

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

148206

**KUR'AN-I KERİM AÇISINDAN  
TARİHSELÇİ YAKLAŞIM**

DOKTORA TEZİ  
Hamdullah Bayram ÖZTÜRK

148206

Enstitü Ana Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ  
Enstitü Bilim Dalı: TEFSİR

Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Suat YILDIRIM

Eylül - 2003

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

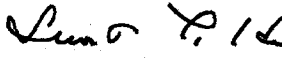
KUR'AN-I KERİM AÇISINDAN  
TARİHSELÇİ YAKLAŞIM

DOKTORA TEZİ  
Hamdullah Bayram ÖZTÜRK

Enstitü Ana Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ  
Enstitü Bilim Dalı: TEFSİR

Bu tez .../.../2003. tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir

Jüri Başkanı  
Prof. Dr. Suat Yıldırım



Jüri Üyesi



Prof. Dr. Halis  
Albayrak

Jüri Üyesi



Doç. Dr. Muhsin Demireli

Jüri Üyesi

Doç. Dr. Ali Erbaş



Jüri Üyesi

Yrd. Doç. Dr. Muhammed Aydın



## ÖNSÖZ

Çağımızın, dünya tarihi açısından önemli bir dönemeç teşkil etmekte olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira, tarih içinde çarpışa çarpışa birbirinden ayrılan –gerçekte asla birbirinden ayrılmaması gereken- iki ana esas, olabilecek en uzak noktaya ulaşmış bulunmaktadır. Bir bakıma Batı'nın tarihi anlamına gelen (ama bizi de en derin noktalardan etkileyen) bu uzaklaşma, Hegel'in tabiri ile, "tın"ın tekâmül etmek üzere kendisine yabancılaşması, kendisini madde olarak dışa vurmasından ibarettir. Yani rûhânî boyutu açısından ilerleyişini Hıristiyanlıkla tamamlayan ilahî ruh, tarihteki bir noktadan sonra, kendisini madde olarak dışa vurmaya ve kendisine yabancılaşmaya başlamıştır. Dolayısıyla da gelişimini ruh-madde diyalektiğine bina etmiştir. Hegelci Batı'ya göre, Hıristiyanlığın karşıtı olarak, seküler bir dünyanın oluşum sürecine girmesi, ilahî bir kaderden ibarettir. Tez-antitez-sentez üçlemesi açısından tarihin geldiği nokta, ruh-madde karşıtlığının, senteze ulaşma zamanı olmalıdır. Öyleyse şimdi ne olacaktır? Batı, Hıristiyanlığı yeniden mi keşfedecek, yoksa yeni bir din mi ortaya çıkacaktır? İşte, günümüzde yaşanan dinî tartışmaların önemli bir boyutunu bu nokta oluşturmaktadır. Zira, Batı'da birbirinden çok farklı düşünceler bulunmakla birlikte, bu farklı düşünceler, bir tarafından yine Hegel'le buluşmaktadır.

Her ne kadar, Müslümanlar geri kalmış olsa da, Kur'an, sekülerleşmesini tamamlamış ve maddeten en ileri noktalara ulaştıktan sonra sentez arayışına girmiş milletlerin gündeminde yer almış bulunmaktadır. İşte bundan dolayı, Müslümanlar, Kur'an'ı kendi içlerinde ve kendi kendilerine tartışmakla problemleri çözmüş olamayacaklardır. Batı'dan gelen ve Batı felsefesine göre şekillenmiş yaklaşımlar karşısında müstağnî davranıp, "bunlar bize göre değil" de diyemeyeceklerdir. Zira, eski tâbirle "tekârubi zaman ve mekân" buna müsaade etmeyecektir. Gelinek nokta itibarıyla, glokallik<sup>1</sup> cebrî bir hal almıştır. Mevcut durum, Batı ile aramızdaki uçuruma rağmen, Kur'an'ı anlayıp, küresel standartları aşarak ifade etmeyi gerektirmektedir. İşte tarihselci yaklaşım, bu ihtiyacın doğurduğu arayışlardan birisidir. Tarihselci yaklaşımı araştırma tercihi, bu güncel ihtiyaca katkıda bulunma isteğinden doğmuş oldu.

---

<sup>1</sup> Küreselleşmenin getirdiği yeni tabirler arasında yer alan glokall kelimesi, lokal ile global kelimelerinin birleştirilmesiyle elde edilmiştir. Yerel değerlerin kendilerini küresel alanda ortaya koymasını ifade etmek için kullanılmaktadır.

Araştırma, üç bölüm olarak planlandı. Birinci bölümde, tarihselci yaklaşım bilimsel ve felsefi boyutu açısından incelendi. Bu bölümde, Kur'an'la ilgili herhangi bir konuya yer verilmedi. Tarihselciliğin anlaşılması hedeflendi ve bunun için üç alt bölüm oluşturuldu. Birinci alt bölümde tarihselciliğin anlaşılmasına yardımcı olması bakımından kavramlar açıklanmaya çalışıldı. İkinci alt bölümde, tarihten tarihselciliğe geçiş süreci olarak, tarih, tarihî kritik, bilim olarak tarih, tarih felsefesi ve tarihselcilik konuları ele alındı. Bu süreç içinde bilim ve felsefenin Kitab-ı Mukaddesle ilişkilerine temas edilerek, konumuz açısından bir arka plan hazırlanmaya çalışıldı. Zira bizim için belli bir noktadan başlayan tartışmaların kökleri Avrupa tarihinde yatmaktadır. Üçüncü alt bölümde ise tarihselciliğin teklif ettiği yöntem ortaya konularak, karşı yöntemin eleştirilerine yer verildi. Burada, tarihselciliğin, insan düşüncesi tarafından üretilerek zaman içerisinde kabullenilmiş, kültüre dönüşerek hayatı şekillendirmiş düşünce, karar, kural, fiil ve davranışların ilmini yapma iddiasıyla ortaya çıkışına yer yer temas edildi. Zira tarihselciliğin büyük ölçüde tenkidi, ortaya attığı yöntemden dolayı, tabiat bilimlerinin yöntemi ile yapılan karşılaştırmalardan doğmaktadır. Tarihselciliğin ikinci bir tenkidi ise "anlama" konusunda izlediği yolu yanlış bulan varoluşçu yaklaşımdan gelmektedir. Konumuz açısından varoluşçu tenkit, doğa-bilim/ tarihsel-bilim tartışmalarından daha önemli görüldü ve Gadamer tarafından yapılan tenkitler ana hatlarıyla verilerek bu bölüm tamamlandı.

Tarihselci anlama yöntemi, tarihe gidip "anlam"ı orada tespit etmeyi esas aldığı için, ikinci bölüm, Kur'an'ın nâzil olduğu tarihsel ortama ayrıldı. Bu bölümde cevabı aranan temel soru şu oldu: "Cahiliye toplumu ve o toplumun kültürel değerleri, Kur'an gibi bir kitabı doğuracak yapıda mıdır?" Tarihsellik, olayla ortam arasında sebep-sonuç açısından sıkı bir irtibatı öngördüğü için böyle bir araştırma zarurî görüldü. Bu bölüm de kültür, din ve hukuk olmak üzere üç alt bölüme ayrıldı. Tarihsellik denilince ilk örnekler -uygulamada bireyselliği aştığından olsa gerek- ahkâma dair âyetlerden verildiği için hukuk konusuna daha geniş yer ayrıldı. Yer yer Sümer ve Akad'lardaki kanunlara ve Kitab-ı Mukaddes'te yer alan ahkâma temas edildi.

Üçüncü bölüm ise Kur'an'ın anlaşılması ve tefsiri konusunda yeni yöntem arayışlarına tahsis edildi. Bu bölümde, yukarıda kısaca temas edilen tarihî süreç, günümüzün tarihselliği açısından biraz daha geniş olarak ele alındı. Kendi tarihselliğimiz içinde

Kur'an'a yöneldiğimiz zaman, tarihselci ya da tarihselciliğe karşı yöntemleri kullanırken ne tür durumlarla karşılaştığı, sorularla ortaya konulmaya çalışıldı ve çağdaş yöntem arayışlarına yer verildi. Bölümün ikinci alt başlığı, iki tarihselci yaklaşım örneği olarak Fazlur Rahman ve Yedullah Kazmî'nin incelenmesine ayrıldı. Bu bölümde, Muhammed Arkoun gibi tarihselcilik açısından önemli bir isim, bizim dışımızda üç ayrı tezde işlendiği için çalışılmadı.<sup>2</sup> Fazlur Rahman da bu tezlerden iki tanesinde işlendiği için, usûlü açısından ele alındı ve kritiği yapıldı. Son olarak, kainatı bir daire, Kur'an'ı da dairenin merkez noktası gibi kabul edip, bütün zamanlara aynı uzaklıkta gördüğü için, kapsamlı bir karşı görüş olması bakımından Said Nursî'nin yaklaşımına yer verildi.

Açık yüreklilikle belirtmek gerekir ki, araştırmanın her üç bölümü de müstakil olarak bir tez çalışmasına konu edilmesi gereken kapsama sahiptir. Aktüel olmaktan daha da öte, zaruret halini almış bulunan yöntem problemi, ilim dalları arasında gerçekleştirilecek bir koordinasyon ile, konuların paylaşılıp çalışılmasını ve canlı bir müzakere ortamını gerektirmektedir. Dolayısıyla bizim açımızdan bu araştırma biterken, asıl tez yeni başlamış oldu. Çalışma boyunca kütüphanelerini açan, imkanlarından yararlandırıran herkese, özellikle yabancı kaynaklara ulaşma konusundaki yardımlarından dolayı Abdülkerim BALCI'ya, felsefi konularda engin ufkundan yararlandığım Ahmet SELİM Bey'e şükran borcum var. İlmî çalışma yapanların psikolojisini dikkate alma konusundaki nezaket dolu tutumlarından dolayı, değerli hocalarım Doç. Dr. Ali ERBAŞ ve Yrd. Doç. Dr. Muhammed AYDIN Beylerin yerini unutmak mümkün değil. Kıymetli hocam Prof. Dr. Suat YILDIRIM Bey'den aldığım ders, teşekkürle ifadesi mümkün olmayan boyutlara ulaştı.

**Hamdullah Bayram ÖZTÜRK**

**Eylül 2003**

---

<sup>2</sup> Bizimle aynı yıl başlanmış olan bu tezler, Şevket Kotan (Ankara), Ahmet Fethi Polat (Konya) ve İshak Özgel (Isparta) tarafından çalışılarak tamamlanmıştır. Şevket Kotan'ın tezi "Kur'an ve Tarihselcilik" adıyla Beyan Yayınları tarafından, Ahmet Fethi Polat'ın tezi de "Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar (Hanefî, Ebû Zeyd ve Arkoun Örneği)" adıyla, Adiloğlu Neşriyatı tarafından Bakü'de yayınlanmıştır.

## İÇİNDEKİLER

|   |      |
|---|------|
| KISALTMALAR .....   | xi   |
| TÜRKÇE ÖZET .....   | xii  |
| SUMMARY .....   | xiii |
| <br>  |      |
| GİRİŞ .....   | 1    |
| 1. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI .....  | 2    |
| <br>  |      |
| 2. TARİHSEL CİLİĞİN KAVRAMLARI, TARİHSEL GELİŞİMİ ve YÖNTEMİ 8                      |      |
| 2.1. Kavramlar.....   | 8    |
| 2.1.1. Tarih ve Tarihi Tenkit Usûlü .....   | 9    |
| 2.1.2. Tarihsellik-Tarihselcilik.....   | 12   |
| 2.1.3. Tarihsicilik .....   | 15   |
| 2.1.4. Değerlendirme.....   | 16   |
| 2.2. Tarihin Düşünce Alanına Girmesi .....  | 17   |
| 2.2.1. Tarihin Önem Kazanması .....   | 17   |
| 2.2.1.1. Hıristiyanlık ve Tarih .....   | 18   |
| 2.2.1.2. Felsefî Tarihe Geçişte İslam Âleminin Önemi.....                           | 21   |
| 2.2.1.3. Reform, Rönesans ve Tarih.....   | 23   |
| 2.2.1.4. Yeniçağ .....  | 24   |
| 2.2.1.5. Aydınlanma ve Tarih.....   | 25   |
| 2.2.2. Tarihi Bilginin Tenkidi ve Anlaşılmasına Dair İlk Düşünceler .....           | 28   |
| 2.2.2.1. Tarihi Bilginin Tenkidi .....  | 30   |
| 2.2.2.2. Kitâb-ı Mukaddes'in Tarihsel Tenkidi.....                                  | 35   |
| 2.2.2.2.1. Spinoza.....   | 35   |
| 2.2.2.2.2. Richard Simon ve Eleştirel Yorum .....                                   | 37   |
| 2.2.2.2.3. Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisinde 19. Asır ve Sonrası .....                 | 39   |
| 2.2.2.2.3.1. Kitâb-ı Mukaddes'teki Bilgiler İle Tarihi Belgelerin<br>Çelişmesi..... | 40   |

|   |           |
|---|-----------|
| 2.2.2.2.3.2. Tarihle İlgilenen Felsefi Düşüncelerin Etkisi .....                      | 43        |
| 2.2.2.2.3.2.1. Panteist Tarih Tezi .....  | 43        |
| 2.2.2.2.3.2.2. Materyalist (Marxist) Tarih Tezi:.....                                 | 44        |
| 2.2.2.2.3.2.3. İzafiyetçi Tarih Tezi.....   | 46        |
| 2.2.2.2.3.3. Din-İlim Ayrışması Ve Evrim Teorisinin Etkisi.....                       | 47        |
| 2.3. Yöntem Olarak Tarihselcilik.....   | 51        |
| 2.3.1. Tarihselci Yöntemin Açısı: Küllîden Değil Cüz'îden Bakmak .....                | 52        |
| 2.3.2. Yöntemin Esası Olarak Anlama.....  | 56        |
| 2.3.3. Anlamı Tarihsel Kılan İki Sebep: Hareket Noktası Ve Yaşam.....                 | 59        |
| 2.3.3.1. Hareket Noktası Ve Dogma .....   | 60        |
| 2.3.3.2. Yaşam.....   | 62        |
| 2.3.4. Anlamının Yöntemi Olarak Yeniden Kurma (Reconstruction).....                   | 64        |
| 2.3.4.1. Eşbiçimlilik .....   | 65        |
| 2.3.4.2. Türdeşlik Ve Tiplilik .....  | 66        |
| 2.3.4.3. Üretim .....   | 67        |
| 2.3.4.4. Refleksiyon .....  | 68        |
| 2.3.4.5. Transposition.....   | 68        |
| 2.3.4.6. Empati .....   | 69        |
| 2.3.5. Hermeneutik Ve Tarihselcilik.....  | 71        |
| 2.3.6. Tarihselci Hermeneutik Ve Biblikal Metinler.....                               | 75        |
| 2.3.7. Tarihselciliğin Eleştirisi .....   | 80        |
| 2.3.7.1. Gadamer .....  | 82        |
| <b>3. NÜZÛL VASATI OLARAK CÂHİLİYE DÖNEMİ VE KUR'ÂN'IN YAPTIĞI DEĞİŞİKLİKLER.....</b> | <b>86</b> |
| 3.1. Kültür .....   | 87        |
| 3.2. Din.....   | 91        |
| 3.2.1. Tevhid .....   | 91        |
| 3.2.2. Vahiy .....  | 97        |
| 3.2.2.1. Kur'ân Öncesi Vahiy.....   | 97        |
| 3.2.2.1.1. Yahudilikte Vahiy .....  | 97        |
| 3.2.2.1.2. Hıristiyanlıkta Vahiy.....   | 98        |
| 3.2.2.2. İslam'da Vahiy .....   | 101       |

|   |     |
|---|-----|
| 3.2.3. İbadet.....  | 103 |
| 3.2.2.1. Namaz .....  | 104 |
| 3.2.2.2. Oruç.....  | 105 |
| 3.2.2.3. Hac ve Kurban.....   | 105 |
| 3.3. Hukuk.....   | 107 |
| 3.3.1. Muhâkeme Hukuku.....   | 108 |
| 3.3.1.1. Kur'ân'dan Önce Muhâkeme Hukuku .....  | 108 |
| 3.3.1.2. Hâkimler ve Cürüm Mesuliyeti.....  | 111 |
| 3.3.1.3. Şâhitlik .....   | 112 |
| 3.3.2. Aile Hukuku.....   | 113 |
| 3.3.2.1. Evlilik.....   | 113 |
| 3.3.2.1.1. Kur'ân Öncesi Evlilik .....  | 113 |
| 3.3.2.1.2. Kur'ân'a Göre Evlilik .....  | 124 |
| 3.3.2.1.3. Evliliğin Sona Erdirilmesi.....  | 126 |
| 3.3.2.1.4. Boşanma Sonrası Durumlar .....   | 131 |
| 3.3.3. Mîras Hukuku .....   | 137 |
| 3.3.3.1. Kur'ân Öncesi Mîras Hukuku .....   | 137 |
| 3.3.3.2. Kur'ân'a Göre Mîras.....   | 142 |
| 3.3.4. Ticaret Hukuku.....  | 143 |
| 3.3.4.1. Kur'ân Öncesi Alış Veriş.....  | 143 |
| 3.3.4.2. Cahiliye Dönemi Alış - Veriş Usûlleri ve Kur'ân'ın Yaptığı<br>Değişiklikler..... | 148 |
| 3.3.4.3. Fâiz.....  | 157 |
| 3.3.4.3.1. Kur'an Öncesi Fâiz .....   | 157 |
| 3.3.4.3.2. Kur'an'a Göre Fâiz .....   | 159 |
| 3.3.4.4. Şirket Çeşitleri.....  | 160 |
| 3.3.4.5. Vergi.....   | 161 |
| 3.3.4.5.1. Kur'an Öncesi Vergi .....  | 162 |
| 3.3.4.5.2. Kur'an'a Göre Öşür.....  | 163 |
| 3.3.4.5.3. Dini Vergiler .....  | 165 |
| 3.3.5. Ceza Hukuku.....   | 166 |
| 3.3.5.1. Tevrat ve İncil'e Göre Katl Cezası.....  | 167 |



|  |            |
|--|------------|
| 3.3.5.2. Cahiliye Döneminde Katl Cezası.....   | 168        |
| 3.3.5.3. Kur'an'a Göre Katl Cezası.....  | 171        |
| 3.3.6. Zina .....  | 173        |
| 3.3.6.1. Tevrat ve İncil'e Göre Zina Cezası .....                                    | 173        |
| 3.3.6.2. Kur'an'a Göre Zinâ ve Cezası: .....   | 175        |
| 3.3.7. Kazf Cezası .....   | 176        |
| 3.3.8. Hırsızlık.....  | 176        |
| 3.3.8.1. Kur'an Öncesi Hırsızlık .....   | 176        |
| 3.3.8.2. Kur'an'a Göre Hırsızlık Cezası.....   | 177        |
| 3.3.9. Yol Kesmenin Cezası (Hırabe) .....  | 178        |
| 3.3.9.1. Kur'an'dan Önce Hırabe ve Cezası.....                                       | 178        |
| 3.3.9.2. Kur'an'a Göre Hırabe ve Cezası.....   | 178        |
| 3.3.10. İçki İçmek ve Cezası .....   | 179        |
| 3.3.10.1. Tevrat ve İncil'e Göre İçki İçmenin Cezası .....                           | 179        |
| 3.3.10.2. Cahiliye Döneminde İçki .....  | 181        |
| 3.3.10.3. Kur'an'a Göre İçki ve Cezası.....  | 182        |
| 3.4. Değerlendirme: Kur'an Açısından Nüzûl Ortamı.....                               | 182        |
| <b>4. KUR'AN TEFSİRİNDE YENİ ARAYIŞLAR.....</b>                                      | <b>186</b> |
| 4.1. Konjonktürel Vasat ve Sorular.....  | 186        |
| 4.1.1. Konjonktürel Vasat .....  | 186        |
| 4.1.2. Sorular.....  | 190        |
| 4.1.2.1. Kur'an'ın Anlam Ve Maksatlarını Tarihsel Bağlamdan Çıkarmak .....           | 192        |
| 4.1.2.2. Kur'an'ın Anlam ve Maksatlarını Lafız ve Kaynağı Esas Alarak Çıkarmak ..... | 193        |
| 4.2. Çağdaş Çözüm Arayışları .....   | 193        |
| 4.2.1. Modern Çözümleri Yetersiz Görenler.....                                       | 194        |
| 4.2.1.1. Doğu-Batı Karşıtlığına Dayanan Görüşler.....                                | 194        |
| 4.2.1.1.1. S. Nakib Attas: Anahtar Kavramlar .....                                   | 194        |
| 4.2.1.1.2. İsmail R. Farukî: Bilginin İslamîleştirilmesi.....                        | 195        |
| 4.2.1.1.3. Muhammed Âbid el-Câbirî: Felsefenin İdeolojisi ve Yöntemler .....         | 196        |
| 4.2.2. Çözümü Modernizm İçinde Arayanlar.....  | 201        |
| 4.2.2.1. Kur'an Metin (Nass) midir?.....   | 203        |

|  |     |
|--|-----|
| 4.2.2.1.1. Kur'an'ı Yorumlayabilmek İçin Mahluk Bir Metin Olarak Algılamayı Gerekli Gören Yaklaşım ..... | 203 |
| 4.2.2.1.2. Mahluk mu- Ezeli mi Tartışmasını Bitirdiğini İddia Eden Yorum .....                           | 204 |
| 4.2.2.1.3. Kur'anı Metin Olarak Alan Ve Mahluk mu-Ezeli mi Tartışmasını Gereksiz Gören Yorum .....       | 205 |
| 4.2.2.2. Vahyin Kontekst Keyfiyeti Ve Tefsir .....   | 206 |
| 4.2.2.2.1. Yorumu Kontekste Bağlı Olarak Şekillendiren Görüş .....                                       | 206 |
| 4.2.2.2.1.1. Nasr Hamid Ebu Zeyd: Kur'an Yorumunda "Anlam" -"Önem" Ayrımı .....                          | 206 |
| 4.2.2.2.1.2. Muhammed İzzet Derzeze: Siyere Bağlı Kur'an Yorumu.....                                     | 208 |
| 4.2.2.2.2. Kur'an'ı Yorumlamada Konteksti Dikkate Alma Gereği Duymayan Görüş .....                       | 211 |
| 4.2.2.2.2.1. Muhammed Şahrur Ve Hududullah Teorisi.....  | 211 |
| 4.2.2.2.2.2. Hasan Hanefi ve Fenomenolojik / (Antroposentrik) Tefsir ...                                 | 213 |
| 4.3. İki Tarihselci Yaklaşım Önerisi: Fazlur Rahman ve Yedullah Kazmî .....                              | 214 |
| 4.3.1. Fazlur Rahman .....   | 214 |
| 4.3.2.1. Fazlur Rahman'ın Amacı Açısından Cihat/İçtihat Kavramı.....                                     | 217 |
| 4.3.2.2. Tefsir Yöntemi .....  | 219 |
| 4.3.2.3. Kullandığı Usûl Açısından Fazlur Rahman .....   | 222 |
| 4.3.2. Yedullah Kazmî: Tarihte Olmakla Tarihe Ait Olmanın Farkı .....                                    | 229 |
| 4.3.2.1. Olay –Fenomen Ayrımı ve Kur'an .....  | 230 |
| 4.3.2.1.1. Kuşatıcı Düşünce .....  | 231 |
| 4.3.2.1.2. Hakikatin Alanı ve Peygamber .....  | 234 |
| 4.3.2.1.2.1. Hakikat Alanı'nın Tarihsel Yönü.....  | 235 |
| 4.3.2.1.2.2. Hakikat Alanı'nın Tarih Üstü Yönü.....  | 237 |
| 4.3.2.2. Kur'an'a Göre İnsanın Tarihselliği: Otantik Ene-Objektif Ene .....                              | 238 |
| 4.3.2.2.1. Otantik Ene'nin Tanımı ve Otantikleşme Süreci .....   | 239 |
| 4.3.2.2.2. Tarihin "Ötekileşmesi" ve Otantik Ene'nin Tarihi Aşması .....                                 | 241 |
| 4.3.2.2.2.1. Tarihin "Ötekileşmesi".....   | 241 |
| 4.3.2.2.2.2. Otantik Ene'nin Tarihi Aşması .....   | 243 |
| 4.3.3. Kur'an'a Göre Yeni Bir Paradigma Oluşturma Cehdi ve Nursî .....                                   | 245 |

|  |            |
|--|------------|
| 4.3.3.1. Din – Bilim Kaynaşması: Tefsir ve Üniversite Projesi..... | 247        |
| 4.3.3.1.1. Tefsir Projesi .....                                    | 251        |
| 4.3.3.1.2. Üniversite Projesi .....                                | 251        |
| 4.3.3.2. İnsan Merkezli Anlama Açısından “Ene” ve Empati.....      | 252        |
| 4.3.3.2.1. Anlama ve Ene .....                                     | 254        |
| 4.3.3.2.2. Anlama ve Hayal/Empati .....                            | 258        |
| <b>SONUÇ.....</b>  | <b>262</b> |
| <b>KAYNAKLAR .....</b>   | <b>269</b> |
| <b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>   | <b>292</b> |



## KISALTMALAR

|                       |  |
|-----------------------|--|
| <b>a.g.e.</b>         | : Adı geçen eser   |
| <b>a.g.m.</b>         | : Adı geçen makale   |
| <b>b.y.y.</b>         | : Baskı yeri yok   |
| <b>b.t.y.</b>         | : Baskı tarihi yok   |
| <b>Ed.</b>            | : Editör   |
| <b>MEB</b>            | : Milli Eğitim Basımevi  |
| <b>SBA</b>            | : Sosyal Bilimler Ansiklopedisi  |
| <b>TDVİA</b>          | : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi                                  |
| <b>İSAM</b>           | : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi                          |
| <b>vd.</b>            | : Ve diğerleri   |
| <b>KM.</b>            | : Kitab-ı Mukaddes   |
| <b>Çev.</b>           | : Çeviri   |
| <b>Trs.</b>           | : Translater (Çeviren)   |
| <b>p.</b>             | : page (sayfa)   |
| <b>s.</b>             | : sayfa  |
| <b>sy.</b>            | : Sayı   |
| <b>c.</b>             | : cilt   |
| <b>ö.</b>             | : ölüm tarihi  |
| <b>h.</b>             | : Hicrî  |
| <b>İ.B.B.K.İ.D.Y.</b> | : İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı<br>Yayımları |
| <b>thk.</b>           | : Tahkik eden  |

## ÖZET

Bu çalışmada Kur'an'ın, tarihselci yöntemlerle anlaşılmasını öneren düşünceler Kur'an'ın özellikleri dikkate alınarak incelendi. Araştırma üç ana bölümden meydana geldi.

Birinci bölümde, tarihselcilikle ilgili kavramlar, olayların zaman boyutunu oluşturması açısından tarih ve tarih üzerine gelişen felsefeler incelendi. Kısaca belirtilecek olursa tarih felsefeleri ve bu felsefelerden doğan tarihselci yöntem ortaya konulmaya çalışıldı. Tarihselci yöntem ve tarih felsefeleri ele alınırken eleştirmek yerine bu felsefelerin birbirine yönelttiği eleştirileri aktarmakla yetinildi. Bu bölümün amacı, Kur'an'ın tarihselci yöntemle okunması nasıl olabilir? sorusunu, yöntemi açıklayarak cevap vermekle sınırlı tutuldu.

İkinci bölüm de Kur'an'ın tarihselliği ve bazı özellikleri incelendi. Bu bölümde cevabı aranan temel soru şu idi: Kur'an yedinci asrın ürünü olabilir mi? Yedinci asır düşüncesi ve kültürel vasatı Kur'an'ı ortaya çıkartacak durumda mıydı? Tezin başlangıçtaki hipotezi bu soruya olumsuz cevap vermeyi öngörüyordu. Bu sebeple Kur'an'ın vahiy edilmiş olması gibi insan yönü de bu bölümde incelendi. Ayrıca, ilk muhataplarını ne kadar dikkate aldığını anlamak için sebeb-i nüzûl konusu ve nesh konusunda bu bölümde incelendi.

Üçüncü bölümde tarihselciliği önerenler ve tarihselciliğe karşı çıkanların görüşlerine yer verildi. Tarihselciliği öneren, Fazlur Rahman daha yakından incelendi. Özellikle Kur'an'ı anlamaya yönelik teori geliştirmiş olduğundan daha özel bir yer tuttu. Ayrıca tarihselliği insan açısından ele alan iki görüş incelendi. Yedullah Kazmî'nin iman temelli bir felsefe geliştirme çabası farklı bir bakış açısı ile yaklaştığı için Fazlur Rahman'a karşı bir görüş olarak yer aldı.

## SUMMARY

### **Hutoricism From The Qoranil Perspective**

**Keywords:** Historicitiy, historicism, empathy.

This study covers an analysis of the historicist thesis advocating a study of the Holy Qur'an. In that we put the emphasis on the characteristics of the Holy Book. The study is composed of three main chapters.

The first chapter covers a terminological study of historicism, history as the time dimension of events and philosophy of history. This was done in order to cover various philosophies of history and the historicist method that emanated from these philosophies. Instead of criticising each of the historical methods and philosophises of history, a method of analysing critiques of each method to the others is adapted. The aim of this chapter is restricted to give an answer to the question: "What and how can be a historicist reading of the Holy Qur'an?"

The second chapter historicity and other characteristics of the Holy Qur'an is analysed. The main question of this chapter was: "Whether the Holy Qur'an can be a product of the seventh century or not? Was the cultural context and thinking of the seventh century capable of producing a Qur'an? The original hypothesis of the paper pre-supposed a clear "No" answer. Thus the Holy Book is analysed from the perspective that it is revealed to the man. As thus, the paper deals with reasons of revelation (asbab al-nuzul) and cancellations (nehy) so as to show that the Holy Qur'an takes its first spectators as very important.

The third chapter contains the ideas of the advocates and rejecters of historicism and their proponents. This necessitated a clear study of one of the advocates of historicism: Fazl al-Rahman. This priority was given to Fazl al-Rahman since he was the one to develop a theory about understanding the Holy Book. This same chapter included a comparison of historicist tradition with two newly developed ideas perceiving historicism with man being the axis. In that effort Yedullah Kazmi's endeavour to develop a faith-centred philosophy. At first sight Kazmi's position seems to be contradicting that of Fazl al-Rahman and it is a task of this paper to explain those contradictions

## GİRİŞ

Ruh ile beden, madde ile mana, zarf-mazruf ilişkisi içinde olmalarına rağmen, genelde birbirinin engeli gibi algılanmaktadır. Din ile dünya da aynı sıkıntılı ilişki çerçevesinde değerlendirilmektedir. Dünyayı kazananın dinden uzaklaşması bir kaide değilse de, çok yaşanan bir örnek olarak karşımızda durmaktadır. Bugün çekilen sıkıntılarımızın birçoğu din-dünya ilişkisinin dengesini kuramamakla ilgili olsa gerektir. Bu dengesizlik, çözüm arayışlarını hızlandırmakta ve gelişmiş dünyada Müslümanca yer almak için Kur'an'a yönelme eğilimi artmaktadır. Dolayısıyla problem, gönül dünyası ile akıl dünyası arasındaki mesafenin görülmemiş bir biçimde açılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse, Allah'ın tahriften korunmuş sözü Müslümanların elinde olmasına rağmen, dünya nimetlerinden yararlanma hususunda en alt sıralarda yer almaları izahı zor bir soru olarak karşımıza çıkmış olmaktadır.

Problem nerededir? Kur'an'ı anlamamakta mı, yoksa anlaşılmanın, Kur'an'ın tarihsel anlamı olduğunu fark edememiş olmakta mı? Ya da problem tamamen başka bir yerde mi?

İşte bu tür sorular 1990'lı yıllarla birlikte genel bir problem olarak karşımıza çıkmış oldu. Modern dünyada Müslümanca yer alabilme imkanını araştırmak, akademik bir çaba olmakla kalmayıp, hayatın zarurî bir parçası haline geldi. Bu zarurete cevap arayışlarından birisi de Kur'an'ı tarihselci yaklaşımla okuma teklifi idi. Bu teklif, -daha anlaşılır olması bakımından tercih edilmiş olsa gerek- Fazlur Rahman örneği üzerinden ortaya konuldu. Dolayısıyla doğrusu ve eğrisi ile Fazlur Rahman'ın fikirleri tarihselci okuma yöntemi olarak algılandı ve tartışmaların kapısını aralamış oldu.

Hem aktüel oluşu, hem de çözülmesi zarurî olan problemlere Kur'an'dan çare arayışı anlamına gelmesi bakımından bu tartışmalar, Fazlur Rahman örneği ile sınırlı kalmayıp arkasındaki felsefe ve yöntemin açığa çıkarılmasını gerektirmekteydi. Felsefî olmakla birlikte Kur'an'ın anlaşılması için yeni bir yöntem öneriyor olması, tefsir açısından ayrıca kayıtsız kalınamayacak bir durum arz etmekteydi. Bu ve benzeri sebeplerden ötürü konuyu çalışmaya değer bulduk.

Araştırmalar ilerledikçe, böyle bir konuyu seçmekle isabet edildiğine dair kanaatlerimiz iyice pekişti. Zira tarihselci perspektifin sunduğu bakış açısının, beşerî realiteyi idrak adına çok şey sunduğunu görmüş olduk. Tarihselcilik üzerinden Kur'an'ı ve anlamını nüzul asrına mahkum etmek mümkün olduğu gibi, aynı yöntemle, her asrın kendi imkan ve seviyesine göre Kur'an'a yönelme zaruretini göstermenin de imkan dahilinde olduğunu görmüş olduk. Tartışmaların doğru bir şekilde neticelenebilmesi için, iki şeyi birbirinden iyi ayırmak gerektiğine kâni olduk. Birincisi, "Kur'an nedir?" sorusunun "nasıl" cevaplandırıldığıdır. İkincisi de, yöntemin ne şekilde ve nereye kadar kullanılacağıdır. Zira, en yanlış şeyde bile birtakım doğrular bulunabileceği gibi, doğruluğu müsellemler de bazı yanlışları olması muhtemeldir.





## 1. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI

Tarihselcilik, insana ait durumları, değişken bulduğu için, bilimin konusu saymayan inanışa karşı geliştirilmiş bir yöntem felsefesidir. Bilim, tabiat gibi üzerinde çalışarak kanunlarına ulaşamayacağı nesnelere kendisine konu edinmemekteydi. Zira bilimsel bakış açısına göre, kanunlarına ulaşarak, tekrar tekrar denenip sonuçları elde edilmemiş şeylerin bilimsel kesinliği ortaya konulamaz ve açıklaması yapılamazdı. Açıklama yapabilmek için bir nedene ihtiyaç vardı. Tarihte, kesin sonuç verecek şekilde, bir neden sonuç ilişkisi kurma imkanı bulunmamaktaydı. Bundan dolayı bilimin tarihle uğraşması düşünülmemekteydi.

Diğer taraftan, insanların tabiatla ilişkisi kadar, sosyal yönü itibarıyla diğer insanlarla da ilişkisi bulunmaktaydı. Sosyal hayatı etkileyen, hatta yönlendiren, genel kabul gördüğü ve doğruluğuna kesinlikle inanıldığı için denetleme gibi bir görev üstlenmiş değer ve inanışlar bulunmaktaydı. Bu denetleme keyfiyeti toplumu korumakta işe yaramakla birlikte yeniliklerin önünde aşılması zor engeller oluşturarak, gelişmenin mânisi olabilmekteydi. İnsanların birbirinden farklılığına ve aynı zamanda psikolojik bir varlık oldukları için etkilenme ve tepki verme gibi konularda birbirlerine benzemiyor olmalarına rağmen birtakım yerleşmiş ve nesnelleşmiş şeylerden bahsetmek de mümkün görünüyordu. Dolayısıyla, bilimsel kanunlara ulaşmak ve o kanunlardan hareketle, geleceği daha gerçekçi bir şekilde planlama imkanı vermese de, tarihî-nesnel durumların incelenmesi ile bir bilinç oluşturmak ve daha şuurdu düşünmek mümkün olabilirdi. İşte bu imkanı araştırmak için ortaya konulan yöntem arayışlarının sonuçlarından birisi de tarihselciliktir. Konumuz açısından problem, beşerî-tarihsel durumlardan hareketle geliştirilmiş bir yöntemin beşerî olmayan bir sözü anlamada ne kadar kullanışlı olabileceğinin araştırılmasını gerektirmektedir. Netice itibarıyla konu yöntemle ilgili ve felsefî bir konudur. Felsefî olması itibarıyla da spekülâtif tarafları mevcuttur. Bu durumda karşımızda iki farklı şey bulunmaktadır. Birincisi, beşerî durumları anlamanın yöntemi üzerine geliştirilmiş felsefeler. İkincisi de, kaynağı beşerî olmayan Kur'an'dır. Bu durumda tarihselci yöntem Kur'an'a nasıl uygulanacaktır?

Bu sorunun cevabı değişkenlik göstermektedir. Dolayısıyla önce temel soruları tespit etmeye çalıştık. Kanaatimizce ilk adım, tarihselci yöntemin ortaya konulması olmalıydı. Başta da belirtildiği gibi, tarihselcilik tartışmaları büyük ölçüde Fazlur Rahman'la

özdeşleşmiş olduğu için, önce konunun bu noktada düğümlenmekten kurtarılması gerekmektedir. Bunun için tarih felsefeleri incelendi, tarihselci yöntemle ilgili görüşler seçilerek yöntem ortaya konulmaya çalışıldı. Tarihsel aklın eleştirisi ve insanî olanın biliminin yapılabirlik imkanını temellendirme çabalarından dolayı, yöntemde merkezî rolü Dilthey almaktaydı. Tarihselcilik, anlamayı esas almakta, her anlama da bir yorumlama olduğu için aynı zamanda hermenötik bir çaba olarak ortaya çıkmaktaydı. Dolayısıyla, tarihselci yorumlama gerçekleşirken aslında ne olmaktadır? sorusu, yorumun felsefesi açısından önemli bir soru olarak ortaya çıkmakta ve bu sorunun cevabını da felsefi hermenötik, yani Gadamer vermeye çalışılmaktaydı. Felsefi hermenötiğin konusu, yorum yapılırken aslında ne olduğunu araştırmak olduğu için Gadamer, “kendi tarihselliğinizden kurtularak o güne nasıl gideceksiniz?” sorusunu yöneltmektedir. Bunun anlamı, ‘tarihsel anlam olarak adlandırdığınız şey, aslında sizin tarihselliğinizi oraya yansıtmanızdan kaynaklanan bir anlam olmasın?’ sorgulamasından başka bir şey değildi. Gadamer’e göre yorum aslında ne tarihte, ne de bugünde, yorumlamaya çalıştığımız metnin ufku ile bizim ufkumuzun kaynaştığı üçüncü bir ufukta gerçekleşmektedir. Görüldüğü gibi, tez-antitez-sentez üçlemesinin bir başka ifadesi bu sefer de yorumda karşımıza çıkmış olmaktadır.

Bu iki bakış açısı incelendikten sonra Kur’an’a yönelik yeni okuma yöntemleri incelendi ve bu yöntemler dikkate alınarak değerlendirmelerde bulunuldu. Mümkün olduğu kadar yöntemler, temel hareket noktaları açısından kategorize edildi. Karşımıza şöyle bir tablo çıktı: a) Doğu-Batı karşıtlığını belirleyici bulduğu için rakip dünyaya karşı savunmacı bir tavırla ortaya çıkan yöntemler, b) Batılı düşünce ve yöntemlerin sonuçlarını dikkate alarak başarısını ispatlanmış kabul edip, Kur’an’a da uygun gören ve onları kullanmanın aynı zamanda Kur’anî olduğunu düşünenler, c) Kur’an’ın muhtevassından hareketle, Kur’an’a özgü bir usûl geliştirme çabasında olanlar.

Tarihselci yöntemi uygulamak isteyenler, yukarıda da belirtildiği gibi, kültürün denetleme rolü üstlenerek, zamanla, gelişmenin engeli haline gelmesini önemli bulmaktadır. Bundan dolayı İslam dünyasının yenilenmekte güçlük çektiğini düşünmektedirler. Kültürün merkezinde din bulunmakta, İslam dini de Kur’an’a göre şekillendiği için -tarihselci yaklaşım açısından- Kur’an’ın anlamı problemi ortaya çıkmaktadır.

Kur'an'ın muhkemâtını alıp, müteşâbihâtını yorumlamak<sup>3</sup> yeterli olmamakta, Kur'an'ın lafzî anlamı ile o anlamla ortaya konulan niyet ve maksadın birbirinden ayrılması gerekmektedir. İşte bu noktada Kur'an'ın son ilahî kelam olduğuna inanmış olmak, imanı rencide etmeyecek bir açıklama gerektirmekteydi. Daha doğrusu Kur'an'ın tarihsel görülen lafzî ile vahyin ezelfî olma hakikatini birbirinden ayırırken, vahyin insanla buluşma keyfiyetini yorumlamak icap etmekteydi. İşte bu noktada iki farklı bakış açısı ortaya çıkmaktaydı. Birincisi, Kur'an'ı, bütün zamanlar dikkate alınarak, Allah tarafından inzâl buyurulmuş mucize bir kelam olarak görmek, ikincisi de, Kur'an'ı, ilahî-ezelfî kelamın Hz. Peygamber dönemi ve O'nun yaşadığı toplumun ihtiyaçlarına göre vahyedilmiş bir formu olarak görmektir. İkinci bakış açısı, tarihselci yaklaşım taraftarlarının bakış açısını oluşturmaktadır. Konumuz açısından tarihselci yaklaşım, şöyle bir soru ile ele alındı: Kur'an lafızları ile mana ve muhtevasının Hz. Peygamberin zamanı ve toplumu ile sınırlı bir durum arz ettiği, nesnel bir araştırmanın sonucu mudur? Yoksa, yöntemin felsefesini oluşturan ana fikre göre ulaşılmış bir sonuç mudur? Bu soruların cevabı olması bakımından Fazlur Rahman'ın Kur'an tanımı ile Nursî'nin Kur'an tanımı arasındaki fark büyük ölçüde açıklayıcı bulundu.

Konunun kaynakları dipnotlarda ve bibliyografyada verildiği için burada ikinci defa isimlerini saymak yerine, kısmen de olsa bazı eserlerin kritiğine yer vermeyi daha uygun bulduk. Bu cümleden olarak, konunun tarihî seyrini takip açısından R. G. Collingwood ve Doğan Özlem'in "*Tarih Felsefeleri*" adlı kitapları ile Macit Gökberk'in "*Kant ve Herder'in Tarih Anlayışı*" adlı eseri ilk fikirlerin edinilmesi için faydalı olmaktadır. Şahin Uçar'ın makalelerini topladığı "*Tarih Felsefeleri*" adlı eseri, bunlara ilaveten değerlendirmeler yaptığı için konunun daha analitik olarak ele alınabilmesi açısından fayda sağlamaktadır. Tarihselci yorumlama felsefesini diğer yorum felsefeleri ile bir arada görmek ve başlangıç yapmak açısından Yasin Aktay ve Erol Göka'nın hazırladığı "*Önce Söz Vardı*" adlı eser ile E. Richard Palmer'in "*Hermeneutik*" adlı eseri derli toplu bir özet sunmaktadır.

Tarihselci yorumlamanın yöntem olarak kavranması açısından Wilhelm Dilthey'in "*Tin Bilimlerine Giriş*" makalesi temel teşkil etmektedir. Felsefe gibi, yabancı olanlar

---

<sup>3</sup> Kur'an'ın müteşâbihâtı ve lafzî müteşâbihler konusu ve örnekleri için bkz. Aydın, Muhammed, *Kur'an'da Lafzî Müteşâbih*, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1998.

açısından zor bir alanda, felsefi düşünmeye yardımcı olması bakımından, Doğan Özlem'in hermenötikle ilgili önemli makaleleri öğrencileriyle tartışarak oluşturduğu "*Metinlerle Hermeneutik Bilgisi*" adlı eser faydalı bulundu. Tarihselciliğin nesnel bilgiye ulaşma konusundaki tezlerini sağlam esaslara bağlaması ve Fazlur Rahman'ın yaklaşımlarına da temel teşkil etmesi yönüyle Emilio Betti'nin "*Hermeneutics as the General Methodology of the Geisteswissenschaften*" makalesi önemlidir. Konu yorumla ilgili olunca Martin Heidegger'in "*Being and Time*" adlı eseri ile Gadamer'in "*Philosophical Hermeneutics*" ve "*Truth and Method*" eserlerinin temel eserler olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ayrıca tartışmaları anlamaya katkısı açısından Burhanettin Tatar'ın "*Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti –Gadamer versus Hirsch*" adlı eseri dikkate değer bulundu. Tahsin Görgün'ün tarihselcilik ve hermenötikle ilgili makale ve tebliğlerini topladığı "*İlahî Sözün Gücü*" eleştirel açıdan seviyeli ve tutarlı yaklaşımlar getirmektedir.

Hammurabi kanunlarından Tevrat ve Kur'an'ın ahkamına uzanan bir hukuk üçgeni oluşturması açısından Avram Galanti'nin "*Üç Sami Kanun Koyucu*" adlı eseri ile Doç. Dr. Ali Bakkal'ın hukuk açısından *Cahiliyeyi* ele alan çalışması, tamamlanmamış olmakla birlikte, derli toplu bilgiler sunmaktadır. Cahiliye ile ilgili, özellikle Şemsettin Günaltay'ın "*İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*" adlı eseri hem muhteva, hem de dil açısından örnek alınacak niteliktedir. Mukayeseli olması açısından Adil Öksüz'ün "*Cezâî Ahkâm Açısından Tevrat ve Kur'an*" adlı doktora çalışması dikkate değer bir araştırma eseri. Aynı konuda olmakla beraber, Anâd Necr el-Atîbî tarafından hazırlanan "*el-Cerîme fi'l-Yehudiyye ve'l-Mesîhiyye ve'l-İslâm*" isimli doktora çalışması dokümanter bir eser olmaktan öteye gidememiş. Arapların tarihine dair çok sayıda eser bulunmakla birlikte yakın döneme ait olmaları hasebiyle Ali Cevad'ın "*el-Mufasssal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*" adlı eseri ve Mahmûd Şürkî Alusî'nin "*Buluğü'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvali'l-Arab*" adlı eseri kaynak olma özelliğine sahip.

Kur'an'ın yorumlanmasında dil ile düşünce arasındaki sıkı ilişkiyi değerlendirmek açısından, S. Nakib Attas'ın "*İslamî Dünya Görüşü: Genel Bir Çerçeve*" başlıklı tebliği ve "*İslam, Sekularizm ve Geleceğin Felsefesi*" adlı kitabı düşünce ile kavramlar ve farklı kültürler arasında kurduğu ilişki ve bu ilişkinin toplumun dönüşümünde oynadığı rolü ortaya koyması ve Kur'an'ın temel kavramlarını bu açıdan ele alması bakımından

düşünürün görüşlerini ana hatlarıyla özetler mahiyettedir. Fazlur Rahman'ın makaleleri ve eserleri tercüme edilmiş olmakla birlikte, "İslam" adlı eserinin başına giriş olarak konulan Mehmet Aydın'ın "Fazlur Rahman ve İslam Modernizm"i başlıklı makalesi Fazlur Rahman için iyi bir giriş teşkil etmekte ve anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Fazlur Rahman, tefsir usulünü "İslâm ve Çağdaşlık" adlı eserinin girişinde vermektedir. Düşüncesinin ana karakterini anlamak için "Kur'an'da Allah, Evren ve İnsan", "Kur'ân'ın Bazı Temel Ahlâkî Kavramları", "Buhran Dönemi Düşünürü: Şah Veliyyullah" ve "İslam ve Siyasî Aksiyon: Dinin Hizmetinde Siyaset" makalelerini özellikle incelemek gerekmektedir. Adil Çiftçi tarafından hazırlanan "Fazlur Rahman'la İslam'ı Yeniden Düşünmek" adlı eser Fazlur Rahman'ı bütün yönleriyle ortaya koymaya yetecek titiz bir doktora çalışması olmakla birlikte, konuya eleştirel açıdan bakmamaktadır. Buna rağmen, eleştiri için yeterli malzeme sunduğu söylenebilir.

Yöntem olarak tarihselciliği kullanmakla birlikte Fazlur Rahman'la karşılaştırınca yönteme hakimiyet ve felsefi ihâtâ açısından dikkate değer bir isim olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'yi özellikle "Felsefi Mirasımız ve Biz" adlı eseriyle zikretmek gerekmektedir. Câbirî bu eserde detaylı bir yöntem açıklaması yapmakta ve kendi yöntemini ortaya koymaktadır. Kur'an'ın kelimelerini, ilk muhataplarının anladığı gibi anlamamızı sağlayacak eserlerin mevcudiyetini ortaya koyması ve özellikle Lisanü'l-Arap hakkında yaptığı değerlendirmelerin konumuza ışık tutacak mahiyette olması açısından da "Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma" adlı eseri titiz birer çalışma olarak elimizde bulunmaktadır. Tarihselciliği, insanın tarihselliği ve tarih üstüne açılan tarafı yönüyle ele alması ve felsefi açılımlar kazandırma gayretinden dolayı Yedullah Kazmî'nin "The Qur'an as Event and as Phenomenon" ve "Historical Consciousness and Notion of the Authentic Self in the Qur'an: Towards and Islamic Critical Theory" adlı makaleleri özgün iki çalışma özelliğine sahip. Bu bahsin son konusu olarak, Kur'an'ı bütün asırları muhatap alan ve zaman geçtikçe gençleşen bir ilahî hitap olarak ortaya koyma çabası açısından Said Nursî'nin "Yirmi Beşinci Söz", "Muhakemât" ve "İşârâtü'l-İ'câz" tefsirini zikretmek gerekmektedir. Nursî'nin eserleri farklı yayınevleri tarafından ve kelimelerin anlamını sayfaların altında vermek gibi ek çalışmalarla yayınlandığı için sayfa numaraları birbirini tutmamaktadır. Bu sebeple kitaplarda yer alan risalenin ismi verilerek hangi kitapta yer aldığı belirtildi ve sonra kitabın sayfa numarası verildi. Aynı şey derleme kitaplar için de uygulandı.

## 2. TARİHSEL CİLİĞİN KAVRAMLARI, TARİHSEL GELİŞİMİ ve YÖNTEMİ

İnsanlar, ilk çağlardan beri, duygu, düşünce ve fiillerini resimlerle ve ilkel de olsa yazı gibi vasıtalarla ifade etmekten geri durmadılar. İhtiyaçları giderme biçimleri açısından ilişkilerini, yaşadıkları mekanı ve kullandıkları aletleri şekillendirirken aynı zamanda duygu ve düşüncelerini, ürettikleri şekillere sokmak suretiyle onları anlamlı birer nesne haline getirdiler. Arkadan gelenler için bu anlamı ortaya çıkarmak, ciddi bir metodolojik çabayı gerekli kıldı. Bu çaba, 18. yüzyıldan itibaren uyanan tarih şuuru ve eleştirel düşüncenin tarihî vak'alara yönelmesiyle, olayların ve hatta hakikatin, tarihî perspektiften ele alınması gerektiğine dair düşüncelerin doğuşunu hazırladı.

Böylece, doğada tespit edilen genel-geçer kuralların benzerini, olayların zaman boyutunda da araştırma isteği gelişmeye başladı. Doğanın düzenli yapısı ile 'zaman' içinde gerçekleşen olayların tikel ve düzensiz oluşundan kaynaklanan fark "Nasıl bir metot?" sorusu üzerinde düşünmeyi kaçınılmaz olarak gündeme getirmiş oldu. Tabii ki bu gündem, aynı zamanda, münferit ve kendi biricikliği içinde olup bitmiş hadiselerden hareketle, değişmeyen küllî kanunlara ulaşma gayretini beyhude bir uğraş görüp ciddiye almayanların, yani kendi karşıtlarının da reaksiyoner bir tavır takınmalarına sebep oldu. Daha doğrusu, bilimsel yöntemi ve tabiat araştırmalarını başarıyla sürdürenlerin karşısına, insanî ve dolayısıyla sayısız irade tarafından gerçekleştirilmiş ve tarihe mal olup gitmiş hadiselerin de bir ilmî disiplin altında ele alınabileceğini iddia ederek ortaya çıkan "yeni bilim"<sup>4</sup> taraftarları ciddi bir mücadele ile karşı karşıya kaldılar. Bu mücadele ortamına girmeden evvel, konuyla ilgili kavramların ele alınıp, yapılacak araştırma açısından sınırlarının belirlenmesinde fayda mülâhaza edilmektedir.

### 2.1. Kavramlar

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, tarihselci yaklaşımın temelini oluşturan kavramlar, insan ve ona ait eylemleri konu edinen araştırmalarla ilgilidir. Dolayısıyla bu kavramlar,

---

<sup>4</sup> "Yeni bilim" ilk olma açısından İbn Haldun'da "Umran" olarak karşımıza çıkar, "yeni bilim" tabiri ise İtalyan düşünür Vico'ya aittir.

ilahiyat alanında geçerli olan tefsir, yorum ve Kur'an'dan ahkâm istinbâtında kullanılabilir usulün müzâkere edildiği dinî alanın dışında ortaya çıkmış ve gelişmiştir. İnsanın düşünce ve eylemlerini anlayıp-yorumlamada tarihselci yaklaşıma sahip filozofların, her türlü bilgi sorununa uygulanabilir bir yöntem ortaya koymakta iddialı olmaları ve bu yaklaşımın (neticede beşer tarafından yaşandığı için) dinî kaynaklara da uygulanabileceğine dair kanaatlerin ilahiyat sahasında dile gelmesi, konuyu dinî araştırmalarla irtibatlandırmaktadır. Bu ilgiyi, tarihselci yaklaşımın, “tarih, tarihselcilik ve tarihsicilik” gibi temel kavramlarını, tezin muhtevası açısından sınırlandırarak işlemek, konunun anlaşılır hale gelmesine katkıda bulunacaktır.

### 2.1.1. Tarih ve Tarihî Tenkit Usûlü

“Tarih sözcüğü, hem geçmişte kalan insanî ve toplumsal olaylar topluluğunu, hem de, yaşanmış geçmişi konu edinen tarih bilimini adlandırmakta kullanılmaktadır.”<sup>5</sup>

Geçmişte kalan insanî-toplumsal olaylar topluluğu, tarihî yönüyle üç ayrı şekilde ele alınmaktadır. Birincisi, geçmişte olan şeylerin ne zaman ve ne şekilde gerçekleştiğinin kronolojik olarak incelenmesidir; bu yönüyle, tarih disiplini ilgilenmektedir. İkincisi, geçmişte olan şeylerin, o dönemin düşünme, algılama, örf, âdet, gelenek ve değerleri açısından ne anlama geldiğinin ve neden başka şekilde değil de, öyle gerçekleştiğinin “anlaşılması”dır; bu yönüyle, tarihselci yaklaşımın alanına girmektedir. Üçüncüsü de, geçmişten gelen ve geleceğe doğru ilerleyen insanî olayların düşünce sahasına sokulup, akıl tarafından algılanabilir, değerlendirilerek yasalarına ulaşılabilir bir alan olarak kavranmaya çalışılmasıdır; bu yönüyle de, tarih felsefesinin alanına girmektedir.

Zaman ile tarih arasındaki fark, birinin süreci, diğerrinin de o süreç içinde gerçekleşen oluşu ifade etmesidir. Zamanı da, onda gerçekleşen oluşu da kavrayan insandır. İnsan zamanın belli bir noktasında doğmakta, bir süre yaşamakta ve sonra ölmektedir. Yani gelip-geçmektedir. İşte bu gelip-geçme esnasında, düşünmekte, algılamakta, duygulanmakta ve bazı eserler bırakmaktadır.<sup>6</sup> Ölülerini mezarlarla, başarılarını âbide ve destanlarla, hüznlerini ağıtlar ve yanık türkülerle vb. arkadan gelecek nesillere

<sup>5</sup> Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, 2. Baskı, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul-1996, s. 11.

<sup>6</sup> İnsanın gelip-geçiciliğinin, tarihselliği açısından değerlendirilmesi için, üçüncü bölümde yer alan Yedullah Kazmî'nin görüşlerine bakılabilir.

devretmektedir. Devredilen bu şeyler, aslında yaşamakta olduğumuz hayatın, bizden öncekiler tarafından tadılmış, tecrübe edilmiş ve çeşitli şekillerde bitirilmiş versiyonlarını göstermesi bakımından bir bilinç oluşturma görevi üstlenmektedir. Bu nedenle, geçmişini bilmek önem arz etmektedir.

Geçmişini bilmek, öncelikle geçmişe dair eser, belge, bilgi, yazılı ve sözlü malumatın ortaya çıkarılmasını, sonra tahkik ve tenkidinin yapılmasını ve mümkün olduğu kadar, ait oldukları zamana gidip onları kendi tarihlerindeki yerlerine koyarak anlaşılmasını gerektirmektedir. İşte tarihî malzemenin bu yönüyle, tarih disiplini ilgilenmektedir.

Tarih disiplininin yapmak istediği şey, tabiat bilimleriyle uğraşanlar tarafından sürekli hafife alınmış ve yapılan şeyin bilimsel açıdan bir değer ifade etmeyeceği uzun süre tekrarlanmıştır. Mesela, özne ile nesne arasında tam bir ayrılığı öngören ampirik bilgi teorisiyle konuya yaklaşan İngiliz pozitivistleri, “önce olguları ortaya koyun, sonra sonuç çıkarın”<sup>7</sup> yaklaşımını sergilemekteydi. Bu yaklaşımın verdiği mesaj açıktır: Yani siz öncelikle, geride birkaç iz bırakarak göçüp gitmiş insanların ve olayların gerçekleştirdiği olguları bilânoksan ortaya koymayı başarın, ondan sonra tarih konusunu görüşelim, demiş olmaktadır.

Bu tartışmalar devam etse de, tarihçiler, kendi usulünü ve tenkit metodunu geliştirmiş, filoloji, antropoloji, arkeoloji vb. yardımcı disiplinlerden alınan desteklerle çalışmalarını sürdürmüşlerdir.

Tarihçi, geçmişte gerçekleşmiş olayları ancak vesikalarla yakalayabildiği için<sup>8</sup> onun malzemesi bu vesikalardan oluşmaktadır. Dolayısıyla usulü ve tenkit metodu<sup>9</sup> da bu vesikalar üzerinde yapılacak çalışmalarda kullanılmaktadır. Tarihî tenkit denilince, akla iki şey gelmektedir: Birincisi, tarih disiplini açısından elde bulunan şeyin doğruluğunun ve vesika değerinin tespit edilmesidir. İkincisi de tarihselcilik konusunu ilgilendiren, bir şeyin ait olduğu tarihî bağlamla irtibatı ve o bağlamda ortaya çıkan değerinin, varsa günümüz açısından devam eden önemini tespiti konusudur. Başka bir ifade ile,

<sup>7</sup> Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir*, Çev., Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul-1996. s. 14.

<sup>8</sup> Leon, E. Halkin, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, Çev., Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara-1989, s. 4.

<sup>9</sup> Tarih usulü ve tenkit metodu için birinci bölümde yer alan “Tarihî Bilginin Tenkîdi” konusuna bakılabilir.



geçmişten gelen ve bugün de etkili olan şeylerin, bugünü ilgilendirmemesi gereken, geçmişte kalmış kısımlarının tespit edilip, ayıklanmasıdır.

Tarihselci anlama, ya da tarihselci tenkidin gerçekleşebilmesi, tarih disiplininin vereceği bilgilere bağlıdır. Mesela, elimizde bulunan İncil'ler ve İncil'lerin varlık sebebi olan Hz. İsa, bu konuda çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Kilisenin verdiği bilgiler, teolojik bulunduğu için, ayrıca tarih tarafından olayın tespiti istenmekte ve düşünce, kendisini, inancın değil, tarihin vereceği bilgilere bina etmek istemektedir. Böylece iki türlü İsa söz konusu olmaktadır. Birincisi, kendisine inanılan ve bu inanç geleneği içinde kuşaktan kuşağa aktarılan Hz. İsa'dır. İkincisi de, tarih disiplininin kendi usulü açısından inceleyip, ortaya koymaya çalıştığı -ve gelinen nokta itibarıyla- gerçekten yaşamış olduğunda şüphe bulunan tarihin İsa'sıdır. Birincisi, kutsal ve ilahî yönüne inanmış olmakla başlamakta, ikincisi ise profan ve beşerî normlara göre araştırıp, değerlendirme yapmaktadır.<sup>10</sup> Sonuçta gelinmek istenen nokta, inanılan şeyin "gerçekte ne olduğu"nu tespit etmektir.

Batı'da İncil'lerle ilgili tartışmalar, aynı usûl izlenerek, müsteşrikler tarafından Kur'an'a da uygulanmaktaydı.<sup>11</sup> Son zamanlarda geleneğin anlaşılmasıyla ilgili çabalar, tarihî tenkit usûlünü Kur'an'a da uygulama noktasına geldi. Hatta, Müslüman aydınların, bütün karşı koymalara rağmen, bunu başarmak zorunda olduğu iddiâ edildi.<sup>12</sup> "Karşı çıkmalar" tabirini, "Yeni Bilim"'i metodolojik olarak inşa etmek isteyenlerle, bilimsel metotta ısrar edenler arasındaki gerilime başvurarak anlamaya çalışmak, konuyu Batı'daki tartışmalar bağlamında anlamaya yardımcı olabilir. Mesela, yeni bilimciler,<sup>13</sup> bilimsel metodun doğa araştırmalarında yoğunlaştığını, dolayısıyla da insanı ve insana ait olguları incelemeye değer görmeyip, ihmal ettiğini ortaya koyarak çıkmış; böylece bir boşluğu doldurmak üzere tezler ileri sürmüştür. Buna bağlı olarak, tarihî tenkit usulünün Kur'an'a uygulanmasını teklif etmenin anlamı şöyle olmaktadır:

<sup>10</sup> Bu konu, tarihselcilik tartışmalarının tarihî sürecini ilgilendirdiği için, birinci bölümde genişçe ele alınmıştır.

<sup>11</sup> Yeterli bir örnek teşkil ediyor olması bakımından Rudi Paret'in "Makaleler" adlı kitabına bakılabilir. [Paret, R., *Kur'an Üzerine Makaleler*, Çev. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.]

<sup>12</sup> Aydın, Mehmet S. "The Impact of Modernity on Islam"dan naklen; İslami Araştırmalar Dergisi, 'Fazlur Rahman Özel Sayısı', 4, 1990: 4.

<sup>13</sup> Yeni Bilim: İnsan ve insana ait eylemleri konu alan bilimlere kastetmek için kullanılan bir tabirdir ve bu tür bilimlerin eksikliğinin hissedildiği ilk dönemlerde ihtiyacı belirten genel bir kavram olarak kullanılmıştır. Daha sonraları bu bilim dalları tarihî, kültürel, toplumsal, insanî, manevî ve tinsel gibi isimlerle ifade edilmiştir. Bu isimlerden hangisi kullanılırsa kullanılsın kastedilen aynıdır.

Beşerî-tarihsel akıl, ezeli vahyi Kur'an olarak almış ve kendi tarihsel şartlarında somutlaştırmıştır. Tarihi tenkit vasıtasıyla bu tarihsel kabuk aşılıp, vahyin ezeli boyutuna ulaşmak ve ona göre anlamak gerekmektedir.

### 2.1.2. Tarihsellik-Tarihselcilik

Tarihsellik (Historicity) ile tarihselcilik (historicism) arasındaki ilişki, meyvenin, kabuğuyla ilişkisi gibidir. Tarihsellik, tespiti; tarihselcilik, düşünceyi gerektirmektedir. Bir şeyin tarihselliğinden bahsedildiği zaman, o şeyin var olduğu tarihte, hayatın, akla gelebilecek bütün cilvelerini hesap ederek, o şeyin hayat içerisindeki yerini bulmak ve oraya yerleştirmek kastedilmektedir. Yani bir tarihî olgu vardır, bir de hayat vardır. Hayat, halı gibi düşünülecek olursa, tarihî olgu, halının üzerindeki bir desen gibidir. Nasıl ki, halının ortasındaki desen, halının diğer bütün desenleri ve halının iplerinin tamamı ile irtibatlı ise, tarihî olgular da öyledir. Asla tek başına düşünülemezler.

Bu durumda, herhangi bir metin, söz, sanat eseri, kanun ya da başka bir tarihî vesika mevcutsa, ilk yapılacak şey onun zamanını tespit etmektir. Sonra, kime ait olduğunun, hangi anlayış veya ekolün içinde yer aldığı tespit edilmesi gerekir. Bu aşama, tarih ve yardımcı ilimler vasıtasıyla gerçekleştirilmek durumundadır ve işin tarihi anlamına gelmektedir. Bu yön mesela, hukuk tarihi, sanat tarihi, tefsir tarihi gibi yardımcı bir disiplin olarak bilim dallarının içinde yerini almıştır.

Tarihî olgunun zaman, mekan, âdiyet gibi hususiyetleri tespit edildikten sonra tarihselliğine gelinebilmektedir. Bir şeyin tarihselliğinden bahsedildiği zaman, o şeyin – artı ya da eksi yönde- tarihî değerinden, kendi zamanında oynamış olduğu rolden bahsedilmektedir. Zira, tarihsellik, zaman içinde olmuş-bitmiş bir şeyden değil, o şeyin akıl tarafından üretilmiş, kendi zamanında tasvip edilmiş, toplumsallaşarak dönemini tarif eder hale gelmiş yönleriyle ilgilidir.<sup>14</sup> Bireysel olarak düşünülünce, kendi döneminde onu emsallerinden ayırarak fark edilir hale getiren özellikler akla gelir. Toplumsal olarak düşünüldüğünde ise toplumun, aynı dönemde var olan ve dönemin

---

<sup>14</sup> Collingwood, R.G., *a.g.e.*, s. 257.

alışılmış standartlarının dışında gerçekleşen, yeni ürünleri bir araya getirmek suretiyle, daha ileri bir standarda ulaşma kapasitesi akla gelir.<sup>15</sup>

Halı örneğine dönerek, tarihselliği sorularla daha anlaşılır hale getirebiliriz. Mesela, bahsettiğimiz şey nedir? Halının hakim rengi içinde kaybolmuş bir ip mi? Yoksa bakınca fark edilen bir kıvrım, bir nakış, bir desen ya da hemen dikkatleri üzerine çeken bir delik mi? Halının içinde yer almaktan başka hiçbir özelliği olmayan ip, tarihsellik açısından ele alınmaz; ama bir nakış ya da delik varsa, halı açısından o, konuşulmaya değer bir özellik oluşturmaktadır.

Hayat bir halı ve tarihsellik de o halının üzerinde bir desen gibi tahayyül edilip, desenin yeri tespit edildikten sonra, tarihselciliğe, yani desenin halıyla ilişkisine geçilebilir.

Burada aşılması zor bir nokta vardır. O da, ne yazık ki tarihin, duvar halısı gibi bir bütünlük içinde kendisini bize sunmuyor olmasıdır. Elimizde bir halı değil, sadece bir desen ve bazı parçalar bulunmaktadır. Dolayısıyla, önce mevcut parçalardan hareketle eksik olanların bulunması ve halının tamamlanarak desene ait tarihselliğin tespiti gerekmektedir. Böyle bir şey mümkün müdür? Tarih bize sadece birkaç parça temin edebilmişse ve tarihin derinliklerine gidip lazım olan diğer parçaları alıp gelmek de mümkün olmadığına göre nasıl bir çözüm bulunabilir?

Tarihselciliği bir anlama yöntemi olarak geliştiren Wilhelm Dilthey, “hayat”ın felsefesini yaparak ve benzerliklerden hareket ederek bunun başarılabilirliğine inanmaktadır.<sup>16</sup> Yani bizler, tıpkı ele almak istediğimiz şeyi yapanlar gibi bir insanız ve onlar gibi bir hayat yaşıyoruz. Öyleyse kendi hayat tecrübemizden yararlanarak, üzerinde düşünmek istediğimiz şeyin tarihsel durumunu zihnimizde kurabiliriz. Zihinde kurma işlemi, aynı felsefenin parça ile bütün arasında gerekli gördüğü ilişkiye dayanmaktadır ki, bu ilişkiye hermenötik daire denilmektedir. Yani bir bütünün, kendisini oluşturan parçalarla arasında mantıkî bir bağ vardır. Bu mantıkî bağ, parçadan

---

<sup>15</sup> Kömeçoğlu, Uğur, *Kutsal ile Kamusal*, s. 155, (İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, içinde), Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

<sup>16</sup> Dilthey’in anlama yöntemi için bkz. birinci bölüm, “Anlama yöntemi olarak yeniden kurma”.

hareketle bütünü anlama imkanı verdiği gibi, bütünü düşünerek parçaların yerlerini bulma ve onları bütünlük içinde anlama imkanı da vermektedir.<sup>17</sup>

Tekrar halı örneğine dönülecek olursa, Dilthey'a göre, hayat tecrübesi ve insan olarak elde edilmiş olan birikim vasıtasıyla, halıyı zihnimize oluşturabilir ve deseni de yerine koyabiliriz. Tarihin gideremediği eksiklik bu şekilde telafi edildikten sonra, tarihsellikten tarihselciliğe geçilebilir. Artık yapılacak olan şey, desen üzerinden düşünmeye başlamaktır. Bunun bir adımı, deseni ele alarak o desenin diğer desenlerle irtibat içinde meydana getirdiği büyük resmi bulma çabasıdır. Diğer bir adımı ise, o desenin meydana gelmesinde hangi iplerin ne şekilde ve nerelerden geçerek bu şeklin ortaya çıkmasını sağladığıdır. Düşüncenin bu kısmı, üzerinde düşünülen tarihî olgunun, diğer olgular arasındaki yerini ve onlarla ilişkisini bulmak içindir. Buraya kadar olan aşama, bir şeyin tarihselliğinin oluşmasına tesir eden sosyal, içtimâî, iktisâdî, ahlakî veya siyasî etkiler gibi faktörlerin tespiti içindir. Bundan sonrası ise farklı bir şeyi, tarihsellikte insanın kendine özgü tarafını, yani düşüncenin, irâdeyle bütünleşerek kendine özgü şeyler üretme kapasitesini kavramayı gerektirmektedir. Bu aşamada sorulan soru şudur: Neden başka şekilde değil de böyle yaptı? Yani tarihsel olgudan hareketle onun faili durumundaki insanın zihnî durumuna, düşünce ve niyetine ulaşmaya çalışmaktır. Bu çaba, aynı zamanda şu sorunun cevabı için bir arayıştır: Olanla, olması istenen şey aynı mıdır?

Soruyu, konumuz açısından tekrarlayacak olursak şu şekli almaktadır: Kur'ân'dan anladığımız şeyle, Allah'ın vahyi indirdiği zaman kastetmiş olduğu şey, aynı şey midir? "Vahyi indirdiği zamanki" kaydı önem arz etmektedir. Zira, tarihsellik, zaman, mekan ve şartlarla sıkı sıkıya irtibatı gerektirmektedir. Yani, Kur'ân'ın tarihselliğinden bahsedildiği zaman, yedinci asır Cahiliye toplumunun şartları, imkan ve ihtiyaçlarına göre cereyan eden bir hayattan ve o hayata göre ortaya çıkmış bir olgudan bahsedilmiş olmaktadır. Çünkü, Hz. Peygamber (sas) bu hayatın içinde neşet etmiş ve mecburen o şartlarla kayıtlı olarak yaşamıştı. Öyleyse, Kur'ân bu hayatın bir uzantısı olarak, Allah'ın o zamanın ihtiyaçlarına göre vahyi ayarlayıp göndermesi anlamına

---

<sup>17</sup> Parça ile bütün arasındaki ilişki ve hermenötik daire için bkz. üçüncü bölüm, "Kullandığı Usul Açısından Fazlur Rahman".

gelmektedir.<sup>18</sup> Zaman ve ihtiyaçlar değiştiğine göre, bugün Kur’ân’ı okuyup, anladığını söylemek demek, büyük lde nzl dönemi açısından ne söylediğini anlamış olmak manasına gelmektedir. Günümüz açısından Kur’an’ın anlamını ortaya çıkarabilmek için tarihselci yöntemle, Kur’ân’ın tarihselliği üzerinden Allah’ın ne kastettiğini bulmaya çalışmak gerekmektedir.

### 2.1.3. Tarihsicilik

Tarihsicilik, tarihte birtakım yasalar olduğunu ve bu yasaların tıpkı tabiat kanunları gibi tespit edilebileceğini ifade eden bir kavramdır. Aslında köken itibarıyla Eflatun’un idealarına kadar götürülmekte ve bir tarafından da Hıristiyanlığın tarih anlayışına dayandırılmaktadır.<sup>19</sup> Felsefi olarak ifadesini ise, Hegel’in “Dünya Tarihi”inde bulmuştur. Kavram, Hegel felsefesine dayanan tarih tezlerini, tarihselcilikten ayırabilmek ve eleştirilerden kurtularak kendi tezlerini daha rahat ifade edebilmek için ilk defa E. Rotacker tarafından kullanılmıştır.<sup>20</sup>

Tarihsiciliğe göre tarih, düz bir çizgi halinde ve sürekli daha iyiye doğru ilerlemektedir. Hegel, aynı zamanda bu süreci ilahî ruhun tekâmül süreci olarak ortaya koyar. Tekâmül, diyalektik esasına göre gerçekleşmektedir. Kısaca ifade edilecek olursa, önce ruh kendini maddî lemde dışa vurmaktadır. Madde olarak dışa vurum, ruhun kendine yabancılaşması anlamına gelmektedir ve bu maddî yapının idrakinden, eskiye göre daha gelişmiş yeni bir durum ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla tarihin akışı sürekli daha mükemmele doğrudur. Eğer bu işleyiş bilinirse tarihin anlamı, gayesi ve bu gayeyi gerçekleştirmek için evrilirken izlediği rota hakkında da söz söyleyebilmek mümkün olur. Hegel daha sonra tarihin gayesini özgürlük olarak ifade eder ve bu gayenin de en iyi temsilinin devletle olacağını söyler.<sup>21</sup>

Kavramın fazlasıyla tartışılma sebebi, aslında bu özgürlük-devlet ilişkisi ile bir nevi ideoloji oluşturma çabasından dolayı olsa gerektir. Zira, aynı felsefe Marx tarafından da

<sup>18</sup> Ayrıntılar için bkz. nc bölüm, “Fazlur Rahman’ın Tefsir Metodu”.

<sup>19</sup> Popper, Karl, *Toplum Bilimlerinde ndeyi ve Kehanet*, (Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı’nın içinde), Bryan Magee, ev., Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990; Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, ev., Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989.

<sup>20</sup> zlem, a.g.e., s. 155-156.

<sup>21</sup> Hegel’in tarih tezi için bkz. Hegel, G.W. Friedrich, *Tarihte Akıl*, ev., nay Szer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995.

metafizik yönleri ayıklanıp, topluma uyarlanarak kullanılmaktadır. Tarihsicilik, her ne kadar sert tepkilerle karşılanmış olsa da birçok fikri derinden etkilediği söylenebilir. Çünkü tarihsicilik temel olarak tarihteki değişim ve ilerlemeyi açıklamaktadır. Bu açıklamayı yaparken Hegel, tin kavramını Hıristiyanlıktaki Tanrı inancının yerine koymakta ve kainatın derûnunda farz etmektedir. Dolayısıyla tin, varlığın ruhu gibi algılanmakta ve panteist bir inanç ortaya çıkmaktadır. Sonra da bu ruh-madde ilişkisi diyalektik bir hareketle gelişmeyi sağlamaktadır.

Tarihselcilik konusunda verilen, halı-resim ilişkisi açısından konuya yaklaşırsak şöyle örnekleme mümkündür. Tin kendi programını uygulamakta yani halıyı dokumaktadır. Eğer dokunmuş olan kısım iyice incelenir ve resmin çizilmiş kısmı görülebilirse, yani tarih iyi incelenir ve olaylar arasındaki ilişki kurulabilirse, işte resmin bundan sonrasını akıl kendisi tahmin edebilir. Bu durumda, insan, tarihin yönünü anlar ve ona göre istikamet tayin ederse, insanın bu idraki, tinin tekâmülüne sebebiyet verir ve ilerleme böylece gerçekleşir.<sup>22</sup>

Hegel tarafından, tinin dokumakta olduğu resim, özgürlük ve devlet olarak okununca, insana düşen görev de açıkça ifade edilmiş olmaktadır: Özgürlüğü esas alan bir dünya devleti kurmak. İşte, eleştirilerin şiddeti, bu ideoloji oluşturan boyuttan doğmuş olmalıdır.

#### **2.1.4. Değerlendirme**

Tarihselcilikle tarihsicilik arasında şöyle bir fark ve irtibat bulunmaktadır: Farkları; tarihselcilik insan açısından daha iradî ve paradigmatıdır. Dolayısıyla oluşta toplumsal durum ile insan iradesi arasındaki gerilim etkili olmaktadır. Tarihi yapan, toplumsal hayat içinde gelişen insan iradesidir. Tarihsicilikte ise, tarihi yapan tindir. İnsan iradesi, tinin iradesini kavrayarak ona uygun istikamet belirlerse tarihin aktörü olabilir. Benzerlikleri ise, tarihselciliğin kendini ifade edebilmek için, tin kavramına başvurmak zorunda kalmasıdır. İkinci bir benzerlik ise, ikisinin de insana yüklediği rolün hareket ve dinamizm aşılmasıdır. Tarihsicilik, bu hareket ve dinamizmin istikametini de

---

<sup>22</sup> Bu yanı itibarıyla, zamanda insanın idealiyle tinin istikameti birleştiği için, ilâhî te'yide mazhariyet anlamına gelmektedir.

belirlemiştir; tarihselcilik ise “her an yeniden yapmazsan yok olursun” bilincini kazandırmak istemektedir.<sup>23</sup>

## 2.2. Tarihin Düşünce Alanına Girmesi

Varlık alanında vücut bulan her şey uzayda bir yer kapladığı gibi, zamanda da belli bir dilim içinde ortaya çıkmaktadır. Varlıkların uzaydaki mevcudiyeti son bulup, cismi dünyadan silinmiş olsa da etkileri tarih içinde devam etmektedir. Bu devamlılık, bir mimari yapının kalıntıları, taşlar veya başka cisimler üzerine yapılmış resimler, ilkel yazılar, türbeler, anıtlar... vb. şeyler olabildiği gibi, aynı zamanda örfler, âdetler, gelenekler ve inançlar olmak üzere bir değerler sistemi şeklinde de karşımıza çıkmaktadır. Bugünümüzün şekillenmesine etki eden ve geçmişten gelen bu uzantıları, ortaya çıktıkları zaman açısından ele almak istediğimiz an karşımıza tarih çıkmaktadır. Dolayısıyla, geçmişin bilgisine mümkün olduğu kadar eksiksiz ve doğru olarak nasıl ulaşabileceğimize dair sorular önem kazanmaktadır. Bu sebeple, tarihi, ustûrelerden ibaret gören anlayıştan, tarihi bir bilim olarak vaz etme düşüncesine ve oradan da tarih üzerine felsefe üretme fikrinin doğup, hayata geçme aşamalarına dikkat çekmek gerekmektedir. Kısacası, ustûreden tarihe, tarihten de tarihselciliğe uzanan tefekkür yoluna temas temas etmek gerekmektedir.

### 2.2.1. Tarihin Önem Kazanması

Tarih merakının insanlık kadar eski olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü insan için kendi yaptıkları ve kendinden önceki hemcinslerinin yaptığı şeyler, her zaman merak konusu olmaktadır. Ayrıca insan aklının yapmak istediği yeni bir şey için örnek arama ve örnek üzerinde karşılaştırma yaparak ibret çıkarma ihtiyacı, ister istemez geçmişte yaşanmış olaylara ilgi duymasını sağlamaktadır. Bu kadim ilginin, yanlışlarını ortaya koyup, mevcut belge ve bilgilerin tenkidini yaparak, elden geldiğince güvenilir temellere oturtulması ve bir disiplin olarak ele alınmaya başlanması ise çok eski sayılmaz.

---

<sup>23</sup> Dilthey’in (tarihselciliğin) getirdiği dünya görüşü için bkz. Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, s. 53-54, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979.

Bugün için “tarih” denildiği zaman kastedilen yönüyle tarihin ele alınışı Rönesans’la birlikte başlamaktadır. Daha önceki dönemlerde, mesela Batı’da, Klasik Antikite döneminde tarihle retorik<sup>24</sup> birbirinden ayrı düşünülmemekteydi. Tarih denilince, muhtemel bir durumu açıklamaya hasredilmiş hayali hitabeler akla gelmekteydi. Aynı dönemde tarihin konusu mitolojik ve kozmogonik<sup>25</sup> hikayeler olmak üzere iki şeyle sınırlı görülmekteydi.<sup>26</sup> Bunda İlkçağ düşüncesinin tözcü<sup>27</sup> olması, dolayısıyla bilgi kuramının temelini “ancak değişmeyen şeyin bilinebileceği” varsayımının oluşturuyor olması da etkili olmaktadır. Tözcü bir düşünce ile, zamanda ortaya çıkan, zamanla gelişen ve kademe kademe zamanda sona eren değişiklikleri takip etmek zorunda olan tarihî düşünce alanı arasında bir karşıtlığın ortaya çıkması zaten kaçınılmaz bir durumdur. Dolayısıyla insanın fiilleri üzerine araştırmalar yapmak ve düşünce sistemi bina etmek İlkçağ felsefesi açısından anlaşılır ve kabul edilebilir bir durum değildir.

### 2.2.1.1. Hıristiyanlık ve Tarih

Ortaçağda, yazılı metinleri eleştirel olarak okuma gereği hissedilmemekte, tarihle efsaneyi birbirinden ayırt etme ihtiyacı da duyulmamaktaydı. Genel karakter itibarıyla bu çağın tarihçileri, seçmeyen derleyiciler veya tenkitsiz yıllık yazarları olarak adlandırılmaktadır.<sup>28</sup> Tarih yazımı açısından Antik Çağ’a göre bir farklılık arz etmemiş olsa da, Orta Çağ’da tarih anlayışı açısından, Aurelius Augustinus’la (354-430) başlayan Hıristiyanlığın tesiri ile ciddi bir değişim yaşandığı görülmektedir. Bu değişimle, İlk Çağ’da geçerli olan töz fikri, yerini yaratılış esasına göre temellendirilmiş bir tarih anlayışına bırakılmaktaydı. Böylece varlık ve varlığın meydana gelmesine esas teşkil eden cevherin bir bütün olarak algılanması, yerini birincisi Allah, ikincisi Allah’ın yarattığı varlıkların bütünü olmak üzere, birbirinden ayrı iki şey olarak algılanmaya

<sup>24</sup> Retorik, ispatlı belağat nazariyesidir.

<sup>25</sup> Kozmogoni, dünyanın menşei üzerine geliştirilmiş nazariyeleri ifade için kullanılır.

<sup>26</sup> Leon, Halkin E., *Tarih Tenkidinin Unsurları*, s.69-70, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1989.

<sup>27</sup> Töz: Yunan düşüncesinde kastedilen anlamıyla cevher, değişken yüklemle eşlik eden değişmez gerçeklik... Spinoza’ya (1632-1677) göre töz; kendiliğinden ve kendisi için var olan şeydir. Locke (1632-1704) tözü şöyle açıklar: Niteliklerin yalnız başına var olmakta devam etmelerini kavrayamıyoruz. Zorunlu olarak bunlara destek olan başka bir şeyin var olması gerektiğini düşünüyoruz. Destek olan bu şeyin de birçok nesnede bulunduğunu varsayıyoruz. İşte bu ortak desteğe töz adını veriyoruz. Fransız düşünür Descartes (1596-1650) tözü şöyle açıklar: “Tözü düşündüğüm zaman var olmak için kendinden başka hiçbir şeye muhtaç olmayan bir şey düşünüyorum. Açık söylemek gerekirse böyle olan yalnızca tanrıdır.” Diyalektik felsefede töz madde demektir.

<sup>28</sup> Leon, Halkin E., *a.g.e.*, s.70.



bırakmaktaydı. Augustinus, önce Allah'ın ezeli ve ebedi olduğunu açıklamak için, zaman konusunu ele almakta ve "Zaman nedir?" sorusuna cevap aramaktaydı. Arkasından da tarih konusuna eğilmekteydi. Ona göre zaman, şu anda var olmayan geçmiş ve henüz var olmamış gelecek arasında insanın geçmişi hatırlayıp, gelecek hakkında beklentilere girmesiyle anlam kazanan bir şeydi. Tarih ise, yaratılışla kıyamet arasında akıp giden bir süreçti ve bu süreçte her şey bir defalığına yaşanmaktaydı. Augustinus, dînî temele dayalı tarih anlayışını "Tanrı Devleti"<sup>29</sup> adlı eserinde net olarak ortaya koymaktadır. Ona göre Tanrı Devleti, gelecekte bütün kurtulmuş olanların devleti olarak kurulacaktır. Yeryüzü devleti, şeytana uyanların devleti olarak değerlendirilmektedir. Tarih ise inananların devleti ile inançsızların devleti arasındaki gerilimin ve birbirinden ayrılmalarının süreci olarak görülmektedir.<sup>30</sup> Bu iki devlet arasındaki savaşta Tanrı Devleti gittikçe zafere doğru yaklaşmaktadır. Bu bakımdan Augustinus, tarihi, Tanrı'nın yeryüzünde ilerleyen bir vahyi, insan soyunu kurtarmak için Tanrı'nın zaman içinde gelişen<sup>31</sup> bir planı olarak görmektedir.<sup>32</sup>

Augustinus'un attığı temellerle belli bir form kazanan Hıristiyan tarih yorumu, İlk Çağ tarih anlayışında devrim niteliğinde değişiklikler meydana getirdi. Böylece, her şeyin bir başlangıç ve son arasında Allah'ın yaratması ile var olduğu, dünyanın neresinde olursa olsun insanların eşit olduğu ve dolayısıyla tarihin herkes ve her kavim için aynı olduğu fikri yerleşti. Seçilmiş insan veya Yahudiler gibi seçilmiş bir kavmin tarih

<sup>29</sup> Tanrı Devleti, Hıristiyan tarih felsefesinin temellerini atan ilk eser olarak MS. 410-427 yılları arasında yazıldı. Eserin yazılış sebebi Roma'nın Got'lar tarafından yağmalanmasıydı. Romalı putperesler bu yenilgi ve yağmalanmayı putlardan yüz çevirip Hıristiyanlığı seçmiş olmaya bağlamışlardı. Yenilginin putların gazabı sonucu gerçekleşmediğini ortaya koymak ve aynı zamanda mağlubiyetin hikmetini açıklamak gerekiyordu. Augustinus işte böyle bir saikle istenmeyen olayların başa gelme sebepleri üzerinde durmaya başladı. Eser yazıldıkça kapsamı genişledi ve geçmiş, şimdi ve geleceğin (felsefi açıdan) kusursuz bir tasarımı gelişti. Bu kitap, Orta Çağ boyunca Kilise'nin laik prenslerle mücadelelerinde son derece etkili oldu. (Bkz. Russel, *Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi*, II/75, Çev. Erol Esençay, İlya Yayınları, İzmir, 2001.)

<sup>30</sup> Ortaçağ tarih anlayışı ve Hıristiyanlığın etkileri konusunda geniş bilgi için bkz.: Collingwood, R. G., *Tarih Tasarımı*, s.79-84, Çev. Kurtuluş, Dinçer, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1996; Özlem, Doğan, *a.g.e.*, s.17-34.

<sup>31</sup> Augustinus bu gelişmeyi, Hz. Adem'den Hz. Nuh'a kadar olan ve tufanla sona eren Çocukluk Dönemi, Hz. İbrahim'e kadar geçen süre İlerlemiş Çocukluk Dönemi, Hz. Davud'a kadar geçen süre Delikanlılık Dönemi, Hz. Davut'la başlayan ve Babil Tutsaklığına kadar geçen süre Olgunluk Çağı, tutsaklıktan Hz. İsa'nın zuhuruna kadar geçen süre peygamberlerin arkasının kesildiği dönem, Hz. İsa'nın zuhurundan tarihin sona ermesi ile kapanacak olan dönem olmak üzere altı bölüme ayırmaktadır. Geleceği de içine alan Hz. İsa sonrası döneme Son Dönem adını vermektedir.

<sup>32</sup> Gökberk, Macit, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, s.101-102, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

üzerinde gerçekleştireceği misyon inancı kabul görmez oldu.<sup>33</sup> Bu düşünce Hıristiyanlığın evrenselci yaklaşımından ve tarihî süreci etkileyen iradenin, Allah'ın mutlak iradesi olduğuna imandan kaynaklanmaktaydı.<sup>34</sup>

Augustinus'un yerleştirdiği Tanrı Devleti'nin kurulması ve iyiliğin bu yolla nihai zafere ulaşması fikri, geciktikçe, “şeytan devleti” olarak adlandırılan dünyaya meyil artmaya başlamaktaydı. Bunun üzerine, Aquinolu Thomas (1225-1274), Tanrı Devleti ile Dünya Devleti arasındaki sert ikiliği yumuşatmayı deneyerek, Dünya Devleti'ni, Tanrı Devleti'ne ulaştırma yolda zorunlu bir görünüş olarak değerlendirmiştir. Bundan sonra akıl doğa için, insan tarihi de ilahî vahiy için birer basamak şeklinde değerlendirilmeye başlanmıştır.<sup>35</sup>

Hıristiyanlıkla şekillenen tarih anlayışının temel karakteri, daha sonra Hegel'le başlayan, “felsefî dünya tarihi yazma”nın imkanı ve “tarihsiciliğe” dair görüşlerin temelini oluşturacak şu ana özelliklerden oluşmaktadır:

- a) İnsanın yaratılışına kadar inen ve ilk insandan kıyamete kadar bütün insanlığı içine alan evrensel dünya tarihi olması,
- b) İnsanların iradesine bağlı fiilleri değil, insan iradesini de planlayan ilahî kaderi esas alması ve bu kaderin gerçekleşmesinde insanları sıradan aktörler olarak görmesi,
- c) Tarih merkezine Hz. İsa'yı yerleştirerek geçmiş zamanı Hz. İsa'nın gelişini hazırlayan dönem, sonrasını ise onun sonuçlarını ortaya çıkaracak dönem olarak görmesi,

---

<sup>33</sup> Avrupa'da Ortaçağ tarih anlayışını biçimlendiren en güçlü etkilerden biri de Ahd-i Atik'ten gelmiştir. “Eski Ahit, evrenin ve insanın yaratılışını tek bir tanrıya bağlar. Bu tanrı (Yahova), Yahudi kavmini kendi iradesini gerçekleştirmek üzere seçmiştir. (...) Öbür yandan tanrının gönderdiği kitapta bu kavmin geçmişi anlatıldığı gibi, bu kitabın sözel anlatımı içinde geleceğe ilişkin haberler de bulunuyordu. Yani zaman bu kavim için, (...) son anda ödül veya ceza alacağı, başlangıcı ve bitimi olan ve en önemlisi, bu başlangıçtan bitime kadar süreklilik ve gelişmeye sahip bir zaman oluyordu. Bu gelişme esası üzerine geleceği biçimlendirme anlayışı daha sonraları aktörünü değiştirip, din dışı bir form kazanarak Hegel ve Marx'ta yeniden ortaya çıkmıştır. Yahudi kavminin yerini Hegel'de yeni insanlar ve halklar, Marx'ta ise üretim araçları almıştır. (Collingwood, *a.g.e.*, s.79-85. Geniş bilgi için bkz. Popper, K., *Açık Toplum ve Düşmanları*, Hegel, *Tarihte Akıl*.

<sup>34</sup> Collingwood, *a.g.e.*, s.79-85.

<sup>35</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s.103.

d) Tarihi, Hz. İsa'ya göre ikiye ayırmaktan kaynaklanan, Hz. İsa kadar önemli olmasa da, ondan sonra gelen ve kendi içinde öneme sahip olaylara göre, tarihi alt bölümlere ayırması.<sup>36</sup>

Hıristiyanlığın etkisiyle tarih, Orta Çağ'da, bir başlangıç ve son arasında akıp giden bir süreç olarak algılanmaya başlanmış oluyordu. Bu süreç içinde, insan tarafından gerçekleştirilmesi gereken vazifeler ve ulaşılması gereken gayeler bulunmaktaydı. Belli bir amaca yönelmiş insan için şimdiki zaman kadar, geçmiş ve gelecek de önem kazanmış oluyordu. Böylece "geleceğe yönelik bir beklenti ile geçmişi tanıma ve bilme anlamında bir tarih bilinci ilk kez bu yolla Batı düşüncesine girmiş oldu."<sup>37</sup>

### 2.2.1.2. Felsefi Tarihe Geçişte İslam Âleminin Önemi

Aynı dönemlerde, İslam dünyasında durum, tarih anlayışı açısından Batı'ya göre biraz daha farklılık arz ediyordu. Çünkü hadislerin toplanıp yazıya aktarılması ve özellikle lafzî rivayete önem verilmesi, kendine has bir gelenek oluşturmuştu. Tarihî bilgiler de, rivayet esasına göre ve olduğu gibi derleniyordu. Tarihçi rivayet ettiği hadiseler üzerinde değerlendirme yapmıyor, sadece aktarmakla yetiniyordu. Bu yol Batı'daki tarza göre, güvenilirlik açısından küçümsenemeyecek bir farkın varlığı anlamına geliyordu.<sup>38</sup> Bu konuda Hearnshaw'ın yaptığı şu değerlendirme dikkat çekicidir: "Müslümanlar olayları mesnet göstererek tespit eden ilk tarihçilerdir. Tarihî olayların sınırlarını onlar genişletti. Tarih felsefesini ilk defa onlar ortaya koydular. Tarihçinin ilk görevi olan hükümde doğruluk ve saflık, onların vazgeçilmez ilkeleridir. Biz ise onların açtığı bu yol üzerinden yürüyoruz."<sup>39</sup>

Müslüman tarihçiler, Kur'an'da yer alan eski kavimlere ait kıssaları, Hz. Peygamber döneminde gerçekleşmiş olayları ve Peygamber'den sonra kendi yaşadıkları döneme kadar geçen sürede cereyan etmiş hadiseleri topladıkları gibi, tarihî coğrafya ve eşraftan

<sup>36</sup> Collingwood, *a.g.e.*, s.83-84.

<sup>37</sup> Özel M, (Wartenburg'tan aktaran), *a.g.e.*, s.21.

<sup>38</sup> Yıldız, Hakkı Dursun vd., *Doğuşundan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I / 66, Çağ Yayınları, İstanbul, 1986.

<sup>39</sup> Yıldız, Hakkı Dursun vd., *a.g.e.*, I / 66.

olan kimselerin nesepleri<sup>40</sup> hakkında da eserler vermişlerdir. Bunun dışında Taberî<sup>41</sup> ve İbn Kesir<sup>42</sup> gibi tarihçiler eserlerini âlemin yaratılışı ile başlatıp kendi yaşadıkları döneme kadar getirmişlerdir. Hadis rivayet usûlünün kazandırmış olduğu kültürle, tarihçiler elde ettikleri bilgilerin kaynağı üzerinde itinayla durmuşlardır. Mesela, Belâzurî, Fütûhu'l-Buldan adlı eserinin kaynaklarını defalarca gözden geçirmiş, dayandığı belgelerin doğru olup olmadığını anlamak için rivayetleri birbiriyle karşılaştırma konusunda takdire şâyân çabalar sarf etmiştir. Bu sebeple Fütûhu'l-Buldan kıymetli bir kaynak kabul edilmektedir. Aynı hassasiyeti gösteren Taberî, eserinde naklettiği olayların ravilerinin isimlerini de zikretmiş, bir konuda eğer birden fazla rivayete ulaşırsa, bu rivayetleri birleştirmeyi tahrif saydığı için, ayrı ayrı nakletmiştir.<sup>43</sup>

Tarihî vâkıalar böylesine titizlikle ele alınıp, külliyatlar meydana getirilince, tabii olarak, tarihin düşünce alanına girişi ilkin İslam dünyasında gerçekleşmiş oldu. Tarihin felsefî sahada ilgiye mazhar olması, bir olayla ilgili rivayetlerden haberdar olup, geçmişe ait birtakım bilgileri öğrenmekle iktifayı aşarak, geçmişte neler olduğunu anlama noktasına ulaşmak manasına geliyordu. İşte bu noktada öncülük, bilindiği kadarıyla İbn Haldun'a (M.1332-1406) aittir. İbn Haldun, geçmişte cereyan etmiş olayları rivayet etmekle, geçmişini yeterli derecede anlamının mümkün olamayacağını söylemekte ve olayları cereyan ettiği ümranla birlikte ele almanın lüzumuna dikkatleri çekmekteydi. İbn Haldun'a göre olaylar tek başına değil, tarihten gelen uzantıları ve cereyan ettiği zamanın şartları göz önünde bulundurularak değerlendirilmeliydi.<sup>44</sup> Böylece on dördüncü yüzyılın sonu ve on beşinci yüzyılın da başı itibarıyla İslam dünyası, tarih ilmi açısından, olayları bilmek ile sebepleri bilmenin ayırımına gelmiş oluyordu ki, birincisi tarihçi olarak bilmek, ikincisi ise filozof olarak bilmek demektir. İbn Haldun'un bu çıkışı, olgularla olayları birbirinden ayırmak ve olaylar arasında

<sup>40</sup> Yakubî olarak bilinen Ahmet b. Ebi Yakub (? – 897) tarafından telif edilmiş olan Kitabu'l Büldân adlı eserde İslam ülkelerinin tarihî coğrafyası anlatılır. Belazurî tarafından telif edilen Ensâbü'l-Eşraf adlı kitapta ise önde gelen aileler ele alınmıştır.

<sup>41</sup> Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî (H. 224-310) Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk adlı eseri yazmıştır. Eser hilkatten başlar ve yazarın vefatından sekiz sene öncesine kadar geçmiş olayları ihtiva eder.

<sup>42</sup> Ebu'l-Fida İbn Kesir, *el-Muhtasar fi Tarihi'l Beşer* adlı eserinde hilkatten kendi yaşadığı döneme kadar geçmiş olayları işledi.

<sup>43</sup> *a.g.e.*, I/75.

<sup>44</sup> Arslan, Hüsametdin, s.51-58, *İbn Haldun*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

illiyet bağı kurarak tümevarım yoluyla kanunlara ulaşmak anlamında -Batı felsefesinde ilk örneğini F. Bacon'da (1561-1626) göreceğimiz- tümevarımcı/nedenselci bilim anlayışının ilk örneğini Batıya göre çok erken sayılacak bir dönemde ortaya koymak manasına gelmekteydi.<sup>45</sup> Bununla birlikte, bu erken gelişen tarih yaklaşımının, gelişmesini aynı şekilde sürdürdüğünü söyleme imkanı bulunmamaktadır.

### 2.2.1.3. Reform, Rönesans Ve Tarih

İbn Haldun'un fikirlerine yakın düşüncelerin, batı dünyasında ilk defa Giambattista Vico (1668-1744) tarafından dile getirildiği görülmektedir. Vico'nun, Tarih Felsefesine dair ilk örnek olarak kabul edilen Yeni Bilim'i (La Scienza Nuova) Montesquieu'nun Kanunların Ruhu adlı eserinden dört, Voltaire'in Denemeler'inden on, Schelling'in Mitoloji ve Açıklama Felsefesi'nden yüz yıl önce yayımlanmış olmasına rağmen, yazılışından yaklaşık iki yüz yıl sonra önemi anlaşılmıştı.<sup>46</sup> Vico, kısaca söylemek gerekirse, tarihi, insanların dil, hukuk, gelenek, hükümet vb. kurumları oluşturup geliştirdiği bir süreç olarak görmekteydi. Dolayısıyla dil ve hukuk gibi şeyler üzerinde yapılacak uzun ve verimli çalışmaların, Descartes'ın matematiksel ve fiziksel araştırmanın sonuçlarına yüklediği bilgi kadar kesin bir bilgi elde etmemize imkan tanıyabileceğine inanmaktaydı. Zira Vico, insan doğasının ortak olduğundan hareket ederek, dil, hukuk, gelenek vb. şeylerin geçmişte insanlar tarafından meydana getirilmiş süreçler olduğunu vurgulamakta, bugün için de tarihçilerin, insan doğasını esas alarak geçmişte ortaya konulmuş bu kurumsal süreçleri zihinlerinde yeniden kurmak suretiyle nesnel birer çalışma alanı haline getirebileceklerini iddia etmekteydi.<sup>47</sup> Vico'nun insan tabiatını esas alan yaklaşımı, daha sonra Wilhelm Dilthey'in, Vico'nun düşüncelerine "yaşam"ı ilave ederek "doğa bilimleri"nin dışında, tarihsel bilimleri de bu temel üzerine tesis etme çalışmalarına zemin hazırlamaktaydı.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Özlem, Doğan, *a.g.e.*, s.29.

<sup>46</sup> Özlem, Doğan, *a.g.e.*, s.197.

<sup>47</sup> Collingwood, *a.g.e.*, s.99.

<sup>48</sup> Birand, Kamuran, *Dilthey ve Rickarda Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Örnek Matbası, Ankara, 1954.

#### 2.2.1.4. Yeniçağ

Batı dünyasında artık tarihi, ilahî vahyin kendisini açtığı bir süreç olarak görme düşüncesi, yerini kendi aklından başka dayanak arama ihtiyacı hissetmemesi gerektiğine inanan “bireylere” bırakmaktaydı. Böylece değerlendirmelerin esası, mutlak ve değişmez olandan, mukayyed ve değişken olana kaymaktaydı. Bu kökten değişim, aynı zamanda Yeni Çağın dünya ve tarih görüşünü oluşturmakta, gelenekle ilişkiler çözülerek “yeni” şeyler arayışı önem kazanmakta, değişim ve devinime geçilmekteydi. Dolayısıyla bunu başarmak için, değişimi güden güçler ile değişmenin amacını ve bunun insana bakan yönünü yerleştirmek önem kazanmaktaydı. Bunun için de transcendent düşünüşten immanent bir düşünüşe, yani bir din kültüründen bir dünya kültürüne dönerek gerçekleştirilme yolu seçilmekteydi. İlginin öbür dünyadan bu dünyaya çevrilmesi, yaşamın yapısının mecburi olarak değişmesi manasına gelmekteydi. Buna göre tarih artık yasalarını dışardan değil, doğrudan doğruya kendisinden edinen ve bütünüyle insanın olan bir dünya halinde algılanmaya başlanmaktaydı. Dünya görüşü insan merkezli bir hale dönüşürken, tarihsel yaşamda “değişkenlik” esas alınmaya başlanmış olmasına rağmen, bu değişimin, “insanın değişmezliği” üzerine kurulma çabaları görülmekteydi. Mesela, Machiavelli (1469-1527) şöyle demektedir: “Gelecek şeyler geçmiş şeylere benzerler. Çünkü bunları oluşturan, zamanın içinde yapısı hiç değişmeden kalan insandır.”<sup>49</sup>

On yedinci yüzyılın epistemolojik açıdan tarihe bakan yönü “kuşkucu” olmasıydı. Tarihi bilgi, tarihinin özneliği ve seçiciliğinden kurtulamadığı gibi, yeterli malzemeye sahip olma imkanından mahrum görüldüğü için kuşkulu bulunmaktaydı. Bununla birlikte, tarihi, felsefi alana çekmek anlamına gelebilecek ilk yaklaşım, yine bu çağda Spinoza’dan gelmiştir. Spinoza, geçmişte olup biten şeyleri genel bağlamlarla ilişkilendirerek doğru bilgiye ulaşmak gerektiğine dikkat çekmekteydi.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Gökberk, *a.g.e.* s.103.

<sup>50</sup> Mesela, 17. yüzyılı bir “rasyonalizm yüzyılı” olarak tanımlayan G. W. Leibniz (1646-1716) bilmeyi “rasyonel bilme ve tarihsel bilme” olarak ikiye ayırıyor; tarihsel bilgiyi olgusal bilme, rasyonel bilmeyi ise temel nedenleri bilme olarak tanımlıyordu. Yine aynı yüzyılın bir diğer büyük düşünürü olan Descartes (1596-1650), tarihsel haberin kuşku götürür olduğunu, çünkü historik bilginin seçilmiş haberlerin bilgisi olduğunu söylemekte, bu seçimde tarihinin öznel ilgileri kadar, bilgi ve malzeme eksikliğinin de rol oynadığını vurgulamaktaydı. N. Malebranche’a (1638-1715) göre ise tarihsel bilgi yüzeysel bir bilgiydi ve Adem’in bir tarihi olmadığı gibi, bir tarihe muhtaç da değildi. Bu dönem için farklılık arz eden bir yaklaşım, B. Spinoza (1632-1677) tarafından dile getirilmekteydi. Spinoza’ya göre

### 2.2.1.5. Aydınlanma Ve Tarih

Modern anlamda Tarih Felsefesinin geliştirildiği 18. yüzyıl Aydınlanması'na gelindiği zaman, transcendent tarih şemasının terk edildiği görülmektedir. Apaçık kavramlarla apaçık önermelerden kurulmuş olan “doğal dizge” düşüncesi, tarihin gidişine de uygulanmakta, tarihin biricik hakimi olarak “akıl” görülmektedir. Artık, tarihteki olaylar sebeplerle birbirine bağlanmakta, eleştirel yöntemle tarihin en kutsal kurumları hırpalanmaktan kurtulamamaktadır. Tarih gittikçe erginliğe ulaştıran bir süreç olarak görülmeye başlanmakta, tarihin anlamı ise, insanı karanlıktan kurtarıp bilgi ve özgürlüğün ışığına ulaştırmak, ona amaç olarak ilerlemeyi göstermektir, şeklinde açıklanmaktaydı. Bu anlayışın temellerini atan Leibniz'e göre: “Tarih aklın gitgide olgunlaşmasıdır. Karanlık bir başlangıçtan boyuna artan bir aydınlanmaya doğru adım adım yükselmektir. Bu devinim süreklidir, aralıkları ve sıçramaları yoktur. Görünürdeki gerileme ve duraklamalar da yeni başarılar için güç toplamaktan başka bir şey değildir. Tarihteki bütün olaylar sürekliliği olan bir bağlantı içinde yer alırlar; bundan dolayı ‘geçmiş’ ‘şimdi’de yaşar, ‘şimdi’ de, ‘gelecek’e doğru bir uzanıştır.”<sup>51</sup>

18. yüzyıl Aydınlanması'nın temelini akıl, ilerleme ve doğallık oluşturmaktaydı. İsmi “ilerleme” ile özdeşleşmiş olan Voltaire, aynı zamanda “Tarih Felsefesi” tabirini de ilk kullanan kişi idi.<sup>52</sup> Derinlikten yoksun bulunsa da, 18. yüzyıl aydınlanması ile birlikte, ilerlemeci bir form içinde tarih, felsefenin sahasına girmeye başlamış, özellikle Alman filozoflar tarafından anlama metodu olarak ele alınışından, ideoloji üretimine kadar pek çok alanda araştırma ve tefekkür için yeni ve zengin bir alan oluşturmaya başlamıştı. On dokuzuncu asır ise artık tarihin düşünce alanına hissedilir oranda damgasını vurduğu yüzyıl olmuştu. Herder tarih düşüncesine daha bir hız kazandıran isim olarak bu yüzyılda karşımıza çıkmaktadır.

Aydınlanmanın ana ögesini oluşturan akıl, Hegel'de tarih üstü bir noktadan, geçmiş ve geleceği görerek, bütün zamanları içine alabilecek bir felsefi dünya tarihi yazmaya

---

doğru bilgi, “geçmişte olup bitenlere inanmakla değil, daima genel kavramlara bağlamakla” elde edilen bilgiydi. Spinoza'nın yaklaşımından anlaşıldığı üzere, tarihî bilginin felsefi alana çekilerek sağlamlaştırılması gerektiğine dair ilk düşünceler, yavaş yavaş ortaya çıkma aşamasına doğru gelmeye başlamıştı. (bkz. Özlem, Doğan, *a.g.e.*, s.35-40; Gökberk, *a.g.e.*, s.103.)

<sup>51</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s.105.

<sup>52</sup> Özlem, Doğan, *a.g.e.*, s.46.

muktedir görülmüş ve Hegel, bu iddiasını temellendirmek üzere görüşlerini açıklamaya başlamıştı. Hegel'in felsefi dünya tarihi, Aydınlanma'nın ikinci önemli remzi olan ilerleme esasına uygun olarak, özgürlüğe doğru bir tekâmülün söz konusu olduğunu ortaya koymaya çalışıyordu. Bununla birlikte Hegel, vahye dayalı her türlü dine karşı çıkan Aydınlanma'ya ters düşerek<sup>53</sup>, ilerlemeyi keşifler ve icatlarla sınırlamayıp, aynı zamanda Hıristiyan tarih yorumuyla da birleştirerek ilahî vahyin kendisini açtığı bir süreç olarak izah etmekteydi. Çıkış itibarıyla Hıristiyanlıktan hareket eden Hegel, Augustinus'la net bir şekilde ortaya konulan "Allah ile Allah'ın yarattığı mahlukatı ayrı ayrı şeyler olarak ele alma" biçimini tekrar birleştirerek, panteist bir açıklama ortaya koymaktaydı. İlerlemenin zaruri bir neticesi olarak bu noktaya gelmek zorundaydı. Zira, Hegel diyalektiğine göre, Tanrı, Hıristiyanlıkla, onu nasıl bilmemizi istiyorsa, kendisini bize o şekilde anlatmıştı. Şimdi ise Tanrı'nın ne olduğunu insan kendisi söyleyecekti.<sup>54</sup> İnsanın bu idrak seviyesine ulaşmasından doğan karşıtlıkla –tabir caizse- ilahî ruh, bir merhale daha kat ederek tekâmül edecekti.<sup>55</sup>

Tarihin daha mükemmele doğru ilerlemekte olduğu düşüncesi Marx'ta da mevcuttu ve o, bu ilerlemenin gidip ulaşacağı mantıkî sonucun, sosyalizmin zaferi olacağını öngörmekteydi. Marx'ın, tarih hakkındaki düşünceleri "fikirler, düşünceler ve kavramların insanları, onların maddî şartlarını ve gerçek hayatı ürettiği, belirlediği ve onlar üzerinde hakimiyet kurduğu inancını yıkmayı hedeflemişti. (...) Bu düşüncenin özünü bir cümleyle, 'hayatı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen hayattır' şeklinde özetlemektedir."<sup>56</sup> Marx, bilinç, felsefe, ahlâk, devlet ve dinin açıklamasını toplumla yapıyor, toplum içi ilişkilerin belirleyicisi olarak da üretim süreçlerini görüyordu. Bu süreçlerin zorunlu olarak belli bir tarihî sonucu -komünizmi- doğuracağını apriori olarak ispatlamaya çalışıyordu. Marx'ın tarih yorumunu oluşturan temel olgu, 'herhangi bir toplumun tarihî gelişmesinin herhangi bir anındaki analizi, kendi üretim tarzının analiziyle yapılır' düşüncesidir. Bu analiz: a) "İnsan ile tabiat arasındaki metabolizma-

---

<sup>53</sup> Gökberk, *a.g.e.*, 109.

<sup>54</sup> Aslında diğer bir açıdan Hegel'in bu yaklaşımı, yani "Tanrı'nın ne olduğunu ve ona nasıl inanmamız gerektiğini insanın söyleyecek olması" Aydınlanma döneminde vahye dayalı dinlere karşı ortaya atılan Akıl Dini'ne denk düşmekteydi.

<sup>55</sup> Hegel, *Tarihte Akıl*, s.48-49, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 1995.

<sup>56</sup> Hobsbawm, Eric, *Tarih Üzerine*, s.246, Çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.



nın teknik-ekonomik biçimiyle b) Emegi harekete geçiren, yerleştiren ve dağıtan toplumsal düzenlemelerle başlamak zorundadır.”<sup>57</sup>

Bir zamanlar, üzerinde düşünme gereği duyulmayan tarih, artık gelişen aklın ve özgürlüğe doğru ilerleyen insanlığın zamanî boyutu olarak bir hayli kıymet kazanmıştı. Hıristiyanlıkla başlayan ve tekniğin ilerlemesiyle neredeyse iman haline gelen ilerleme ülküsü, ilk darbeyi Rousseau’dan aldı. Aydınlanmanın kıyasıya bir eleştirisini yapan Rousseau, Aydınlanmanın üçüncü önemli kavramı olan “doğallık”tan hareket ederek, insanlığın kültür denen yapay şeyle, özünden bir hayli uzaklaştığını iddia etmekteydi. Ona göre “Cennet durumu” ya da “Altın Çağ” geçmişte idi. Şimdi ise doğal insan gitmiş ve yerine yapay insan gelmişti. Rousseau’nun, kökten kültür eleştirisinin çok derine giden etkileri olmaktadır. Kendisine çok güvenen Aydınlanma insanını sarsıp, derin derin düşünmeye zorlamaktaydı. Ayrıca Rousseau, tarih tezi ile, yeni bir tarih anlayışı için ilham kaynağı olmuştur. Özellikle ilerlemeyi dış/maddî kültürde değil de insanın iç değerlerinde bulmak istemesi, tarihin anlamını yorumlamada yeni bir çığır açmıştır. Nitekim ondan sonra Kant da, tarihi, insanlığın boyuna olgunlaşan hak idesini gerçekleştirmesi olarak görecektir.<sup>58</sup>

Tarih, felsefenin ilgisine mazhar olduktan sonra, bir yönüyle tikel olayların bilgisini aktaran bir disiplin olmaktan çıkıp, neredeyse zamanın tamamı üzerine “noksandan mükemmelle” doğru, ya da “geriden daha ileriye” doğru ilerlemenin müstakim bir çizgisi olarak ele alınmaya başlanmıştı. Şüphesiz bu durum, “değişmeyen şeylerin bilgisi” peşinde koşan felsefi anlayışın, tarihi de kendisinde gördüğü istikrar ve değişmezlik içinde ele alarak yorumlamasından kaynaklanan bir durumdu. Diğer taraftan ise, asıl köklerini tarih üzerinde derinleştirerek gelişen felsefi akımlar yer almaya başlamıştı ki, onlara göre “değişmeyen şeylerin bilgisi” diye bir şey olması mümkün değildi. Her şeyi eline alıp kıymet kazandıran aklın bizzat kendisi, artık bulunduğu dönemin kültür ve değerleri ile şekillenmiş, dolayısıyla anlayıp idrak ettiğini iddia ettiği şeylerin mutlakîyetine veda edip, onun yerine izafiyeti koymasına gereken, aynı zamanda kendisi de izafiyetle mâlûl bir araç haline gelmişti. İnsanı ve insanın içinde bulunduğu ortam ve şartlardan etkilenen yapısını esas alarak, insan merkezli

<sup>57</sup> Hobsbawm, *a.g.e.*, s.248-249.

<sup>58</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s.112.

geliştirilen düşünce, insanla ilgili geçmişte gerçekleşmiş olayları anlamak ve bir şimdiki zaman bilinci oluşturabilmek için yeni bir metot ortaya koymaya çalışıyordu. Bu metodolojik çaba, izafiyet üzerine kurulmuş ve tarihselliği esas alarak gerçekleştirilecek bir “anlama” peşindeydi. “İnsandan” ve “yaşamdan” hareket edilerek, geçmişte olup bitmiş hadiseler tasavvurî olarak yeniden kurulacak ve böylece bir nevi “nesnel”, dolayısıyla da objektif bir sonuç elde edilecekti. Vico’nun Yeni Bilim adı ile ortaya attığı düşünceler, işte bu şekilde Wilhelm Dilthey ve takipçileri tarafından, tarihsel bilimler olarak temellendirilmeye çalışılmaktaydı. Böylece bilinen ve teknoloji ile semereleri elde edilmiş bilimsel metot, diğer bir ifadeyle sünnetullah üzerine müesses, tabiatta cârî kanunlar ve bu kanunlara göre gerçekleşen, her zaman ve her yerde tekrar be tekrar yeniden elde edilebilen şeylerin tasvirini yapmak manasındaki bilimin yanına, yeni bir bilim anlayışı gelmiş oluyordu. Bu anlayış, asırlardır cüz’î irade ile gerçekleştirilen ve insandan insana değişen, gerçekleştiği ortamın tarafımızdan asla tam olarak bilinemeyecek şartlarıyla sınırlı, dolayısıyla ölçme, yeniden deneme imkanı bulunmadığı için “bilinemez” olarak addedilen şeyleri, “anlaşılabilir” olarak değerlendiren bir bilim türü olabilirdiğinde iddialıydı.

Dilthey’den sonra Husserel ve Heidegger tarafından farklı tonlarla devam ettirilen bu anlama merkezli faaliyet, aynı zamanda sosyal ve kültürel değişmelerin âmillerini bulmaya çalışan Psikoloji, Sosyoloji ve Antropoloji gibi bilimlere zemin oluşturmaktaydı.

### **2.2.2. Tarihî Bilginin Tenkîdi Ve Anlaşılmasına Dair İlk Düşünceler**

Tarih kelimesi, hem Batı dillerinde hem de bizim dilimizde, hadiselerin bir kronolojiye göre tasnif edilip hikaye edilmesi anlamına gelmektedir. Aynı olmasa da yakın manada, Arapça’da ‘üstûre’ Batı dillerinde ise “mitoloji” kelimesi kullanılmaktadır. Mesela, Kur’an-ı Kerim’de, müşriklerin geçmiş kavimlere ait nakledilen kıssalara “esâtirü’l-evvelîn<sup>59</sup>” yani, eskilerin masalları dedikleri bildirilmektedir. Batı dillerindeki tarih (historia, history vb.) kelimesinin kökünü oluşturan Yunanca “istoria” kelimesi ise, ferdî vakalar hakkındaki bilgiler demektir. Arapça ve İbranice’de tarih olarak kullanılan kelimenin İbranice kökü olan “verreha” kelimesi ay görmek manasına gelmektedir.

---

<sup>59</sup> En’am, 25.

Sami kavimlerde kullanılan ay takvimine göre hadiseleri takvime bağlamak, yani ferdî vakaları tarihlendirme esasına dayanan kronolojik bir tasnif anlamında kullanılmaktadır.<sup>60</sup>

“İstoria” kelimesinin ifade ettiği anlam, genel düşüncelere ulaşma konusunda pek elverişli bir sonuç vaat edemediği için, eskiden beri bir tarih-teori karşıtlığı söz konusu olmaktadır. Buna göre tarih, teorik düşünceye müsait olamayacak bir mitoloji alanı olarak algılanmaktaydı. Bilimler felsefeden ayrılıp kendi istiklâllerini elde edince, insan ve ona bağlı olarak var olan şeylerin de incelenmesi gerektiği ve bunun için de yeni bir bilim alanına ihtiyaç duyulduğu iddia edildi. Teoriden yoksun bir bilim olamayacağına göre, insanın cüz’î iradesine bağlı olarak gelişmiş hadiseleri ve eserleri konu edinecek araştırma alanları için bir teori gerekmekteydi. İşte bu ihtiyaca karşılık iki teori ortaya çıktı. Birincisi, August Comte’un şekillendirdiği çizgide gelişen ve doğabilimi örnek alan bir toplumbilim (sosyoloji) oluşturmak isteyen olguculuktur. İkincisi ise, olguculuğun yetersiz kaldığını, bilgi ve bilim kavramlarına salt epistemolojik yaklaşımla yetinmeyip, bilgi ve bilimin aynı zamanda ve hatta öncelikle tinsel-tarihsel-kültürel boyutlu bir anlama ve algılamının hem ürünü ve hem de konusu olduğunu iddia eden tarihselciliktir.<sup>61</sup>

İster olgucu, isterse tarihselci olsun her iki teori için de, üzerinde çalışılacak tarihî malzemenin elde edilmiş usûlü ve tenkitten geçerek doğruluğunun ispatlanmış olması önem arz etmekteydi. Tabii olarak da bunun için, bir tarih usûlü ve bu usûlü hem ortaya çıkarmak, hem de tenkidini yapmak için bir tarih metodolojisi gerekmekteydi. Bu metodolojik çalışma doğal olarak felsefenin sahasına girmektedir ve tarih felsefesi denilince kimileri tarih metodolojisini anlamakta, kimileri ise tarih üzerine yapılan felsefî spekülasyonu kastetmekteydi.<sup>62</sup> Spekülatif tarih felsefesi yapanlar, genelde dünya görüşlerinden biri ya da şahıslardan birinin görüşleri doğrultusunda tarihe anlam yüklemektedirler. Mesela, Bossuet’in<sup>63</sup> kaderciliği, Condorcet’ye<sup>64</sup> çok kıymetli görü-

<sup>60</sup> Uçar, Şahin, *İslamda Mülk ve Hilafet*, s.9, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.

<sup>61</sup> Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s.9-10, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

<sup>62</sup> Tarih Felsefesi ve metodolojisi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Uçar, Şahin, *Tarih Felsefesinin Meseleleri*, s.15-51, Nehir Yayınları, İstanbul, 1997.

<sup>63</sup> Jacques-Benigne Bossuet (1627-1704), Bossuet’in kaderciliği, ‘Hakikat tektir ve değişmez. Değişiyorsa o hakikat değildir. Tanrı hakikati İncil’de bildirmiştir. Kilise İncil’de olanla yetinmek zorundadır.’ şeklinde özetlenebilir. Bossuet, özellikle Simon ve Spinoza gibi İncil’i tarihsel kritiğe tâbi tutan kişilere

nen ‘terakki nazariyesi’, August Comte’un<sup>65</sup> ‘Üç Hal Kanunu’ ve Karl Marx’ın<sup>66</sup> ‘Tarihî Materyalizm’i bu konunun bariz örnekleridir. Tarihten dersler çıkardığını söyleyen bu tür açıklayıcı sistemleri tarih felsefesi olarak adlandırmak çok yaygındır ve bunlar tarih vesikalarına yabancı mülâhazalara başvurumaktadırlar. Çünkü bunlar her şeyden önce felsefedirler.<sup>67</sup>

Gelinen nokta itibarıyla, bir şey zaman içinde gerçekleşmiş ve geriye bıraktığı kalıntılarla tarihe konu olmuşsa -bu ister bir savaş, ister bir eser ve isterse bir kültür, medeniyet ve onun kurumları vb. olsun- evvela o konu hakkında bilgi elde etmeye yarayan malzemenin sıhhati ve değeri, ikinci olarak bu malzemenin ve muhtevasının tenkidi, üçüncü olarak da, o konunun tarihî bağlamı ve o bağlama göre konunun anlaşılması gibi hususlar tarih açısından önem kazanmış olmaktadır.

### 2.2.2.1. Tarihî Bilginin Tenkidi

Tarih, bilim olarak matematik gibi soyut ispatları olan ya da doğa bilimleri gibi deneyle ve tekrarlanarak yeniden oluşturulabilen konular üzerinde çalışma şansına sahip değildir. O, mevzusunu doğrudan elde etme imkanına sahip değildir ve şahitliklerle sınırlı bir alanda bilim yapmaktadır. Herhangi bir olayı ele alırken belki de çok defa üzerinde çalıştığı belgeler olayın ancak bir bölümünü aydınlatmaktadır. Bu nedenle tarihe, pek çok parçası kayıp, bir iç içe geçmeli bulmaca gibi bakılmıştır.<sup>68</sup> Dolayısıyla,

---

karşı verdiği kavgalarla tanınmaktadır. Aynı zamanda Fransa kralını yeni Haçlı Seferleri düzenleme konusunda kıskırtmak için çok uğraştığı bilinir.

<sup>64</sup> Marghius de Condorect (1743- 1794), “İlerleme” ile ilgili eseri “İnsan Zekasının İlerlemesi Üzerine Tarihî bir Tablo” ismiyle Oğuz Peltek tarafından Türkçeye çevrilmiş ve MEB Yayınları tarafından 1945 ve 1966 yıllarında yayımlanmıştır.

<sup>65</sup> Auguste Comte, (1798-1857) Fransız düşünürü Comte, Üç Hal Kanunu’nu Vico’nun Nuh tufanından itibaren tarihi ‘Tanrısal Çağ, Kahramanlar Çağı ve İnsanlık Çağı’ şeklinde tasnif eden “Üç Çağ” teorisinden ilham alarak geliştirdi. Üç Hal Kanunu’na göre “Tarihî Devrim” üç basamaklı olarak ele alınarak açıklanır. Bu üç basamak a) **Teolojik dönem** (Bu dönem de kendi içinde ‘fetişist’, ‘politeist’ ve ‘monoteist’ olmak üzere üç basamaklıdır.), b) **Metafizik dönem**, c) **Pozitif dönem**’dir. Pozitivizmin (olguculuk) kurucusu olan Comte, ‘İnsanlık dini’ adıyla bir din kurmak istedi ve uygulamasına yardım etmeleri için Rus Çarına ve Osmanlı Sadrazamı Büyük Reşit Paşa’ya müracaat etti. Comte’un bu düşüncelerini içeren kitabı ‘Pozitivizm İlmihali’ adıyla MEB Yayınları tarafından 1952 yılında yayımlanmıştır.

<sup>66</sup> Karl Marx (1818-1883) Alman düşünürü. Tarihî Materyalizm, Marx ve yardımcısı Engels tarafından ‘Toplumsal Gelişimin Yasaları’nı tespit etmek üzere geliştirilen düşünceleri ifade eder. Bu düşünceler özellikle ‘Alman İdeolojisi’ ve ‘Kapital’ isimli eserde yer almaktadır.

<sup>67</sup> Leon, *a.g.e.*, s.7.

<sup>68</sup> Carr, **Edward Hallet**, *Tarih Nedir?*, s.18, Çev. Misket Gizem **Gürtürk**, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.

çok sayıda bilinmeyi ihtiva etmekte olduğundan, tarihin birtakım kanunlara ulaşması ve hem geçmiş, hem de gelecek için geçerli neticeler çıkarması güçleşmektedir. Hele bir tarihsel dönemi bütün yönleriyle kuşatması bütün bütün imkansız olmaktadır. Bu imkan dışı durum, “Külli tarihin tabîî akışını duyularımız tam olarak algılayamaz.”<sup>69</sup> yaklaşımıyla ifade edilmektedir.

Konusuna doğrudan ulaşamama noktasındaki zafiyetten dolayı, matematik ve doğa bilimleri gibi, herkes tarafından bilim olarak tasdik edilen bir kıymete ulaşamamış olsa da, tarih öyle bir çırpıda silinebilecek bir disiplin de değildir. Zira “geçmiş” üzerine felsefe yapmak isteyenler de, kültür bilimleri de ancak tarihin kendilerine sunacağı malzeme üzerinde çalışabilirler. Aksi takdirde bir tarih felsefesi ya da tarihselcilikten bahsetme imkanı olmayacaktır. Bu nedenle, tarihî olayları direkt elde etme imkanına asla kavuşamayacağımıza göre, mevcut belgeler üzerinde ciddi bir kritik yaparak, mümkün olduğunca elde olanın en sağlamına ulaşma yöntemini ortaya çıkartmak gerekmektedir. Bu maksatla yapılan metodolojik çalışmalar sonunda elde edilen tarihî tenkit metodu, tarihin tek objektifi olarak kabul edilmektedir.<sup>70</sup>

Doğru bir tarih yazımı için, genel olarak üç ana esas zikredilir: Birincisi, her şeyden evvel şahitlikleri araştırmaktır. İkincisi, onları kontrol etmektir. Üçüncüsü de onları anlamaktır. Bunlardan ilki, tarihçinin şahitlikleri elde etmesini, ikincisi onları tarihi tenkit metoduna tâbî tutarak güvenilirliğini kesinleştirmesini, üçüncüsü ise Hermeneutik bir çaba ile tefsirini ifade etmektedir. Zira her anlama, aynı zamanda bir yorumlamadır.<sup>71</sup>

Tarih tenkidi, genel olarak iki kademeli olarak yapılır: Birincisi, dış tenkit (authenticite) ya da gerçeklik tenkidi olarak adlandırılan kısımdır ki, bu aşamada vesikaların nereden çıktığı ve dış değeri incelenerek, sonunda ya kabul edilir ya da reddedilir. İkincisi, iç tenkit (credibilite) veya inandırıcılık tenkidi olarak adlandırılan aşamadır. Bu aşamada kabul edilen vesikaların iç değeri takdir edilir ve metnin tam olarak anlaşılması sağlanır. Bu iki kademenin prensip olarak birbirinden ayrı düşütülemeyeceği kabul edilmekle birlikte, asıl önem şahitliğin tenkidine atfedilir. Çünkü tarihin manevî kesinliği, şahidin

---

<sup>69</sup> Leon, *a.g.e.*, s.6.

<sup>70</sup> Leon, *a.g.e.*, s.8.

<sup>71</sup> Leon, *a.g.e.*, s.3 ve 24.

otoritesine dayandırılmaktadır. Ayrıca tarih tenkidinde, eldeki vesika ve şahitlikler hususunda şu kaidelere önem verilir:

1.Tarihi, kaynaklara göre yazmak gerekir ve en büyük güven, anlatılan hadisenin çağdaşı olan yazarlara gösterilmelidir.

2.Bir vesikamın kopyası, otoritesini bize ulaştığı şekil altındaki eski görünüşüne dayandıramaz.

3.Bir kopyadaki hata riski, orijinali ile bu kopya arasındaki aracılardan sayıları ile doğru orantılıdır.

4.Bir metin, onu anlamak için elden gelen her şey yapılmadan düzeltilemez.

5.Bir metin kontekstinden ayrılamaz.

6.Bir metin, edebî türü dikkate alınarak incelenmek zorundadır.

7.Söz konusu metnin tarihe ne getirdiğinin sorulması gerekir.<sup>72</sup>

Yukarıdaki kaidelerin tamamlanabilmesi için, tarihi yazmak üzere vesikaları tenkit süzgecinden geçirerek eleyecek araştırmacının da bazı kurallara uyması gerekmektedir. Bu kuralları genel olarak şu şekilde sıralayabiliriz:

1.Genel hakikat mefhumu, tarih tenkidine bağlı değildir. O metafiziğe ait bir kavramdır ve her ilmî metot gibi, tarih tenkidinde de tarihçi kendi metodunun hakikatine riayet etmekle yetinmelidir.

2.Tarihçi sağduyu ve ehliyet sahibi olmalı, ama bunlarla yetinmeyerek yardımcı ilimlere başvurmalı, onları yönlendirmeli, kontrol etmeli ve tarihî konu üzerinde onları kendi süzgecinden geçirerek muhakeme yürütmelidir.

3.Tenkit konusunda titiz olmakla birlikte aşırı tenkitten kaçınmalıdır.

---

<sup>72</sup> Leon, *a.g.e.*, s.23-27.

4.Tarihçi aşırı tenkitten kaçarken safdillige düşmemeli, ikisinin ortasında sempati noktasını saklı tutmalıdır. İncelik, açıklık, tevâzu ve otokritik arasında tenkidi dengelemek için, sempati en zengin ve en lüzumlu haslet olarak görülmelidir.

5.Tarihçi ahlâk kriterine sahip olmalıdır. Tarihçinin ahlâkı, şüphesizliğini dengelemeli, vatanının, dininin, imanının ve ırkının düşmanlarını bile anlamasına yardımcı olmalıdır.

6.Tarihçi, katiyen hakikate sahip olduğunu iddia etmemeli, sürekli onu aramaya devam etmelidir.

7.Hakikat karşısında bir tarihçinin yapacağı son şey, onu kuşatamadığını itiraf etmesidir.<sup>73</sup>

Tarih bir disiplin olarak kendi usûlünü oluşturmuş ve bu usûle göre yapılan çalışmaları ortaya çıkarmış olsa bile, acaba, geçmişte yaşanmış şeylere dair tarihin verdiği bilgiler gerçekten o dönem ve olayları bilmemiz için yeterli midir? Ya da sonuçları bilmek, geçmişini anlamak ve ibret almak için yeterli olur mu? Yahut, olup-bitmiş olayların kronolojik bilgisini vermekle sınırlı durumunu aşarak, tarihi, bugün için daha işe yarar hale nasıl getirebiliriz? gibi sorular, İbn Haldun'la (1332-1406) beraber önem kazanmaya başladı. Tarihî bilginin üstüne sosyal ilişkileri, aktör durumundaki kişilerin psikolojilerini, o toplumun kültürünü ve içinde yaşadığı medeniyeti meydana getiren araçlar ve müesseselerin durumunu da ilave etmeden, geçmişini anladığımızı söylemeyeceğimize dair düşünceler gelişmeye başladı. İbn Haldun'un ümran olarak isimlendirerek, dikkate alınması gerektiğini söylediği şey Sosyoloji, Antropoloji, Sosyal Psikoloji gibi bilimlerin ipuçlarını vermeye başlaması demektir. İbn Haldun, tabii olaylar arasında var olan sebep-sonuç ilişkisinin aynı şekilde toplumsal olaylar arasında da mevcut olduğunu, tarihî olayların, insan tabiatında ve içtimai hayatta menbaini bulan kâideler çerçevesinde ortaya çıktığını, bundan dolayı tarihî olayları kendi tekilliği içinde açıklamakla yetinip bu olaylar arasında sebebî ilişki kurma yoluna gitmeyenlerin yanlış yaptığını söylemekteydi.<sup>74</sup> Ona göre bir başka büyük yanlış da, zamanla meydana gelen değişiklikleri dikkate almadan tarihî olayları yorumlamaya kalkmaktan doğuyordu. Dikkate alınması gereken diğer bir önemli nokta da, olayın cereyan ettiği ümran ile

<sup>73</sup> Leon, *a.g.e.*, s.3, 28-29, 66.

<sup>74</sup> Özlem, Doğan, *a.g.e.*, s.32.

bugün içinde bulunduğumuz şartlar arasındaki değişiklikten doğan farkların dikkate alınması olmalıydı. Tarihî haberi doğru yorumlamak, ancak bundan sonra mümkün olabilirdi. İbn Haldun, aksi takdirde değişen dünyayı anlamının ve açıklamanın imkansız hale geleceğine ve bunun sonucunda başarısızlığın kaçınılmaz olacağına inanmaktaydı.<sup>75</sup>

İbn Haldun'la başlayan gelişmeler, aynı zamanda bir şeyin tarihinin üstüne o şeyin tarihselliğini ilave etmek anlamına geliyordu. Dolayısıyla tarihsel kritik yaparken, tarih usûlü açısından tenkitle yetinmeyip, tarihsel bağlamı da dikkate almanın gereği vurgulanır hale gelmekteydi. Perrin'in dikkat çektiği gibi, tarihsel kritiğin bakış açısıyla, mesela, elde bulunan metin bir insan tarafından söylenen ya da yazılan tarihsel bir varlık olarak algılanmaktadır ve bu metin farklı durumların, belli bir sebebin, bir özel anlamı ifade etmek gayesiyle ve belli bir dinleyici grubunu bir şekilde etkileme amacının ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Oysa elde bulunan metinde, çokluk, bu çevresel faktörler görülmez. Tarihsel kritiğin amacı, bu çevresel faktörleri ortaya koymaktır.<sup>76</sup>

Sonuç olarak, tarihsel kritik denildiği zaman, iki şey özellikle vurgulanmış olmaktadır. Birincisi, geçmişe ait bir şeyin, tarih usûlünün prensiplerine göre güvenilir kaynak ya da şahitlere dayanıyor olmasıdır. Bu noktada, geçmişe ait tarihî malumatın ya da kutsal metinlerin verdiği tarihi bilgilerin, tarih metoduna veya tarihe yardımcı bilimlerin elde ettiği bilimsel sonuçlara uygun olup olmaması söz konusu olmaktadır. Bu açıdan tarihi kritik, tarihî bilgi ile kutsal metinlerin verdiği bilgilerin yüzleştirilmesi anlamına gelmektedir. İkincisi de, bir tarihî hadiseyi, ortaya çıkışında sebep ve saik olarak rol oynamış âmillerle çevre şartlarından oluşan tarihsel bağlamı dikkate alarak anlamaya çalışmaktır.

Tarihî kritiğe yardımcı olabilecek önemli bir katkı da, tarih için yardımcı dallar arasında sayılan filolojiden gelmektedir. Filoloji, tarihî metinlerde dil ve üslûp açısından yaptığı incelemelerle, o metnin bütünlüğü, hangi döneme ait olduğu ve isnat edildiği kişinin ya da dönemin ürünü olup olmadığı konusunda ortaya koyduğu sonuçlarla metinlerin tarihsel tenkidine destek vermektedir.

---

<sup>75</sup> Arslan, **Ahmet**, *a.g.e.*, s.53-55.

<sup>76</sup> Perrin, **Norman**, *Historical Criticism, Literary Criticism, and Hermeneutics: The Interpretation of the Parables of Jesus and the Gospel of Mark Today*, (Hermeneutical Inquiry, Volume I, s.253-265)



### 2.2.2.2. Kitâb-ı Mukaddes'in Tarihsel Tenkidi

Kilise'nin devlet yönetimi üzerindeki etkisi ve elde etmiş olduğu statü, Kilise dışında gelişen ve Kilisenin yorumlarına uymayan bilimsel çalışmalar üzerinde engelleyici bir otorite kurmasına imkan sağlamaktaydı. Özellikle doğa üzerine yapılan çalışmalar ilerledikçe, Kilise ile aralarındaki gerilim de, gelişmeye paralel olarak artmaktaydı. Bir tarafta Kilisenin öğretileri, diğer tarafta ise doğa araştırmaları sonucunda elde edilen bulgular yer almakta, ikisi arasındaki çelişki, Kilise'nin güç kaybına neden olan tartışma ve cezalandırmaların ortaya çıkışına zemin hazırlamaktaydı. Mesela, Kutsal metinlerde yer alan, dünyanın altı günde yaratılmış olduğuna dair bilgi, doğa bilimlerinin verdiği, dünyanın meydana gelmesi için çok daha uzun, binlerce yıllık jeolojik devrelerin geçmiş olması gerektiğine ilişkin bilgi ile uyuşmamaktaydı. Bu tür durumlarda ikisinden birinin doğru olmadığı sonucu ortaya çıkmakta, çelişkiler çoğaldıkça Kilise karşısında yükselen seslerin sayısında artışlar görülmekteydi.

Kutsal Kitap'ta yer alan yaratılış ve dünyanın sonu hakkındaki haberlerin ne ifade ettiğini araştırmak yerine, onları dogma tarzında algılayarak, olduğu gibi kabul edip dikte etmek, gelecekte din ile bilimi kesin hatlarla birbirinden ayırıp, 'din bir vicdan işidir, inanç ayrı, bilim ayrı bir şeydir' sonucunun doğmasını hazırlamaktaydı. Oysa, Allah'ın evreni yaratmış olduğu gerçeğinin biliniyor olması, nasıl yarattığını keşfetmek için doğa araştırmalarından yararlanma yolunu tercih ederek tamamlanabilirdi de. Başlangıç itibarıyla kapsayıcı ve kucaklayıcı bir yaklaşım yerine reddedici ve kuvvetle cevap verici bir tavrın belirlenmiş olması, bilimi, din dışında ama inançtan da tamamen koparmadan var olabileceği bir alan araştırmasına itmekteydi. Çarpıcı örneklerinden birisini aynı zamanda Kutsal Kitap'ı kökten eleştirenlerin ilklerinden Spinoza'da (1632-1677) gördüğümüz bu durum, aynı zamanda 19. yüzyılda ortaya çıkacak çok daha ciddi eleştirilerin başlangıcını oluşturmaktaydı.

#### 2.2.2.2.1. Spinoza

Spinoza, birisi 1670 diğeri de 1677 yılında olmak üzere iki eser neşretti. Birincisi neşir dönemi itibarıyla düşünülünce, Avrupa'nın neresinde olursa olsun yayınlandığı çevrenin sosyal nizâmını kökünden sarsacak keyfiyette eleştiriler getiren *Tractatus Theologico-Politicus*, ikincisi ise birinci kitapta ortaya koyduğu eleştirilerin ardından kendi

anlayışını vaz ettiği *Ethic* idi. Spinoza, *Tractatus*'la ortaya koyduğu eleştirilerde tam anlamıyla bir reaksiyoner tavır ortaya koymakta<sup>77</sup> ve Kutsal metinlerin diğer metinlerden farksız olarak kritiğe<sup>78</sup> tabi tutulması gerektiğini söyleyerek, Hıristiyanlık adına ulaştığı ilk sonucu şöyle ifade etmekteydi: “Hıristiyan dini, bir tarihî hadiseden ibarettir; ortaya çıktığı devrin ve hayatını uzatan şartların hususiyetiyle izah edilebilir. Ebedî değil geçici, mutlak değil izâfî bir karakteri vardır.”<sup>79</sup> Onun dile getirdiği bu tür düşüncelerin, ilâhiyat ve metafizik üzerindeki etkisini, keşiflerin doğa bilimlerinde yaptığı devrimlere eşdeğer<sup>80</sup> görenler bulunmaktadır.

Spinoza, bu sert ve reaksiyoner tavrına rağmen *Ethic* adlı eserinde ortaya koyduğu kendi sisteminde, inanç düşmanı bir inkarcı olmadığını da göstermekteydi. Ne var ki o, artık ne Yahudi bir ailenin çocuğu olarak Tevrat'a, ne de içinde yaşadığı Hıristiyan toplumun inançlarına sahipti. İnanç adına geldiği noktayı panteizm olarak tanımlamak mümkün görünmekteydi.<sup>81</sup> O, Tanrı hakkındaki düşüncelerini şöyle ifade ediyordu:

---

<sup>77</sup> Spinoza, yeni bir planda düşünmek için geleneksel inançların tamamen silinmesi gerektiğini söylüyor, ruhbanların ele geçirdikleri makamlarda kardeşçe sevginin yerine hırs ve tamah ikame etmiş olduklarını, bu yüzden kıskançlık, nefret ve her türlü kötülüğün ortalığı kapladığını iddia ediyordu. Ona göre, aklın ışığını söndüren müthiş bir şekilcilik vardı. Tanrı sitesinde ve Kral sitesinde akıl adına tam bir temizlik yapılmalıydı. Dogmalar ve Kutsal metinlerden hareketle itaat isteyenlere karşı ortaya koyduğu tavrı, kutsal metinlerin ve bu metinleri yorumlayanların -peygamberler de dahil olmak üzere- inkarına kadar götürüyordu. Kutsal kitaplarda geçen edebi sanatları, fikir zafiyetini örtmek için bilinçli bir tercih olarak görüyor ve mucizeleri inkar ediyor, bununla da kalmayarak mucizeyi Tanrı'nın olmadığını delili olarak değerlendiriyordu. Kutsal metinleri, gerçekte olduğundan farklı göstermek için üzerlerine yüklenen peşin hükümlerden sıyrılır ve bütün metinlere yaptığımız gibi onlara da tenkit kaidelerini tatbik edersek hakiki mahiyetlerinin ortaya çıkacağını iddia ediyor, o zaman bunların birer insan eseri olduğu, şüpheler, tezatlar ve yanlışlarla dolu bulunduğu anlaşılacağına ısrar ediyordu. On Emir Musa tarafından yazılmış olamaz, diyecek kadar kökten bir tenkit yöneltiyordu. (Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, s.154-155, Çev. Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1994.)

<sup>78</sup> Spinoza'nın Kutsal Kitap'a uygulanmasını istediği metodolojisi şu maddeleri ihtiva etmekteydi: 1) Tabiatı tetkik ederken kullandığımız metotları, Kutsal kitapların tetkikinde de kullanmalıyız. 2) Hadiseleri kesin olarak tespit ettikten sonra, böyle sağlam bir zeminden hareketle kesin tariflere gitmeliyiz. 3) Bunun için de her şeyden önce İbranice bilmeliyiz. 4) Sonra Kutsal Kitap'ın manasına nüfuz etmeli, onu kendi kafamızdaki peşin hükümlere uydurmak yerine kendimizi ona intibak ettirmeliyiz. 5) Kutsal metinlerin tarihini çıkarmada yapılması gereken önemli bir iş, peygamberlerin kitaplarında bize kadar gelmiş olan çeşitli değişikliklerin tespit edilmesidir. 6) Her bir kitabın müellifinin hayatı, karakteri ve gayesi, oynadığı rol, yazılarını hangi devrede kimin için, ne vesile ile ve hangi dilde yazmış olduğunu ve 7) Her kitabın başından geçenleri, ilk defa nasıl yazıldığını, sonra hangi ellere düştüğünü, bize orada verilmek istenen dersleri, kim tarafından bu kitabın kutsal metinlere ithal edildiğini ve nihayet bu kitapların nasıl bir tek külliyat haline getirildiğini bilmemiz lazımdır. (Hazard, a.g.e., s.197-198.)

<sup>79</sup> Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, s.155, Çev.: Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1994.

<sup>80</sup> Adıvar, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s.153, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.

<sup>81</sup> Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, II/111, Çev. Erol Esençay, İlya Yayınları, İzmir, 2001.

“Tanrı her şeydir ve her şey Tanrı’dır. Cevher demekle, bizâtihi mevcut olan ve kendisi vasıtasıyla kavranan, yani başka herhangi bir kavrama ihtiyaç olmaksızın kendisi hakkında kavram kurulabilen şeyi kastediyorum. Vasıf veya araz demekle de, bir şeyin özünü teşkil eden cevherde, aklın kavradığı şeyi anlıyorum. Her biri ebedî ve sonsuz bir özü ifade eden, sonsuz sayıda arazdan meydana gelmiş eşsiz bir cevher vardır: Tanrı. Var olan her şey Tanrı’dadır ve hiçbir şey Tanrı’dan ayrı olarak ne var olabilir ne de anlaşılabilir.<sup>82</sup>”

Spinoza, Kilise-Kral ilişkisinin mevcut işleyiş tarzına da eleştirilerini yöneltmekte, kralları iktidarlarını güçlendirmek için dini kullanmakla suçlamaktaydı. Devlet ve devlet müesseselerinin olması gerektiği şekli ortaya çıkarmak için önerdiği şey, “bâtil itikatlara ölümcül darbeyi vuran serbest düşünce ve araştırma metodunu, siyasî müesseselerin mahiyetine ve gayesine de tatbik etmek; bunu yapmak için de hür bir şekilde düşünmeye başlamak<sup>83</sup>” idi.

#### 2.2.2.2. Richard Simon Ve Eleştirel Yorum:

Doğa araştırmalarının Kilise öğretileri ile ters düşmesinden doğan gerginlikler devam ederken, Kilise-Kral beraberliğinden oluşan otorite, hem dinî bağlamda hem de devlet erkinin kullanılışı açısından, felsefî anlamda en ciddi ve sert eleştiriye Spinoza’nın fikirlerinde bulmuştu. Spinoza’nın eleştiri biçimi ve toplumda yerleşik değerlerin gücünden kaynaklanan çatışma, öyle bir psikolojik ortam meydana getirmişti ki, Alman Aydınlanması’nın önemli ismi Leibniz (1646-1716), kendisine çok şey borçlu olduğu bu “Tanrı tanımaz adam”la tanışıklığını hiç belli etmemiş, hatta onunla tanışıklığını gizlemek için yalana başvurmak zorunda kalmıştı.<sup>84</sup> İşte böyle bir ortamda Richard Simon kendisini dışlayanlara rağmen, dinine bağlı bir Ortodoks olarak bütün ayinlere katılıyor ve Kilise’nin yanlışlarını bile ilhamla bağlantılı görece kadar Kilise’yle bütünleşmiş bir halde, Kutsal Kitap’ın eleştirisi üzerine çalışmalar yürütüyordu. Simon’un reaksiyona girmeden, eleştirinin kuralları ile sınırlı kalmak suretiyle yaptığı çalışmalar, tenkitçiliğin kendine ait prensipleriyle saf bir meslek olarak ortaya

<sup>82</sup> Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, s.153–157, Çev. Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1994.

<sup>83</sup> Hazard, a.g.e., s.155.

<sup>84</sup> Russell, a.g.e., s.109.

çıkmasında önemli bir yere sahip olmuştur.<sup>85</sup> Mesela, bir eleştirmen olarak, “Ahd-i Atik’in ilk beş kitabının Hz. Musa’ya ait olmayıp, sonradan ayrı ayrı yazılmış ve daha sonra hepsinin bir yere toplanmış olduğunu<sup>86</sup>” söylerken, Simon, spekülasyon ya da reaksiyon dolu bir yaklaşımla değil, metinler üzerinde yaptığı filolojik çalışmalardan hareket ediyordu.

1678 yılında çıkan *Historie Critique du Vieux Testament* (Ahd-i Atik’in Tenkidî Tarihi) adlı eserinde Simon, “Tenkitçilik işiyle uğraşanlar, sadece yazarların sözlerindeki lugat manasını ortaya çıkarmaya çalışsın, bu maksadın dışındaki her türlü yorumu bir tarafa bıraksınlar.<sup>87</sup>” diyordu. Maksadını, metinlere atfedilen gerçeklik ve kesinliğin derecesini tespit etmekle sınırlayan Simon’un yöntemi incelendiği zaman, şu üç hususun ana esasları oluşturduğu görülmektedir: 1. Metin üzerinde yapılacak filolojik çalışmalar birinci dereceden öneme sahiptir. 2. Kutsal metinler yazıldığı dönem (tarihsel bağlam) ve gelenekten bağımsız olarak ele alınırsa, tam olarak anlaşılabilir. 3. Kutsal metinlerle ilgili olarak, yazıldığı döneme ait bir parşömen yahut taş üzerine hakkedilmiş bir yazı (tarihsel kanıt) ele geçerse, o esas alınır ve eldeki mevcut metin ona göre düzeltilir.

Simon’un yaklaşımları arasında, tenkit hususunda vurguladığımız ana esaslara ilaveten tamamlayıcı olarak değerlendirilebilecek hususlar da dikkat çekmektedir: 1. Kutsal bir metnin tetkiki, her türlü teolojik mülâhazadan müstakil olarak yapılmalıdır. Çünkü teoloji, tenkitçinin sahasının dışındadır. 2. Tenkitçi bir metni olduğundan başka bir şekle sokamaz. 3. Eğer bir pasaj belli bir dogmaya ters düşüyorsa, o pasajın aslına uygun olduğu tespit edilmişse bundan metin değil fakat o dogma zarar görür. Eğer bir pasaj, bir dogmanın esas desteğini teşkil ediyorsa ve o pasajın uydurma olduğu anlaşılıyorsa, o zaman dogmadan çıkarılması gerekir. 4. Eldeki metin ister İlyada, ister Eneid, isterse Tevrat’ın ilk beş kitabı olsun, tenkidin prensipleri değişmez. 5. Tenkitte apriori hiçbir şey yoktur. Taşa hakkedilmiş, parşömen veya kağıt üzerine yazılmış bir şeyle karşılaşıldığı an, tenkit artık kendisinden başka otorite tanımaz.<sup>88</sup>

---

<sup>85</sup> Hazard, *a.g.e.*, s.200.

<sup>86</sup> Adivar, *a.g.e.*, s.376.

<sup>87</sup> Hazard, *a.g.e.*, s.198.

<sup>88</sup> Hazard, *a.g.e.*, s.199.

Tenkitle ilgili ortaya koyduğu yöntem, ferdi hayatını iyi bir Hıristiyan olarak yaşama çabasıyla birlikte ele alınca, Simon'u -Spinoza'nın aksine- iyi bir Kutsal Kitap yorumcusu olarak tanımlamak daha doğru olacaktır. Filolojiden hareketle Tevrat'ı okurken fark ettiği takdim ve tehirler, çözülmesi gereken kronolojik problemlerin varlığı, Kutsal Kitap'ın tâdilata uğradığına dair bulguları elde etmesi, onu inançtan soğutmuyordu; aksine bu metinlerin yazıldığı devirleri ve İbranî medeniyetini inceleme şevkini kamçılıyordu. Elde ettiği müşahhas verilere dayanarak yaptığı açıklamalara mantıkî bir bedahet havası vermeyi de beceren Simon, sahip olduğu bu gücü, dîni duyguları zaafa uğratacak şekilde kullanmaktan da kaçınıyordu. Tam tersine, Katolik doktrinine bağlılığını bildirmekle yetinmeyip, kilise nizâmına da sadık kalmaktaydı. Vahiy reddetmek şöyle dursun, kutsal metinleri tâdil edenleri bile, vahiy almış kabul etmekte, Kutsal Kitap metninin yazıcılarına, bu mukaddes vazifenin Musa devrinden başlamak ve çağlar boyu devam etmek üzere, Tanrı tarafından verildiğine inanmaktaydı. Hatta ona göre, İbranî kavmi, gerçekten Tanrı'nın seçilmiş kavmiydi.<sup>89</sup>

#### 2.2.2.2.3. Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisinde 19. Asır Ve Sonrası

Nâdir istisnalar dışında, 18. yüzyıla kadar Hıristiyan inancı, İncil ve Tevrat'ın bütün içeriğini sorgulamaksızın kabul etmek üzerine kurulmuştu. Özellikle geçmişin biblikâl anlatımına tam bir teslimiyet vardı ve bunlar, insanlığın kurtuluşunun sağlandığı bir dizi "ilahî mucizeler" olarak algılanıyordu. Metinlerde bâriz olarak göze çarpan bir dizi çelişkiyi izah etme çabasından başka, teologlar biblikâl anlatımları yazdıkları gibi kabul etmeye ve bunlardan tarihî dersler çıkarmaya temayüllüydüler. Bu dersler, Yunan felsefesinin sağladığı metotlarla çıkarılıyordu ve zamanın dindarlık anlayışıyla uyuştukları müddetçe de, aynen kutsal kitap metinlerinde olduğu gibi, sorgulanmadan kabulleniliyordu.<sup>90</sup>

19. yüzyılda, Kilise'nin içinden gelen kısmıyla eleştiriler daha etkili olmaya başlamıştı. Spinoza ve Simon gibi kişilerle başlayan eleştiri bireysel kalmış; Kilise genel olarak otoritesini korumakta başarılı olmuştu. Sonuçta din konusundaki yerleşik anlayış üzerinde derin etkiler bırakan bu tür eleştiriler, üç ana başlıkta incelendi.

<sup>89</sup> Hazard, *a.g.e.*, s.204-205.

<sup>90</sup> Nineham, **Dennis**, *Dictionary of Christian Theology*, Edit by: Alan Richardson and John Browden, The Westminster press, Philadelphia, 1983.

### 2.2.2.2.3.1. Kitâb-ı Mukaddes'teki Bilgiler İle Tarihî Belgelerin Çelişmesi

Kutsal Kitapta yer alan kıssalar ve onlara bağlı olarak verilen tarihî mâlumâtın güvenilirliği, arkeolojik kazılarda elde edilen bulgular ve o zamanlara dair yazılı malzemenin çözümlenerek okunabilmesi sonucu sarsılmaya başladı. Tarihsel-filolojik inceleme ve eleştiri yöntemi (critique moderne) ile yapılan çalışmalarla ulaşılan sonuçlara göre, Tevrat'ın ilk beş kitabının, en eskisi milattan önce 9. yüzyıla ve en yenisi de milattan sonra 5. yüzyıla ait olmak üzere, çeşitli zamanlara ait belgelerin gelişmiş toplanmasından oluştuğuna dair kanaat kesinlik kazandı. 18. yüzyılın sonlarına doğru Alman filozofu Herder, yazdığı "İbranî Şiirlerin Ruhunu" adlı eserinde, Kutsal Kitap'taki "Mezmurlar" bölümünün İbranî şairlerin çeşitli zamanlarda yazdığı en güzel şiirlerden oluştuğunu söylemiş, Hz. Süleyman'a ait olduğu kabul edilen "Neşîdeler Neşîdesi" nin bir aşk kasidesinden başka bir şey olmadığını iddia etmişti. 19. yüzyılda, tıpkı Tevrat metinlerinde olduğu gibi, tarihî-filolojik tenkit metotları İncil metinlerine de uygulanmaya başlanmış ve bu tenkit hareketleri İngiltere'yi etkisi altına almıştı. 1835 yılında, Strauss tarafından Hz. İsa'nın hayatındaki doğaüstü özellikler çürütülmüş, bunun ardından İncil'in Yunanca çevirileri eleştiriden geçirilerek Matta İncili'nin söylendiği gibi en eski İncil olmadığı ve İncil metinleri dikkatle incelenirse Hz. İsa'nın din kurmak istemediği, onun mesajının kıyametin çok yakında kopacağına ilişkin haberler ihtiva etmekle sınırlı olduğu iddia edilmişti. 1860 yılında yedi kişilik bir grup tarafından İngiltere'de, Kutsal Kitap'ın da diğer eserler gibi eleştirilebileceği prensip olarak kabul edilip, Kutsal Kitap'taki çelişkileri göstermek üzere makaleler yazılmaya başlandı. 1881 yılında İngiliz dili açısından bir şaheser olarak kabul edilen, Kral I. James tarafından 1603-1625 yılları arasında özel bir kurula yaptırılan İncil çevirisinin eleştiriye açılması kararlaştırılmıştı. Çünkü İngiltere ve Amerika'da tarihsel eleştiri yöntemi ile yapılan çalışmalar, bu metnin eksikleri, hatta çok kaba yanlışları olduğunu ortaya koymuştu. Sonuçta, Londra'nın Westminster Kilisesi'nde toplanan büyük rütbeli ruhanîlerden oluşan bir kurul, James çevirisini eleştiriye açtı. Bir kişi dışında bütün kurul üyeleri teslis inancına sahip ve tutucu bir yaklaşımla eleştiri çalışması içinde yer aldıkları halde, eski dildeki asıl nüshalarda bulunmadığını görünce, teslis hakkında delil oluşturan iki ayetin Jeans nüshasından çıkartılmasını kabul ettiler. Çünkü Yuhanna

birinci genel risalesinin V. babının 7 ve 8. ayetlerinde yer alan teslis konusunun, V. yüzyılda bir gayretkeş tarafından ilave edildiği ispatlanmıştı.<sup>91</sup>

Kutsal Kitap üzerine yapılan bu tür filolojik metin tenkitlerinin yanı sıra, elde edilen tarihî delillerden hareketle ortaya konulan “tarihî gerçeklik” ile Kutsal Kitap’ta yer alan tarihî mâlumâtın uyuşmaması, ayrı bir problematik teşkil etmekteydi. Tarihî bilgi ile Kutsal Kitap’ta yer alan bilgi arasında meydana gelen gerilim, bugün için de aynı şekilde problem olma vasfını devam ettirmektedir. Nineham’ın dediği gibi, “Geleneksel Hıristiyanlık, henüz tarihî kritikte net bir uzlaşma zemini bulabilmiş değildir. Bunu başaracak bir akım da ortaya çıkmamıştır. Bundan sonra Hıristiyanlık mı radikal bir yeniden düşünme sürecinden geçmek zorunda kalacak, yoksa tarihi kritik mi, özellikle Aydınlanma felsefesinden aldığı bazı ön kabullerini gözden geçirmeye mecbur olacak? Bu konunun aydınlanması için daha geniş çalışmalara ihtiyaç vardır.”<sup>92</sup>

Tarihî bilgi ile teolojik bilgi arasındaki bilimsel çatışma, Mısır ve Mezopotamya’da bulunan yazılı malzemenin okunmasıyla başlamıştır. İran Körfezi ve Mısır civarında yapılan arkeolojik kazılar göstermekteydi ki, Kitab-ı Mukaddes’ten evrenin yaratılış zamanı olarak çıkartılan tarihten daha evvel, gerek Mısır’da gerekse İran Körfezi çevresinde, bilimi, edebiyatı ve sanatıyla bir medeniyet bulunmaktaydı. Taşlar ve tuğlalar üzerindeki yazılar okundukça, İsrailiyyat kıssalarının bu metinlerde de bulunduğu ve buradan İsrailiyyat’a geçtiği ortaya çıkmaya başladı. Mesela, evrenin yaratılışı, cennetteki yasak meyve, şabat (cumartesi) tatili, Babil kulesi gibi konular Kitab-ı Mukaddes’te anlatılan şeklinin hemen hemen aynısıydı. Öte yandan, Oxford Üniversitesinde Hint, İran ve Çin dinlerine ait kutsal metinler çevrildikçe, Kutsal Kitap’ın birden bire ortaya çıkan değil, aksine çok uzak geçmişten gelen bir vahiy olduğu görülmüyordu. Zerdüşterin Zendavesta’sı çevrilince, Tevrat ve İncil’de yer alan şeytanla ilgili konuların Zendavesta’nın bu konudaki yargılarına uyduğu anlaşıldı. 1894 yılında İngiliz ilâhiyatçılardan Doktor Mills, The Ninetenth Century dergisine yazdığı bir makalede, “Bizim Katolik inançlarımızın önemli bir kısmını Cenâb-ı Hakk’ın önce

<sup>91</sup> Adıvar, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s.376-382, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.

<sup>92</sup> Nineham, Dennis, *"Historical Criticism"*, *The Westminster Dictionary of Christian Theology*, s.261, Der. Alan Richardson ve John Bowden, The Westminster Press, Philadelphia, 1983.

Zerdüş't'e ve ondan İbranîlere ve ondan sonra da bizlere esin buyurduğunda artık şüphe kalmamıştır" demektedir.<sup>93</sup>

Tarihî araştırmalar sonucunda elde edilen belgeler, Yahudilerin, vahyin tarihini İsrailoğullarıyla sınırlayan, Hıristiyanların ise Hz. İsa'nın şahsına aşırı vurgu yaparak, İsa'dan önce ve İsa'dan sonra olmak üzere kurgulayıp, dogmalaştırdıkları tarih tezini ciddi bir şekilde sarsmaktaydı. Öyle ki, Hz. İsa, tarihin İsa'sı ve Kilise'nin İsa'sı olmak üzere iki İsa olarak karşımıza çıkmakta, tarihçilere göre İsa, asla peygamberlik iddiası olmayan, yeni bir din getirmekten ziyade, vatanının istiklâli için talebelerini ikişer ikişer göndermek gibi, belli stratejiler izleyerek Uruşelim'e zafer kazanmış bir kahraman olarak girmeyi hedefleyen tarihî bir şahsiyetten ibaret kalıyordu. Onlara göre, Hz. İsa'nın çevresindekiler, "İbnullah" tabiri ile, İsa'nın Misna'nın kralı olduğunu ifade etmenin dışında hiçbir mana kastetmemekteydiler.<sup>94</sup>

Tabii olarak İsa'nın tarihselliği tartışmaları<sup>95</sup> Hıristiyanlık için çok yıpratıcı olmuş, bu tartışmalara Hıristiyanlık, D. Friderick Strauss'un, "Diyanet, hakikatler ya da olaylarla değil, fikirlerle sabit olur, yerleşir. Fikirler ise devrini tamamlayabilmek için zevahire muhtaçtır. Dolayısıyla İncil'deki kıssaların tarihî veya gayri tarihî olması mühim değildir. Önemli olan onlardaki fikirdir."<sup>96</sup> yaklaşımında olduğu gibi, bazı reaksiyonlar geliştirmiştir. Bu reaksiyonları özet olarak şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Başlangıçta pek çok kişi Kutsal metinlerin ilhama dayandığı için eleştirilemeyeceğini iddia etmişti. İlmî açıdan tutarsız olan bu tepki, tarihî gerçeklik ile dinî gerçekliğin birbirinden ayrı ele alınması gerektiğini öneriyordu.

b) İkinci reaksiyon, modern tarihsel metodun olduğu gibi alınıp, aynen diğer tarihî kaynaklara uygulandığı gibi, İncil ve diğer dinî metinlere tatbiki şekilde olmuştur. Bu tarz uygulandığı takdirde ortaya çıkan anlatım, normal veya "doğal" faktörlerle şekillenmiş bir anlatıma dönüşmekte, dolayısıyla ciddi problemler doğurmaktadır.

---

<sup>93</sup> Adıvar, *a.g.e.*, s.387-388.

<sup>94</sup> el-Hadari, **Hanna Cercis**, *Tarihu fikri'l Mesihî*, c.I, s.157, Dâru's-Sehafa, Kahire, 1981.

<sup>95</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Aydın, **Mahmut**, *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

<sup>96</sup> el-Hadari, *a.g.e.*, s.158-159.



c) 19. yüzyılda Almanya’da ortaya çıkan ve daha sonra İngiltere’de meşhur olan “mediating theology- orta yol teolojisi”ne göre, Eski ve Yeni Ahit’e tarihî kritiğin uygulanması tamamıyla meşrûdur. Fakat Allah, olayların vukuunda kendine has cilveleriyle tecelli ettiğinden bu metinler olağandışı, kendine özel karakterler sergileyebilirler. Tarihsel metotlar bu metinlere uygulanırken, bu ayrıcalık göz önüne alınmalıdır. Böylelikle tarihî kritiğin an-mekan bağlantısının olumsuz etkileri, dinî metinler için büyük ölçüde azaltılmış olmaktadır.

d) Luteryan ilim adamları tarafından benimsenen, Hıristiyan inancının, İsa’nın dünya hayatının gündelik olaylarına değil, ilahî kaderin Mesihî’ne dayalı olduğunu, bundan dolayı da ilmî metotlarla makul bir İsa anlatımına ulaşamıyor olmanın yadırganmaması gerektiğini söyleyen yaklaşımdır.<sup>97</sup>

#### **2.2.2.2.3.2. Tarihle İlgilenen Felsefî Düşüncelerin Etkisi**

Felsefenin, ilk çağlardan beri üzerinde pek fazla düşünme gereği hissetmediği tarih konusu, Hegel’in “Felsefî bir dünya tarihi yazmak mümkün müdür?” sorusuna cevap aramaya başlamasıyla, felsefenin sahasına ciddi anlamda girmiş oldu. Tarih üzerine üretilen düşünceler, ister istemez Hıristiyanlığın tezini sınırlamaya ve hatta tarihin bir bölümüne yerleştirerek kendine göre Hıristiyanlık sonrası oluşturulmaya başladı. Bu tezleri, panteist, materyalist ve izafiyet üzerine müesses tarih tezleri olarak sıralamak mümkün görünmektedir.

##### **2.2.2.2.3.2.1. Panteist Tarih Tezi**

Spinoza’nın metafizikle ilgili konulardaki fikirleri ve Hegel’in tarih düşüncesi, panteist tarih tezi olarak adlandırılabilir özellikler taşımaktadır. Hegel, Platon’da olduğu gibi, maddeyi ruhtan ayrı bir yapı olarak görmekte ve maddeyi, mantığın ‘belli olmayan varlık’ dediği şey olarak adlandırmaktadır: Hiçbir niteliği bulunmadan var olmak ise yokluktur. Öyle ise madde yoktur. Varlık, kendiliğinden var olanla (evrensel ruh), karşıtı olan yokluğun çelişmesinden meydana gelir. Yani varlığın özü, işte bu çelişmedir. Diyalektik adı verilen bu çelişme, evrensel ruhun dışı doğru bir açılımla kendisini tabiatlaştırarak tekâmül etme sürecinin zembereğini oluşturur. Esasen bilginin

---

<sup>97</sup> Nineham, *a.g.e.*, s.258-260.

amacı da, bu evrensel varlık ve oluşun kavranması olmalıdır. Hegel'e göre tıpkı düşünce gibi, varlık da diyalektik olarak gelişen bir süreçtir. Varlık (evren), bir ilkenin, bir ilk temelini kendisini açması, belli bir ereğe doğru gelişmesidir. Bütün var olanların arkasında ve temelinde bulunan bu ilkeye o, yerine göre ide, akıl, cevher ya da tin (Geist) der. Adlarından da anlaşılacağı gibi bu ilke, manevi nitelikte olup, tabiiatta kendisini ilk gerçekleştiren ilkedir.<sup>98</sup> İşte bu ilkenin kendisini tarihte açarak tekâmül etmesinin aşamalarından birisi de, Hıristiyanlık olarak karşımıza çıkmıştır, der Hegel ve Hıristiyanlığı, kapalı kalmamak için Tanrı'nın kendisini nasıl tanımamızı istiyorsa öylece tanıyalım diye, kendisini bize anlatması olarak değerlendirmektedir. Ona göre, bu durum, bize Tanrı'yı tanıma ödevini yüklemektedir. Tanrısal varlığın kendisini açmasına dayanan tinsel gelişimin, ilkin duyulmuş ve tasarlanmış olan şeyi, sonunda düşünceyle kavrayacak derecede ilerlemiş olması gerekir.<sup>99</sup> Dolayısıyla, diyalektik esasa göre Tanrı'nın tekâmülünü kavrayan düşünce, artık Hıristiyanlığın öğretilerinin karşıtını oluşturacak ve Tanrı'nın ne olduğunu bu sefer kendisi değerlendirip ortaya koyarak, tekâmül için kaçınılmaz olan antitezi oluşturacaktır. Hegel, bu tür düşünceleri ortaya atmakla, aynı zamanda, bu tekâmül aşamasının alâmetlerini herkesten evvel sezen ilk temsilci olarak karşımıza çıkmış olmaktadır. Böylece evrenin ruhundaki tekâmülün, insan düşüncesi tarafından kavranma ve dolayısıyla da kendi kendisine yabancılaşma süreci, Hegel sonrasında çeşitli kollara ayrılmış, özellikle Marx'ta tamamen maddeci bir açıklama formu kazanmıştır.<sup>100</sup>

#### 2.2.2.2.3.2.2. Materyalist (Marxist) Tarih Tezi:

Marxist tarih tezi, felsefî gelenek içerisinde binlerce yıldır varlığını sürdürmekte olan materyalizm ile, bazı çizgileriyle Eflatun'dan itibaren var olan diyalektiğin birleştirilerek tarihe, tarihteki gelişmelere ve hayatın tüm alanlarına uygulanmasından doğmaktadır.<sup>101</sup> Bu uygulamanın sonucunda, Tanrı, Hz. İsa, ilahî akıl ve ruh gibi metafizik kavramlar tarihî gelişmedeki etkinliğini, üretime ve üretim araçlarındaki

<sup>98</sup> Küçük, Hasan, *Sistematik Felsefe Tarihi*, s.426-427, Dersaadet Yayınevi, İstanbul, 1985.

<sup>99</sup> Hegel, G. W. F., *a.g.e.*, s.48.

<sup>100</sup> Tarihî tekâmülün sürekliliği ve dönemselliği (tarihselliği ve tarihsel olarak kademelendirilmesi) konusu ve bu konuda Hegel ile Marx'ın yaklaşımı için bkz. Althusser, Luis, *Kapital'i Okumak*, s.132-133 Çev. Celal A. Kanat, Belge Yayınları, İstanbul, 1995.

<sup>101</sup> es-Sadr, Muhammed Bakır, *İslam ve Filozofî*, s.47, Çev. Abdurrahman Sarıoğlu, Hicret Yayınları, B.Y.Y., 1980.

değişikliğe bırakmış olmaktadır. Tarihi, bir gelişme prosesi olarak değerlendiren Marx, toplumsal gelişmenin kapitalizmin ardından sosyalizmi ortaya çıkaracağını öngörmekte ve kapitalizm öncesindeki aşamaları şu şekilde sıralamaktaydı: İlkel sınıflı toplum, ilkel komünist toplum, antik üretim, feodalite, burjuva ve kapitalizm. Kapitalizmin içinde sentez vardır ve bundan da sosyalizm doğacaktır.<sup>102</sup>

Marx'taki gelişme fikrinin temelini teknoloji oluşturmaktadır. Teknolojideki gelişme ve sanayileşmenin hızla devam etmesi, Marxistler arasında "ilerleme" konusunun âdeta bir akide halini almasına neden olmuştur.<sup>103</sup> İlerlemenin nasıl gerçekleştiği ise, şu şekilde formüle edilmektedir: Üretim araçlarındaki gelişme, üretimin şeklinin değişmesine neden olur. Üretim şekillerinin değişmesi, insanların üretim ilişkileri açısından, iradeleri dışında yeni birtakım bağlantılara girmelerine neden olur. Bu zorunlu bağlantılar, aynı zamanda kendi üretim güçlerinin belli bir gelişme basamağına karşılık gelmektedir. Bu üretim bağlantılarının bütünü, toplumun yeni ekonomik yapısının doğmasına sebep olur ve bu yeni ekonomik yapının üzerinde hukûkî ve politik üst yapı oluşur. Üretim ilişkilerinden oluşan bu gerçek temel, aynı zamanda toplumun belli bilinç formlarına karşılık olur. Yani, varlığı belirleyen, insanın bilinci değildir; bilakis bu zorunlu ilişkiler ağı, toplumun politik ve kültürel yaşama sürecini oluşturarak, aynı zamanda bilincini de belirler.<sup>104</sup> Fikirler ve normlar alanı da, bu ekonomik gerçekliğin görünümüdür<sup>105</sup> ve ekonomik gerçekliğe göre şekillenmektedir.

Tekniğin gelişmesine bağlı olarak toplumun niteliğinin değişmesi, aynı zamanda bir devrim süreci olarak değerlendirilmektedir. Bu süreçte kapitalizmden sosyalizme geçişin nasıl olacağını şu şekilde öngörülebileceği kanaatine varılmaktadır: Sermayedarlar emeğin karşılığını tam olarak vermezler. Emekçinin verilmeyen hakkı, birtakım kapitalistlerde terâküm etmeye başlar. Sermayenin belli yerlerde toplanması proleteryanın doğuşuna sebep olur. Fakir halk tabakasının büyümesi zamanla

---

<sup>102</sup> Küçük, *a.g.e.*, s.458-459.

<sup>103</sup> Magge, **Bryan**, *Charles Taylor ile Söyleşi (Yeni Düşün Adamları'nın içinde)*, s.66, Çev. Jülide Ergüder, MEB, İstanbul, 1979.

<sup>104</sup> Akarsu, **Bedia**, *Çağdaş Felsefe*, s.36, MEB. Yayınları, İstanbul, 1979.

<sup>105</sup> Popper, *Açık Toplum*, c.II, s.111.

kapitalistlerin huzurunu kaçıracak ve onlar da yıkılacaklardır. Bu yıkılış, kapitalistlerin kendi kazdıkları kuyuya düşmeleri demektir.<sup>106</sup>

Toplumsal devrim süreci, aynı zamanda, fiziksel üretim araçlarının, dinî, içtimaî ve hukûkî ilişkilerle çatışmaya başlayıp, onların bedene dar gelen giysilerin yırtılmaya başlaması gibi paralanmasını netice verinceye kadar, gelişmesini devam ettirecek bir süreç olarak görülmektedir. İşte bundan sonra bir toplumsal devrim çağının başlayacağı ve ekonomik temeldeki değişme ile birlikte, bütün üst yapının da, hızlı ya da yavaş ama mutlaka değişeceği öngörülmektedir. Bu değişim durdurulamayacağı delili, üst yapıda ortaya çıkacak yeni ve daha verimli ilişkilerin varoluş şartları eski toplumun içinde hazırlanır, tezidir.<sup>107</sup> Tarih de sonuç itibarıyla, ekonomik tabanlı bu diyalektik üzere ilerleyişin zaman boyutunu oluşturmaktan ibaret görülmektedir.

### 2.2.2.2.3.2.3. İzafiyetçi Tarih Tezi

İzafiyetçi tarih tezi, Alman Tarih Okulu içinde yetişmiş filozoflardan Wilhelm Dilthey'in öncülük ettiği, insan düşüncesi ve eylemlerinin ancak tarihselliği esas alan bir anlama yöntemi ile ortaya çıkarılıp bilim olarak vazedilebileceği hususundaki çalışmalarıyla irtibatlandırılabilir bir tezdur. Dilthey, anlama ve kavramayı gerçekleştiren aklın bizzat kendisi tarihsel olduğu için, mutlak diye bir şeyin olamayacağını iddia etmekte, beşerî olan her şeyin, ortaya çıktığı zaman diliminde geçerli şartlar, değerler, inanışlar, kanunlar, imkanlar... vb. dahilinde ve onlarla etkileşim içinde ortaya çıkıp, kendi varlığını bulduğu, dolayısıyla bütünü etkisiyle şekillenen bir münferit varoluş gerçekleştirdiği konusunda ısrar etmekteydi. Bu münferit varoluş tarihte gerçekleşmiş her şeyi kendine has kılmakta, dolayısıyla tekrarlanamaz, fakat yaşadığımız hayat tecrübesinden hareketle anlaşılabilir bir vak'a ile karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Dilthey'da "yaşam", hemen hemen Hegel'deki "tin"e tekâbül etmektedir. Yaşamın da, her döneminin kendi içinde bağımsız bir değeri vardır. Bundan dolayı mutlak diye bir şey olamaz ve Dilthey'a göre her türlü inancın izafiyeti üzerine kurulmuş tarihsel bilinç, insanlığın kurtuluşuna doğru son

<sup>106</sup> Küçük, *a.g.e.*, s.458-459.

<sup>107</sup> Popper, *a.g.e.*, c.II, s.102-103.

adımdır. Ona göre, ne bir din, ne bir ülkü ve ne de bir felsefi sistem zaman üstü olarak değerlendirilebilir. Her tarihsel olay sonludur ve tarihin içinde boğulup gider.<sup>108</sup>

Bu tarih tezi, tinsel olaylar konusunda, toplumsal idelerin bütüncül bir sisteminden hareketle, gerçekliğe ön yargılı yaklaşmanın yanlış olduğunu özellikle göstermeye ve bu görüşü yaygınlaştırmaya çalışmaktadır. Dilthey'in ifadesiyle, bu tarih tezi, "Onyedinci ve Onsekizinci yüzyıllarda doğal hukuk, doğal din, soyut devlet ve soyut ekonomi-politik içinde geliştirilmiş olan toplumsal ideler sisteminin pratik sonuçlarını 1789 Fransız Devrimi'nde vermesi ve aynı devrimin ordularının, iki bin yıllık tarihin sisleri arasına gömülüp kalmış bir ülke olan Almanya'yı işgal edip, parçalamasına bir tepki olarak doğmuştur. Yaygınlaşması ise, Avrupa'nın içinde bulunduğu savaşlar dönemine rastlamıştır. Tabii ki bu savaşların da etkisiyle hukuk, devlet ve dine, toplumsal idelerin bütüncül sisteminden hareketle değil, somut olarak yönelmek istedi ve bu yüzden onsekizinci yüzyılın idelerine (Aydınlanma) her yerde düşmanca karşı çıktı. Bu tarih tezi, tekil tarihsel olayların taşıdığı değeri/anlamı sadece o olayın kendi gelişim bağlamı içinde belirlemek istiyor, bugünün yaşamı açısından geçmişte kalmış olanın nasıl açıklanabileceğini sorguluyor ve tinsel yaşamın her anında tarihsel bir niteliğe sahip olduğunu benimseyen bir toplum öğretisine dayanıyordu."<sup>109</sup>

Dilthey'in ifadelerinden anlaşıldığı üzere izafiyetçi tarih tezi, tarihsel bir olayı iki açıdan ele almaktadır:

- a) Tarihsel bir olay, cereyan ettiği tarihsel bağlam içinde anlaşılmaya çalışılmaktadır.
- b) Aynı olayın bugün açısından anlamı ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır. Çünkü bu teze göre insanın kendi kendisini anlaması bile tarihi dolaşıp gelen bir Hermeneutik çabaya bağlıdır.<sup>110</sup>

### 2.2.2.2.3.3. Din-İlim Ayrışması Ve Evrim Teorisinin Etkisi

Kitâb-ı Mukaddes'in geçmişe dair verdiği bilgilerin, tarih ilminin elde etmiş olduğu delillerle cerh edilmiş olması Kutsal Kitap'taki bilgilerin doğruluğu hakkında şüphelerin

<sup>108</sup> Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s.53-4, MEB Basımevi, İstanbul, 1979.

<sup>109</sup> Dilthey, **Wilhelm**, *Tin Bilimlerine Giriş*, s.12-13, Çev. Özlem, **Doğan**, (Hermeneutik ve Tin Bilimleri'nin içinde), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

<sup>110</sup> Palmer, **E. Richard**, *Hermeneutik*, s.158-159, Çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.

doğmasına neden olmuş, sonuçta teolojik bilgi, tarih tarafından şüpheli bir kaynak olarak algılanmaya başlanmıştı. Dinin tarihle çatışmasını, dinî gerçeklikle tarihî gerçekliğin ayrı ayrı ele alınmasını önererek aşmaya çalışanlar olmuşsa da bu tür gelişmeler sonuçta Kitâb-ı Mukaddes'in tarihle bağının bilimsel anlamda kopmasına neden olmuş, Kutsal metinlerdeki tarihî malumat, doğruluğundan ziyade vermek istediği mesajla sınırlı hale gelmişti.

İkinci bir kopuş da “ilerleme” idesinin Darwin vasıtasıyla biyoloji sahasında etkinliğini göstermesiyle yaşanmaya başlandı. Darwin, “Doğal seleksiyonla ve ‘ilerleme’ ile çeliştiniz zaman, doğal seleksiyonun her adımında türlerin ve onların hayat şartlarında ilerleme olduğunu göremezsiniz. İlerleme her bir formun kendi işlevlerine mükemmel bir şekilde uyan birçok uzuv veya organ oluşturmasını içerir.”<sup>111</sup> demektedir. Hegel ve Marx'ta, “tarihsicilik” kavramı ile adlandırılan düşüncenin ana esasını oluşturan “ilerleme” inancı, gelecek hakkında öngöründe bulunarak toplum ve siyaseti baskı altına alma tehdidi içerdiği için, başta Popper olmak üzere özellikle İngilizce konuşulan ülkelerde kıyasıya eleştirilmişti. “İlerleme” idesinin tartışılmaz bir doğru gibi algılanması, Dinler Tarihi sahasında da etkilerini göstermiş, dinin kaynağı konusunda ortaya atılan görüşler Kitâb-ı Mukaddes'in hilafına, arkeolojik, antropolojik ve paleontolojik araştırmalar sonucunda geçmiş milletlerin, hatta tarih öncesi toplumların inançları üzerine bazı tezler ileri sürülerek, dinlerin kaynağı da ilerleme ülküsüne bağlı olarak evrimci bir yaklaşımla açıklanmaya çalışılmıştı. Özellikle Darwin'le eşzamanlı olarak 1861 yılında Primitive Culture isimli kitabını yazan E.B. Taylor tarafından, hocası Max Müller'in<sup>112</sup> fikirlerinden hareketle insanlığın ilk dininin animizm olduğu iddia edilmişti.<sup>113</sup> Böylece dinlerin, evrim yasası gereği insanların korkularından doğup, önce ruh, sonra onun cisimleştirilmesi olarak putlar ve sonra da tek tanrılı dinler olmak üzere evrilmiş olduğu iddia edilmiş olmaktadır. Sonuçta, Rifkin'in “Her dönemin özelliğini anlatan bazı sloganlar vardır. Victoria Dönemi'nde<sup>114</sup> yaşayan bir insan için

<sup>111</sup> Rifkin, *Jeremy, Darwin'in Çöküşü*, s.39, Çev. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2001.

<sup>112</sup> Max Müller'e göre, ilkel döneminde tabiat ve tabii hadiseler karşısında çaresizliğini hisseden insan, bitmek bilmeyen umut ve korkular içinde birtakım görünmez güçlerin var olduğu sonucuna varmış ve bunlara tapınmaya başlamıştır. Başlangıçta ruh olarak algıladığı bu güçleri ilkel insanın maddileştirmesi sonucu “tanrılar”, daha doğru deyişle putlar ortaya çıkmıştır.

<sup>113</sup> Tümer, *Günay, Din md., TDVİA*, c.9, s.316, İSAM Yayınları, İstanbul, 1994; Ünal, Ali ve Yetik, Zübeyir, *Din md., SBA*, c.1, s.355, Risale Yayınları, İstanbul, 1990.

<sup>114</sup> Victoria Dönemi, İngiliz Kraliçesi Victoria'nın tahta çıkışıyla 1840 yılında başlar ve 1903 yılına kadar devam eder. Bu dönem dünyada pek çok değişikliğin olduğu çalkantılı bir dönemdir. Sanayi devrimi,

bu slogan 'ilerleme çağı' idi. Şüphesiz bu bir medeniyetin evren algısından doğan bakış açısını oluşturmaktadır.<sup>115</sup>” sözleriyle ifade ettiği gibi, ilerleme inancı on dokuzuncu yüzyıl için, asrın ana özelliğini dile getiren bir slogan hüviyeti arz etmekteydi.

Aslında diyalektik düşünme formuna alışık olanlar için, bu kavga kaçınılmaz görülebilirdi. Zira, Hz. İsa ve ilk havarilerin ihlaslı tebliğlerinin gönüllerde hızla yayılmasıyla elde edilen başarı, daha ilk çağlarından itibaren maruz kaldığı yorumlarla ilim ve hür düşüncenin karşısında yer almaktan kurtulamamıştı. Bu karşı duruşun ortaya çıkmasında, özellikle Katolik ekolde insan-kainat-Allah arasındaki münasebetin, insanın maddi cephesi, cismaniyeti ve maddi yönüne bağlı ihtirasları, emelleri, iştihaları kısıtlanarak onun bio-psişik kompleks varlığının sürekli baskı altında bulundurulması esasından başlamakta ısrar edilmiş olmasının ve bu konuyla ilgili bazı disiplinler konulmasının büyük ölçüde etkili olduğu söylenebilir. Zira, bu anlayıştan beslenen kurtuluş mefhumuna göre, insanın yeryüzünde bulunması kötüdür ve her ferdin vazifesi bir yolunu bulup bu kötülükler diyarından uzaklaşmaktır. Zaten Hıristiyanlığın daha ilk zuhurundan itibaren, yakında kıyametin kopacağı ve Allah'ın melekûtunun yere ineceği beklenmiştir. Bu ruh haletiyle birçok Hıristiyan azizi, yeryüzünün ne olduğu hususunu tartışmak ahirette işimize yaramayacak ki, diyerek bu konudaki açık tavırlarını ortaya koymuş, bazı İncil nüshalarında yer alan bu türden rivayetlerle<sup>116</sup> yorumlarını

---

Amerika iç savaşı, Marx'ın Kapital'i ve Darwin'in Türlerin Kökeni ve İnsanın Türeyişi adlı kitapları bu dönemde yazılmıştır. Stanford ve Harvard üniversitelerinde tarih profesörü olarak çalışan James Joll, halen ders kitabı olarak okutulan "Europe Since 1870" (1870'ten bu yana Avrupa) adlı kitabında Darwinizm ile emperyalizm ve ırkçılık arasındaki ideolojik ilişkiyi şöyle anlatmaktadır: "Emperyalizm kavramına ilham veren fikirlerin en önemlisi, Sosyal Darwinizm başlığı altında sınıflandırılabilir. Bu fikirler, devletler arasındaki ilişkiyi daimî bir mücadele olarak kabul eder. Bu mücadelede bazı ırklar diğerlerine göre üstün sayılmış ve bir evrimsel süreç içinde güçlülerin kendilerini sürekli ortaya koymaları gerektiği kabul edilmiştir." Darwinizm'in toplumsal gelişmeye en çok uygulanabilir olan yönü ise, dünyada doğal kaynakların besleyemeyeceği bir nüfus fazlası bulunduğu ve bunun her zaman güçlülerin ve "uygunların" galip çıkacağı daimî bir yaşam mücadelesi gerektirdiği yönündeki inançtır. Bazı sosyal bilimciler için, bu noktadan hareketle, en "uygun" kavramına ahlâki bir mana katmak ve dolayısıyla yaşam mücadelesinde üstün gelen türlerin veya ırkların ahlâken üstün olduklarını savunmak kolay olmuştur. (<http://www.darwinizmdini.com/ingilizsomur.html>'den alınmıştır.)

<sup>115</sup> Rifkin, *a.g.e.*, s.39.

<sup>116</sup> "Hiç kimse iki efendiye kulluk edemez. Ya birinden nefret edip, öbürünü sever, ya da birine bağlanıp öbürünü hor görür. Siz hem Tanrı'ya hem de paraya kulluk edemezsiniz. Bu nedenle size şunu söylüyorum: 'Ne yiyip içeceğiz?' diye canınız için, ya da 'Ne giyeceğiz?' diye bedeniniz için kaygılanmayın. Can yiyecekten, beden de giyecekten daha önemli değil mi? Gökte uçan kuşlara bakın! Ne eker, ne biçer, ne de ambarlarda yiyecek biriktirirler. Göksel babanız yine de onları doyurur. Siz onlardan çok daha değerli değil misiniz?" (Markos, 6/24-27.) "Hepimizin bilgisi vardır, bunu biliyoruz. Ne var ki bilgi, insanı kibirlendirir, sevgi ise geliştirir. Bir şey bildiğini sanan kişi henüz bilmesi gerektiği gibi bilmiyordur. Ama Tanrı'yı seven kişiyi Tanrı bilir." (Korintoslulara Mektup, I, 8 / 1-3.)

güçlendirmişlerdir.<sup>117</sup> Bu durumda, sömürgeciliğin hızla yayıldığı ve güçsüzleri hayattan eleyerek yaşayabileceğine inanan Victoria dönemi insanların, keşif, araştırma ve incelemelere alabildiğine dalmış ve bunu Kilise'nin rağmına sürdürmüş olan on dokuzuncu asır mensuplarının, böyle yorumlara sıcak bakması mümkün değildi. Dolayısıyla, diyalektik gelişme formuna alışık olanlar açısından ortam olabildiğince hazır hale gelmişti. İlerleme tezi, Hegel'de ifadesini bulan şekliyle Tanrısal tinin kendisine yabancılaşma sürecine girmesiyle başlar. Bu yabancılaşma süreci şöyle işlemektedir: Hıristiyanlık, tinin olgunluk dönemi idi. Bu dönemde Tanrı nasıl bilinmek istediye kendisini bize öyle anlattı. Şimdi bu aşama geçilmektedir. Yeni aşamada, insan, jeolojinin ve biyolojinin verdiği bilgilerden hareketle Tanrı'nın ne olduğunu ve varlığın oluşumunu Kutsal Kitap'ta verilen bilgilerin karşısına koyacaktır. Mesela, Darwin, geliştirdiği evrim teorisiyle, insanın menşesini, diğer türler gibi doğanın normal bir uzantısı şeklinde ortaya koyup, evrilerek bu hale geldiğini söylemesi, ilahî iradenin murat buyurduğu şekilde insanı yaratmış olduğuna dair inancın karşısına bir antitez olarak çıkmış olmaktadır. Aynı şekilde, jeolojinin yeryüzünün yaratılışı ve Nuh tufanı konusuna getirdiği açıklamalar, Allah'ın ol emriyle kainatın vücuda geldiği ve tufanın yeryüzünü kapladığı, elde edilen fosillerin olsa olsa tufandan geriye kalan cesetler olabileceği şeklindeki açıklamalarla çelişmekteydi. Jeologlar, yeryüzünün oluşumundaki jeolojik devrelerin çok uzun zamanlar gerektirdiği bilgisine ulaştıktan sonra, nasıl olup da kainatın "altı günde yaratılmış olabileceğini" bir türlü anlayamıyordu. Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan bilgilere Kilise'nin getirdiği yorum, bilimsel yoldan ulaşılan veriler ve ortaya atılan hipotezlerle çeliştikçe, -mesela, Sümer Yazıtları arasında Nuh tufanına benzer bir olayın varlığına rastlanmış olduğunun söylenmesi gibi gelişmeler- Kutsal Kitap'ta yer alan tarihî haberlerin ilahî vahiy değil, anlatıla gelen efsanelerden ibaret olduğu iddiasına götürmüştü. Elde edilen fosiller üzerinde yapılan çalışmalar, Hz. Adem'in yaratılış zamanı olarak Kutsal Kitaplardan çıkarılan tarihten çok daha evvel yeryüzünde insanın var olduğunu göstermekteydi.<sup>118</sup> Her ne kadar, dini din olarak, bilimi de bilim olarak kabul edelim, anlayışını dile getirenler olsa da Kilise'nin tutumu karşısında âdeta özgürlük mücadeleleri kazanarak ilerleyen bilim ve bilimsel bilgi, Kilise ve dinî bilginin karşısında yerini almaktaydı.

<sup>117</sup> Gülen, M. Fethullah, *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din'in Takdimi*, s.29, Feza Gazetecilik A.Ş., İstanbul, 1998.

<sup>118</sup> Adivar, a.g.e., s.370-375.



Sonuçta, her ne kadar kesin hatlarla ayırmak doğru olmasa da, batı insanı için bilim, egemen ve güvenilir bir kaynak olma noktasına gelmiş, din ise Kilise içinde durup, insanların vicdanlarında hissettikleri manevî ihtiyaçlarını karşılama aracı olarak varlığını sürdürmek üzere yollarını ayırmış olmaktadır. Bunun bir başka ifade ile anlamı, Augustinus'un Tanrı Devleti ile şekillenen Hıristiyan-dinî yorumundan doğmuş olan hayat ve dünya tasarımı, yerini bilimsel-profan hayat ve dünya tasarımına terk ederek Kilise'ye çekilmişti. Yeni tasarımı gerçekleştiren bilimsel açıklamalar, dinin kaynağını Allah'tan kopararak, insanların tabii olaylar karşısındaki zafiyet ve korkularına bina etmeyi denemiş, keşif ve icatlardan aldığı cesaretle doğal afetlerden korkan ve birtakım totemler icat eden insanın yerine, yaptığı icatlar ve ürettiği teknolojiyle doğayı yöneten, tabiatta cârî kanunlara meydan okuyan insan tipini önerenler olmuştu. Bu durumda diyalektiğe bağlı ilerlemeyi kabullenenler açısından antitez, içinden doğduğu yoruma en uzak mesafeye ulaşmış olmaktadır.

Artık, kutsal olarak kabul edilen şeyler de dahil olmak üzere, geçmişe ait ne varsa hepsinin yeni bir yöntemle çözümlenerek, yeni bir inşaya, yeni bir paradigmanın inşasına ihtiyaç duyulmaktaydı. Batı Avrupa'da Aydınlanma ile ulaşılan ve Fransız Devrimi ile sonuçları alınan bu yeni paradigma inşasında Almanlar, kendi paradigmalarını oluşturmak için tarihselciliği bir felsefe olarak keşfedip, sonra da bu felsefeye dayanan yöntemler geliştirerek, kullanmaya başladılar.

### **2.3. Yöntem Olarak Tarihselcilik**

İnsanı, tabiattan ayrı olarak, bilimsel metodun dışında bir ilmî disiplinle incelemeyi teklif etmek, özellikle on sekiz ve on dokuzuncu asırlarda tabiat bilimlerinin hakimiyetinden dolayı pek kolay bir şey değildi. Zira, tabiattaki işleyiş, aklın, ulaşılmış olduğu kategorilere göre algıladığı genel kanunlara bağlı olarak gerçekleşmekteydi. Dolayısıyla tabiat üzerinde çalışan bilim, akıl tarafından anlaşılmakta zorluk çekilmeyen objektif bir alan olarak insanların karşısında durmakta, insanlar tabiat bilimleri vasıtasıyla yaşadıkları âlemi ve kendi biyolojik yapılarını çözdükçe kendilerini daha bir güçlü hissetmekteydiler. Buna ilaveten bir de bilimsel gelişmelerin teknolojiye dönüşerek, elle tutulur, kullanılır ve hayatı kolaylaştırma adına vazgeçilemez vasıtalar olarak karşımızda duruyor olması, insanın, ferdî, subjektif ve bir daha tekrarlanma imkanı olmayan davranışlarından hareketle yeni bir bilim sistematigi ortaya atmayı bir

hayli zorlaştırmaktaydı. Usûl açısından insana ait olayları inceleyen kültür bilimlerinin, tabiat bilimlerinden farklı olması gerektiğini söylemekle kalmayıp, ciddi bir şekilde temellendirme faaliyetine giriş Rickert'la başladı.<sup>119</sup> Daha sonra Dilthey'la devam etti. İnsan ve insana ait faaliyetlerin de bilimsel olarak incelenebileceğine ve bunu mümkün kılacak yönteme dair tartışmalar, bugün gelinen nokta itibarıyla sosyal bilimler adı altında yerlerini almış bulunmaktadır. Sosyal bilimlerin, ihtiva ettiği bilim dallarıyla birlikte şekillenmiş olması, konunun felsefi olarak çözüme kavuştuğu ve tartışmaların artık sona erdiği anlamına gelmemektedir. 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başı itibarıyla tarihselci bakış açısı yeni bir yaklaşım getirmişti. Bu yeni yaklaşım, tabiat bilimleri dahil, insan tarafından gerçekleştirilmiş olması bakımından her şeyi teke indirip, tarihsellikte açıklamakta, diğer taraftan da bilimleri konusu açısından ikiye ayırmaktaydı. Birisi, tabiatı konu edinen bilimler, diğeri de insanı konu edinen bilimler. Tabiatı konu edinen bilimler, tabiatın düzenli yapısından dolayı yasalara ulaşır, sonuçları bu yasalarla izah edebilirlerdi. Bu sebeple onlar “açıklayıcı, tasvir edici” bilimler olarak adlandırılmaktaydı. İnsanı konu edinen bilimler ise, insanlar tarafından gerçekleştirilen olayları genel yasalar altında toplama imkanı olmadığından, nedenleri açıklayıcı değil, fakat “anlayıcı” bir esas üzerine kurulabilirlerdi. İnsanların neden öyle yaptığını anlamak ise ancak içinde bulunduğu tarihsel bağlama müracaat ederek mümkün olabilirdi. Dilthey tarafından önerilen bu tarihselci yöntemin karşısına, 20. yüzyılın ortalarından itibaren Gadamer tarafından savunulan Hermeneutik çıktı. Artık tartışmalar, insanı konu edinen bilimlerin olabilirliğini savunmaktan kurtulmuş, bu bilimlerin yöntemi üzerinde yoğunlaşmaya başlamıştı.

### **2.3.1. Tarihselci Yöntemin Açısı: Küllîden Değil Cüz’îden Bakmak**

Birbirinden çok farklı inanış, düşünüş, yaşayış biçimleri ve yaşayan insanlar adedince duygu, arzu, eğilim, yöneliş bir arada ve aynı zamanda var olmaktadır. Ortak şartlarda ve aynı kültür havzası içinde yaşayan şahıslara bile bakılsa, ortak yönlerinin yanında, her insanın kendine has birçok farklılığa sahip olduğu görülmektedir. Bu durumda bazı

---

<sup>119</sup> Tarihin, içinde ortaya çıktığı ümranla birlikte ele alınması gerektiğini söyleyen İbn Haldun ve tarihi, geride bıraktığı müesseseler ve dil üzerinde araştırmak gerektiğini söyleyip, “Yeni Bilim” adını verdiği bir sahadan bahseden Vico'nun bu konudaki önceliğine “Reform Rönesans ve Tarih” başlığı altında temas edilmişti. Rickert'ın ilk oluşu, 19. yüzyılda insan konulu bilimlerin (tinsel, kültürel, manevî ya da sosyal bilimler olarak adlandırılan bilimler) sistemli bir şekilde temellendirilmeye çalışıldığı dönem itibarıyla.

soruları cevaplamak gerekmektedir. Mesela, farklılıklarla ortak değerler arasındaki ilişki nasıl açıklanabilir? Bu ilişkinin tek yönlü veya karşılıklı olarak belirleyiciliği var mıdır? Varsa sınırlarını çizmek mümkün müdür?

Tarihsicilik ve tarihselcilik kavramlarını açıklarken ifade edildiği gibi, tarihsiciler, tarihi yönlendiren birtakım yasaların olduğuna kânidirler ve bireysel farkların bu genel kurallar kapsamında gerçekleştiğine inanmaktadırlar. Bu yasalar, nihayetinde bir tek ana sebebe kadar gider. Bu ana sebep Hegel'de İlahî Ruh'tur. Tarihte gerçekleşen bütün ilerleme ve değişimler ilahî ruhun faaliyeti ile açıklanır. Bu ana sebep Marx'ta ilahî unsurdan sıyrılarak ekonomik unsura incirar eder. Fakat, sonuçta iki görüş de bir ana sebebin itmesi ile tarihteki gelişme ve değişmelerin gerçekleştiğini, dolayısıyla seyredeceği yönü ve ulaşacağı noktaları öngörmenin mümkün olabileceğini söylerler.

Her iki görüşte de, bireysel yöneliş ve eğilimler, bu itici gücün yedeğinde gitmektedirler. Değerlerin oluşması da bu ana sebebe bağlanmaktadır.

Bu görüşün dışına çıkarak farklı açıklamaların ilkinin oluşturacak yaklaşım Rickert'ta ortaya çıkmıştır. Esas itibarıyla Hegel'den etkilenmiş olmasına rağmen Rickert, insanla ilgili bilimlere temellendirmeye çalışırken, diyalektik açıklama ve genel bir dünya tarihi üzerine düşünceler üretmek yerine, daha özel yorumlara yönelmenin ilk işaretlerini vermektedir. Rickert'ın temelde olgu-değer ilişkisine dayanan açıklamaları şu şekilde özetlenebilir: Tabiattaki olayların genel kanunlarla ilişkisi gibi, kültür de, olguların bir değerler sistemi ile ilişkisi neticesinde tekevvün eder. Kültürel olaylar ve tekrarlanamaz olan her bir tarihsel anlam, bu bireyselleştirici değer ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkar. Rickert'ın belirttiği, olguların değerlerle ilişki içinde varlık alanına çıkması, Habermas'a göre, Hegel'ci<sup>120</sup> bir yaklaşım olduğu halde, değer-olgu bütünlüğünü diyalektik araçlarla izah imkanı bulamadığı için farklı açıklamalara yönelmektedir. Aslında bu Hegel çizgisinden ayrılma değil, sadece sınırları belirleme çalışmasıyla yetinmekten ibarettir. Habermas'ın dediği gibi düşünülmüş olsa bile sonuçta küçümsenmesi mümkün olmayan farklar ortaya çıkmakta, sınırlara riayet edildiği

<sup>120</sup> Hegel'e göre ruh, en alt seviyede, henüz ayrılaşmamış bir birlik olarak düşüncülen öznel tindi. Bilinç düzeyinde ise, öznel tin bir nesne ile karşı karşıya gelir. İlk özneye kendisinden olmayan ve ondan bağımsız olarak görünen bir nesne ile, sonra öz-bilinçte kendisi ile karşı karşıyagelir. Son olarak özne evrensel öz-bilince yükselir ve onda öteki 'kendi'leri hem kendisinden ayrı, hem de kendisi ile bir olarak tanır. Öyleyse burada bilinç ve öz-bilinç daha yüksek bir düzeyde birleşirler. (Copleston, *Frederick, Hegel*, Çev. Aziz Yıldırım, s.45-46, İdea Yayınları, Üçüncü Basım, İstanbul, 1996.)

zaman, bir olguda iki ayrı yön ortaya çıkmış olmaktadır: Birincisi, tabiattaki yasalara benzetilen değerlerin sürekliliği, ikincisi de, o olguya ait heterojen tekillik. Buna göre bir olgu, tinin aşkın bir şekilde sağlanan müdahalesi ile gerçekliğin alternatif görünümler halinde parçalanmasından ibarettir.<sup>121</sup> Bu parçalarda (yani bireysel olgularda) hem değerler sisteminin geneline bakan bir süreklilik, hem de olgunun bireyselliğine bakan, kendine özel, tekrarlanamayan yanlar bulunduğu varsayılmaktadır.<sup>122</sup>

Ortak değerler ile olguların bireysel ve kendine özel tekrarlanamayan yönlerini değerler sisteminden hareketle açıklamak, Alman Tarih Okulu'nda gelişen bir anlayışla, yerini, olayların tekilliğini esas alan ve her tarihsel olayı kendine ait hususiyeti içinde anlamaya çalışan bir yaklaşıma bıraktı. Dilthey, bu gelişmeyi şöyle özetlemektedir: “Toplumsal idelerin bütüncül sisteminden hareketle gerçekliğe ön yargılı yaklaşmayı yanlış bulan ve tekil tarihsel olayların taşıdığı değeri/anlamı sadece o olayın kendi gelişim bağlamı içinde belirlemek isteyen” bir tarih görüşü gelişti. Bu tarih görüşü “bugünün yaşamı açısından geçmişte kalmış olanın nasıl açıklanabileceğini sorgulamak istiyordu.”<sup>123</sup>

Dilthey, Alman Tarih Okulu'nun inceleme ve tarihsel fenomenleri değerlendirme tarzını, bilinçle bağıntılı olgu ve olayların çözümlenmesi bakımından eksik bulur.<sup>124</sup> Ona göre, tarihsel olgu ve olayları, doğal olaylardan ayıran esas nokta “bilince bağlılıktır.” Tarihsel olaylar insanın bilme, isteme, hedef ve amaçlar belirleme, yapacağı işi önceden planlama, niyet ve irade sahibi olma kapasitesi doğrultusunda ortaya çıkar. Onları tinsel kılan da budur. Zira, tin (Geist) aynı zamanda, bilinçli düşünce anlamına gelir.<sup>125</sup>

Olguların bireyselliğine bakan yön, Dilthey'a göre, fail durumundaki insanın psikolojisi ile büyük ölçüde irtibatlı bir konudur. Bu konunun Locke, Hume ve Kant'ın

---

<sup>121</sup> Dilthey, bu durumu yaşamın bireyselleşerek dallanıp gelişmesi olarak ifade etmekte ve ağacın gövdesi ile dalları arasındaki ilişki ile açıklamaktadır.

<sup>122</sup> Habermas, **Jürgen**, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, Çev. Mustafa Tützel, s.98-99, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998.

<sup>123</sup> Dilthey, **Wilhelm**, *Tinsel Bilimlere Giriş*, (Hermeneutik ve Tin Bilimleri'nin içinde) Çev. Özlem, **Doğan**, s.12-13.

<sup>124</sup> Dilthey, *a.g.e.*, s.13.

<sup>125</sup> Özlem, **Doğan**, *Giriş*, s.17.

epistemolojilerinde ihmale uğramış olduğunu düşünmektedir.<sup>126</sup> Ona göre, bilgi sadece bilen öznenin duyumlama ve tasarımı faaliyetleri ile oluşmaz. Bilginin oluşmasındaki gerçek faktör, öznenin psikolojik durumunu oluşturan öğelerin toplamıdır. Bu öğeler, duyumlama ve tasarımılamaya ilaveten isteme, arzulama, heyecan, duygulanma, sempati, antipati, amaç koyma, değer verme, değerlendirme ve benzeri daha pek çok şeyden oluşur. Bilen özne, nesnenin karşısında psikolojisini oluşturan bu şeylerin toplamı ile bulunmaktadır.<sup>127</sup>

Dilthey'la gelinen nokta itibarıyla<sup>128</sup>, tarihsel olayları bir ilke, kanun ya da genel değerlerden hareketle açıklamaya çalışma tarzı terk edilmiş olmakta, onun yerine bir döneme ait olayların bütünü anlamak için insandan hareket etme esası benimsenmekteydi. Dilthey, bu noktayı daha da genelleştirerek sadece tarihsel olaylar değil, doğa bilimlerinin de insan bilinci ile irtibatını kurmakta ve deneyle elde edilen verilerin, yaratılışımızın bütünlüğü içinde ortaya çıktığını iddia etmekteydi: “Beni ilgilendiren insanla tarihsel ve psikolojik açıdan uğraşmaktır. Bu yönüyle insanı, isteyen, hisseden ve bir şeyler planlayıp amaçlayan yönüyle insanı, bilginin ve bilgi kavramlarının da (dış dünya, zaman, töz, ilk neden, vb.) açıklanmasında temele koymak; bilginin ve bilgi kaynaklarının sadece algı, tasarım ve düşünme malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadığına yönelmek istiyorum. (...) Ben çağdaş, soyut bilimsel düşüncenin her bir ögesini, örneğin deneyi, dil ve tarih incelemelerinin gösterdiği gibi insanî varoluşun bütünlüğüne bağlıyorum. Gerçekten de bu bütünlük ancak dil ve tarih araştırması ile işaret edilebilir olan bir bütünlüktür. Buradan şu çıkar: Bizim gerçeklik hakkındaki tasarım ve bilginin en önemli yapıtaşları, öğeleri; kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içerisindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşılıklı etkileridir. İnsanın istek duygu ve amaç koymaya dayalı gerçek yaşama süreci, işte ancak bu bütünlüğün çok sesliliği içerisinde kavranabilir. Bu

<sup>126</sup> Locke, Hume ve Kant'ın epistemolojilerinin esası şöyle özetlenebilir: “Doğaya ait bilgi sadece duyumlama-tasarımılama bağıntısı çerçevesinde edinilir. Duyular yoluyla elde edilen veriler, aklın/zihnin tasarımılayıcı faaliyeti altında bilgiye dönüştürülür. Bu epistemolojik yaklaşımda doğa, bir “açıklama” nesnesi olarak değerlendirilir. (Özlem, Doğan, *Hermenötik ve Tin Bilimleri*'nin içinde 11 nolu dipnot, s.17.)

<sup>127</sup> Özlem, Doğan, *Tin Bilimlerine Giriş*'in 11 nolu dipnotu (Hermenötik ve Tin Bilimleri'nin içinde), s.17.

<sup>128</sup> Schleiermacher'le başlayan ve idealist hermeneutik olarak adlandırılan yorumlama tarzı Dilthey'da tarihselcilik okulu haline gelmiş, Dilthey'den sonra takipçileri (G. Misch, J. Wach, H. Freyer, E. Rothacker, F. W. Bollnow vd.) tarafından daha da ilerletilerek, idealist hermeneutik geleneği Hukuk Tarihcisi E. Betti'ye ulaşmıştır.

kavrama da salt a priori bir bilgi imkanına başvurularak sağlanamaz; çünkü tersine, burada salt apriori bir bilgi imkanının kabulü değil, içinde bulunduğumuz konumlar toplamından çıkan bir gelişim tarihi söz konusudur. Öyle ki bizi felsefeye yönelten tüm soruların cevabını bu tarihsel gelişme verebilir.”<sup>129</sup>

Böylece tarihselcilik Dilthey’in getirdiği yaklaşımla, eskiden beri cüz’î olayları küllî bir kaideye bağlı olarak “açıklama” geleneğinden ayrıldı. Onun yerine ele almak istediği herhangi bir olayı, hayatı meydana getiren olayların toplamının içine yerleştirip, o olayın merkezine de fail olarak bilinci ve psikolojisi ile insanı koyarak “anlamayı” getirmiş oldu.

### 2.3.2. Yöntemin Esası Olarak Anlama

Anlama konusuna felsefe tarihi açısından yaklaşılacak olursa, Sokrates tarafından, felsefenin bizzat kendisinin, ana kavramların anlamlarını ortaya çıkarma çabası olarak algılanmakta olduğu görülmektedir. Çağımızda ise anlam-analizini felsefenin merkezi haline getiren (ve özellikle Anglo-sakson ülkelerinde yaygın olan) analitik-felsefe akımı, bir bakıma Sokratik geleneğe yeniden dönüş olarak değerlendirilebilmektedir. Bu durumda anlamayı esas alan felsefe açısından her felsefi problem bir anlam aydınlatması olacağından, sistematik bir felsefenin ilk olarak ‘anlamın anlamının aydınlatılması’ problemini ele alması önem arz etmektedir Her anlama bir algılamanın ardından geldiği için de “anlama” kavramından önce “algılama” kavramının aydınlatılması gerekmektedir. Algılama, girdi ve yoğunlaşma alanı ile ifade edilen iki önemli ön şarta bağlı olarak açıklanmaktadır. “Girdi” herhangi bir veri ve onun içinde bulunduğu bağlamı, yani durumu kapsar. Verinin belirli bir kategoriye yerleştirilmesi, yani tanınması, içinde bulunduğu bağlamın tamamlayıcılığı ile olur. Zira aynı imleme, değişik bağlamlarda başka biçimde yorumlanabilmektedir. Herhangi bir algılamanın yerine gelebilmesi için, o algılamanın içinde oluşturulacağı kategorinin, daha önce öğrenilmiş olma gereği ön şart olarak içerilmektedir. Bu ön şartın gereği açıktır: Bir nesnenin hangi türden olduğunu söyleyebilmek için, o türün bilinmesi gerekir. Karşımızda oynayan bazı renklerin bir kuşun görüntüsü olduğunu söyleyebilmek için, kuşun veya o olmazsa hayvanın veya o da olmazsa nesnenin ne olduğunu biliyor

---

<sup>129</sup> Dilthey, *a.g.e.*, s.18-19.

olmamız gerekir. (...) Algılamayı asıl nitelendiren “çıkarsamadır.” Burada çıkarsama, herhangi bir şeyden, bir durum veya olgudan bir kavram, kategori veya önermeye geçiş anlamında kullanılmaktadır. Algılama ile ilgili ikinci önemli kavram olarak anılan “yoğunlaşma alanı” girdinin belli bir alanı üzerine dikkatin teksifini ifade eder. Zira algılama, girdinin belli bir alanı üzerine yoğunlaşarak mümkün olur. Eğer böyle olmasaydı ve bütün görsel girdi bir kezde algılanma durumunda olsaydı insan beyni bunu yerine getiremeyecek kadar küçük kalırdı. Nesnelerin tanınması, yani algılanması, ancak onların kendi dışındakilerden ayırt edilmelerinden sonra üzerlerinde yoğunlaşarak sağlanabilir. Girdinin belli bir alanı (veri) böylece algılamaya içerik olabilir.<sup>130</sup>

Bu durumda, genel olarak, “kelimelerin, olguların, olayların ve bütün varlığın insan için ifade ettiği anlamlara, gerçeklere ulaşma ve bütün bunların varlık içindeki yerini ve değerini kavrama”<sup>131</sup> şeklinde tanımlanan “anlama” kavramını, girdi ve girdinin belli bir kısmında yoğunlaşma olmak üzere iki farklı açıdan ele almak gerekmektedir: Birincisi, herhangi bir şeyin içinde bulunduğu bağlamla birlikte algılanışından doğan genel anlamdır ki, buna duygusal anlam denilir. İkincisi ise, o şeyin içinde bulunduğu bağlamdan bağımsız olarak belirlenebilen, kendine özel hususiyetlerine ait önermelerdir ki, buna da bilgisel anlam denilir.<sup>132</sup>

İster duygusal, isterse bilgisel manada olsun “anlam”, tarihselci yaklaşımla ele alındığı zaman, bu sefer de “anlamın anlamını” aydınlatmanın yerine, önceliği, “anlamın tarihselliğini” aydınlatmak almaktadır. Zira tarihselci yöntem, geçmişte olmuş bir şeyin bugün bizim için ne ifade ettiğini değil, onun, gerçekleştiren insanlar açısından ne manaya geldiğini anlamayı esas almaktadır. Dilthey ve takipçileri tarafından, tabiat bilimlerinin dışında beşerî bilimlerin olabilirliğinde ısrar edilip, temellendirme çalışmaları yapılırken, aynı zamanda insanlar tarafından geçmişte gerçekleştirilen şeylerin anlaşılabilirliğinde ısrar edilmekteydi. Bin yıl önce yapılmış bir şeyin neden öyle yapıldığını bir kaideye bina ederek açıklamak mümkün olmasa da, bir insan olarak niçin öyle yapıldığını anlama imkanının bulunabileceğinde ısrarlı olunmaktaydı. İşte bu

<sup>130</sup> Denkel, Arda, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, s.50-52, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, 1981.

<sup>131</sup> Akıncı, Adem, *Hayata Anlam Vermeye Din Öğretiminin Katkısı*, s.13, BDT, Ankara, 2002.

<sup>132</sup> Grünberg, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, s.1, Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1970.

sebeple, tabiat bilimlerinden başka bir bilime ve yöntemine ihtiyaç olduğunda ısrar edilmekte, ayrıca kâinat gibi kendisinde cebrîliğin geçerli olduğu bir alanın anlaşılması için sünnetullahın keşfi ve ona göre olayların açıklanması ne kadar geçerli ise, cüz'î irade alanı için de, insanın bireysel ve kendine özgü halini ve eylemlerini anlamamanın o kadar geçerli olduğu vurgulanmaktaydı. Kainatın keşfinde ve ona hakimiyette tabii bilimlerin rolü ne ise, toplumsal gelişmede de, anlamaya dayalı bilimlerin rolünün o olacağına inanılmaktaydı.

Dilthey ve takipçilerinin vurguları, ister istemez akla bazı sorular getirmektedir. Mesela, bir şeyin gerçekleştiği zamanda ne manaya geldiğini, ister duygusal, isterse bilgisel anlamda olsun anlayabilmek için, algılamaya yarayacak girdi nasıl sağlanacaktır? Tarih ya da diğer bilimler, olmuş bitmiş bir şeyi kendi tarihsel bağlamıyla birlikte algılayabileceğimiz kadar malzeme sağlamaya muktedir midir? Bunun mümkün olmadığını kabullendiği için olsa gerek, Dilthey'in kurgusunu bir tarihçi gibi bilmek değil, felsefi manada bir bilmek üzerine bina ettiği görülmektedir. Ona göre bizim insan olmamız ve insanlarla birlikte bir hayatı paylaşıyor olmamız, tıpkı bizim gibi insan olan ve başka insanlarla ortak bir hayatı paylaşan kişilerin ne yaptığını anlamamız için, yeterli ölçüde kullanışlı bir imkan sağlayabilir. Bu açıdan Dilthey, anlaşılması istenen şeyi hayat içinde çözerek "anlamayı" şu şekilde tarif etmektedir: "Kendi varlığımızın sübjektif sınırları içinden dışarı taşmak, kendi hayat imkanlarımızı ve kendi varlığımızı aşarak, başkalarına ait ruh durumlarını içten yaşamak, insanlık dünyasının bilgisini yaşayarak kavramaktır."<sup>133</sup>

Bu şekilde anlamaya çalışılacak olan şeyler mutlak ve küllî hakikatler değil, dileyen, isteyen, niyet eden, kısaca iradesini belli bir istikamette kullanma yeteneğine sahip olarak yaratılmış olan insanın, iradesiyle ortaya koymuş olduğu söz, davranış ya da bir sanat eseri gibi şeylerde onun ne yapmak istediğini ve neden o şeyi yapmak istediğini anlamaktır. Bu tür tartışmalarda "yazarın niyetini anlama" çabası olarak adlandırılan bu tarz, tabii olarak insanı kendi hususiyeti ve bireyselliği içinde anlamaya çalışmakta, dolayısıyla genelden özele ya da küllîden cüz'îye doğru bir yol izlemek yerine, özeli ve cüz'îyi kendi biricikliği ile sınırlı olarak ele almakta ve mutlak, küllî ve genel olanı o cüz'îde görünen yönleriyle kavramaya çalışmaktadır. Aynı zamanda aksi bir hareketle

---

<sup>133</sup> Birand, Kamıran, *Kamıran Birand Külliyyatı*, s.49, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998.



tekil olayları gerçekleştiren insanın deruni hallerini de anlama imkanının varlığına ve bu imkan için gerekli sürece dikkat çeken tarihselci yöntemle göre anlama, “Duyulara dıştan verilen işaretler aracılığı ile içsel olanın bilinmesi (...) ve duyusal olarak verili işaretlerden hareketle, ifadesi bizzat bu işaretlerden ibaret bir şey olarak psişik olanı tanıdığımız süreç”<sup>134</sup> olarak tarif edilmektedir.

Tarihselci yaklaşımın teklif ettiği anlama yönteminde, üç ana nokta önem kazanmaktadır. Birincisi, anlamaya çalışılan şeyin faili olarak insandır. İkincisi, insanın iradesini sarf ederken kullandığı ve onun ilk hareket noktasını oluşturan bilgi, inanç ve benzeri şeylerdir. Bu ilk hareket noktası zaman geçtikçe tartışılmaz doğru halini alarak dogmalaşmaktadır. Üçüncüsü de, insanın gerçekleştirdiği şeylerin ortaya çıkışına etki etmesi, hem de o şeyin varoluş alanını teşkil etmesi bakımından yaşamdır. Birinci şıkta yer alan insan faktörü ayrı bir başlık altında inceleneceği için, burada hareket noktası (dogma) ve yaşam faktörlerini tarihselci anlama açısından ele almakta fayda görülmektedir.

### 2.3.3. Anlamı Tarihsel Kılan İki Sebep: Hareket Noktası Ve Yaşam

Herhangi bir fiil ya da eser belli bir zaman ve belli bir mekanda varlık alanına çıkmaktadır. Tarihselci yaklaşıma göre, bu zaman ve mekanda var olma zorunluluğu otomatik olarak belli bir perspektife bağımlılık olarak ele alınmakta ve eğer perspektif varsa belli bir açı vardır; bir açıyla ve bir perspektifle var olmaksızın ister istemez mutlak değil mukayyet olmayı gerektirir şeklinde değerlendirilmektedir. İnsanın bizzat kendisi belli bir zaman ve mekanda ve belli şartların içine doğmakta olduğuna göre, eylemleri de aynı şekilde zaman, mekan ve şartlarla muhat olmalıdır.<sup>135</sup> O halde insan ve ona ait

<sup>134</sup> Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutiğin Doğuşu*, (Hermeneutik ve Tin Bilimlerinin içinde), s.86-87, Çev. Özlem, Doğan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

<sup>135</sup> Bizim kültürümüzde bu nokta “insan ibnüz zamandır” sözüyle hülase edilmektedir. İçinde yaşadığı sosyal çevrenin bilgi, birikim, yeniliklere açıklık ve idrak seviyesi ile yakından irtibatlı faktörlerden dolayı, düşündüğü pek çok şeyi değil yapmak, söylemekten bile imtina etmiş pek çok insanın varlığı eserlerinden açıkça anlaşılmaktadır. Kur’an kıssalarında da, çevrenin etkisine dair pek çok örnek sunulmaktadır. Bu bakımdan olsa gerek ki, insanın kendi istidatları ve o istidatları değerlendirmekten kaynaklanan zatî değeri ile sosyal çevre faktörlerinin seviyesi nispetindeki varoluş değeri birbirinden ayrılmakta, hatta insanın duygu, düşünce, suur, idrak, tefekkür... ve bunlara bağlı deruni seviyesi ve ona bağlı var olma isteği ile bireysel anlamdaki seviyesi de birbirinden ayrılmaktadır. Düşüncenin ameli aşacağı gerçeği hatırlatılarak, insanın mücerret hayatı müşahhas hayatından daha değerli addedilmektedir. Mücerret hayatı itibarıyla sınırsız bir derinleşme parkuruna insanı çekerken, aynı zamanda hayattan kopup, ruhbanlaşma temayülüne sapmasını önlemek için, bu derinleşmeyi müşahhas hayat alanına aksettirme kastının toplumun ilerlemesi açısından önemi işaretlenerek, pratik

şeyler söz konusu edildiği takdirde izafi değerlerden başka bir şeyden bahsedebilme imkanının ortadan kalktığına vurgu yapılmış olmaktadır. Bu noktada, “İnsan için perspektif dışı kalma ihtimali hiç mi yoktur?” sorusu akla gelmektedir. Tarihselci yaklaşıma göre, insan için perspektif dışı kalma imkanı potansiyel olarak vardır;<sup>136</sup> ancak bu potansiyel, eyleme dönüşüp hayatın içinde var olmak istendiği andan itibaren bir merkezî yere sahip olmak ve bir perspektifle ortaya çıkmak zorundadır.<sup>137</sup>

### 2.3.3.1. Hareket Noktası Ve Dogma

Bir şeyin hayatta var oluşu bir perspektife bağlı olarak ortaya çıkmaktan kurtulamadığı gibi, bir ilk bilgi, önerme, aksiyom, inanç vb. bir hareket noktasına da aynı şekilde ihtiyaç olduğu kabul edilmektedir. İlk hareket noktasını oluşturan şey de belli zamanda ve şartlar altında olduğundan dolayı perspektifli, dolayısıyla tarihsel ve izafi olarak değerlendirilmekte, bunun aksi ise dogmatik<sup>138</sup> sayılmaktadır.

Tarihselci yaklaşıma göre bilim ve felsefenin bizzat kendisi, mantıkî kuruluşu itibarıyla olmasa bile, aksiyomları açısından tarihsel olduğu halde bilimsel veya felsefî şemasını kurarken, ya da teorisini ortaya koyarken aksiyomlarının tümelliğinden dolayı

---

hayatta gerçekleşmese bile böyle bir kastın hayatî öneme sahip olduğu vurgulanmaktadır. Bunun için olsa gerek ki, Hz. Peygamber, “Müminin niyeti amelinden hayırlıdır.” buyurmaktadır. (Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, c.2, s.324, Dâru'l Kütübî'l İlmiye, Beyrut 1988; Taberânî, Sümelman b. Ahmet. Eyyüb, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, c.6, s.185, Mektebetül ulum vel hikem, Musûl 1983; Heysemî, Ali b. Ebi Bekir, *Mecmau'z-Zevâid*, c.1, s.61, Darul Reyyan Littûras, Kahire h. 1407.

<sup>136</sup> Tarihselci yaklaşımın insan için potansiyel olarak perspektif dışı kalma ihtimalini açık tutması, fenomenal Hermeneutikçilerin tenkit ettiği en belirgin noktayı oluşturmaktadır. Heidegger sonrası Hermeneutikçiler Dilthey'yi tarihselciliğin labirentlerinde dolaşmakla tenkit ederken, aslında eser sahibini eserle sınırlı görmek gerektiğini vurgular ve eserde ortaya çıkmayan yönleriyle eser sahibini kavramaya çalışmanın gereksizliğinde ve hatta imkansızlığında ısrar ederler. Tarihselciler ise esere yansımayan yönleriyle eser sahibini anlamaya çalışırken, izafi de olsa, metafiziğe açık durmaktadırlar.

<sup>137</sup> Rothacker, *Tarihselcilik*, s.52-53.

<sup>138</sup> Dogma, bir felsefe sisteminde veya okulunda veya bir toplumda doğru diye benimsenen, şüpheye, irdelemeye, tenkide kapalı, ilke, öğretme ve inanç sistemi olarak tarif edilmektedir. İlkeleri ve öğretileri eleştirmeden doğru kabul eden anlayışa, hür düşünmeyi sınırlayan her çeşit ideolojik ve katı düşünme şekline de dogmatizm denilmektedir. Saf aklın kendi gücünü eleştirmeden sergilediği tavırlarını da Kant dogmatik olarak adlandırmaktadır. (Bkz. Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*, s.115, Akçağ Yayınları, İstanbul, 1997.) Dogmatik: Pratikte, bir bilim veya branşın konu ve sistematiğini çerçeve halinde veren bir uğraştır. Hukuk dogmatigi yasa kitapları ve bunlara eşdeğer kitaplara karşılık, geçerli bir hukukun sistematik ve kavramsal bağlam içeriğini geliştirir. Teolojik dogmatik, vahye dayalı Hıristiyan dünya görüşünün ve inanç içeriğinin sistematik bağlamını geliştirir. Tabii ki böyle bir teolojik dogmatik, öbür dinlerde de benzer şekilde mevcuttur. ( Rothackers, *Tarihselcilik*, s.21.)

genelgeçer/açıklamacı bir şema olmaktan bir türlü kurtulamamaktadır.<sup>139</sup> Sonuçta kendilerini dogmatik bir form içinde ortaya koymak zorunda kalmaktadırlar. Dogmatik bir forma sahip olduklarının delili, bir başka noktadan eleştirilebilir olmalarıyla ortaya çıkmaktadır. Zira, tarihselci yaklaşıma göre “bir sistem ya da kuramın bu sistem veya kuramın dışındaki bir noktadan eleştirilebiliyor olması onu dogmatik kılmaktadır.”<sup>140</sup> Yani bir başka açıdan eleştiriliyor olmak, doğruluğunun ancak kendi açısı ile sınırlı olması anlamına geldiği için, bilim ve felsefenin de mutlakliyetinden söz etmek mümkün olamamaktadır. Bu durumda kuramın, dogmatik bir tarzda ortaya konulmasındaki zaruretin yanlış algılanarak, o şeyin eleştirilemez mutlak hakikatler vaz ettiği hatasına düşülmemesi gerekmektedir. Zaten, söz konusu bilimsel kuram ya da felsefe yanlışlanabiliyorsa, bu durum onun kendi açısından doğru ya da tutarlı olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz, ama bu tutarlılığın bir başka açıdan bakıldığı zaman geçersiz kaldığını gösterir. İşte bu durum, o kuramı ve felsefeyi izafi ve tarihsel bir hakikat olmakla sınırlar. Aynı durum azizler ve kanun koyucuları da kapsamakta, mesaj ve kanunun üzerinden zaman geçtikçe farkında olmadan doğruluğu tartışılmaz kabuller haline gelerek dogmalaşmaktadır. Bütün izafi doğruların mutlak doğrular gibi algılanmasına neden olan temel tutumun altında, mesela bir düşüncenin “felsefi inanç” şeklinde formüle edilmesi yatmakta, bu durumda o düşünce, yaşanan an, tüm bir çağ, hatta tüm insanlık adına, kurtarıcı doğruları herkese bildirip ulaştırarak “yaşama hizmet etmek”, yenileme ve iyileştirme reçeteleri vermek gibi ideal bir amacı izler hale gelmektedir. Bu felsefi inancın temelleri ortaya çıkartılmadığı sürece, onun da tıpkı diğerleri gibi *herhangi bir tekil tutumdan* çıkmış olduğu görülememektedir. Hele bir de üzerinden zaman geçtikçe bu “doğrular”, pek çok geçiş aşamasında değişikliğe uğrayarak yoluna devam etmektedir. Ayrıca bu “doğruluklar”ın, başlangıçtaki “kanaatleri”ni yansıtmayı yansıtmadığı gözden kaçtığı gibi, geçerliliklerini, mevcut ve gücünü kabul ettirmiş “kurumlar”dan, baskı gruplarından alıp almadıkları sorusu genelde gözden kaçmaktadır. Dikkat edilmesi gereken bir husus da şudur: Yeni bir anlayış veya yönelim, daha çok havarice, propagandacı, tanıtıcı ve tanınmacı bir form içinde ortaya çıkmaktadır. Zafer kazanıp kurumsallaştıktan sonra ise refleksiyonlar ağır basmaya başlamaktadır. Mesela, Luther’in protestan “dogmatik”i, başlangıçta yeni ve

<sup>139</sup> Özlem, Doğan, *Tarihselcilik*, s.8-9.

<sup>140</sup> Rothackers, *Tarihselcilik*, s.21.

özgürleştirici bir programa sahipti; ama 17. Yüzyılda, protestan kilise “kurum”unun dogmatik açıklaması olmaktan kurtulamadı. Fransiskus, yeni bir Hıristiyanlık programatığı ortaya atmıştı; o da sonradan kendi fransiskan “dogmatik”ini kurumsallaştırmakla sonuçlandı.<sup>141</sup>

Kısacası tarihselciliğe göre, yaşama praksisinde perspektivitenin kaçınılmazlığından<sup>142</sup> dolayı, herhangi bir şey hayatın içine girip var olduğu andan itibaren, onu ortaya koyan kişinin durumundan, üzerine bina edildiği ilk bilgiden ve ortaya çıktığı zamanki hayat şartlarından etkilenmekte, zorunlu olarak kendi varoluş zamanını yansıtmaktadır.

### 2.3.3.2. Yaşam

Herhangi bir şeyi tarihsel kılan faktörlerin başında yaşam zikredilmektedir. Zira kişinin hayatı ile içinde yaşadığı toplumun tinsel-kültürel yaşamı arasındaki ilişkinin bir genel-özel ilişkisi olduğu kabul edilmektedir. Bu ilişki, genel olarak tinsel-kültürel yaşamın, kişiler tarafından kendi kabiliyet ve eğilimleri doğrultusunda tekilleştirilerek alınmakta olduğu varsayımından hareketle kurulmaktadır. O zaman bir dönemde yaşayan insanların ortak noktaları ile kendilerine özel hususiyetleri böylece açıklanmış olmaktadır. Bu tür ortak yön ve hususiyetler kişilerin üretimlerinde (yaratıcı yaşam) ortaya çıktığı için, asıl üzerinde durulması gereken alan, sanat alanı olarak değerlendirilmektedir. Dilthey, bu açıdan sanatı “hayatı anlamının organonu olarak” görmektedir.<sup>143</sup>

Dilthey’a göre bir sanat eseri iki şeyi ortaya koymuş olmaktadır: Birincisi, üretildiği dönemin genel hususiyetleridir. İkincisi de, onu üreten kişinin kendine özel yönleridir. Zaten bu iki şeyi birbirinden koparmak da mümkün görülmemektedir. Bu ilişki, “Sanat muhtevasını yaşamdan alır. Fakat her birimizin yaşama deneyimi de sanatın yaşama yapmış olduğu etkilerden koparılamaz.” şeklinde ifade edilmektedir. Burada bir başka müessir faktörü daha zikretmek gerekmektedir. O da sanat eserinin üretildiği çağda genel kabul görmüş sanat telâkkileri ve ekollerinin etkisidir. Açıklayıcı olması bakımından Dilthey’in verdiği şu örnek dikkat çekmektedir: “Sanat gökyüzünü,

<sup>141</sup> Geniş bilgi için bkz. Rothacker, *Tarihselcilik*, s.21-28.

<sup>142</sup> Rothacker, *a.g.e.*, s.52-53.

<sup>143</sup> Dilthey, W., *İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat*, (Tin Bilimlerine Giriş’in içinde), s.32, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

tanrıları, cehennemi ve hayaletleri bile, ancak yaşama gerçekliğinde içerilmiş renklerle resmeder. Fakat her birimizin yaşama deneyimi de sanatın bu yaşama deneyimine yapmış olduğu etkilerden ayrılamaz. Hepimiz bizdeki insana Hamlet ve Gretchen'in, Richard ve Cordelia'nın, Marki Posa'nın ve Philipp'in şairinin gözüyle bakıp, bizdeki insanın farkına bu yolla varma alışkanlığına sahip olmasaydık; günümüzün insanlık durumunu anlamak hususunda elimizde pek az şeyimiz olurdu.”<sup>144</sup> Örnekten de açıkça anlaşıldığı gibi, Dilthey, yaşamın ferdi etkilediğini ona âdeta bir kaide oluşturduğunu, ferdî üretimin ise o kaide üzerinde bir abide gibi yükseldiğini söylemektedir. Aynı şekilde bir sanatçı, içinde yaşadığı dönemin geçerli sanat telâkkileri eşliğinde eserini üretmekte, kendine özgü dehasıyla ortaya koyduğu yeniliklerle de mevcut sanat telâkkilerine adım attırmakta, belki de yeni telâkkilerin oluşmasını sağlamaktadır.

İlahiyat diline tercüme edilecek olursa, Dilthey’ci tarihselcilik cüz’î iradenin rolünü fark etmiş görünmektedir. Toplumda geçerli örf, âdet, gelenek, ilmî ve kültürel seviyenin, kısacası tinsel yaşamın fert üzerindeki etkisine ilaveten ferdin iradî fiilleri ile tinsel yaşama yapmış olduğu katkılar böylece fark edilir hale gelmektedir. Kısacası, fert nasıl ki neşet ettiği toplumun yaşamı içinde şekilleniyorsa, aynı şekilde kendi ferdî hususiyetleri ile üretip ortaya koyduğu eserlerle de toplum yaşamına etki etmektedir. Zaten bir şeyin tarihselliği denilince, bu ilişki ve etkileşimden bahsedildiği anlaşılmaktadır. Dilthey, içtimâî hayatın, ferdî üretimi tarihsel kılışını şu şekilde dile getirmektedir: “Her büyük sanatçı, özellikle şair, kendi çağının kültürel oluşmuşluğu ve tinsel/fikrî mücadeleleriyle içten bir ilişki içinde üretir. (...) Her birimizin yaşamı, kendi en derin ilgileri yönünde, ancak güzel sanatların, ifade, temsil ve yansıtmasının, edebiyatın tarih yazımcılığının ve bilimsel düşüncenin oluşturduğu bu atmosfer içinde nefes alabilir, kendini geliştirebilir ve şekillendirebilir. Yaşamın kendisi, bundan dolayı, biz farkında olalım ya da olmayalım, tarihsel olarak koşullanmıştır.”<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> Dilthey, *a.g.e.*, s.32.

<sup>145</sup> Dilthey, *a.g.e.*, s.33.

### 2.3.4. Anlamanın Yöntemi Olarak Yeniden Kurma (Reconstruction<sup>146</sup>)

Tarihsel bir şeyi zihnimizde yeniden kurarak anlama yöntemi, anlama ile hayat arasındaki ilişki üzerine bina edilmektedir. Hayat, başkaları ile ortak olduğumuz alandır. Biz bu alanın içine doğmuşuzdur ve ondan yalıtılma imkanımız da bulunmamaktadır. Bu nedenle “anlama”, hayatın içinde gerçekleşmekte ve aynı zamanda “anlaşılmayı” da zaruri olarak gerekli kılmaktadır. Zira bir insanın bir başkasını ya da bir başka şeyi “anlıyor” olması, diğerinin de “anlaşıyor” olmasını gerekli kılmaktadır. Hayat, işte bu “anlama ve anlaşılma” üzerine kurulmuş bir ortaklık olarak görülmektedir. Kişilerin bilgisi, anlayışı, üretimi bu ortak yapıda gerçekleşmekte, insan, kişilerin karşılıklı olarak birbirlerini sürekli etkilediği bu ortak alanda dünyaya gelmektedir. Öteki elemanlarla karşılıklı münasebetler içinde yaşanan bu bütünü, o anda yaşayanlar kurmadı. Ayrıca, bugüne kadar bu bütünün pek az sayıda kanunları kavranılabildi. Bu kanunlara göre, fertler, karşılıklı olarak birbirlerine tesir etmektedirler. İnsan, öteki insanlarla karşılıklı tesirler içinde yaşadığı gibi, öteki insanlarla birlikte kavrar. Dilthey’a göre bu dünya içinde “her anlaşılacak şey, böyle bir ortaklaşa ile bilinmiş olma belgisini taşır.”<sup>147</sup> Biz bu ortama dalmışızdır. Bu atmosfer içinde yaşarız ve bu atmosfer bizi sürekli sarar.”<sup>148</sup>

Dilthey, fertlerin anlamasını hayatın bütünü ile irtibatlı gördüğü gibi, topluluk kurumlarının da başlangıcından beri ortaklaşa olan bir anlama ile belirlendiği düşüncesindedir. Bu düşüncenin daha sonra Martin Heidegger tarafından ele alındığı

<sup>146</sup> **Reconstruct**, kelime olarak yeniden yorumlamak anlamını ihtiva etmekle birlikte, yeniden yapmak, yeniden inşa etmek ve buradaki başlıkla doğrudan ilişkili anlamı itibarıyla “kalıntılardan eski halini anlamak” manasına gelmektedir.

<sup>147</sup> Her insan düşünce ve niyetlerini, tercih ve tutkularını dışa vurarak gerçekleştirir. Dışa vurulmuş şeylerin vücut bulduğu alan hayattır. Hayat bu dışa vurumlardan oluşur ve öznenin subjektif dünyası, hayatta var olunca nesnelleşir. Nesnelleşen hayat alanı, bir insanın kendi tekilliği içinde değil, aksine bireyler arası birlikteliğin kendisini duyu organları ile algılanabilir hale getirdiği birlikte var olma alanını oluşturur. Kısacası hayat bir zamanda var olan bütün insanların duygu, düşünce ve niyetlerinin birlikte var olduğu ortak alandır. Bu ortak alana Dilthey “nesnel tin” adını verir ve “nesnel tin için de, geçmiş, bizler için şu anda devam etmekte olan şeydir” der. Tabii ki, nesnel alan, birlikte var olunan hayat alanı olarak tanımlandıkça tekil ve bireysel olanın anlaşılması da bu ortak alanla irtibatlandırılır. Çünkü, içinde tinin nesnelleştiği her şey, bir ben-sen birlikteliğini kendinde taşımaktadır. Bollnow, Dilthey’dan naklettiği gibi, birey daima bir birliktelik sferi içinde yaşamakta, düşünmekte ve eylemektedir. Ve onun ancak böyle bir sferde yaşadığı için anlamasının mümkün olmaktadır. Bu dünya insanın sadece anlama edimini gerçekleştirdiği ortam olmakla sınırlı değildir; hatta onun içinde yaşadığı, içinde kendini geliştirdiği ve geliştirdiği şeyler tarafından belirlendiği ortamdır da aynı zamanda. Bunun anlamı şudur: Dilthey artık anlamanın kaynağına topluluğu/toplumu koymuştur. Birey kendi ayırımına bile ancak bu ortam içinde varabilir. (Dilthey’in ‘ifade ve anlama’ konularındaki görüşleri için bkz. Bollnow, **Otto Friedrich, İfade ve Anlama**, s.86-91, “Hermeneutik Üzerine Yazılar”ın içinde”, Der. Özlem, Doğan, Ark Yayınları, Ankara, 1995.)

<sup>148</sup> Birand, *a.g.e.*, s.43-44.

görülmektedir. Heidegger'e göre "gündelik hayat anlayışı içinde kavradığımız dünya, yalnız bize ait olan özel bir dünya değildir. Tersine, bu dünya başlangıcından beri, beni başkalarına bağlayan ve içinde yalnız bu başkalarından biri olduğum bir dünyadır. Ben hem bu dünya içinde bulunan ve beni çevreleyen varlıkları anlarım, hem de, birlikte çalıştığım ve birlikte yaşadığım insanları anlarım. Anlama, insanları birbirine bağlayan bir ortamdır."<sup>149</sup>

İnsanları birbirine bağlayan bu ortamı, bir başka zamanda yaşayan insanların anlayabilmesi için, kendi iç dünyalarında yeniden kurmaları önerilmektedir ve bunun için de, eşbiçimlilik, türdeşlik, üretim, refleksiyon, transpozisyon ve empati kavramlarının anlaşılıp kullanılması gerekmektedir. Dilthey, bu yaklaşımları ile yaşama kavramları ile çalışan bir epistemoloji geliştirmeye çalışmaktadır. Bunun yolunu da felsefe ile tarihi birbirine bağlamakta arar. Bu modern denemenin amacı, "Yaşamayı yine yaşamadan hareketle kavramaktır." Bu nedenle gerçekliğe, Kant'ta olduğu gibi transendental, ya da Husserl'de olduğu gibi fenomenolojik yaklaşım reddedilmektedir.<sup>150</sup>

#### 2.3.4.1. Eşbiçimlilik

Anlaşılmaya çalışılan insanî/tarihsel şey, hangi zamanda gerçekleşmiş olursa olsun, başka insanlarla ortaklaşa yaşanan hayatın içinde gerçekleşmiştir. Anlamaya çalışan kişi de zaman olarak ne kadar uzakta olursa olsun, başka insanlarla ortaklaşa yaşadığı bir hayatın içinde anlamaya çalışmaktadır. İşte bu nokta, yani kişinin toplum içinde hem toplumdaki etkilenerek, hem de toplumu etkileyerek başkaları ile birlikte yaşaması, biçim olarak birbirine benzer görülmekte, anlamaya çalışanla, anlaşılması gereken arasında hayat noktasında bir eşbiçimlilik olduğu kabul edilmektedir. Buna göre kişinin yaşamı, toplumdaki aldıkları, üretip, yaşadığı topluma arz ettikleri, insanî ilişkiler, bu ilişkilerin kuruluş biçimi ve ortaya çıkıp var oluş tarzı gibi açılardan benzer kabul edilmekte, bu benzerlikten hareketle içinde yaşadığımız hayat, geçmişini anlamının birinci esası olarak ele alınmaktadır.

<sup>149</sup> Birand, *a.g.e.*, s.51.

<sup>150</sup> Misch, *George, Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi*, (Hermeneutik Üzerine yazılar'ın içinde), s.35, Çev. Özlem, Doğan, Ark Yayınları, Ankara, 1995.

#### 2.3.4.2. Türdeşlik Ve Tıpsellik

Anlaşılmaya çalışılan şeyin geçmişte bir insan tarafından meydana getirilmiş olması, türdeşliğin esasını oluşturmaktadır. Tarihselci yaklaşım, insanın içinde yaşadığı tabiat ve toplumdan duyu organları vasıtasıyla kendisine gönderilen girdiler karşısında aklı, iradesi, niyeti, arzuları, istekleri ve tüm psışik yapısı ile birlikte durduğuna özellikle dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, tabiat ve toplumdan gelen girdiler insanda, yaratılışına konulmuş, kendisine ait hususiyetlerle buluşur ve psışik durumunun bütünü ile karşılaşp, tekilleşerek ona ait bir form kazanır. Yani toplumda, herkese açık olan genel malumat kişi tarafından içselleştirilerek kendi hususi dünyasına maledilir. Sonra kendi içinde şekillendirdiği bu hususi form bir söz, yazı, resim, şiir, heykel, kanun vb. şeklinde tekrar topluma arz edilir. İşte bu süreci, biz bugün de bir insan olarak aynı şekilde yaşamakta olduğumuza göre, anlaşılmaya çalışılan tarihsel şeyin çekirdeğindeki insanla türdeş oluşumuz, o şeyi anlama imkanına sahip olmak açısından ikinci ana esas olarak vurgulanmaktadır.

Beşerî bilimler her tarihsel dönemi kendi bireysel bütünlüğü içinde ele almak isteseler de, bu bireysel bütünlükleri ele alırken, hareket noktalarını oluşturan tekil olaylar üzerinden bazı genellemeler yapma ihtiyacı duyarlar ve bunun için “tıpsellik” kavramını kullanırlar. Gündelik hayatta karşılaştığımız insanlardan nasıl ki, bazıları tutkulu, kimi akılcı ve bir kısmı da duygusaldır. Hepsi akılcı ya da hepsi duygusal değildir. İşte beşerî bilimler, insanlardaki bu farkları tıpsel durumlar olarak tespit eder ve tabiat bilimlerinin kullandığı mantığın cins kavramını kullanamayacağı için bu tıpselliği kullanarak bazı genellemeler yaparlar. Dilthey, çok sayıda tıpsel durumdan söz etmiştir. Mesela, bir devirde yaşayan insanların eylemlerinin duygusal, akılcı ve geleneksel olmak üzere üç eylem tipine göre ele alınabileceğini söylemiş, dinî yaşam tiplerinden ve ekonomik tıpselliklerden bahsettikten sonra, dünya görüşü tiplerine geçmiştir. Dünya görüşlerini de üç tip olarak kategorize etmiştir: 1. Naturalist-Materyalist dünya görüşleri, 2. Objektif-idealist dünya görüşleri, 3. Subjektif-idealist dünya görüşleri.<sup>151</sup>

<sup>151</sup> Özlem, Doğan, *Tin Bilimlerine Girişin Yüzüncü Yılı ve Dilthey*, s.35, (Metinlerle Hermeneutik Dersleri'nin içinde), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1996.



### 2.3.4.3. Üretim

Bir şeyin tarihselliği denilince, insanın yemek, uyumak, dostlarını ziyaret etmek gibi tabii arzularını karşılaması değil, bu arzuların gelenek ve ahlâkça tasvip edilecek biçimde tatmini için, düşünceyle ortaya konulmuş ve toplumsallaşmış âdetler kastedilmektedir. Yani tarihsellik, insana ait eylemler değil, o eylemlerin ortaya çıkmasına sebep olan düşünce ve bu düşüncenin başlattığı süreçlerdir.<sup>152</sup> Dolayısıyla, yeniden kurma işleminde, elde bulunan tarihî kaynaklar, ortaya çıktıkları toplumda üretildiklerinden, o toplumu anlamak için anahtar rolü görmektedir. Çünkü neşet ettikleri toplumun genel çizgilerini üzerlerinde taşımaktadırlar. Ayrıca, kendilerini üreten kişilerin özel yetenek, düşünce ve üslubunu göstermektedirler. Üçüncü olarak da dahil oldukları ekolü ve o ekol içinde aldıkları yeri göstermektedirler. Eserin, tarihi aydınlatmak için yeniden kurma işlemindeki rolünü ortaya koymak için notalar vasıtasıyla bir musiki eserini seslendirme örneğinden yararlanan Croce, şöyle bir benzetme yapmaktadır: Müzik düşüncesi olmaksızın müzik notasyonu, nasıl müzik düşüncesinin amaçlarına hizmet ediyorsa, vakayinâme de tarihsel düşüncenin maksatlarına hizmet eden anonim bir vâsıtaadır. Nihayet o gerçek değil, yararlıdır.”<sup>153</sup> Çünkü tarihsel düşünceyi zihnimizde yeniden kurmamıza yardımcı olur. Croce, gerçek değil derken hayatın kendisi değil, ama hayattan damıtılmış bir öz mesabesinde olup, notaların musikide gördüğü vazifeyi ifa etmekte olduğuna dikkat çekmiş olmalıdır. Nitekim notalar eseri besteleyen değil, onu okuyan da değil, ama besteleyen kişiyle okuyan kişiyi, arada ne kadar zaman farkı olursa olsun, aynı makam ve melodide buluşturan bir araçtır. Asırlar sonra bile insanlar, o notalar vasıtasıyla, tıpkı ilk besteleyen kişi gibi güfteyi seslendirebilirler. Tarihten günümüze intikal etmiş eserler de kendilerini üreten kişilerin düşüncesini, yaşadığımız hayattan yararlanarak canlandırmamıza yardımcı olması bakımından aynı mesabede görülmektedir. Bir döneme ait dikkate değer hususiyetler, özellikle sanat eserlerinde ortaya çıktığı için Dilthey, sanat eserlerine daha bir hususî önem atfetmekte, “Sanat hayatı anlamının organonudur.”<sup>154</sup> demektedir..

<sup>152</sup> Collingwood, R. G., *Tarih Tasarımı*, s.257.

<sup>153</sup> Collingwood, R. G., *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, Çev. Erol Özvar, s.36, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.

<sup>154</sup> Dilthey, a.g.m., s.35.

#### 2.3.4.4. Refleksiyon

Anlaşılmaya çalışılan şey, hayattan hareketle zihinde yeniden kurulurken, anlamaya çalışan kişi, kendisine yabancı olan o şeyi üreten kişinin hayatını kendi hayatına aktarabilmek için heşeyden önce, birtakım analogilere başvurmak zorunda kalır. Analogilerle elde edilen bilgi bir yeniden üretimdir ve fiziksel olandan içsel olana doğru benzerliklerden yararlanarak yapılan bir çıkarımdan ibarettir. Dilthey'a göre bu tür çıkarımlarla hayatımıza aktardığımız şey, başkasının içselliğinin kendimizde kaba ve şematik bir temsili ve yansıması olmaktan öteye geçmeyen bir tasarım olarak kalır. Çünkü kıyas formuyla elde edilen tasarım, her defasında içsel halleri psişik yaşamın bağlamından koparır. Akıl ve zihinsel yolla sınırlı olarak, insanı ve tinsel olguları anlamaya çalışmak bu yüzden yetersiz hatta engelleyici görülmektedir. Örmek olarak sahnedeki oyunu seyrederken, aktörleri refleksif bir yolla analize tabi tutmanın, oyunla bütünleşmeyi engellemesi ve oyuncularını bizden uzaklaştırmasına neden olması gösterilmektedir.<sup>155</sup> Yeniden kurma işlemi için mutlaka gerekli olan kıyasın, aynı zamanda fazlaca aklı olmasından kaynaklanan kusuru, transpozisyon ve empati ile aşılmaya çalışılmaktadır.

#### 2.3.4.5. Transposition

Dilthey, epistemolojik açıdan özneyi kansız bir soyutlamadan ibaret görmekteydi. Her ne kadar, kendisi de beşerî bilimlerde objektifliğin gereği üzerinde dursa da, anlamlandıran öznenin (tarihçi) çalışacağı nesnenin (tarihsel bilgi) karşısında durarak, onu çalışmadığını, aksine, kendisinin de bu bilgiyi ortaya çıkaran sürecin bir parçası olduğunu görmekteydi. Böylelikle Dilthey, kimliğin idealist felsefesine doğru kaymaya başladı. Bu felsefede, nesne ile özne arasında beşerî bilimler için bir komünyon yaşanması gerekli görülüyor, 'ben' ve 'sen' arasında belirgin bir aynılığa öngörülüyordu.<sup>156</sup> Bu aynılışmayı Croce şöyle ifade etmektedir: "Tarihçi kendisini tarih içinde düşündükçe özne ile nesnenin mükemmel bir sentezi oluşur. Özne ve nesne (tarihçi ve tarih), aynı zamanı paylaşırlar."<sup>157</sup> Aynı zamanı paylaşmanın bir adım ötesine geçerek, anlaşılacak olayın öznesinin yerine geçip, olayı, tarihsel şartlarını hesap ederek

<sup>155</sup> Dilthey, *a.g.m.*, s.36-37.

<sup>156</sup> Gadamer, *Hans-George, Truth and Method*, s.461, Sheed and Ward, Londra, 1975.

<sup>157</sup> Collingwood, *R.G., Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, Çev. Erol Özvar, s.36, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.

zihinde yeniden kurmak gerekli görülmektedir. Böylesine bir yeniden inşa yoluyla anlama, kendi varlığımızın subjektif sınırları içinden dışarı taşmak, kendi hayat imkanlarımızı ve kendi varlığımızı aşarak, başkalarına ait ruh durumlarını içten yaşamak, insanlık dünyasının bilgisini yaşayarak kavramak şeklinde formüle edilmektedir. Yaşantının sırrı ve başarısı, bu kendi dışına çıkmak, kendi dünyasının sınırlarını aşarak başkalarına ulaşmaktır. Burada kendi benimizin bir başka bene aktarılması yahut da, kendi benimiz içinde bir başka benlik meydana getirmemiz ve yaşamamız söz konusudur ki, bu durum transposition olarak adlandırılmaktadır. Kendi benimizin bu çabası, yani başka bir beni yaşayarak anlaması alelade bir anlamadan tabiatı itibarıyla ayrılmakta ve bu durum, “ardından yaşama” ya da “birlikte yaşama” tabiri ile ifade edilmektedir.<sup>158</sup> Ardından yaşama yöntemi ile, geçmiş devirlerde, bir memlekette olup biten şeylerle birlikte yahut bir tek insanın ruhunda olagelen şeylerle birlikte, bütün bu olup biten şeylerin birbirine bağlanışını ve birbiri ardından ortaya çıkışını yaşayarak ilerlemenin mümkün olduğu iddia edilmektedir.<sup>159</sup> Transpozisyonla gerçekleştirilmek istenen şey, kendini, anlamaya çalıştığı nesnenin faili yerine koyma ve olayı aynen onun gibi yeniden yaşamaya çalışmaktır. Bu gayretin mantıkî bir kurgu ile sınırlı kalmaktan kurtulabilmesi için de “empati ve sempati” kavramları ile ifade edilen duygusal tabana ihtiyaç duyulmaktadır.

#### 2.3.4.6. Empati

Anlamanın aklî boyutlarını aşip, başkalarının içinde bulunduğu halleri kendi halimiz gibi yaşayarak anlayabilme seviyesine ulaşmak için zaruri sayılan empatinin gerçekleşebilmesi, başkalarının sevinç ve kederlerine ortak olabilme, onlara duyulan sempati ve sevginin derecesi ile doğru orantılı görülmektedir. Sempatinin yeniden kurucu anlamadaki rolü, olumsuz bir örnekle şöyle gösterilmektedir: Bize itici gelen insanların davranışlarına bir türlü anlam verememek onunla aramızda duygusal bütünlüğün sağlanmasına mani olan bir antipatiden kaynaklanmaktadır. Bunun aksine, bir tiyatro sahnesi seyrederken de, sadece tasarlama ve anlamakla yetinmeyip, oyuncuların içinde buldukları psişik durumları yaşamaya başlamak, onlarla birlikte ağlamak, onlarla birlikte gülmek, kısacası, daha evvel “ardından yaşama” kavramıyla

---

<sup>158</sup> Birand, *a.g.e.*, s.49.

<sup>159</sup> Birand, *a.g.e.*, 45.

ifade edilen bu ortak durumun sağlanması empati ile açıklanmaktadır. Sanat eserlerinin de anlaşılabilme açısından tıpkı bir oyun gibi değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çeken Dilthey, onları meydana getirenlerin iç durumlarını kendimizde yaşayarak anlayabilmenin, onlara duyulan sempati ile ilişkisine dikkatleri çekmektedir. Sonra, büyük bir sanat eserini meydana getirebilmek için nasıl ki bir ustalık ve deha lazımsa, onu yorumlamak ve anlamak için de aynı şekilde bir dehaya ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Objeye karşı içsel yakınlık, yatkınlık ve sempati duyulmadığı takdirde ustalık ve dehanın da istenen sonucu vermesini mümkün görmemektedir. Zira, ona göre yorumlamak, tüm psişik ve zihinsel donanımla gerçekleştirilen bir yeniden anlamadır ve bu yeniden anlama ancak üzerinde çalışılan şeyi yapan kişinin duygu ve düşünce alanına girip onun gibi hissedip, onun gibi düşünülebildiği takdirde tam anlamıyla gerçekleşmektedir. Bir kişinin anlaşılması, kendi dışındaki dünya ile arasındaki ilgi ve etkileşimle doğrudan alakalı görüldüğü için empati ve ilgi duyarak yoğunlaşmak, kişide tekilleşen hayatı anlamadan, başka hayatlarla ortak yönlerinden doğan tıpsel yaşam tarzını bulmaya ve oradan da o dönemi bütünüyle kavramaya kadar uzanan geniş daireyi canlandırabilmenin temel taşı haline gelmektedir.<sup>160</sup>

Tarihsel bilgiyi elde etmek için reconstruction işlemini gerekli gören tarihselci anlama yöntemine göre, kusurları ve noksanları ne olursa olsun, böyle bir yöntem bir yaşantının tasviri olarak her türlü tarihsel düşüncenin ana özelliklerine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte epeyce bir eklemeye ve açıklamaya ihtiyaç duyulduğu kabullenilmekte, bu ihtiyacı, mümkün olduğu kadar hatalardan korunarak gidermenin bir yolu var mıdır? sorusuna cevap aranmaktadır. Tarihselciler bu soruyu yine aynı yöntemden hareketle cevaplandırmakta, zihinde hayalî bir itirazcı oluşturarak tasarımı onun tenkidine tabi tutmanın tam manasıyla ihtiyacı karşılamasa da, büyük ölçüde faydalı olacağına inanmaktadırlar.<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> Dilthey, *Tekilleşme ve Sanat*, 37-46.

<sup>161</sup> Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s.329-330.

### 2.3.5. Hermeneutik Ve Tarihselcilik

Hermeneutik ya da yorumbilim<sup>162</sup> genelde insan iletişimlerinin, özelde de Kutsal metinlerin tefsir bilimi ve sanatıdır.<sup>163</sup> Aslen insanın canlı cansız çevresiyle olan iletişimi üzerine bir ‘dünya görüşü’ olarak ortaya çıkmıştır. Bu dünya görüşü temelde her türlü insan algılayışının ‘kelimeler’ ve ‘zaman’dan sıyrılamayacağı inancı üzerine bina edilmiştir<sup>164</sup>. Kısacası Hermeneutik düşünürleri için, dil ve tarih her türlü anlamlandırmanın hem bir ön şartıdır, hem de sınırını belirler. Habermas’ın “dil ve tarih’ düşüncenin ‘taşıyıcı *a priori*’sidir”<sup>165</sup> sözü, bu yaklaşımı veciz bir şekilde özetlemektedir. Yani tarih ve dil, bize bilinçli öğrenme gayretinin dışında bilgiler sunmakta ve bilinç bunları kullanarak *a posteriori* (sonradan öğrenilen) bilgilere

<sup>162</sup> Hermeneutik, *hermeneuion* sanatı, yani bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açıklama sanatıdır. Temel olarak, tanrıların mesajını insanlara aktaran Hermes’in, mesajı bire bir değil de, insanların anlayacağı şekle sokarak, onların anlayacağı şekilde açıklayarak nakletmesine dayanmaktadır. Dolayısı ile hermeneutik etkinliği, daima bir başka “dünya”ya ait anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur. Platon’a göre hermeneutik, düşüncelerin ifade edilmesiyle değil, bir kral buyruğunun, bir tanrısal iradenin açıklanmasıyla ilgilendir. Hermeneutik, “Yasalar”da, tanrıların iradelerini, hem haber ve hem de kendilerine itaat edilmesi gereken bir çift anlam içinde açıklayan sanat olarak anılır. Geç Grekçede *hermeneuia* çok açık bir şekilde “bilgece açıklama”, *hermeneios* “açıklayan”, “çeviren” olarak geçmektedir. Hermeneutik denilince, eskiden beri, teolojik, filolojik ve hukukî hermeneutik akla gelmekteydi. Son olarak buna felsefî hermeneutik eklenmiş oldu. Teolojik hermeneutik, kutsal yazıların doğru açıklanması sanatıdır. Özellikle Augustinus’un Hıristiyanlık Öğretisi adlı eseriyle yönlemsel bir bilinç kazanmıştır. Temelini kutsal metinlerin anlaşılmasında bulan hermeneutik, ilk defa Schleiermacher tarafından, evrensel bir anlama ve açıklama öğretisi haline getirilmeye çalışılmıştır. Bu öğretilerin dilin rolü ön plana çıkmış ve yazılı esere bağımlı kalan filolojik yorumlamanın sınırları aşılma istenmiştir. Schleiermacher’in hermeneutiği, konuşma, insanların birbirini anlaması zemininde temellendirmesi hermeneutiğe yeni bir derinlik kazandırmıştır. Böylece Schleiermacher’le birlikte hermeneutik, sadece teolojinin değil, tüm tarihsel bilimlerin temelinde yatan zemin haline geldi ve tarihselcilik’e giden yol açılmış oldu. Schleiermacher’den sonra özellikle, psikolojik yorumlama yaygınlık kazanmıştır. Dilthey buradan hareketle tin bilimlerinin sistematik açıdan yeniden temellendirilmesine girişmiş ve bunu anlamacı/betitleyici bir psikolojiye dayanarak gerçekleştirmek istemiştir. Dilthey’da hermeneutiğin psikolojik temelini, yaşantı kavramı oluşturur. Dilthey daha sonra yaşantı kavramını, ifade ve anlama kavramlarıyla birleştirmiştir. Dilthey’den sonra hermeneutiğe “ön-anlama” kavramını kazandıran kişi Heidegger olmuştur. Heidegger’den sonra ise “Gerçek ve Metot” adlı eseri ile hermeneutik konusunda en belirgin isim Gadamer olmuştur. (Bkz. Gadamer, H. G., Hermeneutik, “Hermeneutik Üzerine Yazılar”ın içinde, Der. Özlem, Doğan, Ark Yayınları, Ankara, 1995.)

<sup>163</sup> Buradaki yaklaşım, hermeneutik, 1970’li yıllardan itibaren ve özellikle de postmodernizme paralel olarak, bir “ortak dil” gibi algılanmaya başlanmasıyla birlikte kazandığı anlamı vurgulamaktadır. Hermeneutik, ortak dil olarak algılanışı, postmodernizm ve dünyadaki konjonktürel değişime eş zamanlı olarak algılanışındaki farklılıklar için bkz. Caravetta, Peter “*Giovanni Vattimo’nun Postmodern Yorum Bilgisi Üzerine*”, s.172-180, Çev. Sami Oğuz, (*Modernite Versus Postmodernite*’nin içinde) Vadi Yayınları, Ankara, 1994.

<sup>164</sup> Brice R. Wachterhauser, “*Introduction: History and Language in Understanding*”, s.5, Brice R. Wachterhauser (der.) *Hermeneutics and Modern Philosophy*, SUNY, 1986.

<sup>165</sup> Jürgen Habermas, *Towards a Rational Society*, Çev. Jeremy J. Shapiro, s.84, Boston, 1970.

ulaşmaktadır. İnsanın içine ‘atıldığı’<sup>166</sup> dil ve tarih ortamı sabit ortamlar olmadığından, algılamalar da sürekli olarak değişiklik gösterecektir. İşte bu Hermeneutik düşüncenin temel bir ögesi olarak tarihselciliği ortaya çıkarmaktadır. Bugün Hermeneutik felsefenin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olan tarihçi okul, ilk defa Hegel tarafından Almanya’da kurulmuştur. Bu okul Nietzsche, Schleiermacher ve Dilthey gibi büyük Hermeneutikçi düşünürleri etkilemiş olmakla birlikte, hermeneutiğin modern felsefede yoğun kullanımını Heidegger’den sonra olmuştur<sup>167</sup>.

Tarihsellikten kastedilen anlam ise, insanın, belli bir zaman dilimi içinde yaşadığı gerçeği değil, insanın tarihsel bir varlık olduğu inancıdır. Bu inanca göre ‘neyim’ sorusunun cevabı ancak ve ancak içinde bulunduğumuz tarih (tarihin beraberinde getirdiği dil, din, kültür, sosyo-politik gerçekliklerimizle birlikte) ile bağlantılı olarak verilebilmektedir.

‘Neyim’ sorusunun cevabı, içine ‘atıldığımız’ tarihî gerçekliklerin bir fonksiyonu olarak alınca, ‘ne yaptığımız, ne düşündüğümüz, olay ve olguları nasıl algıladığımız’ da bu gerçekliklerin bir ürünü olarak değerlendirilmektedir. İnsan zekasının her türlü eylemi tarihî gerçekliklerin bir ürünü olarak alınca, bu zekanın ürettiği her türlü normun (doğru, yanlış, iyi, kötü, vs.) da bu gerçekliklerden soyutlanamayacağı fikri, temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu açıdan, içinde bulunduğumuz zamandan farklı bir zamanda ifade edilmiş sözlerin ‘murad edilen anlamlarıyla’ algılanması, varoluşçu hermeneutikçilere göre ancak ve ancak o zamanda yaşayan kişiler için mümkün görülmektedir. Tarihselci Hermeneutikçiler, bu imkanı reconstruction ile gerçekleştir-meyi teklif etmektedir. Gadamer ise, “tarih bize olguları anlamlandırmada ‘kısıtlı sayıda ihtimaller’ sunar ve bu ihtimallerin başka zamanlarda yaşamış insanlarınkiyle örtüşmesi hemen hemen imkansızdır”<sup>168</sup> yaklaşımı ile tarihselci hermeneutiği açıkça reddetmekten geri durmamaktadır.

---

<sup>166</sup> Son dönem Hermeneutik düşünürlerinden Gadamer’e göre, insan, tarih ve linguistik ortamına ‘atılır’ ve her türlü algılama ve anlamlandırmayı, kendi tercihiyle seçmediği bu iki ortamın kendisine sağladığı aletlerle yapar.

<sup>167</sup> Brice, *a.g.m.*, s.5.

<sup>168</sup> Brice R. Wachterhauser, “Introduction: History and Language in Understanding,” Brice R. Wachterhauser (der.) *Hermeneutics and Modern Philosophy*, SUNY, 1986, s.5-61.

İnsan anlamlandırmalarının tarihsellikten sıyrılamamasının temel sebebi olarak dil gösterilmektedir. Zira dil sadece iletişim için kullandığımız bir alet değil, aynı zamanda kendileriyle dünyayı algıladığımız gelenek, inanç ve kültür ortamını devralmamızı sağlayan bir hazinedir.<sup>169</sup> Bir fenomeni anlamlandırmak, onun hakkında içinde bulunduğumuz toplumla konuşabilmeyi gerektirir. Hermeneutik düşüncenin bu yaklaşımı temel bir psikoloji sorusuna verilen kendine has cevaptan kaynaklanmaktadır. Buna göre insan, ‘kelimelerden bağımsız olarak anlamlı bir düşünce üretemez’. Bu da her türlü anlamlı düşünceyi, içinde yaşanılan linguistik ortamın bir fonksiyonuna dönüştürür. Bu kabullenimin Hermeneutik düşünceyi taşıdığı nokta ‘bütüncül-kontekstualizm’ olmuştur. Buna göre, insanın her türlü düşüncesi içinde bulunduğu sosyo-linguistik ortamın bir fonksiyonuysa bu düşüncenin başka insanlarca algılanması da aynı ortamın bir fonksiyonudur ve ‘bir tek şeyin anlamının algılanması, içinde bulunulan bu sosyo-linguistik tarihî ortamın tamamının anlamlandırılmasıyla mümkün olabilir’. Kontekstualist yaklaşımın ikinci sonucu, herhangi bir olgudan ne anladığımızın ‘kontekst=ortam’ değiştiğinde, değişeceğidir. Kontekstualist yaklaşımın bilginin kendinden zahir bazı ‘ilk doğrulara=aksiyom’ dayandırılması gerektiğini savunan ‘temelci epistemolojilere’ karşı çıkması da bundandır. Hermeneutik felsefe, bütün zaman ve mekanlarda geçerli olduğu sanılan bu ‘ilk doğruların’ da aslında içinde bulunulan tarihî ortamın bir fonksiyonu olan ön-kabullenimlerden ibaret olduğunu iddia eder. Farklı tarihî ortamlarda bu ön-kabullenimler farklı olacağından belli bir tarihî ortamda yaşayan insanların farklı tarihî ortamlarda kaydedilmiş olguları tam anlamıyla anlamlandırmaları mümkün değildir.<sup>170</sup> Gadamer’in bu yargısına göre, tarihselciliğin, tarihe gidip, anlamı orada ortaya çıkarma gayreti beyhude bir uğraştan ibaret kalmaktadır.

Batı felsefesinde, insan algılayışının, tarihten bağımsız bir rasyonele dayanamayacağını iddia eden ilk düşünür Hegel olmuştur. Hegel’e göre, insan bilinci farklı zamanlarda farklı kabiliyet ve kısıtlamaları olan ve tarihî sürecin ürünü olarak ortaya çıkan bir gerçekliktir. Hegel’i modern Hermeneutik düşünürlerden ayıran nokta, onun, insan

---

<sup>169</sup> Gadamer, Hans-Georg, “On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection,” s.286, *Hermeneutics and Modern Philosophy’nin içinde*, SUNY, 1986.

<sup>170</sup> Brice R, a.g.m., s.16.

aklının bir gün gelip tarihin kısılcından kurtulacağı ve zamandan bağımsız gerçek bilgiye ulaşacağı bir evren (*Geist*) inancıdır.

Hegel'in 'tarihin kısılcından sıyrılma' idealini Wilhelm Dilthey ele alarak Modern Hermeneutik'e yaklaştırmış ve ancak eğitilmiş tarihçilerin kendi tarihî ortamlarından sıyrılıp geçmişe doğru 'empati' yapabileceğini ve bu şekilde 'objektif' bir bilgiye ulaşabileceğini iddia etmiştir. Dilthey'in tezinin, insanı yaşadığı tarihî ortamın bir ürünü kabul eden ve ondan sıyrılmayı imkansız gören modern Hermeneutikçiler açısından kabullenilemez olduğu açıktır. Dilthey'in empati tezini modern görüşe bir adım daha yaklaştıran düşünür Martin Heidegger olmuştur. İnsan, doğası itibarıyla farklı tarihî ortamlarda üretilmiş 'düşünceleri' algılayamayacaksa, bilgi kaynağı olarak tarihî metin ve kalıntıları ya topyekün reddetmek ya da onları günümüzün ihtiyaç ve kaygılarına cevap verecek şekilde anlamlandırmanın bir yolunu bulmak arasında sıkışan Hermeneutik düşünce, Heidegger'de 'Hermeneutik daire'yi bulmuştur. Heidegger'e göre, tarihçi farklı zamana ait bir ortamı evrensel bütünlüğü içinde algılayamasa da bunun bir kısmını tanıyıp içselleştirebilir.<sup>171</sup> Zira parçaların ancak bütününlüğü ile anlaşılmasıyla algılanabileceği tezi ne kadar doğruysa bütününlüğü ancak parçaların anlaşılmasından sonra anlaşılabilirdiği tezi de o kadar doğru olmalıdır.

Bugün gelinen nokta itibarıyla (post-yapısalcı ve post-modern görüşlerce) Hermeneutik, ortak bir kültürel dil olarak takdim edilmektedir. Post-yapısalcılar, yapısökümünde tarihsellikten yararlanmakta, geçmişe dair bir şeyin anlaşılmasında ise Gadamer'in "ufukların kaynaşması"<sup>172</sup> yaklaşımını kullanışlı bulmaktadırlar.<sup>173</sup> Yani tarihsel olan, elimizde ondan kalan ne varsa onunla aramızdadır. Ve anlama, bu elimizde olan tarihsel malzeme ile aramızda gerçekleşen diyalogdan doğan bir yorumdur. Yorum tarihsel olanla özdeş değil, onun tarafımızdan anlaşılabilir şekli, bugün için bize ifade ettiği anlamdır. Her anlamlandırma bir yorumlamadır ve tarihsel olan (metin, eser... vs)

<sup>171</sup> Brice R. Wachterhauser, "Introduction: History and Language in Understanding," Brice R. Wachterhauser (der.) *Hermeneutics and Modern Philosophy*, SUNY, 1986, s.23.

<sup>172</sup> Gadamer'in "ufukların kaynaşması" yaklaşımı kısaca şöyledir: "Tarihî ufuk, zamanımıza doğru projeksiyonu, anlama sürecinin fazlarından yalnızca biridir. Bu projeksiyon hiçbir zaman, bir geçmiş bilince kayma şeklinde durağanlaşmaz ve tarihî ufuk yerini kendi zamanımızın anlama ufku kaplar. Anlama sürecinde gerçek bir ufukların füzyonu yaşanır, yani tarihsel ufuk günümüze uzantı yaptığı anda eşzamanlı olarak kaldırılır ve yerini hal-i hazırın ufkuna bırakır. Dolayısıyla anlaşılabilir şey, tarihte ne olduğu veya tarihte o şeyden ne anlaşıldığı değil, o şeyden bizim ne anladığımızdır. (Geniş bilgi için bkz. Gadamer, *Truth and Method*, p., 273, Londra, 1975.)

<sup>173</sup> Carravetta, P, *a.g.m.*, s.175-176.



yorumları aşar, bir başkası tarafından farklı bir ufukta (farklı bir tarihsel bağlamda) farklı anlamlar ifade eder.<sup>174</sup>

### 2.3.6. Tarihselci Hermeneutik Ve Biblikal Metinler

Yorumlamanın üç temel eylemi “tarihsel kritik”, “metin kritiği” ve “hermeneutik” olarak sıralanmaktadır.

Tarihsel kritiğin bakış açısıyla, elde bulunan metin, bir insan tarafından söylenen ya da yazılan tarihsel bir varlık olarak algılanmaktadır ve bu metin, farklı durumların, belli bir sebebin, bir özel anlamı ifade etmek gayesi ve belli bir dinleyici grubunu bir şekilde etkileme amacıyla üretilmiş sayılmaktadır. Oysa elde bulunan metinde çokluk bu çevresel faktörler görülmemektedir. Tarihsel kritiğin amacı, bu çevresel faktörleri ortaya koymaya yönelmektedir.<sup>175</sup> Kitâb-ı Mukaddesle ilgili tarihsel kritik ve onun bilimsel uzantıları, 18. ve 19. yüzyıllarda bir metnin bilimsel algılanışıyla ilgili genel prensipler ile Hıristiyan inancının kendi kendini algılayışı arasında, sık sık yeniden düzenlemelere yol açan bir ortam oluşturmuştu. Bu ortam, teolojik bilgi ile bilimsel bilginin ayrımını ortaya çıkardığı gibi<sup>176</sup>, bu ikisi arasında harmonizasyon (uyumlulaştırma) çabalarını da gayrete getirmişti.<sup>177</sup>

Zamanla teoloji fakültelerinin dışında ve laik ortamlarda İncil’in tarihsel okunuşu ele alınmış ve 1980’li yıllarda, Hıristiyanlığın anlattığı Hz. İsa’nın dışında “Tarihe göre İsa ve İsa’nın tarihselliği”ni ortaya çıkarmak amacıyla, “İsa Okulu” kurulmuştur. Tarihsel okul, “baskılardan etkilenmeden araştırmalarını sürdürmek” başta olmak üzere, “tarihsel metodunu” deklare etmiştir.<sup>178</sup>

Tarihselci yaklaşımla İncilleri ele alanlar mesela, Hz. İsa’nın mesellerinden şöyle bir sonuç çıkartmaktadır: Hz. İsa, bu meselleri tarihin çok özel bir döneminde anlatmıştır.

<sup>174</sup> Tatar, **Burhanettin**, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti -Gadamer versus Hirsch-*, s.86-91, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.

<sup>175</sup> Norman Perrin, *Historical Criticism, Literary Criticism, and Hermeneutics: The Interpretation of the Parables of Jesus and the Gospel of Mark Today*, David E. Klemm (ed.), Hermeneutical Inquiry, Volume I, s.254.

<sup>176</sup> Bu konu, “Tarihî bilginin tenkidi ve anlaşılmasına dair ilk düşünceler” başlığı altında incelenmişti.

<sup>177</sup> Gadamer, *Truth and Method*, p.,474.

<sup>178</sup> Geniş bilgi için bkz. Aydın, **Mahmut**, *Tarihsel İsa: İmanın Mesih’inden Tarihin İsa’sına*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

O zaman Allah'ın merhamet ya da gazabıyla insanların hayatına her an müdahale edeceğini beklemek, gündelik hayatın bir parçası idi. Aynı zamanda mesellerden öyle bir sonuç çıkmaktadır ki, sanki meseldeki merkezî karakteri oluşturan insan, Allah'ın dünyaya müdahale etmesinden hemen önceki bir insanı sembolize etmektedir. Mesellerin konuları kadar sunum şekilleri de hedef kitlenin içinde bulunduğu bu kendine has beklenti durumu ile ilişkilendirilmektedir.<sup>179</sup> Aynı şekilde tarihsel kritikçi bir gözle Markos İncili'ne bakıldığı zaman, Hazreti İsa'nın öğretilerini benimsemiş ve apokaliptik beklentilerinin hemen gerçekleşeceği inancına saplanmış bir cemaate hitaben ve o cemaatin inançlarındaki sapkınlıkları tedavi amacıyla yazılmış olabileceğine hükmedilmektedir. Aynı yaklaşım, yaşanan Yahudi Savaşı ve Kudüs'ün yıkılması gibi sıkıntılardan sonra İsa Mesih'in kısa zaman içinde döneceği inancını geliştirmiş olan bu insanların beklentileriyle paralel olarak, İsa'nın hayatının kahramanlıklarla dolu bir versiyonunu benimsemiş olabileceğine dair düşüncelerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Buna göre, Markos bu insanlara İsa'nın da çile çektiğini ve onu takip eden insanların da çile çekmek zorunda olacaklarını göstermek gayesiyle kitabını yazmış olmalıdır. Markos için, İsa'nın yaşadığı zaman ile kendisinin ve kendi dinleyicilerinin yaşadığı zaman, aslında aynı tarihî zamandır. Dolayısıyla kendi hikayesinde İsa'yı direkt dinleyicilerle konuşturmadan çekinmemesi, İsa'nın ağzından anlatılmış havası vermesi, yazarının kafasındaki bu tarih kaymasının sonucu olarak değerlendirilmektedir.<sup>180</sup>

Yorumlamanın diğer önemli unsuru olan Hermeneutik ise, pratiğe aktarıldığı zaman 'söyleyen-yazan' ile 'dinleyen-okuyan' arasındaki tarihî farklılıkları ortadan kaldırma yöntemi<sup>181</sup> olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihî farkları ortadan kaldırma, hermeneutik açıdan iki şekilde gerçekleştirilmektedir. Birincisi Gadamer'in yaklaşımında olduğu gibi, tarihe giderek anlamamanın imkansızlığından hareketle zaman farkını bir problem olarak görmekten vazgeçmek ve tarihî olanın bugün elimizdeki mevcudu ile yetinip, onunla diyaloga geçmektir. İkincisi de Dilthey ve takipçilerinin, bir insan olarak hayat

<sup>179</sup> Mesela, Allah'ın geleceğine olan güven (Ekin Meseli), Allah'ın eyleminin her an gelebileceğine olan inanç ve bunu gündelik hayatın bir parçası olarak görmeye çağrı (İyi Samiri Meseli), mevcut durumlarının olağanüstü bir durum olduğu inancı (Adil olmayan kahya), ve herşeye kadir olan üst varlığın Allah sevgisi olduğu inancı (Savurgan Evlat Meseli) işlenmiştir.

<sup>180</sup> Perrin, *a.g.e.*, s.253-264.

<sup>181</sup> Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics*, Grand Rapids, MI. Zondervan Publishing House, [Tarihsiz], s.17.

deneyimimizden yararlanıp, tarihî olanı, gerçekleştiği ortamda anlamaya çalışmaktır. Tarihsel metinler söz konusu olduğunda, uygulama, -Dilthey ve takipçileri açısından- geçmişte gerçekleşmiş bir iletişimin o andaki dinleyici kitlesi için ne anlam ifade ettiğini ve bu anlamın bugünümüzle ne şekilde ilişkilendirilebileceğini araştırmaya kaymaktadır.<sup>182</sup> Genel Hermeneutik teorisinin tarihselci bakışı, Biblikel Hermeneutiğe uyarlandığı zaman, Eski ve Yeni Ahitlerin çoğunlukla yorumcunununkinden farklı bir zaman, dil ve kültür ortamında yazılmış olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalınmaktadır. Oysa tarihî tefsir okulları da modern tefsir ekollerinin çoğu da bu tarihî farkı ortadan kaldırmaya yarayabilecek hermeneutik bir bakış sağlama imkanına sahip görünmemektedir.<sup>183</sup> Gadamer'e göre, hermeneutik de zaten, bu tür klasik metot ve ekollerin yerini alarak, onların vazifesini daha güzel bir şekilde ifa etme iddiasıyla ortaya çıkmış değildir. Ancak bu yöntem ve ekollerin, tefsir çalışmaları esnasında, sürekli bir ön anlama ile işe başladıklarını göstermek ve bu ön-anlamayı sağlayan şeyleri şeffaflaştırarak, onların metodolojik çabalarına katkı sağlamak suretiyle hizmet edebileceğini iddia etmektedir.<sup>184</sup>

<sup>182</sup> Roy B Zuck, *The role of the Holy Spirit in Hermeneutics*, s.15, Bibliotheca Sacra: 1955-1995. Dallas, TX: Dallas Theological Seminary, 1997.

<sup>183</sup> Mesela, Eflatun okulunun ezici etkisinde yetişen **Clement ve Origen** gibi Kilise'nin kurucu babaları tefsirde Allegorik Yorum'u benimsemişlerdi. Kanaatlerince biblikel metinler, özellikle de Eski Ahit hemen tamamen sembolik olarak algılanmalı, metnin edebî anlamına dikkat edilmemeliydi. Bu ekolün temel gayreti, Eski Ahit metinlerinde İsa ve İsa'nın tesis ettiği Hıristiyanlık dinine bakan 'metnin arkasında gizli manalar' aramak olmuştu. **Hristolojik** (İsa'ya bakan yorumlar çıkarma) Tefsirler, **Peşer** (Kutsal metinlerden eskatolojik mesajlar çıkarma) Metodu ve **Tipolojik** Tefsirler (Kutsal metinlerdeki şahıs ve olaylarla yaşayan veya yaşayacak olan kişi ve olaylar arasında paralellikler kurma) bu sınıftan addedilebilir.

**Liberal tefsir Okulları** ise Biblikel metinlerin lafzî vahyini ve 'hatadan münezzeh olduklarını' reddederek yorum yapan okullardır.

**Edebî Metin Tefsir Okulları** Biblikel metinlerin, kıssa ve allegorilerden dolayı metnin zahiri manasının kabulünün imkansız olduğu durumlar haricinde, metnin zahiri manasının tefsirde esas olması gerektiğini savunan okullardır. Yeni Ahit yazarları Eski Ahit'e yaptıkları referanslarda zahiri manayı esas almışlardır. Kilise'nin Antakyalı İnatius, İreneaus ve Şehit Martin gibi babaları da zahiri mana tefsirini esas almışlardır.

**Fonksiyonel Tefsir Okulları** Eski ve Yeni Ahit metinlerinin tarihî ortamlarını ihmal ederek, bu metinlerden okuyucunun yaşadığı dönem için çıkaracağı ders ve kuralları yorumlamaya çalışmıştır.

**Midraşik Metod** aslen Yahudilikte kullanılan ve zahiri anlamı kavrayarak bundan yaşanılan dönem için dersler çıkaran fonksiyonel bir metottur.

<sup>184</sup> Gadamer, H. G., *Philosophical Hermeneutics*, p. 39, trs., David E. Linge, University of California Press, Los Angeles, 1977.

Tarihselci Hermeneutik açısından, Biblikal metinler, mesela, kıssalar ele alındığı zaman, öncelikle 'kıssa'dan maksadın ne olduğu üzerinde durmak gerekecektir.<sup>185</sup> Zira, hermeneutik tarihselci yaklaşım bir kıssanın tefsiriyle uğraşırken onun içeriğinin tarihselliğiyle ilgilenmemektedir. Burada asıl olan, bu kıssanın anlatılmış olmasının tarihsel bir olgu olmasıdır.<sup>186</sup> Örneğin, Yeni Ahit'te Hz. İsa, anlaşılmayı kolaylaştırmak için insanlara kıssalar anlatmaktadır. Dinleyicileri de genellikle avamdan<sup>187</sup> olmalarına rağmen, O'nun kıyaslama noktalarını (*tertium*) herhangi bir ilave açıklamaya ihtiyaç duymaksızın anladıkları görülmektedir.<sup>188</sup> Hermeneutik tarihselci bir müfessir bu kıssaları ele aldığı zaman, içeriğini onun anlatıldığı sosyo-kültürel ortamı özümseyebilmek için kullanmak durumundadır. Dolayısıyla referans ve kıyaslama noktalarını (*tertium*) belirleyebilmek için tarihî ortam ve edebî kontekste ihtiyaç duyacaktır.<sup>189</sup> Bundan sonra sıra, müfessirin, kıssaları, onun asıl dinleyicilerinin dinlediği gibi dinleyebilmesi için lazım gelen diğer eksiklerin tamamlanmasına gelecektir. Bunlar da o ilk dinleyici kitlesinin dil, gelenek ve kültür öğelerinin çalışılması ile ancak telafi edilebilecek şeylerden oluşmaktadır. Zira bu metotta, müfessir için, kıssalarda geçen yer, insan, kurum, makam ve eşya adlarının orijinal dinleyici kitlesi için ne anlama geldiğini bilmek zorunlu hale gelmektedir.<sup>190</sup>

Bu sebeple, kıssaların tefsirindeki asıl zorluk günümüz toplumunun zaman ve kültür olarak Biblikal dönemden ihmal edilemeyecek derecede farklılaşmış olmasından

<sup>185</sup> Kıssalar, başlangıcı, gelişimi ve bitişi olan, kendi içinde bir mesaja sahip, 'bütüncül' hikayeler olmaları ile alegoriden ayrılırlar. Lukas 10:30-35'de anlatılan İyi Samirî hikayesi bir kıssadır. Kıssa normal hayattan alınmıştır. İçinde mitsel ve doğüstü öğeler bulunmaz. Başka türlü iletilemeyecek olan bir mesaj, kıssalar vasıtasıyla, metaforlar, benzetmeler ve akılda kalıcı ilginçliklerle aktarılır. Kıssaların kendi içlerinde yoruma ihtiyaçları yoktur. Buna karşılık, bir allegoride şahısların aslında kimlere işaret ettiği, olguların asıl manalarının ne olduğu, allegoriyi anlatan kimse tarafından açıklanmak durumundadır. Danyal Kitabı'nda Görümler (örneğin 8:1-26) ve Yeni Ahit'te Esinlemeler allegorik anlatıma örnek olarak gösterilebilir. Yine de kıssalarda bazen allegorilere başvurulduğu olur. (Bkz. Kuske D., *Biblical Interpretation: The Only Right Way*, p.97, Northwestern Publishing House, Milwaukee, Wisconsin, 1995, Dodd C. H., *The Parables of the Kingdom*, p. 16, Fontana Books, 1961, Blomberg C. L., *Interpreting the Parables*, p., 35, Inter-Varsity Press, Leicester, England, 1990.)

<sup>186</sup> Kuske, D., *Biblical Interpretation: The Only Right Way*, Northwestern Publishing House, Milwaukee, Wisconsin, 1995, s.97.

<sup>187</sup> Fee G. D. & Stuart D., *How to Read the Bible for All its Worth*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1993, s.136.

<sup>188</sup> Fee G. D. & Stuart D., *How to Read the Bible for All its Worth*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1993, s.139-140.

<sup>189</sup> Kuske D., *Biblical Interpretation: The Only Right Way*, Northwestern Publishing House, Milwaukee, Wisconsin, 1995, s.95.

<sup>190</sup> Wenham D., *The Parables of Jesus*, Hodder & Stoughton, London, 1989, s.16.

kaynaklanmaktadır.<sup>191</sup> Bu tarihî uzaklık sadece kronolojik bir uzaklık değil; aynı zamanda sosyal, politik ve dinî bir uzaktır.<sup>192</sup>

Hermeneutik açıdan Biblikal kıssalarda dikkat çeken bir başka nokta da şudur: Kıssa, ihtiva ettiği olayın nakledilmesi için değil, her zaman daha geniş bir kontekstin parçası olarak sunulmaktadır.<sup>193</sup> Bu sebeple, tefsir için bu geniş kontekstin tanınması gerekmektedir. Mesela, İsa'nın anlattığı kıssalarda Tanrı Krallığı'nın ilanı, bir arka plan olarak her zaman bulunmaktadır.<sup>194</sup> Kıssa, bu genel arka planının bir ögesi olarak anlatımda yerini almakta, dolayısıyla kıssanın anlamı ancak bu geniş konseptle birleşince tam olarak ortaya çıkmaktadır.

Tarihselci hermeneutik yaklaşım Biblikal kıssaları anlatıldıkları zamana giderek yorumlamayı esas aldığından, konuşanın ne demek istediği kadar dinleyenin ondan ne anladığı da bu yaklaşımın çalışma alanına girmesi yönüyle önem arz etmektedir. Çünkü dinleyenin anlaması murad edilen şey ne ise, çoğunlukla, konuşanın kıssayı bu şekilde anlatmasının sebebi de o şey olmaktadır.<sup>195</sup> Örneğin, Lukas 7:40-48'de anlatılan kıssada Simon kendisinin azarlandığını, kadın ise yaptığı işin kabul gördüğünü anlayacaktır.<sup>196</sup> Yine, İsa'nın aynı kıssayı farklı dinleyicilerden farklı tepkiler almak için bazı değişikliklerle anlattığını görmekteyiz.<sup>197</sup> Lukas 19:10-26'da kralın, hizmetçilerinden birisine 10 "mına", diğerine 5 mına, üçüncüsüne de 1 mına verdiği hikaye edilmekte,

<sup>191</sup> Fee G. D. & Stuart D., *How to Read the Bible for All its Worth*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1993, s.137.

<sup>192</sup> Wenham D., *The Parables of Jesus*, Hodder & Stoughton, London, 1989, s.15.

<sup>193</sup> Klein W. M., Blomberg C. L. & Hubbard R. L. *Introduction to Biblical Interpretation*, ord Publishing, Dallas, 1993, s.272.

<sup>194</sup> Wenham D., *The Parables of Jesus*, Hodder & Stoughton, London, 1989, s.16.

<sup>195</sup> Klein W. M., Blomberg C. L. & Hubbard R. L. *Introduction to Biblical Interpretation*, ord Publishing, Dallas, 1993, s.338.

<sup>196</sup> Ferisilerden Simun, Hz. İsa'yı evine yemeğe davet eder. İsa da kabul eder ve eve girer. Bu arada günahkar bir kadın gelir. Hz. İsa'nın ayaklarının hizasında durur ve gözyaşları ile ayaklarını ıslatır. Elindeki yağ ile ayaklarını ovar. Bunu gören Simun, içinden, 'Eğer peygamber olsaydı, kendisine dokunanın günahkar bir kadın olduğunu bilir ve izin vermezdi.' dedi. Bunun üzerine Hz. İsa şu kıssayı anlattı: Bir alacaklının iki borçlusu vardı; biri beş yüz, diğeri elli dinar borçlu idiler. Ödemek için bir şeyleri olmadığından her ikisine de bağışladı. İmdi, bunlardan hangisi onu çok sevecektir. Simun cevap verdi: Sanırım ki kendisine çok bağışlanan. İsa ona: Doğru hükmettin, dedi. Ve kadına dönerek Simun'a dedi: Bu kadını görüyor musun? Senin evine girdim, ayaklarım için bana su vermedin; fakat o benim ayaklarımı göz yaşları ile ıslattı, saçlarıyla sildi. Sen bana bir öpüş vermedin; fakat o, geldiğinden beri ayaklarımı durmadan öptü. Saçlarımı zeytin yağı ile meshetmedin; fakat o ayaklarımı değerli yağ ile meshetti. Bundan dolayı sana derim: Onun çok olan günahları bağışlandı; zira o çok sevdi. Fakat kendisine az bağışlanan az sever.

<sup>197</sup> Kuske D., *Biblical Interpretation: The Only Right Way*, Northwestern Publishing House, Milwaukee, Wisconsin, 1995, s.98.

Matta İncili'nde aynı konu (25:14-28) efendinin aynı şekilde üç hizmetçisine 10, 5 ve 1 tane olmak üzere "talent" verdiği şeklinde anlatılmaktadır. Bundan da ortaya çıkmaktadır ki, Hz. İsa'nın kıssa anlatması, dinleyicilere ulaştırmak istediği mesajın anlaşılması ve kıssayı içine yerleştirdiği kontekstin algılanabilir olması içindir, yoksa kıssanın detayları önemli değildir.

Tarihselci hermeneutik bir yaklaşımla yapılan yorumlarda kabul edilmesi mümkün olmayan bir durum da metinlerin "tipolojik yaklaşım"la tefsir edilmesidir. Örneğin St. Augustine, İyi Samirî kıssasındaki han sahibini Havarî Paul ile özdeşleştirir.<sup>198</sup> Oysa Hermeneutik tarihçi bir yaklaşımla, İsa'nın zamanında yaşayan kimsenin böyle bir özdeşleştirme yapması beklenilemez. Çünkü, tarihselci hermeneutik yaklaşım, kutsal metinlerin söylendikleri ya da yazıldıkları zamandan koparılarak, müfessirler tarafından, kendi yaşadıkları çağın bilgi ve gereklerine göre tefsir edilmesini kabul ettiği takdirde tarihselci olmaktan çıkmaktadır.

Hermeneutik problemle ilgili en hareketli tartışmaların yaşandığı alanlardan birisi de protestan teolojisidir. Bu tartışmalarda asıl gaye, bilimin sınırlarını aşarak, inanç ve onun doğru ifadesi üzerine yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla hermeneutik tartışma, konunun uzmanı olmayanların yorum yapamayacakları tefsir ve dogmatik sorunlara kaymaktadır. Mesela, metodolojik tartışmaları tercih etmekle birlikte teolojik vurgular yapan Rudolf Bultmann'ın üzerinde çokça durduğu Biblikal metinlerin 'demitolojizasyonu' (mitolojiden arındırma) konusu bunlardan birisidir. Bultmann'a göre bu programın hedefi, Yeni Ahit'in ne kadarının Hıristiyan inancı ve onun ifadesi için vazgeçilmez olduğu ve ne kadarının feda edilebileceği yönünde bir ön karar vermek değil, aksine Hıristiyan inancının anlaşılabilir kadarını anlamaktır.

### 2.3.7. Tarihselciliğin Eleştirisi<sup>199</sup>

Tarihselcilik, tabiat bilimlerinin dışında, insan ve insana ait fiil ve düşüncelerin bilimi olma iddiasında bulunduğundan dolayı, ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Tarihte kalmış olayların nesnel bilgisine ulaşma ideali, dolayısıyla "nesnel bilgi" elde etmeye yarayan

<sup>198</sup> Blomberg C. L., *Interpreting the Parables*, Inter-Varsity Press, Leicester, England, 1990, s.31-32.

<sup>199</sup> Tarihselcilik ve Kur'an'la ilgili konular, özellikle üçüncü bölümde ele alınacağı için, bölümün muhtevassından dolayı, burada, tarihselcilikle ilgili eleştirilerin felsefi yönle sınırlandırılması tercih edildi.

usûlü, genel-geçer bir yöntem olarak temellendirme çabası tartışmaların merkez noktasını oluşturmaktadır.<sup>200</sup> “Anlama”yı esas alan bir felsefe olması yönüyle de “anlama ve yorumlama” üzerine yoğunlaşan diğer felsefelerle, tabii olarak karşı karşıya gelinmiştir. Felsefi açıdan en temel eleştiriler, Husserel’in fenomenolojik yaklaşımı ile başlayan ve Heidegger’le devam ederek Gadamer’de felsefi hermeneutiğe ulaşan, insana ait eylemleri metin gibi değerlendiren ve insanı, niyetine bakmadan, elimizdeki metinle sınırlı olarak ele alan yaklaşımdan gelmektedir. Felsefi anlamda ikinci bir eleştiri de, direkt olarak tarihselciliği hedef almamış olsa da, post-yapısalcı düşüncelerden, özellikle Deridda’dan gelmektedir. Anlamanın apayrı bir üretim olduğunu söyleyen Deridda, Dilthey’da gördüğümüz rekonstrüksiyonla tarihsel bilgiye ulaşmayı ve yazarın maksat ve niyetlerini araştırmayı tamamen kaldırarak, “dekonstrüksiyon”da ısrar etmektedir. Dekonstrüksiyonistler, yorumu daha çok, anlamaktan ziyade kendi içinde yepyeni bir ürün ortaya koyma şeklinde ele almaktadırlar. Bu yüzden dekonstrüksiyonistler açısından farklı yorumlar metnin gayrimeşru tahrifleri değil, tersine, yalnızca farklı üretim türleridir. Bunu, zarureten yazarın ölümüne yol açan “okuyucunun doğuşu” olarak adlandırır. Bu konum, bir metnin bütün yorumları ayrı ayrı üretim olduğu için, asla tüketici bir dekonstrüksiyon bilimi olmaması gerekmektedir. Bir başka yorum tarafından, eşit ölçüde bir başka okuma/yorum üretilebilmelidir. Deridda’ya göre metnin anlamı, okuyucunun yaratıcı tecrübesidir ve “aşılama” adını verdiği süreç içinde üretilmektedir. Okuyucu tarafından verilen anlam, bu özel okumaya göre eşsiz bir evren üreterek, metne “aşılama”dır.<sup>201</sup>

Böylece “anlama” üzerine üretilmiş felsefeler “yazar ve tarihsel bağlam” merkezli, “metinle diyalog” merkezli ve “okur” merkezli olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Tarihselcilikle kökten hesaplaşma cehdi, felsefi hermeneutiğin sembolü haline gelen Gadamer’de karşımıza çıkmaktadır.

<sup>200</sup> Tarihselciliğin bilim felsefesi ve yöntem açısından eleştirisi için münhasıran hazırlanmış kitaplar olarak bkz. Popper, Karl, “Tarihselciliğin Sefaleti” ve “Açık Toplum Düşmanları”.

<sup>201</sup> Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s.249-250, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999; Dallmayr, Fred L., *Hermeneutik ve Dökünstrüksiyon*, s.343-366, Çev. Hüsamettin Arslan (Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler’in içinde), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

### 2.3.7.1. Gadamer

Tarihselciliğe ve onun sembol ismi Dilthey'a en ciddi eleştirileri yönelten kişinin Gadamer olduğunu görmekteyiz. Şüphesiz bunun sebebi, "anlama" konusunda ileri sürmüş oldukları tezler arasındaki radikal farklardan kaynaklanmaktadır. Gadamer'e göre tarihsel durumun fert üzerindeki belirleyiciliği, Dilthey'in düşündüğünden çok daha fazladır. Dolayısıyla bir insan kendisini belirleyen şartlardan kurtularak bir başka tarihsel ortama girip, o ortamın şartlarına göre anlama imkanından mahrum bulunmaktadır. Ona göre Dilthey işte böyle bir imkansızın peşinde dolaşmıştır. Peki, neden, böyle olmayacak bir işin peşinden koşma gereği duymuş olabilir? Gadamer'in bu soruya verdiği cevap şudur: Çünkü, psikolojik hareket noktasından kurtularak hermeneutik hareket noktasına ulaşamamıştır. Ayrıca Hegel'in neresinde durduğu tam olarak belli değildir. Yani Dilthey, Hegel'in tesirinden kurtularak özgün bir felsefe ortaya koyamamıştır. Bunun delili ise, başlangıçta "yaşam"dan hareket ederken, sonuçta gelip "tin" kavramında karar kılmakla işin neticesini Hegel'e bağlamış olmasıdır. Aslında Dilthey'in yaşamdan hareketle ortaya attığı "nesnel tin" kavramı, Hegel'in "mutlak tin" kavramının dönüştürülmüş şekli değil, başka bir şey değildir. Dilthey'in neden özgün bir felsefe meydana getiremediğine gelince, Gadamer'e göre bu sorunun cevabı Fichte'nin yanlış anlaşılmasında aranmalıdır. Fichte, "nasıl bir felsefe değil, nasıl bir insan" demiş, bu sözü yanlış anlayanlar "insan üzerine felsefe" yapacaklarına "insan açısından" felsefe yapmışlardır. Bu kökten eleştirilerin yanında, Gadamer tarafından, Dilthey'in şahsında tarihselciliğe yöneltilmiş esaslı tenkitler bulunmaktadır:

a) Gadamer'e göre, Dilthey'in, tarihsel bilginin objektif olarak elde edilebileceğine inanması ve ispatlamak için uğraşması hatadır. Ona göre bu çaba, Kant'ın "saf aklın kritiği" ile yaptığını, "tarihsel aklın kritiği"ni yaparak bütünleme görevini üstlenmiş olmaktan başka bir şey değildir. Bu görevi yerine getirirken, tarihsel deneyimin bir bilim oluşturmaya nasıl imkan tanıdığı sorusuna, Kant'ın, salt doğa biliminin nasıl mümkün olduğu sorusuna verdiği cevaptan hareketle, kıyas yolunu kullanarak açıklık getirmeye çalışmaktan kurtulamamıştır. Neticede, doğa biliminin matematiksel/doğabilimsel konstrüksiyonu<sup>202</sup> yerine, tarihi araştıranla, tarihi yapanın aynı olduğu fikrini, yani özne ile nesnenin türdeşliğini koymuştur. Kant'ın, düşünen akılla, üzerinde

<sup>202</sup> Kartezyen düşünceye göre, doğanın matematiksel bilgisinin kesinliği.



düşünülen nesnelere arasındaki tekabül-yetsizliği, kavramlar ve kavramların oluşumunu açıklayarak aşması<sup>203</sup> gibi, Dilthey da aklın yerine insanı, doğanın yerine de yaşama bütünlüğünü koyarak, tarihsel kavramlar (yaşama, nesnel tin, tarihsel bilinç..) ve tarihsel kategoriler (tipler) üretmeye çalışmıştır.

b) Gadamer, Dilthey'in tarihte gerçekleşmiş tekil bir olayı inşa edebilmek için geliştirmek zorunda kaldığı "tipler" öğretisinin, aslında, tüm izafiliklerin arkasında izafi olmayan sabit bir şey arama ihtiyacından doğduğuna inanmaktadır. Bunun için, bu öğretinin, yaşamın çok yönlülüğüne uygun düşmesi gerekmektedir. Fakat tarihselciliğin bu yoldan aşılması, Gadamer'e göre, üzerinde yeterince düşünülmemiş dogmatik tasarımlara dayanarak gerçekleştirilmek istenmiştir. Gadamer, hayatın çok yönlü ve tüketilmesi mümkün olmayan, sürekli bir yaratıcı etkinlik olduğu inancından (ki Dilthey böyle inanmaktadır) hareketle şu soruları yöneltmektedir: Tarihsel anlam bağlamlarının sürekli değişip dönüşüyor olması, nesnelliğe ulaştırarak bir bilme tarzının yolunu zorunlu olarak kapatmaz mı? Bu durumda tarihsel bilincin kendisi, en nihayet ütopyik bir ideal olarak kalmayacak ve kendi içinde bir çelişki ihtiva etmeyecek midir?<sup>204</sup>

c) Bu soruların yanında Gadamer, tarihselci anlama yöntemi ile, doğa bilimlerinde olduğu gibi, tarihte kalmış olayların objektif/tarihsel bilgisinin elde edilemeyeceğini şu şekilde ifade etmektedir: "Hermeneutik, anlama sanatı değil, anlamanın vuku bulduğu şartları netleştirme gayretidir".<sup>205</sup> Bu şartlar içerisinde yorumcunun önyargıları veya ön-anlamlandırmaları başta gelir. Anlama, her zaman bir yorumlamadır ve yorumcu her zaman kendi önceden oluşturulmuş kavramlarını kullanmalıdır ki, söz konusu eşya (metin) kendisine bir mana ifade edebilsin.<sup>206</sup> Dolayısıyla, anlama sadece bir 'yeniden üretken' değil, oldukça 'üretken' bir süreçtir ve algılama tarihi boyunca anlaşılacak şeyin yorumları da değişmeye devam edecektir. Bu değişkenlikten kaçınmanın mümkün olmadığı da şu şekilde açıklanmaktadır: "Anlama" kendisinden önce gerçekleşen bir ön-anlamaya istinat etmektedir. Ön anlamayı sağlayan ise birtakım 'ilk doğruların' varlığıdır. Bu ilk doğrular, yorumcunun içinde bulunduğu tarihî ortamın bir

<sup>203</sup> Kant, doğabilimsel kavramların, varlığın birer yansıması değil, *entia rationis*'in, akıl içeriğinin, kategorilerin "özelleşmiş" halleri olduğunu söylemişti.

<sup>204</sup> Gadamer'in Dilthey eleştirisi hakkında geniş bilgi için bkz. Gadamer, *Dilthey'in tarihselciliğin güçlüklerinde dolanışı*, s.322-353, (Metinlerle Hermeneutik Dersleri'nin içinde).

<sup>205</sup> Gadamer, *Gerçek ve Metod*, s.263.

<sup>206</sup> Gadamer, *a.g.e.*, s.358.

fonksiyonudur. Farklı tarihî ortamlarda bu ön kabullenimler farklı olacağından, belli bir tarihî ortamda yaşayan insanların farklı tarihî ortamlarda kaydedilmiş olguları tam anlamıyla anlamlandırmaları mümkün değildir.<sup>207</sup>

c) Anlamanın vuku bulduğu önemli şartlardan biri de ‘zaman mesafesi’dir. Gadamer için, geçmiş ve hal-i hazır birbiriyle sağlam bir şekilde bağlıdır ve geçmiş, her ‘hal-i hazır’da yeniden kazanılması gereken birşey değildir. Kendi ifadeleriyle “Zaman artık öncelikle aşılması gereken bir uçurum değildir, çünkü o ayırmakla birlikte hal-i hazrın üzerine bina edildiği destek tabanıdır da. Dolayısıyla zaman mesafesi üstesinden gelinmesi gereken bir engel değildir. Bu tarihselcilerin basit bir kabullenimiydi. Yani tarihsel objektivitenin sağlanması için kendimizi çalıştığımız çağın ruhuna ayarlamamız, onun fikir ve düşünceleriyle düşünmemizi öngörüyorlardı. Doğrusu önemli olan, zaman mesafesinin anlama ihtimalini güçlendiren pozitif ve üretken bir etmen olarak algılanmasıdır. Bu mesafe bomboş bir vadi değildir. Aksine eskilerden bize kalanın bize ulaşmasını sağlayan gelenek ve töre sürekliliği ile doludur.<sup>208</sup>

d) Gadamer’e göre anlama geçmişte değil, bu anda da değil, geçmişle bu anın bulunduğu bir ufukta gerçekleşmektedir. Her anlama bir yorumlamadır. Yorumcunun önyargıları ve önceden anlamlandırmaları kendi zihninde bağımsız olarak üretilmemektedir. Bunlar bir ‘ufuk’ veya bir ‘etkili tarih’ ile (Wirkungsgeschichte) bağlantılı olarak gerçekleşmektedirler. Gadamer’e göre anlama, bireyin kendi ‘öznelliğinin’ bir fiili olmayıp, bireyin kendini geçmiş ve hal-i hazrın sürekli birbirine karıştıkları bir gelenek sürecine yerleştirmesinin sonucudur.<sup>209</sup> Dolayısıyla tarihsel nesne aslında bir ‘nesne’ olmayıp, tarih ve tarihsel anlamanın gerçekliklerini kapsayan bir ilişkiden ibarettir. Gadamer buna ‘etkili tarih prensibi’ adını verir.<sup>210</sup> Etkili tarih sadece neyin araştırılması gerektiği yönündeki kararımızı etkilemekle kalmaz, anlamlandırılabilirlik kriterlerini takip ederek belirlediğimiz ‘nesne’ ya da ‘öteki’, kendini, öylesine bize ait kavramlarla sunar ki, artık bir ‘kendi’ ve ‘öteki’den bahsetmek imkansızlaşır.<sup>211</sup>

---

<sup>207</sup> Brice R., *a.g.m.*, s.16.

<sup>208</sup> Gadamer, *Gerçek ve Metod*, s.264.

<sup>209</sup> Gadamer, *a.g.e.*, s.258.

<sup>210</sup> Gadamer, *a.g.e.*, s.267.

<sup>211</sup> Gadamer, *a.g.e.*, s.268.

Yukarıda da bahsedildiği üzere, Gadamer yorumcunun kendisini, tarih ve hal-i hazırın füzyonundan<sup>212</sup> müteşekkil bir anlamlandırma ufkunda bulur. Bu ufuk belli bir zaviyeden bakıldığında görülebilen herşeyi içerir. Gadamer'in ufuk yaklaşımının, yorumcuyu belli bir döneme ait metni ve eşyayı anlamlandırabilmek için o dönemin 'ufkuna' taşımaya çalışan tarihselci yaklaşımı reddettiği açıktır. Tarihsel kritikçilerin hatası olarak gördüğü bu 'empati'yi Gadamer, hem imkansız hem de lüzumsuz bir görev olarak addeder.<sup>213</sup>

Sonuç olarak Gadamer'e göre kendi ufukumuzu terk etmeyi denemek doğru değildir. Çünkü böyle bir şey yapmaya muktedir olamayız. Ayrıca, devam edegelen bir geleneğin "etkili tarihi" sürekli gelen yeni yorumlara ve algulamalara dayandığından tarihe gitmeyi arzulamamak da gerekir.<sup>214</sup>

---

<sup>212</sup> Tarihi ufkun zamanımıza doğru projeksiyonu anlama sürecinin fazlarından biridir yalnızca. Hiçbir zaman bir geçmiş bilince kayma şeklinde durağanlaşmaz bu ve yerini kendi zamanımızın anlama ufku kaplar. Anlama sürecinde gerçek bir ufukların füzyonu yaşanır, yani tarihsel ufuk günümüze uzantı yaptığı anda eşzamanlı olarak kaldırılır ve yerini hal-i hazırın ufkuna bırakır.

<sup>213</sup> Gadamer, *Gerçek ve Metod*, s.269-273.

<sup>214</sup> Gadamer, *a.g.e.*, s.358.

### 3. NÜZÛL VASATI OLARAK CÂHİLİYE DÖNEMİ VE KUR'ÂN'IN YAPTIĞI DEĞİŞİKLİKLER

Cahiliye, genelde bilgisizliğin karşıtı olarak kullanmanın yanında, “taassup”, “barbarlık”, “müşrik toplumun hayatına hâkim olan şiddet, kin ve nefret”, “insanlar arasında farklı uygulamalarda bulunan haksız ve zalim idare” gibi anlamlarda ve yine bundan başka; bedeviliğin hâkim olması, medeniyet bakımından geri kalmaları, kötülüklerden engelleyen bir dine sahip olmayan kimselerin topluluğu olarak da değerlendirilir. Bu yönüyle “Cahiliye”; metanet, güç, fizikî bütünlük ve sağlık, teennî, sükûnet, bağışlama, yumuşak huyluluk, ahlak ve karakter sağlamlığı, aşkınlık anlamına gelen “hilim” karşıtıdır.<sup>215</sup> İşte Cahiliye dönemi, bu vasıflara sahip olmayanların devri idi. İslamî dönemde ortaya çıkmış bir terim olan Cahiliye, gerek Kur'ân-ı Kerim'de<sup>216</sup> gerekse hadislerde Arapların İslam'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslamî devirdekinden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu sebeple genelde Arapların İslam'dan önceki dönemine Cahiliye/Cahiliye Çağı denilmektedir.

Cahiliye Çağı iki kısma ayrılmaktadır. Birinci Cahiliye Çağı miladi 500 yılından önceki dönem, ikincisi ise 500 - 622 yılları arasındaki dönemdir.<sup>217</sup> Bu bölümde Cahiliye Çağı, Kur'ân'ın nâzil olduğu kültürel ortam olması yönüyle incelenecektir. İncelemenin esasını, “Cahiliye inanç, kültür ve gelenekleri, Kur'ân gibi bir kitabı ortaya çıkartabilir mi?” sorusunun cevabını araştırmak oluşturacaktır. Diğer bir tabirle Kur'ân'ın tarihselliği bahis mevzu edilecek, Cahiliye ile Kur'ân arasında bir sebep-sonuç ilişkisi olup-olmadığı inanç, kültür ve hukuk açısından ele alınacaktır.

<sup>215</sup> Izutsu, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ân*, p. 75-80, Montreal: McGill University, 1966.

<sup>216</sup> Al-i İmran 3/154; Ahzab 33/33; Fetih 48/26; Maide 5/50.

<sup>217</sup> Cevat Ali, *Tarihü'l-Arab Kable'l-İslam*, I, s.9; Goldziher, I, *Muhammedanische Studien*, I, s.219, Halle, 1888.

### 3.1. Kültür

Hız. Peygamber (s.a.v) “Biz ümmî bir milletiz; yazı yazmayız, hesap bilmeyiz.”<sup>218</sup> hadîsiyle o devrin Arap topluluğunun okuma-yazma bilmediğini vurgulamış, Cenâb-ı Allah da “O Allah ümmîler arasında yine kendilerinden bir Rasûle vazife verendir.”<sup>219</sup> âyetiyle hem Arapların hem de Hız. Peygamber’in ümmî olduğunu beyan etmiştir. Bununla beraber İslam’dan önceki dönemde de, İslâmî dönemde de yazılı belgeler kullanılmıştır.<sup>220</sup>

Belâzurî (279/892) İslâmiyet’in zuhûru sırasında Mekke’de yazı bilen erkeklerin sayısının ancak 17 kadar olduğunu zikretmiştir.<sup>221</sup> B. Moritz, Hız. Peygamber’in vahiy kâtiplerinin çokluğunu ve yazı için kullanılan malzeme bolluğunu ileri sürerek, bu rivâyetin doğru olmadığını iddiâ eder.<sup>222</sup> Hız. Peygamber, Müslümanların yazı öğrenmeleri için özel bir titizlik göstermiştir. Bu nedenle sonraki zamanlarda vahiy kâtiplerinin sayısı çoğalmıştır. Yine kendisinin de zikrettiği üzere yazı için kullanılan malzemeler son derece basitti.<sup>223</sup> Bunlar ancak zaruret halinde yazı malzemesi olarak kullanılabilir.

Mekke ve Medine dolayındaki kültür hareketleri, hemen tamamıyla göçebe hayatın zaruretlerinden doğan tecrübe, âdet ve geleneklerin geliştirdiği bilgilerden ibaretti. Bu bilgilerin mümessilleri din adamları, bazı zeki ve imtiyazlı şahıslardı. Okuyup yazma da hemen sadece ticaretle uğraşanların veya nüfuzlu asil kimselerin bildiği bir şeydi. Ticaretle uğraşan Mekkeliler bu hususta daha ileri bir durumda idiler. Büyük halk kitleleri ise tamamen cahildi.<sup>224</sup>

Bununla beraber Araplar, memleketin durumu ve yaşayış tarzlarının bir icabı olarak bazı bilgilere sahiptiler. Meselâ onlar, göçebe hayatından dolayı, yollar ve otlakların yerlerini tayine muhtaç olmuşlar ve bunun için de yıldızlarla ilgili bazı bilgileri öğrenmişlerdir. Yine aynı sebebe dayanarak hava değişikliğinden korunmak için

<sup>218</sup> Buharî, “Savm” 13.

<sup>219</sup> Cuma, 62/2.

<sup>220</sup> Schacht, J., İslâm Hukukuna Giriş, s.20.

<sup>221</sup> Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ, *Futûhu'l-Buldân*, Kısım III, s.579-583.

<sup>222</sup> Moritz, B., “*Arabistan-Arap Yazısı*”, İ. A., I, s.498-512.

<sup>223</sup> Moritz, B., *a.g.m.*, İ. A., I, s.502-503.

<sup>224</sup> Çağatay, Cahiliye Çağı, s.140 vd.

yağmur ve rüzgâr mevsimlerini öğrenme lüzumu hissetmişlerdir. Buldukları yerin verimsiz olması, onları, deve beslemek sûretiyle geçimlerini temine ve bunlar için ot aramaya mecbur bıraktığı halde, ihtiyaçları derecesinde hayvan yetiştirememeleri, mülk sahibi olmaları hususunda aralarına rekabet düşürmüş ve bu rekâbet, onları karşılıklı baskın ve yağma hareketlerine sevk ederek, düşmandan korunmak ve onu ansızın bastırmak için izleri takip usûlünü öğrenmeye mecbur etmiştir. Aynı sebepler, onları yardımlaşma ve birbirine arka çıkma maksadıyla birbirlerinin nesebini öğrenmeye ve cins Arap atları yetiştirmeye sevk etmiştir. Onların bu bilgileri öğrenmeleri, daha önceki nesillerden eğitim yoluyla değil, kendi gayretleriyle veya görüşüp kaynaştıkları diğer milletlerden almak sûretiyle olmuş ve bunu hafızalarında tutarak geçmişten geleceğe aktarmışlardır.<sup>225</sup>

Araplar, eskiden beri, şairce bir tabiat üzerinde bulunmuşlardır. Onlar, hayallere çok bağlı bulunan Sâmi kökten geliyorlardı. Bütün Sâmi milletler gibi Araplar da özellikle şiirle ilgili tasavvurlarda diğer milletlere nazaran ileri bir seviyede bulunuyorlardı. Arap dili de şiire son derece yatkındı. Zira bu dildeki eş manalı ve eş vezinli kelimeler, maânî ve beyân üslûbu cihetiyle şairane düşünceleri ifadeye daha elverişlidir. İklim ve geçim durumları da onları şairliğe sevk etmiş; çöllerde hayat geçirerek, davranışlarında, fikir hareketlerinde ve diğer hususlarda hür ve müstakil bulunmaları onlardaki şairane tasavvurları daha çok geliştirmiştir. Bu bakımdan, kahramanlık ve binicilik gibi hususlar, eski Arap şiirinde en çok rastlanan temalardır.<sup>226</sup>

Araplarda şairlik, yaratılıştan gelen bir kabiliyetti ve yaygındı. İçlerinde şiir söylemeyenler pek az bulunur, onlar da şairlerin meclislerinde bulunmak sûretiyle şiirden nasiplerini alırlardı.<sup>227</sup>

Muhammed Hamidullah'ın değerlendirmesine göre Araplar, mühendislik hünerinin büyük eserlerini inşa etmediler. Onların alâkası geniş hudutlu imparatorlukların tesisinden ziyade, fikir âleminin yani şiir âleminin fethi idi. Onların yaratılışlarının ayırt edici vasfı; meselâ Yunanlılara atfedilen ilim aşkının, Fenikelilere ve Mısırlılara isnat edilen servet aşkının aksine, sanat aşkı idi. Onların siyasî birliğe kabiliyetsiz oldukları

<sup>225</sup> Seydişehirî, İslâm Tarihi, Marifet Yayınları, İstanbul, 1083, s.171.

<sup>226</sup> Seydişehirî, a.g.e., s.187.

<sup>227</sup> Seydişehirî, a.g.e., s.188.

söylenbilir. Fakat onlar, bir milletin hakiki medeniyetine delil olan fikir ve düşünce birliğine sahiptiler.<sup>228</sup> Araplar, yaptıkları savaşların hatırasını şiirle gelecek nesillere aktarırlar, böylece şan ve şereflerini her tarafa yaymak isterlerdi.<sup>229</sup>

Fikrî duruma gelince, İslâm öncesi Araplarında, birçok eski medeniyet merkezlerinin bâkiyeleri üzerinde veya yakınında olmalarına, birçok fikir ekollerinin bulunduğu bölgelere komşu bulunmalarına rağmen, teşekkül etmiş bir fikir ananesinden ziyade, tecrübeye ve görgüye dayalı bazı “kaba” bilgilerden başka bir şey bulmak mümkün değildir. Cahiliye şiirinden anlaşıldığına göre, o devir Arapları yakın ve uzak çevrelerinde yaşayan kavimler ve diğer din sâlikleri ile temasta idiler. Ancak bütün bu temasların şiir ve edebiyat alanının dışında, mesela, fikrî ve dînî alanda bir yansıması olmuyordu. Manastırlar, kiliseler, havralar ve tapınaklarda söylenenler ve yapılanlarla alâkadar olmuyorlardı. Kervan konaklarının, şarap ve kadın meclislerinin, mertliğin, mürüvvetin medih ve tasviri yapılan Arap şiirine, yakınında yaşadıkları, hatta kendi aralarında bulunan manastırlar, sadece keşişlerin kullandıkları **çerağ** ile bir teşbih unsuru olarak girebilmiştir. Hayat tarzları ve zihnî faaliyetleri, bunun ötesinde bir şeye hazır ve müsait değildi.<sup>230</sup>

Cahiliye devrinde, şiirin içtimâî hayatta ehemmiyetli bir yeri, çok büyük bir tesiri vardı. Bu şiirlerin kısmen de olsa hafızalarda yaşatılıp korunması, bunların, topluluğun ortak duyguları ile hayata, sıkı sıkıya bağlı olmasını sağlamıştır. Şâirin eserinin kaynağı, çoğu zaman kendi duyguları ile çevresinin duygularının birleştiği noktalardır. Durumu ve mevkii her ne şekilde olursa olsun, şâir daima insanların arasındaydı ve toplumun, üzerinde hassasiyetle durduğu birtakım hasletleri temsil ve ifade etmeyi görev bilirdi. Kabîle ve kabîleler birliğinin sözcüsü olarak, siyasî müzakerelere katılan heyetlerde şâirin yeri ve vazifesi vardı. Kabîle; hayatının, hissiyatının, geçmişteki övünülecek şeylerin, zaferlerinin, düşmanlarına karşı beslediği kin ve intikamın, onları küçülttüğü hicivlerin, etrafını çevreleyen tabiatın en güzel ifadesini şiirin sihirli sözlerinde bulur ve

<sup>228</sup> Hamidullah, Muhammed, İslâm'da Devlet İdaresi, Çev., Kemal Kuşçu, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1963, s.14.

<sup>229</sup> Seydişehirî, a.g.e., s.188.

<sup>230</sup> Tülücü, Süleyman, Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve Edebî Kişiliği, Erzurum, 1982, basılmamış doktora tezi, s.14.

bütün bunları ondan beklerdi.<sup>231</sup> Bu sebeple şairlere sahip çıkılır, şiirlerinin korunmasına ve yayılmasına çalışılırdı. Bilhassa seyyidinin bu sihirli ve tesirli sanatla mücehhez olması, kabîle için büyük bir bahtiyarlıktı. Bir kabileden şâir çıktığı zaman bayramlarda, düğünlerde olduğu gibi şenlik düzenlenir, ziyafet verilirdi. Çünkü manevî değerlerin koruyucusu olan şâirleri yetiştirmek, onlar için gurur ve şeref; şâirlerden mahrum bulunmak ise sadece bahtsızlık değil, aynı zamanda utanç ve ayıplama vesilesiydi.<sup>232</sup>

Şiirle birlikte Araplar'da "İlm-i ensab", "Astroloji", "Tıp", "Meteoroloji", "Mitoloji", "Kâhinlik", "Zecrû't-tair" (kuşların uçuşundan, konuşundan ahkâm çıkarmak), "Kaiflik" (İzcilik) gibi ilimler mevcuttu.<sup>233</sup>

Netice itibarıyla, Hz. Peygamber, yazı bilmeyen ve ilişki düzeyi kabîle standartlarıyla sınırlı bir toplumun içinde neşet etti. Ümmi topluma kitapla geldi ve onlarda okuma ve tefekkür şevki uyandırdı. Daha doğrusu arı bir beyinle varlığı ve hayatı düşünecek, kevn ve fesat üzerinde Allah'ın kudret ve azametini müşahede edecek bakış açıları kazandırdı.<sup>234</sup> Bu bakış açısıyla fitrî şecaatlarına istikamet vererek birbirine karşı kaba kuvvet kullanmak yerine, kuvvetlerin birleştirilmesini ve Allah'ın razı olacağı istikamette kullanılmasını sağladı. Bencillik ve kabîlecilik asabiyetini, ayrılık ve düşmanlık vesilesi olmaktan çıkartarak, üst siyasî birlikler oluşturma olgunluğuna taşıdı; kabîlecilikten devlet sistematiğine ve oradan da dünya devleti kurabilecek şekilde fitrî kabiliyetlerini terbiye etti. Zaten sözü fevkalâde bir mimarî ile dizgen ve söz harikaları yapmaktan zevk alan bir toplumun bu tür kabiliyetlerinin olduğunu anlamak zor olmasa gerektir. O zamana göre düşünülürse, Hz. Peygamber'in vasiyet etmemesine ve yerine bir halife tayin etmemesine rağmen, art arda üç halifenin problemsiz olarak seçilmesi ve böylece yönetimin el değiştirmesi, alınan mesafenin büyüklüğünü göstermeye yetecek boyuttadır. Perslerin doğu ve güney sahillerini, Doğu Roma İmparatorluğu'nun da kuzey tarafları istila ettikleri halde, istilaya tenezzül etmediği

<sup>231</sup> Furat, Ahmet Suphi, *Arap Edebiyatı Tarihi I*, s.64-65, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1996.

<sup>232</sup> Tülüccü, Süleyman, *a.g.e.*, 30.

<sup>233</sup> Çağatay, Neşet, *a.g.e.*, s.141-152.

<sup>234</sup> Alak suresinin ilk ayetleri ve bu ayetlerle ilgili olarak üçüncü bölümde yer alan Yedullah Kazmî'nin görüşleri bu konuda tatmin edici yaklaşımlar getirmektedir.



Arap çölleri, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı hikmet<sup>235</sup> dolu bir metotla tebliğ etmesiyle birlikte, dünyayı temelden etkileyecek yeni bir medeniyetin beşiği haline geldi. Çöl adamının fitrî mertliği ve açık sözlülüğü düşünceye kavuşunca, fikir özgürlüğünü memleket memleket yayacak bir motivasyon meydana geldi. Bu vasatta sadece Müslümanlar değil, gayr-i müslimler de güven içinde ilmî faaliyetlerde bulunuyordu. Russell'ın da dediği gibi, mesela “Yahudiler bu dönemde ancak Müslümanlar arasında insanca muamele görüyor ve felsefeyi izleyip aydınca tartışmalar yapabiliyorlardı.”<sup>236</sup>

### 3.2. Din

Bu bölümde, Cahiliye inanışları ile tevhid ve vahiy konuları ele alınarak, Kur'ân ile önceki kitaplar, vahiy açısından karşılaştırılacaktır. Böylece, Kur'ân'ın özelliklerinin görülmesi sağlanmaya çalışılacaktır.

#### 3.2.1. Tevhid

Araplarda her klanın bir totemi bulunmaktaydı ve totem, hem sosyal hem de dinî bir nitelik taşıyordu. Sosyal hayat geliştikçe totemist yapı da zamanla bozulmuş, totemist ayinler yok olmuş, yerlerini ölüm sonrasının izlerini taşıyan yeni ayinlere bırakmıştır. Bu ikinci dinî aşamanın adı ruhçuluktur. Animizm denilen bu dinî biçim, kâinatın ruhlar ile dolu olduğuna ve bütün doğal olayların ruhların eseri olduğuna inanmaktır. İlkel insanlar, dinî gelişimin bu döneminde her olaya, dayandırdıkları ruhlar için birtakım ayinler uydurmuş, zamanla kevnî bir nitelik kazanan ruhlara karşı bir saygı ve itaat duygusu beslemek zorunda kalmıştır. Çünkü yaşamak için ihtiyaç duydukları şeylere can veren ve onlarda farklı değişikliklere yol açan faktörlerin ruhlar olduğuna inanılıyordu. Animizmin gelişimi, natüralizm yani tabiatperestlik ile sonuçlanmıştır.<sup>237</sup> Cahiliye döneminde oldukça ağırlığı olduğu anlaşılan kâhinlik kurumu animizmin bir dışa vurumu olduğu gibi, şairlere atfedilen olağanüstülükler de bu inanışla ilgili olmalıdır. Cahiliye Araplarının totemizm ve animizm dinlerinin ölüm sonrası kalıntıları arasında fetişizm tortuları da görülmektedir. Afrika vahşileri arasında görülen bu dinî form, taş ve kum gibi maddî şeylere tapınmaktan ibarettir. Tapınılan taşlara *fetiş*

<sup>235</sup> Nahl, 16/125.

<sup>236</sup> Russell, **Bertrand**, *Batı Felsefesi Tarihi*, II/32, İlya Yayınevi, İzmir, 2001.

<sup>237</sup> Günaltay, **Şemseddin**, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, 1. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997, s.64-65.

denildiğinden bu dinî tarza *fetişizm* adı verilmiştir. Cahiliye Araplarının dinî eğilimleri hakkında eldeki malumat arasında bulunan, animizmlle birlikte fetişizm dinî tarzını da yaşamış olduklarını desteleyecek belgeler oldukça çoktur. Hatta Arapların fetişlere ilk tapınma olayının İsmailoğulları soyu tarafından gerçekleştirilmiş olduğunu tahmin edenler bulunmaktadır. Sebebi ise şu şekilde açıklanmaktadır: İsmailîler düşmanlarının saldırı ve baskısı altında Mekke’de yaşayamayacak bir duruma geldiklerinden dolayı mecburi olarak civara göç etmiş, giderken de yanlarında derin bir saygı besledikleri Kâbe’den birer taş götürmüşlerdi. İsmailîler yeni yurtlarında Kâbe’yi tavaf eder gibi bu taşları tavaf etmeyi âdet edinmişlerdi. Bu âdet gitgide her beğendikleri taşa tapınmalarıyla sonuçlanmıştı.<sup>238</sup> Bu âdet nesiller boyu devam ederek, Hz. İbrahim’in ve Hz. İsmail’in dinini unutmalarına neden oldu. Hicretten 11 yıl önce doğan Ebu Reca el-Utâridî’nin beyanı, İslam’ın ortaya çıkışına yakın dönemlerde bile, Araplardan bir bölümünün fetişperest olduklarını destekleyen çok güçlü bir delildir. Ebu Reca diyor ki: “Biz İslam’dan önce taşlara secde ederdik. Daha güzel bir taş bulduğumuzda öncekini bırakarak yeni bulduğumuz taşa tapardık.”<sup>239</sup>

Cahiliye Arapları’nda her evin kendine özgü bir veya birden çok fetişi vardı. İçlerinden biri yolculuğa çıkacak olursa fetişe dokunur, dönüşünde her şeyden ve herkesten önce ilk işi yine fetişe dokunmak olurdu. İbn Hişam diyor ki: “Kâbe’nin Hüzaa Kabîlesi’nin eline geçmesinden sonra başkanları olan Amr b. Luhay bazı işlerinin tasfiyesi için Suriye’ye gittiğinde oradaki puta tapanların taptıkları putları beğenip onlardan Mekke’ye götürmek için bir put istedi. Belkalılar da Hübel isimli bir put verdiler. Amr b. Luhay, Hübel’i Mekke’ye getirdi. Zemzem kuyusunun üst tarafında Kâbe’ye yakın bir yere yerleştirerek herkesi buna ibadet etmeye teşvik etti. İnsan şeklinde yontulmuş kırmızı renkli akik taşından yapılan ve müşriklerce Hacerü’l-Esved kadar hürmet gören Hübel daha sonra Kusay tarafından Kâbe’nin içine taşındı.”<sup>240</sup> Son dönemde Yemen bölgesinde gerçekleştirilen kazılarda bu bölge eski halkının tanrıları arasında “Aştar”, “Ba’l”, ve “İl” isimleri bulunduğu anlaşılmıştır. Kur’ân’da da ismi geçen<sup>241</sup> Ba’l eski Sami kavimlerin Tevrat’ta adı geçen ortak tanrısıdır. Buna, eski Babilliler “İl”, Fenikelilerle İbraniler de Ba’l diyorlardı. Arapların “Hübel”inin de İbranilerin “Ha ba’l”

<sup>238</sup> Günaltay, Şemseddin, *a.g.e.*, s.67.

<sup>239</sup> Buharî, “Meğâzî” 70.

<sup>240</sup> İbn İshak, *a.g.e.*, I, s.202, 207, 281; Günaltay, *a.g.e.*, s.69.

<sup>241</sup> Saffât, 37/25.

ifadesinin bozulmuş bir şekli olduğu şüphesizdir.<sup>242</sup> Her kabîlenin bir putu olan Arap Yarımadası'nda, eski totemlerin heykellerinin de bulunduğunu görüyoruz. Kur'ân'da adı geçen<sup>243</sup> ve bir totem hatırası olan Vedd, Suva', Yağus, Yauk ve Nesr putları böyledir.<sup>244</sup> Cahiliye döneminin putlarından başka, bir de o putların korunduğu mukaddes evler vardı ki, bunlara "tağut" adı veriliyordu.

Başta "Hanif" dini ile başlayan, sonra tahrif edilip Totemizm, Animizm ve Fetişizm gibi ilkel ve kaba dinlerin ağır karanlıkları altında kalan Arabistan'ın zaman zaman Hud, Salih ve Şuayb gibi peygamberlerin açtıkları ışıklarla yer yer aydınlandığı, Kur'ân'da ve diğer mukaddes kitaplarda bildirilmektedir. Ama bu aydınlıklar maziye gömülen eski çağların kalıntıları arasında, ancak güçlü bir şimşek ışığı kadar devam etmiş, müjdecilerin ölümüyle tekrar sönmüş, geniş ve büyük çölleri yine ağır karanlıklar kaplamıştır.

Risalet dönemine oranla daha sonraki dönemlerde yazılmış olan bazı eserlerde Arabistan'da isimleri Kur'ân-ı Kerim'de geçmeyen ancak peygamber olabilecekleri zannedilen dört kişiden daha bahsedilmektedir. Bu dört kişi, Halid b. Sinan el-Absî, Hanzala b. Safvan el-Himyeri, Şuayb b. Zî Mahrem ve Musa b. Mişa'dır. Halid b. Sinan'ın risalet dönemine yakın bir zamanda geldiği ve onun hakkında Hz. Peygamber'den, "kavmi kendisini zayi eden bir nebi" sözünün rivayet edildiği söylenmektedir.<sup>245</sup> Fakat onun risaletine şüphe ile bakılmaktadır.<sup>246</sup> Diğer üçüne gelince, bunların risalet döneminden çok daha önceleri gelmiş oldukları anlaşılmaktadır.

İslam Öncesi Arabistan Yarımadası'na dıştan giren dinler, Sabîlik, Yahudilik ve Hıristiyanlık'tı. Sabîliğin karmaşık bir düşünceye sahip bir din olup Yarımada'ya uzak kalması, Yahudiliğin, sadece İsrailoğullarını güzide ve seçkin kul tanınması, böylece Arapları, Yahudilerden daha aşağı durumda bırakması, Arapların bu dinlere girmesini engellemiştir. Yahudilik hem güney hem de kuzey Arabistan'a girdiği halde, Araplar arasında yayılmamıştır. Evs ve Hazreç kabîleleri, Yahudilerin çok sayıda bulunduğu

<sup>242</sup> Günaltay, *a.g.e.*, s.70.

<sup>243</sup> Nuh, 71/23.

<sup>244</sup> Koçak, İnci, *Araplarda ve Akkadlarda Kutsal Değerlere Bağlantılı Şahıs Adlarının ve Tanrı Sıfatlarının Karşılaştırılması*, s.41, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara 1977.

<sup>245</sup> el-Endelüsî, *el-İktifâ*, Alimü'l-küttüb, II, s.363, Beyrut, 1997; İbn Kesir, *el-Bidaye*, II, s.211.

<sup>246</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye*, II, s.212.

Yesrib'e gelip Yahudilerin hegemonyalarını tanımak zorunda kaldıkları halde yine Yahudiliği kabul etmemişlerdir.<sup>247</sup>

Hıristiyanlık, Arabistan'a ancak dördüncü miladi asırdan itibaren, kuzeyde Suriye ve güneyde Habeşistan'dan iki yolla sokulabilmiştir. Yesrib ve çevresinde öteden beri bir Yahudi beldesi bulunduğundan, Hıristiyanlar Hicaz'a kadar gidememişlerdir. Arabistan'a giren Hıristiyanlık, ancak Suriye yöresine gelmiş olan Gassanilerle, Irak'taki Lahmiler arasında yayılabilmiş, Hicaz kabileleri için meçhul kalmıştır.<sup>248</sup>

Durum böyle olunca, Totemizm, Animizm, Fetişizm üçgeninde şirk, doruk noktasına ulaşmıştı. Hayatın derinliklerine sokulmuş, onların üzerine yemin edilir olmuştu. Tapılan el-Uqaysır yıldızına vb. yemin edilirdi.<sup>249</sup> Uzza'nın kulu anlamına gelen Abdüluzza vb. isimler yine bu putperestliğin en belirgin görüntülerinden biridir.<sup>250</sup>

Cahiliye'de Allah'ın kölesi anlamına gelen "Emetüllah", yine Rahman'ın kölesi anlamına gelen "Emetürrahman" isimleri de yer alıyordu.<sup>251</sup> Abdurrahman, Abdullah gibi isimlerin de bulunduğu Cahiliye döneminde<sup>252</sup>, bu "rahman" ve "Allah" isimleri, İslam'daki anlamıyla kullanılmıyordu. Arapların taptıkları kutsal değerler arasında, "Allah" adındaki bir Tanrı'yı en ulu mabut tanıdıkları ve ona kendilerine göre ibadet ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>253</sup> Bu durum bize müşriklerin kesin bir tarzda Allah'ı inkâr etmediklerini fakat, ona ortak koştuklarını gösterir. Kur'ân'da birçok ayette, müşriklerin Allah'a inanmamaları değil, Allah'a ortak koşmaları kınanır.<sup>254</sup>

Cahiliye inancına göre Allah, diğer ilahlardan büyük olmakla beraber, ilahın tekliği fikri, çok iptidaî olup, putperestlik bütün şiddetiyle hüküm sürmekteydi. Evs b. Hacer'in şu yemini de bunu göstermektedir: "Ve bi'l-Lâti ve'l-Uzzâ ve men dâne dîneha/Ve billahi innallâhe min hünne ekberu"<sup>255</sup> yani, Lât'a ve Uzzâ'ya ve onlara boyun eğene

<sup>247</sup> Günaltay, *a.g.e.*, s.88-89.

<sup>248</sup> Günaltay, *a.g.e.*, s.90.

<sup>249</sup> İbnü's-Saib, *Kitabü'l-asnam*, s.42. thk. Beyza Düşüngen. Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1969.

<sup>250</sup> Koçak, İnci, *a.g.e.*, s.62.

<sup>251</sup> Koçak, İnci, *a.g.e.*, s.83.

<sup>252</sup> Koçak, İnci, *a.g.e.*, s.65.

<sup>253</sup> Koçak, İnci, *a.g.e.*, s.67.

<sup>254</sup> Mü'minûn, 23/84-89.

<sup>255</sup> Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldan*, V, s.5.

yemin olsun, Allah'a da yemin ederim ki, Allah onlardan daha büyüktür. Görüldüğü gibi bu yeminde Allah ile iki ilahenin isimleri geçiyor.

Cahiliye ile İslam karşılaştırıldığında, aradaki fark anlaşılacak durumda olmasına rağmen, bazı oryantalistler, Kur'ân'ın yeni bir şey getirmediğini göstermek üzere, etimolojik tahlili esas alarak, Allah kavramının İslam-öncesi Arap dünyasında "üstün tanrı" anlamında kullanıldığını ifade etmektedirler.<sup>256</sup> Aslında bu durum, Kur'ân-ı Kerîm tarafından zikredilmekte<sup>257</sup> ve İslam öncesi Arap şiirinde de yer almaktadır. Fakat unutulmaması gereken gerçek, Mekke müşriklerinin bu üstün Tanrı ile birlikte diğer tanrıların varlıklarını kabul ederek, ontolojik hiyerarşi anlamında bir ara-ontolojik grup oluşturduklarıdır.

İbrahimî tevhîd akîdesini sürdürmeye çalışan Hanîflerin varlığına rağmen, İslam öncesi Arap dünyasında mutlak anlamda temerküz etmiş bir tevhîdî algımanın varlığını iddia etmek imkansızdır. Bu anlamda Mircea Eliade'nin (1907-1986) İslam öncesi Araplardaki Allah telakkisini, âtil Tanrı (deus otiosus) olarak tanımlaması dikkat çekicidir.<sup>258</sup>

İslam inancının varlık telakkisinin temelini Kelime-i tevhîd ve onunla tam bir bütünlük arz eden tenzîh prensibi oluşturmaktadır. İki bölümden oluşan Kelime-i tevhit, birinci bölümü (Lâilâhe) nefy ile varlık hiyerarşisinde herhangi bir eşitlik (şirk) ihtimalini kesin bir tarzda reddederken, ikinci bölümü (illallah) ispatında da bütün yaratılmışları varlık hiyerarşisindeki Mutlak Bir'e itaate ve teslimiyete davet etmektedir. Tevhîd prensibi, bütüncül İslam dünya görüşü içinde, teoriden pratiğe, inançtan hayata ve idealden gerçekliğe bir idrak köprüsü konumundadır. Tevhîd prensibi Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde tam ve mutlak anlamda birliğini ortaya koyarken, Tenzîh prensibi Mutlak olan ile göreceli (relative) olan yaratılmışlar âlemi arasında mutlak bir varlık hiyerarşisi idrakini yeleştırmektedir. Göreceli -varlığı başkasına bağlı- varlıkların tanrılaştırılması veya Tanrı'nın göreceli varlıklar düzeyine indirgenmesi şeklinde gerçekleşen bu yaklaşma, tevhîdî dinlerin bozulmasında ortaya çıkan bir algılama biçimi olmalıdır.

<sup>256</sup> Koçak, İnci, *a.g.e.*, s.92-97.

<sup>257</sup> Bu hadisler için bkz. Buharî "Şurûh" 9, 15.

<sup>258</sup> Eliade, M., *A History of Religious Ideas*, neşr. A. Hiltebeitel ve D. A. Cappadona, Chicago: The University of Chicago Pres, 1985, III, s.64.

Yahudilikte Elohim'in yaratılmışlar düzlemine müdahalede bulunması (insanoğlunun kızlarıyla evlenme ve Yakup ile görüşme), Hıristiyanlık'taki enkarnasyon içeren teslîs itikadı, Hinduizm'in avatar prensibi, Taoizm'deki tao ile birlik düşüncesi, bu yakınlaşma ya da aynîleşmenin, tevhidi eritmenin değişik tezahürleri olarak ortaya çıkmıştır.

İslam ve İslam öncesi tevhîdî dinler -mesela Yahudilik- arasındaki ilişki birçok dinler tarihi çalışmasının çıkış noktası olmuşsa da<sup>259</sup> İslam ilahiyatının tevhit hakkındaki özgün monoteizmi tartışılmaz. Hegel'in de işaret ettiği gibi Yahudi inancında görülen sübjektif Tanrı-insan ilişkisine İslam'da rastlamak mümkün değildir; “çünkü İslam'ın Allah telakkisi Yahudi tanrısı gibi sınırlı bir hedefe sahip değildir.”<sup>260</sup>

İslam'ın hızlı bir şekilde yayılmasının sebebini, insanın kendi varlığını algılaması ile Kur'ânî çerçevede berrak bir şekilde kavradığı Allah telakkisi arasındaki ilişkide aramak gerekmektedir. Tevhidin şemsiyesi altında gelişen insandaki varlık şuuru, Kur'ânî sistemde esmâ-i hüsnâ çerçevesinde verilen Allah telakkisine istinat etmektedir. Bu isimlerin mutlaklığı ile Allah'ı idrak eden Müslüman Zihniyet, bir taraftan O'nun halifesi olmak sûretiyle sahip olduğu gücü, diğer taraftan kendi kapasitesinin sınırlarını keşfetmektedir.

İhlâs suresinin hermenötik tahlili, bize hem Kur'ânî çerçevenin ortaya koyduğu yeni ontolojik tavrı hem de semantik olarak gerçekleştirdiği dönüşümü gösterebilmek açısından çarpıcı ipuçları vermektedir. Esbâb-ı nüzûl kaynakları incelendiğinde bu surenin İslam öncesi dinî geleneklere kesin ve vecîz bir ifade ile meydan okumuş olduğunu görmekteyiz. Bu veciz sure aynı anda hem Arap müşriklerine, hem Yahudilere, hem de Hıristiyanlara cevap vererek o dönemin tevhidi parçalayan telakkilerini kökünden sarsmıştır.<sup>261</sup> Arap Yarımadası'nda var olan dinler ve totemler de yerini Tevhid inancına bırakmıştır. “Dinde zorlama yoktur”<sup>262</sup> ayetinin gereği olarak, kimse dine girme hususunda zorlanmamıştır.

<sup>259</sup> Schimmel, A., “Der Islam im Rahmen der Monotheistischen Weltreligionen”, *Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart*, neşr. A. Mercier, 9-31, Bern: Verlag Herbert Lang, (1976) p. 12.

<sup>260</sup> Hegel, G.W.F., *Lectures on the Philosophy of History*, çev. J. Sibree, New York: P. F. Collier and Son. (1902), p. 452.

<sup>261</sup> Elmalılı, a.g.e., X, s.7-126.

<sup>262</sup> Bakara, 2/256.

Netice olarak, Kur'ân, Allah'ın birliğini ve şeriki olmadığını kesin bir tarzda beyan etmiş, bu birliği Müslümanların bütün yaşayışlarına aksettirmiş, kesret içinde boğulmalarını önleyip onları vahdete ulaştırmıştır. Fetişist bir toplumda tevhit inancının yerleştirilmesi toplumun değerlerinde bir gelişme değil, kökünden değiştirme hadisesidir. Bu hadise Hıristiyan ve Yahudi teolojisindeki tevhit anlayışının taşınmasından ibaret de değildir. Kur'ân'ın, isim ve sıfatlarıyla ortaya koyduğu Allah telakkisi, alabildiğine mufassal ve semalardan kürelere kadar her şeyi kuşatacak bir hüviyette vaz' edilmiştir.

### **3.2.2. Vahiy**

Vahiy konusu, tarihsellik açısından, kaynağın insan olmadığını göstermeye yönelik olmakla birlikte, diğer semavi dinlerle Kur'ân arasındaki farkı da ortaya koymak maksadıyla ele alınmaktadır. Aradaki fark, din-düşünce kavgaları açısından önemli görülmekte, hiçbir beşerin ya da beşerî kurumun, vahyi yorumlama yetkisini elinde tutmak gibi bir imtiyaza sahip olmadığını ortaya koyacak açıklıktadır. Dolayısıyla, Kur'ân'ın beşerileştirilemeyeceğinin de göstergesi olmaktadır.

#### **3.2.2.1. Kur'ân Öncesi Vahiy**

Burada, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki vahiy telakkisi ele alınacak, sonra da Kur'ân'a göre vahiy konusu işlenecektir. Zira vahye bakış, ona uygulanacak yöntem ve elde edilecek sonuçlarda etkileyecek bir mahiyet arz etmektedir.

##### **3.2.2.1.1. Yahudilikte Vahiy**

Yahudilik, kutsal olanla olmayan arasındaki ayrıma vurgu yapan bir dindir. Bu dinde tanrısal irade, insan aracılığıyla iletilmektedir. Kutsal varlığın bazı kişisel özelliklerle tasarımı olduğu bu vahiy türü için "peygamberî vahiy" tanımlaması yapılmaktadır.

İsrailoğullarının peygamberleri, dünyanın yaratıcısı ve yargılayıcısı konumundaki hükümran bir tanrının iradesine kişisel olarak tanıklık ederler. Vahiy, İsrailoğullarından yalnızca peygamberlere özgü bir olay değildir. Tanrı, krallara, kahinlere ve bazı

insanlara da vahyetmiştir. Vahiy, temelde sözlü iletişimle dört yolla gelmiştir.<sup>263</sup> Birincisi, vahyin bizzat Tanrının kendisi tarafından bildirilmesi, yüz yüze konuşması ya da kendisini göstermesi şeklindedir. Teofani denilen, Tanrının zuhuru ise iki yolla olmaktadır: a) Tanrının insan formunda belirmesi, b) ateşte ve bulut direğinde tecelli etmesidir.<sup>264</sup> İkincisi, bir melek veya bir kişi aracılığıyla sözcükler halinde indirilmesi şeklindedir ve bu, vahyin en yüksek ve en güvenilir biçimi olup yalnızca peygamberlere mahsustur.<sup>265</sup> Üçüncüsü, rüya yoluyla ya da rü'yet biçiminde vahyin iletilmesi şeklindedir.<sup>266</sup> Sonuncusu ise bir sırrın kalbe ansızın gelmesi ya da ses olarak işittirilmesi şeklinde olmuştur.<sup>267</sup> Tevrat'ın, şimdiki haline gelmesi, Kur'ân-ı Kerim gibi olmamıştır.

### 3.2.2.1.2. Hıristiyanlıkta Vahiy

Ansiklopedilerde, İslam vahyi, benzeri bir tanımla, “bazı hakikatlerin Tanrı tarafından, akıllı bir yaratığa, tabiatta bilinen metotların ötesinde bir vasıta ile bildirilmesi”<sup>268</sup> şeklinde belirtilen vahiy, farklı tanımlarla tam bir karmaşa içine girer. Vahyin kaynağı, vasıtası ve muhtevası tamamen bir muğlaklık içindedir. Vahyedilen şey, Tanrı hakkındaki malumat değildir. Vahiy, İsa'ya hulûl eden Tanrı'nın bizatihi kendisidir. “Tabiat üstü bilginin bir bildirim değil, Tanrı'nın kendisini ifşa etmesi anlamında” anlaşılır.<sup>269</sup>

Modern Batı düşüncesinde, vahyedilen şeyin ne'liği konusunda birbirinden oldukça farklı iki anlayış ortaya çıkmıştır. Biri “önerme merkezli vahiy”, diğeri de “kişi merkezli vahiy”dir. Önerme merkezli vahiy, ilahî olarak doğrulanmış hakikatlerin kişiye

<sup>263</sup> Muhammet Tarakçı, “Tanah'ta Vahiy Anlayışı” (s. 183-192), Uludağ Ü.İ.F. Dergisi, c.11, s.1, 2002, s.217-18.

<sup>264</sup> Tekvin 2: 16; 3: 8-21; 4: 4-15; 6: 13-22; 7: 1-5; 12: 1-5; 13: 14-18; 17: 1-22; 18: 1, 22-33; Çıkış 3: 4-22; 4.-14. Baplar; 19. ve 20. Baplar; 33: 11; Sayılar 12: 6-8; Tesniye 34: 12; Tekvin 12: 6-7; 35: 12.

<sup>265</sup> Daniel 10: 18-19; 12: 5-13; Tekvin 16: 7-12; 19: 1-3, 13; 22: 11-12. Çıkış 3: 2; Hakimler 6: 22-23; Hezekiel 20: 9; Yuhannanın Vahyi (Yeni Ahit) 1: 10-20.

<sup>266</sup> Tekvin 15: 1, 12-13; 20: 3, 6; 22: 1-3; 28: 12-17; 46: 2; Eyub, 33: 15; Sayılar 12: 6; Tesniye 13: 1-5. Hem Yahudilik hem de Hıristiyanlıkta hatta İslâm dininde evrenin sonuna yönelik haberler (apokalips/fiten edebiyatı) yer almaktadır. Temelde dinî baskı altındaki topluluklara umut vermek amacıyla, inananların anlayacakları gizli bir dille yazılan apokalipslerde, Tanrının kendisine bağlı kalan seçilmiş kullarına yardım etmek amacıyla tarihî olayların akışını nasıl değiştirdiği anlatılır. İlgili yerlerde bu olaylar bir tür rüya ya da vizyon yoluyla bildirilmiştir: Eski Ahitte, Daniel kitabı (Daniel 1: 18; 2: 1, 36; 4: 4, 8, 9, 19; 7. Bap; 8: 1-2; 10: 1); Yeni Ahitte Yuhannanın Vahyi kitabı (5. Bap).

<sup>267</sup> Daniel 2: 30, 48; I. Samuel 2: 27; 3: 21; 9: 15; II. Samuel 7: 27.

<sup>268</sup> Kılıç, Recep, *a.g.e.*, s.23.

<sup>269</sup> Kılıç, Recep, *a.g.e.*, s.35.



bildirilmesi işlemidir. 1869-70 tarihlerinde toplanmış olan I. Vatikan Konsili de kutsal metinlerin “Kutsal Ruh’un emriyle dikte ettirildiği” görüşünü kabul etmiş, 1893’te 13. Leo, Katolik piskoposlara gönderdiği tamimde “Kilise’nin kutsal ve kanonik olarak kabul ettiği her kitabın tamamının Kutsal Ruh’un emrinde yazılmış” olduğunu açıklamıştır.<sup>270</sup> Önerme merkezli bu vahiy anlayışını kabul eden muhafazakâr düşünürler, Tanrı’nın Kitab-ı Mukaddes yazarlarına, yazacakları kelimeleri bizzat bildirdiğini kabul ederler. Daha liberal düşünenler ise, Tanrı’nın, Kitab-ı Mukaddes yazarlarının sadece belirli hakikatleri kavramalarına imkân sağladığını, sonradan bu yazarların kavradıkları hakikatleri kendi seçtikleri kelimelerle açıkladıklarını savunurlar.<sup>271</sup> Kişi merkezli anlayışa göre; vahyin muhtevası, Tanrı hakkındaki hakikatlerin bir bütünü değil, beşerî tarih içinde faaliyet göstermek sûretiyle, insanın tecrübe eksenine giren Tanrı’nın bizzat kendisidir. Kişi merkezli vahiy anlayışında vesikaların bir koleksiyonu olan Kitab-ı Mukaddes, Tanrı’nın vahyi olarak isimlendirilmemektedir. Sadece vahiyssel olay ile ilgisi kurulmak sûretiyle kendisine bir değer verilmektedir. Bundan dolayı Kitab-ı Mukaddes’in ifadelerine hatasızlık atfetme eğilimi söz konusu değildir. Çünkü Kitab-ı Mukaddes, hatasız olduğuna inanılan bir önermeler dizisi olarak düşünülmemektedir. Bu da geleneksel görüşün ortaya çıkardığı problemlerden kurtulma amacıyla gelişmiş bir yaklaşım olmalıdır.

Kanaatimize göre, Hıristiyanlıkta kaynağı muğlak olan vahiy bilgisinin, Allah’tan mı, yoksa tabiattan mı, yoksa manevi üstün ruhlardan mı geldiği, ve bunun ne sûretle, ne boyutta ve ne muhtevada insanoğluna ulaştığı hep meçhul kalmıştır. İncil’in otuz (veya 40’ı aşkın)<sup>272</sup> sekreter aracılığı ile Tanrı tarafından yazıldığını söyleyen Hıristiyan yazarlar az değildir.<sup>273</sup> İsa’nın öğretileri ile Kilise’nin açıklamaları aynı düzeyde vahiy vasıtası olarak kabul edilir.<sup>274</sup> Her insana ve sair varlıklara verilen ilham, Hıristiyanlıkta bir manevi kuvvet olur. İlhamın manevi kuvvetinden dolayı bir Kitab-ı Mukaddes yazarı vahiy eseri olmaksızın daha önceden tabîî vasıtalarla öğrenmiş olduğu bir şeyi

<sup>270</sup> Kılıç, Recep, *a.g.e.*, s.55; Wichwire, Daniel E., Yahudi, *Hıristiyan ve İslam Kaynaklarına Göre Kutsal Kitab’ın Değişmezliği*, 1999, s.23.

<sup>271</sup> Kılıç, Recep, *a.g.e.*, s.49. Aynı anlayış Kur’ân’la ilgili olarak da gündeme getirilmekte, bu tartışma tarihsellik tartışmalarında merkezî öneme sahip bulunmaktadır.

<sup>272</sup> Wichwire, Daniel E., *a.g.e.*, s.26.

<sup>273</sup> Kılıç, Recep, *a.g.e.*, s.23.

<sup>274</sup> Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 2002, s.21.

bile yazsa, bu yazılı metin Tanrı'nın yazılmış sözü olur ve onu okuyanlar için vahiy olur.<sup>275</sup>

Hıristiyanlıkta vahyin sınırlarının tayin edilmemesi, söz konusu dinde büyük bir kaosun ortaya çıkmasına yol açmıştır.<sup>276</sup> “İmana yer açabilmek için bilgiyi inkâr etmek zorunda kaldım” diyen Kant; Tanrı hakkında “bilgi” sahibi olmanın imkânını reddetmiştir.<sup>277</sup>

Hıristiyanlıkta vahiy kavramı değişik şekillerde eleştirel tahlile tâbi tutulmuş, gittikçe eski önemini azaltan bir tarzda tartışılmıştır. Bunun sonucunda, düşüncesinde vahye hiç yer vermeyenler ortaya çıkmıştır. Öyle ki, 19. asırda Hıristiyanlık hakkında “vahyedilmiş din” olarak değil de, “tarihî bir din” veya “tarihî bir iman” olarak konuşmak yaygınlık kazanmıştır.<sup>278</sup> Kitab-ı Mukaddes, vahiy değil de, daha çok vahyedilen şeylerin insanlar tarafından rivayeti olarak anlaşılmalıdır ve bundan dolayı o, hatadan münezzehe bir kitap olarak kabul edilmemelidir, gibi önemli iddialar da vardır.<sup>279</sup> Bunun üzerine muhafazakâr Hıristiyanlar tarafından Kitab-ı Mukaddes'i korumak için “Uluslar arası Kutsal Kitabın Hatadan Münezzeheliği Kurulu” teşkil edilmiştir.<sup>280</sup>

Vahiy Hz. İsa ile sınırlandırmayan<sup>281</sup> ve onu Kitab-ı Mukaddes'le özdeşleştirmeyen ve ondan aşkın gören,<sup>282</sup> ondan başka diğer dinî otoritelere de vahyin geldiğini söyleyen Hıristiyanlık, İslam'daki mutlak hakikat sayılan vahiy anlayışıyla telifi mümkün olmayan bir şekil almıştır. Bazı Hıristiyan bilginlere göre, vahiy artık bir doktrin olmaktan çıkmış ve Tanrı'nın kendini tarihe açması şeklinde yorumlanmıştır. Kitab-ı Mukaddes vahiy değildir; ama o, İsa olarak kabul edilen vahyin esas şahididir.

Biz bir mümin olarak merak ediyoruz. Acaba eldeki Kitab-ı Mukaddes şimdiki bu haline nasıl geldi?

---

<sup>275</sup> Kılıç, Recep, s.62.

<sup>276</sup> Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, s.131.

<sup>277</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 29.

<sup>278</sup> Kılıç, Recep, *a.g.e.*, s.33.

<sup>279</sup> A. Dulles, *Models of Revelation*, New York, Orbis Books, 1996, p. 54.

<sup>280</sup> Kılıç, Recep, *a.g.e.*, s.56.

<sup>281</sup> Kılıç, Recep, *a.g.e.*, s.93.

<sup>282</sup> Kılıç, Recep, *a.g.e.*, s.98.

Bu konuda uzman olan Hıristiyan bilgin Thomas Michel, bize bu durumu açıklığa kavuşturmaya çalışır. Ona göre, Kutsal Kitap'ın sayfalarını karıştıran Müslüman, bunun Kur'ân'dan çok farklı bir yazım olduğunu hemen sezer. Kur'ân tek bir sunuşla, tek bir dilde 23 yılda yazılmış bir kitaptır. Buna karşın Kutsal Kitap 1500 (veya 1600)<sup>283</sup> yıllık bir zaman dilimi içerisinde, çeşitli dillerde yazılan ve derlenen 72 (65 veya 60)<sup>284</sup> kitaplık bir dizidir. Bazılarının adı bile artık bilinmeyen çok sayıda esinli (ilhama mazhar) yazar, bu yazıların karmaşık oluşumu sürecine katkıda bulunmuştur. Kitaplar birçok tarihsel gelişmeyi yansıtmakta ve çeşitli edebî kalıp ve türleri içermektedir. Bazı kitaplar yüzyılların akışı içerisinde derece derece oluşmuş ve örneğin Musa Kitapları'nda olduğu gibi, adı bilinmeyen bir esinli yazar tarafından nihaî kalıbına dökülmüştür. Bazıları da, örneğin Aziz Pavlus'un mektupları gibi, kimliği belli bir kişi tarafından özel bir nedenle yazılmıştır.<sup>285</sup> En samimi bir ifade ile, Thomas'ın bu anlattıklarından anlaşılıyor ki, Kitab-ı Mukaddes'in, muhtevastındaki bilgiler, kaynağı, vasıtası, sınırları bakımından muğlaktır. Hz. İsa'nın vahye aracı olması konusunda hüviyeti de meçhuldür. Tanrı'nın Oğlu, İnsanoğlu, Rab, Mesih, Tanrı Kelamı, Rabbin Kulu<sup>286</sup> vs. şeklinde tanımlanan, bu hüviyette muğlaklığını korumaktadır.

Buna göre, İslam ile Hıristiyanlık arasında bir karşılaştırma yaptığımızda şu durum karşımıza çıkar: İslam'ın kitabı Kur'ân 23 yılda vahyedilmiş, Hıristiyanlığın Kutsal Kitap'ı yüzyıllar boyunca derlenmiştir. Kur'ân Arapça bir dil ile vahyedilmiş; diğeri İbranice, Aramice ve Grekçe yazılmıştır. Kur'ân, Hz. Peygamber'in Allah'tan vahyettiklerini katiplere yazdırmakla meydana gelmiş; İncil, insan yazarların Tanrı mesajını kendi öz düşüncesine göre iletmesiyle meydana gelmiştir. Kur'ân mesaj olarak, Tanrısal, ebedî ve evrensel, diğeri de Tanrısal, ebedî ve evrenseldir.<sup>287</sup>

### 3.2.2.2. İslam'da Vahiy

İslam literatüründe ve Kur'ân'da kullanılan literal anlamlarıyla vahiy, ima etmek, fısıldamak, süratle işaret etmek veya yazmak, başkasına bir şeyi intikal ettirmek, ilham

<sup>283</sup> Wichwire, Daniel E., *a.g.e.*, s.26.

<sup>284</sup> Wichwire, Daniel E., *a.g.e.*, s.26.

<sup>285</sup> Michel, Thomas, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, Orhan Basımevi, İstanbul, 1992, s.12-13, 16.

<sup>286</sup> Michel, Thomas, *a.g.e.*, s.60-63.

<sup>287</sup> Michel, Thomas, *a.g.e.*, s.21.

ve telkin etmek<sup>288</sup>, netice olarak seri ve gizli bir şekilde bildirmek demektir. İstilah anlamı itibarıyla, Allah Teala'nın bildirmek istediği hidayet ve buyrukları, seçtiği kullarına, insanlar arasında mutad olmayan gizli bir yolla bildirmesidir.<sup>289</sup> Kur'ân vahyinin, vahyin lügat anlamını aşan bir yönü vardır. Kur'ân vahyini, Cebrail asıl yaratıldığı mahiyetiyle getirmiş; Hz. Peygamber'in de vahyi alması, beşeriyetten meleklığe yükselmesiyle olmuştur.<sup>290</sup> Müslümanların elindeki Kur'ân'ın tamamı, Hz. Muhammed'e vahiy yoluyla indirilmiş, Mushaflarda yazılmış, tevatürle nakledilmiş, tilavetiyle ibadet edilen muciz ilahî kelimedir. Kaynağı, vasıtası, muhtevası belli olan mutlak hakikattir. Hz. Peygamber'in vefatıyla Kur'ân vahyi sona ermiş<sup>291</sup>, fakat hiçbir zaman teşrie vs. esas teşkil etmeyen, umum için bilgi sebeplerinden olmayan ve her insana Allah tarafından verilen ilham vb. şeyler devam edegelmiştir.<sup>292</sup>

Kur'ân vahyi, kaynağı, vasıtası ve muhtevası ile, Tevrat ve İncil'den (Kitab-ı Mukaddes) tamamen farklı bir yapıdadır. Ona Hz. Peygamber'in sözleri bile karıştırılmamış, vahyi korumak için bir dönem hadislerin yazılması yasaklanmıştır. Ne Yahudilikteki kral ve kahinlere gelen vahye benzer, ne de Hıristiyanlıktaki beşerleşmiş vahye benzemektedir. Sonuç olarak Kur'ân, yorum değil, tefsir değil, Hz. Peygamber dahil, hiçbir beşerin sözü değildir. "Eğer o Resul bizim adımıza birtakım sözler uydursaydı, onu elimizle yakalar, sonra da onun şah damarını keserdik."<sup>293</sup> ayetinde ifade edildiği gibi, o mahza Allah kelimidir. Bu sebeple o, ne beşerleşmiştir, ne de asr-ı saadetteki uygulamasında somutlaşarak özünü tarih içinde eritmiştir. Dolayısıyla, Kur'ân'ın tarihselliğinden bahsetmek demek, Cahiliye toplumu ile Kur'ân arasındaki bir uyumdan bahsetmek değildir. Aksine, Allah'ın son sözünü, onu korumayı da taahhüt ederek, Mekke'de, Hz. Muhammed Mustafa'ya (sas) inzal buyurması ve O'nun Kur'ân vasıtasıyla gerçekleştirdiği değişimin tespiti olmalıdır. Vahiy ilk muhataplarını elbette dikkate almıştır. Ancak bu bire bir mutabakat ya da ortamın vahyi belirlemesi anlamına

<sup>288</sup> Meryem, 19/11; En'am, 6/112, 121; Kasas, 28/7; Nahl 16/68.

<sup>289</sup> Şura, 42/51.

<sup>290</sup> Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1983, s.25.

<sup>291</sup> Buharî, "Tabir", 5; Müslim, "Salat" 207, 208.

<sup>292</sup> Elmalılı, a.g.e., VII, s.36.

<sup>293</sup> Hakka, 69/44. Bu ayetten maksat, Hz. Peygamberin (a.s.m.) vahyi değiştirmesinin imkânsızlığını belirtmektir. Bazıları bu âyeti yanlış anlayarak: "Sahte peygamberlerin mutlaka, boğazlarının kesileceği, şayet kesilmezse onların peygamberliklerinin geçerli olacağı" mânâsını çıkarmak istemişlerdir. Halbuki bu âyet gerçek Peygambere hitap etmektedir, yoksa yalancı peygamberler hakkında değildir. [Yıldırım, Suat, Meal]

gelmemektedir. Allah'ın, soru sormama konusunda vahyin muhataplarını uyarması ve teyakkuza sevk etmesi de bunu göstermektedir.<sup>294</sup> Bu noktayı açıklaması bakımından, “Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın! Eğer Kur’ân’ın indirilmesi esnasında onları sorarsanız, size açıklanır. Halbuki Allah onları bağışlamış, sizi onlardan muaf tutmuştur. Çünkü Allah gafurdur, halimdir.”<sup>295</sup> uyarısı dikkat çekici olsa gerektir. Aynı şekilde Hz. Peygamber de “...sizden öncekiler çok soru sormaktan helak oldu.”<sup>296</sup> buyurarak belirleyiciliği vahye bırakma konusunda arkadaşlarını ikaz etmiştir. Çünkü vahiy konusunun önemli bir hususiyeti de kendisine vahiy gelen kişiyi harekete geçirici bir etki yapmasıdır. Bu, Hz. Peygamber açısından, hemen tebliğe başlaması, muhatapların da bu durumdan etkilenerek aksiyona geçmesi manasına gelmektedir.<sup>297</sup> Bu durumda küllî irade, her şeyi kuşatan ezelf ilmi ile, son sözünü inzâl buyururken, muhataplarına düşen görev, işitip hemen itaat etmektir. Zira onlar vahyin maksadına hemen intikal edip, anlamak ve süratle gereğini yapmakla kulluk vazifelerini yerine getirmiş olacaklardır.<sup>298</sup>

### 3.2.3. İbadet

Hicaz bölgesinde, müşrik kabîlelerden bazıları hakiki mabudun bir Allah olduğunu bilseler de Allah’a yakınlaşmak için putları şefaatchi<sup>299</sup> yapmaktaydılar. Bazıları da meleklerle, cinlere ibadet etmekte, çölde yalnız kalınca, cinleri kastederek, “Bu vadinin azizine sığınırım.”<sup>300</sup> demektedirler. Ebedî yaşama arzusunu hisseder ama yeniden dirilmeye, mükâfat ve cezaya, ebedî bir âlemin olacağına inanmazlardı.<sup>301</sup>

Arap müşriklerin akidesi şirk olduğu için, ibadeti de putlara yaparlardı. Çoğunun evinde bir put bulunur ve girip çıkanlar tarafından tazim ile üzerine el sürülürdü. Kâbe’yi tavaf ettikten sora da putlara el sürerlerdi. Beytullah’taki ibadetleri ıslık çalmak ve el

<sup>294</sup> Vahyin antropolojik unsurları hakkında geniş bilgi için bkz. Demirci, *Muhsin, Kur’ân Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1997; Ayrıca vahyin antropolojik unsuru açısından üçüncü bölümde Fazlur Rahman’ın, Şah Veliyyullah’ın görüşlerinden hareketle “vahyin ruhu” kavramına getirdiği açıklamaya bakılabilir.

<sup>295</sup> Maide, 5/101.

<sup>296</sup> Müslim, “Hacc” 412.

<sup>297</sup> Albayrak, *Halis, Vahiy Gerçeği*, (Kutlu Doğum Haftası, 12-17 Ekim, 1989), TDVY., Ankara, 1990.

<sup>298</sup> Bakara, 2/ 285.

<sup>299</sup> İlgili ayet için bkz. Yunus 10/18.

<sup>300</sup> *İbn İshak, a.g.e.*, II, s.91; *Taberî, Tefsir*, XXIX, s.28.

<sup>301</sup> İlgili ayet için bkz. Yasin, 36/78.

çırpmaktan,<sup>302</sup> Kâbe'nin etrafında çıplak bir şekilde şarkı söyleyip<sup>303</sup> dönmekten ibaretti. Ka'b b. Lüey'in Ma'ruzat ya da Yevmü'l-Arûbe denilen ve cuma olduğu tahmin edilen bir günde Kureyş'i topladığı ve içinde hutbe kısmının da olduğu bir ibadet icra ettiği rivayet edilmekteyse de, muhtemelen bu, Hz. İbrahim zamanından kalma bir ibadetti ve yine muhtemelen Hz. İbrahim'in dinine ait diğer hususlar gibi o da terk edilmişti.<sup>304</sup>

Kurban ibadeti, hayvanların ilk yavrularını putları adına kesmek ve Recep ayının ilk on günü içinde büyük putların mabetlerini ziyaret ve tavaf ettikten sonra, onlara yakınlaşmak için kurban kesmek şeklinde cereyan ederdi. Bu yolda kesilen kurbanlardan birinciye "fer'a" ikinciye "atîre" derlerdi ki Hz. Peygamber bu tür kurbanları kaldırmış,<sup>305</sup> Allah'tan başkasının adına kesilen kurbanların etini yemek Kur'an'la yasaklanmıştır.<sup>306</sup>

### 3.2.2.1. Namaz

Putlara el sürmek, ıslık çalmak ve el çırpmak gibi şeylerin yerine namaz ve hac ibadetini getirmiştir. Dinin direği ve müminlerin miracı olarak vaz'edilen namaz, başlangıçta ikişer rekattan ve iki vakit olarak sabah ve akşam<sup>307</sup> vakitlerinde kılınması emredilmiştir. Hz. Peygamber (sas) ilk namazı, Müddessir suresinin "Ey bürünüp sarıyan Resulüm, kalk ve insanları uyar ve Rabbini büyük tanı"<sup>308</sup> anlamındaki ayetleri indikten sonra ve tahminen 43 yaşlarında kılmıştır. Cebrail'in tarifi ile abdest alarak kıldığı ilk namazı anlatırken "Cebrail nüzûl ederek bana imamet etti. Onunla namaz kıldım, sonra yine onunla namaz kıldım, sonra yine onunla namaz kıldım, sonra yine onunla namaz kıldım, sonra yine onunla namaz kıldım" der ve bu arada parmaklarıyla

<sup>302</sup> Enfâl, 8/35.

<sup>303</sup> İbn İshak, a.g.e., II, s.82.

<sup>304</sup> Ateş, Ali Osman, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s.63-64, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.

<sup>305</sup> Buharî, "Akîka" 3, 4.

<sup>306</sup> En'âm, 6/121.

<sup>307</sup> Taberî, Tefsir, XXIV, s.76.

<sup>308</sup> Müddessir, 74/1-3.

işaret edip beş vakit kıldığını belirtmiştir.<sup>309</sup> Namazın beş vakit olarak farz kılınması ise hicretten on sekiz ay önce olmuştur.<sup>310</sup>

### 3.2.2.2. Oruç

Muharrem ayının onuncu günü oruç tutmak Kureyşlilerce bir gelenektir. İhtimal ki aşure orucu, kendilerine Hz. İsmail'den kalmış, yahut Yahudilerden intikal etmişti. İşledikleri bir günahın kefareti olarak, yahut kurtuldukları bir kıtlığın şükranesi olmak üzere bu orucu tuttıkları da rivayet edilir. Hz. Aişe'nin rivayetine göre, Rasulü Allah da onlara muvafakat ederek o gün oruçlu bulunurdu. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra, her Müslüman'a bu orucu tutmasını emretti. Ne zaman oruç farz kılınca buyurdular ki: "İsteyen Aşure orucunu tutsun, isteyen tutmasın".<sup>311</sup>

Aşure orucundan başka, "Recebü'l-Esam" ve "Şehr-i Mudar" dedikleri<sup>312</sup> ve dahilinde putların ziyaretine gidip atıre kurbanı kestikleri Recep ayında da oruç tutarlardı.

Yahudilik'te ve Hıristiyanlık'ta da, belirli günlerde ve farklı şekillerde oruç mevcuttu. İslamiyet'te oruç hicretin ikinci yılında farz kılındı.<sup>313</sup> Yılın değişik günlerinde ise nafil oruçlar tavsiye edildi. Farz olsun vacip olsun ya da nafil olsun, tutulan orucun ne şekilde tutulacağı ve hangi zamanı kapsayacağı Kur'an ve Sünnet'te belirtildi. Böylece karışık bir müziğin notalara dökülüp ritimleri ayarlandığı gibi, Cahiliye ve diğer semavi dinlerdeki karışıklık ramazan orucu ve nafileler şeklinde düzenlendi.

### 3.2.2.3. Hac ve Kurban

Hız. İbrahim'e "İnsanları hacca çağır." <sup>314</sup> buyurulmuş olması ve Kâbe'nin Hız. İsmail'le birlikte imarı göstermektedir ki, haccı hem İsmailoğulları, hem de İshâkoğulları bilmektedir. Bu durum aynı zamanda, haccın menâsikinin de Hız. İbrahim ve oğlu İsmail

<sup>309</sup> Buharî, "Bedü'l-halk" 6; Müslim, "Mesacid" 166.

<sup>310</sup> Buharî, "Salat" 1.

<sup>311</sup> Buharî, "Savm" 69.

<sup>312</sup> İbn Manzur, *a.g.e.*, XII, s.121; Olgun, Tahir, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, Hazırlayan: Cemal Kurnaz, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, s.147.

<sup>313</sup> Bakara, 2/183; Olgun, Tahir, *a.g.e.*, s.152.

<sup>314</sup> Hacc, 22/27.

tarafından talim edilerek yerleştirildiğini göstermektedir.<sup>315</sup> Bununla birlikte Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta Kudüs'ü, azizlerin ve birçok peygamberin kabrini ziyaret ederek hac yapılabilmekteydi. Bu ziyaretlerin amacı günahlardan arınma ve kutsanmaktı.

İslam'da haccın temel rükünlerinden biri, Kâbe'yi tavaf etmek ve Arafat'ta vakfeye durmaktır. Hac programı hep bu Mekke merkezi ve civarında cereyan eder. Hz. Peygamber'in medfun bulunduğu mezarı bile haccın rükünlerinden değildir. Onun için İslam büyüklerinin mezarlarını, seviyesi ne olursa olsun, ziyaret etmek hac anlamını taşımaz.

İslamî kaynaklara göre haccın, Hz. Adem dönemine kadar uzanan bir geçmişi vardır. Bazı zayıf kaynaklara göre, Kâbe'yi ilk önce melekler tavaf etmiş, daha sonra da Hz. Adem Allah'ın emriyle Mekke'ye giderek Arafat'ta Hz. Havva ile buluşup kendisine Beytullah'ın etrafındaki hacla ilgili mukaddes yerleri gösteren meleklerin rehberliğinde haccetmiştir.<sup>316</sup> Hz. Şit'in peygamberliği sırasında onardığı Kâbe, Nuh tufanının arkasından uzun süre kumlar altında kalmış ve nihayet Hz. İbrahim ile oğlu İsmail tarafından eski temelleri bulunarak yeniden inşa edilmişti.<sup>317</sup> Cenab-ı Hak, Hz. İbrahim'e, insanların hac etmeleri emrini vermesinden,<sup>318</sup> insanları ilk defa hacca davet eden Hz. İbrahim olmuştur. Bu tarihten sonra Kâbe ziyaret edilmeye başlanmıştı. Uzun süre Kâbe muhafızlığı Hz. İsmail soyundan çıktıktan sonra, tekrar Hz. Peygamber'in beşinci batından dedesi olan Kusay b. Kilab'ın eline geçti. "Rifade" ve "Sikaye" gibi Kâbe ile ilgili hizmetlerin bir kısmının Haşimî oğullarına verildiği bilinmektedir. Haccın daima aynı mevsime gelmesini (nesî')<sup>319</sup> sağlayan kabîle ise Kinane idi. Diğer bazı kabîleler ise Arafat'ta hacılarla ilgilenirdi. İslam'ın doğuşu sırasında Kâbe'yi tavaf, umre, Arafat ve Müzdelife'de vakfe, kurban kesme gibi âdetler devam ettirilmekte, hac putperest gelenekleriyle birlikte sürdürülmekteydi. Umre, nesî' yoluyla hurma mevsimine denk getirilen Receb ayında yapılır, Kâbe'nin ziyaret edilmesi ve Safa ile

<sup>315</sup> Hac ibadetinde Yahudilerle benzerlikler için bkz. K. M., Çıkış, 23/14, 34/23, 19/10-15; Hakimler, 21/19, I. Krallar, 8/2, 65; Tensiye, 16/16; Hezekiel, 24/17; İşayâ, 52/1, Resüllerin İşleri, 21/27-31; Mezmurlar, 26/6; Wensinck, İ. A., İhram maddesi, V/II, s.943; Hac maddesi, V/I, s.16.

<sup>316</sup> el-Fakihî, Malikî, Ahbaru Mekke, 2. Baskı, Darü hadar, Beyrut, h. 1414, II, s.290-91; Taberî, Tefsir, I, s.199.

<sup>317</sup> Bkz. Bakara, 2/127.

<sup>318</sup> Hac, 22/27-29.

<sup>319</sup> Tevbe, 9/37.



Merve arasında yedi defa koşulmasıyla tamamlanırdı. Şeytan taşlama vs. âdetler de vardı. Fakat müşrikler burada Allah'a ibadetten çok, kendi atalarını şiir söyleyip övmekten başka bir şey yapmıyorlardı. Bu âdet "Hac menasikini bitirince atalarınızı zikrettiğiniz gibi, hatta ondan daha fazla Allah'ı zikredin."<sup>320</sup> mealindeki ayetle kaldırılmıştır. Cahiliye devrinde Araplar Kâbe'yi ellerini birbirine kenetleyerek ve *humus*'a mensup (Arafat'ta vakfe yapmamak vs. için imtiyazlı grup) iseler elbiseleriyle, *hille*'ye mensup iseler, humustan birinin elbisesini ödünç alarak veya para ile alamazlarsa çıplak tavaf ederlerdi. Kurban kesip kanlarını putlara sürerlerdi. Cahiliye Arapları Kâbe dışında Lât, Menât, Uzzâ ve Zülhalesa gibi tanrıça/tanrıların tapınaklarını (tağut) ve dikili taşları da (ensab) tavaf eder ve buna "devar" derledi.<sup>321</sup>

İslamiyet'in doğuşundan sonra *hille* ehli, Safa ile Merve arasında yapılan sa'y vecibesini, burada bulunan putlara karşı yapıldığı, dolayısıyla Cahiliye âdetlerinden olduğu ve hac menasikine girmediği gerekçesiyle yerine getirmiyorlardı. Allah "Safa ile Merve"<sup>322</sup> arasında koşmanın haccın menasikinden olduğunu beyanla bu şüpheyi ortadan kaldırdı.

Kâbe'yi çıplak tavaf etme ve *hille* mensupları tarafından Harem sınırları içine sokulan yiyecekler de, bununla ilgili ayetle<sup>323</sup> ve Hz. Peygamber'in hicretin 9. yılında verdiği "Bu yıldan sonra hiçbir müşrik hac yapmayacak, kimse Beytullah'ı çıplak tavaf etmeyecektir" emriyle ortadan kaldırıldı.<sup>324</sup>

Mekke'nin fethinden sonra Kâbe'nin içinde ve etrafında yer alan putlarla birlikte Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği hac ibadetinde bulunmayan şirk unsurları da tamamen temizlenmiş ve Hac, Kur'ân tarafından asli hüviyetine kavuşturulmuş oldu.

### 3.3. Hukuk

Kur'ân'ın nüzûlünden yaklaşık üç bin sene önce, Mezopotamya'da kanunların yapıldığı bilinmektedir. Zaten insanın olduğu yerde problemin olabileceği ve bunların çözümü için adilane yollar aranacağı fitrî olarak da tahmin edilebilecek bir durumdur. Ayrıca ilk

<sup>320</sup> Bakara, 2/200.

<sup>321</sup> Özaydın, Abdülkerim "Hac", DİA, Cilt: 14, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1996.

<sup>322</sup> Bakara, 2/158.

<sup>323</sup> A'raf, 7/31-32.

<sup>324</sup> Buhârî, "Hac" 67.

insanın ilk peygamber olması ve daha Hz. Adem döneminde ilk cinayetin işlenmiş olması,<sup>325</sup> ahkâma dair vahyin gelmiş olabileceği hakkında fikir vermektedir.

### 3.3.1. Muhâkeme Hukuku

Kur'ân'dan yaklaşık iki bin yıl önce Mezopotamya'da ilk kapsamlı kanunların yapıldığı ve muhâkeme hukukuna dair usûle de rastlandığı bilinmektedir. Cahiliye toplumunda da -insanın içtimaî bir varlık olmasından kaynaklanan- bir sosyal düzenek vardı. Ama ilişkileri kabîle düzeyinde olan ve reisleri de sadece kabîlelerden birinin reisi olmaktan öte ayrıca bir güce sahip olmayan bir koordinatörden ibaret olunca, adaletin merkezî olarak sağlanma imkanı da kalmamaktaydı. Mevcut duruma göre çözüm tarzları geliştirilmekteydi. Kur'ân'ın nüzûl dönemi hakkında fikir vermesi açısından Cahiliye toplumuna kadar olan tarihî sürece muhâkeme hukuku açısından kısaca temas etmekte fayda mülâhaza edilmektedir.

#### 3.3.1.1. Kur'ân'dan Önce Muhâkeme Hukuku

İnsanlık tarihinde yazılı olarak ulaşılabilen ilk kanunlar Sümer kralı Urukagina'ya (M.Ö. 2330) aittir. Urukagina'dan 200 yıl sonra hazırlanan Ur-Nammu Kanunları'nda ise açıkça mahkemeden ve bazı suçları işleyenlere hangi cezaların verileceğinden ve şahitlerin durumundan bahsedilmiştir.<sup>326</sup> Hammurabi'den bir müddet önce hazırlanan ve ilk Akatça kanun olan Eşnunna kanunlarında, Tanrı yemini bir ispat vasıtası olarak kabul edilmiştir.<sup>327</sup>

Hammurabi, birleştirdiği Sümer ve Akat ülkelerini daha iyi yönetmek için o zamanın şartlarına göre önemli sayılabilecek 282 maddelik bir kanunname hazırlamış ve kanunnamede usûl hukuku ile ilgili bazı konuları da düzenlemiş bulunmaktadır.

Cahiliye döneminde ise manzara, siyasî birlik olmayan, çok sayıda müstakil siyasî gruplaşmaların geniş bir kümesini andırmaktadır. Kabîleler siyasî işlerin yürütülmesi ve idâre edilişleri bakımından ilkel sayılırlardı. Başlarında, seyyid, şeyh, reis gibi unvanlarla anılan şahıslar bulunurdu. Diğer şehirlere nazaran biraz daha tekâmül etmiş

<sup>325</sup> Mâide, 5/31-32.

<sup>326</sup> Tosun-Yalvaç, *a.g.e.*, (Ur-Nammu Kanunları), s.43.

<sup>327</sup> Tosun-Yalvaç, *a.g.e.*, (Eşnunna Kanunları), s.81.

görünen<sup>328</sup> Mekke’de, on ayrı kabîle vardı ve görevler, sorumluluklar, kabîleler arasında taksim edilmişti. Ayrıca bir de, Mekke’nin reisi vardı ve Mekke bir şehir devleti gibiydi; ama reisin yetkileri kabîlelere taksim edilmiş olduğu için ancak bir koordinatör gibi çalışıyordu.<sup>329</sup> Bir devlette bulunması gereken yasama, yürütme ve yargı görevlerini yerine getirmek mümkün olmuyor; siyasî otoritenin yokluğundan dolayı özellikle yargı görevi gerçekleştirilemiyordu.<sup>330</sup> Gerçi Muhammed Hamidullah’ın “tahkîm, para cezası”<sup>331</sup> gibi anlamlar yüklendiğini belirttiği “hükûme” müessesesi bulunmakla birlikte, bu müessese bazı davalara bakabiliyordu. Bu işi yapan hâkim değil, hakemdi; verilen hüküm de hukukî özelliği bulunan bir tavsiye kararından ibaretti ve bu hükmün bir müeyyidesi yoktu. Bununla beraber, cezâ davalarını çözüme nispeten işe yarıyordu. Diğer davalar ise genellikle kabîle “hakem”leri tarafından çözüme kavuşturulurdu. Her kabîlenin hakemleri olurdu. Bu hakemler, üstün akıl ve anlayış sahibi, kavminin örf ve âdetlerini bilen, adaletli, insafli, zulüm ve alçaklıktan uzak olan kişiler olarak bilinirlerdi.<sup>332</sup> Hakemlerin hükmü, resmî bir özellik taşıymıyordu. İsteyen kendi kabîlesinin hakemine gider, isteyen başka kabîlelerin hakemlerine müracaat ederdi.<sup>333</sup>

Hakemler, ya üstün meziyet, güzel ahlak ve derin anlayış sahibi insanlardan, ya arrâflar veya din adamlarından olurdu.<sup>334</sup> Bazen de kabîle reisleri aynı zamanda hakemlik yapardı.<sup>335</sup> Hakemler erkeklerden olduğu gibi kadınlardan da olurdu. Cevad Ali, Araplar arasında ünlü hâkimlerin isimlerini zikretmektedir.<sup>336</sup> Hakemlik dışında ihtilafların çözülmesi için uygulanan bir de “Sifâret”<sup>337</sup> vazifesi bulunmaktaydı.<sup>338</sup>

<sup>328</sup> Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, s.35-36.

<sup>329</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, s.894.

<sup>330</sup> Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, s.36.

<sup>331</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, s.894.

<sup>332</sup> Cevad, Ali, *el-Mufassal*, c.V, s.635.

<sup>333</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, c.V, s.635.

<sup>334</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, c.V, s.636.

<sup>335</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, c.V, s.636.

<sup>336</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, c.V, s.638.

<sup>337</sup> Sifâret, iki kavmin arasını ıslah etmek manasındadır. Müessese olarak, birbiriyle geçinemeyen iki grup arasında aracılık ve elçilik yapıp nefretlerini gidermek sûretiyle gönüllerini yapmaktan ibaretti. Sefir elçi demektir.

<sup>338</sup> Seydişehirî, *İslâm Tarihi*, s.120.

Her kabîleden bir asilzâdenin katılımıyla gerçekleştirilen ve bir nevi senato işlevi gören Dârü'n-Nedve de, hukukî problemlerin çözümünde devreye girerdi. Dârü'n-Nedve Kurulu'na Kureyş topluluğu içinde sözü geçen diğer kimselerin de katıldığı olurdu.<sup>339</sup>

Hukukî problemlerin çözümünde bir nevi sivil inisiyatif olarak Hîlfü'l-Fudûl Cemiyeti'nin devreye girdiği olurdu. Cürhüm oğullarından üç kabîle reisi, kabîleleriyle beraber, Mekke'de kimsenin kimseye zarar vermesine müsaade etmemeye karar vermişler ve bu cemiyet doğmuştu.<sup>340</sup> Hz. Peygamber (sas) bu cemiyete katıldığı için memnun olduğunu daima söylerdi.<sup>341</sup>

Bazı kabîlelerin kendi aralarında yaptıkları anlaşmalarla da bir kısım problemlerin çözümü ya da ortaya çıkmasını engelleme girişimleri olurdu. Bu tür girişimler, katılımcı kabîleler arasında geçerli olur, diğerlerini kapsamazdı. Mesela, Hîlfü's-Şalaḥ cemiyeti, böyle bir girişimin sonucu ortaya çıkmıştı. Mekke'nin Zühre kabîlesi ile Gayâtil Kabîlesi (Sa'd b. Sehm Oğulları), Kureyş'ler ile Ehâbîş'ler arasında kimsenin bir diğerine zarar-zıyan vermesine izin verilmemesi veya tarafların uzlaştırılmadığı ve varsa zararın karşılanmadığı geçimsizlik olaylarının ortaya çıkmasına müsaade edilmemesi hususunda anlaşmaya vardılar. Buna uzlaştırma paktı, anlamına gelen Hîlfü's-Şalaḥ adını verdiler. Kureyş'e mensûp diğer zümreler bu anlaşmaya karşı çıkmadı ve onu hafife almadı ise de, buna da hiçbir şekilde katılmadılar.<sup>342</sup>

Bütün bu görevler ve anlaşmalar Cahiliye devrinde güçlü bir siyasî otorite ve merkezî bir adlî teşkilatın olmadığını göstermektedir. Ancak bu müesseseler adliye teşkilatının vazifesini görmese de, özellikle kabîleler arası münasebetlerde ve cezâ hukukunda bir hayli etkinliğe sahiptiler.

Genel olarak, Cahiliye'de anlaşmazlıkların çözümü, akraba ve ailelerin müdahalesi, kabîle reislerinin müdahalesi<sup>343</sup>, yukarıda sözünü ettiğimiz paktlara uyulması<sup>344</sup>,

<sup>339</sup> Çağatay, *a.g.e.*, s.120.

<sup>340</sup> Seydişehirî, *İslâm Tarihi*, s.385; Seydişehirî, *İslâm Tarihi*, s.385; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, s.56-59.

<sup>341</sup> Seydişehirî, *a.g.e.*, s.385; M. A. Köksal, *a.g.e.*, s.89.

<sup>342</sup> M. Hamidullah, *a.g.e.*, I, s.59.

<sup>343</sup> Köksal, *İslâm Tarihi*, II, s.204 - 205.

<sup>344</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, s.57-58.

hakeme başvurulması şeklinde olurdu.<sup>345</sup> Hakemlerin takip ettikleri muhâkeme usûlü, hakemlerin durumuna göre değişiyordu. Meselâ, hakem olarak bir kâhin seçilmişse, kimin haklı olduğunu tespit etmek üzere kur'a çekmek gibi bazı garip usûllere başvuruyordu.<sup>346</sup> Kâhinlerin cinler vasıtasıyla her şeyi bildiklerine inanıldığından, onların bu usûlleri yadırganmıyordu.<sup>347</sup> Diğer bir çözüm yolu olarak da, fal okları çekilerek anlaşmazlık giderilirdi.<sup>348</sup>

Merkezî otorite ve ona bağlı bir adlî merci olmadığı için, bazen kendi işini kendisi halletmek üzere kuvvete başvuranlar olur ve bu gibi şeylerden dolayı savaşlar çıkardı. Çünkü, "Haklı da olsa, haksız da olsa kardeşe yardım etmek esastı."<sup>349</sup> Bu durumdan da anlaşılmaktadır ki, benlik gururu her şeyden önce gelmekteydi. Aynı gururla bazen de kabîleler, katili korur ve bu yüzden savaşlar meydana gelirdi.<sup>350</sup>

### 3.3.1.2. Hâkimler ve Cürüm Mesuliyeti

Hammurabi Kanunu, görevini kötüye kullanan kamu görevlilerine karşı şiddetlidir. Bir hükmü kasten imha eden hakim, bir daha vazifesine dönememek üzere azledilir. Ayrıca bu hâkim, söz konusu hakkın on iki mislini öder. Kanunun bu şiddetinden, insan haklarının adalet dairesinde tespit edilmesinin gerekli olduğu anlaşılır.<sup>351</sup>

Tevrat, Hammurabi'den daha açıktır. Tevrat, hâkimlere riayet edilmesini, taraflardan biri yabancı bile olsa davaya, adalet dairesinden bakılmasını, yalancı şahide itibar edilmemesini, hükmün tahrif edilmemesini, garip ve yetimlerin haklarının gözetilmesini, hatır ve gönüle bakılmamasını ve rüşvet alınmamasını emreder<sup>352</sup> ve Kur'ân'da olduğu gibi suçun şahsîliğini kabul eder.<sup>353</sup>

<sup>345</sup> J. Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, s.16-19.

<sup>346</sup> Çağatay, *Cahiliye Çağı*, s.145.

<sup>347</sup> Bayındır, *İslâm Muhâkeme Hukuku*, s.56.

<sup>348</sup> İbn Hişam, *Sîre*, I, s.152; Bayındır, *a.g.e.*, s.57-58.

<sup>349</sup> Zeydan, *Medhal*, s.21; Bayındır, *a.g.e.*, s.61.

<sup>350</sup> Köksal, *a.g.e.*, s.84; Bayındır, *a.g.e.*, s.61; İbn Hişam, *Sîre*, I, s.184.

<sup>351</sup> Avram, *Galanti*, *a.g.e.*, s.97.

<sup>352</sup> Avram, *Galanti*, *a.g.e.*, s.97.

<sup>353</sup> Avram, *Galanti*, *a.g.e.*, s.98.

### 3.3.1.3. Şâhitlik

Modern hukuk sistemlerinde olduğu gibi Cahiliye hukukunda da şâhitlik, ispat yollarından biriydi. Davacı, davasının doğruluğunu ispat için, şâhit dinletmek zorundaydı. Hakemler, davalının iddiayı kabul etmemesi halinde, davacının şâhit getirerek, davasını ispat etmesini isterlerdi.<sup>354</sup>

Tevrat'a göre, bir kişiye isnat edilen suçun sabit olabilmesi için en az iki şâhit gerekmektedir. Bir kişinin şâhitliği yeterli değildir.<sup>355</sup> Bir kişinin, herhangi bir suçtan dolayı öldürülebilmesi için de iki veya daha fazla şahsın sözüne ihtiyaç vardır.<sup>356</sup> Yalancı şâhitlik şiddetle yasaklanmıştır.<sup>357</sup> Hz. İsâ (as) daimâ her şeyin önce yüksek bir ahlâk anlayışıyla çözümlenmesini istediği için, hukukî bir problem meydana çıktığı zaman, önce haksızlığa uğrayan kişinin, hakkını güzellikle istemesini tavsiye etmiş, bu kişinin inkârı halinde ise şâhitlerle bunun ispat edilmesini istemiştir.<sup>358</sup> Pavlus da, bir konuda bir hükmün sabit olabilmesi için, en az iki şâhidin bulunması gerektiğini emretmektedir.<sup>359</sup>

Kur'ân adaletle şâhitlik etme<sup>360</sup> ve bir kimsenin şâhit olarak gösterilmesi halinde şâhitlikten kaçınmayarak gördüklerini ve bildiklerini anlatma mecburiyeti üzerinde<sup>361</sup> ısrar eder. Hz. Peygamber (sas) de kendisine bir dava geldiği zaman taraflardan, önce şâhit getirmelerini istiyordu.<sup>362</sup> Hz. Peygamber (sas) gönüllü olarak şâhitlik yapanı şu sözleriyle övmüştür: “Şâhitlerin en iyisi, kendisinden şâhitlik etmesi istenmediği halde, şâhitlik eden kimsedir.”<sup>363</sup>

<sup>354</sup> Zeydan, *Medhal*, s.37.

<sup>355</sup> Tevrat, Tesniye, 19/15.

<sup>356</sup> Tevrat, Sayılar, 35/30; Tesniye, 17/6-7.

<sup>357</sup> Tevrat, Tesniye, 19/16-19.

<sup>358</sup> Matta, 18/15-16.

<sup>359</sup> II. Korinoslulara Mektup, 13/1.

<sup>360</sup> Mâide, 5/8.

<sup>361</sup> Bakara, 2/282-283.

<sup>362</sup> Buharî, “Müsâkât” 6; İbn Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, 94.

<sup>363</sup> Müslim, “Akdiye” 9; Tirmizî, “Şehâdet” 1; Ebu Davud, “Akdiye” 13; İbn Mâce, “Ahkâm” 28; Muvatta', “Akdiye” 3.

Kur'ân-ı Kerîm'de yalancı şâhitlik şiddetle yasaklanmış, şâhitlikte doğru olunması ve yalan yere şâhitlik yapılmaması emredilerek, müminlerin yalan yere şâhitlik yapmamaları gerektiği bildirilmiştir.<sup>364</sup>

Hız. Peygamber (sas), yalan yere şâhitlik etmeyi şiddetle yasaklamış, yalancı şâhitliğin, Allah'a şirk koşmak gibi büyük günahlardan olduğunu bildirmiş, kıyâmette Cehennemi hak ettiği kendisine bildirilmeden, şâhidin Allah'ın huzurundan ayrılamayacağını söylemiştir.<sup>365</sup>

İslâm, şâhitlerin miktarını olaylara göre tayin ve tespit etmiştir. Zinâ suçunun ispâtı için dört erkek,<sup>366</sup> kısas ve haddi gerektiren cezalarda iki erkek, diğer konularda bir erkek iki kadının şâhitliği yeterli görülmüştür.<sup>367</sup> Bazı durumlarda sadece kadınların, hatta tek bir kadının şâhitliği dahi yeterli olabilmektedir.<sup>368</sup>

### 3.3.2. Aile Hukuku

Evlilik ve boşanma konularında Cahiliye dönemi uygulamalarının çağdaşı olan uygulamalar arasındaki yeri incelenecek ve Kur'ân'ın yaptığı değişiklikler işaretlenmeye çalışılacaktır.

#### 3.3.2.1. Evlilik

Bugün de tartışılmakta olan nikâh, nikâhı yasak olanlar, birlikte yaşama, zina, çok eşlilik ve tek eşlilik gibi konular ele alınarak benzerlikler ve farklar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

##### 3.3.2.1.1. Kur'ân Öncesi Evlilik

Babililerde olduğu gibi İbranîler'de ve Araplar'da da aile hukuku tamamen Samî bir tip arz eder. Bu üç kavim, kadını alınıp satılan bir mal gibi kabul eder. Akatça'da evlilikte alınıp verilen hediye ve parayı tanımlamak ve bunları ayırt etmek için kullanılan üç

<sup>364</sup> Mâide, 5/8; Hacc, 22/30-31; Furkân, 25/72.

<sup>365</sup> Buhârî, "Diyât" 2; "İstîtâbetü'l-Mürteddîn" 1; Müslim, "İmân" 38; Tirmizî, "Birr", 4; Ebu Davud, "Akdiye" 15.

<sup>366</sup> Nisâ, 4/15.

<sup>367</sup> Bakara, 2/282; Talâk, 65/2.

<sup>368</sup> (Kadınların doğumları ve gizli halleri gibi), Zühayli, *a.g.e.*, VI, s.571.

kelime vardır. Bunlardan biri, “tirhatu”dur. Tirhatu, erkeğin evleneceği kadın için verdiği para yani kadın ücreti demektir. İkincisi, “şiriktu”dur. Şiriktu; kadının, babasının evinden getirdiği mal ve hediye demektir. Üçüncüsü “nudunu”dur. Nudunu, kocanın, karısına verdiği hediye demektir. İbranîler tirhatu kelimesi yerine “moher” kelimesini kullanır. Moher, gelin olacak kızın ana ve babasına ya da akrabasına verilen kadın fiyatı demektir. İbranîce’de *nudunu* yerine, *nudunya* kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime Tevrat’ta bulunmayıp İbranîce’ye daha sonra girmiştir.<sup>369</sup> Arapça’da, İbranîce’deki moher kelimesi, ses değişikliğiyle “el-mehru” şeklinde telaffuz edilmektedir. Arapça’daki mehr, zamanla İbranîce’deki anlamını kaybetmiştir.

Samilerde çok eşlilik usûlü carî olduğu için Hammurabi ve Tevrat, bazı şartlar dahilinde buna imkân tanır.<sup>370</sup> Hammurabi Kanunu, usûlen bir kadın ile evlenmeye müsaade ediyor. Daimî hastalıktan dolayı kadının sağlığı bozulursa erkek, ikinci bir kadın alabilir. Bu durumda birincinin iâşesini temin etme mecburiyeti vardır. Tavrı ve davranışlarıyla boşanmaya sebebiyet veren karıdan ayrılıp yeniden evlenmiş koca, arzu ederse, ilk karıyı hizmetçi sıfatıyla evinde tutabilir. Erkek, çocuk doğurmayan bir karı üzerine ikinci bir karı alabilir. Fakat çocuk doğurmayan karı, çocuk yetiştirmek için kocasına besleme bir kız verir ve bu besleme kız, çocuk doğurursa koca, ikinci bir karı alamaz. İkinci karıdan doğan çocuklar, evlilik çocukları kabul edilir.<sup>371</sup> Hammurabi Kanunu’na göre bir kimsenin, kızıyla, oğlunun nişanlısıyla, anasıyla, süt nenesiyle karı koca ilişkisinde bulunması yasaktır ve cezaî müeyyideyi gerektirmektedir.

Yahudilikte evlenme bir Tanrı buyruğu vasfı taşır.<sup>372</sup> Tevrat’a göre Allah, Hz. Adem ve Havvâ’ya evlenip çoğalmalarını emretmiştir.<sup>373</sup> Yahudilikte nikâhın belirli rükünleri vardır. İki şahidin huzurunda kıyılır.<sup>374</sup> Küçük yaştaki kızların evlenmeleri velîlerin iznine bağlanmıştır.<sup>375</sup> Tevrat’ın koyduğu hükümlerde doğrudan doğruya çok eşlilikten bahsetmiyorsa da, mîras hakkındaki hükümlerden, çok eşliliğin âdet olduğu anlaşılır. Tevrat’a göre evlenen kızın, bakire çıkmaması halinde recmi gerekmektedir. Zina, ölüm

<sup>369</sup> Avram, Galanti, *a.g.e.*, s.25.

<sup>370</sup> Avram, Galanti, *a.g.e.*, s.26.

<sup>371</sup> Avram, Galanti, *a.g.e.*, s.25.

<sup>372</sup> Ateş, *Asr-ı Saadette Dinler*, (Asr-ı Saadet), II, s.283.

<sup>373</sup> Tevrat, Tekvîn, 1/28.

<sup>374</sup> M. Es’ad, *Târih-i İlm-i Hukuk*, s.208.

<sup>375</sup> M. Es’ad, *a.g.e.*, s.209.



ile cezalandırılır. Tevrat, üvey anne ile evlenmeyi meneder. Babasının karısıyla, babasının ya da anasının kızı (üvey bacı) ile veya kayınvalidesi ile cinsî mukarenette bulunanlar lanetlenmektedir.<sup>376</sup>

Yahudilikte çok kadınla evlilik meşrû kabul edilmektedir.<sup>377</sup> Eski Ahid'de kaydedildiğine göre Davud Peygamber birden fazla evlilik yapmıştır.<sup>378</sup>

Yahudîlikte âdet gören kadına yaklaşmak yasaklanmıştır.<sup>379</sup> Hayızlı kadınla cinsî münasebette bulunmak, toplumdan kovulmayı gerektiren bir suçtur.<sup>380</sup> Medîne ve civardaki Yahûdiler, âdet gören kadınlara yaklaşmadıkları gibi, onları pis ve murdar gördükleri için evlerinden dahi çıkarırlardı.<sup>381</sup>

Evlenmesi haram olanlar ise şunlardı: Bir kimsenin anne-babasıyla, babasının karısıyla, ister ana-bir ister baba-bir olsun kız kardeşiyle, torunlarıyla, oğlunun kızı veya kızının kızlarıyla, halasıyla, teyzesiyle, amcasıyla, amcasının karısıyla, geliniyle, kardeşinin karısıyla, kayınvâidesiyle, kayınvâidenin oğlunun kızı veya kızının kızıyla, iki kız kardeşle aynı anda evlenmesi yasaktır.<sup>382</sup> Bu yasakları çiğneyen kişi, büyük bir rezillik yaptığından dolayı öldürülür.<sup>383</sup>

Hıristiyanlıkta evlilik, Tanrı buyruğu ve dinî bir görev olarak kabul edilir. Evlenme, din adamının idaresinde dinî bir törenle İncil'den parçalar okunup, ilâhiler söylenerek ve yeni evlilerin mutlu olmaları için dua edilerek yapılır.<sup>384</sup>

Evlilik çağı, ergenlik çağından sonra başlar. Ergenlik çağından önce hiç kimsenin nikâhı kıyılmaz. Anne-babanın evlilik hakkında söz kesip nikâhı sonuca bağlama hakları vardır. Ancak zorla evlendirme yetkileri yoktur.<sup>385</sup>

<sup>376</sup> Avram, Galanti, *a.g.e.*, s.28-30.

<sup>377</sup> M. Es'ad, *Tarih-i İlm-i Hukuk*, s.193.

<sup>378</sup> Samuel, 2/12; 7/8.

<sup>379</sup> Tevrat, Levililer, 18/19.

<sup>380</sup> Tevrat, Levililer, 20/18.

<sup>381</sup> Tirmizî, "Tefsir" 2; Ebu Davud, "Nikâh" 47.

<sup>382</sup> Tevrat, Levililer, 18/6-8; Tesniye, 22/30, 27/20-23.

<sup>383</sup> Tevrat, Levililer, 20/11-17.

<sup>384</sup> Ateş, *a.g.m.*, (Asr-ı Saadet), II, s.296.

<sup>385</sup> *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, II, s.304.

Hız. İsâ zamanında düğün münasebetiyle ziyâfet verilirdi. İncil'de bazı düğünlere Hız. İsâ, annesi ve şâkirtlerinin de davet edildiği kaydedilmektedir.<sup>386</sup> Hıristiyanlıkta yasak olan günlerde evlenme töreni yapılmaz.<sup>387</sup> Râhiplik ve Râhibelik adı altında evlenmemek de teşvik edilmiştir. Bunu Hıristiyanlığa Pavlus yerleştirmiştir. Ruhbanlık, aslında Hıristiyanlıkta olmayan bir meslektir.<sup>388</sup>

İncil, evlenilmesi yasak olan kimseler konusunda Tevrat'ı izlemektedir. Tevrat'ın koyduğu yakın akrabalar arasında evlilik yasağı Hıristiyanlıkta da mevcuttur. Anne-baba, kardeş, süt kız kardeş, iki kız kardeşle aynı zamanda, hala, teyze gibi kan yakınlığı, üvey çocuk gibi aile yakınlığı olan kimselerle evlenmek yasaktır. Bir baba, üvey kızıyla evlenemez. Üvey kardeş ile de evlenemez.<sup>389</sup> Pavlus, bir kimsenin babasının karısı ile evlenmesini reddetmiş, bu işi yapanın, Hıristiyanların arasından çıkarılmasını tavsiye etmiştir.<sup>390</sup>

Hıristiyanlıkta evli bir kadınla evlenmek caiz olmadığı gibi, boşanma caiz olmadığı için, evli bir kadının kocasını bırakıp bir başkasıyla evlenmesi de söz konusu olamaz ve vaftiz anne-babası ile vaftiz evlâdı arasında da evlenme yasaktı. Yabancı din mensupları ile de evlenilemezdi. Kilise'nin ilk yıllarında buna izin verilmişse de, sonraları bu, kesin olarak yasaklanmıştır.<sup>391</sup> Ortaçağ'da yabancı din mensuplarıyla evlenen Hıristiyanlara çok sert davranılmış, bunlar yakılarak idam edilmiştir.<sup>392</sup> Ortaçağ ve daha sonraki devirlerde Hıristiyanlar arasında çok evlilik yaygındı. Eski ve Yeni Ahit'in hiçbir cümlesi bunu yasaklamamıştı. Ancak dünyadan elini-eteğini çekmiş bir kimse için tek eş ile yetinmenin iyi olacağı tavsiye edilir. Birden fazla evlenme Hıristiyan âleminde 16. yüzyıla kadar normaldi.<sup>393</sup> Ancak bu yasak da Hıristiyanlıktaki çok evlilik geleneğini değiştirmede ve bu husus 19. yüzyıla kadar devam etti. Bundan sonra tek evlilik

---

<sup>386</sup> Yuhanna, 2/1-10.

<sup>387</sup> Ateş, *a.g.m.*, II, s.297.

<sup>388</sup> I. Korintoslulara, 7/1-8.

<sup>389</sup> I. Korintoslulara, 5/1-2.

<sup>390</sup> Ateş, *a.g.m.*, II, s.297.

<sup>391</sup> Ateş, *a.g.m.*, II, s.297.

<sup>392</sup> Ateş, *a.g.m.*, II, s.297.

<sup>393</sup> Topaloğlu, *İslâm'da Kadın*, s.97.

yerleşmeye başladı.<sup>394</sup> Bununla beraber Hıristiyan âleminde kölelikle birlikte istifâs (odalık kullanmak) da bulunduğu bilinmektedir.<sup>395</sup>

Cahiliye evlenmelerinde kadınla erkeği birbirine bağlayan nikâh, her ne kadar, dînî bir mahiyet arz etmediği için, kadını aileye tamamen dahil eden bir sözleşme olarak kabul edilmiyorsa da, Cahiliye Çağı hukukuna göre kadın bu sözleşme ile kendi ailesinden ayrılmış, kocasının ailesine gelmiştir. Tamamen bu aileye dahil olabilmesi için çocuk doğurması beklenirdi. Hukukî olarak sıhrî akrabalıklar bir değer ifade etmekle beraber, kişileri asıl birbirine bağlayan akrabalık “kabîle akrabalığı” idi. Ancak bunun da evlenmeye dayandığı gözden ırak tutulmamalıdır. Çünkü aynı kabîlenin fertleri arasındaki akrabalığın temeli, evlilik ve nikâhtı. Ancak evlilik ve nikâhta kadın tarafı pek ciddiye alınmazdı.

Araplar evliliği daha çok, çocuk sahibi olmak ve nesillerini arttırmak için yaparlardı. Sırf şehvî arzuları tatmin etmek maksadıyla yapılan evlilikler hoş karşılanmamakla birlikte yaygınlaşmıştı. Araplar çocuklarının necîp ve güzel oluşlarına dikkat ederlerdi.<sup>396</sup>

Cahiliye devrinde, Arapların kadın ve aile hakkındaki düşünceleri, onların nikâh müessesesini nasıl anladıklarını takdir imkânı vermektedir. Bugün bir yuva kurmak üzere erkekle kadının kader birliği yapması demek olan nikâh lafı, o zamanlarda bugünkü manayı değil, kadınla cinsî münasebette bulunmayı ifade ediyordu.<sup>397</sup> Bir kadının ancak çocuk doğurduktan sonra aileye dahil edilmesi, onların evlenmedeki en önemli maksatlarının çocuk sahibi olmak olduğunu gösterir.

Cahiliye Çağı Arapları arasında ondan fazla nikâh şekli bulunuyordu. Bunların en meşhuru ve en çok yapılanı İslâm’ın meşrû olarak kabul ettiği, tarafların rızasına dayalı, sözlü, şahitli ve mehir karşılığında yapılan nikâh akdidir. Genel olarak Cahiliye Çağı nikâh çeşitleri şunlardır:

### 1. Hitbeye Dayalı Meşrû Nikâh

<sup>394</sup> Ateş, *a.g.m.*, II, s.297-298.

<sup>395</sup> Bekir, Topaloğlu, *İslâm’da Kadın*, s.97.

<sup>396</sup> Alusî, *a.g.e.*, II, s.13.

<sup>397</sup> Günaltay, *a.g.m.*, Belleten, XV, s.701.

Evlenme maksadıyla kız istemeye hıtbe denilir. İslâm bu nikâhı kabul etmiş, fakat bu nikâhın geçerli olabilmesi için, bazı şartlar ileri sürmüştür.<sup>398</sup> Nikâh akdi gerçekleşmeden önce, bir kimse diğer bir kimsenin kızını veya kız kardeşini ister, o da rıza gösterir ve isteyen şahsa nikâhlardı. Nikâh akdi, mehir tespit edildikten sonra, bir meclisin huzurunda, genellikle bir kâhin veya bir kabîle büyüğü tarafından kıyılırdı.<sup>399</sup> Hz. Peygamber (sas) Cahiliye Çağı'nda Hz. Hatice ile bu şekilde evlenmişti.<sup>400</sup>

## 2. İstibda Nikâhı

Kendilerini yeteri kadar necîp ve soylu görmeyen bazı Araplar, çocuklarının necîp ve soylu olması maksadıyla, hanımlarının soylu kabul ettikleri kişilerden hamile kalmalarını sağlarlardı. Doğan çocuk, kocasının gerçek çocuğu olarak kabul edilirdi.<sup>401</sup>

## 3. Mut'a Nikâhı:

Cahiliye devrinde velilerinin rızalarına lüzum kalmadan, erkekle kadın bu tür nikâh akdi yaparlardı. Bu nikâh usûlüne göre, kadın kendi kabîlesi içinde kalır, kocasına bir mızrakla bir çadır verirdi. Bu sûretle evlenen erkek, kadının kabîlesinde bulundukça, o kabîlenin yemin usûlüyle bir kabîleye dahil olan kimse (halif) gibi düşünülürdü. Evlilik devam ettiği müddetçe bu adam karısının kabîlesiyle birlikte hareket ederdi. Kadın mut'aya son vermek istediği zaman, çadırın kapısını önceden bulunan cihetin aksi tarafına doğru çevirir, kocası bunu görünce kendi kabîlesine dönerdi. Bu evlilikten doğan çocuklar kadına ait olurdu.<sup>402</sup>

Bu nikâhla geçici bir süre için evlenenler, sürenin sona ermesinde boşanmaya lüzum görmeden ayrılırlardı. Neslin devamını sağlamak, birlikte yaşamak gibi gayelerden mahrum bulunan bu nikâh, sadece şehvet duygusunu tatmin için yapılırdı. Bazen mut'a nikâhı kıyılırken belirli bir süre konuşulmaz, koca, karı ile yaşamak istediği sürece nikâh geçerli sayılır, "koca karıdan vazgeçince, akit sona ermiş olur" diye bir şart

<sup>398</sup> Zeydan, Abdülkerim, *Medhal*, s.26.

<sup>399</sup> Bkz. Ebu Dâvud, "Talâk" 33; İbn Habib, *a.g.e.*, s.310; Alusî, *a.g.e.*, II, s.3; Cevad, Ali, *a.g.e.*, V, s.527; Zeydan, Abdülkerim, *el-Medhal li Diraseti's-Şerî'ati'l-İslâmîyye*, s.26.

<sup>400</sup> İbn Hibbân, *es-Sîratü'n-Nebevîyye*, s.61-62; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, II, s.367-68.

<sup>401</sup> Alusî, *a.g.e.*, II, s.5.

<sup>402</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, V, s.536; Günaltay, *a.g.m.*, Belleten, XV, s.704; Çağatay, *a.g.e.*, s.137.

koşulurdu. Mut'a nikâhında süre bitince kadın gidebilir, koca onu yanında tutamazdı. Verâset hakkı da bulunmazdı.<sup>403</sup>

Hz. Peygamber mut'a nikâhını kesinkes yasaklamış ve Hz. Ömer de bu tür uygulamalara kesinkes son vermiştir.<sup>404</sup>

#### 4. Şıgâr Nikâhı:

Şıgâr, bir nevi trampa nikâhıdır. Bir adamın kendi kızını veya velisi bulunduğu kadını, başka bir adama veya o adamın babasına, onun kızını veya kız kardeşini almak şartıyla nikâhlanmasına Şıgâr nikâhı denilirdi. Bu usûle göre yapılan evlilikte, iki nikâh bir akitle yapılmış sayılır ve karşılıklı olarak mehir verilmez, bir nevi kadınlar birbirinin mehri yerine geçerdi.<sup>405</sup>

Şıgâr nikâhında, kadınlara mehir vermemek sûretiyle, kadınların şerefi alçaltıldığı için Hz. Peygamber (sas) "İslâm'da şıgâr yoktur"<sup>406</sup> buyurmak sûretiyle bu nikâhı yasaklamıştır. Ancak mezhep imamları böyle bir nikâhın akdedilmesi durumunda, iptal edilip edilmeyeceği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Hanefilere göre, kadınlara mehr-i misil tayin edilmek sûretiyle bu nikâh sahihe dönüşürken, diğer mezheplere göre, bu nikâhın feshi gerekir.

#### 5. Haden Nikâhı:

Haden, gizli dost tutmak demektir. Her devirde olduğu gibi Cahiliye Çağı'nda da bazı kadınları "gizli dost" (metres) tutan adamlar vardı. Kur'ân-ı Kerim'de iki yerde "gizli dost tutanlar"dan bahsedilmektedir.<sup>407</sup> Bunlardan biri hür kadınlara ait bir sıfat, diğeri ise cariyelere ait bir sıfat olarak geçmektedir.

<sup>403</sup> Ateş, Ali Osman, *Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler* (Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm içinde), II, s.251.

<sup>404</sup> Müslim, "Nikâh" 78; Tirmizî, "Nikâh" 23; Nesâî, "Nikâh" 41; Müslim, "Nikâh" 15 - 17.

<sup>405</sup> Alusî, *N. Ereb*, II, s.5; Cevat, Ali, *el-Mufasssal*, V, s.537; Günaltay, *a.g.m.*, Belleten, XV, 703; Zeydan, *Medhal*, s.26.

<sup>406</sup> Buhârî, "Nikâh" 57; Ebû Dâvud, "Nikâh" 14; Ahmed, *Müsned*, II, 62, III, 197; İbn Hacer, *B. Merâm*, 212.

<sup>407</sup> Mâide, 5/5; Nisâ, 4/25.

Gizli dost tutan kadınlar, “gizli yapılan bir işte sakınca yoktur; bu iş açıktan yapılırsa, ancak o zaman kötülenebilir.”<sup>408</sup> derlerdi. Cahiliye devrinde hür kadınların zinâ yapmaları çok ayıp sayıldığı için, bunu gizli dost tutarak yaparlar, ancak bunu, gizliliği dolayısıyla ayıp saymazlardı.

Bu şekildeki birlikteliğe de “nikâh-ı haden” derlerdi.<sup>409</sup> İbn Abbâs, “Gizli ve açık kötülöklere yaklaşmayın”<sup>410</sup> mealindeki âyetin nüzül sebebinin, Cahiliye devrinde sadece bir tek dost tutup da, âşikâr olan zinâyı haram, gizli olan zinâyı ise helâl sayan “gizli dost tutan kadınlar” olduğunu haber verir.<sup>411</sup>

#### 6. Biğâ Nikâhı:

Biğâ, fuhuş demektir. Bazı kadınlar, evlerine gelen herkesi kabul ettiklerine dair bir işaret olmak üzere, kapılarının üstüne bir bayrak asarlardı. Bu kadınlar, kendilerine gelen herkesi kabul eder ve onlarla cinsî münasebette bulunurlardı. Buğye (fuhuş) denilen bu kadınlar, münasebette buldukları erkeklerden hamile kaldıkları zaman, normal bir kadın gibi çocuklarını doğururlar ve doğan çocuğun nesebini tespit etmek üzere bir kâif (kâhin) çağırırlardı. Kâif, doğum yapan kadının ilişkiye girdiği erkeklerin hepsini çağırır, çocuğun şekline bakarak, onu en çok kime benzetiyorsa “Bu çocuk senindir.” diyerek çocuğu ona verir, böylece çocuğun nesebi tespit edilmiş olur.<sup>412</sup>

#### 7. Kardeşlik Nikâhı:

Cahiliye örfü gereğince, aralarında kardeşlik akdeden iki adamın malları gibi karıları da müşterektir.<sup>413</sup>

#### 8. Bedel Nikâhı:

İki erkeğin karılarını karşılıklı olarak değiştirmelerine bu isim verilirdi.<sup>414</sup> Bu şekildeki mübadelede mehir olmazdı.<sup>415</sup> Muhtemelen bu nikâh öncekiyle aynı olmalıdır.

<sup>408</sup> Günaltay, *a.g.m.*, Belleten, XV, s.702.

<sup>409</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, s.158.

<sup>410</sup> En'am, 6/151.

<sup>411</sup> Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiü'l-Beyân an Te'vil-i Ayi'l-Kur'an*, V, 20; VIII, 83.

<sup>412</sup> Ebû Dâvud, “Talâk” 33; İbn Habib, *a.g.e.*, s.340; Alusî, *a.g.e.*, II, s.4.

<sup>413</sup> Günaltay, *a.g.m.*, Belleten, XV, s.705.

<sup>414</sup> Alusî, *a.g.e.*, II, s.5; Günaltay, *a.g.m.*, Belleten, XV, s.702; Tümer, *a.g.e.*, s.89.

<sup>415</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, V, s.537.

## 9. Zaïne Nikâhı :

Bir adam, bir kadını esir ettiği zaman, dilerse bu kadını kendisine eş olarak alabilirdi. Kadının bu çeşit evliliği reddetmesi mümkün olmadığı gibi, mehir hakkı talebinde bulunması da mümkün değildi.<sup>416</sup> İslâm'a göre böyle bir evlilik sahih değildir.

## 10. İştirâ Nikâhı:

Bir adam başkasına ait bir cariyeyle zinâ eder ve cariye kendisinden hamile kalır. Bu adam sonradan doğan çocuğu satın alır ve onun kendi oğlu olduğunu iddia eder. Daha sonra cariyeyi de satın alarak kendisine eş yapardı.<sup>417</sup> İslâm'a göre yapılan iş zinâdır. Ancak bir adam arzu ederse başkasından para ile satın aldığı bir cariyeyi âzâd edip sonra da o cariye'nin rızası dahilinde kendisiyle evlenebilir.

## 11. Fuhuş Nikâhı:

Bir kadın, sayıları, ondan az olmamak üzere bir erkek topluluğu ile anlaşır. Bir gün veya bir gecede, erkeklerin hepsi bu kadınla cinsî münasebette bulunur. Neticede kadın gebe kalır ve doğuruncaya kadar hiç kimse ile cinsî münasebette bulunmaz. Kadın çocuğunu doğurduktan sonra, aynı adamları toplar ve geçmişte olup-bitenleri onlara hatırlatır. Sonra onlardan dilediği birisine "Bu çocuk senindir." der ve bu söze muhatap olan adam da iddiayı kabul etmek mecburiyetinde kalır, itiraz edemezdi. Böylece çocuğun nesebi, bu adamdan sabit olurdu.<sup>418</sup> İslâm'a göre böyle bir fiil zinâdır.

## 12. Makt Nikâhı:

Bir adamın ölen babasının kendi annesi olmayan hanımının nikâhına vâris olmak sûretiyle üvey annesiyle evlenmesine "Nikâhu'l-Makt"<sup>419</sup> yani "nefretlik nikâh" ismi verilmiştir. Cahiliye Çağı'nda kadının bir şeye vâris olması bir tarafa, kendisi bir mal gibi telakkî edilir ve kocası vefat ettiği zaman, kocasının en büyük oğlu üvey annesine vâris olurdu. Eğer büyük oğul onunla evlenmek istemezse, diğer kardeşleri onun nikâhına vâris olabiliyorlardı. Eğer kardeşlerden hiçbirisi onun nikâhına vâris olmak

<sup>416</sup> Cevad, Ali, *a.g.e*, V, s.546.

<sup>417</sup> İbn Habib, *a.g.e*, s.340.

<sup>418</sup> İbn Habib, *a.g.e*, s.340.

<sup>419</sup> Günay Tümer, Bîrûnî'nin Kitabı't-Tahkik'inden yaptığı nakilde bu nikâhın ismini "müft" şeklinde okumuştur. Ya Kitabu't-Tahkîk'in yazısında bir hata vardır, ya da yanlış okunmuş olmalıdır.

istemezse, üvey annelerini başkalarına nikâhlamak hakkına sahiptiler. Ölen kişinin oğlu çok küçük ise, üvey anne onun büyümesine kadar beklemek mecburiyetindeydi. Çocuk büyüünce, ister onu nikâhı altına alır, isterse başkasına nikâhlayabilirdi.<sup>420</sup>

Üvey anneyi en büyük oğul almayıp, diğer oğullardan birisi alırsa, kadın için yeni bir mehir takdir edilirdi.<sup>421</sup> Eğer başkasının nikâhına verilirse, mehri oğullar alırdı.<sup>422</sup> Eğer oğullar kadına vâris olmayı arzu ediyorlarsa, ölünceye kadar evlenmesine mani olmaya hakları da vardı.<sup>423</sup>

Süddî'den gelen bir rivâyete göre, bu uygulama sadece üvey anne hakkında geçerli değil, kardeşlerinin karısı hakkında da geçerli idi. Bu uygulama şöyle oluyordu: Bir adamın babası, kardeşi veya oğlu öldüğü zaman vârislerden kim acele edip ölen kimsenin geride bıraktığı karısı üzerine bir elbise atarsa, o kadının nikâhına ve mehrine hak kazanmış olurdu. Eğer kadın, bu işten önce kaçıp kendi ailesine dönmüş olursa, kendisini böyle bir felaketten kurtarmış olurdu.<sup>424</sup> Kur'ân, bu çirkin âdeti yasaklamıştır.<sup>425</sup>

### 13. Evlenilmesi Haram Olan Kadınlar (Muharremât):

Cahiliye Çağı Arapları, anneleriyle, kızlarıyla, halalarıyla, teyzeleriyle evlenmeyi haram kabul ettikleri gibi usûl ve fûrûları, yukarıya doğru nineleri ve aşağıya doğru kız torunları ile de evlenmeyi haram telâkkî ederlerdi. Yine bir kadının dayıları ve amcalarıyla evlenmesi de haramdı.<sup>426</sup> Evlatlıklar da gerçek evlat gibi telakkî edildiğinden onlarla evlenmek de haramdı.<sup>427</sup> Ancak bazı Arap kabîleleri evlenilmesi yasak olan kadınlar hususunda çok daha gevşek durumda idiler. Meselâ Temîm

<sup>420</sup> İbn Habib, *a.g.e.*, s.325; Alusî, *a.g.e.*, II, s.55; Günaltay, *a.g.m.*, Belleten, XV, s.703, Cevad, Ali, *a.g.e.*, V, s.334; Tümer, *a.g.e.*, s.90; Çağatay, *a.g.e.*, s.137; Aksu, *a.g.e.*, s.66; Zeydan, *a.g.e.*, s.26.

<sup>421</sup> İbn Habib, *a.g.e.*, 325; Cevad, Ali, *a.g.e.*, V, s.537.

<sup>422</sup> Günaltay, *a.g.m.*, Belleten, XV, s.703.

<sup>423</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vilâti Âyi'l-Kur'an*, IV, s.318; Zeydan, *a.g.e.*, s.26.

<sup>424</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, s.306; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, s.1319.

<sup>425</sup> Nisâ, 4/22.

<sup>426</sup> Müslim, "Nikâh" 15, 16, 17.

<sup>427</sup> Bkz. Hâzîmî, *a.g.e.*, s.180; Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed b. İbrâhîm, *Meâlimü's-Sünen*, II, s.559; Dehlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahîm, *el-İnsâf fi Beyâni Sebebi'l-İhtilâf*, s.8.



kabilesine mensup olan ve Mecûsîliği benimseyen Hâcib adlı kişinin kendi kızıyla evlendiği rivâyet edilmektedir.<sup>428</sup>

Kur'ân, bu yasaklardan evlatlığı istisnâ etmiş ve onun gerçek evlat gibi olmadığını açıklamıştır.<sup>429</sup>

Cenâb-ı Allah her şeyi kendine ait kaide üzerine oturtmayı dilemişti. Evlatlık müessesesinin geçerliliğinin olmadığını kuvvetli bir biçimde yerleştirmek için Hz. Peygamber'e eskiden evlatlığı olan Zeyd b. Hârise'nin boşanmış hanımı Zeyneb ile evlenmesini emretti.<sup>430</sup> Bu evliliğin gerçekleşmesinden sonra müşrikler "Muhammed oğlunun karısıyla evlendi." diyerek bazı dedikodular çıkarmaya başlayınca,<sup>431</sup> Cenâb-ı Allah şu âyeti indirdi: "Muhammed içinizden herhangi birinizin babası değildir. O, Allah'ın Resûlü ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi bilendir."<sup>432</sup>

İslâmiyet bu istisnanın dışında, Cahiliye döneminde nikâhı haram kabul edilen sınıflara şunları da eklemiştir: Babanın ölümünden sonra üvey anne ile evlenmek,<sup>433</sup> iki kız kardeşi aynı zamanda nikâh altında tutmak<sup>434</sup> yasaklanmış ve bu husus "Biri erkek telâkkî edildiğinde evlenmeleri haram olan iki kişiyi aynı nikâh altında tutmak haramdır." şeklinde daha geniş manada anlaşılmıştır.

#### 14. Birden Fazla Kadınla Evlilik (Teaddüd-i Zevcât):

Bir erkeğin birden fazla kadınla evliliği çok eski zamanlardan beri bilinen ve meşru olarak kabul edilen bir gelenektir.<sup>435</sup> Hammurabi kanunlarında (144, 145, 146, 147) ikinci evliliğe bazı şartlarla beraber izin verildiği anlaşılmaktadır.

Cahiliye döneminde de birden fazla kadınla evlilik normal karşılanmaktaydı. İbn Habîb, İslâmiyet'in bu durumu dört kadınla sınırlandırmasını anlatırken, on hanımı bulunan

<sup>428</sup> Hattâbî, *a.g.e.*, II, s.559.

<sup>429</sup> Ahzâb, 33/5.

<sup>430</sup> Bkz. Ahzâb, 33/37.

<sup>431</sup> el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII, s.5270.

<sup>432</sup> Ahzâb, 33/40.

<sup>433</sup> Cenâb-ı Allah şöyle buyuruyor: "Babalarınızın nikâhlanmış oldukları kadınları nikâhlamayınız." Nisâ, 4/22.

<sup>434</sup> Cenâb-ı Allah şöyle buyuruyor: "...iki kız kardeşin ikisiyle bir nikâh altında bulunmanız size haram kılındı.." Nisâ, 4/23.

<sup>435</sup> Tosun-Yalvaç, *a.g.e.*, (Lipit-İştar Kanunları), s.67-68.

bazı şahısların isimlerini vermektedir.<sup>436</sup> Cercâvî'nin de bu isimlerden bazılarını kaydettiğini görüyoruz.<sup>437</sup> Bu da göstermektedir ki, Cahiliye Arapları arasında çok evlilik mevcuttu ve alınacak hanımlar hususunda muayyen bir sınır yoktu.<sup>438</sup> Birden fazla hanımı olanlardan bazılarının yanında yetimler de bulunurdu ve kendi malı tükenince, yetimlerin malını harcamaya başlardı.<sup>439</sup> Cenâb-ı Allah önce yetimlerin mallarını haksız yere yemeyi yasakladıktan sonra, sınırsız sayıda evlenme olgusunu da aşağıya çekerek bunu dört ile sınırlamıştır.<sup>440</sup> Meselâ Gaylân b. es-Sakaffî'nin on hanımı bulunmaktaydı. Hz. Peygamber (sas) kendisine içlerinden dört tanesini seçip diğerlerini boşamasını emretti.<sup>441</sup>

Cahiliye Çağı'nda birden fazla evliliğin zarûrete dönüştüğü zamanlar olabileceği söylenebilir. Çünkü kabîle hayatı ve savaşlar bazı zaruretlerin doğmasına sebep olmaktadır. Kur'ân, çok evliliği dört ile sınırlamış ve tek eşliliği teşvik ederek bu durumu tadil etmiştir.<sup>442</sup>

### 3.3.2.1.2. Kur'ân'a Göre Evlilik

Kur'ân, eşlerin refahını temin edebilmek ve adaletle muamele şartıyla, çok evliliğe izin vermektedir. Aksi takdirde bir tane ile iktifa tavsiye edilmektedir. Kadınlara şefkatle muamele edilmesi, eşler arasında anlaşmazlık zuhûr ederse güzellikle çözülmesi ve bu mümkün olmadığı takdirde kocaya, kadının gönlünü hoş ettikten sonra ondan ayrılması tavsiye edilmektedir. Müşrik kadınlarla evliliği yasakladığı halde cariyeye evliliğe izin vererek sosyal kutuplaşmayı engelleme yolunu izlemektedir.<sup>443</sup>

Talak konusunda, Cahiliye, Yahudilik ve Hıristiyanlık'taki uygulamaların tadil edilmiş şekli benimsenmektedir. İslâm ne Hıristiyanlık gibi talâkın tamamen karşısındadır, ne de Cahiliye devrinde olduğu gibi talâkı tamamen kadınların aleyhine kullanabilecek şekilde erkeklerin eline bırakmaktadır. Talâk hakkı tanınmış, ancak herhangi bir sebep

<sup>436</sup> İbn Habib, *a.g.e.*, s.257.

<sup>437</sup> el-Cercâvî, Alî Ahmed, *Hikmetü't-Teşrî ve Felsefetühü*, II, s.27.

<sup>438</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, V, s.547; Zeydan, *a.g.e.*, s.27.

<sup>439</sup> Yazır, *a.g.e.*, II, s.1284.

<sup>440</sup> Nisâ, 4/2, 3.

<sup>441</sup> Ebû Dâvud, "Talâk" 25; Nesâî, "Nikâh" 6.

<sup>442</sup> Yazır, *a.g.e.*, II, s.1290.

<sup>443</sup> Galanti, *a.g.e.*, s.27.

yokken bunun kullanılmaması tavsiye edilmiştir. Sebepsiz yere kullanılan talâkın asgari hükmü, mekrûh olmasıdır. İslâm, Yahudilikte olduğu gibi boşanma merasimi ve boşanma belgesinin hazırlanması gibi şekilden ibaret olan muamelelere pek iltifat etmemiş, sadece şâhit edinmeyi tavsiye etmiştir.<sup>444</sup>

Cahiliye devrinde talâk sayısı üç olarak kabul edilmekle beraber, kadının iddeti bitmeden ric'at edilmesi halinde bu talâkın hiç kullanılmamış gibi sayılması, talâkın sonsuz bir hak gibi kullanılmasına imkan hazırlamaktaydı. İslâm talak hakkını üç ile sınırlandırmıştır. Ric'at olsa da, verilen talâkı geçerli saymıştır. Ayrıca mahkeme yoluyla ayrılma yolunu açmış, hul'û<sup>445</sup> ve liân<sup>446</sup> yoluyla da eşlerinden ayrılmalarına müsaade edilmiştir. Bu bakımdan kadın özür ve ispatı hukuken mümkün olmayan haller sebebiyle kocasından her zaman ayrılma imkanına sahiptir.

İslâm'da talâk, aile ve şahıs hukuku açısından bir denge unsuru olduğu için, problem olmadığı zaman kullanılmayı kerih görmekte, aile menfaatlerinin korunması için de, şahısların hukukunun çiğnenmemesini istemektedir. İslâm'ın kadının haklarını koruma konusunda beyan ettiği düsturlar oldukça açık ve nettir.<sup>447</sup> Zaruret olmadıkça boşanıp başka kadınlarla evlenmeyi nâhoş karşılamaktadır.<sup>448</sup>

İslâm'da talâk erkeğin eline verilmiş olmakla beraber, bunun gerçekleşmemesi için bazı maddî ve manevî müeyyideler vazedilmiştir. Manevî müeyyide, sebepsiz boşamanın günah sayılmasıdır. Üç talâkla boşanan hanımla tekrar evlenebilmek için, bu hanımın başka bir erkekle normal evlilik hayatı kurup, ondan da ancak normal yollarla ayrılmış

<sup>444</sup> Talâk, 65/2.

<sup>445</sup> Hulû': Bir bedel karşılığında boşanma. Mülk-i nikâhı karının kabulüne talik ederek hususi lafızlardan biri ile izale etmektir. Muhâle'a, bedelli ve bedelsiz olmak üzere ikiye ayrılır. Bazıları aldığı mehrin tamamı karşılığında boşanırsa hulû', bir kısmı karşılığında boşanırsa sulh, daha fazla mal karşılığında boşanırsa fidyeye, kocası üzerindeki haklarının tamamını düşürmesi karşılığında boşanırsa mübâre'e, terimlerinin kullanılacağını söylerler. [Erdoğan, 1998, 162]

<sup>446</sup> Li'ân: Lânetleşmek anlamına gelmektedir. Kocanın karısına zina isnadında bulunması ve dört şâhit getirememesi sonucunda karı ile kocanın, hâkim huzurunda şer'î usûlü uygun olarak dörder defa şahadette bulunduktan sonra kendilerine lânet ve gazap okumalarıdır. Koca, "zina isnadında doğru olduğuna, eğer yalancılarsa Allah'ın lanetinin üzerine olmasını"; kadın da "kocasının kendisine zina isnadında yalancı olduğuna, eğer doğru ise Allah'ın gazabının üzerine olmasını" yeminle ifade eder. (Nur, 24/6-9) Yapılan bu yeminler koca hakkında hadd-i kazif, karı hakkında da hadd-i zina yerine geçer ve hâkim tarafından araları ayrılır. [Erdoğan, 1998, 260.]

<sup>447</sup> Nisâ, 4/34; Ebu Davud, "Talâk", 3; İbn Mâce, "Talâk" 1; İbn Hacer, *B. Merâm*, 231.

<sup>448</sup> Suyûtî, *Câmiu'l-Ehâdis*, H. No: 10331, III, 585.

olmasının şart koşulması, mehr-i müeccel ve en azından iddet süresi içinde nafaka ödemek mecburiyetinin getirilmesi maddî müeyyideler cümlesindedir.

### 3.3.2.1.3. Evliliğin Sona Erdirilmesi

Evliliğin sona erdirilmesi, ya da kısaca boşanma, beşerî bir durum olarak her toplumda mevcut olan bir durumdur. Dolayısıyla Cahiliye toplumunda da, ondan çok daha öncelerde de bu tür problemlerin mevcut olduğu aşikardır. Dolayısıyla burada önemli olan boşanmanın vukûu değil, nasıl gerçekleştiği ve hangi hukukî yolların izlendiği ve Kur'ân'ın Cahiliye uygulamaları üzerinde yaptığı değişikliklerdir.

#### 1. Hulû' (Mal Karşılığında Boşanma)

Evliliği sona erdirmenin bir şekli, kadının bir bedel karşılığında kocasından boşanmasıdır. Buna, hulû denilirdi. Cahiliye devrinde talâk kocanın haklarından sayılıyor ve koca bu hakkı istediği şekilde kullanıyordu. Hanımın böyle bir hakkı yoktu. Ancak o da kocasına, kendisini razı edecek bir miktar mal vermek sûretiyle, kocasının kendisini boşamasını sağlayabiliyordu. Araplar arasında bu çeşit boşamayı gerçekleştiren ilk kişinin Âmir b. ez-Zarb olduğu ifade edilmektedir. Âmir kızını, erkek kardeşinin oğlu Âmir b. el-Hâlis b. ez-Zarb'a nikâhlamıştı. Fakat zifaktan sonra kız, kocasından nefret etmişti. Âmir de para mukabilinde kızını boşatmıştı.<sup>449</sup>

Cahiliye Çağı'nda kadınlar nikâh esnasında talâk hakkını şart olarak ileri sürmek sûretiyle boşanma hakkını ellerine alabilseler dahi, bu durum şerefli kadınlar için söz konusu idi. Ayrıca âdet haline de gelmemişti. Kur'ân, zaruret olduğu zaman karşılığını ödemek sûretiyle kadının boşanma hakkını kullanmasını şu şekilde düzenlemiştir: "...Ey kocalar, boşama sırasında eşinize daha önce vermiş olduğunuz mehirden herhangi bir miktar geri almanız size asla helâl olmaz; Fakat Allah'ın koyduğu hudutlarda durmayacaklarından endişe etmeleri hali bunun dışındadır. Şayet siz de onlar gibi, onların Allah'ın koyduğu hudutlarda duramayacaklarından (evlilik hukukuna riayet edemeyeceklerinden) endişe ederseniz, bu durumda kadının, ayrılmak için meşrû çerçevede hakkından bir şey vermesinde, her ikisi için de bir vebal yoktur. İşte bunlar

<sup>449</sup> San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, III, s.168; Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, III, s.359; Cevad, Ali, *el-Mufassal*, V, s.552.

Allah'ın tayin ettiği sınırlardır ki sakın onları aşmayın! Her kim Allah'ın hudutlarını aşarsa, işte onlar zalimlerin ta kendileridir.”<sup>450</sup>

Bu âyet-i kerimeden anlaşılacağı üzere, suç kadın tarafından olmak ve “boşanma bedeli” mehir miktarını aşmamak üzere, İslâm hulû’u kabul etmiştir. “Eğer, ahlaksızlık, koca tarafından ise hulû’a bedel olarak bir şey alması, onun için helâl olmaz.”<sup>451</sup> “Eğer huysuzluk kadın tarafından olursa; mehirden fazla alması, ona, mekruh olur.”<sup>452</sup> İslâm hukukunda “hulû” usûlüne göre boşama genellikle bir bâin talâk kabul edilmiştir. Hulû’u sadece bir ayrılma (evlilik akdinin feshi) olarak kabul edenler de vardır.<sup>453</sup>

## 2. Zihar:

“Zihar” bir adamın karısına “Sen bana anamın sırtı (zahrı) gibisin.” demesidir ki, “anam bana nasıl haram ise, sen de bana haramsın” manasına gelmektedir.<sup>454</sup> Cahiliye Çağı Arapları umumiyetle karıları veya karılarının akrabaları ile münakaşa (muhasama) ettikleri zaman “Sen bana anamın (yahut evlenilmesi haram olan birinin) sırtı, ya da karnı veya kalçası gibisin.” der ve bu şekilde bir benzetme yaparsa, sırt üzerine bir yemin sayılır ve boşanmanın en şiddetlisi gerçekleşmiş olurdu ki,<sup>455</sup> aynı zamanda bu tarz boşanma, haramlığın son hududunu gösterirdi.<sup>456</sup>

Kur’ân, ziharın boşanma kısmını kaldırarak, sadece evlilikle ilgili bir yemin olma yönüyle devam ettirdi. Artık zihar yapan eşinden boşanmış olmayacak, ancak zihar keffareti ödemedikçe de eşine yaklaşamayacaktı. Zihar keffareti sırasıyla, bir köle âzâd etmek, yahut ara vermeksizin üst üste iki ay oruç tutmak, ya da altmış fakiri sabahlı-akşamlı doyurmak şeklinde tespit edilmiştir. Bunlardan birincisine gücü yeten ikincisini; ikincisine gücü yeten üçüncüsünü tercih edememektedir.<sup>457</sup>

<sup>450</sup> Bakara, 2/229.

<sup>451</sup> *Fetâvây-ı Hindiyye*, III, s.255.

<sup>452</sup> *Fetâvây-ı Hindiyye*, III, s.256.

<sup>453</sup> *Fetâvây-ı Hindiyye*, III, s.225; İbn Kesir, *Hadislerle Kur’ân Tefsiri*, Çev., Bedrettin Çetiner, III, s.914; Zühaylî, *a.g.e.*, VII, s.480-481; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.358.

<sup>454</sup> Yazır, *Hak Dini*, VI, s.3869.

<sup>455</sup> Alusî, *a.g.e.*, II, s.50; Cevat Ali, *a.g.e.*, V, s.551; Zeydan, *a.g.e.*, s.30.

<sup>456</sup> Cevat, Ali, *a.g.e.*, V, s.551.; Alusî, *a.g.e.*, II, s.50.

<sup>457</sup> Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, VII, s.601-607.

### 3. İlâ:

İlâ lügatte yemin etmek manâsınadır. Cahiliye Çağı Arapları, bazen aylarca, hatta bir sene, iki sene veya daha fazla süren müddet içerisinde eşlerine hiç yaklaşmayacaklarına dair yemin ederlerdi. Bu süre bittikten sonra koca karısına yaklaşmazsa, onu boşamış sayılırdı. Onlar, bu tür boşamaya ilâ derlerdi.<sup>458</sup> Kur'ân "ilâ" usûlünün kötüye kullanılmaması için bekleme süresini dört ay ile sınırlandırmayı tercih etmiş, tamamen kaldırmamıştır. Koca, bu dört aylık müddet içinde, "yemin keffareti" ödemek sûretiyle tekrar karısına dönme imkanına sahiptir. Eğer dönmezse bu durum bir "talâk" sayılmaktadır.<sup>459</sup> İlâ, Hz. Peygamberin uygulamasıyla da bu şekilde sabit olmuştur.<sup>460</sup>

Haneflere göre, ilânın iki hükmü vardır: Dünyevî ve uhrevî. Uhrevî hükmü, tahrimen mekruh olduğundan, günah olmasıdır. İlâyâ bağlı olarak dünyevî hükmü de ikidir: Yeminden dönme ve yemine sadık kalma. Koca yeminden dönerse ya keffaret veya yemini ta'lik ettiği şey lâzım gelir. Eğer diğer yeminlerde olduğu gibi, Allah'ın ismi ve sıfatıyla "Vallâhi sana yaklaşmayacağım." demiş olup da, dört ay içinde hanımına yaklaşmış olursa normal olarak yemin keffareti lâzım gelir. Yemininden dönen kişi ise, birinciden başlamak üzere şunlardan hangisine gücü yeterse, onu yapar; a) Bir köle âzâd etmek, b) Namaz için kifâyet edecek ölçüde on fakiri giydirmek veya sabahlı-akşamlı on fakiri doyurmak, c) Art arda üç gün oruç tutmak.

Yemin "Sana yaklaşırsam üzerime hac farz olsun." veya "sen boş ol" gibi şart-cezâ ile yapılmışsa, dört ay içinde hanımına yaklaştığı zaman, şart koştuğu şeyi yapması lâzım gelir. Koca yemininden dönmezse, dört ayın bitiminde cumhûra göre bir ric'î talâk, Haneflere göre ise, bir bâin talak gerçekleşmiş olur.<sup>461</sup>

<sup>458</sup> San'ânî, *a.g.e.*, III, s.185; Alusî, *a.g.e.*, II, s.50; Cevad, Ali, *a.g.e.*, V, s.551; Zeydan, *a.g.e.*, s.30; Aksu, *a.g.e.*, s.72.

<sup>459</sup> Eşlerine yaklaşmamaya yemin eden kocaların, dört ay bekleme hakkı vardır. Şayet kocaları bu süre bitmeden eşlerine dönerlerse bunda mahzur yoktur. Çünkü Allah çok affedicidir, merhamet ve ihsanı boldur. Yok eğer boşanmaya azmederlerse, bilsinler ki Allah her şeyi hakkıyla işitir ve bilir. [Bakara, 2/226- 227.]

<sup>460</sup> Tirmizî, Talâk, 21, Neseî, Talâk, 32.

<sup>461</sup> Zühayfî, *a.g.e.*, VII, s.546-547.

#### 4. Liân:

Liân geleneği Hammurabi kanunlarına kadar uzanmakta ve bu husus mezkur kanunların 131, 132. maddelerinde yer almaktadır. Liân, lügatte, uzaklaştırmak, kovmak, rahmetten mahrum bırakmak manalarına gelir.<sup>462</sup> Karı-koca arasında geçen bu hadiseye liân denilmesinin sebebi, hâkim huzurunda şer'i usûle uygun olarak dörder defa şهادette bulunduktan sonra beşincisinde, eğer yalancı ise her iki tarafın da kendi adına lanet okumasıdır. Liân, kadın hakkında zinâ haddi, koca hakkında da zinâ iftirası (kâzif) cezası yerine geçmek üzere, hanımın "gazap" sözü, erkeğin "lânet" sözü ile beraber söylediği yeminlerle kuvvetlendirilmiş şâhitliklerdir.<sup>463</sup>

Liânın, Cahiliye Çağı'nda bilinip-bilinmediğine dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. J. Schacht, böyle bir hukukî müessesenin Cahiliye devri ile alâkasının olmadığını söylemektedir.<sup>464</sup> Fakat, Tevrat'ta liânla ilgili olarak bir kısım hükümlerin var olduğu bilinmektedir.<sup>465</sup> Kur'ân'a göre liân<sup>466</sup>, şâhitlerle ispat edemediği, ama eşinin zina yaptığı konusundan emin olduğu durumlarda, bir kocanın karısı aleyhine hukûkî deliller göstermediği için yemin ve lânete maruz kalmayı kabul ederek boşanmayı istemesidir. Bu durumda yemin ettiğinden dolayı eşine iftira atmış kişi muamelesi<sup>467</sup> de görmemektedir. Eğer çocuk doğarsa, zinâ eseri olduğuna inandığı için, çocuğu kabul etmeme hakkına sahip olmaktadır. Bundan sonra, hâkim ayrılımlarına hükmeder ve bu, bir "bâin talâk" sayılır.<sup>468</sup> Ancak hakimin aralarını ayırmadan önce kocanın karısını boşaması daha uygun görülmüştür.

Liân, koca hakkında kazif (zinâ iftirası) cezası, kadın hakkında zinâ cezası yerine kâim olur.<sup>469</sup> Eğer çocuk dünyaya gelirse baba adı ile çağırılmaması, kadına ve çocuğuna kimsenin bir isnatta bulunmaması, bunlara dil uzatanlara had cezası vurulması

<sup>462</sup> Zühayfî, *a.g.e.*, VII, s.556.

<sup>463</sup> Zühayfî, *a.g.e.*, VII, s.556.

<sup>464</sup> Schacht, *Liân*, İ. A., VII, 56.

<sup>465</sup> Tevrat, Sayılar, 5/11-13.

<sup>466</sup> Liân ayeti şöyledir: Kendi eşlerini zina etmekle suçlayıp da buna dair kendileri dışında şâhit bulamayan kocalar ise, kendilerinin doğru söylediklerine dair ayrı ayrı dört kere Allah adına yemin eder, şâhitlik eder, beşinci kere ise, yalancı olması halinde, Allah'ın lânetinin kendi üzerine gelmesini isterler.

<sup>467</sup> Nûr, 24/4.

<sup>468</sup> *Fetâvây-ı Hindiyye*, III, s.316.

<sup>469</sup> *Fetâvây-ı Hindiyye*, III, s.313.

emredilmiş, kadına nafaka ve mesken hakkı verilmemiştir. Liân yoluyla ayrılanlar, ebediyen birbirinden ayrılmış olmaktadır.<sup>470</sup>

##### 5. Hakemin Ayırması:

Karı-koca arasında bir geçimsizlik zuhur etmiş ve çözüm yolu bulunamamışsa o zaman kadın ve erkek tarafından birer hakem seçilerek, problemin çözümü onlara havale edilir.<sup>471</sup> Hakemler eşlerin ayrılmasında ittifak ederlerse, burada kocanın iznine ihtiyaç olup olmadığı hususunda hukukçular ihtilaf etmişlerdir. Mâlikîler dışındaki İslâm hukukçularının ekseriyetine göre hüküm, kocadan vekâlet alarak uygulanır, koca ayırma yetkisini hakemlere bırakmadıkça, hakemlerin eşleri ayırma yetkisi bulunmamaktadır.<sup>472</sup>

##### 6. Hâkimin Tefrîki:

Cahiliye Çağı'nda boşama yetkisi tamamen erkeğe ait olup, kadının bu yetkiyi kullanma hakkı yoktu. Evlilik kadın tarafından çekilmez hale gelince, kadının bu sıkıntıdan kurtulması için iki yolu bulunuyordu. Birincisi "hulû" yolu olup kocalarına para ve mal vermek sûretiyle kendisini boşamasını sağlamaktır. İkincisi ise ikrah yoludur. Bunu da ancak kabîlesi güçlü olan kadınlar gerçekleştirebilmekteydi. Hatta onlar nikâh akdi esnasında boşama yetkisini ellerine dahi alabilmekteydi. Gerek hulû ve gerekse ikrah yolu, herkes için uygulanabilir bir çözüm sunmamaktaydı. Çünkü geçimsizliğin kaynağı erkek bile olsa, yine de onu boşaması için, verdiği mehirde çok fazlasını isteyebilmekteydi. İkrah yolu ise kabîleler arası kan davalarına kadar varan tehlikeli bir yoldu.

İslâm "talâk" hakkını kocaya verdiği göre, evliliğin devamına mâni olan sebeplerin koca tarafından ortaya çıkarılması halinde durum ne olacaktır? İslâm'a göre kabahatin kendisinde olması halinde kocanın karısını hulû usûlüyle boşaması caiz görülmediğine<sup>473</sup> ve ikrah da caiz olmadığına göre, kadın kocasının zulmünden nasıl

<sup>470</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, VII, s.43-44.

<sup>471</sup> Nisâ, 49/35.

<sup>472</sup> Zühaylî, *a.g.e.*, VII, s.527-528.

<sup>473</sup> Ancak kadının zulümden kurtulması için, kocasının hak etmediği parayı vermeye razı olabileceği ifade edilmiştir. Bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, II, s.908 vd.; es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Revâiu'l-Beyân Tefsîru Ayâtî'l-Kur'ân*, I, s.337 vd.; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.276 vd.



kurtulacaktır? Bunun birinci derecedeki yolu hakeme başvurmaktır. Ancak koca buna da taraftar olmayabilir. İkincisi ise hâkime müracaat edip, onun hükmüne razı olmaktır. “Hâkimin tefrîki” ile boşanma usûlü de İslâm tarafından getirilmiş yeni bir usûldür.<sup>474</sup> Bu mesele İslâm’ın ilk asırlarında daha çok erkeğin karısıyla cinsî birleşme iktidarına sahip olamaması açısından ele alınmış olup,<sup>475</sup> son asırlarda kanun makamına kâim olan bazı eserlerde problem, cinsî yakınlığa mâni kusurlar, eşlerden birinin diğerine zarar vermeden iyileşmesinin mümkün olmadığı hastalıklar, kocanın delirmesi, izini belli etmeyecek şekilde kocanın uzun süreli kaybolup gitmesi, karısına nafaka vermekten aciz kalması, geçimsizliğin koca tarafından kaynaklanması gibi hususlar, hakimin ayrılığa karar verebileceği sebepler cümlesinden sayılmıştır.<sup>476</sup> Hâkim bu işi yaparken, hakemlerin ve bilirkişilerin verecekleri raporlara da başvuracaktır.

### 3.3.2.1.4. Boşanma Sonrası Durumlar

#### 1. İddet

Hangi tür boşanma olursa olsun, boşanmanın peşinden başlamak üzere, kadının beklemesi mecbûri olan zamana “iddet” denir. Bu müddet bitmedikçe, kadının başkasıyla ve bazı hallerde eski kocasıyla evlenmesi mümkün olmamaktadır.<sup>477</sup> Cahiliye’de, kocası ölen kadınlar bir yıl “iddet” beklemekteydi.<sup>478</sup> Ancak boşanan kadının “iddet”i hakkında farklı ifadelere rastlanmaktadır. Şöyle ki:

a- Cahiliye Çağı’nda boşanan kadınların muayyen bir iddet müddeti yoktu.<sup>479</sup> Ebû Davud, Cahiliye Çağı’nda boşanan kadınların muayyen bir iddetlerinin bulunmadığını zikrettikten sonra, boşanmış olan kadınların “üç hayız müddeti”<sup>480</sup> iddet beklemeleri gerektiğini ifade eden âyetin nüzûlüne sebep olan ilk kadının Esmâ binti Yezîd olduğunu rivayet etmektedir.<sup>481</sup>

<sup>474</sup> “Yeni bir usûl” tabiri Cahiliye Hukuku nazara alınarak söylenmiştir.

<sup>475</sup> Bkz. *Fetâvâ-yı Hindîyye*, III, s.331; *Zühaylî*, a.g.e., VII, s.516-523.

<sup>476</sup> *Hukuk-ı Âile Kararnamesi*, Md. 119-130.

<sup>477</sup> *Bilmen*, *Hukûk-ı İslâmiyye*, II, s.368.

<sup>478</sup> *İbn Habîb*, a.g.e., s.338; *Alusî*, a.g.e., II, s.50; *Zeydan*, a.g.e., s.31.

<sup>479</sup> *İbn Habîb*, a.g.e., s.338-340; *Aksu*, a.g.e., s.71.

<sup>480</sup> *Bakara*, 2/228.

<sup>481</sup> *Ebû Dâvud*, “Talâk” 36.

b- Alusî ve Zeydân'a göre Cahiliye Çağı'nda "iddet" bekleme âdeti bulunmaktaydı.<sup>482</sup> Talâk uygulamasını üç ile sınırlayan Bakara Sûresinin 229. âyetinin nüzûl sebebi, bu görüşün delili olarak zikredilmektedir. Olayın şöyle cereyan ettiği rivayet edilmektedir: Ensâr'dan bir kişi karısına kızdı ve ona "Vallâhi sana dönmeyeceğim ve senden ayrılmayacağım." dedi. Kadın "Bu nasıl olacak?" diye sordu. Adam "Seni boşayacağım." dedi. İddetin bitimi yaklaşınca seni geri alacağım (ric'at), sonra tekrar boşayacağım, iddetin bitimi yaklaşınca yine geri alacağım (ric'at edeceğim)..." dedi. Kadın bunu Hz. Peygamber (sas)'e anlatınca mezkûr âyet nâzil oldu.<sup>483</sup> Bu olaydan, Cahiliye toplumunda kadınların "iddet" beklediği anlaşılmaktadır.<sup>484</sup>

Demek ki, Cahiliye Çağı'nda boşanmış olan kadınlar iddet beklemekteydiler; fakat bu "iddet" için muayyen bir müddet bulunmamaktaydı. Kadın kocasının evinden kurtulup, kendini baba evine atıncaya kadar iddet bekliyor sayılmaktaydı. Kocasını bin kere de boşasa, kocasının evinde bulunduğu müddetçe, kocasının kendisine "ric'at" hakkı bulunmuş olmaktadır. Nitekim, kocası ölen kadınlar bir yıl iddet bekledikleri halde, ölen adamın oğulları kendisini nikâhlanmasını diye kaçmak zorunda kalmaları da bunu göstermektedir.

Kur'ân, Cahiliye Araplarının bir ölçüde bilip tatbik ettikleri "iddet" meselesindeki, insanlık onuruna uymayacak kısımları kaldırarak sınırlarını belirlemiştir. Buna göre: a) Âdet gören kadınların iddeti, üç hayız (âdet, ya da temizlik hâli) müddetidir.<sup>485</sup> b) Âdet görmeyen kadınların iddet müddeti, üç aydır.<sup>486</sup> c) Gebe olan kadınların iddeti, çocuklarını doğurmakla sona ermektedir.<sup>487</sup> d) Kocasını vefat eden kadınların iddeti, dört ay on gündür.<sup>488</sup> İslâm'ın koyduğu bu hükümler, kadınlar için büyük kolaylık sağlamıştır. Çünkü iddet, kocası ölen kadınlar hakkında, bir seneden dört ay on güne düşmüştür. e) Nikâh akdi icra edildiği halde kendileriyle zifaf vâkî olmamış kadınların

<sup>482</sup> Alusî, *a.g.e.*, II, s.50; Zeydan, *a.g.e.*, s.31 (el-Evdâu't-Teşriyye, s.60'tan naklen).

<sup>483</sup> Suyûfî, *a.g.e.*, s.140; Vahidî, *a.g.e.*, s.43; Taberî, *a.g.e.*, XXI, s.456; İbn Kesîr, *a.g.e.*, III, s.906; Sâbûnî, *a.g.e.*, I, s.322; Cevad, Ali, *a.g.e.*, V, s.553.

<sup>484</sup> Benzer olaylara işareti açısından şu ayet de önemli olmalıdır: "Ey kocalar! Eşlerinizi boşar, onlar da iddetlerini bitirirlerse, artık ya onları iyilikle yanınızda tutar, yahut güzellikle salıverirsiniz. Onların hukukuna tecavüz etmek kastıyla zarar vermek için eşlerinizi alıkoymayın. Kim böyle yaparsa kendine zulmetmiş olur." ayetinin nâzil olduğu rivayet edilmektedir." [Bakara, 2/231]

<sup>485</sup> Bakara, 2/288.

<sup>486</sup> Talâk, 65/4.

<sup>487</sup> Fetâvâ-yı Hindiyeye, III, s.345.

<sup>488</sup> Bakara, 2/234.

iddet beklemeleri gerekmemektedir.<sup>489</sup> f) Hulû usûlüyle boşanan kadınların bir ay iddet beklemeleri gerektiği hususunda bazı rivayetler varsa da<sup>490</sup> Kur'ân âyetlerinin kesin ifadeleri karşısında bu rivayetlere pek güvenilmemiş ve değişik sınıftan kadınlar hakkında yukarıdaki “iddet” müddetleri benimsenmiştir.

Cahiliye Çağı'nda iddet bekleyen kadınlar<sup>491</sup> en kötü elbiselere bürünmüş olarak, küçük ve dar bir odada kalırlardı.<sup>492</sup> Suya değmezler, tırnaklarını ve saçlarını kesmezler, koku kullanmazlardı. Bir sene sonra buldukları yerden kötü bir görüntü ve çirkin bir çehre ile çıkarlardı. İddet beklerken göz ağrılarına tutulmuş olsalar, ilâç olarak kullanılmak üzere gözlerine sürme çekmezler,<sup>493</sup> kına kullanamazlardı.<sup>494</sup> Cahiliye Arapları, bâin talâkla boşanan kadınlara nafaka vermezler ve içinde oturmaları için kendilerine herhangi bir yer tahsis etmezlerdi.<sup>495</sup>

İslâm, gerek kocası vefat eden ve gerekse boşanmış kadınların iddeti için muayyen bir vakit tayin ettiği gibi, iddet esnasında kadın hakkında büyük sıkıntı olan mecburiyetleri de ortadan kaldırmıştır. İslâm'a göre de iddet bekleyen kadın süslenmez, sürme, kına ve koku gibi şeyler sürünmez. Fakat bir özür bulunduğu zaman bunları yapabilir. İddet bekleyen kadın, daha önce kendisine tahsis edilmiş bulunan ikâmetgâhında oturur, ancak özür sebebiyle iddetini başka yerde de geçirebilir. Olur-olmaz işler için evinden çıkabilir, ikâmetgâhında başka kadınlarla oturup konuşabilir.<sup>496</sup>

Boşanma sebebiyle iddet bekleyen kadının mesken ve nafakası kocaya aittir. Kadının nafakayı hak edişinde asıl olan, kendisini kocanın boşamış olması veya, ayrılık kadın tarafından talep edilmiş olsa bile haklı bir sebebe dayanarak ayrılmış olmasıdır. Ayrılık kadının günahı sebebiyle meydana gelmişse, kadın ancak o zaman nafakadan mahrum

---

<sup>489</sup> Ahzâb, 33/49.

<sup>490</sup> İbn Kesir, *Tefsir*, III, s.914 vd.

<sup>491</sup> Bunların, daha çok kocaları ölen kadınlar olduğu düşünülmelidir.

<sup>492</sup> Alusî, *a.g.e.*, II, s.50.

<sup>493</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, V, s.557.

<sup>494</sup> San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, III, s.199 vd.

<sup>495</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, V, s.558.

<sup>496</sup> Bkz. İbn Hacer, *a.g.e.*, s.243 vd.; *Fetâvây-ı Hindiyye*, III, s.357 vd.

kalmaktadır.<sup>497</sup> Kocası ölen kadına nafaka yoktur.<sup>498</sup> İslâm'a göre de kadın, iddet bekleme süresi içindeyken başkasıyla evlenemez.<sup>499</sup>

## 2. Nesepe:

Eski Babil kanunlarında, ebeveynini reddeden çocuklar hakkında bir kısım maddeler bulunmakta ancak, babasını reddeden çocuğun gördüğü muamele ile annesini reddeden çocuğun gördüğü muamelenin aynı olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>500</sup>

Araplarda da “soy” meselesi ve soyuyla övünmek önemli bir yere sahipti. Bu hususta en büyük şerefe “Kureyş Kabîlesi” sahipti. Onlar kendilerine “Ahmesî” derler, hatta başka kabîlelere kız verdikleri zaman, doğacak çocukların Kureyş nesebini taşıyarak, Kureyş'in şeref lakabı olan “Ahmesî” lakabıyla anılmasını ve Kureyş dini üzerine yetiştirilmesini şart koşarlardı.<sup>501</sup> Bu, neseple övünme ve bu konuyu şeref meselesi yapmaktan dolayı kabirlere gider ve ölülerini sayarlardı.<sup>502</sup>

Cahiliye Çağı Arap hukukuna göre çocuklar, ister normal olarak ailevi ilişkiler neticesinde dünyaya gelen “meşru çocuk” olsun, ister zinâ mahsulü olsun, gerçek babalarına isnat olunurlar ve bu çocuklar babaları vefat ettiği zaman onlara vâris olurlardı.<sup>503</sup> Onlar bu konudaki kanunu “el-Veledü lil-firâş = Çocuk firâşa (karı-kocalık döşegine) aittir.” şeklinde ifade etmişlerdi. Bu konuyu Cahiliye Çağı'nda ilk olarak ortaya koyan kişi, Arap Hakimi Eksem b. Seyfi idi. Ondan sonra bu kâide tatbik edilegelmiştir.<sup>504</sup> Bu kanun gereğince, ikinci kocalarının yanında doğum yapmış olan kadınların çocukları, asıl babalarına isnat edilirdi.<sup>505</sup> Eğer bu çocukların nesebi hakkında bir anlaşmazlık olursa, ya kadının sözüne itibar edilir, ya da çocuk kadının kocalarından hangisine daha çok benziyorsa onun nesebine ilhak olunurdu.<sup>506</sup> “İstibdâ Nikâhı” olarak

<sup>497</sup> *Fetâvây-ı Hindîyye*, III, s.406 vd.

<sup>498</sup> *Fetâvây-ı Hindîyye*, III, s.407.

<sup>499</sup> Bakara, 2/235; İbn Kesir, Tefsir, III, s.942.

<sup>500</sup> Tosun, Mebrure-Yalvaç, Kadriye, *Süner, Babil, Assur Kanunları*, (Ana İttusu Kanunları), s.47.

<sup>501</sup> *Ezrâkî*, a.g.e., s.170; *Alusî*, a.g.e., I, s.243; *Aksu*, a.g.e., s.65.

<sup>502</sup> *Tekâsür*, 102/1-2.

<sup>503</sup> Burada “Firâş” kadının bir şahıstan doğurmaya tayin edilmiş olması mânâsında, yani kadınlara bir kişinin cinsî ilişkide bulunup kadının bu adamdan çocuk doğurması mânâsında kullanılmıştır.

<sup>504</sup> *Cevad*, Ali, a.g.e., V, s.558.

<sup>505</sup> *İbn Habib*, a.g.e., s.338-340.

<sup>506</sup> *Cevad*, Ali, a.g.e., V, s.558.

bilinen usûle göre kadın “soylu” birisinden hamile kaldığı halde, doğan çocuk bu kişiye nispet edilmeyip, kadının kocasına nispet edilirdi.<sup>507</sup>

Cahiliye Çağı Araplarının nesep hakkındaki ikinci kanunları, “istihak” usûlü idi. İstihâk, bir adamın, bir çocuğun gerçek babası olduğunu itiraf edip, o çocuğun kendisine ait olduğunu iddia etmesi neticesinde, o çocuğun nesebinin bu adama ilhâk olunmasıdır. Bu durum, umumiyetle, fâhişe olan cariyelerin doğurduğu çocuklar hakkında söz konusu olurdu. Fahişe olan cariyelerin yanına efendileri de girip çıkarlardı. Cariyeden doğan çocuğu, hem efendi, hem de zinâkâr bir adam kendi neseplerine geçirmek isterlerse, son söz efendinin olurdu, zinâkârın itiraf ve nesep iddiası dinlenmezdi. Çünkü cariyeler efendilerinin mülkü sayılıyordu. Onların doğurduğu çocuklar üzerinde de en çok kendileri hak sahibi olurlar ve onları kendi neseplerine ilhak ederlerdi.<sup>508</sup>

Cahiliye Çağı Araplarının nesep hakkındaki üçüncü kanunları, tebennî (evlat edinme) usûlüdür. Hangi şahıs olursa olsun, birisini evlat edinmek sûretiyle, onu kendi nesebine ilhâk edebilirdi. Evlatlıklar verâset hakları da dahil olmak üzere, öz çocuğun sahip olduğu bütün haklara sahiptiler. Evlatlıklar, kendilerini evlat edinen ailenin bir ferdi sayılır ve o aileye mensubiyet ve intisabın bütün haklarından istifade hakkına sahip olurlardı. Evlatlık akdi, çocuğun babası, velisi veya sahibi ve mâliki ile, çocuğu evlat edinen kişinin karşılıklı rızaları ile gerçekleşirdi. Bu akitten sonra, çocuğun babasının, velisinin veya sahibinin çocuk üzerindeki bütün hakları düşmüş olurdu. Akdin tamamlanmasından sonra, evlatlık edinen kişi, çocuğu evlat edindiğini ilân eder ve onu kendi nesebine ilhak ederdi. Bundan sonra evlatlık çocuk, bütün haklar hususunda gerçek evlat mevkiinde bulunurdu.<sup>509</sup>

İslâm’ın ırklar ve renkler hakkındaki görüşünü, Hz. Peygamber’in (sas) Vedâ hutbesinde söylediği şu söz çok açık ve berrak bir şekilde ortaya koymaktadır: “Ey İnsanlar! Allahu Teâlâ sizden Cahiliye Çağı’nın kibir ve azametini ve babalarınızla

---

<sup>507</sup> Bkz. İstabzâ Nikâhı.

<sup>508</sup> Cevad, Ali, a.g.e., V, s.558 vd.

<sup>509</sup> Cevad, Ali, a.g.e., V, s.559.

övünmeyi kaldırmıştır. Hepiniz Âdem'densiniz; Âdem ise topraktandır. Bir Arab'ın Arap olmayana hiçbir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvâ iledir.”<sup>510</sup>

Cenâb-ı Allah da insanları ayrı ırk ve kabîleler halinde yaratmasının övünmek için olmadığını şöyle ifade etmektedir: “Ey İnsanlar! Sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışasınız diye sizi milletler ve kabîlelere ayırdık. Şüphesiz ki sizin Allah yanında en şerefli ve itibarlımız, (O'ndan en çok saygı ile) korkup (fenalıklardan) sakınmanızdır. Muhakkak Allah, bilendir, haberdardır.”<sup>511</sup>

Mezkur hadis ve âyetten açıkça anlaşıldığı üzere, İslâm'da “soy-sop üstünlüğü”, “kabîle ve ırk ayrımı yoktur”. Ayrıca, İslâm Cahiliye Araplarının neseb hakkındaki birinci kanunu olan “el-Veledü lil-Firâş = Çocuk firâşa<sup>512</sup> aittir” kaidesini meşru manâda kabul etmiştir. Çünkü Araplar bu kaide ile meşru bir evlilik neticesinde olsun, zinâ neticesinde olsun, doğan çocuğun babasına ait olduğunu ifade etmek isterlerdi. Hz. Peygamber (sas) bu kanunu aynen kabul etmiş ancak sonuna “Ve lil-âhiri el-hacer = Zinâkâr için taş vardır”<sup>513</sup> kaydını eklemiş, böylece çocuğun nesebinin ancak meşrû bir evlilik neticesinde babasına bağlanacağını ifade etmiştir.

İslâm, Cahiliye Araplarının uyguladığı şekilde bir kişinin keyfemâ yeşâ başka birisini kendi nesebine geçirmesi şeklindeki istihâk usûlünü, dolayısıyla evlatlığın evlat gibi olmasını reddetmiştir. Bu konu, Hz. Peygamber'in (sas) evlatlığı Zeyd'i halasının kızı Zeyneb binti Cahş ile evlendirme olayıyla yıkılmıştır: “...(Allah), evlatlıklarınızı öz oğullarınız kılmamıştır. Bunlar sizin dilinize doladığınız sözlerden ibarettir. Allah, hakkı (gerçeği) söyler ve O, yolu doğrultur. Onları babalarına nispet ederek çağırın. Allah katında en doğru olan budur. Eğer babalarını bilmezseniz o takdirde, onlar sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır. Kalbinizden kastederek işledikleriniz dışında hatalarınızda size bir vebâl yoktur. Allah Gafûr ve Rahîm olandır.”<sup>514</sup>

<sup>510</sup> Tirmizî, Menâkıb, 74; Zeydan, a.g.e., s.20.

<sup>511</sup> Hucurât, 49/13.

<sup>512</sup> Firâş kelimesinin manası hususunda İslâm bilginleri ihtilaf etmişlerdir. Aslında “döşek” demek olan bu kelime, Cumhur'a göre kadının bir ismidir. Bazen bununla cima hali ifade olunur. Ebû Hanife'ye göre firâş, kocanın bir ismidir. Cürcânî Ta'rîfat'ında firâş, “kadının bir şahıstan doğurmaya tayin edilmiş olmasıdır.” şeklinde tarif eder. Cahiliye Arapları firâş bu manada kabul ederlerdi.

<sup>513</sup> San'âni, a.g.e., s.210; Şevkânî, a.g.e., III, VI, s.313 vd.; Davudoğlu, a.g.e., III, s.451 vd.; İbn Hacer, a.g.e., s.246.

<sup>514</sup> Ahzâb, 33/4, 5.

Evlatlık müessesesinin bir gerçekliği ve meşrûiyeti olmadığı açıklandıktan sonra, onların boşadıkları hanımlarla evlenmenin bir mahzur teşkil etmeyeceği, yine Cenâb-ı Allah tarafından açıklanmıştır.<sup>515</sup> İslâm, Cahiliye Çağı'nda geçerli olan nesep kaidelerinden ikisini tamamıyla ilgâ etmiş, birisini ise tâdil edip meşru zemine oturarak kabul etmiştir.

### 3.3.3. Mîras Hukuku

#### 3.3.3.1. Kur'ân Öncesi Mîras Hukuku

Hammurabi Kanunu, mîras hükümlerini tayin etmiştir. Erkek çocuklar eşit olarak mîras alırlar. Çeyiz alan kız, mîrastan mahrumdur; çeyiz almadığı takdirde, alacağı mîrastan faydalanma hakkı olmak üzere yalnız bir pay alır. Çocuklar, babaları tarafından annelerine hediye edilmiş olan tarla, orman vs. hakkında babalarının ölümünden sonra vârislik iddia edemezler. Baba da kendisine çocuk doğurduktan sonra ölen karısının çeyizi hakkında vârislik iddia edemez. Aynı şekilde baba, çocuksuz vefat eden karısının çeyizini talep edemez. Hayattayken, çocuklarından birine hediye vermiş olan baba öldükten sonra, diğer çocuklar, hediye üzerine vârislik iddia etmeyerek kalan terekeyi eşit olarak taksim etmekteydiler.

Verâsette, evlenmemiş oğlun durumu dikkate alınmaktaydı. Baba tarafından verilen hediye yahut hususî bir vaziyet yüzünden bu oğlun kardeşlerine karşı bir üstünlük hakkı olabilmekte, farklı karıların çocukları, babanın mîrasından eşit olarak pay almaktaydılar. Karısından ve hizmetçi kızından çocukları olan bir kimsenin ölümünden sonra ortaya çıkan mîras meselesi, o kimsenin, hizmetçi kızının çocukları hakkındaki vaziyetine göre değişmekteydi. Kocasından hediye almayan ve oğulları olan karı, mîrastan hediyesini aldığı gibi ayrıca bir pay alır ve evde ikamet ederdi. Evde ikamet etmek istemeyen dul karı, kocasının kendisine vermiş olduğu hediye çocuklarına terk eder. Küçük yaşta çocukları olan bir karı evlenmek istediği takdirde hâkim, çocukların verâset meselesini tanzim etmekteydi. Bir ailede erkek olmadığı takdirde kızlar vâris olmakta, hediye mîrastan sayılmamaktaydı. Kanunda, evlatlıkla ilgili mîras meselesi hakkında düzenlemeler de bulunmaktadır.<sup>516</sup>

<sup>515</sup> Ahzâb, 33/31.

<sup>516</sup> Avram, Galanti, *a.g.e.*, s.43-44.

Tevrat'ın mîrasla ilgili ahkâmında “ilk oğulluk” meselesi dikkat çekmektedir. Bu hükümlere göre ilk doğan oğul (bıkor) nefret edilen bir kadından dünyaya gelmiş olsa bile, diğer kardeşlerine nispeten mîrastan iki pay alma hakkına sahip kılınmıştır.<sup>517</sup> Bir kimse oğlu olmayarak vefat ederse, mîrası kızına kalmakta, kızı da yoksa mîrası kardeşlerine kalmakta, kardeşleri de yoksa mîrası babasının kardeşlerine kalmaktadır, bunlar da yoksa mîras en yakın hısıma verilmektedir.<sup>518</sup> Hiçbir hısımlı bulunmayan ve hısımlının var olduğunu bildirmeden ölen kimsenin mîrası, malına ilk el koyan kimseye aittir.<sup>519</sup> Kızlarından başka vârisleri olmayan kimse, malını başkasına vasiyet edebilmektedir. Erkek çocukları varsa vasiyet edememektedir.<sup>520</sup>

Erkek kardeşleri olan kızlar mîrastan mahrum edilmekte, bu mahrumiyet, kızlar on iki yaşına gelinceye kadar onların bakımını üstlenme sorumluluğunu erkek kardeşlere yüklemekle ve ölenin erkek çocuğu veya oğlunun oğlu yoksa, bu takdirde kız veya kızın kızına verâset hakkı tanınarak telafi edilmeye çalışılmaktadır.<sup>521</sup>

Cahiliye Araplarında, verâset, mülkiyet sebeplerinden birisi idi ve belli bir sisteme oturmuştu. Bu sistemde mîrasçı olmanın başlıca üç sebebi ve yolu vardı: Bunlardan biri hısımlıktı. Hısımlık, kan bağı (nesep) veya evlat edinmek sûretiyle iki şekilde mîras sebebi olmaktaydı.

Nesep sebebiyle vâris olmada, akrabalık derecesine itibar edilmekteydi. Yani ölüyle kimin yakınlığı daha fazla ise, mîrasçı olma hususunda da o ileride bulunmaktaydı. Bununla birlikte, bazen en yakın akrabanın mîrastan pay alamadığı olmaktaydı. Nesep sebebiyle vâris olanların, ata binip kılıç kuşanan ve ganimet toplayan büyük erkeklerden olması gerekmektedir.<sup>522</sup> Neseben yakınlık sırası şöyleydi: Oğulluk, babalık, kardeşlik ve amcalık.<sup>523</sup> Oğul veya oğlun oğlu ilk vâristir. Bu ikisi yoksa mîras babaya, sonra

<sup>517</sup> Avram, *Galanti, a.g.e.*, s.44.

<sup>518</sup> Tevrat, Sayılar, 27/8-11.

<sup>519</sup> Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, s.360-361.

<sup>520</sup> M. Es'ad, *Târih-i İlm-i Hukuk*, s.216-217.

<sup>521</sup> Tevrat, Sayılar, 36/1-12.

<sup>522</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, s.262; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s.82; İbn Habib, *el-Muhabber*, s.324; Cevad, Ali, *el-Mufasssal*, V, s.562.

<sup>523</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, V, s.562.



dedeye intikâl etmekteydi. Daha sonra sırasıyla kardeş veya çocukları, amca veya çocukları gibi erkek olan yan hısımlara intikâl ederdi.<sup>524</sup>

En büyük oğlun, ölünün diğer evlatlarına karşı bir üstünlüğü olurdu. Mîrasın taksiminde, terekenin idâresinde, ölünün isminin taşınmasında ve temsil edilmesinde en büyük oğul, başta gelirdi. Bu yüzden vefât eden kişi bir emîr veya reîs ise, bu iş ondan sonra en büyük oğluna intikâl ederdi.<sup>525</sup>

Verâsette nesep ve akrabalık bağına riayet edilmekle beraber, aynı derecedeki akrabalar, aynı ölçüde vâris olmazlardı. Akrabalık derecelerine göre de vâris olma durumu değişirdi. Sırasıyla önce oğullar, sonra babalar, daha sonra kardeşler ve onların arkasından da amcalar gelmekteydi. Oğullar ölüye en yakın akrabalar olduğu için, diğer bütün akrabalara tercih edilmekteydi.<sup>526</sup> Vâris olma hususunda ata binip, kılıç kuşanmak önemli bir yere sahip olduğu için kızların, kadınların ve eli kılıç tutamayan küçük çocukların mîrasta hakları yoktu.<sup>527</sup> Mîras konusunda asabe (erkek akrabalar), kız kardeşten önce gelirdi. Ölen bir kişinin erkek evladı ya da babası yoksa, o zaman mîrasını erkek kardeşleri alır, kız kardeşlere bir şey verilmezdi.<sup>528</sup> Kadının kendisi terekeden sayıldığı için mîras hakkı zaten yoktu.<sup>529</sup> Eğer oğlu var ama henüz silah taşıyamıyorsa o da mîrasçı olmaz, ölenin amcası mîrasçı olurdu.<sup>530</sup>

<sup>524</sup> Mîras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, XII, 244; *Karaman, a.g.e.*, I, s.361-362.

<sup>525</sup> *Taberî, Câmiu'l-Beyan*, IV, s.262; *Vâhidî, a.g.e.*, s.82; *İbn Habib, a.g.e.*, s.324; *Cevad, Ali, a.g.e.*, V, s.562.

<sup>526</sup> *Cevad, Ali, a.g.e.*, V, s.562.

<sup>527</sup> *İbn Habib, a.g.e.*, s.324; *Vahidî, a.g.e.*, s.82; *Cevad, Ali, a.g.e.*, V, s.562; *Zeydan, a.g.e.*, s.32; *Karaman, İslâm Hukuk Tarihi*, s.21; *Aksu, a.g.e.*, s.73.

<sup>528</sup> *İbn Habib, a.g.e.*, s.324-25; *Cevad, Ali, a.g.e.*, V, s.565.

<sup>529</sup> Kadınların durumu nikah bahsinde anlatıldığı için ayrıntıya girilmedi. Nîsâ suresinin 11. âyetinin sebep-i nüzûlünü teşkil eden şu hâdise de, Hicaz bölgesinde kadınların mîrasta pay almadıklarını gösterir: Rivayete göre, Sa'd İbn Rabî'in hanımı Rasûlullah'a gelip şöyle dedi: "Ey Allah'ın Rasûlü! Bu ikisi Sa'd İbn Rabî'in kızlarıdır. Babaları Uhud'da sizinle birlikte savaştı ve şehit edildi. Amcaları bunların mallarını aldı ve bunlara hiçbir şey bırakmadı. Bunlar, ancak malları olursa nikâhlanacaklar.." Rasûlullah (sas) şöyle cevap verdi: "Bu konuda Allah hüküm verir." Bunun üzerine mîras ayeti nâzil oldu ve Rasûlullah (sas) kızların amcalarına haber gönderip çağırtdı ve "Sa'd'ın iki kızına üçte iki, annelerine sekizde bir ver; kalanı senindir." buyurdu. [*Yazır, a.g.e.*, II, s.1295; *Zeydan, a.g.e.*, s.33.]

<sup>530</sup> *Uzunpostalcı, Mustafa, Hukuk ve İslâm Hukuku*, s.17.

Cahiliye mîras anlayışına rağmen, Amir b. Ceşm b. Habîb bir ilki gerçekleştirerek kızlarına, erkeklerin yarısı kadar mîrastan pay ayırmıştır.<sup>531</sup> Âmir'in bu uygulaması münferit kalmış, toplumsallaşma imkanı bulamamıştır.

Kur'ân, Nisâ suresinin 7-14. âyetlerinde mîrasçıları ve hisselerini beyan edince, İbn-i Abbâs'ın ifadesine göre bu durum ilk anda yadırgandı. "Zevceye, kıza, küçük oğullara mîras veriliyor. Halbuki bunların hiçbirisi savaşlara katılmıyor ve ganimet getiremiyor. Bu nasıl olacak? Her halde Rasulü Allah bu işi düzeltir." dediler.<sup>532</sup> Kur'ân'ın getirdiği köklü değişiklik, mîras konusunda "eli kılıç tutmak ve savaşabilmek" şartını kaldırmakta, ve daha insanî olan akrabalığa bağlamış olmaktadır.<sup>533</sup>

Böylece, Kur'ân'ın düzenlemesinden sonra, yetimlere mîras haklarının verilmesi emredilmiş,<sup>534</sup> mîrasta hakları yoksa bile, ölüye yakınlığı olan yetimler, eğer akrabalarının mîras taksimatında hazır bulunmuşlarsa, gönüllerini alıcı bir şeyler verilerek hoşnut edilmeleri tavsiye edilmiştir.<sup>535</sup> Kadınların mîras olarak alınmaları, "Ey müminler! İsteklerinin zıddına, kadınları mîras olarak almanıza cevaz yoktur."<sup>536</sup> ayetiyle yasaklanmıştır.

Cahiliye devrinde hısımlık sebebiyle mîrasçı olmanın ikinci şıkkı evlat edinmekle gerçekleşmekteydi. Evlatlıklar, öz babasına nispet edilmez, kendisini evlat edinenin aynen öz çocukları gibi muamele görürdü. Onların bütün haklarına sahip olduğu gibi, mîras hakkına da sahip olurdu<sup>537</sup> Hz. Peygamber (sas) de nübüvvetten önce Zeyd b. Hârise'yi evlatlık edinmişti.<sup>538</sup> Ancak Medîne döneminde evlat edinme ve evlatlığın mîrasçı olması Cenâb-ı Allah tarafından kaldırılmıştır.<sup>539</sup>

Cahiliye devrinde mîras sebeplerinden ikincisi "hılf", yani Kâbe'de şâhitler huzurunda yapılan dostluk ve tevârüs antlaşmasıydı. Hılf akdine göre iki kişi, birbirinin mallarını,

<sup>531</sup> İbn Habîb, *a.g.e.*, s.236, 324; Cevad, Ali, *a.g.e.*, V, s.565.

<sup>532</sup> Taberî, *a.g.e.*, IV, s.275.

<sup>533</sup> Yazır, *a.g.e.*, II, s.1295; Zeydan, *a.g.e.*, s.33.

<sup>534</sup> Nisâ, 4/ 8; Cevad, Ali, *a.g.e.*, V, s.567.

<sup>535</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, V, s.562.

<sup>536</sup> Nisâ, 4/19.

<sup>537</sup> Cevad, Ali, *el-Mufasssal*, V, s.597; Mîras, *Tecrîd-i Sarih*, XII, s.244; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, s.361-362.

<sup>538</sup> Köksal, Asım, *İslâm Tarihi (Mekke Devri)*, s.103.

<sup>539</sup> Ahzâb, 33/5, 40.

canlarını muhafaza etme ve birbirlerine vâris olma konusunda anlaşmış olurlardı. Bu anlaşmadan sonra ölenin mîrası, mîrasçı olma şartlarını taşıyan başka bir akrabası yoksa, akit yaptığı şahsa kalırdı.<sup>540</sup> Hılf akdi, meşruiyetini, “bir kavmin yeminlisi, o kavimden sayılır” teâmülünden almaktaydı.<sup>541</sup> Bu akde mevlâ'l-muvâlât da denilirdi. Ona bu ismin verilmesi, bu akdi mevlâ'l-velâ, mevlâ'r-rahm, mevlâ'l-itkâkah gibi verâset sebeplerinden ayırmak içindir.<sup>542</sup>

Bu akit hicretin ilk senesinde yürürlüğe konulan “muâhât” akdine benzer bir durum arz etmektedir. Hz. Peygamber, hicretten yaklaşık beş ay sonra Mekke'den gelenlerle, Medîneli ailelerin bu yeni yerleşme merkezine uyum ve intibaklarını kolaylaştırmak maksadıyla ahdî kardeşlik münasebeti (muâhât) tesis etti. Buna göre Mekkelilerden bir kişi ile Medînelilerden bir kişi kardeş ilân edildi. Bu anlaşma gereğince ahdî kardeşler, müştereken çalışacaklar, elde ettikleri kârı aralarında paylaşacaklar, hattâ birbirlerine mîrasçı dahi olacaklardı.<sup>543</sup> Ahdî kardeşlik sürecinde Muhâcirler, Medîne'deki iktisâdî yapı içinde bütünleşip yerleşince, Hz. Peygamber (sas), aralarında kan akrabalığı bulunanlar müstesnâ, birbirlerine mîrasçı olabilme şartını iptal edip kaldırmıştır.<sup>544</sup>

Kur'ân-ı Kerim'de “Yemin akdiyle mîrasçı kıldıklarınızın paylarını da verin”<sup>545</sup> buyrulmak sûretiyle önce hılf yoluyla mîrasçı olunmasına izin verilmişti. Suyûtî, bu miktarın altıda bir (südüs) olduğunu zikrettikten sonra, bu âyetle hılf yoluyla sâbit olan mîrasçılık hakkının, “ulü'l-erhâm (kan bağıyla birbirine akraba olanlar), (mîrasçı olmada) bazıları, bazılarından evlâdır”<sup>546</sup> âyetiyle mensûh olduğunu ifade etmektedir.<sup>547</sup> “İslâm'da hılf yoktur”<sup>548</sup> hadisine dayanarak, iki kişinin birbirlerine vâris, koruyucu ve diyet ödemedede yardımcı olmak hususunda yapmış oldukları antlaşmaların mensûh olduğunu İslâm hukukçularının çoğunluğu kabul etmiş bulunmaktadır. Ancak Hanefiler daha başka rivayetlere de dayanarak muvâlât akdinin devam ettiğini, âkitlerden her birinin diğerine farz sahibi (ashâbü'l-ferâiz), asabe, mevlâ'l-itâka ve zevi'l-erhâmdan

<sup>540</sup> Mîras, Tecrîd-i Sarih, XII, s.244; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, s.361-362.

<sup>541</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, V, s.567.

<sup>542</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, V, s.567.

<sup>543</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, s.195-196.

<sup>544</sup> Hamidullah, *a.g.e.*, I, s.197.

<sup>545</sup> Nisâ, 4/33.

<sup>546</sup> Enfâl, 8/75.

<sup>547</sup> Suyûtî, *T. Celâleyn*, s.97.

<sup>548</sup> Müslim, “Fedâil” 50; Ebu Davud, “Ferâiz” 17.

sonra vâris olacağını ifade etmektedirler. Fakat Hanefilere göre de İslâm, muvâlât veya velâ akdini Cahiliye devrinde olduğu gibi değil, bazı kayıt ve şartlarla beraber kabul etmiştir.<sup>549</sup>

### 3.3.3.2. Kur'ân'a Göre Mîras

İslâmiyet, öncelikle Cahiliye Araplarında hâkim bulunan göçebelik ve çapulculuğun verâsete tesirini kaldırmış ve bu hususta yeni bir sistem vaz etmiştir. Buna göre silah taşımayan çocuklar ve kadınlar vârisler arasında yer almış, kadınların bir eşya gibi verâset yoluyla intikaline son verilmiş ve verâset hükümleri gerçek ve objektif birtakım esaslar üzerine oturtulmuştur.

İslâm'da mîrasçı olmanın sebepleri üçtür: Hısımlık, evlilik bağı ve velâ.

İslâm'ın genel hatlarıyla ifade etmeye çalıştığımız, mîras hükümleri, bir anda vazedilmemiş, fâiz ve şarabın yasaklanmasında olduğu gibi, Hz. Peygamber'in (sas) nübüvvet süresi içinde tadrîcî olarak tanzîm edilmiştir. Çünkü Arapların eski tatbikatına göre, İslâmî Mîras Sistemi bir inkılâptır. Bu inkılâbın aksülamel görmeden gönüllerde yerleşmesi tadrîcîlik uygulaması ile sağlanmıştır.

Hicrete kadar tevârüs eski sisteme göre olmuştur. Hicretten sonra, Hz. Peygamber (sas) muhâcirler ile ensârı -ikişer ikişer- kardeş ilân edince tevârüs sadece bunlar arasında cereyan etmiştir.<sup>550</sup> Mekke'nin fethinden sonra "kardeşlik akdi"nden doğan tevârüs hakkı kaldırılarak, bunların birbirlerine iyilik yapmaları tavsiye edilmiştir.<sup>551</sup> Daha sonra evlatlık müessesesi ve buna bağlı olan tevârüs usûlü de ilgâ edilmiştir.<sup>552</sup> Vasiyet yolu, mîras hükümleri için bir basamak olarak kullanılmıştır. Önce vasiyet yoluyla mal bırakmak tecvîz edilmiş, bu hususta adâlet ölçülerinden ayrılmama istenmiş,<sup>553</sup> daha sonra mîras hükümleri nâzil olmuştur.

Kadın ve çocukların vâris olmalarını önleyen kötü âdet ortadan kaldırılarak, önce miktar tayin edilmeden bunlara hisse verilmesi istenmiş, daha sonra her birinin alacağı hisse

<sup>549</sup> Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* I, s.366-369.

<sup>550</sup> Bkz. Enfâl, 8/72.

<sup>551</sup> Bkz. Enfâl, 8/75; Ahzâb, 33/6.

<sup>552</sup> Bkz. Ahzâb, 33/ 4, 5, 40.

<sup>553</sup> Bkz. Bakara, 2/180.

teferruatlı bir şekilde<sup>554</sup> tespit edilmiştir.<sup>555</sup> Böylece İslâm Hukuku, Cahiliye Çağı Miras Hukuku üzerinde bir inkılâp gerçekleştirmiş bulunmaktadır.

### 3.3.4. Ticaret Hukuku

#### 3.3.4.1. Kur'ân Öncesi Alış Veriş

Eşnunna Kanunlarında alış-verişle ilgili bazı maddelerin mevcut olduğu görülmektedir. Örneğin bu kanunlarda, kardeşe satılan malın yarı fiyatına satılması,<sup>556</sup> hatırlı kişilerin rayiç fiyat üzerinden alım yaparak, itibarlarını ticarete karıştırmamaları öngörülmektedir.<sup>557</sup> Hammurabi kanunlarında ise alış-verişin ya senetle belgelenmesi ya da şahitler huzurunda yapılması öngörülmekte, satın alındığı bu iki yoldan birisi ile ispatlanamayan malın çalındığına hükmedileceği belirtilmektedir. (Md.7).

Yahudilikte, Ken'an topraklarının fethinden sonra yapılan taksimden meydana gelen gayr-ı menkûl üzerindeki mülkiyet hakkı, kesinlikle devredilemez ve bu mülkiyetten vazgeçilemez. Bu bakımdan Yahudilikte gayr-ı menkûl satılamaz. Tevrat'ta Yahova'nın şöyle dediği bildirilmektedir: "Yer, dâimi sûrette satılmayacaktır, çünkü yer benimdir, çünkü siz benim yanımda garip ve misafirsiniz."<sup>558</sup> Buna göre toprak daimî olmak üzere satılmayacaktır. Ancak geri almak üzere satılabilir. Yahudiler elli senede bir yapılan geçici satışları sona erdirmek için "Jübile" yaparlar. "Jübile senesi" olduğu zaman bütün satışlar münfesihi olur ve herkes kendi mülkünü geri alır. Ancak bu kural, surlu şehirlerde bulunan evler için geçerli değildir. Bu evlerin geri alınması için bir yıl süre tanınmıştır. Bu süre içinde evler geri alınmazsa artık, yapılan satışın feshedilmesi imkansız olur.<sup>559</sup> Fakat Levililer, şehirde satılan evleri geri almak için tanınan bir yıllık süreden muaf tutulmuşlardır. Onlar sattıkları malları geri alabilmek için her zaman fidye ödeyebilirler.<sup>560</sup> Bu konuda Levililer açıkça imtiyazlı bir sınıf haline getirilmiş olmaktadır. Muhtemelen bu konu Levililer'e mensup din adamları tarafından Tevrat'a eklenmiştir.

<sup>554</sup> Bkz. Nisâ, 4/7, 11, 12, 176.

<sup>555</sup> Bu kısım Hayreddin Karaman'ın "*Mukayeseli İslâm Hukuku I*" adlı eserinin 358-438. sayfalarından ihtisar edilerek hazırlanmıştır.

<sup>556</sup> Tosun-Yalvaç, *a.g.e.*, (Eşnunna Kanunları), s.83.

<sup>557</sup> Tosun-Yalvaç, *a.g.e.*, (Eşnunna Kanunları), s.83.

<sup>558</sup> Tevrat, Levililer, 25/23.

<sup>559</sup> Tevrat, Levililer, 25/10-14; M. Es'ad, *Târih-i İlm-i Hukuk*, s.195-196.

<sup>560</sup> Tevrat, Levililer, 25/25-34.

Yahudilerin diğer bir satış şekli de “hazaka”dır. Hazaka, üç yıl tasarruf etmek demektir. Yahudilikte gayr-ı menkûllerde mülkiyetin satıcından müşteriye nakli, bedellerin ödenmesi veya senedin teslimiyle, “Hazaka” etmekle veya hudutların yüz yüze gösterilmesiyle gerçekleşir. Talmud’dan anlaşıldığına göre, üçüncü şahıs davalarının ikamesinde vakit bırakmak için, semenin ödenmesinin son dakikaya kadar tecili câizdir.<sup>561</sup>

Diğer bir satış şekli de “meşyeha”dır. Yahudilikte müşterinin satılan mala el koymasına “meşyeha” denilmektedir. Yahudilikte, menkûl bir malın satışında, malın müşterinin mülkiyetine kesin olarak girebilmesi ve yapılan akdin feshinin mümkün olmayacak duruma gelmesi, satılan menkûlün bedelinin ödenmesi ile değil, müşterinin satılan mala el koyması (meşyeha) ile meydana gelir. Meşyeha, satın alınan menkûlün yerinin değiştirilmesi sûretiyle yapılır. Burada satıcı, malın bedelini peşin olarak almak ihtiyâtında bulunmazsa, müşterinin keyfine tâbi olur. Hattâ müşteri, meşyeha yapmadan önce malı satın almaktan vazgeçerse, satıcı peşin olarak aldığı bedeli iâdeye mecbûr olur.<sup>562</sup>

Yine Yahudilere göre diğer bir satış şekli de “dönüşü olmayan satış”tır. Satıcı, satış akdini feshedilmez kılmak için şöyle bir yola tevessül ederdi: Sattığı malın bedeli yerine başka bir mal ikâme ederek, satışı trampaya çevirirdi. Müşteri buna razı olursa, satıcı, mübâdele olarak verilen mal hakkında meşyeha yapar. Böylece alış-verişi feshedilmez kılardı. Çünkü satılan malın bedeli hakkında meşyeha yapması mümkün değildi. Bedel yerine mal ikâme edince, bu mal dolayısıyla meşyeha yapıp, satışı dönüşü olmayan bir akit haline getirebiliyordu.<sup>563</sup>

Diğer bir satış şekli ise “aldatmalı satış” idi. Yahudilikte satılan mallarda gabn (aldatma) ihtimâli bulunduğu zaman, müşteri veya satıcı, malın kıymetinin en az dört dînar olması şartıyla akdin feshedilmesini isteyebilir. Satıcı için bu hususta bir müddet tayin edilmemiştir. Müşteri hakkında ise, yalnız malı götürüp görüşünü almak için bir kimseye gösterilecek kadar bir zaman tayin edilmiştir. Müddeî olan taraf, muhayyer

<sup>561</sup> M. Es’ad, *Târih-i İlm-i Hukuk*, s.215.

<sup>562</sup> M. Es’ad, *a.g.e.*, s.214-215.

<sup>563</sup> M. Es’ad, *a.g.e.*, s.215.

birakılmıştır. Dilerse, satıcı veya müşteri olma durumuna göre semenin arttırılmasını veya azaltılmasını isteyebilir.<sup>564</sup>

Yahudilikte satım akdinin konusu genel hatlarıyla İslam'a uyum sağlar. Bunlarda yasak olan şeyler, genelde İslâm'da yasak olan şeylerden daha fazladır. Yahudiler leş ve vahşî hayvanların parçaladıklarını yemezlerdi. Ayrıca kan yemek de yasaktı. İç yağı yemeleri de haram kılınmıştı. Ancak onlar bu yasağı ihlâl ederek, iç yağlarını eritip satmaktaydılar. Ayrıca hayız-nifas ve diğer kanamalı hallerdeki hanımların pişirdikleri yiyecekleri de yemiyorlar, hanımlarını bu hallerde evden çıkarıyorlardı. Domuz, tavşan ve deve etini yemek yasaktı. Çatal tırnaklı olmayan, geviş getirmeyen hayvanlarla, kartal, şahin, toy vs. kuşları mekruh sayarak yemiyorlardı. Deniz hayvanlarından kanatsız ve pulsuz olanlarını haram sayıyorlardı. İbn Abbâs'ın naklettiğine göre, yukarıdaki tarife uymadığı için, yılan balığını da yemiyorlardı. Ayrıca Tevrat'ın emri gereğince, etli ile sütlülerin aynı kapta pişirilmesi, aynı dolapta saklanması, bulaşıklarının aynı kapta yıkanması da yasaktı. Tevrat'ın çeşitli yerlerinde kötülüğü anlatılmasına rağmen, Asr-ı Saadet dönemindeki Yahudiler içki üretip içiyorlardı. İçkiyi yasak kabul etmiyorlardı.<sup>565</sup>

İslâmiyet, bunlardan sadece, vahşî hayvanların parçaladıklarını, kan yemeyi, domuz eti ve vahşî hayvanların etini yemeyi yasaklamıştır. Ayrıca içkiyi de yasaklamıştır.

Eskiçağlardan beri Arap yarımadası, büyük bir ticaret yolu üzerinde bulunuyordu. Deniz yolunun emniyetli olmayışı, tüccarları, mallarını kara yoluyla sevk etmeye mecbur ediyordu. Kara yolu da hem uzun hem de bazı tehlikeleri beraberinde getiriyordu. Tüccarlar tehlikeyi ortadan kaldırmak için, mallarını kafilelerle toplu halde belirli yollardan, belirli vakitlerde yola çıkarırlardı.<sup>566</sup>

Arap yarımadasından geçen iki büyük ticaret yolu vardı; bu yollar Şam ile Hint Denizi'ni birleştiriyordu. Bunlardan biri kuzey yolu olup, Fars Körfezi'ni takip eden Hadramût'tan Bahreyn'e oradan da Sûr'a gider. İkinci yol, yine Hadramût'tan başlar, Kızıldeniz'in hizasında Necit sahrasının susuz kısmını ve sahilin sivri ve yalçın

<sup>564</sup> M. Es'ad, *a.g.e*, s.215.

<sup>565</sup> Ateş, *Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler*, II, s.289.

<sup>566</sup> A. Emin, *Fecru'l-İslâm* (Ter-Ahmed Serdaroğlu), s.40 vd.

tepelerini bir tarafa bırakır. Mekke, bu yolun takriben yarısında ve Yemen ile Basra arasındadır.<sup>567</sup>

Bu ticaret yolları, Araplara büyük faydalar sağlamış ve geniş kazanç kapıları açmıştır. Araplardan bazıları yollar üzerindeki şehirlerde yaşayarak kendi hesaplarına alış-veriş yapmışlardır. Bir kısmı da sürücü, koruyucu ve rehber olarak istihdam edilmişlerdir.<sup>568</sup>

Bazı sebeplerden dolayı Yemenliler ticarete gerileyince, onların yerine Hicaz Arapları geçti. Hicazlılar ticaret eşyalarını Yemenlilerden ve Habeşlilerden satın aldıktan sonra, bu malları kendi hesaplarına Şam, Mısır ve bazen de Fars pazarlarına satarlardı. Böylece Hicaz Arapları Mekke'yi ticaretlerine merkez yaptı ve ticaret yolunu kendi himayelerine almış oldular. İslâm'dan önce Farşlılarla Rumlar arasında düşmanlık son haddini bulduğu zaman Mekkeliler ticarete en iyi zamanlarına ulaşmışlardı. Rumlar pek çok hususta hattâ atlas gibi zarîf ve latîf şeylere olan ihtiyaçların temini hususunda dahi Mekke ticaretine güveniyorlardı.<sup>569</sup>

Araplar ticaret kervanlarını tam bir emniyetle topraklarından geçirmek maksadıyla Suriye, Habeş, İran, Yemen ve sair memleket hükümdarlarıyla muahedeler akdederler, daha doğrusu imtiyaz fermanları elde ederlerdi. Mekke zenginleri, bu muhtelif memleketlerin ticaret yolları üzerinde bulunan birçok kabîleye, mallarını, onların ajanları imiş gibi, ticaret maksadıyla ücretsiz taşımayı vaat ederler, yahut başka türlü dostluk muahedeleri, onların toprakları içinde transit mâsuniyetini sağlayan muahedeler akdederlerdi.<sup>570</sup>

Mekkelilerin ticarete bu derece ilerlemesinde coğrafi durumun yardımını olmuştur. Aynı zamanda kafileler, Mekke'deki zenzem kuyusunda su ihtiyaçlarını temin edebiliyorlardı.<sup>571</sup>

Ayrıca Kâbe bütün Arapların kutsal olarak tanıdıkları bir mabetti; dolayısıyla burasının halkına da saygı ve hürmet ederlerdi. Ticaret üstünlüğünde, Mekkelilerin böyle manevî bir istinatgâhı da mevcuttu.

---

<sup>567</sup> A. Emin, *a.g.e.*, s.41.

<sup>568</sup> A. Emin, *a.g.e.*, s.41 vd.

<sup>569</sup> A. Emin *a.g.e.*, s.41-42.

<sup>570</sup> Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, s.102.

<sup>571</sup> A. Emin, *a.g.e.*, s.42.



Mekke tüccarları mallarını büyük kabileler halinde sevk ederdi. Bazı kabileler bazen 1500<sup>572</sup> deveyi bulurdu.<sup>573</sup> Ticaret yoluyla bazı Mekkeliler çok zenginleşmişlerdi. Halivakti iyi olanlar ticaret kabilelerine bir-iki bin dinar, zenginler ise 30.000 dinar yatırabilmekteydi. Kervanlara yatırılan para onların serveti değil, servetlerinin bir kısmı idi.<sup>574</sup>

Araplar gittikleri yerlere, Arabistan'da üretilen kuru üzüm, zeytin yağı, kokulu maddeler, deri, sahtiyân ve bal götürürlerdi. Bir de Yemen bölgesinde, Çin, Hind, Habeşistan ve Bahreyn'den gelen her nevi fildişi işleri, akik, mercan, inci, dokuma çeşitleri, altın ve gümüşü alır, götürdükleri memleketlerde satarlardı. Cariye ve esir ticareti de Mekkelilerin başlıca ticaret mallarını teşkil ediyordu. Cahiliye devrinde en meşhur esir ve cariye tüccarı Teym kabîlesinden Abdullah b. Cüd'cân idi.<sup>575</sup>

Cahiliye Arapları arasında dış ticaret gelişmiş olduğu gibi, iç ticaret de gelişmişti. Hemen hemen yılın her ayında Arabistan'ın çeşitli bölgelerinde panayırlar kurulurdu. Bir yerdeki panayır bitince ikinci bir bölgede ayrı bir panayır başlardı. Haram aylarda panayırlar Hicaz bölgesinde kurulur, tüccarlar ve çeşitli yerlerden alış-veriş için gelenler aynı zamanda Kâbe'yi ziyaret imkanı bulmuş olurdu.<sup>576</sup>

Gerek panayırlarda ve gerekse mahallî alış-verişlerde olsun, Araplar çeşitli alış-veriş usûlleri ortaya koymuşlardır. Bu usûller, onların ticârî muamelelerinin esasını yansıttığı gibi, ticaret ahlâklarını da ortaya koymaktadır. Ticârî muamelelerde kâr elde etme amacının gerçekleşmesi düşünülür, ne şekilde elde edildiğine pek önem verilmezdi. Bunun bir yansıması olarak, Kur'ân, faizi haram kılınca<sup>577</sup> müşrik Araplar alış-verişin faize benzediğini ileri sürerek böyle bir hükmün doğru olamayacağını iddia etmişlerdi.<sup>578</sup> Alış-verişi faize benzetmeleri, ticarete asıl maksatlarının, en rahat bir şekilde kâr etmek olduğunu göstermektedir. "Fâizde kâr muhakkak ve kuvvetli, alış-verişte ise, ihtimallidir" anlayışıyla, ticârî muamelelerde fâiz esas kabul edilmiş ve cemiyetin en büyük yarası haline gelmişti. Cahiliye örfünde faizli borçlar o derece kötü

<sup>572</sup> Çağatay, 2500 olarak zikreder. Bkz. Cahiliye Çağı, s.156.

<sup>573</sup> A. Emin, a.g.e., s.43.

<sup>574</sup> Bkz. H. Lammens, *Mekke*, İ.A, VII, s.634.

<sup>575</sup> Bkz. Çağatay, Cahiliye Çağı, s.153 vd.

<sup>576</sup> Bkz. İbn Habib, *el-Muhabber*, s.263 vd.; Çağatay, a.g.e., s.157.

<sup>577</sup> Bakara, 2/275.

<sup>578</sup> Yazır, *Hak Dini*, II, s.958.

neticeler meydana getirmekteydi ki, bazen kişi borcunu ödeyemeyecek dereceye gelirse; alacaklı, borçlu olan kişiyi köle olarak satabilirdi.<sup>579</sup>

Cahiliye Çağı'nda haksız kazanç yollarından birisi de ihtikârdı. Parası olan kişiler, ileride halkın şiddetle ihtiyaç duyacağı malları satın alırlar, bunları ancak açlığın ortalıkta kol gezdiği zaman veya çok yüksek bir fiyat fırsatı ele geçtiği zaman satarlardı.<sup>580</sup> Bazı yerli tüccarlar ise, bir kafilenin bütün mallarını satın alırlar, ya darlık vaktine kadar stok eder, o zaman satarlar; ya da hepsini birden piyasaya arz etmeyip yüksek fiyatla satılsın diye teker teker piyasaya arz ederlerdi. Bu yolla elde edilen kâr o zamanın en yüksek kârlarından olurdu.<sup>581</sup> Hz. Peygamber, ihtikârı yasaklamış ve bu işi yapanı âsî olarak nitelemiştir.<sup>582</sup>

Cahiliye devrinde iyi ve kötü demeden her nevi mal satılabiliyordu. İslâmiyet, bunlara bir sınır koymuş olup, insan tabiatını bozan (domuz ve yırtıcı hayvanlar gibi) hayvanların, insan vücuduna zararlı olan maddelerin (içki gibi), şer'an günaha vesile olan şeylerin (put, haç işareti ve kumar aletleri gibi), henüz mevcut olmayan malların alım satımını yasaklamıştır.

Tüccarlar, bazen müşteriye ihanet de ederlerdi. Pazarlık yapıp satış akdi tamamlandıktan sonra, ikinci bir müşteri aynı mala daha yüksek bir fiyat verirse, tâcir birinci pazarlığı bozup ikinci müşteri ile anlaşabiliyordu. Hz. Peygamber, ticaret ahlâkına hiç uymayan bu davranışı da yasaklamıştır.<sup>583</sup>

### 3.3.4.2. Cahiliye Dönemi Alış - Veriş Usûlleri ve Kur'ân'ın Yaptığı Değişiklikler

Cahiliye Çağı Arapları arasında çeşitli alış-veriş şekilleri ve usûlleri bulunmaktaydı. İslâm bunların müspet olanlarını kabul etmiş, menfî olanlarını ise ya düzelterek kabul etmiş, ya da kaldırmıştır.

İslâm'a göre, alış-verişin sahîh olması için alıcı ve satıcının akit meclisinde hazır bulunarak birbirine uygun olan icap ve kabulde bulunmaları, tarafların ehliyetli ve akdi

<sup>579</sup> Zeydan, *Medhal*, s.36 (Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşriyye*, s.61'den naklen).

<sup>580</sup> Cevad, Ali, *el-Mufassal*, V, s.399.

<sup>581</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, s.399 vd.

<sup>582</sup> Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, V, s.249-251.

<sup>583</sup> Şevkanî, *a.g.e.*, s.189; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.393.

rızalarıyla icra etmiş olmaları; satılan şeyin mevcut, insanlara faydası olan, satışı meşrû, teslimi mümkün, satıcının mülkiyetinde olan malûm bir mal olması lazımdır. Ayrıca akdin meçhûliyetten uzak olması için ya bedellerin peşin olarak teslimi, ya da bedellerden birisi sonradan teslim edilecekse teslim yeri ve zamanının belli olması, hatta teslimi bir külfet ve ücreti gerektiriyorsa, bunun da kime ait olacağına akit esnasında tayin edilmesi gerekir. Bunun yanı sıra akdin fâsit şartlardan, faiz ve fâsit alış-veriş usûllerinden uzak olarak yapılması; akdin hile, aldatma, yanıltma, ayıp ve kusurdan uzak bulunması lazımdır.

Araplar arasında mevcut olan otuzu aşkın alış-veriş şeklinden meşhurları şunlardır:

**Mülâmese:** Genellikle el ile dokunmak sûretiyle birbirlerine îmâda bulunup ve hiçbir şey konuşmadan yapılırdı.<sup>584</sup> Karşılıklı olarak anlaşıncaya kadar, bu durumlarını sürdürürlerdi. Mülâmese alış-verişi bir kısım zararlar doğurduğu için, Hz. Peygamber (sas) tarafından yasaklanmıştır.<sup>585</sup>

**Münâbeze:** Bu alış veriş şekli hadiste: “Sen, sende olanı bana bırak; ben de, bende olanı sana bırakayım.” şeklinde tarif edilmiştir. Ahmed b. Hanbel’in rivayetine göre münâbeze, “ben elbiseyi attığım zaman, alış-veriş vacip olacak” diyerek yapılan alış-veriştir. “Alış-veriş vâcip olacak” tabirinden anlaşıldığına göre, mülâmese ile münâbeze, alış-verişe delâlet eden bir ifâde kullanmadan, akdi geçerli saymaktan ibaret olmaktadır. Hz. Peygamber (sas), bu alış-veriş usûlünü de yasaklamıştır.<sup>586</sup>

**Müzâbene:** Hurma ağacının başındaki kuru hurmaları, kuru hurma mukabilinde satmak veya hurma ağacının başındaki yaş hurmaları, kuru hurma mukabiline satmak veya ağaç üzerindeki her meyveyi, kile ile kuru hurma mukabilinde satmak veya hurma ağacının başındaki kuru hurmayı, altın veya gümüş mukabilinde satmaktır.<sup>587</sup> Bunu daha değişik şekillerde tarif eden de vardı.<sup>588</sup> İmâm Mâlik’e göre müzâbene, kendisinde faiz (riba) cereyan etsin veya etmesin; kilesi, vezni ve sayısı bilinmeyen bir şeyin, kile veya başka

<sup>584</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.388.

<sup>585</sup> San’ânî, *a.g.e.*, III, s.20; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.40; İbn Hacer, *a.g.e.*, s.171; Alusî, *a.g.e.*, I, s.265; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.389; Buharî, Büyû, 63; Müslim, Büyû, 1-3.

<sup>586</sup> Buharî, Büyû, 63; Müslim, Büyû, 1-3; İbn Hacer, *a.g.e.*, s.171; San’ânî, *a.g.e.*, III, s.20; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.40; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.389.

<sup>587</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.390.

<sup>588</sup> San’ânî, *a.g.e.*, III, s.19; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.38.

bir şey ile miktarı belli olan bir şey mukabilinde tahminî olarak (cüzafen) satılmasıdır.<sup>589</sup> Müzâbene hakkındaki görüşlerin esası, malûm bir şeyi, kendi cinsinden mâlum veya meçhul bir şey mukabilinde satmaktır.<sup>590</sup> Müzâbeneye yaklaşım, umumiyetle, fâizli akitlerden sayılmak şeklindedir. Çünkü alınan ve satılan şeyin birisinin meçhûl olması, birisinde fazlalığın, diğesinde ise noksanlığın olma ihtimalini gösterir. Tahminî olarak eşitliğin sağlanması mümkün olmaz. Bunun için Hz. Peygamber (sas) müzâbeneyi yasaklamıştır.<sup>591</sup>

**el-Bey' bi'l-haşât:** Taş atma usûlüyle satış demektir. Bu alış-veriş şöyle oluyordu: Bazen bir malın başında bir topluluk toplanır ve sahibiyle pazarlık yaparlar. Hangisi pazarlığı yaparsa, o malın üzerine bir taş atardı. Bazen malı alma hususunda ittifak ederler, fakat onda ortak olmaktan hoşlanmazlardı. Bazen üzerinde ittifak ettikleri mal üzerine, topluca taş atarlar ve bu durumda eşyanın sahibini aldatırlardı. Bu alış-veriş usûlü Du'metü'l-Cendel panayırında icra edilirdi.<sup>592</sup> Ancak çakıl ve taş atma alış-verişinin, bu şekli üzerinde ittifak yoktur. Bazı haberlerde bu alış-veriş usûlünün çok değişik şekillerde icra edildiği bildirilmiştir.<sup>593</sup> Şekli ne olursa olsun ve nasıl icra edilirse edilsin, bu alış-veriş, satılan şeyde veya semende aldatmayı içermektedir. Çünkü ikisinden birisinde miktarının belirsizliği söz konusudur. Bu yüzden Hz. Peygamber (sas) bu tür alış-verişi yasaklamıştır.<sup>594</sup>

**Muhâkale:** Hz. Cabir, muhâkaleyi, "bir kimsenin tarladaki ekini, başka birisine yüz kile buğdaya (yani muayyen bir ölçekle) satmasıdır." şeklinde tefsir etmiştir. Ebu Ubeyd ise "muhâkale, ekini başağında iken satmaktır." der. Bazıları muhâkaleyi, "tarlayı, gelirinin bir kısmı mukabilinde kiralamak" şeklinde tarif etmişlerdir. Fakat son tarif "muhâbere"nin tarifidir.<sup>595</sup> Hz. Peygamber (sas) muhâkale satışını yasaklamıştır.<sup>596</sup> Çünkü tarladaki veya başaktaki ekin miktarı belli değildir. Bu durumda aynı cinsten iki

<sup>589</sup> Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.199; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.390.

<sup>590</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.391.

<sup>591</sup> Müslim, "Büyû" 59; İbn Hacer, *a.g.e.*, s.171; San'ânî, *a.g.e.*, III, s.19; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.199; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.39; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.391.

<sup>592</sup> İbn Habîb, *a.g.e.*, s.264.

<sup>593</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.387-388.

<sup>594</sup> Müslim, "Büyû" 4; San'ânî, *a.g.e.*, III, s.15; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.28; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.378.

<sup>595</sup> Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.198-199; San'ânî, *a.g.e.*, III, s.19; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.38.

<sup>596</sup> Müslim, "Büyû" 53-54; İbn Hacer, *a.g.e.*, s.170; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.198; San'ânî, *a.g.e.*, III, s.19; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.31, 39.

malın birisinde fazlalık veya noksanlık vardır. Bu ise faize girmektedir. Satılan şeyin meçhul olması alış-verişin fasit olmasını gerektirmektedir.

**Muhâbere:** Muhâbere satışı, araziyi, çıkardığı mahsulün bir kısmı mukabilinde kiraya vermekle oluşur.<sup>597</sup> Muhâberede mahsulün ne kadar olacağı bilinmediği için, kira miktarı da muayyen değildir. Kira bedelinin meçhûl oluşu dolayısıyla Hz. Peygamber (sas) bu alış-veriş çeşidini yasaklamıştır.<sup>598</sup>

**İstisna (bey'u's-sunyâ):** Bir malı satarken, bir kısmını istisnâ etmektir. Bu da Hz. Peygamber (sas) tarafından yasaklanmıştır. Yasaklanış sebebi, istisnânın meçhûl olmasındandır. Hadîsin zâhirinden, istisnâ edilen miktar bilindiği zaman, istisnâ alış-verişinin mutlak olarak sahîh olduğu anlaşılmaktadır. İstisnâ alış-verişinin yasak oluşunun illeti cehâlettir. İlet ortadan kalkınca, ona bağlı olan yasak hükmü de ortadan kalkar. Nitekim, hadisin “ancak istisnâ malum olursa, müstesnâ” kaydı bunu göstermektedir.<sup>599</sup>

**Muhâdara:** Muhadara, meyve ve hubûbatı, olgunlaşmadan satmak demektir. Hz. Peygamber, bu satışı yasaklamıştır.<sup>600</sup> Çünkü satılan meyve ve hububâtın olgunlaşmadan önce heba ve heder olması mümkün olduğu gibi olgunlaşmıncaya kadar hangi miktara ulaşacakları da malum değildir. Dolayısıyla satılan malda cehalet söz konusudur. Ancak meyve ve hububâtın artık eksilip fazlalaşmayacak ölçüde büyümesi ve olgunlaşmaya başlamış olması, satışı engel teşkil etmez.

**Muâveme:** Bu yılın mahsulünün, gelecek sene çıkacak olan mahsul mukabilinde satılması veya hurma, üzüm ve benzeri ağaçların, meyvelerinin iki veya üç seneliğine satılmasıdır.<sup>601</sup> Bu satış şeklinde aldatma ve meçhuliyet olduğu için İslâm bunu yasaklamıştır.<sup>602</sup>

<sup>597</sup> İbn Hacer, *a.g.e.*, s.170; San'ânî, *a.g.e.*, III, s.19; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.38.

<sup>598</sup> Müslim, “Büyû” 53-54; İbn Hacer, *a.g.e.*, s.170, San'ânî, *a.g.e.*, III, s.19, Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.38.

<sup>599</sup> İbn Hibban, *Sahih*, 2. Baskı, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1993; San'ânî, *a.g.e.*, III, s.19; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.171; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.39.

<sup>600</sup> Buharî, “Büyû” 93; Nesâî, “Eymân” 53; İbn Hacer, *a.g.e.*, s.170; San'ânî, *a.g.e.*, III, s.20, 32; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.195-198; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.391; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.39, 62.

<sup>601</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.391.

<sup>602</sup> Müslim, “Büyû” 53-54; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.391.

**Serâr satışı:** Kesinleşen satışta, satıcı ile alıcı arasında bir dostluk bulunur da, satıcı malını satmaktan dolayı isteksiz ise, alıcı satıcıyı malın kârına ortak yapardı. Buna serâr satışı denirdi.<sup>603</sup> İslâm'da satım akdi tamamlandıktan sonra, artık satıcının satılan eşya üzerindeki hakkı sona ermiş olur. Ancak müşteri aradaki dostluk sebebiyle onu sattığı mala kendi kendine ortak eder veya kârı bölüşürse bu müşterinin satıcıya bir ihsanı ve iyiliği sayılır. İslâm buna karşı çıkmaz.

**İ'rab satışı:** İ'rab, bir adamın diğer bir adama “şu malı şunun mukabilinde almazsan, benim malımdan şu ve şu senin olsun” demesidir.<sup>604</sup> Bu, alış-veriş usûlü bir şahsın bir mala göz koyup da onu alması üzerine tek taraflı bahse girmesidir. İslâm'da böyle bir şey hoş karşılanmaz. Fakat usûlüne uygun şekilde o malı alamadığı zaman da, tek taraflı olarak girdiği bahsi kaybettiği için arkadaşına sözünü ettiği malları vermesinde bir sakınca yoktur. Ancak arkadaşının bu malları alma hakkı yoktur. Arkadaşı güzellikle ve gönlünden geçerek bunları verirse, bunda bir beis yoktur.

**Cüzaf satışı:** Kile ile ölçmeden, tartmadan ve saymadan göz kararı ile tahmînî olarak bir şeyin satılmasıdır.<sup>605</sup> İslâm'da aldatma niyeti olmamak şartıyla tahminî olarak satış caiz görülse bile Şaffî gibi fıkıh alimleri, aldatma şüphesi olduğundan caiz görmemişlerdir.<sup>606</sup> İbn Kudâme bu hususta şöyle diyor: “Yığın halindeki bir mal göz kararı ile tahmînî olarak satılabilir. Biz bu hususta bir ihtilaf bilmiyoruz.”<sup>607</sup>

**Îne satışı:** Îne, ayn'dan alınma bir kelimedir. Ayn, burada para demektir. Îne satışı ise, bir malı mâlum bir fiyat ve malûm bir müddetle sattıktan sonra, peşin fiyatla müşteriden o malı daha ucuza tekrar satın almaktır. Bu satışa Îne denilmesinin sebebi, müşterinin elinde para husûlüne sebep olduğu içindir.<sup>608</sup> Îne satışında mal sahibi malını veresiye olarak pahalıya satmış, sonra aynı malı peşin olarak daha ucuza almıştır. Böylece müşterinin eline muayyen bir para geçmiş olmaktadır. Kureyş'in büyükleri bu şekilde alış veriş yaparlardı.<sup>609</sup> Îne satışı hakkında İslâm hukukçuları ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafın kaynağı şu hadisi anlayış şeklinden kaynaklanmıştır: Hz. Peygamber: “Siz îne

<sup>603</sup> İbn Habib, *a.g.e.*, s.267; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.394.

<sup>604</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.396.

<sup>605</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.395.

<sup>606</sup> Tahavî, el-Cassas, *Muhtasaru ihtilafî'l-ulema*, 2. Baskı, Darü'l-beşair, Beyrut, h. 1317.

<sup>607</sup> San'ânî, *a.g.e.*, III, s.15-16; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.30-31.

<sup>608</sup> San'ânî, *a.g.e.*, III, s.42; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.233-234; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.395.

<sup>609</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.395.

satışı yapar, sığırların kuyruklarına yapışıp ziraata razı olur ve cihadı terk ederseniz; Allah üzerinize bir mezellet musallat eder de, tâ dininize dönünceye kadar onu kaldırmaz.”<sup>610</sup> Şafî’den başka diğer büyük fıkıh imamları bu satışı doğru bulmamışlardır.

**Müzayedeli satış:** Günümüzde de devam etmektedir. Cahiliye Arapları arasında bilinen bir satış çeşidi de müzâyedeli satış idi. Satılması istenen mal, müşterilere arz edilir ve bu malı almak isteyen müşteriler karşılıklı olarak fiyatları arttırarak, mala sahip olmak isterlerdi. En yüksek fiyatı kim verirse, malı o satın almış olurdu.<sup>611</sup> Bu satış usûlünü İslâm taktır etmiş ve Hz. Peygamber sahabeden bazılarının eşyalarını bu usûlle satmıştır.<sup>612</sup>

**Hileli artırma usûlüyle (neceş) satış:** Neceş, lügatte, avı ürkütmek ve avlamak için onu yerinden kaldırmak anlamına gelir. Şer’î istilâh olarak, neyi ifade ettiği hususunda bazı ihtilaflar varsa da, bunun müşteri kızıştırmak sûretiyle malın fiyatını artırma usûlü olduğu hususunda birleşilmektedir. İhtilâf bu kızışmanın şeklindedir. Bazılarına göre neceş; satıcının malını satması için, onu övmesi veya bazı malları kötülemek sûretiyle diğerlerini alınmasını sağlamaktır. Bu usûllerin hepsi, müşteriye aldatmak sûretiyle, bir malı değerinin çok üstünde bir fiyatla satmak manâsını ifade etmektedir.<sup>613</sup> Neceş usûlüyle yapılan satışı Hz. Peygamber (sas) kerih görmüştür.<sup>614</sup> Bazı hadislerde ise yasaklandığı rivayet edilmektedir.<sup>615</sup>

**Aldatma satışı (ğarar):** Neticede alıcı veya satıcıdan birinin aldanmış olduğu satış şekillerine ğarar satışı denir. Aldatma ve aldanma çeşitli şekillerde olabilir: Bu satış şekillerinde ortada mal mevcut olmakla beraber teslimi mümkün görünmemektedir. Hz. Peygamber (sas) bu tip alış-verişleri yasaklamıştır.<sup>616</sup> Çünkü bu satışta ya malın bedeli, ya mal, ya da malın salimen ele geçme imkanı, veyahut mal ve paradan birisinin teslim

<sup>610</sup> Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, Darü’l-cîl, Beyrut, 1973, V, s.318 San’ânî, *a.g.e.*, III, s.41-42.

<sup>611</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.395.

<sup>612</sup> İbn Mace, “Ticârât” 25; Tahavî, *Şerhü Maâni’l-âsar*, 1. Baskı, Darü’l-kütübi’l-ilmiyye, h. 1399, III, s.6.

<sup>613</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.390.

<sup>614</sup> Tirmizî, “Büyû” 65. San’ânî, *a.g.e.*, III, s.18; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.187; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.36; İbn Hacer, *a.g.e.*, s.170.

<sup>615</sup> Şafî, *İhtilâfû’l-hadis*, 1. Baskı, Müessesetü’l-kütübi’s-sekafiyye, Beyrut, 1985, s.154.

<sup>616</sup> İbn Hacer, *a.g.e.*, s.174; San’ânî, *a.g.e.*, III, s.15; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.166-167; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.394; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.28.

zamanı belli değildir.<sup>617</sup> Mal ve semene taalluk eden bir belirsizlik ve meçhuliyet sebebiyle, bu satış şekli İslâm'da yasaklanmıştır.

**Peyli satış** (urban): Urbân, arbûn, urubûn şeklinde de telaffuz edilen bu kelime, bir köleyi veya bir cariyeyi satın alırken veya kiralarken, sahibine muayyen bir para verip “eğer köleyi alırsam, bu para onun semenine dahil edilecek; almazsam para senin olacak” diyerek verilen paranın adıdır. Hz. Peygamber (sas) urbân satışını yasaklamıştır.<sup>618</sup>

**Hılâbe:** Hılâbe, daha çok, kalitesiz ve kusurlu malı, kaliteli ve kusursuz gibi satma durumlarını ifade eden hileli satış şekillerine verilen isimdir. Hz. Peygamber (sas), koyunu veya deveyi birkaç gün sağmayıp, sütü memelerinde topladıktan sonra sütlü bir hayvanmış gibi göstererek yapılan satışı yasaklamış ve bunu bir hile olarak kabul etmiştir.<sup>619</sup>

**Ma'dûmun satışı:** Cahiliye devrinde bazen satıcılar mülkiyetinde olmayan malları satarlardı. Bu bir nevi aldatma (ğarar) satışı sayılır. Satıcı mülkiyetinde olmayan malı satınca, o malı gider başkasından satın alır ve müşteriye teslim ederdi. Fakat bazı hallerde o malı bulamadığı da olurdu. Hz. Peygamber (sas) bir kimsenin yanında mevcut olmayan malı satması aldatmaya (ğarar) benzediği için yasaklamıştır.<sup>620</sup>

**Satış üzerine satış:** Cahiliye devrinde satıcı, birisiyle pazarlık yapıp akdi icra ettikten sonra, sattığı mala başka birisinin daha fazla para vermesi halinde onunla pazarlık yapar ve kendi kendine birinci adamla yaptığı akdi bozardı. Birinci akdin bozulması, netice itibarıyla ihtilafa sebebiyet vereceği için, Hz. Peygamber (sas) bu satış şeklini yasaklamıştır.<sup>621</sup>

<sup>617</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.394.

<sup>618</sup> Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.251; San'ânî, *a.g.e.*, III, s.17. (Kaynaklarda hadisin sıhhati tartışılmış ve fukahanın görüşlerine yer verilmiştir.)

<sup>619</sup> İbn Hacer, *a.g.e.*, s.172-173; San'ânî, *a.g.e.*, III, s.54; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.35-36; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.397.

<sup>620</sup> İbn Kudame, *el-Kâfi*, 5. baskı, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut, 1988, II, s.10; San'ânî, *a.g.e.*, III, s.16; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.175; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.33.

<sup>621</sup> Beyhakî, *Sünen*, Mektebetü dari'l-Baz, Mekketü'l-Mükerreme, 1994, VII, s.180; İbn Hacer, *a.g.e.*, s.171; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.189; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.393.



**Şehirlilerin bedevilerin malını satması:** Yasak edilen bir satış usûlü de şehirlilerin köylüler için mal satışında bulunmasıydı. Çölde yaşayan bedevî, önceden tanıdığı şehirli bir adama gelir ve malını günün fiyatları üzerinden satmasını isterdi. Şehirli, ona “daha sonra, daha yüksek bir fiyata satabilmem için onu benim yanımda bırak” derdi. Veya şehirli çarşının yolu üzerinde dururlar ve çölden gelen bedevîleri karşılardı. Yol üstünde onların mallarını ucuz fiyata alırlar, sonra pazara giderek, yüksek bir fiyata satarlardı. Veya şehirli malı çarşıda bedevîden ucuz fiyata alır, yine çarşıda daha yüksek fiyata o malı satardı. Bütün bu alış-veriş şekillerinde ihtikâr, maslahat-ı âmmeye zarar vermek, bir kısım insanların sırtından geçinmek gibi zararlı durumlar olduğu için, şehirlilerin bedevîler için mal satması Hz. Peygamber (sas) tarafından yasaklanmıştır.<sup>622</sup>

**Telaqqî'l-celp:** Satılmak üzere gelen malı yolda karşılayıp satın almak demektir. Önceleri, şehre mal getirenler, pazarın girişinde karşılanır ve onlardan alınan mallar başka yere nakledilerek yüksek fiyata satılırdı. Bu âdetin Hz. Peygamber (sas) zamanına kadar devam ettiği anlaşılıyor. Hz. Peygamber (sas) ashabın, çarşıya mal getirenlerin yoluna çıkmasını yasaklamış ve eğer pazara mal getiren bir kimse malını ucuz fiyata sattığını anlamışsa, onun için muhayyerlik hakkı tanınmıştır.<sup>623</sup> Piyasayı bilmeyenleri aldatma ihtimali yüksek olduğu için, bu satış yasaklanmıştır.

**Bir pazarlıkta iki satış:** Cahiliye Arapları hem peşin, hem de veresiye alış-verişi bilirdiler. Bazen pazarlık esnasında malın her iki fiyatı da zikredilir, fakat birisi üzerinde karar kılınmazdı. Satıcı, müşteriye “Bu malı sana veresiye olarak iki bin dinara, peşin olarak bin dinara sattım. Hangisini dilersen, öyle al.” derdi.<sup>624</sup> Müşteri, peşin veya veresiye satıştan birisini tayin etmeden malı alıp gidince, malı peşin mi, yoksa veresiye mi aldığı bilinmezdi. Sonradan satıcı ile müşteri arasında anlaşmazlıklar ortaya çıkardı. Hz. Peygamber (sas) bu alış-verişi yasaklamıştır.<sup>625</sup> Hz. Peygamber (sas) “her kim, bir pazarlıkta iki satış yaparsa, ona iki fiyattan az olanı, yahut riba (fâiz) vardır”<sup>626</sup>

<sup>622</sup> İbn Hacer, *a.g.e.*, s.171; Şar'ânî, *a.g.e.*, III, s.21-24; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.187-188; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.295; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.41-44.

<sup>623</sup> İbn Hacer, *a.g.e.*, s.171; San'ânî, *a.g.e.*, III, s.21-24; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.188-189; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.394; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.41-44.

<sup>624</sup> İbn Hacer, *a.g.e.*, s.169 (Dipnot 2); Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.390.

<sup>625</sup> San'ânî, *a.g.e.*, III, s.16; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.171-172.

<sup>626</sup> İbn Hacer, *a.g.e.*, s.169; San'ânî, *a.g.e.*, III, s.16; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.171, Davudoğlu, *a.g.e.*, II, s.31.

buyurmaktadırlar. Şu halde İslâm, pazarlığın tamamlanmasını istemekte ve akitlerde kapalılığın kaldırılmasını öngörmektedir.

**Bey'u'l-kâli bi'l-kâli:** Bedeli ödenmeden malın ikinci defa satılmasıdır. Bu satış usûlünde, müşteri, satıcıdan veresiye bir mal alır, fakat malın bedelini teslim etme zamanı geldiğinde yanında malın bedelini ödeyecek parası olmadığı için, satıcıya gider ve şöyle derdi: “Bana o malı, başka bir müddete kadar daha yüksek bir fiyata sat.” Satıcı da vadeyi uzatır ve malın bedelini arttırırdı. Hz. Peygamber (sas) bu çeşit satışı yasakladı.<sup>627</sup>

**Selem satışı:** Cahiliye döneminde uygulanan ve şimdi de makbul görülen bir satış şeklidir. Para peşin, mal veresiye anlamına gelen “selem satışı”nı Araplar Cahiliye döneminde uyguluyorlardı. Hz. Peygamber (sas) Medîne’ye geldiği zaman, Medîneliler bir, iki ve üç senenin meyvelerini selem/selef usûlüyle satıyorlardı. Bunu öğrenen Hz. Peygamber (sas) “Kim selef yaparsa, belli bir ölçü ve belli bir vade ile selef yapsın”<sup>628</sup> buyurmuşlardır. Bundan anlaşılıyor ki, önceleri selem satışında ölçü ve vâde hususundaki anlaşmalar tam olmuyordu. Hz. Peygamber (sas), satılan malın cins ve vasfının tayin edilmesi, ölçünün ve vâdenin belirlenmesi şartıyla selem satışına cevaz vermiştir.

Yukarda ele alınana konulardan da anlaşıldığı gibi İslâm, Kur’an’dan önce ve Kur’an’dan sonra gibi zamanı ikiye bölen bir yaklaşım sergilememektedir. Aksine hayatın akışına göre muâmeleleri ele almakta, konusuna göre, ya bir defada ya da tedricen değiştirme yolunu izlemektedir. Eğer mevcut uygulamalar, akitlerin rükünlerinin yerine getirildiği sahih muamelelerse, aynen devam ettirmekte bir mahzur görmemektedir. Akitlerde rükünler yerine getirilmiş olmakla beraber eğer malda ya da ücretin ödenmesi hususunda, konuşulmanın dışında bir durum ortaya çıkarsa, yani bir aldatma söz konusu ise, bu tür akitlerin sıhhatini noksan bulmakta ve fâsit kabul

<sup>627</sup> San’ânî, *a.g.e.*, III, s.44; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.176-177; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.92-93.

<sup>628</sup> İbn Hacer, *a.g.e.*, s.181; San’ânî, *a.g.e.*, III, s.49-50; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.255-258; İbn Kesir, *a.g.e.*, III, s.1119; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.435.

etmektedir.<sup>629</sup> Fasit olarak kurulan akdi, taraflardan her biri bozmak isterse bozma hakkına sahip olmaktadır. Hattâ bu akit bozulmalıdır.<sup>630</sup>

### 3.3.4.3. Fâiz

Çok eski çağlarda fâiz bilinmekte ve en eski kanunlarda da yerini almış bulunmaktadır. Eski Babil Ana İttusu Kanunu'nda bazı şeylerin cezası gümüş olarak takdir edilmiş ve eğer gümüş bulunamazsa bunun yerine arpa ödenmesi takdir edilmiş, eğer ödenmesi gereken borç zamanında ödenemezse bir yıl sonra fâiziyle beraber ödenmesi öngörülmektedir.<sup>631</sup> Eşnunna Kanunları'nda da fâizle ilgili olarak bazı maddeler bulunmakta,<sup>632</sup> Hammurabi kanunları ise 49-51. maddelerde fâizi kayıtsız şartsız câiz kabul etmektedir.<sup>633</sup> Tevrat'a göre Yahudiler kendi aralarında borç ilişkisine girince fâiz almayacaklardır. Eğer bir İbrani, başka millette mensup bir kişiden borç almışsa fâiz verebilecektir.<sup>634</sup> Hz. Peygamber'in Medîne'ye hicretinden önce burada yaşayan Yahudiler kısa zamanda servet sahibi olmuşlardı ve fâizle borç para vererek (bankerlik) bu yolla, yavaş yavaş diğer insanların mülk ve arazilerini ele geçirmekteydiler.<sup>635</sup>

#### 3.3.4.3.1. Kur'an Öncesi Fâiz

Cahiliye Çağı'nda Araplar, bugün kullandığımız "fâiz" kelimesi yerine "ribâ" sözcüğünü kullanmaktaydılar. Kur'an da bu kelimeyi kullanmaktadır. Cahiliye Çağı'nda fâiz, malı arttırma yollarının en meşhuru ve en garantili idi. Ayet-i kerîmenin ifadesiyle "Alış-veriş, fâiz gibidir."<sup>636</sup> demekle, alış-verişin fâize benzediğini ve ona mülhak olduğunu, ikisinin arasında fark bulunmadığını ifade etmek isterlerdi.<sup>637</sup> Onların alış-verişi fâize benzetmeleri, muâmelattan asıl maksatlarının umûma faydalı olmak değil, rahatlıkla kâr etmek olduğunu gösterir. Fâizde kâr muhakkak ve kuvvetli;

<sup>629</sup> Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, IV, s.423-426, 454.

<sup>630</sup> Zühaylî, *a.g.e.*, IV, s.238.

<sup>631</sup> Tosun, Mebrure-Yalvaç, Kadriye, *Sümer, Babil, Asur Kanunları*, (Ana İttusu Kanunu), s.48.

<sup>632</sup> Tosun-Yalvaç, *a.g.e.*, (Eşnunna Kanunları), s.81.

<sup>633</sup> Galanti, Avram, *Üç Sâmi Kanun Koyucu: Hamurabi Musa Muhammed*, Hazırlayan: Eyyüp Tanrıverdi, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, s.73-75.

<sup>634</sup> Tevrat, Çıkış 22/25, Levililer 25/35-37; Tensiye 23/19-20.

<sup>635</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, s.616.

<sup>636</sup> Bakara, 2/275.

<sup>637</sup> Yazır, *a.g.e.*, II, s.958.

alış-verişte ise mevhûm ve zayıftır.<sup>638</sup> Bu bakımdan fâizi alış-verişe benzetmek yerine, alış-verişi fâize benzetmekteydiler. Çünkü en rahat, en emîn ve garantili kâr elde etme yolu fâiz idi. Bununla beraber fâiz parası el emeği gibi temiz bir para olarak kabul edilmezdi. Hatta bir cihette, fâiz parasıyla zinadan elde edilen para arasında fark görmüyorlardı. Çünkü Kâbe yıkılıp da onu tamir etmek istedikleri zaman şöyle bir çağrı yapmışlardı: “Ey Kureyş topluluğu! Kâbe binasına sadece temiz olan kazancınız girsin. Zina yaptırarak alınan ücret, fâizli satım parası ve insanlardan birine zulmedilerek alınan para oraya girmesin.”<sup>639</sup> Bu açıklamadan anlaşılan, fâiz yoluyla elde edilen kazancın iyi olmadığı biliniyordu. Ama bunu bilmek fâiz almamak şeklinde hayata yansımıyordu.

Onların fâizi mal arttırma yollarından biri olarak kabûl etmelerinde içtimaî ve iktisâdî durumlarının da tesiri vardır. Çünkü o çağda, mal sahiplerinin mallarını arttırma yolları sınırlıydı. Sanat çeşitleri azdı. Bu yolla mallarını arttırma imkânları mahduttu. Zirâata elverişli araziler ve arazileri sulayacak sular da yoktu. Dolayısıyla ziraatla uğraşıp bu yolla sermayelerini arttırma imkanına da sahip değillerdi.<sup>640</sup> Bu bakımdan durum gittikçe güçsüzlerin ve zayıfların aleyhine işliyor ve iktisâdî şartlar onların ezilmesine sebep oluyordu. Sermaye sahipleri birisine borç verecekleri zaman, onun üzerine bir fazlalık koyar ve muayyen bir müddet sonra parasını bu fazlalıkla beraber geri isterdi. Vade sona erince sermaye sahibi, borçluya “ya borcunu öde veya arttır” derdi. Bazen de borçlu, aynı teklifi yapardı. Yani “borcu tehir et, sana şu kadar fazlalık daha vereyim” derdi. Fâizin yıldan yıla bu şekilde fazlalaşmasına ad’âfen mudâ’afeh (fâiz üstüne fâiz) derlerdi.<sup>641</sup> Kur’an fâizi yasaklamaya işte bu kısımdan yani, kat kat ödenen fâizden başladı.<sup>642</sup>

Araplar çeşitli malları fâizli olarak alırlar ve verirlerdi. Altını ve gümüşü fâizli olarak verdikleri zaman, bunları vezn (tartı) bakımından fazlasıyla geri isterlerdi. Bu çeşit fâiz

<sup>638</sup> Yazır, *a.g.e.*, II, s.959.

<sup>639</sup> İbn İshak, *Sîre*, s.84; İbn Hişam, *Sîre*, I, s.122-123; Taberî, *Tarîhu’r-Rusulü ve ’l-Mulûk*, II, s.287.

<sup>640</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.426.

<sup>641</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III, s.101; İbn Kesir, *Tefsir*, IV, s.1362; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.426; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.72; Zeydan, *a.g.e.*, s.34.

<sup>642</sup> Âl-i İmrân, 3/130. (Âl-i İmrân suresinin bu ve bundan sonraki bazı âyetleri, Bakara suresinin 275-280. âyetlerinden önce nâzil olmuştur. Müşriklerin “alış-veriş, fâiz gibidir” demeleri de bunu göstermektedir. Yani Bakara suresinin âyetlerinden önce, fâizi yasaklayan bazı âyetler nâzil olmuştu ki, müşrikler bu hususta dedikodu yapmış bulunuyorlardı.)

İslâm'da kesin olarak yasaklanmış olup, bunların peşin ve eşit ölçüde (vezn) alınıp verilmesi emredilmiştir.<sup>643</sup> Özellikle bedevîler arasında yiyecek maddelerinin fâizle alınıp-satılması daha yaygındı. Çünkü onların yanında umumiyetle para bulunmazdı. Onlar da meselâ bir sâ' yiyeceği, bir sâ' ve ziyadesi mukabilinde borç alırlardı.<sup>644</sup> Hz. Peygamber (sas) bu çeşit fâizi de yasaklamış ve aynı cins yiyeceklerin ancak peşin olarak ve misli misline alınıp satılabileceklerini ifade etmiştir.<sup>645</sup>

### 3.3.4.3.2. Kur'an'a Göre Fâiz

İslâm, önce en ağır fâiz olan "kat kat fâiz"i yasakladı.<sup>646</sup> Daha sonra "nesfe fâizi" olarak bilinen ve bugün de tatbik edilmekte olan, belli bir müddet sonra tahsil edilen "kredi fâizi"ni de kaldırdı.<sup>647</sup> Ayrıca Cahiliye devri Arapları arasında fâiz olarak değerlendirilmeyen "fazlalık fâizi"ni yani, sınıfları ve cinsleri aynı olan malların veresiye satılmalarını, yine peşin satılsalar bile fazlalıklı olarak satılmalarını fâiz olarak kabul etti.<sup>648</sup> İslâm'daki fâiz anlayışına göre borçlanmalarda fazlalık alınamayacağı gibi, sınıfları ve cinsleri aynı olan bir mal eşit ve peşin olarak satılmak mecburiyetindedir. Meselâ buğdayla buğday, altınla altın ancak eşit ve peşin olarak satılabilirler. Eğer akde konu olan satılık mal ve satılık malın bedeli (semen) aynı sınıftan, fakat farklı cinsten ise, birisinin fazlalıklı olması câizdir. Ancak bu satış peşin olmak mecburiyetindedir. Meselâ buğdayla arpa birbiri karşılığında satıldığı zaman arpa daha fazla olabilir, fakat bu satışın peşin olması gerekmektedir. Fakat sınıflar ve cinsler ayrı olduğu zaman istenildiği şekilde satış yapılabilir. Meselâ buğdayın altınla veya para ile satılmasında fâiz cereyan etmez. Netice olarak Kur'an, genel olarak fâizi men etmekte, sıkıntı içinde bulunan borçluların sıkıştırılmamasını emretmektedir.<sup>649</sup>

<sup>643</sup> Bkz. İbn Hacer, *a.g.e.*, s.176-177; San'ânî, *a.g.e.*, III, s.37-38; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.215-219; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.74-79.

<sup>644</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.424.

<sup>645</sup> Bu hususu açıklayan meşhur bir hadis şöyledir: Hz. Peygamber (sas) bir adamı Hayber'e memur olarak göndermiş, o zât da Hz. Peygamber'e (sas) Hayber'in seçkin hurmalarından getirmişti. Hz. Peygamber (sas) "Hayber'in bütün hurmaları böyle mi?" diye sorduğunda, o zât "Hayır, Yâ Rasûlallah; Biz bunun bir ölçeğini, (orta kalite hurmadan) iki ölçeğe; iki ölçeğini de üç ölçeğe satın alıyoruz." şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sas), "(Bunu böyle) yapma, kötü hurmayı para ile sat; sonra parasıyla seçkin hurma al." Buyurmuşlardır. [İbn Hacer, *a.g.e.*, s.176-177; San'ânî, *a.g.e.*, III, s.37-38; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.215-219; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.74-79.]

<sup>646</sup> Âl-i İmrân, 3/130.

<sup>647</sup> Bakara, 2/275-280.

<sup>648</sup> İbn Hacer, *a.g.e.*, s.179-177; San'ânî, *a.g.e.*, III, s.37-37; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.215-219.

<sup>649</sup> Galanti, Avram, *a.g.e.*, s.74.

### 3.3.4.4. Şirket Çeşitleri

Cahiliye Arapları çeşitli şirketler kurarlar ve bunları işletirlerdi. Hz. Peygamber (sas) bu şirketleri genelde müspet olarak karşılamıştı ve “Allah; biri diğerine hıyanet etmedikçe, ben iki ortağın üçüncüsüyüm. Hıyanet ettiği zaman, aralarından çıkarım, buyurdu.” demişlerdir.<sup>650</sup> Ancak Hz. Peygamber (sas) bu şirketleri olduğu gibi kabul etmeyip, bazı değişiklikler yaparak takrir etmiştir. Cahiliye Çağı’nda mevcut olan ve İslâm’ın bazı sınırlamalar veya eklemeler yaptığı, yahut tamamen iptal ettiği şirketler vardır. Bunlar, mufâvada, mudâraba, ebdân ve inan ortaklıklarıdır.

**Mufâvada:** Bu ortaklık türünde ortaklar, kendi aralarında -tasarrufta, malda, kârda, hem şirketin başlangıcında ve hem de devamı esnasında- tam bir eşitliğin olması şartıyla, ortaklık kurarak, şirket sermayesi olabilecek paralarını şirket ve kârdaki paylarının eşit olması şartına göre birlikte iş yaparlar.<sup>651</sup> Hz. Peygamber bu şirket türünü hem kabul etmiş hem de teşvik etmiştir.<sup>652</sup>

**Mudârabe:** (el-kırâf da denir)<sup>653</sup> Bu ortaklık, bir taraftan sermaye, diğer taraftan emek olmak üzere, kâr üzerine yapılan bir anlaşmadır.<sup>654</sup> Ancak Cahiliye devrinde bazı sermaye sahipleri, kâr olduğu zaman kârı paylaşmayı kabul ederler, fakat zarar olduğu zaman zarara katlanmazlardı.<sup>655</sup> Bu durumda zarar mudâribe ait olmuş olurdu. Cahiliye devri uygulamasında sermaye sahibi, mudâribe istediği şartı ileri sürerdi ve mudârib bu şartları kabul eder, ona göre ticaret yapmak mecburiyetinde kalırdı. Eğer şartlara riayet etmediğinden dolayı mal helâk olursa, bu durumda mudârib malı ödemek mecburiyetinde kalırdı.<sup>656</sup>

İslâmiyet mudârabe ortaklığını kabûl etmiş, ancak ona bazı düzenlemeler yapmıştır. Buna göre, mudâribe verilen sermayesinin nakit (para) cinsinden olması, akit esnasında sermayenin mudâribe teslim edilmiş olması, kârın aralarında orantılı olarak

<sup>650</sup> San’ânî, *a.g.e.*, III, s.64; Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.297; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.132.

<sup>651</sup> Şekerci, Osman, *İslâm Şirketler Hukuku*, s.172; Mecelle, Md. 1331.

<sup>652</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XI, s.152; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, III, s.475. (Hadisin kritiğini yapan Zeylaî, hadisin garîb olduğunu, İbn Mâce’nin bazı nüshalarında “mufâvada” kelimesi yerine “mukârada” sözcüğünün geçtiğini söyler.)

<sup>653</sup> Şevkânî, *a.g.e.*, V, s.394.

<sup>654</sup> Şekerci, *a.g.e.*, s.249; Mecelle, Md. 1404.

<sup>655</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.434-435.

<sup>656</sup> San’ânî, *Sübül*, III, s.77; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.161.

paylaşılması, mudâribe verilecek hissenin kazançtan olması, mudâribin sermayeyi akit esnasında konuşulan şekilde çalıştırması, zararın, sermayeden karşılanması gibi şartlarla İslâmiyet mudârebe şirketini kabûl etmiştir.<sup>657</sup> Mudârebe ortaklığında İslâmiyet'in yaptığı en önemli düzenleme, gerek sermaye sahibi ve gerekse mudârib için kârın muayyen bir kısmının şart koşulmaması ve zarar edildiği zaman da zararın sermayeye ait olmasıdır. Bu iki önemli hususa riayet etmemek, bu şirketin fesâdına sebebiyet vermektedir.<sup>658</sup>

**Ebdan şirketi:** İş gücü ortaklığı anlamına gelen bir şirket çeşididir. İki yahut daha fazla kimsenin belli bir işi yapma veya muayyen bir işi kabullenme üzerine anlaşılıp, kârda da anlaşlıkları esas üzerine ortak olmalarıdır.<sup>659</sup> Bu şirketin İslâm'da sahih olduğuna dair bazı hukukçular, Hz. Peygamber'in (sas), Bedir gününde Ammâr ve Sa'd ile ganimet elde etme üzerine ortaklık kurmuş olduğunu delil getirirler.<sup>660</sup>

**İnan ortaklığı:** Belli bir nevi ticarete veya umûmî ticarete bulunmak için, iki veya daha fazla şahsın muayyen bir sermaye koyup, kârı aralarında anlaşlıkları oranda paylaşmak şartıyla kurdukları ortaklıktır.<sup>661</sup> İslâm hukukçuları bu şirketi sahih olarak kabul etmişler, bununla birlikte Cahiliye döneminde bulunan, müsâkât ve müzâraanın da uygulanabilirliğine kâni olmuşlar, fazla mahzur görmemişlerdir.<sup>662</sup>

### 3.3.4.5. Vergi

Vergi hukuku ile ilgili ilk bilgilere Sümer Kralı Urukagina'nın (M.Ö. 2350-?) talimatlarında rastlanmaktadır. Urukagina, halkını zulümden korumak için bazı hükümler vaz etmekte<sup>663</sup> ve bunların başında vergi ile ilgili maddeler gelmektedir.<sup>664</sup> Eski Sümer kanunlarından Lipit-Iştar'da ise ev vergisi ile ilgili bazı düzenlemelere rastlanmaktadır.<sup>665</sup> Güney Arabistan'da, Sâmi ırkı tarafından bazı devletlerin kurulmuş

<sup>657</sup> San'ânî, *a.g.e.*, III, s.77; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.161; Şevkânî, *Neyl*, V, s.287-300; Mecelle, Md. 1425-1428.

<sup>658</sup> San'ânî, *a.g.e.*, III, s.77; Davudoğlu, *a.g.e.*, III, s.161.

<sup>659</sup> Şekerci, *a.g.e.*, s.220.

<sup>660</sup> Şekerci, *a.g.e.*, s.223.

<sup>661</sup> Şekerci, *a.g.e.*, s.197.

<sup>662</sup> Bkz. Şekerci, *a.g.e.*, s.197-219; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.217; Mecelle, Md. 1431.

<sup>663</sup> Tosun, Mebrure-Kadriye Yalvaç, *Sümer, Babil, Asur Kanunları*, s.11.

<sup>664</sup> Tosun-Yalvaç, *a.g.e.*, (Urukagina'nın Sosyal Reformları) s.25.

<sup>665</sup> Tosun-Yalvaç, *a.g.e.*, (Lipit-Iştar Kanunları), s.66.

ve çeşitli müesseselerin geliştirilmiş olduğu bilinmektedir. Ayrıca yarımada'nın kuzeyinde, Roma, Bizans ve İran imparatorluklarının himayesinde bazı Arap devletleri oluşmuştur. Bu devletler himayesine girdikleri imparatorluğun tesiri ile, gerek iktisâdî ve gerekse dinî ve kültürel yönden belli bir sistematiğe sahip, seviyeli bir devlet görüntüsü vermektedir.<sup>666</sup> Bunun tabii bir neticesi olarak vergilendirmeye de rastlanmaktadır.

### 3.3.4.5.1. Kur'an Öncesi Vergi

Araplar inançları gereği hac mevsiminde Mekke'ye gelirler, Kâbe'yi tavaf eder ve kurban keserlerdi. İbâdet maksadıyla gelen bu insanların ihtiyaçlarını karşılamak ve onlara hizmet etmek için, bazı mâlî müesseseler kurulmuş ve vergi ihdas edilmiştir. Hac mevsimi haricinde, başkana düşen misafirperverliği gösterebilmesi ve böylece Mekke'nin şerefini temsil edebilmesi için özellikle, ithal edilen ticârî emtia üzerinden ve bilhassa yabancı tüccarlardan tahsil edilen vergilerin olduğu anlaşılmaktadır.<sup>667</sup> Bunun yanında bazı siyasî, iktisadî ve sosyal ihtiyaçlar da vergi ihdasını gerektirdiği için "öşür", "itave", "tu'me", "meks" vb. vergi çeşitleri ihdas edilmişti.

**Öşür**, onda bir manâsına gelir ve muayyen bir vergi nispetini ifade eder. Arap Yarımadasında gerek ticâret ve gümrük, gerekse zirâî vergiler umûmiyetle öşür nispetinde uygulandığı için, vergiler bu isimle bilinirdi. Araplar öşürün dışında, vergi manâsını ifade etmek üzere, başka kelimeler de kullanırlardı.<sup>668</sup>

Tevrat'ta işaret edildiği üzere İbrânîler, Hz. Mûsâ'dan önce, "temizlenme sadakası olarak", mallarının onda birini verirlerdi.<sup>669</sup> Bu vergi, Arabistan Yarımadası'nda birçok devlet tarafından tahsil edilmiştir.<sup>670</sup> Mesela, Mekke'de Amâlikalılar devrinden itibaren öşür vergisi alınmaktaydı. Güney Arabistan Devletlerinde Kataban hükümeti, öşür vergisini kişinin bütün gelir kaynaklarını kapsayacak şekilde genişletmişti. Hükümet kişinin her türlü gelir ve kazancından vergi alırdı; alım, satım, icâre, verâset, zirâî

<sup>666</sup> Tuğ, Sâlih, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, s.7.

<sup>667</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, s.918.

<sup>668</sup> Hamidullah, *a.g.e.*, II, s.918.

<sup>669</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.478 (Tekvîn, Sifr el-Ishâh 14, Âyet 20; el-Ishâh 28, Âyet 22 Kamûsu'l-Kütüb'l-Mukaddes II, s.103'e atfen).

<sup>670</sup> Tuğ, *a.g.e.*, s.10.



mahsuller ve kâr getiren her türlü iş vergi kapsamına girmektedir.<sup>671</sup> Öşür vergisinin kapsamının bu dönemlerde genişlemiş olduğu ve panayırlardan alınan öşürün **ticaret vergisi**,<sup>672</sup> sınır boylarında alınan verginin ise **gümrük vergisi** haline geldiği görülmektedir.<sup>673</sup>

Güney Arabistan'ın dışında kalan bölgelerde, zirâî verginin nispeti hakkında Cahiliye devrine ait bir delil bulunmamaktadır.<sup>674</sup> Güney Arabistan'da uygulanan zirâî verginin onda bir ve Arabistan'ın her yerinde uygulanan ticârî verginin de onda bir olduğu düşünülürse, diğer bölgelerdeki zirâî verginin de onda bir olması muhtemel olmaktadır. Nitekim Cevat Ali, Hz. Peygamber'in bazı kabîle reislerine yazdığı mektuplara dayanarak bunun onda bir nispetinde olduğunu söylemektedir.<sup>675</sup>

Taberî, En'am Suresi 136 ve 141. âyetleri münasebetiyle, Cahiliye ehlinin zirâî mahsulün onda birini Allah ve (kendi inançlarına göre) Allah'ın ortaklarına vermekte olduklarını açıklar.<sup>676</sup> Ehl-i Hicâz, özellikle Medîneliler zekât farz oluncaya kadar, zirâî mahsulün onda birini vermişlerdir.<sup>677</sup>

### 3.3.4.5.2. Kur'an'a Göre Öşür

Hz. Peygamber, İslâm'a giren çeşitli Arap kabîleleriyle akdettiği anlaşmaların çoğunda yer alan bir hüküm ile, İslâm öncesinde tahsil edilmekte olan öşür vergisini yürürlükten kaldırmıştır. Necranlı Ebû Nehd, Bâhile ve Belhâis gibi kimselerle akdedilen anlaşmalarla, bu kabîleler zekât vergisi mükellefiyeti altına sokulmuş, fakat öşür vergisi yükünden çözülmüşlerdir.<sup>678</sup>

<sup>671</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.477.

<sup>672</sup> Hz. Ömer (ra) kendi başından geçen bir hadiseyi şöyle anlatıyor: Biz Cahiliye devrinde Kureyş'ten bir topluluk olarak çıkıp Filistin'e gelmiştik. Bize denildi ki, Zebâ b. Rûh buradan geçenlerden öşür alıyor. Biz de yanımızdaki altınları gizlemeye çalıştık, fakat Zebâ altınları buldu ve öşür alma hususunda bize sert ve kaba davrandı. [Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.479.]

<sup>673</sup> Bazı müellifler her iki vergi çeşidi için "gümrük vergisi" ifadesini kullanmışlardır. Bkz. Tuğ, *İslâm Vergi Hukuku*, s.10, Erkal, *Vergi Hukuku*, s.20.

<sup>674</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.483.

<sup>675</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.483 - 485.

<sup>676</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.484.

<sup>677</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.485.

<sup>678</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, s.1015. (Gümrük vergilerinden muâfiyet hususundaki vesikalar için bkz. Hamidullah, Muhammed, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, 48, 122. ve 181 sayılı vesikaları 84., 90 ve 189 sayılı vesikalar, zekât mükellefiyeti vazedilirken, öşür vergilerinin kaldırıldığını ifade etmektedir. 9. vesika ise esasen öşür vergisinden de muaf tutulduklarını ifade etmektedir.) Ayrıca bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, s.1015-1016; Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.484-485.

Hız. Peygamber (sas) bir hadislerinde sihirbazla, öşür tahsil edenin (aşşâr), duasının, icabe-i saatte dahi olsa kabul edilmeyeceğini beyan etmişlerdir.<sup>679</sup> Bir defasında da Hz. Peygamber (sas) ashabına şöyle demiştir: “Sizden öşürleri kaldıran Allah’a hamdediniz.”<sup>680</sup> Hz. Peygamber’den (sas) öşür hususunda rivayet edilen bazı hadislerin çok sert ve şiddetli olduğunu görüyoruz: “Âşir ile karşılaştığımız zaman, onu öldürünüz.”<sup>681</sup> Yine Hz. Peygamber’in (sas) “Müslümanlar üzerine öşür yoktur.”<sup>682</sup> sözü, İslâm’ın Cahiliye öşürüne bakışını kesin biçimde belirlemektedir.

Muhammed Hamidullah, zekâtla öşrü karşılaştırırken şunları söylemektedir: “Zekât vergisi, hayvan sürüleriyle zirâî mahsulleri kendine konu edinmekle beraber, öşür bu konulardan alınmazdı. Bu duruma göre öşür, sadece fuarlara ve şehirlere dışarıdan getirilen ticârî mallar üzerinden alınan bir “gümrük vergisi” olmaktadır. İşte böylece ülke dahilinde evvelce alınan “gümrük vergileri”nin kaldırılması iledir ki, her nevi mahsulün ülkedeki akışı ve değiş-tokuşu artırılmış oldu.”<sup>683</sup>

Yukarda yer alan bilgiler değerlendirildiği zaman, İslâm’ın kaldırdığı “öşür”ün eski kabîle reislerinin ve hükümetlerin, gerek **zirâî vergi**, gerek panayır ve fuarlarda alınan **ticâret vergisi** ve gerekse sınır boylarında alınan **gümrük vergilerini** kapsamakta olduğu düşünülebilir. Burada karşı çıkılan kabîle reislerinin halktan, hakkı olmayan bir geliri almak istemesi olmalıdır.. Öşrün kaldırılmasıyla, iki durum ortaya çıkmıştır:

Birincisi, İslâm ülkesinde merkezî hükümetten başka, bütün kabîle ve devlet hakimiyetlerinin ortadan kaldırılmış olduğunu fiilen gösterilmiş olmaktadır.<sup>684</sup> İkincisi de, öşrün kaldırılması, eski vergi hukukunun köklü bir değişikliğe uğradığını ifade edilmektedir. Çünkü öşür, eski vergi hukukundaki bütün vergi çeşitlerini ifade eden bir terimdir. Bunun yerine İslâm kendine özgü hükümleri vaz etmiştir.

İslâm’ın en esaslı vergisi zekâttır. Zekât ile öşür arasındaki en önemli fark, harcama yerleri konusundadır. İleride sözü edileceği üzere zekât fakirlere verilen “sosyal denge”

<sup>679</sup> Ahmed, *Müsned*, IV, 22, 218.

<sup>680</sup> Ahmed, *Müsned*, I, 190.

<sup>681</sup> Ahmed, *Müsned*, IV, 234.

<sup>682</sup> Tirmizî, “Zekât” 11.

<sup>683</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, s.1015-1016.

<sup>684</sup> Nitekim, Cahiliye Çağında hükümet olarak hâkimiyetlerini sürdüren Kuzey ve Güney Arabistan hükümetleri, hem panayırlardaki ticaret vergisini, hem de sınır boylarında hakk-ı mürûr namıyla gümrük vergisini alırlardı. Kabîle hakimiyeti altında düzenlenen panayırlarda ise, sadece ticâret vergisi alınırđı. Hakimiyeti güçlü olmayan kabîleler ise hiçbir vergi almazdı. İslâm, bunların hepsine son verdi.

vergisidir. Öşür ise, kabîle ve devlet reislerinin kendilerine ve kendilerine hizmet edenlere harcanan bir “emirlik vergisi”dir. Zekât ile öşürün harcanma ve sarf yerleri hususunda bir müştereklik yoktur.

### 3.3.4.5.3. Dini Vergiler

Eski Arap devletlerinde devlet başkanları aynı zamanda en yüksek dînî otorite olup, halk ile tanrılar arasında aracılık rolünü oynamaktaydılar. Bu bakımdan bu devletlerde vazedilen vergiler daha çok dînî mahiyette idiler.<sup>685</sup> Mesela, Qatabân devletinde Almaqa mâbedi sebze mahsulleri üzerinde bizzat vergi toplardı. Görevliler taş sütunlar üzerine kazanmış vergi tarifelerini matrah araziye dikerlerdi.<sup>686</sup> Güney devletinde mâbet ve ilâhlar için alınan bu verginin oranı öşür (onda bir) idi.<sup>687</sup>

#### 1. Kur'an Öncesi Mekke'de Dinî Vergiler

Mekke şehir devletinde dînî mahiyette birtakım vergilere rastlanmaktadır. Bunların başında, her sene hac münasebetiyle yarımadanın her tarafından gelen hacılara büyük ziyafetler vermek ve fakir hacıların dönüş masraflarını karşılamak gayesiyle Mekke sakinlerine Rifâde namındaki aynı mükellefiyet vergisi gelmektedir. Bu vergiyi ilk defa Mekke-şehir devletinde ıslahat yapan Kusay vaz etmiş ve devletin fonksiyonları arasına dahil etmiştir.<sup>688</sup> Sonraları 10'u geçen bu şehir-devletin fonksiyonlarını, kendisinden sonra oğulları arasında taksim etmiş ve Rifâde vazifesini de Abdimenâf adlı oğluna bırakmıştır. Sonra sırasıyla Hâşim, Abdülmuttalib ve Hâris b. Amir bu fonksiyonu ifâ etmişlerdir.<sup>689</sup>

#### 2. İslâm'da Dinî Vergi (Zekât)

İslâm, Sidâne ve Sikâye<sup>690</sup> hariç mâbetlerin aldığı dini vergileri kaldırmış, dinî vergi olarak zekâtı vâzetmiştir.

<sup>685</sup> Tuğ, *a.g.e.*, s.9.

<sup>686</sup> Tuğ, *a.g.e.*, s.10.

<sup>687</sup> Cevad, Ali, *a.g.e.*, VII, s.477.

<sup>688</sup> İbn Hişam, Sîre, I, s.146-147.

<sup>689</sup> Tuğ, *a.g.e.*, s.12-13.

<sup>690</sup> İbn Habîb, *a.g.e.*, s.241. Sidâne ve Sikâye, Kabe'nin hizmetlerini görmek ve hacılara su dağıtmak hizmetleridir.

#### a. Zekât

Zekât mâlî ibadetlerden olduğu için tam manâsıyla dinî bir vergidir. Ancak sarf ve harcama açısından eski “dinî vergi”lerden farklılık arz etmektedir. Zekâtın nerelere verileceği bizzat Allah tarafından belirtilmiştir.<sup>691</sup> Eskiden alınan dinî vergiler daha çok dinî müesseseler, din adamları ve ibadet işiyle meşgul olan kişilere harcandığı halde, “zekât”ın böyle bir harcama yeri hemen hemen bulunmamaktadır. Zekâtın sosyal hayattaki tezâhürü, tamamıyla “mâlî denge vergisi” şeklindedir.

#### b. Fıtır sadakası

Fıtır sadakası zekâta benzer, fakat bazı yönleriyle ondan farklı bir dinî vergidir. Zekâta olduğu gibi bunda da ödeme mecburiyeti vardır, ancak ödeme işi kişinin kendisine bırakılmıştır. Sarf yerleri bakımından, zekâtle aynıdır. Ancak Ebû Ubeyd, gayr-ı müslimlere de sarf edildiğini nazara alarak, fıtır sadakasının zekâttan sayılmadığını ve Hz. Peygamber’in (sas) bir sünneti olduğunu ifade etmiştir.<sup>692</sup> Hanefî mezhebine göre. Fıtır sadakası, kişinin nafakasını vermekle mükellef bulunduğu kişiler için verilmesi vaciptir. Zekât nisabı kadar ihtiyaç fazlası mala sahip olanların, fıtır sadakasını Ramazan Bayramı’nın birinci gününe kadar vermeleri gerekmektedir.<sup>693</sup>

### 3.3.5. Ceza Hukuku

Hammurabi kanunlarının ceza hukuku kısmı, gelişmiş bir devletin hukuk sistemi gibidir. Bu hukukta kabîle hayatındaki kan intikamı ve diyet izleri görülmez. Kanunda, hükümdarın; cezaları affetmeye hakkı olduğu belirtilmiştir. Babil gibi devlet hayatı yaşamış bir memleketin ceza hukukunun büyük bir kısmı “kısas” hukukudur. Kısas ya tam manada kısas, ya da alegorik bir cezadır. Birinci hale göre bir kimseyi öldüren kişi, öldürülür. Aynı şekilde bir kimsenin gözünü çıkararak kimsenin gözü çıkarılır. İkinci hale göre babasını döven kimse, dövme organı olan eli kesilmek; aynı şekilde babasını ve anasını inkâr eden çocuk, dili kesilmek sûretiyle cezalandırılır. Hammurabi zamanında kısastan başka, idam cezası tatbik olunurdu. Bâbil kanun koyucusu günah nevinden bazı

<sup>691</sup> Tevbe, 9/60.

<sup>692</sup> Ebû Ubeyd, *a.g.e.*, Hadis no: 1993-1998.

<sup>693</sup> Bkz. *San’ânî, a.g.e.*, II, s.137-139; *Şevkânî, a.g.e.*, IV, s.201-208. (Bütün ilmihal kitaplarında bu hususta yeterli bilgileri bulmak mümkündür.)

hükümler ve para cezası ile ilgili hükümler koymuş, cezalarının tatbikinde içtimai sınıfları dikkate almıştır.<sup>694</sup>

### 3.3.5.1. Tevrat ve İncil'e Göre Katil Cezası

Tevrat'a göre kasten adam öldürmenin<sup>695</sup> cezası kısastır.<sup>696</sup> Kısasın sadece adam öldürmede değil başka cürümlerde de uygulanması gerekmektedir.<sup>697</sup> Kasten adam öldüren kişi On Emirden<sup>698</sup> altıncısı olan "öldürmeyeceksin" emrine muhalefet etmiş olmaktadır. Öldürme kastı olmadığı halde kasta benzeyen bir şekilde öldürme durumu<sup>699</sup> için Tevrat, kasten öldürmeyen katilin, mücrimlerin ilticası için ayrılan şehirden birine iltica etmekle takibattan kurtulacağına, kasten öldüren katilin ise sığınak şehirden<sup>700</sup> birine iltica etse bile, oradan alınıp öldürülmesine dair hükümler

<sup>694</sup> Galanti, *Avram, a.g.e.*, s.53-54.

<sup>695</sup> Sayılar, say.35:16 "Eğer biri demir bir aletle başka birine vurur, o kişi de ölürse, adam katildir ve kesinlikle öldürülecektir. say.35:17 Birinin elinde adam öldürebilecek bir taş varsa, bu taşla başka birine vurursa, o kişi de ölürse, adam katildir ve kesinlikle öldürülecektir." say.35:18 "Ya da elinde adam öldürebilecek tahtadan bir alet varsa, bununla birine vurursa, o kişi de ölürse, adam katildir ve kesinlikle öldürülecektir." say.35:19 "Ölenin öcünü alacak kişi, katili öldürecektir; onunla karşılaşınca onu öldürecektir." say.35:20 "Eğer biri başka birine beslediği kinden ötürü onu iter ya da bile bile ona bir nesne fırlatırsa, o kişi de ölürse" say.35:21 "ya da beslediği kinden ötürü onu yumruklar, o kişi de ölürse, vuran kişi kesinlikle öldürülecektir; katildir. Ölenin öcünü alacak kişi katille karşılaşınca onu öldürecektir."

<sup>696</sup> Çıkış, 21: 12, 14, 23-25.

<sup>697</sup> Levililer, 24: 17-22'de şöyle denilmektedir: "Adam öldüren kesinlikle öldürülecektir. (bkz., Çıkış, 21:12) Başkasının hayvanını öldüren, yerine bir hayvan vererek aldığı canın karşılığını canla ödeyecektir. Kim komşusunu yaralarsa, kendisine de aynı şey yapılacaktır. Kırığa karşılık kırık, göze göz, dişe diş olmak üzere, ona ne yaptıysa kendisine de aynı şey yapılacaktır. Hayvan öldüren yerine bir hayvan verecek, adam öldüren öldürülecektir. Yerli yabancı herkes için tek bir yasanız olacak. Tanrınız RAB benim."

<sup>698</sup> Çıkış, 20: 13, 21:20.

<sup>699</sup> Sayılar, say.35:22 "Eğer biri bir başkasına kin beslemediği halde ansızın onu iter ya da istemeyerek ona bir nesne fırlatırsa" say.35:23 "ya da onu görmeden üzerine öldürebilecek bir taş düşürse, o kişi de ölürse, öldüren ölene kin beslemediğinden ve ona zarar vermek istemediğinden," say.35:24 "topluluk adam öldürenle kan öcünü alacak kişi arasında şu kurallar uyarınca karar verecek:" say.35:25 "Topluluk adam öldüreni kan öcü alacak kişinin elinden korumalı ve kaçmış olduğu sığınak kente geri göndermeli. Kişi kutsal yağla meshedilmiş başkâhinin ölümüne dek orada kalmalıdır."

<sup>700</sup> Sayılar, 35:6 "Levililer'e vereceğiniz kentlerden altısı sığınak kent olacak; öyle ki, adam öldüren biri oraya kaçabilin.." 35:10 "İsraililer'e de ki, 'Şeria Irmağı'ndan geçip Kenan ülkesine girince," say.35:11 "sığınak kentler olarak bazı kentler seçin. Öyle ki, istemeyerek birini öldüren kişi oraya kaçabilin;" say.35:12 "öç alacak kişiden kaçıp sığınacak bir yeriniz olsun. Böylece adam öldüren kişi topluluğun önünde yargılanmadan öldürülmesin." say.35:13 "Vereceğiniz bu altı kent sizin için sığınak kentler olacak." say.35:14 Sığınak kentlerin üçünü Şeria Irmağı'nın doğusundan, üçünü de Kenan ülkesinden seçeceksiniz. say.35:15 "Bu altı kent İsraililer ve aralarında yaşayan yabancılarla yerli olmayan konuklar için sığınak kentler olacak. Öyle ki, istemeyerek birini öldüren kişi oraya kaçabilin."

koymuştur.<sup>701</sup> Allah'a küfredenin ölüm cezasıyla cezalandırılmasını emretmiş ve bazı hallerde para cezası tatbik etmiştir.<sup>702</sup>

Hıristiyanlıkta ne kısas ve ne de diyet cezası olmadığı için adam öldürme suçuna karşı ceza vaz'ı ve bu cezanın adalet üzere tatbiki devlet yönetimine kalmış bulunmaktadır. Hıristiyanlık'ta ne kısas ve ne de diyet cezası bulunmadığı için, bu cezaların veliyyü'd-dem'e ait olması da düşünülemez. Hz. İsa, misliyle mukabeleyi hoş görmemektedir. İncil'de geçtiğine göre O kısası şöyle nitelendirmekteydi: "Göz yerine göz, diş yerine diş denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim: Kötüye karşı koyma ve senin sağ yanağına kim vurursa, ona ötekini de çevir."<sup>703</sup> Aslında Hz. İsa'nın bu sözleri, suç işleyenin cezasız kalacağını ifade etmez. O, suçlu ile değil, Allah'ın dinini en iyi şekilde tebliğ etmekle meşguldür. Bunun için tâbilerine intikam peşinde koşmamalarını tavsiye etmektedir. Ancak başka ifadelerinden anlaşılacağı üzere, suçluya kısas uygulamak gerekmezse de, takdiri hâkime ya da devlete bırakılmış olan bir cezanın tatbikini de gerekli görmektedir: "İşittiniz ki, eski zaman adamlarına denildi: 'Katletmeyeceksin.' ve 'Kim katlederse hükme müstahak olacaktır.' Fakat ben size derim: Kardeşine kızan her adam hükme müstahak olacaktır."<sup>704</sup> Kardeşlerine kızan kişi için bile bir hüküm bulunduğu göre, haksız yere adam öldüren kişi için daha ağır bir hüküm bulunması muhakkaktır. Draz'ın değerlendirmesine göre, Hıristiyanlık, Hz. Mûsa (as) şeriatında bulunan kısas hükmünü neshetmiştir.<sup>705</sup>

### 3.3.5.2. Cahiliye Döneminde Katl Cezası

Haksız yere adam öldürmek, Cahiliye Araplarınca hoş karşılanmaz ve bu suçun cezası olarak bazen kısas, bazen diyet tatbik edilirdi. Cahiliye Çağı'ndaki kısas ve diyet uygulamalarını şu şekilde ifade edebiliriz:

<sup>701</sup> Tevratın aslında kısas dışında af ve diyet gibi uygulamaların olmadığına dair bilgi için bkz. **Zemahşeri**, Ebû'l Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Akavil fî Vucûhi't-Te'vil*, Bakara, 178, I, 220, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995; Râzî, **Fahrüddin**, *Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, Bakara, 178, II, s.221, 225, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1995; Reşit **Rıza**, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Bakara, 178, II, s.98, thrç., İbrahim Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999. Kasten adam öldürmenin Tevratındaki hükmü şudur: "Bir adamı vuran, vurduğu ölürsa, mutlaka öldürülecektir." (Çıkış, 21: 12), "Ve bir kimse adamı vurursa mutlaka öldürülecektir." (Levililer, 24:17).

<sup>702</sup> Tevrat, Çıkış, 21/12-27, Levililer, 24/16-21; Sayılar, 35/30-31; Tensiye, 19/4-5, 11-13, 21.

<sup>703</sup> Matta, 5/38-39.

<sup>704</sup> Matta, 5/21-22.

<sup>705</sup> **Draz**, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, s.102.

1- İslâm öncesi Arap kabileleri arasındaki uygulamada, suçta kasıt unsuru bulunup bulunmadığına bakılmazdı.<sup>706</sup> Suçlunun durumuna göre, bazen kısas, bazen de diyet tatbik edilirdi. Katâde'nin ifadesine göre, Cahiliye Arapları, kendi aralarında azgın, fakat şeytana karşı çok itaatliydi.<sup>707</sup> Bu nedenle suçta kasıt var mı yok mu, araştırılmayıp, hata ile meydana gelen öldürmelerde dahi kâtil kısasen öldürülebiliyordu.<sup>708</sup>

2- Adam öldürme cezası olarak Araplar bazen kısas, bazen de diyet cezasını uyguluyorlardı.<sup>709</sup> Fakat tatbikattan anlaşıldığına göre, adam öldürmenin aslî cezası kısastı. Merkezî otorite olmadığı için kısası uygulamaya gücü yetmeyen Veliyyü'd-dem'lerden, diyete razı olmasa bile, diyet almak mecburiyetinde bırakılanlar olmaktaydı.

3- Gerek kısas ve gerekse diyet uygulamasında adalet ve eşitliğe riayet edilmezdi. Araplar her iki hükmün uygulanmasında haksızlık ederlerdi. Şöyle ki: Biri, diğerinden daha şerefli olan iki kabile arasında bir öldürme olayı meydana gelince, daha şerefli olanlar, herhalde bizden bir köle karşılığında onlardan bir hür, bir kadın karşılığında bir erkek ve bir erkek karşılığında iki erkek öldüreceğiz, derlerdi. Kendi yaralarını hasımlarının yaralarının iki katı sayarlar<sup>710</sup> ve bazen daha da ileri giderlerdi.<sup>711</sup>

Medine'de Beni Kureyza'dan birisi, Beni Nadir'den bir şahsı öldürürse, katil öldürülür; Beni Nadir'den birisi, Beni Kureyza'dan birisini öldürürse, 100 vesk hurmadan ibaret olan diyeti ödemek zorunda bırakılırdı.<sup>712</sup> Hz. Peygamber (sas) söz konusu Yahudi kabîleleri arasında eşitlikle hükmetti. Fakat Beni Nadir, bu eşitlik hükmüne razı

<sup>706</sup> Aktan, Hamza, *Akile*, D İA, II, s.248; Bardakoğlu, Ali, *Diyet*, DİA, IX, s.474.

<sup>707</sup> Yazır, *Hak Dini*, I, s.601.

<sup>708</sup> Buharî, "Menâkıb" 27; Nesâî, "Kasîme" 3.

<sup>709</sup> Yazır, *Hak Dini*, I, s.600.

<sup>710</sup> Kur'an'daki "Ey iman edenler! Öldürmede kısas size farz kılındı. (Bakara, 2/178)" âyeti Medîneli Araplar arasında kısasın adaletsiz bir şekilde uygulanmak istenmesi üzerine nâzil olunmuştur: Ensar'ın iki kabilesi olan Evs ve Hazreç arasında Cahiliye devrinden kalma kan davaları vardı. Bir taraf şeref ve kuvvetine güvenerek diğerine karşı aşırılığa gidip, "Bizden bir köle karşılığında sizden bir hür, bir kadın karşılığında bir erkek öldüreceğiz." diye yemin etmişlerdi. Müslüman olduktan sonra Rasûlullah'a gelip, muhakeme olmak istediler. Âyet, bu sebeple nâzil oldu.[Yazır, *Hak Dini*, I, s.494.]

<sup>711</sup> Yazır, *Hak Dini*, I, s.600; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, s.100; Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkami'l-Kur'an*, II, s.622.

<sup>712</sup> Ebu Davud, "Diyât" 1; Nesâî, "Kasîme" 8. (100 vesk, yaklaşık 20 ton civarındadır.)

olmayarak Cahiliye âdeti üzere üstünlük sevdasında bulundu.<sup>713</sup> Bu adaletsiz anlayış bir hayli yerleşmiş olmalı ki, Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır: “Ve şu emri indirdik: Aralarında, Allah'ın sana indirdiği ahkâm ile hükmet! Sakın onların keyiflerine uyma ve Allah'ın indirdiği hükümlerin bir kısmından seni caydırmalarından sakın! Şayet yüz çevirirlerse bil ki, Allah onları bazı günahlarından dolayı musîbete uğratmak istiyordur. Zaten insanların birçoğu Allah'ın emrinden dışarı çıkmaktadırlar. Yoksa Cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar? Fakat kesin olarak iman eden insanlar için, Allah'tan daha güzel, daha doğru bir hâkim bulunabilir mi?”<sup>714</sup>

4- Cahiliye devrinde, “suçun şahsîliği” prensibine riayet edilmezdi.<sup>715</sup>

5- Cahiliye Çağı'nda, kısas hakkının veliyyü'd-deme ait olduğu görülmektedir.<sup>716</sup> Öldürme olayının öcünü almak, öldürülenin en yakın mirasçısının ödevidir.<sup>717</sup>

6- XIX. asırda Judicature Act uygulanmaya başlanıncaya kadar İngiltere'de, şayet bir kimse başka birisinin ölümüne sebep olmuşsa, mahkemeler tarafından arabalar, ağaçlar, duvarlar, gemiler, hayvanlar vs. “ölüm cezasına” çarptırılıyorlardı.<sup>718</sup> İslâm öncesi Arap tatbikatında da buna benzer davranışlar vardı. İmâm Ebû Yusuf'un verdiği bilgiye göre, Cahiliye devrinde bir kimse herhangi bir kimseye ait olan bir kuyuya düşüp de ölse, bu adamın diyeti o kuyu olurdu. Kuyu kan diyeti yerine geçmek üzere, ölen adamın mirasçılarına intikâl ediyordu. Şayet bir hayvan bir insanı öldürse, o hayvan kan diyeti olurdu. Şayet bir maden ocağı birinin ölümüne sebep olsa, o maden ocağı bu adamın kan diyeti sayılıyordu.<sup>719</sup>

Hz. Peygamber (sas), bunların Cahiliye Çağı tatbikatından olduklarını belirtmiş ve İslam'a göre bunların hükmünü şöyle beyan etmiştir: “Hayvanın yaptığı zarar, hederdir; kuyu(nun) sebep olduğu zarar, hederdir; maden(in sebep olduğu zarar), hederdir; rikâzda ise humus vardır.”<sup>720</sup> Yani hayvanların sahipleri tarafından bir yönlendirme, ya

<sup>713</sup> Yazır, *Hak Dini*, III, s.1684.

<sup>714</sup> Mâide, 5/49, 50.

<sup>715</sup> Çağatay, *Cahiliye Çağı*, s.138.

<sup>716</sup> Buharî, “Menâkib” 17; Nesâî, “Kasâme” 2

<sup>717</sup> Çağatay, *Cahiliye Çağı*, s.100.

<sup>718</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, s.980.

<sup>719</sup> Ebû Yusuf, *K. el-Harâc*, 13.

<sup>720</sup> Buharî, “Müsâkât” 3, “Diyât” 28-29; Müslim, “Hudud” 11.



da bir hata olmaksızın kendiliklerinden telef ettikleri malın tazminatı ödenmez. İslâmiyet Cahiliye devrinin tatbikatını bu şekilde değiştirmekle “İnsandan başka, bütün mahlukatın her nevî mesûliyetten berî olduğu”<sup>721</sup> prensibini, ehemmiyetli bir yenilik olarak hukuka dahil etmiştir.

### 3.3.5.3. Kur’an’a Göre Katl Cezası

Ayrıca “İslam Hukuku kısastan vazgeçmeyi de tavsiye etmektedir.” “Kan davalarının büyük ölçüde azaltılması şerefi Hz. Muhammed’e aittir.”<sup>722</sup>

İslâm’ın kısasla ilgili hükümleri, Yahudilik, Cahiliye Çağı âdetleri ve Hıristiyanlık arasında orta yolu teşkil eder. Bu konuda İslâm, ne kısası adam öldürmenin yegâne cezası olarak takdim etmiş ve ne de Hıristiyanlık gibi yumuşak davranmıştır. Hak dairesinde kısası tavsiye etmiştir.<sup>723</sup> İslâm’da kısas cezası, âyetlerle bizzat belirlenmiş<sup>724</sup> ve Hz. Peygamber (sas), kısasın meşru olduğunu ifade etmiş ve bunu uygulamıştır.<sup>725</sup>

Yahudilik ve Cahiliye Çağı uygulamalarıyla ilgili hususlarda İslâm’ın getirdiği hükümleri şöylece ifade edebiliriz:

1- İslâm’a göre kısas cezasının uygulanabilmesi için, öldürmede kasıt bulunması şarttır. Hata ile öldürmelerde mümin bir köle azat etmeye gücü yetmeyen kimselerin art arda iki ay oruç tutması emredilmiştir.<sup>726</sup> Hadislerinde de, kazâen öldürmelerde öldürülenin varislerine diyet verilmesi istenmiştir.<sup>727</sup>

2- Kur’ân-ı Kerîm’de kısasla ilgili âyetlerden anlaşıldığına göre, İslâm’da adam öldürmenin aslî cezasının kısas olduğu anlaşılmaktaysa da<sup>728</sup>, pratik olarak bakıldığında, kısastan çok, diyet cezasının uygulanabilir olduğu görülmektedir. Bu bakımdan İslâm, ne Tevrat’ta olduğu gibi yalnız kısasta, ne de İncil’de olduğu gibi yalnız afta ısrar

<sup>721</sup> M. Hamidullah, *a.g.e.*, II, s.979.

<sup>722</sup> J. Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, s.190.

<sup>723</sup> Galanti, *Avram, a.g.e.*, s.58.

<sup>724</sup> Mâide, 5/178-179.

<sup>725</sup> Buhârî, “Diyât” 5; Müslim, “Kasâme” 4; Ebu Davud, “Diyât” 1; İbn Mâce, “Diyât” 3, 4.

<sup>726</sup> Nisâ, 4/92.

<sup>727</sup> Müslim, “Kasâme” 11; Tirmizî, “Diyât” 15-19; Nesâî, “Kasâme” 31-33; İbn Mâce, “Diyât” 3-7.

<sup>728</sup> Zühayfî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, s.261.

etmeyerek, duruma ve maslahatın gereğine göre, ikisinden birisinin tatbikine imkân bırakılması için maktûlün velîsine seçim hakkı tanımış olmaktadır.

3- Kur'ân'a göre kısas uygulamasında eşitlik ve adalet ilkesi hakimdir. Kâtilin sosyal kimliği ne olursa olsun, veliyyü'd-dem'in affetmemesi veya diyete razı olmaması halinde kendisine kısas tatbik olunur.<sup>729</sup>

4- Cahiliye toplumuna Kur'an'ın kazandırdığı en önemli hukuk prensibi "suçun şahsiliği" prensibi olsa gerektir. Cenâb-ı Allah "Kimse başkasının günahını yüklenmez."<sup>730</sup> buyururken, Hz. Peygamber (sas) de "Her câni ancak kendisinin işlediği cinayetten dolayı sorumludur. Hiçbir baba oğlunun işlediği günahından dolayı sorumlu tutulamaz ve hiçbir oğul da babasının günahından dolayı sorumlu tutulamaz."<sup>731</sup> buyurmaktadırlar.

5- İslâm'a göre bir suçun cezasının verilebilmesi için, suçun tam olarak işlendiğine dair bir delilin bulunması gerekir. Bu da ya suçlunun ikrarı veyahut da şahitlerin ifadesiyle mümkün olur. Katl suçunun ispatı için iki erkeğin şahitlik etmesi yeterlidir.<sup>732</sup>

6- Yahudilikte ve Cahiliye Araplarında olduğu gibi kısas hakkının veliyyü'd-dem'e ait bir hak olduğu, Kur'an tarafından da sarih olarak ifade edilmektedir.<sup>733</sup> Hz. Peygamber (sas) de, kâtili, kısas yapması için maktûlün velîsine teslim etmiş,<sup>734</sup> ve maktûlün velisinin, kâtili öldürmek veya fidye almaktan uygun gördüğünü seçmeye yetkili olduğunu ifade etmiştir.<sup>735</sup>

Kur'ân, kısasla ilgili olarak, Tevrat hükümlerinin sertliğini yumuşatmış, Cahiliye Araplarının işlerine geldiği gibi tatbik ettikleri kısas ve diyet anlayışına adalet ve eşitlik

<sup>729</sup> Nisâ, 4/135; Müslim, "Hudûd" 2.

<sup>730</sup> En'âm, 6/164, İsrâ, 17/15; Fıtır, 35/18.

<sup>731</sup> Ebu Davud, "Diyât" 2; Tirmizi, "Tefsir" 10; İbn Mâce, "Diyât" 16.

<sup>732</sup> Müslim, "Kasâme" 11; Ebu Davud, "Diyât" 3; Zühaylî, a.g.e., VI, 386-388.

<sup>733</sup> İsrâ, 17/33 ayetinde bu konu şöyle ifade edilmektedir: "Haklı bir gerekçe olmaksızın Allah'ın muhterem kıldığı cana kıymayın. Bir kimse zulmen öldürülürse onun velisine (mirasçısına) bir yetki vermişizdir; artık o da kısas hususunda aşırı davranmasın, meşrû hakla yetinsin. Zaten kendisine yetki verilmeyle gerekli destek sağlanmıştır." Karşılaştırma için bkz. KM, Sayılar 35, 12. 19; Tesniye 19, 6. 12; Yuşa 20, 3.

<sup>734</sup> Kardavî, *İslâm'da Helâl ve Haram*, s.340-341.

<sup>735</sup> Müslim, "Kasâme" 10; Ebu Davud, "Diyât" 3; Tirmizi, "Diyât" 13; İbn Mâce, "Diyât" 3.

ilkesini hakim kılarak, bu cezanın “suçun şahsiliği” ilkesine uygun olarak tatbikini sağlamıştır.

Kıyas, sadece öldürmelerde değil, yaralamalarda da tatbik edilirdi. Tevrat'ta kıyasın, “cana can, göze göz, dişe diş, ele el, ayağa ayak, yanığa yanık, yaraya yara, bereye bere”<sup>736</sup> şeklinde tatbik edilmesi emredilmiştir. Cahiliye Arapları arasında da yaralamalarda kıyas tatbik edilirdi, ancak kuvvetli olan bu hususta aşırı giderdi.

Kur'ân, yaralamalardaki kıyası da kabul etmiş, ancak eşitliğin sağlanmasının mümkün olmadığı yaralamalarda bunu kabul etmeyerek, cezanın diyet olarak verilmesi mecburiyetini getirmiştir. Meselâ göğüs, omur, yahut boyun kemiklerinin kırılmasında, baş ve yüzdeki yaralamalarda kıyasın olmayacağı ittifakla kabul edilmiştir.<sup>737</sup>

### 3.3.6. Zina

İlk kanunnamelerde zina suçuna ağır cezalar tanzim edildiği görülmektedir. Örneğin, Eşnunna kanunlarında zina ve ırza tecavüz cezaları, ölümdür.<sup>738</sup> Orta Asur kanunlarında kadına sarkıntılığın cezası parmağın kesilmesi, öpmenin cezası ise alt dudağın kesilmesidir. Hammurabi, zina işleyenler hakkında muhtelif cezalar tertip etmiştir. Bir kimsenin karısı başka bir erkekle yatakta yakalanırsa, ikisi de suya atılarak idama mahkum edilir. Kocanın affı karısını kurtardığı gibi, kralın affı da tebaasını kurtarabilirdi. Cebrî namus taarruzu bazı hallerde faili için ceza gerektirmekteydi. Zina ile itham edilmiş olan kadın, masumluğunu ispat etmek için nehre bırakılmakta; şayet su onu sürüklerse suçlu, sürüklemezse suçsuz olduğuna karar verilmekteydi. Esir düşen bir kimsenin karısı, evinde yiyecek ve içecek olduğu halde zina ederse suya atılmakta, evli bir kadını yalan yere fuhuş ile itham eden kimsenin eli kızgın demir ile damgalanmaktaydı.<sup>739</sup>

#### 3.3.6.1. Tevrat ve İncil'e Göre Zina Cezası

Tevrat'ta zinâ suçu en ağır suçlardan biri olarak nitelendirilmektedir ve bu ağır suçta karşılık recm ve ateşte yakmak suretiyle tecziye gibi ağır cezalar takdir edildiği

<sup>736</sup> Çıkış, 23: 25-27.

<sup>737</sup> Zühayfî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, s.336-337.

<sup>738</sup> Tosun-Yalvaç, *a.g.e.*, (Eşnunna Kanunları), s.81.

<sup>739</sup> Avram, *Galanti, a.g.e.*, s.62.

görülmektedir. Cebren taarruza maruz kalan nişanlı kızın suçu yoksa, saldırgana idam cezası verilmektedir. Enses ilişkiler kuranlar (anasıyla, kendi geliniyle, kız kardeşiyle) hakkında idam cezası verilmektedir. Bir kimse kızı anasıyla beraber alırsa, üçü de ateşe atılarak cezalandırılmaktadır.<sup>740</sup> Livata yapanın cezası idamdır. Bu fiili işleyen her iki erkeğin de öldürülmesine hükmedilmektedir.<sup>741</sup>

Tevrat hükümlerine göre zinâ edenin evli veya bekar oluşuna bakılmaksızın, her ikisine de aynı ceza takdir edilmektedir. Cariyeler zinâ konusunda hür insanlar gibi sayılmamakta, nişanlı ile zinâ, gerçek zinâ olarak kabul edilmemektedir. Zinanın en ağırı, kâhinin ve kâhinin kızının yaptığı zinadır. Ancak, Medine'deki Yahudilerin, Cahiliye devrinde Tevrat'ın zinâ ile ilgili olarak öngördüğü recm cezasını uygulamadıkları bilinmektedir. Recm yerine zânilerin yüzü karartılıp teşhir edilir ve değnekle dövülürlerdi. Recmin terk edilmesi, Yahudilerden şeref ve mevki sahibi kimseler arasında zinânın yaygınlaşmasına sebep olmuştur.<sup>742</sup>

İncillerde ve Kitâb-ı Mukaddes içinde yer alan kutsal mektuplarda zina ve fuhşun yasaklandığı görülmekte<sup>743</sup>; fakat Tevrat'ta veya Kur'ân-ı Kerîm'de olduğu gibi zinâ suçu için herhangi bir ceza takdir edildiğine rastlanmamaktadır. Yuhannâ İncili'ne göre, Hz. Mûsâ'nın şeriatındaki recm cezası, Hz. İsâ zamanında da biliniyordu. Nitekim Ferisiler ve yazıcılar Hz. İsâ'ya, zinâ yaparken yakalanmış bir kadın getirmişler, Hz. İsa "kim günahsızsa ilk taşı o atsın demiştir."<sup>744</sup> Böylece Hz. İsâ, bir günah sebebiyle insanların cezalandırılmalarından çok, onların affedilmelerini ve suçlunun da tövbe ederek aynı günahı bir daha işlememesini telkin ve tavsiye etmiştir.

<sup>740</sup> Levililer, 19/20, 29; 20/14, 17-18; 21/9; Tesniye, 22/20-22, 24, 25-27.

<sup>741</sup> Tevrat, Levililer, 20/13.

<sup>742</sup> Buharî, "Hudûd" 14; Müslim, "Hudûd" 6; Ebu Davud, "Hudûd" 26; İbn Mâce, "Hudûd" 10.

<sup>743</sup> Matta/27-30; Efesoslulara Mektup, 5/3-5; Galataylılara Mektup, 5/19-21; I. Korintoslulara Mektup, 5/9-11, 13-18, 10/7-8, 14.

<sup>744</sup> Yuhannâ, 8: 3-11'de hâdise şu şekilde yer almaktadır: "İsa ise Zeytin Dağı'na gitti. Ertesi sabah erkenden yine tapınağa döndü. Bütün halk O'nun yanına geliyordu. O da oturup onlara öğretmeye başladı. Din bilginleri ve Ferisiler, zina ederken yakalanmış bir kadın getirdiler. Kadını orta yere çıkararak İsa'ya, «Öğretmen, bu kadın tam zina ederken yakalandı» dediler. «Musa, Yasa'da bize böyle kadınların taşlanması buyurdu, sen ne dersin?» Bunları İsa'yı denemek amacıyla söylüyorlardı; O'nu suçlayabilmek için bir neden arıyorlardı. İsa eğilmiş, parmağıyla toprağa yazı yazıyordu. Durmadan aynı soruyu sormaları üzerine doğruldu ve, «İçinizde kim günahsızsa, ilk taşı o atsın!» dedi. Sonra yine eğildi, toprağa yazmaya başladı. Bunu işittikleri zaman, başta yaşlılar olmak üzere, birer birer dışarı çıkıp İsa'yı yalnız bıraktılar. Kadın ise orta yerde duruyordu. İsa doğrulup ona, «Kadın, nerede onlar? Hiçbiri seni yargılamadı mı?» diye sordu. Kadın, «Hiçbiri, Efendim» dedi. İsa, «Ben de seni yargılamıyorum» dedi. «Git, artık bundan sonra günah işleme!»

Alusî, Cahiliye devrinde de zina suçunun recm cezasını gerektiren bir suç olduğunu söylese de, zinâ suçu işleyenlerin recm edildiğine dair örneklere rastlanmamaktadır.<sup>745</sup>

### 3.3.6.2. Kur'an'a Göre Zinâ ve Cezası:

Kur'an'da "Zinâyâ yaklaşmayın, çünkü o pek çirkindir ve kötü bir yoldur."<sup>746</sup> buyurulmaktadır. Bunun sağlanabilmesi için tedbir mahiyetinde emir ve yasaklar konulmuştur.<sup>747</sup> Mesela, erkek ve kadının yalnız olarak beraberce kalmalarının yasaklanmış olması,<sup>748</sup> kadınlara tesettürün emredilmiş olması<sup>749</sup>, erkek ve kadınların gözlerini haramdan korumalarının emredilmiş olması<sup>750</sup> bunlardandır.

Kur'an'da zinâ suçunun cezası olarak, kadın ve erkeğe yüz değnek vurulması emredilmektedir.<sup>751</sup> İslam hukukunda günümüze kadar yerleşmiş olan zina cezası, bekâr olan kadın ve erkeğe yüz değnek, nikâhlı olduğu halde zina yapan kadın ve erkeğe ise recm cezasıdır.<sup>752</sup> Kur'an-ı Kerim'de recm cezasının yer almaması, günümüzde bazı araştırmacıları bu konu üzerinde araştırma yapmaya sevk etmiştir. Kur'an'da zinâ eden cariyece cezası, hür kadının yarısı şeklinde belirlenmiştir.<sup>753</sup> Kur'an'a göre, Livata (homoseksüellik), bir kadınla bir erkeğin zinâ etmesinden daha kötü bir fiildir.<sup>754</sup> İslâm, lezbiyenliği (sihâk) de yasaklamıştır.<sup>755</sup> Hadîslerde lezbiyenlik için "zinâ" ifadesi kullanılmakla beraber, İslâm hukukçuları lezbiyenlere "had" cezasının uygulanması gerektiği görüşüne sahip olmamışlardır. Çünkü lezbiyenlik zinânın unsurlarını tamamıyla taşımamaktadır. Ancak bu tür kadınlara, ta'zir cezası uygulanır.

İslâm'da zinâ cezası ağır bir ceza olmakla beraber, bu fiili işleyenler yaptıkları kötü fiili ikrar etmedikleri takdirde bunun ispatı çok zor görünmektedir. Çünkü Kur'an'da

<sup>745</sup> Alusî, *N. Ereb*, II, s.292.

<sup>746</sup> İsrâ, 17/32.

<sup>747</sup> Müslim, "Selâm" 8.

<sup>748</sup> Müslim, "Selâm" 8.

<sup>749</sup> Nûr, 24/31; Ahzâb, 33/59.

<sup>750</sup> Nûr, 24/30-31.

<sup>751</sup> Nûr, 24/2.

<sup>752</sup> Buharî, "Hudûd" 21; Müslim, "Hudûd" 3-6; Ebu Davud, "Hudûd" 23-27; Tirmizî, "Hudûd" 4-8.

<sup>753</sup> Buharî, "Hudûd" 35; Müslim, "Hudûd" 6.

<sup>754</sup> A'râf, 7/80.

<sup>755</sup> Heysemî, *Mecmaü'z-Zevâid*, VI, s.256.

şahitlik yoluyla zinâ fiilinin ispat edilmesi için “dört şahit”<sup>756</sup>’in getirilmesi istenmektedir.

### 3.3.7. Kazf Cezası

Çeşitli suçları işlemekle insanlara iftira atmanın kötü bir şey olduğu herkes tarafından kabul edilmiş ve en eski kanunlarda dahi bu suç cezalandırılmıştır. Hammurabî kanunları iftira suçunun düzenlenmesiyle başlamaktadır.<sup>757</sup>

İslam, zinâ edene ne kadar ağır ceza getirmişse, kişilerin ırz ve namusunu korumaya da o kadar ihtimam göstermiştir. Bu yüzden ispatlanacak olan husûslarda dedikoduyu kesmek ve insanların namusunu korumak maksadıyla Cahiliye devrinden farklı olarak kazf (zinâ iftirası) cezası getirmiştir. Bu ceza, Cenâb-ı Allah’ın şu emriyle meşrû kılınmıştır: “Namuslu ve hür kadınlara iftira atan, sonra bu hususta dört şahit getirmeyen kimselerin her birine de seksen değnek vurun. Onların şahitliklerini ebedî olarak kabul etmeyin. Onlar fasıkların ta kendileridir.”<sup>758</sup>

Bir kimse, bir kadının zinâ ettiğini söyleyip bunu ispat edemezse, kendisine kazif cezası olan 80 değnek vurulur. Fakat bu kimse, kadının kocası ise o zaman, lâîn gerekir. Buna göre önce erkek beş defa, sözünün doğru olduğunu, sonra da karısı beş defa zinâ etmediğini Allah’ı şahit göstererek lânetleneceklerdir.

### 3.3.8. Hırsızlık

Hırsızlık, çeşidi ne olursa olsun, her zaman cezalandırıldı. Hammurabi Kanunu, çocuk çalmak, kralın yahut mabedin eşyasını çalmak, yangın esnasında hırsızlık yapmak, hırsızın çaldığı şeyi bilerek saklamak.. gibi halleri idam cezasıyla cezalandırırdı.<sup>759</sup>

#### 3.3.8.1. Kur’an Öncesi Hırsızlık

Tevrat’a göre hırsızlık, adam çalıp satmak ve bir evi zorlamak şeklinde olursa, hırsız idam edilmektedir.<sup>760</sup> Adi hırsızlıkların cezalandırılması ise, çalınan malın bedelinin

<sup>756</sup> Nisâ, 4/15; Nûr, 24/4, 13.

<sup>757</sup> (1, 2, 3, 11, 127. maddeler)

<sup>758</sup> Nûr, 24/4.

<sup>759</sup> Galanti, *Avram, a.g.e.*, s.59; Tosun-Yalvaç, *a.g.e.*, (Hammurabi Kanunları), s.186.

<sup>760</sup> Tevrat, Çıkış, 21/16.

birkaç mislinin ödenmesi ile tecziye edilmektedir. Çalıntı bedelini ödeyemeyen hırsız ise satılarak cezalandırılmaktadır.<sup>761</sup>

Hıristiyanlıkta hırsızlık yapmak yasaklanmış olmakla beraber, karşılığında herhangi bir ceza vazedilmemiştir. Pavlus'un bu konudaki sözü şöyledir: "Hırsızlık yapan, artık hırsızlık yapmasın."<sup>762</sup> Buna göre, Hıristiyanlıkta hırsızlık suçunun müeyyidesi ahlâkîdir.

Cahiliye döneminde hırsızın sağ elini kesme cezası vardı.<sup>763</sup> İbn Habîb'in ifadesine göre, Ubeydullah, Osmân b. Amr b. Kâ'b b. Sa'd b. Teym'in eli deve çaldığı için, Mikyâs b. Kays b. Adiy es-Sehmî ile, Müleyh b. Şüreyh b. el-Hâris b. Esed'in elleri Kâbe'nin hazinesini çaldıkları için kesilmişti. Avf b. Ubeyd b. Ömer b. Mahzûm'un eli hırsızlık yaptığı için kesilmiş olmakla beraber, daha sonra yine hırsızlık yapmış ve bu sefer (diğer eli de) kesilmiş bulunuyordu. Fakat buna rağmen yine hırsızlık yaptı ve ceza olarak taşlanarak öldürüldü (recmedildi). Vâbisa b. Hâlid b. Abdillâh, el-Hiyâr b. Adiy b. Nevfel b. Abdimenâf ve Müdrîk b. Avf b. Ubeyd b. Ömer adlı kişiler de hırsızlık yaptıkları için, sağ elleri kesilmişti.<sup>764</sup>

### 3.3.8.2. Kur'an'a Göre Hırsızlık Cezası

İslâm'da malın korunması, İslâm'ın korumayı hedeflediği beş temel esastan biridir. İnsanların mallarını bâtil yollarla yemek yasaklanmıştır.<sup>765</sup> Hırsızlık vb. yollarla mal edinmek de batıl yollarla mal edinmektir. Hırsızlık yapmanın cezası, elin kesilmesidir.<sup>766</sup>

Hz. Peygamber (sas): "Sizden öncekiler, aralarında şerefli ve itibarlı biri hırsızlık yaptığında onu bıraktıkları, zayıf birisi çaldığında ise elini kestikleri için helâk oldular."<sup>767</sup> buyurmaktadır. Hırsızlığın cezası el kesme olmakla birlikte, kıymeti ne olursa olsun her hırsızlığa el kesme cezası verilmemektedir. Hz. Peygamber (sas),

<sup>761</sup> Tevrat, Çıkış 20/15; 22/14; Avram, Galanti, a.g.e., s.59.

<sup>762</sup> Efesoslulara Mektup, 4/28.

<sup>763</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, s.227, Alusî, *N. Ereb*, I, s.292.

<sup>764</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, s.328.

<sup>765</sup> Bakara, 2/188; Nisâ, 4/29.

<sup>766</sup> Mâide, 5/38.

<sup>767</sup> Heysemi, *Mecmeu'z-Zevâid*, VI, s.259; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, VII, s.131-136.

dinarın dörtte biri veya daha fazla kıymette olan bir mal çaldığı zaman, hırsızın elinin kesilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>768</sup> Hırsızlığın tekrar edilmesi halinde ceza da diğer el ve ayaklarının kesilmesi şeklinde devam eder.<sup>769</sup> “Rasulü Allah (sas), hırsız hakkında şöyle buyurdu: Eğer çalarsa sağ elini, tekrar çalarsa sol ayağını, yine çalarsa (sol elini), tekrar çalarsa sağ ayağını kesiniz.”<sup>770</sup>

### 3.3.9. Yol Kesmenin Cezası (Hırabe)

Hammurabi kanunlarında haydutların cezasının ne olacağı açıkça tasrih edilmemekle beraber, onları koruma cezasının ölüm olması, en azından onların cezasının da ölüm olduğunu gösterir. (109. madde)

#### 3.3.9.1. Kur'an'dan Önce Hırabe ve Cezası

Cahiliye'de J. Schacht'a göre “yol kesme fiili, İslâm öncesi Araplarda hiçbir zaman suç sayılmıyordu”.<sup>771</sup> Ancak Alusî'nin tespitine göre, Yemen ve Hîre Melikleri, bir adam yol kestiği zaman onu asarlardı.<sup>772</sup> Yol kesmeye karşılık, asılarak ceza verme şeklindeki uygulamanın Hz. İbrâhim'in sünnetlerinden olduğu söylenmektedir.<sup>773</sup>

#### 3.3.9.2. Kur'an'a Göre Hırabe ve Cezası

Yine J. Schacht'a göre “*Kur'an* ve ondan sonra da İslâm Hukuku, yol kesme suçunu cezalandırmakla birlikte yol kesme anlamına gelen *kat'u't-tarîk* terimi, *Kur'an* sonrası bir gelişmedir”.<sup>774</sup> Kur'an'da yol kesme cezası şu şekilde takdir edilmiştir: “Allah'a ve Resûlüne (müminlere) harp açanların, yeryüzünde (yol kesmek suretiyle) fesatçılığa koşanların cezası, ancak öldürülmeleri veya asılmaları, yahut sağ elleriyle sol ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut da buldukları yerden sürülmeleridir.”<sup>775</sup>

<sup>768</sup> Buharî, “Hudûd” 11; Müslim, “Hudûd” 1; Ebu Davud, “Hudûd” 11; Tirmizî, “Hudûd” 16.

<sup>769</sup> Zühaylî, *a.g.e.*, VI, s.96-97.

<sup>770</sup> Zeyleî, *Nasbu'r-Râye*, III, s.368. (Hadisi Dârekutnî Sünen'inde Ebû Hüreyre'den tahrîc etmiştir. İmâm Şâfiî ise kendi arkadaşlarından birisi yoluyla Ebû Hüreyre'den merfû olarak nakletmiştir. Aynı konudaki bir hadisi Taberânî ve Dârekutnî, İsmet b. Mâlik'ten zayıf bir isnatla rivayet etmişlerdir.)

<sup>771</sup> J. Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, s.20.

<sup>772</sup> Alusî, *N. Ereb*, II, s.292; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s.327.

<sup>773</sup> Cerrahoğlu, *Kur'ân-ı Kerim ve Hanîfler*, A.Ü. İ.F.Dergisi, XI, s.91.

<sup>774</sup> J. Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, s.20.

<sup>775</sup> Mâide, 5/33.



Kur'an'da Arapça ifadesiyle “*kat’u’t-tarîk*” terimi geçmemekle beraber, doğrudan doğruya tarif edilen fiil budur. Ancak Cenab-ı Allah bu fiilin kötülük olarak şiddetini beyan etmek üzere, fiilin kendisinden bahsetmeyip, onun neticesine ve manasına nazarları çekmek istemiştir. Allah indinde yol kesmek, kendisine karşı harp açmak ve bütünüyle yeryüzünde fesat ve anarşi çıkarmakla eş anlamlıdır. Bu neticeyi doğuran fiilin adı da *kat’u’t-tarîktir*. Dolayısıyla J. Schacht’ın iddia ettiği gibi *kat’u’t-tarîk* terimi Kur’an sonrası bir gelişmeyi ifade etmemekte, bilâkis maddî (dünyevî cezası) ve manevî neticesi tarif edilen bir terim olarak Kur’an’da yerini almaktadır. Hatta Kur’an sonrasında da yol kesme suçu, J. Schacht’ın iddia ettiği gibi *kat’u’t-tarîk* olarak değil, Kur’an’a uyma maksadıyla hırâbe terimiyle ifade edilmektedir. Hemen hemen bütün fıkıh kitaplarında yol kesme suçunun hırâbe terimiyle ifade edildiğini görmek mümkündür.

### 3.3.10. İçki İçmek ve Cezası

Sümer, Babil ve Asur devirlerinde yüksek rahibe sınıfından olan kadınların haricinde herkes tarafından, içkinin içilmesi, imal edilmesi ve satılması normal karşılanmaktaydı.<sup>776</sup> Burada yüksek rahibe sınıfına mensup kadınların hariç tutulması ilgi çekici olmalıdır. Zira din sınıfına mensup bir zümrenin istisna edilmesi, içki konusundaki tutumun dinî serbestliği ifade etmediğinin delili olsa gerektir.

#### 3.3.10.1. Tevrat ve İncil’e Göre İçki İçmenin Cezası

Gerek Tevrat’ta ve gerekse İncil’de içkiyi kötüleyen satırlara rastlanmaktadır.<sup>777</sup> Tevrat’ta Rabb’in Hârûn’a içki içmemesi hakkındaki emri, ebedî bir kanun olarak takdim edilmiştir.<sup>778</sup> Kur’an’da ise hemen hemen aynı manaya gelmek üzere “rics = pislik”<sup>779</sup> tabiri kullanılmıştır.

<sup>776</sup> Tosun-Yalvaç, *a.g.e.*, (Urukagina Reformları), s.26-27. (108-111. maddeler)

<sup>777</sup> Ateş, *a.g.m.*, II, s.223.

<sup>778</sup> Tevrat, Levililer, 10/8-10.

<sup>779</sup> Mâide, 5/90.

Tevrat'ta kendini Allah'a adayan kimselerin içki içmemesi istenmiştir.<sup>780</sup> Tevrat'ta içkiyi kötü gösteren bu satırların yanında<sup>781</sup> onu iyi gösteren ifadelere de rastlanmaktadır.<sup>782</sup>

Yukarıda geçen "...içki içmeyin; nesillerinizce bu ebedî kanun olacak" ifadesi neshe kabil olmayan bir ifadedir. Bu bakımdan içkinin içilebileceğini gösteren ifadelerin bundan sonra nâzil olması düşünülemez. Sadece bu ifadeler arasındaki tezat dahi, birçok şey ifade etse gerektir.

İlk Hıristiyan kaynaklarındaki durum da Yahûdî kaynaklarından farklı değildir. Pavlus şu sözüyle içkinin bir edepsizlik unsuru olduğunu dile getirmiştir: "Şarapla sarhoş olmayın, onda edepsizlik vardır."<sup>783</sup> Yine Pavlus sarhoşluğun ve içki içmenin kötü, içki içmemenin ise iyi bir şey olduğunu ifade etmektedir.<sup>784</sup> Luka İncili'nde Hz. Yahyâ'ya izafe edilen "Rabbin gözünde bir yük olmak" özelliği ile "şarap ve içki içmemesi" sıfatının yan yana zikredilmesi, şarap içmenin kötü olduğunu, içmemenin ise Allah'a yakınlık alâmeti olduğunu göstermektedir.<sup>785</sup>

İçkiden uzak durmanın Allah'a yakın olmanın bir gereği olduğu açıklanan bu ifadelerin yanında, İncillerde içki hakkında olumlu ifadelere de rastlanmaktadır. Pavlus içki içmeyi "edepsizlik" olarak nitelendirmesinden sonra, "Artık yalnız su içme, miden ve sık sık gelen rahatsızlıkların için biraz içki iç."<sup>786</sup> tavsiyesinde bulunmuştur. Doğrusu burada açık bir tenâkuz vardır. Bundan daha garibi bir düğün münasebetiyle Hz. İsâ mucize göstererek azalan içkinin çoğalmasını sağlamıştır. Güya Hz. İsâ Galile'nin Kana şehrinde, şakirtleri ile beraber bir düğüne çağrılmış. Bu ziyafette şarap eksilince Hz. İsâ'nın annesi şaraplarının olmadığını ifade ederek kendisinden bir mucize göstermesini istemiş, Hz. İsâ da orada bulunan altı adet taş küpe su doldurmuş. Sonra mucize eseri olarak bunları şaraba çevirerek misafirlerine ikram etmiş. Böylece şakirtlerine izzetini ve kendi alâmetlerinin başlangıcını göstermiştir.<sup>787</sup> Bir tarafta içkiden uzak durmak,

<sup>780</sup> Tevrât, Sayılar, 6/1-3.

<sup>781</sup> Kitab-ı Mukaddes, Süleymanın Meselleri, 23/19/32.

<sup>782</sup> Tevrât, Sayılar, 15/7,10.

<sup>783</sup> Efesoslulara Mektup, 5/18.

<sup>784</sup> Romalılara Mektup, 13/13.

<sup>785</sup> Luka, 1/13-15.

<sup>786</sup> Timeteosa I. Mektup, 5/23.

<sup>787</sup> Yuhanna, 21/1-11.

Allah'a yakın olmanın bir sembolü olacak, diğer taraftan da O Allah, kendisine çok yakın olan bir peygamberini içki ile tazîz ve tekrim edecek, O'nun şerefini içki ile koruyacak olması anlaşılması zor bir durum arz etmektedir.

Matta İncili'nde buna benzer bir garabetten daha söz edilmektedir. Güya Hz. İsa çarımha gerilmek üzere Golgota denilen yere getirildiği zaman<sup>788</sup> kendisine ödle karışık şarap sunulmuş, fakat tadınca bu şarabı içmek istememiştir.<sup>789</sup> Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, Hz. İsa normal zamanlarda şarap içerdi. Ancak bu sefer tadı hoşuna gitmediği için, içmemiş gibi olmaktadır.

Görüldüğü üzere gerek Ahd-i Atîk'de ve gerekse Ahd-i Cedîd'de içki konusunda tezatlar, vardır. Bu tezatları nesh keyfiyeti ile açıklamak da mümkün görünmemektedir.

### 3.3.20.2. Cahiliye Döneminde İçki

Cahiliye devrinde içki içmek son derece yaygındı. Sadece erkekler değil, kadınlar da içerdi.<sup>790</sup> Arapça'da içkiye dair 100 kadar isim bulunması müptelalığın derecesini anlamak için bir ölçü olsa gerektir. Şiirlerinde içkinin bütün çeşitlerini ve sofralarını tasvir etmektedirler.<sup>791</sup>

Cahiliye devrinde içki alışkanlığının had safhada olmasına rağmen, bu dönemde içki içmeyenler de vardı. Bunlardan bazıları hiç içki içmemiş, bazıları ise sonradan da olsa içkiyi bırakıp kendilerine haram kılmışlardı.<sup>792</sup> İçki lehinde birçok şiir söylendiği gibi, içki aleyhine de bazı şiirlerin söylenmiş olduğunu müşahede ediyoruz.<sup>793</sup> Mesela, Cahiliye devrinde Osmân b. Mazûn ve Ebû Bekir içkiyi kendilerine haram saymış kişiler arasındaydılar.<sup>794</sup>

Varaka b. Nevfel, Osmân b. Maz'ûn, Zeyd b. Amr, Hz. Ebû Bekir, Hz. Osmân ve Hz. Peygamber'in Cahiliye devrinde içki içmediklerine dair haberler, Haniflerin içki

<sup>788</sup> İslâm itikadına göre Hz. İsa'nın kendisi çarımha gerilmiş olmayıp, ona benzeyen birisi gerilmiştir. (Nisâ, 4/157.)

<sup>789</sup> Matta, 27/33-34.

<sup>790</sup> Alusî, *N. Ereb*, II, s.297.

<sup>791</sup> Ateş, *Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler*, II, s.268.

<sup>792</sup> İbn Habib, *a.g.e.*, s.237-238.

<sup>793</sup> İbn Habib, *a.g.e.*, s.238-239.

<sup>794</sup> Alusî, *N. Ereb*, II, s.297.

içmediklerini, dolayısıyla içkinin Hz. İbrâhim'in sünnetinde de yasaklanmış olduğu hususunu akla getirmektedir.<sup>795</sup>

Cahiliye devrinde içki içmeyenlerden biri olan el-Velîd b. Mugîre içki içtiğinden dolayı oğlu Hişâm'ı dövmüştür.<sup>796</sup> Cahiliye devrinde içki cezası olarak bundan başka kayda rastlanmamaktadır. Bunun da daha çok, şahsî bir davranış olduğu anlaşılmaktadır.

### 3.3.10.3. Kur'ân'a Göre İçki ve Cezası

Kur'ân içkiyi tedrici bir yolla ama kesin bir tarzda yasaklamış<sup>797</sup> ve sarhoşluk veren her şeyi, içki olarak saymıştır.<sup>798</sup> Ayrıca İslâm'da içkinin sadece içilmesi değil, hadîsin işaret ettiği gibi içki içilmesini netice veren her türlü eylem de yasaklanmıştır.<sup>799</sup> Hz. Peygamber'in hadîslerinde içki "bütün kötülüklerin anası"<sup>800</sup> olarak nitelendirilmiştir. Ancak böylesine kötü kabul edilen bir nesnenin, cemiyetin onunla olan şiddetli bağı ve bağımlılık yapan bir yönü olması gibi sebeplerden dolayı olsa gerek, İslâm'ın hemen ilk yıllarında yasaklanmamıştır.

Yasak kesin olunca, tabii olarak müeyyide de kaçınılmaz olmaktadır. Bu müeyyide âyetlerde zikredilmemekle beraber, hadîslerde yer almış ve fakat suçun karşılığı kesin olarak belirlenmemiştir.<sup>801</sup> Hz. Peygamber'e şarap içmiş bir adam getirildi. Adama hurma dalı ile yaklaşık kırk sopa vuruldu.<sup>802</sup> Hz. Ali (ra) bu konuda şöyle demiştir: "Resûlullah (sas) kırk, Ebû Bekir kırk, Ömer seksen sopa vurdurmuştur. Hepsisi de sünnettendir. Bu (sonuncusu), bana göre daha uygundur."<sup>803</sup>

### 3.4. Değerlendirme: Kur'ân Açısından Nüzûl Ortamı

Kur'ân'ın nâzil olduğu kültürel vasatı incelemekten maksadımız, vahiy ile toplum arasındaki ilişkinin boyutlarını görmeye çalışmaktır. Daha açık ifadesiyle, Kur'ân gibi bir kitabın Cahiliye toplumu şartlarından zuhuru mümkün müdür? sorusunun cevabını

<sup>795</sup> Ateş, *Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler*, II, s.224.

<sup>796</sup> İbn Habîb, *a.g.e.*, s.237.

<sup>797</sup> Mâide, 5/90.

<sup>798</sup> Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, IV, s.295.

<sup>799</sup> Ebu Davud, "Eşribe" 3.

<sup>800</sup> Suyutî, *Câmiu'l-Ehâdis*, I, s.118.

<sup>801</sup> Buharî, "Hudûd" 4; Ebu Davud, "Hudûd" 36.

<sup>802</sup> Buharî, "Hudûd" 36; Müslim, "Hudûd" 8; Ebu Davud, "Hudûd" 36; Şevkânî, *Neyl*, VII, s.138.

<sup>803</sup> Müslim, "Hudûd" 8; Şevkânî, *Neyl*, s.138.

aramaktı. Bu soruyu sorarken aslında, tezimiz, ilk irade Allah'a ait olduğu için, vahyin belirleyicisinin de Allah olacağıydı. Yani vahiy, her ne kadar ilk muhataplarının durumunu gözetmişse de, asıl olan, toplumun ihtiyaçlarına göre inzâl değil, Allah'ın son Peygamber vasıtasıyla bütün insanlara, sözü, en fasih, en net ve herkes tarafından anlaşılır bir tarzda söylemek istemesi olmalıydı. Herkes tarafından anlaşılır olmak, lafzın delalet ettiği ilk anlamla sınırlı olmak manasına gelmemelidir. Bir benzetmeyle ifade etmek gerekirse, berrak bir su gibi olmaktır. Yani, bakan herkes berraklığından dolayı dibini görür, esas derinliğini ise içine girenler anlar.

Kur'an'ın içine nasıl girileceği, ilk ayetlerde ifade edilmiştir: Nüzûl sırası açısından bakılınca, Allah'ın adıyla yaratılışı okumaktır.<sup>804</sup> Bu giriş iman etmemiş kişiler için bir başlangıç olmalıdır. Mushaf sırasına göre düşünülünce ise, "İçinde çelişki olmayan –ki berrak su benzetmesi bu ifadeye binaen yapıldı- Kur'an'ın hidayetinden yararlanmak için takva sahibi olmaktır. Takva sahipleri ise, gayba iman, namaz kılmak, Hz. Muhammed'e (sas) indirilene ve ondan önceki kitaplara iman etmek, ahirete yakın derecesinde inanmak"<sup>805</sup> gibi vasıflara sahip kişilerdir. Bu özelliklerle Kur'an'a yönelenler hayattaki "tekâsür"<sup>806</sup> sayısınca farklı açılardan mutlak hakikati görme imkanı bulabilirler. Çünkü o mutlak hakikatin<sup>807</sup> bilgisini taşımaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ı sadece okumak yetmemektedir. Onu, Allah'ın yaratmasını esas alarak ve takva sahibi olarak okumak gerekmektedir.<sup>808</sup> Ve bundandır ki, "Kur'an'ın anlaşılmasından önce, onun ne olduğunun anlaşılması" çok önemlidir.<sup>809</sup>

Bakara suresinin ilk ayetlerinde geçen, "Hem sana indirilen kitabı, hem de senden önce indirilen kitapları tasdik ederler."<sup>810</sup> ayeti, Kur'an'ın ne olduğunu anlamak açısından, temel hareket noktasını teşkil ediyor olmalıdır. Kur'an nedir? sorusunun cevabı Kur'an'dan ne kadar istifade edilebileceğinin de büyük ölçüde belirleyicisi olacaktır. Bu sebeple Kur'an nedir? sorusunun cevabı nedir? O kendisinden önce indirilenler gibi bir

<sup>804</sup> Alak, 96/1.

<sup>805</sup> Bakara, 2/1-5.

<sup>806</sup> Tekâsür, 102/1.

<sup>807</sup> Hâkka, 69/51.

<sup>808</sup> Üçüncü bölümde yer alan Yedullah Kazmî'nin "Kuşatıcı Düşünce" yaklaşımı bu açıdan önemli fikirler vermektedir.

<sup>809</sup> Albayrak, Hâlis, "Kur'an'ı Anlamak", "Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak", (1. Kur'an Haftası Sempozyumu 03-05 Şubat 1995'in içinde), Fecir Yayınevi, Ankara, 1995.

<sup>810</sup> Bakara, 2/4.

inzâl midir? Yoksa başka bir hususiyete mi sahiptir? Neden ondan önce pek çok yerde, hatta aynı zamanda ve birbirine yakın yerlerde bulunan insanlara vahiy gönderildiği halde, Kur'an altı asır aradan sonra ve kendisinden sonra bir daha vahiy gelmemek üzere son kitap olarak inzâl buyruldu?

Bu soruların cevabı şöyle olmalıdır: İlahî söz insanoğluyula, tâ ilk yaratılışında buluştu, hatta ona sözden nasip verildi, beyan kabiliyeti bahşedildi.<sup>811</sup> Dolayısıyla peygamberlere gelen vahiy, ilahî mesajın tarihe dışarıdan sokulması şeklinde anlaşılmalıdır. O ilk insanın yaratılışı ile birlikte onun tarihine dâhil edilmişti. İlk insanın aynı zamanda ilk peygamber oluşu bunun açık delilidir. O, yaratıldığı zaman, kim olduğunu ve ne için var olduğunu bilmeyen birisi değildi. Aksine kendisine isimlerin tamamı öğretilmişti.<sup>812</sup> Peygamberler vasıtasıyla, zaman içinde üzerini örten ve onu bilinmez hale getiren cahilce uygulamalardan kurtarıldı. Ayrıca Hz. İbrahim'in Kâbe'yi bina etmesi, ondan önce eşi ve bebeği İsmâil'i Allah'ın emri ile o ıssız mekana bırakmış olması bir hikmete binaen olmalıydı. Ayrıca Hz. İshak'ın soyundan pek çok peygamber gelmiş olmasına rağmen Hz. İsmail'den sonra -insanları hacc için oraya çağırması emredildiği halde Mekke civarında onun soyundan bir peygamber de gelmemiştir. Çevresi peygamberlerle terbiye edilirken, o coğrafya âdeti boşaltılmıştı. Son söz söylenmeden önce ona karışacak veya bir benzerini çağrıştıracak hiçbir şey kalmamıştı. Halkı da ümmî idi. Buna rağmen söz söylemekte üstat olmuşlardı. Yani üzerine yazılmak üzere hazırlanmış beyaz bir kağıt gibilerdi.

Şimdi Kur'an nedir? sorusuna ne demeli, kendisinden önceki peygamberlere gönderilen mesajlar gibi, belli bir mekanda ve orada yaşayanların ihtiyaçlarına göre bir mesaj mı? Yoksa bütün insanlığı dikkate alarak, bütün zamanları içine alacak şekilde, sözü bütün incelikleriyle kullanarak inzal buyurulmuş evrensel bir kitap mı?

Bu bölümde incelenen konulardan da açıkça anlaşılmaktadır ki, Kur'an bir ağacın gövdesine benzemektedir. O ağacın kökleri Hz. Âdem'den itibaren dünyaya dağılmış binlerce peygamber ve onlara indirilen vahiylerden oluşmakta, dalları ise kıyamete kadar gelecek asırlar ve anlayışlarla cevap vererek geleceğe açılmaktadır. Zira,

<sup>811</sup> Rahmân, 55/ 1-5.

<sup>812</sup> Bakara, 2/31. Allah'ın Rahmân sıfatının "Kur'an'ı ve beyanı talim etme [Rahman, 1-4]" şeklinde ifade edilmesi bu açıdan anlamlı olsa gerektir. Özellikle birçok hadisenin ayetlerde işlendikten sonra, âyet sonunda Allah'ın isimlerinden birisine bağlanması, isimlerin bilgisi açısından önemli olmalıdır.

incelenen konulardan da görülmektedir ki, ana meseleler Kur'an'da nasıl yer almaktaysa Tevrat'ta da ve hatta Bâbil kanunlarında da öyle yer almaktadır. Demek, Kur'an'ın muhkemâtıyla ortaya koyduğu şeyler asırlar öncesinde de aynıydı, asırlarca da aynı kalacaktır. Çünkü onlar fitrattır. İlk insanın, ilk peygamber olduğuna ve isimlerin bilgisine sahip bir insan olduğuna inandıktan sonra başka türlü düşünmek de zorlaşmaktadır.



## 4. KUR'AN TEFSİRİNDE YENİ ARAYIŞLAR

Tarihselcilik tartışmalarının, tahsile gönderilenler ve Osmanlı topraklarının istilaya uğramasından kaynaklanan yakınlaşmanın etkisi gibi sebeplerden olsa gerek, Avrupa'da ortaya çıktığı zamandan kısa bir süre sonra Müslüman âlim ve mütefekkirlerin gündemine girdiği görülmektedir.<sup>813</sup> Ciddi bir şekilde tartışılmaya başlanması ise, 1990'lı yıllardan itibaren olmuştur.

### 4.1. Konjonktürel Vasat ve Sorular

Tarihselcilik ve hermeneutik gibi modern yöntemler vasıtasıyla dinî kaynaklarımızın okunmasına dair düşüncelerin, küresel çapta siyasî, ekonomik, kültürel vb. değişiklikleri hazırlayan ve eleştiren düşüncelerle eşzamanlı olarak başlaması, konuyu daha bir aktüel hale getirmiştir. Bu nedenle, tartışmaların felsefî alan dışındaki uzantılarının tarihî seyrine, kısaca da olsa temas etmek gerekmektedir. Çünkü tarihselcilik, her şeyi kendi biricikliği içinde ele almak gerektiğini söylerken, aynı zamanda, her şeyin içinde bulunduğu tarihsel şartlar tarafından bir nakış gibi dokunarak tekilleştiğini de söylemektedir. Dolayısıyla, tarihselciliğe göre herhangi bir şeyi kendi tarihsel bağlamını dikkate almadan anlamak mümkün olmadığı gibi, tarihselci yöntem önerilerini de kendi tarihsel bağlamına başvurmadan anlamak mümkün değildir. Aynı şekilde, tarihteki anlamı kavramak o günün şartlarını kavramayı gerektirdiği gibi, o anlamı bugüne taşımak da bugünün şartlarını kavramış olmayı gerektirmektedir.

#### 4.1.1. Konjonktürel Vasat

Modern dünya açısından tarihselcilik tartışmalarının hararetlendiği dönemlere bakılırsa, 1920'li yıllar ve 1960 sonrası olmak üzere iki zaman diliminde yoğunlaştığı görülmektedir. Müslümanlar açısından ise 1970'li yıllarda başlayan ve 1990'lı yıllarda

---

<sup>813</sup> Hem tarih felsefeleri açısından tarihselciliğin ne anlama geldiği, hem de tarihî nesnel bilginin sağlanması anlamında tarihselci metodolojinin tartışılması ve hem de tarih ilminin metodoloji ve tenkit usûlünün İslamî kaynaklara uygulanması konusunda algılama ve değerlendirmeler hakkında fikir vermesi bakımından bkz. Babanzade, **Ahmet Naim**, *Mukaddime*, (Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi'nin içinde), c.I, s.82-100, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1984.



yoğunlaşan bir süreç dikkat çekmektedir.<sup>814</sup> Batı açısından, tartışmaların yoğunlaşma dönemleri dikkate alınarak sebeplerin tespitine çalışılırsa, sadece -tartışmalara büyük ölçüde merkezlik eden- Almanya'da değil, dünyanın tamamında derin sarsıntılara sebebiyet veren siyasî faktörlerin etkisi ile ortaya çıkan çözüm arayışları göze çarpmaktadır. Mesela, 1920'li yıllarda Birinci Dünya Savaşı'nın yıkıcı etkileri göze çarpmaktadır. Ağır bir yenilgi almış olan Almanya, savaşla ulaşmak istediği hedeflerinden, maksadının aksine daha da uzaklaşmıştır. Bunun üzerine, bir nevî iç muhasebe yaparak tarihin üstüne çıkmayı idealize eden tarihsicilikten, izafiyet üzerine temellendirme yapan tarihselciliğe doğru kaydığı gözlenmektedir. İkinci Dünya Savaşı'nda Almanların ikinci kere aldığı yenilgi, bu tartışmaların seyrini ciddi derecede etkilemiştir. Hedefler değişmese de, hedefi kazanılmış bir hak gibi algılamaya sebep olan tarihsici anlayış tamamen terk edilmiş, -değişimi kolaylaştırıcı etkisinden olsa gerek- tarihselcilik etkin olmaya başlamıştır. Bu aynı zamanda, 2. Dünya Savaşı'nın etkisiyle, Sovyetler Birliği'nin ideolojisini oluşturan düşüncenin tarih ayağının çökmüş olması anlamına gelmekteydi. Tarih üzerine üretilmiş küllî tezler artık yerini tamamen yeni tezlere terk etmeye başlamıştı. Tarihe yaslanarak küllî kanunlar tespit edip, sonra da bu kanunlara göre öngöründe bulunma temâyülü, yerini tarihî olanı kendi zamanı ile sınırlı gören ve o zamana giderek, yaşama bütünlüğü içinde o hadiseyi anlamaya çalışan metodolojik tezlere terk etmeye başladı. Bu arada, fenomenal ve varoluşçu çizginin geliştirdiği anlama yöntemi, daha özel ifadesiyle felsefî hermeneutik de bir antitez olarak gelişmekteydi. Artık, tarihselciliğin izafi ve partiküler hüviyeti, tarihsicilikten kalma küllî düşünme biçimini parçalamakta ve her olay kendi tarihsel bağlamına gönderilerek, orada anlaşılmaya çalışılmaktaydı. Kısaca söylemek gerekirse, bugünü, geçmişin zorunlu olarak gelişen bir devamı gibi algılayan anlayış, yerini paradigmacı yaklaşımlara bırakmaktaydı. Dolayısıyla bugünümüzün inşâsını, lazım olan tüm öğeleri -geçmişten seçilebilecekler de dahil- alarak, yeniden gerçekleştirmek üzere, teslimiyetçilikten ziyade daha iradî bir formatla düşünmeye çalışan tezler ortaya

---

<sup>814</sup> 1970'li yıllarda başlayan tarih, tarihin yasaları, ilerleme ve tarihin yönü gibi konular İslam'ı referans alan siyasî hareketlerin ortaya çıkmaya başlaması ile Marksist düşüncenin İslam ülkelerinde yoğunlaşmaya başladığı dönemin kesişmesine rastlamaktadır. Bu nedenle olsa gerek tarih üzerine felsefî tartışmalar açısından devrim öncesinde İran'ın Türkiye'ye göre daha hareketli olduğu görülmektedir. Türkiye'de -tarihselcilik açısından önemli bir isim olarak- Fazlur Rahman'ın İslam adlı eseri 1981 yılında yayınlanmışsa da tarihselcilik ve yorumlama gibi konular 1994 yılından sonra tartışılır hale gelmiştir. Oysa aynı konular Arap âleminde tercümelemlerle değil, Câbirî örneğinde görüldüğü gibi modern yöntemleri eleştiren çağdaş okuma önerilerinin telif edilmesi ile 1980'den itibaren gündeme gelmeye başlamıştı.

çıkmaktaydı. Bugün ayrı bir gündür ve bugün yeniden düşünebiliriz yaklaşımı, yeni oluşumların da önünü açmıştı. Örneğin Birinci ve İkinci Dünya Savaşı'nın hasım devletleri, aralarında önce Kömür Birliği tesis etmiş, Avrupa Ekonomik Topluluğu'nu (AET) oluşturmuş, ardından Avrupa Topluluğu'nu (AT) kurmuşlardı. Nihayetinde bu süreç, Avrupa Birliği'ne (AB) ulaşarak aralarındaki sınırları kaldıracak kadar yakınlaşmaya vardı. Her iki dünya savaşında olduğu gibi, AB'ye giden sürecin temel aktörünün de Almanya olduğu düşünülürse, zihniyet değişikliğinin, nasıl bir sonuç doğurduğunu görme imkanı doğmuş olur.

Almanya, bu fikrî değişim sürecini yaşarken, İslam dünyasında iki farklı anlayış geliştirmekteydi. Birincisi, referansını İslam Dini'nden alan siyasî oluşumların partileşme sürecine girmesiydi. İkincisi de siyasete karışmadan Müslümanca yaşamayı tercih eden, ya da Fazlur Rahman gibi, modern hayatın dışında İslamî bir hayat yaşama imkanı yoksa, modernizm içinde İslam'ı yaşayabilmenin imkanını arayanların çabasıydı.<sup>815</sup>

Bu şekilde, 1980'li yıllara girerken Afganistan, Sovyetler Birliği ile gerilla savaşına tutuşmuş ve bu savaş bir İslamî Cihad seferberliği şeklinde algılanmaya başlanmıştı. Aynı tarihte İran İslam Devrimi gerçekleşmiş, ardından da Sudan'da yönetim dindarların eline geçmişti. Böylece, 1980'li ve 1990'lı yıllar, referansını İslam'dan alan siyasî oluşumların yükseliş yılları olmuştu. Türkiye ve Malezya'da dinî referanslı partiler iktidara gelmiş, fakat aynı şeye Cezayir'de izin verilmemişti. Cezayir'de meydana gelen kanlı olaylar ve ardından hem Türkiye ve hem de Malezya'da İslamî referanslı partilerin iktidardan indirilmesi,<sup>816</sup> Müslümanların siyasî talepleri ve bu talepleri gerçekleştirmek için siyasî yoldan iktidara talip olma tarzı, kendi içinden bir sorgulama sürecine girmiş oldu.<sup>817</sup> Aslında bu sorgulama, Fazlur Rahman gibi "Modernizm içinde Müslümanca yaşayabilme" tezini tartışanlar tarafından, 1960'lı yıllardan itibaren yapılmaktaydı. Ona göre, İslam toplumsal olarak güzelce yaşanmadan siyasî taleplerde bulunmak, tutarsızlıktan başka bir şey değildi ve içi boş bir uğraştan

<sup>815</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Siyasî Aksiyon: Dinin Hizmetinde Siyaset*, s.30, Çev. Adil Çiftçi, Türkiye Günlüğü, sy. 34, Mayıs-Haziran 1995.

<sup>816</sup> Bkz. Kepel, Gilles, *Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, s.95-107, 388-403, Çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul, 2001.

<sup>817</sup> Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap- İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s.130-131, Çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar, Kitabevi, Ankara, 2001.

öteye geçemeyecekti.<sup>818</sup> Tabii ki bu tez, şu şekilde formüle edilebilecek bir soruyu her zaman karşısında bulmaktaydı: Peki ama, hayatımızı bütün alanlarıyla kuşatmış bir modern yaşam biçiminin içinde, onunla bazı noktalarda ters düştüğü aşikar olan bir İslamî yaşam biçiminin, toplumsal olarak yaşanır hale gelmesi nasıl mümkün olacaktır?

Tarihselcilikle ilgili tartışmaların Müslümanlar açısından yoğunlaşmaya başladığı 1990'lı yıllara gelindiğinde, ideolojisinin tarih ayağını İkinci Dünya Savaşı'yla kaybetmiş olan Sovyetler Birliği, siyasî bütünlüğünü de kaybederek hayattan çekilmişti. Böylece iki kutuplu yapıdan tek kutuplu yapıya doğru ilerleyen dünyada, siyasî açıdan köklü değişikliklerin olacağı âşikâr hale gelmişti. Artık, yeni çatışma alanlarının kültürel havzalarda ortaya çıkacağına dair tezler tartışılmaktaydı. Dolayısıyla, yeni siyasî yapı, ekonomik ve sosyo-kültürel yapıların da kökten değişmesini, yeni tasarımın hayata geçebilmesi için bütün kapıların açılmasını talep etmekteydi. Bu talep küreselleşme kavramı ile yeni bir trend olarak karşımıza çıkmış oldu.<sup>819</sup>

İşte, 1990'lı yıllardan itibaren Müslümanlar açısından yoğunlaşan, Kur'an'ı tarihselci yöntemle okuma ihtiyacının, tarihsel bağlamı –siyasî açıdan-, yaklaşık olarak böyleydi.<sup>820</sup> Dilthey'in yaklaşımı ile, kendi tarihsel bağlamında ve yaşama bütünlüğü içinde ele alındığı zaman, tarihselci okuma ihtiyacını, ister istemez bu küresel değişimle tarihsel bir etkileşim içinde düşünmek gerekmektedir. Bu etkileşimi, bir hareket adamı olmamasına ve siyasî taleplerin dışında tezler üretmeye çalışmış olmasına rağmen, Fazlur Rahman'ın, yeri geldikçe, bir “kurtarıcı” gibi tanımlanmasında da görmek mümkündür. Zaten tarihselcilik özellikle dinî metinlerin anlaşılması için değil, beşerî olan şeylerin tamamı için bir “anlama” metodu sunmaya çalışan felsefelerden oluşmaktadır. Tarihselcilik önerileri de Kur'an ve onun anlaşılması ile sınırlı kalmamakta, aksine Müslümanların mevcut geri kalmışlık durumundan kurtulabilmesi için, bâhusus bazı fikrî ve kurumsallaşmış yapıların çözülmesi ve toplumsal eylem için bir mantık sunduğuna inanıldığı için önerilmektedir.<sup>821</sup> Dolayısıyla, Kur'an'ın tarihselci

<sup>818</sup> Fazlur Rahman, *Kur'an'ın Bazı Temel Ahlakî Kavramları*, (İslamî Yenilenme: Makaleler I'ın içinde), s.33, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

<sup>819</sup> Bolay, Süleyman Hayri, *Küreselleşme ve Millî Kültürler*, s.57-58 , (Siyasî, Ekonomik ve Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme'nin içinde), Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.

<sup>820</sup> Tabii ki burada çizilen siyasî çerçevenin göç olgusu, eğitim düzeyindeki yükselme, değişen ekonomik durum, ticarî hayatın ihracata yönelmesi gibi faktörlerle birlikte düşünülmesi gerekmektedir.

<sup>821</sup> Bkz. Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek*, s.31-34, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.

bir yaklaşımla okunması teklifi, tarihselci felsefeye göre, yukarıda kısaca değinilen konjonktürel konseptlerden bağımsız olmamalıdır.<sup>822</sup> Bu nedenle, Kur'an'ın tefsiri ve anlaşılması için kullanılan yöntemlerin yerine yeni bir metot önermek, aynı zamanda konjonktürel bir zaruretle yüz yüze gelmiş olmayı içermektedir.<sup>823</sup> Bu yüzleşme, Müslüman aydınlara, küresel etkileri –hatta travmaları- anlamak, eleştirmek, kullanılabilir kısımlarını seçmek ve öngöründe bulunarak yeni bir senteze ulaşma hususunda ağır sorumluluklar yüklemektedir.

#### 4.1.2. Sorular

Konjonktürel vasatla resmetmeye çalıştığımız tarihsel durum, Müslümanları kendi dertlerini tartışırken ve problemlerine çözüm ararken, içine kapalı mahallî tarzları aşmaya ve küresel çapta düşünmeye zorlamaktadır. Küresel çapta düşünme denemeleri de, ister istemez birtakım konjonktürel etkileri<sup>824</sup> ve bu etkilere karşı refleks olarak bazı kuşkuların doğmasını<sup>825</sup> ya da olabildiğince bilinçli eleştirel tepkilerin ortaya çıkmasını beraberinde getirmektedir.

Bununla birlikte, Kur'an gibi bir kitaba inanmış olmak ve onun evrensel keyfiyeti, aynı konjonktürel vasatta birtakım heyecanları da harekete geçirmektedir. Dolayısıyla tarihsel ortamımız, olumsuz etkilerin yanında bazı imkanlar da sunmaktadır. Bu imkanları değerlendirmek için, kuşkuları tek tek elden geçirmek, eleştirel tepkilerin anlaşılmasını sağlamak, yeni yöntemler teklif ederken de azamî derecede dikkatli olmak gerekmektedir.

<sup>822</sup> Müslüman modernistlerin ortaya çıkışında müessir olması bakımından konjonktürel şartların etkisi için bkz. Aydın, Mehmet S., *Fazlur Rahman ve İslam İle Çağdaşlaşmak*, s.11-12, (İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi'nin içinde) İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.

<sup>823</sup> Tarihselciliğin bir faydası da Kur'an tefsirlerini, zamanın siyasî baskısı altında söylenmiş görüşlerden arındırmak, ya da baskıdan dolayı söylenememiş fikirlere ulaşmakta görülmektedir.

<sup>824</sup> Mesela Foucault, bu etkileri “güç ile bilgi üretimi arasında deterministik bir ilişki” üzerine bina etmektedir: Ona göre bilgi, güç ağlarıyla kopmaz bir biçimde irtibatlıdır ve güç bilgiyi üretir. Hatta, doğru ve yanlış diye kabul edilen şeyler politik alan içerisine yerleştirilmiştir. Filozoflar doğruluğun ve özgürlüğün alanı olarak gördükleri bilgi ile kuvvet alanı arasına geçit vermez bir sınır çekmişlerdir. Kendilerini bilgi alanına yerleştirmekte ve kimliklerini de böyle ortaya koymaktadırlar. Oysa Foucault'a göre, bütün bilgi branşlarının gelişimi hiçbir biçimde kuvvetin hakimiyetinden ayrılmaz ve bu bilgi branşları güç mekanizmalarıyla her zaman el ele gitmektedirler.

<sup>825</sup> Bkz. Görgün, Tahsin, *Dinin Yeniden Yorumlanması Üzerine*, (Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermeneutik'in içinde), Işık Yayınları, İstanbul, 2003.

Kuşkuların, -genel itibarıyla- yeni tekliflerin hangi ön-kabule istinat ettiğini anlama arzusundan doğduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bu durumda, “teklif edilen yeni şeyin ne olduğunu” anlamak birinci önceliğe sahip olması gerekirken, yerini, “ne için teklif edildiğini” anlamaya bırakmaktadır. Bunun, daha ilk adımda bir meşrûiyet sorunu ile karşı karşıya kalmak anlamına geldiği açıktır. Bu tür sorunların yeterince dikkate alınmaması, çözüm önerilerinin sağlıklı bir zeminde müzakere imkanını ortadan kaldırmaktadır. Bu bölümde incelenecek düşünce ve yöntem çabaları da mevcut durumdan payını almış ve ihtiyacın şiddeti ile doğru orantılı bir seviyede müzakere edilme imkanı bulamamıştır.

Dolayısıyla, “Günümüzün ihtiyaçları açısından, Kur’an’a yönelmek nasıl olmalıdır?” sorusu, cevaplanması gereken temel bir soru olarak tartışılmaktadır. Bu soruda yer alan “nasıl”ın cevabı, ikinci bir soruyu gerektirmektedir: “Kur’an nedir?”<sup>826</sup> Zira bu soru, Kur’an’a yaklaşımları temelden etkilemektedir. İkinci soru Kur’an’ın tarifini gerektirmekte, tarifler arasındaki fark da yöntemi temelden etkilemektedir.<sup>827</sup>

“Kur’an nedir?” sorusuna verilen cevap muvacehesinde, anlayış ve yöntemler de farklılaşmaktadır. Bu farklılaşmayı iki ana gruba ayırmak mümkün görünmektedir: Birincisi, Kur’an’ın tarihsel yönünü esas alarak, Kur’an’ın anlamını ve Allah’ın gayesini tarihsel bağlamdan çıkarmaya çalışan yaklaşımlardır. İkincisi, Kur’an’ı anlamada asr-ı saâdeti önemli bir dinamik olarak görmekle birlikte, Kur’an’ın anlamını tarihsel bağlamla sınırlamayan, ilâhî gayeleri Kur’an’ın lafzından çıkarmaya çalışan yaklaşımlardır. Bu yaklaşımlara göre Kur’an bütün asırlara hitap eden bir kelâm-ı ezeliîdir. Birinci gruptakiler de şüphesiz Kur’an’ın bütün asırlara hitap ettiğini kabul etmektedirler. Yoksa, Kur’an üzerinde bu denli yoğunlaşmalarına gerek kalmazdı. Ancak onlar Kur’an lafızlarının değil, o lafızların tarihsel bağlamı ile birleştirilerek okunduğu takdirde Allah’ın maksadını ortaya çıkarabileceklerine inanmaktadır. Yani Kur’an lafızları Allah’ın muradını Hz. Peygamberin zamanı ve şartları açısından

<sup>826</sup> Kur’ân’ın ne olduğunu anlamak ile Kur’ân’ı anlamak arasındaki fark ve bu farkı dikkate almadan yapılan çalışmaların sonuçsuz kalma sebepleri hakkın da geniş bilgi için bkz., Albayrak, Halis, “Kur’ân’ı Anlamak” *Kur’ân’ın Ne Olduğunu Anlamak*, s.165, (1. Kur’ân Haftası Sempozyumu, 03-05 Şubat, Ankara), Fecr Yayınevi, Ankara, 1995.

<sup>827</sup> Temelden etkileme tabiri, bir yöntemi kabul veya reddetme anlamında değil, yegâne yöntem olamayacağını belirtmek için kullanılmaktadır.

ifadelendirmektedir. Bu durumda yapılacak iş, “Bugün için aynı şeyin ifadesi nasıl olurdu?” sorusuna cevap bulmaktır.

#### 4.1.2.1. Kur’an’ın Anlam Ve Maksatlarını Tarihsel Bağlamdan Çıkarmak

Tarihselci yaklaşımın Kur’an’a uygulanmasını gerekli görenler, Kur’an’ın açık, anlaşılır bir kitap olmasının anlamını, tarihsellik olarak tercüme etmektedirler. Bu anlayış sahipleri, Kur’an’ın mânâsını, ilk muhataplarının algıladığı şeyle sınırlı gördüğü için, tarihselci anlama yönteminin Kur’an’a uygulanmasını gerekli görmektedir. Bu sayede nesnel bir okuma sağlanacağı düşünülmekte, Kur’an’ın anlamını tarihsel bağlamdan çıkarmak önemsenmektedir. Bu durumda “Kur’an nedir?” sorusunun cevabı ana hatlarıyla şöyle verilmektedir: “Kur’an, Peygamberin zamanındaki ahlakî ve toplumsal durumlara ve özellikle onun zamanında ticaretle uğraşan Mekke toplumunun sorunlarına gönderilen ilahî cevaptır.(...)Daha sonra Medine döneminde Yahudilerle olan anlaşmazlıklar ve nihayetinde az da olsa Hıristiyanlarla olan çekişmeler, Kur’an’ın nâzil olduğu ortamı oluşturan başlıca olaylardır.”<sup>828</sup>

Tarihselci yaklaşımın bu cevabı, ister istemez başka soruları doğurmaktadır. Örneğin, Kur’an’ın insanla buluşmasının yukarıdaki ortamda gerçekleşmiş olması, Kur’an’ın o ortamla sınırlandırılmasını zorunlu olarak gerektirir mi? Bu sorunun cevabı da, içinde bulunduğumuz küresel sorunlara cevap ararken Kur’an’ın lafzından çıkaracağımız anlam mı esas alınacak, yoksa nüzûl tarihine gidip, Kur’an’ın lafzı ile ne kastedilmiş olduğunu orada anlayacak, sonra o anlamı bugüne mi taşıyacağız? sorularını doğurmaktadır. Bu sorular da şu iki soruyu yedeğinde taşımaktadır: a) Nüzûl döneminde arayacağımız anlam, Kur’an’ın Müslümanlar tarafından anlaşılıp, kendi çağlarının imkanları doğrultusunda uygulamış olmalarından doğan kurumsal anlamın kökünü bulmak mıdır? Yoksa, “Ezelî de olsa, kelam, anlaşılır hale gelmek için insanların idrak seviyelerini esas almak zorundadır. Dolayısıyla Kur’an lafızlarının anlamı, ilk muhataplarının idrâkini kuşatan kültürel şartlarla sınırlıdır.” ön-kabulünü tahkik etmek ve akabinde de sınırları aşmayı deneyerek İlahî gayeye ulaşmak mıdır?

<sup>828</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.73, Çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbasoğlu, Fecr Yayınevi, Ankara, 1990.

Bu yaklaşımın cevaplaması gereken önemli sorulardan birisi de şu olmalıdır: “Gaybı ve şehadeti bilen”<sup>829</sup> Allah, maksadını daha kolay anlayabilmemiz için, neden Kur’an’ı Mekke gibi ilişkilerin kabile düzeyinde cereyan ettiği basit bir topluma indirmiştir? Daha kompleks ilişki düzeyine sahip, emperyal vizyonuyla ve siyasî konumu itibarıyla zamanın süper gücünü oluşturan Pers ya da Bizans İmparatorluğundan birisinde indirmiş olsaydı küresel sorunlar için daha kolay bir yorum gerçekleşmez miydi?

#### **4.1.2.2. Kur’an’ın Anlam ve Maksatlarını Lafız ve Kaynağı Esas Alarak Çıkarmak**

Bu anlayış sahiplerine göre “Kur’an nedir?” sorusunun cevabı, Allah’ın bütün zamanlara hitaben inzal buyurduğu ezeli kelimedir, şeklinde olacaktır.<sup>830</sup> Dolayısıyla Allah’ın muradını tarihte değil, Kur’an’da aramak lazımdır. Tarih bu yaklaşıma göre, Kur’an’ın insanlarla bulunduğu ilk dönem ve o dönem insanının Kur’an vasıtasıyla gerçekleştirdiği İslam Kültür ve Medeniyetinin bulunduğu yerdir. Orası, Kur’an’ın nesnel anlamını bulmak değil, o insanların Kur’an’dan ne anladığını bulmak ve o anlamı hayata nasıl taşıdıklarını tespit etmek için gidilecek bir yerdir. Dolayısıyla, bu görüş sahipleri açısından, tarihselci anlama ve yorumlama yöntemi, çağımızı Kur’an’la yeniden canlandırabilmenin yollarını ararken geçmişteki muhteşem örneğini anlamak için kullanılabilir. Kuruluş asırları ile yıkılış asırları arasındaki anlayış, düşünüş ve yaşayış biçimlerini karşılaştırmakta istihdam edilir. Dolayısıyla, Kur’an’ın çağımız açısından anlamını bulmakta esas teşkil edecek bir usûl olarak değil, ancak yardımcı usûl olarak bir kıymete sahiptir.

Bu anlayış sahiplerinin karşısında durmakta olan soru ise şudur: Dil ile kültür ve o kültürün sahiplerinin idrak seviyesi arasında sıkı bir ilişki olduğu malumdur. Ezeli kelimeler bu sınırları aşarak bütün asırlara hitap etmeyi nasıl başarmış olabilir?

#### **4.2. Çağdaş Çözüm Arayışları**

Modern dünyada Müslümanların ihtiyaçlarına cevap arama açısından, tarihselcilik ve benzeri akımlardan yararlanmak ne kadar mümkündür? Böyle bir soruyla yaklaşınca, düşüncelerin genel hatlarıyla ikiye ayrıldığı görülmektedir. Birincisi, modern

---

<sup>829</sup> Haşr, 59 / 22.

<sup>830</sup> Nursî, *Sözler*, s.536.

yöntemleri yetersiz ya da gereksiz bulan düşünceler, ikincisi ise çözümün modern yöntemlerde olduğu düşüncesidir.

#### **4.2.1. Modern Çözümleri Yetersiz Görenler**

Tarihselcilik ve benzeri yaklaşımları yetersiz ya da gereksiz görenler, -her ne kadar kendilerini yeni bir dünya görüşü sunma iddiasıyla ortaya koysalar da- onları furuât olarak görmenin daha uygun düşeceğine ve nihâî çözümleri buradan çıkarmanın imkansızlığına inanmaktadırlar. Onlara göre, problem daha derinlerde olduğu için, çözüm de bu tür yaklaşımların gerisinde aranmalıdır. Bunları da, kendi içinde “doğu-batı karşıtlığı” temelinde düşünenler ve “esasını Allah inancının oluşturduğu bir ontoloji ile yeni bir paradigma” oluşturmaya çalışanlar olmak üzere iki gruba ayırabiliriz.

##### **4.2.1.1. Doğu-Batı Karşıtlığına Dayanan Görüşler**

Batı kültür ve medeniyeti ile İslam kültür ve medeniyetinin arasındaki derin farkı iki ayrı dünya şeklinde ortaya koyarak geliştirilen düşüncelerdir.

###### **4.2.1.1.1. S. Nakib Attas: Anahtar Kavramlar**

Attas tarafından geliştirilen düşünceye göre, bu iki dünyanın temelleri farklı olduğu gibi ürünleri de zorunlu olarak farklıdır. Batı kültür ve medeniyet havzasında ortaya çıkan yenilik ve gelişmeler, kendi tefekkür hayatında yaşadığı iç kavgalar ve tartışmalar sonucunda ulaşmış olduğu senteze sıkı sıkıya bağlıdır. Bu sentez de, seküler dünya görüşüdür. Yeni fikir ve yöntem arayışları seküler dünya görüşünün kendi içinde devinimini sağlamaya, tıkanıklıklarını çözmeye ve onu geliştirerek açılımını sağlamaya yönelik çabalardan başka bir şey değildir. Bu çabalardan yararlanmak, nihâî olarak yine seküler dünya görüşünün içinde bir yer aramak manasına geleceği için, ilahî esasa dayanan meseleler için bu gayret, çözüm getirmekte yeterli olamaz. Aksine çözümsüzlük üretir. Zira bu tür düşüncelerin ürettiği kavramlar ve anahtar kelimeler, seküler dünya görüşüne ait kavram ve kelimeler olacağı için seküler kavramlarla İlahî dünyayı kavrama imkanı olmayacaktır. Zaten Kur'an-ı Kerim, Arapça inmiş olmakla birlikte kendisine özgü kavramlar koymak suretiyle bir dönüşüm sağlamıştır. Bu durumda seküler tabanlı düşüncelerin ürettiği kavramlarla yapılan tartışma ve uygulamaya konulacak çözüm önerilerinin sağlayacağı dönüşüm, seküler dünya



görüşünün çeperlerini aşma imkanı vermeyecektir. Sonuçta iki ayrı dünya vardır ve Müslümanlar kendi dünyalarında kendi kavramlarını üreterek, kendilerine özgü çözüm teklifleri ortaya koymak zorundadır.<sup>831</sup>

#### 4.2.1.1.2. İsmail R. Farukî: Bilginin İslamîleştirilmesi

Farukî, problemin temelinde, Müslümanların Yahudi ve Hıristiyanlara İslam'ın esaslarını anlatıp, ikna etmek için Yunan mantığını kullanmalarını görmektedir. Bu mantık, aklın vahiyden uzaklaşmasına ve birbirlerine yabancılaşmasına sebep olmuştur.. Ona göre aynı yabancılaşma daha pek çok alanda kendisini göstermiş ve asıldan kopmalar başlamıştır. Düşünce eylemden ayrılmış, kültürle din arasında ikilik meydana gelmiştir. Bu yabancılaşma, aynı zamanda görüşlerde daralmanın meydana gelmesine sebep olmuştur.<sup>832</sup>

Farukî'ye göre yapılması gereken şey, önce, Allah'ın birliğine bağlı olarak, hilkatin birliğini, hakikat ve bilginin birliğini, hayatın birliğini ve beşerin birliğini esas alan bir usûlle, akılla vahyi birbirine yabancılaştıran düşünce biçiminden kurtulmaktır. Sonra da bu usûlden hareketle bilginin islamîleştirilmesinin sağlanması gerekmektedir. Bunun için atılması gereken adımlar şunlardır: a) Modern disiplinlerin iyice öğrenilmesi ve eleştirilmesi, b) İslamî birikimi önce antoloji tarzında ve ansiklopedik olarak öğrenmek, sonra bu birikimin tahlilini ve eleştirisini yapmak, c) Müslümanların ve tüm insanların sorunlarını tespit etmek ve bu sorunları çözmek üzere İslam'ın modern disiplinlerle ilgisini kurup, onların zayıf yönlerini tespit ederek, İslam'la bu disiplinler arasında yapıcı bir senteze gitmek, d) Modern disiplinlerde, uzman kişiler tarafından hem ciddi eleştirilerin devam etmesini, hem de hicretin ilk asırlarındaki dinamizme yeniden kavuşmak için, ilahî değerleri ve emirleri tarihte somutlaştırıp ortaya koyacak bilgi ve görüşlerin sürekli üretilmesini sağlamaktır.<sup>833</sup>

<sup>831</sup> Geniş bilgi için bkz. Attas, S.Nakib, İslam, *Sekularizm ve Geleceğin Felsefesi*, Çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995; Attas, *İslamî Dünya Görüşü: Genel Bir Çerçeve*, (İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi'nin içinde) İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.

<sup>832</sup> Farukî, İsmail Raci, *Bilginin İslâmîleştirilmesi: Genel İlkeler ve Çalışma Planı*, s.49-57, Çev. Fehmi Koru, Risale Yayınları, İstanbul, 1995.

<sup>833</sup> Farukî, a.g.e., s.58-96.

#### 4.2.1.1.3. Muhammed Âbid el-Câbirî: Felsefenin İdeolojisi ve Yöntemler

Câbirî, “İdeolojisi olmayan bir felsefe mümkün müdür?” sorusunu sormakla başlar. Ona göre böyle bir şey mümkün değildir. Aynı zamanda bu imkansız durum, bir felsefenin ideolojisini terk ederek sadece yöntemini almayı da imkansız kılmaktadır. İşte kendilerini liberal gören -tarihselciliği önerenler de bu kategoriye girmektedir-modernistler, temelde mümkün olmayan böyle bir şeyi zorlamaktadırlar. Arap-İslam kültürüne, yaşadıkları ‘şimdi’den, buldukları halden bakarak yorumlamaya çalıştıklarını zannetmektedirler. Çünkü, ne yaşadıkları hal, ne de içinde buldukları “şimdi” kendilerine aittir. Câbirî’ye göre, aslında onlar, Avrupalının “içinde bulunduğu hal” ve “şimdi”ye göre, kendi kültürlerini yorumlamaya kalktıklarının farkında değillerdir. Temelde bu durum, “oryantalist bakış açısıyla” ilgilidir. Câbirî’nin “oryantalist seleflik” adını verdiği bu tür bakış açılarına sahip olanlar, ilgilendikleri şeyin sadece anlamak ve bilgilenmekten ibaret olduğunu iddia eder. Onların sadece yöntemini aldığını söylerken, ideolojilerini de aynen aldığını bilmezden gelir.

Câbirî’ye göre oryantalist bakış, yöntem olarak kültürlerin yüzleştirilmesini esas almaktadır. Bir kültürel mirası başka bir kültürel mirasa kıyaslayarak yorum getirmektedir. Her şeyi aslına döndürmeye çalışan filolojik yöntem de buradan gelir. Okunan ve yorumlanan Arap-İslam kültürü olunca, okuyuşun tek gayesi bu kültürü “önceki asıllarına”, Yahudilik, Hıristiyanlık, Hintlilik, İrânlılık, Yunanlılık vb. gibi köklere indirgemekten başka bir şey olmamaktadır.

Câbirî, “sadece anlamak ve bilmek” istediğini söyleyen oryantalist okuma biçimine, “Neyi bilmek ve neyi anlamak?” sorusunu yöneltmekte ve sonra cevap olarak şöyle demektedir: Arapların kendilerinden önceki kültürleri nasıl anladığını bilmek ve bu anlayışın hudutlarını görmek ister. Ona göre bu isteğin temelinde Arapların rolünü, çağdaş uygarlık (Avrupa uygarlığı) ile Yunan uygarlığı arasında köprü vazifesi görmüş olmakla sınırlama arzusu yatmaktadır. O halde Arap mazisinde aranan ‘gelecek’, Arap olmayan (özellikle Yunan kültürü) bir başka mazinin sınırları içine girecektir. Buradan kıyasla şu sonuca varılacaktır: “Arap geleceğine dair bir ‘istikbal projesi’, Avrupa’nın geçmişini ve şimdisini kapsamak zorundadır.” İşte liberal modernistlerin ‘çağdaşlaşma’

davası, (Arap) benliğinin tüm vasıflarından soyutlanarak yok edilmesi şeklinde gün yüzüne böyle çıkmaktadır..<sup>834</sup>

Öyleyse ne yapılmalıdır? Câbirî, yapılması gerekenlerle ilgili olarak üç aşamalı bir plan sunmaktadır:

a) Yöntem tartışmalarından önce ciddi bir akıl eleştirisi yaparak, kültürü yine kültür için anlamaktan kurtulmak, birinci dereceden önceliğe sahiptir. Bu gerçekleştirildikten sonra, bütün yöntemler yeri geldiğinde kullanılabilir ve hepsinin de fonksiyonel olabileceği durumlar çıkabilir.

Akıl eleştirisinden beklenen, yıkılış dönemlerinin yanlışlıklarını ayıklayarak kültürel mirası yenileme imkanını elde etmektir. Câbirî bu ihtiyacı ortaya koymak için kıyas konusunu ele almakta, Arap-İslam ilimlerinin dayandığı mantıkî prensip olan ve bir dönemin kuruluşunda etkin bir yere sahip bulunan kıyasın, zamanla, bir bütünden koparılan parçanın mekanik olarak götürülüp bir başka bütüne yamanması halini alarak, özneyi (hüküm çıkarmaya çalışan insanı) nesnenin içinde eriten bir işlevin sahibi durumuna düştüğünü göstermeye çalışmaktadır. Ona göre, sonuçta kültürel mirasın insanda mündemiç olması gerekirken, insanın kültürel mirasta mündemiç olması gibi, kültürel üretimi donduran bir netice çıkmaktadır. Akıl eleştirisi, kültürel mirastan epistemolojik anlamda bir kopuş sağlayarak, bizi “mirasın ürünü varlıklar” olmaktan çıkarıp, “mirasın sahibi olan varlıklar” durumuna getirecektir. Dikkat edilmesi gereken husus, bu kopuşun epistemolojik olduğudur. Yoksa bu, kültürel mirastan kopmak manasına gelmemektedir. Aksine, bu ameliye bizi, temel dinamiklerinden birisi kültürel miras olan şahsiyetlere dönüştürecektir.<sup>835</sup>

b) Akıl eleştirisinden sonra yapılması gereken iş, objektif bilgi üretiminin sağlanmasıdır. Bu konu aynı zamanda, bütün yöntemlerin temel problemini teşkil etmektedir. Bunun için lazım olan şey, hem okuru özgürleştirmek, hem de yöntemlerin temel sorununu çözmek için özne ile nesnenin birbirinden ayrılmasıdır. Bu ayırım, iki düzeyde gerçekleşmek zorundadır. Birincisi, nesneden özneye doğru gerçekleşen

---

<sup>834</sup> Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.16-17, Çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul, 2000.

<sup>835</sup> Câbirî, *a.g.e.*, s.25.

etkilerden öznenin kurtarılmasıdır. İkincisi de, öznenin nesneye uzanan etkilerden nesnenin kurtarılmasıdır.

i) Birinci aşamada, okuyucunun bilincinin, okunan mirastan ayrılması gerekmektedir. Bu işlem, metinlerle kurulacak ilişkinin objektif olmasını sağlayacaktır ki, bunun için yapılması gereken şey, “sözcükleri okumadan önce manayı okumaktan kaçınmaktır”. Yani ön inançlarımızı parantez içine almak ve metnin mânâsını ön kabullerden hareketle değil, sadece metinden çıkarmak üzere okumaya başlamaktır. Okuyan kişiyi (özne), geçmiş zamana ait bir metinden (nesne) ayırmak, o metni ince ve derin bir ameliyatın yapılacağı masaya yatırmakla olacaktır; bu sayede metin, öznenin nesnesi haline gelecek ve özneye yaptığı gayr-i şuûrî etki bertaraf edilerek bir “okuma maddesine” dönüşecektir. Böylece özne, nesnenin inşâsına yeni bir vizyonla başlayabilmek ve özgür eylemini gerçekleştirebilmek için ilk adımı atmış, ikinci adıma da hazır hale gelmiş olacaktır.

ii) İkinci adım ise okunacak metni (nesne), okuyucunun etkisinden kurtarmaktır. Bu aşamada yapılması gereken üç işlem bulunmaktadır:

Birincisi, yapısal incelemedir: Yazarın düşüncelerinin bir mihveri vardır ve o mihvere göre, diğer parçalar meşrulaşarak metnin içinde yerlerini alırlar. Bu mihver tespit edilmeli ve metnin diğer parçaları bu mihverle bütünlük içinde okunmalıdır.

İkincisi, tarihsel analizdir: Yazarın düşüncesini, tüm kültürel, ideolojik, siyasî ve sosyal boyutlarıyla tarihî bağlamına yerleştirmektir. Bu, sadece tarihî anlamı tespit etmekle sınırlı kalmayacak, aynı zamanda metnin içermediği şeyleri, yani yazarın söyleyebilme imkanı varken söylemeyip de sustuğu şeyleri öğrenmemize yardımcı olacaktır.

Üçüncüsü, ideolojik teşrihtir: Metin hangi düşünceye mensupsa, o düşüncenin yerine getirdiği ictimâî ve siyasî fonksiyonun incelenmesi gerekmektedir. Bu inceleme, metni kendisine çağdaş kılmaya yarayacaktır. Çünkü, Câbirî'ye göre, herhangi bir düşüncenin ideolojik muhtevasının ortaya konulup incelenmesi, o düşünceyi kendine çağdaş kılmanın, kendi dünyasıyla onun arasında anlamlı bir bağ kurmanın tek yoludur.<sup>836</sup>

---

<sup>836</sup> Câbirî, *a.g.e.*, s.25-29.

Câbirî, özne nesne ayrımını, bir felsefecinin soyut fikrî sistemine katkıda bulunmak, ya da bir antropologun “yapısal” ya da “medeniyetlere ait” malzemelerine baktığı gibi yaklaşmak maksadıyla yapmadığının özellikle altını çizmektedir. Yapılmak istenen şey, kültür mirasımızın yeni bir formda ve yeniden kurulmuş bağlarla kendimize bağlanmasıdır. Bunun için de, akıl tenkidi ve objektif bilginin elde edilmesine ilaveten, o bilginin bize bağlanması için ne yapmak lazım geldiği sorusuna cevap verilmelidir.

c) Câbirî, kültürün sadece tarih ve toplum tarafından üretilen bir şey olmayıp, tarihi aşan yönlerinin bulunduğu dikkatleri çeker ve bu yönü itibarıyla, aynı zamanda toplum üzerinde bir denetleme rolü üstlendiğini söyler. Bu denetim, zaman zaman, yeni ve mevcut çerçeveyi aşan fikirlerin ortaya çıkmasının engeli durumuna gelebilmektedir. Câbirî, bu engelin bazı zamanlarda ne denli kısıtlayıcı olduğunu göstermek için, Gazalî, İbn-i Sina, İbn-i Rüşd ve Farabî gibi mütefekkirlerden örnekler verir. Bu örneklerin ortak yönü, hepsinin de ehil olmayandan saklanması gereken bir kitabından haber vermiş olmalarıdır. Bu kitaplardan hiçbirisinin elimize geçmemiş olduğuna hayıflanılan Câbirî, aslında ortam müsait olmadığı için ileri düşüncelerini yazmaktan çekindiklerine ve dolayısıyla bu kitapların hiç yazılmadığına kanidir.. Eğer yazsalar, asıl kimliklerini o kitap oluşturacaktı. İşte bize düşen şey, bu tür büyük dimağların yazdıklarından hareketle yazamadıklarına ulaşmaya çalışmaktır. Bunun için sezgiye ihtiyacımız vardır. Câbirî’ye göre bu sezgi, tasavvufî, Bergsonvârî, fenomenal ya da personalist bir sezgi değil, aksine matematiksel sezgiye yakın, öngörü niteliğinde ve dolaysız bir sezgidir. Bu sezgi, okuyan özne ile, eseri okunan özne arasında, okuma diyalogu sürerken, yolun nereye varacağını, sonuçların ne olacağını önceden keşfetmeye yarayacak bir bakış imkanı verecektir. Böylece iki özne arasında bağ kurulmuş olacaktır.<sup>837</sup>

Modern yöntemlerin arkasındaki düşüncelerden kuşku duymakla birlikte, Câbirî’nin tarihselcilikten büyük ölçüde yararlandığı da görülmektedir. Zaten onun itirazı tarihselci ya da benzer yöntemleri kullanmaya değil, o yöntemlerin arkasındaki düşüncelere tutsak olmayadır. O kendi kaynaklarımız üzerine bir yenilenmenin imkanını görmekte, bu yenilenmeyi yaparken başka kültür ve medeniyetlerin parçalarını mekanik bir tarzda monte ederek, kültürel mirasın orijinal yönlerini bozucu etkilenmeler karşısında teyakkuza geçmiş görünmektedir. Yenilenme metodu olarak büyük ölçüde Dilthey’in

---

<sup>837</sup> Câbirî, *a.g.e.*, s.29-30.

fikirleri ile, dolayısıyla da tarihselci hermeneutik ile paralellik arz eden düşüncelere sahip olmakla birlikte, metne affettiği değer ve geçmişle bugünü birbirine bağlamakta psikolojik temel yerine daha mantıkî, dolayısıyla da daha rasyonel bir bağ kurması yönüyle farklılaşmaktadır. Ona göre, İslam'ın ilk asırlarındaki çalışmaların seviyesini ve Lisanü'l-Arap gibi lugatların, Arap dilini ve Arapça kelimelerin Kur'an'ın nâzil olduğu dönemdeki mânâlarını tespit etmek üzere, çok titiz bir şekilde hazırlanmış olduğu gerçeğini gözden kaçırmamak gerekir. Eğer kurucu asırlarda ortaya konulmuş çalışmalar yeterince incelenirse, Arap-İslam kültür temelleri üzerine yeniden bir medeniyet kurmak için kâfi derecede zengin kaynaklara malik olduğumuz görülecektir.<sup>838</sup>

Câbirî'nin, - modern bir yöntem kullandığı ve tarihselcilikten büyük ölçüde yararlandığı halde- tarihselci okumalar yapmaya çalışan liberalistlere karşı çıkmasının ardında, milliyetçi reflekslerin önemli ölçüde yer aldığı görülmektedir. Michael Aflak'ın, Araplıkla İslam'ın birbirinden ayrılması mümkün olmayan bir birlik oluşturduğunu vurgulayan fikirlerini naklederken<sup>839</sup>, takdirlerin ifadesi sadedinde bu refleksler kendisini açıkça göstermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber, sahabe ve Arapların özgürlük mücadelesi verdiği dönemlerde olduğu gibi, seslerini halk arasında duyurmayı başaran tüm akımların, -hangi görüş ve düşünceye sahip olursa olsun- tüm insanları derinden harekete geçiren tek nesnel çıkar üzerine, yani özgürlük, demokrasi, toplumsal adalet, azınlığın ve çoğunluğun hakları gibi sloganların ifade ettiği nesnel çıkar üzerine kurulacak bir tarihsel blok teklif etmektedir.<sup>840</sup> Bu teklif aynı zamanda, Câbirî tarafından sorulan "İdeolojisi olmayan bir felsefe mümkün müdür?" sorusuna kendi açısından cevap oluşturmaktadır: Câbirî'nin yenilenme konusunda gösterdiği felsefi çabanın ideolojisi, Batı hegemonyasından kurtularak güçlü bir Arap birliğinin tesisi olmalıdır. Araplıkla İslam'ın ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu savunan milliyetçi bakış, bu idealin gerçekleşmesi için merkezî bir öneme sahip olduğundan dolayı, fazlasıyla ehemmiyet kazanmış olmaktadır.

<sup>838</sup> Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.20-29, Kitabevi, İstanbul, 1999.

<sup>839</sup> Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, s.30-34.

<sup>840</sup> Câbirî, *a.g.e.*, s.132.

#### 4.2.2. Çözümü Modernizm İçinde Arayanlar

İslâmî modernizm olarak adlandırılan yaklaşımlar tarafından, Batı medeniyetinin ürünü de olsa, modern yaklaşımların kullanılabilir olmasının herhangi bir mahzur teşkil etmeyeceği düşünülmektedir. Aksine, Kur'an'la uyum içinde olabileceği kabul edilmekte ve Kur'an'ın bu yöntemlerle yorumlanması önemli görülmektedir.<sup>841</sup>

Tarih olarak İslam Modernizminin, Cemaleddin Afganî (ö.1897) ve Namık Kemal (ö.1886) vasıtasıyla on dokuzuncu yüzyılın ortalarında başladığı kabul edilmektedir.<sup>842</sup> Her ne kadar, siyasî anlamda gerçekleştirilen Islahat Hareketleri ile Osmanlı toplumunu modernleştirme denemeleri daha önce başlamışsa da, içerden ve modern duruma göre yeniden düşünerek dini yorumlama anlamındaki başlangıç, aslında siyasî birlik için uğraşmış olan Afgânî'ye dayandırılmaktadır. Afgânî, Mısırlı Muhammed Abduh'u etkilemiş ve bir süre ortak çalışmalar yapmışlardır.<sup>843</sup> Dinî alanda Namık Kemal'in (ö.1905) fikirlerine dayanan modernist bir akım oluşmamışsa da, Mısır dînî düşüncesinde Abduh'un yeri tartışılmayacak bir ağırlığa sahip olmuştur. Abduh'tan sonra takipçilerinden Reşit Rıza (ö.1935) selefi bir çizgide Abduh'u yorumlamıştır. Modernizme öncülük eden düşünceleri yönüyle devamı ise Taha Hüseyin ve Emin el-Hûlî (ö.1966) tarafından sağlanmıştır.

Modernist yaklaşım açısından Abduh'un ele alınış biçimi, Oryantalistlerin saldırıları karşısında onun Kur'an'ı koruma çabasını ortaya çıkarmaya matuf görünmektedir. Bu yaklaşım aynı zamanda Abduh tarafından dile getirilen "Kur'an bir tarih kitabı değildir. Bu sebeple naklettiği tarihî malumatın doğruluğunu aramamak lazım. Önemli olan nakletme gayesi ve ondan alınacak ibrettir." gibi görüşlerin iyi niyetten kaynaklanan yaklaşımlar olduğuna vurgu yapmaktadır.<sup>844</sup> Nitekim Abduh'tan sonra, Emin el-Hûlî'nin danışmanlığını yaptığı Muhammed Ahmet Halefullah, hazırlamış olduğu

<sup>841</sup> İslam Modernizminin İslam Liberalizmini temsil ediyor olması ve modern Batı'dan önemli liberal sosyal değerleri alıp, bu değerlerin gerçekliği veya doğruluğu hakkında delil göstermek maksadıyla Kur'an'ı yorumladıkları hakkında bilgi için bkz. Fazlur Rahman, *İslam ve Siyasî Aksiyon: Dinin Hizmetinde Siyaset*, s.30, Çev. Adil Çiftçi, Türkiye Günlüğü, sy. 34, Mayıs-Haziran 1995.

<sup>842</sup> Fazlur Rahman, *a.g.m.*, s.30.

<sup>843</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Siyasî Aksiyon: Dinin Hizmetinde Siyaset*, s.30, Çev. Adil Çiftçi, Türkiye Günlüğü, sy. 34, Mayıs-Haziran 1995.

<sup>844</sup> Abduh'un yaklaşımları ve bu yaklaşımların te'vil açısından önemi için bkz. Ebu Zeyd Nasr Hamid, *Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı*, s.34, Çev. Ömer Özsoy, İslamî Araştırmalar Dergisi, c.9, sy. 1-2-3-4, 1996.

doktora tezinde bazı Kur'an kıssalarının gerçekliğinin olmadığını ileri sürmüştü, tezini hazırlarken Emin el-Hûlî'nin tefsir metodundan etkilendiğini de ifade etmiştir.<sup>845</sup>

Bu tür yaklaşımlardaki iyi niyet, bakış tarzından kaynaklanıyor olmalıdır. Zira, bu tür yaklaşım sahipleri, Allah'ın maksadı ile Kur'an'ın lafzı arasında tarihsel bir bağ kurmaktadır. Bu tarihsel bağ, Kur'an'ın anlamını nesnel olarak tespit etmek için, nüzûl dönemine gitmeyi gerektirmektedir. Bu gereklilik, aklî ve filolojik olmak üzere iki sebebe dayandırılmaktadır. Birincisi, kelimelerin anlamlarında zamanla kayma olmaktadır. Dolayısıyla, indirildiği zaman Kur'an ayetlerinden ne anlaşılıyor idiye bugün de aynı anlamı elde edebilmek için, o zaman bu kelimelerin hangi mânâda kullanıldığını bulmamız gerekir. İkincisi ise, Kur'an'ın, nâzil olduğu dönemdeki insanların anlayışlarını esas aldığı ve onların problemlerini çözmek üzere geldiği fikridir. Bu tür bir düşünce, Abduh ve Halefullah'ta gördüğümüz, Kur'an'da yer alan bazı bilgilerin gerçekliğinin olmayabileceği yaklaşımına kendi içinde bir açıklama getirmektedir. O da şöyle olmalıdır: O dönemde insanlar arasında bilinen bazı kıssalar ve malumat, insanların onlara yüklediği mânâ ve kullanım amacı açısından alınmış ve onların gerekli dersi çıkarmalarını kolaylaştırmak için nakledilmiştir. Eğer Kur'an, o insanların problemlerini çözmek için geldi ise bunda bir gariplik olmamalıdır. Zira, hata Kur'an'a ait değil, o insanların malumatlarına aittir.

Görüldüğü gibi, Abduh'la başlayan ve modernleşerek devam eden çizgi, felsefî anlamda tarihselci bir bakışa sahip olmasa da, ulaştıkları bazı sonuçlar açısından tarihselciliğe paralellik arz etmektedir. Bu yakınlık, Kur'an kelimelerinin nâzil olduğu dönemde ne anlama geldiğini bulmak, ya da sahabenin Kur'an'ı nasıl anladığını tespit etmeye çalışmak gibi gayretlerle ilgili değildir. Kur'an'ın nâzil olduğu dönemi esas alması ve onların ihtiyaçlarını çözmek üzere indirilmiş olmakla sınırlandırılmasıdır. Bu tür sınırlandırmalar, Kur'an'ın apaçık ve anlaşılır bir kitap olma keyfiyetine, "Nüzûlüne şahit olanlar ondan ne anladılarsa manası ondan ibarettir." şeklindeki bir yaklaşımdan kaynaklanıyor olmalıdır.

Bugün için, Hallaq'ın tasnifine göre "dînî liberaller" olarak anılması gereken Muhammed Said Aşmavî, Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun, Abdullah en-Naim,

---

<sup>845</sup> Koç, Mehmet Akif, *Âişe Abdurrahman'ın Kur'an Tefsirindeki Yeri*, s.31, Şule Yayınları, İstanbul, 1998.



Hasan Hanefî gibi kişiler geleneksel tefsir metodundan tamamen kopmakta, vahyi metin ve kontekst olarak anlamaya çalışmaktadır.<sup>846</sup> Bu durumda iki konuyu aydınlatmak gerekmektedir. Birincisi, “Kur’an bir metin midir?” sorusu, ikincisi de, vahyin kontekst (vahyin ortaya çıktığı ortamın) keyfiyetidir.

#### 4.2.2.1. Kur’an, Metin (Nass) midir?

Hermeneutik teori, yorumlanacak metnin kutsal yönünü dikkate almadığından dolayı, Kur’an’a hermeneutik açıdan yaklaşmak söz konusu olduğu zaman, ister istemez, “Kur’an mahluk mudur?” tartışmasına geri dönülmektedir. Eğer “Kur’an mahluktur.” tezi esas alınırse tarihselci hermeneutik yaklaşımın önü açılmakta, yok eğer, “Kur’an mahluk değildir.” tezinden hareket edilirse, o zaman tarih üstü bir keyfiyetle ele alındığı için, Kur’an’ın yorumlanamaz hale geleceği düşünülmektedir. Bu sebeple, tarihselci hermeneutik yaklaşımı önemseyenler açısından, Kur’an’ın bir metin olarak algılanması önem arz etmektedir. Bu konudaki görüşleri üçe ayırmak mümkün görünmektedir:

##### 4.2.2.1.1. Kur’an’ı Yorumlayabilmek İçin Mahluk Bir Metin Olarak Algılamayı Gerekli Gören Yaklaşım

Mesela, Muhammed Arkoun Kur’an’dan bahsederken onu ‘İslam’ın kapalı yazılı metni’ olarak vasıflandırmaktadır. Kur’an’ın kapalı metin haline gelmiş olması, Arkoun’a göre, Müslümanları ‘hermeneutik bir konumda bırakmaktadır.’<sup>847</sup> Dolayısıyla, Arkoun’a göre, artık kapalı bir metne dönüşmüş olan Kur’an’ın, ondan yasaların, emirlerin, iman ve imansızlığın sınırlarının çıkarılması için yorumlanması zorunlu hale gelmektedir.

Kur’an’ın yorumlanabilmesi için, mahluk olmasının ve belli bir kontekste bağlı olmasının önemine vurgu yapanlardan birisi de Nasr Hamit Ebu Zeyd’dir. Ona göre: “Eğer Kur’an ezeli değilse, o zaman belli bir kontekste yaratılmıştır ve içindeki mesaj o kontekst içinde anlaşılmalıdır. Bu bakış açısı, ahkâmın da yeniden yorumlanmasına imkan tanır. Zira bu durumda Allah’ın sözü lafza göre değil, içindeki ruha göre anlaşılması gereken bir söz olarak ele alınabilir. Yine kontekste bağlı olarak yorumlama imkanı, yorum hakkını kamu otoritelerine ve topluma verir. Ancak, eğer Kur’an

<sup>846</sup> Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, s.214, New York, Cambridge University Press, 1997.

<sup>847</sup> Arkoun, Muhammed, *Rethinking Islam*, Boulder, Westview Press, 1994, s.33.

Allah'ın ezeli, yaratılmamış ve dolayısıyla da değişmez sözü olarak kabul edilirse, bu durumda Kur'an'ın değişen şartlara göre yeniden yorumlanması yasaklanmış olur; ilahî yasanın ruhu ile lafzı arasında hiçbir fark olmaz ve ruhun anlamını kavramak, korumak ve uygulamak görevi teologlara kalır.”<sup>848</sup>

Ebu Zeyd, Sünnî ekolün Kur'an'a metin nazarıyla bakmadığının bilincindedir.<sup>849</sup> Kendisi de, Kur'an'ın vahyî ve ilahî kelimeler olduğu konusunda herhangi bir tereddüt içinde değildir. Ancak, ona göre, ilahî kelimeler de olsa, insanlık semasına indiği andan itibaren tarihe mal olmuştur ve o andan itibaren de, herhangi bir metinden bu manada bir farkı kalmamıştır. Ebu Zeyd'e göre Hz. Peygamber'e nâzil olduğu andan itibaren ilahî kelimeler, ilahî olma vasfını kaybetmiş ve bir insan düşüncesine dönüşmüştür. Peygamberin vahiy edileni anlama keyfiyeti, vahyin insan zekasının ürünü olmaya doğru yaşadığı ilk dönüşüm ve insan zekasıyla ilk iletişimidir. Artık, Peygamberin anladığı şey ile metnin kendi gerçekliği birbiriyle örtüşmez. Eğer böyle bir fark olmayıp da, birebir örtüşseydi sabit ile değişen, ezeli ile izafi ve ilahî ile insanî birbirine karışmış olurdu.<sup>850</sup> Görüldüğü üzere Ebu Zeyd, Kur'an'ın Hz. Peygamberle buluşmadan önceki vasfını metafizik bir durum olarak değerlendirmekte ve bu yönü hakkında, Kur'an'ın söylediğinden başka hiçbir şey bilemeyeceğimize kani olmakta, bize gelen şeyin ise, her durumda tarihsel olarak değişen insanlık vasıtasıyla ulaşılmış olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.”<sup>851</sup>

#### 4.2.2.1.2. Mahluk mu-Ezelî mi Tartışmasını Bitirdiğini İddia Eden Yorum

Bu yaklaşımın sahibi olarak Muhammed Şahrur, “peygambere verilen metne geri dönüş”<sup>852</sup> tezini savunmaktadır. Ona göre, ‘nübüvvet’ ve ‘risalet’ kelimeleri arasındaki nüanstaki hareketle Kur'an ayetlerini ikiye ayırmak mümkündür ve bu durumda Kur'an'ın iki karakteri olduğu görülmektedir: “Birincisi nübüvvet'tir ki, bu gerçekle illüzyon arasındaki farkı belirler. İkincisi risalet'tir; bu şeriat ve ahlakla alakalıdır. Böyle

<sup>848</sup> Ebu Zeyd, *Nasr Hamid, Divine Attributes in the Qur'an: Some Poetic Aspects.*, Der., John Cooper, Ronald L. Nettler ve Muhammed Mahmud, (Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond'un içinde), Londra, I.B. Tauris, 1998, s.198.

<sup>849</sup> Ebu Zeyd, *a.g.m.*, s.192.

<sup>850</sup> Ebu Zeyd, *Naqdu'l-Hitabi'd-Dîni*, s.93-94, Sina lil-Neşr, Kahire, 1992.

<sup>851</sup> Ebu Zeyd, *a.g.e.*, s.93.

<sup>852</sup> Şahrur, *Muhammed*, “*The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies*,” Muslim Politics Report of the Council on Foreign Relations, 14 (Temmuz-Ağustos 1997), s.3.

bakıldığında ilk yön objektiftir ve insan aklının kabulleniminden bağımsızdır. İkinci yön ise insan bilgisine, örneğin, insanın doğruyu yanlıştan ayırt edebilme kapasitesine bağlıdır ve subjektiftir.”<sup>853</sup> Şahrur, Kur’an’ı ikiye ayırdıktan sonra, sadece nübüvvetle ilgili gördüğü kısımlara Kur’an, risaletle ilgili gördüğü kısımlara ise ‘Ümmü’l-Kitap’ demektedir. Kur’an ve Ümmü’l-Kitab’ın biraraya gelmesinden oluşan bütünlük ise “el-Kitab”dır. Bu ayırmadan sonra Şahrur, Kur’an’ın, el-Kitab içinde yer alan bazı kısımlardan oluştuğunu söylemekte ve bu kısımların eleştirilemeyeceği gibi, kabul veya reddinin de insanın özgür iradesine bırakılmadığını iddia etmektedir. Risaletle ilgili olan Ümmü’l-Kitab kısmı ise, insan aklına hitap ettiğinden, her asırda farklı şekilde yorumlanmaya açıktır.

Şahrur, ortaya koyduğu bu ayrımla, Kur’an’ın mahluk mu yoksa ezeli mi olduğu problemini de ortadan kaldırdığına inanmaktadır. Ona göre nübüvvetle ilgili kısım ezeli, risaletle ilgili kısım ise mahluktur. Yorum ve içtihadı açık olan kısım da, işte bu mahluk olan kısımdır.. Şahrur, ne konuyu uzun uzadıya ele aldığı el-Kitab ve el-Kur’an<sup>854</sup> kitabında, ne de bu kitabı özetlediği makalesinde<sup>855</sup>, nübüvvet-risalet bölümlerinin muhkem-müteşabih ayrımını mı, yoksa başka bir şeyi mi ifade ettiğini tartışmaz.

#### 4.2.2.1.3. Kur’anı Metin Olarak Alan Ve Mahluk mu-Ezeli mi Tartışmasını Gereksiz Gören Yorum

Mesela, Hasan Hanefi, Kur’an metin midir, tartışmasında “mahluk” ya da “ezeli” olmasının bir şeyi değiştirmeyeceği kanaatindedir. Hanefi’ye göre, “Kur’an mahiyeti her ne olursa olsun, yorumcu için önünde duran bir metindir. Bir yasal metin, edebi bir eser, felsefi bir metin, tarihî bir doküman olarak yorumbilimin her türlü aletinin uygulanabileceği bir metindir. Metnin kutsal mı yoksa profan mı olduğu, dinî uygulama için bir anlam ifade eder.”<sup>856</sup>

<sup>853</sup> Şahrur, Muhammed, “The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies,” *Muslim Politics Report of the Council on Foreign Relations*, 14 (Temmuz-Ağustos 1997), s.4.

<sup>854</sup> Şahrur, Muhammed, *al-Kitab ve el-Kur’an: Kıra’at Mu’asira*, el-Ehli lil-Taba’a ve el-Neşr ve al-Tevzi’, Şam, 1990.

<sup>855</sup> Şahrur, Muhammed, “Reading the Religious Text: A New Approach,” *Islam*, 21, İnternet adresi: <http://www.islam21.org/pages/chapter/may-1.htm>.

<sup>856</sup> Hanafi, Hasan, “*Method of Thematic Interpretation of the Qur’an*,” s.202, Der. Stefan Wild, *The Qur’an as a Text*, Leiden, E. J. Brill, 1996.

#### 4.2.2.2. Vahyin Kontekst Keyfiyeti Ve Tefsir

Tefsir anlayışları büyük ölçüde, vahyin tarihsel konteksti karşısında alınan tavırlara göre şekillenmektedir. Vahyin tarihsel kontekstinden maksat, Kur'an'ın nâzil olduğu zaman ve şartlarla arasındaki çift taraflı sebep-sonuç ilişkisidir. Fazlur Rahman ve Arkoun ayrıca ele alınacağı için, onları istisna ederek liberal yorumlara bakılırsa, ya konteksti dikkate alarak Kur'an'ı nüzûl dönemi ile birebir irtibatlandırmakta, ya da tamamen kontekstten bağımsız olarak yorumlamaya çalıştıkları görülmektedir.

##### 4.2.2.2.1. Yorumu Kontekste Bağlı Olarak Şekillendiren Görüş

Kontekste bağlılık denilince, aynı zamanda tarihsellikten bahsedilmiş olmaktadır. Kur'an'ı tarihsel kontekste sıkı sıkıya bağlı bir kitap olarak görmek ve ona göre anlamının kaçınılmaz olduğunu ileri sürmek ise, nüzûl ortamını bilmenin anlamaya sağlayacağı katkıları aşmakta ve ortamın Kur'an'ı belirleme gücüne sahip olduğu neticesine götürmektedir. Bu konuda Ebu Zeyd ve Muhammed İzzet Derveze'nin yaklaşımları örnek teşkil edecek mahiyettedir.

##### 4.2.2.2.1.1. Nasr Hamid Ebu Zeyd: Kur'an Yorumunda "Anlam" -"Önem" Ayrımı

Kur'an açısından tarihselliği, kültürel ortamdan etkilenme ve kültürel ortamı etkileme olmak üzere ikiye ayırmakta ve bu ayırım vasıtasıyla Kur'an'ın "anlamı" ile "önemi" arasındaki farkı daha net ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunlardan ilki, Kur'an mesajının ilk muhataplarının dünyasıdır ki, bu tarihsel olarak sabit bir dünyadır. Ebu Zeyd'e göre, Kur'an metninin gerçek anlamı ancak bu dünyaya bakarak kavranabilir. Kur'an sadece bir kültürün ürünü değil, aynı zamanda içine nâzil olduğu kültürü üreten bir metindir. Bu ikinci kültürel ortam, Kur'an'ın anlamından çok 'önemini' ortaya koyar ki, bu yön değişkendir. Kur'anî metnin anlamının kavranması için, birinci kültürel ortamın tanınması yeterliyken, bu metnin mesajının anlaşılması için her iki kültürel ortamın da tanınması gerekir. Ebu Zeyd Kur'an'ın nüzûl dönemi dışında yapılan tefsirlerinde, vurgunun metnin anlamından çok metnin o asra bakan 'önemine' kayması gerektiğini söylemekle birlikte, hiçbir asırda 'önemin' asıl 'anlam'dan kopmaması gerektiğini vurgulamaktadır.

Ebu Zeyd'e göre, Kur'an'ın muasır bir yorumunun yapılabilmesi, ya da içinde bulunduğumuz çağ açısından Kur'an'ın 'öneminin' idrak edilebilmesi için, tarih boyunca yapılmış Kur'an tefsirlerinin 'deşifre' edilerek, bunların içinde zamanımız açısından 'önemi' olmayan kısımların çıkartılması lazımdır. Bu uygulama aynı zamanda, yakın geçmişte Kur'an ve tefsirlerini kendi siyasal gayeleri için kullanan ideolojik müfessirlerin hatalarını da ortaya koymaya yarayacak ve bir daha Kur'an'ın böyle kem gayelere hizmet etmesini engellemeye yardımcı olacaktır.

Ebu Zeyd'in, hermeneutik tarihselciliğin Kur'an ve hadise uygulanmasında Batılı örneklerine en yakın çizgide durduğu görülmektedir. Kur'an ve hadisin bir defada topluma verilmeyip peyderpey gelişinin, tarihî sürece bağlılığı ifade ettiği üzerinde uzun uzadıya duran Ebu Zeyd,<sup>857</sup> mesajın muhatabının kimler olduğunun (Mekkeliler, Medineliler, inananlar, müşrikler veya bütün insanlık gibi) aydınlatılmasının, mesajın anlaşılması için kaçınılmaz olduğunu söyler. Bu tür bilginin, örneğin, şarabın yasaklanışındaki basamaklı emirlerin ve domuz etinin zaman içinde yasaklanmasındaki sırlarının kavranmasında çok etkili olacağını söylemektedir.<sup>858</sup>

Kur'an metninin tarihselliği üzerinde uzun uzadıya durmakla birlikte, Ebu Zeyd'e göre, bu metnin günümüze bakan 'önemini' kavramak tefsircinin temel görevidir. Bunu yaparken de tefsircinin işinin Kur'an metnini hermeneutik kritiğe tâbî tutmaktan çok muasır müfessirlerin eserlerini hermeneutik kritiğe tabi tutmaktan yanadır. Yazılmış tefsirlerde, müfessirin yaşadığı zaman ve politik ortamın dayattığı ideolojik içeriğin bu tefsirlerden arındırılması yoluyla objektif ve ilmî bir tefsire ulaşılabileceğine inanan Ebu Zeyd, sözgelimi tekfir müessesesini örnek vererek, tekfirin tamamıyla siyasî bir silah olarak kullanılmaya başlanmış olmasını günümüzden bir örnek olarak nakletmektedir.<sup>859</sup>

Sonuçta, Ebu Zeyd'in tarihselci yaklaşımı, Kur'an ve Peygamber'in 'otantik-sahih' hadislerinin, içinde ortaya çıktıkları tarihsel kontekste bağımlı olarak yorumlanmasını

<sup>857</sup> Ebu Zeyd Nasr Hamid, *Mefhûm el-Nass: Diraseh fi 'ulûm el-Kur'ân*, s.25-26, El-Hayât el-Mısriyat el-Âmme lil-Kitâb, Kahire1990.

<sup>858</sup> Ebu Zeyd, *a.g.e.*, s.70.

<sup>859</sup> Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Naqdu'l-Hitabi'd-Dînî*, s.95, Sina lil-Naşr, Kahire, 1992.

ve analiz edilmesini öngörmektedir.<sup>860</sup> Ona göre, Kur'an'a dercedilmiş mesajın göndericisi olan Allah bilimsel araştırmalara konu edilemeyeceğine göre, Kur'an metninin bilimsel araştırmaları, bu metnin ortaya çıktığı kontekste ve metnin nâzil olduğu kültürel ortama yoğunlaşmalıdır. Dolayısıyla Ebu Zeyd'e göre, Kur'an metninin anlamını, bu metnin muhataplarının fiillerini, ilk muhatabı olan Peygamber'i ve ilk nüzûlün kültür dünyasını<sup>861</sup> dikkate almadan ortaya çıkartmak ve anlamak mümkün olamaz.<sup>862</sup>

#### 4.2.2.2.1.2. Muhammed İzzet Derveze: Siyere Bağlı Kur'an Yorumu

Muhammed İzzet Derveze (1888-1984), Kur'an'ın Hz. Peygamber dönemi toplum hayatı ile neredeyse birebir ilişkili olarak indiğine inanmaktadır. Bu sebeple nüzûl sırasına göre kronolojik bir tefsir yazmak istemiş, geleneksel tefsir tarzlarının dışına çıkmaktan dolayı tepki alacağını düşünerek Halep ve Suriye müftülerinden fetva almış ve *Et-Tefsirü'l-Hadîs* adlı tefsirini yazmıştır. Derveze'nin tefsirde uyguladığı yöntemle, iki noktada geleneksel tefsirlerden ayrıldığı görülmektedir: Birincisi, ayetleri içerik, kontekst ve ses uygunluğuna göre surelerin içinde küçük bölümlere ayırmış ve tefsirini bu parçalar üzerinden yazmıştır. İkinci olarak da, tefsirini, ayetlerin nüzûl sırasını esas alarak tamamlamıştır.<sup>863</sup> Derveze'ye göre kronolojik tefsir 'Peygamber'in vazifesinde, yaşadığı çeşitli dönemleri ve vahyin çeşitli aşamalarını ariz ve amik bir şekilde anlayabilme fırsatı vermektedir.<sup>864</sup> Derveze'nin Kur'an ile siyer arasında kurduğu bağlantı öylesine güçlüdür ki, Derveze nesh sebebiyle bazı ayetlerin Kur'an'dan çıkarılmış olduklarını ve Peygamber döneminde cem edilmemiş olmasının da, her zaman nesh olunabileceği ihtimalinden kaynaklandığını iddia etmiştir.

Derveze, el-Tefsîru'l-Hadîs'in yazımını tamamladıktan sonra, bu esere bir mukaddime olmak üzere *El-Kur'anü'l-Mecîd*'i yazmış, geliştirdiği ve misal teşkil edeceğine

<sup>860</sup> Ebu Zeyd, Nasr Hamid, "Divine Attributes in the Qur'an: Some Poetic Aspects.", s.200, Der. John Cooper, Ronald L. Nettler ve Muhammed Mahmud, (Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond, Londra, I.B. Tauris, 1998'in içinde).

<sup>861</sup> Ebu Zeyd bu kültür dünyasını 'O zamanın Arap dili içinde vücut bulmuş olan kuramlar dünyası' olarak tanımlar.

<sup>862</sup> Ebu Zeyd, a.g.m., s.199.

<sup>863</sup> Poonawala, İsmail K. "Muhammad 'Izzat Darwaza's principles of modern exegesis", s.225-246, Der. G. R. Hawtign & Abdulkadir A. Şerif, (Approaches to the Qur'an'in içinde), Routledge, London and New York 1993.

<sup>864</sup> Derveze, Muhammed İzzet, *El-Tefsiru'l-Hadîs*, s.6-16, Kahire, 1962.

inandığı tefsir metodunu bu eserin üçüncü bölümünde ortaya koymuştur.<sup>865</sup> Derveze'nin yönteminin temelini, Kur'an'ı Hz. Peygamber ve yaşadığı toplumla sıkı sıkıya irtibatlı kabul etmesi oluşturduğundan, ona göre Kur'an, aynı zamanda İslam öncesi Arap ortamının sosyo-ekonomik şartlarının, entelektüel, kültürel ve dinî hayatının, sosyal ve ahlakî âdetlerinin bir resmidir.<sup>866</sup> Bundan dolayıdır ki, siyer ancak Kur'an ışığında, Kur'an da ancak siyer ışığında tam olarak anlaşılabilir. Siyer sayesinde, Kur'an'ın yorumcusu, tarihî arka planı görme imkanı bulur. Kur'an'ın pek çok bölümü, Peygamber'in Mekkeliler, Yahudiler ve Medine münafıkları karşısındaki pozisyonunu tasvir etmektedir. Peygamber'in ortamının değişmesine bağlı olarak, ayetlerin de sertlik veya yumuşaklık derecesi değişmektedir. Bazı ayetlerin şartları değişikliğe uğramakta ve bazıları ise tümünden nesh edilmektedir. Ayetlerin nüzûlünü bu derece Hz. Peygamberle toplum arasındaki ilişkilerin seyrine bağlamak, Allah'ın hikmetinin insanların şartlarına göre değişebileceği ön kabulünü ister istemez beraberinde getirmektedir.<sup>867</sup> Oysa Derveze, diğer taraftan, "Kur'an'ın kalıcılığı, şeriatin evrenselliği, İslam'ın genelliği ve ebediliğinden" bahsetmektedir.<sup>868</sup> Bu çelişki, Kur'an'ın Cahiliye toplumunu muhatap alması ile o toplumun şartlarına göre şekillenmesi arasındaki derin farkın gözden kaçırılmasından doğmuş olmalıdır. Bu fark bazen öylesine ortadan kalkmaktadır ki, Derveze, Allah'la kul arasındaki irtibatı düzenleyen taabbudî emirleri bile, Cahiliye toplumunun âdetlerine başvurarak açıklamayı denemektedir. Mesela, "Araplar değişik bölge ve inançlardan gelmelerine rağmen, hacc ibadetine, bu ibadete özgü davranışlara, haram ayların dokunulmazlığına katılırlardı." dedikten sonra, haccın İslam döneminde devam etmesini şöyle açıklar: "Kur'an'ın temel çağrısı, birliği oluşturmaya yöneliktir. Cahiliye dönemi hacc ibadetinin bazı geleneklerinin şirk ve puta tapıcılık kirlerinden ayıklandıktan sonra eski şekliyle sürdürülmesinin hikmeti, Arapları İslam çağrısına ısındırmak da olabilir."<sup>869</sup> Eğer bir toplumu istenen noktaya getirmek için, onların bazı âdetlerini taabbudî emirler seviyesine çıkartıcı bir yol izlenmiş olsaydı, bugün, -İslam'ın çağrısını tüm dünya milletlerine ulaştırma imkanı olduğuna göre- haccın durumu ne olacaktı?

<sup>865</sup> Derveze, *el-Kur'anü'l-Mecîd*, Çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997.

<sup>866</sup> Derveze, *a.g.e.*, s.119-123.

<sup>867</sup> Poonawala, *a.g.m.*, s.225-246.

<sup>868</sup> Derveze, *a.g.e.*, s.122.

<sup>869</sup> Derveze, *a.g.e.*, s.123.

Derveze'nin temel tezi, tabî olarak tefsir anlayışının ana karakterini belirlemekte ve diğer bütün açıklamalar, bir şekilde bu esas tezle irtibatlanmaktadır. Mesela, Siyerle Kur'an arasında kurduğu sıkı irtibat, Kur'an'da onların dil ve anlayışlarını aşan şeylerin bulunamayacağı kanaatini doğurmuş olmalı ki, Derveze Kur'an'da metin itibarıyla insanların anlaması zor i'cazların olmadığını ve Kur'an'ın i'cazından kastın manevi i'caz olması gerektiğini söylemekte, muhataplarının anladığı ilk mânânın ötesinde başka ve daha derin mânâlar ihtiva edebileceği ihtimalini kabul etmemektedir.<sup>870</sup> Hermeneutik teorinin dil ve iletişim konusundaki eleştirilerini andıran yaklaşımları olmakla birlikte, Derveze, Kur'an'ın kelime, deyim ve kıssalarının Asr-ı Saadet insanları için ne anlam ifade ettiğini ve bu anlamın nasıl bulunabileceğini açıklamamaktadır.

Kur'an'ı bir nevî kronolojik siyer gibi algılamak, kıssalar ve Kur'an'da geçen metafizik varlıkların açıklanması gibi konularda da tesirini göstermektedir. Esbab-ı nüzûlün tefsirde kullanılan tarzı da, Derveze'nin önemseydiği kronolojik bütünlüğü bozucu bir etki yaptığı gerekçesiyle faydalı bulunmamaktadır. Ona göre, nüzûl sebepleri çok yerde ayetleri sûrenin siyak-sibak bütünlüğünden koparmaktadır. Sebeb-i nüzûl yerine, Kur'an'ın nüzûl ortamı ile ilişkisi, yine Kur'an'ın kronolojik bütünlüğü göz önünde bulundurularak sağlanmalıdır.

Derveze'nin Kur'an kıssaları ile ilgili yorumları, pek çok yönden tarihselci hermeneutiğin izlerini taşımaktadır. Derveze, muhkem-müteşabih ayrımından yararlanarak bir taksim yapar. Ona göre muhkem ayetler usûlden, müteşabih ayetler ise vesâilden bahsetmektedir. Kıssalar vesâil kısmına dahil olduğu için, bir tefsircinin bu konuda yapacağı pek fazla bir şey olmamalıdır. Bununla beraber, kıssalarla ilgili üç noktaya dikkat çekmeyi gerekli görmektedir: Birincisi, kıssaların ilk muhataplar açısından yabancı şeyler değil, aksine onların bildiği şeyler olduğunu vurgulamaktadır. İkinci olarak; bu hikayeler vakanüvislik veya tarih anlatımı mantığıyla değil, bir noktayı resmetmek, bir mesajı güçlendirmek, bir ahlakî yorum çıkarmak ve dinleyenlerin dikkatini celp etmek için anlatılmışlardır. Üçüncüsü de; ikinci sebebe bağlı olarak Kur'an kıssaları ile Eski ve Yeni Ahit'te anlatılan şekiller arasında fark olması, önemli bir şey olmaktan çıkmaktadır. Derveze'ye göre, kıssalar gibi, ahirete bakan ödül ve cezalar, melekler, cinler, peygamberlerin mucizeleri tamamıyla vesâildendir, ve

---

<sup>870</sup> Derveze, *a.g.e.*, s.125.



Peygamber'in yaşadığı ortamın ve İslam öncesi Arapların inançlarını yansıtmaktadırlar. Dolayısıyla, müfessirlerin bu ayetler üzerinde fazlasıyla durmasının anlamı olmadığı gibi, Cahiliye Araplarının vesâile ait ayetleri nasıl algıladıkları bilinmediği müddetçe, bu tür tefsir çabaları da bir işe yaramayacaktır.

#### 4.2.2.2.2. Kur'an'ı Yorumlamada Konteksti Dikkate Alma Gereği Duymayan Görüş

Muhammed Şahrur ve Hasan Hanefi, aralarında farklar bulunmakla birlikte, Kur'an'ı anlamak için, kontekste bağlı kalmadan, çağını idrak ederek Mushafa müracaatı yeterli görme hususunda, görüş olarak birbirine yakındır.

##### 4.2.2.2.2.1. Muhammed Şahrur Ve Hududullah Teorisi

Şahrur'a göre, Müslümanlar, "Hz. Peygamber daha dün aramızdan ayrılmış gibi" Kur'an okumalıdır.<sup>871</sup> Bunu yaparken, bir taraftan Kur'an'ı tarih üstü bir kitap olarak kabul ettiğinin, diğer taraftan da on beş asır boyunca yapılmış bütün tefsir ve tevil çalışmalarını reddetmiş olduğunun farkındadır. Ayrıca bunu yapmanın, modern bir müfessirin ilk özelliği olması gerektiğini düşünür. Çünkü, kendi ifadesiyle "otoriter ve sultanlık yönetimlerince gelişigüzel yerleştirilmiş tarihî ilavelerden kurtulmuş olmak"<sup>872</sup> için bunu yapmak gereklidir. Şahrur'un, "tarihî ilaveler"le kastettiği şeyin, içinde Hz. Peygamber'in yorum ve yaklaşımlarını da ihtiva ettiği görülmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in hayatı, örnek alınması gereken bir hayattır. Ancak, bu örnek olma keyfiyeti, sadece, kendisinden sonra gelen Müslümanlara, Allah'ın mesajını nasıl hayatlarına hayat kılacakları yönünde bir modellikle sınırlı olmalıdır. Zira, ona göre, Hz. Peygamberin hayatı, İslam'ın kurallarının bir aşiret toplumunda nasıl uygulanabileceğine dair yaşanmış bir ilk ihtimaldir; tek ve son ihtimal değildir.<sup>873</sup> Bu sebeple Sünnet-i Nebevî'nin ve Ashab-ı Resûlullah'ın yaşadığı hayatın, Kur'an'ın muasır yorumunda, ancak tali bir yeri olabilir. Şahrur'a göre, Peygamber ve arkadaşları vahyedilmiş metni yorumlarken, kendi entelektüel kapasitelerine ve dünya görüşlerine

---

<sup>871</sup> Şahrur, Muhammed, *al-Kitab ve el-Kur'an: Kıra'a Mu'asira*, s.41 el-Ehli lil-Taba'a ve el-Naşr ve al-Tevzi', Şam 1990 ve Şahrur, Muhammed, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies," Muslim Politics Report of the Council on Foreign Relations, 14 (Temmuz-Ağustos 1997), s.7.

<sup>872</sup> Şahrur, *a.g.m.*, s.7.

<sup>873</sup> Şahrur, *a.g.m.*, s.8.

başvurdukları gibi, modern okuyucu da, kendi kapasite ve dünya görüşünü temel kriter olarak benimsemelidir. Hiçbir insanın yorum veya uygulaması, içinde izafi tarihî karakterler ihtiva ettiğinden dolayı, tartışmasız olarak kabullenilmemelidir. Zira bu tarihî karakter, zamandan zamana ve toplumdaki topluma değişecektir.<sup>874</sup> Her yeni Müslüman kuşak, Kur'an'ı kendi ihtiyaçları için daha önceki kuşaklardan daha iyi anlayabilecekleri gibi, bilginin gelişimi sonucunda onu daha iyi anlamlandırma şansına da sahiptir. Görüldüğü gibi Şahrur, Kur'anî vahyin nüzûl ve tertibinin vukû bulduğu tarihî-kültürel çevreyle hiç uğraşma gereği duymaz. Zira onun için Kur'an, -Ümmü'l-Kitap ve Kur'an ayrımını gözetmek kaydıyla- zamanlar üstüdür ve her asra ayrı bir mesajı vardır.

Muhammed Şahrur'un liberal tefsir yaklaşımı, özellikle demokrasiyi ve insan yapımı yasaların meşruiyetini ortaya attığı 'Hududullah Teorisi'nde göze çarpar. Şahrur, Kur'an'ın istikametten bahsederken bir hattı değil, iki hududu çizmekte olduğunu iddia eder. Buna göre, Allah bazı ayetlerinde kesin haramları ve bazı ayetlerinde kesin helalleri zikrederek, insanî yasa yapımının sınırlarını belirler. Tarihin çeşitli dönemlerinde toplumlar, kendi ihtiyaçlarına göre bu iki sınır arasında yasaklar ve özgürlükler koyarlar. Şahrur'a göre 'hududullah' sınırlaması, sadece haram ve helal hükümleri için değil, aynı zamanda şerî ceza hukuku için de geçerlidir. Buna göre Kur'an bir suça verilecek ya maksimum cezayı, ya minimum cezayı ya da her ikisini birden zikreder. Toplumlar bu ikisi arasında tercihlerini yapmakta serbesttirler.<sup>875</sup> Doğrusu Şahrur yasamanın toplumlar için sadece bir serbesti olmadığını, aynı zamanda bir dinî ödev olduğunu da söyler. Yasama, kendi kültürel ortamında, bir toplumun vatandaşları arasında yaşanan diyalojik iletişimin sonucunda ortaya çıkar ki, Şahrur buradan İslam'ın şûra anlayışına atlama yapar. Sonunda da, asrımızda şûranın en ideal şekliyle çoğulculuk ve demokrasi ile hayata geçirilebileceğini kaydeder.<sup>876</sup>

---

<sup>874</sup> Şahrur, Muhammed, "Proposal for an Islamic Covenant," *Islam*, 21, İnternet adresi: <http://www.islam21.org/pages/charter/may-1.htm>.

<sup>875</sup> Şahrur, *a.g.e.*, s.439-464.

<sup>876</sup> Muhammed Şahrur'un demokrasi hakkındaki görüşleriyle alakalı Eickelman, Dale F., "Islamic Religious Commentary and Lesson Circles: Is there a Copernican Revolution," Glenn W Most (der.), *Commentaries = Kommentare: Aporemata*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, içinde, Cilt 4, s.121- 146'ya bakılabilir.

#### 4.2.2.2.2. Hasan Hanefi ve Fenomenolojik / (Antroposentrik) Tefsir

Hanefi, teorisinde bir taraftan Ebu Zeyd'inkine benzer bir tarihsel kritik yaklaşımı kullanırken, bir taraftan da Şahrur'unkine benzer, hatta onu aşan bir Kur'anî evrensellik yaklaşımı kullanır. Hanefi de Ebu Zeyd gibi, Kur'an tefsirlerinin sosyo-politik ortamdan etkilendiği gerekçesiyle, 'süzülerek' okunmaları gerektiğini söyler; ancak tarihselci hermeneutik yaklaşımı Kur'an'ın kendi metnine uygulamaya gerek duymaz. Buna gerek duymamasının sebebi, Kur'an'ın anlaşılması için onun ortaya çıktığı ortam ve tarihsel sürecin tanınmasına gerek duymamasıdır. Bunu, Hanefi'nin kendine has 'evrensellik' tezi açıklar. Hanefi'ye göre, Kur'an gerektiği şekilde okunursa, kendi içinde bir 'evrensel bilinç' sağlayabilir ve bu bütünlük içinde yorumcu, Kur'an'ın ortaya çıktığı ortam hakkında ekstra araştırma yapma yükünden kurtulur.<sup>877</sup>

Hanefi'nin ihtiyaca cevap endeksli tefsir yaklaşımı, Ebu Zeyd'in her asır için en ideal olan tefsire ulaşma yaklaşımıyla çelişmektedir. Öncelikle Ebu Zeyd, tefsiri 'herkesin' uğraşacağı bir ilim olarak görmeyi kabullenmez ve ister ona ulaşılsın, ister ulaşılmıyın, 'objektif, ideal' bir tefsirin var olduğuna inanır. Buna karşılık Hanefi, bir aksiyon müfessiridir. Hanefi'ye göre, bir tefsirin 'geçerliliği onun gücünde yatar'.<sup>878</sup> Hanefi'nin 'güç'ten kastı, sadece bir açıklayıcı güç değil, aynı zamanda Müslümanların mevcut siyasal arayışlarına cevap veren bir güçtür. Dolayısıyla, tefsir ideolojik bir silahtır ve kutsal metinlerden çıkarılacak her türlü yorum, bir aksiyona dönüştürülebiliyorsa anlamlıdır.

Hasan Hanefi, Kur'an'ın tarihsel bağlamı ve dolayısıyla da nüzül ortamı ve esbab-ı nüzül gibi şeylerle ilgilenmez. Daha önce de belirtildiği üzere, Kur'an'ın kendi içinde 'evrensel bir bütün oluşturduğuna ve ayetlerin tarihsel olay veya şahıslara referanslarla değil, birbirlerine referanslarla anlaşılabilirliğine' inanır.<sup>879</sup> Bu sebeple Hanefi 'konulu tefsiri' metod olarak benimser ve yaklaşımına 'fenomenolojik tefsir' adını verir. Bu tefsirin temel yeniliği müfessirin arayış veya ihtiyacına cevap verdiğini düşündüğü ayetleri seçerek, bunlardan bir bütün oluşturma çabasıdır. Dolayısıyla, tefsire tâbi olan

<sup>877</sup> Hanafi, Hasan, *Religious Dialogue and Revolution: Essays on Judaism, Christianity and Islam*, s.200-202., Anglo-Egyptian Bookshop, Kahire 1977.

<sup>878</sup> Hanafi, Hasan, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an," Stefan Wild, (der.) *The Qur'an as a Text*, Leiden, E. J. Brill, 1996, s.210.

<sup>879</sup> Hanafi, Hasan, *a.g.m.*, s.196.

metnin hangi kültürel vasatta ortaya çıktığından çok, müfessirin yaşadığı kültürel ortamlarla ilgilenir. Böylelikle insan ve insan ihtiyaçları tefsir ilminin merkezine oturur. Kendi ifadesiyle, tefsir ‘teosentrik-ilahiyat merkezli’ olmaktan çıkar, ‘antroposentrik-insaniyat merkezli’ bir hal alır.<sup>880</sup> Hanefi’nin artık, objektif değil subjektif bir tefsir arayışında olduğu açıktır. Nitekim kendi ifadesiyle, bu tefsir yaklaşımının hedefi, Latin Amerikan Özgürlük Teolojisi’nin bir paralelini İslam dünyasında ortaya çıkarmaktır. Hanefi’ye göre bu, her ferдин kutsal metinleri kendi ihtiyaç ve konumuna göre yorumladığı, dini bilinçliliğin zirveye tırmandığı bir ‘yeni teoloji’ olacaktır.

### 4.3. İki Tarihselci Yaklaşım Önerisi: Fazlur Rahman ve Yedullah Kazmî

Burada tarihselciliğe daha merkezî bir rol biçtikleri için, Fazlur Rahman ve Muhammed Arkoun’un ayrıca ele alınması faydalı görülmüştü. Zira Fazlur Rahman, tarihselci yorum yöntemiyle ontolojik ve etik kuramlar geliştirerek, bir modernleşme felsefesi ortaya koymaya çalışmaktadır. Arkoun ise, İslam’ın doğuşunu müteakiben, kuruluş ve müesseseleşme döneminin ardından, mevcut yapılanmanın bir İslâmî akıl tutulmasına yol açtığını ve bu tutulmayı çözmek için mutlak surette tarihselci kritiğe ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Her iki isim de farklı çalışmalarda ele alındığı<sup>881</sup> için, tekrardan kaçınmak amacıyla Fazlur Rahman usûlü açısından ele alınmakla yetinildi. Arkoun’un yerine ise farklı bir örnek teşkil etmesi ve tarihselliği insan açısından ele alması yönüyle Yedullah Kazmî’nin araştırılması tercih edildi.

#### 4.3.1. Fazlur Rahman

Fazlur Rahman’ın düşüncesinde tefsir metodu, en önemli ve merkezî bir yere sahiptir. Böyle olması da gerekmektedir; zira, o geliştirmek istediği felsefî bakışı Kur’an’dan çıkarmaya çalışmaktadır. Bunun için yapmayı zarurî gördüğü şey de, Kur’an’ın motive edici yönünü kaybetmemek için, ona kendi bütünlüğü içinde bakabilmektir. Fazlur Rahman, bu fikirlerle geçmişe yöneldiği zaman, geçmişte Kur’an’ın kendi bütünlüğü içerisinde anlaşamadığını düşünmektedir. Bunun tabîî sonucu olarak da, tatbikatta çok

<sup>880</sup> Hanafi, Hasan, *Ed-Dîn ve 's-Sevre fî Misr: 1952-1981*, s.231. Mektebet Medbûli, Kahire, 1988.

<sup>881</sup> Fazlur Rahman, Şevket Kotan tarafından hazırlanan *Kur'an ve Tarihselcilik* (Beyan Yayınları, İstanbul 2001) adlı doktora çalışmasında, Muhammed Arkoun'da Ahmet Fethi Polat tarafından hazırlanan *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar* (Adiloğlu Neşriyatı, Bakı, 2001) isimli doktora çalışmasında daha özel bir yere sahip olarak ele alınmıştır. Bu sebeple derinlemesine çalışmak yerine tarihselcilik bağlamında önem arz eden hususiyetlerini vurgulamakla yetinmeyi tercih ettik.

defa, çeşitli ayetlerin kelimeleri [Kur'an'ın bütünlüğünden koparılarak] hüküm çıkarmakta kullanılmış ve hukukla ilgisi olmayan sonuçlara varılmıştır. Ona göre bu atomcu yaklaşım, fıkhıta nispeten başarılı olmuş gibi görünse de asıl felakete kelam sahasında sebebiyet vermiştir.<sup>882</sup>

Bu durumda, Fazlur Rahman'a göre "Kur'an'ın ahlakî-içtimaî nizamı, tarihin seyri içinde hiçbir zaman tam ve tatmin edici ölçüde gerçekleşmemiş olmaktadır. Bu bakımdan belli bir döneme geri dönme hasreti içinde yanıp tutuşmakla veya 'Geleneğimizi koruyalım her şey düzeldir.' demekle, Kur'anî dünya görüşünün günümüz şartları içinde gerçekleşmesini hayal edemeyiz."<sup>883</sup> Öyleyse yapılması gereken şey nedir? Yapılması gereken asıl şey "modern düşüncenin var olmasını sağlayan postulatları hazırlamaktır. Onda otoriteye körü körüne bağlanmak yoktur. O, şüpheye, tenkitçi tutuma, tashihe, açıklığa, riski göze almaya açık olup, deneyi ön planda tutar."<sup>884</sup>

Bu durumda Fazlur Rahman ne yapmak istemektedir? Kur'an'ın çağımızda yaşanabilir olması için, tarihte başarılammış bir işi gerçekleştirmek için mi çalışmaktadır? Yoksa Kur'an'dan yararlanarak, İslam Âlemi için bir modernleştirme projesi mi hazırlamaktadır?<sup>885</sup> Zira bu konu tartışmaya son derece açık bir şekilde durmaktadır. Kanaatimizce, iman dünyası ile aklını oluşturan dünyanın şartları arasında sancı çekmektedir. Sancı, Fazlur Rahman'ın düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Kur'an ona göre, böyle bir sancıya cevap olarak gelmiştir ve Kur'an'ın gelmesi de, aynı zamanda yeni sancıların başlangıcını oluşturmuştur.<sup>886</sup> Oysa Attas'a göre, modernizm üzerinden sonuca gitmek üzere çekilen sancıların netice vermesi mümkün değildir. Çünkü modernizasyon sekülerleşme düzleminde gerçekleşmektedir ve bunun İslamî bir

<sup>882</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.69, Çev. Alparslan Açıkgenç ve Hayri Kırbaoğlu, Fecr Yayınları, Ankara, 1990.

<sup>883</sup> Aydın, Mehmet, *Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi*, s.27, (İslam, Selçuk Yayınları, İzmir, 1993'ün içinde)

<sup>884</sup> Aydın, Mehmet, *a.g.e.*, s.27.

<sup>885</sup> Fazlur Rahman'ın felsefi tutarlılık ve çelişkileri konusundaki değerlendirmeler için bkz. Bayraktar, Mehmet, *İslam ve Modernizm Bağlamında Fazlur Rahman*, (İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi'nin içinde) İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.

<sup>886</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.73. Fazlur Rahman Hz. Peygamberin İnşirah suresinde (94/1-3) belini bükten bir yükten bahsedildiğini ve bu yükün vahyin gelmesiyle hafiflediğini söylemektedir. Buradaki yük, Mekke toplumunun sorunlarını düşünmekten kaynaklanan bir yüküdür. Fakat bu sefer de vahiy başka bir ağır yükü (tebliğ) onun omuzlarına yüklemiştir.

sonuç doğurması mümkün olmadığı gibi, aksine temelden bozucu<sup>887</sup> bir etki içerdiği bilinmelidir.

Fazlur Rahman ise aksine, “İslam modernizminin İslam liberalizmini temsil ettiğini, modern Batı’dan önemli liberal sosyal değerleri alıp, bu değerlerin gerçekliği veya doğruluğunu göstermek maksadıyla Kur’an’ı yorumladığını”<sup>888</sup> söylemektedir. Diğer taraftan ise, Attas gibi düşünönlere cevap mahiyetinde Şu açıklamaları yapmaktadır: “Her Şeyden önce Şu bilinmelidir ki, İslam modernizmi, sekülerizm / laiklik ile aynı Şey değildir. Olduğa çok sayıda Batılı sosyal bilimci, özellikle de siyaset bilimciler, kısmen cahillikten, geniş ölçüde de -Őüphem bu yönde- öyle görmek istedikleri için, ikisini özdeşleŐtirmektedirler. Onlar her türlü modernleştirme çabasının, laikleŐtirme çabası olduğunu farzederler. İslam söz konusu olduğunda, bu tamamen gayri hakikattir. Bir Müslüman modernist her tarafıyla, her parçasıyla İslamîdir.”<sup>889</sup>

Fazlur Rahman’ın yaptığı Şeyin anlamı nedir? Ya da Fazlur Rahman’ın çabası hangi sonucu verir?

<sup>887</sup> Attas, sekülerizm ile sekularizasyonu birbirinden ayırmakta ve aralarındaki farkı Şöyle ifade etmektedir: Sekülerizm bir nevi ideolojiye tekabül eder. Bu ideoloji, doğanın büyüŐünü bozmasına, siyasetin kutsallığını kaldırmasına rağmen, değerlerin kutsallaŐtırılmasını yok etmez; bilakis, kesin ve nihai olarak kabul edilmesini ister, buna mukâbil kendi değer manzumesini bunun yerine geçirir. Aksine sekülerizasyon, tüm değerleri görecelileŐtirerek insan eylemi ve tarih için gereken açıklığı ve özgürlüğü sunar. Seküler insan, kendi yaşamına rehberlik eden kuralların ve ahlakî davranış prensiplerinin zamanla ve kuŐaklarla beraber deęiŐeceęini bilerek yaşamak zorundadır. Değerlere karşı bu tutum, seküler insanın kendi inanç ve görüşlerinin izafiliğinin farkında olmasını gerektirir. Sonra Attas ilk defa Hıristiyanlığın doğum yeri olan Kudüs’ten Roma’ya taŐınarak orijininin deęiŐtirildięini ve sekülerleşme sürecine sokulduğunu, bu sürece direndiğini ama başarılı olamadığını söyler ve sonra Fazlur Rahman’ın yaklaşımına sahip görüşler tarafından çok ağır karŐılanacak Şu düşünceleri serd eder: Dünyayı seküler hale getiren sürecin köklerinin İncil inancında yattığı Şeklindeki bunların heva ve heveslerine tâbi iddiaları, aslında Batı Hıristiyanlığını (Roma’ya taŐandıktan sonraki teslisçi Hıristiyanlık) bizatihi kendinden doğan çeliŐkilerinden kurtarmaya çalışmanın ustaca bir yolu olarak görülmelidir. Bu işin çok maharetle yapılmasının yanında, aynı zamanda kendi kendini tahrip eden bir yol olduğunu da hemen söylememiz gerekir. Zira bu iddia iki bin yıldır havariler, azizler, teologlar, kuramcılar ve bilginler dahil, bütün Hıristiyanların İncil’i yanlış anladıklarını, dolayısıyla ciddi ve temel bir hata yaptıklarını ve Hıristiyan kitleleri manevî ve ilmi tarihleri boyunca yanlış yönlendirdikleri suçlamalarını beraberinde getirmektedir. Eğer bunların söyledikleri muteber kabul edilecek olursa, o zaman onlar ve genelde bütün Hıristiyanlar İncil’in sekülerleŐtirilmiŐ mesajı, Kilise’nin sekülerleŐtirici misyonu türünden garip ifadeler çıkardıkları, böyle çok hassas ve ciddi meseleleri yanlış anlayan, yanlış yorumlayan ve doğal olarak yanlış yola sevk eden o ilk dönem Hıristiyanlarının ve onların takipçilerinin Din ve İman gibi en hayati meselelerde aynı Şekilde yanlış yorumlama ve yanlış yönlendirme yapmadıklarından nasıl kesin olarak emin olabilirler? (Attas, *Nakib, İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s.46-50, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.)

<sup>888</sup> Fazlur, **Rahman**, *İslam ve Aksiyon: Dinin Hizmetinde Siyaset*, s.30, Çev. Adil Çiftçi, Türkiye Günlüğü, sy. 34 (Mayıs-Haziran) 1995.

<sup>889</sup> *a.g.m.*, s.30.

Yukarıdaki iki sorunun öncelik kazanması, neticeye ciddi boyutlarda tesir etmektedir. Bu da, Fazlur Rahman ya da bir başka kişinin, öngörülen sonuç çerçevesinde bir yere, peşinen yerleştirilmesini netice vermektedir. Bu durumun bir ön yargı oluşturduğu ve sonucun bu önyargıya göre şekilleneceği açıktır. Kanaatimizce, bu peşin sonuca düşmemek için soru şöyle yöneltilmelidir: Fazlur Rahman'ın yapmak istediği şey nedir? Bu sorunun cevabı verildikten sonra, ikinci soru şu şekilde sorulmalıdır: Fazlur Rahman yapmak istediği şeyi hangi usûlle gerçekleştirmeye çalışmaktadır? Bu sorunun cevabı da, yorumsuz olarak tespit edildikten sonra tartışma soruları yöneltilebilir. Artık amacı da, o amacı gerçekleştirmek için tercih ettiği, -varsa- orijinal olarak ortaya koyduğu usûlü de sorgulanabilir.

Kanaatimize göre, Fazlur Rahman'ın cihat kavramını nasıl kullandığını incelemek, -bir prototip mahiyetinde olduğundan- yapmak istediği şeyin tespitinde büyük faydalar sağlayacaktır.

#### **4.3.2.1. Fazlur Rahman'ın Amacı Açısından Cihat/İçtihat Kavramı**

Fazlur Rahman'ın tefsir usûlü, iki hareket üzerine bina edilmektedir. Birincisi tarihe gitmek ve oradaki anlamı tespit edip, sonra da genel ilkelere ulaşmaktır.<sup>890</sup> İkincisi de, o genel ilkelerden hareketle bugün karşı karşıya bulunduğumuz özel durumlara cevap vermektir. Yani genel ilkelere hareketle problemlerimizi çözmektir.

Usûlün ikinci hareketine -onun bakış açısıyla- rahatlıkla cihat diyebiliriz. Kendisi de fikrî cihat tabirini kullanmaktadır ki, kanaatimizce bu tercih son derece bilinçli yapılmıştır. Zira ona göre, ikinci şıkta yapılmak istenen şey, cihat kavramının, -ihtiva ettiği bütün anlamlar ve o anlamların gerektirdiği kuvvet ve enerjiyle birlikte alınıp- bu sahada istihdamını gerektirmektedir. Çünkü, yapılmak istenen şey, tarihteki anlamı tespit etmek ve sonra da o anlamı bugüne tercüme etmek değildir. Aksine, o anlama göre bugünün yeniden şekillendirilmesidir. Yani, Kur'an'ın tarihsel yorumu ile elde edilen genel ilkelerinden hareketle günümüzün problemlerine yönelmek ve o genel ilkelere elde edilecek özel sonuçları günümüze göre bir form içinde yeniden vaz' edebilmektir. Bu çok büyük bir cühd gerektirmektedir. Bu güç, içtihat kelimesinin

---

<sup>890</sup> İslam ve Çağdaşlık kitabının girişinde ortaya konulan usûl, tefsir açısından bir sonraki başlık altında inceleneceği için burada birinci hareketin ayrıntısına girilmeyecektir.

anlamı içinde yer alan çabayı fazlasıyla aşmaktadır. Bundan olmalıdır ki, yapılacak işin, bilinen manada bir içtihadın çok ötesinde olduğunu ifade etmek için, cihat kavramı özellikle tercih edilmiştir.

Kanaatimizce, cihat kavramının istimâli, aynı zamanda bir muhalefet fonksiyonu da ifa etmektedir. Zira Fazlur Rahman, sömürgecilğe karşı istiklâl savaşlarının verildiği dönemin insanıdır. Pakistan ve Arap ülkeleri, yaklaşık aynı tarihlerde İngiltere karşısında bağımsızlık savaşları vermiştir. Bu mücadeleler esnasında cihat kavramı merkezî bir fonksiyona sahipti ve cihadın askerî boyutu kolaylıkla anlaşılıyordu. Peki ülkeler bağımsızlıklarını elde edince istila bitmiş oldu mu? Fazlur Rahman'a göre bu sorunun cevabı hayır olmalıdır.<sup>891</sup> Asıl istiklâl, Batı'nın beyinler üzerindeki hakimiyetini sona erdirmek olmalıdır.<sup>892</sup> Bunun için, İslam'ın modern bir yorumla ve toplumsal olarak yaşanılmasına ihtiyaç vardır. Ona göre, "İslam" toplumsallığı gerektirmektedir ve "yeryüzünün ıslah edileceği bir dünya düzenini hedeflemektedir. Bu toplumsal düzenin temeli iman, takva ve İslam olmalıdır. Günümüzde, İslam ülkelerindeki fundamentalist hareketlerin temel hatası, öncelikle bir Müslüman toplumu meydana getirmeksizin siyasî düzen kurmaya çalışmalarıdır."<sup>893</sup> İşte Fazlur Rahman, bu hareketlerin bolca kullandığı cihat kavramını alarak, ona göre asıl mücadele verilmesi gereken sahaya taşımakta ve içtihat kelimesinin yerine istimâl etmektedir. Yoksa siyasî çabayı lüzumsuz gördüğünden değildir. Ona göre siyasî aksiyon İslam'ın özüdür ve bu siyasetin İslamî düşünce ve hedeflere uymaması düşünülemez.<sup>894</sup>

O halde "Fazlur Rahman ne yapmak istiyor?" sorusunun cevabını şu şekilde verebiliriz: Fazlur Rahman, "İslamî bir düzenle dünyanın ıslahını başarmak için Kur'an'ı nasıl anlamalıyız?" sorusuna cevap aramakta ve bunun için bir usûl teklif etmektedir. Teklif ettiği iki aşamalı usûlün birinci aşaması anlamayı, ikinci aşaması ise uygulamayı gerektirmektedir. Uygulama toplumsal değişiklikleri gerektirdiği için, içinde

<sup>891</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Siyasî Aksiyon*, s.33.

<sup>892</sup> Fazlur Rahman, Mekkî ayetlerde de cihad kelimesinin geçtiğini söylemekte ve Mekkî cihada verdiği anlam bu kullanımı desteklemektedir: Mekkî surelerdeki cihat, "fitneci baskıya güçlü bir irade ile karşı koyma ve kaba kuvvete karşı cevap verme anlamında veya İslam'a gönül vermiş bir gencin ebeveyninin, onu İslam'dan caydırması karşısında direnme" manasına gelmektedir. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.256, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1996.

<sup>893</sup> Fazlur Rahman, *Kur'an'ın Bazı Temel Ahlakî Kavramları*, s.33, Çev. Adil Çiftçi, (İslamî Yenilenme: Makaleler I'ın içinde) Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

<sup>894</sup> A.g.m., s.33.



bulduğumuz modern durumun çok iyi tahlil edilmesi lazımdır. Bunun için de, disiplinler arası diyaloga ve ortak çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Mesela, tarihteki anlamın bugüne uyarlanması için bir aracıya ihtiyaç vardır ve bu aracılığı yapacak kişi / kişiler sosyal bilimcilerden olmak zorundadır. Fakat toplumu değiştirmek açısından asıl etkin yönlendirme “ahlak mühendisliğini” gerektirmektedir. Bunun için de ahlakçılara ihtiyaç vardır.<sup>895</sup>

Görüldüğü gibi Fazlur Rahman, bilim adamları tarafından, disiplinler arası diyalog ve ortak çalışmayla esaslarının belirlenmesi gereken uzun soluklu bir çalışmanın usûlü ile ilgilenmektedir. Aslında Fazlur Rahman’ın iki kademeli usûlünün ikinci kademesini de, tıpkı birincisinde olduğu gibi iki aşamalı düşünmesi gerekirdi. İkinci aşamada da, “Bilim adamları tarafından ortaya konulan ‘anlam’ın günümüze uygun formu hayata nasıl taşınacaktır?” sorusunun cevabı aranmalıydı. Fakat bu konu, usûlünde yer almamakta, fertlerin takva esası üzere tek tek yetiştirilmesinin önemi vurgulanmakla yetinilmektedir.

#### 4.3.2.2. Tefsir Yöntemi

Tefsir yöntemi denilince, aklâ bilinen tefsir usûlü gelmemelidir. Fazlur Rahman için, tefsir usûlü olarak bilinen yöntem ve bugüne kadar yapılmış tefsirlerin usûlü, ancak bir yardımcı disiplin olma durumundadır. Çünkü ona göre, Kur’an ancak kendi bütünlüğü içinde anlaşılmalı çalışılırsa doğru anlam elde edilebilir. Kur’an’ın bütünlüğünden koparılmış ayetlerin ya da ayetlere ait kelimelerin anlamını vermekle Kur’an’ın anlaşılması mümkün değildir. Zaten içinde bulunduğumuz sıkıntı da, bu yanlış uygulamalar sonunda geldiğimiz yeri göstermektedir.<sup>896</sup> Fazlur Rahman’a göre, içinde bulunduğumuz yer önemlidir. O aynı zamanda bunu, teklif ettiği yöntemin sağlamasını yapmak için kullanmayı da önermektedir. Kur’an’ın tarihsel yorumu ile elde edilecek anlam bugünün ihtiyaç ve anlayışı açısından değerlendirilip uygulamaya konulacak ve sonuca bakılacaktır. Eğer başarısız olunursa konu tekrar düşünülecektir. Zira sonuç

---

<sup>895</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.76.

<sup>896</sup> Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s.69.

göstermektedir ki, ya Kur'an'ın anlamını doğru tespit edememişiz; ya da uygulamada bir hata yapmışız.<sup>897</sup>

Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'ın anlamını ortaya çıkarmak için uygulanması gereken usûl, Kur'an'ın telkin ettiği hayat görüşünü ve içerdiği somut dünya görüşünü ortaya çıkarmaya yönelik olmalıdır. Çünkü, belli ayetlerden anlaşılan mânâ, çıkarılan hüküm, ileri sürülen fikir ancak bu durumda diğer ayetlerle uyum içinde ve tutarlı olabilir.<sup>898</sup>

Fazlur Rahman'ın önerdiği usûl, iki aşamalı bir anlamayı gerektirmektedir:

a. Bir ayetin tarihî ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice araştırmak, onun taşıdığı önemi veya manasını anlamak. Bunun başarılabilmesi, tarihî ortamın ve çözüm getirilen sorunun tespiti için, Kur'an'ın [nâzil olduğu çevreden] daha geniş çevrelerin toplum, din, âdet ve kurumları yönünden incelenmesine bağlıdır. Hatta İslam'ın doğuşu esnasında Arabistan'da ve özellikle Mekke şehri civarındaki hayat [Pers-Bizans savaşları da dahil] bütün yönleriyle araştırılmalıdır. Şu halde ilk aşama, hem Kur'an'ın bütün olarak ne demek istediğini anlamak, hem de özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkelerini kavramaktan ibarettir.

b. Kur'an'ın belirli özel cevaplarını genelleştirerek, onları umumî olan ahlakî-toplumsal ilkelerin ifadeleri olarak ortaya koymaktır. Bu genel ilkeler, toplumsal ve tarihî evveliyatı içinde incelenen belli ayetlerden ve çoğu zaman bu ayetlerde zikredilen hükmün illetlerinden süzülerek çıkarılabilir. Aslında tek tek, ayetleri iyice anlamak, bizi ikinci aşamaya götürür. Bu iki aşama da, Kur'an'ın bütün olarak ortaya koyduğu öğretiyi dikkate alınarak yapılmalıdır.<sup>899</sup>

Bu iki aşamanın hakkıyla yapılabilmesi için, Arabistan ve civarında cereyan eden siyasî, iktisadî, ahlakî, kültürel vs. hareketlerin iyi bilinmesi fevkalade önem arz etmektedir. Zira Fazlur Rahman'a göre, Kur'an tarihî-toplumsal durumla çok sıkı bir irtibat içinde nâzil olmuştur.<sup>900</sup> Onun yaklaşımlarından hareketle şöyle demek mümkün görünmekte-

<sup>897</sup> Fazlur Rahman, *Kur'an'da Allah, Evren ve İnsan*, s.28, Çev. Adil Çiftçi, (İslamî Yenilenme: Makaleler II'nin içinde), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.

<sup>898</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.75.

<sup>899</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.74-75.

<sup>900</sup> Fazlur Rahman bu konuda şunları söylemektedir: Kur'an'ın inişi ve İslam toplumunun oluşumu, tarihî bir ortamda ve sosyo-kültürel bir gelişim karşısında cereyan etmiştir. Kur'an bu duruma bir cevaptır;

dir: Kur'an'da yer alan bütün ayetler, o günkü şartlar ve toplumdaki ihtiyaçlarla birebir irtibatlıdır.<sup>901</sup> Dolayısıyla, doğru anlamak için ortamı iyi bilmek gerekmektedir. Bu bilgiyi elde etmenin yolu, tarihçilerle koordinasyon içinde çalışmaktan geçmektedir.<sup>902</sup>

Aslında Fazlur Rahman, birer birer, ayetlerin manasını iyice anladıktan sonra, onlardan genel anlamlar elde etmenin de daha ötesine geçmek istemektedir. Vahiy ortamını, tarihçilerin de yardımını ile ve mümkün olan en ince ayrıntılarına kadar tespit etme çabasının ardında bu istek yatıyor olmalıdır. Böylece vahiy de olsa, diğer tarafta insanların ihtiyaçları olduğuna göre, insanlara bakan tarafından vahye yaklaşmak, verileri açısından yaklaşmak olacağı için, nesnel bir boyutta<sup>903</sup> onu kavrama imkanı verebilecektir. Bilindiği gibi, Fazlur Rahman hermeneutik yönüyle tarihselci yöntemi benimsemektedir ve özellikle Betti'ye uygun bir çizgi takip etmektedir. Bu sebeple, Betti'nin "anlama süreci, eseri üretme sürecinin tersi bir durum arz etmektedir" anlayışını uygulayarak, elde edilen nesnel anlamdan vahyin gelmesine sebep olan zihni duruma ulaşmak istemektedir. Çiftçi'nin vurguladığı gibi, Fazlur Rahman'da vahiy "öte" ile "bura"nın diyalektik ilişkisi olarak görülmektedir. Bu tarafta, toplumsal ihtiyaçların temerküz ederek Allah'a yöneldiği noktada Hz. Peygamberin zihni bulunmaktadır. Fazlur Rahman bu noktayı şöyle açar: "Kur'an'ın anlaşılması için, onun nesnel ortamı, şüphesiz ki, zorunlu bir unsurdur; özellikle Müslümanlar açısından mutlak kuralsal olması açısından Kur'an, Allah'ın tarih içinde cereyan eden durumlara Peygamber'in zihni vasıtasıyla verdiği cevaplar olduğu için, bu zorunluluk daha da güçlenmektedir. (Ona göre, Ehl-i Sünnet vahiy meselesinde Peygamber'in işgal ettiği yeri çok küçümsediği gibi, Kur'an'ın anlaşılmasında ortamın oynadığı rolü de gereğinden fazla sınırlandırmıştır.)"<sup>904</sup>

---

ve çoğunlukla somut tarihî olaylar içerisinde karşılaşılan belli sorunlara cevap teşkil eden, ahlakî, dinî ve toplumsal açıklamaları içermektedir. Bazen Kur'an sadece bir soruya, ya da bir meseleye cevap vermekle yetinir; ancak genellikle bu cevaplarda gelen hükmün illeti açık ya da üstü kapalı zikredilmiştir. Aynı şekilde bazı genel kurallar da vaz edilmiştir. Ancak, sadece cevapların verildiği yerlerde dahi, bunların illetini anlamak ve bunların ortamını yeterince inceledikten sonra, bunlardan hükümler çıkarmak mümkündür. Nitekim müfessirler çoğu zaman, bu şekilde hüküm çıkarma yollarını, oldukça mantıklı bir şekilde açıklamışlardır. (İslam ve Çağdaşlık, s.74.)

<sup>901</sup> Bu anlayış, vahiy ile ilgili görüşleri incelendiği zaman net olarak görülmektedir. Vahiy anlayışı için bkz. Adil Çiftçi, Fazlur Rahman'la İslamı Yeniden Düşünmek, s.57-89.

<sup>902</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.76.

<sup>903</sup> Nesnel vahiy hakkında geniş bilgi için bkz. Albayrak, Hâlis, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yayınları, İstanbul, 1996.

<sup>904</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.78.

Ortamdan hareketle Hz. Peygamber'in zihni durumuna kadar ilerleyen Fazlur Rahman, acaba, geçmişte Kur'an'ı tefsir etmiş kişileri ve tefsir geleneğini nasıl görmektedir? Ona göre bu tür tefsirler, nispeten Kur'an'ı anlamaya yardımcı olabilirler. Ama onların doğrulukları, Kur'an'ın kendisinden elde edilecek anlayışla değerlendirilecektir. Çünkü onlar, Kur'an'ı bütün olarak anlamak için çok az çaba sarf etmişlerdir ve zamanın geçmesi ile öznel yorumlar çoğalmış ve bir donuklaşma olmuştur. Bu sebeple onlar, Kur'an'ın yeniden anlaşılmasında yardımcı olmak yerine, bu yeni anlayışın değerlendirme konusu olacaklardır.<sup>905</sup>

#### 4.3.2.3. Kullandığı Usûl Açısından Fazlur Rahman

Fazlur Rahman'ın amaç ve usûlünü araştırdıktan sonra, amacın gerçekleşmesi açısından usûlün yeterliliği ve sıhhati hakkında bazı sorgulamalar yapılabilir. Mesela, usûl hakkında yöneltilecek ilk soru şöyle olabilir: Fazlur Rahman Kur'an'ı anlamaya yönelik özgün bir usûl geliştirmiş midir?

Bu soruya doğrudan "evet" cevabı vermek mümkün görünmemektedir. Zira, Fazlur Rahman, usûlünü iki ayrı tecrübenin birleşiminden çıkarmaya çalışmaktadır. Birincisi, tarihselci hermeneutik yöntem, ikincisi de, Şah Veliyyullah'ın (1702-1763)<sup>906</sup> tasavvufi<sup>907</sup> görüşleridir. Bu birlikte kullanım, birbirini tamamlayıcı bir fonksiyon eda etsin diye denenmiş olmakla birlikte, sonuçta elde edilmesi düşünülen sentezin temel taşlarını yerleştirmeye de matuf olmalıdır. Bu sentez, Doğu'nun kalbi<sup>908</sup> ile Batı'nın aklının birleştirilmesinden doğacak modern bir proje vasıtasıyla, küresel bir ıslah çalışması başlatmaya yarayacaktır. Hz. Muhammed, ortaya koymuş olduğu performans ile bu sentezi<sup>909</sup> ferdî planda başarmış ve peygamberlerin sonuncusu olmuştur. Şimdi yapılması gereken iş, Hz. Muhammed'in gerçekleştirdiği maksimum başarıyı bir ortak rehberliğe dönüştürmektir.<sup>910</sup> Bunun için iki şeyin yapılması gerekmektedir: Birincisi, bir beşer olarak Hz. Muhammed'i tarihselci hermeneutik prensiplerle anlamaya

<sup>905</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.75.

<sup>906</sup> Asıl adı, Ahmet b. Abdurrahim Şah Veliyyullah Dihlevî'dir.

<sup>907</sup> Fazlur Rahman'ın tasavvufa bakışı ve tasavvufi bilginin bilimsel değeri için bkz. Açıkgenç Alparşlan, *Fazlur Rahman'ın Tasavvufu Değerlendirmesi*, s.191-200, (İslam ve Modernizm'in içinde) İ.B.B.K.İ.D.Y., İstanbul, 1997.

<sup>908</sup> Doğu'nun kalbini vahyi manasında, Batı'nın aklını da modernizm manasında kullanıyoruz.

<sup>909</sup> Yaşadığı toplumun problemleri üzerine düşünmek ve çözüm üretmek üzere akli melekelerini sonuna kadar kullanmak ve bu konuda çektiği ızdıraplar sonunda vahye ulaşmak manasında kullanıyoruz.

<sup>910</sup> Fazlur Rahman, *Kur'an'da Allah, Âlem ve İnsan*, s.31.

çalışmaktır. İkincisi de, onun kendi benini aşarak “emrin ruhu” ile temas ve vahyi alma keyfiyetini anlamaktır.<sup>911</sup> Bu ikinci aşamada ise, Şah Veliyyullah’ın metafizikle ilgili yaklaşımlarından yararlanılmaktadır.<sup>912</sup>

Fazlur Rahman, çağdaş tefsir nazariyeleri arasında tercihini tarihselci hermeneutikten yana kullanırken son derece bilinçli davranmıştır. Eğer fenomenolojik ya da varoluşçu yöntemleri tercih etseydi, İslam’la dünyayı yeniden ıslah projesi daha doğmadan ölürdü. Zira o zaman, elimizdeki Kur’an metni bize ne diyorsa, yorumu onun üzerine kurmamız gerekecekti. Halbuki, Fazlur Rahman Allah’a inanan bir insandır. Kur’an’ın Allah tarafından lutfedilen son vahiy olduğuna da bütün kalbiyle inanmaktadır. Ayrıca, Allah’ın takdir ve emri açısından mahlukat ile sürekli ve canlı bir ilişki halinde olduğuna da inanmaktadır.<sup>913</sup> Bu sebeple, vahyin kaynağını dikkate almadan Kur’an’ı yorumlamaya razı olması düşünülemezdi. Dolayısıyla, çağdaş, felsefi ve tarihteki anlamı nesnel olarak elde etme imkanına inanması gibi yönlerinden dolayı tarihselci hermeneutik, kullanılmaya elverişli bir durum arz etmektedir. Özellikle bu okul tarafından ileri sürülen, “eserden önce onu meydana getiren kişinin niyetini öğrenmeye özen göstermesi, üretim sürecinin tersine bir yol izleyerek onu anlamaya çalışmanın önemine vurgu yapması, elde edilen mânâların, onları anlamaya çalışan kişinin zihninde bir bütünlük arz edecek şekilde yeniden yaşatılarak, bizi eseri üreten düşünceye götürmesi”<sup>914</sup> gibi yaklaşımlar, Fazlur Rahman’a çok sıcak gelmekteydi. Bu fikirlere şu ilaveyi yaparak, Kur’an’ı yorumlamak için ihtiyaç duyduğu yöntemini tamamlamış oldu: “Fakat şunu belirtmeliyiz ki, burada ifade ettiğimiz mânâ bütünlüğü, sadece düşünceyi üreten kişiye atfedilemez. Çünkü bu düşüncenin cevap olarak geldiği durumu da göz önünde tutmak zorundayız.”<sup>915</sup>

Fazlur Rahman yapmış olduğu ilave ile şunu ifade etmektedir: Hz. Peygamber içinde bulunduğu toplumun bütün ihtiyaç ve problemlerini hisseden bir fert olarak o toplumun içinde yaşamaktadır. İhtiyaçları karşılamak, problemleri çözmek, çarpıklıkların nasıl

---

<sup>911</sup> *A.g.m.*, s.31.

<sup>912</sup> Fazlur **Rahman**, *Buhran Dönemi Düşünürü: Şah Veliyyullah*, s.122-123 ve 125, (İslamî Yenilenme: Makaleler II’nin içinde), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000. Şah Veliyyullah’ın vahiy görüşü ile Fazlur Rahman’ın vahiy görüşünü karşılaştırmak için bkz. Çiftçi, **Adil**, *Fazlur Rahmanla İslamı Yeniden Düşünmek*, s.69 ve 72.

<sup>913</sup> *A.g.m.*, s.28.

<sup>914</sup> Fazlur **Rahman**, *İslam ve Çağdaşlık*, s.77.

<sup>915</sup> *A.g.e.*, s.78.

düzeltileneğini düşünmek gibi hususlar, onun zihninde yoğunlaşmaya sebebiyet vermektedir. Bu yoğunlaşma zaten, diğere bir ifade ile dua demektir ve bu duruma cevap olarak da vahiy gelmektedir. Gelen vahiy ezeli olmakla birlikte, o toplumun problemlerini çözmek ve onların ihtiyaçlarına cevap vermek için gelmiştir. Dolayısıyla toplumun durumu ile doğrudan irtibatlı olduğunun, yani tarihselliğinin, yorumlama için yeniden inşa eylemi esnasında gözden kaçırılmaması gerekir.<sup>916</sup> Bu husus, aynı zamanda vahyin ezeli yönü ile Kur'an'ın lafzi anlamını birbirinden ayırmayı da gerektirmektedir. Zira Fazlur Rahman bağılı bulunduğu ekol itibarıyla, ezeli vahyin lafzlara bürünerek objektif hale gelmesinde, Hz. Peygamberin zihnini oluşturan kategorilerin toplumsal durumla irtibatını dikkate almaktadır. Ona göre vahiy hali, bir "ben genişlemesi" halidir ve bu hal üzere iken vahiy almak daha doğrudandır. Çiftçi'nin dikkat çektiği gibi, "Madem Allah'ın ezeli kelâmı, peygambere tamamen bir dış varlık tarafından gelmedi ya da getirilmediyse, yani bir bakıma Allah'ın Ruhu ile Peygamberin ruhu bir ufuk birleşimine girdiyse<sup>917</sup>, o aynı zamanda Peygamberin sözü olmaz mı? sorusuna Fazlur Rahman'ın cevabı 'evet'tir."<sup>918</sup> Bu anlayış sebebiyle Fazlur Rahman, "Hz. Muhammed kibleyi değiştirdi." demekten çekinmez.<sup>919</sup>

Bu durumda Fazlur Rahman'a 'Kur'an nedir?' sorusu yöneltildiği zaman alınacak cevap şöyle olmaktadır: "Kur'an, Allah'ın tarih içinde cereyan eden durumlara, Peygamber'in zihni vasıtasıyla verdiği cevaptır."<sup>920</sup>

'Ön-anlama' konusundaki ısrarından dolayı Gadamer'i tenkit etmiş olsa da, Fazlur Rahman'ın bu tarifinde, dâhil olduğu felsefi okulun ana düşüncelerinin son derece etkin olduğu görülmektedir. Aynı etki, Fazlur Rahman'ın, Kur'an'ı anlama konusunda selefe yönelttiği tenkitlerde de açıkça müşahade edilmektedir.<sup>921</sup>

<sup>916</sup> Fazlur Rahman, vahiy esnasında peygamberin işgal ettiği yeri çok küçümsediği ve Kur'an'ın anlaşılmasında ortamın oynadığı rolü de çok sınırlı olarak ele aldığı için Ehl-i Sünnet ekolünü tenkit eder. Bkz. Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.78.

<sup>917</sup> Gadamer'in ufukların kaynaşması görüşüne atıfta bulunuluyor.

<sup>918</sup> Çiftçi, *Fazlur Rahman'la İslamı Yeniden Düşünmek*, s.72.

<sup>919</sup> Bu bahsin daha iyi anlaşılması ve Veliyullah'la paralel yönler için (Allah'ın 'hayy' isminin hayatla ilişkisi ve metafizik konularla örfler âdetler arasındaki ilişki) bkz. Buhran Dönemi Düşünürü: Şah Veliyullah, s.117-128, (Makaleler II'nin içinde).

<sup>920</sup> Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.78.

<sup>921</sup> Karşılaştırma için bkz. Betti, Emilio, *Hermeneutics as the General Methodology of the Geisteswissenschaften*, s.159-197, Der. Gayle L. Ormiston ve Alan D. Schrift, (The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricour'un içinde), SUNY, 1990.

Örneğin, Fazlur Rahman'ın ahkamla ilgili ayetlere yaklaşımında ve selefin, Kur'an'ı kendi bütünlüğü içinde anlayamadığını iddia etmesinde, böyle bir etkileşimden söz etmek mümkündür. Fazlur Rahman'a göre, vahyi meydana getiren unsurlar, yani vahyin ruhu, Emr ve Takdir'dir. Vahyin ruhu ezeli ve evrenseldir. Emr ve Takdir ise, o ezeli ruhun zamana göre şekillenerek nesnelleşmesidir. Bu durumda, çift taraflı bir ilişki ortaya çıkmaktadır.<sup>922</sup> Yani, Hz. Peygamber'e indiğinde ezeli olan kelam, topluma intikal safhasında Hz. Peygamber'in zihnini biçimlendiren toplumsal kategorilere göre bir şekil almaktadır. Böylece, gelen vahiy ile toplumun yaşayışı ve algılayışı arasında bir uygunluk meydana gelmektedir. Diğer bir tabirle, ezeli kelam, kurala dönüşürken toplumun yaşayış ve algılayışına göre bir şekil almaktadır. Örneğin çok eşlilik ve faiz gibi. Fazlur Rahman'a göre, oysa bugün faiz tamamen farklı bir hal almıştır.<sup>923</sup> Çok eşlilik konusunda da, te'vile girerek zorlamaya gerek yoktur. Kur'an o günün şartları ile uyumlu olarak çok eşliliği kabullenmiş, fakat ahlakî bir ideale yönlendirmiştir.<sup>924</sup> Öyleyse ne yapmak gerekmektedir? Ona göre yapılması gereken şey, Betti'nin "Nesnenin Hermeneutik Otonomisi"<sup>925</sup> kanonunda<sup>926</sup> dediği gibi, vahyin nesnelleşen halinden hareketle vahyin ruhunu tespit etmektir. Bu durumda Kur'an lafızları, ezeli kelâmın, o günkü şartlara göre takdir edilmiş halini gösterdikleri için çok önemlidir.<sup>927</sup> Ancak o lafızlar o günün şartlarına göre bir takdirin göstergesidir. Şimdi yapılması gereken şey, vahyin ruhunu tespit ettikten sonra, o ruhu, bugünün şartlarına göre bir şekilde yeniden hayata sokmaktır. Bunun nasıl olacağı sorulduğu takdirde, Fazlur Rahman'ın genel görüşlerinden hareketle şöyle denilebilir: Günümüzün problemleriyle yoğunlaşmış mü'min beyinler, ortak rehberlik niyetiyle bir araya gelecekler ve problemleri çözüme kavuşturacaklardır.<sup>928</sup> Burada, ikinci adım olarak, "Peki, çözüm önerisinin, vahyin ruhuna uygun olduğunu nereden bileceğiz?" sorusu yöneltirirse, -yine

<sup>922</sup> Burada, Fazlur Rahman'ın, Kur'an'ı, Hz. Peygamber'in zihni vasıtasıyla toplumun ihtiyaçlarına verilen cevaplar olarak tarif ettiği de hatırlanmalıdır.

<sup>923</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Siyasî Aksiyon*, s.30-33.

<sup>924</sup> Fazlur Rahman, *İslam'da Kadının Konumu*, Çev. Adil Çiftçi (İslamî Yenilenme: Makaleler II'nin içinde), Ankara Okulu Yayınları, s.142-147, Ankara, 1999.

<sup>925</sup> Betti, *a.g.m.*, s.164. Betti, nesnenin hermeneutik otonomisi kanonunda şöyle demektedir: Yorumlamanın konusu olan anlam yüklü nesne, doğası itibarıyla aklın nesnelleştirmesi olduğundan ve özde de bazı anlam içeriklerinin görünümüleri olduğundan onların içinde nesnelleşmiş olan o diğer akla referansla anlaşılmalrı gerekir. Algılanacak anlam, anlam yüklü nesnenin içine sonradan zorlamalı olarak sokulamaz.

<sup>926</sup> Kanon (Canon): Hıristiyan kilisesi yasası, genel kaide ve ilke anlamına gelmektedir.

<sup>927</sup> Böyle bir yaklaşımın sünnet anlayışını da yeniden şekillendireceği ortadadır.

<sup>928</sup> Fazlur Rahman, *Allah, Evren ve İnsan*, s.31.

genel yaklaşımdan- alınacak cevap şöyle olacaktır: “Uygulamaya bakılır. Eğer başarılıysa isabet edilmiştir. Başarılı değilse tekrar düşünölmelidir.”<sup>929</sup>

Vahyin ruhu ve ortak rehberlik yaklaşımının, her dönemi kendi tarihselliği içinde ele almak ve vahyin ruhuna göre o dönemi şekillendirmek misyonunu yüklediği açıktır. Bu açık sonuç aynı zamanda, Fazlur Rahman’ın “Kur’an atomcu bir yaklaşımla ele alındığı için, ortaya koymuş olduğu bütöncöl dünya görüşü açısından hiçbir zaman tam olarak algılanamadı.” şeklindeki -Betti’nin ikinci kanonundan hareketle yönelttiği-<sup>930</sup> tenkidine de açıklık kazandırmaktadır. Zira, ona göre, Kur’an lafızları tarihsel, vahyin ruhu da ezeli kabul edilip, içinde bulunulan çağa göre, vahyin ruhunu biçimlendirme görevi idrak edilemediği sürece, Kur’an tam anlaşılmış olamazdı. Kısacası, Kur’an’ın bütün olarak anlaşılması ancak, ezeli yönü ile tarihsel yönünü birbirinden ayırarak okumaya bağlıdır. Fazlur Rahman’ın rahatlıkla, Kur’an’ın anlaşılammış olduğunu söyleyebilmesi bu ön kabule bağlı olmalıdır. Aksi takdirde, Kur’an vasıtasıyla inşa edilen İslâmî kültür ve medeniyetin dünya tarihindeki yerini ve Batı’nın yeniden kuruluş sürecine etkisini görmemek mümkün olmazdı.

Fazlur Rahman’ın usûlü açısından neticeye varabilmek için, ahlak kuramına da temas etmek gerekmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, ahlak kuramı, tabiat ve sünnetullahla irtibatlı olarak insanın fitratını esas almaktadır. Aynı zamanda ontoloji kuramı ile de sıkı sıkıya irtibatlıdır. Kuram, tabiatla insan arasında ilişki kurarak bir bütönlüğe ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu durumda insanın, tabiattaki düzen gibi, sürekli bir tutarlılık içinde olmayı iradesiyle başarması gerekmektedir. Bu iradî duruş, aynı zamanda Allah’ın ahlakı ile ahlaklanmak manasına gelmektedir. Çünkü tabiattaki düzen sünnetullahla irtibatlıdır, sünnetullah da -tabir caizse- Allah’ın karakterinin bir

<sup>929</sup> Fazlur Rahman, *Kur’an’da Allah, Evren ve İnsan*, s.28.

<sup>930</sup> Betti, *a.g.m.*, s.164. Betti, ikinci kanonda şöyle demektedir: Bir konuşmanın bir parçasını anlamak ancak o konuşmanın tamamının anlaşılmasıyla mümkün olabilir. Bir bütönlüğün anlamı ancak ve ancak onu meydana getiren ferdî parçalarla ve bu parçalar da ancak ve ancak bütönlüğe yapılan referansla anlaşılabilir. Bir tek kelimenin anlam, vurgu ve nüansları ancak diğer kelimelerle bir araya gelerek oluşturduğu cümleden anlaşılabilceği gibi, bir cümlenin yahut onunla bağlantılı cümlelerin anlam ve duygu yükü de ancak konuşmanın tamamının organik kompozisyonu, anlam konteksti ve ulaştığı sonuca bakılarak anlaşılabilir. Betti, anlama açısından bütün-parça ilişkisini daha da ileriye götürür ve şöyle der: Her türlü konuşma ve yazılı metin, ancak, onun daha geniş çaplı bir anlam kontekstindeki yerine bağlı olarak tam anlaşılabilir. Ona göre bir yazarın ortaya koyduğu bir eserle diğer eserleri arasında ve bütün eserleriyle de yaşadığı hayat arasında bir iç bütönlük vardır..



yansımasıdır.<sup>931</sup> Huy ve karakteri, kişi ile aynı şey değilse de, ondan ayrı düşünülemez, ama nasıl ki, kişinin “ben”i karakterini aşarsa, aynı şekilde Allah da evreni aşar, onun yaratıcısıdır.<sup>932</sup>

İnsanın, fitratı ve sünnetullahla iradî uyumu nasıl sağlanmalıdır? Fazlur Rahman bu sorunun cevabını, iman, İslam ve takva kavramları üzerine temellendirdiği ahlak kuramı ile vermektedir. Önce bu üç kavramın kelime anlamları üzerinde durur ve üçünün de aslında aynı mânâyâ geldiğini ortaya koyar. Ona göre, anlam birliği, aynı zamanda bu kavramların birbirinden ayrılamayacağı, dolayısıyla zorunlu olarak birbirini gerektirdiği neticesini vermektedir. Bu neticeye ulaşmak, sadece anlam birliğinden hareketle değil, aynı zamanda nesnelci okulun yönteminden hareketle elde edilmektedir. Fazlur Rahman, ferdin yerine imanı, toplumun yerine de İslam’ı koyar ve yöntemi uygular. Ona göre ferdin hayatında iman ve İslam birbirinden asla ayrılamaz.<sup>933</sup> Eğer İslam’dan kasıt, imanın fert hayatında somutlaşması ise, bu durumda ayırım kabul edilemez. Eğer bir ayırımdan bahsetmek gerekirse, o zaman ferdî ve toplumsal hayatta imanın somutlaşması anlamında İslam’dan bahsetmek mümkün olabilir. Mümin fertlerden oluşan Müslim toplum, böylece, parçayla bütün arasındaki uyum açısından, tam manasıyla bir iç bütünlüğe kavuşmuş olmaktadır. Fazlur Rahman’ın, İslam’ın toplumsal olarak yaşanması konusunda yapmış olduğu vurgu da, böylece anlam kazanmış olmaktadır.

Takva kavramına gelince, o iki yönlü bir kavramdır. Ferdî hayat açısından ele alınınca, kökü imanın derinliklerinde olmakla birlikte onu kapsayan bir genişliğe sahiptir. Toplumsal açıdan bakıldığı zaman ise, imanla İslam, ya da fertle toplum arasında bağlantı noktasını oluşturur. İslam’ın amacı, Allah’ın emirlerine göre işleyen toplumsal bir düzen kurmaktır. Bundandır ki, iman ve takvanın Müslim topluma götürmesi

<sup>931</sup> Fazlur Rahman, gerek bu tür ifadelerinde gerekse vahyin herhangi bir dolayına girmeden, doğrudan doğruya Hz. Peygambere ulaşması gerektiği konusundaki açıklamalarına bakılınca panteizme kaymış gibi görünmektedir. Oysa panteizmi ve vahdet-i vücud fikrini asla kabul etmediğini de açıktan ifade etmektedir. Kanaatimizce bu çelişki, iman ve gönül dünyasını felsefî bir söylemle ifade etme konusunda, tam bir çözüme ulaşamamış olmanın doğurduğu sıkıntılardan kaynaklanmaktadır.

<sup>932</sup> Fazlur Rahman, *Allah, Evren ve İnsan*, s.16.

<sup>933</sup> Fazlur Rahman, İman-İslam ayırımından dolayı Ehl-i Sünnetin görüşünü tenkit etmektedir. Fazlur Rahman’ın tenkitleri felsefî yorum olarak bir anlam taşıyor olabilir. Ancak pratiğe aktarıldığı zaman birtakım soruların cevabı açısından Fazlur Rahman’ın getirdiği açıklamalarda birçok belirsiz nokta ortaya çıkmaktadır. Mesela, ferdi hayatta iman-İslam ayırımı mümkün olamazsa, Allah’a inandığı halde amelinde noksanlık olan kişilere ne denilecektir? Mümin mi, kafir mi yoksa ahlsız mı?

kaçınılmazdır. Çünkü, ancak o zaman, yeryüzünün ıslahı için toplumsal bir düzen kurulabilir. Ve ancak o zaman, Allah'ın emanetçisi ve yeryüzündeki halifesi olunabilir.<sup>934</sup> Böyle bir muttaki toplumun tekevvünü, ancak muttaki fertlerden müteşekkil olabilir. Muttaki fert, dar görüşlü olamaz. Zira takvası ona geniş bir vizyon ve tarih üstü bir görüş kazandırmaya müsaittir. Takvanın tarih üstü bir görüş kazandırması, Fazlur Rahman'ın ontolojik görüşleriyle irtibatlıdır. Ona göre, evrenin olgusal yapısının üstünde, ona hakim olan bir değer yapısı bulunmaktadır. Dînî-ahlakî tecrübeye temel özelliğini veren, işte bu değer yapısıdır.<sup>935</sup> İnsanın bu değer yapısı ile irtibatlı yaşayabilmesi, dar görüşlülükten kurtulması ile mümkün olur. Dar görüşlülükten kurtulmak için, ahireti düşünmek ve günübürlük işlerin telaşı arasında boğulmamak gerekmektedir. Ahiret inancı, gündelik telaş arasında değer yapısına ters kararlar almaması için, insana geniş bir perspektif kazandırır. Bu geniş perspektif, takva üzere yaşamayı kolaylaştırır; takva üzere yaşamak da insanların gündelik telaşı aşarak karar vermelerini kolaylaştırır. Gündelik işlerin kısılcısından kurtularak geniş bir görüşle ve takva dairesinde yaşayan bireylerin, aynı zamanda İslam toplumunu oluşturmak gibi bir ahlakî sorumluluğu vardır.

Netice itibarıyla, Fazlur Rahman nesnelci okulun yaklaşımını kullanarak, bazı derin konuları, iman etmemiş kişilerin de rahatlıkla anlayabileceği şekilde ifade etmeyi başarmıştır. Bazı konularda ise aynı yaklaşım bir ön kabul halini almış ve sonuçlar ön kabullere göre şekillenmiştir. Bu durumu, genelde Fazlur Rahman'ın Ehl-i sünnetin görüşlerini eleştirdiği yerlerde müşahede etmek mümkündür. Bu ön kabul, din hakikatinin yöntemi aşan kısımlarında ciddi sıkıntılara sebebiyet vermektedir. Buralarda her ne kadar Şah Veliyyullah'ın görüşleri ve tasavvufî yaklaşımlardan yararlanılmışsa da, nesnel bilgi sağlamanın kurallarına sıkı sıkıya bağlı hareket etme düşüncesi, amaca ulaşmayı engellemiş görünmektedir. Mesela, Allah'ın 'Hay' ismi ile kainatın genişlemesi ve bu genişleme ile insanların dünya hayatı arasında kurulan ilişki, bu ilişkinin de ahkâmın değişmesi ile irtibatlandırılması bariz bir örnek teşkil etmektedir. Aynı sıkıntı, Allah'ın müteal bir varlık olarak ve sürekli aşkın olduğu yönüyle ele alındığı için, kelamcıları eleştirdiği yerde de bahis mevzudur. Fazlur Rahman,

<sup>934</sup> Fazlur Rahman'a göre, Allah'ın insanı yeryüzünde halife olarak yaratmış olması, ferdi durumu ile değil toplumsal işlevi ile ilgili olmaktadır.

<sup>935</sup> Fazlur Rahman, *Kur'an'da Allah, Evren ve İnsan*, Çev. Adil Çiftçi, (İslamî Yenilenme: Makaleler II'nin içinde), Ankara Okulu Yayınları, s.18, Ankara, 1999.

kelamcılarının yaklaşımını Kur'an'a ters görmekte ve yine Kur'an'dan hareketle, Allah'ın aşkın olduğu kadar aynı zamanda içkin olduğunu örnekleyerek göstermektedir. Fakat bu içkinliğin keyfiyetini açıklamamaktadır. Bu tür yerlerde açıklamaya girdiği zaman, vahdet-i vücud tezi ile baş başa kaldığı görülmektedir. Aynı sıkıntı, vahiy görüşünde de mevcuttur. Fazlur Rahman'ın vahiy görüşü açısından "Kur'an'la sünnetin ne farkı vardır?" sorusu, neredeyse manasını yitirmiş bir soru haline gelmektedir. Bu karışıklığın ana sebebi, din gibi aşkın yönleri sahip bir olguyu yöntemle kuşatmaya çalışması olmalıdır. Yönteme sığmayan yönleri de tasavvufla, ama yine Betti'nin ikinci kanonunda ifade ettiği istisna sınıfına sokarak, çözmeye çalışmaktadır.<sup>936</sup> Örneğin, ahlakî değerleri aşkın olarak kabul etmesi, böyle bir istisna oluşturmaktadır. Çünkü ahlakî değerleri sünnetullahla irtibatlandırmaktadır. İyi niyeti bütün satırlarında hissedilen Fazlur Rahman'ın, kullandığı yöntemle ulaşmak istediği sonuca varması mümkün görünmemektedir.

#### **4.3.2. Yedullah Kazmî:<sup>937</sup> Tarihte Olmakla Tarihe Ait Olmanın Farkı**

İnsanın "tarihselliği" ile "tarihe ait olması" arasında ciddi bir fark vardır ve bu fark insanın hem aidiyetini hem de özgürlüğünü ilgilendirmektedir. Aynı zamanda, tarihsellik tartışmalarının yanlış anlaşılmasında da önemli bir role sahiptir. Kazmî, bu ayrımı yapmak için, önce insanı ikiye ayırmaktadır. Bu ayrım yapılırken, insanın Kur'an'a göre var olması ve kıymet kazanması esas alınmaktadır. Sonra insanın Mutlak Hakikat ile irtibatlanmasının keyfiyetini ele almakta ve bunun için dört kavram kullanmaktadır: "Olay-Fenomen ayrımı, Kuşatıcı Düşünce ve Hakikat Alanı." Bu kavramlar, peygamberlerin vahiy alma keyfiyeti ve vahyin tarih üstü keyfiyetini açıklamakta kullanılmaktadır. Aynı kavramlar, Hz. Muhammed'den (sav) sonra Kur'an'ın tarih üstü keyfiyeti ile insanların kendi tarihsel durumları arasında ilişki kurarak, tarihin gösterdiği direnci aşarak, tarihe ait olmaktan kurtuluşun ifadesinde istimâl edilmektedir. Son olarak Kazmî, insan-zaman ilişkisini ele almakta ve insanın

<sup>936</sup> Betti, anlamın iç bütünlüğü kanonunda istisnalardan bahseder ve şöyle der: Hukukî normların ve yasaların yorumlanmasında yasal sistem, kendi içinde üretilmiş bir yasa hakkında fikir verir. Bir yasadan hareketle de o yasal sistem hakkında fikir edinmek mümkündür. Ancak, bir yasal sistemin kendi ürünü olmayan –örneğin uluslar arası hukuk ya da uluslar arası anlaşmalardan doğmuş - bir yasa, o yasal sistemin anlaşılmasında bir işe yaramaz. (Betti, *a.g.m.*, s.165.)

<sup>937</sup> Yedullah Kazmî, Malezya İslam Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanı olarak görev yapmaktadır.

iradî davranışları açısından -Kur'an vasıtasıyla- zamanı bir enstrüman gibi kullanarak, insanlık vazifesini îfa keyfiyetini açıklamaya çalışmaktadır.

#### 4.3.2.1. Olay –Fenomen Ayrımı ve Kur'an

Kur'an'ın, Hz. Peygamber'den sonraki bütün asırlara hitap etmek üzere indirilmiş, Allah'ın ezelf kelâmı olduğunu söylerken, Müslümanların bundan ne kastettiği açıktır. Kısaca Kur'an'ın evrenselliği manasına gelen bu yaklaşımın üzerinde, yeterince düşünülmüş müdür? İşte Kazmî'nin hareket noktasını oluşturan soru kısaca budur. Kazmî, bu inancın felsefi olarak temellendirilmesi gerektiğine inanmaktadır. Kur'an, beşer kelâmı olmadığına göre, onu kaynağı açısından rencide etmeyecek bir şekilde algılamının bir imkanı olmalıdır. Kazmî'ye göre, olay ile fenomen arasındaki fark, bu ihtiyacın karşılanmasını sağlayabilir.

Olay ile fenomen arasındaki fark nedir? Kazmî'ye göre, bir tür ile o türe ait olan fertler arasındaki fark ne ise, olayla fenomen arasında öyle bir fark vardır. Mesela, Birinci ve İkinci Dünya Savaşları birer olaydır. Bu olayların türlerine fenomen denir ki, o da savaştır. Olaylar olmadan fenomenler ortaya çıkmaz. Buna karşılık fenomenler olmadan da olayları anlamak ve adlandırmak mümkün olmazdı. Bir olay ne kadar sürerse sürsün, sonunda bitmek durumundadır; bir başlangıcı ve sonu vardır. Fenomen ise bir kere başladı mı, bir daha bitmez. Olaylar bittikleri zaman tarihe malolurlar. Onlarla ilgili bilgilerimiz hafızamız, başkalarının hafızaları ya da belgeler vasıtasıyla olur. Buna karşılık fenomen her zaman hâlihazıra aittir.<sup>938</sup>

Olay ve fenomen arası bu şekilde ayrıldıktan sonra, "Kur'an nedir, olay mı yoksa bir fenomen mi?" sorusunun cevabına gelinebilir. Kur'an'a bir olay olarak bakıldığı zaman, ona, tarihte bir kere gelmiş ve bitmiş bir şey olarak bakılmış olacaktır. Fenomen olarak ele alındığı zaman ise onun evrensel karakteri ile ilgilenilmiş olunacaktır. Bu durumda Kur'an, zaman içinde kendi kendini yenileyen, yeni yeni olaylara dönüşen bir dizi filmin bölümleri gibi olacaktır. Kazmî'nin bu yaklaşımından, her zaman ve mekanda, karşılaşılan olaylar ve yeni durumlarla Kur'an arasında canlı bir ilişki kurulması ve yeni durumların onunla -tıpkı Kur'an yeni iniyormuş gibi- anlamlandırılma imkanı kastedilmiş olmaktadır. Böyle bir imkanın potansiyel olarak mevcut olduğu herkes

<sup>938</sup> Kazmî, Yedullah, *The Qur'ân as Event and as Phenomenon*, Islamic Studies, 41: 2 (2000), s.193.

tarafından kabul edilen bir geçek olmakla birlikte, asıl sıkıntı bu potansiyelin nasıl kullanılabilir hale getirileceğidir. Kazmî, bu imkanı iki kavramla açıklamaya çalışmaktadır: Kuşatıcı Düşünce ve Hakikatin Alanı.

#### 4.3.2.1.1. Kuşatıcı Düşünce

Kuşatıcı düşünce, bilinen tefekkür biçiminden farklıdır. Onunla, sadece beyin ve beyne ait hasseler vasıtasıyla yapılan düşünme ameliyesinin içine sığmayacak bir anlam kast edilmektedir. Kısaca ifade edilecek olursa, kuşatıcı düşünce, vücudumuzun tamamının aktif olduğu bir düşünme biçimidir. Kuşatıcı düşünme biçiminde, düşündüklerimizi hisseder, hissettiklerimizi de düşünürüz. Biraz daha anlaşılabilir hale gelmesi açısından Kazmî, inançlı kişilerin ibadet esnasındaki halini örnek olarak verir. İbadet, sadece akılla yapılan bir meditasyon değildir. İbadet eden kişi öyle bir noktadan bakmaktadır ki, âdeta bütün varlık onun bir parçası haline gelmektedir.<sup>939</sup> Öyle ise, kuşatıcı düşünceyi, insanın kendisinden yalıtıldığı bir akılla düşünmesi değil, aksine tüm insânî özelliklerini düşünce ile bütünleştirerek olayları anlamaya çalışmasıdır, şeklinde ifade edebiliriz. Kazmî'nin bu yaklaşımı ile -tarihsel bir olayı anlama hususunda- tarihselci yaklaşımın izlediği yolun benzerliği görülmektedir. Kazmî şu noktaya dikkat çekmektedir: Tarihsel bir şeyi anlarken, nasıl ki, o şeyin ait olduğu dönemi, o dönemin şartları, kültürel ve sosyal yapısını gözeterек bir bütünlük içinde kavramaya çalışıyorsak, aynı şeyi insan ve düşüncesi için de hesaba katmalıyız. Düşünce, insandan bağımsız, müstakil bir ada değildir. Varlığın mânâsını çözebilmek için yapmak zorunda olduğumuz tefekkür, varlıkla bir bütünlük arz edecek formatta olmalıdır. Bu da, ancak insanın otantik benliği ile sağlanabilecek bir durumdur. Otantik benlik insanın tercihi ile ortaya çıkan benliğidir ki, bundan kasıt da iman etmek ve o imanın gereğine göre yaşamayı seçmiş olmaktır.<sup>940</sup>

Kazmî'nin yaklaşımından şöyle bir sonuç çıkarmak mümkün görünmektedir: Hz. Peygamber'den 'üsve-i hasene'<sup>941</sup> olarak yararlanmak için, önce onun yöntemi ile düşünmeyi başarmak gerekmektedir. Kuşatıcı düşünme olarak adlandırılan bu yöntemin

<sup>939</sup> Kazmî, *a.g.m.*, s.195.

<sup>940</sup> Kazmî, *Historical Consciousness and the Notion of the Authentic Self in teh Qur'an: Towards and Islamic Critical Theory*, Islamic Studies, 39:3 (2000), s.375-398.

<sup>941</sup> Ahzab, 33 / 21.

özü, “Yaratan Rabbinin adıyla oku!”<sup>942</sup> ayetinde açıklanmıştır. Burada, okumadan önce, nasıl okunacağı söylenmektedir. Hz. Peygamber’in ümmî oluşu da, yöntem açısından önemli bir yere sahiptir. Böylece, içinde yaşadığı toplum ve tabiatla ilişkisinden doğan sorularla meşgul bir kişiye, “Uğraştığın konulara bir de şöyle bak.” denilmiş olmaktadır: Bir Rabb var ve O yaratıyor. Gördüğün şeyler, işte böyle meydana geliyor ve O’nun ilmi dâhilinde, kudretiyle takdir edip, kaderle çizdiği sınırlar içinde cereyan ediyor. Ve bu cereyan keyfiyeti, Rububiyet esasına göre gerçekleşiyor. O halde, oluşun ötesinde, bir yaratma ve bir de yaratan Rabb bulunmaktadır. Üzerinde uğraştığın konuların bir de bu tarafını gör ve öyle bak.<sup>943</sup> İşte Hz. Peygamber bu açıdan düşünüyordu. O, ne bir münzevîydi, ne de bugün anladığımız mânâda bir düşünürdü. Düşünüyordu ancak, düşüncesi bütün varlığıyla birlikteydi ve duru bir aklı düşünce değildi. Kuşatıcı bir düşünceyle, bütün varlığını Allah’ın varlığının şahidi haline getirmişti. Müminler, bu düşünce tarzını, nispeten ibadet halindeyken yaşarlar.<sup>944</sup>

Yaratıcı açısından olaylara bakmak nasıl bir sonuç doğurmaktadır? Kazmî’ye göre, Kur’an açısından bu sorunun cevabı, kaynağı ve konusu itibarıyla nev’i şahsına münhasır bir durum oluşturması ve İlahî olduğundan dolayı, okuyucu üzerinde ortaya koyduğu doğrular açısından çok farklı ve özel bir iddiada bulunmuş olmasıdır. Aslında bu iddia sadece Kur’an’la ilgili değildir. Bilimsel gerçekler de, benzer bir iddiaya sahiptir. Mesela, iki artı ikinin dört ettiği ne kadar gerçekse, lâilâheillallah da o kadar gerçek ve karşı konulamazdır. Ancak ikisinin de, muhataplarına yönelik iddiaları farklıdır. Birçok Müslüman, lâilâheillallah gerçeğini, iki artı ikinin dört etmesi gerçeğinden daha ileri bir gerçek olarak kabul eder. Bunun açıklaması, birincisinin ilahî olarak ifşâ edilmiş bir gerçek olmasına karşılık, ikincisinin insan tarafından bulunmuş

<sup>942</sup> Alak, 96 / 1.

<sup>943</sup> Oluş üzerinde yapılan tefekkür vasıtasıyla Allah’a ulaşma konusu ve sonra yaratılış esasına göre bir düşünce geliştirme meselesi, Nursî tarafından da ehemmiyetle vurgulanmaktadır. Fazlur Rahman’da gördüğümüz, Hz. Peygamberin vahiyle buluşması açısından toplumun ihtiyaçları ile Hz. Peygamber’in çözüm arayışları arasındaki sebep-sonuç ilişkisi, Nursî’de Hz. Peygamberin sadece toplumla değil, tabiatla ve tabiatdaki mükemmel işleyişin insan zihninde oluşturduğu merak ve uyandırdığı arayışla da irtibatlı görülmektedir. Sadece Hz. Peygamber değil, bu ilişki mutlak olarak insan için geçerlidir. [Nursî, *Sekizinci Söz*, Sözler, 2002, s.40-47]. Aynı zamanda insanın sadece sosyal ilişkileri açısından değil, insan olarak tüm kapsamı ile ilgilidir. Hz. Peygamber’in bu konudaki liyakati ve irade beyanındaki ciddiyeti ise müsellemdir. Nursî, Hz. Peygamber’in gerek sosyal çevre gerekse tabiatla ilişkisinden çıkardığı sonuçla Allah’a yönelme ve yaratılış amacını gerçekleştirmek üzere irade beyan etme durumunu Bakara suresinin dördüncü ayetin tefsirinde ifade eder. Nursî’ye göre “Ünzile” fiilinin “alâ” yerine “ilâ” harf-i cerri ile kullanılmış olması bunu ifade etmektedir. [Nursî, *Işaratu’l-İ’caz*, 1986, s.52-53.]

<sup>944</sup> Kazmî, *Event and Phenomenon*, 193-214.

olmasına bağılı olarak yapılabilir; ancak bu açıklama yeterli değildir. Asıl açıklayıcı olan, lâilâheillallah hakikatının, aklımızı ve beynimizin tüm fakültelerini aşarak, vücudumuzun her parçasına ve hayatımızın her anına hitap etmesidir. Kur'anî hakikatler, insanoğlunun "Ben kimim? Neyim? Bu hayatı nasıl yaşamalıyım?" gibi sorularının cevabını bulmaya yönelik rehber hakikatlerdir. Kur'anî hakikatler, varlığın ahlakî boyutuna bakar. Onlar olmaksızın varlığın bir anlamı kalmaz ve insan boş bir varlığa döner.<sup>945</sup>

Görüldüğü gibi Kazmî, kuşatıcı düşünce kavramı ile varlığın hakikatine ve oradan da mutlak hakikate ulaştıracak bir düşünme biçimini, felsefî olarak temellendirmek için çaba göstermektedir. Dikkatten kaçmaması gereken bir nokta şudur ki, insanlar için, başarabildiği ölçüde yaklaşmak bir hedef olsa da, kuşatıcı düşüncenin sahibi peygamberlerdir. Kuşatıcı düşünce kavramının daha kolay anlaşılabilmesi için, kanaatimizce şöyle bir örnek verilebilir: Bir insanın akli ile vücudu arasındaki ilişki ne ise, insanın akıl sahibi bir varlık olarak mevcudatla ilişkisinin de o şekilde olması gerekmektedir. Bu gerekliliğin fonksiyonel yönünü açıklaması açısından, şöyle söylemek mümkün olsa gerektir: Bir insanın kendisini, kendi akli ile ifade etmesi ne ise, kuşatıcı düşüncenin yeri de odur. Aklının vücudun içinde olmasının, vücuda ait ihtiyaçları anlayıp değerlendirmek açısından önemi herkes tarafından bilinmektedir. Aynı şekilde, aklın kendisini vücudun içinde kaybetmeyip, temyiz kabiliyeti ile vücuttan ayrıldığı da herkes tarafından bilinmektedir. İşte akıyla birlikte insan, yaratılışı ve Allah'ı kabul etmekle, mevcudâtın vücudunda bir akıl gibi yerini almış olmaktadır. Dolayısıyla mevcudatın ihtizaz ve hareketlerini, sadece verisel olarak değil, aynı zamanda duygusal olarak da almaya müheyyâ hale gelmektedir. Konuyu tersinden söylemek gerekirse, bir başkasına ait aklın, benim duygularım ve ihtiyaçlarımı anlayıp karşılamadaki başarısı ne kadar olursa, Allah'ı ve yaratılışı dikkate almadan, oluş üzerinden nesnel bir okuma ve düşünme gerçekleştirmenin de başarı şansı o kadar olacaktır. Kısaca söylemek gerekirse, bende nesnelleşen kısmı müşahede edip değerlendirecek, ama nesnelleşmeyen ve bende kalan kısmı ise müşahede edemediği için yok saymaktan başka elinden bir şey gelmeyecektir. Hatta bu durum için "yok sayma" demek bile mümkün değildir. Zira yok saymak için fark etmek gerekir. Bu

---

<sup>945</sup> Kazmî, *a.g.m.*, s.193-214.

durum ise hiç fark edilmemektedir. İşte nesnelci okuma, ancak bir yere kadar işe yaramakta, o noktadan sonra başka şeylere ihtiyaç duymaktadır. Bundan olmalıdır ki, mutlak hakikat gibi kavramlar çağımızın düşünce dünyasında konuşulur olmaktan çıkmış, gerçeğin izafî yönü üzerine birçok tezler üretilmeye başlanmıştır. Hakikatin mutlak tarafı ve Allah'ın, iman ve Kur'an ile, o tarafı insana açması, bu izafiyetçi yaklaşımların açılımlarına sığmadığı için fark edilmemektedir.

#### 4.3.2.1.2. Hakikatin Alanı ve Peygamber

Kazmî, "Allah, hakikat alanını peygamberler vasıtasıyla açmıştır." demektedir. Onun hakikat alanından kastı, her türlü eylem ve düşüncenin hakikat ile rezonansa geçtiği alandır. Kazmî'nin getirdiği felsefî yaklaşım, peygamberliği zarurî olarak görmekte, aynı zamanda onun "abd" olmasını fevkalade önemsemektedir. Ona göre, Hakikat Alanı'nın insana açılması için, vahiy tek başına yeterli olmazdı. Eğer vahiy almamış olsaydı, Hz. Muhammed "abd" seviyesine yükselemezdi. Ne zaman ki, Hz. Muhammed, vahiyle buluştu, işte o zaman "abd" mertebesine ulaştı ve insanlığın ihtiyacını karşılamak mümkün hale geldi. Abd olma seviyesinden, "lâilahaillallah"ı bütün varlığı ile hissedebilme ve ona teslim olabilme kastedilmektedir. İşte Kur'an'ın mesajı, bu Hakikat Alanı'nın dışında olanlar açısından -onlar aynı zamanda kuşatıcı düşünceye yabancı oldukları için- rahatlıkla karşı koyabilecekleri bir konumda durmaktadır.<sup>946</sup>

Hakikat Alanı'ndan ne kastedilmektedir? Kazmî'nin kullandığı bu kavramın anlamı, İlahî olanla beşerî olanın temas alanıdır. Ona göre, hakikatle, Hakikat Alanı arasındaki ilişki, mobilya ile konuldukları mekan arasındaki ilişki gibidir. Mobilya parçaları, buldukları mekana göre anlam kazanırlar.<sup>947</sup> Mesela, oturma odasına konulduğu zamanki anlamı ile mutfığa konulduğu zamanki anlamı, amacı ve onunla ilgili kanaatler değişir. Bunun gibi, eğer Hakikat Alanı olmazsa, İlahî olanla insanî olanın teması, ya insan için ölümcül olacaktır, ya da hiçbir anlamı olmayacaktır.<sup>948</sup> İşte, Peygamber kendi

<sup>946</sup> Kazmî, *Event and Phenomenon*, s.193-214.

<sup>947</sup> Kazmî bu örnekle Hz. Peygamberin ve diğer peygamberlerin zuhur ettikleri yerle ilişkisinin önemine atıfta bulunuyor olmalıdır.

<sup>948</sup> Kazmî, *Authentic Self in the Qur'an*.



varlığı ile, insanın İlahî olanla buluşabileceği ve ona anlam vereceği bir Hakikat Alanı oluşturur.<sup>949</sup> Hakikat Alanı'nın iki yönü vardır: Tarihsel yön ve tarih üstü yön.

#### 4.3.2.1.2.1. Hakikat Alanı'nın Tarihsel Yönü

Peygamberler olmasaydı, insanın Mutlak Hakikate ulaşma imkanı olmayacaktı. Bu ifade, peygamberlerin mutlak hakikati külliye algıladığı mânâsına gelmemelidir. Peygamberler de insandır ve belli bir zamanda yaşamışlardır. Ayrıca tek değillerdir. Kendilerinden önce aynı vazifeyi ifa edenler olmuş ve onlar da kendi dönemlerinde Hakikat Alanı oluşturmuşlardır. Vazifelerini ifa edip, Rablerine yürüdükleri zaman, açmış oldukları alan da kapanmıştır. Hepsi Rablerinden ilahî mesajlar almış ve hepsi kendi dönemleri itibarıyla o mesajları ulaştırmışlardır. Kazmî, bu mesajların, ilahî yönü itibarıyla aynı ve tarih üstü olduklarını söyler ve sonra ölümlü olmanın önemi üzerinde durur. Hakikat Alanı gibi, Kuşatıcı Düşünce de peygamberlere aittir. Peygamberler can ve beden sahibidirler. Can ve beden için içinde olduğu zaman, ölüm beklentisi de için içinde demektir. İnsanoğlu, zamanı, günlerin gelip geçtiği gerçeğine göre değil, bir gün gelip de günlerin biteceği gerçeğine göre hisseder. Tarihsellik gelip-geçiciliktir ve hayatımızı tarihsel kılan da insana bu gelip-geçicilik hissini veren ölümdür. Bütün varlıklar ölümün gölgesinde yaşarlar; ancak sadece insan bunun farkındadır. Bu farkındalıkla ölümü bekler ve geleceğe dair diğer ihtimalleri fânî görür. İşte bu durum, tarihi, varlığa bakan bir gerçeklik kılar. İnsandan başka hiçbir canlı gerçekten tarihsel değildir.<sup>950</sup>

Hakikat Alanı'nın açılması peygamberlerin hayatıyla mümkün olmakta, onların hayatı da ölümle noktalanmaktaysa, ister istemez insanın Hakikat Alanı ile karşı karşıya gelmesi de tarihsellik taşımaktadır. Yani insan, ezeli ve ebedî olan tarih üstü hakikatle, belli zamanlarda karşı karşıya gelme imkanı bulabilmektedir ki, o zamanlar da peygamberlerin olduğu zamanlardır. Kazmî, tarih üstü ve tarihsel olanın ilişkisini biraz daha açıklamak için fıkıh-şariat farkına girmekte ve şöyle demektedir: "Fıkıh tarihseldir ve tarih üstü olan, şariatın insanlar tarafından tecrübe edilmesinden ibarettir." Ama Kur'an ve diğer peygamberlerin aldığı vahiyler, fıkıh-şariat konusu gibi tecrübe edilebilir değildir. Peygamberler aramızdan ayrılınca o kapı kapanır ve peygamber

<sup>949</sup> Kazmî, *a.g.m.*

<sup>950</sup> Kazmî, *Event and Phenomenon*, s.193-214.

olmayan bir kişinin onu tecrübe etme imkanı yoktur artık. Peygamber gider, mesaj elimizde kalır. Kazmî, bu noktada tekrar olay-fenomen ayırımına gider ve açmış olduğu kavramsal çerçeveye vahiy konusunu şu şekilde yerleştirir: Her peygamberle bir Hakikat Alanı açılır ve kapanır. Demek ki her peygamberin gelişi ve kendilerine verilen vahyi ortaya çıkarışı başlı başına birer olaydır. Fenomen değildir. Hz. Peygamberin gelmesi ve Kur'an'ı getirmesi de "olaydır" ve belli bir tarih aralığında gerçekleşmiştir. Bu açıdan bakıldığı zaman tarihseldir. Ama onda tarihsel olmayan, mutlak ve ezeli hakikatle ilgili bir taraf vardır ki, o da muhtevasıdır. Tarih boyunca bütün peygamberlerin getirdiği mesajlar, mânâ itibarıyla birbirine uyar ve tarih üstüdür; ama ümmetlerine intikal ettiriliş şekilleri, yani lafızları farklıdır ve tarihseldir.<sup>951</sup>

Kazmî, İlahî Alanla rezonans konusunda yaşanmış tarihî hatalara düşme tehlikesine binaen olsa gerek, Hz. Peygamberin kulluğu ve bir insan olarak yaşayıp aramızdan ayrıldığı hususu üzerinde özenle durmakta ve şöyle demektedir: Peygamberler açmış oldukları Hakikat Alanı ile, İlahî olanla rezonans olmuşlardır; ama bu, onu kuşattıkları anlamına gelmez. Peygamberin bize ilahî hakikati anlatmış olması, ona yaklaşımlar şeklinde olabilir. Aksini iddia etmiş olsaydık, ona ilahî bir yön isnat etmiş olur ve Hıristiyanların düştüğü hataya düşerdik. Eğer onu tarih üstü görseydik, yine Hıristiyanların düştüğü hataya düşerdik. Halbuki Hz. Peygamber tarihin içindeydi ve almış olduğu mesajı, içinde yaşadığı toplum tarafından yaşanabilir hale getiriyordu. Tarihin içinde olduğu için tarihseldi ve bu tarihsel yön onun tarihin başka yerlerinde olmasına engel teşkil etmekteydi. Tarihsel olduğu içindir ki, yaşadığı dönemde pek çok şeyi değiştirmeye muktedir oldu; ve yine aynı sebepten dolayı her şeyi değiştirmesi mümkün olmadı. Eğer bu yapılabilseniydi işte o zaman her şey kemale erdiği için gelişme dururdu. İşte o zaman, İslam gerçekten tarihin sonu olurdu. Öyleyse Peygamber ne yapıyordu? İnsanoğlunun İlahî Alanla temasını sağlıyor, aldığı tarih üstü muhtevayı aynı zamanda, içinde yaşadığı toplumun şartlarına göre yorumlayarak onları değiştiriyordu.<sup>952</sup> Bu yorumun bizim şartlarımıza uymayan tarafları olabilir; ya da bizim bu yorumda anlayamadığımız yönler olabilir. Bize düşen, Kur'an'ı sürekli

---

<sup>951</sup> Kazmî, aynı yer.

<sup>952</sup> Kazmî burada, İlahî hakikatin tarihsel şartlara göre yorumlanıp yaşanılır hale getirilmesinde Kuşatıcı Düşünce'nin rolünü ifade etmeye çalışmaktadır. Kuşatıcı Düşünce'nin yorumlama tarzı ve ona göre toplumu şekillendirmesi, bizim için örnek teşkil edecek (üsve-i hasene) ve kıyamete kadar bütün zamanlarda açık tutulması gereken yorumlama faaliyetlerine rehberlik edecektir.

yorumlayarak Hakikat Alanları açmaktır. Çünkü Hz. Muhammed'den (sav) sonra başka bir peygamber gelmeyeceği için, kendi tarihsel durumumuz açısından, Kur'an'ı sürekli yorumlayarak hakikat alanları açmak bize düşmektedir. Böylece tarihin, ama sadece tarihin ürünü olmaktan, Kur'an'ın konusunu oluşturan tarih üstü referansları yorumlayarak kurtulabiliriz. Allah kullarını başıboş bırakmış değildir; aksine onlara gerekli teçhizatı vermiştir. Kesilen ilahî vahiydir; ilahî hidayetse devam etmektedir.<sup>953</sup>

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Peygamberler açısından vahyi alma meselesi -başka peygamberler de vahiy aldığı için- olaydır; ve Hz. Peygamber gelinceye kadar bu durum böyle devam etmiştir. Hz. Muhammed'le (sav) birlikte vahiy kapısı kapanmış ve vahyin tarih üstü muhtevası Kur'an olarak elimizde kalmıştır. Şimdi vahiy almak değil, vahyin tarih üstü muhtevası ile insanlar arasında hakikat alanları açmak ve böylece vahyin getirmiş olduğu hidayete ulaşmak vazifesi vardır. Bu vazife, kuşatıcı bir akılla (mümin ve kul olma manasında tam teslim olarak, mevcudatla onu yaratana bakan yön itibarıyla bütünleşmiş bir akıl) ve sürekli yapılmak durumundadır. İhtiyaca göre, Kur'an'ın tarih üstü muhtevasına ulaşmak ve ihtiyacı onun rehberliğinde karşılamak için yapılan tefsir, yorum ve içtihat gibi eylemler birer olaydır; ama Kur'an artık bu aşamada bir fenomen olmuştur.

#### 4.3.2.1.2.2. Hakikat Alanı'nın Tarih Üstü Yönü

Kazmî, Hakikat Alanı'nın iki tarafı, yani İlahî olanla beşerî olan taraflar açısından konuyu ayırmakta ve beşerî olan tarafın yukarıda açıklandığı gibi tarihsel yönlerini ortaya koymaktadır. İlahî yönün ise, elimizdeki Kur'an'ın zarfı içinde bir mazruf olarak bulunduğu dikkat çekmektedir. Bu mazruf, anlaşılacak ve dolayısıyla yorumlanmak istemektedir. Zaten Kur'an metni, belâğatı, metaforları, kullandığı diğer dil sanatları ile, muhataplarını anlamak için, özellikle kışkırtıcı bir yapıdadır. Anlamakla tarihsellik arasında bir ilişki vardır. Bu ilişki, aynı zamanda bizi meleklerden ayıran farkı ortaya koymaktadır. Eğer, melekler gibi boyun eğmemiz istenmiş olsaydı, o zaman Kur'an metni, üzerinde yorum yapılamaz netlikte olurdu. Bir diktatörün mutlak itaat isteyen fermanı gibi net olurdu; yorumlamaya müsait olmazdı. Oysa Kur'an öyle değildir. Kuşatıcı bir düşünce ile yapılacak yorumlar vasıtasıyla, Kur'an'ın mazrûfunu kendi

<sup>953</sup> Kazmî, *Event and Phenomenon.*, s.193-214.

tarihsel durumumuzla irtibatlandırma görevi bize düşmektedir. Bu görev aynı zamanda bizi, sadece tarihin çocukları olmaktan kurtaracaktır. Bu görevin yerine getirilmesi için, Kazmî'nin düşüncesi açısından yapılacak şey açıktır: Yorumcunun önce Kur'an açısından otantikleşmesi gerekmektedir ki, bu da ibadet hali esnasındaki Allah'la kurulan ilişkinin hayatımıza yayılması ve yorumlamanın bu "abd"iyet aklı ile yapılmasıdır.<sup>954</sup>

#### 4.3.2.2. Kur'an'a Göre İnsanın Tarihselliği: Otantik Ene-Objektif Ene

Kazmî, insanın tarihselliğini Kur'an açısından ele almaktadır. Kazmî'nin ayırımına geçmeden önce, tarihsellik konusunda bir hususu kısaca hatırlatmakta yarar vardır. Tarihsellikten kasıt, sadece tarihin belli bir diliminde yaşamış ve ölmüş olmak değildir. Aslında sıradan bir varlık, tarihsellik açısından hiçbir kıymet ifade etmemektedir. Mesela, bir insanın tarihselliğinden bahsediyorsak, o kişinin yaşadığı zaman diliminde yaptığı ve değerli bulunduğu için toplum tarafından benimsenerek uygulanan örf, âdet, kâide, kanun, ahlak kuramı gibi akıl mahsulü şeyler anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, tarihsellik bir kıymet ifadesidir. İnsanın, yaşadığı dönemde, toplumun değerlerini aşarak yeni şeyler kazandırması anlamına gelmektedir. Yoksa, fark edilecek bir özelliği olmayan, hayat içinde akıp giden kişiler, tarihsellik açısından herhangi bir mana ifade etmemektedir. Öyleyse tarihsellikten kasıt, insanın tarih içerisinde rolünü oynamasıdır. İşte Kazmî, bu yönüyle insanın tarihselliğini ele almakta ve onun ancak iman etmekle tarihsel olacağına, yani yaratılışına uygun bir rol üstlenmiş olacağına dikkatleri çekmektedir. İman etmedikçe insan, tarihsel olamamakta, yani sıradan bir canlı olarak yaşayıp gitmektedir. Zira, Kur'an perspektifinden, insanın davranışlarının değer kazanması için, önce iman etmesi gerekmektedir.

Kazmî, Kur'an'a göre, insanı üç ayrı kategoriye ayırmaktadır. Birincisi, nötr olarak insandır. İkincisi, Kur'an'ın kabul etmediği insandır ki, bu kategoriye girenler Allah'a imanı reddedenlerdir; Allah da onları reddeder. Üçüncü kategori, Allah'a iman edenlerdir. İşte Kur'an açısından insanın tarihselliği bundan sonra başlar. Buradaki tarihselliğin anlamı, insanın Abdullah olarak oynayacağı rolü seçmiş olması ve artık o istikamette yaşayacağı hayatla değer kazanmasıdır.

<sup>954</sup> Kazmî, *Event ant Phenomenon*, s.193-214.

İnkârı seçenler, konumuzun kapsamına girmediğinden dolayı, Kazmî'nin yaklaşımına göre, nötr insan ve Abdullah konusunu inceleyebiliriz. Kazmî, insanın dünyaya gelişini bir başlangıç olarak görmektedir. Bir örnekle açıklamak gerekirse, insanla Abdullah arasındaki ilişki, çekirdekle ağaç arasındaki ilişki gibidir. Nötr insan, insan çekirdeğidir. İnsan olması, ancak iradesini sarf ettikten sonra başlar ki, bu da iman etmek anlamına gelmektedir. İman etmekle insan, Abdullah olarak kemale ermiş olmaz. Abdullah olmak, imanla başlayan bir süreçtir; tarih içinde ölüm gelinceye kadar devam eder. Tıpkı çekirdekten çıkan bir filizin, zaman içinde gelişip ağaç olması gibi. İşte Kazmî, henüz bir tercihte bulunmamış ama her türlü tercihte bulunma potansiyeline sahip olan çekirdek insana “objektif ene” demekle, tercihini imandan yana kullandıktan sonra da “otantik ene” demektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Objektif ene tabirinin olumsuz bir anlam taşımaz. Eğer öyle düşünülseydi, “İnsan nedir?” sorusunun cevabı negatif olurdu. O zaman da, Hıristiyanlardaki gibi bir “ilk günah”, ya da Hinduizm ve Budizm'deki gibi başka hayatlardan devralınan günahla malul bir insan anlayışı ortaya çıkardı. Halbuki Objektif Ene'nin asıl karakteri, iyi ya da kötü olması değil, iyi ile kötü arasında tercih kabiliyetine sahip olduğu halde, henüz tercihte bulunmamış olmasıdır. Eğer tercihini imandan yana kullanırsa artık Müslüman'dır ve onu sadece “insan” olarak adlandırmak doğru olmaz. Zira, Kazmî'ye göre, “abd” ile “insan” arasında sadece mane'î bir ayrım değil, aynı zamanda temel felsefî bir ayrım bulunur. Bu ayrım şöyle ifade edilebilir: İnsan öyle bir varlıktır ki, tanımlanması için bir başka varlığa referansta bulunmak gerekmez. Buna karşılık, “abd” bir ilginin ürünüdür. Allah'a referansta bulunmadan, Abdullah'tan bahsedilemez. İşte İslam ile seküler görüşlerin insana bakışlarındaki temel felsefî ayrım, bu ilgi ayrımıdır.<sup>955</sup>

#### 4.3.2.2.1. Otantik Ene'nin Tanımı ve Otantikleşme Süreci

Kazmî'ye göre “insan”, iyi ve kötü kavramlarıyla ilişkilendirilemeyeceği için tarih dışındadır. İnsan tarihe ancak iradesini kullanıp, tercih yaptığı zaman girer. Tarihe giriş, ya Allah'a boyun eğerek ya da isyan ederek olur. İsyân etmek, Allah'tan bağımsız olmak değildir. Baş kaldırarak tarihe girmektir. Boyun eğip, “abd” olanın ilişkisine gelince, bu ilişki diğer varlıklarla olan bir dizi ilişkinin yanında bir diğer ilişki değildir.

<sup>955</sup> Kazmî, *Historical Consciousness and the Notion of the Authentic Self in the Qur'ân: Towards and Islamic Critical Theory*, *Islamic Studies*, 39:3 (2000), s.375-398.

Abdullah'ın Allah'la ilişkisi, onu var eden bir ilişkidir. Bu ilişkiden dolayıdır ki, otantik eneden bahsederken, onun işleyen, akıllı ve sosyal bir varlık olması gibi özelliklerden bahsetmenin bir anlamı yoktur. Otantik Ene'yi tarif etmek için, o bir manevi varlıktır, denilebilir. Kazmî, insanı sosyal bir varlık olarak tanımlayanların, sosyal ilişkileri, onun yapı taşları olarak gördüklerini söyler; ardından çok bilinen şu sözü ilave eder: "Arkadaşını söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim." İşte, insanın varlığını sosyal ilişkilerine göre tanımlamaya çalışanlar açısından bu söz, neredeyse her şeyi özetlemektedir. Oysa bunu kabul etmek ne kadar doğru olabilir? Hele bir de, insanın temel vasfı olarak manevî yönünü görüyorsak! İşte bu noktada Kazmî, insanın zâtî değeri ile ârızî değerlerinin ayrımı anlamına gelecek bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre insanı şöyle görmek gerekir: "Kur'an'a göre, insanın sahip olduğu mal, mevki, şöhret ve sosyal ilişkiler gibi şeyler sadece 'kazâî' şeylerdir. Onlar, insan varlığının yapı taşı olamaz. Abd'in varlığının yapı taşını oluşturan ilişkiler, sadece Allah'la olan ilişkilere dir. Eğer bunlara manevî ilişkiler diyeceksek, işte bu manevî ilişkiler diğer bütün ilişkilerin önünde gelir ve hatta onların temeli olur. Daha anlaşılır bir dille söylemek gerekirse, Müslüman'ın sosyal ilişkileri, Allah'la olan ilişkisine göre şekillenir."<sup>956</sup> Bu yaklaşıma göre, yukarıdaki söz şöyle ifade edilmelidir: Allah'la ilişkisini bana söyle, sana kimlerle arkadaşlık edebileceğini söyleyeyim. Ya da, arkadaşlarını bana söyle, Allah'la ilişkisini tahmin edeyim.

Tarih denilen şey, Kazmî'ye göre, enenin iki tercihi (otantik ve objektif) arasındaki gerilimden ibarettir. Eğer bu diyalektik gerilim olmasaydı, tarih olmazdı.<sup>957</sup> Bu gerginlik, insan iradesinin kullanıldığı alanda ortaya çıkar ve bu alan öyle bir çırpıda geçilebilecek düz bir alan değildir. Tercihle birlikte mücadele daha yeni başlamıştır. Zira, İslam'da, bir anda kurtulmak diye bir şey yoktur. İnsanın "Otantik Ene"sini bulması, bir öğrenme sürecidir. Bu süreç, herhangi bir bilgiyi başkasından öğrenerek değil, bizzat hayatta ve yaşayarak gerçekleşmektedir. Diğer öğrenme türlerinde, kişinin kaybedeceği bir şey yoktur. Oysa bu öğrenmede, insanın tüm hayatı tehlike altındadır. Abd, diğer öğrenme şekillerini de kullanmak durumundadır; ancak bunları kendi otantik

<sup>956</sup> Kazmî, *a.g.m.*, 375-398.

<sup>957</sup> Kazmî'nin tarih konusundaki bu yaklaşımı, insanın kendi "ene"sinin yapacağı kulluk ya da isyan tercihi arasındaki bir gerilimdir. Aynı gerilim Fazlur Rahman'da "dinî tutumdaki aksiyon ve reaksiyon arasında görülmektedir. [Makaleler II, 2000, s.22.] Augustinus'ta ise tarih inananların devleti ile inançsızların devleti arasındaki gerilimin ve birbirinden ayrılmalarının süreci olarak görülmektedir. [Gökberk, 1997, s.101-102.]

enesini bulma gayretinin bir parçası haline getirir. Aynı uğraş, abdiyeti seçmemiş bir kişi tarafından da ortaya konulabilir; ama onun ulaştığı sonuç otantik eneyi bulmak olmaz. Kazmî, öğrenme konusunda ilk tercihten itibaren kullanılan tüm öğrenme şekilleri ve elde edilen bilgileri bir sonuca matuf olarak gördüğü için, bilgi konusunda şöyle bir sonuca varır: “Bilginin dinî ya da seküler olanı yoktur. Dinî ya da seküler amaçla edinileni vardır.”<sup>958</sup>

İnsan, Allah’a imanla girdiği tekâmül sürecinde istenilen sonuca varabilmek için gayret ederken, zamanla nasıl bir ilişki içinde olur? Zamanı liner bir hat olarak mı yaşar? Dünle bugünün, bugünle de yarının nasıl bir ilişkisi vardır? Kazmî, Kur’an’ın insan tarihselliğine bakan yönüyle ayrım yapmadığına kanidir. Dünyadan bağımsız bir ahiret, ahiretten bağımsız da bir dünya düşünülemez. Zaten Kur’an’a göre, insanın hayatı ölümle biten bir hayat değildir. Hayat ölüm sonrasında da devam ettiğine göre, asıl gelecek yarın veya ondan sonraki günler değil, asıl gelecek ahiret hayatıdır. Öyleyse önemli olan bugünün ahiret endeksli yaşanmasıdır. Eğer ahiret bu günümüzle elde ediliyorsa, o zaman insan istikbale doğru uzanan zamanın bir parçası değildir; aksine geleceği bugünü ile elde ettiğine göre, zamanı ve istikbalî bugünün bir parçası ve dolayısıyla da kendisinin bir cüz’ü haline getirebilen bir varlıktır.

#### **4.3.2.2.2. Tarihin “Ötekileşmesi” ve Otantik Ene’nin Tarihi Aşması**

Kazmî’nin aşmaya çalıştığı temel problem, insan-tarih ilişkisinde, alışılmış ya da yeterince düşünülmemiş noktaların nasıl aydınlatılacağı olmalıdır. Bu sebeple olsa gerek, Hegel’in tarih anlayışına temas etmekte ve ona karşı tez geliştirmeye çalışmaktadır.

##### **4.3.2.2.2.1. Tarihin “Ötekileşmesi”**

Hegel’e karşı tez geliştirme ihtiyacı, insanı tarihten yalıtma imkanı olmadığından dolayı -her ne kadar zamanı insanın bir cüz’ü olarak ele almak istesek de- tarihin insana dayattığı şeylerle, insanın iradî olarak yapmak istediği şeyler arasındaki gerilimin izaha muhtaç oluşundan kaynaklanmaktadır. İnsanı manevî bir varlık olarak tanımlamış olsak da bu böyledir. Zira insan, otantik kimliğini tarihin içinde kazanmaktadır. Tarihte,

---

<sup>958</sup> Kazmî, *a.g.m.*, s.375-398.

insanı harekete geçirmek üzere iten bir şeyler vardır. İhtiyaçlar, hastalıklar, farklı düşünceler, haksız eylemler, yeni alternatifler, düşman istilasası, yangınlar, kazalar, depremler vs. bu cümleden sayılabilir. İnsan, önce bu çokluğun kendisini itmesine karşılık vererek, oradan kendi hayatına ait bir birlik ve bütünlük inşa etmek,<sup>959</sup> sonra da bu birlik ve bütünlükle kendi dışındaki tarihin kesret alanına müdahale etmek ve oraya kendisine göre bir şekil vermeye çalışmak durumundadır. Hele Kazmî'nin, insanın yapı taşı olarak manevî yönü esas alması, bu durumu kaçınılmaz kılmaktadır. Zaten Kazmî de görüşlerini Kur'an'a dayandırdığı için, bu müdahale, doğrudan doğruya insanın yaratılış gayesi ile irtibatlı hale gelmektedir.<sup>960</sup> Öyleyse bu problemin çözülmesi gerekmektedir.

Kazmî bu problem noktasını çözmek için Hegel'in tarih tezini ele almakta<sup>961</sup> ve ona karşı bir tez ortaya koymaktadır. Hegel, tarihi açıklarken, onu İlahî ruhun kendisini dışa vurum süreci olarak adlandırmaktadır. Bu süreç diyalektik esasa göre işlemekte ve İlahî ruhun tekâmülü böylece sağlanmaktadır. Ruh kendisini madde olarak dışa vurmakta ve bu dışa vurumla aynı zamanda kendisine yabancılaşmaktadır; sonra da bu yabancılaşmayı idrak ederek eski durumundan daha mütakâmil bir hale gelmektedir.<sup>962</sup> Kazmî, Hegel'de görülen bu yabancılaşma sürecinin yerine, "tarihin ötekileşmesi" kavramını kullanmaktadır. Ötekileşmeden maksat Hegel'in yabancılaşma olarak adlandırdığı şey değildir. Aksine, Kazmî'nin ötekileşme tabiri insanla ilgilidir ve amaçlarını gerçekleştirmek üzere harekete geçtiği zaman, tarihin ona göstermiş olduğu

<sup>959</sup> Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX/6040-6043, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1971. Tekasür suresinin ilk kelimesi olan "elhâ"nın anlamına, bu tür tarihî itmelerin insanları nasıl oyaladığını ve hedeften saptırdığını göstermesi açısından bakılabilir. Özellikle sebab-i nüzûlü ile birlikte okununca, konu bütün netliği ile ortaya çıkmakta, insanların dış etkenler ve çevre faktörlerinden etkilenerek nasıl da gereksiz, boş uğraşların peşinden koştuğu ortaya çıkmaktadır. İşte Kur'an, bu durumu insan açısından değerlendirince, insanın dikkatini çekmekte, boş işlerle uğraşmama konusunda ikaz etmektedir. Aynı durumu Nursî de bir temsille ele almakta, içtimâî hayatı bir bahçeye benzetmekte, bahçenin çer-çöpüne takılmayıp ihtiyaçlarını tedarik etmeye bakmasının önemine işaret etmektedir. Aksi takdirde, boş işlerle hayat tükenip gidecektir. Diğer bir ifade ile, tarih insanı kendi çokluğu içinde yutup kaybedecektir. (Nursî, *Sözler*, 2000, s.40-47); Aynı konu açısından "Dünyada bir garip ya da ihtiyacını karşılamaya çalışan bir yolcu gibi ol" hadisi de, gayet manidar olsa gerektir. (Buharî, "Rikak" 3.; Tirmizi, "Zühd" 35; İbn Mace, "Zühd" 3; Hanbel, *Müsned*, 2 / 24, 41, 232.)

<sup>960</sup> İnsanın yeryüzünde halife olarak yaratılması (Bakara, 2/30), Hilafetin dünya hakimiyeti boyutu (Nur, 24/55); İyiliği emredip, kötülükten sakındırmak üzere insanlar üzerinde şahit olarak bulunma görevi (Âl-i İmran, 3/110) gibi konuları ihtiva eden ayetler bu gaye hakkında yeterince fikir vermektedir.

<sup>961</sup> Hegel'e göre, tarihin kendisini zaman içinde inşa eden net bir planı vardır. İnsanın temel vazifesi bu planı keşfetmektir. İnsan bu planı keşfettiği zaman kavramla obje aynılaşacak ve tarih mutlak hakikatin hal-i hazırda dönüşmesiyle nihayete erişecektir. [Kazmî, *a.g.m.*]

<sup>962</sup> Hegel'in tarih felsefesi hakkındaki görüşleri için bkz: Hegel, G.W. Friedrich, *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, Kabalcı Yay., İstanbul, 1995.



kastedilmemiş dirençleri ifade etmek için kullanılmaktadır. İşte insan için asıl imtihan ve meydan okuma, bu dirençlerle yüzleşmektir. İnsanın tarih içinde kıymet kazanması da karşılaşmış olduğu bu dirençler karşısındaki tutumuyla gerçekleşmektedir. Amaçlı olmak ve amaçlarını gerçekleştirmek istediği zaman, kendi irade ve isteği dışında önüne çıkan haricî ve dahilî engelleri aşma mücadelesi, aynı zamanda insanı meleklerden ayıran bir durumdur. Melekler tarihin içinde yer almazlar. Onlar, bir “an” içinde kulluk yaparken dondurulmuş gibidirler. Özgürlüğün, tabi bununla beraber sorumluluğun ve felaketlerin boyutu olan zaman, sadece insan için vardır. İnsanın özgürlüğünün sınırlı olması da, kendisine direnç gösteren bu güçlerden dolayıdır.<sup>963</sup>

#### 4.3.2.2.2. Otantik Ene'nin Tarihi Aşması

İnsanın zamanla ilişkisi, birbirini takip eden “an”ları ardı ardına yaşama ilişkisi değildir. Aksine insanın varlığı, geçmiş, gelecek ve hal-i hazırın birbiri ile ilişki içinde anlam kazandığı ve hepsinin bir anda yaşandığı bir varlıktır. Dolayısıyla insan, zaman üzerinde genişleyen bir hayat yaşar. Biraz daha anlaşılır olması için Kazmî, bu genişleme konusunu nota-musiki ilişkisi<sup>964</sup> ile açıklar. Bir müzik melodisini dinlediğimizde, notaları değil, onların oluşturduğu sesi dinler ve algularız. Bilincimiz herhangi bir andaki notanın sesinden değil, onun geçmiş ve gelecekteki seslerle olan ilişkisinin oluşturduğu musikiden hoşlanır. İnsanın hayatı da, bir musiki eseri gibidir. İçinde yaşadığı an, geçmişten gelen şeylerle, geleceğe dair umut, niyet, beklenti ve hayaller gibi şeylerin birlikte var olduğu “an”dır. Ve bu “an”, sadece onu yaşayanla sınırlı değildir. Geleceğe doğru uzanan “an”lar, başkalarına da uğrayarak geçer. Dolayısıyla, doğrusal değil üçgen şeklinde bir rota izler. Mesela, fakirler için zekat, adalet, mazlumlar için cihat, bunların hepsi tarihte olur. Bu demektir ki, Kur'an'ın insanı da, tarihte ortaya çıkar. O bir

<sup>963</sup> Kazmî, *a.g.m.*, s.375-398.

<sup>964</sup> Bu örnek, yani nota-musiki ilişkisi örneği, Croce tarafından da kullanılmış ve tarihî bir malzemenin hareketle, o malzemenin ait olduğu zamanı anlama imkanına delil yapılmıştır. Croce'ye göre tarih, üretilen malzemede kendisini bir şekilde gösterir. Onu yapanlar, içinde yaşadıkları çağın çocukları olduğu için, kendi çağlarında geçerli sanat ekolleri, düşünceler vs.. o eserde buluşur ve eserin durumuna göre belli ölçülerde kendisini gösterir. Croce, bunu şöyle ifade etmektedir: Müzik düşüncesi olmaksızın müzik notasyonu, nasıl müzik düşüncesinin amaçlarına hizmet ediyorsa, vakayinâme de tarihsel düşüncenin maksatlarına hizmet eden anonim bir vâsıta. Nihayet o gerçek değil, yararlıdır. [Collingwood, *Denemeler*, 2000, s.36.]

manastır hayatı istememektedir. Aksine hayatın ve olayların içinde olmayı istemektedir.<sup>965</sup>

Kazmî'nin yaklaşımını daha anlaşılır kılmak için “kuşatıcı düşünce” kavramını tekrar hatırlamakta fayda vardır. Kuşatıcı düşünce, Allah'ı bulmuş, tercihini ona göre yapmış Abdullah'ın düşünme biçimidir. Bu düşünme biçimi, sadece akılla değil, aklın yanında tüm insanî özelliklerle birlikte yapılan düşüncedir. Dolayısıyla, Abdullah tarihin anları üzerinde kendi musikisini çalarken, ne yaptığının ve neden yaptığının farkındadır. Bu farkında olma durumu, Allah'ı bilmekten ve tarih üzerinde gerçekleştirdiği şeyleri onun emir ve muradına göre ayarlamaktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, o sadece tarihin önüne getirdikleriyle yetinen ve ona göre şekil alan değil, tarihin getirdiklerine Allah'ın razı olacağı şekilde yön veren ve şekil kazandıran, irade sahibi, aksiyoner bir varlıktır. Kazmî'nin ifadesiyle, Abdullah otantik kişiliğini tarihte gerçekleştirir, ama o tarihe ait değildir. Bu fark “ben” ile “benim olan” arasındaki farka dayanır.

Kazmî, tarihte olma kavramını özel bir anlamda kullanır. Bu kullanım “ben”in tarihte olmasıdır. Bu oluş, sadece -hermeneutikçilerin ifadesiyle- tarihe atılmış olmaktan kaynaklanan var oluşumuzla sınırlı değildir. Ona göre, arada şöyle bir nüans vardır: Tarihte olmaya günlük hayatta verdiğimiz anlam, “bu dünya hayatının önemini kavramak, sosyal ve manevî kişiliğimizle ona katkıda bulunmaktır. Bundandır ki, Hz. Peygamberin sünnetine uygun bir hayat yaşayan Müslüman, tarihte olmanın en güzel örneğidir.”<sup>966</sup>

Tarihe ait olmak ise, 18. yüzyıldan itibaren Batı felsefesi tarafından kavramlaştırılan tarihsel ve sosyal terimleri kapsamına girer ve “benim olan” ilişkisine dayanır. Bu ilişki insanın “ben”liğine ait olmayan, sonradan kazanılmış şeylerin insanı tanımlamasını gerektirmektedir. Böylece insan, sonradan ilişkilendiği şeyler tarafından imal edilmiş bir nesne durumuna düşmekte ve âdeta tarihin malı olmaktadır. O zaman “ben” ile “benim olan” arasındaki ayrım da çökmektedir. Halbuki, otantik ene, yapıtaş olarak sadece Allah'la olan ilişkisini kabul eder. O ilişkinin gereklerine göre, tarihin sunduğu malzemeyi seçer ve şekillendirir. Dolayısıyla, otantik ene tarih üstü ile irtibatlıdır. Bu irtibat sayesinde tarihte ve toplumda yer alarak Allah'ın muradını, yaşadığı zaman ve

<sup>965</sup> Kazmî, *a.g.m.*, s.375-398.

<sup>966</sup> Kazmî, *a.g.m.*, s.375-378.

ortamda gerçekleştirmek için tarihe müdâhele eder. Tarihin dayattığı “öteki şeyler”i aşmak ve onlara rağmen amacını gerçekleştirmek, aynı zamanda Otantik Ene’nin imtihanını oluşturduğu için onun tekâmülüne hizmet eder. Bu durum, Kur’an’da yer alan tarih kavramının dünya hayatı ile ahiret hayatını birlikte mütâlaa etmesinin sonucudur.<sup>967</sup> Bu sonuç Abdullah’ın içinde bulunduğu günü, asla toplumdan kopmadan, tüm sosyal ilişkileriyle birlikte, ahiret açısından doğru yaşamasını zorunlu olarak gerektirmektedir. İşte bu tarih üstü keyfiyet, insanda tarihi aşan bir yön oluşturmaktadır.

### 4.3.3. Kur’an’a Göre Yeni Bir Paradigma Oluşturma Cehdi ve Nursî

Said Nursî (ö.1960) Doğu-Batı, geçmiş-bugün gibi tarihî ve kültürel ayrımlara girmeden, Allah’ın varlığı ve birliğinden hareketle, insanın Allah, tabiat, diğer insanlar ve kendi kendisi ile ilişkisini Allah’ın muradına göre kurmayı esas alan bir paradigma geliştirmek için uğraşmaktadır.

Nursî’nin söylem şekli ve ele aldığı konulara dikkat edilince, sanki bütün olumsuz şartlar ve tarihî kayıtlara rağmen başarıya ulaştıracak bir formül bulmuş gibi davrandığı gözlenmektedir. Bu formülde yer alan değerlerin başında, Kâinat (tabiat) ve Kur’an’ı, aynı hakikatin iki farklı ifadesi olarak kabul etmektir.<sup>968</sup> Bu ifadeyi anlayacak ve elde ettiği anlamla Allah’a yönelecek olan da insandır. Bu yaklaşım aynı zamanda din-bilim uzlaşmazlığının hakikatten ne kadar uzak olduğunu ortaya koymaktadır. Nursî’nin bu noktayı vurgulamakta ısrarlı olduğu görülmektedir.<sup>969</sup> Zira ona göre, bir hakikatin iki ayrı ifadesini yanlış anlayıp, birbirine karşı kullanmaktan kaynaklanan bir kaos yaşanmaktadır. Bu kaos, “dinsiz ilim kör, ilimsiz din topaldır” sözünde ifadesini bulduğu gibi, kör ile topalın hikayesini andırmaktadır. Bilim, kendi yöntemi ile, Hakikatin tecellîlerini tabiat üzerinde incelemekte, onları imbikten geçirip, analizler yapmakta, sonra kanun ve kaidelere ulaşmaktadır. Bunları yaparken, uğraştığı nesnenin bir tecellîden ibaret olduğunu bilmediği için, Hakikate ulaşamamaktadır. Öyle ise, Kur’an ile Kâinat’ı, birbirini tefsir eden iki mütemmim gibi ele alıp, insanın idrakine

<sup>967</sup> Kazmî, *a.g.m.*, s.390-398.

<sup>968</sup> Nursî, *Sözler*, s.17, 168.

<sup>969</sup> Nursî’ye göre Allah’a delalet eden dört tane küllî muarrif vardır. Bunlar; a) Kainat Kitabı, b) Kur’an, c) Hz. Muhammed (sav), d) İnsanda bulunan vicdandır. Bu dört şey bir ortak hakikate delalet etmektedir ki, o da Allah hakikatidir. [Nursî, *Nokta*, s.204, (Mesnevî’nin içinde), İstanbul, 1958.]

açacak yeni bir bakış açısına ihtiyaç vardır. O, “Kur’an kâinatı okuyor”<sup>970</sup> sözünü vurgulu bir şekilde söyleyerek, bu tefsîrî ilişkiye dikkat çekmektedir.

Nursî’nin yaklaşımı -genel düşüncesi dikkate alınarak- değerlendirilince, bu tefsîrî ilişkinin sağlanabilmesi için imana dayalı bir epistemoloji teklif ettiği söylenebilir. Ona göre, insanın sahih bilgi üretebilmesinin şartı imandır. Aksi takdirde, bilimsel yollarla üretilmiş bilgiler de, insan açısından noksan ve sınırlı ölçülerde kullanılabilir duruma düşmektedir. Çünkü bilimsel bilgiler, insanın ve kâinatın sırlarını çözmeye, insan ve kâinatın hakikatini anlamaya ve böylece hayatın anlamını aydınlatmaya yardım etmedikçe, insan açısından tatmin edici olmayacaktır. Bu tatmin edici vasfa ulaşması için, bilgi yeni bir üretimle marifete dönüştürülebilmelidir.<sup>971</sup> Bilimsel bilgiler, marifet için hammadde oluşturması bakımından elde edilmiş veriler mesabesinde ve bu veriler alabildiğine çoğaltılmalıdır. Zira asıl bilgi, bu veriler vasıtasıyla insanın üreteceği marifetle oluşacağı için, veriler ne kadar çoğaltılırsa o kadar iyidir. Hatta durması ya da yavaşlaması felaketin habercisi sayılmalıdır.

İnsan kendisiyle, diğer insanlarla ve tabiatla ilişki içinde elde ettiği tecrübî, hissî ya da bilimsel analiz ve sentezlerden doğan verileri, iman temeli üzerinde ve ancak Kur’an vasıtasıyla marifete çevirebilir. Bilginin marifete ulaşması, insanın iç mekanizmalarını harekete geçirici bir etkiye sahiptir. Bu iç mekanizmaların merkezi, kalptir. Bilimsel veriler akıl tarafından kavranılarak anlaşılır hale geldikten sonra, insanın mahiyetini ve hakikatini oluşturan hasselerle kalpte bulur.<sup>972</sup> Bu buluşmadan, yeni bir sonuç olarak, muhabbet doğar. Bu muhabbet, dış dünyayı tanımak ve anlamaktan, onu elde edip hükmedecek vasıtalara ulaşmış olmaktan değil, dış dünya ile arasındaki zorunlu ihtiyaç ilişkisinin çözülmesi ile bu ilişkiyi yaratıp, düzenleyen Yüce Yaratıcı’ya ulaşmış olmaktan doğmaktadır. Bu muhabbet, bilimsel bilginin teknoloji üretiminde kullanılarak hayatı bir takım vasıtalarla konforlandığı gibi, bu sefer de iman, marifet ve muhabbet hattını takip ederek insanın iç dünyasında/ruhunda, varlığı kavrayıp anlamlandırmaktan kaynaklanan bir lezzeti üretmeye başlar. Hayatın tadı da, işte bu rûhanî lezzetlerdedir.<sup>973</sup>

<sup>970</sup> Nursî, *Sözler*, s. 38.

<sup>971</sup> Nursî, *Hubab*, s.90, (Mesnevî-i Nuriye’nin içinde), Osaman Yalçın Matbaası, İstanbul, 1958.

<sup>972</sup> el-Â’raf, 7/179 “Kalpleri vardır onunla anlamazlar” ayeti bu açıdan ayrıca anlamlı olsa gerektir.

<sup>973</sup> Nursî, Said, *Mektubat*, s.232, Işık Yayınları, İzmir, 1998.

İşte Kur'an, hangi zamanda yaşıyor olursa olsun insana, yaşadığı çevre ve şartlardan yararlanarak böyle bir ilişki kurmanın ve hayatı anlamlandırarak zahirî tatlardan ruhanî zevklere uzanan bir çizgide hayatı hissederek yaşamının yollarını gösteren bir kitaptır. Dolayısıyla, Kur'an'ın anlaşılmasında asıl dikkat edilmesi gereken şey, onun insanlarla bulunduğu dönemin tarihsel şartları ve seviyesi değil, "ism-i a'zâmın muhîminden nüzûl ile arş-ı a'zâmın bütün muhâtına bakan, teftiş eden hikmet-feşân bir kitâb-ı mukaddes"<sup>974</sup> olma keyfiyetidir. İnsanlar o kitap vasıtasıyla insan olma hakikatini, kâinatın hakikatini çözer ve hayatlarını ona göre şekillendirirler.<sup>975</sup>

Nursî, Kur'an'ın tarihsel yönüne, sade, basit ve ilim açısından alabildiğine fakir bir ortamda yaşadıkları için cehalet ve kabalıktan kurtulamamış Cahiliye Araplarının, Kur'an'la buluşunca nasıl yüceldiğine dikkat çekmek için temas eder.<sup>976</sup> Bilgisi ve imkanı kıt, kaba insanların Kur'an vasıtasıyla nasıl bir şevk içinde âleme dağılıp, yeni bir medeniyet kurarak çağdaşlarına üstatlık ettiğini vurgular.<sup>977</sup> Dolayısıyla Nursî'ye göre, insanın tarihsel yönü dikkate alınsa da, asıl, Allah'la irtibat kurmaya müsait yaratılmış olan mahiyetine bakmak lazımdır. Bugün Kur'an vasıtasıyla, fen ve sosyal bilimlerin verilerinden yararlanarak marifet üreten ve o marifetten doğan muhabbet ve ruhanî zevklerle yaşamayı başarmış insanların modern dünyaya yeniden şekil vermeye muktedir olacağını vurgular.<sup>978</sup>

#### 4.3.3.1. Din – Bilim Kaynaşması: Tefsir ve Üniversite Projesi

Nursî, insanın tarihsel yönüne tutsak olup o noktadan hareketle yöntem arayışlarına girmek yerine, mahiyeti ve Allah'la irtibatı sayesinde yaşamı yeniden şekillendirebilme kudretine malik oluşuna dikkat çekmektedir. Modern dünyanın modern insanı, beşeriyetin ulaştığı bilimsel seviyeden de yararlanarak, Kur'an'la yeni bir hayat tarzı ortaya çıkartabilir. Böylece Nursî, geçmişten gelen ve bugüne hitap etmekten uzak olan şeylerin bağlayıcılığından Kur'an vasıtasıyla kurtularak mahiyetiyle bütünlük arz edecek bir hayatı yakalamış insanların, doğu-batı ve geçmiş-şimdi gibi farkları aşarak,

<sup>974</sup> Nursî, Said, *Sözler*, s.172, Işık Yayınları, İzmir, 2002.

<sup>975</sup> Ömer Rıza Doğrul'da aynı manayı Kur'an'ın fitratla ilgili oluşunda hareketle şu şekilde ifade etmektedir: "Kur'an fitratla alakalı olduğu için Kur'an'ın muhatabı bir kabile veya bir millet değil, bütün bir beşeriyettir." [bkz. Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'an Nedir*, s.7, Âmedî Matbaası, İstanbul, 1927.]

<sup>976</sup> Nursî, *Muhakemât*, s.135, Sözler Yayınevi, İstanbul, 1991.

<sup>977</sup> Nursî, Said, *Reşhalar*, s.21-23, (Mesnevi-i Nuriye'nin içinde), Sözler Yayınevi, İstanbul, 1991.

<sup>978</sup> Nursî, *Meyve Risalesi*, s.21-33, (Asay-ı Musa'nın içinde), Sinan Matbaası, İstanbul, 1958.

yeni bir paradigma oluşturacağına inanmaktadır. Ona göre tarihî kayıtları çözmek ancak, insanı kendi kendisinden uzaklaştıran şeylerden Kur'an vasıtasıyla sıyrılıp, mahiyet ve hakikatiyle bütünleşmesinden geçmektedir. Bu tür insanlarla, hayatı yeniden şekillendirmek mümkündür. Bu imkanın doğuracağı sonuç, modernizme karşı bir hayat tarzı ortaya koymak değil, aksine modern insanın da kendi hakikatine ulaşması sayesinde, mevcut yapıyı aşarak, insanın mahiyet ve hakikatine göre yeni bir hayat tarzına ulaşması olacaktır. Nursî, bu tezini gerçekleştirmek için bir üniversite ve bir de tefsir projesi geliştirmiştir. Aynı zamanda, üniversite ve tefsir projesini, ontolojik bir temele yerleştirerek düşünce sisteminin çekirdeğini oluşturduğu görülmektedir.

#### 4.3.3.1.1. Tefsir Projesi

Nursî'ye göre çağımızda ciddi bir Kur'an tefsirine ihtiyaç duyulmaktadır. Çağın ihtiyaçlarına göre Kur'an'ı tefsir etmek -dâhi de olsa- bir tek kişinin altından kalkabileceği bir yük değildir. Zira Kur'an'ı tefsir edecek kişide, birçok özelliğin bir arada bulunması gerekir.<sup>979</sup> Halbuki, bir tek şahsın bu özellikleri kendisinde cem etmesi mümkün gözükmemektedir. Ona göre bu imkan, ancak, bu özellikleri cem eden bir heyet'in çalışmasıyla mümkün olabilir. Kendisi, bu inancından dolayı tefsir yazmayı düşünmemiş, böyle bir heyetin kurulmasını çok beklemiştir. Ancak, Birinci Dünya Savaşı gelince, heyet imkanı kalmadığını görmüş ve "Bir şey tamamıyla elde edilemediği takdirde, o şeyin tamamıyla terki caiz değildir" kaidesine uyararak, hiç olmazsa, Kur'an'ın bazı hakikatleri ve nazmındaki i'câzına dair bazı işaretleri tek başına kaydetmeye karar verir. Cephede, savaş şartlarında ancak bazı ayetler<sup>980</sup> üzerinde çalışma imkanı bulur ve bu çalışmaya *İşârâtü'l-İ'caz* adını verir.<sup>981</sup>

Nursî'nin, dâhi de olsa bir ferdin Kur'an tefsirinin altından kalkamayacağına neden kail olduğu açıktır. Öncelikle, Nursî'ye göre Kur'an, "bütün zamanlarda gelip geçen nev'i

<sup>979</sup> Nursî'ye göre müfessirde bulunması gereken özellikler şunlardır:

- a) Yüksek bir dehâ sahibi olmak,
- b) Nâfiz bir içtihada malik olmak,
- c) Velâyet-i kâmileye malik bir zat olmak,
- d) Fikrî hürriyet sahibi olmak,
- e) Taassuplardan uzak olmak
- f) Tam bir ihlas sahibi olmaktır.

<sup>980</sup> Bu ayetler, Besmele ve Fatıha suresi, Bakara suresinin ilk otuz üç ayetidir.

<sup>981</sup> Nursî, *İşârâtü'l-İ'caz*, s.7-8, Sözler Yayınevi, İstanbul, 1986.

beşerin tabakalarına, milletlerine ve fertlerine hitaben Arş-ı Âlâdan îrâd edilen İlahî ve şumüllü bir nutuk ve umumî, Rabbanî bir hitabe olduğu gibi; bilinmesi bir ferdin veya küçük bir cemaatin iktidarından hariç olan ve bilhassa bu zamanda dünya maddiyatına ait pek çok fenleri ve ilimleri câmîdir. Bu itibarla; zamanca, mekanca, ihtisasça daire-i ihatası pek dar olan bir ferdin fehminden ve karihasından çıkan bir tefsir, bihakkın Kur'an-ı Azimuşşan'a tefsir olamaz."<sup>982</sup> Bir kişi yerine, heyet tarafından tefsir yapılmasının başka faydaları da vardır ki, bu faydalar geçmiş müfessirlere yöneltilen eleştirilerde açıkça ortaya çıkmaktadır. Gerek Fazlur Rahman, gerekse diğer çağdaş düşünürler, tefsirlerin yazıldıkları zamanın siyasî etkilerini fazlasıyla taşıdığından şikayet etmekte ve tarihselci yaklaşımla bunların ayıklanması gerektiğini vurgulamaktadırlar. Nursî neden heyete ihtiyaç olduğunu ifade ederken, bu mahzurları şöyle sıralamaktadır: "Bir ferdin ihtisası, Kur'an'ın muhataplarının ruhî ve maddî durumlarını, ihtiva ettiği fen ve bilimlerin inceliklerini kuşatmaya yetmez. Ayrıca fertlerin bazı taassuplara sahip olması mümkündür, bu taassuplar Kur'an hakikatlerinin tarafsızca beyanına mani olur. Önemli bir nokta da şudur ki, bir ferdin Kur'an'dan anladığı mânâ ve yorum kendisine aittir; başkaları onu kabule zorlanamaz."<sup>983</sup> Eğer heyet olursa, heyetin baskı altında kalması nispeten daha zordur. Herkes kendi ihtisas alanına hakimiyet açısından daha muktedir olacağı için Kur'an ayetleri ile bilimsel verileri karşılaştırmak, -bir kişinin yaptığı tefsire nispeten- daha doğru bir zeminde gerçekleşme imkanına sahiptir.

Nursî'nin Kur'an'a bakışı ve muhtevadan hareketle getirmiş olduğu tanım, onu tarihsel olarak ele alma<sup>984</sup> imkanı bırakmamaktadır. Zira, ona göre Kur'an, insanın ve kainatın hakikati ile ilgilidir. Gelip geçici vasıflarıyla değil. Ayrıca Kur'an, sadece nâzil olduğu dönemin değil, "beşerin muhtelif tabakalarından kâli veya hâli yapılan suallere lâzım olan cevapları veren umumî bir mürşid-i mûcîbdir."<sup>985</sup> Dolayısıyla Kur'an, bütün devirlere ve o devirlerin insanlarına, mutlak hakikate ulaşmanın bilgisini verir ve devrin sağladığı imkanlarla hayatı yeniden yorumlayacak açılar kazandırır.<sup>986</sup> Bununla birlikte

<sup>982</sup> Nursî, *a.g.e.*, s.7.

<sup>983</sup> Nursî, *a.g.e.*, s.7.

<sup>984</sup> Buradaki tarihsel olarak ele almaktan kasıt, Fazlur Rahman gibi "Kur'an'ı Mekke toplumunun ihtiyaçlarına Hz. Peygamber'in zihni vasıtasıyla verilmiş cevaplar" olarak görmektir.

<sup>985</sup> Nursî, *Mesnevi*, s.191.

<sup>986</sup> Nursî'nin Kur'an tanımı için bkz. *İşârâtü'l-İ'câz*, s.9-10.

Nursî'in yaklaşımı, hermeneutik daire açısından Kur'an'ı incelemeye son derece açıktır.<sup>987</sup> Nursî, Kur'an ayetlerini kubbe taşlarına benzetmekte ve bu teşbihi aralarındaki irtibata dikkat çekmek için yapmaktadır. Ayrıca Kur'an'ın ayetleri arasındaki irtibatın, birbirinin anlamına destek olma açısından önemini anlatırken "Hangi ayet alınıralsa alınsın, sanki bütün Kur'an o ayeti desteklemek için inmiş gibidir."<sup>988</sup> sözü, parçadan hareketle bütün, bütünden hareketle de parçayı anlama çabası açısından önemli olsa gerektir.<sup>989</sup> Ayrıca, anlama hususunda yazarın niyetini önemseyen tarihselci yorumlama yöntemi açısından da, Nursî'nin yaklaşımları dikkat çekici olmalıdır. Ona göre, Kur'an ayetleri ele alınırken, sözün hangi makamda söylendiğine bakmak yetmez. *Mütakellim, muhatap, maksat, makam* olmak üzere dört ayrı açıdan bakılmalıdır ki, kıymet, kuvvet ve ulviyetini hakkıyla anlayabilmek mümkün olsun.<sup>990</sup> Yani Kur'an söz konusu olduğu zaman şöyle bakmak gerekmektedir: a) Sözü söyleyen, semaların ve yerlerin sahibi, yaratıcısı, hakimi, gibi sıfatlarıyla Allah'tır. b) Sözün muhatabı akli, kalbi ve şuuruyla kul vasfını taşıyan insandır. c) Öyleyse insan için önemli olan, muhatap olduğu sözün hangi makamda söylendiğine dikkat etmektir. Mesela söz emir midir, nasihat midir, bilgilendirme midir, temsil midir, ahlakî bir konuyu mu bildirmektedir, yoksa ahkam mı vaz etmektedir? d) Makamı tespit edilen bu sözde Allah'ın murat ve maksadını tespit etmek ve ona göre kulluğun gerektirdiği tavrı hemen takınmaktır.

<sup>987</sup> Örnek olarak şu yaklaşımlara bakılabilir: "Âyetler arasında büyük bir tesanüt vardır ki, kârgir binalar gibi, âyetleri birbirine dayanarak bünye-i Kur'âniyeyi sarsılmaktan vikaye ediyor.. Büyük bir tenâsüp, tecâvüp, teâvün vardır ki, âyetleri birbirine ecnebî olmadığı gibi, birbirinin vuzuhuna yardım, istizahına cevap veriyor. Parça parça, ayrı ayrı zamanlarda nâzil olduğu halde, şiddet-i tenâsüpten sanki bir defada nâzil olmuştur. Esbab-ı nüzul ayrı ayrı ve mütebâyin olduğu halde, şiddet-i tesânütten sanki sebep birdir. Mükerrer, mütefavit suallere cevap olduğu halde şiddet-i imtizâç ve ittihadan sanki sual birdir. Müteaddit, mütegayir hâdisâta beyan olduğu halde, kemâl-i intizamdan sanki hadise birdir ve bir hadiseye cevaptır. Bütün zaman ve mekânlarda gelip geçen insanlara tevcih-i kelâm ettiği halde, suhulet-i beyandan dolayı sanki muhatap birdir." [Nursî, *Mesnevi*, s.105]

<sup>988</sup> Bu tespit, İhlas suresi üzerinden örneklenecek gösterilmektedir. Surede bulunan altı cümle tek tek alınarak, diğer beş cümlenin manası ona göre verilmekte ve şu sonuca varılmaktadır: Bu altı cümlenin her biri, diğerlerine hem bir sebep, hem de bir neticedir. Kur'an'ın ayetleri, ayetlerin kelimeleri arasındaki münasebet bir saatin saniye, dakika ve saati sayan milleri ve onlar arasında nizamı tesis eden ne ise, Kur'an ayetlerinde o ayetlerin kelimeleri arasındaki nizam ve cümlelerin birbiriyle münasebetindeki intizam da öyledir. [Nursî, *Yirmi Beşinci Söz*, (Sözler'in içinde), s.484-487.]

<sup>989</sup> Ayetlerin birbirinin anlamına yardımcı olması açısından aralarındaki irtibat hakkında Nursî şöyle demektedir: "Âyetlerinin herbir necmi, vezin kaydı altına girmeyip ta ekser âyetlere bir nevi merkez olsun ve kardeşi olsun ve mâbeynlerinde mevcut münasebet-i mâneviyeye rabita olmak için, o daire-i muhîta içindeki âyetlere birer hatt-ı münasebet teşkil etmesidir. Güya, serbest herbir âyetin ekser âyetlere bakar birer gözü, müteveccih birer yüzü var. Kur'an içinde binler Kur'an bulunur ki, herbir meşrep sahibine birisini verir." [Nursî, *On Üçüncü Söz*, (Sözler'in içinde), s.178.]

<sup>990</sup> Nursî, *Mesnevi*, s.194.



#### 4.3.3.1.2. Üniversite Projesi

Nursî'nin medrese projesi, Kur'an'a göre bir bakış ve yaşayış geliştirmek üzere tasarlanmıştır. Bu tasarı aynı zamanda parçalanmış düşünce ve bakışları toparlamayı amaçlamaktadır. Sadece bilim ile din, ya da o günün tabirleri ile ifade edilecek olursa, mektep ile medrese değildir ayrılan. Aynı zamanda medrese ile tekke de birbirinden kopmuş durumdadır. Dolayısıyla ilim, bilim ve bir Müslüman'ın davranışlarında esas olması gereken ihlas, ayrı ayrı mekanlarda ele alındığından dolayı, dinî bütünlük de böylece parçalanmış olmaktadır. Halbuki Kur'an, hem kainatı tefsir ediyor, hem insanların hayatı ve Allah'a kulluk açısından yapmaları gerekenleri talim ediyor, hem de kulluğun ihlasla ve ibadetlerin huşu ile yapılmasını istiyor. İşte, üniversite projesi bütün bu dağınıklığı toparlamayı ve İslam toplumunu şevk içinde geleceğe yönlendirmeyi amaçlamaktadır.

Nursî'ye göre eğitimdeki bütünlüğün dağılması, ciddi bir problem teşkil etmektedir. Bu problemi şu şekilde ortaya koymaktadır: “Vicdanın ziyası, ulûm-u dîniyedir. Aklın nuru, fûnun-u medeniyedir. İkisinin imtizacıyla hakikat tecellî eder. O iki cenah ile talebenin himmeti pervaz eder. İftirak ettikleri vakit, birincisinde taassup, ikincisinde hile, şüphe tevellüd eder.”<sup>991</sup>

Görüldüğü gibi, Nursî, din ilimleri ile bilimin ayrılığını uygun görmemekte, Kur'an'ın her ikisini cem eden bir kitap olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Dolayısıyla kainattan kopuk bir din ilmi, Kur'an'dan kopuk bir bilim, insanlık için sonuç vermeyecek bir yarım alet durumunda olacaktır.<sup>992</sup>

Nursî'nin üniversite projesi sadece ilmî açıdan değil, bu ilmî sonuçlarla siyasî ve sosyal açılardan hayatı kucaklayıp aynı kaynağa raptetmeyi amaçladığı için üniversitenin eğitim dili Arapça olacak, Türkçe zorunlu, Kürtçe de seçmeli ders olarak okutulacaktır.<sup>993</sup> Böylece hangi milletten olursa olsun, bu üniversiteden mezun olanlar Arapça'yı öğrendiği için kendi branşı ile Kur'an arasında ilişki kurmak açısından dil

<sup>991</sup> Nursî, *Münazarât*, s.465, (Âsâr-ı Bedîiyye'nin içinde)

<sup>992</sup> Nursî'nin üniversite projesi ve bu projenin tatbiki konusundaki görüşlerinin bir sosyolog gözüyle değerlendirilmesi için bkz. Mardin, Şerif, *Bediüzzaman Said Nursî Olayı-Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim-*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

<sup>993</sup> Nursî, *Münazarat*, s.1956 (2 ciltlik Külliyyat'ın içinde), Nesil yayıncılık, İstanbul, 1996.

engelini aşmış olacaktır. Burada, “Anadili Arapça olan ve çeşitli bilim dallarında eğitim görmüş Müslümanlar neden bu sonucu tahsil edemiyor?” sorusu akla gelebilir. Aslında, Nursî'nin tarzı ile Mısır'lı Emin el-Hûlî ve Aîşe Abdurrahman gibi ilmî tefsire karşı çıkanların görüşleri kıyaslanarak bu sorunun cevabı aranmalıdır.

Medrese projesi neticede insan içindir. İnsan ise hem akıl hem de vicdan sahibidir. Akıl bilimle, vicdan ise dinle aydınlanmaktadır. Genç dimağların, aklın ve vicdanın ortak verileriyle donatılarak taassup ve desiselerden korunması, iyi bir Müslüman olmaları için önemlidir.<sup>994</sup> Kur'an da ancak akıl ve vicdanın aydınlığında anlaşılacağı için, Nursî açısından bu proje ile tefsir projesi aynı hedefe yönelmiş gözükmektedir.

#### 4.3.3.2. İnsan Merkezli Anlama Açısından “Ene” ve Empati

Nursî'ye göre, “anlama” insanın yaratılış gayesinin ayrılmaz bir parçası gibidir. Çünkü, Allah, emir ve kanunlarını kâinata cebren icrâ ederken, insanla ilgili olanları sözlü olarak iletmiştir. Bundan anlaşılmaktadır ki, Allah, hitab-ı subhanîsi karşısında insanın mütefekkir bir abd olmasını istemektedir.<sup>995</sup> Ayrıca ubudiyetin hilafetle irtibatlı olması da göstermektedir ki, insanın ortaya koyacağı kulluk otomatik bir durum arz etmek yerine, okuyup-anlama<sup>996</sup> ve anlayıp-yapma ilişkisine dayanmaktadır. İnsan neyi okuyup anlayacak ve anladıktan sonra ne yapacaktır?<sup>997</sup>

Nursî, hilkatle akıl arasında fitrî bir ilişki kurar ve yaratılış (oluş) tarafından insan aklına sürekli soru yöneltildiğini belirtir. Bunların herkes tarafından algılanabilir olanları doğum, ölüm ve yaşadığımız hayatla ilgili, “Kimsin? Nereden geliyorsun? Nereye gidiyorsun?” sorularıdır. Hilkatle akıl arasındaki bu ilişki, okumayı ve düşünmeyi gerektirmektedir.<sup>998</sup> Okunacak şey, hilkatle ve hitapla ilgili olmak üzere iki kısımdır. Hitapla ilgili olan Kur'an'dır. Hilkatle ilgili olan ise “Kâinat kitabı ve Âdemiyet kitabı” olmak üzere iki kısımdır. Aslında her insan Kâinat kitabını ve Kur'an'ı okur, Âdemiyet, yani insanlık tarihini dikkate alarak, kendi kitabını hayatıyla yazar. Onun için Nursî,

<sup>994</sup> Gözütok, Şakir, *Eğitim Prensipleri ve Metotları Bağlamında Risale-i Nur'un Değerlendirilmesi*, s.303-309, (Risale-i Nur'a Göre Kur'an'ın İnsana Bakışı'nın içinde), Gelenek Yayınları, İstanbul, 2000.

<sup>995</sup> Nursî, *Onuncu Söz*, (Sözler'in içinde), s.112.

<sup>996</sup> Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, s.180.

<sup>997</sup> Bu konu için Yedullah Kazmî'nin Alak suresinde geçen “Yaratan Rabbinin adıyla oku!” ayetinden hareketle geliştirdiği okuma biçimine ve kuşatıcı düşünce kavramına da, açıklayıcı olması bakımından müracaat edilebilir.

<sup>998</sup> Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, s.11-12.

“Ey insan olan insan, kendini oku!” der.<sup>999</sup> Çünkü insanın iki yönü vardı. Birincisi kâinatla irtibatlı yönüdür ki, bu yönüyle insana mikro kozmos denilebilir.<sup>1000</sup> İkinci yönü ise insanîyetine, dolayısıyla akıl, ruh, kalp gibi yönlerine bakan tarafıdır ki, bu yönüyle meleklerin secde ettiği bir yeryüzü halifesi, Allah’ın şuurlu bir muhatabı olmaya namzettir; hitaba salih kılınmış ve Kur’an’ın muhatabı olmuştur. İşte insan Kainat kitabını ve Kur’an’ı okuyacak,<sup>1001</sup> anlayacak ve ona göre Âdemiyet kitabı içinde kendi sayfasını yazmaya<sup>1002</sup> çalışacaktır.

Kendi sayfasını yazmak, yani kainatta cârî olan Sünnetullah’ı iyi okuyup anlamak ve Kur’an’da yer alan emir ve yasakları da aynı şekilde anlayarak yaşamak manasına gelmektedir. Anlamak ve yaşamak, aynı zamanda insanla melek arasındaki farkı da ortaya koymaktadır.<sup>1003</sup> Bu fark insanı meleklerden ulvî bir makama yükselttiği gibi, aşağıların da en aşağısına düşmesine sebebiyet verebilmektedir.<sup>1004</sup> Kısacası, anlamak ve yapmak, Kur’an’ı dinî ilimlerle, kainatı da bilimle baş başa bırakmaya razı olmamayı gerektirmektedir. Aksine, ikisini bir kitap gibi okumayı, ona göre tavır ve tutum

<sup>999</sup> Nursî, *Otuz Üçüncü Söz*, (Sözler’in içinde), s.955.

<sup>1000</sup> Nursî, insanın kâinatla ilgili tarafını şöyle ifade etmektedir: “İnsan, santral gibi, bütün hilkatın nizamlarına ve fitratın kanunlarına ve kâinatın nevâmis-i İlâhiyenin şualarına bir merkezdir. Binaenaleyh, insanın, o kanunlara intisap ve irtibat etmesi ve o namusların eteklerine yapışıp temessük etmesi lâzımdır ki, umumî cereyanı temin etsin. (...) öyle acaip bir yaratılışı vardır ki, sanki bütün envâ ve âlemlere fihriste olarak yaratılmıştır.” [Nursî, *İşârâtü’l-İ’câz*, s.94.]

<sup>1001</sup> Nursî’ye göre Kur’an ve Kâinat kitapları arasında fevkalade bir uyum ve ilişki vardır. Birisi kudreti açısından, diğeri kelâmı açısından ama her ikisi de Allah’ı gösterir, ona delalet eder. Birinin icmalini diğeri tafsil eder. Bu açıdan kelâm sıfatından gelen Kur’an bize Allah’ı anlatır. Onda geçen kâinatla ilgili bahisler istidrâddir, yani Allah’a delalet eden yönleri itibarıyla bahis mevzu edilir. Allah’a delalet eden yönleri itibarıyla biri diğere delildir. Nursî bu iki kitabın birbirine delaletini şu şekilde ifade etmektedir: “Evet, sanki Kur’ân-ı Kerim diyor ki: “Kur’ân-ı ekber denilen kâinatın nizamında kudret-i ezeliyenin i’câzını göremeyen veya görmek istemeyen o fâsıkların, Kur’ân-ı Kerim’in de nazm ve i’câzında tereddütleri ve kör gözleriyle i’câzını göremeyip inkâr etmeleri, baîd ve garip değildir.” [Nursî, *İşârâtü’l-İ’câz*, s.197.]

<sup>1002</sup> Kazmî, bu noktayı “öğrenme” olarak ele almış ve başka öğrenmelere benzemeyen yönünü vurgulaştı ki, o yön de, her şeyi kazanma ya da her şeyi kaybetmeydi. Yani insanın ahirette ebedî saadete nail olması veya ebedî şekâvetle baş başa kalması konusuydu.

<sup>1003</sup> Melekler Allah’ın emirlerine itaat üzere yaratılmışlardır. Onlar yaratılışları gereği “Allah’ın emirlerine asi olmazlar ve kendilerine emredileni yaparlar.” [Tahrim, 66/6] İnsan ise cüz’i de olsa bir irade ile donatılmıştır. O irade tercih yapmaya yeterlidir ve insanda tercihlere göre insanıdır. Tercih için öğrenebilmek ve anlayabilmek gerekmektedir. Bu öğrenme ve anlama ona göre tavır almamayı gerektirmektedir. İnsanın alması gereken tavır “hilafet” tavrıdır. Hilafet aynı zamanda isimlendirebilme kabiliyetidir; yani varlıkları tanıma, aynılık ve farklılıklarını tespit edebilme, aynı varlıkları cins, tür gibi üst isimler altında toplayabilme ve nihayetinde onların da Allah’ın esma ve sıfatlarına delalet yönlerini görüp, şükür ve ibadet vaziyeti olarak ubudiyetini arz etmesidir. [İlgili ayetler için bkz. Bakara, 2/30-34.] Aynı şekilde öğrenme ve anlama kabiliyeti ile Kainat kitabında cârî kanunları keşfedip, Kur’an’daki emir ve yasakları anlayarak tatbik etmek suretiyle yaşamaktır. [Nursî, *İşârâtü’l-İ’câz*, s.240-241]

<sup>1004</sup> Tin, 95/4-5.

belirlemeyi istemektedir. Yani, varlık üzerinde yapılan bilimsel incelemelerden elde edilen nesnel bilgileri önce anlamak, daha sonra o verileri Kur'an'la buluşturup, anlamlandırarak bir tefekkürü gerçekleştirmek gerekmektedir.<sup>1005</sup> Bu tefekkürün ardından da -bir sanatçının sergisini gezerken hissettiğimiz duyguları ve müşahede ettiğimiz sanatı onunla paylaşma arzusuna benzetecek olursak- Allah'ın kainattaki icraatlarını, olayların ardındaki hikmetleri anlamış olmanın verdiği heyecan ve hayretle O'nun huzuruna varmak, ibadetlerle duygularımızı arz etmektir.

İşte insanlar, kainattan, Kur'an'dan ya da kendi iç arzu ve duygulanımlarından gelen verileri değerlendirme noktasında ikiye ayrılmaktadır. Bu ayrım, Nursî'ye göre insanda emaneten bulunan "ene"nin tavrından kaynaklanmaktadır.<sup>1006</sup> Bu sebeple elde edilen en nesnel veriler bile, -anlaşılma değil- anlamlandırma safhasında insanın "ene"sinin takındığı tavra göre sonuçlanmaktadır. Dolayısıyla, insan açısından anlamın doğru bir şekilde sonuca ulaşması için, "ene"nin anlaşılmasına ihtiyaç vardır.

#### 4.3.3.2.1. Anlama ve Ene

Nursî'nin Ene'ye yaklaşımı, "Biz emaneti göklere, yere, dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten kaçındılar. Zira sorumluluğundan korktular, ama onu insan yükledi. İnsan (bu emanetin hakkını gözetmediğinden) cidden çok zalim, çok cahildir."<sup>1007</sup> ayetinin tefsiri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre, Ene açısından düşünüldüğü zaman, insanın kendi iç dünyası da tıpkı tabiat ve diğer insanlar gibi haricî bir durum arz etmektedir. İnsan, onunla kendi kendisinin farkında olmaktadır. Aynı şekilde, iç ve dış dünyada olup biten şeyleri onunla değerlendirmektedir. Değerlendirme noktasında akıldan farkı, aklın bir şeyin anlaşılmasına yaraması, enenin ise onun aidiyeti ve sahiplenilmesi noktasında hüküm vermesidir. Dolayısıyla akıl ene için bir aletten ibarettir. Sahiplenme ve hüküm verme özellikleri enenin asli özellikleri değildir, ona emaneten verilmiştir.<sup>1008</sup> İşte düşünce dünyasının tarihî serüveni, enenin mahiyetine konulmuş özellikleri emaneten kullananlarla, onları temellük edenlerin mücadelesinden

<sup>1005</sup> Herkesin teker teker bu şekilde bir kulluk yapmaya muktedir olamayacağı açıktır. Bu sebeple, üniversite projesi ve orada verilecek eğitimle kazandırmak istediği bakış açısının, Nursî'nin sisteminin yaşanır hale gelebilmesi için ne derece önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>1006</sup> Ahzap, 33/72

<sup>1007</sup> Ahzap, 33/72.

<sup>1008</sup> Nursî, *Otuzuncu Söz*, (Sözler'in içinde), s.723.

ibarettir. Bu sonuçlar, mübalağalı bir şekilde zalim ve cahil kelimeleri ile adlandırılabilir boyutlara ulaşmaktadır.

Nursî eneyi tarif ederken, dilbilgisi terimlerini kullanır ve fonksiyonu açısından Arapça'daki harf-i cerler gibi tanımlar. Nasıl ki harf-i cerler kendi başına bir mana ifade etmiyor, ancak bir başka şeyin anlaşılmasına yardımcı oluyorsa, enenin durumu da işte böyledir. Allah'ın isimlerinin gizli hazinelerine ulaşmak ve kainatın esrarını çözmek, ancak o harfin bir anahtar gibi kullanılmasıyla mümkün olmaktadır. Ne var ki, böylesine harika bir âlet olan enenin bizzat kendisi çözülmesi zor bir problemdir. İnsan bu problemi çözdüğü takdirde âlemin bütün kapılarını açabilir, ilahî esmanın hazinelerine ulaşabilir.

Ene, -emaneten kendisine yüklenen özelliklerin kapsamı itibarıyla- rububiyete ait sıfat ve şuûnâtın hakikatlerini gösterebilecek, onları tanıttırabilecek işaret ve numuneleri ihtiva etmektedir. Böylesine bir câmiyyete sahip yaratılmış olmasının sebebi, bir ölçü birimi gibi kullanılabilmesi içindir. Ancak bu ölçü biriminin gerçek değil, meridyen ve paraleller gibi farazi olduğu bilinmelidir. Cenab-ı Hakk'ın mutlak ve her şeyi kuşatan isim ve sıfatlarının marifeti ancak böyle bir farazî hatla mümkün olabilir. İşte "Bir harf-i cer gibi manayı tamamlayan, bir anahtar gibi sırları çözen ve bir ayna gibi Cenab-ı Hakk'ın esma ve sıfatının cilvelerini gösteren ene nedir?" sorusuna Nursî, şöyle cevap vermektedir: "Ene, vücûd-i insaniyetin kalın ipinden şuurlu bir tel, mahiyet-i beşeriyenin hüllesinden ince bir ip ve şahsiyet-i Âdemiyet'in kitabından bir eliftir ki, o elifin "iki yüzü" vardır. Biri, hayra ve vücuda bakar. O yüz ile yalnız feyze kabildir. Vereni kabul eder, kendi icat edemez. O yüzde fail değildir. İcattan eli kısadır. Diğer yüzü ise şerre bakar ve hiçliğe gider."<sup>1009</sup>

İşte her insanın bir enesi vardır. İçten ya da dıştan gelen bilgiler, enenin durumuna göre bir değer kazanır. Eğer ene, birinci şıkta olduğu gibi her şeyi Allah'tan bilen, kendisini harf-i cer gibi gören bir olgunluğa ulaşmışsa "Nefsini maddî ve manevî kirlilerden arındıran, felaha erer."<sup>1010</sup> ayetinde işaret edilen gruba dahil olur. Eğer kendini harf-i cer

<sup>1009</sup> Nursî, *Otuzuncu Söz*, (Sözler'in içinde), s.723-725.

<sup>1010</sup> Şems, 93/9.

gibi görmez, delalet ettiği mânâyı kendinden bilme cehaletine düşerse, o zaman da, “Onu günahlarla örten ise, ziyana uğrar.”<sup>1011</sup> ayetinin tehdit ettiği gruba dahil olur.

Nursî’ye göre birinci gruptakiler emaneti hakkıyla eda ederler. Enfüsî ve âfâkî malumat kendilerine geldiği zaman, ene’lerinde bir tasdik edicilik bulurlar. O bilgiler, nur ve hikmet olarak kalır. Kendisine gelen malumatı bir ölçü birimi gibi tartıp değerlendirmesinden kaynaklanan salih bir döngü ile ene, öyle bir marifet noktasına gelir ki, artık her şeyi Allah’tan bilir. Kendi ölçütlerinin de O’na ait olduğunu anlar ve “Hakimiyet O’nundur. Bütün hamdler ve övgüler O’na aittir. O her şeye kadirdir.”<sup>1012</sup> Hüküm yetkisi O’nundur. Sonunda varacağımız yer de O’nun huzurudur.”<sup>1013</sup> der. Böylece gerçek bir kulluk sergiler. Ahsen-i takvim sırrına ermiş olur.

İkinci gruptaki ene, yaratılış hikmetini unutmuş kendini harf-i cer gibi değil de “isim” gibi görmeye başlamış olmaktadır. Emaneten verilen istidatları kendine mâl etmekle, bütün şirkleri, şerleri ve dalaletleri doğuracak bir potansiyel kuvvet halini almıştır. İşte göklerin ve yerlerin emaneti yüklenmekten çekinmesi, ene’nin bu yönünden dolaydır. Bunun en belirgin örneği de şeytanın asi olduğu zaman “Ben ondan daha üstünüm; çünkü Sen beni ateşten, onu ise bir çamur parçasından yarattın.”<sup>1014</sup> demesi olmalıdır. Kendisine mânâ-yı ismiyle bakan ve ben kendimin malikiyim diyen kişi, aynı zamanda her şey kendinin malikidir, demeye mecbur olmaktadır. Böylece “...şirk pek büyük bir zulümdür.”<sup>1015</sup> ayetinin ifade ettiği zulmü irtikap etmektedir.

Görüldüğü gibi Nursî, verinin ilme dönüşmesi için anlaşılmasını ya da herhangi bir kanunla bilimsel olarak açıklanmasını yeterli görmemektedir. Eğer eserden müessire, kanundan kanunu koyana, tecellîden asla ulaşılamıyorsa, elde edilen malumat henüz ilim olmamıştır. Bunu başaramayan, binlerce fenni bilse de yine cehl-i mürekkep içinde yüzen bir cahilden ibarettir. Çünkü bu durumda, duygu ve fikir kainatın marifet nurlarını getirdiği zaman, içinde onu devam ettirecek mekanizma çalışmadığı için o nurlar söner. Gelen şeyler nefisteki renklere boyanır. Saf hikmet gelse, bu ortamda

---

<sup>1011</sup> Şems, 93/10.

<sup>1012</sup> Teğâbun, 64/41.

<sup>1013</sup> Kasas, 28/ 70.

<sup>1014</sup> A’raf, 7/12.

<sup>1015</sup> Lokman, 31/13.

mutlak abesiyet şeklinde algılanır.<sup>1016</sup> İşte bütün bunlar ene'nin durumundan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Nursî "Ey insan olan insan, kendini oku"<sup>1017</sup> demektedir. Tasavvufta meşhur olan "Nefsini bilmeyen Rabbini de bilemez." sözü de bu mânâyı desteklemektedir.<sup>1018</sup>

Bu yaklaşımdan dolayı Nursî, yeni bir usûl ve yeni bir epistemoloji için uğraşmakta, insanları ilk anda Kur'an'a ulaştırmayan dinî eserleri eleştirmektedir.<sup>1019</sup> Son dönem yazılan kitapları ilk asırlarda yazılanlarla karşılaştırmakta ve aradaki farka dikkat çekmektedir. Ona göre, bir eseri okuyan, onda eser sahibinin ne dediğini değil, Kur'an'ın ne dediğini bulmalıdır. Çünkü inanç alanında kaynağın kutsiyeti çok önemlidir.<sup>1020</sup> Yazar, eserini telif ettiği zaman hassasiyet göstermeli, Kur'an'ın üzerine konulmuş şeffaf bir cam gibi olmasına dikkat etmelidir. Görüldüğü gibi Nursî'nin burada ortaya koyduğu bilgi anlayışı, tefsir ve üniversite projesini bütünleyici bir mahiyet arz etmektedir.

<sup>1016</sup> Nursî, *Otuzuncu Söz*, s.726.

<sup>1017</sup> Nursî, *Otuz Üçüncü Söz*, s.955.

<sup>1018</sup> el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 343.

<sup>1019</sup> Nursî, bu konudaki yanlışlıklara ve düzeltmek için yapılması gerekenlere şöyle dikkat çekmektedir: Hâcât-ı diniyede cumhurun enzarını doğrudan doğruya, câzibe-i icâz ile revnakdar ve kudsiyetle hâledar ve daima iman vasıtasıyla vicdanı ihtizaza getiren hitab-ı Ezelinin timsali bulunan Kur'an'a çevirmek üç tarikledir:

1. Ya müellifinin bihakkın lâıyk oldukları derin bir hürmeti, emniyeti tenkitle kırıp o hicabı izale etmektir. Bu ise tehlikedir, insafsızlıktır, zulümdür.
2. Yahut, tedricî bir terbiye-i mahsusayla kütüb-ü şeriatî şeffaf birer tefsir suretine çevirip, içinde Kur'an'ı göstermektir: Selef-i Müçtehidinin kitapları gibi, *Muvatta*, *Fıkh-ı Ekber* gibi. Meselâ, bir adam İbni Hacer'e nazar ettiği vakit, Kur'an'ı anlamak ve Kur'an'ın ne dediğini öğrenmek maksadıyla nazar etmeli. Yoksa İbni Hacer'in ne dediğini anlamak maksadıyla değil. Bu ikinci tarik de zamana muhtaçtır.
3. Yahut cumhurun nazarını, ehl-i tarikatın yaptığı gibi, o hicabın fevkine çıkararak, üstünde Kur'an'ı gösterip, Kur'an'ın hâlis malını yalnız ondan istemek ve bilvasıta olan ahkâmı vasıttadan aramaktır. Bir âlim-i şeriatın va'zına nisbeten, bir tarikat şeyhinin va'zındaki olan halâvet ve câzibiyet bu sırdan neşet eder.

<sup>1020</sup> Meselâ, hükümün me'hazı olan şeriat kitapları melzum gibidir. Delili olan Kur'an ise, lâzımdır. Muharrik-i vicdan olan kudsiyet, lâzımın lâzımıdır. Cumhurun nazarı kitaplara temerküz ettiğinden, yalnız hayal meyal lâzımı tahattur eder. Lâzımın lâzımını nâdiren tasavvur eder. Bu cihetle, vicdan lâkaytlığa alıştır, cumudet peyda eder. Eğer zaruriyat-ı diniyede doğrudan doğruya Kur'an gösterilseydi, zihin tabîî olarak müşevvik-i imtisal ve mûkız-ı vicdan ve lâzım-ı zâtî olan kudsiyete intikal ederdi. Ve bu suretle kalbe meleke-i hassasiyet gelerek, imanın ihtaratına karşı asamm kalmazdı. Demek, şeriat kitapları, birer şeffaf cam mâhiyetinde olmak lâzım gelirken, mürur-u zamanla, mukallitlerin hatâsı yüzünden paslanıp hicap olmuşlardır. Evet bu kitaplar, Kur'an'a tefsir olmak lâzımken, başlı başına tasnifat hükümüne geçmişlerdir.

#### 4.3.3.2.2. Anlama ve Hayal/Empati

Nursî, hakikatin idrak ve anlaşılmasında kalp ve akıl bütünlüğünün mutlak zaruret olduğuna inanmaktadır. Bu iki esasın bütünleşmesi de, ancak imanla mümkün olmaktadır. İmanla bütünleşmiş bir idrak mekanizması, ona göre şöyle bir benzetme ile açıklanabilir: Akıl dünyaya, kalp güneşe benzer.<sup>1021</sup> Nasıl ki, dünyanın aydınlanıp, tüm güzellik ve zenginliği ile ortaya çıkması güneşten gelecek ışığa bağlıysa, aklın, semerelerini ortaya çıkartarak, insanı, hakikatle buluşturması da, kalpten gelecek iman nurlarına bağlıdır.<sup>1022</sup> Güneş ve dünya, insanın haricinde olan şeylerden verilmiş bir örnek hüviyetindedir. Nursî, bununla yetinmeyerek, insanın kendi organları üzerinden de bir benzetme yapmakta, böylece, insanla kainat arasındaki paralellığe de dikkat çekmiş olmaktadır: Akıl gözün ak tabakasıdır. Kalp ise ortasındaki siyah mercek gibidir. Mercek olmayınca gözün ak tabakası bir işe yaramayacağı gibi, kalp olmayınca da akıl kendisinden bekleneni veremez. Kalpsiz akıl, basiretsiz görüş gibidir. Kalp çalışmayınca aklın elde ettiği verilerle dokuduğu nakış, bilim olabilir ama ilim ve marifet olamaz.<sup>1023</sup>

Nursî, iman, kalp ve akıl üçlüsünü yerli yerine koyduktan sonra, aklın araçlarını ele alır. Bunlardan birisi de hayaldir. Nursî, hayalin geniş dairesine dikkat çekmekte ve bütün bu genişliğe rağmen, hayalin, akıl ve aklın semerelerini ihâta edemeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>1024</sup> Dolayısıyla Nursî'ye göre, akıl, hayali kullanır ve onun getirdiği şeyleri değerlendirerek makul ve ispatlanabilecek olanlarını alırsa, bunda bir problem yoktur. Eğer bunun aksi olursa, yani hayal serbestçe dolaşır ve akıl onun peşinde gezerse, o zaman insan, hayali hakikat zannederek büyük bir yanlışlığa düşer. Neticede hayal aklın bir aracıdır ve akıl ona binip seyahat edebilir. Hayal, hakikati keşfetmeye değil, onu yaklaşık olarak resmetmeye yarar. Bazen de, bir hakikati renklendirerek zevk etmeye yarar.<sup>1025</sup>

<sup>1021</sup> Bu temsil, yukarıda anlatılan “ene”nin iki yönü hatırlanarak değerlendirilirse arada dikkat çekici bir bütünleyicilik olduğu görülecektir.

<sup>1022</sup> Nursî, sadece aklıyla hakikati bulmaya çalışana katre, aklını kalbiyle bütünleştirerek hakikati bulmaya çalışana da reşha adını vererek bu konuyu detaylı bir şekilde işlemektedir. [Bkz. Nursî, *Yirmi dördüncü Söz*, s.439-443 (Sözler’in içinde).]

<sup>1023</sup> Nursî, *Lemeât*, s.980, (Sözler’in içinde).

<sup>1024</sup> Nursî, *Katre*, s.53, (Mesnevi’nin içinde).

<sup>1025</sup> Nursî, *7.Şua*, s.929, (Şualar’ın içinde).



Nursî, dînî maksatların hepsini sağlam bir aklî delille ortaya koymak gerekmediğini söyler ve bazılarının anlaşılır hale gelmesi için, temsilin delil gibi vazife görebileceğini belirtir. Yani her meselenin bir ağırlığı ve dînî sistematikte bir yeri vardır. Her birini kendi yerine yerleştirmek ve o yere göre değerlendirmek gerekir. Dînî meselelerden bazılarının yeri akıl, bazılarınıniki hayal, bazılarınıniki vicdan ve bazılarınıniki ise sırrın da sırrıdır. Bu durumu temyiz edemeyen kişiler, kendince münasip görmediklerinden, bu muhteşem sistematiği, sathî nazarlarına göre yanlış bulup, değiştirmeye kalkarlar ve hercümerc ederler.<sup>1026</sup>

Kur'an, her şeyi yerli yerine koyan, hikmetle örülmüş bir kitap olduğundan, hayalin de hakkını vermiştir. Onun önüne, keyifle resmedeceği teşbih ve temsiller sermiştir. Bazen de konunun esaslarını verip, detaylarını hafz ederek, onu kendi derinliklerinde dolaşmaya sevk etmiştir. İşte Nursî, bu noktalarda hayali çalıştırır. Kur'an'ın serdiği semavî sofranın tadını çıkarmayı tavsiye eder.

Nursî'nin, hayali istihdam ederek yaptığı empatiyi anlamak açısından şu dört örnek fikir edinmeye yetecek niteliktedir:

a) Kur'an'ı dinlerken hakkıyla istifade edebilmek için, Hz. Peygamber onu tebliğ ederken Mescid-i Nebevi'de dinliyormuş gibi, yahut, Hz. Peygamber, Cebrail'den (as) alırken onu dinliyormuş gibi, ya da miraçta Hz. Peygamber vahyi alırken işitiyormuş gibi, hayâlen farz edip, dinlemeyi tavsiye etmektedir.<sup>1027</sup>

b) Hz. Peygamber (sas)'in icraatının büyüklüğünü tam olarak anlayabilmek için, zaman mesafesini aşarak asrı saadete hayalen gitmek ve O'nu (sas) orada dinlemeyi tavsiye etmektedir.<sup>1028</sup>

<sup>1026</sup> Nursî, *Muhakemat*, s.1993.

<sup>1027</sup> İ'lem eyyühe'l-aziz! Kur'ân-ı Kerim okunurken, istimânda bulunduğun zaman muhtelif şekillerde dinleyebilirsin.

1. Resul-i Ekrem Aleyhissalâtü Vesselâm, nübüvvet kürsüsüne çıkıp nev-i beşere hitaben Kur'ân'ın âyetlerini tebliğ ederken, kıraatini kalben ve hayalen dinlemek için kulağını o zamana gönder. O fem-i mübarekinden çıkar gibi dinlemiş olursun.

2. Veya Cebrâil (a.s.) Hazret-i Muhammed'e (a.s.m.) tebliğ ederken, her iki hazretin arasında yapılan tebliğ-tebellüğ vaziyetini dinler gibi ol.

3. Veya Kab-ı Kavseyin makamında, yetmiş bin perde arkasında Mütetekellim-i Ezelinin Resul-i Ekrem Aleyhissalâtü Vesselâma olan tekellümünü dinler gibi hayalî bir vaziyete gir. [Nursî, *Habbe*, s.116. (Mesnevi'nin içinde)].

<sup>1028</sup> Nursî, *Reşhalar*, s.18 (Mesnevî'nin içinde).

c) “Göklerde ne var, yerde ne varsa Allah’ı tenzih ve tesbih eder. O azîz ve hakîmdir”<sup>1029</sup> ayeti ve benzerlerindeki manevî belâgatı zevk edebilmek için, hayalen Cahiliye dönemine ve sahra-yı bedeviyyete gitmeyi tavsiye etmektedir. O insanların nazarında her şeyin ölü olduğu ve cumûdet perdesine sarıldığı bir anda, nasıl birden Kur’an’ın semavî lisanıyla “sebbeha ve tüsebbihu” sadâsıyla işitenlerin zihninde diriliyor ve kıyam edip, zikrediyorlar. Karanlık gökyüzünde donuk birer ateşpâre olan yıldızlar ve yerde perişan mahlukat, “tüsebbihu” sayhasıyla ve nuruyla, işitenlerin nazarında gökyüzü bir ağız, bütün yıldızlar birer kelime-i hikmet-nümâ oluyor. Aynı şekilde yeryüzü bir baş, denizler ve karalar birer lisan oluyor, bütün hayvanlar ve bitkiler ise birer tesbih kelimesi gibi yeryüzünde çınlamaya başlıyor.<sup>1030</sup>

d) Kur’an’ın en önemli fesâhati, onun selasetinde ve vuzûhunda ise, Kâf sûresinin muhtevasının düzenli bir sıra takip etmeyişine ne diyacaksınız? Sekerât anından tâ kıyamete atlıyor, sura üflenmesinden tâ hesabın sonuna ve cehenneme geliveriyor. Kur’an’ın pek çok yerinde, bu tür, kopukluk sayılabilecek şeyler var. “Bu muhteva kopukluğu selasetle bağdaşır mı?” sorusuna Nursî, hayalin hissesi açısından yaklaşmakta ve şu cevabı vermektedir: “Amma Sûre-i Kaf’ın âyeti ise, ondaki îcaz pek acip ve mucizânedir. Çünkü, kâfirin pek müthiş ve çok uzun ve bir günü elli bin sene olan istikbaline ve o istikbalin dehşetli inkılâbâtında kâfirin başına gelecek elîm ve mühim hâdisâta birer birer parmak basıyor, şimşek gibi fikri onlar üstünde gezdiriyor. O pek çok uzun zamanı, hazır bir sayfa gibi nazara gösterir; zikredilmeyen hâdisâtı hayale havale edip ulvî bir selâsetle beyan eder.”<sup>1031</sup>

Burada bir noktayı dikkatle ayırmak gerekmektedir. Nursî’nin hayal vasıtasıyla yaptığı empati, Dilthey’in önerdiği empati ve ardından yaşama ile aynı değildir.<sup>1032</sup> Nursî psikolojik temeli kullanmaz. Hayalin ve hissin geçmişi resmedebilme özelliğini aklın hizmetine vererek, mâkul bir hisse çıkarmakta ve hakikatin zevkini tatmakta kullanır. Ona göre, aklın ilk anda yadırgayabileceği konular temsille anlatılmaktadır. Temsillere

<sup>1029</sup> Hadid, 57/1.

<sup>1030</sup> Nursî, *Yirmi Beşinci Söz*, s.447-448. (Sözler’in içinde)

<sup>1031</sup> Nursî, *On Beşinci Söz*, s.251-253. (Sözler’in içinde)

<sup>1032</sup> Dilthey’a göre empati ve ardından yaşama konuları için birinci bölüme bakılabilir.

abuk intikal edebilmesi yönüyle hayal, geçmişi bugüne getirmekte ve akıl ile hisler arasında köprü kurmaya yaramaktadır.<sup>1033</sup>



---

<sup>1033</sup>Nursi, *İŐartu'l-İ'cz*, s.1203. (Mnafiklarla ilgili ayette olduğu için müstakil nüshalarda bulunmamaktadır. Bu sebeple, Nesil Yayınları tarafından hazırlanan iki ciltlik kllyattan kaynak verildi.)

## SONUÇ

Bu çalışmada, günümüzün ihtiyaçlarını karşılamak ve problemlerini çözmek için tarihselci anlama usulü ile Kur'an'a yönelme teklifleri incelendi. Tarihselci anlama usulü, insanın zaman içinde gerçekleştirdiği şeylerin felsefesine dayandığı için, konunun iki ana esasa istinat ettiği görüldü. Birincisi, zamanın, (tarih onun içinde cereyan etmesi bakımından) sürekli akan, durdurulma ve geriye alınma imkanı vermeyen ilerleme keyfiyetidir. İkincisi ise, zaman üzerinde bir noktadan itibaren var olan ve bir süre devam ettikten sonra ikinci bir noktada varlığı ortadan kalkan insanın gelip geçiciliğidir. Aslında, kavramdan ilk anda anlaşılmayan, ama diğer iki esas kadar öneme sahip üçüncü bir esas daha vardır ki, o da, dar anlamıyla mekan diyebileceğimiz, tabiattır.

Araştırmanın esas konusunu oluşturan insan, -biyolojik varlığının dışında- asıl insânî varlığını düşünce ve aksiyonu ile belli bir zaman ve belli bir mekanda, iradesiyle gerçekleştirir. İşte, irade ile gerçekleştirilen düşünce veya aksiyon, onu gerçekleştiren insanın yaşadığı zaman ve mekanla birlikte ele alınınca, tarih, tarihsellik ve tarihselcilik kavramları ortaya çıkmaktadır. Tarih, bir şeyin zamanını ya da vakaları kronolojik bir tarzda ele alan ilmî disiplini ifade etmektedir. Tarihsellik ve tarihselcilik ise kronoloji veya vakaların hikayesinden öte, felsefî birer kavramdır ve felsefenin, “tarih de üzerinde düşünmeye değer bir nesnedir” demesinden sonra ortaya çıkmıştır.

“Nesne” tabiri, sınanarak ispatlanabilir bilgidен başkasını kabul etmeyen bilimsel anlayışa karşı bir iddianın ifadesidir. Bu iddia, tabiat bilimlerinin dışında, insana ait şeyleri ele alan bir bilimin olabirliğini savunanlar tarafından ortaya atılmaktadır. Tabii olarak, “tarihin düzensiz ve sübjektif alanında, tabiatta olduğu gibi kanunlar elde edilemeyeceği bellidir ve burada insanî/tarihsel olaylar nasıl açıklanacak?” sorusu cevap beklemektedir. Bilimsel düşüncenin etkisiyle ortaya çıktığında şüphe olmayan yeni düşüncenin taraftarlarınca bu soru şöyle cevaplandırılmaktadır: Tabiatla insanın doğası farklı olduğu gibi, tabiat bilimi ile insan biliminin doğası da farklı olmak zorundadır.

Dolayısıyla, yapılması gereken, tabiattaki gibi kanunları keşfedip olguları onunla “açıklamak” değildir. Geçmişte cereyan etmiş bir olayın, ya da üretilmiş bir eserin, neden başka türlü değil de tarihteki şekliyle gerçekleştiğini “anlamak”tır. Bunun için insan olmamız ve tıpkı onlar gibi hayat deneyimi içinde yaşıyor olmamız yeterli imkanları sunmaktadır.

Böylece tarihsellik ve tarihselcilik kavramları insana ait şeylerin felsefesi ve bilimi açısından iki anahtar kavram halini almaktadır. Tarihsellik yeni bilimin nesnel bilgi alanını, tarihselcilik de o alandan bilgiyi elde etme yöntemini ifade etmektedir. Başka bir açıdan ise tarihsellik bir şeyin ortaya çıktığı tarihteki anlam ve değerini gösterirken, tarihselcilik aynı şeyin, geleceğimizi de hesap ederek bu günümüzü tasarlama çalışmasında ne işe yarayacağı ve nereye yerleştirileceğini bulma çabası olarak karşımıza çıkmaktadır. Anlama kavramının ifade ettiği mâna, sadece nesnelleşen alanın bilgisine ulaşmakla sınırlı değildir. Aksine, bir insan olarak hayat tecrübesinden yararlanıp, empati yaparak nesnelleşmiş olan şeyin faili durumundaki insan ya da toplumun psikolojisini, niyet ve maksadını da kavramayı hedeflemektedir.

Bu durumda tarihselci yaklaşımla Kur’an’ın ele alınması üç şeyi gerektirmektedir: a) Kur’an’ın tarihselliğinin tespiti, b) Bu tarihsel durumdan nesnel bilginin elde edilmesi c) Yöntemi uygulayan kişinin kendi “ben”ini aşarak nesnelleşen kısımdan hareketle niyet ve maksatlara ulaşmasıdır.

Üçüncü şık, her hangi bir tarihî metin ya da bir sanat eserinden, dâhil olduğu sanat anlayışına ve sanatçının ruh dünyasına girme çabası fazla problemlidir. Aynı şey Kur’an için söz konusu edildiği zaman, zorunlu olarak iki farklı bakış açısı ve bunlara bağlı problemler ortaya çıktığı görülmektedir. Birinci bakış açısına göre, Allah, takdir ettiği bir zaman ve mekanda, özel bir misyonu taşıyacak şekilde yarattığı kulu Hz. Muhammed’e (sas), ondan sonra gelecek bütün insanları ve devirleri kapsayacak şekilde vahyini Kur’an olarak inzâl buyurmuştur. Bu yaklaşım açısından, empatiye yüklenen rol değişmekte, Allah’ın niyet ve muradını Kur’an’dan istinbat etmek gerekmektedir. İkinci açıya göre ise, Mekke toplumunun problemlerine çözüm arayışları içinde kıvranan Hz. Peygamber’in mağaraya çekilip yoğunlaşmasının fiilî bir dua oluşturduğu düşünülmektedir. Kur’an’ın da bu dua neticesinde, Hz. Peygamberin zihni vasıtasıyla, toplumun ihtiyaçlarına verilen bir cevap olarak geldiği varsayılmaktadır. Bu yaklaşıma

göre, Kur'an'dan tespit edilecek İlahî makâsîd ancak o döneme göre tespit edilmiş olacaktır. Kur'an'dan, Mekke toplumu ve Hz. Peygamberi dikkate alarak elde edilecek nesnel anlam da, Kur'an'ın tarihsel anlamıyla sınırlı olmak durumundadır. Dolayısıyla nesnel anlamı aşan bir çaba ile ulaşılabilecek niyet ve zihnî durum, Hz. Peygamber'in durumu olmalıdır.

Tarihselci yaklaşım, ikinci şıkkı kabul ettiği için Kur'an'ın tarihsellik açısından durumu incelendi. Bunun için, Kur'an'ın nâzil olduğu kültürel ortam araştırıldı ve Kur'an'ın bu ortamda yaptığı değişikliklerin tespiti yapıldı. Hz. Peygamber döneminin, Kur'an'ın nüzul sebebi olması açısından değil, tarih üstü ve ezeli sözün insanla buluşması ve hayatı şekillendirmesinin başlangıç noktasını oluşturması açısından fevkalade bir önemi hâiz olduğu tespit edildi. Nitekim insanlığa yapılan o ilk müdahalenin kuvveti ile bir İslam kültür ve medeniyetinin oluşması da bunu göstermektedir. Araştırma sonucu gösterdi ki, "Kur'an neden başka yere değil de Mekke'ye nâzil oldu?" sorusuna verilecek cevap şöyle olabilir: İlahî irade, insanlara bir model göstermek için, en sade ve basit toplumu seçti. Zira fitrî olan yol da bu olmalıdır. Eğer daha gelişmiş, buna bağlı olarak da kanun, kural ve sistemi oturmuş –mesela Doğu Roma İmparatorluğu gibi- bir topluma inzal buyursaydı, -sünnetullah gereği- birçok şeyi değiştirmek gerekecekti ve bu da çok daha uzun zaman isteyecekti. Kaldı ki, Kur'an, buna rağmen bazı emirleri tekâmülî olarak vaz'etmiştir.

Kur'an ile nâzil olduğu toplum arasında sebep-sonuç ilişkisi kurma çalışmaları açısından şu tespit veciz bir sonuç teşkil ediyor olmalıdır: "Kur'an'ın onu ortaya çıkaran ortamla ilişkisi noktasında en problematik yönü, ortamın olanca sadeliğine rağmen Kur'an'ın hiç de sade ve basit bir metin olmamasıdır."<sup>1034</sup> Kur'an'ın indiği toplumla en çok uyuşan yönlerinin tespitinde, dil ve dilin edebî kullanılışı açısından aralarındaki uyumun tarihselci yaklaşımlar tarafından değerlendirilmemiş olması dikkat çekici bulundu. Dil mucizesinin hissedilerek okunabilmesi için belki de en çok ihtiyaç duyulan şey, o bedî zevki gün yüzüne çıkarabilmek olmalıdır. Zira o her şeyden evvel insanların hidayeti için bir din tesis etmek istemektedir. Bu açıdan insan hissiyatı ihmal edilebilecek basit bir konu olmasa gerektir.

<sup>1034</sup> Lichtenstadter, Ilse, "Quran and Quran Exegesis," pp.3-28, *Humaniora Islamica*, 2 (1974).

Günümüzün ihtiyaçları açısından Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanarak hayata taşınması konusunda îmal-i fikir eden alim ve akademisyenlerin yöntemleri ele alındığı zaman, bir takım tedâhüllerin kaçınılmaz olduğu görüldü. Başta belirtildiği gibi, tarihsellik denildiği anda, insanın belli bir zaman ve mekanda yaptığı kayda değer şeyler akla gelmektedir. Bu şeylerin ele alınış açısı her ne kadar kavramsal olarak birbirinden ayrılmış olsa da, yoruma başlanınca bir nokta esas alınmakta ve diğer bütün unsurlar ona göre belli bir yere yerleşmektedir. İşte bu esas alınan noktaya göre yerler değişmekte ve o da sonuçları değiştirmektedir. Zamanı esas alanlar ilerlemeci, tabiatı esas alanlar da evrimci olmakta, her ikisine göre de kötüden iyiye doğru bir gidiş âdeta akîde halini almaktadır. İnsanı esas alanlarsa izafiyetçi ve değişimci olmakta, dolayısıyla sürekli bozup yeniden kurmayı önemsemektedirler. Bu faaliyet, günü esas aldığı için geçmişten ancak bazı şeyler alınabilmektedir. Kur'an açısından bakıldığında zaman, her üç hareket noktasının da kullanılabilir yönleri olmakla beraber problem taraflarının daha fazla olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bir başka yaklaşıma ihtiyaç olduğu ortaya çıkmaktadır. Kur'an'ı başka şeylerden hareketle değil de, kendinden hareketle, Allah'ın tarih üstünden tenezzülen inmiş bir sözü olarak ele alıp ona göre anlamak ve yaşamak, dördüncü bir yaklaşımı gerektirmektedir. Bu yaklaşım, başlangıç noktası itibarıyla yaratılışı esas almak, dolayısıyla imandan hareket edip, açıklamalarını tedellî yolu üzere temellendirmek zorundadır. Aynı zamanda Kur'an'a göre bir yöntem ve epistemoloji oluşturmak anlamına gelen bu yaklaşımın gelişmekte olduğu ve felsefi olarak da tatmin edici açıklamalara ulaştığı görülmektedir.

Araştırma neticesinde ulaşılan sonuçlar şöyle sıralanabilir:

- a) Kur'an'ın tarihselliği denilince, iki noktayı iyice birbirinden ayırmak gerekmektedir:
  - aa) Birincisi, o Allah'ın ezeli kelâmıdır. Muhataplarının durumunu gözetmiş ve onların durumuna yer yer uygunluk göstermiş olması onların durumuna bağlı kaldığı manasında anlaşılmalıdır. Tarihselci yaklaşımın temel kusuru, bu noktada ilk muhatapların rolünde mübalağa ederek Kur'an'a şartlı yaklaşmasıdır. Bu yaklaşım, tarihselci felsefenin insana bağlı yapısından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, tarihselci yaklaşımın Kur'an'a tatbiki, o bir insan sözü olmadığı için, birebir uygulanma imkanından mahrumdur. Bu konuda fazla ısrarcı olmak, yöntemin kapsamaktan aciz kaldığı

kısımları ya görmemeyi ya da tarihsel saymayı gerektirmektedir. Bu da istisnası kaidesinden bol bir durumla karşı karşıya kalmak anlamına gelmektedir.

ab) Kur'an'ın bizzat kendisi bir mucizedir. Bu i'cazlı kitap, aynı zamanda fevkalade bir îcâza sahiptir. Allah'ın ilk peygamberden itibaren bütün peygamberlere indirdiği sözün, tüm zamanları kapsamak üzere, veciz bir şekilde ifadesidir. Zamanın belli bir noktasında, Mekke'de ve Hz. Muhammed (sas) vasıtasıyla beşeriyete açılmıştır. Dolayısıyla onun tarihe müdâhil olma noktası –vahiy olması yönüyle- 622 yılı değil, ilk insanın yaratılışı ile başlayan noktadır. 622 yılı, sözün bir bölge ya da millete değil, gelecek asırların ve insanların hepsine hitaben bir ferman gibi neşrini ifade etmektedir. Nitekim ilk muhataplarının, o fermanın gereğini yerine getirmek üzere, dünyanın dört bir yanına dağıldığı ve her alanda Allah'ın muradını gerçekleştirmek üzere seferber olduğu görülmektedir. Daha sonraki asırların insanları da, Kur'an'dan hissesini almaya çalışmıştır. Kur'an'ın anlamı ile, insanların onu yaşadıkları çağa tatbik etmekteki başarıları, birbirine karıştırılmaması gereken iki ayrı husus olmalıdır. Çünkü bu durum, Kur'an'ı anlamak kadar çağı da anlamayı ve onunla yüzleşebilecek bir performans sergilemeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla, Kur'an'ın anlamı değil, insanların onu tatbikte izlediği yol ve elde ettikleri başarı tarihseldir.

b) Tarihselci yaklaşım sahiplerinin, özellikle Kur'an'ın ahkâmı ile sınırlı kalmış oldukları, tamamını kapsayıcı bir yaklaşıma ulaşamadıkları görülmektedir. Özellikle ahlakî değerleri tarih üstü görüp değişmez kabul etmek, bununla birlikte ahkâmı tarihsel saymak, hukukla ahlak arasındaki ilişki açısından düşündürücü olmalıdır.

c) Kur'an bir bütündür. Onu, beşer hayatında yaşanır hale getirmek, Hz. Muhammed'le (sas) ancak mümkün olmuştur. Kur'an'ın kutsiyeti, Hz. Peygamber ve Kur'an'a hayatını adanmış insanları da kapsamaktadır. Zira Kur'an ve İslam, onlar vasıtasıyla müteselsilen bize ulaşmıştır. Tarihsel/nesnel bilgiye ulaşmak için nüzûl dönemine gitmek ve tarih üstü hakikatleri kavrayarak bugünün şartlarına göre yeniden tarihe sokmak, ilahî te'yide mazhar olmadan cesaret edilebilecek bir iş olmasa gerektir. Kur'an'ın ezelî boyutunu, ondört asırdır kesintisiz olarak bize ulaştıran tarihsel kaidesinden koparmak, onu ebediyen kaybetmekle sonuçlanabilecek büyüklükte bir risk taşıyor olmalıdır. Tarih, Kur'an'ın nüzûl dönemi ile aramızdaki mesafeyi göstermemektedir sadece; aynı zamanda onu bize ulaştıran şeydir.



d) Tefsirler, tarihselci yöntemle incelenerek, her tefsir, kendi dönemi ve müfessiri ile birlikte değerlendirilip, o döneme ait tarihsel malumat ayrılabilir.

Yapılan araştırma sonucunda, tarihselci anlama yönteminden yardımcı bir yöntem olarak istifadenin mümkün olduğu kanaatine varılmıştır. Özellikle Kur'an'ın edebî yönünü aydınlatmak ve onda geçen teşbih ve temsillerden ilk muhatapların ne anladığını ortaya çıkarmak, duyguların Kur'an'dan tam istifade edebilmesi için çok faydalı olabilir. Mesela, münafıklarla ilgili "Onların meseli, ateş yakmış kimsenin meseli gibidir ki, o ateş vaktâ ki çevresindekilerini aydınlattı. Hak Teâlâ hemen onların nûrunu giderdi, onları zulmetler içinde görmez bir halde bıraktı." ayetinde ifade edilen meselin tarihsel boyutunun aydınlatılması, çöl insanın yaşam tarzını bilmeyi gerektirmektedir.<sup>1035</sup>

Yine tarihselcilikten, Kur'an'ın bir tek fertten mükemmel bir toplum çıkarmak üzere, 23 yıl boyunca izlediği nüzûl siyasetinin tespiti açısından, toplumun kaydettiği aşamaları izlemekte yararlanılabilir.

Üçüncü olarak da, ferdî mânâda, hakkıyla istifade edebilmek için, Kur'an okuyanın, onu kendisine iniyormuş gibi algılamasına yardımcı olması bakımından nüzul ortamını zihinde kurmak ve o anı yaşıyormuş gibi okumak veya dinlemek hususunda faydalı olabilir. Hatta çok sevilen bir sahabe ile empati yaparak onun anlayışını kavramada kullanılabilir.

Bu araştırmayla, tarihselci yaklaşımın Kur'an'a tatbik imkanı incelenmiştir. Araştırma sonunda, insanı, yöntemin esası yapmakla birlikte, onu sadece fânî tarafından ibaret

<sup>1035</sup> Mesela; yukardaki meselin bir de şu bilgilerden sonra okunduğunu düşünelim: "Yani, "Onların meseli, ateş yakan adamın meseli gibidir." Bu cümlenin mevki ve makamla olan münasebeti, şöyle tasvir edilebilir ki: Âyette beyan edildiği şekil üzerine, ateş yakan adamın hali, Cezire-i Arapta sâkin, Kur'an'ın muhataplarından birinci tabakadaki adamların hallerine tetabuk ediyor. Zira o tabakadaki adamlar, bu ateşi yakan adamın halini ya bizzat görmüşler veya işitmişlerdir. Ve o halin ne derece müessir ve feci olduğunu hissetmişlerdir. Zira onlar çok defa güneşin zulmünden gecenin zulmetine kaçarak gecenin serinliğinde yollarına devam ettikleri sırada, şiddetli yağmurlara rast gelerek çok zahmetlere düşmüşlerdir. Ve keza çok defa yollarını kaybederek muzır hayvanlarla dolu mağaralara girmişlerdir. Ve arkadaşlarını görüp onlarla ferahlanmak ve eşyalarını görüp muhafaza etmek veya muzır hayvanları görüp onlardan tahaffuz etmek için ateş yakmışlardır. Ateşin ziyasından istifade ederlerken, semavî bir âfetle ateşleri söner, reca ve ümitleri tamamen ye'se ve hüsrana inkılâp eder. İşte, Kur'an-ı Kerim onların bu durumuna, cümleleriyle işaret etmiştir. Yani, "Vakta ki o ateş etrafı ışıktandı; birden bire Cenab-ı Hak, nurlarını söndürerek ziyalarını zulmete çevirdi." [Nursî, İşârâtü'l İ'câz, 17. âyetin tefsiri (Müellif, münafıklarla ilgili ayetlerin tefsirinin Türkçeye tercümesine izin vermediği için -bazı yeni baskılar hariç- bu açıklama eski baskılarda bulunmamaktadır.)]

sayarak geliştirilmiş usûllerin, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada sınırlı kaldığı anlaşılmıştır. Bununla beraber, tarihselciliğin, “tarihteki anlamı” ortaya çıkartmak için, insanı ve hayatı kullanma perspektifi, Kur'an'ı yeni inmiş gibi anlama imkanlarını araştırmak açısından şöyle bir fikir vermiştir: “Biz, cehennem için cinlerden ve insanlardan öyle kimseler yarattık ki, onların kalpleri vardır ama bu kalplerle idrâk etmezler, gözleri vardır onlarla görmezler, kulakları vardır onlarla işitmezler. Hâsılı onlar hayvanlar gibi, hatta onlardan da şaşkıncıdır. İşte asıl gafil olanlar onlardır.”<sup>1036</sup> ayeti, Kur'an'ı anlama ve yorumlama usûlü açısından incelenmelidir. İnsanın beşerî ve tabiî alanla, ilahî olan arasında şuurlu bir santral gibi vazife görme keyfiyeti dikkate alınarak, kalple anlama konusu incelenmelidir. Kalbin anlamadaki rolünü engelleyen, kulakların işitmede, gözlerin görmede sathî kalmasına ve asıl işitilip, görülmesi gerekene ulaşamamasına sebep olan şeyler ortaya çıkarılmalıdır. Sonra da, görme ve işitmenin akılla irtibatı ile, aynı duyuların kalple irtibatı ortaya çıkartılıp, bunların birlikte ele alınmasını sağlayacak bir yöntem üzerinde düşünülmalıdır. Böylece, “anlama”nın asıl aktörü olan insan, bir bütün olarak usûldeki yerini almış olacaktır.

İkinci olarak da, Kur'an'ın akıl ve düşünmeye yaptığı vurgular üzerinde “akıl kavramı” ya da “Kur'an'a göre akıl” başlıklı araştırmaları aşan, Kur'anî akli ortaya çıkarmaya yönelik çalışmalar yapılmalıdır. Böylece “tarihsel akli”, “Kur'anî akla” yönlendirerek, tarihi, bizimle Kur'an arasına girmiş, aşılması zor, uzun bir mesafe olarak algılama durumunu ortadan kaldırmanın imkanları araştırılmalıdır.

Bu tür teklifler felsefî bulunabilir. Eğer, usûl konusunda zarûrî bir ihtiyacın varlığı kabul ediliyorsa, o zaman kendi usûlleri üzerine kafa yormak, tefsircilere çok görülmemelidir. Zira, usûl epeyce bir felsefedir.

---

<sup>1036</sup> A'raf, 7/179.

## KAYNAKLAR

- ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l Hafâ ve Müzîlü'l İlbâs ammâ İştehere alâ Elsiniti'n Nâs*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut-1988.
- AÇIKGENÇ, Alparslan, *Fazlur Rahman'ın Tasavvufu Değerlendirmesi*, (İslam ve Modernizm'in içinde) İ.B.B.K.İ.D.Y., İstanbul-1997.
- ADIVAR, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul-1994.
- AHMED B. HANBEL, *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981.
- AHMED EMİN, *Fecru'l-İslâm*, Çev., Ahmed Serdaroğlu, Gaye Matbaası, Ankara-1976.
- AHMED NAİM - KAMİL MİRAS, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, Ankara-1969.
- AKARSU, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul-1979.
- AKGÜL, Muhittin, *Kur'ân, İnsan ve Toplum*, Işık Yayınları, İstanbul-2001.
- AKSU, Zâhid, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite Hukukî Ayetler ve İctimâî Kaynaklar*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Erzurum-1977.
- AKTAN, Hamza, "Akale" md., D.İ.A., c.II.
- ALBAYRAK, Halis, *Vahiy Gerçeği*, (Kutlu Doğum Haftası, 12-17 Ekim 1989), TDVY., Ankara-1990.
- \_\_\_\_\_, *Allah'ın Nüzul Dönemindeki Farklı Davranış Tarzının Mü'minin Kur'an Anlayışına Katacağı Boyut Üzerine*, (1. Kur'an Haftası, Kur'an Sempozyumu 03-05 Şubat 1995 içinde), Fecr Yayınevi, Ankara-1996.

\_\_\_\_\_, “Kur’an’ı Anlamak” – “Kur’an’ın Ne Olduğunu Anlamak” (1. Kur’an Haftası, Kur’an Sempozyumu 03-05 Şubat 1995 içinde), Fecr Yayınevi, Ankara-1996.

\_\_\_\_\_, *Kur’ân’da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yayınları, İstanbul-1996.

**ALTHUSSER, Luis**, *Kapital’i Okumak*, Çev., Celal A. Kanat, Belge Yayınları, İstanbul-1995.

**ALUSÎ, Mahmûd Şükrî**, *Bulûği'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-arab*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y..

**ANSAY, Sabri Şakir**, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara-1958.

**ARKOUN, Muhammed**, *Rethinking Islam*, Boulder, Westview Press, 1994.

**ARON, Raymond**, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Bilgi Yayınevi, Ankara-1989.

**ARSLAN, Hüsamettin**, *İbn-i Haldun*, Vadi Yayınları, Ankara-1997.

\_\_\_\_\_, *Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler*, Paradigma Yayınları, İstanbul-2002.

**ATAR, Fahreddin**, *İslâm Adliye Teşkilâtı: (Ortaya Çıkışı ve İşleyişi)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara-1979.

**ATEŞ, Ali Osman**, *İslam’a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 63-64, Beyan Yayınları, İstanbul-1996.

\_\_\_\_\_, *Asr-ı Saadet’te Dinler ve Gelenekler* (Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm), Oğul Matbaacılık, İstanbul-1994.

**ATTAS, S. Nakib**, *İslamî Dünya Görüşü: Genel Bir Çerçeve*, (İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi’nin içinde) İ.B.B.K.İ.D.B.Y., İstanbul-1997.

\_\_\_\_\_, *İslam, Sekularizm ve Geleceğin Felsefesi*, Çev., Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul-1995.

- AYDIN, Mahmut**, *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara-2002.
- AYDIN, Mehmet**, *Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi*, (İslam, Selçuk Yayınları, İzmir-1993 içinde).
- AYDIN, Muhammed**, *Kur'ân-ı Kerim'de Lafzî Müteşâbihler*, Nun Yayıncılık, İstanbul-1998.
- AYNÎ, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed**, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh'il-Buhârî*, Beyrut, t.y..
- BABANZÂDE, Ahmet Naim**, *Mukaddime*, (Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi'nin içinde), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara-1984.
- BAMMATE, Haidar**, *İslamîyetin Manevî ve Kültürel Değerleri*, Çev., Bahadır Dülger, Ankara-1963.
- BARDAKOĞLU, Ali**, *Diyet md.*, D.İ.A., c.IX.
- BAYINDIR, Abdülaziz**, *İslâm Muhakeme Hukuku* (Osmanlı Devri Uygulaması), Acar Matbaacılık, İstanbul-1986.
- BEBEL, Auguste**, *Hz. Muhammed ve Arap Kültürü*, Çev., Veysel Atayman, Alan Yayıncılık, İstanbul-1997.
- BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir**, *Fütûhu'l-Buldân*, Kahire-1335/1932.
- BERKÎ, Ali Himmet - KESKİOĞLU, Osman**, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, Emel Matbaacılık, Ankara-1974.
- BETTI, Emilio**, *Hermeneutics as the General Methodology of the Geisteswissenschaften*, (Der., Gayle L. Ormiston ve Alan D. Schrift), (The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricour'un içinde), SUNY-1990.

**BEYHAKÎ**, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *es-Sünen*, Mektebetü dâri'l-Baz, Mekketü'l-Mükerreme-1994.

**BİLMEN**, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamîyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul-1991.

**BİRAND**, Kamuran, *Dilthey ve Rickarda Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Örnek Matbası, Ankara-1954.

**BLOMBERG**, C. L., *Interpreting the Parables*, Inter-Varsty Press, Leicester, England-1990.

**BOLAY**, Süleyman Hayri, *Küreselleşme ve Millî Kültürler*, (Siyasî, Ekonomik ve Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme'nin içinde), Ufuk Kitapları, İstanbul-2002.

**BOLLNOW**, Otto Friedrich, *İfade ve Anlama*, (Hermeneutik Üzerine Yazılar'ın içinde), (Der., Doğan Özlem), Ark Yayınevi, Ankara-1995.

**BROCKELMAN**, Carl, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, Çev., Neşet Çağatay, Ankara-1964.

**BUHÂRÎ**, Ebu Abdullah, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l Buhârî el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Fikir, Dımaşk-1994.

**CÂBİRÎ**, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev., Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar, Kitabevi, Ankara-2001.

\_\_\_\_\_, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Çev., Said Aykut, Kitabevi, İstanbul-2000.

\_\_\_\_\_, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev., Burhan Köroğlu ve diğerleri, Kitabevi, İstanbul-1999.

\_\_\_\_\_, *Hivâru'l-Maşriq ve'l-Mağrib*, Mektebe Medbûlî, Kahire-1990.

- CARAVETTA, Peter**, *Giovanni Vattimo'nun Postmodern Yorum Bilgisi Üzerine*, Çev., Sami Oğuz, (*Modernite Versus Postmodernite'nin içinde*) Vadi Yayınları, Ankara-1994.
- CARR, Edward Hallet**, *Tarih Nedir?*, Çev., Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul-1996.
- CERCÂVÎ, Ali Ahmed**, *Hikmetü't-Teşrî ve Felsefetühû*, Kahire-1961.
- CERRAHOĞLU, İsmail**, *Kur'ân-ı Kerîm ve Hanifler*, A.Ü.İ.F.D., Sayı: XI, Ankara-1963.
- \_\_\_\_\_, *Tefsir Usûlü*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara-1976.
- CESSAS, Tahavî**, *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ*, Darü'l-beşâir, Beyrut-h. 1317.
- CEVAD, ALÎ**, *el-Mufasssal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Dâru'l-İlm, Beyrut-1971.
- COLLINGWOOD, R., G.**, *Tarih Üzerine Denemeler*, Çev., Erol Özvar, Ayışığı Kitapları, İstanbul-2000.
- \_\_\_\_\_, *Tarih Tasarımı*, Çev., Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları, Ankara-1996.
- COPLESTON, Frederick**, *Hegel*, Çev., Aziz Yıldırım, İdea Yayınları, İstanbul-1996.
- CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed el-Hüseyn**, *et-Ta'rifât*, Mısır-1357/1938.
- ÇAĞATAY, Neşet**, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, A.Ü.İ.F.D., Ankara-1982.
- ÇAPAN, Ergün**, *"Kur'ân'ı Kerim'in Evrenselliği ve Tarihselci Yaklaşım"*, (*Kur'ân-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik'in içinde*), Işık Yayınları, İstanbul-2003.
- DALLMAYR, Fred L.**, *Hermeneutik ve Dökünstrüksiyon*, Çev., Hüsamettin Arslan (*Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler'in içinde*), Paradigma Yayınları, İstanbul-2002.

- DANIŐMEND, İsmâil Hâmî, İzahlı İslâm Tarihi Kronolojisi, İstanbul-1960.**
- DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981.**
- DAVUDOĞLU, Ahmed, Selâmet Yolları, İstanbul-1972.**
- DEMİRCİ, Muhsin, Kur'ân Tarihi, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul-1997.**
- \_\_\_\_\_, *Vahiy Gerçeği*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul-1996.
- DENKEL, Arda, Anlaşma: Anlatma ve Anlama, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul-1981.**
- DENNIS, Nineham, Historical Criticism, The Westminster Dictionary of Christian Theology, (Der., Alan Richardson ve John Bowden) The Westminster Press, Philadelphia-1983.**
- DERVEZE, Muhammed İzzet, el-Kur'ânü'l-Mecîd: [Kur'ân'ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması], Çev., Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul-1997.**
- \_\_\_\_\_, *et-Tefsîr el-Hadîs, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire-1962.*
- DICTIONARY OF CHRISTIAN THEOLOGY, Edit by: Alan Richardson and John Browden, The Westminster Press, Philadelphia-1983.**
- DILTHEY, Wilhelm, Tin Bilimlerine Giriş, Çev., Doğan Özlem (Hermeneutik ve Tin Bilimleri'nin içinde), Paradigma Yayınları, İstanbul-1999.**
- DİHLEVÎ, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm, el-Fevzü'l-Kebîr fî usûli't-tefsîr, Çev., Mehmed Sofuoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul-1980.**
- \_\_\_\_\_, *el-İnsâf fî Beyâni Sebebi'l-İhtilâf, Kahire-1385.*
- DODD, C. H., The Parables of the Kingdom, Fontana Books, 1961.**
- DOĞRUL, Ömer Rıza, Kur'ân Nedir, Âmedî Matbaası, İstanbul-1927.**
- DRAZ, Abdullah, Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru, Çev., Salih Akdemir, Ankara-1983.**



**DULLES, A.**, *Models of Revelation*, Orbis Books, New York-1996.

**EBÛ DÂVUD, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî**, *es-Sünen* (Hattâbî Şerhiyle birlikte), Çağrı Yayınları, İstanbul-1981.

**EBU RABÎ, İbrahim M.**, *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Çev., Ünal Çağlar ve diğeri, Yöneliş Yayınları, İstanbul-2003

**EBÛ UBEYD, el-Kâsım b. Sellâm**, *Kitâbu'l-Emvâl*, Kahire-1395/1975.

**EBÛ YUSUF**, *Kitâbu'l-Harâc*, Matbaatü's-selefiye, Kahire-1977.

**EBU ZEYD, Nasr Hamid**, *Divine Attributes in the Qur'an: Some Poetic Aspects*, (Der., John Cooper, Ronald L. Nettler ve Muhammed Mahmud), *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, I.B. Tauris, Londra-1998.

\_\_\_\_\_, *Mefhûmu'n-Nass: Dirase fî Ulûmi'l-Kur'ân*, El-Hayât el-Mısriyat el-Âmme lil-Kitâb, Kahire-1990.

\_\_\_\_\_, *Naqdu'l-Hitâbi'd-Dînî*, Sina lil-Neşr, Kahire-1992.

**EFGÂNÎ, Sâcid**, *el-İslâmü ve'l-Mer'e*, Dâru'l-Fikr, Beyrut-1970.

**EICKELMAN, Dale F.**, *Islamic Religious Commentary and Lesson Circles: Is there a Copernican Revolution* (Der., Glenn W Most), *Commentaries = Kommentare: Aporemata*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

**EKREM DIYÂÛ'L-OMRÎ**, *el-Müctemeu'l-Medenî fî Ahdi'n-Nübüvve*, Medine-1983.

**el-ENDELÛSÎ, Ebu'r-Rebî' Süleyman b. Musa el-Küla'î**, *el-İktifâ bimâ tezammanehü min meğâzi Resulillah*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut-1997.

**ELIADE, M.**, *A History of Religious Ideas*, (neşr., A. Hildebeitel ve D. A. Cappadona), The University of Chicago Press, Chicago-1985.

**ERBAŞ, Ali**, *Hiristiyan Ayinleri (Sakramentler)*, Nun Yayıncılık, İstanbul-1998.

**ERKAL, Mehmet**, *İslâm Vergi Hukuku* (Basılmamış doktora tezi), Erzurum-1981.

- EZRÂKÎ, Ebû'l-Velîd Muhammed**, *Kâbe ve Mekke Tarihi* (Ahbâru Mekke), Çev., Yunus Vehbi Yavuz, Kuşak Ofset, İstanbul-1980.
- FARUKÎ, İsmail Raci**, *Bilginin İslâmileştirilmesi: Genel ilkeler ve Çalışma Planı*, Çev., Fehmi Kuru, Risale Yayınları, İstanbul-1995.
- FAZLUR Rahman**, *İslam'da Kadının Konumu*, Çev., Adil Çiftçi (İslamî Yenilenme: Makaleler II'nin içinde), Ankara Okulu Yayınları, Ankara-1999.
- \_\_\_\_\_, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev., Alparslan Açıkgenç ve Hayri Kırbaçoğlu, Fecr Yayınları, Ankara-1990.
- \_\_\_\_\_, *Ana Konularıyla Kur'ân*, Çev., Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara-1996.
- \_\_\_\_\_, *İslam ve Siyasî Aksiyon: Dinin Hizmetinde Siyaset*, Çev., Adil Çiftçi, Türkiye Günlüğü, sy. 34, Mayıs-Haziran 1995.
- \_\_\_\_\_, *Kur'ân'da Allah, Evren ve İnsan*, Çev., Adil Çiftçi, (İslamî Yenilenme: Makaleler II'nin içinde), Ankara Okulu Yayınları, Ankara-1999.
- FEE, G. D. & D. STUART**, *How to Read the Bible for All its Worth*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan-1993.
- FURAT, Ahmet Suphi**, *Arap Edebiyatı Tarihi*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul-1996.
- GADAMER, Hans-George**, *Philosophical Hermeneutics*, Trs., David E. Linge, University of California Press, Los Angeles-1977.
- \_\_\_\_\_, *On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection*, (Der., Brice R. Wachterhauser) Hermeneutics and Modern Philosophy, SUNY-1986.
- \_\_\_\_\_, *Truth and Method*, Sheed and Ward, Londra-1975.
- GALANTİ, Avram**, *Üç Sâmi Kanun Koyucu: Hamurabi Musa Muhammed*, Hazırlayan: Eyyüp Tanrıverdi, Anka Yayınları, İstanbul-2002.

**GOLDZİHER, I.**, *Muhammedanische Studien*, Halle-1888.

**GÖKBERK, Macit**, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul-1997.

**GÖRGÜN, Tahsin**, *İlahi Sözün Gücü*, Gelenek Yayınları, İstanbul-2003.

\_\_\_\_\_, *Kur'ân ve Tarih*, (Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları I.'in içinde), Ensar Neşriyat, İstanbul-2000.

\_\_\_\_\_, *Dinin Yeniden Yorumlanması Üzerine*, (Kur'ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik'in içinde), Işık Yayınları, İstanbul-2003.

**GÖZÜTOK, Şakir**, *Eğitim Prensipleri ve Metotları Bağlamında Risale-i Nur'un Değerlendirilmesi*, (Risale-i Nur'a Göre Kur'ân'ın İnsana Bakışı'nın içinde), Gelenek Yayınları, İstanbul-2000.

**GRENE, Marjorie**, *The Paradoxes of Historicity*, (Hermeneutics and Modern Philosophy'nin içinde), State University of New York Press, N.Y-1986.

**GRÜNBERG, Teo**, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara-1970.

**GÜLEN, M. Fethullah**, *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din'in Takdimi*, s.29, Feza Gazetecilik A.Ş., İstanbul, 1998.

**GÜNALTAY, Şemseddin**, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara-1997.

\_\_\_\_\_, *İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu Aile ve Türlü Nikâh Şekilleri*, Belleten, c: XV, Sayı: 60.

\_\_\_\_\_, *Kable'l-İslâm Araplarda İctimâi Aile*, Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, Sayı: IV, İstanbul-1926.

**HABERMAS, Jürgen**, *Towards a Rational Society*, Trs., Jeremy J. Shapiro, Boston-1970.

**HALLAQ, Wael B.**, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge University Press, New York-1997.

**HAMEVÎ, Yakut**, *Mu'cemü'l-büldan, Darü'l-kitabi'l-Arabî*, Beyrut, t.y..

**HAMİDULLAH, Muhammed**, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, Beyrut-1969.

\_\_\_\_\_, *İslâm Hukukunun Kaynaklarına Dair Yeni Bir Tetkik*, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, c. I, cüz: IV, İstanbul-1954.

\_\_\_\_\_, *İslâm Peygamberi*, Çev., Sait Mutlu-Salih Tuğ, İrfan Matbaası, İstanbul-1972.

\_\_\_\_\_, *İslâm'a Giriş*, International İslâmic Federation of Student Organizations, Stuttgart-1977.

\_\_\_\_\_, *İslâm'da Devlet İdaresi*, Çev., Kemal Kuşçu, Ahmed Said Matbaası, İstanbul-1963.

**HANBEL, Ahmed b. Muhammed**, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Mısır, t.y..

**HANÇERLİOĞLU, Orhan**, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul-1979.

\_\_\_\_\_, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul-1979.

**HANEFÎ, Hasan**, *ed-Dîn ve's-Sevre fî Misr: 1952-1981*, Mektebet Medbûli, Kahire-1988.

\_\_\_\_\_, *Method of Thematic Interpretation of the Qur'an*, (Der., Stefan Wild), *The Qur'an as a Text*, Leiden-1996.

\_\_\_\_\_, *Religious Dialogue and Revolution: Essays on Judaism, Christianity and Islam*, Anglo-Egyptian Bookshop, Kahire-1977.

**HASAN İBRAHİM, Hasan**, *Siyasî-Dînî Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, Çev., İsmâil Yiğit-Sadrettin Gümüş, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul-1985.

- HATTÂBÎ, Ebû Süleyman Amed b. İbrahim, *Meâlimü's-Sünen* (Sünen-i Ebî Davud'un kenarında), Çağrı Yayınları, İstanbul-1981.**
- HAZARD, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, Çev., Erol Güngör, Ötügen Yayınevi, İstanbul-1994.**
- HÂZİMÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ b. Osmân el-Hemezânî, *Kitâbü'l-İ'tibâr fi'n-Nâsihi ve'l-Mensûhi mine'l-Asâr*, thk., R. Hâkimî, Humus-1386/1966.**
- HEFFEDING, W., *Mut'a*, md., İ.A., c.VIII.**
- HEGEL, G.W. Friedrich, *Tarihte Akıl*, Çev., Önay Sözer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul-1995.**
- \_\_\_\_\_, *Lectures on the Philosophy of History*, Çev., J. Sibree, P. F. Collier and Son, New York-1902.
- HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, Trs., John Macquarrie and Edward Robinson, Harper Collins Publishers, San Francisco-1962.**
- HEY'ET, *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, Gelişim Yayınları, İstanbul-1977.**
- HEY'ET, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, Cevdet Paşa*, Yayına hazırlayan: Ali Himmet Berki, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, Ankara-1959.**
- HEY'ET, *Fetavâyı Hindiyeye*, (Çev., Mustafa Efe), Emel Matbaacılık, Ankara, t.y.**
- HEY'ET, *Hukûk-ı Aile Kararnamesi: nikâh-ı medeni ve talak hakkında*, Matabaa-i Orhaniye, İstanbul-1918.**
- HEY'ET, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Basın-Yayın Ltd., İstanbul-1990.**
- HEYSEMÎ, Nûreddîn Ali b. Ebi Bekir, *Mecmau'z-Zevâid, I-X*, Dâru'l-Reyyân Littürâs, Kahire-h. 1407.**
- HOBBSAWM, Eric, *Tarih Üzerine*, Çev., Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara-1999.**

**HODGSON, Marshall G., S.,** *İslamın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç Ve Tarih : Orta Dönemlerde İslamın Yayılışı*, trc., İzzet Akyol, İz Yayıncılık, İstanbul-1993.

**IZUTSU, Toshihiko,** *Kur'ân'da Allah ve İnsan Çev.*, Süleyman Ateş, Arısan Matbaası, Ankara, t.y.

\_\_\_\_\_, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ân*, McGill University, Montreal-1966.

**İBN HİBBÂN, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temimî el-Bestî,** *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut-1987.

**İBN HABÎB, Muhammed el-Bağdâdî,** *Kitâbu'l-Muhabber*, Haydarâbâd-1942.

**İBN HACER, Buluğu'l-Meram min Edilleti'l-Ahkâm,** Matabiü'r-Rüşd, Medine-1982.

\_\_\_\_\_, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahihi'l-Buhari*, Darü'r-Reyyan Li't-Türas, Kahire-1987.

**İBN HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed,** *Mukaddime*, Çev., Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul-1982.

**İBN HALLİKÂN, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed,** *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*, Beyrut-1968.

**İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî,** *Sîretü'n-Nebî*, thk., Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Mektebetü Dârü't-Türâs, Kahire, t.y..

**İBN İSHÂK, Muhammed,** *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk., M. Hamidullah, Konya-1401/1981.

**İBN KAYYIM, Muhammed b. Kayyim el-Cevziyye,** *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medîne-1391/1971.

**İBN KESİR**, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri* (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm), Çev., Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, Çevik Matbaacılık, İstanbul-1988.

\_\_\_\_\_, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk., Ali Şîrî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut-1408/1988.

**İBN KUDÂME**, *el-Kâfi*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut-1988.

**İBN KUTEYBE**, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Maârif*, thk., Servet Ukkâşe, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü lil-Kitâb, Mısır-1992.

**İBN MÂCE**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981.

**İBN MANZUR**, *Lisanü'l-arabi'l-muhît*, Daru Lisani'l-Arab, 1970.

**İBN SA'D**, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, t.y.

**İBNÜ'L-ESİR**, İzzüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Keram Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhid eş-Şeybânî, *el-Kâmilü fi-Târîh*, Dâru Sâdır, Beyrut-1399/1979.

**İNCİL**, *Kral James nüshası*, Çev., belirtilmemiş, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul-2000.

**JÜRGEN, Habermas**, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, Çev., Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul-1998.

**KANT, I.**, *Critique of Pure Reason*, Çev., J.M.D. Meiklejohn, Newyork, Prometheus Books, New York-1990.

**KARAMAN, Hayreddin**, *İslâm Hukuk Tarihi: başlangıcından zamanımıza kadar*, İrfan Yayınevi, İstanbul, t.y..

\_\_\_\_\_, *Mukayeseli İslâm Hukuku I*, İrfan Matbaası, İstanbul-1974.

**KARDAVÎ, Yusuf**, *İslâm'da Helâl ve Haram*, Çev., Ramazan Nazlı, İstanbul, t.y..

- KAZMÎ, Yedullah**, *Historical Consciousness and Notion of the Authentic Self in the Qur'an: Towards and Islamic Critical Theory*, Islamic Studies 39:3. yıl: 2000.
- \_\_\_\_\_, *The Qur'an as Event and as Phenomenon*, Islamic Studies 41:2, yıl: 2002.
- KEPEL, Gilles**, *Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, Çev., Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul-2001.
- KILIÇ, Recep**, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara-2002.
- KILIÇ, Sadık**, *Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin, İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil Bilim ve Hermenötik Sempozyumu içinde*, Erzurum-2001
- KİLECİ, Mehmet**, *Risale-i Nur'da Kur'an Mucizesi*, İz Yayıncılık, İstanbul-1997.
- KİTÂB-I MUKADDES**, Eski ve Yeni Ahit, İstanbul-1949.
- KLEIN, W. M., C.L., BLOMBERG, R.L. HUBBARD**, *Introduction to Biblical Interpretation*, ord Publishing, Dallas-1993.
- KOÇ, Mehmet Akif**, *Âişe Abdurrahman'ın Kur'an Tefsirindeki Yeri*, Şule Yayınları, İstanbul-1998.
- KOÇAK, İnci**, *Araplarda ve Akkadlarda Kutsal Değerlere Bağıntılı Şahıs Adlarının ve Tanrı Sıfatlarının Karşılaştırılması*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara-1977.
- KOTAN, Şevket**, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul-2000.
- KÖKSAL, M. Asım**, *İslâm Tarihi (Hz. Muhammed ve İslamîyet) Mekke Devri*, İrfan Matbaası, İstanbul-1973.
- KÖMEÇOĞLU, Uğur**, *Kutsal ile Kamusal*, (İslamın Yeni Kamusal Yüzleri'nin içinde) Metis Yayınları, İstanbul-2000.



- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed**, *el- Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'sh-Şa'b, Mısır, t.y..
- KUSKE, D.**, *Biblical Interpretation: The Only Right Way*, Northwestern Publishing House, Milwaukee, Wisconsin-1995.
- LAMMENS, A.**, "Mekke" md., İ.A., c.VII.
- LAROUÏ, Abdullah**, *Tarihselcilik ve Gelenek*, Vadi Yayınları, Ankara-1998.
- LEON, Haklin E.**, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, Çev., Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara-1989.
- LICHTENSTADTER, Ilse**, "Quran and Quran Exegesis," *Humaniora Islamica*, Yıl: 1974, sayı: 2.
- LINGS, Martin**, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, trc., Ufuk Uyan, Nabi Avcı, Ağaç Yayıncılık, İstanbul-1991.
- \_\_\_\_\_, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, Çev., Nazife Şişman, İz Yayıncılık, İstanbul-1993.
- MAGGE, Bryan**, *Charles Taylor ile Söyleşi (Yeni Düşün Adamları'nın içinde)*, Çev., Jülide Ergüder, MEB Yayınları, İstanbul-1979.
- MAHMUD, Ali Abdülhalim**, *Âlemiyyetü'd-Da'veti'-İslâmiyye*, Dârü'l Vefâ, b.y.y., 1992.
- MÂLİK B. ENES**, *el-Muvatta'*, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981.
- MANDELBAUM, Maurice**, *Historicism*, The Encyclopedia of Philosophy, The Macmillan Company & The Free Press, New York-1967.
- MARDİN, Şerif**, *Bediüzzaman Said Nursî Olayı - Modern Türkiye'de Din ve Toplum-sal Değişim*, İletişim Yayınları, İstanbul-1997.
- MEHDÎ, Bâzergan**, *Kur'ân'ın Nüzûl Süreci*, Çev., Yasin Demirkan ve diğerleri, Fecr Yayınevi, Ankara-1998.

**MEVDÛDÎ, Ebu'l-A'la, Tefhîmu'l-Kur'ân, Çev., Ahmed Asrar, Bengisu Yayınları, İstanbul-1997.**

**MISCH, George, Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi, (Hermeneutik Üzerine Yazılar'ın içinde), Çev., Doğan Özlem, Ark Yayınevi, Ankara-1995.**

**MITCHEL, Thomas, Hristiyan Tanrıbilimine Giriş, Orhan Basımevi, İstanbul-1992.**

**MORITZ, B., "Arabistan" md., İ.A., c.I.**

**MUTAHHARÎ, Murtaazâ, Tarih ve Toplum, Çev., Cengiz Şişman, İletişim Yayınları, İstanbul-1991.**

**MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, es-Sahîh, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981.**

**NESÂÎ, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Alî b. Şuayb, es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981.**

**NURSÎ Said, Reşhalar, (Mesnevi-i Nuriye'nin içinde), Sözler Yayınevi, İstanbul-1991.**

\_\_\_\_\_, *İşârâtü'l- İ'câz*, Sözler Yayınevi, İstanbul-1986.

\_\_\_\_\_, *Mektûbat*, Işık Yayınları, İzmir-1998.

\_\_\_\_\_, *Muhakemât*, Sözler Yayınevi, İstanbul-1991.

\_\_\_\_\_, *Münazarât*, Nesil Yayınları, İstanbul-1996.

\_\_\_\_\_, *Sözler*, Işık Yayınları, İzmir-2002.

**OLGUN, Tahir, Müslümanlıkta İbadet Tarihi, Hazırlayan: Cemal Kurnaz, Akçağ Yayınları, Ankara-1998.**

**ÖKSÜZ, Adil, Cezaî Ahkâm Açısından Tevrat ve Kur'ân, bdt., Sakarya Üniversitesi, 2003.**

**ÖKTEM, Niyazi, - TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi, Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet, Der Yayınları, İstanbul-1999.**

**ÖMER FERRUH, İslâm Aile Hukuku, Çev., Yusuf Ziyâ Kavakçı, Sebîl Matbaası, İstanbul-1978.**

**ÖZAYDIN, Abdülkerim, "Hac" md., D.İ.A., c.14.**

**ÖZLEM, Doğan, Metinlerle Hermeneutik Dersleri, İnkılap Kitabevi, İstanbul-1999**

\_\_\_\_\_, *Hermeneutik (yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Ark Yayınları, Ankara-1995.

\_\_\_\_\_, *Tin Bilimlerine Girişin Yüzüncü Yılı ve Dilthey*, (Metinlerle Hermeneutik Dersleri'nin içinde), İnkılâp Kitabevi, İstanbul-1996.

**ÖZTÜRK, Osman, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İrfan Matbaası, İstanbul-1973.**

**PARET, R., Kur'ân Üzerine Makaleler, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.**

**PALMER, E. Richard, Hermeneutik, Çev., İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul-2002.**

**PERRIN, Norman, Historical Criticism, Literary Criticism, and Hermeneutics: The Interpretation of the Parables of Jesus and the Gospel of Mark Today, Hermeneutical Inquiry, Volume I.**

**PHILIP, K. Hitti, Siyâsî ve Kültürel İslâm Târîhi Çev., Salih Tuğ, Özel Matbaası, İstanbul-1980.**

**POLAT, Ahmet Fethi, Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar, (Hanefî, Ebu Zeyd ve Arkoun Örneği), Adiloğlu Neşriyatı, Bakü-2000.**

**POONAWALA, İsmail K., "Muhammad 'Izzat Darwaza's principles of modern exegesis," (Der., G. R. Hawtign & Abdul-Kader A. Shareef), (Approaches to the Qur'an'ın içinde) Routledge: London and New York-1993.**

**POPPER, Karl, Açık Toplum ve Düşmanları, Çev., Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul-1989.**

\_\_\_\_\_, *Tarihselciliğin Sefaleti*, İnsan Yayınları, İstanbul-1998.

\_\_\_\_\_, *Toplum Bilimlerinde Öndeyi ve Kehanet*, (Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı'nın içinde), Bryan Magee, Çev., Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul-1990.

**RÂZÎ, Fahrüddîn**, *Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut-1995.

**RIFKIN, Jeremy**, *Darwin'in Çöküşü*, Çev., Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul-2001.

**RIZÂ, Reşid**, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, thrc., İbrahim Şemseddin, Beyrut-1990.

**RODINSON, Maxime**, *Hz. Muhammed*, Çev., Atillâ Tokatlı, İstanbul-1968.

**ROTACKER, Erich**, *Tarihselcilik Sorunu*, Çev., Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara-1995.

**RUSSEL, Bertrand**, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev., Erol Esençay, İlya Yayınevi, İzmir, 2001.

**SÂBÛNÎ, Muhammed Alî**, *Ravâiu'l-Beyân Tefsîru Ayâti'l-Ahkâm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1401/1982.

**SADR, M. Bâkır**, *İslam ve Filozofi*, Çev., Abdurrahman Sarıoğlu, Hicret Yayınları, b.y.y., 1980.

**SAİD Halim Paşa**, *Buhranlarımız*, Tercüman Gazetesi, t.y..

**SAN'ÂNÎ, Muhammed b. İsmâil el-Kehlânî**, *Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûgi'l-Merâm min Cem'i Edillet'l-Ahkâm*, 1960.

**SCHACHT, Joseph**, "Lian" md., İ.A., c.VII.

\_\_\_\_\_, "Miras" md., İ.A., c.VIII.

\_\_\_\_\_, "Nikâh" md., İ.A., c.IX.

\_\_\_\_\_, *İslâm Hukukuna Giriş*, Çev., Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ü.Ü. Basımevi, Ankara-1986.

**SCHIMMEL, A.**, *Der Islam im Rahmen der Monotheistischen Weltreligionen, Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart*, neşr, A. Mercier, 9-31, Bern: Verlag Herbert Lang, 1976.

**SELIGSOHN, M.**, “*Amr b. Luhayy*” md., İ.A., c.I.

**SENA, Cemil**, *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul-1984.

**SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Almed b. Sehl**, *el-Mebsût*, Mısır-1324.

**SEYDİŞEHİRÎ, Mahmud Es'ad**, *Târih-i İlm-i Hukuk* (Medhal), Dersaadet Yayınları, İstanbul-1327/1329.

\_\_\_\_\_, *İslâm Tarihi*, Marifet Yayınları, İstanbul-1083.

\_\_\_\_\_, *İslâm Tarihi* (Târih-i Dîn-i İslâm), Er-Tu Matbaası, İstanbul-1983.

**SPIES, O.**, “*Mehir*” md., İ.A., c.VII.

**STEINER, George**, *Heidegger*, Çev., Süleyman Kalkan, Vadi Yayınları, Ankara-1996.

**SUYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahmân**, *Câmiu'l-Ehâdis li'l-Câmi'i's-Sagîr ve Zevâidihî ve li'Câmi'i-l-Kebîr*, (Cem Tertîb: Abbas Ahmed Sakar, Ahmed Abdülcevad).

\_\_\_\_\_, *Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, (Tefsîru'l-Celâleyn ile beraber), Mısır-1406/1986.

\_\_\_\_\_, *Tarîhu'l-Hulefâ*, tahkik: Muhammed Muhyiddin, Mabaatü's-saade, 1952.

**SÛHEYLÎ, Ebû'l-Kâsım Abdurrâhmân b. Abd el-Endelûsî**, *er-Ravdu'l-Ünf fî Şerhi Sîreti'n-Nebeviyyeti li'bni'l-Hişâm* (thk., Abdurrahmân el-Vekîl), Kahire-1387/1969.

**ŞA'RÂNÎ, Abdülvehhâb, *el-Mizânü'l-Kübrâ*, Çev., A. Faruk Meyan, Otağ Matbaası, 1980.**

**ŞAFÎÎ, Muhammed b. İdris, *İhtilâfü'l-hadîs*, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut-1985.**

**ŞAHRUR, Muhammad, *el-Kitâb ve el-Kur'ân: Kırâ'a Mu'âsıra*, el-Ehli lit-Tıba'a ve en-Neşr ve't-Tevzi', Şam-1990.**

\_\_\_\_\_, The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies, *Muslim Politics Report of the Council on Foreign Relations*, 14 (Temmuz-Ağustos 1997).

**ŞEKERCÎ, Osman, *İslâm Şirketler Hukuku Emek Sermaye Şirketi*, İstanbul-1981.**

**ŞENER, Abdülkadir, *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas İstihsan İstislah*, Elif Matbaası, Ankara-1974.**

**ŞEVKANÎ, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Neylû'l-Evtâr Şerhu Müntekâ'l-Ahyâr*, Mısır, t.y..**

**TABERANÎ, Süleyman b. Ahmet b. Eyyub, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, I-XXX., Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Musul-1983.**

**TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır-1954.**

\_\_\_\_\_, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Fikr, Lübnan-1987.

\_\_\_\_\_, *Târihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Maârif, Kahire, t. y..

**TAHAVÎ, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdi Tahavî, *Şerhü Maâni'l-âsar*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, h. 1399.**

**TANTÂVÎ, Ali Nâcî, *Ahbâru Ömer*, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut-1403/1983.**

**TARAKÇI, Muhammed, *Tanah'ta Vahiy Anlayışı*, Uludağ Ü.İ.F. Dergisi, c. 11, s. 1, 2002.**

- TATAR, Burhanettin**, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti –Gadamer versus Hirsch-*  
Vadi Yayınları, Ankara-1999.
- TEBRÎZÎ, Veliyyüddîn Muhammed el-Hatîb**, *el-Mişkâtü'l-Mesâbih* (Muhammed  
Nâsiruddin el-Elbânî neşri), Dimaşk-1961-62.
- TERRY, Milton S.**, *Biblical Hermeneutics*, Grand Rapids, MI. Zondervan Publishing  
House, t.y..
- TEYMÎ, Ebû Ubeyde Muammer b. el-Müsennâ**, *Kitâbu Eyyâmi'l-Arab Kable'l-*  
*İslâm*, thk., Adil Câsim el-Beyâtî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut-1407/1987.
- THORNHILL, Christopher**, *Historicism*, Routledge Encyclopedia of Philosophy,  
G.E. Edward Craig, London and New York-1998.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. Sevr**, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul-  
1981.
- TOPALOĞLU, Bekir**, *İslâm'da Kadın*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul-1973.
- TOSUN, Mebrure, - YALVAÇ, Kadriye**, *Sumer Babil Assur Kanunları ve Ammi-*  
*Şaduqa Fermanı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara-1989.
- TUĞ, Salih**, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, A.Ü. Basımevi, Ankara-1963.
- TÜLÜCÜ, Süleyman**, *Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei*, İ.F.D. Sayı: IV, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Züheyr b. Ebû Sulmâ ve Edebî Kişiliği*, (Basılmamış doktora tezi),  
Erzurum-1982.
- TÜMER, Günay**, *Bîrûniye Göre Dinler ve İslâm Dini*, Ayyıldız Matbaası, Ankara-  
1975.
- \_\_\_\_\_, "Din" md., D.İ.A., c.IX.
- UÇAR, Şahin**, *İslam'da Mülk ve Hilafet*, İz Yayıncılık, İstanbul-1996.
- \_\_\_\_\_, *Tarih Felsefesinin Meseleleri*, Nehir Yayınları, İstanbul-1997.

- ULUDAĞ, Süleyman, *İbn Haldun*, Vadi Yayınları, Ankara-1997.**
- UZUNPOSTALCI, Mustafa, *Hukuk ve İslâm Hukuku*, Konya-1990.**
- ÜNAL, Ali, - YETİK, Zübeyir, "Din" md., SBA, Risale Yayınları, İstanbul-1990.**
- ÜNVER, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Tek Bir Paradigmanın Kifayeti Problemi*, İlahiyat Fakültesi Kur'ân ve Dil Bilim ve Hermenötik Sempozyumu, Erzurum-2001.**
- VÂHİDÎ, Ebû'l-Hasen Alî b Ahmed, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Mısır-1387/1968.**
- VAKİDÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî, *el-Megâzî, Âlemü'l-Kütüb*, Beyrut-1966.**
- WACHTERHAUSER, Brice R., *Introduction: History and Language in Understanding*, (Der., Brice R. Wachterhauser) Hermeneutics and Modern Philosophy, SUNY-1986.**
- WATT, W. M., *Hz. Muhammed Mekke'de*, Çev., Rami Ayas - Remzi Yüksel, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayını, A.Ü.Basımevi, Ankara-1996.**
- \_\_\_\_\_, *İslâm Nedir?*, Çev., Elif Rıza, Birleşik Yayıncılık, İstanbul-1993.
- \_\_\_\_\_, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev., Mehmet S. Aydın, Hulbe Yayınları, Ankara-1982.
- WEIR, T. H., "Cahiliye" md., İ.A., c. III.**
- WENHAM, D, *The Parables of Jesus*, Hodder & Stoughton, London-1989.**
- WICKWIRE, Daniel E., *Yahudi Hristiyan ve İslam Kaynaklarına Göre Kutsal Kitab'ın Değişmezliği*, Lütuf Yayıncılık, İstanbul-1999.**
- YALTKAYA, Şerafeddin, *Yedi Askı*, İstanbul-1943.**
- YAZIR, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul-1971.**
- YILDIRIM, Suat, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, Işık Yayınları, İstanbul-2003.**



\_\_\_\_\_, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul-1983.

\_\_\_\_\_, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul-2002.

**YILDIZ, Hakkı Dursun ve diğerleri**, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul-1986.

**ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kasım Cârullah Muhammed ibn Ömer**, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmiti't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1995

**ZEYDAN, Abdülkerim**, *el-Medhal li-Dirâseti's-Şerîati'l-İslâmîyye*, Matbaatü'l-Anî, Bağdat-1969.

**ZEYLAÎ, Cemâlüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf**, *Nasbu'r-Râye li-Ehâdis'l-Hidâye*, Kâhire-1973.

**ZUCK, Roy B**, *The Role of the Holy Spirit in Hermeneutics*, Bibliotheca Sacra: 1955–1995. Dallas, TX: Dallas Theological Seminary, 1997.

**ZÛHAYLÎ, Vehbe**, *el-Fikhü'l-İslamî ve Edilletüh*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk-1997.

## ÖZGEÇMİŞ

1967 yılında Yozgat'ta doğdu. İlkokul birinci sınıfı köyünde okudu. Sonra İstanbul'a geldi. 1985-1989 yılları arasında MÜ. İlahiyat Fakültesi'nde yüksek öğrenimini tamamladı. Yüksek Lisansını MÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Kur'an'da İstişâre" konulu tezle tamamladı. 1996 yılında SA.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktora öğrenimine başladı. Zaman Gazetesinde çalışmakta olup iki çocuk babasıdır.