

KUR'ÂN'IN İŞİĞİNDE İSTİSARELER

Yazarlar

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL
Prof. Dr. Abdulhalim AYDIN
Yrd. Doç. Dr. Naif YAŞAR



2017

ISBN 978-605-9885-45-4

KUR'ÂN'IN IŞIĞINDA İSTİŞARELER



Yazarlar

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL
Prof. Dr. Abdulhalim AYGİN
Yrd. Doç. Dr. Naif YAŞAR

Institution Of Economic Development And Social Researches
Publications®

(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)

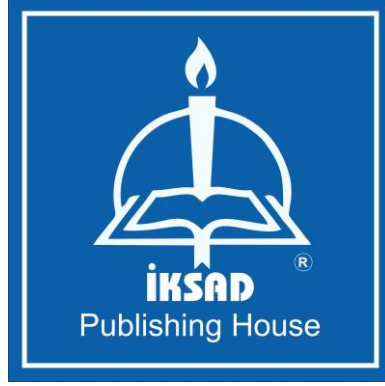
TURKEY

TR: +90 342 606 06 75

Bu kitabın tüm hakları İKSAD'a aittir. İzinsiz kopyalanamaz ve çoğaltılamaz
Kitapta bulunan eserlerin yasal ve etik sorumluluğu yazarlara aittir

Iksad Publications - 2017©

ISBN – 978-605-9885-45-4



İÇİNDEKİLER

ALİ RIZA GÜL <i>KUR'ÂN'IN ŞİDDET VE TERÖRÜ REDDEDEN LAFIZLARI*</i>	1
ABDULHALİM AYDIN <i>“LAİLÂHE” İLE “LAİLÂHEİLLALLAH” ANTAGONİZMASINDA BATI İLE İSLAM MEDENİYETLERİNİN ÇATIŞMASI</i>	29
NAİF YAŞAR <i>KUR'ÂN'DA ARAPÇA OLMAYAN KELİMELER</i>	43
NAİF YAŞAR <i>MEZHEBÎ ANLAYIŞIN TEFSİRE YANSIMALARI: AĦFEŞ EL-EVSAT (Ö. 215/831) ÖRNEĞİ</i>	47

KUR'ÂN'IN ŞİDDET VE TERÖRÜ REDDEDEN LAFIZLARI*

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL**

GİRİŞ

Günümüzde din, bazı terör hareketlerinin fikri altyapılarını kurmak ve/veya motivasyonlarını sağlamak amacıyla kullanılan öğelerin en önemlilerindedir. Daha açık bir ifadeyle, teröristler ve destekçileri, özellikle de din temelli terör örgütleri, dini, hem ideolojilerini doğurup besleyen bir temel ve kaynak hem eylemlerini gerekçelendirdikleri ve meşrulaştırdıkları bir dayanak hem de mensuplarını ve sempatizanlarını kışkırtacakları bir araç olarak görebilmektedirler. Böylece onlar, kötü niyetlerine, ideolojilerine, emellerine ve eylemlerine dini alet etmektedirler. Fakat bunu yaparken de en fazla dinin kutsal metinlerini istismar etmektedirler.

Çağrıştırdığı olumsuz anlamıyla şiddet ve terörün gerçek bir insanlık suçu olduğunda şüphe yoktur. Gerçekte bütün insanlığa karşı işlenmiş olan bu suçun failleri, maalesef kendilerine dini metinlerden referans bulabilmektedirler. Üzülerek belirtelim ki, İslam'ın kutsal metinleri de hem geçmişte hem de günümüzde şiddet ve terörü

* Bu makale, Yüztüncü Yıl Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Başkanlığı tarafından desteklenen “Şiddet ve Terörü Meşrulaştıran Kur'ân Yorumlarına Eleştirel Bir Yaklaşım” adlı ve 2008-İLH-B165 numaralı projenden üretilmiş olup, Al Farabi Kazak Milli Üniversitesi (Kazakistan) ile İKSAD tarafından 11-14 Mayıs 2017 tarihlerinde Gaziantep'te düzenlenen I. Uluslararası Al Farabi Sosyal Bilimler Kongresi'nde tebliğ olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

Professor Dr., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Tafseer, Eskişehir/Turkey (argul@ogu.edu.tr).

destekleyen argümanlar olarak kullanılmıştır. Geçmişten Haricilik Mezhebi ile Haşhaşiler hareketi, günümüzden de el-Kâide, Tâliban ve DÂİŞ örgütleri, Kur'ân'ın ayetlerini mensup oldukları terör örgütlerinin ve yaptıkları terör faaliyetlerinin destekçisi haline getiren yapılar olarak İslam tarihindeki yerlerini almıştır.

Oysa Kur'ân'da günümüzdeki kavramsal anlamlarıyla şiddet ve terörü birebir karşılayan veya bunları meşrulaştıran herhangi bir kavram yer almaz. Teknik içerikleriyle modern zamanlara ait olan şiddet ve terör kavramlarının günümüzden 1.400 küsur yıl önce vahyedilen dini bir metinde yer almaması tabii karşılanmalıdır. Eğer Kur'ân'da böyle bir lafız ararsak, şimdiye özgü kelime ve kavramların, düşünce ve yaşam biçimlerinin geçmişte bulunmayabileceğini gözden kaçırmış oluruz ki, bu da anakronizme düşmeden başka bir anlama gelmemektedir. Dini metinleri çözümlemede uygulanacak anakronik yaklaşım ise, kavramlarda anlamın değişmesinden kaymasına, içeriğin şişmesinden eksilmesine varıncaya kadar pek çok ciddi sakıncayı beraberinde getirmektedir (Coşkun, 2008).

Şu kadar var ki, çağdaş Arapçada şiddet kavramını karşılamak üzere kullanılan (Ba'albakkî R. , 1995, s. 784), klasik Arapçada ise merhametsizlik ve acımasızlıktan şiddete kadar hayli geniş bir anlam yelpazesine sahip olan 'unf (عنف) sözcüğü (İbn Manzûr, t.y., s. 3132) Kur'ân'da hiç geçmezken, çağdaş Arapçada terör kavramı karşılığında kullanılan *irhâb* lafzı ve onunla aynı kökten gelen diğer bazı kelimeler ise çeşitli ayetlerde yer alır. Din motifli terör örgütleri bu lafız üzerinden Kur'ân'ı istismar ettiklerinden, araştırmamızda öncelikle bu lafız ve onunla ilgili ayetleri ele almamız gerekmektedir.

Fakat Kur'ân'da, anlam alanı itibariyle diğer anlamlarının yanı sıra şiddet ve terörü kısmen veya tamamen kapsayan *zulüm*, *bağy*, *tuğyân*, *isyân*, *fitne*, *fesâd* gibi epeyce lafız da yer almaktadır. *İrhâb*ın yanı sıra bu lafızlardan birkaçı hakkında da bilgi vermemiz, Kur'ân'ın güç, kuvvet ve kudretin iyiye veya kötüye kullanılmasına ilişkin tavrının belirginleştirilmesi bakımından isabetli olacaktır. Bu lafızları analiz etmedeki diğer bir amacımız da ayetlerden teröre ve terör faaliyetlerine destek bulmaya çalışmanın, Kur'ân'ı amacı dışında yorumlama ve İslam'ı istismar etme anlamına geldiğini gözler önüne sermektir.

1. İRHÂB

Günümüz Arapçasında terör ve terörizm kavramları, sözlükte “korkutma, korku salma, ürkütme, kaygılandırma, panikletme, dehşete düşürme” gibi anlamlara gelen *irhâb* (الإرهاب) kelimesiyle karşılanmaktadır (Ba'albekkî M. , 1970, s. 960). Terörün tehdit boyutu, bu kelime ile aynı kökten gelen *terahhüb* (ترهّب) sözcüğünde belirginleşmektedir. Keza Allah'tan korkmaya bağlı olarak bu sözcükte “ibadet etme, ibadet için Manastırda inzivaya çekilme” manaları da bulunmaktadır. (Mustafâ, ez-Zeyyât, Abdulkadir, & en-Neccâr, 1992, s. 376) Çağdaş Arapçada bazen terör için “korkutma...” anlamına gelen diğer kelimelerin, terörizm kelimesi için ise *irhâb* kelimesinin kullanıldığı da olmaktadır. (Farah, Said, Karim, & Eduard, 2004, s. 735) Kelimeninterör kavramına mukabil kullanılması modern zamanlara ait bir olgudur. Bu bilgiler, hem Kur'ân'da hem de onun vahyedildiği dönemin Arapçasında terör kavramının tam bir karşılığının bulunmadığı anlamına gelmektedir.

Bununla birlikte *irhâb* kelimesi ve onunla aynı kökten gelen birkaç kelime Kur'ân'ın çeşitli ayetlerinde geçer. Kelimenin sülâsî

formundaki fiil hali *haşyet* ve *ittikâ'* sözcükleri ile eşanlamlı olarak “korkma” anlamında kullanılır (el-Bakara 2/40; el-A'râf 7/154; en-Nahl 16/51). Bu kullanımın geçtiği ayetlerin tamamında “Allah'tan korkma” kastedilir (Taberî, 2001, 1: 598-599). Birkaç ayette *râhib* kelimesinin çoğulu olarak yer alan *ruhbân* (رُهْبَان) kelimesinde (el-Mâide 5/82; et-Tevbe 9/31, 34) bu anlam biraz çarpıtılmış biçimiyle verilir ve Hıristiyan din adamlarının dindarlık gayesiyle evlenmeyerek, kalın elbiseler giyen, mağaralarda gereğinden fazla ibadetle meşgul olan ve halvete çekilip züht hayatı sürenleri kastedilir (Mâverdî, 1412/1992, 2: 58). Onların bu durumunu ifade eden *ruhbanlık* (رُهْبَانِيَّة) kelimesi (Râzî, 1990, s. 29: 214) de bir ayette yer alır (el-Hadîd 57/27). Aynı kökten gelen *reheb* (رَهَب), *rehb* (رَهْب) ve *rehbe* (رَهْبَة) kelimeleri ise, üç ayette (el-Enbiyâ 21/90; el-Kasas 28/32; el-Haşr 59/13) “korku, korkma” anlamında mastar, isim ve/veya mastar-isim olarak geçer (Dervîş, 1417/1996, 4: 358, 10: 51). Kelimenin *istif'âl* kalıbına girmiş biçimi (*istirhâb*: استرهاب) ise (el-A'râf 7/116), “ürkütme, korkutma” manasında kullanılmakta, bununla da Hz. Musa'ya üstün gelmeye çalışan sihirbazların, yaptıkları sihirlerle halkı korkutup dehşete düşürmeleri anlatılmaktadır (Taberî, 1422/2001, 10: 356-357).

Ancak Kur'ân'la ilgili olarak *irhâb* kelimesi hakkında bizi ilgilendiren asıl husus, “Onlara karşı gücünüz yettiğince kuvvet ve savaş atları hazırlayın. Bununla, Allah'ın düşmanlarını, sizin düşmanlarınızı, bunlardan başka sizin bilmediğiniz, fakat Allah'ın bildiği diğerlerini korkutursunuz (تُرْهُبُونَ) (el-Enfâl 8/60).” ayetinde bu kelimenin fiil yapısının kullanılmış olmasıdır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, bu kelime, günümüz terminolojisinde terör ve terörizm manaları kazanmış olsa da Kur'ân'ın indiği dönemde sözlük anlamlarından başka bir anlama sahip değildir. Müfessirlerin ayette geçen bu

kelimenin anlamları hakkında yaptıkları farklı açıklamaların lügat düzeyini aşmamasının nedeni de budur.

Nitekim Taberî (ö. 310/923), zikrettiğimiz ayette geçen *irhâb* kelimesine “korkutma” manası vermektedir (Taberî, 2001, 11: 244). Ayetteki bu korkutma, güçlü ve caydırıcı ordular hazırlamak suretiyle, dahili ve harici düşmanların İslam’a ve Müslümanlara zarar vermeye yeltenmelerini veya savaş seçeneğini düşünmelerini daha baştan önlemek, böylece savaşa gerek kalmadan onları sindirip caydırmaktır (Âlûsî, 1997, 10: 38). Nitekim kıraat imamı Ya’kûb (ö. 205/821), ayetteki bu kelimeyi “sakındırırınız” manasına gelen *türahhibûne* (تُرْهِيبُونَ) şeklinde okumuştur. İbn Abbas (ö. 68/687) da bu kelimenin “rezil rüsva etmek, utanılacak / ayıplanacak duruma düşürmek” anlamına geldiği görüşündedir. Taberî, onun, ayetteki *korkutursunuz* (تُرْهِيبُونَ) fiilini *rezil rüsva edersiniz* (تُخْزُونَ) şeklinde okuduğuna dair bir rivayet nakletmektedir (Taberî, 2001, 11: 246-247).

Çağdaş araştırmacılardan Abdulâtî Ahmed Sayyâd ise, tahlili daha ileri bir noktaya taşıyarak, Kur’ân’da geçen *irhâb* ile *istirhâb* kelimelerine farklı anlamlar yüklemektedir. Ona göre, *irhâb* kelimesini, “henüz eyleme geçmeyen, fakat Allah’ın ve insanların düşmanlarına kendini hissettiren ve onları caydıran gizli, meşru ve adaletli bir kuvvet”, *istirhâb* kelimesini de “büyülemek, doğru yoldan uzaklaştırmak ve batıla uymaya mecbur etmek maksadıyla insanların gözleri önünde eylem yapan zalim, sahte, gayrimeşru ve sapkın bir güç” şeklinde tanımlamak gerekir (Sayyâd, 2002, s. 119-120). İlgili ayetlerin metinsel bağlamları dikkate alınarak böyle bir ayırma gidilebilir; ancak unutmamak gerekir ki, Kur’ân’ın bu iki kelimeyi terimleştirme gibi bir amacı bulunmamaktadır. Bu bakımdan Sayyâd’ın tariflerini yalnızca ilgili ayetleri anlamlandırmaya yönelik açıklamalar olarak değerlendirmek daha doğru olur.

Gerek tefsir kaynaklarında geçen bilgiler, gerekse Sayyâd'ın yaptığı tahliller, *irhâb* kelimesinin Kur'ân'da terör kavramıyla alakasız bir biçimde kullanıldığını gözler önüne sermektedir. Müfessirlerin bu kelimeyi tefsir etmek üzere zikrettikleri anlamlar, kelimenin lügat manasıyla birebir uyum arz etmektedir. Arapçada *irhâb* (terör) kelimesinin türediği R-H-B (رهب) kökünün iki temel anlamı vardır. Bunlardan birisi “korkma”, diğeri “ince ve zayıf olma”dır. *Îrhâb* kelimesi, bu anlamlardan birincisini ifade eden aslın if'âl kalıbına sokulmuş biçimi olup, esasen “deveyi burnuna vurarak havuzdan defedip / kovup uzaklaştırmak” manasına gelir (İbn Fâris, 1979, 2: 447). Klasik Arapçadaki kullanımlarında, bu kelimenin “korkutma, ürkütme, kaygılandırma” gibi anlamlarının yanı sıra “tehdit etme, zayıflatma, zayıf düşürme” gibi anlamları da vardır. Bunlara bu anlamların çeşitli açılımlarını da eklemek gerekir (İbn Manzûr, t.y., s. 1748). “Onlara karşı gücünüz yettiğince...” ayetinde bu anlamların ister biri, ister hepsi kastedilmiş olsun, *irhâb* kelimesine günümüzde oluşan terim anlamıyla “terör” manası verilmesi kesinlikle mümkün değildir. Kur'ân'daki bu sözcüğün günümüzde terör anlamında kullanılmasından hareketle, Kur'ân'ın terörü tecviz ettiği sonucuna ulaşılması (Abū Hamzah, 1436, s. 11), sözcüğün tarih içerisinde uğradığı anlamsal değişimlerin görülmemesinden ve tarih yanılıgısına (anakronizm) düşülerek kutsal metnin tahrif edilmesinden öte bir anlam taşımaz.

2. ZULÛM

Kabul etmek gerekir ki, olumsuz anlamıyla şiddet ve onun türleri olan anarşi ve terör, zihnin kararması, bunun bir neticesi olarak akıldaki gücü iyiye kullanma özelliğinin zayıflaması veya kaybolması ile başlayıp fiili baskı, zulüm ve haksızlıkla devam eder. Bu noktada *zulm* (الظلم) kelimesine öncelik vererek araştırmamızı sürdürmemiz

daha uygun olacaktır. Türkçemize de geçmiş olan bu kelime, Arapçada ilki, ışığın ve aydınlığın zıddı olan “karanlık, karararma”, diğeri de “haddi aşmak veya haksızlık yapmak kastıyla bir şeyi olması gereken konumdan başka bir konuma koyma” olmak üzere iki temel anlama sahiptir (İbn Fâris, 1979, 3: 468).

Kur'ân terminolojisinde de zulüm kelimesinin bu iki temel anlamı korunmakta, gerek bu kelimenin, gerekse onunla aynı kökten gelen diğerkelimelemlerin anlamları çoğunlukla “kendine iman veya günah bakımından zulmetme / yazık etme, inkar etme, şirk koşma” vb. anlamlar ekseninde şekillenmektedir (Mukâtil, 2006, s. 79-82; Râgıb, t.y., s. 315-316). Konumuzla ilgisi bağlamında bu kelime, birkaç ayette “insanın insana haksızlık etmesi / zulmetmesi” anlamında kullanılmaktadır. Bu ayetlerde haksızlığa uğrayanların / mazlumların haklarını savunması, haksızlık edenlerin / zalimlerin yaptıkları haksızlığın misliyle cezalandırılması emredilmektedir (eş-Şûrâ 42/39-41). Başka bir ayette haksız yere adam öldürmenin zulüm olduğu belirtilmektedir (el-İsrâ' 17/33). Yine Kur'ân terminolojisinde insanların mallarını gayrimeşru (*bâtıl*) yollarla yeme de zulüm olarak adlandırılmakta, bunu yapanların cehenneme atılacakları dile getirilmektedir (en-Nisâ' 4/29-30). Bu bağlamda haksızlık ederek yetim malı yiyenlere özellikle değinilmekte, onlar için çok şiddetli bir ceza tasvir edilmektedir (en-Nisâ' 4/10). Çizilen bu genel anlam çerçevesi içerisinde, şiddet ve terörün başlangıç noktası durumundaki “gücü kötüye kullanma ve haksızlık etme” fiilleri yasaklanmakta, böylece anarşi ve terör gibi şiddet problemlerinin daha başlamadan önlenmesi hedeflenmektedir.

Literatürde verilen bilgilerin gösterdiği gibi???, şiddet ve terörün sözlü veya fiili baskı ve zorbalık boyutu vardır. Şiddet taraftarları, anarşistler ve teröristler düşüncelerini insanlara baskı

yoluyla veya zor kullanarak kabul ettirmeye uğraşırlar. Kur'ân'da bu konuya İslam'ı insanlara tebliğ ederken izlenmesi gereken en temel prensip üzerinden temas edilir ve hiçbir tereddüde yer bırakmayacak kadar açık bir tavır belirlenir. İslam'ı tebliğ etme metodunu bildiren ayetlerde Hz. Peygamber'e baskıcı ve zorba olmadığı hatırlatılır, insanlara baskı yapmaması emredilir. Bu konudaki en temel ayette Hz. Peygamber'e şöyle bir yol gösterilir: “Öğüt ver; zira sen yalnızca öğüt vericisin, onlar üzerinde bir hükümdar (مسيطر) değilsin (el-Gâşiye 88/21-22; Kâf 50/45).” Esasen “otoriter / egemen (مُسلِّط) ve zorlayan / zorla yaptıran (جَبَّار)” anlamlarına gelen *musaytir* kelimesi, bu ayetin metinsel bağlamında Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) de dediği gibi, Hz. Muhammed'in insanları zorla imana getiren birisi değil de terbiyeci olduğunu ifade eder (Mâverdi, 1992, 6: 262).

Bu ayetin Mekke döneminin orta zamanlarında inen Gâşiye Suresi'nde (Esed, 1999, s. 1263) yer alması, baskıcı, zorlayıcı ve zorba tavırlardan kaçınması hususunda Hz. Muhammed'e İslam'ın güçlenmesinin ivme kazanmaya başlamasıyla birlikte sorumluluk yükleyen ilahi hassasiyeti gözler önüne sermektedir. Müslümanların toplumsal hakimiyeti elde ettikleri Medine döneminde de aynı hassasiyetin sürdürüldüğünü görüyoruz. Zira Medine döneminde inen “Dinde zorlama (إكراه) yoktur. Doğru yanlıştan ayrılmıştır (el-Bakara 2/256).” ayeti, Mekke döneminde koyulan metodu, güçlü ifadelerle ve bütün Müslümanları sorumlu tutacak biçimde tekrar etmektedir. Görülüyor ki, İslam'ı kabul ettirmede esas olan, zorlama değil, iknadır. Allah'ın dininin kabul ettirilmesinde bile insanlara baskı yapılması yasak olduğuna göre (Taberî, 2001, 4: 546), insan ürünü olan teori, fikir veya yorumların baskı yoluyla kabul ettirilmeye çalışılması evleviyetle gayrimeşrudur.

3. İSYÂN ve TUGYÂN

Anarşi ve terör gibi şiddet türleri önce zihinde başlar, sonra uygulama alanına konulur. Kur'ân'da bazı kavramlar vardır ki, bunlar diğer anlamlarının yanı sıra şiddet, anarşi ve terörün hem zihnî, hem de tatbikî / amelî boyutunu önemli ölçüde kapsar. Bunların başında isyan (العصيان) kavramı gelir. Çeşitli ayetlerde isyan kelimesi, insanın Allah'a (el-En'âm 6/15; Yûnus 10/15; Hûd 11/63; Tâhâ 20/121; ez-Zümer 39/13) veya Hz. Peygamber'e (el-Mücâdele 58/8-9; el-Mümtehine 60/12), Firavun'un Hz. Musa'ya (el-Müzzemmil 73/16), Harun Peygamber'in Hz. Musa'ya (Tâhâ 20/93), insanın insana isyanını (el-Kehf 18/69), Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'in ordusunda bulunan bazı Müslümanların ganimeti görünce söz dinlememelerini (Âl-i İmrân 3/152) anlatmak üzere *itaatin* karşıtı olarak geçmektedir. Bir ayette de Müslümanlara kafirliğin, fasıklığın ve isyanın çirkin gösterildiği belirtilmektedir (el-Hucurât 49/7). Bu ayetlere yakından bakıldığında, *isyân* kelimesiyle, haksız yere isyan etmenin, asi olmanın, söz dinlememenin veya itaat etmemenin kastedildiği hemen anlaşılır. Keza Kur'ân'daki '*isyân* kelimesiyle, bireysel düzeydeki itaatsizliğin yanı sıra toplumsal düzeyde ve meşru bir nedene dayanmaksızın yapılan başkaldırı ve ayaklanmaların da kastedildiğini söylememiz yanlış olmaz. Böylesi şiddet hareketleri zaman içerisinde kolaylıkla anarşi, terör veya vandalizm niteliği kazanabilir. Çoğu kere de iç içe gerçekleştirmeleri sebebiyle tasnifte bunlardan hangisinin hangi şiddet türüne dahil edileceğine karar vermek oldukça zor bir iştir.

Olumsuz anlamdaki şiddet türlerinin fikrî ve amelî boyutunu *tuğyân* (الطغيان) kavramı da az veya çok kapsamaktadır. Türevleriyle birlikte çeşitli ayetlerde "[hakkı] tecavüz etmek, haddi aşmak, isyan etmek, büyüklenmek" gibi anlamlara karşılık gelen *tuğyân* kelimesi

(Altunci, 2003, s. 300), aslında isyan lafzının ileri bir merhalesini, onun daha sert bir boyutunu ifade etmektedir. Nitekim Râgıb el-İsfahânî (ö. 425/1033[?]) bu kelimenin Kur'ân'da esasen “isyanda haddi aşmak” anlamında kullanıldığını belirtmektedir (Râgıb, t.y., s. 304). Dâmegânî (ö. 478/1085) de ondaki haksızlık etme, zulüm ve zalimlik anlamına işaret etmektedir (Dâmegânî, t.y., s. 324). Bu aşırılık ve şiddet kelimenin mecaz anlamına da yansımakta, kelime, “tufan (الطَّائِفَةُ)” ve “suyun kabarıp taşması (طَعًا الْمَاءِ)” anlamlarını kazanmaktadır (el-Hâkka 69/5, 11). *Tuğyân* kelimesindeki hak tanımazlık, aşırılık ve şiddet anlamlarını bütün tonlarıyla, “[Ey Musa,] Firavun'a git; zira o azdı (طغى) (Tâhâ 20/24; en-Nâziât 79/17).” ayetinde görebiliriz. Şeyhulislam Ebu's-Suûd Efendi (ö. 982/1574) bu ayeti, “O [Firavun], büyülenmede, ululanmada ve zalimlikte haddi aştı, rablik davasına kalkışacak kadar ileri gitti.” şeklinde açıklamaktadır (Ebu's-Su'ûd, t.y., 6: 11-12). Onun, Râgıb'ın açıklamalarıyla örtüşen bu tespiti, teröre dönüşen azgınlığa da karşılık gelmiş olmaktadır. Kelimenin bu açılımına bakarak, Firavun'un özellikle Hz. Musa'ya ve İsrail oğullarına karşı zaman zaman terör boyutuna ulaşan bir devlet baskısı uyguladığını söylememiz yanlış olmaz. Zaten Fecr Suresi'nde (89/10-12) Firavun'un ve ordularının (الأوتاد) yeryüzünde azgınlığı, zorbalığı ve zalimleştiğini gayet açık bir biçimde anlatmaktadır (Mâverdî, 1992, 6: 269). Kitab-ı Mukaddes'te verilen bilgiler de Firavunların ve idarecilerinin zaman zaman terör boyutuna ulaşan bir devlet baskısı uyguladığını doğrulamaktadır (Çıkış, 3: 7-9, 14: 1-13).

4. 'UDVÂN

Görüldüğü gibi, *tuğyân* kavramının anlamında şiddet ve terörün fiilî ve amelî olanından çok sözlü ve psikolojik olanı baskındır. Kur'ân'da terörün fiilî ve amelî yönünün daha baskın

olduğu kelimeler de geçmektedir. 'Udvân (عدوان) kelimesi ve onunla aynı kökten gelen *i'tidâ*, *adâvet* ve *te'addâ* (اعتداء، عداوة، تعدي) kelimeleri bunlar arasında yer almaktadır. Klasik Arapçada bu kelimelerin hepsinde de “haksızlık yapma, hakkını çiğneme, düşmanlık yapma” (Ezherî, 1964, 3: 108-110), “açık zulüm / haksızlık” (Halîl, 2003, 3: 113), “üzerine atılma, saldırma, eza-cefa etme” (İbn Manzûr, t.y., s. 2846) manaları bulunmaktadır. Bahsi geçen kelimelerin konumuzla ilgili bu manalarının dışında da manaları vardır (İbn Manzûr, t.y., s. 2845-2852). Kur'ân'da gerek bu kelimelerin, gerekse onlarla aynı kökten gelen diğer kelimelerin bu anlamları aynen korunmakla birlikte, olumsuz şiddeti içeren anlamları daha öne çıkarılmaktadır (Râgıb, t.y., s. 326-327).

Bu noktada *'udvân* kelimesi ve türevlerinin geçtiği ayetlerden birkaçına örnek olması bakımından temas etmemiz yerinde olacaktır. Çeşitli ayetlerde bu kelimeler çoğunlukla “haksızlık etme, haddi aşma” manalarında geçmektedir. Müslümanlara, putperestlerle yaptıkları savaşlarda bile aşırı gitmemelerini ve haddi aşmamalarını tavsiye eden ayet bu manada güzel bir örnektir. Ayette şöyle denilmektedir: “Sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşın, fakat haddi aşmayın (وَلَا تَعْتَدُوا); zira Allah haddi aşanları (المُعْتَدِينَ) sevmez (el-Bakara 2/190).” Taberî, bu ayette Müslümanlara, kendileriyle savaşan müşriklerle savaşmalarının, kendileriyle savaşmaktan vazgeçen müşriklerle ise savaşmamalarının emredildiği görüşündedir (Taberî, 2001, 3: 289, 291-292). Mevdudî (ö. 1979) de bu ayet bağlamında “haddi aşmayın” emrini, savaşın hem insanî boyutlarda sürdürülmesi hem de barbarca metotlara başvurulmaması gerektiğini belirten talimatlardan biri olarak görmektedir (Mevdûdî, 2003, 1: 153).

Hiç kuşkusuz, Hz. Peygamber ve ashabının Medine'de oluşturduğu toplumsal yapılanma geldiği son nokta itibariyle bir devlet hüviyetindedir. Taberî ile Mevdudi'nin yorumları, bu devletin savaşlarda uyması gereken en önemli ilkeyi, yani insanlık ilkesini ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Ancak kabul etmemiz gerekir ki, Medine döneminin ilk birkaç yılında bu yapılanma devletten ziyade güçlü bir toplumsal örgütlenme görünümündedir. Biz bu yapılanmanın hem bir devleti hem de güçlü bir toplumsal örgütlenmeyi andırmasından hareketle, bu insanlık ilkesinin, devletlerarası savaşları ve devlet-toplum çatışmalarını kapsadığı gibi, kabileler ve toplumlar arası çatışmaları ve diğer her türlü çatışma ve savaşı da kapsadığı sonucunu çıkarabiliriz. Kur'ân'da yer alan bu ilke ilgili ayetlerin indiği asır için gerçekten çok ileri bir durumu ifade etmektedir. Savaşta insanlık dışı barbarca yollar izlenmesi, savaşa karışmayan kişilere saldırılması veya diğer gayrimeşru yöntemlere başvurulması günümüzde de savaş suçu olarak nitelendirilmektedir (Aslan, 2008, s. 264 vd.). Yine günümüzde devletin veya kurumlarından birinin halkın tamamına veya gruplara karşı barbarca metotlar uygulaması devlet terörü kabul edilmektedir (Yayla, 1990, s. 360-361).

İslam'ın gerek nizami savaşlarda gerekse diğer çatışma türlerinde insanlık dışı yollara başvurulmasını gayrimeşru gören bu tutumu, üzerinde durduğumuz kavramı içeren diğer ayetlerde de devam etmektedir. Bir ayette, içlerinden bir kesimin haksız yere kanını döken ve onları yurtlarından çıkararak İsrail oğulları, “Siz birbirini öldüren ve kendinizden bir grubu yurtlarından çıkararak, suç / günah işlemek ve haksızlık yapmak (الْعُدْوَان) için onlara karşı dayanışan kişilersiniz (el-Bakara 2/85).” ifadeleriyle kınanmaktadır. Bu ayet bağlamında ‘*udvân* kelimesi, genel anlamda “hakka tecavüz

etmek” ve “haksızlık yapmada / zulümde aşırı gitmek” anlamlarına gelmektedir (Mâverdî, 1992, 1: 155). Bununla birlikte çeşitli ayetlerde ‘*adüv* (عدوّ ج. أعداء) kelimesi “düşman” anlamında kullanıldığına göre (el-Bakara 2/36, 168; en-Nisâ 4/45, 92, 101; et-Tevbe 9/83; Tâhâ 20/80), onunla aynı kökten gelen ‘*udvân* kelimesinde haksızlıkla düşmanlığı birleştiren mana üzerinde yoğunlaşmak gerekir (Râgıb, t.y., s. 326). Nitekim “İyilikte ve takvada yardımlaşın, günah ve düşmanlıkta yardımlaşmayın (el-Mâide 5/2).” ayetinde kelimedeki bu iki anlamın birleşmesi daha açık olarak görünmektedir.

Kur’ân’ın haksızlık karşıtı bu tavrı, hem bu sözcük, hem de onunla aynı kökten gelen diğer sözcükler temelinde düşmanlık, çatışma ve savaşlarla sınırlı kalmayıp, bütün insani ilişkileri ve muameleleri kapsayacak kadar geniş bir duruma karşılık gelmektedir. Burada uç bir örnek olarak kısas cezasının uygulamasını zikredebiliriz. Kur’ân’da, ölenin yakınlarının katille uzlaşmaları meşru addedilir. Fakat anlaşma sağlanıp da katil bu uzlaşmanın gereğini yerine getirdikten sonra ölenin yakınlarının ona saldırmaları, onu katletmeye kalkışmaları veya katletmeleri ya da ondan üzerinde anlaşılan miktardan daha fazla diyet istemeleri haksızlık ve zulüm olarak görülerek, “Kim bundan sonra haddi aşarsa (فَمَنْ اعْتَدَىٰ), onun için acıklı bir azap vardır (el-Bakara 2/178).” ayetiyle yasaklanır (Mukâtil, 2006, s. 66; Râzî, 1990, s. 5: 48). Şu halde ölüm cezasını hak eden bir katilin hakkını bile bu kadar özenle koruyan Kur’ân’ın, haklar konusunda son derece insani bir hukuk kuralı vazettiğini söylememiz yerinde bir tespit olur. Dahası, bunun, İslam’ın gayet ileri hukuk ilkelerinin bir parçası olduğunu da söylemeliyiz.

5. BAGY

Verdiğimiz bilgilerden anlaşılmaktadır ki, 'udvân kelimesi ve türevlerinin ifade ettiği anlamların önemli bir kısmı terör ve anarşi gibi şiddet türlerini önemli ölçüde içermektedir. Bu ayetlerde olumsuz anlamlarıyla şiddet ve terör gayrimeşru görülerek reddedilmektedir. Ancak Kur'ân'da olumsuz anlamdaki şiddet türleriyle ilişkilendirilebilecek kelime, kavram ve lafızlar bunlarla sınırlı değildir. Burada *bağy* (بَغْيًا) kavramına değinmeden geçmemiz doğru olmaz. Arap dilinde fiil olarak “dileme, fesat çıkarma, zulmetme, isyan etme, günah işleme, fuhuş yapma” gibi anlamlara gelen bu kelime (Halîl, 2003, 1: 153-154; İbn Fâris, 1979, 1: 271-272), Kur'ân'da çeşitli vesilelerle ve geniş denebilecek bir anlam yelpazesi içerisinde geçmektedir. Burada bunlardan yalnızca konumuzla ilgili olanlarına temas etmekle yetineceğiz.

Kelimenin Kur'ân'da kullanımına, toplumsal düzenin bozularak, ayrılığa düşmenin ve kargaşanın başlamasının temelinde yatan en önemli sebeplerden sayılabilecek bir psikolojik tutumun anlatıldığı “Kitap verilenler, sırf kendilerine ilim geldikten sonra aralarındaki çekememezlik (بَغْيًا بَيْنَهُمْ) yüzünden ayrılığa düştüler (Âl-i İmrân 3/19).” ayetiyle başlamamız yerinde olacaktır. Ayette geçen *bağy* kelimesine, “çekememe, haset etme” manası verilebileceği gibi, “baş olma isteği/ihtirası” manasının da verilmesi de mümkündür (Altuncu, 2003, s. 72). Diğer bir ayette “İsrail oğullarını denizden geçirdik. Firavun da, askerleriyle birlikte haksızlık/zulüm (بَغْيًا) ve saldırı yapmak (عَدْوًا) için onları takip etti (Yûnus 10/90).” denilmek suretiyle, bu kelime Firavun ve askerlerinin Hz. Musa ve İsrail oğullarına yapmayı hedeflediği haksızlık ve zulmü anlatacak biçimde kullanılmaktadır ki, bunu devlet terörü ile rahatlıkla ilişkilendirebiliriz. Başka bir ayette de benzer bir şekilde bu kelime,

Allah'ın ayetlerini yalanlayan bazı kişilerin deniz fırtınasından kurtulduktan sonra yeryüzünde yaptıkları taşkınlıkları, zulüm ve haksızlıkları ve saldırganlıkları ifade etmek üzere kullanılmaktadır: “Fakat [Allah] onları kurtarınca hemen yeryüzünde haksız yere taşkınlık yaparlar. Ey insanlar, taşkınlığınız kendi aleyhinizedir (Yûnus 10/23).” Kelimeyi bu manasıyla anarşi, terör ve şiddetle ilişkilendirebiliriz.

Görüldüğü gibi, bu ayetlerde geçen *bağy* kelimesinin anlamı, “çekememe ve haset etme” ile başlayıp, “küstahça davranma” ve “bozgunculuk çıkarma, haktan sapma, haksızlık ve zulüm yapma” ile devam eden bir seyir izlemektedir (Altunci, 2003, s. 72-73). Fakat Kur'ân'da bu kelime bir de “saldırı” anlamında kullanılmaktadır ki, konumuz açısından bu, diğer anlamlara nispetle şüphesiz çok daha önemlidir. Müslümanların birbiriyle çatışmalarını önlemeyi ve toplumsal huzuru sağlamanın yollarından birini göstermeyi hedefleyen bir ayette (Kutub, t.y., 13: 497-498), “Eğer müminlerden iki grup birbiriyle çatırırsa, onların arasını düzeltin. Eğer biri diğerine saldırırsa, Allah'ın emrine dönünceye kadar saldırgan olan tarafla savaşın (el-Hucurât 49/9).” denilmektedir. Kelimenin anlamındaki olumsuz manaları dikkate alarak ayette söz konusu edilen saldırının haksız yere yapılan saldırı olduğunu söylememiz yanlış olmaz (Yazır, 1979, s. 4463).

Bununla birlikte ayette gözetilen asıl maksat, Müslümanların birbirine düşmelerinin önlenmesi, birlik ve beraberliklerini bozanlara karşı gereken tedbirlerin alınması, İslam toplumunun parçalanmaktan korunması, toplum içerisinde saldırganlık yapanlara fırsat verilmemesi, Müslüman bile olsalar gerektiğinde onlara karşı savaşılmasıdır. Bizim bu yorumumuz meşruiyetini diğer bir ayette saldırıya uğrayan Müslümanlara bu maksadı çağrıştırarak şekilde

derhal yardımlaşmalarının tavsiye edilmesinden (eş-Şûrâ 42/39) almaktadır. Her iki ayette de söz konusu edilen saldırgan kişilerin kâh topluma, kâh nizama, kâh devlete karşı barbarlık (Vandalizm), anarşi ve terör gibi şiddet cürümlerini işlediklerinde şüphe yoktur. Nitekim İslam Hukukunda (*Fıkıh*) *bağy* kelimesinin, “güç sahibi bir grubun meşru ve adil devlet başkanına itaat etmemesi, ona karşı koyması veya isyan etmesi” anlamında bir terim olarak kullanılması (Şafak, 1991, s. 451-452; Zuhaylî, 1985, 6: 142-143), bu kelime ile devlete karşı terör arasında ilişki kurmamızı kolaylaştırmaktadır.

6. FESÂD

“Eğer müminlerden iki grup birbiriyle çatışırsa...” ayetinde düzeltmeden (*islâh*) bahsedilmişken, araştırmamızı, düzelmenin tam da zıt anlamlısı olan *fesâd* (الْفَسَاد) kavramı (Halîl, 2003, 3: 321) üzerinden yürütmemiz isabetli olacaktır. Arap dilinde bu kelime, “bozulma, kendisinden yararlanılamayacak derecede çürüyüp kokma, anlaşma geçersiz olma, oyun ve eğlenceye dalma, kuraklık olma, birinin malını haksızlıkla alma, doğru yoldan sapma, kötü olma, kötüleşme, yok olma” gibi pek çok anlama gelmektedir. Kelime *ifsâd* (الإفساد) formuna girdiğinde, bütün bu anlamlar “bozma / bozgunculuk yapma, çürütme, kokutma, kötülük etme...” şeklindeki geçişli biçimlerine dönüşmektedir (Zebîdî, 1987, 3: 496-497; Bustânî, 1987, s. 689). Her iki kelime de bu anlamlarının hemen hemen tamamıyla birlikte Türkçeye geçmiştir (Güncel Türkçe Sözlük, 2016).

Kur'ân sözlüğü yazarları, *fesâd* ve *ifsâd* kelimelerinin Kur'ân'da esasen sözlük manasında kullanıldığına, bunun da “beden veya nitelik bakımından itidalden ve istikametten çıkma, fesat çıkarma, helak etme, tahrip etme” gibi anlamları kapsadığına işaret etmektedirler (Râgıb, t.y., s. 379; Semîn el-Halebî, 1996, 3: 229).

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) ise, daha ayrıntılı bir değerlendirmeye, Kur'ân'ın muhtelif ayetlerinde bu kelimelerin, “günah işleme, isyan etme, yok/telef etme, öldürme, cinayet işleme, bozma, fesat çıkarma, tahrip etme” anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir (Mukâtil, 2006, s. 30). Bu bilgilerden hareketle, Arap dilinde “bozulma” manasının hakim olduğu bu kavramların, Kur'ân terminolojisinde herhangi bir günah, kötülük, baskı, zalimlik vb. yollarla kişinin veya toplumun hem bozulmasını hem de başkalarını bozmalarını ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Pek tabii ki, biz araştırmamızda bu kelimelerin konumuzla ilgili kısmı üzerinde duracağız. Evvela belirtmeliyiz ki, içerisinde kötülüklerin, sapıklık ve ahlaksızlıkların, azgınlık ve isyanların, zulüm ve haksızlıkların yayılması, nizam ve intizamın bulunmaması veya kaybolması vb. sebeplerle bir toplumun kısmen veya tamamen bozulması Kur'ân'da *fesâd* kavramı ile ifade edildiği gibi, bizzat bu bozulma sebepleri ve süreçleri de aynı kavramla ifade edilmektedir. Nitekim Firavun'un ve yöneticilerinin Mısır'da azgınlık ve zulüm yapmaları (el-Fecr 89/12), Mekke müşriklerinin keyfi arzu ve hevesleri ve bunların olumsuz neticeleri (el-Mü'minûn 23/71), Yahudilerin Hz. Peygamber'le ve Müslümanlarla savaşmaları, bu amaçla diğer gayrimüslimlerle irtibata geçmeleri ve onlardan yardım talep etmeleri (el-Mâide 5/64) Kur'ân'da fesat diye adlandırılmaktadır (Mâtürîdî, 2005, 4: 270).

Konumuzla ilişkisi bakımından *ifsâd* kelimesine gelince, Kur'ân'da bu kelime, yukarıdaki anlam yelpazesiyile *fesâd*ın geçişli hale dönüşmüş anlamlarını kapsamaktadır. Firavun'un bizzat yönettiği ülkesinde halkı gruplara ayırması, bunlar arasında ayırım yaparak İsrail oğullarını baskı altına alması, onların oğullarını öldürtmesi, kızlarını sağ bırakması (el-Kasas 28/3-4), Karun'un servetinin

çokluğuyla övünmesi ve onunla gösteriş yapması, zekat ve sadaka vermemesi, aksine insanları Allah yolundan uzak tutmak için harcama yapması, Hz. Musa ve taraftarlarına karşı Firavun'la işbirliğine gitmesi, öğüt dinlememesi (el-Kasas 28/77-79; Mâtürîdî, 2005, 11: 80-82)), Ye'cüc ile Me'cüc'ün dışarıdan gelerek ülkeyi tahrip etmesi (saldırı, sabotaj vb. eylemler yapması), orada cinayetler işlemesi ve ekinlere zarar vermesi (el-Kehf 93/94; Kâdî el-Beydâvî, 2000, s. 2: 354), çeşitli ayetlerde kelimenin bu anlamlarda kullanılmasının örneklerini teşkil etmektedir.

Verdiğimiz bilgiler, *fesâd* ve *ifsâd* kavramlarının anarşi ve terör gibi şiddet türlerinin hemen her çeşidiyle anlamsal ilişkisini ortaya koymaktadır. Zira bir yönüyle fesat, toplumu kötülüğe ve isyana sevk etme, baskı ve şiddete yöneltme yoluyla bozmaya çalışma faaliyetlerinin, bu faaliyetler neticesinde gerçekleşen bozulma süreçlerinin ve nihayet bozulmanın adıdır. Firavun örneğinde devlet terörü, Ye'cüc ve Me'cüc örneğinde de devlete karşı terör açık bir biçimde görülmektedir. Hem devlet terörü hem de devlete karşı anarşi ve terör, insanlık tarihinin hemen her döneminde rastlanabilecek türden şiddet eylemleridir. Üstelik ağır toplumsal bozulmalarla ilgili olduğundan, bu problemler, bozulma süreçlerini yaşayan hemen her din veya milliyete mensup insan toplumlarında gözlemlenebilir. Nitekim Hz. Peygamber hayattayken de benzer problemler meydana gelmiş, meseleye Kur'ân'da değinilmiş, Allah ve Peygamberiyle harp edenlerin, fesat çıkarıcıların, toplumu ağır bir biçimde bozanların, işledikleri cürmün büyüklüğüne ve/veya diğer değişkenlere bağlı olarak, ölüm, idam, ayak ve ellerin çaprazlama kesilmesi ve sürgün gibi cezalardan biriyle cezalandırılmaları esası getirilmiştir (el-Mâide 5/33-34).

Bu kadar ağır cezalar elbette basit suçlara değil, insanları ülkedeki meşru nizama karşı kışkırtma, yol kesme, cinayet işleme, isyan etme vb. türden ağır suçlara karşılık önerilmiştir. Ancak yine de bu ağır suçların hangi noktada başladığı müfessirler arasında tartışmalıdır. Aynı şekilde bu cezaların gayrimüslimler için mi yoksa Müslümanlar için mi getirildiği hususunda da derin görüş ayrılıkları vardır (Mâtürîdî, 2005, 4: 209-211; Mâverdî, 1992, 2: 31-34; Râzî, 1990, 11: 168-171). Ancak biz, bu cezaların suçluların din ve milliyetlerine bakılmaksızın uygulanmasının hukuk önünde eşitliği sağlama bakımından daha doğru olacağını düşünüyoruz. Nitekim İslam Hukukçuları (*fukahâ'*), bu suçları ortak bir ad altında toplamak üzere, Kur'ân'da geçen “Allah ve Peygamberiyle harp edenler” (الَّذِينَ الْيَحْرِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) ifadesindeki *yühâribûne* (harp ederler) fiilinden türeme *hirâbe* (حرابة) kelimesini kullanmışlar, onu, “meşru ve adil devlet başkanına açıkça isyan etme, yol kesicilik, eşkıyalık, soygunculuk, gaspçılık veya kapkaççılık yapma” anlamında terimleştirmişler, tarifte yer alan türden suçları işleyenlere sürgünden idama kadar değişen muhtelif cezalar (*had ç. hudûd*) verilmesini teklif etmişler, fakat din veya milliyet farklılığını esas alan herhangi bir düzenlemeye gitmemişlerdir (Bardakoğlu, 1995; Hirâbe, 1990).

7. FİTNE

Buraya kadar incelediğimiz kavramlar olumsuz manadaki şiddetle bir veya birkaç yönden ilgilidir. Kur'ân'da bir kavram daha var ki, anarşi ve terör gibi şiddet türlerini fikrî ve tatbikî boyutlarını en geniş biçimde o içerir. Bu kavram *fitne* (الْفِتْنَةُ) kavramıdır. Arapçada kökü itibariyle fitne kelimesi, “sınama, imtihan, deneme, ateşte yakma, eritme, ayırıştırma, ayartma, katletme; görüş ayrılığı, bela, dert, mihnet, musibet, savaş, zulüm” manalarına gelir (Ezherî, 1964, 14: 296-297; İbn Fâris, 1979, 4: 472-473). Mukâtil fitnenin Kur'ân'da

şirkten işkence ve öldürmeye varıncaya değin on bir farklı anlamı olduğunu belirtir (Mukâtil, 2006, s. 63-65). Dâmegânî de aynı bilgiyi Mukâtil'le hemen hemen aynı cümlelerle tekrar eder (Dâmegânî, t.y., s. 364-365).

Fitne kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımları, Arap dilcilerinin ve Kur'ân sözlüğü yazarlarının verdiği bilgilerle paralellik arz etmektedir. Bir yerde, Yahudilerin hoşlanmadıkları hükümler getiren peygamberleri yalanlayıp öldürmeleri fitne kelimesiyle nitelendirilmektedir: “(Bunun) bir fitne olmayacağını sanıp da körleştiler, sağırлаştılar (el-Mâide 5/70-71).” Fitnenin bu ayetteki anlamı hususunda müfessirler görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu kelimenin, Yahudilerin, kendilerine hoşlanmadıkları hükümler getiren peygamberlere şiddet uygulamaları, eziyet etmeleri ve öldürmeleri anlamında olduğunu ileri sürenler bulunduğu gibi, peygamberlere işkence ettikleri ve onları öldürmeye kalkıştıkları için Yahudilerin maruz kalacakları bela, kıtlık, helak veya azap manasına geldiğini savunanlar da vardır (Mâtürîdî, 2005, 4: 278).

Firavun ve taraftarlarının Hz. Musa'ya ve ona iman edenlere karşı devlet terörü uyguladığını yukarıda zikretmiştik. Kur'ân'da onların bu zulmü yukarıdaki kavramların yanı sıra fitne kavramıyla da ifade edilmektedir: “Musa'ya, toplumundan yalnızca bir soy, Firavun ve destekçileri kendilerine baskı yaparlar diye (أَنْ يَفْتِنَهُمْ) korkarak inandı. Kuşkusuz ki, Firavun o memlekette zorba bir kişi [idi] ve gerçekten de aşırılardan [idi] (Yûnus 10/83).” Müfessirler bu ayetteki fitne kelimesinin, “baskı yapmak, işkence etmek (Mâverdî, 1992, 2: 447), öldürmek, katletmek” (Mukâtil, 2006, s. 64; Dâmegânî, t.y., s. 365) gibi anlamlara geldiği kanaatindedirler. Biz bu anlamların hepsini karşılamak üzere ayetin *en yeftinehüm* kısmını “zarar verirler diye” şeklinde tercüme etmeyi uygun gördük.

Bu ayettekine benzer bir biçimde diğer bir ayette de fitne kelimesi baskı, işkence ve katletme anlamıyla geçmektedir. Mekke müşrikleri tarafından Müslümanlara yapılan ve bazen ölümle sonuçlanabilen baskı ve işkenceler şöyle anlatılmaktadır: “Sonra şüphesiz ki, Rabbin, baskıya / işkenceye (fitneye) uğratıldıktan sonra hicret eden, sonra cihat eden ve sabreden kimselerin yanındadır. Şüphesiz Rabbin bundan sonra çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir (en-Nahl 16/110).” Aynı müessif olaya “Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse haricinde... (en-Nahl 16/106)” ayetinde “zorlama, baskı yapma, mecbur bırakma, katletme” gibi anlamlara gelen *ikrâh* kavramıyla da göndermede bulunmaktadır (Râzî, 1990, 19: 97-98).

Fitne kavramı bağlamında Kur'ân'da anlatılan en dramatik olay ise hiç şüphesiz Ashab-ı Uhdûd Kıssasıdır. Bu kıssada, Himyer (Yemen) Hükümdarı iken din değiştirerek Musevi olan Zûnüvâs'ın (Hükümdarlığı: M. 522-525) Miladi 523 yılında Necran bölgesini işgal ettiği, Hıristiyan olan halkı Yahudiliği kabule zorladığı, kabul etmeyenleri türlü işkencelerle yıldırmaya çalıştığı, hatta bir kiliseye hapsettirerek ve kazdırdığı çukurlara doldurarak binlerce kişiyi –ki, sayı 4.000 ile 40.000 arasında değişmektedir- diri diri yaktırdığı anlatılmaktadır (Mevdûdî, 2003, 7: 83-84; (Eroğlu, 1991). Zûnüvas'ın ve ordusunun Hıristiyan Mü'minlere uyguladığı bu şiddet ve terör Kur'ân'da *fitne* kelimesiyle dile getirilerek kınanmaktadır: “Mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara işkence edip de tövbe etmeyenler var ya, onlara cehennem azabı ve yanma cezası vardır (el-Bürûc 85/10).”

Buraya kadar verdiğimiz örnekler, fitne kavramının baskıyla başlayıp işkence ile devam eden ve öldürmeye kadar uzanan oldukça geniş anlam alanına atıfta bulunmaktadır. Fakat bu kavramın bütün bunları aşan öyle bir anlamı daha vardır ki, Kur'ân'da bu anlamdaki

fitne öldürmeden daha şiddetli ve daha ağır bir cürüm olarak nitelendirilmektedir: “Onları, bulduğunuz yerde öldürün ve sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. [Çünkü] fitne öldürmekten daha şiddetlidir (el-Bakara 2/191).” İlk bakışta fitnenin en hafifinden en ağırına kadar her türünü işleyen kişilerin öldürülmesi gerektiği izlenimi verse de bu ayette kastedilen durum biraz farklıdır. Bazı müfessirler, içerisinde geçen fitne kelimesine kafirlik ve şirk gibi anlamlar verseler de (Taberî, 2001, 3: 394-395; Kurtubî, 1993, 2: 327), Kelbî (ö. 140/757) bu ayeti Hudeybiye Anlaşmasıyla ilişkilendirmektedir (Vâhidî, 1430H., 3: 622-623). Bu ayeti çevreleyen ayetlerin hac ve umre hakkında olması, onun bu ilişkilendirmesini haklı çıkarmaktadır. Gerçi, bu ayetin de içinde bulunduğu Bakara Suresinin, kısa bir bölümü, özellikle de son birkaç ayeti hariç, Hicretin ilk iki yılı içerisinde nazil olduğu (Mevdûdî, 2003, 1: 43; Esed, 1999, s. 3), Hudeybiye Anlaşmasının ise, Hicretin altıncı yılında yapıldığı dikkate alınarak, onun bu ilişkilendirmesinin tarihi bakımdan isabetli olamayacağı düşünülebilir. Ancak mezkur surenin Medine döneminin başından sonuna kadar çeşitli vesilelerle inen ayetlerden müteşekkil olduğunu ortaya koyan dakik tespitler (Kurtubî, 1993, 1: 148; Yazır, 1979, s. 146; Derveze, 2000, 6: 123-124), böyle bir şüphenin yersizliğini ortaya koyar.

Katilden daha şiddetli olan fitnenin ne olduğu konusundaki en kapsamlı bilgiyi İbn Kesîr'in (ö. 771/1369) açıklamasında bulabiliyoruz. Onun açıklaması şöyledir: “Cihadda canlar telef edildiği ve insanlar öldürüldüğü için Yüce Allah onların [Mekke müşriklerinin] Allah'a nankörlük etmelerinin, Ona ortak koşmalarının ve Onun yolundan alıkoymalarının öldürmeden daha zararlı, daha ağır, daha büyük ve daha yıkıcı olduğu hususuna dikkat çekmiştir. Bu yüzden de 'Fitne öldürmeden daha şiddetlidir.' buyurmuştur. Ebû

Mâlik de bu ibareyi [inkar veya şirk gibi bir şeyle kayıtlamaksızın], ‘Yapıyor olduklarınız öldürmekten daha büyüktür.’ şeklinde açıklamıştır (İbn Kesîr, t.y., 1: 328).” İbn Kesîr’in bu açıklaması, Müslümanların savaş yapmalarını ve çatışmaya girmelerini fitne kavramı üzerinden gerekçelendirir niteliktedir. Ya da ona göre fitneyi savaşı meşru kılan nedenlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de son çare olarak savaş yoluyla bertaraf edilmeyen fitnenin zararı, savaşta birkaç kişinin ölmesinden daha tehlikeli ve daha zararlı sonuçlar ortaya çıkarır. İşte bu noktada söz konusu olan fitne, savaşı gerektirecek kadar büyük olan fitnedir.

Adı geçen müfessirlerin açıklamaları gerçekten mühim ise de M. Hamdi Yazır’ın (ö. 1942) öldürmeden daha ağır olan fitne hakkındaki açıklamaları çok daha genel olup, tefsir geleneğinde söylenen hemen her şeyi özetlemektedir. Onun, İslam’da harbi meşrulaştıran gerekçeler üzerinden yaptığı ve ilgili ayetlerin bağlamı ile örtüşen açıklamaları şöyledir: “Fitnenin aslı, sözlükte, karışığını almak için altını ateşe koymaktır. Bundan sıkıntı ve belaya sokmak manasında kullanılmıştır ki burada bu mânâyadır. Yani vatandan çıkarmak gibi, insanları azaba uğratacak bela ve sıkıntı öldürmekten daha ağırdır. Ölümden daha ağır ne vardır, demeyiniz. Çünkü ölümü temenni ettiren durum, ölümden daha ağırdır. Bu sözün gelişinde insanı vatanından çıkarmanın da ona ölümü temenni ettirecek fitne ve sıkıntı cümlesinden olduğuna işaret vardır. Şirk küfrü yaymak, dinden dönmek, Allah’ın yasaklarını çiğnemek, genel sükuneti bozmak, vatandan çıkarmak hep birer fitnedirler. Müminin -Allah korusun- dönüp kâfir olması, öldürülmesinden ağırdır. Doğru yola girmiş olan müminlerden bazı kimseler, Mekke müşrikleri tarafından küfre döndürülmek için azaba uğratılıyor, onlar da, ‘Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyin. Hayır, onlar diridirler.’ (Bakara (2),

154) ilâhî emri gereğince ölmeyi göze alıp Allah'ın izni ile dayanıyorlardı. Bu şekilde haram ayda Ashabdan bazıları müşrikler öldürmüşler, bu da Müslümanların gücüne gitmişti. İşte bütün bunlar "Fitne öldürmeden daha ağırdır." prensibinde özetlenerek harp ilânının sebebi kısaca ifade buyurulmuş ve Müslümanlar fitneyi ortadan kaldırmak için Allah yolunda ya gazi veya şehit olmaya teşvik edilmiştir. Nüzul sebebi özel ise de söz, fitnenin mahiyetinin, öldürmenin mahiyeti ile karşılaştırılmasını ifade ettiğinden hüküm geneldir (Yazır, 1979, s. 695-696).”

Mevdudi ise, içeriğindeki şiddet ve baskı anlamlarını öne çıkararak fitne kavramını açıklamaktadır: “Bu ayette kullanıldığı şekliyle, Arapça *fitne* kelimesinin tam karşılığı, şiddete başvurarak bir fikri bastırmak ve ortadan kaldırmaktır. Bu ayette, o gün yaygın olanlara ters düşen inanç ve teorileri savunan kişi veya grupları baskı ve şiddetle cezalandırmanın çok kötü bir hareket olduğu ve toplumdaki durumu düzeltmeye yarayan fikir ve teorileri yayan ve savunan kimseleri işkence ve kaba kuvvetle bundan vazgeçirmeye çalışmanın zulüm olduğu anlatılmak istenmektedir. Kan dökmek çok kötü bir şey olmasına rağmen insanları kendi inanç ve ilkelerine bağlayan kimseleri bastırıp ezmek ve onları baskı gruplarının inançlarını benimsemeye zorlamak bundan da kötüdür. Bu nedenle tartışıp anlaşma yerine, vahşi gücü seçen bu insanlara karşı zor kullanmak helâldir ve haklı bir sebebe dayanmaktadır (Mevdûdî, 2003, 1: 153).”

Yazır'ın yorumu, Müslümanlara özelde müşriklerin, genelde gayrimüslimlerin uyguladıkları şiddet ve baskıyı öne çıkarması bakımından önemli iken, Mevdudi'nin yorumu, dini ayırım yapmaması itibarıyla, Müslümanların da kendi görüşlerini kabul ettirmek için şiddet ve baskıya başvurmamasını dolaylı da olsa ifade

etmesi bakımından önem arz etmektedir. Her iki yorum da diğer müfessirlerin yorumları gibi, İslam'da savaşı meşrulaştıran gerekçeleri örneklendirerek somutlaştırmaktadır. Verilen örnekler özellikle şiddet noktasında toplanmaktadır. Biz bu örneklerle şiddetin en acımasız biçimleri olan anarşi ve terörü de ekleyebiliriz. Kim yaparsa yapsın, nereden gelirse gelsin, sebebi ne olursa olsun, şiddet, anarşi ve terör, mücadele edilmesi, gerektiğinde savaş ve çatışma yoluyla önlenmesi gereken fitne türleridir. “Fitne öldürmekten daha büyüktür (el-Bakara 2/217).” ayetindeki fitne kelimesini de aynı doğrultuda anlamak en doğrusudur.

Fitne kavramı bağlamında verdiğimiz bilgileri toparlayacak olursak, Kur'ân'daki fitnenin, toplumda bozgunculuk ve karışıklık çıkarmakla başlayan, meşru otoriteyi tanımamakla devam eden ve nahak yere baskı yapma ve öldürme, şiddet, anarşi ve teröre başvurma ile zirveye ulaşan oldukça geniş bir anlam yelpazesine sahip bir kavram olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamlarıyla fitne, cezayı hak eden büyük bir suçtur, idam ve savaş nedenidir; çünkü eğer ortadan kaldırılmazsa toplumda meşru otoriteyi kaldıracak, onun yerine kötülüğü ve düzensizliği ikame edecektir.

SONUÇ

Verdiğimiz bilgiler ve yaptığımız değerlendirmeler göstermektedir ki, Kur'ân'da şiddet, anarşi ve terörü doğrudan karşılayan herhangi bir lafız yoktur, fakat onun hem zihnî, hem de tatbikî / amelî boyutuna işaret eden lafızlar mevcuttur. Ulaştığımız bilgiler, Kur'ân'da bu lafızların anlam serüvenlerinin haksızlık yapmaktan başlayarak ileri şiddet türlerine kadar uzanan bir çizgide seyrettiğini göstermektedir. Kur'ân, bu kavramlar üzerinden gücün kötüye kullanımını veya ölçsüz, kontrolsüz kullanımını eleştirmekte

ve gayrimeşru görmektedir. Ayetlerdeki bu tavırda güç kullanmanın meşru kurallara bağlanarak disiplin altına alınmasının hedeflendiği açıktır. Ele aldığımız kavramlarla ilgili ayetlerin bir kişiyle, toplulukla veya devletle ilgili olması önemli değildir. Ayetlerdeki kişi ve kurumlar yalnızca birer örnektir. İlahi bir din olarak İslam, bu örnekler üzerinden, kimden ve nereden gelirse gelsin, meşru nedenlere ve kurallara dayanmayan güç kullanımına karşı olduğunu bütün insanlığa ilan etmiş olmaktadır.

Burada araştırma konusu yaptığımız lafızlar şiddet ve terör kavramlarıyla birebir anlamdaş olmamakla birlikte, her birinin anlam alanı bu iki kavramın anlam alanı ile az veya çok kesişmektedir. Bu lafızların ayetlerde genel olarak olumsuz anlamlar yüklenmesi, şiddet, terör, haksızlık, baskı ve zulüm bağlamında ise tamamen menfi anlamlarda kullanılması, bizi, Kur'ân'da şiddet ve terörün bir mücadele yolu olarak kabul edilmediği, tam aksine mahkum edildiği, kınandığı ve yasaklandığı sonucuna ulaştırmaktadır. Kur'ân'ın tavrı bu olmakla birlikte, bazı çevreler onun birtakım ayetlerine dayanarak, İslam adına şiddet ve teröre kapı aralamakta, onu meşru bir mücadele yöntemi olarak benimsemekte, şiddet ve terör eylemlerini ısrarla sürdürmektedir. Oysa Kur'ân'ın yukarıda belirlediğimiz tavrı gayet açıkken, ayetlerden şiddet ve terörü meşru gösteren deliller bulmaya çalışmak abesle iştigalden başka bir anlam taşımamaktadır.

BAŞVURULAR

- Abū Hamzah, a.-M. (1436). Advice for the Soldiers of The Islamic State. *Dabiq*(6), 6-15.
- Altuncı, M. (2003). *el-Mu'cemü'l-mufassal fî tefsiri garîbi'l-Kur'âni'l-kerîm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiye.
- Âlûsî, E.-F. Ş.-S. (1997). *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. (M. H. el-Arab, Dü.) Beyrut: Dâru'l-fikr.

- Aslan, M. Y. (2008). Savaş Hukukunun Temel Prensipleri. *TBB Dergisi*(79), 235-274. 3 23, 2016 tarihinde <http://tbbdergisi.barobirlik.org.tr/m2008-79-470> adresinden alındı
- Ba'albekkî, M. (1970). *el-Mevrid Kâmûs İnkilizî-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn.
- Ba'albekkî, R. (1995). *el-Mevrid kâmûs 'Arabî-İnkilizî (7 b.)*. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn.
- Bardakoğlu, A. (1995). Eşkiyâlık. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 11, s. 463-466). içinde İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bustânî, B. (1987). *Muhîtu'l-muhît*. Beyrut: Mektebetü Lübnân.
- Coşkun, S. (2008). Anlam Değişmelerinin Neden Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumundaki Yanıltıcılığı. *EKEV Akademi Dergisi*, 12(35), 33-48. Mayıs 3, 2017 tarihinde [http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D01777/2008_35/2008_35_COS KUNS.pdf](http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D01777/2008_35/2008_35_COS_KUNS.pdf) adresinden alındı
- Dâmegânî, E. A.-H. (t.y.). *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfâzi kitâbillâhi'l-'azîz*. (A. A. Ali, Dü.) Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-i'lmîye.
- Derzeze, M. İ. (2000). *et-Tefsîru'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî.
- Dervîş, M. (1996). *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânüh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Ebu's-Su'ûd, M. b.-a. (t.y.). *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm (Tefsîru Ebi's-Suûd)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî.
- Eroğlu, M. (1991). Ashâbü'l-Uhdûd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 3, s. 471). içinde İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Esed, M. (1999). *Kur'an Mesajı*. (C. Koytak, & A. Ertürk, Çev.) İstanbul: İşaret Yayınları.
- Ezherî, E. M. (1964). *Tezhîbü'l-lüga*. (A. en-Neccâr, Dü.) Beyrut: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-teâlîf ve't-terceme.

- Farah, A., Said, M., Karim, R. N., & Eduard, S. K. (2004). *The Dictionary English-Arabic*. Beyrut: Dâr al-kotob al-ilmiyah.
- Güncel Türkçe Sözlük. (2016, 15 5). Türk Dil Kurumu. <http://www.tdk.gov.tr/> adresinden alındı
- Halîl, b. A.-F. (2003). *Kitâbü'l-'ayn*. (A. Hindâvî, Dü.) Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye.
- Hirâbe. (1990). *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye* (2 b., s. 153-164). içinde Kuveyt: Vezâratü'l-evkâf ve's-ş-şuûni'l-İslâmiyye.
- İbn Fâris, E.-H. A. (1979). *Mu'cemü makâyisi'l-lüga*. (A. M. Hârûn, Dü.) Beyrut: Dâru'l-fikr.
- İbn Kesîr, E.-F. İ. (t.y.). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. (A. A. vd., Dü.) Kahire: Dâru's-ş-şab.
- İbn Manzûr, C. M. (t.y.). *Lisânü'l-'Arab*. (M. A.-Ş. A. Ali el-Kebîr, Dü.) Kahire: Dâru'l-ma'ârif.
- Kâdî el-Beydâvî, N. E.-Ş. (2000). *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. (M. Subhî, & M. A. el-Atraş, Dü) Beyrut: Dâru'r-reşîd ve Müessesetü'l-îman.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)*. (1991). (Heyet, Çev.) İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Kurtubî, E. A.-E. (1993). *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. (İ. el-Aşşâ', Dü.) Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Kutub, S. (t.y.). *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. (İ. H. vd., Çev.) İstanbul: Hikmet Yayınları.
- Mâtürîdî, E. M.-S. (2005). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. (A. Vanlıoğlu, M. Boynukalın, & A. H. Ulusoy, Dü) İstanbul: Mizan Yayınları.
- Mâverdî, E.-H. A. (1992). *en-Nüketü ve'l-'uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*. (e.-S. b. Abdurrahîm, Dü.) Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye; Dâru'l-kütübi's-sekâfe.
- Mevdûdî, E.-a. (2003). *Tefhîmu'l-Kur'ân Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. (M. H. vd., Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mukâtil, b. S. (2006). *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-'azîm*. (H. S. ed-Dâmin, Dü.) Dubai: Merkezü Câmîati'l-mâcid.

- Mustafâ, İ., ez-Zeyyât, A., Abdulkadir, H., & en-Neccâr, M. (1992). *el-Mu'cemü'l-vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Râgıb, E.-K. e.-H.-İ. (t.y.). *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. (M. S. Keylânî, Dü.) Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- Râzî, F. M.-H.-H.-T. (1990). *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmiyye.
- Sayyâd, A. A. (2002). el-İrhâb beyne'l-esbâb ve'n-netâic fî asri'l-avleme tesâülât tebhasü an icâbe. A. n.-'. li'l-'ulûmi'l-emniyye içinde, *el-irhâb ve'l-'avleme* (s. 117-186). Riyad: Akâdîmiyyetü nâyifi'l-Arabiyye li'l-'ulûmi'l-emniyye.
- Semîn el-Halebî, A. b. (1996). *'Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrafi'l-elfâz*. (M. B. Uyûnü's-sûr, Dü.) Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye.
- Şafak, A. (1991). Bağy. B. T. (Editör) içinde, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 4). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Taberî, E. C. (2001). *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. (A. b. et-Türkî, Dü.) Kahire: Dâru hecer.
- Vâhidî, E.-H. A. (1430H.). *et-Tefsîru'l-basît*. (M. A. el-Hudayrî, Dü.) Riyad: Câmi'atü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye.
- Yayla, A. (1990). Terör ve Terörizm Kavramlarına Genel Bakış. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 45(1), 335-385. 3 15, 2014 tarihinde <http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/45/1/atillayayla.pdf> adresinden alındı
- Yazır, E. M. (1979). *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat.
- Zebîdî, M. M.-H. (1987). *Tâcü'l-'arûs*. (A. Matar, Dü.) Kuveyt: Matba'atü Hukûmeti Kuveyt.
- Zuhaylî, V. (1985). *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh* (2 b.). Dimaşk: Dâru'l-fikr.

**“LAİLAHE” İLE “LAİLAHEİLLALLAH”
ANTAGONİZMASINDA BATI İLE İSLAM
MEDENİYETLERİNİN ÇATIŞMASI**

Abdulhalim AYDIN*

GİRİŞ

Tarih boyunca Doğu ile Batı arasında her zaman mücadeleler, savaşlar ve meydan okumalar cereyan etmiş ve bu karşı olumların temel karakteristiği İslam ile Hıristiyan medeniyetleri temelinde kutuplaşma şeklinde olmuştur. Tarihte İslam medeniyeti Batı'nın üç önemli saldırısına maruz kalmıştır. İlk saldırı VIII. yüzyılda Antik Yunan düşüncesinden yapılan tercüme faaliyetleriyle olur. Bu tercüme dönemin Müslüman alimlerinin yeni bir dünyanın düşüncesiyle tanışmasına neden olur. Bu dünyanın görüşleri akıl, mantık, hendese gibi gönül çelen veriler üzerine temellenmişti. Bunun neticesinde vahyin bu verilerle yorumlanması krizine girilir.¹ İtikad ve tevhide yönelik bu saldırıyı Gazali kelim ve felsefe boyutuyla karşılık vererek bertaraf eder. İkincisi Haçlı saldırıları olur. Bunlar askeri nitelikli olduğu için Müslümanlar bunları zaman içinde bertaraf etmişlerdir. Sonuncusu ise, doğrudan İslam medeniyetine karşı yapılan ve daha çok zihinsel nitelikli olan bir meydan okumadır. Türkiye'nin Batılılaşma macerasını esas aldığımızda Tanzimat'ın ilanı ile beraber bu son meydan okuma yaklaşık 200 yıllık bir zamana tekabül eder. Böylece bu tarihten beri aslında Osmanlı pratiği İslam Medeniyetinin temsilcisi sıfatıyla bununla yüzleşme ve hesaplaşma sürecini yaşar. Öte yandan, bugün İslam medeniyetine meydan okuyan Batı medeniyetinin de geçirmiş olduğu bir takım dönüm noktaları olmuştur. Bunların temel niteliği ontolojik hakikat anlayışına paralel olarak gelişen epistemolojik kopuş diye nitelendirilebilecek olan

* Prof. Dr., Fırat Üniv. İns. Ve Sos. Bil. Fak. Batı Dil ve Ed. Böl. Elazığ.
halimaydin@gmail.com

¹ Mustafa Çağrıncı, Gazali'ye Göre İslam Ahlakı, Ensar Neşriyat, İstanbul, s. 49-50.

varlık ve onun hakikat anlayışını ifade eden bilgi kuramındaki kırılma ve değişimlerdir. Bu anlamda, Batı Medeniyetinin kendi içinde üç önemli epistemolojik kopuşu yaşadığı görülmektedir. Çoğunlukla doğa merkezli politeizm, şamanizm, natürizm, panteizm gibi inanışların hakim olduğu Avrupa'da pagan kültürünün yerini M.S. III. asırda Hıristiyanlığa yavaş yavaş terk etmesiyle varlık ve onun hakikat kavrayışında bir epistemolojik kopuş yaşanır. XV. yüzyıla kadar devam eden ve çoğunlukla tahrif olmuş Hıristiyanlık esasına dayanan bu bilgi kuramı, Ortaçağ'ın skolastik anlayışından bıkmış düşünürlerin yeniden antik Yunan felsefesinin ontolojik kaynaklarına yönelmesiyle ikinci bir kopuş yaşar. Oluşan bu yeni epistemoloji ilk temelini Helenistik felsefeden almakla beraber, gelişme ve olgunlaşma sürecini yüzyıllara yayacak ve 20 yüzyılın ortalarına kadar sürdürecektir. Bu yeni ontolojik tasavvur ilk çıkışından sonra kendisini besleyen bir takım ana damarlarla Batı dünyasında kökleşmiş ve buna bağlı bir epistemoloji meydana getirmiştir. Bu ana damarları şöyle sıralamak mümkündür: hümanizma akımı içinde gelişen Renaissance ve Réforme hareketleri, Descartes ve Rasyonalizm, özgür düşünce ve Aydınlanma Çağı, pozitif bilimlerin ilerlemesi ve buna bağlı teknolojik gelişmelerle pozitivist felsefe. Bu noktaya gelen Batı medeniyetinin temel niteliği görüldüğü gibi sonradan kaydedilen her yeni gelişim ve değişimin temel parametreleri materyalist, rasyonalist ve pozitivist bir ontolojik tasavvur etrafında şekillenmiş ve netice itibarıyla varlık ve eşyanın değişmez hakikati böyle bir felsefenin verilerine göre inşa edilmiştir. Yeni epistemolojide, varlığa dair hakikat arayışı gökyüzünden yeryüzüne, Hıristiyanlığın dinsel temelinden özenin akılcı ve duyusal tarafına, metafizikten fiziğe, dinin, vahyin ve kutsalın söyleminden eşya ve varlıktaki doğa kanunlarına, kısaca noumenal alemde fenomenal aleme inmiştir. İşte bu yeni epistemolojinin belki de en büyük savı –bilimsel ve teknolojik gelişmelerin ikna edici, göz kamaştırıcı yapısından da faydalanarak-modern insana yeryüzündeki “**kayıp cennetini**” geri getireceği sözünü vermesidir. İnsanı yalnızca akıllı ve nesnel bir varlık gibi gören,

mutluluğunu da “**meta**”da arayan bu hakikat bilgisi olan Batı'nın bu ontolojik epistemolojisi biraz sonra değineceğimiz gibi modern insanı büyük hayal kırıklığına uğratacaktır. İnsanı sadece maddeden ibaret sayan ve onun ruhsal, metafizik ve ahlaki tarafını görmeyen bu algı yeryüzünü sürekli bir çatışma, mücadele ve emniyetsiz bir alan haline getiriyordu. “İnsan insanın kurdudur” felsefesi, “homo-economicus/ekonomik insan” anlayışı ve “hak güçtedir” düşüncesi gibi varlık anlayışı sonucunda ortaya çıkan bakış açıları insana yeni değerler vermek bir yana var olan bütün değerlerini de altüst ediyordu. 20. yüzyılın bir savaşlar, buhranlar, bunalımlar ve arayışlar çağı olmasının asıl nedeni Batı medeniyetinin bu ontolojik hakikat algısı sonucunda insanlık adına bir **değer** üretmemesinden, onun **beşeri** bir varlık oluşunu göz ardı etmesindedir.

Nitekim Batı medeniyetinin yaşadığı üçüncü epistemolojik kopuş da tam bu nedenle ortaya çıkmıştır. Bize sunulan insan hakikatinin ne bir “homo-economicus”, ne “homo-consumericus” (tüketici insan) ne de ürettiği diğer “meta” enstrümanlarının mutlak hakikat olmadığı ortaya çıkınca modernite kendi kendini sorguya çekmeye başlar. Modern batının ”mutlak hakikat” olarak kendi elleriyle yarattığı bu medeniyet şimdi canına kasteden celladı olmuştur. Tanrı'yı yok sayan veya yeryüzünden kovan pozitivist Batı medeniyeti (nihilizm, absürdite, egzistansiyalizm ..vb.) varlığın ve varoluşsallığın tüm yükünü insanın omuzlarına yüklemekle onu derin bir kaygıya yuvarlamış ve uçurumun kenarına getirmiştir. Öte yandan, pozitif bilimlerin teknolojiyle birleşmesiyle üretilen silahların her iki dünya savaşında 60 milyondan fazla insan kıyımına neden olduğu göz önüne alındığında Batı medeniyetinin insanı nasıl bir varlık algısıyla karşı karşıya bıraktığı daha iyi anlaşılmaktadır. Tüm bu gelişmeler 1950'li yıllardan itibaren modernitenin sorgulanmasına yol açmış ve Batı medeniyetinde üçüncü epistemolojik kopuş olan postmodernizmin doğumuna neden olmuştur.

BATI MEDENİYETİNİN “LAILAHE” YANILSAMASI

Yukarıda anlatmaya çalıştığımız gibi Batı medeniyetinin epistemolojisi materyalist, rasyonalist ve pozitivist nitelikli olduğu için eşya ve varlığa ait hakikat tasavvuru da bunlarda görünen ve cari olan çeşitli kanun, ilke ve ilişkiler düzleminde gelişmiştir. İlgi ve dikkat yalnızca eşyanın ve varlığın tabii olduğu düzenin bütününe, başka deyimle kuvvet ve hareket gibi evrende bulunan ve eşya ve varlığa bir düzen ve uyum getiren, görev ve fonksiyonlarını sağlayan sayısız tabii kanun ve ilkelere yönelir. Eşya ve varlıkta gözlemlenen bu türden fiziksel kanun ve ilkeler bütünlüğü yaratılışın bizzat faili ve öznesi olarak görülmüş ve varlık tasavvurunda hiçbir harici kaynak ve aşkın ilke aranmamıştır. Bilindiği gibi, Batı medeniyetinin bilim yolundaki başarıları Ortaçağın skolastik zihniyetine karşı yaptığı köklü karşıt duruşuyla aşama kaydetmiş ve Hıristiyanlık ontolojisinin söylemine karşı, bilimin ürettiği söylemi geliştirmişti. Böyle olunca, bilimsel bilgiye ait veriler neden-sonuç ilişkisi gibi determinist bir yaklaşım içinde ele alınmış ve ontolojik anlamda her varlığın yaratılması eylemi ya kendine ya da tabii olduğu bu kanunlar toplamına verilmişti. Böylece yaratılışta bir kendine atıfla vücut ve mana bulma (auto-référence) görüşü gelişir. Dini söyleme karşı, modern bilimin ulaştığı bu nokta bilimsel ve değişmez hakikat olarak ilan edilmişti. Bu durum, ontolojik anlamda semavi dinlerin üzerine kurulu olduğu tek bir yaratıcı kudret olan Mutlak Varlık kavramının dışlanması anlamına geliyordu. Daha açık bir ifadeyle, yaratma eyleminde varlığın kendisinin veya doğa kanunlarının fail olarak kabulü İslam kredosunun temel formülü olan “Lailaheillallah”ın ilk kısmı olan “Lailahe”nin, (Allah yoktur) ontolojik hakikat olarak ilan edilmesi demektir. Epistemolojisi de bu çerçevede geliştirilerek bilimsel ve pozitif bilgi, varlığın hakikatini açıklayan yegâne bilgi ve ilke olmak sıfatıyla “vahiy bilgisini” redde dayanıyordu. Aşağıda göreceğimiz gibi, İslam’a göre Batı medeniyetinin geliştirdiği bu epistemoloji, kendi inanç kıtası içinde Hıristiyanlık tahrif ve mensuh olduğundan, din dışı bir hakikat arayışına girmekte haklı sebepleri

vardı. Ancak İslam dini Hıristiyanlık gibi bir tahrif ve hükümsüzlük süreci geçirmediğinden Batı medeniyetinin bugün ulaştığı bilimsel bilgi söylemini Kur'an asırlardan beri bildiriyordu. Biraz sonra göreceğimiz gibi Kur'an'daki ontolojik söylem, bir anlamda, Batı medeniyetinin bilim ve kültürde ulaştığı noktayı kendi öz malı görmeye geliştirdiği "özerklik" iddiasına karşı, bilimin evrenselliği ve insanlığa ait oluşu üzerine temellendiriyor, dahası bunu ilan ediyordu.

Öte yandan, Batı medeniyeti tarihi içinde, kilise dışında bu yaklaşımın eleştirildiği ve ona alternatif bakış açılarının ortaya konduğu da bir gerçektir. Örneğin 17. ve 18. yüzyıl düşünürleri arasında rağbet gören deizm a priori bir yaratıcı gücün varlığını kabul etmekle beraber evreni yarattıktan sonra onu aradan çekmekle evrenle olan ilgisini yok ediyordu. Bu da, Mutlak Varlık olan Yaratıcı gücün bir anlamda yetkilerini evrene devretmesi hatta evrenin onun yerine geçmesi gibi bir sonucu doğurur. Aynı şekilde, romantik felsefenin ve bazı Alman filozofların geliştirdiği panteist düşünce de Doğa ile Tanrı kavramını bir ve aynı görmeye, başka deyimle yaratan ve yaratılan düzleminde sujet ve objet'yi eşleştirmekle külli yaratma eylemini bir ve tek varlığa verme noktasında kafa karışıklığı yaşamıştır. Mutlak Yaratıcı varlığa (mevcudat) dönüşmüş veya varlık Mutlak Yaratıcı olmuştur. Eşya ve varlığın arka yüzünü, hatta ötesini görmek iddiasıyla ortaya çıkan sezgicilik (intuitionnisme), senbolizm, batı mistisizmi ve bir takım ezoterik görüşler de hakikat arayışını Allah kavramında sonlandırmazlar. Batı mistisizmi ve diğer ezoterik görüşler doğrudan tanrı ile deneyim, içe bakış gibi kişisel bir idrak seviyesini imlediğinden *beşeri bir bilgelik* söylemini nihai noktaya oturtuyordu. Bunun temelinde, modern hümanizmanın "insan kendi özneliğinin temelini oluşturur" tutumu yattığından hakikat arayışı ve ona bağlı gelişen ontolojik epistemolojinin kurduğu atıf çerçevesi için ve nesnel bir alanın dışına çıkamamaktadır.

Bergson, bireyin kendi bilincine varmış içgüdüleri sezgi olarak değerlendirerek hakikat arayışında rasyonalizme ve materyalizme karşı çıkmakla beraber Mutlak Varlık olan Tanrı'yı değil, bireyi özne

olarak değerlendirir.² Sezgicilik, İslam felsefesinde Gazali tarafından da paylaşılmış ve gerçek ve kesin bilgiye sezgi yoluyla ulaşılabileceğini düşünmüştür. Ancak Gazali bu bilgi türünün insan gönlüne manevi ve yüce bir algı olarak indiğine inanmakla sezgiyi vahiy ve ilahi ilham kanalına bağlamıştır. Sembolist felsefeyi; insanın duyularla kazandığı izlenimleri, duyular ötesi bir seviyede sezgiye dayanan akli yardımıyla oluşturduğu fikir öbekleri olarak tanımlayan Kant, sentetik bir güç olan insanın yaratıcı dehası kavramını fenomenal alemle sınırlı tutar.³ Görüngü dünyasının gerçeğin bir temsili ve yansıması olduğunu ileri süren sembolist felsefe, asıl gerçekliğin görünenin, yani *vücut*'un arkasında olduğunu savlarken bu gerçekliği bulup ortaya çıkarmak işini yalnızca insanla ve onun yaratıcı dehasıyla sınırlı tutar. Varlığı bilinemez ve tanımlanamaz olan şey (*chose en soi*) gördüğünden fiziksel alemin dışına referans yapmakla beraber ontolojik temeli yaratıcı güce değil, bilinemezci (*agnostique*) bir anlayışa bina eder. Genel anlamda, Batı'nın varlık tasavvuru Kartezyen geleneği etrafında şekillenmiş ve bundan doğan modern sübjektivizm ontolojiyi, bilen öznenin idrak yetisine indirgemıştır. Böyle olunca, ister sembolistlerin, ister Bergson gibi spiritualist ve moralistlerin vücut ile ilgili görüşleri, İslam'ın ontolojik epistemoloji çerçevesinde bu kavrama verdiği değerlerin çok uzağında kalır. Batı'daki bu epistemoloji daha sonra, özellikle 19. Yüzyıl edebiyatında da kendini gösterir. Özellikle realistlerin ve daha çok da natüralistlerin romanlarında bağınaz din anlayışı pozitivist ve rasyonalist epistemolojiye uygun olarak yazarların olanca gücüyle eleştirilir. Balzac, Stendhal, Merimée, Zola gibi yazarlar bu dünya görüşünü adeta bir sosyolojik laboratuvar haline getirdikleri romanlarında deneysel bir tarzda işleyerek seküliyer ontolojik tasavvurlarını kanıtlamanın yoluna gitmişlerdir. Bir örnek olması açısından E. Zola'nın Gerçek adlı romanı buna güzel bir örnek teşkil etmektedir. N. Genç yazarın bu eserini ele aldığı çalışmasında bir

² Mael, Lemoins, *La Pensée et le Mouvant de Bergson*, Bréal, Paris, 2002, p. 27.

³ - İsmail Çetışli, *Batı Edebiyatında Edebi Akımlar*, Akçağ, Ankara, s.94.

eğitmen olarak Marc'ın düşüncelerini sıralar: “O bu çocukları bilgili, istekli, saçma inançlardan, her tür özgürlüğün ve insan özyazgısının katili öldürücü dinsel hatalardan kurtulmuş özgür yurttaşlar olarak eğitmek ister. Çünkü ona göre bilginin dışında maddi, manevi mutluluk yoktur.”⁴

Öncelikle, İslam epistemolojisi eşyanın hakikatini onları aşan bir ilkede arayan bir varlık tasavvuruna sahiptir. Eşya ve varlığa zati bir değer ve anlam yüklemekle beraber, yaratılışındaki aşkınlık nedeniyle her varlığın görüldüğünden daha fazla bir hakikate (vérité) sahip olduğunu kabul etmiştir. Zira, “vücut bir tarafta var olan her şeyi incelemekte, öbür tarafta metafizik âleme açılan bir kapı vazifesi görmektedir. Nihai olarak Mutlak Varlık olan Tanrı'nın yaratılış âlemine bakan yüzüdür.”⁵ Bu durum “maddi şeffaflık” olarak adlandırılan bakış açısını ortaya çıkarmaktadır. “Buna göre maddi varlık âleminde karşımıza çıkan her nesnenin ait olduğu metafizik bir referans vardır ve eşyayı anlamak, ancak bu metafizik atıf çerçevesini anlamakla mümkündür.”⁶ İslam'ın varlıkla ilgili çok veçheli bu metafizik tasavvuru İslam bilimi ve estetiğine önemli katkılar sunarak bir yandan varlık ve eşyayı anlama ve anlamlandırmada hem içkin hem de aşkın düzlemde sosyal, beşeri, kültürel çok katmanlı estetik yönelimler sağlarken, öbür yandan da gerçekliğin varlığın tek bir yönüne indirgenmesini engellemekle örneğin fenomenalizm, pozitivizm, determinizm gibi akımların parlak yüzüne iltifat etmemiştir. Özünde eşya ve varlığın hakikati, daima kendilerini aşan bir ilkede arandığı için İslam tasavvurunda varlık inşası problematik bir alan olmaktan uzak kalmıştır. Batı felsefesinde ise varlığın bizatihi kendisine bir tür ilahlık verilmekle en masumu sayılabilecek romantiklerin doğa algısı, sezgicilik, senbolistlerin örtülü estetik

⁴ H. Nalan Genç, "Gerçek" ve "Yeşil Gece" Adlı Romanlara Öykünmecilik Açısından Bir Yaklaşım, Hacettepe Üniv. Edebiyat Fak. Dergisi, Cilt.16, S.1, s.174.

⁵ - İbrahim Kalın, Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş, Divan, s.25, 2010/2.

⁶ - İbrahim Kalın, agm, s. 26.

arayışları gibi görüşlerde bile varlık, ötesinde arandığı zamanlarda dahi kendine doğru içkin bir anlayışla ele alınmıştır. Bu durum, ikili bir sakıncalı sonucu doğurur. Eşya ve varlık hakkında değer ve anlam üretmek, estetik açılımlar yapmak gibi eylemler her zaman kıt ve fenomenal bir alanla sınırlı kalacaktır. Diğeri de, eşya ve varlığa ve oradan da yaratılışa uzanan hakikat yolculuğu bir takım kafa karışıklıklarından öteye gidemeyerek içkin bir evrende dolanacaktır. Bu konuya değinen Eric Voegelin, 20. yüzyılda ortaya çıkan kaos ve savaş durumunun, modern medeniyetin ve özellikle Batı düşüncesinin varlık ve evren tasavvuruyla ilişkili olduğu sonucuna varmıştır. “Voegelin'e göre tarihte ortaya çıkan bütün kozmik ve sosyal düzenler, insan-insan yahut insan-tabiat ilişkisinden değil, insanın aşkın bir ilkeyle olan tecrübesinden kaynaklanırlar. Düzen fikrinin referansı, kendi dışındadır ve aşkın bir varlık mertebesine dayanır. Zira "sosyal düzen, insanın varlık düzeniyle ahenk içinde olması halidir.”⁷ Bu bağlamda ele alındığında Batı'nın varlık tasavvuru, sübjektivist ontolojinin dayattığı bilen sujet'nin idrak yetisi sınırları içine hapsedildiğinden en hafif deyimiyile varlık ve eşyanın inşasında kafa karışıklığı ve çelişkili görüşler birbirini takip edecektir. Bu da, ya her bir varlığa bir uluhiyet ihdası fikrini doğurur ya da toptan varlığı idrak görevi sujet'nin sınırlı bilgisine verir.

BİR ONTOLOJİK TASAVVUR OLARAK İSLAM MEDENİYETİNİN “LAİLÂHEİLLALLAH” FORMÜLÜ

İslam'ın kutsal kitabında ilk inen ayetler Alak suresinin ilk beş ayetidir. İlk inen ayette Allah'ın “**yaratana**” sıfatıyla kendisini insanlara tanıtmaya dikkat çekicidir. O, “*Yaratana Rabbinin adıyla oku!*” diyerek insanı muhatap almış ve yaratma eyleminin kendisine ait olduğuna vurgu yapmıştır. Ontolojiyle ilgili Kur'an'da daha pek çok ayet vardır: “*Allah gökleri ve yeri hikmeti ile yarattı.*”⁸ “*O kâfir*

⁷ - Eric Voegelin, Order and History, The World of the Polis, Louisiana State University Press, Louisiana 1957, c. II, s. 2. Aktaran İ. Kalın, agm, s. 40.

⁸ Kur'an, 16/3.

olanlar, görmediler mi ki, göklerle yer bitişik bir halde iken biz onları ayırdık. Hayatı olan her şeyi sudan yarattık. Hâlâ inanmıyorlar mı?”⁹ “Biz gökleri, yeri ve aralarındaki varlıkları ancak hak ve hikmetle yarattık”¹⁰ “Göklerden yere kadar bütün mevcudatı O düzenleyip yönetir”¹¹ Bu ayetlerin hepsinde yaratma işinin tek faili ve öznesinin Allah olduğu vurgulanmış ve sıklıkla geçen “hikmet” kelimesi üzerinde durulmuştur. Hikmet kelimesinin Kur'an'da geniş bir anlam aralığında kullanıldığını söylemek gerekir. Ancak yaratılışla ilgili bu ayetlerde “hikmet” kelimesi “ilim ve akıl ile gerçeğe ulaşmak, eşyanın hakikatini bilmek, anlayış, hak ile bâtılı ayırmak; söz ve işte isabet etmek; ilim; adalet” anlamlarında kullanılmaktadır. Konumuz açısından “hikmet” kelimesi icat ve ilim demek olup, eşya ve varlığın hakikatinde bulunan ilim, irade ve tasarrufa işaret ettiğini belirtmek gerekir. O halde İslam'da Allah'ın yarattığı her şeyde bir ilim ve irade olmakla, varlık ve eşya kendi aralarında belli bir düzen, bilim, bilgi ve neden - sonuç ilişkisi içinde yaratılmıştır. Daha açık bir deyimle, özel anlamıyla “hikmet” kelimesi, Allah'ın yarattığı tüm mevcudatın tabii olduğu fiziki ve doğal kanun ve ilkeler anlamına gelir. Ayetlerde özellikle “hikmetle, hikmet üzere” tabirine yer verilmesi, yaratma eyleminin bir dizi bilimsel ve doğal kanunlar üzerine olduğuna işaret eder. O halde demeli ki, her şeyden önce İslami ontolojide ve buna bağlı olan epistemolojide yaratma eylemi bilim, bilgi, ilişkiler, neden-sonuç gibi kanun ve ilkeler üzerine bina edilmiştir. Yaratıcı özne olarak Allah'ın bu sözleri hem eylemin (yaratma kudretinin), hem objenin (eşya ve varlığın), hem de objenin esas ve yapısına yerleştirdiği ilmin (tüm doğa ve fiziki kanunların) sahibi olarak kendisini bildirir.

Öte yandan ilk inen ayette geçen “yaratan” kelimesinin gerçek sahip, gerçek özne ile yakın ilişkisi vardır. Aynı şekilde uluhiyet, rububiyet kavramlarına giden yolun da varlığa gerçek anlamda sahip

⁹ Kur'an, 21/30

¹⁰ Kur'an, 46/3

¹¹ Kur'an, Secde, 5.

olmak ve dahası “yoktan var etmek”ten geçtiğine dikkat etmek gerekir. Çünkü İslam’a göre eşya ve varlığa gerçekte sahip olmak demek, onu bir meta değeri ile sahiplenmek değil, hiç olmadığı halde oluverdirerek, yani yaratarak sahip olmaktır. Yaratma kanununda, en küçük bir şeyi yaratan aynı zamanda en büyük olanın da yaratıcısıdır. İslam’ın ontolojik epistemolojisi, Kur’an’da vaz edilen bu ontolojik hakikatlere göre şekillenmiştir. Bu hususun “lailaheillallah” ile olan ilişkisine bakalım.

Az önce, ilk inen ayette ilah olarak Allah’ın pek çok sıfatından “yaratıcı, yaratan” sıfatının tercih edilmesinin ilahlıkla yaratma eylemi arasındaki mutlak bağıntıya işaret ettiğini söylemiştik. İkel pagan dinlerinde bile “ilah” olarak kabul edilen şeye yaratma kudreti ilk atfedilen niteliktir. Yağmur, çocuk, bolluk ve bereket isterken paganist adam ilkin tanrısından olmayan bir şeyi yaratıp kendisine vermesini ister. Ancak bundan sonradır ki kendisini korumasını, düşmanlarına galip kılmasını, hastalığına şifa vermesini... vb şeyleri ister. Paganist adamın söyleminde olduğu gibi, semavi dinlere inanan insanın söyleminde de aciz ve çaresiz kaldığı her durumda ilahından yardım istemek vardır. Uluhiyet, bu itibarla, varlığı her yönüyle kuşatan ve gözetken mutlak sıfatıyla donatılmış pek çok isme sahiptir. İslam’da bu, Halik-i Mutlak, Cemal-i Mutlak, Rezzak-ı Mutlak... vb. şeklinde olur. O halde ilah dendiğinde insan tasavvurunun ulaşabileceği her boyut ve ölçekte mutlak anlamda bir “Yaratıcı” algısı ön plana çıkar. O, her tür düşünce, duygu, tasavvur, tahayyül ve akıl etmenin hem üstünde olmalı, hem de bunların tümünü yaratmak veya yaratmamak noktasında tek ve yegâne merci olmalıdır. İslam’ın tevhide dayalı bir din oluşu ve gerek pagan kültürünün, gerekse Hıristiyanlığın sonradan tahrifle politeist bir zeminde yer alması İslam’daki “Lailaheillallah” kelimesinin verdiği mesaj ve kapsadığı değer açısından anlamlıdır. O halde, Kur’an’daki ilah, sıfatlarıyla her şeye gücü yeten tek ve biricik İlah’tır. *"O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır. Güzел isimler O'nundur. Göklerdeki ve yerdeki her şey O'nu tesbih eder. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."* (Haşr-24) İslam’a

göre Allah'ı bilmenin en esaslı yolu, Esmâ-i Hüsnâ'sı yani isimleri vasıtasıyladır. Varlık ve eşyanın yaratılışında hangi ilim, bilgi, kuvvet, irade, akıl ve sebep lazımsa Esmâ-i Hüsnâ'sının gereği varlık yaratılışı anında bu niteliklerle buluşur. O halde İslam'a göre, Batı medeniyetinin bilimsel bilgi ve doğa kanunları şeklinde nitelediği ve asıl yaratıcı olarak gösterdiği varlıktaki oluş ve durum (keyfiyet) aslında Allah'ın evrenin oluş ve işleyişine koyduğu kendi sıfatlarından gelen kanun, ilke, durum ve olgulardır. Batı medeniyetinin her bir eşya ve varlıkta gördüğü kanun ve ilkelerin, yaratma eyleminin faili ve öznesi olarak "var olanı" görmekle ilahlık sıfatını bunlara yüklemiş; gerçek yaratıcıyı görmeme hatasına düşmüştür. Bu durum ise, pozitivist ve materyalist söylemde dine meydan okuma şeklinde kendini göstermiş ve son tahlilde ateizmle buluşmuştur. Kur'an epistemolojisinde bu durum, "aklını kullanmamak, düşünmemek, şuuruna varmamak" nitelendirmeleriyle bir paradoks olarak tanımlanır. Çünkü, varlık ve hatta atomlar sayısınca uluhiyeti gerektiren bir denklem ateizm kadar paradoksaldır. Bu da, "Lailahe" noktasına gelip tıkanmaktır. Kur'an'ın "Lailahe illallah" formülünü en değerli bir söylem olarak ifade etmesi tüm eşya ve varlık adına yapılan paradoksun ortadan kaldırılmasına da işaret eder. Hatta her bir varlığa birer ilahlık atfedilmekle mevcudata karşı yapılan büyük hakaret, Kur'an epistemolojisiyle ortadan kalkmış oluyor. Sonsuz ilahlar yoktur; yalnızca ve ancak bir tek ilah vardır.

İNSANİ DEĞER ÜRETME AÇISINDAN BATI VE İSLAM MEDENİYETİ

Batı medeniyetinin inşa süreci materyalist ve pozitivist bir ontolojik epistemoloji çerçevesinde geliştiğinden, insanla ilgili ürettiği değerler manzumesinin belirleyici karakteristiği fenomenal ölçekte olmuştur. Vaat ettiği "kayıp cenneti" geri getirmek bir yana, "büyüsü bozulmuş ve sırrı çözülmüş bir alemde" yaşamak zorunda kalan Batı insanı ürettiği değerlerle derin bir korku ve tedirginliğin kucağına düşmüştür. Bunun temel nedeni de insanın aşkın yanının göz ardı

edilmesidir. Üretilen insani değerler bu ontolojik tasavvura paralel olduğundan insanı hem kendine, hem içinde yaşadığı topluma yabancılaştıran, yalnızlığa, güvensizliğe ve huzursuzluğa sürükleyen bencilliği, menfaati, çarpışmayı, gücü, ırkçılığı referans alan bir değerler dizisi ortaya çıkarmıştır. Bunu İbrahim Kalın şu sözlerle anlatır: “*Aydınlanma'nın duygularından arındırılmış, rasyonel, matematiksel, mekanik ve bilimsel araştırmaya konu olabilen insan tasavvuru, Avrupa'nın medeniyet tasavvurunu da tayin etmiş ve mekanik-teknik bir medeniyet kavramının temellerini atmıştır. Prometyen, rasyonalist, faydacı, çıkarıcı, ilişkilerinde araçsal ve ayakta kalma güdüsüyle hareket eden insan tipolojisi, tabiatla ve başka toplumlarla ilişkisinde çatışmacı ve tahakküm edici bir pozisyona sürüklenmiştir.*”¹² Bireyler-toplumlar ve insan-tabiat arası çarpık ilişkilerin ekonomik sömürü boyutu, insan sağlığına ve tüketime yönelik manipülasyonlar, ırkçılık, terörizm, alkolizm ve madde bağımlılığı, israf, obezite ve açlık, yoksulluk ve gelir dağılımındaki dengesizlikler, silahlanma ve savaşlar, çevre kirliliği, küresel ısınma ve iklim değişiklikleriyle ekolojik dengenin bozulması gibi neticeleri ile kendini gösteren temel sorun, artık uluslararası toplumda giderek daha net bir biçimde oryantalist müdahalecilikle ve dolayısıyla da Batı medeniyeti ile ilişkilendirilmeye başlamıştır.”¹³ Günümüz insanının maruz kaldığı bu krizler, küreselleşme olgusu nedeniyle başka toplumlara daha hızlı yayılmış ve sonuçları itibariyle daha yıkıcı olmuştur. Hümanizmadan beri başlayan Batı'nın modern medeniyet projesi, 20.yüzyılın başlarına geldiğinde, insana sunduğu kurtuluş reçetesi derin insani bunalım, manevi krizler ve psikolojik buhranlarla kendini karakterize etmiş ve hayatın yaşanmaya değer olup olmadığı sorununu, yani intiharı felsefenin temel sorunsallarından biri olarak gören egzistansiyalizm ve absürdite gibi felsefi anlayışlarla buluşturmuştur.

¹² İ Kalın, agm, s. 56.

¹³ - Yusuf Çağlayan, Osmanlı'dan Ortadoğu'ya Sosyolojik Savaş, Etkileşim Yay. İst.2013, s.283

Batı medeniyetine nazaran yeryüzü nimetlerinden Müslümanların daha az yararlandığı bir realitedir. "*Diyar-ı küfrü gezdim beldeler kaşaneler gördüm, Dolaştım milk-i İslam'ı, bütün viraneler gördüm.*" diyen Ziya Paşa da bu hakikate işaret etmektedir. Ancak problem ontolojik tasavvur kaynaklı olmayıp bireysel ve toplumsal anlamda İslam beldelerinin Kur'an'daki ontolojik hakikatten bir epistemoloji çıkaramayışlarındadır. Allah'ın "Alim" sıfatı ile "*Hikmet ve ilim ile daima Rabbinin yoluna çağır*"¹⁴ şeklindeki ayet, eşya ve varlıktaki kanunları öğrenmemizi salık verirken, hadisteki "ilim mü'minin kayıp malıdır. Nerede bulursa alsın" ifadesi yalnızca tavsiye değil, bir emir niteliğindedir. Ancak yüzyıllar boyunca bu tür emir ve tavsiyeler yalnızca teolojik bilimler olarak yorumlanmış, medrese sisteminde pozitif bilimler ihmal edilmiştir. Özellikle 18 ve 19.yüzyıllarda Batı'da pozitif bilimler alanında kaydedilen gelişmelere İslam beldelerinin gereken ilgiyi göstermemesinin bir nedeni de Kur'an'daki ontolojik bilginin tek taraflı algılanma gibi yanlış bir değerlendirmeye tabi tutulmasıyla açıklanabilir. Oysa İslam'ın ontolojik epistemolojisi insanın hem bu dünyadaki hem de öbür dünyadaki mutluluğunu esas almıştır. Batı'nın pagan ve antroposantrik varlık tasavvuru beraberinde "araşsal rasyonaliteyi" doğurarak insanın ontolojik üstünlük fikrine yol açmıştır. Bu, insanın insanla ve insanın doğayla olan ilişkilerinde yukarıda saydığımız hırçın ve kaos üzerine kurulu bir sosyal varlık alanının doğmasına neden olmuştur. Kur'an'da "*Göklerde ve yerde ne varsa Allah'ı tesbih etmektedir*" (Haşr suresi) şeklinde pek çok ayet vardır. Bu gibi ayetlerde gördüğümüz en temel nitelik insan dahil bütün varlık kozmosantrik bir bakışla kozmosu da aşan daha yüksek ve aşkın bir atıf çerçevesini göstermekle insan-varlık arasındaki ilişkileri en üst düzeyde tanzim eder. Burada, ne araşsal aklın bencilliği ve terörü, ne de sübjektivizmin kaosu vardır.

¹⁴ Kur'an- kerim, Nahl, 125.

KAYNAKÇA

Çağlayan, Yusuf, *Osmanlı'dan Ortadoğu'ya Sosyolojik Savaş*, Etkileşim Yay. İst.2013.

Çağrı, Mustafa, *Gazali'ye Göre İslam Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul.

Çetişli, İsmail, *Batı Edebiyatında Edebi Akımlar*, Akçağ, 2001, Ankara.

Genç, H. Nalan, "*Gerçek*" ve "*Yeşil Gece*" Adlı Romanlara Öykünmecilik Açısından Bir Yaklaşım, Hacettepe Üniv. Edebiyat Fak. Dergisi, Cilt.16, S.1.

Kalın, İbrahim, *Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş*, Divan, 2010/2.

Kur'an- Kerim Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006.

Mael, Lemoins, *La Pensée et le Mouvant de Bergson*, Bréal, Paris, 2002.

Voegelin, Eric, *Order and History, The World of the Polis*, Louisiana State University Press, Louisiana, c. II,1957.

KUR'ÂN'DA ARAPÇA OLMAYAN KELİMELER

Naif YAŞAR*

Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin olup olmadığı konusu âlimler arasında tartışmalı bir konudur. Şâfiî (ö. 204/819), Taberî (ö. 310/923) ve Ebu Ubeyde (ö. 210/827) gibi âlimlere göre Kur'ân'daki kelimelerin tamamı Arapçadır. Onlar, Kur'ân'ın Arapça haricinde hiçbir kelime barındırmadığını ileri sürerler. Onlara göre Kur'ân'ın Arapça haricinde kelime barındırdığını iddia etmek büyük bir hatadır.[†] Bu âlimler iddialarına delil olarak **وَلَوْ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**[‡] ve **جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْرَبِيٌّ وَعَرَبِيٌّ**[§] gibi ayetleri verirler.

Öte yandan başka birçok âlime göre Kur'ân diğer dillerden kelime barındırmaktadır. İbn Hazm (ö. 456/1063), İbn Atiyye (ö. 546/1151) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi âlimler bunlardan bazılarıdır.

Aslında Kur'ân'ın Arapça haricindeki dillerden hiçbir kelime içermediği iddiası sonradan ortaya çıkmış gibi görünüyor. Zira ilk müfessirlerden olan Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652), Abdullah b.

* Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi, naifyasar@gmail.com

[†] eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs Ebü 'Abdullâh (ö. 204/820), *er-Risâle*, thk. Hâlid es-Seb' el-'Alemî, Zuheyr Şefîk el-Kubbî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 2008, s. 61-67; Ebü 'Ubeyde Ma'mer b. Muğennâ (ö. 211/826), *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Aḥmed Ferîd el-Muzeydî, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2006, s. 15-20; eş-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Hâlid (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyân 'an Te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. eş-Şeyḫ Hâlid el-Meys, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005, I, 19-23.

[‡] “Akledesiniz diye onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik.” 12/Yûsuf, 2.

[§] “Eğer biz onu yabancı dille olan bir Kur'ân yapsaydık o zaman derlerdi ki: Ayateleri açıklanmalı değil miydi? Arap olana yabancı dille olur mu?”41/Fussilet, 44.

Abbas (ö. 68/687), Sa'îd b. Cubeyr (ö. 95/714), Mucâhid b. Cebr (ö. 104/722), 'İkrime (ö. 104/722), Dahhâk b. Muzâhim (ö. 105/723), Suddî (ö. 127/745), Muḳâtil b. Süleymân (ö. 150/767) vb. şahıslar, Kur'ân'daki birçok kelimeyi tefsir ederken bunların başka dillerden geldiğini ifade ederler. Örneğin; Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbas, نَائِسَةٌ (73/Muzemmil, 6) kelimesinin Habeşçeden geldiğini ifade ederler. * Keza Abdullah b. Abbas, عَدْنٍ (9/et-Tevbe, 72) kelimesinin Süryaniceden geldiğini ifade eder. †† Sa'îd b. Cubeyr'e göre ise Kur'ân'da, yeryüzündeki tüm dillerden kelimeler bulunmaktadır. ††† Mucâhid b. Cebr, الْفِرْدَوْسِ (18/el-Kehf, 107) kelimesinin Rumcadan, §§ مَقَالِيدُ (42/eş-Şūrâ, 12) kelimesinin ise Farsçadan geldiğini ifade eder. *** 'İkrime, سِينِينَ (95/et-Tîn, 2) kelimesinin Habeşçeden geldiğini söyler. †††† Dahhâk b. Muzâhim, سَيْنَاءَ (23/el-Mu'minûn, 20) kelimesinin Napticeden geldiğini dile getirir. ††††† Suddî, مِّنْسَأَتُهُ (34/Sebe', 14) kelimesinin Habeşçeden geldiğini ifade eder. §§§ Muḳâtil b. Süleymân, الْفِرْدَوْسِ (18/el-Kehf, 107) kelimesi **** ile الْقِسْطِ (17/el-İsrâ', 35)

** eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an Te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî, Dâru Hicr, Kahire 2001, XXIII, 366; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muḳammed 'Abdurrahmân er-Râzî (ö. 327/939), *Tefsîru İbn Ebî Hâtim er-Râzî*, thk: Es'ad Muḳammed eṭ-Ṭayyib, Mektebetu Nezâr Muṣṭafâ el-Bâz, Riyad 1997, X, 3380

†† eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, Turkî, XI, 561.

††† Muḳâtil b. Süleymân (ö. 150/767), *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, thk. 'Abdullâh Maḳmûd Şehâte, Muessesetu Târîhi'l-'Arabî, Beyrut 2002, II, 606.

§§ eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, Turkî, XV, 432, XVII, 16.

*** eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, Turkî, XX, 478.

†††† eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, Turkî, XXIV, 506.

††††† eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, Turkî, XVII, 30.

§§§ eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, Turkî, XIX, 238.

**** Muḳâtil, *Tefsîr*, II, 604.

kelimesinin Rumcadan;^{††††} طه (20/Ṭāhā, 1) kelimesinin Süryaniceden;^{††††} إستبرق (18/el-Kehf, 31) kelimesinin ise Farsçadan geldiğini ifade eder.^{§§§§}

Karşılaştırmalı dil çalışmalarının yaygın olduğu günümüz dünyasında dillerin birbirinden kelime aldıklarının ortaya konulması çok daha kolaylaşmış durumdadır. Bugün Eski Ahit metninin İbranicesini incelediğimizde aynı kökene sahip yüzlerce kelimenin Kur'ân ile aynı veya çok yakın manada kullanıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla böyle bir ortamda Kur'ân'ın diğer dillerden kelime içerip içermediği meselesi değil de kaç kelime içerdiği araştırma konusudur. Buna dair birkaç örnek vermek gerekirse:

Allah kelimesi: Arapça الله; İbranice אל / אלהים (el/elohīm); Aramice אלה (elâ); Süryanice ܐܠܗܐ / ܐܠܗܐ (êyl/alohô); Akkadça ilu / elu şeklinde yer almaktadır.

Nebî kelimesi: Arapça نبي; İbranice נביא (nevī); Aramice נביא (nvī); Süryanice ܢܒܝܐ (nevī); Habeşçe ነቢዔ (nabīy) şeklinde geçmektedir.

Bunlar gibi özellikle Sami dil ailesi içerisinde ortak kullanılan binlerce kelime mevcuttur ve Kur'ân'da da yüzlercesi yer almaktadır.

^{††††} Mukâtil, *Tefsîr*, II, 530.

^{††††} Mukâtil, *Tefsîr*, III, 20

^{§§§§} Mukâtil, *Tefsîr*, II, 584

KAYNAKÇA

Ebū 'Ubeyde Ma'mer b. Musennā (ö. 211/826), *Mecāzu'l-Ḳur'ān*, thk. Aḥmed Ferīd el-Muzeydī, Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2006.

İbn Ebī Ḥātim, Ebū Muḥammed 'Abdurrahmān er-Rāzī (ö. 327/939), *Tefsīru İbn Ebī Ḥātim er-Rāzī*, thk: Es'ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib, Mektebetu Nezār Muştafā el-Bāz, Riyad 1997.

Muḳātil b. Suleymān (ö. 150/767), *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*, thk. 'Abdullāh Maḥmūd Şeḫāte, Muessesetu Tārīḫi'l-'Arabī, Beyrut 2002.

eṭ-Ṭaberī, Ebu Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd b. Ḥālid (ö. 310/923), *Cāmi'u'l-beyān 'an Te'vīli āyi'l-Ḳur'ān*, thk. eş-Şeyḫ Ḥalīl el-Meys, Dāru'l -Fikr, Beyrut 2005.

_____, *Cāmi'u'l-beyān 'an Te'vīli āyi'l-Ḳur'ān*, thk. 'Abdullāh b. 'Abdulmuḫsin et-Turkī, Dāru Hicr, Kahire 2001.

eş-Şāfi'ī, Muhammed b. İdrīs Ebū 'Abdullāh (ö. 204/820), *er-Risāle*, thk. Ḥālid es-Seb' el-'Alemī, Zuheyr Şefīḫ el-Kubbī, Dāru'l-Kitābi'l-'Arabī, Beyrut 2008.

MEZHEBÎ ANLAYIŞIN TEFSİRE YANSIMALARI:**AHFÊŞ EL-EVSAT (Ö. 215/831) ÖRNEĞİ****Naif YAŞAR*****GİRİŞ**

Ahfeş Belhli olup Basra'da yaşadı. Mücâşi' b. Dârim oğullarının âzatlısıydı. Ahfeş lakabıyla tanınan Arap dil âlimlerinin tarihî sıra itibarıyla ikincisi ve en meşhur olanıdır. Ahfeş el-Ekber (el-Kebîr) diye bilinen Ebü'l-Hattâb'dan sonra bir müddet Ahfeş el-Asgar (es-Sagîr) lakabı ile anıldı. Ancak bu unvan daha sonra yetişen Ali b. Süleyman'a verilince kendisi tabakat yazarlarınca Ahfeş el-Evsat diye anılmaya başlandı ve nahiv sahasındaki otoritesi sebebiyle Ahfeş denilince ilk akla gelen o oldu. Tahsilini Basra'da tamamladı. En meşhur hocası, yaşça kendisinden küçük olan Sibeveyhi'dir. Ahfeş, Sibeveyhi'nin en güçlü ve en meşhur talebesi, aynı zamanda yakın dostu oldu. Hocasının ölümünden sonra da onun *el-Kitâb*'ını okuttu ve bu eseri ilim dünyasına tanıttı.[†]

Ahfeş, Ali b. Hamza el-Kisâi'nin (ö. 189/905) ısrarı üzerine *Me'ânî'l-Kur'ân* adlı eserini kaleme alır. Fakat yukarıda kendisiyle ilgili verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere o öncelikle bir dildir. Dolayısıyla tefsiri de lugavî tefsirlerin en tipik örneklerinden

* Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi, naifyasar@gmail.com

† Koçak, İnci, "Ahfeş el-Evsat", *DİA*, İstanbul 1988, I, s. 526.

birini oluşturur. Keza Ahfeş Mu'tezilî olduğundan birçok ayette bir şekilde münasebet kurarak kendi mezhebi görüşlerini izhar eder. Bu da gayet doğaldır. Zira insan içinde yaşadığı kültür dünyasından bağımsız, herhangi bir metni saf ve mekanik bir akılla inceleyebilen bir varlık değildir. Aksine insan, kendi kültüründen ve önyargılarından bağımsız olarak hiçbir şeyi değerlendiremez. Zira insan, ilk defa karşılaştığı herhangi bir düşünce veya varlığı daha önceki malumatıyla kıyas ederek ve o malumatın bir köşesine yerleştirerek anlamlandırır. Anlama ve öğrenme dediğimiz şey de budur. O halde yeni bir konunun nasıl anlaşılacağını belirleyen eski bilgilerdir. Bu açıdan bakıldığında İslam tarihi boyunca Kur'ân üzerine yapılan tefsir ve yorumlar öyle ya da böyle değerlendirmeyi yapan kişi veya toplumun hazır bulunmuşluk seviyelerinden, sosyo-kültürel, siyasi ve iktisadi anlayışlarından bir şekilde etkilenmiştir. Dolayısıyla Nebevî tefsirlerden sarfı nazar ederek şunu söyleyebiliriz; Kur'ân tefsirleri her dönemin temel anlayışından etkilenerek şekillenmiştir.

Bir Mu'tezilî olan el-Ahfeş el-Evsat da Kur'ân'ı tefsir ederken kendisini bağlı hissettiği fırkanın anlayışından ciddi anlamda etkilenmiş ve bazı ayetleri de bu anlayışına bağlı olarak tefsir etmiştir. el-Ahfeş'in tefsiri olan *Me'ânî'l-Kur'ân* adlı eser, ilk bakışta bir tefsirden ziyade bir Arap dili alıştırma kitabını andırır. Zira bu eser en temel olarak ayetlerin i'rabı vb. Arap dil tahlillerine dayanır. Ayrıca bu eserde Kur'ân'ın her ayeti ve ayetin her kelimesi ile ilgili açıklama

yoktur. Buna rağmen yazar Mu'tezile'nin görüşlerinin tartışıldığı ayetlere geldiğinde kısa kısa cümle ve imalarla Mu'tezilî görüşleri savunur, bazen de Ehl-i Sünnet'in görüşlerini reddetme mesabesinde "zaten bu ayetin manası budur, şu değildir" deyip geçer. Kelamî tartışmaların arka planından habersiz olduğumuz takdirde yazarın bu gibi açıklamalarını ilgili ayet ve ibarelerin doğal, olması gereken yorumları gibi anlarız. Fakat bu ayetler ve ilgili konuların arka planını gördüğümüzde ise aslında müellifin kendi itikadi aidiyeti gereği bu ayetleri bu şekilde yorumladığını açıkça görebilmekteyiz.

Biz aşağıda ilk iki asırda tartışılan temel birkaç konu bağlamında el-Ahfeş'in Kur'ân'a yaklaşımını arz etmeye çalışacağız. Elbette biz yazarın Kur'ân'a yaklaşım tarzlarının tümünü ve her yönünü değil sadece tartışılan bazı kelamî konular bağlamında Kur'ân'a yaklaşımını göstermeye çalışacağız.

1. HABERÎ SIFATLAR

Ehl-i Sünnet el, yüz, göz, gazap, istivâ', iniş gibi Kur'ân ve Sünnet'te sabit olan Allah'ın haberî sıfatlarını sorgulamaksızın kabul eder, tevil etmekten kaçınırlar. Buna karşın Mu'tezile, Cehmiyye ve onların görüşlerine uyanlar teşbihten kaçınmak için el, yüz, göz, gazap, istivâ', iniş gibi Allah'ın haberî sıfatlarını tevil ederler.[‡]

[‡] el-Ahfeş el-Evsat, Ebi'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ade (ö. 215/831), *Me'ânî'l-Kur'ân*, thk. 'Abdu'l-Emîr Muḥammed Emîn el-Verd , 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1985, I, 218, 365; II, 473, 706; İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muḥammed (ö. 809/1406),

Ahfeş de Allah'ın kabzasından/elinden bahseden ayette şunu ifade etmektedir: وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ § ibaresi, yer ve göklerin onun kudreti dâhilinde oldukları manasına gelir. Bu ibare, ** وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ * ile benzerlik arz eder. Yani, “sizin güç yetirdikleriniz” demektir. Yoksa mülkün sol el dışında olup da sadece sağ ele veya bedenin herhangi bir uzvuna ait olması gibi bir şey söz konusu değildir. Keza, قَبْضَتُهُ lafzı da “bu senin elinde, senin kabzandadır” sözündeki ile aynı manadadır. ††

Dolayısıyla Ahfeş bu ayette Mu‘tezile fırkasının temel görüşlerine uyarak buradaki kabza/el kelimesini “kudret” manasında tevil etmiştir.

Keza Ahfeş aynı mantık çerçevesinde hareket ederek, †† وَجَاءَ رَبُّكَ †† ayetlerindeki هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ §§, وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا Allah'ın gelmesinden kastın onun emrinin gelmesi olduğunu, zira Allah'ın bir mekândan başka bir mekâna intikal etmeyeceğini ifade

Muqaddime, thk. Ebu 'Abdillâh es-Sa'îd el-Mendûh, Muessesetu'l-Kutubi's-Seķāfiyye, Beyrut 2005, II, 154-155; Wensinck, Arent Jan (1882-1939), *The Muslim Creed*, Barnes & Noble, New York 1965, s. 68; Hodgson, Marshall Goodwin Simms (1922-1968), *İslâm'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol vd., İz Yayıncılık, İstanbul 1993, I, 349; Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des Religiösen Denkens im Frühen Islam*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1991-1995, III, 275, 400.

§ “Hâlbuki kıyâmet günü yer, tamamen onun avucu içindedir, gökler de sağ elinde dürülmüştür.” 39/ez-Zumer, 67.

** “... ellerinizin altında bulunanlara ...” 4/en-Nisâ', 36.

†† el-Ahfeş *Me'ânî*, II, 674.

†† “Rabb'in ve melekler saf saf geldiler.” 89/el-Fecr, 22.

§§ “Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerin gelmesini mi bekliyorlar?” 2/el-Bakara, 210.

eder.***

Ahfeş, Allah'ın el'inden bahseden وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالَّذِينَ بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ، ayetinin، وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ††† ibaresindeki “el” kelimesinden maksadın, “Allah’ın iki nimeti” olduğunu ifade eder. Bu, “Allah’ın nimetleri halkının üzerindedir” manasında kullanılan “Allah’ın eli halkının üzerindedir” anlamına gelir. Çünkü Araplar, nimeti kastederek: “Senin benim üzerimde elin vardır” derler. Dolayısıyla ona göre, bu ayette Allah’ın el’inden maksat nimet, ihsan gibi şeylerdir. †††

Yine haberî sıfatlar arasında tartışılan sıfatlardan biri istivâ kavramıdır. Ahfeş’e göre, اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ †††, ibaresi, Allah’ın bir hareket ve intikalini değil, bir fiilini ifade eder. Örneğin: “Halife Iraklıları yönetiyordu, sonra Şam’a döndü”, yani onun yönetim fiili Şam’a döndü denilir. ††††

*** el-Ahfeş, *Me’ânî*, I, 364-365; II, 706.

††† “Yahudîler: “Allah’ın eli bağlıdır (Allah cimridir)” dediler. Kendi elleri bağlandı ve söyledikleri sözden ötürü lanetlendiler. Hayır, Allah’ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir. Andolsun, Rabb’inden sana indirilen, onların çoğunun azgınlığını ve küfrünü artıracaktır. Biz onların aralarına ta kıyâmet gününe kadar düşmanlık ve kin atmışızdır. Ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa Allah onu söndürmüştür. (Onlar) Yeryüzünde bozgunculuğa koşarlar. Allah ise bozguncuları sevmez.” 5/el-Mâide, 64.

††† el-Ahfeş, *Me’ânî*, II, 473.

††† “Göge istivâ’ etti.” 2/el-Bakara, 29.

**** el-Ahfeş, *Me’ânî*, I, 218.

Binaenaleyh Ahfeş, Kur'ân'da Allah'a isnat edilen “ kabza, el, istivâ ” haberî sıfatlarını Mu'tezile'nin temel görüşleri çerçevesinde tevil etmiştir.

2. RU'YETULLAH

İslam fırkaları Allah'ın görülmesiyle ilgili temel olarak üç görüş savunurlar: 1. Allah'ın ahirette yaratacağı altıncı his ile görülmesi: Bu görüş Dırār b. 'Amr el-Gatafānī'ye (ö. 184/800-205/820) isnat edilir. 2. Allah'ın sadece ahirette ve müminler tarafından görülmesi. Bu görüş; Mürcie'nin çoğunluğu, Ashabu'l-Hadis ve onların düşüncelerini kabul edenler tarafından ileri sürülmüştür. 3. Allah'ın dünyada da ahirette de görülememesi: Bu görüş genel itibariyle Mu'tezile tarafından savunulmuş olmakla beraber Cehmiyye, Hāricîler, Mürcie ve Zeydiyye gibi diğer İslam fırkalarından da Mu'tezile'nin bu görüşüne katılanlar olmuştur.

Ahfeş de yukarıda verdiğimiz ve Mu'tezile'den Dırār'a ait olan 1. Görüşü benimser. Ahfeş'e göre, Hz. Mūsā, ^{††††} قَالَ رَبِّ أَرْنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ ^{††††} ayetinde ifade edilen talebiyle sadece ahirette elde edilebilecek bir ilme sahip olmak istedi. Allah da Hz. Mūsā'ya böyle bir şeyin yalnızca ahirette mümkün olabileceğini bildirdi.^{††††} Dolayısıyla Ahfeş bu açıklamasıyla, Allah'ın ahirette görülmesinin sadece ilimle

^{††††} “Rabb'im, bana görün, sana bakayım.” 7/el-A'râf, 143.

^{††††} el-Ahfeş, *Me'ānī*, II, 531.

olacağını savunmaktadır. Ayrıca ona göre, §§§§ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ibaresi, “Allah’ın rızkını beklemeyi” ifade eder. Yoksa bazılarının iddia ettiği gibi, “Allah’a bakmak” manasına gelmez. O, لَا تُذْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُذْرِكُ **** وَاللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ***** ayetinin bu iddiasını doğruladığını ileri sürer. †††††

3. HALKU’L-KUR’ÂN

Temel olarak Mu‘tezile, Hâriciler, Zeydiyye, Râfîdîyye’nin bir kısmı ve Mürcie’nin bir kısmı, Kur’ân’ın Allah’ın kelamı olup onun tarafından yaratıldığını iddia ederken; Ehl-i Sünnet, onun Allah’ın ezeli bir sıfatı olup, Allah’ın kendisiyle kaim olduğunu, ne Allah’ın kendisi ne de gayrısı olduğunu kabul eder.

Bir Mu‘tezilî olan Ahfeş, ††††† تَكْلِيمًا مُوسَى اللَّهُ مَوْلَى كَلَّمَ وَكَلَّمَ اِيَّاهُ ayetinde der ki: “Kelam, Allah tarafından senden bir kelam olmaksızın ve senden olmayan şeyle yaratmadır.” §§§§§ Ehl-i Sünnet, kelamın Allah’a izafe edildiği ayetleri tefsir ederken buralarda yer alan “kelamı” Allah’ın yaratılmamış ezeli sıfatı olarak kabul ederken, burada Ahfeş örneğinde görüldüğü gibi Mu‘tezile bu sıfatı “yaratılmış söz” anlamında tevîl eder.

§§§§ “Rabb’ine bakar.” 75/el-Ğıyâme, 23.

**** “Gözler onu göremez/kuşatamaz, o, gözleri görür/kuşatır, odur lütfu bol ve her şeyden haberdar olan.” 6/el-En’âm, 103.

††††† el-Ahfeş, *Me’ânî*, II, 524-525

††††† “ve Allah’ın Mûsâ’ya sözünü söylediği gibi” 4/en-Nisâ’, 164.

§§§§§ el-Ahfeş, *Me’ânî*, I, 458.

4. KALPLERİN MÜHÜRLENMESİ

Ehl-i Sünnet, tevfik ve hızlân ile bağlantılı olarak ele alınan “saptırmak”, “kalplerin mühürlenmesi”, “kalplerin daraltılması veya genişletilmesi” ve “hidayet” gibi kavramları Allah’a dayandırırken; Mu‘tezile bunları hür irade anlayışına uygun olarak ele almıştır. Bu bağlamda Ahfeş, *حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ* gibi Allah’ın kalpleri mühürlemesiyle ilgili ayetleri temel alarak: “Allah’ın insanların kalplerini mühürlemesi, onların inkârını takip eden bir şeydi ve inkârlarına takaddüm etmemiş veya inkârlarına sebep olmamıştı” şeklinde tefsir eder.^{†††††}

SONUÇ

Yukarıdaki örneklerden de açık bir şekilde gördüğümüz gibi Ahfeş birçok ayeti kendisini bağlı hissettiği fırkanın görüşlerine paralel olarak tefsir etmiş. Tefsirinde ayetlere bağlı olarak kelami detaylara girmek ve bu noktalarda izahatta bulunmak gibi bir usulü olmadığı halde yine bu gibi ayetlerde kendi mezhebi görüşlerini ifade etmeden geçemiyor. Bu da Kur’ân tefsir ve yorumlarının aslında bazen ne kadar sübjektif görüşlere dayanabileceğine güzel bir örnek olmaktadır. Dolayısıyla tefsir okurken müfessirden kaynaklanan ve

***** “Allah onların kalplerine de kulaklarına da mühür basmıştır. Gözlerinin üzerinde de bir perde vardır. En büyük azap onlarındır.” 2/el-Bakara, 7.
††††† el-Ahfeş, *Me‘ānī*, I, 188.

Kur'ân'da yer almayan öznel görüş ve temayüllere karşı okuyucunun uyanık olması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

el-Ahfeş el-Evsat, Ebi'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ade (ö. 215/831), *Me'ânî'l-Kur'ân*, thk. 'Abdu'l-Emîr Muhammed Emîn el-Verd , 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1985.

Hodgson, Marshall Goodwin Simms (1922-1968), *İslâm'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol vd., İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 809/1406), *Muqaddime*, thk. Ebu 'Abdillâh es-Sa'îd el-Mendûh, Muessesetu'l-Kutubi's-Seḳâfiyye, Beyrut 2005.

Koçak, İnci, "Ahfeş el-Evsat", *DİA*, İstanbul 1988, I, s. 526.

Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des Religiösen Denkens im Frühen Islam*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1991-1995

Wensinck, Arent Jan (1882-1939), *The Muslim Creed*, Barnes & Noble, New York 1965.