, yoğunluk, çap ve dikkate bağlı olarak farklılık arz edebileceğini anlamış olmaları işlerini kolaylaştırmıştır. Onların Dinin çap ve derinliğini hakıyla idrak edenler tüm insanların tek görüş üzere buluşmalarının imkânsızlığını rahatlıkla fark ederler. O zaman *ihtilafın rahmet* boyutunu anlamak daha da kolaylaşır.

Kimse *lâ-yûs 'el* değildir. Kimse kendisini *masûm* göremez; bu, birtakım görüş ve düşüncelerinin tenkit edilebileceği, reddedilebileceği, bunun kıyameti koparmayacağı, dinin elden gitmesine yol açmayacağı manasına gelir. Herhangi birinin bir kimseyi *masûm* görmesi de doğru olmaz. *Masûm* olan sadece peygamberdir. Onların Yüce Allah’tan alıp bize getirdiklerinde herhangi bir hata veya yanlış olma ihtimali yoktur. Tüm söyledikleri, getir-dikleri aynı hakikattir, doğruluğunda herhangi bir kuşku olmaz (Feth, 48/28).

Ebu Hanife (v.150) ile Cafer-ı Sâdık (v.148), İmam Muhammed (v.189) ile İmam Mâlik (v.179) ve İmam Şâfî ile karşılaşmasaydı daha iyi olurdu, denebilir mi? İmam Şâfî ile İmam Mâlik ve İmam Ahmed (v.241); İmam İshâk ile İmam Şâfî ve İmam Ahmed diyalog içinde olmasalardı, birbirlerinden istifade etmeselerdi daha iyi olurdu, denebilir mi? Onların usûl ve fûrûda onca ihtilaflarına rağmen, kardeşliğe gölge düşürmediklerini, birbirine karşı sevgi ve saygı dolu olduklarını kim görmezden gelebilir?⁵⁵

En büyük âlim ve müçtehitler bile masum değildir. Onlar bunun farkındadır. Onun için daima birbirleriyle doğal temas içinde olmaya özen göstermişlerdir. Birbirlerinin ilim havzalarını takdir etmişlerdir ve diyaloga

⁵⁵ Bkz. Abdulhayy el-Leknevî, *el-Câmiu 's-Sağır*, 3. Fasıl: (İmamların Faziletlerini Yayma Hakkında), s. 34.

girdiklerinde birbirlerinden istifade etmişlerdir. Bunun ne kadar önemli olduğunu ifade etmekten çekinmeyen, hayati önemini vurgulayan ve onu kendisi için ilahi bir tevfik sayan gerçek âlimler az değildir.

9. Daha Güzel ve Uygun Olanı Dile Getirmek

“İyilikle kötülük eşit olmaz. Sen, en güzel olan bir tarzda (kötülüğü) uzaklaştır; o zaman, (görürsün ki) seninle onun arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki sıcak bir dost(un) oluvermiştir.” (Fussilet, 41/34).

Alûsî (v.1270) der ki: Burada söz konusu olan Müşriklerin eziyet ve cahilliklerini affetmek ve onlara iyilik yapmaktır. Sebeb-i nüzûlde Ebû Süfyan b. Harb'in adının geçmesi de bunu pekiştirmektedir. Bir zamanlar azılı bir İslâm düşmanıyken Ehl-i Sünnet mezhebine göre sonraları İslam ve Müslümanların candan dostu olmuştur. Yine de ayetin hükmü geneldir ve *kötülüğü daha iyi olanla bertaraf etmek* eninde sonunda alabildiğine etkili olmaktadır. Kötülüğü söküp atan bir özelliğe sahiptir. Bunu yapamazsa da zahiren iyi muamele görmeyi sağlar. Bu da önemli bir adım sayılmalıdır.⁵⁶

Diyalogda esaslı ilkelere birisi de şudur:

“Diyalogda daha güzel olanı, daha iyi geleni, kolaylıkla anlaşılana, rahatlıkla kabul edilebilene, daha tatlı, hoş ve cazip geleni söylemek esastır.”

İnsanlar, çoğun, hatalarının, kusur ve yanlışlarının çarşaf gibi serilmesinden hoşlanmazlar. Suçlarının yüzlerine vurulmasından, özellikle topluluk içinde, yabancı insanlar arasında uluorta söylenmesinden rahatsız olurlar. Onlar, güzel yönlerinin takdir edilmesini beklerler. Övülme, el üstünde tutulma, sevilme ve saygı görme, ihtiramla karşılanma arzusu herkesin özünde mevcuttur. Kimse rencide edilmekten ve maskara olmaktan mutlu olmaz. Bu, insanın şerefi, namusu ve dokunulmaz tarafıdır.

Cevherinde karışmış halde bulunan hususiyetleri göz ardı ederek insana yönelik bir misyonu taşımak, bir mesajı dile getirmek ilim ve irfan ilkeleriyle bağdaşmaz. İnsan sevgisinden yoksun bir anlayış, düşünce, ahlak ve inanç er geç nefretle karşılanır. İnsanların tepkisine yol açar; infiale sebep olur.

İnsanlarla muhaverede daha iyi olanı söylemek, sözünü yumuşak, tatlı, içten ve garazsız biçimde dile getirmek manasını taşır. Mücadele ederken bile daha güzel olanıyla mücadele etmeye ilişkin ilahi bir uyarı da daima ellerimizin altında, gözlerimizin önündedir [Nahl, 16/125].

Bu söylemin en başta hatırlanması gereken misallerinin bazıları şöyledir:

Rabbiniz sizi daha iyi bilir. Dilerse size rahmetiyle muamele eder; dilerse size azabı (ilahi cezaya) çarptırır [Nahl, 16/54].

Allah size yardım etsin, sizi izandan, irfan ve hikmetten mahrum bırakmasın. Aklınızı ve gönlünüzü güzelce kullanmayı, doğru yolda

⁵⁶ Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Fussilet, 41/34.

çalıştırmayı nasip eylesin. Size rahmetiyle muamele etsin, hemen hak ettiğiniz cezayı vermesin, tövbe etme, dönüş yapma imkân ve fırsatı versin.

Yüce Allah Hz. İsa'ya sorar: “*Ey Meryem oğlu İsa, sen mi insanlara: ‘Beni ve annemi Allah dışında iki ilah edinin’ dedin.*”

Hız. İsa cevap verir: “*Seni her tür eksiklikten tenzih ederim, benim için hakkım olmayan bir şeyi söylemek doğru olmaz. Eğer böyle bir şey söyleseydim, sen onu bilirdin. Ben senin içinde olanı bilmem, sen benim içimde olanı bilirsin. Ben onlara sadece senin bana emrettiğini söyledim*”: “Kulluk ediniz; rabbime ve rabbinize. Onların arasında bulunduğum sürece tanıklık ettiğim buydu. Benden sonra sen kendin onların başında rakib oldun.”

Tüm bunlara rağmen: “*Eğer onlara azap edersen, onlar senin kullarıdır* [kimse sana bir şey diyemez], *eğer onları bağışlayacak olursan da* [erişilmez gücüne, mutlak manada yerinde olan hükmüne, kararına kimse itiraz edemez] *sen bilirsin* [Mâide, 5/119].

Burada nazar-ı dikkate gelmesi gereken, Hz. İsa gibi aziz bir Elçi'nin onca vahiy bilgisi, ilim, irfan ve hikmet birikimine rağmen kullar hakkında verilecek karar konusunda Yüce Allah'a yol gösterir gibi konuşmaktan sakınmış olmasıdır. Söz konusu insanlar, Hz. İsa ve annesi Meryem'i Tanrı edinmiş Hristiyanlardır.

Peki, Hz. İsa neden böyle konuşmaktadır? Onun şirk, tevhit, rab, ilah, ibadet konusunda anlayamadığı, yanlış anladığı bir şeyden söz edilebilir mi? Elbette ki, hayır. O her mesajı en iyi manada anlamış seçilmiş aziz bir Resûl'dur. Din, İslâm, iman ondan öğrenilir. Şirki ve tevhidi en iyi bilenimiz de O'dur. Kanımca onun bu tutumu, hazık bir hekim gibi, hastasından umut kesmemiş olmasını sembolize etmektedir.

“Hz. İsa diyor ki: Yüce Allahım! Eğer onları azaba atarsan, adaletinin gereğini yapmış olursun, kimse haklı bir itirazda bulunamaz. Eğer onların kâfirliklerine rağmen kendilerini bağışlarsan, bu mağfiretinde mutlaka bir hikmet olur, hikmetsiz kalmaz. Zira bağışlamak her suçlu insan için güzeldir ve bu aynı zamanda makul bir edimdir; anlaşılabilir. Hatta suçlu ne kadar büyük bir suç işlemişse, onu bağışlamak o oranda büyük bir iyilik sayılır.”⁵⁷

Bu yaklaşımın izleri sürüldüğünde benzerinin Hz. Muhammed için de söz konusu olduğu gözlenmektedir.⁵⁸ Geldiği ilk gecelerden birinde ashabından iki kişiyle (Ebu Zerr ve Abdullah b. Mes'ûd) beraber kıldığı gece namazında bu ayeti sabaha kadar süren kıraatinde okumuştur. Ebu Zerr (v.31), İbn Mes'ûd'a işaret ederek, bu ayeti neden bu kadar tekrar ederek okuduğunu sor dese de, İbn Mes'ûd (v.32): “*Ben prensip olarak onun bir hareketinin*

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Mâide, 5/118.

⁵⁸ Bkz. Buhârî, Tefsiru Sûreti'l-Mâide: VI, 69-70; Muslim, Cennet, Fenâu'd-Dünyâ ve Beyânu'l-Haşr: VIII, 157, Tirmizî, Şe'nu'l-Haşr: VII, 107, 110.

sebebini sormam; bana açıklayıncaya kadar” cevabını verince kendisi sormak zorunda kalır.⁵⁹

Bu nezaket, bu incelik ve bu umudun göz ardı edilmemesi gerekir. Demek ki yalnız gidilen yolun adamı bunu görebilmiş ve kaydetmiştir. Çünkü o sütun içinde beyaz kılı fark eden bir basirete sahip biridir. *Cevabı kâmilde* böyle *kemali edep* ile söze başlamak ve sözü bu şekilde dakik noktalarıyla ölçüp biçerek dile getirmek gerçekten ancak *ehli kemal* için mümkün olabilecek bir *tevfik* ve inayettir.⁶⁰

Diyaloga yanaşan veya soyunan insanda da gözlerin aradığı böyle bir ince ruh ve nazik tutumdur. Gönlü ferah, içi rahat olmayan insanın diyalogu anında kavgaya dönüşebilir. Başlandığı yerden daha kötü bir konuma düşülebilir. Dinginliğe erişmemiş bir haleti ruhiye ile sergilenen hiçbir davranış veya söylenen söz hayır getirmez.

10. Münazarada Ulaşılan Sonuçları Kabullenme ve Onlara Bağlılık

Diyalog cesaret işidir; gerçek ve hakikate gönülden bağlı bir eğilim ve arzu ister. Sadece cesur insanlar, diyalogdan kaçmaz. Onlar için her insan biriciktir. Her birini uygun eylemde kullanmak gerekir; hiçbirini zayi etmemek lazımdır.

Kendine ve fikrine aşırı güvenenler genelde diyalogdan yana olmazlar. Onlar için konuşulacak, tartışılacak bir şey yoktur. Doğru belli, yanlış bellidir. Müspet olanı kendisi temsil etmektedir; ötesiyle zaman geçirmeye değmez. İşte bu bıçağın ele geldiği, kılıcın ağaya değdiği demdir. Paradoks burada gizlenmektedir. Hâlbuki sözüne ve düşüncesine güvenen daima diyaloga açık olmalıdır. Tarihte tüm peygamberler muhaliflerine şu çağrıda bulunmuşlardır:

*“Her ümmetten bir şahid ayırıp çıkardık da: Kesin-kanıt (burhan)ınızı getirin, dedik. Artık öğrenmiş oldular ki, hak, gerçekten Allah'ındır ve düzüp uydurdıkları kendilerinden uzaklaşıp-kaybolmuşlardır.”*⁶¹

Konuşabilmek, şartlar ne olursa olsun, ancak hasbîlik, mütevazılık, feragat, katlanma türü erdemlere sahip insanların harcıdır. Peşin hükümlü, donuk kafalı, gönülleri dar, sabırsız, ilim ve irfandan nasibini almamış insan, diyaloga yanaşmaz; diyalogu reddetmeyi marifet sayar. Tüm marifeti görmezden gelmek, hesaba katmamak, sevgi ve saygı göstermemek ve temassızlık, anlaşmazlık, uzlaşmazlık gibi negatif tutum ve davranışları kıskırtmak ve onları kızdırmaktır.

Girişilen bir ilmi münazara sona erdiğinde çıkan sonuçları kabul edip sineye çekmek gerekir. Eğer bağlayıcı bir karar veya hüküm varsa ona ciddi

⁵⁹ Ahmed, *Musned*, V, 149.

⁶⁰ Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, Mâide, 5/116. AY.

⁶¹ Kasas, 28/75. Ayrıca bkz. Bakara, 2/111; Enbiyâ, 21/24; Neml, 27/64.

biçimde bağlılık göstermek esas olmalıdır. Sonuçların getirdiği bir sorumluluk veya yükümlülük varsa onun hakkını vermeye çalışmak gerekecektir.

Rasûlullah, Hudeybiye Musalahası esnasında çok zor günler yaşamıştır. Ashabı ile birlikte çok tehlikeli bir savaşı göze almıştır. Rıdvân Yemini bu sırada yapılmıştır. Barış ve sözleşme için elçi olarak gönderdiği Hz. Osman'ın öldürüldü haberi herkesin asabını germiştir. Hepsî (1400 adam) tek yürek, tek yumruk olarak ölümüne savaşmaya ant içmiştir.⁶²

Neticede Kureyş, işin ciddiyetini kavramış ve anlaşmak için gönüllü birkaç kişiden sonra anlaşmaya eğilimli, hilim sahibi akıl ve insaf ile muttasıf Sehl b. Amr'i elçi olarak göndermiştir. Karşılıklı muhavere ve şartlaşma sonunda bir Anlaşma metnine ulaşılmıştır. "*Allah'ın Resûlü*" sıfatı ile "*Bes-mele*"nin metnin başında yazılmasına karşı çıkması üzerine Peygamber bu ibareleri kaldırtmıştır. Sözleşme gereği Mekkeli biri bu sürede müslüman olursa, Kureyş'e teslim edilecek, Medineli biri Mekkelilere katılırsa, onlara iade edilmeyecekti. İmzadan önce henüz yeni müslüman olmuş ve işkence görmüş olan Mekkeli Ebû Cendel b. Süheyl can havliyle kendini Müslümanların arasına attı. Sehl: *işte ilk sınavın budur*, dedi. Bakalım, sözüne sadık kalacak mısın? Resûl: "*Daha sözleşmeyi imzalamadık; onu bana bağışladı*" dedi. Sehl, onu almak için ısrar etti. Peygamber, henüz imzalanmamış da olsa anlaşmaya bağlı kaldı ve onu Kureyş'e teslim etti.⁶³

İyi veya kötü durumu istismar etmek insana mahsus bir şeydir. Şartlar ne olursa olsun, istismar kabul edilemez ve onaylanamaz. Bir yere varmak, sözünde durmak insanın kaçınılmaz vecibesidir. Kimse oyun ve eğlence haline getirilmiş bir diyaloga, ilkesiz bir tartışmaya sonuna kadar katlanamaz. Akıl ve izan zaman ve imkânı iktisatlı kullanmayı önerir. Eninde sonunda hiçliğe varan, nihilizme dayanan bir temasın manası yoktur. Her insan muhatabının delilini ciddiye almak ve onun tespit ettiği hakikate değer vermek durumundadır. Böylece hakkı kavramak ve doğruluk yolunu izlemek daha kolay olacaktır.

Rasûlullah Hudeybiye Musalahasını gerçekleştirene kadar Büdeyl, Urve b. Mes'ûd, Benî Kinâne'den bir adam, Mikrez b. Hafs ve nihayet Süheyl b. Amr ile uzun diyaloglar yaşamıştır. Durum değerlendirmesi, niyeti, amacı ve hareket mantığı hakkında uzun boylu izahat yapmıştır. Muhataplarını saatlerce dinlemiştir.⁶⁴

⁶² Bikâî, *Nazmu'd-Durar*, Feth, 48/18. AY.; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, Feth, 48/18. AY.

⁶³ Bkz. Buhârî, 57/Sulh 7/es-Sulhu mea'l-Müşrikîn, HN: 2553; 58/Şurût 15/eş-Şurût fî'l-Cihâd ve'l-Musâlaha mea Ehli'l-Harb ve Kitâbetu's-Şurût, HN: 2581.

⁶⁴ Buhârî, 58/Şurût 15/eş-Şurût fî'l-Cihâd ve'l-Musâlaha mea Ehli'l-Harb ve Kitâbetu's-Şurût, HN: 2581.

Davet ve Tebliğ döneminde Mekke'de düşmanlarıyla teması ve özellikle bazı diyalogları meşhurdur. Riyâseti, serveti ve dünyadaki öndeliği nedeniyle *el-Vehîd* [eşsiz adam] ve *Reyhânetu Kureyş* [Kureyş'in Gülü] lakaplarını almış olan Velid b. Muğîre'nin onur kırıcı tekliflerini bile sonuna kadar dinlemiş ve ondan sonra kendi bakış, düşünce ve inancını ortaya koymuştur.⁶⁵ Çiftçilik, hayvancılık ve ticaret gibi günün her üç kazanç ve servet alanında en başta yer almış olan bu insanlarla diyaloga giren Resûlullah onların tutum ve davranışlarına yön vermeye çalışmıştır.⁶⁶

“Kimse beni bu davadan vazgeçirmeye çalışmasın. Benim bu davayı satabileğim, onun yolunda eziyete katlanmaktan korkacağım, günün birinde umutsuzluğa kapılıp gideceğim kimsenin aklına gelmesin. Ben ya Kureyş'in bu davaya boyun eğmesini sağlayacağım, ya da bu yolda canımdan olacağım” türünden çok açık yüreklilikle ifade edilmiş cevâmi-i hikem kabilinden sözleri tarihe geçmiştir.⁶⁷ Resûl, her diyalogunda söylediği her sözüne sonuna kadar bağlı kalmış ve onların tamamını yerine getirmiştir.

III. Münazaranın Etkili Yöntemi

İlmi Tartışmanın “temel ilkeleri” hakkında yaptığımız bu izahtan sonra onun “etkili yöntemi”ne de biraz açıklama getirmek gerekir. Muhavere veya diyalogun verimli olması için özellikle uyulması gereken adabını birkaç maddede özetlemek mümkündür.⁶⁸

1. Muhatabı takdir edip sevmesini bilmek

Münazara eden kişi veya kişileri hem takdir etmesini bilmek hem de onlara saygıda kusur etmemek mühimdir. Sevgi ve takdirin egemen olduğu bir diyalog ortamı mutlaka çok fayda verecektir. En azından tarafların ilişkilerine zarar vermeyecektir. Bu tutum onlar arasında esaslı bir gönül bağına da yol açacaktır.

Hız. Ali, Cemal Vak'ası'nda en ileri gelen muhaliflerinden biri olan Talha b. Ubeydillah'ın maktul bedeniyle karşılaştığında içi yanmış ve bu acısını şöyle dile getirmişti: “*Seni yıldızlar altında, vadilerin yatağında yara bere*

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Müddessir, 74/11-20. AY. RN: 1250; Beğâvî, *Meâlimu't-Tenzîl*, Müddessir, 74/11-20. AY.

⁶⁶ Mâverî, *en-Nuûket ve'l-Uyûn*, 74/Müddessir 11-20. AY.

⁶⁷ Bkz. İbn Seyyidî'n-Nâs, *Uyûnu'l-Eser*, I, 132; İbn Kesir, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 474; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III, 63; el-Külâî, *el-İktifâ*, I, 162; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, I, 149; en-Neccâr, *el-Kavlul-Mubîn*, I, 128.

⁶⁸ İbrahim Canan, diyalogun başarılı olması için gereken bazı faziletleri şöyle özetler: Selamlaşma, müsamaha ve hoşgörü, Resulullah'ın fiili müsamaha örnekleri, sabır, adalet, affetme, kötülüğe karşı iyilik, muhabbet, ihlâs, misliyle mukabele. Bkz. Canan, İbrahim, *Peygamberimizin Ehl-i Kitap ile Diyalogu*, Sufi Kitap (Timaş), İstanbul 2006, s. 54-69.

içinde görmez olaydım. Canım nasıl yanıyor, bir bilsen! İçim öyle burkuluyor ki, anlatamam!”⁶⁹

Başka bir bağlamda Hz. Ali, kendisiyle siyasi açıdan ihtilafa düşmüş olanlara rahmet okumuş ve onlarla cennette beraber olmayı dilemiştir. Bu konuda ilke olarak Kur’ân’ın mesajını esas almıştır.⁷⁰

Kendileriyle savaşılan muhaliflerle bu kadar içli, duyarlı duygular içinde olan elbet diğer temas ve diyaloglarında onları daha fazla takdir edecektir. Bu düşünce ve anlayışla onlara saygı ve sevgisini her yerde koruması mümkündür olacaktır.

Kur’ân’ın ahlak normlarına göre, Allah, insan ve ahiret inancının hayata yansması gerekir. Allah iyidir, iyilikleri ve güzellikleri ödüllendirir; haksızlık yapmaz, adil ve cömerttir. Mümin de öyle olmalıdır; fedakâr, sorumluluk sahibi, kötülüklerden uzak, her davranışında adaleti esas alan bir davranış mantığına sahip olmalıdır.⁷¹

2. Güzelce dinlemesini bilmek, susmasını becerebilmek ve muhatabın sözünü kesmekten sakınmak.

İlmi münazarada esas olan konuşmak değil, anlamak, birbirini anlamaktır. Bu da muhatabı dikkatle dinlemeyi ve sözünü kesmemeye gerektirir. Sürekli konuşan bir arkadaşına bile insanlar kolayca katlanamaz. Her insan biraz da söylemeyi ve dinlenilmesini ister.

İbn Âdil der ki: Resûlullah, Mekkelilerin imanından iyice umudunu ke-since Tâif’e gitmeye karar verir. Çıkıp gidince Tâif halkının ileri gelenleri onu ayaktakımına taşıttırır. Dönüşte Batı Mekke’de bulunan bir hurmalıkta Kur’ân okur. Burada Nesîbîn’in eşrafından şeytan tarafından görevlendirilmiş 7 veya 9 kişilik araştırma grubu okunan Kur’ân’ı duyar, onu ciddiye alıp dinler ve müslüman olur.⁷² Burada dikkat çeken husus onların hem kendilerinin dinlemeleri hem de sözü daha iyi duyup anlamak için birbirlerini susturmaya çalışmalarıdır (Ahkâf, 46/29). Zira rivayete göre onu dinlemeye gelenler 12 000 kişiymiş ve İbn Mes’ûd da bir yere kadar onunla beraber gitmiş.⁷³

3. “Tatlı dil, güzel söz” ilkesine esaslı bağlılık

Kur’ân ve Resûlullah güzel söze çok ihtimam göstermiştir. Doğru, adalete dayalı, makul söz her insan ilişkisinde hayırlara vesile olur. Yüce Allah bunu her sözde esas almayı öğütler: “*Ey iman edenler, Allah’tan korkup sakının ve sözü doğru olarak söyleyin ki O (Allah), amellerinizi islah etsin ve günahlarınızı bağışlasın. Kim Allah’a ve Resulü’ne itaat ederse, artık o en*

⁶⁹ Hz. Ali, *Aforizmalar*, s. 16.

⁷⁰ Bkz. Hicr, 15/ 47. Ayrıca bkz. A’râf, 7/ 43.

⁷¹ Paçacı, *Kur’ân’a Giriş*, s. 67. Ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/104; Tâhâ, 20/81; İnsan, 76/8.

⁷² İbn Âdil, *el-Lubâb*, 46/Ahkâf 29. AY.; Sa’dî, *Teyisîr*, Ahkâf, 46/29-32. AY.

⁷³ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, 46/Ahkâf 29. AY.

büyük kurtuluşla kurtulmuştur.” (Ahzâb, 33/70-71). Sözün doğrusu her hayrın başıdır. Onun Yüce Allah her zaman doğru sözlü ve sözde adil olmayı ve hakkı kastetmeyi emreder.⁷⁴ Çünkü ayette geçen سَدَاد [sedâd]: Hakkı amaç edinmek ve adaletli söylemektir.⁷⁵ Sözü hak ve adalete dayananın ameli de hak ve adalete dayanır, derler.⁷⁶

Muhavere içindeki insan, her zaman olduğu gibi, polemik, demagoji, sözünü çürütme ve meydan okuma havasından uzak durmalıdır. Haklı olmak, doğruyu dile getiriyor olmak bize itiraz karşısında sertleşme, kabalık ve saldırganlık hakkını vermez. Bizden çok daha haklı çok insana muhatapları, muhatabımızın gösterdiği olumsuz tavırdan çok daha kötüsünü göstermiştir de onlar sabretmeyi, öfkesini yutmayı ve yumuşak davranmayı sürdürmüşlerdir (A'râf, 7/199). Bu tutum özellikle Hz. Musa, Firavun'a gönderilirken dikkat çeker. Hz. Musa her şeye rağmen sözü güzel söylemek şefkatle, yumuşak ve tatlı biçimde hitap etmekle görevlendirilmiştir (Tâhâ, 20/44). Çünkü büyükler [devlet başkası, lider, kudret ve kuvvet sahibi, zengin kişiler] sert ve kaba sözden çok yumuşak söze kulak verir ve ona boyun eğler.⁷⁷

Hârûn Reşîd bir ara Hac'da tavaf ederken bir adam çıkar ve ona ağzına geleni sayar. Tok bir ses ve kaba bir üslupta hitap eden bu adama Hârûn: “Bu yaptığın doğru değildir. Zira Yüce Allah senden daha hayırlı birini, benden daha kötü birine gönderdiğinde ona yumuşak söz söylemesini emretmişti (Tâhâ, 20/44)”⁷⁸ diye üslup konusunda ona nasihat eder.

4. İlmi Tartışmayı belirlenmiş zaman ve mekânlara tahsis etmek

Her şeyi her yerde konuşan, uluorta tartışan biri olmaktan sakınmak gerekir. Topluluk içinde değil, tek olarak diyaloga girmek daha faydalı ve verimlidir. Zamanı da doğru ve iyi ayarlamak gerekir. Her zaman diyalog için uygun olmaz. Her ortamda diyalog beklenen faydayı vermez. Mümkünse gecelerin belli bir dinlenme zamanından sonra gerçekleştirilecek diyaloglar her açıdan münbit arazi gibidir. Sabahın erken saatlerinde veya insanın kendini işe güce kaptırmadığı ilk saatlerde gerçekleşen diyalogların çok verimli olduğu beyan edilmektedir.

Derveze (v.1976) der ki: Resûlullah özellikle hac mevsimlerinde davet ve tebliğ faaliyetini hızlandırır. Bu mevsimde “dokunulmazlık” havası egemen olduğundan özellikle mehtaplı gecelerde insanlarla oturur, tanışır ve konudan konuya geçerek sözünü, mesajını kavratmaya çalışır. Genelde

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Ahzâb, 33/70. AY

⁷⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, Ahzâb, 33/ 70-71. AY.; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Ahzâb, 33/70. AY.

⁷⁶ Kuşeyrî, *Letâif*, Ahzâb, 33/ 70-71. AY.

⁷⁷ Bkz. Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, Tâhâ, 20/ 44. AY.

⁷⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 235.

insanlar onu dinlerdi. O da kendilerini dinlemekte sabırlı olurdu. Uzun uzadıya bazı kimseleri dinlediğine dair çok beyanat vardır. Kimi zaman şartlar kritik olması nedeniyle buluşmalarını gecelere ertelerdi.⁷⁹ Gece serinliğinde ruh ve gönül dünyasından söz etmek, onlara kendilerini ve Allah'ın ayetlerini okuyup hatırlatmak çok etkili oluyordu. Bazen geceleri namaz kılarak okuduğu Kur'ân'ı aşırı düşmanları bile saatlerce dinleyebiliyorlardı.⁸⁰ Hâlbuki bu insanlar sabahleyin onunla amansız bir mücadeleyi sürdürenlerin aynısıydı. Zaman ve ortam insanın farklı tutumlar sergilemesine yol açabiliyordu.

5. Samimiyet veya İhlâs

İnsanlar el üstünde tutulmaktan, galip gelmekten hoşlanır; mağlubiyet onlara acı verir. Müslüman hakka, doğruya, adalet ve iyiliğe karşı kendi nefsinin terbiye eden kişidir. Onlara boyun eğmesini bilir. Zira her Müslüman bir parça muttaktır. Bir parça ihsan sahibidir. Yüce Allah'ın gözleri önünde yaşadığını bilir. Bir kişiyle konuşurken, Yüce Allah'ın kendisini gördüğünü ve sözüne kulak verdiğinin farkındadır. Kime söylersek söyleyelim, her sözümüzü aslında Yüce Allah'a da söylemiş oluyoruz.

Resûlullah'ın davasına sadakati ve ona samimi bağlılığı dillere destan olmuştur. Harika ahlakı, cesareti ve samimi bağlılığı hakkında o kadar malumat vardır ki, onu burada özetlemek bile mümkün değildir. Davasını şartlar ne olursa olsun, dünyalara değişmeyeceğine dair karar, cesur tutumu dillere destan olmuştur.⁸¹

İbn Atıyye (v.542) der ki: Müslümanları birbirine bağlayan şey imandır; kalbinde taşıdığı imanı her şeyden daha önemli gören bir kimse kuşkusuz diğer müminler için iyilik ister. Böyle bir kimsenin kalbinde, başka bir Müslüman için kine, nefret ve buğz'a yer yoktur. Ancak, imanı zayıflayan ve onun yerine kalbini daha önemsiz şeylerin işgal ettiği kimse, artık başka bir mümin kardeşi hakkında kin ve nefret besleyebilir. Müslümanların esas şiarı, muhtaç oldukları halde, kardeşlerini kendilerine tercih etmektir. Kendisi yemeyip yediren, içmeyip içiren, ortak olmayıp ortak eden kişiler de onlardır.⁸²

Bu, Müslüman insanın, diğer bir Müslüman'a söz veya amelinde yanlış, kusur veya hata görmesi halinde onu uyarmayacağı manasını taşımaz. İman kardeşliği, kişiden, mümin kardeşinin yanlışına doğru demesini, ya da yanlışına yanlış dememesini gerektirmez. Şu kadar var ki, çoğun, ihmal edilen şudur: *Bir şeye delille yanlış demek ve edeple onu açıklamak gerekir.* Bu onurlu ve erdemli bir edimdir. Duyarlı, akıllı, insaflı insanların işidir. Bu tür durumlarda buğz, nefret, kin, gıybet ve sövgü temeline dayanan tutum ve

⁷⁹ Bkz. Derveze, age, II, 186 vd.

⁸⁰ İbn Kesîr, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I, 474; Derveze, age, II, 159 vd., 186 vd.

⁸¹ Bkz. İbn Siyde, *Uyûnu'l-Eser*, I, 132; Derveze, age, II, 51-65; .

⁸² İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, Haşr, 59/ 10. AY.

davranışlar ise zayıf, karakersiz, kişiliksiz ve izansız ayaktakımının işidir. Allah korkusu taşımayan bir Müslüman'ın, onların mümin olmadığını söylemeye cesaret edebilmesi mümkün müdür? Mümkün değildir, zira bizzat Yüce Allah onların imanına şahadet etmiştir.⁸³

“İçlerinde zulmetmekte olanları hariç olmak üzere, Kitap Ehliyle en güzel olan bir tarzın dışında mücadele etmeyin ve deyin ki: Bize indirilene ve size indirilene iman ettik; bizim ilahımız da, sizin ilahınızda birdir ve biz O'na teslim olmuş olanlarız.” (Ankebût, 29/46).

Tartışma, karşıdaki kişinin fikirlerinin düzeltilebilmesi için medenî ve saygılı bir dil ile ölçülü bir şekilde yapılmalıdır. Tebliğ eden kişinin asıl amacı, muhatabının kalbini uyandırmak, ona hakkı ulaştırmak ve onu doğru yola getirmek olmalıdır. O, tek gayesi karşısındakini yenmek olan pehlivan gibi davranmamalıdır. Daha çok, kendi yaptığı bir hatayla hastasının daha kötüye gitmemesi için çok dikkatli davranan ve onu mümkün olduğunca az sorun çıkararak iyileştirmeye çalışan bir doktor gibi olmalıdır.⁸⁴

Âlûsî (v.1270) ayetin yorumunu şöyle özetler: Müslümanların geneline karşı sevgi ve saygı atmosferinde yaşamaya özen göstermek önemlidir. Bu tüm sahabeye karşı özel bir ihtiram sahibi olmayı da içerir. Tarihte yaşayan bütün Müslüman topluluk ve kavimlere karşı iyimser ve hoşgörülü olmayı ister. Mezheplerin tamamına karşı dost ve kadirşinas olmayı gerektirir. İslâm tarihi içinde yer almış meşrep ve fırkaların mecmuuna gönülden bir bağlılık ve esaslı bir muhabbet taşımayı kaçınılmaz kılar (Haşr, 59/10). Buna göre bir müslümanın kalbinde müminlere karşı buğz, kin, haset ve tuzağa düşürme planı taşıması haramdır.⁸⁵

Müslümanlar için ilmi münazaraya sırtını dönmek bir şekilde tefrikaya yönelmektir. Hiçbir Müslüman tefrikaya öncülük yapmak istemez ve bilerek onu beslemez. Onun güçlenmesi ve köklüleşmesi için gayret veya himmet etmez. Her Müslüman tefrikanın vehâmetini çok iyi idrak etmiştir; etmelidir.

Müslümanların birbirlerine karşı durumları bir gökkuşağına benzetilebilir. Gökkuşağı için değişik renkler olmalıdır. Her renk kendi tonlarını korumalıdır. Bu renkler kendi öz yapılarında mükemmele doğru yol almalıdır. Ayrıca diğer renkler ve tonlarıyla yaklaşmalıdır. Onlarla bir bütünü oluşturmalıdır. Kendi renklerini korumak şartıyla bir kombinezon içinde yer alan çok farklı renkler gökyüzünün en harika manzarasını, güzellik ve süsünü oluştururlar. Bu gökkuşağıdır.

⁸³ Mevdûdî, *Tefhîm*, Haşr, AN: 21.

⁸⁴ Mevdûdî, *Tefhîm*, Ankebût, 29/ 46, AN: 82

⁸⁵ Bkz. Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, 59/Haşr 10. AY.; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Haşr, 59/10. AY.

Her Müslüman söylediği sözün, yaptığı işin kimi sevindirdiğine, kimi üzdüğüne çok dikkat etmelidirler. Müslüman varlığıyla, duruş ve eylemiyle küfrü, nifak ve fesat odaklarını çileden çıkaran insandır. Elinden ve dilinden herhangi bir Müslüman'ın bizar olmadığı, zarar görmediği kişidir.

Müslüman, Müslüman'ın en hakiki kardeşidir (Hucurât, 49/10); küfr, zulm ve nifâkın en esaslı düşmanıdır. Düşman olmak bile mutlak anlamda diyalogdan uzak durmayı gerektirmez. Şartlar ne olursa olsun, görüşebilmek, konuşabilmek birbirinden kaçmaktan, arkadan konuşmaktan iyidir.

IV. İlmî Tartışmanın Amacı

Müslümanın sergilediği diyalogun asıl amacı bir inanç, düşünce veya yorumu kesin biçimde ispat etmektir. Bunlarla ilgili olan tereddüt, kuşku ve şüpheleri bertaraf etmek de bu gaye içinde yer alır. Yanlış, kusurlu, güdük bir görüş veya kararı etkisiz kılmak için de diyaloga girilebilir.

Kur'ân'da sergilenen diyalogların amacı tevhide çağırarak, putperestliği ve yıldızperestliği ortadan kaldırmak, insan aklı ve eliyle üretilmiş ilahların hiçbir şekilde ilah olmayacaklarını bildirmektir.⁸⁶

Kaotik zeminde kimse kimsenin sesini duymaz, kimse kimseyi ciddiye almaz, insan insanla ilgilenmez. En iyi ihtimal ve hüsnüniyet, hüsnüzan ile söylenmek istendiğinde *cidâlin* amacı veya maksadı bir söz, görüş veya düşünce içinde yer alan yanlış tarafı, manayı veya sözün tamamını tashih etmektir. Kesinlik kazanmış hakiki, meşru, maruf bir hücceti, sağlam bir delili ortaya koymak, herhangi bir hakkın varlığını ispat veya tespit etmek de *cidâlin* amacı olabilir. Bir konudaki bir şüphe ve kuşkuyu ortadan kaldırmak, temelsiz, asılsız, boş bir inanç, yorum veya sözü çürütmek, iptal veya reddetmek de onun gerçek sebepleri arasında yer alabilir.⁸⁷

Buna göre, *diyalog, mücâdele [münâzara] neden yapılır? Bundan bizim kastımız, kazancımız, hâsılatımız nedir?*

Cevabımız merhûm Hâfız Zehebî'nin tespitleriyle özetlenebilir:

*Hakkı keşfetmek için. Hakikati ortaya çıkarmak için. İyi, doğru ve adil olanın tespiti için. Meseleyi çaplı biçimde bilen yetenekli âlim veya uzmanın kendisinden daha az bilgi ve deneyim sahibine anlayabileceği biçimde açıklayıp doğru anlamasını sağlaması, daha yetersiz ve zayıf olanın düşebileceği hatalara karşı onu uyarması, dikkatli davranması konusunda sıkı sıkıya tembih etmesi için.*⁸⁸

Kur'ân, sergilediği diyalog misalleriyle özde şu amacı güder: İnsanların aklına takılan sorılara cevap vermek, tevhid inancını sağlamlaştırmak, Dinin

⁸⁶ Elmaî, *Kur'ân'da Tartışma Metotları*, s. 215.

⁸⁷ *Muhâvere ve Cedel* kavramlarının daha önce özetlenen sözlük ve terim manaları onların bu gayelerine ışık tutmaktadır.

⁸⁸ Zerkânî, *Şerhu'l-Mevâhib*, V, 390.

temellerini makul biçimde izah etmek, polemik türü itirazları bertaraf etmek, yanlış yönlendirmeleri engellemek. Bunun yanında öğretim, irşat, anlaşılmasını sağlama, ders ve ibret alma nazarıyla bakma, ders alma, hakka ve doğruya yöneltmek de bu amacın önemli bir boyutunu oluşturur.⁸⁹

İşin rahmânî zemini korunduğu takdirde diyalog, her iki taraf veya taraflar için gerçek bir dayanışma eylemine dönüşebilir. Doğru, hakikat ve gerçek olanın anlaşılması, bilinmesi, tanınması ve ona ulaşma yolunda dayanışma içinde olmaktan daha güzel ne olabilir ki?

Sonuç ve Değerlendirme

İlmi tartışma, muhavere veya münazara konusu, son dönemlerde özellikle gündeme gelen bir meseledir. Özellikler dinler arası, medeniyetler arası ve milletler arası diyalog son demlerde iyice popüler hale gelmiş bulunmaktadır. Bir kavramın belli zemin ve zamanlarda sınırlandırılmış bir manaya çekilip oraya tahsis edilmesi o kavramın ilelebet bu manada kullanılmasını gerektirmez. Kavramın ilmi çerçevede yine aslına uygun kullanılması mümkün ve doğrudur. Gazalî'nin İhyâ'nın baş taraflarında "Fıkıh" ve diğer belli başlı kavramlar için getirdiği aslına irca ve kök manaya döndürme çabası bu açıdan önemli bir misali oluşturur. Diyalog her ne kadar kimi çevreler tarafından dar bir manaya alınıyorsa da bunun başka şekilde kullanımına da hala rastlanmaktadır. (Mesela: Mehmet Bayraktar, "Dinlerarası Diyaloga Karşı İnsanî Diyalog" Burada insani diyalog ve Kur'ân ve Sünnet'e Göre Diyalogun Temel İlkelerinden söz edilmektedir. Bkz. Journal of Islamic Research s. 312-315 - 2007;20(3).)

Bunun arkasında kimi kötü niyetli güç merkezleri de olabilir. Şartlar ne olursa olsun, ilmi münazara, muhavere veya diyalog insanlar için güzel bir zemindir. İnsanlar diyalog sayesinde çok açmazı çözebilir, muakkat sorunların üstesinden gelebilirler. Her tür ilmi muhaverenin amacı insan sevgisi merkezinde yoğunlaşan bir buluşma ve tanışma emelidir. İnsanlar kadın-erkek, büyük-küçük, zengin-fakir, güçlü-zayıf vb tüm farklılıklarına, renk, ırk, soy, kabile ve ulus olarak özde bir kaynaktan gelmektedir. Hepsinin atası birdir. Cevher ve yapı olarak aynı hamurdan yapılmıştır. Acemin Araba, Arabın Aceme bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük sorumluluk bilimcinde ve kişinin Allah'a karşı gösterdiği samimiyet ve bağlılıktadır. Kimsenin manevi fazilet ve insanlık dışında kimseden yüksek bir derece veya makamı olamaz. Hem akıl hem de vicdanın açık kaidesi ve gereği budur. Bunun böyle açık ve izahtan vareste bir gerçek olduğu ilim ve irfan erbabının malumudur.

İlmi münazara bize karanlık taraflarımızı aydınlatma, kararmış noktalar üzerinde durma ve onları muhkemleştirme imkânı verecektir. Şartları mükemmel bir diyalog, kendi akıl, gönül, güç, yetenek, imkân, ilim ve deneyi-

⁸⁹ Bkz. Elmaî, Kur'ân'da Tartışma Metotları, s. 27-28

mimiz yanında muhatap aldığımız veya muhatap olduğumuz kişinin de bu bağlamdaki tüm *hâsılasından* yararlanarak *sahih istidlal yollarını* kullanarak *hakka* veya *hakikate* ulaşma yolunda ilerleme kaydetme gibi büyük bir kazanç elde etmemizi sağlayacaktır.

Yaptığımız bu araştırma diyalogun bizim için kaçınılmaz bir görev olduğunu ortaya koymuştur. İncelememiz diyalog sayesinde birçok kazancımız olacağı gün yüzüne çıkmıştır. Bunları şöylece sıralamak mümkündür:

1- İlmi Tartışma veya muhavere yoluyla tetkik, inceleme, araştırma ruhu canlandırılabilir. Bu konuda eksiği olanlar az değildir. Diyalog ile insanlar araştırmadıkları çok şey olduğunu öğrenecekler ve eksiklerini tamamlamak için gayrete geçebileceklerdir.

2- İlmi Tartışma veya diyalog ile ilim, irfan, erdem yolunun ana ilkeleri ortaya çıkar. Bu ilkelere riayet etmeyenler sağlıklı diyalogları gerçekleştiremez veya sürdüremez. Diyalog havasında insanlar bunları hem öğrenecek hem de en iyi uygulayanın kim olduğunu göreceklerdir. En iyi uygulayan daha iyi insan olacaktır.

3- İlmi Münazara sayesinde taraflar birbirlerini ve kendilerini yakından tanıma fırsatı yakalarlar. Çoğu zaman düşünce ve tutumları, hatta huy ve karakterleri birbirine çok yakın insanlar ve taraflar birbirine mesafeli dururlar. Diyalog, mesafelerin azalması, aralıkların kısılmasına zemin hazırlayacaktır.

4- Rahmânî atmosferde gerçekleştirilen bir muhavere, bizim meseleleri üstünkörü ele almaktan uzaklaşmamızı ve *istiksâ* ve *istikrâ* yoluna girmemizi sağlayacaktır. Böylece ufkumuz bizim gördüğümüzden daha ileriye gidecek, düşünceler bizim bakış açımızdan daha geniş biçimde tasvir ve tasavvur edilebilecek ve düşünce, görüş, yorum farkının daha sıcak biçimde karşılanmasını, daha zarif biçimde ifade edilmesini ve daha nezih şekillerde savunulması garanti altına alacaktır.

5- Serin bir gönül ve dingin bir akılla meselelerini konuşabilen insanlar sonuçta birbirlerinin görüşlerini kabul etmeseler de, birbirlerini savundukları görüşlerden vazgeçemeseler de, kendilerine ve muhavere içine girdikleri kişilere çok fayda vermiş olacaklardır. Zira bir görüşü savunansız tenkit edip çürütmek daha kolaydır. Karşıda onu savunan biri olduğunda ise bu iş öyle basit biçimde gerçekleşmez. Diyalog bunun en canlı misalidir. Bir görüş veya düşünceyi ilmi vukufiyet ile savunan birini dinleyen kişi ise onu uluorta tenkit etmekten uzak duracaktır.

6- Farklı görüş, düşünce, yorum savunucuları arasında örülen duvarlar onların zaaflarını örtmektedir. Kusurlarının gözler önüne serilmesi, bu kapalı alan yüzünden, mümkün olmamaktadır. Diyalog, farklı görüş ve yorumları duyma, değerlendirme imkânı sağlayacak ve daha hakkaniyetçi, daha adil, daha insani yönelişe işaret edecektir.

7- Genelde esaslı bir görüşün bir iki profesyonel savunucusu bulunmakta, diğerleri bu çekirdek etrafında örülmektedir. Çekirdek etrafındaki elektronlar hızlı biçimde hareket etmek ve görevi ihmal etmemek gibi saiklarla, çoğun, olup bitenin farkında olmaktan uzak düşmektedir. Diyalog, bizim kendimizi sağlaması yapılmamış ham görüş ve düşüncelere kaptırmamızı önleyecektir.

8- Bu şeyh-mürîr, efendi-parya, kaptan-tayfa ilişkisi Müslümanlar için hayatı önemi haiz alışımın, bileşimlerin, kaynaşmaların önüne geçmektedir. Böylece gerçek manada bir kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışma dolaylı yoldan güdükleştirilmektedir. İyi niyet, salih amel, takva ve kardeşlik üzerine kurulu bir diyalog, kardeşliğe giden yolun en esaslı ve en etkili yöntemlerinden biridir.

9- Ümmet ve Millet için daha işe yarar sonuçların alınabilmesi, bu sonuçların aydınlık ve umut verici bir istikbal ışığına dönüşebilmesi için esaslı diyaloglara ihtiyaç vardır. İslam'ın tanıdığı inanç, ibadet, düşünce, ifade, ırk, dil, mülkiyet, mesken, seyahat, siyaset özgürlükleri sayesinde gerçekleşen diyaloglar insanın dini, medeni, kişisel, sosyal, iktisadi ve siyasal haklardan sonuna kadar yararlanmasına yol açacaktır. Zulüm, hak ihlali, husumet, ırkçılık ve eziyetin olmadığı bir atmosferde gerçekleşen temaslar, görüşme ve muhavereler eninde sonunda ümmet ve millet için en makul çözüm ve en mutedil ahengin keşfine yardım edecektir.

Taassup ve *disiplin* her cemaat, çevre ve camianın vazgeçilemezleri arasında yer alabilir. Taassup ve disiplin “tevhîd” ve “vahdet”e zarar verdiği andan itibaren içe kıvrılmaktadır. İçe doğru kıvrılan bir taassup ve disiplin bizim için bir bataklıktan, bir mezardan farksız olacaktır. Diyalog bizi bu bataklığa saplanmaktan sakındıracaktır. Böylece kişi kendi çevresi içinde insani, irfani değerlerini yaşatma imkânı bulacaktır. Hem savrulmak suretiyle kökünden kopmayacak hem de temasta olduğu kişi ve çevrelerle müspet manada bir yakınlık ve akışkanlık içinde olması mümkün olacaktır.

KUR'ÂN-I KERİM'E GÖRE TEBUK GAZVE'SİNE KATILMAYAN MÜ'MİNLERE UYGULANAN YAPTIRIMLARIN TAHLİLLERİ

Mahmut ÖZTÜRK*

Özet:

Toplumsal hayat bir insan için vazgeçilmez ihtiyaçlar arasındadır. Hak-görev ekseninde bir ilişkiye dayalı olarak gelişen bu birliktelik bazı yaptırımlar da içerir. Yaptırımların varlığı yanlış davranışları engellemede ve düzeltmede çoğunlukla etkili olmuştur. Hz. Peygamber zamanında da bu açıdan tahlil edilebilecek bir olay yaşanmıştır. Müslümanlar için hayati önem arz eden Tebuk Gazvesi'ne bazı müminler mazeretsiz katılmamışlardır. Savaşa mazeretsiz katılmayan üç mü'mine sosyo-psikolojik bazı yaptırımlar uygulanmıştır. Toplumun diğer bireyleri, bu Müslümanlarla konuşmamış, göz temasını dahi kesmişlerdir. Bu sürece katlanmak hem bu üç kişi hem de diğer mü'minler için zor olmuştur.

Allah'ın kendileri hakkında vereceği kararı sabırla bekleyen bu üç mü'min sonuçta vahiyyle affedilmişlerdir. Bu olayla, İslam toplumunun her bireyine toplumsal olaylar karşısında bir mü'minin alması gereken tavır öğretilmiştir.

Anahtar kelimeler: Tebuk Gazvesi, Ka'b b. Malik, cihadın önemi, toplumsal yaptırımlar, iletişimsizlik

Analysis Of The Sanctions Enforced To The Unparticipant Muslims To Tebuk War According To The Qur'an

Abstract

Social life is among indispensable necessities of being a human. This association based on a relationship of the axis of rights-duties includes some sanctions as well. The presence of the sanctions has been mostly effective, first in preventing and if necessary, correcting the wrong behaviors of the individuals. There is an event during times of the dear Muhammad (peace be upon him) that needs to be analyzed from this perspective. Without an excuse, some believers have not participated in Tebuk War that had vital importance for Muslims. Some socio-psychological sanctions have been enforced to the three Muslims who have not participated in the war without an excuse. Other members of society have stopped all sorts of contact with them, including an eye contact. Enduring this process has been very hard not only to those three Muslims but also to the rest of the society.

These three-believers waiting patiently for decision of God about them have finally been pardoned by the revelation. By this event, behaviors that

* Dr. Şanlıurfa Milli Eğitim Müdürlüğü AR-GE mahmutozturk63@hotmail.com

must be followed by a Muslim in the face of social events have been taught to every member of Muslim society.

Keywords: Tebuk War, Ka’b b. Malik, the importance of Jihad, social sanctions, lack of communication

Giriş

İnsan, bir toplum içinde yaşamak zorunda mıdır? İnsanlar bir arada yaşama eğilimini doğuştan mı getirir, yoksa cemiyet iradi bir anlaşmanın suni bir meyvesi midir? Aristo İnsanın bir “zoon politikon” yani sosyal bir varlık olduğu inancındadır.¹

Asıl olan tek başına değil, diğer insanlarla birlikte yaşamaktır. Zira kişisel özellikleri insanın tek başına hayatta kalmasına, maddi ve manevi gelişimine imkân tanımaz. Toplum içinde kaldığı sürece insan, farklı iletişim türleri ile çevresini daha çabuk tanıma, kullanma ve kendi ihtiyaçlarına göre değiştirme becerisi kazanır. Çocukluktan yetişkinliğe doğru uzanan yaşantısı boyunca insan farklı statüler de kazanır. İnsan bu kazanımlara uygun roller üstlenip beklenen davranışlar sergilediği sürece toplumun içinden biri olmaya devam eder. Bu süreç davranışların kazandırdığı yeni statüler, yeni roller ve davranışlar olarak uzayıp devam eder.²

Bu sürecin kesintisiz işlemesi ve olumlu gelişmesi, insan-toplum ekseninde sağlıklı bir iletişim yapısı gerektirir. Sözlü-sözsüz, yatay-dikey ve diğer türleri ile iletişim, bütün toplumu bir ağ gibi saran ve birey-birey, birey-toplum ilişkisini sağlayan bir yapıya sahiptir. İnsanoğlu bu yapı içerisinde ortaya koyduğu davranışları ile topluma aidiyetini ortaya koyar. Bu süreçte insanın sosyal davranışları, fertten çıkıp fertler arası sürekli ve düzenli bir yapıya dönüşür.³ Çoğu zaman farkına varılmasa da bu tür iletişim oldukça üst düzey bir uğraşıdır. Bunu iyi yapabilenler “toplumsal varlıklar” olarak çok başarılı olabilirler.⁴

Kişi toplumda rol, statü ve yetkileri ile yer alır. Diğer bir ifade ile ferdin rol, statü ve yetkileri şahsi yetenekleri ve içinde bulunduğu toplum normlarına göre şekillenir.⁵ Bu döngüde bir sapma olduğu zaman, sağlıklı iletişim zayıflamaya başlar. Alınan dönütler içerik olarak istenen mesajları içermez.

Dolayısıyla toplumu ve amaçlarını koruma rolünü zamanında yerine getirmeyen kişiler, toplumsal yaptırımlara maruz kalırlar⁶. İlk ve en belirgin

¹ Arslantürk, Zeki, M. Tayfun Amman, *Sosyoloji*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2008, 22

² “Rol” “statü” ve “davranış” hakkında daha geniş bilgi için bkz. Erol Mutlu, *İletişim Sözlüğü*, İletişim Sözlüğü, Maddesi, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004; 244, 269

³ Arslantürk, 19.

⁴ Sillars, *İletişim*, (Çev: Nüzhet Akın) Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995, 2

⁵ Arslantürk, 147.

⁶ Erdoğan, İrfan, *İletişimi Anlamak*, Erk Yayınları, İzmir, 2002, 185.

tepki, çoğunlukla sözlü iletişimin kesintiye uğramasıdır. Bu tepki bireyler arasında küsme, darılma, kırgınlık olarak; toplum-birey arasında ise kişinin ıslahına yönelik kısmi dışlama, yalıtılma ve yalnız bırakma şeklinde kendisini gösterir.⁷

Bazen bu tepkiler kişiyi göçe zorlanma şeklinde de ortaya çıkabilir. Böylesi yaptırımlara maruz kalan bireylerin yaşamlarında meydana gelen değişiklik, onların bir durum değerlendirmesi yapmalarına yol açar. Değerlendirme sonucunda birey ya toplumdan tamamen ayrılmaya karar verir ya da toplumun bir parçası olmak üzere yeniden davranış değişikliğine yönelir. Her iki durumda da kalıcı sonuçların ortaya çıkması kişinin davranışları ve toplumun göstereceği tepkilere bağlıdır.

A-Toplumsal Değerler Açısından Tebuk Gazve'sine Genel Bir Bakış

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız esaslar doğrultusunda ele almak istediğimiz olay Kur'an-ı Kerim'in Tevbe Suresinde geçer. Bu olay, toplumsal değerlerin en üst düzeyde korunması gereken bir dönemde meydana gelmiştir. Süreç olarak Tebuk Gazvesi'nden önce başlayan bu olayda makalenin esasını teşkil eden kısım savaştan sonraki dönemde cereyan eder.

Konumuz, toplumun varlığını doğrudan tehdit eden bir tehlike karşısında bazı erkek bireylerin kendilerine biçilen rolleri yerine getirmemeleri ile başlayan ve takip eden olaylar zincirini içermektedir. Daha önce Kur'an-ı Kerim farklı vesilelerle böyle durumlarda mü'minlerin nasıl davranmaları gerektiğini açıkça belirmesine rağmen bazı mü'minlerin bu emirlerin gereğini yapmamaları, müeyyidesiz bırakılmamıştır.⁸

Kur'an-ı Kerim, bu olaydan Saa'tü'l-U'sre (zorluk anı/zamanı) diye söz eder.⁹ Buna bağlı olarak Tebuk Gazvesi'ne katılan orduya da Ceyşü'l-U'sre (zorluk ordusu) denilmiştir.¹⁰ O günlerde yaşanan olayların detaylarına bakıldığında bu iki ibarenin yerindeliği daha iyi anlaşılacaktır:

Tebuk Gazvesi'nden önce yapılan Mute Savaşı'nda Müslümanlar pek çok şehit vermişlerdi. Ard arda üç ordu komutanının şehid olmasından sonra Halid b. Velid komutayı devralıp Müslümanları zafere ulaştırmıştı.¹¹ Müslümanlar, Mute'de yaşanan hezimet henüz zihinlerinden silememişken Hz. Peygamber, onlara savaş için hazırlanmalarını emretti. Hz. Peygamber, âdeti-

⁷ Sillars, *İletişim*, 2.

⁸ Nisâ, 4/95-96, Enfâl, 8/60.

⁹ Tevbe, 9/117.

¹⁰ Alûsî, Şihabüddin es-Seyyid Mahmud Şakir, *Ruhü'l-Maa'nî Tefsiru'l-Kur'an'il-Azim ve's-Seb'a'l-Mesânî*, Beyrut, ty, XI, 40; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Eser Neşriyat, yy, 1979, IV, 2633.

¹¹ Hişâm, Abdü'l-Melik b. Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, (Tahkik: Muhammed Ali el-Kutub) el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, ty, IV, 9-25 .

nin hilafına savaşın hedefini belirterek beklenen zorluklara işaret etti.¹² Mevsimin en sıcak günleri idi ve meyve ağaçlarının devşirilme zamanı gelmişti. Gölgeleklerin en çok aranan yerler olduğu bir zamanda mü'minler imkânlarının el verdiği ölçüde hazırlanmaya başladılar.¹³

Maddi imkânsızlıklardan dolayı hazırlıklarını zamanında tamamlamayan ve ağlayarak Hz. Peygamber'e gelenlere gerekli yardım yapılmış ve sefere katılmaları sağlanmıştı.¹⁴ Maddi durumu daha iyi olan bazı mü'minler ise orduyu donatmak için önemli miktarlarda yardımda bulunuyorlardı. Meselâ; Hz. Osman'ın hiç kimsenin yapamadığı kadar, bin deve ve bin dinar ile orduyu teçhiz ettiği rivayet edilmiştir.¹⁵

Düşmanın çokluğu, gidilecek yerin uzaklığı, bazı müminlerin savaşa çıkmayı gözlerinde büyütmelerine ve çekinmelerine sebep olmuştur.¹⁶ Bir beşer olarak ve Allah'ın savaşa katılmayanları açıkça asi olarak belirlememiş olmasından dolayı sefer tedarikini görmede ağır davranmışlardır.¹⁷ "Ey iman edenler! Size ne oldu ki "Allah yolunda seferber olunuz!" emri verilince bulunduğunuz yere yığılıp kaldınız? Yoksa âhiretten vazgeçip dünya hayatına mı razı oldunuz? Ama iyi bilin ki dünya hayatının zevki, âhiretin yanında pek az bir şeydir" ayeti ile bu şekilde davranan müminler uyarılmış, hazırlanma hususunda teşvik edilmiştir.¹⁸

Maddi durumu iyi olduğu halde hazırlıklarını hep erteleyen mü'minlerler arasında Ka'b b. Malik, Murare b. er-Rebi', Hilal b. Ümeyye ve Ebu Hayseme de vardı.¹⁹ Bu mü'minler hazırlıklarını tamamlamayı hep ertesi güne bıraktılar. Derken ordu yola çıktı ve onlar geride bırakıldılar. Savaşa

¹² İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, IV, 131; Seyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'an*, Beyrut, Daru's-Şurûk, 1985, III, 1723; İsmail Aka ve diğerleri, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I, 530-533.

¹³ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, IV, 131; Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Daru'l -Ma'rife, Beyrut, ty, 185; Taberi, *Tarihu't-Taberi*, Daru'l-Me'arif, Mısır, 1969, III, 101.

¹⁴ Tevbe, 9/92; İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, IV, 135.

¹⁵ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, IV, 133; Seyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'an*, III, 1723; Kasimî, Muhammed Cemaleddin, *Mehasinü't- Te'vîl*, Beyrut, Daru'l-Fikr, yy, ty, VIII, 347. Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Eser Neşriyat, yy, 1979, IV, 2633.

¹⁶ İbn Adil, *el-Lubâb fi Ulumi'l-Kitab*, Beyrut, 1998, X, 91.

¹⁷ Abduh, Muhammed *Tefsiru'l-Kur'an'il-Hakim*, Kahire, 1947, XI, 64; Ebû Zehra, Muhammed, *Zehretü't-Tefasir*, yy, ty, VII, 3469; Merağî, *Tefsiru'l-Merağî*, Mısır 1946, XI, 40.

¹⁸ Tevbe, 9/38; Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1983, XIV, 251-254; Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, 184.

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XIV, 544, Taberi, *Tarih*, III, 101.

katılmamayı düşünmeseler bile ağır davranmaları onları geride bırakmaya kadar uzadı.²⁰

Bu mü'minlerden Ebu Hayseme birkaç gün Medine'de kaldıktan sonra bir nefis muhasebesi yapmış, "Peygamber sıcakta olsun, Ebu Hayseme ise serin gölgeliklerde, serin sulara ikamet etsin öylemi!" diyerek yola koyulmuş ve Tebuk'te Hz. Paygamber'e yetişmiştir.²¹ Bu aşamada Ka'b'ın da bir iki gün içinde hazırlıklarını tamamlayıp orduya yetişme düşüncesi taşıdığı görülmektedir. Kendi ifadelerinden o dönemde maddi imkânlar açısından çok rahat olduğu anlaşılmaktadır.²² Fakat bu süre zarfında da sefer hazırlıklarını zamanında tamamlamadığından, orduyla beraber Medine'den oldukça uzaklaşmış bulunan Hz. Peygamber'e yetişme umudunu tamamen kaybetmiştir.²³

Hazreti Peygamberin sefer öncesinde işaret ettiği zorluklar yolculukta bir bir yaşanmıştır. Binek ve yiyecek yetersizliği mü'minlere zor anlar yaşattır. Bazen sırası ile binmek üzere on kişi bir deveyi paylaşmış, bir hurma tanesini iki kişi bölüşmüş, zaman ilerledikçe, bir hurma tanesini birkaç kişi emmekle yetinecek kadar şartlar ağırlaşmıştır.²⁴ Zira sefer hurmaların olgunlaştığı yazın sonu ve kurutulduğu sonbaharın başı olduğundan beraberlerinde bir şey götürme imkanları yoktu. Önceki yıldan kalanlarla yetinmek zorundaydılar.²⁵ Susuzluk had safhaya ulaştığında ise hörgüçlerindeki suyu içmek için develerini kesmeyi bile göze almışlardır.²⁶ Bu minval üzere devam ederken düşmanla sıcak temas gerçekleşmese de Hazreti Peygamber son kez bir komutan olarak katıldığı Tebuk Gazvesi'nden çok olumlu sonuçlar almış, bölge halkı ile anlaşmalar yaparak Medine'ye dönmüştür.²⁷

B- Tebuk Gazvesi'ne Katılmayanların Durumu

Yukarıda da belirttiğimiz gibi o günün sosyal yapısı içinde savaşa katılmayanların bu davranışları kabul edilebilir olmaktan uzaktır. Ka'b ve diğer üç mü'min toplumu ve amaçlarını koruma hususunda üzerine düşen görevi zamanında yerinde getirmemiştir. Medine'de kalmaları da kendilerine bir yarar sağlamamıştır. Hz. Peygamber'in yola çıkmasından sonra halkın arasına

²⁰ Suyûtî, Celaluddin, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1983, IV, 310-311; Ebû Zehra, Muhammed, *Zehretu't-Tefasîr*, VII, 3470.

²¹ Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzil ve 'Uyuni'l-Ekâvili fi Vucûhi't-te'vil (Keşşâf)*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 1995, II, 308-309; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, Dâr Sadr, Beyrut, 1979, II, 278.

²² Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XIV, 547.

²³ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, IV, 148.

²⁴ Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr* IV, 309; Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed b. Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, yy, ty, Daru'l-Fikr, XVIII, 277; Kasimî, *Mehasinü't-Te'vil*, VIII, 346; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2634.

²⁵ Merağî, *Tefsiru'l-Merağî*, XI, 40.

²⁶ Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr* IV, 309; Kasimî, *Mehasinu't-Te'vil*, VIII, 346.

²⁷ İsmail Aka ve diğerleri, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I, 530-533.

çıkıp dolaştıklarında münafık olarak bilinen veya savaşa katılamayacak derecede mazereti bulunan mü'minlerden başka kimsenin geride kalmadığını görüp pişman olmuşlardır.²⁸

Tebuk Gazvesi'ne katılmayan diğer üç mü'min hakkındaki malumat ve makalenin eksenini oluşturan rivayetler, Ka'b b. Malik merkezli olduğundan olayın bundan sonraki kısmı ve değerlendirmeler onun etrafında şekillenecektir.²⁹

1. İfade Verme Aşamasında Üç Mü'minin Psikolojik Durumu

Hazreti Peygamber ve İslâm ordusunun seferden döndüğü haberleri, savaşa katılmayanlar arasında farklı tepkilere sebep olmuştur. Tebuk Gazvesi'ne katılmayan bu üç mü'min, üzüntü içinde beklerken görünüşte Müslüman olan münafıklar, böyle bir duyguya kapılmamışlardır.

*"Eğer dâvet olundukları seferde peşin bir ganimet bulunsa ve orta yollu bir mesafe olsaydı, mutlaka senin peşinden gelirlerdi; fakat meşakkatli yol onlara pek uzak geldi. Bununla beraber "Eğer gücümüz yetseydi muhakkak sizinle beraber sefere çıkardık." diye yemin edeceklerdir. Onlar bu yalanlarıyla kendilerini mahvediyorlar. Çünkü Allah onların yalancı olduklarını kesinlikle bilmektedir."*³⁰ ayetiyle işaret edilen yetmiş civarında münafık uydurma mazeretlerle özür dilemeye gelmişler, Hz. Peygamber onların mazeretlerini hiç itiraz etmeden kabul edip işlerini Allah'a havale etmiştir.³¹

Sıra, gerçek birer mü'min olan bu üç kişiye geldiğinde Ka'b, görüşüne güvendiği insanlara danışıp bu çetin işten kurtulmaya çalışmış,³² bir mazeret uydurup yalan söylemeyi bile aklından geçirmiştir.³³ Ancak, bir an için başkalarının yaptığı gibi yalan söyleyip kurtulsa bile çok geçmeden hakkındaki

²⁸ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, IV, 148; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XIV, 550, Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, IV, 311; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2637; Vâhidî'nin İbn Abbas'tan rivayet ettiği bir habere göre Tebuk Gazvesine katılmayan mü'minlerden bazıları nefis muhasebesi yaptıktan sonra kendilerini cezalandırmak üzere sütunlara bağlamışlardır. Sefer dönüşünde bunların durumuna muttali olan Hz. Peygamber, onları çözmemiş, Allah'ın onlar hakkındaki kararını beklemiştir. Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, 194.

²⁹ Buharî, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buharî*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, 1897; Vesaya, 16, Cihad, 103, Menakıb, 23; Menakıbü'l-Ensar, 43; Megazi, 3, 78; Tefsir, Berae, 17, 18, 19; Muslim, Ebû Hüseyin b. El-Haccâc, el-Kuşeyrî, en-Neysaburî, *Sahihu Muslim*, Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, ty, Tevbe, 9/53.

³⁰ Tevbe, 9/42.

³¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XIV, 548, Mevdüdü, Ebû'l-A'la, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber*, (Çev: Ahmed Asrar) Pınar Yayınları, İstanbul, 1983, II, 290; İsmail Aka ve diğerleri, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I, 533.

³² İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, IV, 148.

³³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2637.

gerçeklerin ortaya çıkacağını, Allah'ın bunları Hz. Peygamber'e bildireceğini bildiğinden böyle bir yola başvurmamıştır.³⁴

Üzüntü ile yanına varıp selam veren Ka'b'a kızgın bir şekilde tebessüm ederek “Gel, neden geride kaldın? Sen daha önce her zaman yanımda olacağına, Müslümanlarla beraber cihada çıkacağına söz vermemiş miydin?”³⁵ diye soran Hz. Peygamber'e Ka'b, hiçbir mazeret ileri sürmedi.

Bu davranışından dolayı etrafındakiler hemen onu dürtüp “git ve bir mazeret uydur” diye telkinde bulundular. O, bu karmaşık duygular içinde ifadesini değiştirme telkinlerini dinlememek için çok çaba sarf etmiş,³⁶ kendisi gibi mazeret uydurmaksızın doğru söyleyen iki kişinin daha olduğunu öğrendikten sonra kararında sebat etmiştir.³⁷

Ka'b, konuşma ve ikna sanatında pek mahir biriydi. Hz. Muhammed'den başka dünyada her kim olursa olsun, onu ikna etmek için bir veya birkaç mazeret uydurabilirdi. Fakat burada açıklama yapmasını isteyen yüce peygamberdi. Şayet şu anda yalan mazeretler uydurarak O'nu kandırma bile, Allah söz konusu durum hakkında hakikati O'na bildirirdi. Bu davranışıyla tekrar O'nu öfkeliendirirdi.³⁸ O anda yalan söyleyip geçici olarak affedilmek yerine sadece doğruyu söyleyip Allah'a sığınmayı tercih etmiştir.³⁹

H. Peygamber, suçlarını açıkça itiraf eden bu üç mü'min hakkındaki kararını tehir etti.⁴⁰ Müslümanlara da Allah'tan bir karar gelinceye kadar onlarla her türlü sosyal münasebeti kesmelerini emretti.⁴¹ Böylece iletişimde sınırlamalar başlamış oldu.⁴²

³⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2638.

³⁵ Suyûti, *ed-Durru'l-Mensûr* IV, 311, Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2638.

³⁶ Suyûti, *ed-Durru'l-Mensûr* IV, 312; Mevdûdi, Ebû'l-A'la, *Tefhimü'l-Kur'an*, (Çev: Muhammed Han Kayanî ve diğerleri) II. Baskı, İnsan Yayınları, yy, ty, II, 288.

³⁷ İbn Kesir, İsmail b. Ömer b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, I. Baskı, Kahire, 2000, VII, 309, Suyûti, *ed-Durru'l-Mensûr* IV, 312.

³⁸ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, IV, 148-149, İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, VII, 309.

³⁹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, VII, 309.

⁴⁰ Bazı müfessirler peygamberimizin bu uygulamasına muvafık olarak Ayeti kerimede geçen Hullifu kelimesini “haklarındaki karar ertelenenler” şeklinde yorumlamışlardır. Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XIV, 543; Abduh, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim* XI, 66; Ebüssuud Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin el-İmad *İrşâdu'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'an-ı Kerim*, Mektebetü'r-Riyad el Hadis, Riyad, yy, ty, II, 614.

⁴¹ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, IV, 146, Râzî, Fahrüddin Ebû Abdullah Muhammed El-Kuraşî et-Taberistanî, *et-Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, I. Baskı, Kahire, 1983, XVI, 218.

⁴² Benzer bir cezayı Hz. Musa da Tur dağından indikten sonra halkı saptıran Samiri'ye vermiştir. Geniş bilgi için Bkz. Mehmet Dilek, *Sünnette Ceza Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2000.

2. Verilen Cezanın Uygulama Aşamaları

Yukarıda sosyoloji ve iletişim disiplinleri açısından benzer durumlarda toplumsal normların yaptırım türlerine değinmiştik. Bu bilgiler ışığında bir toplum içinde sözlü iletişim kurmadan, olumlu dönütler alınmadan yaşamının dayanılmaz bir durum olduğunu söylemek güç olmasa gerekir.

Her ne kadar asr-ı saadetteki bu olayda mutlak bir iletişimsizlikten söz etmek mümkün değilse de istenen düzeyde olumlu bir iletişimden de bahsedilemez. İzin verilen sosyal ilişki ölçüsü, bu kişilerin ibadetlerini toplumla beraber yerine getirmeye ve zorunlu günlük ihtiyaçlarını karşılamaya imkân vermekle sınırlıdır. Tabiidir ki bu düzeyde bir iletişim toplum içinde yaşayan bir insana yetmeyecektir. Durum böyle iken üç mü'minin yaşadığı sıkıntılar her gün giderek şiddetlenmiş, farklı bir boyut kazanmış ve dayanılmaz bir hal almıştır.

2.1. Yeryüzünün onlara dar gelmesi

Hız. Peygamber'in emriyle bu üç kişiye uygulanan yaptırımın ilk aşaması onları yalnız bırakmak olmuştur. Hız. Peygamber'in emri ile bu süreçte hiç kimse bu üç kişiye selam vermemiş ve onların selamını almamıştır. Selamı yaymanın teşvik edildiği, üyelerinin bir duvardaki kenetlenmiş taşlara benzetildiği ve toplumsal iletişimin çok güçlü normlarla korunduğu böyle bir toplumda kişiye selam verilmemesi tahammül edilebilecek bir durum değildir. Öyle ki, üzerinde serbestçe gezdikleri topraklar, dolaştıkları sokaklar onlara yabancılaşmış, ⁴³ Hız. Peygamber'in ve müminlerin, beraber oturmada, konuşmada ve selamlaşmada onlardan yüz çevirmelerinin üzüntüsü ve akıbetlerinin korkusuyla genişliğine rağmen yeryüzü onlara dar gelmiştir. ⁴⁴ Giderek artan bir yalnızlık sürecini ağır bir şekilde yaşamaya başlamışlardır.

Zamanla bu şartlar daha da ağırlaştırılmış, hanımlarının bile onlarla iletişim kurmaları yasaklanmıştır. ⁴⁵ Bu üç kişiden Hilal b. Ümeyye bünye olarak zayıf olduğundan eşinin Hız. Peygamber'e müracaat etmesiyle zaruri bir takım hizmetlerinin görülmesine müsaade edilmiş ise de bir eş olarak münasebetine izin verilmemiştir. Ka'b ise böyle bir ruhsata başvurmamış, affedilinceye kadar eşini ailesine kendisi göndermiştir. ⁴⁶ Diğer iki kişi evde ağlayarak beklerken Ka'b toplumdan uzaklaşmamıştır. ⁴⁷ Kimsenin kendisi ile konuşmamasından dolayı muhtemelen bu süreç onun için diğerlerinden daha ağır geçmiştir.

⁴³ Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr* IV, 31; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2638-2639

⁴⁴ Abduh, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim*, XI, 66.

⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVI, 218, Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, IV, 312.

⁴⁶ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, IV, 150; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XIV, 554; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, IV, 313.

⁴⁷ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, VII, 309.

Böylece kendisine verilen bu sosyal cezanın infazını bizzat üstlenen Ka'b iletişime girmese de ait olduğu toplumun bir ferdi olma duygusunu yitirmemiş, günlerini ağlamakla geçiren diğer iki arkadaşı gibi evde oturmayı seçmemiştir.⁴⁸ Müslüman bir toplumda en önemli toplumsal merkez olan camiye gitmeyi terk etmemiş, mü'minler namaz kılmak üzere saf tuttuklarında o da aralarında yerini almıştır.⁴⁹

Sözlü iletişim yollarının kapalı olduğu bir dönemde Ka'b'ın göz teması⁵⁰ yoluyla Hz. Peygamber'le iletişim kurma çabasına girdiğini görmekteyiz. Ancak onun daha sonra söylediği şu sözlerden bu gayretinin de boşa çıktığını anlıyoruz: “Namazdan sonra Resulullah mescitte iken varır selam verirdim. Gönlümden acaba bana reddi selam ile dudaklarını oynatıyor mu oynatmıyor mu derdim. Ben namaza durduğumda bana doğru döner, ben onun tarafına baktığımda benden yüz çevirirdi. Bu durum artık dayanılmaz bir hal aldı.”⁵¹

2.2. Vicdan azabı çekmeleri

Bu aşamada cezanın yeryüzünün darlığından, vicdanlarının darlığına doğru seyrettiğini görüyoruz.⁵² Kalplerinin üzüntü ve kederle dolmasıyla nefisleri daraldıkça daralmış, onları rahatlatacak hiçbir yer, vesile, insan, rahatlama sebebi bulamamışlardır.⁵³ Yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız sosyal çevre içinde ama onun bir parçası olamadan, hiçbir sözlü iletişime girmeden yaşamak zorunda kalan bu üç mü'minin, bir süre sonra kişisel iletişime⁵⁴ girdiklerini, kendilerini sorguladıklarını, sorular sorup cevaplar aramaya çalıştıklarını görmekteyiz.

Üzüntüleri ve kederleri, eşlerinden, yakın dostlarından ayrı düşmeleri ve insanların kendilerine hor bakmaları sebebiyle⁵⁵ vicdanlarıyla baş başa kaldıklarında muzdarip oluyor, huzur ve teselli bulamıyorlardı. Aşırı yalnızlıktan, yabancılaşmaktan, üzüntüden gönülleri kendilerine zindan kesilmişti.⁵⁶ Zira hiç kimse yüzlerine bakmıyor, onlarla konuşmuyordu. Onlar da hiçbir

⁴⁸ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, IV, 150; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, IV, 312.

⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XIV, 552.

⁵⁰ Daha fazla bilgi için bkz. Mutlu, Erol, *İletişim Sözlüğü*, “Göz Teması” Maddesi, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004, 116.

⁵¹ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, IV, 149; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, VII, 310; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVI, 218; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, IV, 312; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2639.

⁵² Alûsî, *Şihabuddîn Ruhu'l-Me'ânî* XI, 41; Kasimî, *Mehasinu't-Te'vil*, VIII, 348

⁵³ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 309; Ebüssuud Efendi, *İrşâdu'l-akli's-selim*, II, 614; Abduh, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim*, XI, 46.

⁵⁴ Geniş bilgi için bkz. İrfan Mısırlı, *Genel İletişim, İlkeler-Yöntemler-Teknikler*, Detay Yay. Ankara, 2003, 19.

⁵⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVI, 218.

⁵⁶ Kasimî, *Mehasinu't-Te'vil*, VIII, 348.

yerde duramıyor, kalpleri bir türlü huzur bulmuyordu.⁵⁷ Hilal b. Ümeyye'nin eşi Hz. Peygamber'e gelerek "Ya Resulallah, Hilal o kadar ağlıyor ki gözlerinde bir zarar geleceğinden korkuyorum" diyerek onun içinde bulunduğu hali arz etmiştir.⁵⁸

Benze şekilde Ka'b için de bu durum çekilmez bir hal alınca bir gün, amcasının oğlu ve çocukluktan beri arkadaşı ve yeğeni olan Ebu Katade'yi görmeye gitti. Bahçesinin duvarını tırmanarak aştı ve selam verdi. Selamını bile almayan Ebu Katade'ye içinde bulunduğu durumu anlatmaya çalıştıysa da ondan bir cevap alamamıştır.⁵⁹

Pişmanlıkları hat safhaya ulaşmış ve artık Allah'ın kendileri hakkındaki hükmünü beklemekten başka yapabilecekleri bir şey kalmamıştı.

2.3. Azim ve sabırla kurtuluşa ermeleri

Medine'de bu üç kişinin yaşadıkları kulaktan kulağa yayılmış ve uzak diyarlarda bile duyulmuştu. Sıra dışı bir uygulama olan bu durum herkesin ilgisini çekmiş, bundan söz eder olmuşlardı. Kötü niyetli bazı kimseler ise bu durumdan kendi lehinde bir takım menfaatler elde etme gayretine girmekten geri durmamışlardır.

Ka'b'ın çektiği sıkıntıların dayanılmaz bir hal aldığı bu günler de onu üzen bir hadise daha meydana gelmiştir. O'nun bu zor durumundan yararlanmak isteyen Gassan kralı, şanına layık hizmet ve ihsanda bulunma va'diyle onu kendi memleketine davet etti. Bu davet Ka'b'ın ait olduğu toplumla bütün bağlarını koparması ve yepyeni bir hayata başlaması anlamına geliyordu. Daveti kabul etmesi durumunda selamı bile kabul edilmeyen bir konumdan kurtulacak, katıldığı yeni çevrede saygı ve itibar gören biri olacaktı. Bu durum Ka'b'ın canını iyice sıkışmış, Gassan kralının mektubunu derhal ateşe atıp bu teklifini reddetmiştir.⁶⁰

Ka'b ve diğer iki mü'min Allah'ın gazabından kaçış olamayacağını, Allah'a dönüp bağışlanma dilemekten başka bir çare olmadığını gerçekten anlamışlardı.⁶¹ Normal zamanlarda bir sıkıntıları olsa Hazreti Peygamber'e gidip ondan dua ve yardım isteyebilirlerdi. Ancak ashabına merhamet ve iyilikten başka türlü davranmayan Hz. Peygamber onlara bakıp konuşmadığından böyle bir imkandan da mahrum idiler.⁶² Bu yüzden bütün ümitlerini ve iyi niyetlerini sadece Allah'a yönelttiler. Allah'ın gazabından yine Allah'ın

⁵⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2635.

⁵⁸ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, VII, 311; İbn Adil, *el-Lubâb fî Ulum'il-Kitab, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut 1998, X, 233.

⁵⁹ Suyûtî, *ed-Durru'l- Mensûr*, IV, 312; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2639.

⁶⁰ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, IV, 150; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, VII, 310

⁶¹ Alûsî, *Ruhu'l-me'a'nî* XI, 42; Kasimî, *Mehasinü't-Te'vîl*, VIII, 348.

⁶² Abduh, *Tefsiru'l-Kur'an'il-Hakim*, XI, 46; Merağî, *Tefsiru'l-Merağî*, XI, 42.

rahmetine sığındılar.⁶³ Bir süre sonra bu mutlak sığınmanın olumlu neticesini gördüler.

“Allah, Peygamberini savaşa katılmayanlara izin verdiğinden ötürü affettiği gibi, içlerinden bir kısmının kalpleri kaymaya yüz tutmuşken, o güçlük anında, Peygambere tâbi olan Muhacirlerle Ensarı da tövbeye muvaffak buyurdu ve sonra onların bu tövbelerini kabul etti. Çünkü O, onlara karşı Raûfdur, rahîmdir (pek şefkatli ve pek merhametlidir. Allah, savaştan geri kalan ve haklarındaki hüküm ertelenen o üç kişinin de tövbelerini kabul buyurdu. Çünkü onlar öylesine bunaldılar ki dünya bütün genişliğine rağmen başlarına dar geldi. Vicdanları da kendilerini sıktıkça sıktı. Nihayet, Allah'ın cezasından, yine Allah'ın kapısından başka sığınacak hiçbir yer olmadığını anladılar da, bundan sonra, önceki iyi hallerine dönsünler diye, Allah onları tövbeye muvaffak kıldı. Çünkü Allah Tevvabdır, rahîmdir (tövbeleri çok kabul eder, tövbe edenleri sever ve pek merhametlidir.”⁶⁴ ayetleri nazil olup Ka'b affedildiğini öğrendiği an, hemen üzerindeki giysileri haberciye getirdiği müjde için hediye etmiş,⁶⁵ daha sonra bütün malını Allah yolunda vakfetmeye karar vermiştir. Ancak Hz. Peygamber, malının tamamını değil; bir kısmını vakfetmesinin daha hayırlı olacağını söylemiştir.⁶⁶ Böylece Hz. Peygamberle beraber sefere çıkmayarak geride kalan üç mü'minin bir aya yakın bir zaman boyunca çektiği sıkıntılar güzel bir sonuçla nihayetlenmiş oldu.

C- Tahlil ve Değerlendirme

Buraya kadar özetlemeye çalıştığımız çerçeveden anlaşılmaktadır ki, Tebuk Gazvesi'nin İslam tarihinde müstesna bir yeri vardır. Bu yüzden Tebuk Gazvesi'ne katılmayan mü'minlere verilen ceza da farklı bir uygulama olmuştur. Yapacağımız tahlillerde bu iki hususu göz önünde bulunduracağız.

Hz. Peygamber'in Ka'ba “Gel, neden geride kaldın? Sen daha önce her zaman yanımda olacağına, Müslümanlarla beraber cihada çıkacağına söz vermemiş miydin?” diye soru sorması peygambere itaatın zorunluluğuna ve Müslümanlarla beraber hareket etmenin gerekliliğine işaret edilmektedir. Müslümanların toplu olarak aynı amaca yönelik hareket ettikleri bir zamanda, Kur'an'da *zor zamanlar* olarak tanımlanan bu günlerde onların yanında olmamak hemen affedilecek kadar basit bir olay değildir. Ka'b ve diğer iki kişiye uygulanan yaptırımların toplumsal bir yönü bulunduğundan, sonuçta bir takım sosyal hedeflerin amaçlandığını söylemek de mümkündür.

Bu itibarla Tebuk Gazvesi'ne katılmayan bu üç mü'mine uygulanan yaptırımlar, sadece bu üçünü ilgilendiren ıslaha yönelik bir ceza olmamıştır.

⁶³ Ebûssuud Efendi, *İrşâdu'l-Akli's-Selim*, II, 614; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2635

⁶⁴ Tevbe, 9/118.

⁶⁵ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, VII, 309; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, IV, 313.

⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVI, 218.

Onların şahsında bütün Müslümanlara, toplumsal kuralların önemi ve bunları çiğneyenlerin maruz kalmaları muhtemel sonuçlar zihinlere kazınacak şekilde öğretilmiştir. Bundan hareketle Muhammed Abduh bu kıssada mü'minler için alınacak pek çok ibret olduğunun altını çizer.⁶⁷

Bütün olumsuz davranışlarına rağmen toplumun bir üyesi olmak durumunda kalan münafıklarla mü'minlere kaşı takınılan tavırların farklı oluşu da önemlidir. Sair zamanlarda gerçek düşüncelerini gizlemeyi başaran münafıklar Tebuk Gazvesi vesilesi ikiyüzlü oluşlarını daha fazla gizleyememişlerdir. Ancak bunu açıkça ifade edemedikleri için gerçek dışı nedenler ileri sürerek savaşa katılmak istememişlerdir. Kur'ân-Kerim "*Senden katılmamak için izin isteyenler sadece Allah'ı ve ahireti tasdik etmeyenler, kalpleri şüphe ile çalkalanıp, şüpheleri içinde bocalayıp duranlardır.*"⁶⁸ ayeti ile iç yüzü çıkarmıştır. Her ne kadar Allah Teâlâ münafıklara erken izin verdiği için Hz peygamber'i uyarsa da daha sonra "*Şayet sizinle çıkmış olsalardı, bozgunculuk yapmaktan başka bir faydaları olmazdı.*"⁶⁹ diyerek bir anlamda da O'nun bu davranışının yerinde olduğuna işaret etmiştir.

Mü'minlere verilen ceza münafıklara da verilseydi muhtemelen onlar inat edecekler ve sapıklıları artacaktı. Bu yüzden Hz. Peygamber daha çok sapıklığa yol açacak metodu tercih etmemiştir.⁷⁰ Zaten Münafık oldukları Kur'ân-ı Kerim'de belirtilen kişilere toplumsal değerlere yönelik ceza verilmesi bir anlam teşkil etmezdi. Onlar mü'minlerin yanında başka türlü, kendi başlarına kaldıklarında başka türlü davrandıklarından mü'minlerin onlarla iletişim kurmayacak olması onları psikolojik açıdan etkileyecek değildi.

Ancak mü'min olduğu belli olan ve fedakârlıkları bilinen bu üç kişinin durumu çok farklıdır. Onlar, kendilerini haklı çıkarmak üzere hiçbir yalan uydurmayıp kabahatlerini açık ve net olarak itiraf ettiler. Bu yüzden münafıklardan farklı olarak, ağır bir cezaya çarptırıldılar. Bu ceza, onlara imanları hakkında bir şüphe bulunduğundan dolayı değil, ancak bir münafığın sergileyebileceği tarzda davranmalarından dolayı verildi.⁷¹ Özünde mü'min olan bu kişiler doğru söyleseler de Tebuk Gazvesi gibi çok kritik bir zamanda göstermiş oldukları ihmalden dolayı şiddetle cezalandırıldılar.⁷² Adeta mü'minlerin Tebuk yolculuğunda çektikleri sıkıntı kadar onların da sıkıntı çekmeleri istenmiştir.

Dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi de kendileri ile konuşulmaması ve bunun ne kadar süreceği belli olmamasına rağmen bu üç mü'min

⁶⁷ Abduh, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim*, XI, 72.

⁶⁸ Tevbe, 9/45.

⁶⁹ Tevbe 9/43, 47.

⁷⁰ Ebû Zehra, *Zehretu't-Tefasir*, VII, 3467.

⁷¹ Meraği, *Tefsiru'l-Meraği*, 11, 40.

⁷² Mevdûdî, *Tefhim*, II, 286.

toplumun bir parçası oldukları bilincini yitirmemeleridir. Özellikle camiye gidip Müslümanlar arasında saf tutmaları ve buna izin verilmiş olması, onların Müslümanlıklarından şüphe edilmediğinin açık bir göstergesidir. Nitekim bu yaptırımın te'dibe yönelik bir ceza olmadığını, mükellefiyetlerini ağırlaştırmak için yapılmış olduğunu söyleyenler de vardır.⁷³

Toplumun o günkü ahlaki yapısı hakkında da bir tespitte bulunmak mümkündür. Toplumdaki ahlaki seviye, bu üç mü'minin durumundan avantajlar sağlamaya çalışmayacağı kadar yüce ve temizdir. Her fert, kardeş bildiği bu üç kişinin gözden düşmüş haline üzülmiştir. Affedilir edilmez onları kucaklayıp bağışlarına basmak için mü'minler yarışmıştır⁷⁴. Ka'b'a müjdeyi vermek için evine acele ile koşulması da bundandır. Daha önce Ka'b'ın bütün yalvarmalarına rağmen susmakla yetinen mü'minler, bağışlandığı haberini ona iletmek için bir an bile vakit kaybetmemişlerdir.⁷⁵

Sonuç

Tebuk Gazvesi pek çok yönü ile diğer savaşlardan farklı bir özelliğe sahiptir. Tevbe suresinde pek çok ayette bu konunun zikredilmesi bu savaşın önemine işaret etmektedir. Hz. Peygamberin son kez bir komutan olarak katıldığı Tebuk Gazvesi mü'minlerin birlikteliğinin ölçüsü hakkında bir mihenk olmuştur. Bu yüzden böylesine önemli bir savaşa bazı mü'minlerin katılmaması yaptırımsız bırakılmamıştır.

Başka türlü bir cezalandırma yerine sosyo-psikolojik boyutu olan bir yaptırımın tercih edilmesi de dikkat çekicidir. Çok sıkı bağlarla örgütlenmiş bir toplumda kişilerin yalnızlığa itilmesi onlarla konuşulmaması kolay tahammül edilebilecek bir durum değildir. Kur'an-ı Kerim'de tasvir edilen bu üç mü'minin durumundan da bunu anlamak mümkündür.

Savaşa katılmayanların sayısı seksenleri bulurken yaptırımın sadece üç kişiye uygulanması da önemlidir. Esasen yaptırımın özelliği de bunu gerektirmektedir. Toplumsal bir cezanın ancak kendisini toplumun bir üyesi olarak görenler için bir anlam teşkil edebileceği gerçeğinden hareketle mazeret ileri süren münafıklar kendi haline bırakılırken gerçeği itiraf eden mü'minler göz yaptırımında göz ardı edilmemişlerdir.

Bu vesile ile topluma aidiyetin bir bedeli olduğu vurgulanmış, görevlerini zamanında ifa etmeyenlerin gerektiğinde daha ağır bir yaptırımla karşı karşıya kalacakları üç mü'minin şahsında bütün Müslümanlara öğretilmiştir. Üç mü'mine uygulanan bu yaptırımın sosyal bir norm olarak İslam toplumunda yerleştirilmesi arzusuna matuf olduğunu söylemek mümkündür. Zira önemli olan kişinin cezalandırılması değil; cezaya yol açacak durumların

⁷³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVI, 219.

⁷⁴ Mevdûdî, *Tefhim*, II, 209-291.

⁷⁵ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, VII, 311.

ortadan kaldırılmasıdır. Tefsir, Hadis ve Tarih kitaplarında üzerinde önemle durulan bu örnek olayın yukarıda zikredilen sosyal normların İslam toplumunda oluşmasına katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür.

HADİSLERDE METAFORİK KULLANIM

Abdullah ÜNALAN*

Özet

Bütün kültürlerde olduğu gibi İslam kültüründe de metaforik dil çok sık kullanılmıştır. İslam kültürünün temel kaynağı olan Kur'ân ve onun üslubunu aynen yansıtan Hz. Peygamber (s)'in hadislerinde metaforik dilin çok kullanılması, İslam kültürünün bütün dallarına yansımaya neden olmuştur.

Fesahat ve belagatin onur kaynakları olan cahilî Arap toplumuna inen Kur'ân ve o topluma hitap eden Hz. Peygamber (s)'in aynı dili kullanması olağandı. Kur'ân'ın nüzulünden sonra belagatiyle iftihar ettikleri *muallakat-ı Seb'a*'yı Kabe'nin duvarlarından indirmeleri, Kur'ân ve hadis fesahat ve belagatinin o toplumu nasıl etkilediğinin bir göstergesidir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber (s)'in metaforik anlatımı, tebliğin başarılı olmasının temel etkenlerinden biri kabul edilebilir.

Anahtar kelimeler: Hz. Peygamber, hadis, fesahat, metafor, dil.

The Metaphor In The Hadith

Abstract

There are many metaphoric about language in every culture and in Islamic culture. They are used many times. Metaphoric is used in Qur'an and Muhammad's hadith and it is used in Islamic culture and many knowledges.

Before Islam, Arabs were hanging their poems to walls of Kabah. After descending Qur'an, they admired Quran and hadith and they bring downed their poems from walls of Kabah. The Prophet Muhammad had used many metaphor in his hadith. And metaphor is very important in Islamic culture.

Key words: Prophet Muhammad, hadith, eloquence, metaphor, language.

1. Giriş

“Uyarıcılardan olası diye onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir.”¹ “ O, nefis arzusu ile konuşmaz.”² vb. ayetler, Hz. Peygamber (s)'in İlahî vahyin kontrolünde konuştuğunu, kendi arzusuna göre bir şey söylemediğini, kelime seçmediğini, cümle kurmadığını belirtmektedir. Bu bağlamda ‘rasûl’ olarak Hz. Peygamber (s)'in söyleyip yaşadığı her şey vahye dayandığı gibi, vahiy dışında seçtiği ifadeler, kullandığı üslup da genellikle vahyin kontrolünde cereyan etmiştir. Sürekli okuduğu, dilinden düşürmediği Kur'ân-ı Kerim'in zirvesinde olduğu fesahat ve belagati, onun üslubuna hâkim olmuş ve kendisinde bir meleke haline gelmiştir. Bunun için üslup güzelliği, anlam derinliği, harf ve kelime telaffu-

* Yrd. Doç. Dr., YYÜ İlahiyat Fakültesi

¹ Şuara, 26/193-195.

² Necm, 53/3.

zu, ifade sağlamlığı, etkileme gücü, ikna kabiliyeti, ruhların derinliğine inmesi, duyguları teshir etmesi yönlerinden hadisleri belagatin zirvesine ulaşmıştır.

Arap edebiyatının zirvesi kabul edilen *Muàllakat-ı Seb'â*'nın Ka'be duvarından indirilmesi, Kur'ân-ı Kerim yanında Hz. Peygamber (s)'in fesahat ve belagati karşısında sönük kalmasındandır. Edebiyat, fesahat ve belagatle-riyle gurur duyan Arap toplumunun şaşkınlığa uğramasının ve İslam'a karşı direnişinin nedenlerinden birisi, Kur'ân ve hadis karşısında söz sanatı alanında büyük bir hezimete uğramasıydı.

Hız. Peygamber (s) çok sessiz kalır, az konuşurdu. En az harflerden oluşan en kısa kelimelerle en kısa cümleleri kurar, en geniş ve kapsamlı anlamları ifade ederdi. En edip insan sözlerini en ideal şekilde anladığı gibi, çölden gelen ârabîler de aynı düzeyde anlardı. Onun her sözü bir hikmet, her hitabı muhataplarının ruhlarına işlerdi. İfade edilmesi gereken hiçbir kelime ve kavramı kaçırmaz, hiçbir sözünde yanılmazdı. İnsanlık tarihi, hadis kadar öz, anlam derinliğine ve genişliğine sahip, temiz, arketip olacak kadar edebî bir söz görmemiştir.

Meşhur edebiyatçı ve filolog Cahız³, hadisi tavsif ederken şöyle demektedir: “Rasûlullah'ın sünneti, anlaşılması kolay, yıldız kadar parlak, yol göstermede eşsiz, bilgide öz, imrenilen arketip, zirvede beyan, delilde doruk, hasımların korkulu rüyası ve bütün insanların ideal örneğidir.”⁴

Hız. Peygamber (s), ifade ettiği hakikati bütün yönleriyle ortaya koyar ve eksik bir taraf bırakmaz. Sonsuz bir dikkat, insicam ve akıcılıkla gerçekleri ifade etmesi yanında bu gerçekler, insan ruhunun derinliklerine işler ve büyük bir etki bırakır. Hadisleri zaman, yer, millet, toplum, kültür ve farklı bütün insan tabakalarına hitap eder ve aynı tesiri bırakır. O, ‘insan’ı muhatap alan bir peygamber ve önderdir.

Rasûlullah (s)'in sözlerinin girişi, gelişmesi ve sonu tam bir tutarlılık içersinde ve aynı akıcılıkla devam ettiğinden, insan ruhunun anahtarlarını kolayca açar ve içine nüfûz eder.

Sözlerinde sun'îlik bulunmaz, serbest şiir gibi ahenkli ve akıcıdır. Zorlanmadan arınmış, sehl-i mümteni' ve ahenklidir.

Tasvir ve teşbih kabiliyeti en üst düzeydedir. Muhatapları, konuşmalarını musiki gibi dinler ve ruhlarına akıttırlardı. “*sözlerin özü bana verildi*” demesinin sırrı bu hikmet dolu fesahat ve belagatinde gizlidir.

Gençleri ve yaşlıları eşittirler

Hepsi kınamada eşeğin dişleri gibidirler, şairin sözü ile Rasûlullah (s)'in,

³ Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Cahız el-Kinânî (v. 225/869).

⁴ Ebû Hayyân, Ali b. Muhammedet-Tevhidî, el-Besâir ve'z-Zehâir, Matbaatu Lecneti't-Te'lîf ve't-Tercume ve'n-Neşr, Mısır 1373/1953, I. 8.

“Bütün insanlar eşitlikte tarağın dişleri gibidirler” teşbihinden, hadisin nezahet, nezaket ve inceliğini görmek mümkündür.

Hadis uzmanlarının, sahih hadislerini tek tek milyonlarca hadis arasından ayıklayabilmelerinin verilerinden biri, başkasının sözlerinden farklı olan bu fesahat, belagat ve salt hakikatleri ifade etmeleridir.

Hatta benzetme gayretiyle onun adına uydurulan sözlerde bile, bu fesahat ve belagatten bir nebze görmek mümkündür.

Şüpheli hiçbir hadis yoktur ki senedinde veya metninde problemli bir ravi veya kelime bulunmasın.

Hadisin bütün bu özellikleri, Hz. Peygamber (s)’in nübüvvet yönü yanında, Arap dil ve edebî sanatlara hâkim olmasından da kaynaklanmaktadır. Bu makalede, Hz. Peygamber (s)’in kullandığı ve kısaca *metafor* denilen edebî sanatların kısaca tanıtımından sonra, bu sanatların kullanıldığı hadislerden örnekler verilecektir.

2. Metafor

2.1. Metafor kelimesinin sözlük anlamı

Metafor kelimesi Grekçe’de *transfer* anlamına gelen *metherein* kelimesinden türemiş olup farklı insanlar tarafından farklı anlamlandırılmıştır.⁵ *Meta*, ‘öte’ anlamına gelirken *phoros* ‘aktarmak, taşımak ve götürmek’ anlamlarına gelir. Bu iki kelimedenden oluşan *metapherein*den türetilen metafor, kültürümüzde genel anlamıyla ‘istiâre’ ile ifade edilmektedir.

2.2. Metafor kelimesinin kavramsal alanı

Kavram olarak metafor, ‘Bir şeyin, kendisiyle orantılı (benzerlik ilişkisi dolayısıyla) bir başka şeyle mecazî bir anlayışla anlatılması’ şeklinde tanımlanmıştır.⁶

Terim olarak, her disiplin mensupları tarafından farklı olarak tanımlanmıştır. Dilbilimciler metaforu farklı tanımlarken, psikologlar, din bilimcileri o disiplinlere göre tanımlamışlardır.

Oxford İngilizce sözlüğü, metafora iki temel anlam vermiştir:

1. “Bir isim, bir tanımlayıcı kelime ya da kelime grubunun farklı ancak kendisine benzeyen bir nesneye ya da eyleme transfer edilmesi ile oluşan, gerçek anlamında da kullanılabilen söz figür”dür.

2. “Bir başka şeyin sunumu olarak görülen bir şey; sembol”.

⁵ Oxford English Dictionary, metafor maddesi.

⁶ Çiçek Hasan, *Kadim Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlana’nın Mesnevisi’nde Metaforik Anlatım*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XLIV, sayı: 1, Ankara 2003, s. 294. (Alois Hadler-Max Müller, *Philosophischen Wörterbuch*, 3. Auflage, Freiburg-Basel-Wien, 1993, s. 191’den nakleden).

‘Antropoloji ve sosyolojide olduğu kadar felsefedeki, dilbilimdeki ve psikolojideki metafor teorileri, metaforun bu iki manasının bir veya daha fazla yönünü dile getirirler:

Bir dilbilimsel ifade veya bildirişim formu olarak metafor;

Bir kavramsal sunum ve sembolleştirme formu olarak metafor.

Benzer şekilde edebiyat teorisi ve eleştirisi de metafor görüşlerini bu iki anlamda dile getirir: Edebî veya poetik bir araç olarak metafor ve sembol olarak metafor.⁷

2. 3. Dilbilimsel ifade olarak metafor

Dilbilimciler, şekil ve anlam arasındaki ilişkiyle, yani kelimelerin ve cümlelerin anlamı ile ilgilenirler. Bir kelimenin (utterance) anlamı, dil bilimi terimleri ile belirlenemediği zaman, inceleme dışı kalır. Dil felsefecileri geleneksel olarak, ifadelerin doğruluk şartları ile ilgilenmişlerdir. Onların görüşüne göre bir ifadenin anlamını bilmek demek, bu ifadenin doğru veya yanlış olabildiği şartları bilmek demektir. Israrla metaforların hakikî anlamın ötesinde ve üzerinde metaforik anlamlarının olduğunu vurgularlar. Onlara göre hakikî anlam, dilbilimsel anlamdır ve bağlamdan bağımsızdır, tamamen sistematiktir. Kelimeler öncelikle kabaca hakikî anlama ulaşarak anlaşılır; daha sonra bu hakikî anlamın niçin kullanıldığı tespit edilir. Eğer “yarın kar yağacak” dersem, sadece bir tek hakikî anlam vardır ve bu anlam yorumcu için birincildir. Ancak yorumlayan kişi, ilkesel olarak sınırsız sayıda yorum yapabilir. Bu cümle, belirli bir hava tahmininin yanlış olduğunu veya yarın için bir gezinti planı yapmamak gerektiğini anlatmak için kullanılır. Bu ve diğer muhtemel yorumlar alternatif anlamlar değil, alternatif kullanımlardır.⁸

Metafor, *istiare*, *mecaz*, *teşbih*, *kıyas*, *mesel*, *kinaye*, *amblem*, *sembolik imgelem* gibi anlatım öğelerini kullanan ve daha çok şiir (petik) ve belâğat (retorik) gibi edebi sanatlarda kullanılan bir kavramdır. Bu bağlamda zikredilen bütün edebî sanatlar, metafor kavramı içersine girmektedir. Bu edebî kavramlarla daha çok *Beyan* ilmi ilgilenmektedir.

Düşünüp algılananları ifade anlamında *beyan* ilk insanla başladığı söylenebilir. “*İnsanı yarattı. Ona beyanı* (düşünüp ifade etmeyi) *öğretti*”⁹ ayeti buna işaret etmektedir. Beyan ilmini metodik olarak ilk ele alan Ebu Osman el-Cahız (v. 255/869)’dır. Cahız, *el-Beyan ve’t-Tebyîn* ve *el-Heyevan* adlı eserlerinde, beyan ilminin temel ilkelerinden olan teşbih, mecaz, istiare ve kinaye kavramlarını tarif ederek izah eder. Cahız bu eserinde, en çok hadis edebiyatı üzerinde durmuştur. Eserinin “İkinci cildinde, hiçbir Arabin daha

⁷ Oxford İngilizce Sözlük, Metafor: Merkezi Söz Figürü, Çev. Soner Akşehirli. İlg. Md.

⁸ Bkz. Davidson, D., “What Metaphors Mean”, in S. Sacks (ed.) *On Metaphor*, Chicago, II, University of Chicago Press, 29-45.

⁹ Rahman, 55/3-4.

önce ele almadığı ve hiçbir Acemin ortak olmadığı ve iddia etmediği örnekleri vermektedir.”¹⁰

Çağdaşı sayılan İbn Kuteybe (v. 276/889), *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde Cahız'ı takip etmiş ve beyanın temel kavramlarını ayrıntılı biçimde ele almıştır. Bugüne kadar birinci kaynak olarak kullanılan eser ise, Cahız ve İbn Kuteybe'yi takip eden Müberred (v. 285/898)'in *el-Kâmil*'i olmuştur.¹¹ Onlardan sonra gelen alimler, beyan ilmini bedî' ilmiyle beraber ele alırlarken, beyanı bedî'ten ayrı ele alan ilk ilim adamı, *el-Fevaid ve'l-Kelaid* adlı eseriyle Ebu Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Sealibî (330/962-429/1038)'dir.¹²

Hadis edebiyatı alanında ilk ciddi eseri veren, *el-Mecazâtü'n-Nebbeviyye* adlı eseriyle eş-Şerîf Radî (v. 406/1015)'dir. Kitabına aldığı 360 hadiste, zarif bir mecaz ve ince bir kinaye kullanmaya özen göstermekle beraber, “Ele almak istediğim konularda başvurduğum kaynaklar, bilinen garibu'l-hadis, megazî haberleri ve sahîh hadis müsnedleridir”¹³ demekle, aldığı hadislerin sıhhatına fazla dikkat etmediği görülmektedir.

Abdulkahir Cürcanî (v. 471/1078) de, *el-Esrâr* ve *ed-Delâil* adlı eserlerinde, yer yer edebî sanatları ihtiva eden hadislerden örnekler vermiştir. Bu eserlerini, beyan ilmine tahsis ettiği söylenebilir.

Zamahşerî (v. 538/1144) de, beyanın bağımsız bir ilim olduğunu söyleyenlerdendir.

Bu alanda yazılmış önemli bir eser de, İbn Esîr el-Cezerî (v. 622/1225)'nin *el-Meseli's-Sâir* adlı kitabıdır. İbn Esîr, üç bin hadisi, on yıl boyunca, toplam beş yüz defa olmak üzere, haftada bir defa okuduğunu ve hepsinin edebî sanatları ihtiva ettiğinde şüphesinin kalmadığını belirtmektedir.¹⁴ *Miftahu'l-Ulûm* adlı eseriyle en sistematik eseri veren ise Ebu Ya'kûb es-Sekkâkî (v. 626/1229)'dir.

Medreselerde bir ilim dalı olarak okutulmasını sağlayan ise, *el-Mutavvel* ve *Muhtasaru'l-Mutavvel* adlı eserleriyle Sa'duddin et-Teftezanî (v. 792/1390)'dir.

¹⁰ Sabbâğ, Muhammed, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, el-MektEbû'l-İslamî, Beyrut 1403/1983, s. 35-36.

¹¹ İbn Esîr, İzzuddin, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1406/1986, II. 922-1060.

¹² Sealibî'nin, bu alanla alakalı *Sihru'l-Belâga ve Sirru'l-Bera'e*, *Sirru'l-Edeb*, *el-İ'câz ve'l-Îcaz*, *el-Kinaye ve't-Târîd*, *Yetimetu'd-Dehr* adlı eserleri de bulunmaktadır.

¹³ Radî, eş-Şerîf, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, Dâr'l-Edva', Beyrut 1406/1986, 20-21.

¹⁴ İbn Esîr el-Cezerî, *el-Meseli's-Sâir*, thk. Bedevî Tabane, yy. ve ty., I. 191.

Mustafa Sadık er-Rafî (v. 1356/1937) *İcazu'l-Kur'ân ve'l-Belagatü'n-Nebeviyye* adlı 66 sayfalık eserinde, edebî açıdan aldığı hadisleri dakik bir incelemeyle ele almıştır.¹⁵

Seyyid Kutup ve kardeşi Muhammed Kutub vb. çağdaş alimler de Kur'ân ve hadis belagatını ele alan eserler kaleme almışlardır.

Metaforun daha iyi anlaşılması için Beyan ilmi ve bu ilmin ele aldığı ana kavramların incelenmesi gerekir.

3. Beyan İlmi

Arap edebiyatının temel öğeleriyle ilgilenen bilim dallarından biri Beyan İlmidir. *Beyan*, sözlükte *açıklamak, anlaşılır hale getirmek, ortaya çıkarmak, açık seçik olmak* anlamlarına gelirken terim olarak,¹⁶ “manayı ifade dede lafzı açıklığa kavuşturmak için gereken melekeyi kazandıran, duygu ve düşünceleri değişik yollarla ifade etme usul ve kaidelerini inceleyen ilim” demektir.¹⁷ Kısaca beyanı, “fasih ve güzel konuşmak” şeklinde tanımlamak mümkündür.¹⁸

Beyanın beş çeşidi bulunmaktadır:

a. Beyanü't-takrîr: Mecaz ve tahsisi ortadan kaldıran beyan: “*Bunun üzerine bütün melekler saygı ile eğildiler.*”¹⁹ ‘Bütün’ kelimesiyle ‘biri’, ‘bazısı’ gibi diğer anlamlar bertaraf edilmiştir.

b. Beyanü't-tefsîr: Ortak, mücmel, müşkil ve gizli olan kelimelerdeki anlamları netleştirmektir: “*Namaz kılınız, zekât veriniz.*” ‘Salat’ın *dua*, ‘zekât’ın *kiri* temizlemek anlamı dışında başka bir anlama geldiğini açıklığa kavuşturmak.

c. Beyanü't-tağyîr: Sözü gereğini bağlamına, istisna ve tahsise yönlendirmektir.

¹⁵ Adnan Zarzûr’un, *el-Beâanü'n-Nebî*; İzzüddin es-Seyyid, *el-Hadîsu'n-Nebevî mine'l-Vicheti'l-Belâga*, Mektebetu Vehbe, Mısır 1393/1973; Abdurrahman Hasan Habenke el-Meydanî’nin, *Revai’u min Akvali’r-Resûl*, Dâr’l-Kalem, Dımaşk 1412/1991; Meyanişi’nin, *Ma Lâ Yese’uhu'l-Muhaddis Cehlehu*, thk. Suhî es-Samir-Râî, Bağdat, ty.; İbn Hamza el-Hanbelî’nin, *el-Beyanu ve't-Ta'rîf fî Esbâb Vurûdi'l-Hadisi's-Şerîf*, Dâr’l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1401/1981; Şerif Radî’nin, *el-Mecazatü'n-Nebevî*, yy. ty.; Nasîh el-Hanbelî’nin *Ekyisetu'n-Nebî*, thk. Ahmed Hasan Cabir-Ali Ahmed el-Hatîb, Matbaatü's-Saade, Mısır 1393/1973; Muhammed Kutub’un, *Kebasatun mine'r-Resûl*, Mektebetu Vehbe, Mısır ty.; İzzüddin es-Seyyid’in, *el-Hadîsu'n-Nebevî*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1393/1973; Abdülmecid Mahmud’un, *Emsâlu'l-Hadis maa Takdimetin fî Ulûmi'l-Hadis*, Darü't-Turas, Mısır 1975 gibi eserler bu alanda yazılmış eserlerdendir.

¹⁶ Curcânî Şerif, Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rîfât*, yy., ty., beyan maddesi.

¹⁷ *DîA* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), İstanbul 1992, VI. 22.

¹⁸ Curcânî, *Ta'rîfât*, beyan md, s. 47.

¹⁹ Hicr, 15/30

d. Beyanü'd-darûre: Zarûretten dolayı açıklama yapmaktır ki bu susmakla olur. Kölenin alış-verişi karşısında susan efendisi gibi. Susması onaylaması anlamına gelmektedir.

e. Beyanü't-tebdîl: Sonradan tesbit edilen şer'î bir hükümle, bir önceki hükmün neshedilmesidir.

Beyanın te'vilden farkı, te'vilde, ilk etapta sözden bir anlam anlaşılamazken beyanda, biraz kapalılık nedeniyle açıklanmaya ihtiyaç bulunmasıdır.²⁰

3. 1. Beyan ilminin ele aldığı temel kavramlar

Beyan ilmi kişiye, farklı kelime ve cümlelerle meramını güzel bir şekilde ifade etme meclkesini kazandırır. Kelime ve kavramları farklı anlamalarda kullanmakla söze farklı bir güzellik verir. Beyan ilmi, dört temel kavramı incelemektedir:

3. 1. 1. Mecaz.

Sözlükte 'seyahat etmek, geçmek, izinli olmak, mümkün olmak, kandırmak, tuzağa düşmek, onaylamak, umursamamak, sakınmak' gibi anlamlara gelirken, kavram olarak, 'bir sözün, hakiki manasını düşünmeye kârîne-i manîa (engel kârîne) olduğundan, benzerlik dışındaki tam bir bağdan dolayı kendi anlamı dışında kullanılmasıdır.' O bağdan dolayı ilk akla gelen mecazî anlamı olmaktadır. Buna *mecaz-ı mürsel* de denir. Mecaz kelimesi, köken olarak Yunanca'da 'taşıyıcı, aktarıcı' anlamına gelen meta+phora kelimelerinden oluşup 'bir anlamı ötekine gönderme, taşıma' anlamında kullanılır. Buna 'ad değişimi' de denir. Yabancı dillerde mecaz yerine metafor kullanılmaktadır.

Mecaz, anlatımı daha etkili kılmak ve söze canlılık kazandırmak amacıyla yapılır. Söze güzellik, güçlülük, canlılık, zarafet, derinlik ve genişlik verir.

Mecaz, iki kısma ayrılmaktadır:

a. Müfred mecaz: Yukarıda tarifi verilen mecazdır. 'Göz değmek' gibi. Bundan gözün bizzat dokunması değil, kıskançlıktan dolayı zarar vermesidir.

b. Mürrekkeb mecaz: Mübalağa için örnek vererek benzetmeyle asıl manasına teşbih yapmak maksadıyla kullanılan sözdür. Bir işte tereddüt edene, 'Seni bir adamı geçerken; diğerinin arkasından giderken gördüm' demek gibi. Bu, kişinin bir düşüncüyü uygulamada karar verip-vermeme arasında gidip-gelmesini ifade etmektedir.

Bir ifadenin mecaz olabilmesi için şu özellikleri taşıması gerekir:

1. Kelime mecazında, bir kelime gerçek anlamı dışında kullanılmalıdır.
2. Gerçek anlamını kastetmemize manî bir kârîne bulunmalıdır.

²⁰ Bkz. Curcânî, *Ta'rîfât*, beyan md, s. 47.

3. Müşebbeh (benzetilen) ve müşebbehün bih (kendisine benzetilen) arasında teşbih amacı olmamalıdır.

Halk arasında, 'sobayı, lambayı yakmak, kilidi vurmak, ütü yapmak...' gibi pek çok mecaz kullanılmaktadır.

Mecaz iki kısma ayrılır:

3. 1. 1. 1. Mecaz-ı mürsel

Mecaz-ı mürsel, benzetme amacı olmadan bir sözün, başka bir söz yerine kullanılmasıdır. Düzdeğişmece (Mecaz-ı mürsel)de, bir söz başka bir sözün yerine kullanılır ancak, söylenen ile kastedilen arasında benzerlik ilişkisi yoktur.

Mecaz-ı mürsel şu şekillerde yapılır:

a) Yazar söylenir, eseri kastedilir. Başka bir ifadeyle yazar, eseri yerine kullanılır: Örneğin 'Necip Fazıl'ı okumaktan zevk alırım.' Bu örnekte Necip Fazıl, A kitabı veya kitapları yerine kullanılmıştır.

b) Ya iç dış yerine veya dış iç yerine kullanılır: İki tabak yedim; bir bardak içtim.

3. 1. 1. 2. İstiare

Edebî sanatlar yüzyıllardan beri eserlerle kullanılmıştır. Zaman zaman bu sanatlar, anlatımın bir aracı değil, amacı haline gelmiştir. Özellikle, Divan edebiyatında bu sanatların çok yoğun ve karmaşık biçimde kullanıldığı görülmektedir. Günümüzde de konuşmalarımızda, gazetelerde, dergilerde, sanata yönelik eserlerde duygu ve düşüncelerin, daha iyi, açık ve somut biçimde yansımaları veya daha renkli ve gösterişli olması amacıyla bu edebî sanatların kullanıldığına şahit oluyoruz.

Sözlük olarak istiare, 'âvr' kökünden gelip 'tek gözlü, hasara uğratmak, nöbetleşe yapmak, doğruluğunu kontrol etmek' gibi anlamlara gelir. Bir Fıkıh terimi olarak da iâre, 'borç vermek' şeklindeki muameleye denir ki edebî sanat olarak istiare bu anlamda kullanılmaktadır.

İstiare, benzetme amacı güdülerek, sözün başka bir söz yerine kullanılmasıdır. Benzetmede, benzetmenin iki temel ögesi benzeyen (müşebbeh) ve benzetilen (müşebbeh bih) kullanılırken, eğretilme de ya benzeyen ya da benzetilen kullanılır.

Cürcani istiareyi, "Teşbihte mübalağa için, aradaki müşebbehi (benzetilen) kaldırarak bir şeyde gerçek anlamını iddia etmektir" şeklinde tanımlamaktadır.²¹ "Bir arslan gördüm" gibi. Bundan maksat, 'arslan gibi cesur bir adam'dır.

İstiare, müşebbeh (benzeyen) ve müşebbehün bih (benzetilen) iki temel öğeden oluşmaktadır. İstiarede, ikisinden biri zikredilmektedir. Müşebbehle

²¹ Curcânî, *Ta'rifat*, beyan md, s. 47.

yapılan istiarelere *kapalı* istiare, müşebbehün bihle yapılan istiarelere *açık* istiare denilir.

Zihinde bir varlık veya mefhumu canlandırılmak üzere üst üste sıralanmış benzetmelere *temsili istiare* denir. Buna *mesel* veya *darb-ı mesel* (atasözü) de denilmektedir.

İstiare şu kısımlara ayrılır:

1. Tasrihi ve tahkiki istiare: Müşebbeh bih (benzetilen) ve karinenin zikredildiği istiare. ‘Hamamda bir arslan gördüm’ gibi.

2. Tahyilî istiare: Teşbih amacıyla fiil masdarının bu masdar dışındaki bir anlamda kullanılması ve fiilin başkasına nisbet edilmesi.

3. Kinaî istiare: Müşebbehin lafzı mutlak zikredilerek mecazî anlamının kastedilmesi. Bu, müşebbehün bihin gereklerindendir.

4. Teşrihî istiare: Kalpte bir şeyi bir şeye benzetmektir.

5. Kapalı istiare: Müşebbehün bihin özelliklerini müşebbehe yüklemektir.

3. 1. 2. Teşbih

Sözlükte, 'anlamda bir şeyin başka bir şeye ortak olmak' manasına gelirken terim olarak, 'Bir veya birden fazla benzerlik bulunan iki şeyi birbirine benzetmektir.' Aralarındaki ortak özellik nedeniyle iki kavramın, birbiriyle karşılaştırılmasıdır. Teşbihte güçsüz olan öge, güçlü olan ögeye benzetilir. Benzeyen (müşebbeh) kelime gerçek anlamda, benzetilen (müşebbeh bih) kelime ise mecaz anlamdadır.

Teşbih, aslında bir karşılaştırma sanatıdır. Teşbihte, karşılaştırılan iki nesne ya da kavramın bir teşbih yönünde ortak olması gerekmektedir. Aralarında ortak özellik olmayanlar karşılaştırılsa bile teşbih sanatı (benzetme) meydana gelmez.

Tam bir teşbihte dört öge bulunmaktadır:

- Müşebbeh (benzeyen)
- Benzetilen (müşebbehün bih)
- Benzetme yönü (vech-i şebah)
- Benzetme edatı (edat-ı teşbih)

Hız. Peygamber (s)'in şu hadislerinde bu dört öge de bulunmaktadır:

“Eşitlik açısından insanlar tarağın dişleri gibidir.”²²

3. 1. 3. Kinaye

Sözlükte *kinaye*, 'dolaylı ifade, ima etme, anlamında olmak' gibi anlamlara gelir.²³ Terim olarak ise, 'Gerçek anlamının kastedilmesi caiz olmakla

²² Sabbâğ, *et-Tasvîru'l-Fennî*, s. 37. (Hadisin birinci kaynağına ulaşılamadı.)

²³ Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 775.

beraber, engel karineden dolayı bunun mecazını kastederek kullanmaktır.²⁴ Burada gerçek anlamdan ziyade mecazî anlamı ifade etmek istenilmektedir. Gerçek manasını düşünmeye mani bir karine bulunduğundan, açıkça söylenmesi sakıncalı düşünceler kinaye ile dile getirilir. Dolayısıyla geçerli anlam mecazî anlam olmaktadır.

Kinaye, daha çok gizli eleştiri ve iğnelemek için kullanılır. Zihinde bir takım tezatları oluşturduğundan manaya güç kazandırmaktadır.

*Mecaz-ı Mürsel*den farkı, engel karine yüzünden mecaz-ı mürselde gerçek anlam kullanılamazken kinayede, karineye/engele rağmen kullanılabilmesidir. *Tezattan farkı* ise, tezatta zıt tarafların ikisi de söylenirken kinayede yalnız biri söylenmektedir.

3. 1. 4. Sembol

Yunanca *symbolos* kelimesinden gelen *sembol*, ‘işaret, belirti, iz’ anlamlarına gelir. Arapça karşılığı, *iki dudağı harekete geçirme, göz, kaş veya ağızla yapılan ima, işaret* anlamlarına gelen ve *sessiz harekete işaret* sayılan *rumûz*dur.²⁵ Türkçe karşılığı ise, *şekil, alamet, nişan, işaret*tir.²⁶

Diğer edebî sanatlar yanında, özellikle sembolizm tasavvufta çok kullanılan bir olgudur. Pratik hayatta ticarî veya kurumsal tabelalarda, kurumun işlevselliğine işaret eden şekil ve çizimler, yollardaki trafik levhaları sembolizmin örneklerindendir.

4. Edebiyatın İnsan Psikolojisi Üzerindeki Etkinliği

Güzel sanatların kullanıldığı alanların başında güzel konuşma anlamına gelen edebiyat gelmektedir. Edebiyat, kısaca dili güzel kullanmak, yani güzel konuşmaktır. Makalemizin konusu olan Hz. Peygamber (s)’in hadisleri de sanatsal alana girdiğinden bu çerçevede ele alınacaktır.

Edebiyat, Arapça *edeb*ten türemiş bir kelime olup, sözlükte *terbiye, edep, eğitim* anlamlarına gelir. Terim olarak ise, “Duygu, düşünce ve hayallerin okuyucuda heyecan, hayranlık ve estetik zevk uyandıracak şekilde sözle ifade edilmesi sanatıdır.”²⁷

“Edebiyat, hiçbir maddî malzemeye, alete, mekâna bağlı olmayan, tamamıyla zihnî bir sanattır. Duygu, düşünce ve hayalleri diğer sanatların ancak yoruma bağlı sembollerle ifade etmesine karşılık edebiyat maddî dünya intibalarından şuur, şuur altı, mistik ve metafizik boyutlara kadar insanî olan her şeyi apaçık veya alegorik-sembolik şekilde ifadeye muktediridir.

²⁴ Er, Muhammed Emin, *Camîu'l-Mutînî'd-Dirasiyye*, Dâr's-Sekafeti ve't-Turas, Dınişk, 2007, s. 354.

²⁵ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl, Cemaluddin Muhammed b. Muharrem, *Lisanu'l-Arab*, Dâr Sadır, Beyrut 1410/1990, r-m-z md, V. 98.

²⁶ Doğan, Mehmet, *Temel Büyük Türkçe Sözlük*, Bahar Yayınları, İstanbul 1994, 689.

²⁷ *DİA* (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), X. 396.

Edebiyat, diğer sanatlara oranla bu gücünü ve zenginliğini kullandığı malzemenin “söz” olmasına borçludur.”²⁸

Edebî konuşabilmek için geniş bir kültür, bu kültürün o toplumun geleneğiyle beslenmesi, üstün ve ince bir sanat zevki, dile hâkimiyet, derin bir anlam vukûfiyetine sahip olmak gerekir.

Rasûlullah (s), “*İfadenin öylesi vardır ki, sihir gibi (büyüleyici bir) etkiye sahiptir*”²⁹ buyurması, güzel konuşmanın, insan psikolojisi üzerindeki derin tesirini göstermektedir.

Sihir, insanın düşünemediği şeyleri hayal haline getirip gerçekmiş gibi gösterme sanatıdır. İnce anlamlar, süslü ifadelerle edebî konuşmalar da hakki batıl, batılı hak şeklinde gösterebilir ve dinleyicileri reel dünyadan imge dünyasına sürükleyebilir.

Kur’ân ve hadisin, Arap toplumunda bu kadar derin etki etmesinin nedenlerinden biri, edebiyatın insan psikolojisi üzerindeki etkisidir.

5. İslam Kültüründe Metafor

Metafor, hem Kur’ân-ı Kerim’de, hem Hz. Peygamber (s)’in sünnetinde çok sık kullanılan bir olgudur. Bu bağlamda, itikadî kavramlar ile ibadetin bütün şekillerinde metaforik öğelere rastlamak mümkündür.

İslam kültürünün ana kaynağı Kur’ân-ı Kerim’dir. O, İslamî kültürün bütün öğelerine hem formel, hem anlamsal olarak renk katmış, iskeletini oluşturmuş ve formatını belirlemiştir. Hangi alanda olursa olsun, incelenen her bilimsel eserde, Kur’ân-ı Kerim’in sanatsal izlerini görmek mümkündür. Kur’ân-ı Kerim’e ve Hz. Peygamber (s)’in hadislerine başvurulmadan, bir İslam âliminin eserini zenginleştirmesi, ona anlam kazandırması, ifade gücünü güçlendirmesi mümkün değildir.

Fatiha olmak üzere pek çok ayette metaforik anlatımlara rastlamak mümkündür. ‘*Bizi doğru yola ilet*’³⁰ ayeti bunlardandır. Burada *yol* davranış, hayat biçimi anlamında kullanılmıştır.

Bazı sürelerin başında bulunan *elif-lâm-mîm*, *Ha-mîm* vb. huruf-u mukattaâlar da birer metaforik semboldür. ‘*Takva elbisesi..işte bu daha*

²⁸ *DİA* (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), X. 395.

²⁹ Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh, *Sahihu'l-Buhârî*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul ty. 67/Nikah 47; Muslim, b. Haccac, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisaburî, *Sahihu Muslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülhamid, Dâr İhyai't-Turasi'l-Arabî, Mısır, ty., 7/Cumâ 47; Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/888), *Sunenu Ebi Dâvûd (Avnu'l-Ma'bûd* ile beraber), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1399/1979, 40/Edeb 87; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Süre (v. 279/), *el-Camiu's-Sahîh ve huve Sunenu't-Tirmizî*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Dâru'l-Fikr, yy. ve ty., 28/Bırr 81; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sunenu İbn Mâce*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, ty., 33/Edeb 68.

³⁰ Fatiha, 1/6.

*hayırlıdır*³¹ ayetinde geçen *elbise* de metafor olarak kullanılmıştır. “Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir.”³² ayetindeki *kalp* ve *mühürlemek* de bir metaforik anlatımdır. Allah, Kur’ân’ın hem anlamsal, hem formel fesahat, belagat ve anlam derinliğine işaret ederek, “Eğer kulumuza (Muhammed’e) indirdiğimiz (Kur’ân) hakkında şüphede iseniz, haydin onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah’tan başka şahitlerinizi çağırın (ve bunu ispat edin). Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o hâlde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O ateş kâfirler için hazırlanmıştır”³³ meydan okumakla, edebî sanatlar, fesahat ve belagat açısından da eşsiz bir kitap olduğunun vurgulamaktadır.

Kur’ân, sadece ifade ettiği hakikatleriyle değil, üslubuyla da mu’cizedir.

6. Hadislerde Metaforik Anlatım

Vahyin, insanlığa intikalindeki zincirin en önemli halkası Hz. Peygamber (s)’dir. Onun açıklayıcı hadisleri olmadan Kur’ân’ı anlamamız mümkün değildir. Kur’ân’ın birer tefsiri mahiyetindeki hadislerin, anlamda olduğu gibi dil ve üslup açısından da Kur’ân’a uyması doğaldır.

Kur’ân, Fatiha sûresinden başlamak üzere baştan sona metaforik anlatımlarla doludur. Hz. Peygamber (s), İslam’ın beş şartını ifade ettiği hadisinde bile metaforik anlatımı kullanmış ve Kelime-i Şehadet’in çatısını oluşturduğu İslam’ı dört kolon üzerinde yükselen bir binaya benzetmiştir: “İslam beş temel (kolon) üzerine inşa edilmiştir: Allah’tan başka ilah olmadığına, Muhammed’in O’nun kulu ve elçisi olduğuna inanmak, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve hacca gitmektir.”³⁴

Hz. Peygamber (s)’in döneminden bugüne kadar, metin, senet, ravi, anlam, dilbilimi, gramer, ifade ettiği gerçekler, üslup, tasvir vs. yönlerden hadis üzerinde durulduğu kadar hiçbir beşer sözü üzerinde durulmamıştır. Hadisin 70-80 çeşit olarak tasnif edilmesi bunun göstergelerindendir.

Hadisin incelendiği alanlardan biri de, *et-tasvîrü’l-fennî* denilen *edebî sanatlar* açısından değerlendirilmesidir. Bütün hadis kaynaklarına yapılan şerhlerde, yer yer hadislerin bu ölçütlerle değerlendirildiği görülüyor gibi, bu alanda müstakil eserler de kaleme alınmakla beraber, önemine uygun çalışmaların yapıldığı söylenemez. Türkçe’de ise, bu alanda yapılan çalışmalar son derece yetersiz olduğu görülmektedir.

Bir kitap hacmine ulaştırmayı düşündüğümüz bu makalemizde, Hz. Peygamber (s)’in, metaforik anlatımlarından bazı örnekleri üç ana başlık altında ele almak istiyoruz:

³¹ A’raf, 7/26.

³² Bakara, 2/7.

³³ Bakara, 2/23-24.

³⁴ Buhâri, 2/İman 2; Muslim, 1/İman, 19/16.

7. Metafizik Dünyasında Metafor Anlatımı

7. 1. İman

Allah'a iman, İslam'ın özü ve ruhudur. İman olmadan dünya hayatı lehüv ve la'ib³⁵ olduğu gibi, ahiret hayatı da eza, cefa ve işkencedir. Biz imanın ne olduğunu, Hz. Peygamber (s)'in tavsifiyle anlarız. Kimin mü'min, kimin kâfir olduğunu, kimin İslam'dan nasıl çıktığını tesbitlerinden öğreniriz.

Ebu Said el-Hudrî anlatır:

Rasûlullah (s) bir ganimet malını sahabilere dağıtırken Abdullah b. Zî el-Huvaysıra geldi ve

-‘Ya Rasûlallah adil ol’ dedi. Rasûlullah (s),

-“Yazıklar olsun sana, ben adil olmazsam, kim adil olabilir” dedi. Ömer b. Hattab,

-Ya Rasûlallah, izin ver boynunu vurayım dedi. Rasûlullah (s),

-“Birak onu. Onun öyle arkadaşları vardır ki biriniz, namazını onun namazı yanında, orucunu onun orucu yanında hor görür. Bunun sulbünden öyle bir nesil çıkacak ki, okudukları Kur’ân boğazlarından geçmez. Okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkarlar. Okunun saçaklarına bakılır bir şey görülmez, okunun demir ucuna bakılır orada da bir şey görülmez, ok torbasına bakılır onda da bir şey görülmez, sade okuna bakılır orada da bir şey görülmez. Fıski ve kana dokunmadan geçer. Onlara kavuşursam, Ad kavmiyle savaşıcağım gibi onlarla savaşırım” buyurdu.³⁶

Rasûlullah (s) mecaz sanatını kullanarak, imanı zayıf insanların, en küçük çıkarlarına dokunulduğunda, dinden taviz, hatta dinden çıkmada herhangi bir sakınca görmeyenlerin durumlarına dikkat çekmiş, düşünmeden, araştırmadan, İslam’ı ruhlarına sindirmeden dine girişleri gibi, çıkışları da süratle yaydan fırlayan ve hiçbir işe yaramayan oka benzetmişlerdir. Dinden çıkış nedenleri araştırıldığında, makul hiçbir gerekçenin bulunmadığı gibi, dinden çıkışları da onlara bir şey sağlamamaktadır. İleri sürdükleri nedenlerin birer bahane olduğu görülmektedir.

Mefaför olarak kullanılan kelimeler:

النَّجَار، النحاس، السنج، العنصر، العيص، ضئضىء: Asıl, kök, kaynak. Kelime النجار، النحاس، السنج، العنصر، العيص ile eşanlamlıdır.

³⁵ Lehv, eğlence, oyun, boşa vakit geçirme; la’b, oyun, şaka, eğlence. “Onlar dinlerini oyun (lehüv) ve eğlence (la’b) edinmişler ve dünya hayatı da kendilerini aldatmıştı.” (A’raf, 7/51.)

³⁶ Buhârî, 60/Enbiya 6 (varyantı); 61/Menakıb 25; Muslim, 12/Zekât, 47 (142-144); Ebû Davud, 39/Sünne 28; Tirmizî, 34/Fiten 24; Nesâî, 23/Zekât 79; İbn Mâce, Mukaddime 12; Darimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Behram, Sunen ed-Darimî, Dâru’l-Fikir, Beyrut, ty., Mukaddime 21; Malik, b. Enes, Muvatta’, Dâr İhyâi’l-Ulûm, Beyrut 1411/1990, Malik, Muvatta’, 15/Messu’l-Kur’ân 10; Ahmed, b. Muhammed b. Hanbel, Musned, Beyrut, ty., I. 88, 92. Hadis, çeşitli varyantlarla rivayet edilmiştir.

مرق: Arasından, içinden geçmek, fırlatmak, okun yaydan çıkması.

قوم عاد: Zalim olmalarından dolayı helâk olan Âd kavmi.

سهم: Ok, pay, hisse, aktiflik, katılım.

حنجرة: حناجر'ın çoğulu olup gırtlak, boğaz demektir.

Hadiste, hem teşbih, hem istiare sanatı kullanılmıştır.

Huvaysıra, ağacın köküne, nesli ağacın dallarına teşbih edilerek, dünya ve ahiret saadeti önemsemeden küçük bir menfaat karşılığında, İslam'dan sür'atle çıkıp irtidad edecek olanlar, okun yaydan kolay fırlamasına benzetilmiştir. Karşılaşılmalari halinde, Kur'an'ın, "İşte Âd kavmi! Rablerinin âyetlerini inkâr ettiler. O'nun peygamberlerine karşı geldiler ve inatçı her zorbanın emrine uydular! Onlar, hem bu dünyada, hem de kıyamet gününde lânete uğratıldılar. Biliniz ki Âd kavmi, Rablerini inkâr etti. (Yine) biliniz ki Hûd'un kavmi Âd, Allah'ın rahmetinden uzaklaştı."³⁷ Âd kavmine gelince, onlar da uğultulu ve dondurucu şiddetli bir rüzgârla helâk edildi. Allah, onu kesintisiz olarak yedi gece, sekiz gün onların üzerine musallat etti. Öyle ki (eğer orada olsaydın), o kavmi, içi boş hurma kütükleri gibi oracıkta yere serilmiş hâlde görürdün. Şimdi onlardan geri kalan bir şey görüyor musun?"³⁸ ayetinde ifade ettiği üzere, Âd kavmi gibi, imanın ruhlarının derinliklerine inmeyenlerin yeryüzünden silinecekleri belirtilmiştir.

7. 2. Kıyamet günü

Ahrete iman, imanın en önemli ilkelerindendir. Ahrete iman olmasa, pek çok ibadet, iyilik ve fazilet sonuçsuz kalacağı gibi zulüm ve haksızlıklar da karşılıksız kalır. Hem Kur'an, hem Hz. Peygamber (s), ahiret hayatına, ondaki mükâfat ve cezaya vurgu yapmışlardır.

Ebu Said el-Hudri'den gelen rivayete göre Rasûlullah (s) buyurur: "Nasıl dünya nimetlerinden yararlanayım ki boynuz sahibi boynuzu yutmuş ve üfleme için izin beklemektedir." Bu ifadeler sahabeye ağır gelince Rasûlullah (s) 'Hasbunallah ve ni'me'l-vekîl' deyiniz" buyurdu."³⁹

Hz. Peygamber (s) boynuzu çiğnenip yutulması için ağza alınan lokmaya benzetmiş ve kıyametin kopmasını bir lokmanın çiğnenip yutulma süresi kadar yakın olduğunu ifade etmiştir. Bu, yıkılmak üzere olan bir binanın altında mükellef sofralarda yemek yemeğe benzer ki, akli başında hiçbir insan buna yeltenemez ve o sofradan lezzet alamaz. Sahabe için bu, "Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Çünkü kıyamet sarsıntısı çok büyük bir şeydir. Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirmekte olduğu çocuğundan geçer ve her hamile kadın da karnındaki çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş görürsün; hâlbuki onlar sarhoş değildirler. Ne var ki Allah'ın azabı

³⁷ Hud, 11/59-60.

³⁸ Hakka, 69/6-8.

³⁹ Tirmizî, 38/Kıyame 8; Ahmed, Musned, I. 226.

*çok şiddetlidir*⁴⁰ demek olduğundan Hz. Peygamber (s) onlara ‘Allah’a tevekkül’ü tavsiye etmiş ve “*Hasbunallah ve ni’me’l-vekil*” demelerini buyurarak, Allah’a sığınmaları talimatını vermiştir.

Nimetten yararlanma, istikrar, huzur ve güveni gerektirmektedir. Oysa sura üflemekle görevli melek, *karnı* eline almakla kalmamış, ağzına kadar götürmüş ve her an üflemek için hazır beklemektedir. Böyle bir durumda dünyaya dalmanın, dünya nimetlerinden yararlanmanın, bu kadar kısa bir süre için Allah’a isyan etmenin, O’na kulluk etmekten uzaklaşmanın akli başında insanın işi olmadığı belirtilmiştir.

Hadiste metafor olarak kullanılan kelimeler:

نعم: Nimetler nimetlerden yararlanmak, yemek, içmek

صاحب: Sahip olmak, arkadaş, beraber

التقام: Çabucak yutmak, lokmayı çiğneyip hemen yutmak

قرن: Boynuz, boru, duyarga, zirve

نفخ: Üflemek, üfürmek, şişirmek, ilham vermek

Kıyametin kopmasının, çiğnenip yutulan ve zerrelere bölünen lokmaya benzetilmesi son derece sanatsal ve öz bir istiairedir. Zira İsrafil (as)’ın sura üflemesiyle de kâinat, ağızdaki lokma gibi paramparça olacak ve bilinmeyen bir şekilde yokluğa karışacaktır.

7. 3. Cennet

7. 3. 1. Ebu Hüreyre’nin rivayet ettiğine göre Rasûlullah (s) buyurur:

*“Allah’tan korkan erken kalkar; erken kalkan menziline ulaşır. Dikkat edin, Allah’ın malı (sil’at/cennet) değerlidir; dikkat edin, Allah’ın malı değerlidir.”*⁴¹

Uzun sefere çıkan, seferin uzunluğuna, meşakkatine ve tehlikesine göre günler önceden programını yapar, hazırlığa girer ve zamanında menziline ulaşmak için erkenden yola çıkar. Ahrette, Allah’ın rızasına kavuşmak isteyen de, ahiret hayatının uzunluğuna, tehlikesine, hedeflediği Allah’ın rızasını kazanma ve saadete kavuşmak için, bu yolculuğa orantılı olarak ibadet ve taatla hazırlanması gerekir. Bu ibadete karşılık Allah’ın vereceği cennet ve sonsuz saadet, az bir ibadetle elde edilecek kadar ucuz değil, aksine insanın bütün hayatını harcayacak kadar değerlidir.

Hadiste metafor olarak kullanılan kavramlar:

دلج: Akşam vakti, karanlık bastıktan sonra

بلغ: Ulaşmak, kavuşmak

سلعة: Ticarî mal

غالية: Değerli, pahalı, aşırı olmak

منزل: Ev, hane, konaklama yeri, varılmak istenen yer

⁴⁰ Hac, 22/1-2.

⁴¹ Tirmizî, 38/Kıyame 18.

Delc gece karanlığı iken *çok ibadet etmek* yerine; *belag*, maksada kavuşmak, amacı elde etmek, *dünya ve ahiret saadetine kazanmak* yerine; *sil'at*, ticarî eşya, malzeme iken *Allah'ın rızası, cennet*, yerine; *menzil*, ev, mesken iken, mutluluk, *cennet* yerine; erken kalkmak, *uzun sefere hazırlık* yerine edebî sanat olarak kullanılmıştır.

Hadiste, “*Hiçbir kimse Allah'ın izni olmadan ölmez. Ölüm belirli bir süreye göre yazılmıştır. Kim dünya menfaatini isterse, kendisine ondan veririz. Kim de ahiret mükâfatını isterse, ona da ondan veririz. Biz şükredenleri mükâfatlandıracağız*”⁴² ayetine işaret vardır.

7. 3. 2. Rasûlullah (s) buyurur:

“*Allah, hiçbir gölgenin olmadığı günde yedi sınıf insanı gölgesinin altında gölgelendirecektir: Adil yönetici, Allah'ın ibadetiyle yetişen genç, kalbi camiye bağlı olan (cemaat düşküni), Allah için birbirlerini sevip bir araya gelen ve Allah için birbirlerinden ayrılan, güzel ve şeref sahibi bir kadının çağırdığı halde 'ben Allah'tan korkarım' diyen, sağ elinin verdiğiinden sol elinin haberi olmayacak kadar gizli sadaka veren ve تنها bir yerde Allah'ı zikredip gözyaşları akan.*”⁴³

Hadiste, yedi sınıf insana önemli mesajlar bulunmaktadır:

Birinci sınıf: Her insan yönetenlere göre yönetilen, ailesine göre yönettir. Dolayısıyla hem yönetilen, hem yöneten olarak görevlerini yerine getirmelidir. Böyle bireylerden oluşan toplum huzur ve mutluluğu yakalar.

İkinci sınıf: Nefsin, çevrenin, dürtülerin ve gençlik enerjisinin büyük baskı altında tuttuğu gençliğin haramlardan sakınması, ibadet ve tatla Allah'a kulluk içersinde gençliğini geçirmesi büyük önem taşımaktadır.

Üçüncü sınıf: Özellikle fitne ve fesadın yaygınlaştığı dönemlerde bireysel korunma çok zordur. Manevî ve maddî birlik ve beraberliği hararetle ihtiyaç vardır. Bu nedenle cemaate gitmek, aynı duygu ve hayat tarzını benimseyenlerle omuz omuza vermek, onlardan güç almak zorunludur. Böyle bir ortamda toplumsal dayanışma, birlik ve beraberlikle haram ve çirkinliklere karşı koymak kaçınılmaz bir zarurettir.

Dördüncü sınıf: Maddî çıkar beklemeksizin Allah rızası için mü'minlerin birbirlerini sevmeleri, kaynaşmaları, güç birliği yaparak nefis ve şeytanî dürtülere karşı koymak, dünya ve ahiret hayatı için gereklidir.

Beşinci sınıf: Dalalete sürüklemek için şeytan ve nefsin kullandığı en büyük araç şehvettir. Şehvetin en büyük tuzağı çekici bir kadındır. Böyle bir tehlike karşısında şehvetin dizginlenmesi ve iffetin korunması cihadın en

⁴² Al-i İmran, 3/145.

⁴³ Buhârî, 10/Ezan 36; Muslim, 12/Zekât, r. 91; Ebû Davud, 40/Edeb 122; Tirmizî, 37/Zühd 53; Nesai, 26/Nikah 11; Ahmed, Musned, II. 439.

büyüğü olması yanında, birey, toplum ve nesli de korumanın en önemli faktörüdür.

Altıncı sınıf: Yardımlaşma, toplumsal kaynaşma, sevgi ve Allah rızasını kazanmanın en önemli dinamiklerindendir. Sevgi bağlarının koptuğu, materyalizmin ruhlara hakim olduğu, bencilliğin beyinleri kemirdiği bir ortamda yardımlaşma maddî ve manevî toplumsal hayatı korumanın harcıdır.

Yedinci sınıf: Mü'minin, Allah'ı yegane kontrol edici, her an, her yerde ve her davranışı sorgulayıcı olarak kabul etmesi, haramlardan korunmanın en sağlam ve en güvenilir yoludur. Allah'ın korkusundan gözyaşı dökmek büyük bir hassasiyet iken, O'nun sevgisinden bu hassasiyeti göstererek ağlama yüce bir fazilettir. Ruhun dinginlenmesi için gözyaşından daha etkili bir ilaç yaratılmamıştır.

Hadiste, edebî sanatlar kullanılarak Allah'ın rahmeti *gölge* ile cemaate düşkünlük *kalbin asılı olması* ile; Allah'ın rızası, kişilik kazandırılan *elin bilmemesi* ile ifade edilmiştir.

ظل: Gölge

نشأة: Yetişmek, büyümek, oluşmak

تعليق: Bağlamak, bağlılık, asılı olmak

يد: El, yönetimi altında olmak

علم: İlim, bilgi

Sıcakta gölge insanı güneşin ışınlarından koruyup çeşitli hastalıklardan muhafaza ettiği gibi, güneşin bir mil kadar yaklaştığı ve insanların sıcaktan kan-revan içinde kaldığı mahşerde Allah'ın rahmeti gölge gibi bu yedi sınıfı saracak ve onları o günün dehşetinden koruyacaktır.

Bu kavramların her biri, ince bir üslupla metafor olarak kullanılmış ve hayatın büyük bir cephesi edebî ifadelerle dile getirilmiştir.

7. 4. Melekler

Ebu Zer'in rivayet ettiğine göre Rasûlullah (s) şöyle buyurur:

“Görmediklerinizi görüyorum, gök inledi ve inlemesi gerekir; meleklerin Allah'a secdeye kapanmadığı dört parmak yeri kadar boşluk yoktur. Vallahi, bildiklerimi bilseydiniz, az güler, çok ağlar, yataklarda kadınlarla oynaşmazdınız ve Allah'a sığınmak için dağlara çıkardınız.”⁴⁴

Allah'ın ibadete ihtiyacı yoktur. Olsaydı, bunca meleğin O'na ibadeti yeterliydi. Kul, hem bu geçici dünya, hem de sonsuz ahiret hayatını kurtarmak ve saadet içinde yaşamak için Allah'a kulluk etmeli, emir ve nehiyleri doğrultusunda hayatını sürdürmelidir.

Hadiste, meleklerin ağırlık ve izdihamıyla *göğün inlemesi* ağır yük altındaki *devenin böğürme ve inlemesine* benzetilmişken, *alan azlığı* da, *dört parmak yeriyle* ifade edilmiştir.

⁴⁴ Tirmizî, 37/Zühd 9; İbn Mâce, 37/Zühd 19.

Hadiste kullanılan metaforik kavramlar:

رئية: Görmek, anlamak

سماء: Gökyüzü

سجدة: Başı yere koymak, namaz secdesi

اط: Yükünün ağırlığından devenin zorlanması, böğürmesi

اربع اصابع: Dört parmak

Hadis, “Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah’ı tespih ederler. Her şey O’nu hamd ile tespih eder. Ancak, siz onların tespihlerini anlamazsınız. O, halîm’dir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir), çok başıslayandır.”⁴⁵ “Göklerde ve yeryüzünde bulunan kimseyle, sıra sıra (kanat çırparak uçan) kuşların Allah’ı tespih ettiğini görmez misin? Her biri duasını ve tesbihini kesin olarak bilmektedir. Allah, onların yapmakta olduğu şeyleri hakkıyla bilendir”⁴⁶ vb. ayetlere işaret etmektedir.

7. 5. Şeytan

Kelime olarak, ‘helâk oldu’ anlamına gelen *şâte* veya ‘sürekli isyan, şer ve kötülükle dolu olan’ anlamına gelen *şatane* kökünden gelen şeytan, ‘Allah’ın rahmetinden mahrum, müfsid’ manasında kullanılmaktadır.

Kur’ân’da olduğu gibi hadislerde de, şeytan ve şerrinden, fitnesinden korunma vurgulanmıştır. Kur’ân, cin (ruhanî) ve onun görevlerini yapan insan şeklinde şeytanların bulunduğunu belirtmektedir.⁴⁷

“Şeytan, fesadı yaymak ve ümmetin fitrî karakterini bozmak için iki önemli araç kullanmaktadır: Şehvet ve mal. Bu nedenle biz, en büyük sapmaların bu iki yoldan geldiğini görmekteyiz.”⁴⁸

Rasûlullah (s) buyurur: “İnsan vücudunda kanın dolaştığı gibi şeytan da (insanın beyninde) dolaşır.”⁴⁹

İbn Hacer, “Allah şeytana, insanın içine nüfûz edecek gücü vermiştir. ‘hadiste istiare kullanılarak kanın vücutta dolaştığı gibi şeytan da insanın beyninde dolaşmaktadır’ demektir.”⁵⁰

a. Cinnî şeytan

⁴⁵ İsrâ, 17/44.

⁴⁶ Nûr, 24/41.

⁴⁷ Bkz. 114/Nas.

⁴⁸ Sabbâğ, Muhammed, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Hadisi'n-Nebevî*, el-MektEbû'l-İslamî, Beyrut 1403/1983, s. 232.

⁴⁹ *Buhârî*, 59/Bed’û'l-Halk 11, 93/Ahkâm 21; İbn Hacer, el-Hafız Şihâbüddin Ebi'l-Fadl Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Muhammed el-Hatîb, Kusay Muhammed el-Hatîb, Dâru'r-Rayyân li't-Türâs, Kâhire 1407/1987, VI. 388, r. 3281; *Muslim*, 39/Selâm 23; *Ebû Davud*, 39/Sünne 17; *İbn Mâce*, 7/Sıyam 65; *Darimî*, 20/Rikâk 66. İbn Hacer, Tetaberî'nin şeytanla ilgili yirmi yedi hadisi zikrettiğini söylemektedir. İbn Hacer, *Feth*, VI. 392-394.

⁵⁰ İbn Hacer, *Feth*, VI. 393-394.

“Mazerî’ye göre iki çeşit şüphe bulunmaktadır:

1. Sürekli olmayan şüphe. Ondan yüz çevirmekle kaybolmaktadır ki vesvese denilen bu şüphedir.

2. Sürekli şüpheden hasıl olanı ise, ancak araştırma ve delillerle ortadan kalkmaktadır.”⁵¹

b. İnsî şeytan

Cabir anlatır: Rasûlullah (s) bir kadın gördü. Bir hayvan derinin kıllarını temizleyen eşi Zeyneb’in evine gitti, ihtiyacını giderdi ve ashabın yanına gelerek, “*Kadın, şeytan şeklinde karşınıza çıkabilir ve sırtını dönüp gidebilir. Biriniz bir kadını gördüğünde eşiyle münasebette bulunsun. Bu, içindeki arzuyu giderir*” buyurdu.⁵²

Nevevî hadisin şerhinde, “Âlimler şöyle demişler: Hadisin anlamı şudur: Allah, erkeklerin nefislerine kadınlara karşı istek ve onlara bakmaktan zevk verdiğinden, heva ve fitneye davette şeytan kadını kullanmaktadır. Böylece, vesvese ve süslenmesiyle şerre davette kadın şeytana benzemektedir.”⁵³ demektedir.

Hadiste kullanılan metaforik kelimeler:

جرى: Cereyan etmek, dolaşmak

دم: Kan

Hadiste, kılcal damarlara kadar dolaşan kana benzetilen şeytanın insan beynine girdiği, bütün duygularına hitap ettiği, onun aldatmak, hak yolundan çıkarmak için her yola başvurduğu belirtilmektedir. Hadis, “İblis, “*Rabbim! Beni azdırmana karşılık, andolsun ki yeryüzünde kötülükleri onlara güzel göstereceğim, içlerinde ihlâsa erdirilmiş kulların hariç, onların hepsini azdıracam*” dedi.”⁵⁴ “Şeytan dedi ki: “(Öyle ise) beni azdırmana karşılık, yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde elbette oturacağım. Sonra (pusu kurup) onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım ve sen onların çoğunu şükreden (kimse)ler bulamayacaksın.” Allah, dedi ki: “Yerilmiş ve kovulmuş olarak çık oradan. Andolsun, onlardan sana kim uyarsa sizin, hepinizi cehenneme doldururum”⁵⁵ ayetlerine işaret etmektedir.

7. 6. Çarşı-Pazar

“-Mümkünse- çarşıya ilk giren ve son çıkan olma. Zira çarşı, şeytanın savaşı alanıdır ve bayrağını oraya dikmektedir”⁵⁶ hadisi de, edebi sanatların

⁵¹ İbn Hacer, *Feth*, VI. 393.

⁵² *Muslim*, 16/Nikah 9.

⁵³ Nevevî, *Zekerıyyâ Yahya b. Şeref, Şerhu Muslim*, el-Matbaatu'l-Mısıriyye, Mısır 1347, IX. 178.

⁵⁴ *Hicr*, 15/39-40.

⁵⁵ *A'raf*, 7/16-18.

⁵⁶ *Muslim*, 44/Fedailu's-Sahabe 100.

kullanıldığı ve çarşıların yalan, aldatma, dolandırma, ihtikâr, ihanet ve haram bakışların meydana geldiğini belirtmektedir. Şeytanın mü'minleri yoldan çıkarmak için savaş alanı olarak seçip zafer bayrağını diktiği, hâkimiyetini ilan edip mesken tuttuğu yerler olduğu belirtilmektedir. Herhalde Hz. Peygamber (s), günümüz çarşı, pazar ve marketlerini işaret etmişlerdir.

Hadiste metafor olarak kullanılan kelimeler:

معركة: Savaş meydanı, savaşın yapıldığı yer

راية: Bayrak, alem, nişan

نصب: Dikmek, çekmek

Hadiste, şeytanın mücadele alanı *ma'reke* (savaş alanı) olarak nitelendirilmiş, galibiyet *bayrakla*, şeytan da *aldatan, dolandıran, hile yapan* vs. ile ifade edilmiştir.

7. 7. Fitneler

Hadislerde, mü'minlerin imanını tehlikeye sokacak, manevî hayatlarını tehdit, dünyalarını perişan, ahretlerini tahrip edecek pek çok fitneden söz edilmiştir. Hz. Peygamber (s), bu fitneleri dile getirir ve mü'minlerin dikkatlerini bu fitnelere çekerken, zihne daha iyi yerleşmesi için muhtelif metaforlar kullanmışlardır.

7. 8. 1. Huzeyfe anlatmaktadır: “Ömer’in yanında otururken Ömer,

- Rasûlullah (s)’tan, fitnelerle ilgili kim neler duymuştur dedi. Bazıları, “biz duyduk” dediler. Ömer,

-Herhalde kişinin ailesi ve komşularıyla sınanmayla alakalı duymuşsunuz dedi.

-Evet dediler. Ömer,

-Bunu namaz, oruç ve sadaka karşılar dedi. Rasûlullah (s)’tan, deniz dalgaları gibi yayılan fitneler hakkında kimse bir şey duymuş mudur? dedi. Toplum susunca,

-Ben duydum dedim. Ömer,

-Sen..Allah babanı bağışlasın, anlat dedi.

Ben, Rasûlullah (s)’ın şunu söylediğini duydum dedim:

“Fitneler, hasırın insan vücudunda ilmik ilmik iz bıraktığı gibi, kalplerde de iz bırakacaktır. Hangi kalbe tam içirilirse, onda siyah bir nokta oluşur, hangi kalp reddederse onda beyaz bir nokta oluşur.

Öyle ki kalplerden biri: Siyahımsı kaygan çakıl taşı gibi sert olur ve gökler ile yer kaldıkça hiçbir fitne ona zarar veremez.

Diğeri, rengi siyahlaşmış ve (bir şeyi kabul etmeyen) devrilmiş küp gibi olur ki, içine yerleşen nefsin arzusundan başka ne iyiliği tanır, ne de çirkinliği.”

Huzeyfe, “Ömer ile bu fitne arasında kapalı bir kapının bulunduğunu, kapının kırılmak üzere olduğunu da” söyleyince Ömer,

-Açılacak mı, kırılacak mı dedi. Ben,

-Kırılacak dedim.”⁵⁷

Hadiste, üzerinde yatılan hasırın insan vücudunda ilmik ilmik iz bıraktığı gibi, fitneler de sessizce ve yavaş yavaş kalpleri istila edecek, kontrolü altına alacak, hak ve hakikatten uzaklaştırıp batıla sürükleyecektir. Amel-i salih ve ibadet ile sürekli beslenen imanın hakim olduğu kalplerin etkileyemeyeceği, kötülöklere karşı sert, katı, berrak, saf ve hakka açık kalacağı; ibadetten yoksun gönöüllere, ilk günahla siyah bir noktanın düşeceğı, tevbe edilmemesi halinde yavaş yavaş bu noktanın kalbi kuşatıp katılaştıracığı, artık hak ile batılı, güzel ile çirkin, iyi ile kötüyü ayırt edemez hale geleceğı, nefsin arzularından başka bir şeyi tanımayacağı ahenkli metaforik ifadelerle belirtilmiştir. Bu fitneyi önleyen Hz. Ömer olduğu, yakın zamanda Hz. Ömer’in şehit edileceğı çarpıcı metaforik öğelerle ifade edilmiştir. Nitekim bir süre sonra Hz. Ömer şehit edilmiş ve onun şehadetiyle fitnenin kapısı açılmıştır.⁵⁸

Hadiste metafor olarak kullanılan kelimeler:

عرض: Genişlik, görünmek, arzetmek, arız olmak, iz bırakmak

شرب: İçmek, içirilmek, sızmak

نكت: Nokta

بيضاء: Beyaz, aydınlık

سوداء: Siyah

صفاء: Sert, kaygan çakıl taşı, saf, arı

مرباد: Kumral, siyahımsı

كوز: Küçük, saplı testi, maşraba

معروف: İyi, güzel, yararlı

منكر: Kötü, çirkin, zararlı

هوا: Nefsin çirkin arzusu, kötü dürtü

باب: Kapı

غلق: Kapatmak, kilitlemek, kapalılık, mübhem

كسر: Kırarak, kırılmak, parçalanmak

انكار: İnkâr etmek, reddetmek, kabul etmemek

7. 8. 2. Ebu Hüreyre’nin rivayet ettiğine göre Rasûlullah (s) buyurmuş: “Karanlık gecenin parçaları gibi fitnelerin gelmek üzere olduğu bu dönemde, dayanışma içersinde yararlı amel işlemeye acele ediniz. Bu fitnelerin dehşetinden kişi mü’min olarak sabahlarken kâfir olarak akşamlar, mü’min olarak akşamlarken kâfir olarak sabahlar. Dinini bir parça dünya malına satar.”⁵⁹ “Bu fitnelerde oturan ayakta durandan, ayakta duran yürüyenden,

⁵⁷ Muslim, 1/İman 231.

⁵⁸ Nevevî, Ebû Zekeriyâ, Yayhya b. Şeref, Şerhu Muslim, (Müslüm ile beraber), I. 128-129.

⁵⁹ İbn Mâce, 36/Fiten 9.

yürüyen çabalayandan daha hayırlıdır. Bu fitneye kavuşan, yaylarını kırsın, yay tellerini koparsın, kılıçlarını taşlara vursun. Bu fitnelere kavuşan, Âdem'in hayırlı oğlu gibi olsun."⁶⁰

Tehlikelere karşı önceden tedbir alınmalıdır. Gelecek dehşetli ve çeşitli versiyonlarla insanın karşısına çıkan bu fitnelerden korunmak için, imanı takviye, dayanışma ve cemaat halinde fazla ibadet yapma tavsiye edilmiştir. Böylesine tehlikeli bir ortamda bireysel ibadetin yeterli olmayacağı belirtilmiştir. O şiddetli fitnelere karşı, sürekli ibadetle imanını takviye etmeyen kişi, sabahleyin mü'min olarak evinden çıkıp işine gider, akşam oluncaya kadar fitnenin çeşitli sürümleriyle dinden çıkar ve akşam kâfir olarak evine döner. Veya mü'min olarak evine dönerken, çeşitli vesile ve vasıtalarla geceleyin dinden çıkar ve kâfir olarak sabahlar. Dünya malı, makamı, çıkarı o kadar ruh ve beyinlere sinecek ki kişi, az bir çıkar karşılığında bile dininden taviz vermekten veya dinini satmaktan çekinmez.

Fitnelerin bu denli yaygınlaştığı dönemde evinde oturan, toplum arasına çıkandan; toplum arasına çıkan şunun-bununla uğraşandan; uğraşan, çaba gösterenden daha hayırlıdır. O günler geldiğinde, imanlarını korumak isteyenlerin dillerini susturmaları, çabalarını dondurmaları, şunun-bunun işine karışmamaları ve bir kenara çekilip imanlarını muhafazaya çalışmaları gerekir.

O fitne döneminde bazen evde oturmak da yetmeyebilir. Birileri gelip sataşır, fitne çıkarmak isterse mü'min Âdem (as)'in 'hayırlı oğlu Habil gibi olmalıdır ki Allah onun durumunu şöyle dile getirmektedir: "Ey Muhammed!) Onlara, Âdem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku. Hani ikisi de birer kurban sunmuşlardı da, birinden kabul edilmiş, ötekinden kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, "Andolsun seni mutlaka öldüreceğim" demişti. Öteki, "Allah, ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder" demişti. Andolsun! Sen beni öldürmek için elini bana uzatsan da ben seni öldürmek için sana elimi uzatacak değilim. Çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım. "Ben istiyorum ki, sen benim günahımı da, kendi günahımı da yüklenip cehennemliklerden olasın. İşte bu zalimlerin cezasıdır."⁶¹

Günümüzde, Âdem (as)'in 'hayırlı oğlu olmak' kolay değilse de, büyük bir kahramanlıktır.

Hadiste metafor olarak kullanılan kelimeler:

ظلمة: Karanlık

ليل: Gece

قطعة: Parça

⁶⁰ Ahmed, *Musned*, V. 48.

⁶¹ Mâide, 5/27-29.

بيع: Satmak, satış

قاعد: Oturan

قائم: Ayak olan

مشى: Yürümek

سعى: Çalışmak, gayret göstermek

قسي: Yay

نصل: Demirden ok ucu

وتر: Yay teli

سيف: Kılıç

حجر: Taş, kaya

Hadiste, zifiri karanlık gecede insanın önünü göremeyeceği ve her an bir engelle karşılaşp tehlikeye düşebileceği gibi, o fitnelerde insan, iyi ile kötüyü, faydalı ile zararlıyı, doğru ile yanlış ayırt edemeyecek kadar şaşkınlığa düşebileceği ve her an ayağı haktan kayıp manevî uçurumlara yuvarlanabileceği ortamı, istiare, teşbih ve kinaye sanatı kullanılarak çarpıcı bir dille dile getirilmiştir.

8. Reel Dünyada Metafor

Bedenimiz, fizik ve metafizik unsurlardan yaratılmış ve onlara göre kodlanmıştır. Elimize aldığımız, gözümüzle gördüğümüz varlıklarla iç içe yaşadığımız gibi, beynimizle düşündüğümüz, rüya gördüğümüz, hayal ettiğimiz, mutluluk duyduğumuz, acı çektiğimiz metafizik âlemden de etkileniyoruz. Bu başlık altında, Hz. Peygamber (s)’in, çeşitli metaforları kullanarak fizik âleminden verdiği bazı örnekleri sunacağız.

8. 1. Yöneticilik

Rasûlullah (s) buyurur: “*Hepiniz çobansınız ve hepiniz sürünüzden sorumlusunuz. Lider çobandır ve yönettiklerinden sorumludur; aile reisi çobandır ve ailesinden sorumludur; kadın kocasının evinde çobandır ve o aileden sorumludur; hizmetçi efendisinin evinde çobandır ve o evdekilerden sorumludur.*”⁶²

Bu hadis, mutlu İslam toplumunu kurgulayan önemli ilkelerden biridir. Konjoktür ne olursa olsun bu ilkenin uygulanması, Müslüman toplumunu huzur, güven ve refaha kavuşturur. Bu, Allah korkusu ve mesuliyet duygusunun beyin ve ruhlara hâkim olmasına ek olarak, her mü’minin toplumun her bireyinin hareket ve davranışından sorumluluk ve yanlışları düzeltme bilincidir.

Sorumluluk üstlenen her birey koyun sürüsünün helal otlaklarda otlatılmasından, yırtıcı hayvanlar tarafından öldürülmesinden, çalınmaktan sorumlu olan çobana benzetilmiş, çobanın da, sürü sahibine karşı

⁶² Buhârî, 55/Vesaya 9.

sorumluluğuna benzetilerek bireysel ve toplumsal sorumluluk metaforik bir dille anlatılmıştır.⁶³

Hadiste kullanılan metafor kavramlar:

راع: Çoban, yönetici

رعية: Sürü, yönetilen halk kitlesi

مسؤولية: Sorumluluk

8. 2. Dünya Malı

Hâkim b. Hüşam anlatır: “Rasûlullah (s)’tan (mal) istedim bana verdi, bir daha istedim yine verdi sonra şöyle buyurdu: “*Ey Hakim, bu mal yeşil ve tatlıdır, Kanaatkarca alana bereket konulur, nefesine uyararak alanın aldığından bereketi olmaz ve yiyip yiyip doymayana benzer. Veren (üst) el alan (alt) elden üstündür.*” Hâkim, ‘Ya Rasûlallah, Seni hak peygamber olarak gönderen Allah’a yemin ederim, bundan böyle, dünyadan ayrılıncaya kadar kimseden bir şey istemeyeceğim’ dedim. Rasûlullah (s)’ın vefatından sonra Ebu Bekir, bir şeyler vermek için Hâkim’i çağırır, kabul etmezdi. Ömer çağırır kabul etmezdi. Ömer, ‘Ey Müslümanlar! Allah’ın bu ganimetten ona ayırdığı hakkını vermek istediğim halde almıyor’ derdi. Hâkim, Rasûlullah (s)’ın vefatından sonra vefat edinceye kadar kimseden bir şey almadı.”⁶⁴

Bunlar, Rasûlullah (s)’ın eğitiminden geçen sahabedir. O’nun iffeti, söze sadık kalması, ‘müstakim’ çizgide yürümesi, sapma göstermemesi onların da ruhlarına nüfûz etmiş ve karakterize olmuştur. Bu nedenle sahabe demek, bütün meziyetlerin odaklandığı ideal ‘insan’ demektir.

Hadiste kullanılan metaforik kavramlar:

خضر: Yeşil

حلو: Tatlı

سخاوة: Sehavet, cömertlik

اشراف: Gözetmek, bakmak, yönetmek, şeref

ياكل: Yemek

يشبع: Doymak

يد العليا: Üst el

يد السفلى: alt el

رزع: Ağır kayıp, ciddi hasar, felaket

Hadiste, dünya malının çekiciliği, nefse hoş ve tatlı geldiği, nefsi dürttüğü ve yakışmayan davranışlara sürüklediği; mü’minin bu tehlikeye karşı dikkatli olması gerektiği, kendisini çirkin davranışlardan korumada cömert davranması gerektiği, bütün dünya malına sahip olmanın mümkün olmadığı, her zaman veren elin alan elden üstün olduğu metaforik anlatımlarla dile getirilmiştir.

⁶³ Bkz. İbn Hacer, Feth, XIII. 121.

⁶⁴ Buhârî, 55/Vesaya 9; Muslim, 6/Musafirin 243; Tirmizî, 44/Edeb 79.

8. 3. Emanet

Rasûlullah (s) buyurur: “*Ahit ve emanetlerde düşünceleri karışmış ve ihtilafa düşmüş tortu insanlar arasında kaldığında ne yaparsın?*”⁶⁵

Hadiste, ahde vefa göstermeyen, sözünde durmayan, emanetlere ihanet etmekle fikirleri karışan, muhakemelerini yitiren insanlar, süzgeçten geçirilen hububattaki atıklar gibi dibe düşüp atılan tortuya benzetilmiş ve toplumdan dışlanmaları gerektiği belirtilerek sanatsal bir dille anlatılmıştır.

Ebu Huzeyfe’nin rivayet ettiğine göre Rasûlullah (s) buyurur:

“*Güven, insan kalbinin köküne yerleştirildi, sonra Kur’ân indirildi. (Güvenin ne olduğunu) Kur’ân’dan ve sünnetten öğrendiler.*

Kişi uyur ve güven kalbinden sökülür. Ancak ondan az bir iz kalır. Sonra tekrar uyur, güven kalbinden sökülür ve kabarcık kadar bir iz kalır. Ayağının üzerinden yuvarladığın köz gibi. Şişkin görmene rağmen içinde faydalı bir şey yoktur.

İnsanlar, alış-veriş yapmalarına rağmen güven veren kimse bulunmaz. Öyle ki, ‘filan ailede güvenilir bir adam vardır’ denilecek.

Kalbinde hardal danesi kadar iman olmayana (ancak dünya işlerini yürütene), ‘ne kadar uzmandır! Ne kadar işini güzel yürütmektedir! Ne kadar akıllıdır’ denilecektir.”⁶⁶

Emanet, ihanetin zıddıdır. Emanet ve iman aynı kökten (emn) türemiştir. ‘*Güvenilir olmayanın imanı yoktur*’⁶⁷ hadisi gereğince emanet imanla eşdeğer tutulmuştur. Güvenin olmadığı toplumların ayakta kaldığı görülmemiştir. Sözde güvensizlik, ahlakta güvensizlik, eğitimde, komşulukta, ticarete, görevde, emanette, ahde vefada güvensizlik birey, aile ve toplumun değer ilkelerini yerle bir eden dinamitlerdir.

İnsan fitratına yerleştirilin güven, sürekli beslenmemesi, tazelenmemesi halinde aşınmakta, nokta haline gelinceye kadar azalmakta ve zamanla yok olmaktadır. Güvenin kaybolması, birey ve toplumun deforme olması ve hem manevî hem de maddî yönden yıkılması demektir. Kur’ân’ın, “*Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir*”⁶⁸ ayeti, bu önemli ilkeyi vurgu içindir.

Hadiste kullanılan metaforik kavramlar:

⁶⁵ Buhârî, 8/Salat 88; Fiten 13; Ebû Davud, 36/Melahim 17; İbn Mâce, 36/Fiten 10; Darîmî, 20/Rikak 11.

⁶⁶ Buhârî, 81/35; Muslim, İman 230; Tirmizî, Fiten 13; İbn Mâce, Fiten 27; Ahmed, Musned, V. 283.

⁶⁷ Ahmed, Musned, III. 135, 154.

⁶⁸ Nisa, 4/58.

نزول: İnmek
 جذر: Kök, asıl, temel
 نوم: Uyku, gaflet
 قلب: Kalp, gönül
 قبض: Teslim almak, almak, sökmek
 اثر: İz, sonuç, eser
 وكت: Yanık izi, kabarcığı
 محل: Nasır
 انتبار: Şişkinlik
 ظرف: Zarf, kapatmak, içine almak
 جلد: Cilt, deri, sağlam, güzel
 حبة: Dane
 خردل: Hardal

Hadiste, güvenin, birey ve toplum için ne kadar önemli olduğu, insanın fıtratına nasıl yerleştirildiği, nasıl deforme olduğu, kalmaması halinde birey ve toplumun nasıl kötü durumlara düştüğü çarpıcı metaforik bir dille anlatılmaktadır.

8. 4. 1. Abdest

Ebu Malik el-Âşârî'nin rivayetine göre Rasûlullah (s) şöyle buyurmuştur:

“Eksiksiz abdest almak imanın yarısıdır.”⁶⁹

Abdestsiz namaz kılmak caiz değildir. Namaz ise ‘dinin direğidir.’ Abdest, temizlik ve sağlığın kaynağı olduğu gibi, ruhen Allah’a kulluğa hazır olmanın da eylemidir. Başka bir ifadeyle hem fiziksel, hem ruhsal temizliktir. Birinci şartı olduğu namaz, Allah huzurunda bir nefsi muhasebe olduğundan, mü'minin hayatını Allah ve Rasûlünün koyduğu ölçülerle düzenlemesinde önemli bir itikadî ve ruhsal dinamiktir.

Hadiste, eksiksiz ve mükemmel bir abdestin, imanın yarısına tekabül ettiği ifade edilmiştir.

Hadiste,

اسباغ: Uzun ve geniş; bol, çok; mükemmel, eksiksiz olmak,

نصف: Yarı kavramları metafor olarak kullanılmıştır.

Rasûlullah (s) buyurur: “Benim abdestim gibi abdest alan, sonra (dünyevî düşünceler olmadan) iki rekat namaz kılanın geçmiş günahları bağışlanır.”⁷⁰

⁶⁹ Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî* bi Şerhi el-Hâfız Celâluddin es-Suyûtî ve Hâşiyeti el-İmâm es-Sindî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, trz., 23/Zekât, 1; *İbn Mâce*, 1/Tahare 5; *Darimî*, 1/Vüdû' 2.

⁷⁰ *Buhârî*, 4/Vüdû' 24; *Muslim*, Tahare 3; *Ebü Davud*, Tahare 51; *Nesâî*, Tahare 67; *İbn Mâce*, Tahare 6.

Hadiste, teşbih sanatı kullanılmış ve abdestin mü'minin hayatında nasıl bir rol oynadığına işaret edilmiştir.

8. 5. Namaz-zikir

Rasûlullah (s) buyurur: *“Temizlik imanın yarısıdır, ‘el-hamdu lillah’ mizanı doldurur, ‘sübhaneallah ve’lhamdu lillah’ yer ve gök arasını doldurur, namaz nurdur, sadaka delildir, sabır aydınlıktır, Kur’ân lehinde veya aleyhinde belgedir. Her insan sabah kalkarken nefisini satılığa çıkarır, ya azat eder veya köleleştirir.”*⁷¹

Hadis, mü'minin hayatında birkaç önemli konuyu ele almaktadır:

1. Temizlik. İslam bütün yönleriyle temizliğe dayanmaktadır. İslam'ın pek çok hükmünde temizlik şart koşulmuştur. Özellikle namazda çok önemli bir yer tutmaktadır. Abdest, gusül, yer, elbise temizliği bunlardandır. Genel temizlik imanın yarısı olarak nitelendirilmiştir.

2. Verilen nimetlere şükretmek, kıyamet gününde mü'minin terazisini sevaplarla doldurur ve Allah rızası ile cennete girmeyi sağlar. Bu nimetleri Allah'ın vergisine bağlamak, her nimet için Allah'ı anmak ve şükretmek, yer ile göklerin arasını sevabla doldurur.

3. ‘Subhan’ kelimesi, ‘sibahe’ kökünden türemiş olup ‘bütün enerji ve gücü kullanarak yüzmek veya ‘atbaşı yarışan iki atın bütün enerjilerini kullanarak öne geçmeye gayret etmek’ anlamına gelir. Terim olarak ‘Sübhaneallah’ insanın, ‘bütün hücreleriyle Allah'ın tek ve bütün eksikliklerden arınmış olduğuna, bütün kuvvetiyle ona kulluk edeceğine, emir ve yasaklarına boyun eğecine söz vermek’tir. ‘el-Hamdulillah’ ile beraber söylenmesi, Allah'ın verdiği her zerre nimet için O'na hamdetmek, o nimetlere karşı ibadet etmek zorunluluğunu hissedip dile getirmek’ anlamına gelir.

4. Sadaka, fakir ve fukaranın gönlünü hoşnut ettiğinden, onlara verilen her sadaka, Allah'ın huzurunda insanın elinde bir belge ve kurtuluş vesilesi olur. ‘Mizan’ terazi, yani ‘denge’ anlamına gelmektedir. Sadaka vermek, bu dünyada sosyal katmanlar arasında sevgiyi, kaynaşmayı, dayanışmayı, sosyal adaleti ve dengeyi sağlayarak, sadaka verenin iman sahibi olduğuna delil olduğu gibi, öbür dünyada da, ağır basan hatalara karşı mü'minin terazisini dengeler ve cehennem azabından kurtulmasına vesile olur.

5. Namaz nurdur. Kur’ân ve sünnette ‘nur’ kelimesi, burada olduğu gibi genellikle mecazî anlamda kullanılırken, ‘dıya/aydınlık’ kelimesi hakiki anlamda kullanılmaktadır.

Namaz, mü'minin günde beş defa Allah ile doğrudan diyalog kurması ve o kaynaktan nur alarak beynini, gönlünü ve ruhunu aydınlatmasıdır.

⁷¹ Muslim, 2/Tahare 1; Tirmizî, 49/Daavat 85; Nesâî, 23/Zekât 1; İbn Mâce, 1/Tahare 5; Dârimî, 1/Vüdû’ 2.

6. Hayatta sevinçler, nimetler, mutluluklar olduğu gibi üzüntüler, elem ve kederler de bulunmaktadır. Zorluklarla mücadele etmenin, sıkıntılardan kurtulmanın, hayata tutunmanın en sağlam dayanağı sabırdır. Sabır, bela, musibet içindeki insanın beyin ve ruh karanlığını gideren bir ışıktır. Sabrederrek musibetten kurtulmakla ruhu huzura, gönlü nura kavuşur.

7. Kur'ân, mü'minin yegane kurtuluş kaynağıdır. Her müsbet hükmü, gereği yapılması halinde mü'minin lehine hüccet, kurtulmasına kesin delil olduğu gibi, sakınılmayan her nehyi de, aleyhinde bir belge olur. Dolayısıyla mü'min, Kur'ân'ın her ayetini dikkatle okumalı, tahlil etmeli, anlamalı ve ona göre hayatını yönlendirmelidir. Zira Kur'ân, sadece kelimelerinin okunması için değil, anlaşılması ve hayata hakim kılınması için gönderilmiştir.

Hadiste, *mizan, nur, burhan, ıstık* (dıya'), *huccet*, kavramları metafor olarak kullanılmıştır.

Hız. Peygamber (s)'in, "Tatlı bir nehir kapınızın önünde akar ve günde beş defa o nehirde yıkananın üzerinde kir diye bir şey kalır mı?"⁷² hadisi, günde beş defa yıkanmanın bedeni her türlü kirden temizlediği gibi, günde beş vakit namaz kılmanın da insanın günahlarını temizlediğini ifade etmektedir. Hadiste, güzel bir teşbih sanatı kullanılmıştır.

Hadiste kullanılan metaforik kavramlar:

حلو: Tatlı, çekici

نهر: Nehir

باب: Kapı

امام: Ön

غسل: Yıkamak

وسخ: Kir, pas

8. 6. Zekât

Rasûlullah (s) buyurur: "Kim helal maldan-ki Allah helalden başkasını kabul etmez-bir sadaka (zekât) verirse, Rahman onu sağ eliyle alır. (Verdiğiniz sadaka) hurma kadar da olsa, biriniz deve yavrusunu-veya fidesini-büyüttüğü gibi, dağdan daha büyük oluncaya kadar Rahman'ın avucunda büyür."⁷³

Deve yavrusu büyütme için büyük emekler verildiği gibi, bir hurma kadar da olsa, Allah için verilen sadaka (zekât) da, bir dağ kadar büyüyünceye kadar Allah tarafında malı çoğaltılır, bereketlendirilir ve ona geniş rızık kapıları açılır.

Hadiste, *sağ el, deve yavrusu, dağ, avuç* kavramları metafor olarak kullanılmıştır.

⁷² Buharî, 9/Mevakî 6; Muslim, 5/Mesacîd 283; Tirmizî, 44/Edeb 80; Nesâî, 5/Salat 7; İbn Mâce, 5/İkame 193; Darimî, 2/Salat 1; Malik, Muvatta', 9/Sefer 91.

⁷³ Muslim, 12/Zekat 63; Tirmizî, 5/Zekat 28; Nesâî, 23/Zekat 48; İbn Mâce, 8/Zekat 34.

Bir kudsî hadiste şöyle buyurur: “Kim bir iyilikle bana gelirse, on veya daha fazla katını veririm; kim bana bir kötülükle gelirse mislini verir veya affederim. Bana bir karış yaklaşıp bir zira’, bir zira’ yaklaşıp bir kucak yaklaşıp. Bana yürüyerek gelene koşarak giderim. Bana ortak koşmadan yeryüzünü dolduracak kadar günahla bana sığınana, misliyle mağfiretle karşısına çıkarım.”⁷⁴

Hadislerde, Allah’ın kullarına olan merhametinin genişlik ve büyüklüğü gösterilmektedir.

Hadiste Kullanılan metaforik kavramlar:

يد العليا: Üst el

فصيل: Yavru, hayvan yavrusu

جبل: Dağ

كف: Avuç

تقارب: Yaklaşmak, karşılıklı yaklaşmak

شبر: Karış

زراع: Zira’

باع: Kulaç, kucak

مشي: Yürümek

هرولة: Normal koşmak

ملئ الارض: Dünya dolusu

Hadislerde, istiare, mecaz-ı mürsel ve teşbih sanatları kullanılarak Allah’ın merhametinin enginliği beşer zihnine yaklaştırılmıştır.

8. 7. Oruç

Rasûlullah (s) buyurur: “Oruç kalkandır.”⁷⁵

Oruç, tutanı günah ve İslam’a aykırı davranışlara karşı kalkan gibi korur. Çünkü oruç (açlık)la nefis kontrol altına alınır. Kötü söz söyleyene, kötü davranışta bulunana, onunla tartışana karşı Allah için nefisini yemekten, içmekten, alıkoyduğunun bilinciyle ‘ben oruçluyum’ der ve kendisini çirkin davranışlardan muhafaza eder. Rasûlullah (s), oruçlu mü’mine şu müjdeyi vermiştir: “Ramazan geldiğinde cennet kapıları açılır, cehennem kapıları kapanır ve şeytanlar (zincirlerle) bağlanır.”⁷⁶ Mü’min, günah işleyerek şeytanların zincirlerini çözmez ve cehennem kapılarını açmaz.

Hadislerde kullanılan metaforik kavramlar:

درع: Zırh, kalkan

⁷⁴ Buhârî, 97/Tevhid 15; Muslim, 48/Zikir 20; Tirmizî, 49/Daavat 131; İbn Mâce, 33/Edeb 58; Ahmed, Musned, II. 413.

⁷⁵ Buhârî, 30/Savm 2, 97/Tevhid 35; Muslim, 13/Sıyam 161; Ebû Davud, 14/Savm 25; Tirmizî, 4/Cum’a 79; Nesâî, 22/Sıyam 42; İbn Mâce, 7/Sıyam 1; Darimî, 4/Savm 27; Malik, Muvatta’, 18/Sıyam 57; Ahmed, Musned, I. 195.

⁷⁶ Muslim, 13/Sıyam 1; Tirmizî, 6/Savm 1; Nesâî, 22/Sıyam 3; İbn Mâce, 7/Sıyam 2; Darimî, 4/Savm 3; Malik, Muvta’, 18/Sıyam 59.

مجئ: Gelmek

باب: Kapı

غلق: Kapatmak, kilitlemek

ربط: Bağlamak

Hadislerde, zikredilen kavramlar kullanılarak sanatsal bir dille orucun mü'minlerin hayatındaki önemi anlatılmıştır.

8. 8. Akrabalık Bağları

Aişe'nin rivayetine göre Rasûlullah (s) buyurur: “*Merhamet arşa asılıdır ve şöyle demektedir: ‘beni yerine ulaştırana Allah da onu (maksadına) ulaştırsın, beni keseni Allah da onu (maksadından) kessin (kavuşturmasın).*”⁷⁷

Merhamet, insan hayatının en önemli hususiyetlerindendir. Hayatın, merhamete dayandığı söylenebilir. Allah, merhametiyle bunca nimeti kullarına verdiği gibi, merhametiyle tevbe kapısını açık bırakmış ve kullarının hatalarını affetmeyi beklemektedir. Bu merhametle kurt yavrusunu korumakta, tavuk yavrularına kanat germektedir.

İslam'daki zekât, sadaka, kefaretlar, ihsan ve her türlü yardımın kaynağı bu merhamettir.

Hadiste kullanılan metaforik kavramlar:

قول: Söz, ifade

عرش: Allah'ın arşı, taht

علق: Asılmak, bağlanmak

وصل: Ulaşmak, kavuşmak

قطع: Kesmek, parçalamak

Hadiste, bu metaforik kavramlar kullanılarak Allah'ın ve ondan kullarına intikal eden merhametin insan hayatındaki önemi vurgulanmaktadır.

9. Tasvir Olarak Metafor

9. 1. Hanzala ve Nifak

Hanzala el-Üseydî anlatır: Ebu Bekir ile karşılaştım. Bana,

-Nasılsınız Hanzala? dedi

-Hanzala münafık oldu dedim.

-Sübhaneallah! Ne diyorsun?

-Rasûlullah (s) yanındayken bize cehennemden, cennetten söz edince gözümüzle görürcesine yaşarız. Yanından ayrılınca eş, çocuk ve dünya malına dalar ve çoğunu unuturuz dedim.

Ebu Bekir, biz de aynı şeyi yaşıyoruz dedi. Ben ve Ebu Bekir Rasûlullah (s)'ın yanına gittik.

-Hanzala münafık oldu ya Rasûlallah dedim. Rasûlullah (s),

-Bu nasıl olur? buyurdu.

⁷⁷ Muslim, 45/Birr 17.

-Ya Rasûlallah, bize cehennemden, cennetten söz edince gözümüzle görürcesine yaşarız. Yanından ayrılınca eş, çocuk ve dünya malına dalar ve çoğunu unuturuz dedim. Rasûlullah (s),

-Nefsim elinde olan Allah'a yemin ederim, benim yanımdayken Allah'ı andığınız hale devam etseydiniz melekler yatağınız ve yollarda sizinle tokalaşırdı. Ancak ya Hanzala bir saat böyle, bir saat öyle buyurdu."⁷⁸

Bu, zikir halindeyken veya değerli bir ilim ehlinin meclisindeyken, insanın ruhen ve psikolojik olarak daha duygusallaştığına, manevî değerlere daha fazla sarıldığına, dünyadan daha çok uzaklaştığına kinayedir.

Hadiste,

منافق: İki yüzlü, diliyle Müslüman olup kalbiyle olmayan

يد: El

مصافحة: Musafaha, tokalaşma

فراش: Yatak, yatılan, oturulan yer kavramları metafor olarak kullanılmış, ilim meclislerinde, Allah dostlarının sohbetlerinde bulunmanın önemi ve Hz. Peygamber (s)'in, fesahat ve belagatiyle muhataplarının gözlerinde gerçekleri nasıl çarpıcı ve yalın bir şekilde canlandığı anlatılmıştır.

9. 2. Kur'ân Okumak

Ebu Musa el-Aşarî rivayet ettiğine göre Rasûlullah (s) buyurur:

*"Kur'ân okuyan mü'minin örneği turuncgillere benzer, kokusu güzel, tadı güzeldir. Kur'ân okumayan mü'minin örneği hurmaya benzer, kokusu yoktur, tadı tatsızdır. Kur'ân okuyan münafığın örneği reyhan çiçeğine benzer, kokusu güzel, tadı acıdır. Kur'ân okumayan münafığın misali Ebu Cehil karpuzuna benzer, kokusu yoktur, tadı acıdır."*⁷⁹

Kur'ân, mü'minin hayat kaynağıdır. Onu okumakla bilgi, hikmet ve doğru yola ulaşılırken, yanlış ve batıldan korunulur. Kur'ânî bilgiye sahip olan hem kendisi faydalanır, hem çevresine faydalı olur. Kur'ân okumayan, kendisi faydalanırken başkasına faydalı olamaz. Kur'ân okuyan münafık reyhan gibi çevresine koku salarken, kendisine yararı olmaz. Okumayan münafığın kokusuz, acı Ebu Cehil karpuzundan farkı yoktur.

Hadiste kullanılan metaforik kavramlar:

اترجة: Turuncgiller

تمر: Hurma

ريحان: Reyhan, çiçek

حنظلة: Ebu cehil karpuzu

⁷⁸ Muslim, 49/Tevbe 12; Tirmizî, 38/Kıyame 59; Ahmed, Musned, IV. 246.

⁷⁹ Buhârî, 70/Et'ime 30; Muslim, 6/Misafirin 243; Ebû Davud, 40/Edeb 16; Tirmizî, 44/Edeb 79; Nesâî, 47/İman 32; İbn Mâce, Mukaddime 16; Darimî, 23/Fedailu'l-Kur'ân 8; Ahmed, Musned, IV. 397.

Hadiste hem teşbih, hem istiare hem kinaye sanatı kullanılarak toplum katmanlarından örnekler verilmiştir. İnsanı dört gruba ayıran Hz. Peygamber (s), mü'minin mutlaka ilk iki gruba girmesi gerektiği tavsiyesinde bulunmuştur.

Hadiste mürekkebin mürekkeble teşbihi vardır. Dört sınıf da ikişer vasfa sahip olup ikişer vasfı olan meyvelere benzetilmiştir. Örneğin, iman ve Kur'ân okuma vasfı olan mü'min, tad ve koku vasfı olan turuncgillere benzetilmiştir.

9. 3. Tevbe

Enes'in rivayetine göre Rasûlullah (s) şöyle buyurdu:

“Herhangi birinizin tevbe etmesinden dolayı Allah'ın duyduğu memnuniyet, ıssız çölde, üzerindeki yiyecek ve içeceğiyle birlikte devesini elinden kaçıran, arayıp taramasına rağmen devesini bulma ümidini tamamen kaybederek bir ağacın gölgesine uzanırken devesini karşısında görerek yularına yapışan ve aşırı sevincinden,

- ‘Allahım! Sen benim kulumsun, ben de senin rabbim’ diyen kimsenin sevincinden çok daha fazladır.”⁸⁰

Çöl hayatı Arapların bir parçasıdır. En önemli ulaşım ve geçim kaynaklarından birisi ise devedir. Deve ve sahradan misal verilmesi, deve ve çölün Arap hayat ve kültüründe önemli bir yer tutmasındandır. Onların bizzat yaşadıkları hayattan hikâye misali örnek verilmesi onların ruhlarında çok daha derin etki bırakmasındandır.

Hadiste, ‘Allah’ın memnuniyeti’ insanın hoşnutluğuyla kıyas edilmiş ve muhataplarının zihinlerinde yer tutması sağlanmıştır.

Allah’ın günahlarından arınmak isteyen kullarına olan sonsuz merhameti çarpıcı bir şekilde dile getirilmiştir. Zira Allah bu kâinatın sahibi ve mutasarrıfı iken insan, O’nun küçük ve hakir bir kulu durumundadır. Buna rağmen bu kadar sevinen kulu olması gerekirken, Allah olmaktadır.

Hadiste ayrıca, zorluklara sabredilmesi gerektiği; her zorluktan sonra kolaylığın geleceği müjdesi verilmiştir. ‘*Sen benim Rabbimsin, ben de senin kulunum*’ diyeceği yerde, aksini söylemesine rağmen asî olmaması, kasten yapılmayan hataların bağışlanacağı müjdesi verilmiştir.

Hadiste kullanılan metaforik kavramlar:

ممنونة: Memnun olmak, hoşnut olmak

فلاة: Çöl, sahra

ضيعة: Kaybetmek

Hadiste, Hz. Peygamber (s)’in, gerçekleri zihinlere nasıl yerleştirdiği, muhataplarının kavrayış seviyesine göre nasıl hitap ettiği etkili bir anlatımla önümüze serilmiştir. Hadiste, Allah’ın, kulunun tevbe etmesinden duyduğu

⁸⁰ Muslim, 49/Tevbe 7; Tirmizî, 38/Kıyame 49; İbn Mâce, 37//Zühd 30.

memnuniyet, çarpıcı bir örnekle anlatılmıştır ki bu, metaforik anlatımın en güzel örneklerindendir.

9. 4. Allah'ın merhameti

Ömer b. Hattap anlatır:

“Rasûlullah (s)’a bazı esirler getirildi. Esirler arasında bebeğini kaybeden bir kadın vardı ve göğüsleri, kadını rahatsız edecek kadar sütle dolmuştu. Bir bebek gördü ve hemen kucağına alıp emzirmeye başladı. Bu arada kendi çocuğunu buldu. Aldı, bağrına bastı ve emzirmeye başladı. Bunu gören Rasûlullah (s),

-“Siz, bu kadının çocuğunu kendi elleriyle ateşe atacağını sanıyor musunuz? buyurdu.

-Hayır dedik. Rasûlullah (s),

-Allah, bu kadının çocuğuna merhametinden daha fazla kullarına merhametlidir buyurdu.”⁸¹

Allah'ın merhamet ve şefkati, annenin bebeğine olan şefkatine benzetilmesi çarpıcı bir misaldir. Zira annenin bebeği için yapmayacağı fedakârlık yoktur. Hz. Peygamber (s)'in canlı bir örnekle, Allah'ın kullarına olan şefkatini göstermesi, ruhlar üzerindeki etkiyi arttırmaktadır.

Hadiste, Allah'ın şefkat ve merhameti, etkili bir ifadeyle, annenin bebeğine olan şefkatine teşbih edilerek anlatılmış ve muhatapların zihinlerine yerleştirilmiştir.

Sonuç

Hz. Peygamber (s), cahilî bir toplumdan, örnek bir toplum oluşturmuştur ki bu onun en büyük mucizesidir. Bir beşer olarak bu mucizeyi gerçekleştirmede en büyük etken, birey ve toplum psikolojisini bilmesi ve ona göre konuşup davranmasıdır.

Arapların en büyük onur kaynağı, fesahat ve belagatte ileri düzeyde olmalarıydı. Allah'ın kelamı olan Kur'ân'ın üslûbu ve bu üslûbun karakterize olduğu Hz. Peygamber (s)'in hadislerinin Arap fesahat ve belagatini geride bırakması doğaldır. Nitekim Araplar, Kur'ân ve Hz. Peygamber (s)'in ortaya koydukları gerçekler karşısında lal kesildikleri gibi, bu İlahî ve Nebevî fesahat ve belagat karşısında da şaşkına dönmüşlerdir.

Hz. Peygamber (s), onların dilleriyle konuşur, kullandıkları kelimeleri kullanır, kurdukları cümleleri kurardı. Ancak edebî sanatları kullanmakla fesahat ve belagatin zirvesine ulaştığından, konuştuğu zaman muhatapları

⁸¹ Buhârî, 78/Edeb 18; Muslim, 49/Tevbe 22; el-Câhız, Amr b. Bahr, *el-Beyan ve't-Tebyîn*, tahkik Abdu's-Selam Hârûn, yy. ve ty., I. 8.

susar ve anlama bütünleşen bu fesahat karşısında boyun eğmek zorunda kalırlardı.

Birkaç örneğini sunduğumuz Hz. Peygamber (s)’in hadisleri baştan sonra birer fesahat ve belagat örnekleridir. Konuşmalarında, bütün metaforik anlamlar en üst düzeyde kullanılmış ve ondan sonra gelen ilim adamı, şair ve edebiyatçılara da en güzel örnekleri bırakmıştır.

Hz. Peygamber (s), hayatın her alanında metaforik anlatımı kullanmıştır. Allah’ı tanıtırken, sıfatlarını anlatırken kullandığı gibi, melekler, ahret, cennet ve cehennemle ilgili de metaforik ifadeler kullanmış ve metafizik gerçekleri, cahil Arapların zihinlerine daha kolay yerleştirmeyi başarmıştır.

Arapların hayatında önemli yeri olan çölü, oku, yayı, mızrağı, kılıcı, deveyi, koyunu, sütü, eti, ticareti, çadırı vb. kelimeleri metafor olarak kullanmış ve bunlarla edebiyatın zirvesine ulaşmıştır.

Bunları anlatırken bazen doğrudan kullanmış, bazen anekdotlarla dile getirmiş, bazen kıssalarla gerçekleri muhataplarının gönüllerine yerleştirmiş, bazen manevî duyguları şehadet âlemine taşımış, bazen şehadet âlemini manevî dünyalara aktarmış, bazen ibadet şekillerini canlandırmış, bazen de metafizik dünyayı tasvirlerle canlandırarak gözler önüne sermiştir. Hanzala’nın, “Ya Rasûlallah, bize cehennemden, cennetten söz edince *gözümüzle görürce-sine yaşarız*” dediği gerçek budur.

“Kul, nefsi için hazırlık yapsın, ahreti için dünyasından, yaşlılığından önce gençliğinden, ölümünden önce hayatından bir şeyler hazırlasın. Muhammed’in hayatı elinde Olan’a yemin ederim ki, ölümden sonra sıkıntı verecek bir şey, dünyadan sonra cennet veya cehennemden başka bir ev yoktur” ifadesiyle, kim insan hayatının gerçeğini bu kadar veciz bir kalıpla dile getirebilir?

Zikredilen hadislerde, *ok, saçak, ok ucu, ok torbası, fışkı, kan, dolaşmak, temel (kolon), üzerine, inşa, karşı gelmek, boynuz, lokma, yutmak, üfleme, kolları sıvamak, eşya, gölge, kalbin asılı olması, el, bilmek, göğün inlemesi, devenin böğürmesi, inlemesi, alan azlığı, dört parmak yeri, ma’reke, bayrak, hasır, işlenmek, ilmik, yerleşmek, siyah nokta, reddetmek, çakıl taşı, beyaz, siyah, küp, kapı, kırılmak, karanlık, gece, parça, satmak, oturmak, ayakta durmak, yürümek, çabalamak, yay, yay teli, kılıç, taş, uyumak, kalp, sökmek, iz, kabarık, hardal, dane, mizan, nur, burhan, ışıık, huccet, sağ el, deve yavrusu, dağ, avuç, yaklaşmak, karış, zira’, kulaç, yürümek, koşmak, yeryüzü, doldurmak, söylemek, arş, asılmak, ulaştırmak, kesmek, tokalaşmak, turuncgiller, hurma, reyhan ve Ebu Cehil karpuzu vb. kavramlar metaforik olarak kullanılmıştır.*

Hz. Peygamber (s)’in kullandığı metaforlar, şüphesiz bunlarla sınırlı değildir. Pek çok hayvan ve bitki figürünü de metafor olarak kullanmıştır.

KUTBEDDİN RÂZÎ VE METAFİZİK ANLAYIŞI

Dr. Necmi DERİN*

Özet

Metafizik ve metafizik üzerine yapılan tartışmalar, İslam felsefesinin önemli konularından birisidir. ‘Varlık’ ve ‘illet’ perspektifinde yoğunlaşan bu tartışmaların temelinde, varolan şeylerin sadece duyu verileriyle mi yoksa duyu verilerinin dışında bir şekilde mi bilinebileceği hususu bulunmaktadır. Kutbeddin Râzi, varolan şeylerin duyu verilerinin dışında bir şekilde bilinebileceğini öne sürerek, kendine has metafizik görüşlerini ifade etmiş ve böylelikle İslam filozofları arasında önemli bir mevkiye yükselmiştir. Bu çalışmamızda Kutbeddin Râzi’nin hayatına kısaca değinerek, onun bu konudaki görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Metafizik (metaphysics), varlık, bilgi, illet, malul, Vacibu’l Vücut.

Kutb al-dîn al-Râzî and Metaphysical Understanding

Abstract

Discussions on metaphysics and metaphysics, Islamic philosophy, is one of the important outside of the known sensory data can be put forward by its own metaphysical opinions expressed and issues. ‘Existence’ and “illet” perspective on the basis of this discussion focused on existing things, not just sensory data of sense outside of the data points are can be known. Kutbettin Razi the existing of things

Giriş

Kutbeddin Râzi, İslam düşüncesinin önemli isimlerinden birisidir. Bu önemin göstergesi, yazdığı eserlerin uzun yıllar medreselerde ders kitabı olarak okutulması ve öğrencisi Muhammed İbn Mübarekşah el-Buhari’nin (ö.784/1382) Seyit Şerif Cürcani (ö.816/1413), Hacı Paşa (ö.827/1424), Şeyh Bedrettin, Şair Ahmeti (ö.815/1412-1413) ve Şemseddin Muhammed İbn Hamza el-Fenari (Molla Fenari)(ö.834/1431) gibi Osmanlının kuruluş yıllarında yaşamış alimlere hocalık yapmasıdır. Bundan dolayı Kutbeddin Râzi’nin genelde İslam düşüncesine, özelde Osmanlı Devletinin kuruluş dönemi ilim zihniyetinin teşekkülüne büyük katkısı olmuştur. Kutbeddin Râzi’nin metafizik konularına dair fikirlerini belirtmeden önce hayatı, mezhebi ve eserlerine temas etmemiz gerekir. Çünkü hayatı hakkında yapılan araştırmalarda birbirinden farklı bilgiler bulunmaktadır.

1. Hayatı

İslam dünyasında, felsefe ve mantık alanında en önemli isimlerden biri olan Muhammed b. Muhammed Ebu Abdullah Kutbeddin Râzi 692/1293 yılında Rey şehrine bağlı Veramin köyünde doğmuş 766/1365 yılında yaklaşık 74 yaşında Şam (Dimaşk) Zahire’de vefat etmiştir.¹ Kaynaklarda

*Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

hayatına dair sınırlı bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgilerden en dikkat çeken, Zahirîye medresesinde Kutbeddin Şirâzî ile beraber bulunmuş olmasıdır. Zira aynı zaman ve mekanda beraber bulunan iki Kutbeddin'i birbirinden ayırt etmek için medresenin alt katındaki Kutbeddin Râzî'ye “**Tahtânî**”, üst katındaki Kutbeddin Şirâzî'ye “**Fevkânî**” lakabı verilmiştir.²

Hocaları Aduddin İcî (ö.756/1355), Şemsuddin İsfahanî, Allame Hillî'dir (726/1325).³ Kutbeddin Râzî'nin öğrencisi olarak sadece Muhammed b. Mübarekşah el-Buhari zikredilmektedir. Kutbeddin Râzî'nin, Mübarekşah'ı küçük yaşta köle olarak alıp, kölelikten azad ederek iyi bir eğitim verdiği söylenmektedir.⁴ Mübarekşah ise Seyit Şerif Cürcanî, Hacı Paşa, Şeyh Bedrettin, Şair Ahmeti ve Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenari (Molla Fenari) gibi alimlere akli ilimlerde hocalık yapmıştır. İlmi açıdan Kutbeddin Râzî, döneminin en önemli kişilerinden biri olup özellikle mantık, tefsir, fıkıh ve felsefede haklı bir şöhrete ulaşmıştır.⁵ Kutbeddin Râzî'nin hayatıyla ilgili en ihtilafli konu hangi mezhebe mensup olduğudur. Zira Şii kaynaklar Şii; diğer kaynaklar ise Sünnî olduğunu söylemektedirler. Bu konuda üç temel görüş vardır:

1. Abdullah Ni'me⁶, Seyyid Hasan Sadr⁷, Abdurrefi Hakikat⁸, Henry Corbin⁹ Şii olduğunu,

¹ Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, Riyad 1981, s. 322; İbn Hacer el-Askalânî, *Dureru'l Kâmine fî Ayani'l-Milleti's-Samine*, Beyrut 1931, c. III, s. 339; İbn Habib el-Halebî, *Tezkiretu'n-Nebi fî Eyyâmî'l-Mansur ve Benih*, thk. Muhammed Muhammed Emin, Kahire 1986, s.284; Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki, *Tabakatu's-Şafi'iyyeti'l-Kubrâ*, Kahire 1964, c. 9, s. 275; Taşköprizade, *Miftâhu's-Sa'ade ve Misbâhu's-Siyade fî Mevzuâtı'l-Ulûm*, thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur, Kahire 1968, c. I, s. 325; Muhammed Leknevî, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fî Terâcimi Hanefiyye*, Kahire 1906, s.126.

² Ebu'l-Fazl Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, thk: Muhammed Emin el-Hancı, Kahire 1326. c. II, s. 281; Taşköprizade, *Mevzuâtü'l Ulum*, Dersaadet 1313, I 325; Muhammed Leknevî, *Kitabu'l-Fevaidi'l-Behiye fî Teracimi Hanefiyye*, s.126; Muhammed Taki b. Maksud Ali Meclisi, *Mevsuatü A'lam-ı Ulema ve'l Udeba-il-Arab'il Muslimin IV*, Beyrut 2005, s. 430; İbn Hacer el-Askalani, *Dureru'l Kâmine fî Ayani'l-Milleti's-Samine III*, s. 342, 603; Mehdi Fazlallah, *Şemsiye fî Kavaidi'l Mantikiyye'nin girişi*, s. 33;

³ İbn Hacer, *Durer III*, s. 339; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuat II*, s. 281; Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf b. Tagriberdi İbn Tagriberdi, *Nucum-u Zahire fî Müluk-u Mısır ve Kahire*, Kahire 1929, c. 11, s. 88.

⁴ Taşköprizade, *Mevzuatu'l Ulum*, c. I, s. 325–326.

⁵ Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât II*, s. 281; İbn Habib el-Halebî, *Tezkiretu'n-Nebi fî Eyyami'l-Mansur ve Benih*, thk. Muhammed Emin, Kahire 1986, s. 284; İbn Hacer, *Durer III*, s. 339; Cemaluddin Abdürrahim b. el-Hasan İsnevî, *Tabakatâ's-Şafi'iyye*, Riyad 1981, ss. 274–275.

⁶ Abdullah Ni'me, *Felasifetu's-Şia Hayatuhum ve Âsâruhum*, Beyrut 1987, s. 528.

2. Tagriberdi İbn Tagriberdi¹⁰, Muhammed İbnü'l-İmad¹¹, Muhammed Leknevi¹², İbn Habib¹³, Hasan İsnevi¹⁴, Taceddin Sübki¹⁵ Şafii olduğunu,

3. “Mevsuâtü'l- Alam'ı Ulema ve'l-Udebai'l-Arabi'l-Müslimin” adlı eserde ise Şii ve Şafii olduğu söylenmektedir.¹⁶

Zikredilen kaynaklardaki bilgileri incelediğimizde Kutbeddin Râzî'nin itikadi mezhepte Şii olmadığı, ameli mezhepte ise Şafii olduğu kanaatine varıyoruz. Konuya, eserleri ve talebesi Mübarekşah'ı da katarak baktığımızda, bu kanaatimiz daha da güçlenmektedir.¹⁷ Kutbeddin Râzî, *el-Muhâkemât Beyne Şerhâyi'l-İşârât, Tahriru'l-Kavâidi'l-Mantıkiyye fî Şerhi's-Şemsiyye, Levâmiu'l-Esrâr fî Şerh-i Metâliu'l-Envâr, Risâle fî Tahkiki'l-Külliyât, Risâle-i Mamule fî't-Tasavvur ve't-Tasdîk, Şerhü'l-Hâvi, Şerhu Müşkilâtü'l-Keşşaf* gibi pek çok eser bırakmıştır.

2. Metafizik Görüşleri

Kutbeddin Râzî, metafizik hakkındaki düşüncelerini sadece “Muhâkemât Beyne Şerhâyi'l-İşârât” adlı eserin metafizik bölümünde açıklar. Eserde, İbn Sina'nın “el-İşârât ve't-Tenbihat”ına Nasîruddîn Tûsî'nin (ö.672/1274) yazdığı şerh esas alınarak hem metnin lafzı hem de konuları incelenir. İbn Sina “Şifa”yı yirmi iki müstakil kitaptan müteşekkil ansiklopedik bir eser olarak yazarken ve şekil açısından Aristoteles'in mirasına daha bağlı iken, el-İşârât ve't-Tenbihat'ı biçim olarak öncekilerde bulunmayan bir tarzda kaleme almıştır. Bu eser, mantık ile başlayıp fizik ile devam eden, metafizik ve tasavvuf ile sona eren üç ayrı bölümden müteşekkildir. Uzun bir tarih sürecinde, üzerine çok farklı ve önemli şerh ve haşiyelerin yapılması bu

⁷ S.H.Sadr, *Te'sisu's-Şia li-Ulûmi'l-İslam*, Beyrut 1981, s. 400.

⁸ Abdurrefi Hakikat, *Tarih-i Ulûm-i Felsefe-i İrani ez Camaseb-i Hakim ta Hakim es-Sebzevarî*, Tahran 1372, s. 677.

⁹ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi II*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul 2000, s. 47

¹⁰ Tangriberdi, *Nucûm XI*, s. 87.

¹¹ Muhammed İbnü'l-İmad, *Şezeratu'l Zeheb fî Ahbari min Zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut, Mahmûd Arnaut, Beyrut 1981, c. 5–6, s. 207.

¹² Leknevî, *Kitabu'l-Fevaid*, s.126.

¹³ İbn Habib, *Tezkire III*, s. 284.

¹⁴ İsnevî, *Tabakatu's-Şafi'iyye*, s. 322.

¹⁵ Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkafi Subkî, *Tabakatâ's-Şafi'iyyeti'l-Kubrâ*, Kahire 1964, c. IX, s. 274.

¹⁶ Meclisi, *Mevsuat-ü A'lam IV*, s. 430.

¹⁷ Kutbeddin Râzî hakkında verilen bilgiler, Necmi Derin, *Kutbeddin Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri* (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara 2008, s. 17-21 ilgili bölümden özetlenerek aktarılmıştır.

önemin en büyük işaretidir.¹⁸ Bunlardan en çok öne çıkanı, Fahrettin Râzi (ö.606/1210) ve Nasîruddîn Tûsî'nin şerhidir.

Kutbeddin Râzi'nin metni Tûsî'nin açıklamaları üzerine kurulu olmakla birlikte Fahrettin Râzi'nin açıklamalarını da dikkate almaktadır. Kutbeddin Râzi'nin metafizikle ilgili verdiği bilgiler çok geniş ve çeşitli olduğundan metafizik görüşlerini İşârât ve't-Tenbihat'ın metafizik bölümünün başlığında kullanılan varlık ve illet konularıyla sınırlı tutacağız.

2.1. Metafiziğin Konusu

Kutbeddin Râzi, İşarat'ın metafizik bölümünde “vücut ve ilelihi” başlığı altında varolan şeyler sadece duyu verileriyle mi yoksa duyu verilerinin dışında bir şekilde mi bilinmekte problemiyle başlar ve mevcutların durumlarına değinir. Kutbeddin Râzi metafiziğin bu ilk bölümünün (4. Nemmat) konuları hakkında detaylı açıklamalara girmeden önce genel bir taksim yapmaktadır. Ona göre, dördüncü nematta **mutlak varlık** akabinde **varlığın illetleri** olan fail ve gaye illet daha sonra **var eden illetler** olan madde ve suri illet incelenmektedir. Kutbeddin Râzi, dördüncü bölümü genel olarak mutlak varlık ve mümkün varlıkların illetleri diye iki temel konuya da indirgemektedir.¹⁹

İbn Sina, metafiziğin tanımını, konularını ve meselelerini Şifa'nın metafizik bölümünde çok geniş bir şekilde incelerken İşarat'ta herhangi bir bilgi vermeden doğrudan metafiziğin temel problemlerini ele alır. Kutbeddin Râzi ise metafiziğin tanımı ve konularına kapsamlı olmasa da kısmi olarak değinir. Bu konular hakkında kapsamlı şeyler yazmaması onun, İbn Sina ile aynı fikirleri paylaşmasından kaynaklanmaktadır. Bu kanaatimizi, tikel ilimler hakkında onun düşüncelerinin İbn Sina ile örtüşmesi kuvvetlendirmektedir. Mesela İbn Sina, metafizik kitabında, cismi tek bir cevher olarak tanımlar ve atom anlayışına dayanan cevher fikrine karşı çıkar.²⁰ Cismi, kendisine kuvveti veren madde ile fiili veren suretten bileşik bir cevher olarak niteler.²¹ Kutbeddin Râzi de, “Muhakemat”ın fizik bölümünde, cisim hakkında benzer ifadeler kullanmaktadır. Ona göre de, cisim bölünmeyen parçalardan meydana

¹⁸ “İşarat” üzerine şerh ve haşiye yazan diğer önemli düşünürler şunlardır: Seyfeddin Âmidî, Sırâceddin Urmevî, Şemseddin Semerkandî, Burhaneddin Nesefî, Rükneddin Esterabadi, Ebûbekir Nahcuvani, Kemalpaşazade, Bedreddin Tusterî, Şemseddin İsfahânî, Mirza Habibullah Şirazi ve İbn Kemmune'dir. Bkz: İsmail Hakkı İzmirli, *İbn Sina felsefesi*, İbn Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler içinde, Ankara 1937, s. 12.

¹⁹ Kutbeddin Râzi, *Muhâkemat Beyne'l İmâm ve'l Nâsır*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1299, s.282.

²⁰ İbn Sina, *Metafizik I*, ss. 55-57.

²¹ Age, s. 63.

na gelen bir şey olmayıp, madde ve suretten bileşik bir şeydir.²² Dolayısıyla ‘cüz’ü lâ yetecezzâ’yı kabul etmez. Kutbeddin Râzî’ye göre, fiziğin konusu İbn Sina’da olduğu gibi cismin zatî arazlarının yani hareketli ve durağan olması yönünden incelenmesidir.²³ Tabiat bölümündeki ifadeleri, İbn Sina’nın eserlerinde geçen bilgilerin tekrarı denebilecek kadar ona yakındır. Bunlar onun ilim anlayışında İbn Sina’nın takipçisi olduğunu göstermektedir. Fakat metafiziğin konusu hususunda hem İbn Sina felsefesi hem de İşarat geleneği açısından orijinal bir tanım yapmaktadır. Ona göre ilm-i ilahî yani metafizik “*mücerret mevcutların durumlarının vücut bakımından inceler*”.²⁴ Bu tanım İşârât geleneği bakımından birkaç açıdan önem arz etmektedir. Çünkü İşârât’ta ve şerhlerinde (Râzî ve Tûsî) metafiziğe dair bir tanımlama veya bir tartışma geçmemektedir. Kutbeddin Râzî’nin metafizik tanımı, konusunu mücerret varlıklar şeklinde özelleştirmesi açısından önemlidir. İbn Sina konu bakımından metafiziği, “*tanımda ve varlıkta maddeden ayrık hususlar olarak yani varlık olması bakımından varlık (el mevcud bima hüve mevcud) ve meseleleri de varlığa hiçbir şart olmaksızın kendi olmaklığı bakımından ilişkin şeyler*” şeklinde tanımlar.²⁵ Meşşai geleneğe göre “mevcudu mevcut olması bakımından incelemesi” sebebiyle metafizik tümel bir ilimdir. Bu ilimde Tanrı da dâhil her varlık hakkında doğru olabilen ve genel geçer olan yüklemeler, bilgiler elde edilir. Umur-u amme (varlık, imkân, illet, malul gibi şeyler) başlığı altına giren hususlar ise metafiziğin mukaddimesi yani başlangıcı olmaktadır.²⁶ Metafizikte bu konular ikinci dereceden (bılaraz) meseleler olarak incelenir. Zira bir şeyin varlığı ya bizzat (insanın insan olması) veya bil-araz (Zeyd’in beyaz olması gibi) olabilir, araz olanların sayısı sınırsız olduğu için incelenmesi daha sonra gelir.²⁷ Bu yüzden öncelikle bizzat varlık ve mevcudun incelenmesi gerekir. Varlık konusu ele alındıktan sonra tek tek varlık araştırılması yapılır. Kutbeddin Râzî’nin “mücerret mevcutların durumlarının vücut bakımından incelenmesi” tanımına göre mücerret varlıkların incelenmesi metafiziğin asıl konusu olmaktadır. Çünkü diğer konuların incelendiği müstakil ilimler bulunmaktadır. Fakat mücerret varlıkları inceleyen metafizikten başka bir ilim yoktur. Vücut bakımından mücerret varlıkların incelenmesi şeklindeki bir tanımlama İbn Sina metafiziğine göre ileri bir adım olarak değerlendirileceği gibi bazı problemlere de sebep olan bir açılım olarak da değerlendirilebilir. Zira metafizik,

²² Kutbeddin Râzî, *Muhâkemat*, s. 4–8.

²³ İbn Sina, *Mubâhesat*, İran 2000, s. 232–233; Kutbeddin Râzî, *Muhâkemat*, s. 5.

²⁴ Age, s. 281.

²⁵ İbn Sina, *Şifâ-Metafizik I*, s. 11.

²⁶ Kutbeddin Râzî, *Muhâkemat*, s. 281.

²⁷ İbn Sina, *Metafizik*, s. 53.

varlık olması hasebiyle mevcutları var, yok, mümkün, zorunlu, maddi veya mücerret şeklinde bir taksime tabi tutmadan, vücut yüklemesi yapılabilen herşeyi kapsayacak şekilde ele alır. İbn Sina'nın tanımına göre mücerret veya maddeye bitişik bütün varlıklar, metafizikte incelenir. Dolayısıyla metafiziğin alanını mücerret varlık şeklinde özelleştirmek, metafizik tartışmaların netleşmesine imkan tanımakla birlikte, metafiziği üstün ve eşref ilim olmaktan uzaklaştıracak, diğer tikel ilimler konumuna indirgeyecek bir yaklaşımı da ihtiva ettiği ileri sürülebilir. Fakat her halükarda Kutbeddin Râzi'nin metafizik tanımını yeni bir açılım olarak değerlendirilmelidir.

İşarat'ın dördüncü nematı “varlık ve onun illetleri” başlığını taşımaktadır ki yanlış anlamaya sebep olabilecek bir başlıktır. Zira varlık, varlık olma yönüyle mahiyet ve varlığının gerçekleşmesini sağlayan illeti vardır şeklinde yorumlanabilmektedir. Bu durumda her varlığın var olması bakımından bir illeti olsaydı, Vacibu'l-Vücut'un da bir illeti olması gerekirdi ki İbn Sina'ya göre bu imkansızdır. Bu ihtimali göz önünde bulunduran Fahrettin Râzi ve Tusi, yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için başlıkta kullanılan varlık kavramının mutlak anlamıyla değil mühmel veya teşkikli kullanıldığını söylemektedirler. Varlık kavramı, mühmel olarak ele alınırsa mümkün varlık için ayrı Vacibu'l-Vücut için ayrı özellikler yüklenebilir. Başlıktaki varlık kavramının mühmel olarak kullanıldığı ifade eden Fahrettin Râzi'nin aksine Tusi, teşkikli bir kullanım olduğunu ileri sürer. Teşkikli kullanım, lafız ortaklığına değil, mana ortaklığına dayanır. Buna göre mana fertler arasında ortaktır ama anlam dış varlıktaki fertler arasında eşit şekilde bulunmaz. Bir kısmında az, diğer bir kısmında ise bunlara göre daha çoktur.²⁸ Örneğin, *beyazlık* anlamı *kar* ve *fildişinde* eşit şekilde gerçekleşmemiştir. Çünkü karda bulunan beyazlık diğerine göre daha şiddetli ve güçlüdür.²⁹ Aynı şekilde ılık ve ilim de dış dünyada fertler arasında farklı farklı gerçekleşen anlamlardır. Varlık kavramı da Vacibu'l Vücut ile mümkün varlıklar arasında ortak bir anlama sahiptir ama Vacibu'l Vücut'ta tam ve eksiksiz, mükemmel bir şekilde gerçekleşmişken mümkün varlıklarda ise eksik ve malul olarak gerçekleşmişliği ifade eder.

Kutbeddin Râzi “varlık ve onun illetleri” başlığını Fahrettin Râzi ve Tusi'den daha farklı değerlendirir. Varlık kavramı ile “mutlak varlığın”; illetleri ile de özel varlıkların (vücut-u hasse) yani Vacibu'l-Vücut ve mümkün varlıkların kastedildiğini söyler.³⁰ Dolayısıyla varlık ve onun illetleri başlığını

²⁸ Fahrüddîn er-Râzî, *Muhassal efkari'l-mutekaddimin ve'l-muteehhurin mine'l-ulemâ*, Ezher, [t.y.] Birlikte: Nasîruddîn Tûsî, *Telhisu'l-muhassal*, s. 65; Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, s. 106.

²⁹ Kutbeddin Râzi, *Şerhu's-Şemsiye*, s.26; Nasîruddîn Tûsî, *Şerhü'l-İşârât*, c.III, s. 31; Nasîruddîn Tûsî, *Esâs l-İktibas*, s. 39.

³⁰ Kutbeddin Râzi, *Muhâkemat*, s. 281.

problem olmaktan çıkarır. Çünkü varlık derken mutlak olarak bütün fertleri ihtiva ederken, “onun illetleri” sadece malul varlıkları yani Vacibu’l Vücud’un dışındaki mümkün varlıkları içermektedir. Kutbeddin Râzî’nin kullandığı Mutlak varlık ile bütün varolanlara yüklenebilen anlam ve kavram kastedilmektedir. Vacibu’l-Vücud’a söylenebildiği gibi mümkün varlıklara da söylenebilen, dışta varlığı olmayan tıpkı ikinci makuller gibi bir mana anlaşılmaktadır. Mutlak varlık burada tümel gibi düşünülmektedir. Tümel, dış varlıkta fertleri ile gerçekleşmektedir. Mesela insanlık mahiyetini ele aldığımızda herhangi bir insan ferdi olmadan insanlık mahiyetinin olması düşünülemez. Mutlak varlık kendisi dış dünyada bulunmamakla birlikte sadece olumlama ve ispat bildirir. Yani sadece dış dünyada bulunuşu bildirir. Mutlak olarak vardır denildiğinde dış dünyada bir sübutu vardır anlaşılmaktadır. Vücud-u has ise varlık tarzlarını ifade eden bir kavramdır.

Kutbeddin Râzî, Tûsî gibi “mutlak varlığın” mevcutlar üzerine teşkikle (dereceli) söylenmesi gerektiğini ileri sürer.³¹ Bunu ifade ederken teşkikle kullanımın zati olarak değil arızı olarak yüklendiğini vurgulamaktadır ki Tusî’nin açıklamalarında zati-arazi ayrımı bulunmamaktadır. Dolayısıyla Tusî’nin problem çözmek kasdıyla geliştirdiği terminoloji farklı açmazlara sebep olmaktadır. Çünkü şeylere teşkik yoluyla yüklemek zâtî olamaz çünkü zâtî olan (mukavvim) unsurların mahiyette ve mahiyetin parçalarında dereceliliği söz konusu olamaz. Mesela insanlık mahiyetinin mukavvim unsuru olan natıklık, fertten ferde değişiklik göstermez. İnsan fertlerinden her biri mahiyet açısından aynı ve eşit unsurlara sahiptir. Mahiyetin tahakkuku yani maddeye bitişmesi sonucu farklılık ve derecelilik meydana gelir. Bir şeye teşkikle yüklenen ona ancak arız olur, bu sebepten dolayı mutlak varlık özel varlığa arızdır denir.³² Kutbeddin Râzî, konu hakkındaki ifadelerinden mutlak varlığın malul, özel varlıkların da illet olduğu fikri çıkarılamayacağını da açıkça belirtmektedir. Zira mutlak varlık, dış varlıkta mevcut olma ihtimali olursa ancak o zaman özel varlıkların malulü olması mümkündür. Fakat böyle bir durumun olması ise imkânsızdır.³³ Kutbeddin Râzî ve meşşai felsefe açısından dikkat çeken husus, bir kavramın mevcut olandan hareketle söylenebildiği gibi dış varlıktaki gerçekliği dikkate alınmadan da söylenebilmesidir.

Kutbeddin Râzî’ye göre, zorunlu (vacib) ve imkân (mümkün) ayrımı ile mutlak varlık kavramı; zorunlu varlık, mümkün varlık ayrımı ile de özel varlıklar incelenmektedir. Yani inceleme sadece kavramsal açıdan olursa mutlak varlık hakkında, varlık tarzları açısından olursa özel varlık hakkında

³¹ Kutbeddin Râzî, *Muhâkemat*, s. 281.

³² Abdullah Yıldırım, *Vaz İlmi*, s. 182.

³³ Kutbeddin Râzî, *Muhâkemat*, s. 282.

olmaktadır. İşârât'ta, metafiziğin ilk bölümü ve onun başlığı ile mutlak varlık ve illetli olan özel varlık araştırılması yapılmaktadır.

2.2. Varlık Çeşitleri Olarak Duyulur ve Mücerred(Aklî) Varlık

İşarat metafiziği “mevcudun duyulur olduğu, cevherine duyulun ulaşmadığı şeyin varlığını varsaymanın olanaksız olduğu; cisim gibi bir mekân veya bir konumla özelleşmemiş olanın veya cismin halleri gibi içinde bulunan şey sebebiyle özelleşmemiş olanın asla varlıktan pay almadığı insanların vehimlerine baskın gelmektedir”³⁴ cümlesiyle başlar. Kutbeddin Râzi, bu cümleyle başlayan pragrafi, metafiziğin tümel ilim olması açısından değerlendirir. Ona göre “İşârât”ın metafizik bölümüne duyulur-aklî varlık ile başlanması metafiziği temellendirme sebebiyledir.³⁵ Çünkü İbn Sina sistemi açısından gerçek olan varlık, aklî olan varlıktır.³⁶ Mücerred varlıklar (ayrık akıllar), varlık olarak kabul edilmezse metafizik, tümel olarak imkansız hale gelir. Mücerret varlıkların ispatı ise mevcut olanın beş duyu ile algılanabilenlerden ibarettir iddialarının reddedilmesine bağlıdır. Varolanın sadece duyulur olan varlıktan olduğunu iddia edenler, İslam dünyasında müşebbihe, dehriyyun ve tabiatçılar; felsefe tarihinde de maddenin ezeliğini savunup metafiziği inkâr edenlerle materyalist Yunan atomcularıdır.³⁷

2.3. Nesnelere Bulunan Ortak Tabiat İspatı

2.3.1. I. Delil

İbn Sina, iddia sahiplerinin görüşlerini çürütebilmek için iki farklı delil getirmektedir. Birinci delil, bizzat duyulur olandan hareketle duyulur olmayana ulaşmaktadır. Buna göre dış varlıktaki her nesne kendinde aklî bir varlığı taşımaktadır. İnsan fertlerinde insanlık mahiyeti gerçekleşmekte, bitki fertlerinde ait oldukları türün mahiyeti gerçekleşmektedir. İbn Sina'ya göre bütün bunlar aklî bir varlığın bulunduğunu, bütün varlığın temel ilkesi (duyulur olan varlıklar da dâhil) bu aklî olan varlık taraflarıdır. İbn Sina bunu öznenen yani idrak edenden hareketle çıkarmaktadır. Eğer bir nesne idrak ediliyorsa o nesnede idrak edilen bir şey olması gerekir. Bu, duyulur ve mevhum olandan farklı bir şeydir. Duyulur olan sadece duyu ile açıklanamaz,

³⁴ İbn Sina, *İşârât*, s.124.

³⁵ Kutbeddin Râzi, *Muhâkemat*, s. 281.

³⁶ Akledilir ve duyulur varlık hakkında bkz. İbn Sina, *Şîfa-Burhan*, s. 167- 169; Ahmet Hamdi Akseki, *Ruhiyat ve Mabaddettabia*, İbn Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, Ankara, s. 4-16/28.

³⁷ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, s. 77; materyalist Grek atomculuğu için bkz: Mehmet Bayrakdar, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Ankara 2004, s. 43-44; İlhan Kutluer, Cevher md. *DİA*, c. 7, s. 452; Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslam Müttefekkeri İbn Sina-Fahrettin Râzi-Nasîruddîn Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, Ankara 1985, s. 27-29.

tikelleri izah edebilmek için tümel bir şey olmalıdır. Duyulur olan nesnelere duyulur olanın ötesinde aklı bir şey bulunmalıdır.³⁸

Kutbeddin Râzî, taksim yöntemini kullanarak birinci delili şu şekilde açar: Duyulurlar arasında bulunan ortak konum (kadr-i müşterek), ya duyulurdur ya da duyulur değildir. İkinci şık istenilen sonuç olduğu için hakkında bir açıklama yapmamaktadır. Birinci şık ise o zaman ortak miktar belirli bir konum ve belirli bir yere özgü olması gerekir ki duyulurlar arasında böyle bir mutabakat yoktur. Örneğin insanlık anlamında, bütün insan fertleri ortaktır. Eğer bu ortaklık duyulurda ise insan anlamı herkeste bulunan belirli somut bir şekilde (boy, kilo, en vs.) olması gerekirdi ki böyle olmadığı açıktır. O halde duyulur olan varlıkların ortaklığını duyulur bir şey olarak düşünmek, müşterek olmadıkları bir hususta, müşterek olduklarını iddia etmek olur ki bu da hultür.³⁹

Dış dünyadaki her tekil varlıkta algılanabilir olanın yanında, duyulur olmayan bir taraf da bulunmaktadır. Bu makul bir taraf olmaktadır yani mahiyet kastedilmektedir ve her algılanan varlıkta vardır. Dış dünyadaki varlıklar kendi türlerinin diğer fertleri ile mahiyetlerinde ortak iken, hariçte var olma özellikleriyle birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Yani her mahiyet dış dünyada var olması ile biricik olmaktadır. Mahiyetin maddeye bitişmesi ile kazandığı taşahhusu kendisine özel olmaktadır. Görüldüğü gibi insan fertlerinin, müşterek olması ile mahiyet, müşterek olmaması ile de dış dünyada teşahhus eden birey kastedilmektedir.

Kutbeddin Râzî mücerred varlığın temellendirmesini, ihtilaf (teşahhus) olunan özellikler ile iştirak (mahiyet) olunan özellikler açıklayarak yapar. Metafiziğin temellendirilmesi olarak anlattığı aklı varlığın kabulü aynı zamanda ortak tabiatların (mahiyetler) mevcut olduğu fikrine de götürmektedir.⁴⁰ Kutbeddin Râzî, ortak tabiat konusunu İbn Sina'nın ortaya koyduğu delili mantık kurallarıyla analiz ederek inceler. Ona göre İbn Sina, delili, üçüncü şekilden bir kıyasla ortaya koymaktadır.

Müşterek tabiat mevcuttur,
Müşterek tabiat mahsus değildir,
Bazı mevcutlar mahsus değildir.

Kıyas formunda ifade edilen bu delile Fahrettin Râzî isim vermeden itiraz edenlerin olduğunu söyler.⁴¹ Eleştiri getirenler, kıyastaki küçük öncüle itiraz etmektedirler. Onlara göre müşterek tabiat dış varlıkta

³⁸ İbn Sina, *Şifa-Burhan*, s. 192.

³⁹ Kutbeddin Râzî, *Muhâkemat*, s. 283.

⁴⁰ Kutbeddin Râzî, *Muhâkemat*, s. 282.

⁴¹ Fahrüddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 289.

bulunmamaktadır. Çünkü dış varlıkta bulunan her şey müşahhasır. Müşahhas olan bir şeyde de ortaklık olmaz.

Kutbeddin Râzi, delile yapılan eleştiriye katılmaz. Çünkü ona göre ortak tabiat ile dış varlıkta ortaklıkla beraber bulunan tabiat kastedilmez. Ortak tabiat, akılda ortaklığa konu olan tabiattır. Mesela insan tabiatını ele alırsak dış varlıkta bulunan fertleri (Ali, Ahmet vs.) dış varlıkta ortaklıkla beraber bulunan tabiat, soyutlama ile zihinde bulunan ve birçok ferde ilişebilen (yani tümel anlam) anlamıyla da Kutbeddin Râzi'nin kastettiği akılda konu olan insan tabiatı anlaşılır. Eleştiri sahipleri, dış dünyada mahsus olan bir varlığın dışında mahiyet gibi gayri mahsus bir şeyi kabul etmemektedirler. Onlara göre insan veya dış dünyada var olan şeyler, arzalarıyla birlikte var olmaktadır. Bu tarzda bir anlayışın daha çok kelimacılar tarafından geliştirildiği bilinmektedir.⁴² Daha geniş açıdan bakılacak olursa nominalistleri de bu anlayışın taraftarı olarak değerlendirebiliriz.⁴³

Kutbeddin Râzi bu anlayışı ve eleştiriye kabul etmez. Çünkü o, insanın organları olması ile mahsus olur anlayışını doğru bulmaz. Eğer insanın organları ortak bir tümel gibi düşünülmezse o zaman mahsus olduğu savunulabilir ama bu da imkânsızdır. İnsan müşterek ise organları da müşterektir. Burada itiraz edenler insan denilince eli, kolu ve diğer organları olan fiziksel bir şeyi kastetmektedirler. Kutbeddin Râzi'ye göre, insanın müşterek tabiatı, aklî bir anlam olarak gayr-ı mahsus ve tûmelse sayılan bütün organlar da aynı şekilde tümel bir ortaklığa sahiptirler. Her organın sahip olduğu tûmellik de gayr-ı mahsustur. Yani insanlarda bulunan el, ayak hatta parmak ve daha küçük parçalarda bile tümel anlam bulunmaktadır. Mesela parmak mahsus olmakla birlikte bütün insanlarda ortak olarak bulunan bir tabiate sahiptir. Bu tabiat da gayri mahsus olmakta yani aklî bir anlam olarak bulunmaktadır. Bu anlayış belki insanın en küçük parçası hücreye kadar götürülebilir. Kutbeddin Râzi doğru cevabın, açıkladığı şekilde olması gerektiğini belirtmekle birlikte İbn Sina'nın daha açık bir delil getirerek konuya farklı bir açılım sağladığını da söylemektedir.

2.3.2. II. Delil

İkinci delille yapılan açılımı Kutbeddin Râzi birinci delille birlikte taksim yöntemiyle şu şekilde izah etmektedir: “Şeyh ‘sadece mahsus varlıklar vardır’ sözünü iptal etmek için iki kanıtlama yöntemi kullanmaktadır.

⁴² İmamı'l-Haremeyn el-Cuveyni, *el-İrşâd*, nşr: Yusuf Musa-Abdulmunim Abdülhamid, Bağdat 1950, s. 17; İlhan Kutluer, Cevher md. *DİA*, c. 7, s. 454.

⁴³ Hüseyin Muruvve, *en-Nezeatu'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabîyye-el-İslâmîyye: el-Kindî, el-Farabî, İbn Sinâ*, Beyrut 2002, c. 4, s. 265; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 631–632; Fahrettin Olguner, s. 34.

1. Birinci yöntemde, mahsus olan varlıktan hareketle mahsus olmayan varlığı ispatlamaktadır. Bu görüşün üç çeşidi vardır.

1. a. Hissedilen varlıklar mücerret tabiatları içermektedir ki bunlar da hissedilen değildir. Böylece hissedilen varlıklardan hissedilmeyen varlıklar çıkmaktadır.

1. b. Hissedilen ve vehmedilen şeyi kabul etmek hissi ve vehmi de kabul etmeyi gerektirir ki bunlar da mahsus değildir.

1. c. Mahsusu, mütevehhemi, hissi ve vehmi kabul edenin akli da kabul etmesinin zorunluluğunu göstermektedir. Zira his ile hissedilen; vehim ile vehmedilen arasındaki farkın bilinmesi ancak akılla olur.

2. İkinci yöntemde ise aşk, öfke utanma vs. gibi mahsusa ilişkin şeylerle mahsus olmayana delil getirmektedir.⁴⁴

İbn Sina, aşk, utanma, öfke vb. gibi şeyleri hissedilebilen kısma dâhil etmez çünkü bu tür duygular tabiatı gereği his ve vehimle anlaşılabilir; bilakis zorunlu olarak bilinenler sınıfına girmektedir.⁴⁵ İbn Sina, öfke, utanma, aşk gibi algılanan şeyleri gündeme getirerek yine varlığın sadece mahsus olandan ibaret olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü öfkeli bir insanı, veya utanan bir insanı gördüğümüzde öfke ve utanmayı algılayabilmekteyiz. Öfkelenen ve utanan biri olduğuna göre öfke ve utanma denilen şeyin hisden ayrı olduğu ortadır. İbn Sina'nın iddiası da varlığın sadece mahsus olanla sınırlı olmadığıdır. Bunun için de mahsus alanın dışında var olan şeyleri gündeme getirerek varlık anlayışını temellendirmeye çalışmaktadır.

Kutbeddin Râzî'nin tasnifindeki birinci yöntemde zımnen şu soruların da cevabı verilmektedir: tümel/aklî denilen şey bir vehim olamaz mı? Mahsus olan bir şey tekil olamaz mı veya vehmedilen bir şey olamaz mı?

İbn Sina bu zımni sorulara olumsuz cevaplar vermektedir. Çünkü İbn Sina, bu meseleyi varlıktan hareket ederek değil; bilakis özneyi merkeze alarak incelemektedir. Özneye bulunan her bir idrak aracının mevcutta idrak edilene taalluk ettiğinden hareketle izah getirmektedir. Eğer insanın bir idraki varsa nesneye dair o nesnede idrak edilen bir şey olmalıdır. Bu idrak edilen, görmek, duymak vs. gibi duyulur bir şey değildir. Vehmi olan bir şey de değildir. Çünkü bu tekil bir durum değildir. Zihinde tümel bir insanlık anlamı, tümel bir masalık anlamı bulunmaktadır. Bu tümel anlamlar, dış dünyada idrak edilen bir şeyi gerektirmektedir. Bu idrak edilen şey İbn Sina'ya göre aklî varlıktır. Aklî varlık ispatını da öznenin algılamasından hareketle yapmaktadır.

⁴⁴ Kutbeddin Râzî, *Muhâkemat*, s. 285.

⁴⁵ Kutbeddin Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiye*, s. 167.

3. Varlığın İletleri

Kutbeddin Râzi, “vücut ve ileluhu” başlığında kullanılan “vücut” ile var olan şeylerin varlık tarzlarını inceledikten sonra başlığın ikinci bölümü olan “ileluhu” ile varlığın illetleri meselesine geçer. Kutbeddin Râzi’nin konu hakkında söyledikleri diğer şerhlerle karşılaştırıldığında çok önem arz eder. İletler meselesini çok iyi tahlil ettiği gibi çok farklı ve ileri seviyede açıklamalar yaptığı da görülür. Kutbeddin Râzi açısından bütün mümkünler, İbn Sina’da olduğu gibi birbirinden tamamen ayrı bir mahiyete ve varlığa sahiptir. İbn Sina, illet kavramını genel olarak, “bir şeyin bilfiil varlığını kendisinden aldığı bir başka şeyin zatı” şeklinde tanımlamakta ve kullanmaktadır.⁴⁶ Buna göre bir şey, hem mahiyet hem de varlık bakımından malul olmaktadır. Kutbeddin Râzi mahiyetin illetlerini, mahiyetle birlikte bilkuvve olarak bulunan maddi illet ya da mahiyetle birlikte bilfiil bulunan suri illet şeklinde tasnif etmektedir.⁴⁷

Varlığın illetlerini malule bitişik (mukarin) veya malulden ayrı (mübayin) illetler şeklinde iki çeşide ayırır. Malule bitişik olan illet konu (mevzu) olmaktadır. Malulden ayrı olan illetleri de bizzat var etmek için illet olan fail illet ve var etmenin illetinin illeti olan gaye illet şeklinde ikiye ayırır.⁴⁸ Konu ile fail illetin ayrı ayrı zikredilmesi Tûsî’nin şerhinde de geçer. Tûsî ve Kutbeddin Râzi’nin konu ile faili ayrı ayrı zikretmesi İbn Sina’dan kaynaklanır. Çünkü İbn Sina Şifa’da illetlerin hepsini tek tek izah ederken fail illet ile konu illeti bir açıdan tek bir illet, başka bir açıdan ayrı ayrı illetler olarak anlatmaktadır.⁴⁹ Bu bilgiye dayanarak Tûsî ve Kutbeddin Râzi’nin konu ile fail illeti ayrı illet olarak telakki ettikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Tûsî’nin konudan illet olarak bahsetmesinin diğer bir sebebi de arazlardan dolaydır. Zira bir şeyi oluşturan illetler; maddi (kabil), suri, fail ve gai illetlerdir. Ama arazlar söz konusu olduğunda bir de konu illeti eklemek gerekir. Çünkü arazların olabilmesi bir konuda bulunmasına bağlıdır. Bir konuda bulunması demek, konunun o şeyin varlığına illet olması demektir. Mesela bir yerden bir yere (susuzluğu veya açlığı gidermek için) ulaşmaya vesile olan yürüme eyleminin gerçekleşebilmesi için canlı cinsinin bazı türlerine özgü olan iradeyle hareket edebilme özelliğine sahip bir ferдин olması gerekir. İnsan türünün bir ferdi bu eylemi gerçekleştirdiğinde konu illeti o fert

⁴⁶ İbn Sina, *Kitâbu 'l-Hudûd*, Tahran 1987, s. 41.

⁴⁷ Kutbeddin Râzi, *Muhâkemat*, s. 286; Maddi ve suri illeti bilkuvvelik veya bilfiillikle niteleme, Tûsî’nin şerhinden alınmadır. Tûsî’nin de İbn Sina’dan aldığı anlaşılmaktadır. İbn Sina, *Necat*’ta maddi illeti, bil-kuvvelikle, suri illeti de bil-fiillikle tavsif etmektedir. Krş: İbn Sina, *Necat*, s. 247; Nasîruddîn Tûsî, *Şerhü 'l-İşârât*, c.III, s. 13.

⁴⁸ Kutbeddin Râzi, *Muhâkemat*, s. 286.

⁴⁹ İbn Sina, *Şifa-Metafizik II*, s. 2; Hayrani Altıntaş, *İbn Sina*, s. 112.

olmaktadır. Bunun sonucu yürüme eylemi veya hareketi varlık kazanabilmektedir. Konu olan insan, yürümenin gerçekleşmesine illet olmaktadır.

İlletler konusunda Kutbeddin Râzî'nin dikkat çeken katkısı illetlere iki tane daha eklemesidir. Ona göre illetin illet olabilmesi için şartların oluşması ve engellerin olmaması, bu kapsamda değerlendirilmesi gereken illetlerdendir.⁵⁰ Şartlar ve engellerin olmaması ile ne kastettiği açık değildir. Ama bir örnek üzerinden konuyu yorumlayabiliriz. Mesela yürüme eylemini sadece dört illetle izah edemeyiz. Çünkü yerçekimini de işin içine katmamız gerek-mekte ve yürüme eylemine mani olacak fiziksel ve harici şartların da olmaması gerekmektedir. Şartlar olmadan (yerçekimi) ve gerçekleşmesine engel olabileceklerin (ayakların olmaması) bulunmaması şartları tekemmül etmeden o şey (yürüme eylemi) var olmuyor.⁵¹

Kutbeddin Râzî'nin, şartların oluşması ve engellerin olmaması hususunda, İbn Sina'dan etkilenmiş olabileceği gibi hocası olduğu belirtilen Adudiddin İcî'den de etkilenmiş olabilir.⁵² İbn Sina, Şifa'da faillerin bir vakitte illet olmayıp daha sonraki bir vakitte illet olabileceğini söyler. Bunun sebebi, faili, bilfiil fail yapan sebeplerin faile ilişmesidir. Kutbeddin Râzî'nin, İbn Sina'da geçen açıklamaları şartların illet olması şeklinde yorumladığı ileri sürülebilir. Failin sebep olduğu şeyin (meful) daha önce olmamasının sebebi İbn Sina'ya göre illetin yokluğudur. Bu açıklamayı kanaatimizce Kutbeddin Râzî "engellerin olmaması" şeklinde bir illet olarak telakki etmektedir.⁵³ İcî ise şartları ve engellerin olmamasını, müstakil illet olarak kabul etmemesine rağmen isimlerini açıkça zikretmektedir. Ona göre failin, fail illet olması, şartların yerine gelmesiyle mümkün olmaktadır. Başka bir ifadeyle İcî'ye göre, fail illet, şartların meydana gelmesi ve engellerin ortadan kalkması gibi parçalardan mürekkep bir şey değildir. Dolayısıyla şartlar, fail illetin içinde değerlendirilmektedir.

Kutbeddin Râzî, ilave ettiği iki illeti beş illetin içinde değerlendirilebileceğini de aktarır. Buna göre şartların oluşmasını, fail illetin tabilerinden, engellerin olmamasını da maddi illetin tabilerinden sayar.⁵⁴ Engelleri, maddi illetin tabilerinden saymasında bilkuvvelik noktasından bir değerlendirmede bulunmuş olabilir. Zira madde nasıl bir şeyin varlığına gelme-

⁵⁰ Kutbeddin Râzî, *Muhâkemat*, s. 286.

⁵¹ Sadedin Teftazani ise odunun yanması örneği ile iki illeti izah etmektedir. Odunun yanabilmesi için kuru olması gerekir. Yani kuruluk, şart illet olmaktadır. Aynı şekilde odunun yanabilmesi onun yaş olmamasına bağlıdır. Yaşlık, yanmanın gerçekleşmesi için ortadan kalkması gereken engeldir. Sadedin Ömer et-Teftazani, *Şerhu'l-Mekâsîd*, İstanbul 1277, 114.

⁵² Adûduddîn Ahmed b. Abdulgaffar İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, Beyrut trh, s. 85.

⁵³ İbn Sina, *Metafizik II*, s.2-6; Hüseyin Atay, *Varlık Nazariyesi*, s.228-229.

⁵⁴ Kutbeddin Râzî, *Muhâkemat*, s. 287.

sinde bilkuvve bir faktör ise engeller de aynı şekilde bir şeyin var olmasında bilkuvve bir faktördür. Maddi illet ile mevzu illetin, kabiliyet ve bilkuvvelik açısından anlam ortaklığı bulunduğunu, bu sebepten ikisinin bir illet kabul edilebileceğini de söyler.⁵⁵ Çünkü iki illetin, ortak temel özelliği kabil konumunda bulunmalarıdır. Mevzu illet bir şeyin gerçekleşmesini kabul eden, maddi illet ise suri illeti kabul eden durumundadır.⁵⁶ İkisi de illet durumuna gelebilmesi için kendilerinin dışındaki illete muhtaçtır. Maddi illet ile mevzu illet, kabil olmalarından dolayı mucib (yapan, var eden) illetlerden sayılmaz. Çünkü bu iki illet, bir malulü varlığa getiren illetlerden değildir. Zira mucib illet olmanın özelliği, kendisinden malulün sadır olmasının gerekli olduğudur ki o malul, illetinden zaman bakımından sonra da olmaz. Yani mucib illet ile bir şeyi doğrudan veya dolaylı olarak varlığa getiren kastedilmektedir. Mesela insandan hareketin çıkması gibi çünkü insan harekete varlık vermektedir.

Kutbeddin Râzi'nin illetlerle ilgili olarak değindiği bir konu da cins ve faslın illet olup olmadığı meselesidir. Ona göre cins ve fasıl, akla kıyasla değerlendirilirse bir şeyin mahiyetinin illetidirler. Buna göre cins ve fasıl, diğer illetlerden hariçte bulunmamaları dolayısıyla farklılaşır. Mantıkta, cins ve faslın illet olarak bahsedilmesiyle metafizikte illet olmadığı şeklinde zikredilmesi arasında çelişki yoktur. Çünkü mantıkta cins ve faslın illet olması hariçte olmayıp sadece akıldadır. Yani cins ve fasıl, akılda beraber bulunduğu hemen türü vermektedir. Akılda elde edilen bu türün dış dünyada da var olacağı anlamı çıkmaz. Diğer beş illet için ise durum bunun aksinedir, hepsi bir arada bulunduğu zorunlu olarak malulü meydana getirirler.⁵⁷

Sonuç

Muhammed bin Muhammed Ebu Abdullah Kutbeddin Râzi et-Tahtâni, h. 692 (m.1293) yılında Rey şehrinde doğmuş, Şam Zahirîye Medresesi'nde eğitim almış, İlhanlılar ve Memlûklular coğrafyasında yaşamış, h.766 (m.1365) Zilkâde ayında Şam'da vefat etmiş, akli ve dini ilimlerde eserler vermiş önemli bir düşündürdür.

Kutbeddin Râzi, akli ve felsefi ilimlerde İbn Sina takipçisi olmasına rağmen felsefe yorumlarında bağımsız davranan bir şârihtir. Örneğin metafiziğin konusunun “**mücerret mevcutların durumlarının vücut bakımından incelenmesi**” olarak tanımlaması, İslam felsefesi açısından ileri bir adımdır. Varlığın varlık olmak bakımından ilişkinlerinden olan illetleri, metafiziğin en geniş ve en önemli meselelerinden biri olarak inceler. Varlığı, illetli olup olmamasına göre zorunlu ve mümkün olarak taksim eder. Buna göre illetli

⁵⁵ Age, s. 287.

⁵⁶ İbn Sina, *Necat*, s. 247.

⁵⁷ Kutbeddin Râzi, *Muhâkemat*, s. 287–288.

olan bütün varlıklar mümkün kısmına girer. Bütün mümkünler de birbirinden tamamen ayrı bir mahiyete ve varlığa sahiptir. Mümkün olma potansiyeline sahip her varlık ve mahiyetin dış dünyada var olabilmesi illetlere bağlıdır. **Mahiyetin illetleri**, mahiyetle birlikte bi'l-kuvve olarak bulunan maddi illet ya da mahiyetle birlikte bi'l-fiil bulunan sûrî illettir. **Varlığın illetleri** ise, malule bitişik (mevzu illet) veya malulden ayrı olan fail ve gaye illettir. İletler konusunda Kutbeddin Râzî'nin İşarat geleneğinde, dikkat çeken katkısı, illetlere, iki tane daha eklemesidir. Ona göre illetin illet olabilmesi için **şartların olması** ve **engellerin olmaması**, bu kapsamda değerlendirilmesi gereken illetlerdendir. Kutbeddin Râzî, ilave ettiği iki illeti, beş illetin içinde değerlendirebileceğini de aktarır. Buna göre şartların olmasını, fail illetin tabilerinden, engellerin olmamasını da maddi illetin tabilerinden sayar. Cins ve fasıl ise akla kıyasla değerlendirilirse bir şeyin mahiyetinin illeti olmaktadır.

TARİHE KAYNAKLIK ETMESİ BAKIMINDAN NÜMİSMATİK (PARANIN ARAPLAŞTIRILMASI [TA'RÎBU'N- NUKÛD] ÖRNEĞİ)

Dr. Cahit KÜLEKÇİ*

Özet

Sikkeler, genelde bir devletin bağımsızlığını gösteren en önemli delillerden birisidir. Sikkeler vasıtası ile tarihi veri elde etmek, belki diğer bulgulardan veri elde etmekten çok daha kolay görülebilir. Kısaca 'para ilmi' olarak tanımlayabileceğimiz nümismatik ya da meskûkat da bu çerçevede, târihî bilgilere ulaşmada başvurulan en önemli kaynaklardan birisi olarak kabul edilmektedir. Çalışmamızda, İslâmî tarzda basılan ilk sikkelere dikkat çekilmekte, bu paralelde bir takım târihî çıkarımlarda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: sikke, Hz. Ömer, Abdülmelik b. Mervan, divan, Emeviler

The Numismatic a Source of History (Arabization of Money)

Abstract

The coins, a state's independence is one of the most important evidence. By means of the coins, obtained historical data, perhaps a lot easier than the other findings can be seen from the data obtained. We simply 'money knowledge' can be defined as numismatic or meskûkat this framework, to achieve information on the application as one of the most important sources are considered. In our study, the first coin minted in the Islamic way is to draw attention to this in parallel on a number of inferences are made.

Keywords: The Coin, Caliph Omar, Caliph Abdülmelik b. Mervan, The Diwan, The Umayyads.

Giriş

Nümismatik ya da meskûkât ilmi, sikkelerin üzerindeki resimler ve yazılar ile hâkim unsurun sanatını, güzel sanat zevkini, basıldığı yerin mâlî yapısını ortaya koyan bir ilim¹ olarak tavsif edilmektedir. Bunların yanı sıra sikkelerden hükümdar lakaplarını, iktidarın sene ve mahallini öğrenmek de mümkündür.² Hatta sikkeler vasıtası ile ülke rejimi hakkında dahi fikir elde edilebilmektedir.³ Bu husûsiyetleriyle nümismatik ilmi, tarihin en önemli tanıklarından birisi sayılmaktadır.⁴

* Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları A.B.D.

¹ A. Zeki Velîdî Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1985, s. 20.

² A. Zeki Velîdî Togan, *age.*, s. 20.

³ Hindistan Tarihi ile ilgili yapılan bir araştırmada yazar, belki de sikkelerin önemine vurgu yapmak için, Hindistan'ın tarihinin neredeyse tamamının sikkeler vasıtasıyla yazılabileceğinden bahsetmektedir: Raj Pruthi, *Prehistory and Harappan Civilization*, India 2004, s. 33, 34.

⁴ Ziyâ Gökâlp'in meskûkat ile ilgili tanımı bu çerçevede önemlidir: 'Meskûkat ilmi (ile), vakaların teselsülüne ve mükemmel bir sûrette bilinmeyen şahısların seciyesine dair

Sikkelerin üzerlerinde yer alan ilâhlar, mukaddes hayvanlar ve çeşitli armalar o zamana hâkim dînî, siyâsî ve kültürel hayata ilişkin veriler sunar-ken, gümüş ve altın ayarındaki değişimler ekonomik hayatın ‘*buhran*’ ya da ‘*parlak*’lığına delalet eder. Ayrıca sikkeler, zamanın ölçü hususları hakkında da açık bilgiler verir.⁵

Sikkelerin ehemmiyeti çerçevesinde, mâlî yapısı toprağa bağlı devletle-rin topraktan aldıkları vergilerin sikkeler vasıtasıyla tanımlanması gibi, top-lum içinde cârî bir takım âdetlerin de yine sikkeler vasıtasıyla gerçekleşmesi, konuya yapmak istediğimiz vurgu açısından önem arz etmektedir. Meselâ, Hz. Ömer zamanında fethedilen Sevad arazisinden alınan vergi miktarları, dönemin mâlî yapısını ve işleyişini göstermektedir. Hz. Ömer Sevad’da ister ekilsin, ister ekilmesin, kendisine su ulaşan her topraktan beş dirhem para alınması şartını getirmiş, erkeklerle de mâlî durumlarına göre kırk sekiz, yirmi dört veya on iki dirhem baş vergisi koymuştur.⁶ Sosyal vâkıaların tespiti hu-susunda da şu örnek dikkat çekicidir: Osmanlı kânunnâmelerinin ‘*gerdek resmi*’ ile alakalı belli başlı hükümleri bulunmaktadır. Gerdek resminin miktarı, evlenecek olanın kız veya dul olmasına ve kızın babasının servetine göre değişiklik göstermektedir. Ailesi zengin bir bâkireden altmış akçe alındığı halde duldan veya boşanmıştan otuz akçe, fakir bir aileden on ya da yirmi akçe alınmaktadır. Alınan bu ve benzeri resmin miktarı ya da sikkenin kıymeti, asrın ve bölgenin mâlî yapısına, örf-âdetlerine uygunluk taşımak zorundadır.⁷ Bu örnekler de gösteriyor ki, sikkeler her hangi bir devir hakkında sadece mâlî veya siyâsî değil, sosyal vâkıaların keyfiyeti hususun-da da eşsiz bilgiler vermektedir.

Geçmiş Sümer’e kadar dayanan buluşların en önemlisi hiç şüphesiz söylenen sözcüklerin kayda geçirilmesidir.⁸ ‘*Yazı*’nın bulunmasını takip eden süreçte ‘*demir ergitme*’nin de bulunuşu ve demirin etkin bir şekilde kullanılışı, siyâsî ve askerî alanlar kadar ekonomik alanda da müspet etkiler sağlamış,⁹ paranın yanı sıra madalyonların üretimi ile antik çağlara ilişkin tarihî zihniyetimiz, daha dikkat çekici ve açık bir şekilde gelişmiştir.¹⁰

Nitekim makalemizde de Hz. Ömer ve Emevî halifesi Abdulmelik b. Mervân döneminde kestirilen sikkelere ve özellikle mâlî hususlarda ‘*Arapçalaştırma*’ da dahil olmak üzere bir takım ıslahatlara değineceğiz.

çok faydeli bilgiler elde ettik.’ Ziyâ Gökalp, *Küçük Mecmua II*, Çeviriyazı: Şahin Filiz, Antalya 2009, s. 59.

⁵ A. Zeki Velîdî Togan, *age.*, s. 20.

⁶ Belâzûrî, *Fütûhu'l-Buldân*, Çvr: Mustafa Fayda, Ankara 1987, s. 385.

⁷ Ömer Lütfî Barkan, *Türkiye’de Toprak Meselesi*, Toplu Eserler I, İstanbul 1980, s. 837.

⁸ William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, Çvr: Alâeddin Şenel, Ankara 2008, s. 39.

⁹ William H. McNeill, *age.*, s. 82-84.

¹⁰ Benjamin Richard Green, *A Lecture on the Study of Ancient Coins*, London 1829, s. 12.

Bunun yanında, İslâmî tarzda kestirilen sikkelerin, dönem için ne anlama geldiğine dair bazı mülâhazalarda bulunarak, nümismatik ilminin tarihi veri elde etme konusunda nasıl bir rol üstlendiğini izaha çalışacağız.

A. Siyâsî Yapının Kurumsallaşması

Hız. Peygamber'in Medîne'ye hicretinden sonra, Medîne'de Müslüman bir 'şehir-devlet' kurulmuş, Medine ile Kızıldeniz arasında uzanan topraklar üzerinde Müslümanlar nüfûz sağlamıştır.¹¹ Hız. Peygamber'in Medine'de gerçekleştirdiği düzenin, uygulama yönünden bakıldığında ve çağdaş siyasetin ölçülerine vurulduğunda, siyaset kelimesinin belirttiği tüm anlamları kapsayan nitelikte bir siyasal örgüt kurduğu görülmektedir. Gerçi durumun bu şekilde anlatılması, dînî bir düzen ya da toplum olarak nitelenmesine engel değildir. Amaçlar, hareket noktaları, dayanılan temeller göz önüne alındığında bu düzenin aynı anda hem siyâsî, hem de dînî bir toplum düzeni olarak tanımlanması gibi bir durumla karşılaşılrsa da bu belirlemenin her hangi bir ilmî sakıncası bulunmamaktadır.¹²

İslam devletinin bu yeni düzeni henüz tecrübe ediliyorken, Hız. Peygamber'in emri altındaki tebea karşısında, her hangi bir hükümdarın sahip olduğu durumdan hiç mukâyese götürmeyecek şekilde daha yüksek bir seviyeye onu çıkaran, peygamberlik sıfatından ayrı, siyâsî başkan olarak 'primus inter pares' yani benzerleri arasında rakipsiz birinci olması, devrin siyâsî motiflerini değerlendirme açısından ehemmiyetlidir.¹³

Zira dînî prensipler açısından her hangi bir sorun teşkil etmeyen meselelerde esasa hiç dokunmayan Hız. Peygamber'in, meselâ esirlerin hukuku noktasında bir takım yeni çıkarımlarda bulunması, onlar hakkındaki hükümlerin içeriğini eski devirlere nazaran hafifletmesi, devlet başkanlığının temel özelliklerinin ip uçlarını taşıyan bir misaldir. Ya da örneğin zevcilerin teaddüdünün sınırlandırılması ve boşanmanın kolaylaştırılması, kadın haklarında iyileştirmelerin yapılması, sınırsız kan karışıklığının kabulü¹⁴ ve hatta her vatandaşın kendi hukuk ve menfaatlerini müdâfaa hakkına hâiz olması, halkın bu durumu geniş bir rahatlık içinde kullanması¹⁵ da söz konusu tasvirle ilişkilendirilebilir.

Hız. Peygamber'in vedâ haccında îrâd ettiği hutbede aslında, kurulmuş olan yeni düzenin eskisinden ne gibi farkları olduğu en açık şekilde belirtil-

¹¹ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Çevr: Salih Tuğ, İstanbul 1991, I, 651.

¹² Ziyaeddin Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, Trc: İbrahim Sarıms, İstanbul 1995, s. 30.

¹³ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 1077.

¹⁴ Carl Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Trc: Neşet Çağatay, Ankara 2002, s. 35.

¹⁵ Şiblî Nûmânî, *Bütün Yönleriyle Hız. Ömer ve Devlet İdaresi*, Trc: Talip Yaşar Alp, İstanbul 1975, s. 32.

mektedir. Hutbenin siyasal açıdan değerlendirilmesi yapıldığında temelde şu maddeler üzerinde durduğu görülecektir:

- Yönetim ve organizasyonun esası, Kur'ân ve sünnete göre şekillendirilecektir. Mutlak saltanat ancak bu şekilde sağlanacak, aksi takdirde şeytana uyulmuş olacaktır.

- Her türlü can ve mal güvenliği koruma altındadır. Bu çerçevede, kan davaları da yasaklanmıştır.

- Faiz kaldırılmıştır.
- Kadınların hakları yeniden tanzim edilmiştir.
- Millet ve kabile asabiyeti tamamen kaldırılmıştır.
- Miras hukuku yeniden şekillendirilmiştir.¹⁶

Hz. Peygamber'in vefâtından sonra başlayan süreçte tebea, kendi içinden birisini 'başkan'lığa 'halife' makamında oturtması gerektiğini gayet iyi biliyor olmalıydı ki, tebea kendisini henüz Hz. Peygamber'in naaşı ortadayken bir tür 'siyâsî çekişme'nin içinde buluvermişti.¹⁷ Hz. Ebû Bekr'in halife seçilmesinden sonra sükûna kavuşan tebeanın Hz. Ömer'in halifeliği ve halifeliğinin şehit edilmesi ile son bulması,¹⁸ kavuşulan sükûnun geçici olduğunu anlaması fazla zor olmamıştı.

Kureyş'in önde gelen şahsiyetlerinden birisi iken, nübüvvetin altıncı yılında Müslüman olan¹⁹ ve 'emîrü'l-mü'minîn',²⁰ olarak tavsif edilen Hz. Ömer'in yönetim anlayışının, vedâ hutbesinde belirtilen noktalardan çok uzak olmadığı, kaynaklardan elde edilen bilgilerle takdir edilebilir. Onun da, tıpkı Hz. Peygamber gibi devlet idaresinde 'şûrâ' kurumuna verdiği önem, siyasetinin esasını gösterir niteliktedir.²¹ Halifelerden özellikle Hz. Ömer'in, her sene eyalet valilerine karşı serdedilen şikâyetleri dinlemek için hac mevsiminde Mekke'ye geldiği, İngiliz hukukunda yer alan ve meşhur olan 'Kral asla yanılmaz.' gibi prensiplerin, ne nazariyatta ne de tatbikatta söz konusu olmadığı, buna mukâbil şikâyetle bulunan kimselerin tam bir gönül hoşluğu içinde bıraktığı bilinmektedir.²²

Hz. Ömer döneminin siyâsî yapısının izahâtı hiç şüphesiz oldukça kapsamlı bir çalışmayı gerektirir. Ancak biz burada Hz. Ömer dönemi ile ilgili önemli birkaç siyâsî vâkıya daha atıf yaparak, okuyucunun zihninde

¹⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, Mısır 1962, III, 150-152.

¹⁷ Halife seçimi ve Sakîfe'de yaşananlar için bkz: Taberî, *age.*, III, 210-218

¹⁸ Taberî, *age.*, IV, 190, 191.

¹⁹ Hz. Ömer'in Müslüman oluşu hakkında geniş bilgi için bkz: İbn İshâk, *Siret İbn İshâk*, Tahkik: Muhammed Hamidullah, Rabat 1976, s. 160-165.

²⁰ Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, Mısır 1952, s. 108.

²¹ Suyûtî, *age.*, s. 143.

²² Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 927.

dönemin genel karakterini ortaya koymayı amaçlıyoruz. Bu çerçevede ilk üzerinde durulması gereken hususlardan birisi, Hz. Ömer dönemi fetih hareketleridir. Halife olduktan sonra Hz. Ömer'in fetih çizgisinin, önceki dönemlere göre oldukça geniş bir yelpazede olduğunu belirtmek her halde yanlış olmayacaktır. İran, Irak, Mısır, İskenderiye ve Bizans topraklarındaki fetihler, dönemin iç ihtilaflardan uzak bir durumda olduğunu göstermektedir. Öte yandan fethedilen bu bölgelere Hz. Ömer'in valilerden ayrı olarak, müstakil kadı tayinini başlatmış olması da vurgu yapılması gereken bir husustur.²³

Siyâsî tartışmaları bir yana bırakarak Hz. Ömer'in evsâfı için söylenen mersiyelelerden bir tanesini zikrederek genel tasvirâta son vermek istiyoruz. Atike bint Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, kocası Hz. Ömer için şu ağıdı yakmıştır: *'Firuz, kitap okuyan beyaz tenli ve Allah'a yönelen Ömer'i öldürmekle beni ani bir musibete uğrattı. Onun ameli makbul olmasın. Ömer; güçsüzlere şefkatli, güçlülere kaba ve kuvvetli idi. Musibet zamanlarında güvenilir mutemed bir kardeş idi. Asillerin sayısı az iken o asıldı. Davranışları sözünü yalanlamazdı. Hayırlara koşardı. Asık suratlı değildi. O kahraman ki, insanların sığınağı ve felaketli zamanlarda yardımcısı, aynı zamanda savaşa uğrayıp yağmalananların imdadı idi.'*²⁴

B. Mâlî Yapının Kurumsallaşması

Medine'ye hicretten sonra kurumsallaşmaya başlayan devlet yapısının en önemli esasını hiç şüphesiz mâlî yapı teşkil edecektir. Henüz kurulan İslam devletinin gelirinin kısıtlı olması hicrî dokuzuncu yılda zekâtın Hz. Peygamber tarafından, merkezî hükümete ödenmesi gerekli devlet vergileri haline getirmesi de bu yüzden olmalıdır. Hz. Peygamber, sistemin kurumsallaşması için, zekât vergisini tahsil etmek üzere, daha çok tahsilât devreleri ile ilgili olarak muvakkaten görevli vergi tahsildarlarını (âmil) tayin edip çeşitli bölgelere göndermeye başlamış,²⁵ devlet hazinesinin oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Ancak Hz. Peygamber zamanında, belki de kurumların henüz yerleşmeye başladığından, bir takım sıkıntılarla karşılaşmıştır. Ezdli bir âmil, eyaletlerin birinden vergi topladıktan sonra Medine'ye, beraberinde pek çok eşyayla dönmüş ve *'Bu bana, şu size ait.'* demeye başlamıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber minbere çıkmış ve ümmete şu şekilde hitap etmiştir: *'Nasıl oluyor da göndermiş olduğumuz bir âmil, dönüp geliyor ve 'Bu size*

²³ Konu hakkında geniş bilgi için bkz: Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 927-939.

²⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut 1998, X, 197, 198.

²⁵ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 654.

aittir, bu ise benimdir.’ diyebiliyor! O annesinin ya da babasının evinde otursaydı, kendisine her hangi bir hediye gelecek miydi?’²⁶

Hız. Peygamber zamanında, yukarıda zikrettiğimiz türden hadiseler yaşanırken, Hız. Ömer döneminde mâlî yapının daha sistemli hale geldiğini söylemek mümkündür.²⁷ Divan ve beytu’l-mâlin kurumsallaşması da bu çerçevede değerlendirilebilir.

1. Dîvan

Dîvan kelimesinin anlamı ve mahiyetinin ne olduğu hususunda Makrîzî’nin Mâverdi’den aktardığı ifadeler dikkat çekicidir. Mâverdi’ye göre dîvan, devletin sahip olduğu malların ve devlet işlerinin muhafaza altına alınmasıdır. Bu muhafaza altına alınma da ancak bürokrat ve askerler vasıtasıyla mümkün olur. Dîvanın mahiyeti ve ortaya çıkışı hakkında da Mâverdi iki görüşü nakleder. Bunlardan birisi, İran kısrâsı bir gün kâtiplerinin kendi kendilerine bir şeyler hesapladığını, kendi kendilerine konuştuklarını görür ve onların bu halleri için ‘*dîvâne* (ديوانه)’ der. Kısrâ, onların ‘*cin*’lendiklerini düşünür. Zamanla kelimenin sonunda bulunan ‘*و*’ harfi düşer ve kâtiplerin bulundukları o makama dîvan denmeye başlar. Bir diğeri de, kelimenin Farsça ‘*şeytanlar*’ kelimesinden türediğidir. Bunun da sebebi, divanda bulunan kâtiplerin işlerindeki maharetleri ve vukûfiyetleridir. Yani işlerindeki ‘*şeytan*’lıklarıdır.²⁸

Celûla Savaşı’ndan sonra elde edilen ganimetlerin çokluğu, halife Hız. Ömer’i tedirgin etmiş, bu tedirginliğin sebebini soran Abdurrahman b. Avf’a Hız. Ömer şu şekilde cevap vermiştir: ‘*Allah’a yemin ederim ki, Allah, bu malları bir millete verirse o millet mutlaka birbirlerini çekememeye ve birbirlerine öfke duymaya başlarlar. Birbirlerini çekememeye başladıklarında Allah, azabını onların arasına mutlaka bırakır.*’²⁹

Hız. Ömer’in bu konuda yaşadığı tedirginlik, hiç şüphesiz yukarıda, vedâ hutbesinde, zikrettiğimiz ‘*yönetim ve organizasyonun esasının Kur’ân ve sünnete göre şekillendirilmesi*’nin gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Hız. Peygamber de bu esasın uygulanmaması durumunda ümmetin içine ‘*şeytan*’ın gireceğinden açıkça bahsetmişti.³⁰

Fetihler yoluyla elde edilen malların bu şekilde, hızla çoğalmasının ardından Hız. Ömer’in, Hız. Ali ve Hız. Osman’ın da tavsiyeleriyle dîvanların

²⁶ Ebû Davud, *Sunen*, Kitâbu’l-Harac, İmâre ve’l-Feyy, BYY-BTY, III, 134, 135 (No: 2946).

²⁷ Örneğin ticaret malları vergisi hususun, Hız. Ömer’in uygulamaları için bkz: Mustafa Fayda, ‘*Hız. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi veya Uşûr*’, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1970, XXVI, 327-334.

²⁸ Makrîzî, *Hıtat*, Kahire 1998, I, 262.

²⁹ İbn Kesîr, *age.*, X, 23.

³⁰ Taberî, *age.*, III, 150.

tutulması, tedvîn edilmesi noktasında çaba sarf ettiğini görmekteyiz: ‘Ömer, dîvanların tedvîni hususunda Müslümanlarla istişâre ediyordu. Ali b. Ebî Tâlib dedi ki: Yanında toplanan malların hepsini, hiçbir şey bırakmadan her yıl taksim edersin. Bunun üzerine Osman b. Affân dedi ki: İnsanlara yetecek kadar mal görüyorum. Ancak bunlar, alanla almayanın bilinecek şekilde sayılmazsa, bu işin karışacağından korkarım. Velid b. Hişâm b. Muğîre de ‘Ben Şam’a gitmiştim. Orada emirlerin dîvan tedvîn etmiş olduklarını gördüm, sen de dîvan tedvîn et, orduları kur.’³¹

Bu haberdan de anlaşılacağına göre, Hz. Ömer’in dîvanı kurmasının temeli, devlet gelirlerinin düzenli bir şekilde dağıtılması hususuna dayanmaktadır. Bürokrasinin bu şekilde merkezîleştirilmesi, bir başka ifadeyle standartlaştırılması, sistemin daha hızlı ve daha adaletli bir biçimde işlemesine zemin hazırladığı da muhakkaktır.³²

Hemen şunu da belirtmeyi faydalı görüyoruz; başta Rumca tutulan dîvanlar, Abdülmelik b. Mervan’ın hilafeti esnasında Arapça tutulmaya başlanmış, Rum kâtiplere bu vâkiadan sonra dîvanda görev verilmemiştir.³³

2. Beytu’l-Mâl

Bürokrasinin mâlî hususlarda kurumsallaşmasının bir diğer tarafı da devlet hazinesinin oluşturulmasıdır. Toplanan vergilerin devlet (toplum) yararına, adaletli bir biçimde kullanılmasını ön gören bir anlayışla tesis edilen devlet hazinesi, kimi zaman ağır borçlulara ‘faizsiz’ kredi vererek, toplumun iktisâdî sorunlarına çözüm de sağlıyordu. Hatta Hz. Ömer’in dahi devlet hazinesinden bu şekilde borç aldığı ifade edilmektedir.³⁴

Beytu’l-mâlın, sistemli bir şekilde kuruluşunun tarihini açıklamak pek kolay bir hadise olmamakla birlikte, Hz. Peygamber’in Mekke döneminde, kendisine getirilen bağışları ya bizzat veya diğer Müslümanlar vasıtasıyla muhtaçlara dağıtması,³⁵ bu kurumun nüvesini teşkil eder. Hz. Peygamber’in Bedir’den sonra Kureyş esirlerinin fidyesini bir yerde toplayarak değerlendirmesi,³⁶ henüz kurumsallaşan İslam devletinin hazinesinin de bu paralelde gelişmeye başladığını gösterir. Ancak İbnü’l- Esîr, çok net bir ifadeyle beytu’l-mâlın Hz. Ömer tarafından ihdâs edildiğini aktarır.³⁷ Bu ifade kurumun müşahhas bir şekilde oluşturulduğuna ma’tûf olsa gerekir.

Para basımı, sikke kesimi ya da darby, devletlerin siyâsî ve mâlî yapılarıyla ilgili husustur. Buraya kadar özetlemeye çalıştığımız hususlar da

³¹ İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-Kubrâ*, Kahire 2001, III, 275.

³² Bernard Lewis, *Orta Doğu*, Çevr: Selen Y. Kölay, Ankara 2005, s. 173, 174.

³³ Belâzûrî, *age.*, s. 277.

³⁴ Suyûtî, *age.*, s. 141; Muhammed Hamidullah, *age.*, II, 977.

³⁵ Mehmet Erkal, ‘*Beytulmâl*’, DİA, İstanbul 1992, VI, 90.

³⁶ İbn Kesîr, *age.*, V, 201, 202 vd.

³⁷ İbn Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, Beyrut-Lübnan 1987, II, 454.

bu yapılarla ilgilidir. Paranın Araplaştırılması ya da yeni para basılması da şüphesiz bu yapıların oluşturulması ile mümkün olacak bir vâkıdır. Hz. Ömer dönemine gelinceye kadar bu yapıların oluşum süreci tamamlanmış ve tebea artık İslam hakimiyetini gösterir bir başka alâmete, sikke basımına hazır hale gelmiştir.

C. Paranın Araplaştırılmasında İlk Tecrübeler

Hız. Peygamber zamanında, altın ya da gümüş dirhemlerin kullanılmasına birazdan değineceğiz ancak burada hemen şunu belirtmeyi faydalı buluyoruz. Özellikle Hız. Peygamber zamanında sikke kullanımı yaygın olmasına rağmen, toplum içinde altın veya gümüş sikke birim ölçüsünden başka ‘*hurma çekirdeği büyüklüğünde altın*’ ya da ‘*bir çekirdek ağırlığında altın*’³⁸ gibi ölçülerin kullanıldığını da görmekteyiz.

Fakat bu durum, Arap toplumunda sikkenin dolaşımında her hangi bir sıkıntı meydana getirmemiştir. Serbestçe dolaşım halinde bulunan gümüş sikkelere ‘*dirhem*’, altın sikkelere ise ‘*dînar*’ denilmiştir. Ayrıca İran kralının gümüş parasına ‘*dirhem kisrevânî*’, Bizans kralının altın parasına ‘*dînar Hîraklî*’ adı verilmiştir.³⁹ Ancak bunlar dolaşım halinde bulunan farklı sikkeler olarak değerlendirilmemelidir.⁴⁰

Arap toplumunda, dolaşımda olan para birimleri en geniş anlamıyla dînar, Rumca ‘*deni*’ kelimesinden türeyen, Latince ‘*denarius-aureus*’ olarak ifade edilen altın paradır.⁴¹ Kur’ân-ı Kerim’de bir ayette ve ‘*dînar*’ şeklinde geçmektedir.⁴² Dirhem, Yunanca ‘*Drachma*’ kelimesinden türetilen, Arapların da Farslılar’dan aldığı gümüş para birimidir.⁴³ Kur’ân-ı Kerim’de dirhem kelimesi geçmemekte ancak çoğulu olan ‘*derâhim*’ kelimesi bir yerde geçmektedir.⁴⁴ Araplar arasında dolaşımda olan bir başka para birimi daha vardır. Fels (فلس) olarak Arapça’ya geçmiş olan bu para birimi de Yunanca ‘*folles*’ kelimesinden türetilmiştir. Her ne kadar ‘*bakır para birimi*’ olarak bilinse de, felsin bakır olma şartı yoktur. Ancak dinar ve dirhemden farklı

³⁸ İbare şu şekildedir: وزن نوة من ذهب İbn Kesir, age., IV, 563, 564.

³⁹ Belâzûrî, age., s. 682; Muhammed Hamidullah, age., II, 985.

⁴⁰ Dolaşımda olan sikkeler hakkında geniş bilgi için bkz: George C. Miles, *Rare Islamic Coins*, New York 1950; John A. Walker, *Catalogue of the Arap-Byzantine and Post Reform Umayyad Coins*, London 1956.

⁴¹ Hassan Ali Hallâk, *Ta’ribu’n-Nukûd ve’d-Devâîn*, Beyrut 1978, s. 12, 13.

⁴² Âl-i İmrân, 3/75.

⁴³ Hassan Ali Hallâk, age., s. 15.

⁴⁴ Yûsuf, 12/12.

olarak felsefin bir yüzünde ‘M’ harfî, diğere yüzünde ise çağdaş Bizans imparatorunun sureti bulunmaktadır.⁴⁵

Solidus adıyla nizami ölçülerde basılan dinarlar 4.5479 gr.dır. Dinarlar dirhemlere göre daha standart ağırlıkta basılır ve ağırlıkları 4.40 ile 4.60 gr. arasında değişir.⁴⁶ Geleneksel İslam kaynaklarında şer’i dirhem 14 kırat olarak nakledilir. Ancak dirhemnin standartlaşan belli bir ağırlığı bulunmamaktadır. Elde edilen ilk dirhemlerin ağırlığı 5.05 gr. iken Müslümanların da kullandığı dirhemnin ölçüsüne yakın 2.91 gr.lık dirhemler de bulunmuştur.⁴⁷

Kaynaklardan elde ettiğimiz bilgiler çerçevesinde Hz. Peygamber zamanında her hangi bir para basıldığını söylemek mümkün olmamakla birlikte, bazı noktalarda bir Araplaştırmanın olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum ilk olarak peygamberin mühürlerinde görülmektedir. Hz. Peygamber, İslam’a davet mektuplarını yazarken kendisine ‘*mühürsüz mektupların okunmayacağı, onların değersiz sayılacağı*’ söylenmiş bunun üzerine Hz. Peygamber de ‘*Muhammedun Rasûlullah*’ ibaresini üç satır halinde kendi mührüne kazınmasını istemiştir.⁴⁸ Bu mührün önceleri altından olduğu ancak insanların bu bunu ölçü alarak altına yönelmeleri üzerine Hz. Peygamber’in kendi mührünü gümüşten yaptırıp, insanlara da altından mühür kullanmalarını yasakladığı da ifade edilmektedir.⁴⁹

Bunun dışında Hz. Peygamber zamanında Araplaştırma ile ilgili her hangi bir vâkıya rastlamak zordur. Sikke konusunda ise kaynaklarda, bu minvalde bir çalışmaya ya da teşebbüse hiç rastlayamadık.⁵⁰ Hatta Hz. Peygamber’in, Hz. Fâtımâ’nın Hz. Ali ile evlenmesi esnasında, Hz. Ali’nin Hz. Fâtımâ’ya 400 kisrevî dirhemi vermesi konusunda her hangi bir menfî görüş belirtmemesinden⁵¹ yola çıkarak, toplum içinde cârî olan para biriminin aynen korunduğunu anlayabilmekteyiz. Nitekim kaynaklarda zekâtın, fidenin veya cizyenin ödenmesi noktasında da her hangi farklı bir para biriminden de bahsedilmemekte, dinar ya da dirhem kullanılmasına devam edilmektedir. Eyle halkından Yuhanna b. Ru’be’nin Tebûk’e gelerek, kendi topraklarında yaşayan ergenlik çağına gelmiş her erkek için yılda bir dinar vergi vermesi karşılığında Hz. Peygamber’le anlaşması, toplumda cârî olan para biriminin

⁴⁵ Hassan Ali Hallâk, *age.*, s. 16, 17.

⁴⁶ Halil Sahillioğlu, ‘*Dinar*’, DİA, İstanbul 1994, IX, 352, 353.

⁴⁷ Halil Sahillioğlu, ‘*Dirhem*’, DİA, İstanbul 1994, IX, 369, 370.

⁴⁸ İbn Sa’d, *age.*, I, 222.

⁴⁹ Zehebî, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, Beyrut-Lübnan 1988, s. 351.

⁵⁰ Belâzûrî’de, Mus’ab b. Zübeyr’in Abdullah b. Zübeyr zamanında para bastığı geçmektedir: Belâzûrî, *age.*, s. 682.

⁵¹ İbn Kesîr, *age.*, XI, 55.

önceki dönemlerle aynı olduğunu gösteren açık örneklerden birisidir.⁵² Bir başka örnekte de Hz. Ebû Bekr'in Medine'ye hicretten önce evini 4.000 dirheme sattığını görmekteyiz.⁵³ Hz. Ebû Bekr'in hilâfeti zamanında da eskiden beri cârî olan hususun değiştiğine dair her hangi bir mâlûmât kaynaklarda rastlayamadık.

D. Paranın Araplaştırılması (Ta'rîbu'n-Nukûd)

Hiz. Ömer zamanına gelindiğinde ise paranın Araplaştırılması, Müslüman toplumunun devletleşme sürecinin hızlandığı anlamını taşımaktadır. Gerçi Hiz. Ömer zamanında Suriye ve Mezopotamya'da gerçekleştirilen ilk fetihlerden sonra bizzat Müslümanlar tarafından ağırlık, şekil desen ve hatta paralar üzerinde görülen insan resimleri ve yazılar bakımından eskilerden hiçbir farklılığı bulunmayan yeni sikkeler de bastırılmıştır. Bu aynılık, yeni fethedilen ülkelerde yaşayan cahil yerli halkın bir takım ön yargılarını sarsmamak ve onları tatmin etmek için alınmış bir tedbir olarak değerlendirilmektedir.⁵⁴

Bundan ayrı olarak Hiz. Ömer'in özellikle sikkeler üzerinde değişikliğe gitmesinde, Müslümanların şahsiyetlerini ortaya koyması ve yeni dinin tüm kurumlarıyla intişâr ettirilmesi noktasında fayda sağlaması düşünülmüştür. Hicrî 18. senede Hiz. Ömer, Kisrevî dirhemlerin bir yüzüne 'الحمد لله' ve 'محمد' 'رسول الله', bir diğer yüzüne 'عمر' yazdırmıştır. Hicrî 18. yılda kestirildiği ifade edilen bu sikkeler günümüze ulaşmamıştır ancak hicrî 20. yılda kestirilen sikkeler günümüze kadar gelmiştir. Bu sikkeler 'بسم الله' veya 'بسم الله ربي' lafızlarını taşıırken, sikkelerin diğer yüzünde Pehlevî ya da Kûfî harflerle hali-felerin, emirlerin, bazı yerlerin veya kistrâların isimleri yer almaktadır.⁵⁵

Bu durumun eskiden beri kullanılagelen para birimini tamamen ortadan kaldırdığını söylemek mümkün görünmemektedir. Hicrî 23. senede Hiz. Ömer'in oğlu Abdullah'ın hac esnasında 16 dinar harcaması⁵⁶ bu duruma verilebilecek açık örneklerdendir.

Hiz. Ömer zamanında üzerinde değişiklik yapılarak Araplaştırılan sikkeler, geneli itibariyle Bizans tipi sikkelerdir. Sâsânî tipi sikkelerde ise değişiklik yapıldığına dair bir bilginiz bulunmamaktadır. Ancak Sâsânî tipi sikkelerde, bazı valilerin küçük tasarrufları söz konusudur. Hiz. Peygamber döneminden farklı olarak, Hiz. Ömer döneminde bir dinar 12 dirhem kıymetine ulaşmıştır. Hiz. Ali zamanında ise bir dinarın kıymeti 10 dirhem

⁵² Belâzûrî, *age.*, s. 85.

⁵³ Suyûtî, *age.*, s. 39.

⁵⁴ Muhammed Hamidullah, *age.*, II, 986.

⁵⁵ Hassan Ali Hallâk, *age.*, s. 22, 23.

⁵⁶ Suyûtî, *age.*, s. 141.

civarındadır. Hz. Ali zamanındaki bu düşüş, sonraki dönem İslam devletlerinde de uzunca bir süre bâkî kalmıştır.⁵⁷

Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan döneminde, İslâmî tarzda basılan sikkelerin kıymeti bir kenara, üzerindeki yazıların ve süslemelerin de Hz. Ömer zamanında yapılan ıslahata yakın bir standartta kaldığını söylemek pek mümkün değildir. Sonraki dönem sikkelerine bakıldığında, sikkelerin daha çok ‘yazı’ içerdiği görülmektedir.⁵⁸

Metal cinsi: Altın

Baskı yılı: Hicrî 77

Ön Yüzü

لا اله الا

الله وحده

لا شريك له

Kenar Yazısı

محمد رسول الله ارسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله

Arka Yüzü

الله احد الله الصمد

لم يلد و لم يولد

Kenar Yazısı

بسم الله ضرب هذا الدينار في سنة سبع و سبعين⁵⁹

Burada hemen şunu da ifade etmekte fayda görüyoruz; hicrî 72 yılında basılan sikkelerin üzerinde de İslâmî tarzda yazılar bulunmaktaydı.⁶⁰ Bunlardan farkı ilk basılan sikkelerin üzerinde hem çeşitli suretler ve nakışların bulunması hem de bir kenarında ‘قل هو الله احد’ gibi ibâreler yer almasıdır.⁶¹

Ancak hicrî 77 yılında basılan sikkelerde hiçbir şekilde ‘sûret’ nakşedilmediği, sikkenin tamamen Araplaştırıldığı görülmektedir.

Başka bir ifadeyle hicrî 77’de basılan sikke, tamamen İslâmî tarzda olup, üzerinde her hangi bir Bizans ya da Sâsânî geleneği taşımamaktadır. Hâlbuki hem Hz. Peygamber, paranın Araplaştırılmasına rağmen hem de Hz. Ömer zamanında kullanılan sikkeler üzerinde, Bizans imparatorunun ya da İran kisrâsının sûreti, hatta haç işareti dahi kaldırılmamıştı.⁶² Bu durumda

⁵⁷ İbrahim Artuk-Cevriye Artuk, *Teşhirdeki Sikkeler Kataloğu*, İstanbul 1970, I, XXXIV

⁵⁸ Wayne G. Sayles, *Ancient Coin Collecting*, USA 2003, s. 199.

⁵⁹ Stanley Lane Poole, *Catalogue of the Collection of Arabic Coins Preserved in the Khedival Library at Cairo*, Mısır 1897, s. 4.

⁶⁰ Tuncay Aykut, *Emevi Sikkeleri*, İstanbul 1982, s. 6.

⁶¹ Belâzûrî, *age.*, s. 342.

⁶² Hassan Ali Hallâk, *age.*, s. 21-35.

halife Abdulmelik b. Mervan'ın bu teşebbüsü, İslam devleti için mâlî hususta gerçekleştirdiği gerçek bir 'reform' olarak tavsif edilebilir.

Öte yandan hicrî 77 yılında sikkeler üzerindeki bu değişikliklerin haberi Rum hükümdarına ulaşınca hükümdarın halifeye yazdığı serzeniş dikkat çekicidir: 'Sizler kâğıtların⁶³ başına bizim nefret ettiğimiz şeyleri yazmaya başladınız. Böyle şeyleri yazmaktan vazgeçiniz. Yoksa dinarlar üzerinde Peygamberiniz hakkında nefret ettiğiniz şeyler yazılmış gelecektir.' Bu söz üzerine korkuya kapılan halifeye Hâlid b. Yezid şunları söylemiştir: 'Ey Mü'minlerin emiri! Korkunu terk et; onların dinarlarını yasakla, bunlar kullanılsın. Halka para bastır, o kâfirlerin nefret ettikleri şeyleri de kâğıtlara yazmaya devam et.' Halife onun bu cevabı üzerine 'Benim endişemi giderdin, beni sevindirdin, Allah da seni sevindirsin.' dedi ve dinarları bastırdı.⁶⁴

Hicrî 79 yılından itibaren de gümüş sikkelerin aynı tarzda basılmaya başlandığı görülmektedir. Altın sikkelerde olduğu gibi gümüş sikkelerde de halife ismi mevcut değildir. Basım tarihi ve yeri dışında kalan tüm ifadeler ayetlerden oluşmaktadır:

Metal Cinsi: Gümüş

Baskı Tarihi: Hicrî 79

Ön Yüzü

لا اله الا الله

وحده لا شريك له

Kenar Yazısı

بسم الله ضرب هذا الدرهم بالكوفة في سنة تسع و سبعين

Arka Yüzü

الله احد الله الصمد

لم يلد و لم يولد

ولم يكن له كفوا احد

Kenar Yazısı

محمد رسول الله ارسل بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله و لو كره المشركون⁶⁵

Hem altın hem de gümüş sikkelerin tamamen Araplaştırılması hadisesi, hicrî 79 yılında tamamlanmış gözükmemektedir. Gerek Hz. Peygamber ve gerekse sonraki dönemlerde yapılmayan, belki yapılamayan, bu islahat neticesinde sikkeler, artık Müslüman toplumun iktidar göstergelerinden birisi olacaktır.⁶⁶

⁶³ Metinde geçen 'ورقة' kelimesinin 'kâğıt' değil de 'metal plaka' yani 'metal para' şeklinde anlaşılmasının daha doğru olacağını düşünmekteyiz.

⁶⁴ Belâzûrî, age., s. 342, 343.

⁶⁵ Stanley Lane Poole, age., s. 5.

⁶⁶ Halifeler zamanında basılan dinar ve dirhemler için ayrıca bkz: Arthur L. Friedberg, *Gold Coins of the World: From Ancient Times to the Present*, USA 2009, s. 81, 82.

Hem Bizans, hem Sâsânî sikkelerinde yapılan değişiklikler değerlendirildiğinde, sikkelerin devletler için bağımsızlığın bir işareti olduğu bir kenara bırakılırsa, Müslüman idarenin kendisine olan güveninin olduğu anlaşılabilir. Paranın üzerinde yer alan figürlerin tamamen kaldırılması, iktidarın sûret anlayışını temsil eden bir husustur.

Bundan ayrı olarak, ilk değiştirilen sikkelerin altın olması, altın mâdeninin daha pahalı olmasına rağmen, öncelikle hedefin üzerinde ‘haç’ bulunan Rum sikkelerine karşı alınmış bir tavır olarak değerlendirilmesi gerekir. Yani halifenin sikke kesiminden kastının sadece ekonomik olmadığını, bunun yanında dîni hassasiyetinin de olduğunu ifadeye çalışıyoruz.

Bir başka husus da şudur; Araplaştırılan sikkelerin üzerinde yer alan ibârelere dikkat edildiğinde, Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları, Hz. Muhammed’in onun elçisi olduğu gibi hususların yer aldığı görülür. İlk dönem sikkelerinde yer alan bu ifadelerin, İslâm’ın tebliğ sürecine ma’tuf olduğu, bu ifadelerden devlet yönetiminin İslâmî hassasiyetler dikkate alınarak yürütüldüğü rahatlıkla anlaşılabilir.

Her yenilik için olmasa da, özellikle ‘reform’ denebilecek hadiselerin akabinde, toplum içinde ne gibi algı değişikliklerinin olduğu, reformların bu çerçevede ne gibi anlam taşıdıkları, bu şekilde kolaylıkla çıkarılabilir.

Sonuç

Hz. Peygamber’in mühürlerine kazıttığı İslâmî ibârelerle birlikte başladığını düşündüğümüz eşyanın Araplaştırılması sürecinin, dîvan ve sikkelerle devam ettiği görülmektedir. Her ne kadar Hz. Peygamber üzerinde ‘haç’ bulunan sikkeleri kullanmaya devam etmişse de, bunun bir tercihten değil zorunluluktan kaynaklandığını düşünmekteyiz. Dönemin şartları göz önüne alındığında; yeteri kadar mâdenin bulunmayışı, teknolojik imkânların yokluğu, tebliğ sürecinin bu gibi işlerden daha önemli olduğunun muhakkak olması gibi sebepler, Hz. Peygamber’i bu tür işlerden alıkoymuş olmalıdır.

Şu var ki; Hz. Ömer’in sikkeler üzerindeki bazı ıslahatı ufak-tefek bir icraat olarak değerlendirilmemelidir. Nitekim Hz. Ömer’in bu çalışmalarının, paranın Araplaştırılması noktasında Abdulmelik b. Mervan için bir tür muharrik olduğunu söylemek mümkündür.

Müslüman toplumun devletleşme sürecinin en önemli merhalelerinden birisi sayılan ekonomik hâkimiyetin, Müslüman topluma özgü sikkelerin basımı ve yaygınlaştırılmasından geçtiği düşünülürse, Emevî halifesi Abdulmelik b. Mervan’ın buna olan katkısı takdir edilebilir.

Sonuçta sikkelerin Araplaştırılarak yeniden basılması, dönemin hâkim güçlerinden olan Bizans İmparatorluğu’nun da dikkatini çekmiş, Müslümanların bölgesel bir güç haline geldiği, kendi ekonomik temelleri üzerinde durabileceği tamamen kanıtlanmıştır.

DÂRU'L-MUALLİMÎN'İN USÛL VE ESÂSINA DÂİR YAYIM- LANAN 1267/1851 TARİHLİ NİZAMNÂME

Dr. Cahit KÜLEKÇİ*

Özet

Medrese, Osmanlı Devleti'nde yaygın eğitim veren ve talebelerine belirli düzeyde yeni dünya görüşü kazandıran çok kültürlü bir eğitim kurumudur. Medreselerde 'şahsî gelişim' esas alınmış ve bu esas doğrultusunda bireyler arasında fırsat eşitliği oluşturularak, her kesimden talebenin katılımı sağlanmıştır. Medreseler, Osmanlı toplumunun tamamlayıcı bir ögesi olarak talebelerine standart düzeyde bir entelektüel birikim ve sahip olunan bu birikimin paylaşılmasına da hizmet etmiştir. Bu çalışma, medreselerle birlikte gelişen modern eğitim kurumlarına öğretmen sağlayan 'Dâru'l-muallimîn' üzerinde durmuş ve Osmanlı'nın son dönemindeki eğitim faaliyetlerine dikkat çekmiştir.

The Regulation (Nizamnâme) of Dâru'l-Muallimîn Showing The Procedures and Principles Dated 1267/1851

Abstract

The Madrasas provided for a common education, culture and shared world-view among the mosaic of Muslim peoples of diverse ethnic origins. They also functioned to ensure equality of opportunity in education for the individual, as well as providing for mobility among the various strata of society. Madrasas were an integral part of social life, resting on a common intellectual ground, and sharing a common world-view grounded. This study, analyzed the 'Dâru'l-muallimîn (Teacher Training College)' supplying teachers to institution of modern education improving with madrasah.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Eğitim, Medrese, Dâru'l-Muallimîn, Mekteb

Keywords: Ottoman State, Education, Madrasah, Teacher Training College, School

Giriş

Osmanlı Devleti'nin eğitim sisteminin 'modernleşme' sürecine 1856 tarihli Islahat Fermanı ile resmen dikkat çekilmiştir.¹ Fermana; halkın cehâletinin giderilmesi için eğitiminin sağlanması, her düzeyde ve alanda eğitimin ele alınması, verilen eğitimlerin hem dünya hem din için geçerli olması, eğitim kurumlarının devletin uygun olan her yerinde açılması üzerinde durulmuş, bu çerçevede Avrupa'nın eğitim, bilim ve sermayesinden yararlanılacağı belirtilmiştir.²

Bununla beraber XIX. yüzyılın ortalarında, yaygın eğitim kurumu olan 'medrese'lerin dışında öğretim kurumlarının açılması gerekli görülmüş ve

* Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.

¹ Islahat Fermanı, öncesi ve sonrası için bkz: Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 1-12, Hız: Cavid BAYSUN, Ankara 1986, s. 70 vd.

² Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul 1994, s. 139, 140.

Sıbyan Mektepleri'nden daha üst seviyedeki 'Rüşdiyeler'in açılması bu şekilde gerçekleşmiştir.³ Öğretim süresi dört yıl olan bu okullarda 'Mebâdi-i Ulûm-i Dîniyye, Lisân-ı Osmânî Kavâidi, İmlâ ve İnşâ, Tertîb-i Cedîd Üzere Kavâid-i Arabiyye ve Fârisiyye, Tersîm-i Hutût, Mebâdi-i Hendese, Defter Tutmak Usûlû, Târih-i Umûmî, Târih-i Osmânî, Coğrafya, Jimnastik, okulun bulunduğu yerde en çok kullanılan dil, ticârî merkezlerde zeki öğrencilerden isteklilere dördüncü yılda Fransızca' dersleri verilmesi öngörülmüştür.⁴

Rüşdiyelerin programında yer alan tüm bu derslerin verilebilmesine yönelik öğretmen ihtiyacını karşılamak amacıyla çalışmamızın konusunu teşkil eden 'Dâru'l-muallimîn' tesis edilmiştir. Geleneksel eğitim kurumlarında verilen derslerin yanı sıra teknik ilimleri de kapsayan programlarla donatılan dâru'l-muallimîn'in⁵ ihtiyaç duyduğu teknik malzemeler de kimi zaman 'Mühendishâne-i Hümayûn'dan karşılanmıştır.⁶

Devlet tarafından oldukça önemsendiği anlaşılan dâru'l-muallimînden mezun olanların yurt dışındaki belli merkezlere giderek matematik, fizik gibi sayısal alanlarda ihtisas yaptıkları da belirtilmektedir.⁷ Bunun yanı sıra dâru'l-muallimînde görev yapan eğitimciler gibi öğrencilerin sıkı disiplin altında oldukları, eğitim kurumlarındaki durumlarının idârî âmirlerince takip edildiği de ifade edilmektedir. Bu paralelde dâru'l-muallimîn öğrencilerinden olan birisine, izinsiz olarak eşi ve akrabalarıyla birlikte Bursa'ya gitmesi hasebiyle soruşturma açılmış, olayın tekrarına mahal verilmemesi için gerekli tedbirlerin alınması istenmiştir.⁸

1847 yılından itibaren eğitime başlayan dâru'l-muallimînle ilgili, tam metnini neşredebileceğimiz nizamnâmeden ayrı olarak, çeşitli düzenlemelerin yapıldığı da görülmektedir. Düzenlemeler hem 'muallimler'e hem de 'tedris usûlû'ne matuftur.⁹

Dâru'l-muallimîn kurumu ile aynı amaca hizmet amacıyla tesis edilen bir başka eğitim kurumu da 'dâru'l-muallimât'dır. Dâru'l-muallimâtın ilk programında yer alan dersler şunlardır: 'Mebâdi-i Ulûm-ı Dîniyye ve Ahlâk, Kavâid-i Lisân ve İnşâ, Hesap, Nakış ve Ameliyât-ı Hiyâtiyye, Resim, Hatt-ı Sülûs ve Nesih, Târih-i Osmânî, Coğrafya.' 1873-1874'te Rik'a yazısı ile bir yıl sonra Müzik dersi de konmuş ancak çeşitli sebeplerle bu ders programa

³ Stanford J. Shaw-Ezel Kural Shaw, History of the Ottoman Empire and modern Turkey, UK 1977, II., 107

⁴ Yahya Akyüz, age., s. 144

⁵ Stanford J. Shaw-Ezel Kural Shaw, age., II, 107

⁶ BOA, A.MKT., D. 111 G. 64 (1264)

⁷ Beverley Male, Revolutionary Afghanistan: A Reappraisal, London 1982, s. 26

⁸ BOA, A.MKT.UM., D. 30 G. 28 (1266)

⁹ BOA, İ.DH., D. 30 G. 28 (1263)

alınmamıştır.¹⁰ Fakat 1873 tarihli bir vesîkâda dâru'l-muallimâtta müzik öğretmeni olarak görev yapan Refika Hanım'a maaş tahsis edilmesi bu bilgiyi doğrulamamaktadır.¹¹

1869 tarihinde yayımlanarak yürürlüğe giren Maarif-i Umûmiye Nizamnâmesi'nin 68. Maddesinde dâru'l-muallimâtın kuruluş amacı '**kız sıbyân ve rüşdiye mekteplerine kadın öğretmen yetiştirmek**' olarak belirtilmiştir.¹²

1870 yılında kurulduğu çeşitli araştırmalarda ifade edilen dâru'l-muallimât, 1924 yılında kapatılmıştır.¹³

Ancak hicrî 1280, mîlâdî 1863 tarihli bir vesîkâda '**dâru'l-muallimât**'a yapılan tayinlerden bahsedilmesi,¹⁴ kurumun 1870'den önce de var olduğunu göstermektedir. Çalışmamızın sınırları dolayısıyla bu durumu bir başka çalışmada tetkik etmeyi düşünmekteyiz.

Dâru'l-muallimînin çalışma esaslarını gösteren nizamnâmenin metni şu şekildedir:¹⁵

Dâru'l-Muallimînin Nizamnâmesidir.

Talebesinin Kemiyyet Ve Keyfiyetleri

Birinci Bend

Dâru'l-muallimînin asıl talebesi muvazzaf olarak yirmi kişiden ibaret olacaktır. Bunlardan mâ'adâ bâzı mülâzımlar dahî yazılıp ancak onlar muvazzaf olmayacaklardır.

İkinci Bend

Dâru'l-muallimînin talebesi Arabiyye'de ibâre istihrâcına ve hüsn-i ifâdeye muktedir ve Fârisî ve riyâziyât tahsiline müste'id olmak ve etvâr-ı zemîme ashâbından olmamak şarttır.

Talebe Ve Mülâzım Yazmanın Usûlü

Birinci Bend

Birisi Dâru'l-muallimîn talebeliğine alınacak oldukça baş mülâzım kim ise o alınacaktır. Ve eğer mülâzım yok ise bir imtihan açılıp sıfat-ı matlûbe-i meşrûhadan her kim bulunur ise Dâru'l-muallimîn talebeliğine alınacaktır. Ve eğer sıfat-ı mezkûreden birkaç kişi bulunur ise imtihanında en `âlâ davranan talebeliğe alınıp sairleri dahi `âlâ merâtibihim mülâzım tahrîr olunacaktır.

¹⁰ Yahya AKYÜZ, '*Osmanlı Son Döneminde Kızların Eğitimi ve Öğretmen Faika Ünlüler'in Yetiştirilmesi ve Meslek Hayatı*', Milli Eğitim Bakanlığı Dergisi, s. 143, Ankara 1999 (Temmuz-Ağustos-Eylül)

¹¹ BOA, A.MKT. MHM., D. 465 G. 38 (1290)

¹² Düstur, I. Tertip, c. II, s. 184 vd.

¹³ Cemil Öztürk, '*Dâru'l-muallimât*', DİA, VIII, 549, 550

¹⁴ BOA, İ. DH., D. 519 G. 35337 (1280)

¹⁵ BOA, İ. MV., N. 6894 (1267)

İkinci Bend

Yazılacak mülâzımların sıfat-ı matlûbeden bulunduklarını mübeyyin bir kıt'a mülâzemet kağıdı yazdırılıp hocaların mühürleriyle temhîr olunduktan sonra kayd ve kabûl olundukları ve kaçınıcı mülâzım oldukları dahî mülâzemet kağıtlarının zeyline şerh verilmeyerek meclis tarafından temhîr olunacaktır.

Üçüncü Bend

Gerek talebenin yazılması ve gerek mülâzımların birbirine tercih olunması **Meclis-i Maarif-i Umûmiye**'nin re'yi ile olacak ise de bu iki husûsu Dâru'l-muallimîn hocalarının dahî üçünün birden tasdîki şart olduğundan asla iltizam ve tesâhüb misüllü şeylerin vukûunu tecvîz etmeyeceklerine mûmâ ileyhim hocaların tahlîfi lâzım gelir.

Dördüncü Bend

Dâru'l-muallimîn talebesi müddet-i muayyenede lâzım olacak mâlûmâtı tahsîl ettiklerinden gerek Dersaâdet'te ve gerek taşralarda her ne vakit ve her ne tarafa **Mekteb-i Rüşdiyye** hocalığı ile me'mûr olsalar asla imtina etmeyeceklerini mübeyyin ellerinden birer kıt'a sened alınıp mecliste hıfz olunacaktır.

Talebe Ve Mülâzımların Müddet-i Tahsilleri Ve Sûret-i İştigalleri

Birinci Bend

Dâru'l-muallimîn talebesinin müddet-i tahsilleri üç sene olup ancak 1267 senesinden eski bulunanların müddet-i sâbıkaları bir sene bedelinden tutulup târîh-i mezkûrdan sonra onların müddet-i tahsilleri iki sene olacaktır.

İkinci Bend

Dâru'l-muallimîn talebesi takrîben senenin 10 ayından haftada 5 gün devâm üzre fûnûn-u lâzımeyi tahsîle mecbûr olacaklardır.

Üçüncü Bend

Mülâzımların eyyâmı mülâzemetleri müddet-i tahsîl olan üç seneye mahsûb olmayacağından mülâzemetleri hengâmından devâma mecbûr olmayacaktır.

Dördüncü Bend

Müddet-i mu'ayyenede Dâru'l-muallimîn talebesi usûl-i ifâde ve ta'lîmi ve lisân-ı Fârisî'yi öğrenip riyâziyâtтан dahî fenn-i hisâbı ve lâzım olacak mertebe-i hendese ve mesâha ve heyet-i coğrafyayı istihzâr edeceklerdir.

Dâru'l-Muallimîn Talebesi Hakkında İcra Olunacak Muamele

Birinci Bend

Dâru'l-muallimîn talebesinden özr-ü şerî'si olmayarak devam etmeyen olur ise maaşı kat' ile ihrâç olunup yerine diğeri alınacaktır.

İkinci Bend

Dâru'l-muallimîn talebesinin müddetleri munkazî oldukta imtihan olunup **Mekteb-i Rüşdiyye** hocalığına kesb-i liyâkat etmiş olanların **Mekteb-i Rüşdiyye** hocalığına intihâb olunduklarını mübeyyin hocaların mühürleri ve **Meclis-i Maârif-i Umûmiyye**'nin büyük mührü ile memhûr bir kıt'a şehâdetnâme verilecektir. Ve kaçınıcı müntehâb oldukları dahî şehâdetnâmelerin zeyline işâret olunacaktır. Kesb-i liyâkat etmemiş olanların maaşları kat' ile ihrâç olunup yerlerine diğerleri alınacaktır. Ve talebe bu imtihâna girmeğe mecbur olacaklarından imtihândan imtinâ' edenler olur ise onlar dahî bu sûrette ihrâç olunacaklardır. Muhriclerin muîdlik gibi bâzı hizmetlerde istihdamları câiz olacaklardır.

Üçüncü Bend

Dâru'l-muallimîn'de senede bir kere ve îcâbına göre birkaç kere imtihân açılıp **Mekteb-i Rüşdiyye**'ye kesb-i liyâkat etmiş olanlar bulunursa ber vech-i şurûh yedlerine intihâb şehâdetnâmeleri verilecektir. Ve kesb-i liyâkat eden olanlar dahî devâma tergîb olunacaklardır. Ancak talebe bu imtihâna girmeye mecbûr olmayıp canı isteyenler girecektir.

Müntehiblerin Ahvali**Birinci Bend**

Şehâdetnâme müntehib olanlar mekâtib hizmetinde kesb-i mümârese için evvel emirde muîdlik ile istihdâm olunacaklardır. Ve eğer açıkta bir muîdlik bulunmaz ise takrîr ve terfî-i mâlûmât için yine Dâru'l-muallimîne devâm edeceklerdir.

İkinci Bend

Bir **Mekteb-i Rüşdiyye** hocalığı mahlûl oldukta veyâhut yeniden bir **Mekteb-i Rüşdiyye** yapıldıkta baş müntehib ta'yîn olunacaktır. Fakat kendi rızâsıyla hakkını mâdûnunda bulunan müntehiblerden diğer tâlib olana terk edildiği halde baş müntehibliğine bir hâlel gelmeyip fakat Dâru'l-muallimîn'den maaşı kat' olunarak yerine diğeri me'mûr olacaktır.

Üçüncü Bend

Zuhûr edecek **Mekteb-i Rüşdiyye** hocalığı baş müntehibin hakkı olduğu gibi müntehiblerden diğer tâlibi bulunduğu vakitte baş müntehib zikrolunan me'mûru kabul etmekde dahî mecbûr olacağından gerek Dersââdette ve gerek taşralarda bir **Mekteb-i Rüşdiyye** hocalığı zuhûr edib müntehiblerden diğer tâlibi bulunmadığı halde baş müntehib mezkûr hocalığı kabûle mecbûr olacaktır. Ve imtinâ' ederse elinden şehâdetnâmesi alınıp bir daha mekâtibe belki maârif-e dair bir hizmette istihdâm olunmamak üzere tard olunarak hakkında muâmele-i şedîde olunacaktır.

Ahmed Cevdet

Sonuç

Rüşdiyelerin öğretmen ihtiyacını karşılamak için kurulan dâru'l-muallimîn ve dâru'l-muallimât, Osmanlı Devleti'nin eğitim sistemine getirilen yeniliklerden sadece bir kısmını teşkil etmektedir. Çalışmamıza konu olan nizamnâme, dâru'l-muallimînin tesis sebebini açıkça ortaya koymaktadır. Nizamnâmede;

- a. Kurumun öğrenci sayısına ve tâbî olacağı eğitimin karakterine,
 - b. Kurumda eğitim görebilmek için sahip olunması gereken hususiyetlere,
 - c. Kurumda verilecek olan eğitimin süresine ve öğrencilerin devam durumlarına,
 - d. Öğrencilere ödenmesi planlanan maaşa,
 - e. Kurumdan mezun olan öğrencinin nerelerde görevlendirileceğine
- açıklık getirilmekte ancak derslerin muhteviyatları ya da isimleri husûsunda her hangi bir bilgi verilmemektedir.

Muhteviyât bakımından daha hacimli olan 1892 tarihli nizamnâmede, mezkûr bilgilere ek olarak ders isimleri ve haftalık ders saatleri verilmiştir. Söz konusu nizamnâmeyi de bir başka çalışmada tetkik etmeyi düşünmekteyiz.

هو
دارالمعلمین نظامنامه

طایفه کتب و کتبند

برنجی بند

دارالمعلمین اصل طایفه سی موقوف اولدق کبری کتب عبارت اولدق قدر بولون ماعد بعض
دخی بازوب این امر موقوف اولمیه مقدر

ایکجی بند

دارالمعلمین طایفه سی عربیه عبارده استخراجیه حسن افاده به مقدر وفاسی و راضیات خطیه
اموج و اطوار ذمیه انجیدن اولماق مشروط

طایفه لازم بزمناک اصول

برنجی بند

برسی دارالمعلمین طایفه کتبه انجی اولدقده باشم لازم کیم ایه اولنه مقدر و اگر لازم بون ایه
بر امتحان احباب صفت مطلوبه مشروط هر کیم بولنور ایه دارالمعلمین طایفه کتبه انجی مقدر و اگر صفت
مذکورده بر فاج شکی بولنور ایه انتخابه اکث اعلی طاوران طایفه کتبه انجی سائر لری دخی علی مرانهم
مدوم تخریر اولنه مقدر

ایکجی بند

باز به جن مدارک صفت مطهره بولنور لری مبین بر قطعه مدارک کاغذی بازوب خوب کرک
مهر لری نه بولنور قین صکره قید و قبول اولنور لری وفایجی مدارک اولدق لری دخی مدارک کاغذی
زبانیه شرح و بر لری کت مجلس طرفین مهابر اولنه مقدر

FATİHÂ SÛRESİNDE GEÇEN “RABBÎ'L-‘ÂLEMÎN” İFADESİNDEKİ “ÂLEMÎN” KELİMESİNİN TEFSİRİ*

Simonetta CALDERINI**

Dr. Şaban KARASAKAL***

Bu başlangıç niteliğindeki çalışma, Fâtîha Sûresi'nin “*Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur*” mealindeki ikinci âyetinde geçen “rabbi'l-‘âlemîn” Kur’ânî ifadesinde yer alan “‘âlemîn” teriminin İslâmî yorumunu analiz etmeyi amaçlamaktadır. “‘Âlemîn” teriminin tefsirinin ilgili olduğu husus çok yönlüdür. Bu ilgi, hem ortaçağ müfessirleri hem de modern müfessirler arasında en azından gramer açısından kuraldışı kabul edilen bir terimin açıklanmasına duyulan ihtiyacın farkındalığına işaret etmektedir. Yine bu ilgi Müslümanların namazında sık sık tekrar edilen, ancak teolojik bağlamda nadiren tetkik edilen bir terkinin yorumlarını tartışma fırsatı vermektedir. Son olarak bu ilgi, bu yorumlar vasıtasıyla, -bu tür tefsirlerde durum çoğu zaman böyledir- metinden kaynaklanan (ya da metne yüklenen) daha geniş ayrıntılara götürmektedir.

Kur’ân’da “‘âlemîn” terimi yetmiş üç kere geçerken, “*rabbi'l-‘âlemîn*” ifadesi kırk iki kere geçer. “‘Âlemîn” teriminin, Kur’ân’da yalnızca ya mecrur ya da muzafun ileyh olarak salim cemi halinde marife bir isim olarak geçmesi son derece dikkat çekicidir. Kırık cemisi “avâlim” (genellikle böyle kullanılır) ve tekili “âlem” olan “‘âlemîn”, yalın halde Kur’ân’da geçmez.¹

“‘Âlemîn” kelimesinin sonu “în” şeklinde biten adeta “donmuş” çekim şekliyle birlikte bu kelimenin çoğul şeklinin (kırık cemiden daha ziyade salimdir) düzensiz oluşu, bazı Batılı ilim adamlarını, “‘âlemîn” kelimesinin aslında Kitabı Mukaddes sonrası İbrânice’den ya da Süryanice vasıtasıyla Ârâmca’dan ödünç alınmış bir kelime olduğu varsayımını ileri sürmeye sevk etmiştir. Bu arada Nöldeke ve Jeffery gibi ilim adamları, bir terkip olarak

* Bu makale, “*Tafsîr*” of “‘âlemîn” in “*rabb al-âlemin*” *Qur’ân* 1:2 ismiyle, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 57, No.1, In Honour of J. E. Wansbrough (1994) s. 52-58’de yayınlanmıştır.

** Ortadoğu ve Afrika Araştırmaları Fakültesi, Londra.

***Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, skarasakal@hotmail.com

1 Kur’ân’daki “âlemîn” ve “rabbi'l-âlemin” ifadelerinin geçtiği yerler için herhangi bir Kur’ân fihristine bkz. Mesela Bundâk, Muhammed Salih, *Hidâyetu'r-Rahmân li elfâzi ve âyâtî'l-Kur’ân*, Beyrut 1981, s. 254. “Rabbi'l-âlemin” ifadesi çoğunlukla Mekki sûrelerde geçer. (Bu ifadenin geçtiği tek Medenî sûre 2:5:59) “Âlemîn” kelimesi, “rabb” kelimesinden başka, “nisâ” kelimesiyle(Âl-i İmrân 3/42. âyetinde), “sudûr” kelimesiyle (‘Ankebût 29/10. âyetinde) muzaafun ileyh halinde geçer. Diğer bütün durumlarda, ‘alâ, ‘an, min, li, fi gibi edatlardan (harf-i cerlerden) sonra mecrûrdur. Joseph Horovits, “âlemin kelimesinin” niçin Kur’ân’da tekil halde bulunmadığını açıklamak için vezin tekniği ile alakalı mütâlaalar ileri sürer; “‘Âlemîn” kelimesinin sonu “în” şeklinde biten çoğul hali, sonu “âm” şeklinde biten tekil halinden daha uygun bir kafiye oluşturmaktadır. (Bkz., Horovits, Joseph. *Jewish proper names and derivatives in the Koran*, Hildesheim 1964; 1925 baskısından yeni baskı 71, 215.

“*rabbi'l-âlemîn*”in, Midraş veya liturjik vurgusunu çağrıştırdığını öne sürmüşlerdir.²

Kelimenin (Kitabı Mukaddes ve Kitabı Mukaddes sonrası İbranice, Arâmîce ve Süryanice olduğu) varsayılan etimolojisinin anlamı, geçici (=uzun süreli, ebedi) olandan uzaysal yananamlara kadar uzamakta ve hem “insanlar” hem de “dünyanın sakinleri” manasını kapsamaktadır. “*Âlemîn*” teriminin işaret ettiği bütün bu anlamlar, tefsîr çalışmalarında tartışılmıştır. Bununla beraber, “*rabbi'l-âlemîn*” Kur’ânî terkihi, genellikle “âlemlerin Rabbi” ya da “evrenin Rabbi” olarak Batı dillerine yapılan tercümelerde yansıtılmıştır. Aynı zamanda bu ifade “dünyanın sakinlerinin Rabbi” “insan neslinin Rabbi” ve “bütün kainattaki insanların Rabbi” olarak da tercüme edilmiştir.

Bu çalışma, İslâm geleneği içerisindeki, hem klasik hem de modern müfessirlerin; hem dahilî metinsel kanıttan ve İslâm geleneğinden, hem de Arap grameri ve terimin etimolojisinden ve linguistik kullanımından çıkarılan kanıtı kullanarak, bu terimin(formülün) iki ana yorumunu ileri sürdüklerini gösterecektir. Özellikle formülün yorumları müfessirlere, teolojik, kozmolojik ve politik mevzular üzerinde ayrıntılı bir şekilde durma fırsatı vermiştir. Buna göre, Kur’ân müfessirleri, “*âlemîn*”in (âlemlerin) nasıl var olduğu (yaratılma veya kendi kendine var olma) tartışmasıyla birlikte, “*âlemîn*” ile “*rabb*” arasındaki özel ilişkiyi tartışmışlardır. “*Âlemîn*” (kelimesi) kozmolojik anlamda yorumlandığında (“*âlemler*” şeklinde), keza müfessir âlemin yapısı üzerinde ayrıntılı bir şekilde durabilmektedir. Son olarak dua ve ibadetlerde geçen “âlemlerin Rabbi” şeklindeki övgü ifadesi, neticede mü’minin ve onun yaşadığı toplumun yararına, bir bütün olarak ve parçaları içerisinde âlem bilgisine götüren âleme bilimsel bir yaklaşım ihtiyacına göre yeniden yorumlanmış olabilir.

Tefsîr literatürü çok geniştir ve bu çalışma için kullanılan eserler bir çokları arasında, Goldziher, Wansbrough ve Zehebî gibi alimlerin seçildiği

2 Bu konudaki bazı teorilerin bir özeti ve daha fazla kaynak için bkz., Nöldeke, T. And Schwally, F. *Geschichte des Qorâns* (Leipzig, 1909), I, 112, 1. dipnot; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur’ân*, (Baroda 1938), 208-209; Bell, R., *A Commentary on the Qur’ân*, ed. C.E., Bosworth, and M.E. Richardson, (Manchester, 1991), 1-2; Widengren, G., *Muhammed, The Apostle of God and his ascension* (King and Saviour V), (Uppsala, 1955), pp.8f.,3. dipnot; Paret, R., *Der Quran, Kommentar und Konkordans* (Stuttgart, 1971), 12 ve yakınlarda yayınlanan şu eser, G., Troupeau Arkoun, Muhammed, *Lectures du Coran*, (Paris, 1982)p.53, 15. dipnot; Diğer taraftan Horovitz, formülün (“*rabbi'l-âlemîn*” ifadesinin) doğrudan Kitabı Mukaddes sonrası İbranicisinden türemiş olduğu fikrini reddeder ve konumunu, “*rabb*” ve “*âlemîn*” kelimelerinin her ikisinin de ayrı ayrı İslâm öncesi dönemde zaten kullanıldığı gerçeği ile doğrular. Bununla birlikte O, “*ribbon hâ-‘alamîm*” ifadesinin bir etkisinin olabileceği ihtimalini göz önünde tutar. Horovitz, *Jewish proper names*, 55-6, [199-200].

bazı tefsîr eğilimlerinin bir örneğinden daha fazlasını temsil etmemektedir.³ Ayrıca eğilimlerin bizzat kendilerini (bir kimseye) atfetmek çoğu zaman zordur. Dil alimi Ebû Hayyân el-Gırnâtî (öl.745/1344) ansiklopedik Tefsîrinde “‘âlemîn” teriminin on kadar yorumunu verir ve her bir yorumun savunucusunun ismini belirtir.⁴ Bununla birlikte belli bir otoritenin yaklaşımını belirlemek her zaman pek de kolay değildir. Örneğin İbn Abbâs (öl. 68/687?) gibi meşhur otoritelerden birine, “âlemin” teriminin üç farklı tefsiri atfedilmektedir. Ayrıca bazı müfessirler, birbirine zıt olan fikirleri rivayet ederken, savundukları yorumu açıkça ifade etmekten kaçınmışlardır.⁵

Bu nitelendirmeleri akıldla tutmakla birlikte, yine de “‘âlemin”in iki ana tefsiri saptanabilir; birincisi bütün evreni (yaratılmışları) kapsamcı yorum, ikincisi ise yaratılmış olan akıllı varlıklarla sınırlı olan seçmecî yorum.

“‘Âlemin” teriminin müfessirlerin çoğunluğu tarafından savunulan ‘kapsamcı’ yorumu, çeşitli yaklaşımlardan doğan kanıta dayanmaktadır. Arapça grameri açısından bakıldığında “‘âlemin”, “bütün yaratılmış türler” ya da “Allah’tan başka var olan bütün her şey” anlamında müşterek bir isim olan “‘âlem” kavramının çoğulu olarak görülmektedir.⁶ Bu yorum, “‘âlemin”in zaten mana olarak çoğul olan bir ismin çoğulu olduğu, bu nedenle de evrenin bütün mümkün türlerini ve onlardan her birini içine alacağı olgusuyla desteklenmektedir.⁷ Kelimenin ‘âvâlim’ şeklinde kırık cemisinin değil de, “‘âlemin” şeklinde cemi saliminin kullanılmasının nedeni olarak şu husus gösterilmektedir: “‘Âlemin” kelimesi akıllı varlıkları kapsamaktadır ve akıllı olmalarından dolayı, diğer türler üzerinde hâkimiyete sahiptirler.⁸ Müfessirlerin büyük çoğunluğu, bütün alemin Allah’ın varlığına ve birliğine delâlet

3 Goldziher, I., *Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (Leiden, 1920); Wansbrough, J., *Quranic studies* (Oxford, 1977), 119 ff.; Rippin, A., ‘Tafsir’, in Eliade, M. (ed), *The encyclopedia of religion* (New York, 1987), xiv, 236-244; and ez-Zehabî, Muhammed Huseyn, et-*Tefsîr ve l-mufessirûn*, 3 vols, (Cairo, 1976-89).

4 Ebû Hayyân el-Garnatî, *Tefsîru l-Bahru l-Muhît*, (n.p., Dâru l-Fikr, 1983), 18.

5 Çoğu durumlarda rivayet edilen birinci yorum, müfessirin tercih ettiği yorum olmaktadır; fakat bu bir kural oluşturmamaktadır. Örneğin bkz., Ebû Hayyan, *Tefsîrü l-Bahru l-Muhît*, 18-19.

6 Ebû ‘Ubeyde Ma’mer et-Teymî(öl., 209/824), *Mecâzu l-Kur’ân*, (Beyrut, 1981), I, 22; el-Bağdâdî, Hâzin(öl., 721/1321), *Lubâbu t-Te’vîl fî Meâni t-Tenzîl*, (Kahire, Daru l-Kutubi l-‘Arabiyye, n.d.), I, 17.

7 Beydâvî, Abdullah(öl.,716/1316), *Envâru t-Tenzîl*, (Kahire, Daru l-Kütübü l-‘Arabîyyetü l-Kubrâ, n.d.) I, 26; Kâsimî, Muhammed Cemâlû d-Dîn(öl.,1333/1914), *Tefsîrü l-Kâsimî*, (n.p., Dâru l-Hyâi l-Kütübi l-‘Arabiyye, 1957), II, 8.

8 Beydâvî, *Envâru t-Tenzîl*, 26; Suyûtî, Celâlû d-Dîn ve Mahallî, *Tefsîru l-Kur’ân i l-Kerîm*, (Tefsîru l-Celâleyn) Kahire, 1966, 575; Çoğul bir anlam gerektiren çoğul içerisindeki insan varlığıyla ilgili gramere ait kural için bkz: Isfehânî, Râgıb (öl., 502/1108), *el-Mufredât fî Garîbi l-Kur’ân*, (Kahire, 1970), II, 515.

ettiğini açıklayarak; “âlem” kelimesinin kökeninin “alâmet(alâmet/işaret)” kelimesine raci olduğu şeklindeki “kapsamcı” yaklaşımı desteklemektedirler.⁹ Arap dilinde “*âlemin*”in kullanımı da ayrı bir delil olarak zikredilmektedir; mesela filolog Ebû Ubeyde (öl.209/825), Cahiliyye şiirini bu yorumu desteklemek için kanıt olarak ileri sürmektedir.¹⁰

Her şeyden önce, delil hem hadisten hem de Kur’ân’dan getirilmiştir. Kur’ânî delilin en açık örneği, Şu’arâ sûresi 26/23-24. âyetleridir: “*Firavun dedi ki: ‘Âlemlerin Rabbi de nedir?’ Mûsâ cevapladı: ‘O göklerin ve yerin ve ikisi arasında bulunanların hepsinin rabbidir...’*”¹¹ Ayrıca İbn Abbas ve Katâde (öl.118/736) tarafından rivayet edilen hadisler, bazı müfessirler tarafından kanıt olarak zikredilmektedir. Mesela Taberî’de, İbn Abbas’ın rivayet ettiği şu hadis yer almaktadır: “Cebrâil Muhammed’e(sav) şöyle dedi: Ey Muhammed, hamd/övgü âlemlerin rabbi Allah’a olsun”de!” Bunun üzerine Hz. Peygamber de: Hamd bütün mahlûkatın (o kainat ki) gökler ve içindekiler, yeryüzü ve içindekiler, bilinen ve bilinmeyen şeylerin sahibi olan Allah’a olsun.”¹²

Mistik/iş’ârî tefsir (el-Kuşeyrî, İbn A’râbi, el-Konevî), mezhebî tefsir (el-Kâşânî), îtikâdî tefsir (el-Beyzâvî) ve felsefî tefsîrden (Fahreddin er-Râzî) ansiklopedik eserlere kadar, klasik (İbn Kesîr) ve modern (el-Âlûsî) ve son olarak modern tefsirler Kâsımî’nin ve Muhammed Abduh’un eserlerine kadar, İslami tefsirdeki eğilimlerin çoğu bu ‘kapsamcı’ bölüm içerisinde gösterilmektedir. Bu eğilimlerden her birinin ayrıntılı bir açıklaması ve onların “*âlemin*” teriminin tefsîrine hususi yaklaşımları, bu çalışmanın konusu dışındadır. Fakat “*rabbî’l-âlemin*”in ‘kapsamlı’ tefsîrinden kaynaklanan spekülasyonların tipinin bir örneği olarak, sûfî yaklaşım kısaca incelenecektir.

Fâtîha Sûresinin ikinci âyetinin sûfî tefsîri, Rabb ve evren (yaratıklar) arasındaki ilişki üzerinde ayrıntılı olarak durur. Hem İbn Arâbî (öl.638/1420)

9 Diğerleri arasında bu bakış için bkz., İbn Kesîr, ‘İmâdü’l-Dîn(774/1373), *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘Azîm*, (Beyrut, 1987), I, 26; Râzî, Fahreddin, *Tefsîru’l-Kebîr*, (Beyrut, 1981), 233; Suyûtî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 575; ve çağdaş müfessir Muhammed Abduh, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Hakîm*, (Tefsîrû’l-Menâr), (Kahire, 1927), I, 51.

10 Lebîd b. Rebî’a nın(d. 40/660?) divanından bir şiire referansla Ebû ‘Ubeyde, *Mecâz*, 22.

11 Kurtubî’de, Ebû Abdullah(öl., 671/1272), *el-Câmi’u li Ahkâmî’l-Kur’ân*, (Kahire, 1935), I, 139 ve İbn Kesîr’de, (Kurtubî’ye referansla), *Tefsîr*, 26; Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsîrine diğer örnekler, çağdaş müfessir, Hatib, Abdülkerim tarafından *et-Tefsîru’l-Kur’ânî li’l-Kur’ân*, (Kahire, 1967), I, 18 de dile getirilmiştir. (referans: Kur’ân, 20:50, 17:44).

12 Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân an Te’vîli âyi’l-Kur’ân*, (Kahire, 1954), I, 142, 143; Karşılaştırmamız: Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr fi’t-Tefsîri’l-Me’sûr*, (Bağdad, 1957), 13; Tâbiî Katâde’ye referans için bkz., Zebîdî, Muhammed Murtaşâ, *Tâcü’l-Arûs*, (Bingazi, 1966), VIII, 407 ve Ebû Hayyân, *Tefsîrû’l-Bahr*, 18.

hem de Konevî (öl.662/1265) “kendisi vasıtasıyla Allah’ın bilindiği her şey” olarak tanımladıkları “*âlemin*”in sembolik karakteri üzerinde vurgulu bir şekilde dururlar.¹³ İbn Arâbî’nin hem ilâhî olanın tecellisi şeklindeki evren doktrini; hem de onun sufi kozmolojisi, bütün bunlar onun Kur’ân’i formülü “*rabbi’l-‘âlemin*” tefsirinde ifade edilmektedir. İbn Arabî’nin eserinde teknik bir terim olarak kullandığı “*rabb*” terimi ilahi olanın yalnızca bir yönüdür ve bu terim Tanrı ile varlığın ilişkili olduğu düzeyi temsil etmektedir. Rabb, hak(gerçek, soyut, bilinemez kutsal) ve Allah(varlık ve var olmayan tarafından dokunulamayan)’dan ayrı bir isimdir. Rabb’ın işaret ettiği düzey, ilahi olanın bilinebildiği düzeydir; sadece varlığın olduğu yerde mümkün olan bir bilgi.¹⁴

“*Âlemin*” terimine gelince, İbn Arâbî bu terimi kelime ile (Kelime, Evrensel Ruh) özdeşleştirir yani kendisiyle ilahi olanın bilinebildiği ilahi imge ya da gölge.¹⁵ İlahi olanın tecellisi sürecinde İbn ‘Arabî, rabb ile ilişkisi olabilen üç aşama belirler: Latif melekût âlemi(rabbu âlemi’l-melekût), aradaki ceberût âlemi(rabbu âlemi’l-ceberût) ve kaba madde âlemi (rabbu âlemi’ş-şehâde). “*Âlemin*”in, ilahi olanın bilinmesi için bir vasıta olarak İbn ‘Arabî’nin doktrininde oynadığı temel rol, sadece gerçekliğin herhangi bir türünü Allah’a tahsis eden daha kötümser bir sufi yaklaşımla çelişir. Böyle bir kötümserliğin göstergesi, Kurtubî’nin naklettiği rivayettir: “*Bir adam sordu: Hak’la birlikte zikredilmesi gereken “âlemin” nedir? Diğer adam şöyle cevap verdi: Kardeşim, eğer muhdes(yeni) olanı ebedî (kadîm) olanla birleştirirsen, muhdes olandan zerre kadar bile olsa bir eser kalmaz.*”¹⁶

Tefsir eserlerinde ileri sürülen “*âlemin*”in ikinci ana yorumu ki buna ‘seçmeci tefsir’ denilebilir, terimin anlamını bilgi bahşedilmiş yaratılmış varlıklarla yani akıllı varlık türleri ile sınırlandırmaktadır. Böyle bir tefsirin linguistik kanıtı da yine gramere, terimin kullanımına ve varsayılan etimolojisine dayanmaktadır. Bu çoğul şeklinin (cemi salim) yalnızca akıllı varlıkları göstermek için kullanılabileceği¹⁷ ve akılsız varlıklar (ki bunlar için kırık

13 İbn ‘Arabî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (Beyrut, 1978), I, 10; ‘Âlem teriminin bu yorumu, asla Bâtınî tefsîre özel değildir; o gerçekte ‘âlem yorumunun ve ona bağlı ilim (bilgi) teriminin yaygın bir yoludur ki, daha sonra bu konu tartışılacaktır. Bununla birlikte, Bâtınî tefsîr, bu yorumu vurgular ve onu, kutsalın bilinebilirliği doktrinine bağlar.

14 İbn ‘Arâbî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, (Kahire, 1972), II, 194. Rabbi’l-‘âlemin’e ait bütün pasajlar için bkz., aynı yer, 193-197. Dikkatimi bu pasajlara çeken Dr. ‘Abdülhak el-‘Ânî’ye minnettarım.

15 Fusûsü’l-Hikem’de bir pasajda, (Kahire 1946), 102; İbn ‘Arabî, ‘şimdiye kadar Allah’ın bildiğini ve sahip olduğunu’ belirtir.

16 Kurtubî, *Câmi*, 139.

17 İbn Seyyid’e dayandırılan bir görüşe göre, bir obje, in(in) içinde bir çoğula sahip olmaz. Zebîdî, *Tâc*, VIII, 407, Yukarı 8. dipnota bakınız.

cemi “‘âvâlim” kullanılabilir) için kullanılamayacağı kabul edilmektedir. Bazı müfessirler, kelimenin tekili olan “âlem”in bile yalnızca akıllı varlıklar için kullanılacağını söyleyecek kadar ileri gitmektedir.¹⁸“‘Âlem” kelimesinin kökeni, ‘ilim’ kelimesine dayanır ki, bu da terimin bilgi bahşedilmiş olanlara ya da kendileri vasıtasıyla yaratıcının bilinebildiği varlıklara işaret ettiğini göstermektedir.¹⁹

“Âlem” teriminin Arap dilinde kullanımı da, “seçmeci” tefsiri desteklemek için öne sürülmektedir. Verilen örneğin biri şöyledir: “Bir insanlar âlemi bana geldi” ifadesi kullanılırken, “bir sığır âlemi bana geldi” ifadesi asla kullanılmaz.²⁰

Diğer taraftan Ebu’l-Abbas el-Halebî eş-Şafî (öl., 756/1355), ilginç bir delil zikretmektedir: “‘Âlemîn”, “‘âlem” kelimesinin çoğulu olamaz. Zira tekil(bütün evren), çoğul(akıllı varlıklar)’dan daha geneldir. El-Halebî bu durumla ünlü dilbilgini Sîbeveyh (öl.,175/791?) tarafından tartışılan ‘arab/a’râb kelimelerinin durumu arasında bir benzerlik görmektedir. O, Sîbeveyh’in şu görüşü savunduğuna göndermede bulunmaktadır: A’râb (çöl Arapları, yani Bedeviler) arab teriminin çoğulu olarak telakki edilemez. Çünkü arab kelimesi, hem şehirlerde yaşayan, hem de çöllerde yaşayan bütün Arapları kapsamaktadır.²¹ el-Halebî, aslında “‘âlemîn”in, “‘âlem”le ilgili, fakat kendi özel anlamı da olan teknik bir terim oluşuna göre mi bir fikir zikretmektedir? Bir müfessir, ‘âlemîn teriminin tekil olarak neden Kur’ân’da hiç geçmediğine bir açıklama getirebilecek?

Çağdaş Şîî alim, Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî (öl.,1981), “‘âlemîn”in akıllı varlıkları gösterdiği şeklindeki yoruma delil bulmak için, Fâtihâ Sûresinin bağlamına bakar. “Rabbi’l-‘âlemîn” ifadesi, “kıyamet gününün sahibi” ayetine kadar Allah’ın pek çok isminin zikredildiği ayetlerde geçer. Hesap sadece insanlar veya onlarla beraber cinler için sözkonusu

18 Kurtubî, *Câmi*, 138 Ebû ‘Ubeyde’nin otoritesine dair hem de bkz: ‘Ali b. Muhammed’in yorumuna Zemahşerî, *Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzil*, (Beyrut, 1967), I, 54.

19 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 53; Zebîdî, *Tâc*, 407.

20 Tûsî, Ebû Câfer, (öl., 453/1061), *et-Tibyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, (Necf, 1957), 32; ve neredeyse kelimesi kelimesine Tabarsî, Ebû ‘Ali, (öl., 548/1153) *Mecme’ul-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, (Beyrut 198[0]), 45 karşılaştırınız Muhammed Abduh’un, ‘âlem’in fertler bağlamında kullanılmayacağını fakat türlerle kullanılacağına dair ifadesini ve onun örnekleri arasında ‘Hayvanlar âlemi ve bitkiler âlemi’ vardır. *Tefsîru’l-Menâr*, I, 50.

21 El-Halebî eş-Şafîî, Ebû’l-‘Abbas (es-Semîn), *‘Umdetu’l-Huffâz fî Tefsîri Eşrâfi’l-Elfâz*, (İstanbul, 1987), 378. Halebî bu görüşü desteklemez, bunun yerine ‘âlemîn’in, ‘âlem’in çoğulu olduğunu ifade eder ve onun sadece insan varlığını kapsadığına işaret eder.

olduğundan “‘âlemîn”in, insanlar ve cinler âlemine işaret etmiş olması gerekir.²²

Müfessirler, ‘akıllı varlıklar’ yorumunu desteklemek için, Kur’ân’dan pek çok kanıt bulmaktadır. Yaygın olarak en çok zikredilen âyet şudur: Furkân Sûresi 25/1. âyeti: “... ‘âlemleri uyarabilir...” Ki buna göre, ne hayvanlar, ne de nesneler uyarılamayacağı için, “‘âlemîn” insanlar (ve cinler) olarak tefsir edilmiştir. Pek çok Kur’ân ayeti (Âl-i ‘İmrân Sûresi, 3/42, A’râf Sûresi, 7/80 ve Şu’arâ Sûresi, 26/165) bu yoruma işaret eden noktaya göndermede bulunmaktadır.²³

İbn ‘Abbas, Mücâhid, Ebû ‘Âliye, İbn Cüreys (öl., 767) ve diğerlerinin rivayet etmiş olduğu hadislerde de, “seçmeci” tefsîrin lehine pek çok örnek zikredilmektedir. Özellikle Taberî ve Suyûtî gibi müfessirler bu hususta geniş bir hadis seçkisi sunarlar.²⁴ Bununla birlikte, materyalin çoğundan ortaya çıkan şey, bu akıllı varlıklar kavramının tam tanımı hakkında fikir ayrılığıdır. Hem hadisler hem de Kur’ânî pasajlar temelinde, akıllı varlıklar kimlerdir sorusuna en az beş cevap bulunabilir:

a) İnsanlar (nâs)- (Şu’arâ Sûresi, 26/165, Hüseyin b. Fadl ve Câfer-i Sâdık’ın rivayet ettiği hadisler ve eski şiirden kanıt)

b) İnsanlar ve cinler- (Furkân Sûresi, 25/1, İbn Abbas, Mücâhid, İbn Cüreyc ve diğerlerinden rivayet edilen hadisler)

c) Melekler, insanlar ve cinler- (Ebû ‘Âliye)

d) Şeytanlar, melekler, insanlar ve cinler- (el-Ferrâ (öl.,207/822) ve Ebû ‘Ubeyde)

e) Sadece melekler- (Ebû İbn Kâb (?))²⁵

“‘Âlemîn”in “kapsamcı” ve “seçmeci” tefsirlerinin arası uzlaştırılamaz mı? Şimdiye kadar incelenen müfessirler, açık bir şekilde bu konuya değinmemişlerdir. Bununla birlikte, onların iktibas ettiği bu alıntılar, görüşlerin olası bir uzlaştırmasının anahtarını ihtiva ediyor olabilir. Böyle bir ihtimali, kâmil insan teorisinin hassasiyetle işlenmiş sûfî yorumuyla birlikte,

22 Tabatabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur’ân*, (Beyrut, Ticariye Matbaası, tarihsiz), 21-22; İngilizce çevirisi için bkz. Rizvî, Seyyid Said Ahtar, *el-Mizân, Allâme Tabatabâî’den Kur’ân’ın Yorumu*, (Tahran, 1983), 130.

23 Kur’ân-ı Kerîm, Furkân Sûresi, 25: 1’nden alıntı yapılmıştır. Diğerleri arasında Kurtubî, *Câmî*, 138; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 25; Diğer pasajlar için bkz. Tabatabâî, *Mizân*, 30-31 ve Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, 378.

24 Taberî, *Câmî*, 143-146 ve Suyûtî, *Durru'l-Mensûr*, 13.

25 Yukarı bakınız; İlave örnekler için bakınız Ebû Hayân el-Gırnâtî, *Tefsîr*, 18; Kurtubî, *Câmî*, 138 ve Isfehânî, *Mufredât*, 515. Cevaplar için: (b) Cinler ve İnsanlarla ilgili olarak bkz. İbn ‘Abbâs, *Tenvîru'l-Mikbâs*; Suyûtî, *Durru'l-Mensûr*, 3 ile; (c) için bkz., İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîb*, 38. Bundan başka, Maddi bir çağrışım anlamı, ‘yeryüzü halkı’ yahut ‘Bütün yeryüzünün insanları’ olarak ‘âlemîn’in bazı yorumları ilave edilir; örnekler için bkz., Tûsî, *Tibyân*, 32.

bir küçük evren(microcosm) olarak felsefî insan fikri sağlamaktadır. Âlemi, büyük âlem(macrocsm), yani gökküre ve küçük âlem (microcosm) yani insan şeklinde ikiye ayıran görüş, Cafer-i Sâdık'a nispet edilmektedir. İnsan, varolan her şeyin hûlasası olduğu gibi, büyük âlemle (macrokozmoz teorisine bakınız) aynı şekle sahiptir.²⁶ Benzer şekilde, İbn 'Arabî ve onun ekolüne göre, kâmil insan hakkındaki dair sûfî nazariye, insanoğlunun var olan her şeyin bir kopyası(nüsha) olduğu ve kâmil insanın ilahi olanın mükemmel bir alameti olduğu fikrini savunmaktadır.²⁷ Böylece, her iki yorum da doğru olacak ve seçici yaklaşım gerçekte, bütün yaratılmışların özeti olan insanoğlu kadar kapsamlı olacaktır.

Son olarak, "kapsamcı" yorumun işaretlerini taşıyan başka bir yorum şudur: Fiziki anlamda "'âlemîn"'in çokluğu vurgulanır. Bu vurgu her şeyden önce ilahi takdiri göstermek için kullanılmaktadır. Eğer Allah dilerse, bu dünyadan başka sonsuz sayıda dünyalar yaratabilir.²⁸ Bu dünyalar, çoğunlukla kozmolojik kavramlarla anlaşılabilir: "Allah 18.000 âleme sahiptir, bu dünya o âlemlerden yalnızca biridir; fakat onlar aynı zamanda "nesil" veya "ümme"yi gösterebilir. Allah 1000 âlemîn (ümme/türler(?)) yaratmıştır, bunlardan altı yüzü denizde, dört yüzü karadadır. İlk yok olacak olan, çekirgeler olacaktır."²⁹ Müfessirler 1000, 18.000, 40.000, 80.000 veya daha fazla tahmini rakam verseler de, kaç tane âlem yarattığını yalnız Allah bilir.³⁰

"Âlemler"ın çokluğu, müfessir Cevherî Tantavî (öl., 1359/1940) tarafından bilimsel terimlerle açıklanmaktadır. Ona göre modern astronomi ve fizik, Müslümanların kutsal kitabından çıkarılabilir: Buna göre "'âlemîn" evrenin bütün güneş sistemlerine işaret etmektedir. Güzelliğin ve parlaklığın daha düşük bir seviyesinde, bizim güneş sistemimizin etrafında sekiz gezegen ve onların uyduları döner. Bütün bunlar ve daha fazlası kutsal kitapta (Kur'ân) bulunabilir. Hatta Tantavî, medeniyetleri insan medeniyetinden daha ileri olan dünyadaki canlılardan başka canlıların varlığına bir hadisi kanıtı olarak ileri sürebilmektedir.³¹

26 Mikrokozmoz/makrokozmoz benzerliği, İhvân-ı Safâ'nın felsefî kurgusunda sistematik doktrinel bir özellik oldu. O, aynı zamanda Gazâlî'nin kozmolojisinde önemli idi. (Bkz., Gazâlî, *Kitâbu'l-Erbe'in*, Beyrut, 1979, 40). Cafer-i Sâdık'tan alıntılar için bkz., Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs*, 407 ve Âlûsî el-Bağdâdî(öl., 1271/1854), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve Seb'al-Mesânî*, (Beyrut, İdaretü'l-Cibâe, trsz.), 79 ve İsfahânî, *Mufredât*, 515.

27 Konevî, Ebû'l-Meâlî, *I'câzu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, (Kahire, 1969), 307-308.

28 Râzî, *Tefsîr*, (Beyrut, 1981), I, 14.

29 Kurtubî, *Câmi*, 138, hem de Suyûtî, *Durru'l-Mensûr*, 13. Topluluklar olarak 'dünyalar' için hadislere bkz., İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 25-26.

30 Dünyaların sayıları hakkındaki uyumsuzluğa dair bkz., Bağdâdî, *Lübâb*, I, 17.

31 Tantavî, Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (Surabaya, 1922), 11-13. Modern bilimsel yaklaşımlara rağmen, bazı geleneksel kozmolojik görüşlerin korunduğuna işa-

Tantavî'ye göre bilim ve inanç, birbiriyle çelişmez. Aksine bilim, ilahi takdir ve iradenin bütün kainatı nasıl kuşattığının yollarını bulup ortaya çıkarma aracıdır. İlâhî takdir, yaratılmışların her zerresinde, rahimde ceninin gelişmesinde, kabukların içindeki incilerde ve hatta en küçük mısır tanesinde bile bulunur.³²

Bu düşünceler Tantavî'yi, 'âlemlerin rabbi olan Allah'a bir ibadet aracı olan Fâtîha'yı yeniden tefsir etmeye götürür. Bu övgü/şükür, varlığın mekanizmalarını açıklayan bilimlerin incelenmesiyle hakkıyla yerine getirilebilir. Bilimsel araştırmadan çıkarılan bilgi, ayrıca insanların yararına da kullanılabilir ve bu da Allah'a gerçek manada hamd etmeye götürür. Tantavî'nin pedagojik ve politik amacı, bütün Müslümanları filozof ve doktor yapmak değil, ancak bir grubu Avrupa'nın yaptığı kadar, hatta daha da fazla bütün bilimsel alanlarda araştırma yapmaya ve buralarda üstün bir konum elde etmeye teşvik etmektir.³³

Burada Tantavî'nin tefsîri ile- ki, bu ilmî tefsirdir- Avrupa'nın XIX. Yüzyıl boyunca ve XX. yüzyılın başlarında İslam dünyası üzerindeki (özellikle Mısır üzerindeki) etkisi arasındaki ilişkiyi fark etmek zor değildir. Bu yapıda ilmî tefsir, Batı'nın politik ve kültürel etkisine karşı, İslam'ın yeni bir yorumunu sunma eğilimini temsil etmektedir.

Fâtîha Sûresinin ikinci ayetinde geçen “‘âlemîn” kelimesinin tefsîri ile ilgili bu ön çalışma, Müslüman müfessirlerin, terimin açık bir şekilde Arapça gramerinin kurallarına uymadığının ve bağlama bağlı olarak farklı yorumlara maruz kaldığının farkında olduklarını gösterir. Müslüman müfessirler, bazen sınırları içerisinde kaldıkları, bazen de çerçevesinin dışına çıktıkları hermönötik parametreleri tefsirlerinde; teolojik doktrinler hakkındaki anlayışları, âlem tasavvurlarını ya da çağlarındaki okurlara ulaştırmak istedikleri pedagojik ve politik mesajları verebilirler.

ret edilmiştir. Mesela, Kâinâtın alt bölümü, üst ve alt dünyalara ayrılır; Birincisi, yıldızları, güneşi, ayı, gezegenleri ve onların uydularını ihtiva eder; İkincisi yeryüzünde madenî, bitkisel ve hayvanî özellikleri ihtiva eder. Tantavî'nin Tefsîr'ine dair bazı düşünceler için bkz., Baljon, J.M.S., *Modern Muslim Koran Interpretation*, (1880-1960), (Leiden, 1968), 5-6.

32 Tantâvî, *Cevâhir*, 9-10.

33 Aynı yer, 13-14.

ULUSLARARASI İSLAM ADALET DİVANİ: ULUSLARARASI İSLAM HUKUK SİSTEMİNE DOĞRU¹

Michele LOMBARDİNİ²

Çev: Dr. Muhammed Tayyib KILIÇ³

Anahtar Kavramlar: Anlaşmazlığı çözme, Uluslararası İslam Adalet Divanı, Uluslararası İslam Hukuku, İslam Şeriatı, İslam Ülkeleri

Özet: Elinizdeki bu makale uluslararası anlaşmazlıkları çözmek için İslam Konferansı Örgütü bünyesinde kurulması öngörülen İslam Adalet Divanı'nı ele almaktadır. 1987'de kabul edilen Mahkemenin (Divanın) tüzüğüne göre uluslararası anlaşmazlıkların çözümünde İslam hukuku esas alınacak temel hukuk olacaktır. Bu nedenle mahkeme, temel hukuk olarak yerel dini yasaların uygulanacağı dikkate alındığında dini bir karaktere sahip olacaktır. Uluslararası İslam Adalet Divanı henüz kurulmamıştır. Ancak bu tarz bir mahkemenin kurulmasıyla aynı uluslararası hukuk sistemi altında İslam devletleri politik yönden güçlü bir konuma gelebilir ve bunun İsrail Devleti ile ilişkilere ve Filistin sorununa farklı yansımaları olabilir.

1- Giriş

İslam Konferansı Örgütü (bundan sonra İKÖ şeklinde kullanılacaktır) büyük çoğunluğunu İslam devletlerinin oluşturduğu hükümetler arası uluslararası bir kurumdur. 1980lerde üye ülkeler arasında ortaya çıkabilecek anlaşmazlıkları barışçıl yoldan çözmekle yükümlü bir mahkemenin gerekliliği düşüncesiyle Uluslararası İslam Adalet Divanının kurulması teklif edilmiştir. (Bundan sonra UIAD olarak kullanılacaktır). İslam Adalet Divanı henüz kurulmamış olmakla birlikte böyle bir organın oluşum süreci bile konuyu tartışmaya ve araştırmaya değer bir hale getirmektedir. Özellikle uygulamaya esas olarak İslam hukukunun alınacak olması bugüne kadar emsali görülmemiş bir durumdur. İslam Konferansı Örgütünü oluşturan İslam ülkeleri anlaşmazlıkların çözümünde İslam hukukunun dikkate alınmasını uluslararası hukukun ana çerçevesini genişleten, kuvvetlendiren faydalı bir unsur olarak görmektedirler. Bunun ötesinde üye ülkeler ister sembolik düzeyde isterse gerçek anlamda olsun aralarında ortaya çıkabilecek problemleri İslam Şeriatının uygulanmasıyla barışçıl yoldan çözecek adli bir kurum meydana gelmesini bir zorunluluk olarak hissetmektedirler. En nihayetinde İslam Adalet Divanı kurulursa bu seküler bir yapıya sahip olabilir ve uluslararası anlaşmazlıkların çözümünde uygulanacak hukuk olarak da bölgesel dini hukuk düşünülebilir.

¹ The International Islamic Court of Justice: Towards an International Islamic Legal System? Leiden Journal of International Law, 14/2001, pp: 665-680.

² Uluslararası Hukuk Doktoru, Erasmus Üniversitesi, Rotterdam / Hollanda. Master Tez danışmanım Prof. Parviz Ansari Moein'e ve Juan Amaya-Castro'ya katkılarından ve yardımlarından dolayı müteşekkirim.

³ Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

İslam Adalet Divanının kurulma potansiyeli bir takım soruları da beraberinde getirecektir. Örneğin; Uluslararası mahkemelerin sayısının artması bağlamında değerlendirildiğinde Uluslararası İslam Adalet Divanı (UİAD) ne anlam ifade edecektir? Çünkü İslam Adalet Divanında sadece İslam devletleri temsil edildiği için Müslüman olmayan bir devletten kaynaklanan hukukî bir durumda ne olacaktır? Ayrıca UİAD'nın işletilmesi İsrail Devleti ve Filistin sorunuyla ilgili ilişkilerde çok güçlü politik bir etki meydana getirebilir. Aynı hukuk kurallarının uygulanması İslam devletlerinin aralarında bir takım anlaşmalar yapma ihtimalini ve Arap bölgesinde politik ve diplomatik denge- nin potansiyel bir takım sorunlara yol açması riskini de beraberinde getirecektir. Belki de ilk defa uluslararası düzeyde adalet sistemiyle bir araya gelen bir grup İslam devleti önünde İsrail Devleti nasıl bir davranış sergileyecektir?

UİAD ile ilgili bir analiz yapılırken bütün bu etkenler dikkate alınmalıdır. Gerçi bunların bir kısmı çok geniş bir şekilde tartışılabilir. Yukarıda da ifade ettiğim gibi İslam Adalet Divanı henüz kurulmamıştır ve henüz ortada olmayan böylesi bir hukukî kurumun tasvir edilmesi ve konuyla ilgili bir takım yargılara varmak ancak bu kurumun statüsünün İslam Konferansı Örgütünün ortaya çıkışıyla ilgili tarihi ve politik şartlarla temellendirilmesi ile mümkündür.

2- İslam Konferansı Örgütünün Doğuşu Ve Kurumsal Çerçevesi

21 Ağustos 1969 tarihinde bir grup İsrail vatandaşının Kudüs'teki Mescid-i Aksa'ya kundaklama girişiminde bulunması üzerine 22-25 Eylül 1969 tarihinde⁴ Fas'ın Rabat kentinde İslam ülkelerinin kral, devlet ve hükümet başkanlarından⁵ oluşan ilk İslam konferansı zirvesi toplandı. İslam ülkelerinin liderleri mümkün olduğunca Filistin sorunuyla ilgileneceklerine ve kendi aralarında ekonomik, kültürel ve manevi alanda yakın işbirliği içine gireceklerine dair mutabakata vardılar. 23-25 Mart 1970 tarihinde Suudi Arabistan kralı Kral Faysal ilk defa İslam Konferansı Dışişleri Bakanlarını Cidde'de toplantıya davet etti. Toplantı sonunda İslam birliği düşüncesinden hareketle ve etkin bir kurum olarak üye ülkeler arasında ekonomik, sosyal vb. bir takım alanlarda işbirliğinin sağlanacağı ve daimi sekretaryalığının Cidde'de olacağı İslam Konferansı Örgütü'nün kurulmasına karar verildi. Başlangıçta dini bir takım duygularla kurulan İslam Konferansı Örgütü zaman içinde yerini sürekli ve kurumsal bir yapıya doğru bırakmıştır. Bu yeni haliyle organizasyon İslam ülkelerinin oluşturduğu ve coğrafi sınırlar ile alışılmış kalıpları aşan⁶

⁴ M. Sihab, *Organization of Islamic Conference*, 3 Encyclopedia of International Law 825 (1997).

⁵ İslam Zirve Konferansında 24 ülkenin Kral, Devlet ve Hükümet Başkanları toplanmış, Filistin Kurtuluş Örgütü de bir delege ile temsil edilmiştir.

⁶ R. N. Ahari, *The Organization of the Islamic Conference: Positive and Negative Grounds for Future Activities*, IX (3) Iranian Journal of International Affairs 403 (1997).

bir yapıda hükümetler arası ilk uluslararası kurumdur.⁷ Şu anda İslam Konferansı Örgütü en büyük uluslararası İslam teşkilatı olup çok farklı tarihi, siyasi ve kültürel deneyimlere sahip heterojen bir yapıda çok sayıda ülkeden müteşekkildir. Organizasyon ağırlıklı olarak Asya ve Afrika kıtasında yerleşik elli iki üye ülkeden⁸ oluşmaktadır. Coğrafi olarak çok büyük bir alanda uluslararası deniz ve hava geçiş yollarını kapsamaması bu organizasyonun stratejik açıdan önemini arttırmaktadır.⁹

İKÖ'nün oluşumunu sağlayan tarihsel nedenler açıkça göstermektedir ki örgütün oluşumunda üye devletler tarafından kimlik, entegrasyon ve birlik kaynağı olarak kabul edilen İslam (dini) önemli bir rol oynamaktadır. İslam'ın oynadığı bu kilit role rağmen İKÖ'nü literal olarak müminlerin oluşturduğu ve politik bir yapı arz etmeyen İslamî ümmet kavramıyla açıklamak doğru değildir. İKÖ bağımsız devletlerden müteşekkil hükümetler arası uluslararası bir kurumdur. Bundan dolayı üye devletlerin uluslararası hukukun genel yapısı içinde çalışmaları temel esastır. Bununla birlikte İKÖ kendisini yeni bir fenomen olarak ortaya koyan ayırıcı bir takım özelliklere de sahiptir. Buna verilebilecek ilk örnek, İKÖ'nün bölgesel taahhütler ve ulusal ideolojiler arasında birleştirici bir unsur olarak dine dayanan uluslararası ve hükümetler arası belki de tek organizasyon olmasıdır. İkincisi, İKÖ ne tam anlamıyla evrensel ne de tam anlamıyla bölgesel olmayan bir organizasyon görünümüyle de dünyada tektir. İKÖ, daha ziyade dini nitelikteki ideolojik bağlantılar üzerine temellendirilmiştir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde İKÖ bir çeşit şemsiye örgüt konumundadır. Nüfusunun büyük çoğunluğu Müslüman olan herhangi bir ülke potansiyel olarak İKÖ'nün bir üyesi olabilir.¹⁰ Üçüncüsü de, İKÖ soğuk savaşın büyük gerginliğini yansıtan siyasi bir yaklaşıma sahiptir. Örneğin kuruluş sözleşmesinin 5. maddesinde Kudüs'ün bağımsızlığını kazanana kadar İKÖ'nün merkezi Cidde kentidir şeklinde bir ifade bulunmaktadır.

İKÖ'nün kuruluş sözleşmesi esas olarak Mart 1972'de Cidde'de toplanan Dışişleri Bakanları toplantısının üçüncü oturumunda kabul edilmiş ve 28

⁷ L. J. Esposito, *Islam and Politics*, 108 (University of Syracuse, 1984)

⁸ Bunlar; Afganistan, Arnavutluk, Azerbeycan, Bahreyn, Bangladeş, Benin, Birleşik Arap Emirlikleri, Brunei, Burkina Faso, Cezayir, Cibuti, Çad, Endonezya, Fas, Filistin, Gabon, Gambia, Gine, Gine Bissau, Guyana, Irak, İran, Kamerun, Katar, Kazakistan, Kırgızistan, Komor, Kuveyt, Libya, Lübnan, Maldivler, Malezya, Mali, Mısır, Moritanya, Mozambik, Nijer, Nijerya, Özbekistan, Pakistan, Senegal, Sierra Leone, Somali, Sudan, Surinam, Suriye, Suudi Arabistan, Tacikistan, Togo, Tunus, Türkiye, Türkmenistan, Uganda, Umman, Ürdün ve Yemen.

⁹ N. A. Baba, *The Organization of the Islamic Conference: Conceptual Framework and Institutional Structure*, IX (3) Iranian Journal of International Affairs 342 (1997)

¹⁰ age, 345-347.

Şubat 1973 tarihinde de yürürlüğe girmiştir. İKÖ'nün amaçları kuruluş sözleşmesinin II. Maddesi A bendinde açıklanmıştır. Burada ifade edildiği üzere birinci hedef ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarda İslamî dayanışmayı sağlamaktır. Bu hedeflerin dışında ayrımcılığın ve sömürgeciliğin ortadan kaldırılması, uluslararası barış ve güvenliğin desteklenmesi gibi daha genel bir takım hedefler de bulunmaktadır. Kuruluş sözleşmesinin II. Maddesi 5. paragrafının A bendi İKÖ'ne üye ülkelerin Kutsal Yerlerin korunması ve Filistin topraklarının özgürleştirilmesine dair taahhütlerini içermektedir. İKÖ'nün prensipleri (ilkeleri) kuruluş sözleşmesinin II. Maddesi B bendinin çeşitli paragraflarında ifade edilmiştir. Bu ilkelerin yasal karakteri mevcut geleneksel uluslararası hukuku açıklayıcı tarzdadır ve bunlar günümüz İslam uluslararası hukukunu oluşturmaktadır.¹¹

Organizasyonun adından da anlaşılacağı üzere kuruluş sözleşmesi temel politikayı oluşturmak için farklı seviyelerde bir dizi konferans düzenlemiştir. İKÖ üç temel organdan müteşekkildir. İslam Zirve Konferansı olarak anılan Krallar, Devlet ve Hükümet Başkanları Konferansı örgütün en üst otoritesidir.¹² Burada İslam ülkelerinin liderleri İKÖ'nün amaçlarına ulaşmak için periyodik olarak bir araya gelip İslamî politikaları¹³ ve stratejileri belirlemektedirler.¹⁴ İslam Konferansı Dışişleri Bakanları Toplantısı¹⁵ Örgütün ikinci politik organıdır. Bu organ Konferansın politikalarını uygulamaktan, Örgüte genel sekreter atamaktan, üçte iki çoğunlukla tavsiye kararlarını almaktan ve çözüm önerilerini sunmaktan sorumludur. Konferansın kurumsal mahiyetteki üçüncü organı ise merkezi Cidde'de bulunan Genel Sekreterliktir.¹⁶ Genel

¹¹ Örneğin, egemenlik ve eşitlik ilkeleri, kuvvet kullanma tehdidinden uzak durma, self determinasyon, anlaşmazlıkların barışçıl yollarla çözümü ve İKÖ'nün kuruluş sözleşmesinde belirtilen uluslar arası hukuk ilkeleri çerçevesinde müdahale yasağı.

¹² İKÖ Kuruluş Sözleşmesi IV Maddesi.

¹³ Shihab, age, 3, 827.

¹⁴ Şu ana kadar dokuz Zirve Konferansı yapılmıştır. Bunlar; Rabat / Fas Krallığı (22-25 Eylül 1969), Lahore / Pakistan İslam Cumhuriyeti (22-24 Şubat 1974), Taif / Suudi Arabistan Krallığı (25-28 Ocak 1981), Kazablanka / Fas Krallığı (16-19 Ocak 1984), Kuveyt / Kuveyt Devleti (26-29 Ocak 1987), Dakar / Senegal Cumhuriyeti (9-12 Aralık 1991), Kazablanka / Fas Krallığı (13-14 Aralık 1994), Tahran / İran İslam Cumhuriyeti (9-11 Aralık 1997) ve Doha / Katar Devleti (12-13 Ekim 2000).

¹⁵ İKÖ Kuruluş Sözleşmesi V Maddesi.

¹⁶ İKÖ Kuruluş Sözleşmesi VI Maddesi. Genel Sekreterlik bugüne kadar başarılı bir şekilde şu şahıslar tarafından icra edilmiştir: Tunku Abdurrahman (Malezya) 1970-1973, Hasan el-Tuhami (Mısır) 1974-1975, Amdu Kerim Gaye (Senegal) 1975-1979, Habib Chatty (Tunus) 1979-1985, Şerifüddin Pirzade (Pakistan) 1985-1988, Dr. Hamid Algabid (Nijer) 1988-1996, Prof.Dr. İzzuddin Lekari (Fas) 1996'dan beri görevdedir. (Not: Yazar burada makalenin yayınlandığı tarih olan 2000 yılına kadar ki genel sekreterleri vermiştir. Bu isimlere ek olarak şunları da ilave etmek gerekir: Abdülehad Belkeziz (Fas) 2001-2004 ve Ekmeleddin İhsanoğlu (Türkiye) 2005 (Çeviren).

Sekreter İKÖ üyesi ülkeler arasında düzenli iletişim ve işbirliğini sağlamaktan ve ülkeler açısından önem arz eden bir takım bilgileri vermekten sorumludur.

2.1. Bazı Uluslararası Konular Açısından İKÖ

İslam Adalet Divanı tarafından uygulanan bir hukuk sisteminin bulunmaması ile ilgili olarak İkinci Körfez Savaşında İKÖ'nün almış olduğu pozisyonundan söz etmek dikkate değerdir. İKÖ'nün 1997 yılında Tahran'da düzenlenen Sekizinci İslam Zirve Konferansı Irak'ın Kuveyt Devletine karşı saldırmasının sonucu olarak ve Irak'ın tüm ilgili Güvenlik Konseyi kararlarına uyması gerekliliği üzerine 11/8-P nolu kararı kabul etmiştir. İKÖ'nün Kuruluş Sözleşmesi Madde II/ A Paragrafı I. Bendinde temellendirilen üye ülkeler arasında İslami dayanışma esasına göre karar, Irak'ın silahlı saldırısını kınamaktadır. Bu karar İKÖ'nün Kuruluş Sözleşmesinde ifade edilen ilke ve amaçlara vurgu yapmakta ve Irak'ı Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi (BMGK) kararlarına tam olarak uymaya ve Uluslararası Kızıl Haç Komitesiyle barışçıl ve uyumlu bir şekilde çalışmaya davet etmektedir. Karar ayrıca Irak'ın BMGK'nin 1991'de kabul edilen 687 nolu kararının 16. paragrafından da sorumlu olduğunu teyit etmektedir. Bu paragrafa göre Irak, Güvenlik Konseyi tarafından oluşturulan bir tazminat fonundan ve Birleşmiş Milletler Tazminat Komisyonundan sorumludur.¹⁷ İKÖ'nün kararı Irak'ın tüm kitle imha silahlarını ortadan kaldırmasını ve BM'in Irak halkına insani yardım sağlama çabalarından duyulan memnuniyeti ifade ediyordu.

Yukarıda tartışılan belge İKÖ'nün konumunun BM ile uyum içinde olduğunu ve her iki organizasyonun aralarındaki ilişkileri ele almaktadır. İKÖ ile yapılan işbirliği ile ilgili olarak BM iki ana raporu kabul etmiştir. Bunlar, 2 Eylül 1999 tarihinde BM Genel Sekreteri tarafından yayınlanan BM ile İslam Konferansı Örgütü arasındaki işbirliği raporu ile BM ile İslam Konferansı Örgütü arasında işbirliğini kabul eden ve BM Genel Kurulu¹⁸ tarafından kabul edilen 5 Ekim 1999 tarihli raporlardır. Her iki rapor da BM ve İKÖ arasında uluslararası barış, bir ülkenin kendi kaderini tayin hakkı (self-determinasyon), ırk ayrımcılığının sona erdirilmesi, temel insan hakları, ekonomik ve teknik ilerleme gibi pek çok farklı alanda işbirliğine vurgu yapmaktadır. İKÖ ile BM arasındaki işbirliğinin yeni boyutu barışın korunması çabası olarak ifade edilmektedir. 27-30 Haziran 2000 tarihinde

¹⁷ BM Güvenlik Konseyinin 3 Nisan 1991 tarih ve 687 Nolu kararı Irak'ın Uluslararası Hukuk çerçevesinde vesayet altına alınmasını öngörmektedir. Bu karara göre Irak sorumluluk kaybı veya doğrudan zarar, herhangi bir çevresel zarar, doğal kaynakların tükenmesi ve yabancı hükümetlerin, vatandaşlarının ve şirketlerinin zararlarını tazmin edecek bir yapıda idare edilecektir.

¹⁸ BM ile İKÖ arasında işbirliğine dair BM Genel Kurulu Kararı, Distr.General, UN Doc. A/RES/54/7 (5 November 1999).

Kuala Lumpur / Malezya da toplanan 27. İKÖ Dışişleri Bakanları Toplantısında İslam Konferansı Örgütü ile Birleşmiş Milletler arasında işbirliğini içeren 1/27-ORG No'lu kararı alınmıştır. Karar İKÖ, BM ve diğer bütün uzmanlaşmış birimlerin uluslararası barış ve güvenlik, önleyici diplomasi, silahsızlanma, self determinasyon, dekolonizasyon, ırk ayrımcılığı, temel insan hakları, sosyal ve ekonomik gelişme ve teknik işbirliği gibi pek çok global problemlerde işbirliği mekanizmasının güçlendirilmesini istemektedir. Son olarak, 2000 yılının kasım ayında Katar'ın başkenti Doha'da yapılan ve BM'in gözlemci sıfatıyla katıldığı dokuzuncu İslam Konferansı Zirvesinde BM'in reform ve genişleme kararlarını içeren 26/9-P No'lu kararı kabul edilmiştir. Yakın bir tarihte ise İslam ülkelerinin BM Güvenlik Konseyinde İslam dünyasını temsil edecek daimi bir koltuk talepleri olmuştur. Bu talep uluslararası ilişkiler alanında mevcut siyasi yapıyı yansıtacak şekilde BM Güvenlik Konseyinin demokratikleşmesini içermektedir. Talepte ayrıca gelişmekte olan ülkelerin BM Güvenlik Konseyinde temsil edilmesi ve bu temsilin de eşitlik ilkesi çerçevesinde coğrafi dağılım ve ülkelerin güç dengeleriyle orantılı bir şekilde olması ifade edilmektedir.

Giriş bölümünde de ifade ettiğim gibi Filistin sorunu ve İsrail Devletiyle ilişkiler İKÖ'ne üye devletler için sıcak bir konu olarak durmaktadır. 12-13 Kasım 2000 tarihinde Doha'da yapılan Dokuzuncu İslam Zirve Konferansında işgal altındaki Filistin topraklarındaki kargaşanın¹⁹ en üst düzeye ulaşması üzerine el-Aksâ İntifâda'sına "Barış ve Kalkınma Oturumu" adının verilmesinin kararlaştırılması işgal altındaki Filistin topraklarındaki ciddi durumun önlenmesine karşı üye devletlerin özel ilgisini göstermektedir. Dokuzuncu İslam Zirve Konferansında Ortadoğu'daki mevcut barış girişimleri üzerine kabul edilen 5/9-P No'lu karar Filistin halkıyla tam bir dayanışma içinde olmayı, self-determinasyon hakkının verilmesini ve Kudüs'ün başkent olduğu bağımsız bir Filistin Devleti'nin Filistin topraklarında kurulmasını teyit etmektedir. Aynı zamanda alınan bu karar İKÖ'nün İsrail'in BM Güvenlik Konseyi'nin ilgili bütün kararlarını yerine getirme konusundaki barış sürecine bağlılığını teyit etmekte ve bunun da ötesinde İsrail Hükümetinin barış sürecine karşı düşmanca tavrının bir göstergesi olarak İsrail Ordusunun Filistin halkına saldırısını kınamaktadır. Karar son olarak üye devletlere İsrail'in BM kararlarına tam olarak uyana kadar İsrail'le her türlü siyasi ve ekonomik ilişkilerin kesilmesini tavsiye etmektedir. Yakın bir gelecekte İslam Adalet Divanı kurulacaktır ve İslam ülkeleri de aynı hukuk sistemi içinde tanımlanacaktır. İslami normların yorum ve mevzuatına göre temellendirilmiş yetkili böyle bir kurumun varlığı İslam ülkeleri arasındaki birliğin güçlenmesi

¹⁹ Bu yeni kargaşa dalgası *İkinci İntifâda* olarak kabul edilmektedir.

sonucunu doğuracak bu durum da Arap bölgesindeki dış ilişkilerin seyrine etki edecektir.

3. Uluslararası İslam Adalet Divanı

İKÖ'nün organları özel bir anlaşmazlığı halledebilecek yeterlilikte değildir. İKÖ uluslararası anlaşmazlıkların çözümü konusunda kuruluş sözleşmesinin 2. Maddesi B bendine atıf yapmaktadır. Bu madde üye devletlere ister hukuki isterse diplomatik anlaşmazlıklarda müzakere, uzlaşma, barıştırma ve tahkim gibi bir takım yollara başvuru hakkını vermektedir. Bu madde dışarıda bırakılırsa İKÖ'nün kuruluş sözleşmesi üye ülkelerin herhangi bir anlaşmazlıkta müracaat edebilecekleri bir mekanizmayı içermemektedir. Bununla birlikte Seksenli yılların başında İKÖ bu konuyla ilgili görüşünü değiştirerek radikal bir değişikliğe gitmiş ve İslam Adalet Divanı olarak formüle edilen bir öneriyi ortaya atmıştır. Şunun da not edilmesi lazımdır ki hazırlanan İslam Adalet Divanı projesi Irak ve İran arasındaki Birinci Körfez Savaşı (1980–1988) sırasında ve hemen akabinde Irak ordularının Kuveyt'i işgal etmesi üzerine ortaya çıkan İkinci Körfez savaşı sırasında ortaya çıkmıştır ve bu iki anlaşmazlık da İslam ülkeleri arasında derin muhalefetin olduğu konulardır. Öte yandan Birinci Körfez Savaşı uluslararası anlaşmazlıkların barışçıl yolla düzenlenebilmesi için hukuki bir organa acil ihtiyaç olduğunu da göstermiştir. Diğer taraftan bizzat mahkeme merkezinin bulunduğu ülkeye bir saldırı durumunda mahkemenin fonksiyonu ile ilgili olarak bir işbirliği eksikliği ortaya çıkacaktır.

1981 yılında Tâif'te düzenlenen Üçüncü İslam Zirve Konferansında kabul edilen 11/3-P Nolu karara göre üye ülkeler arasında ortaya çıkabilecek anlaşmazlıkları barışçıl yoldan çözmekle sorumlu dördüncü bir organ olarak İslam Divanının kurulması öngörülmüştür. 1983 Ocağında İKÖ Genel Sekreteri Uluslararası İslam Adalet Divanı'nın tüzüğüyle ilgili bir taslak hazırlamak üzere bir grup uzmanla bir araya gelmiştir. Adalet Divanı'nın tüzüğüyle ilgili son çalışma 29 Ocak 1987 de kabul edilmiştir. Aynı yıl Kuveyt'te yapılan Beşinci İslam Zirve Konferansında İslam Adalet Divanının kurulması ile ilgili 13/5-P No'lu karar kabul edilmiştir. Bu kararın ilgili paragrafı aşağıda ifade edilen hususları taahhüt etmektedir.

a)- Konferans, gönüllü yargılama temeline dayalı Uluslararası İslam Adalet Divanı'nın tüzüğüyle ilgili taslağı onaylar

b)- Konferans, aşağıda okuyacağımız İKÖ'nün üç maddelik kuruluş sözleşmesine dördüncü bir paragrafın (D) eklenmesini onaylar. Uluslararası İslam Adalet Divanı bu kuruluş sözleşmesine ve sözleşmenin tamamlayıcı unsurlarına bağlı olarak tüzüğüyle uyumlu fonksiyonlarını icra edecektir.

Mahkemenin tüzüğüyle ilgili ikinci madde Uluslararası İslam Adalet Divanı'nın merkezinin Kuveyt şehrinde olmasını ifade etmektedir. Uluslararası İslam Adalet Divanı'nın yeterli sayıda kabule ulaşmak için

sözleşmenin 11. maddesine göre gerekli düzeltmeleri yapabileceği 49. Madde teyit edilmiştir. Bu son hüküm sözleşmede değişiklik yapabilmek için üçte iki çoğunluk gerektirmektedir. Bugüne kadar sadece sekiz üye ülke İslam Adalet Divanı'nın tüzüğünü onaylamıştır. Bunlar sırasıyla; Kuveyt Devleti, Suudi Arabistan Krallığı, Ürdün Haşimi Krallığı, Libya Arap Halk Sosyalist Cemahiriyesi, Bahreyn Devleti, Katar Devleti, Mısır Devleti ve Maldiv Cumhuriyetidir. UİAD'nın etkin bir kurum olabilmesi için 34 onaya daha ihtiyaç vardır. İKÖ'nün en büyük uluslararası İslam teşkilatı olduğu göz önünde bulundurulduğunda farklı kültürel ve sosyal çevreden pek çok ülkeyi kapsayan uluslararası anlaşmazlıkların çözümü için mahkemenin yargılama yetkisinin çok kapsamlı hale gelmesi gerekmektedir.

3.1. Mahkemenin Yapısı

3.1.1. Mahkemenin Oluşumu

İslam Adalet Divanı Tüzüğü'nün Madde 3, a bendine göre İslam Mahkemesi yedi hâkimden oluşmaktadır. Bu yedi hâkim dört yıllık bir süre için ve sadece ikinci bir dönemde yeniden seçilebilmektedirler. Tüzüğü'nün 4. maddesine göre sadece şu özelliklere sahip olan kişiler hâkim olarak atanabilirler: Atanacak kişi (1) Müslüman olmalıdır, (2) İKÖ'ne üye ülkelerden birinin vatandaşı olmalıdır, (3) Yüksek bir ahlak düzeyine sahip olmalıdır, (4) Kırk yaşından büyük olmalıdır, (5) İslam hukuku ve uluslararası hukuk alanında yetkin olmalıdır, (6) Kendi ülkesinde yüksek düzeyde bir yargı pozisyonunda bulunmalıdır. Başkan mahkeme üyeleri arasından seçilir. Bu konuyla ilgili olarak şunu da belirtmekte fayda vardır ki İslam hukuk mahkemelerinde çoğunluğun görüşüne uygun olarak sadece erkekler hâkim olarak atanabilmektedir. Ancak bu gereklilik İslam Adalet Divanı'nın tüzüğü'nde açık bir şekilde ifade edilmemiştir.

Hâkimlerin atanmasıyla ilgili prosedür 5.maddenin çeşitli paragraflarında bulunmaktadır. Hâkimler Dışişleri Bakanları Toplantısının özel bir oturumunda Genel Sekreterlikçe hazırlanan üye devletlerin aday listesinden gizli oyla seçilirler. İslam Mahkemesi hâkimi olabilmek için salt çoğunluk gereklidir. 5.maddenin e bendine göre Başkanın ve Mahkeme hâkimlerinin seçimi üye devletlerin coğrafi ve dilsel dağılımına göre yapılacaktır. Mahkeme tüzüğü'nün 8.maddesi uyarınca hâkimler hâkimlik mesleğiyle örtüşmeyen herhangi bir siyasi faaliyette bulunamazlar ve ulusal veya uluslararası bir mahkemenin üyesi olarak daha önceden bakmış oldukları bir davaya katılamazlar. 10.maddenin a bendiyle uyumlu olarak UİAD'nın hâkimleri 1976 yılında İKÖ bünyesinde akdedilen İmtiyaz ve Muafiyetlere Mütteallik Genel Anlaşma çerçevesince üye ülkelerin topraklarında imtiyaz ve muafiyet haklarından istifade ederler. Bunun da ötesinde 10.maddenin b bendi, İKÖ Genel Sekreterliğiyle mahkemenin bulunduğu devlet arasında uluslararası prensiplerle uyumlu ilave bir takım imtiyaz ve

muafiyetler de vermektedir. 15. Madde gerek acil gerekse özel durumlarda mahkemenin özel oturum yapmasına imkân vermektedir. 16.madde anlaşmazlığın taraflarına geçici hâkim atama imkânını vermektedir. Bu hâkimler anlaşmazlığın tarafı olanlarla aynı milliyetten veya İKÖ'nün üye devletlerinin milliyeti arasından olamazlar.

3.1.2. Yargı Yetkisi

İslam mahkemesi ihtilaflı ve tavsiye niteliğinde olan yargı yetkisine sahiptir. İhtilaflı yargı yetkisiyle ilgili olarak Mahkeme tüzüğünün 21. Maddesinin a bendi sadece İKÖ'ne üye devletlerin Mahkeme huzurunda temsil edilebileceklerini ifade etmektedir. Bununla birlikte 21. Maddenin b bendine göre İKÖ üyesi olmayan bir devlet İslam mahkemesi huzurunda yargılama sonunda ortaya çıkacak hükmü kabul etmek şartıyla şikâyetle bulunabilir. Mahkeme tüzüğünün 25. Maddesi aşağıdaki durumlarda mahkemenin yetkili olduğunu belirtmektedir.

- (a) İKÖ'ne üye devletlerle ilgili bütün konuları Mahkeme huzurunda görüşmek
- (b) Yürürlükteki herhangi bir anlaşmada veya sözleşmede ilgili bütün konular için mahkeme yetkilidir
- (c) İster tek taraflı isterse ikili olsun herhangi bir anlaşmayı veya sözleşmeyi yorumlamak
- (d) Uluslararası hukukun herhangi bir konusunu incelemek
- (e) Uluslararası yükümlülüklerin ihlalinin olduğu herhangi bir konuda ön inceleme başlatmak
- (f) Her hangi bir uluslararası yükümlülüğün ihlali durumunda tazminatın mahiyetini ve miktarını belirlemek

Tüzüğün 26.maddesi UIAD'nın yargı yetkisinin isteğe bağlı olduğuna dair önemli bir kural koymaktadır. Mahkemenin yargı yetkisine muvafakat deklarasyonla verilmelidir. Bu yolla devletler yargı anlaşmazlıklarını çözmek için İslam mahkemesinin yeterliliğini zorunlu olarak tanımış olmaktadırlar. Bu tarz deklarasyonlar mütakabiliyet esasına tabi olmayıp İKÖ'nün Genel sekreterine sunulur, Genel Sekreter de bunun bir kopyasını diğer üye devletlere iletir.

İslam mahkemesinin tavsiye kararları devletlere açık değildir. Böyle bir talep olması durumunda Tüzüğün 42. Maddesinde belirtildiğine göre İKÖ'nün herhangi bir organının talebi üzerine konu Dışişleri Bakanları toplantısında onaylanır ve bu talep sağlanmış olur. İslam mahkemesi hali hazırda görüşülmeyen herhangi bir hukuki konuda istişârî görüş (veya fetva) belirtme hakkına sahiptir.

3.1.3. Kararlar

Mahkeme tüzüğünün 37. maddesinin c bendine göre kararlar salt çoğunlukla verilir ve d paragrafına göre de verilen kararın gerekçesi ile oylamaya

katılan hâkimlerin isimleri zikredilir. 38.madde kararların sadece uyuşmazlığın taraflarını bağladığını, 39.madde ise kararların nihâi olup temyizinin olmadığını ifade etmektedir. 39.maddenin c bendine göre bir taraf mahkemenin kararını uygulamazsa konu Dışişleri bakanları toplantısına havale edilecektir.

3.1.4. Diğer Hükümler

Tüzüğün 12.maddesi İslam mahkemesinin süresiz çalışacağını ifade etmektedir. 30.madde yargılama prosedürünün mahkeme huzurunda yazılı ve sözlü olarak ikiye ayrılacağını belirtmektedir. Son olarak da 33.maddede nihai karar verilmeden önce taraflardan birinin hakkını korumak için geçici tedbirler alınabileceği ifade edilmektedir.

4. Uluslararası İslam Adalet Divanı'nın Tüzüğü Ve Bu Tüzüğün İslam Hukukuna Yaptığı Özel Atıflar

Mahkeme tüzüğünün 1.maddesi UİAD'nın İKÖ'nün temel hukuk organı olduğunu ve bu organın da "zorunlu" olarak İslam hukukuna dayandığını ifade etmektedir. Bu hüküm Tüzüğün 27. Maddesinde mahkeme tarafından uygulanacak hukukla ilgili kısımda daha sıkı bir şekilde zikredilmiştir. Buna göre;

(a) İslam hukuku Uluslararası İslam Adalet Divanının temel hukukudur.

(b) Mahkeme uluslararası hukuka, tek taraflı veya ikili anlaşmalara, uluslararası teamül hukukuna, hukukun genel prensiplerine veya uluslararası mahkemeler tarafından ilan edilen kararlara başvurabilir.

27.maddenin 1.paragrafı uluslararası ihtilafların çözümünde mahkeme tarafından başvurulacak temel hukukun İslam hukuku olduğunu ifade etmektedir. Burada UİAD'nın dini karakterine özel bir vurgu yapılmakta ve dini yasalardan sapma olmayacağı belirtilmektedir. Muhtemelen uluslararası hukukta ilk defa devletler arasında ortaya çıkacak ihtilafların barışçıl yoldan çözülmesi konusunda geçici bir mahkeme yerel dini hukuku uygulanabilir temel hukuk olarak esas almaktadır. Tüzüğün 27. Maddesinin 2.paragrafı uluslararası hukuku, uluslararası anlaşmaları, hukukun genel prensiplerini ve diğer mahkemeler tarafından verilen kararları UİAD'nın başvurabileceği kaynaklar olarak sıralamıştır. Bununla birlikte paragraf konuyla ilgili İslam hukukunun özel bir hükmünün bulunmadığı durumlarda ve bağlayıcı olmayan bir tarzda sadece başvuru amacıyla bu kaynaklara müracaat edilebileceğini ifade etmektedir.

4.1. İslam Hukukuna Genel Bir Bakış

İslam Hukuku (Şeriat) hukuka, inanca ve bir Müslüman'ın yaşamının her anına ait olan meselelerle ilgili bütüncül bir hukuk sistemidir. Şeriat sadece dini bir takım öğretileri sağlamamakta aksine inananların her türlü faaliyetlerini düzenlemektedir. Şeriat, ekonomiden aile kurumuna, siyasetten

uluslararası hukuka kadar pek çok alanda düzenleyici hükümler içermektedir.²⁰

İslam hukukunun kaynakları iki kategoriye ayrılabilir. Birinci kategori Kuran ve Sünnet olmak üzere temel kaynaklardan oluşmaktadır. Kuran veya Allah'ın Kitabı İslam hukukun ilk kaynağı ve bütün Müslümanların bağlandığı bir kitaptır. Kuran, İslam toplumunu ilgilendiren meselelerle ilgili olarak 22 yıllık bir süreçte Peygamber Muhammed'e peyder pey indirilen İslam dininin Kutsal kitabıdır.²¹ Kuran İslam toplumunun diğer konularına nazaran öncelikle ahlakî ve hukukî yasaları içerir. Peygamber Hz. Muhammed'in bizzat kendisi yasa koyucudur ve düzenleyici otoritesini Kuran'dan almaktadır. Kısaca Peygamber'in sözleri Allah'ın iradesinin bir yansımasıdır.²² Sünnet, Peygamber'in model rol ve örnekliği olarak ifade edilebilir. Sünnet Kuran'ın pratiğe yansıyan kısmı olup İslam hukukunun da ikinci en önemli kaynağıdır. Kutsal kitap ne kapsamlı bir hukuk kodudur ne de İslam sistemiyle ilgili bütün konuları kapsayan bir kaynaktır. Daha da ötesi kutsal kitap Hz. Peygamber'in söylediklerini, onun yaşam tarzını ve hayat hikâyesini anlatan bir kitap da değildir. Sünnet, Kuran'da geçen ayetleri açıklamakta ve Hz. Peygamber'in hayatındaki bütün davranış ve sözlerini anlatmaktadır.

İkinci kategori İcma ve kıyas şeklinde yardımcı kaynaklardan oluşmaktadır. İcma diğer bir ifadeyle görüş birliği, İslam hukukunun Kuran ve Sünnet'ten sonraki üçüncü kaynağı ve yardımcı kaynakların da ilki olarak kabul edilmektedir. İcma İslam toplumunun hukuki bir meselede görüş birliği içinde olması ve bu görüş birliğinin mezhepler tarafından bir dönem içinde kullanılmasıdır.²³ İslam hukukçuları, bazı Kuran ayetlerinin inananların görüş birliğine saygı duymaları gerektiği şeklindeki açıklamalarına dayanarak her zaman icmaya müracaat etmişlerdir. Hukukçuların büyük çoğunluğuyla uyumlu olan icma açık (sarih) veya zimmî (sukutî) olabilir.²⁴ İcma, otoriter bir görüş olması sebebiyle Kuran ve Sünnet'te karşılaşılmayan konularla ilgili olarak İslam hukukunun gelişimine büyük oranda katkı sağlamıştır. Kıyas veya mantikî akıl yürütme İslam hukukunun dördüncü kaynağıdır. Ancak kıyas benzer olaylar için kullanıldığından kullanım alanı genişletilemez,

²⁰ H. Moinuddin, *The Islamic Conference and Legal Framework of Economic Co-operation among its Member States* 49 (Oxford, 1987).

²¹ S. Mahmassani, *Falsafat Al-Tashri Fi Al-Islam* 8The Philosophy of Jurisprudence in Islam), [translation by Farhat J. Ziadeh] 66 (Leiden: Brill, 1961).

²² M. M. Al-Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* 8 (King Saudi University, 1985).

²³ Esposito age 18.

²⁴ İcmanın bu çeşidi genel olarak bir hukukçunun belli bir konuyla ilgili olarak yapmış olduğu açıklamaya diğer hukukçuların muhalefet etmemeleri şeklinde ortaya çıkar.

sınırlıdır. Bir olayda konuyla ilgili açık bir hüküm bulunmadığı zaman Kur'an'da veya gelenekte benzer olaya kıyas edilerek yeni bir kural konulur.²⁵ Kıyas yoluyla hukukçular ana kaynaklarda bulunmayan bir konuyla ilgili hükme ulaşabilirler.

İslam hukuku kaynaklarının uygulanması durum bazında ulaşılan hükümlere çok bağlıdır. Böyle bir sistemin temel amacı kullanıma hazır bir materyali kullanarak adalete ulaşmaktır. Esasen Şeriat (İslam hukuku) kelimesi yol veya güzergâh anlamına gelmektedir ve bir hukukçu da adalete giden yolu iyi bilmelidir.

4.2. Uluslararası İslam Hukuku

Yukarıda da belirttiğim gibi Şeriat (İslam Hukuku) bir bütündür ve temel ilkeleri meşruiyet ve kaynaklarla İslam'ın dış ilişkilerini sağlayarak Uluslararası İslam hukuku alanını yönetir. İslam dış politikasının her zaman için önemli bir rol oynadığı dikkate alındığında Uluslararası İslam hukukunun temel yansımalarının arka planını vermek faydalıdır.

İslam'da dış ilişkilerin klasik konsepti Siyer olarak adlandırılır. Siyer kavramı devlet uygulamasını ifade etmekte²⁶ ve Müslüman devletlerle Müslüman olmayan devletler arasındaki ilişkileri düzenlemektedir.²⁷ İslam devletiyle sınır ilişkisi bulunmayan gayr-ı Müslim topluluklarla olan ilişkiler de siyer kavramı içinde mütalaa edilmektedir. Buradaki "dış" kelimesi bölgesel anlamda değil, inanç noktasından hareketle bir kullanımı ifade etmektedir. İslam ülkeleriyle ilişkiler siyer kuralları çerçevesinde değil İslam toplumu veya ümmet kavramı içinde düzenlenmektedir. Uluslararası İslam hukukunun temelleri Hz. Peygamber'in hayatı boyunca Müslüman ve gayr-ı Müslimlerle kurmuş olduğu ilişkilerden yola çıkılarak atılmıştır. Bu manada uluslararası ilişkilerle ilgili ilk faaliyet Hz. Peygamber tarafından 622 yılında kurulan Medine Site Devletinde bulunabilir. Hz. Muhammed bizzat bir devlet başkanı gibi hareket ederek Müslüman olmayan Arap kabilelerle karşılıklı yardım ve tarafsızlık anlaşmaları yaparak ittifak ve işbirliği kurmuştur. Bu bağlamda Medine Site Devleti ile Mekke arasında yapılan Hudeybiye Anlaşması Medine Site Devleti'nin resmi olarak tanınması anlamına gelmektedir.²⁸ İnsanî davranışlara ait bazı geleneksel kurallar çerçevesinde yabancı toplumlarla barış anlaşmaları ilişkileri kurulmuştur. Modern devlet uygulamaları ışığında ve opinio iuris (Uluslararası hukuk açısından devletlerin belli olaylar karşısında hukuka kaynak oluşturabilecek şekilde sergiledikleri örnek davranışlar sonucu oluşan yazılı olmayan kurallar) ilkesi doğrultusunda

²⁵ Esposito, *age.*, 18.

²⁶ M. Khadduri, *International Islamic Law*, VI EPIL 227 (1983).

²⁷ Moinuddin, *age.*, 15.

²⁸ Bu anlaşma iki şehir arasında siyasi rekabetten kaynaklanan savaşı sona erdirmiştir.

Müslüman olmayan toplumlarla kurulan Uluslararası İslam ilişkilerinin temellendirildiği teamül hukuku çerçevesinde değerlendirildiğinde bu ilişki hemen hemen imkânsızdır. Bununla birlikte şu kesinlikle ifade edilebilir ki yüzyıllar boyunca İslam devletleri bölgesel ve İslamî teamül kurallarının oluşumuna yol açan diplomatik ilişkileri ve ticari bağlantıları diğer devletlerle geliştirmişlerdir. İslam devletlerinin dış ilişkilerinde uyguladıkları bu yerel norm, sorunların çözümünde uygulanan geniş derecede kabullü bir statü kazanmıştır. Kırım Savaşı sonrasında imzalanan 1856 Paris anlaşması İslam dış ilişkilerde kurulan pratiğin tanınması anlamına gelmektedir.²⁹ Siyer veya Uluslararası İslam Hukukunun kaynaklarını İslam hukukunun temel prensiplerinde bulmak mümkündür. Özellikle Şeriat'ın ilk iki kaynağı olan Kuran ve Sünnet aynı zamanda İslam'ın dış ilişkilerini belirleyen kuralları içeren Siyer'in de ana kaynağı durumundadır. Bunun dışında Siyerin bir diğer kaynağı da Hz. Peygamber'in vefatından sonra göreve gelen ve genellikle "Râşid Halifeler" olarak da bilinen ilk dört halifenin uygulamalarıdır. Bunların dışında Uluslararası İslam hukukunun diğer tâlî kaynakları³⁰ şunlardır: Anlaşmalar, İslam hukukçuları tarafından gayr-ı müslimler için düzenlenen kurallar, Halifeler tarafından komutanlara ve diğer devlet görevlilerine verilen talimatlar, İslam hukukçuları tarafından yazılan temel fıkıh kitapları, İslam devletlerinin kendi içinde yapmış oldukları yasal düzenlemeler ve Siyer konuları ile ilgili olarak yapılan düzenlemeler ile oldukça önemli olan örf-âdet düzenlemeleridir. Siyer ilminin konuları büyük oranda savaş sonrası ortaya çıkan durumlar, savaş esirleri ve yaralıları konusunda yapılan anlaşmalar, Cihat doktrini, uluslararası sözleşmeler, ahde vefa ilkesi, barış anlaşmaları ve emannâmelerdir. Bütün bu konular tamamıyla uluslararası niteliktedir.

Uluslararası İslam hukukundan söz ettiğimiz zaman her ne kadar çok genel olsa da Cihat teorisi veya Kutsal Savaş kavramından da söz etmek zorunludur. Bu durum özellikle de uluslararası hukukta güce başvurma'nın yasaklanması dikkate alındığında daha da bir önem arz etmektedir. İslam'da dış ilişkilerin Müslüman olan ve Müslüman olmayan devletler arasında sürekli bir savaş doktrinine göre temellendirildiği varsayılır. Bununla birlikte Müslüman ülkelerin son davranışı İslam'ın dış ilişkiler prensibinin farklı olduğunu ve bu konuyla ilgili bir takım yanlış değerlendirmeler olduğunu göstermektedir. İslam toplumunun ilk dönemlerinden itibaren otoriter hukukçular dünyayı Dâru'l-İslam ve Dâru'l-Harb olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Dâru'l-İslam İslam dünyasını veya İslam idaresi altındaki Müslüman olmayan toplumları ifade ederken dünyanın geri kalanı Dâru'l-

²⁹ Moinuddin, *age.*, 40.

³⁰ Moinuddin, *age.*, 16.

Harb olarak ve savaş bölgesi olarak tanımlanmıştır.³¹ İslam'ın amacı literatürde "bir insanın azami gayret göstermesi" anlamına gelen cihat yoluyla Müslüman topluluğun Dârü'l-Harbi kontrol altına almasıdır.³² Doktrindeki bu klasik görüşü takip eden hukukçular Müslüman olmayanların toprakları üzerinde İslam hâkimiyetini sağlamak için sürekli bir mücadele fikrini desteklemektedirler. Genel olarak değerlendirildiğinde ilahiyatçılar 19. yy.ın ortalarına kadar cihatla ilgili klasik görüşe bağlı kalmışlardır.³³ Bununla birlikte gerek Kuran'ın gerekse diğer kaynakların görüşü bu tarz bir yaklaşımı desteklememekte ve bizzat Peygamber'in uygulaması İslam'ın dış ilişkilerinin yalnızca cihat doktrini ile temellendirilemeyeceğini göstermektedir. Evrensel bir devlet kavramı İslam devletinin Müslüman olmayan devletlere karşı bakışında kademeli olarak bir değişimi gerektirmiştir. Onuncu yüzyıldan sonra İslam yayılmacı siyaseti sürdürmeyi bırakmış³⁴ ve İslam'ın dış ilişkileriyle ilgili merkezi olmayan farklı bir konsept özenle hazırlanmıştır. Cihatla ilgili klasik teörinin geçerliliği modern hukukçular tarafından sorgulanmaya başlanmış ve bu doktrinin çağdaş yeni bir yorumu geliştirilmiştir. Günümüzde halen hâkim olan görüş de budur. İkinci surede yer alan konuyla ilgili bazı Kuran ayetleri Kutsal Savaşın şan şöhrat kazanmak veya güç elde etmek amacıyla değil Müslümanlara karşı yapılan bir saldırı veya zulüm gibi yanlış bir davranışın sonucunda Müslümanların kendilerini korumaları amacıyla yapılabileceğini göstermektedir. Dinde zorlama İslam tarafından yasaklanmıştır³⁵ ve bu yasağa göre Cihat İslam itikadına inanmayanlar üzerinde herhangi bir şekilde zorlayıcı unsur olarak kullanılamaz.

Bu tartışmaları özetlemek gerekirse ben alışılmışın dışında bir tasnif olarak Uluslararası İslam hukukunu üçlü bir karaktere sahip olarak tanımlamaktayım. Bunlardan birincisi uluslararası İslam hukuku monist (tekli) bir karaktere sahiptir. Şeriat, hayatın her alanı için geçerli bir takım normları ihtiva etmektedir. Hukukun bu bütüncül yapısı iç hukukla ve uluslararası hukuk arasındaki ilişkiye de yansımaktadır.³⁶ İkincisi, Siyer İslam hukukunun bir koludur. İslam'ın dış ilişkilere ait olan kuralları İslam hukuku ve Siyer kapsamında mütalaa edilmektedir ve bu kurallar tüm İslam toplumu için geçerlidir. Üçüncüsü İslam felsefesi Müslüman olmayan toplumlarla barışçıl temele dayalı dış ilişkileri inşa etme olasılığını belirlemektedir. Böy-

³¹ Khadduri, *age.*, 228.

³² Moinuddin, *age.*, 22.

³³ Moinuddin, *age.*, 37.

³⁴ Khadduri, *age.*, 231.

³⁵ H. Mehrpour, *Islam of Freedom of Thought and Speech*, Iranian Journal of International Affairs 456 ve 465 (1998-1999).

³⁶ Moinuddin, *age.*, 49.

lece daha sonraki aşamada cihat savunma amaçlı bir eylem olarak kabul edilmektedir.

5- Uluslararası İslam Adalet Divanıyla İlgili Son Notlar

Uluslararası hukuk sistemi en üst yapı olarak hiyerarşik veya dikine merkezi bir hukuki yapıyı kabul etmemektedir.³⁷ Bu bağlamda uluslararası hukukun en yüksek kurumu olan BM'e bağlı Uluslararası Adalet Divanı ve bu kurum dışında herhangi bir sisteme bağlı bir adalet divanı kabul edilemez. Uluslararası topluluğun yüksek bir mahkemesinin olmaması devletlerin bu tarz kurumlar kurma isteğinin bulunmamasından kaynaklanmaktadır.³⁸ Daha doğrusu, devletler bu yöndeki isteklerini ya uluslararası organizasyonların bünyesinde yeni yargılama kurumlarının kurulması ya da durum (olay) bazında karar vermek için yasaların kendilerini bağladığı şekilde hukuki kurumların kurulması olarak belirtmişlerdir. Uluslararası Deniz Hukuku Mahkemesi, Dünya Ticaret Örgütü toplantıları ve Kuzey Amerika Ülkeleri Serbest Ticaret Anlaşması, Uluslararası Ceza Mahkemesi ve insan hakları alanında faaliyet gösteren diğer pek çok kurum uluslararası alanda ortaya çıkan ihtilafları, problemleri çözmek için halen çalışmaktadır.³⁹ Uluslararası İslam Adalet Divanı da bu kapsamda değerlendirilmelidir. Nitekim böyle bir mahkemenin kurulması uluslararası anlaşmazlıkların barışçıl yoldan çözülmesi konusunda yeni bir alternatif oluşturma isteğidir. Uluslararası İslam Adalet Divanında kuralların yorumlanması ve tatbik edilmesi muhtemelen bütün dünyadaki İslam ülkeleri arasında birleştirici bir etki yapacak ve artan bir işbirliği ve dayanışmanın önünü açacaktır. İslam Adalet Divanının kurulması ile ilgili olarak Doha'da yapılan Dokuzuncu İslam Zirve Konferansında 59/9-P No'lu karar kabul edilmiştir. Bu karar, Uluslararası İslam Adalet Divanının kuruluş çalışmalarının hızlandırılmasını ve mahkemenin tüzüğünü onaylayan üye ülkelerin takdir edilmesini içermektedir. Karar, ayrıca Adalet Divanının kurulmasını henüz onaylamamış üye devletleri onay sürecini tamamlamaya davet etmektedir. İslam Adalet Divanı'nın kurulması süreci halen devam etmektedir. Uluslararası İslam Adalet Divanı projesi muhtemelen Soğuk Savaş ortamının meydana getirdiği siyasi durumdan dolayı engellenmiştir ancak Soğuk Savaş sona ermesine rağmen bu proje hala faaliyete geçmemiştir. Bugüne kadar onaylayan üye sayısının düşük

³⁷ P. Malanczuk, Akehurt's Modern Introduction to International Law 3 (7th revised ed. 1997).

³⁸ J. I. Charney, *The Impact on the International Legal System of the Growth of International Courts and Tribunals*, 31 (IV) NYU Journal of International Law and Politics 697-698 (1999).

³⁹ B. Kingsbury, *Foreword: Is the Proliferation of International Courts and Tribunals a Systematic Problem?*, 31 (IV) NYU Journal of International Law and Politics 680 (1999).

düzeyde kalması İslam Adalet Divanı'nın kuruluşuyla ilgili gerekli prosedürü tamamlama konusunda üye devletlerin iradesinin eksik olduğunu göstermektedir.

Organizasyonun zayıf noktası üye ülkeler arasında kültürel, ekonomik ve siyasi deneyim alanlarında büyük farklılıkların olmasıdır. İslam dini üye ülkeleri birbirine bağlayan tek tutkaldır. Bunun da ötesinde daha kurumsal bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde İKÖ üye ülkelerin çokluğuna ve uluslararası önemli pek çok deniz ve hava geçiş yollarını elinde tutmasına rağmen uluslararası ilişkilerde hak ettiği yeterli güce sahip değildir.⁴⁰ İKÖ bünyesinde BM Güvenlik Konseyine benzer yetkili bir organ da bulunmamaktadır.⁴¹ Her ne kadar böyle bir organın kurulması teklifi 1991 yılında Dakar'da yapılan Altıncı İslam Zirve Konferansında gündeme gelmiş ise de 1994 yılında Kazablanka'da yapılan Yedinci İslam Zirve Konferansı'nda herhangi bir çözüme ulaşamamıştır. Bu aksiliklere rağmen İKÖ'nün kurulduğu yaklaşık otuz yıllık süreçte İslam dayanışması ideali birçok alanda önemli gelişmeler kat etmiş⁴² ve Soğuk Savaş döneminden diplomatik ilişkilerin normalleştirilmesine kadar değişen uluslararası senaryoda varlığını sürdürmüştür. Ben şahsen Uluslararası İslam Adalet Divanının kuruluşunun tamamlanmasının üye devletlerin organizasyonun ve iç yapısının verimliliğini artırma isteğine bağlı olduğuna inanıyorum. Böyle bir süreç İKÖ tarafından öngörülen yargı sisteminin tam özerkliği için zemin hazırlamalı ve en nihayetinde uluslararası toplumda örgütün rolünü arttırmalıdır.

⁴⁰ F. Syed, *Structural Reform in the OIC*, IX (3) Iranian Journal of International Affairs 382 (1997).

⁴¹ M. J. Zarif, *The Need for Reforms in the Organization of the Islamic Conference*, IX (3) Iranian Journal of International Affairs 374 (1997).

⁴² Bu durum özellikle de ekonomik işbirliği için geçerlidir. Bu alandaki en dikkate değer sonuç 2 Şubat 1988'de yürürlüğe giren ve İKÖ'ne üye ülkelerin aralarında imzalamış oldukları yatırımların geliştirilmesi, korunması ve garanti altına alınması ile ilgili anlaşmadır. Bu anlaşma uluslararası hukuk çerçevesinde yatırım alanında karşılıklı anlaşmaların olduğu birkaç anlaşmadan biridir.

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA YAKINANLAMLILIK
VE NÜANS

–Râğıb el-İsfahânî Örneği–

Dr. Ömer KARA, Bilge Adamlar, Van 2009,

Şaban KARASAKAL¹

Bu yazımızda değerli akademisyen Ömer Kara'nın, kendi ifadesiyle, yaklaşık 15 yıllık bir çalışmasının ürünü olarak ortaya çıkan son eserini tanıtacağız. Bu tanıtım yazısı ile, belki Türkiye'de örneğine az rastlanır bir çalışma tiplmesi olarak “bir alan inşası” çalışmasını araştırmacıların dikkatlerine sunmayı amaçlamaktayız.

Eser, önce *Kur'ân Lügatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans – Râğıb el-İsfahânî Örneği-* ismiyle 2007 yılında yayınlanmış; (AhenkYayınları, Van) 2009 yılında başlığı *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans –Râğıb el-İsfahânî Örneği-* şeklinde değiştirilerek ve gözden geçirilerek tekrar yayınlanmıştır.(Bilge Adamlar, Van) Yazarın doçentlik ana kitabıdır.

Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans adlı bu çalışma, Kur'ân sözlükleri ve Tefsir dünyasına bir açılım yapmaktadır. Örnekleme, Râğıb el-İsfahânî'nin iki önemli eseri olan *Müfredatı* ve *Tefsiri*'dir. Eser, çalışmanın yapılanması ve furuk düzeyinde bir müfessirin duruşunu ortaya koyması açısından önem arzettiği gibi, özellikle furukun kendi literatürü dışında iki alanda, (Kur'ân Lügatçiliği ve Tefsir Kaynakları) fark tespit işleminin kimliğini ortaya koyması açısından da ciddi bir öneme sahiptir. Bu bağlamda iki farklı tiplmede, farkların sunum şekillerinin tespiti eserin en orijinal yönüdür. Çünkü birinci tipleme, bir Kur'ân sözlüğüdür; farklı bir yapılanması söz konusudur; ikincisi ise tefsir kitabıdır; onun da kendine göre bir kurgu ve örgüsü mevcuttur. Sayın Kara, ilgili eserde her iki türün furuk sunum tiplmelerini örnekleriyle birlikte sunmuştur.

Yazarın sistematığıne göz attığımızda eseri üç bölüme ayırdığını görürüz. Birinci bölümde Râğıb'ın furuk alanındaki konumu ve furuku sunum şekillerini incelemektedir. İkinci bölümde furuk tespitinde Râğıb'ın başvurduğu teknikleri ve fark çeşitlerini ortaya koymaktadır. Son bölümde ise tefsirden, sözlükten seçilen mütekarip grup örnekleriyle pratik boyutunu yansıttığı gibi, Râğıb'ın gerek tefsir gerekse Kur'ân sözlükçülüğü düzeyinde kendisinden sonrakiler üzerindeki etkilerini incelemektedir.

Yazar araştırmanın teknik ve teorik alt yapısının verildiği **giriş** bölümünü, altı başlık olarak tasarlamıştır. Birinci başlıkta, araştırmanın arkaplanını teşkil eden furuk serüveni; ikinci başlıkta araştırmanın kapsamı, problematikleri ve metodu; üçüncü başlıkta önemi ve amacı; dördüncü başlıkta kaynaklarının değerlendirilmesi; beşinci başlıkta kavramsal çerçevesi; altıncı başlıkta da furuk nazariyesinin genel çerçevesini sunmuştur.

¹ Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

Yazarımız, giriş kısmındaki “Furuk Serüvenim” başlığında; başlangıcından son kitabını ortaya çıkardığı zamana kadar bu alanla ilgili yazmış olduğu eserlerin serüvenini şu sözleriyle ortaya koymaktadır: “*Bir çalışmanın iki kapak arasındaki başarısı, onu besleyen ve anlamlandıran süreçle doğru orantılı olarak ortaya çıkar. Süreçle kastımız, söz konusu çalışmanın malzemesinin tespiti, boyutlarının araştırılması, sistematığı, kurgusu ve örgüsünden daha ötesi, daha öncesidir. Bu yüzden, bu çalışmadan önce bizi buraya getiren ve bu çalışmayı ortaya koymamıza imkân veren süreci sunmak istiyoruz.*” (s. 19)

Bu sözleriyle furuk serüvenini özetlemeye çalışan sayın Kara, öğrencilik yıllarından itibaren Kur’ân okumalarında dikkatini çeken hususları fişlemeye başladığını, bu çalışmanın doktora dönemine kadar devam ettiğini söyler. Öncelikle Türkiye’de Arap dili ve Tefsir alanında bu konuyla ilgili bir çalışma olup olmadığını araştırdığını ve Türkiye ölçeğinde Hulusi Kılıç hocanın iki sayfalık “furuk” maddesinin (Kılıç, Hulusi, “**Furuk**”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII/222-3) dışında bir çalışmaya rastlayamadığını söyler.

Eserin kaynak profilini alanlara ayırarak ve fonksiyonlarını maddeler halinde tespit ettikten sonra; hangi dünyadan söz ediyorsanız, onun temel ve teknik kavram alt yapısının bilinmesinin, o dünyanın anlaşılması ve anlamlandırılması için zarurî olduğu fikrinden hareketle eserde sıklıkla kullanacağı temel ve yan kavramları açıklar. (s. 47-62).

Girişi, furukun terâdüf paralelinde tarihsel arka planı ve gelişimini, teorisyenlerini, şartları, çeşitleri, tesbit metotları ve aşamaları, faydaları ve önemini zikrederek sona erdirir.(s. 62-82)

“*Râğıb’ın Furûk Alanındaki Konumu ve Furûku Sunum Şekilleri*” başlıklı **birinci bölümü** (s. 85-147), teradüf konusundaki ilk tartışmayı, “*Arabın bir manaya hamlettiği iki harf(lafz)in herbirinde, ötekinde olmayan bir mana vardır.*” diye başlatan İbn Arabi (Muhammed b. Ziyad / ö.231)’nin sözüyle başlatır. Bölümde öncelikle Râğıb’ın furûk alanındaki konumunu eserlerini inceleyerek ortaya koymaya çalışır. Daha sonra, Râğıb’ın furûkla ilgili eserlerini, furûk geleneğiyle, te’lif tiplemesi kapsam ve sınırlılık açısından mukayese eder. Bölümü Râğıb’ın *Müfredât*’ta ve *Câmi’u’t-Tefsîr*’de furûk sunum şekillerini tip tip inceler.

“*Râğıb’ın Furûk Tespit Metotları ve Sunduğu Fark Çeşitleri*” isimli **ikinci bölümde** (s. 147-235) ise, ilk olarak Râğıb’ın furûk tespit metotlarını vermektedir. Elbette iki mütekarip arasındaki farkları tespitinde bir kısım teknik ve prensipler söz konusudur. İlk furûk tespit tekniklerini Askerî, ilgili eserinin mukaddimesinde ortaya koymuştur. Bunlara ilaveten sayın Kara’nın tespit ettikleriyle beraber özetle şu teknikler söz konusudur: Kelimelerin etimolojik durumlarını araştırmak; harf değişimi ve hareke değişimi gibi anlamı renklendiren morfolojik kalıpsal anlamlarını araştırmak; harf-i cerli ve cersiz

kullanım gibi sentakstik prensiplerden faydalanmak, zıddiyet-mukâbiliyet ilişkilerini netleştirmek; umûmluk-husûsluk, mutlaklık-mukayyedlik gibi anlam tiplerini ortaya koymak; kalb, ibdâl gibi fonetik tiplerin ortak anlamın ötesindeki rengi yakalamak; bir familya içerisinde yer alan ‘cins, tür, alt çeşitler’ için sıfatların isimleş(tiril)mesi olayını tetkik etmek, ayırıcı nite-liklerin tespiti gibi teknikleri kullanmak; varlıklar arası aynı müsemmanın farklı lafızlandırmalarını tespit etmek; Arap Dili’nin şaheser konumundaki manzûm ve mensûr metinlerinin kontekslerinden faydalanmak. (s. 147-216) Bölümün ikinci başlığında da, Râğıb’ın sunduğu furuk çeşitlerini, etimolojik, morfolojik, sentakstik, derece-dereke, varlıklar arası, familyatik, niteleyici, umûm-husûs, mutlak-mukayyed, fonetik farklar şeklinde verir. (s. 225-232).

Üçüncü bölüme yazarımız, bölüm muhtevasıyla uygunluğu açısından, Râğıb el-İsfahânî’nin: “*Bir ma’nâya delâlet eden- kalb, fûâd, sadr; yine imân, tefekkür, ilim, fıkıh ve ulu’l-ebâr, zî hicr, ulu’n-nühâ gibi- müterâdif lafızlar arasındaki gizli farkların tahkiki ile, her bir lafzın öteki kardeşine karşı özel bilgisi bilinir. Hakkı hak, bâtılı bâtıl olarak ortaya koymayan kim-seler, bu tür yakınanlamlı kelimeleri aynı anlamda saymakta; hamdi, şükür ile şekki şüphe ile tefsîr ettiklerinde, tam tefsîr ettiklerini, tam bir açıklama yaptıklarını sanırlar.*” sözüyle başlar.

Bölüm, “*Râğıb’ın Yakınanlamlıları Pratik Nüanslandırması ve Tefsîr Geleneğine Etkisi* ” başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümde ilk olarak Râğıb’ın *Müfredât*’ında “çamur”, “uyku”, “ses”, “yağmur”, “acı”, “öfke”, “kin”, “cimrilik” kelimelerinin yakınanlamlıları nüanslandırmasını verir. (s. 237-302) Daha sonra da Râğıb’ın *Tefsîr*’inde, “boyun eğme”, “yaratmak”, “şüphe”, “kibr”, “sevinç”, “akıl” gibi kelimelerin yakınanlamlıları nüanslandırmasından bahseder. (s. 302-354)

Bölüm, furûkun anlama ve yorumlamadaki fonksiyonu ve Râğıb’ın ko-numu, Ulûmü’l-Kur’ân, leksikoloji geleneğine, tefsîr, modern terâdüf ve Furûk literatürüne etkisi alt başlıklarından müteşekkil olan Râğıb’ın Tefsîr’e ve öteki alanlara furûk bağlamında etkisi konusuyla sona erer. (s.354-392)

Sonuç kısmında da, Râğıb’ın, *Müfredât ve Tefsîr*’inin furûk sahasındaki önemini yeniden dillendirerek, tefsîr geleneği içerisinde İbn Teymiye ve Bint-i Şâti’i dışarda bırakılırsa, öteki bütün müfessirlerin uygulamalarında, furûk’un bilinçli bir eylem olarak değil de, bir çeşni olarak değerlendirildiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda *Tefsîr* alanında Râğıb öncesinde furûkla he-men hemen hiç ilgilenilmediğini; Râğıb sonrasında ise işin daha bir ciddiye alındığını, özellikle de merkezî bir yerde duran Râğıb’ın teorik, teknik ve pratik düzeyde bu işi başardığını ifade ederker eserini sonlandırmaktadır.

Tefsir alanında furukun genelde teorik, teknik ve pratik alanda yapılacak başka çalışmalara ön ayak olmasını gözeterek, özelde ise Tefsir literatürünün ve özellikle Kur’ân sözlüklerinin furuk alanının yan bir literatürü olarak ciddi

düzeyde furûk malzemesi, sağladığı bu eserle gözler önüne serilmiş olmaktadır.

Yazımızı sonlandırırken, yazarın dil ve üslubu, sistematığı hakkında birkaç noktaya dikkat çekmek yerinde olacaktır. Eser, hem sistematığı, hem kurgusu ve örgüsü; hem de anlatımı açısından son derece önemli bir tiplene çizmektedir. Ama eser için zikredilmesi gereken en önemli nokta, Tefsir literatüründe ve Kur'ân Lügatlerinde furuk sunum şekillerinin nasıl ortaya konduğunun tespit edilmiş olması; ayrıca ilgili eserlere arkeolojik kazı yapar gibi bir furukçu gözlüğüyle bakıldığında ilgili malzemeye vakıf olunacağının saptanmış olmasıdır.

Bu eseriyle Arap dili ve tefsir sahasına yeni bir alan kazandıran akademisyen dostuma başarılar ve uzun ömürler diliyorum.