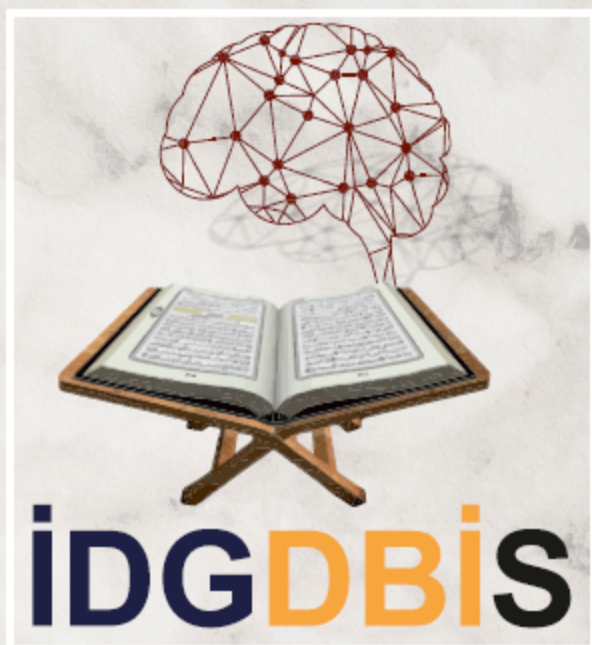


İSLAM DİN DÜŞÜNCE BİLİM GELENEĞİNDE İLİŞKİSİ

U L U S L A R A R A S I

S E M P O Z Y U M

BİLDİRİ KİTABI



İDGDBİS

20²¹
KİLİS



**İLAHİYAT FAKÜLTELERİ
XXIV. KELAM ANABİLİM DALI
KOORDİNASYON TOPLANTISI ve
ULUSLARARASI
İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE
DİN-BİLİM İLİŞKİSİ SEMPOZYUMU**

Bildiri Metinleri Kitabı

Editörler

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR

Prof. Dr. Halil ALDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞAŞA

Arş. Gör. Metin CİVEK

Sempozyum Yeri ve Tarihi

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, 20-21 Eylül 2019

Sayfa: 384

ISBN: 978-605-2151-09-9

Kapak

Kadir POLAT

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü

Dizgi-Mizanpaj

Mustafa ÖZYAĞLI

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü

Bu kitap, İlahiyat Fakülteleri XXIV. Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası İslam Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi Sempozyumu'nda sunulan bildirilerin tam metinlerinden oluşmaktadır. Kitabın tüm yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi'ne aittir. Yayıncı veya editörlerin izni olmadan eserin herhangi bir bölümü yeniden basılamaz ve çoğaltılamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. Kitapta yer alan yayınların her tür görüş, etik, içerik vb. sorumluluğu yazarlarına aittir.

Basım Tarihi: Aralık 2019

Basım Yeri: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Matbaası

Takdim

Bilimsel toplantılar, temelde akademik araştırmaların paylaşılması, tartişılması ve geliştirilmesi amacını taşımaktadır. Bilgiyi dar bir alana hapsetmeden evrensele taşımayı hedefleyen bilim insanları için bu toplantılar kendilerini geliştirme, kendi dünyası dışındaki bilim dünyasını tanıma ve öğrenme imknı sağlar.

Felsefenin önemli konularından biri olan din-bilim ilişkisi, özellikle Batı dünyasında çokça literatürün oluştuğu ve hakkında pek çok teorinin olduğu bir alandır. Nitekim din-bilim ilişkisinin, tarihin özellikle bazı dönemlerinde Batı’da bilim adamları ve din adamları arasındaki bir çatışma alanı olduğu bilinmektedir. Aslında din-bilim ilişkisi sadece Batı dünyasına has bir sorun olmaktan ziyade insanlığın ve dinin olduğu her toplumda karşılaşılabilecek bir problem olarak görülebilir. XIX. yy. ve XX. yy.’ın başlarında benzer tartişmaların İşlam dünyasında da cereyan ettiği görülmektedir. Özellikle, İşlam’ın teorik boyutunu Kur’an’a ve akla dayalı olarak ortaya koymak ve bunu gelen veya gelebilecek olan saldırılara karşı savunmak gibi önemli bir görevi olan Kelam İlmi’nin limleri tarafından bu tartişmalar ele alınmış, zmler üretilmeye çalışılmıştır. Tabii, geçmişte Kelam limlerimiz bugün de Kelam Anabilim Dalı hocalarımız yani akademisyenler bu görevi yaparken bilimsel verileri görmezden gelmemişlerdir. İşte bu çerçevede, İşlam düşünce geleneğinde din-bilim ilişkisine dair yaklaşımlar, Kelam Anabilim Dalı ğretim üyelerince bu sempozyumda zengin sunumlar yapılarak konuşulmuş, tartişılmış ve nihayetinde okuyucuların istifadesine sunulmak üzere bildiri kitabı olarak basılmıştır.

Bu programın niversitemizde icra edilmesi noktasındaki taleplerinden dolayı hocalarımıza teşekkür ediyorum. Ülkemizin neredeyse bütün üniversitelerinden gelen kıymetli hocalarımızı ağırlamak ve böyle önemli bir konuda bir sempozyuma ev sahipliği yapmak bizim için büyük bir mutluluktur. Ayrıca bu yıl, Uluslararası “İşlam Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi” Sempozyumu ile eğitim-ğretim yılını başlatmış olduk ve bundan sonra düzenlemeyi planladığımız diğer sempozyum programlarının da açılışını yapmış olmanın heyecanını yaşadık. Böylesine güzel ve anlamlı bir sempozyumla, böylesine kıymetli ve mümtaz bir heyetle başlangıç yapmanın niversitemiz için hayır ve bereket getirmesini temenni ederim. Bu programın hazırlanmasında emeği geçen arkadaşlarımıza ve Türkiye’nin her yerinden gelip niversitemizi teşrif eden bütün katılımcılara, tüm Kelam Anabilim Dalı ailesine şükranlarımı sunarım.

Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOşKUN
Kilis 7 Aralık Üniversitesi Rektörü

Önsöz

İnsanlık tarihinde din ile bilim arasındaki ilişki tartışılmış ve bu konuda biri ayrıştıran, diğeri ise uzlaştırma çabasında olan iki kesimin olduğu söylenebilir. Zira bazı düşünürler, bilimsel gerçeklikleri tamamen objektif olarak görmüş ve bilimin verilerini salt hakikatler olarak sunmuşlardır. Dini de tamamen sübjektif bir tecrübe olarak değerlendirmiş ve dini öğretileri, bilimsel verilerden uzak, sadece bireysel bir tecrübe seviyesine indirgeme gayreti içine girmişlerdir. Hâlbuki bilim, yüzde yüz objektiflik içerisinde verilerini sunmadığı gibi din de pek çok pozitivist düşünün iddia ettiği gibi yüzde yüz sübjektif bir bilgi ve öğreti ile sınırlı tutulamaz. Kuşkusuz din, sadece duygu ve düşünceye yönelik olan ilkeler üzerine bina edilmediği gibi, tamamen bilgiden arınmış bir yapıda da değildir. Bilakis dinî tecrübenin, sadece duygusal bir olgu olmayıp, tecrübe edilen varlıklarla ilgili birtakım terimler ve inançları içerdiği görülmektedir. Dolayısıyla din ile bilimin, birbirinden tamamen ayrıştırılabilecek ve kesin çizgilerle aralarına sınır çizilebilecek iki olgu olmadığını söylemek mümkündür.

Günümüzde İslâm coğrafyasında, din ile bilimi ayrıştırma gayretinde olanlar olduğu gibi, her ikisini uzlaştırmak için çaba sarf edenleri de gözlemlemek mümkündür. Bu husus, genel anlamda toplumun her kesimini özel anlamda ise din sahasında uzmanlaşan ve uzay çağında bilimsel yöntemler kullanarak bir takım bilimsel verilere ulaşan bilim adamlarını ilgilendirmektedir. Belki de ihtilafların yaşanmasının sebebi de budur. Bu nedenle bu konuya bireysel olarak çözümler aramak yerine, ekip olarak sistematik bir şekilde ele almak daha isabetli görülmektedir. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ev sahipliğinde düzenlenen “İslam Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi” konulu uluslararası sempozyum, din ile bilimin sahasını, argümanlarını, metodolojilerini, birbiriyle olan ilişkilerini sistemli bir şekilde ele alarak, İslam düşüncesi çerçevesinde ve bilimsel veriler ışığında tartışma amacını güderek düzenlenmiştir. Sempozyum, Kelam Anabilim Dalı mensuplarının her yıl düzenli olarak gerçekleştirdikleri koordinasyon toplantısı ile birlikte 20-21 Eylül 2019 tarihinde icra edilmiştir. Gerçekleştirilen sempozyumda bildirilerin yanı sıra müzakerelere yer verilerek, meselelerin tartışılması hedeflenmiştir. Aynı şekilde anabilim dalının problemlerinin ele alındığı oturumlarda da kısmen müzakerelere yer verilmiştir. Sempozyum, yedi oturum şeklinde gerçekleştirilmiş olmakla birlikte bildiri kitabı, tebliğlerin içeriği gözetilerek altı bölümden oluşturulmuştur.

Bu eser, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin ev sahipliğinde gerçekleştirilen söz konusu sempozyumun editoryal çalışma neticesinde ortaya çıkan bildiri kitabıdır. Bu vesileyle çalışmaları bu kitapta yer alan yazarlara ve katılarak doğrudan veya dolaylı olarak katkı sunan bütün kelam ailesine teşekkür ederiz. Sempozyumun planlanmasından yayımına kadar her aşamada maddi ve manevi

desteklerini esirgemeyen ve bu anlamda Kilis 7 Aralık Üniversitesi'nin tüm imkânlarını seferber eden Rektör Sayın Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN'u minnet ve şükranla anarız.

Editör Kurulu

07 Aralık 2019, Kilis

İçindekiler

Takdim	1
Önsöz	2

1. BÖLÜM

DİN VE BİLİMİN ANLAMI

Sunuş.....	10
------------	----

Prof. Dr. Halil ALDEMİR

<i>Din-Bilim İlişkisi mi? Dinî Bilgi ile Bilimsel Bilgi İlişkisi mi?</i>	12
--	----

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

<i>Din ve Bilimin Dil Düşünce ve Anlamına Dair.....</i>	13
---	----

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

<i>“Din ve Bilimin Dil, Düşünce ve Anlam Evrenine Dair” Adlı Tebliğ Metninin Müzakeresi ve Din-Bilim İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme</i>	26
---	----

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

<i>Din ve Bilimin Anlam ve Alanı.....</i>	66
---	----

Prof. Dr. Erkan YAR

<i>“Din ve Bilimin Anlam ve Alanı” Bildirisinin Müzakeresi.....</i>	93
---	----

Prof. Dr. Orhan AKTEPE

<i>Ateistlerin Din ile Bilimin Çatıştığı İddialarının Değerlendirilmesi.....</i>	96
--	----

Dr. Öğr. Üyesi Enis DOKO

<i>“Ateistlerin Din ile Bilimin Çatıştığı İddialarının Değerlendirilmesi” Başlıklı Tebliğin Müzakeresi.....</i>	110
---	-----

Doç. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ

2. BÖLÜM

ARAP AKADEMİK DÜNYASINDA DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

<i>Utilizing the Principle of Re-creation in Quantum Mechanics (Kuantum Mekaniğinde Yeniden Yaratma İlkesinin Kullanımı).....</i>	115
---	-----

Prof. Dr. Mohammed Basil ALTAİE

رسالة العقل للعلامة محمد باقر بن حسين الباكلي

(Allâme Muhammed Bâkır b. Hüseyin el-Bâlekî'nin Risâletu'l-Akl Eseri).....122

Dr. Öğr. Üyesi Mes'ud Muhammed Ali FEREC

الفكر التربوي الإسلامي والنظريات التربوية المعاصرة (دراسة مقارنة

(İslamî Eğitim Düşüncesi ve Çağdaş Eğitim Kuramları (Karşılaştırmalı Bir Çalışma).....141

Dr. Öğr. Üyesi Emad KANAAN

إشكالية العلاقة بين الدين والعلم وتطورها في الفكر الإسلامي

(Din ile Bilim Arasındaki İlişki Sorunu ve İslam Düşüncesindeki Gelişimi)149

Dr. Öğr. Üyesi Suheyl MAZE

Evolution and Islam (Evrin ve İslam).....166

Dr. Öğr. Üyesi Shoaib Ahmed MALİK

3. BÖLÜM

DİN-BİLİM-AHLAK İLİŞKİSİ

Bilim ve Ahlak İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme.....176

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Klasik Dönem Kelamında Din-Bilim İlişkisi İmam Mâturidî Örneği.....198

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN

“Klasik Dönem Kelamında Din-Bilim İlişkisi: İmam Matüridi Örneği” İsimli Tebliğin Müzakeresi Bağlamında Kelam'da Din-Bilim Münasebeti.....208

Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN

4. BÖLÜM

DİN-BİLİM İLİŞKİSİNE DAİR ÇAĞDAŞ PROBLEMLER

Din-Bilim İlişkisinde Kompartimanist Yaklaşımın Doğurduğu Problemler220

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN

<i>“Din-Bilim İlişkisinde Kompartimanist Yaklaşımın Doğurduğu Problemler” Adlı Tebliğin Müzakeresi</i>	245
--	-----

Doç. Dr. Emine ÖĞÜK

<i>İslam Bilim Tarihinde Ruh Sağlığı ve Akıl Hastalıkları Tedavisi ve Günümüz Halk Dindarlığında Üfürükçülüğün Eleştirisi</i>	252
---	-----

Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

<i>“İslam Bilim Tarihinde Ruh Sağlığı ve Akıl Hastalıkları Tedavisi ve Günümüz Halk Dindarlığında Üfürükçülüğün Eleştirisi” Adlı Tebliğin Müzakeresi</i>	276
--	-----

Doç. Dr. Emrullah FATİŞ

<i>Evrende Egemen Olan Kaos mudur, Kozmos mudur?</i>	280
--	-----

Dr. Fatma AYGÜN

<i>“Evrende Egemen Olan Kaos mudur, Kozmos mudur?” Başlıklı Tebliğin Müzakeresi</i>	308
---	-----

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞAŞA

5. BÖLÜM

İLAHİYAT FAKÜLTESİ EĞİTİM-ÖĞRETİM PROBLEMLERİ

<i>İlahiyat Lisans Eğitiminde Kelam Dersleri</i>	318
--	-----

Prof. Dr. Süleyman TOPRAK

<i>Lisansüstü Derslerin Değerlendirilmesi</i>	322
---	-----

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

<i>İlahiyat Fakültelerinde Eğitim ve Öğretiminin Mahiyeti</i>	325
---	-----

Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

<i>Varolduğumuz Vasattan Kelama Girişin Bazı Meseleleri</i>	331
---	-----

Doç. Dr. Muhammet ALTAYTAŞ

6. BÖLÜM

KOORDİNASYON VE DEĞERLENDİRME

Din-Bilim İlişkisi Bağlamında Kelam İlminde Yeni Arayışlar346

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR

Din-Bilim Üzerine Bazı Tespitler349

Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ

Bilimsel Zihniyetin İtikadi Zemini354

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

Kelam Koordinasyon Toplantıları Üzerine Değerlendirme ve Öneriler358

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İslâm Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisine Kelâmî Bir Bakış362

Doç. Dr. Fadıl AYÇAN

Sempozyum Kurulu367

Katılımcılar369

Program Akışı373

Fotoğraflar378

Din ve bilimin birlikte zikredilmesi, her iki olgu arasında bir biçimde inşa edilmiş bir ilişkinin olmasından değil; çağdaş bir olgu olarak dinsel bilginin doğrulanmasında bilimin aracı olarak kullanılması, dinsel metinlerin icat edilmiş veya belirlenmiş bilimsel verilerle açıklanması vs. amaçlarda ortaya çıkmaktadır. Felsefenin Müslüman topluluklarda yerleşmesinden sonraki dönemde ortaya çıkan temel sorun akıl-nakil ilişkisiydi. Kelamcılar akıl-nakil ilişkisini kelam ilminin bir konusu olarak kabul ettiler. Burada akıl gerçekte felsefi bilgiyi ifade etmekteydi ki günümüzde bilim olarak ifade edilen bilgiler o dönemde felsefenin içerisinde yer almaktaydı. Akıl ve nakil karşılaşmasında felsefe yani akıl nakle üstün geldi. Bunun sonucunda da nakilde yer alan kavramlar, felsefenin tanımlamasına göre anlaşıldı. Modern zamanlarda insana ait olanı bilim temsil etmektedir. Bu nedenle bu tartışma temelde Tanrı'ya ait olduğuna inanılan ile insana ait olanın karşılaşmasıdır. Bu iki olgu arasında ayrılık, bazı yönlerden ortaklık veya aynılık gibi üç anlayıştan söz edilebilir ki bu tebliğde bu üç anlayış tartışılacaktır. Barbour ise din ile bilim arasında dörtlü bir tipoloji sunmak ve bunları da çatışma, bağımsızlık, diyalog ve entegrasyon olarak belirlemektedir.¹⁴² Gerek akıl ve nakil ilişkisi ve gerekse de din ve bilim ilişkisine ait çok sayıda yazın mevcuttur. Bu yazınlara gerektiği durumlarda göndermeler yapılacaktır.

a. Din Nedir?

Din sözcüğünün Arami-İbrani, Arapça ve Farsça dillerine ait olduğuna ilişkin çeşitli görüşler olsa da¹⁴³ Kur'an'da kullanılan bir sözcük olmasından hareketle Araplar tarafından bilindiğine dair herhangi bir şüphe yoktur. Din; Bir kimsenin otoritesini ilan etmesinden sonra yönetimini uygulayacak adamlarını belirlemesi, yönetim yasalarını oluşturarak kendi otoritesine boyun eğdirdiği insanlara bildirmesi ve bu insanları yasalarına uygun davranmalarına göre cezalandırmasını ifade eden yönetsel yapıdır. Bu yönetsel yapı asıl olarak beşeri düzlemde ortaya çıkmıştır ki Kur'an'da da "kralın dini" ile buna işaret edilmektedir.¹⁴⁴ Bunun anlamı, Tanrı'nın beşeri

* Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fak., eyar@firat.edu.tr, Orcid: 0000-0002-9231-7480

¹⁴² İan G. Barbour, *Bilim ve Din*, trc. Nebi Mehdiyeve-Mübariz Camal, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 27.

¹⁴³ Bu görüşler için bkz. D. B. Macdonald, "Din", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 590; Günay Tümer, "Din", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/312-320; İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 43-46.

¹⁴⁴ Yusuf 12/76.; Bu ayetin tefsirinde yorumcular kralın dininin kralın egemenliği veya kralın hükmü ve yargısı anlamında geldiğini söylemektedirler. Bkz. Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil'i Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Dimeşk:

düzlemde ortaya çıkan yapıları dikkate alarak yani beşeri kavrayışa uygun olarak kendi yapılarını açıkladığıdır. Dini yönetsel yapı olarak bütüncül değil de parçacı değerlendirenler din sözcüğün dinin öğelerine işaret edecek şekilde anlamlarını zikretmektedirler.¹⁴⁵

Bir yapı olarak din; otorite, dinin uygulamasında yer alan görevliler, otoritenin yasaları, yasaların halka bildirilmesi için elçi ve dine itaat eden bağlıların sorgulanması ve cezalandırılması şeklinde beş öğeden oluşmaktadır. Bu anlam asıl olarak iman nesnelerini içermektedir ki iman nesneleri Kur'an'da açıklanmıştır. Bu nesneler; Allah, melekleri, kitapları, elçileri ve ahiret günüdür.¹⁴⁶ Allah otoritesini inşa etmekte, bu otoritenin uygulanması için adamlarını seçmekte, yasalarını oluşturmakta, bu yasaları elçileri aracılığıyla insanlara bildirmekte ve insanları da yasaya bağlılıklarına göre cezalandırmaktadır. Kelam ilminde bu yapıda yer alan öğeler iman nesneleri/*mümenu'n bih* olarak isimlendirilir ki iman nesneleri iman filinin *be* harf-i ceriyle geçişli olduğu nesneleri içermektedir. Bu beş nesneye ek olarak *âmene* fiilinin *be* harf-i ceriyle geçişli olduğu *ğayb* vardır. *Ğayb*; insanın duyu organları aracılığıyla doğrudan veya bir araç ile dolaylı olarak kavrayamadığı bilgi alanına denilmektedir. *Gaybın* bu tanımında her ne kadar görme duyusunun işlevi dikkate alınmış olsa da bütün duyu organları bu tanımlamada etkindir. Şehadet de asıl olarak insanın görme duyusu dikkate alınarak kavramsallaştırılmıştır ancak insanın bütün duyu organlarıyla kavradığı alan için kullanılmaktadır.

Müessesetu'r-Risâle, 2000), 16/188; Buna ek olarak insanlar arasında “insanlar kralın dini üzerdirler” şeklinde bir sözün de genel olarak bilindiği belirtilmektedir. Bkz. Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Âdâbu'l-Mulûk*, (Kahire: Âlemu'l-Kitâb, 2007), 36; Hâkim Cuşemî, *et-Tehzîb fî'l-Tefsîr*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî, (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-Mısırî, 2018), 7/3690.

¹⁴⁵ İzutsu'ya göre dinin üç temel anlamı vardır. Bunlar da; adet ve huy, karşılık vermek ve taat'tır. Bkz. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 208; İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 11-14; Tevfik Yücedoğru, *Din, İman ve İslam'a Dair*, Bursa: Emin Yayınları, 2012, 21-25; Mevdudî, din kelimesinin Kur'an'da kullanımlarını incelemiş ve bu sözcüğün yapı olarak dört temle dayandığını belirtmektedir. Bunlar da; a. Yüce egemenlik sahibindne gelen üstünlük ve galibiyet, b. egemenlik sahibine boyun eğen tarafından itaat etmek, tapınmak, hizmetkarlık etmek, c. Suçlar için öngörülen cezalar ya da sınırlar, kanunlar ve uyulan yol, d. Muhasebe, yargılama, cezalandırma veya mükafatlandırma. Bkz. Ebu'l-Âlâ Mevdudî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, trc. Osman Cılacı-İsmail Kaya, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 110; Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, 47-83.

¹⁴⁶ İman nesnelerinin açıklandığı ayetler için bkz. el-Bakara 2/98, 285; Nisâ 4/131, 136 vd. Hüseyin Atay, iman esaslarının Kur'an'da tespitine dair dört kaide ileri sürmektedir. Bunlar da; iman edilmesi emredilen şeyler, iman esasıdır, iman edilmesi övülen şeyler iman esasıdır, iman edilmemesi yerilen şeyler iman esasıdır ve inkar edilmesi tehdit edilen şeyler iman esasıdır şeklindedir. Bkz. Hüseyin Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1992), 29-30; Ancak bu ilkelere göre *gaybın* da bir iman esası olması gerekirken, Atay bu esası açıklamamıştır.

İman nesnelerinin Allah, melekleri, yasaları, elçileri ve ahiret günü şeklindeki tertibi asıl olarak Kur'an'da yer almaktadır ki bu düzenleme ile dinsel yapıyı açıklamamız mümkün olmaktadır. Bu düzenlemede kitapların iman nesnesi olarak elçilerden önce yer alması; yasaların insana elçiler aracılığıyla bildirilmeden önce beşeri dinde kral veya ilahi dinde Tanrı tarafından oluşturulmuş olmasındandır. Bunun anlamı elçi seçildikten sonra yasanın oluşturulmadığı; yasa oluşturulduktan sonra elçinin belirlendiğidir. Kitap sözcüğü sözlük anlamında yazılan bir nesneye denilse de, bir iman nesnesi olması durumunda yasa anlamındadır. Beşeri düzlemde yasalar insan tarafından yazıldığından ötürü, ilahi yasalar da yazma fiili ile ifade edilmiştir. Bu durumda yasalar elçilere indirilmeden önce vaz edilmiş ve daha sonra elçi aracılığıyla insana bildirilmiştir. İnsan ise gerçekleştirdiği olumlu ya da olumsuz fiillerine göre ki burada olumluluğu ve olumsuzluğu belirleyen şey, bir fiilin varlığıdır- cezalandırılmaktadır. Bu ceza gününe de ahiret günü denilmektedir.

İman nesnelerinin veya dinin öğelerinin din sözcüğünden türemiş sözcüklerle ifade edilmediği ve *milik* sözcüğü ile ifade edildiği de görülmektedir. Buna göre otorite *melik*, otoritenin adamları melek/*melâike*, otoritenin egemen olduğu alan *milik* ve otoritenin yönetilenler üzerindeki egemenliği de *melekût*tur. Bu kullanımda kral tarafından gönderilen ileti *ulûke/risâle* olarak isimlendirilmektedir.¹⁴⁷ Belki de bu anlamlar İbn Fâris'in belirttiği *milik* sözcüğünün asıl anlamının “bir varlıktaki güç” anlamında olmasındandır ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁸ Çünkü gerçek bir otorite güce dayanmakta ve varlığını güçle inşa etmektedir.

Kur'an'ın iman nesnelerini açıklamasında melek, kitap ve elçinin ona izafe edilmesi, bu nesnelerin otorite ile ilişkisinin belirgin olarak vurgulanmasından ötürüdür. Bunun anlamı meleklerin onun görevlendirmesiyle otoriteyi uyguladıkları, yasaların ona ait olduğu ve elçilerin de onun görevlendirmesiyle toplum içerisinde görev icra ettikleridir. Elçilerin insanlar arasından seçenin o olması, otoritenin ona ait olmasındandır. Bunun içindir elçiler Allah'ın görevlendirmesiyle iş yapmaktadır. Nitekim “*Rabb'in adına tebliğ et*”¹⁴⁹ ayeti, elçinin görevini Allah'ın görevlendirmesiyle yaptığını ve elçinin de başkalarına davetini Allah yani dinin sahibi adına yaptığını açıklamaktadır.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî- İbrâhîm Sâmîrî, (Dâr'u ve Mektebet'u Hilâl, trs), 5/380.

¹⁴⁸ Ahmed İbn Fâris, *Mucem'u Mekâyîsu'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, (Dâru'l-Fikr, 1979), 5/351.

¹⁴⁹“*Bismî*” ifadesinin bu şekilde tercüme edilmesi ve elçilerin Allah'ın görevlendirmesiyle/adına tebliğ etmeleri hakkında bkz. Erkan Yar, “Sözün Başlangıcı Ya Da Başlangıcın Sözü”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 1(2006), 73-90.

¹⁵⁰ Allah'ın elçi olarak görevlendirdiği Süleyman'a, casusu tarafından es-Sebe'de her şeye sahi olan ve büyük bir saltanat kurmuş olan kadın hakkında bilgi verilmiş ve onların Allah'ı bırakıp da güneşe tapındıkları belirtilmiştir. Bunun üzerine Süleyman büyük bir otoritesi olan Allah'tan başka ilah olmadığını belirtmiş ve onu Allah'ın dinine davet etmiştir. Süleyman ona verilmek üzere gönderdiği mektubuna “*Rahman ve Rahim olan Allah Adına*” başlamış

Dinin kuramsal yapısı her ne kadar kralın dininden alınmış olsa da, Kur'an beşeri düzlemdeki dinlerle ilgilenmemektedir. Belirli bir yüce yaratıcı inancına sahip temel altı dinden söz etmektedir. Bunlar da “*Şüphesiz, iman edenler, Yahudiler, Sâbîler, Hristiyanlar, Mecûsiler ve Allah'a ortak koşanlar var ya; Allah, kıyamet günü onların aralarında mutlaka hüküm verecektir. Çünkü Allah, her şeye şahittir*”¹⁵¹ ayetinde açıklanmıştır. Son vahyin insanlara indirildiği süreçte üç büyük dinin var olduğu görülmektedir. Bunlar da; ortak koşanlar, iman edenler ve bir yasası olanlardır. İman edenlere hitap *innellezîne âmenû* ortak koşanlara hitap *innellezîne eşrekû* şeklindeyken, dana önceden kendilerine bir yasa belirlenmiş olanlar *ehlul-kitâb* olarak adlandırılmıştır. Kendilerine bir yasa verilenler de Yahudiler ve Hristiyanlar olarak yer almaktadır. Allah tarafından inzal edilen son dine inananlar için “iman edenler” hitabı yerine *müminûn* veya *müslimûn* şeklinde de hitap edilmektedir. Ancak ayetlerin başında hitap cümlesi oluşturulurken genel olarak *innellezîne âmenû* denilmekte ve isme değil de fiile vurgu yapılmaktadır. Bununla bağıntılı olarak isimlerin fiillerle kazanılmış olmasından ötürü fiilin isme öncelenmesinin fiilin önemine vurgu yapmak için olduğu söylenebilir. Kur'an açısından şirk de bir dindir. Nitekim “*sizin dininiz size ve benim dinim de bana*”¹⁵² ayetinde şirk de din olarak isimlendirilmiştir.

b. Dinin Öğeleri ya da İman Nesnelerinin Açıklanması

İman nesneleri iman fiilinin geçişli olduğu nesneleri açıklamaktadır. İman fiilinin bu özelliği bu nesnelerin açık ve bilinir olmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü iman ancak kesin olan nesnelere geçişlilik ifade edebilir. Dinin yapısında yer alan yukarıda zikrettiğimiz öğeler kelam ilminde iman nesneleri/*mümenu'n bih* olarak isimlendirilir ki iman nesneleri iman fiilinin be harfi ceriyle geçişli olduğu nesneleri içermektedir. Bu beş nesneye ek olarak *âmene* fiilinin *be* harfi ceriyle geçişli olduğu gayb vardır. *Ğayb*; insanın duyu organlarıyla doğrudan veya bir araçla dolaylı olarak kavrayamadığı bilgi alanına denilmektedir. Bu tanımlamada her ne kadar görme duyusunun işlevi dikkate alınmış olsa da bütün duyu organları bu tanımlamada etkindir. *Ğayb* bir iman nesnesi değil, iman nesnelerinin ortak niteliğidir. Çünkü Allah duyu organlarıyla kavranılan bir varlık değil; ayetleri duyularla kavranılan ve akli istidlal sonucu varlığı bilinen varlıktır. Melekler; duyularla kavranılamamakta, yasaların elçilerin inzal edilişi duyularla kavrayışın dışında kalmaktadır. Elçi, duyuların alanında olmasına rağmen, elçinin kendisiyle nitelendiği vahyin inzali insanın kavrayışının dışındadır. Ahiret günü ise henüz varlık bulmadığından duyu organlarının alanının dışındadır.

olduğu, yönetici kadının mektubu aldığındaki ifadesinden anlaşılmaktadır. Bu mektubun “Allah adına/*bismillâh*” olması, Süleyman'ın bu çağırışı krallığı adına yapmadığı ve onun Allah'ın dinini kabul etmesi için yaptığına işaret etmektedir. Bu anlatımlar için bkz. en-Neml 27/30.

¹⁵¹ el-Hacc 22/17.

¹⁵² el-Kâfirûn 109/6.

Kelam ilmi; iman nesnelerini konu alan bir ilimdir. İman nesnelerinin de zikrettiğimiz beş öge olarak yer alması, bu ilmin gerçekte dini inceleyen bir olması demektir. İşte bu anlamda ilahiyat/*theology* gerçekte dini konu alan bir bilimsel disiplin olarak tanımlanabilir. Bu tanım iman edilen bütün nesneleri kapsayacaktır. Ancak Müslümanların geliştirdikleri ilimler içerisinde dini farklı yönleriyle inceleyen disiplinler ortaya çıkmıştır. Sözelimi tefsir ilmi Allah'ın sözlerinin anlamlarını ve onun bu sözlerle ne kastettiğini araştıran bir ilimdir. Ancak kelam ilmi tanrısal sözlerin anlamlarıyla birlikte kitap yani ilahi yasalarla ilişkin genel ilkeleri de incelemektedir. Fıkıh ilmi sonradan kazandığı anlamda dinin uygulama alanına indirgenmiştir ki gerçekte şeriatlar de dinin bir ögesidir.

Geleneksel kelam sistemlerinin dini konu almadığı görülmektedir. İlk olarak kelam sistemi geliştiren Mutezilenin kelam sistemi daha çok Allah merkezli bir sistemdir. Bu ekol; Allah'ın varlığını, fiillerini, fiillerinin dayandığı ilkleri konu alan beş asıl/*el-usûlu'l-hamse* üzere sistemi inşa etmektedir. Ehl-i Sünnet'in geliştirdiği sistem her ne kadar akılla bilinenler/*el-akliyyât* ve vahiy ile bilinenler/*es-semiyyât* olarak inşa edilmiş olsa da üç asıl/*el-usûlu's-selâse* dinin öğelerini içermektedir. Ancak sorun Ehl-i Sünnet'in asılları beş olarak veya kabul ettiği kader inancıyla birlikte altı asıl olarak incelememesi ve üçe indirgemiş olmasıdır. Asıllar üçe indirgenince melek ve kitap konusu elçilikle ilişkili konular olarak incelenmiş ve gerektiği önemi görmemiştir. Bununla bağıntılı olarak da bu ekol içerisinde de dinin inşasında yer alan öğeler bir sistem içerisinde incelenmemiştir. Bütün bunların da ötesinde Ehl-i Sünnet'in iman nesnelerini üç asıl olarak incelemesinde Mutezile kelam ekolünün sistematik kelamın asıllarını beş olarak belirlemesinin etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Dinin kurucu ögesi olan varlık, dinin her ögesinin kendisine dayandığı varlıktır. Eğer din ilahi bir din ise bu kurucu öge Tanrı'dır. Bunun içindir ki iman nesneleri belirlenirken Allah, dinin sahibi konumunda yer almaktadır.¹⁵³ Dinin uygulanmasında yer alan varlıklar da onun melekleridir. Yasalar onun yasaları ve bu yasaların indirildiği beşeri düzlemdeki elçi de onun elçisidir. Din gününde otorite olan da odur. Kur'an'da Allah hakkındaki anlatımlar ve onun isimleri, onun yaratıcı olmasıyla birlikte, çoğunlukla dinin kurucu ögesi olmasıyla ilişkilidir. Kur'an'ın anlatımlarında Allah'ın gökte ve yerde olan her varlığı kendi otoritesine boyun eğdirdiği belirtilmektedir. Onun göğe yönelmesi, bir varlık alanı olarak gökyüzünü yaratmasını değil; kendi otoritesini inşa etmesi olarak anlatılmaktadır. Bu nedenle Kur'an'da yönetsel olarak üç varlık alanı yer almaktadır. Bunlar da gök, yer ve ikisi arasındakilerdir. Gök ile kastedilen Tanrı'nın yönetimi gerçekleştirdiği mekan veya daha genel bir ifade ile yönetimin merkezi, yer ile kastedilen yönetilen insanlar ve ikisi arasındakiler ile kastedilen de dini uygulayan görevliler yani meleklerdir. Bu

¹⁵³ Halil Hacımüftüoğlu, *Allah'ın Krallığı*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 145.

nedenle gök ve yer arasındakilere işaret edilirken canlılara işaret edilen *men* ismi mevsulü kullanılmaktadır.

Dinin inşasında her varlığın otoriteye boyun eğmesi gereklidir. “*Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe kendi işini bildirdi. En yakın göğü kandillerle süsledik ve onu koruduk. İşte bu, mutlak güç sahibi ve hakkıyla bilen Allah'ın takdiridir*”¹⁵⁴ ayetinde her göğe Allah'ın işini bildirmesi, Tanrısal yönetim sisteminin yedi evreden oluşması nedeniyle bu evrelerde yer alan görevlilere işlerinin bildirilmesi anlamındadır. “*Göklerdeki ve yerdeki herkes ister istemez O'na boyun eğmişken ve O'na döndürülüp götürülecekken onlar Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar?*”¹⁵⁵ ayetinde onun otoritesine boyun eğenlere akıllılara işaret edilen ismi mevsul ile işaret edilmesi, dininin elemanlarına işaret etmek içindir. Yerde ve gökte olan hiçbir şey ona gizli kalmamakta¹⁵⁶ yani onun yer ve gök üzerinde mutlak egemenliği vardır. O, yerde ve gökte olan her şeyi bilmektedir.¹⁵⁷

Otoritelerin inşasında ve uygulanmasında önemli rollerden birisi meleklerin rolüdür. Kur'an'da bütün yersel ve göksel işleri yürüten melek inancından söz edilmemekte; dinin inşasında ve uygulanmasında görevli meleklerden söz edilmektedir.¹⁵⁸ Bu nedenle onların konumu gök yani otorite ve yer yani yönetilenler arasındadır.¹⁵⁹ Bu melekler, beşeri düzlemdeki dinlerde kralın yönetimde yer alan görevlilerine denk düşmektedir. Meleklerin dinin yapısında yer alan bütün öğelerle ilişkili görevleri vardır. Onların otoriteye karşı görevleri vardır ki onlar otoritenin karşısında saf olarak dururlar ve otoriteyi olgun sıfatlarla anarlar.¹⁶⁰ Onların görevleri işleri paylaşmak ve uygulamaktır.¹⁶¹ İşleri paylaştıranlar *mukassimât'u emr* ve uygulayanlar da *müdebbirât'u emr* olarak isimlendirilmektedirler. Onların yasalarla ilgili görevleri, yasaları insanlar arasından seçilmiş olan elçiye iletmektedir.¹⁶² Onlar yargılama meydanında da saf olarak duracaklardır ve izin verilmedikçe konuşmayacaklardır.¹⁶³

¹⁵⁴ Fussilet 41/12.

¹⁵⁵ Âlu İmrân 3/83.

¹⁵⁶ “*Şüphesiz yerde ve gökte Allah'a hiçbir şey gizli kalmaz*” (Âlu İmrân 3/5) ayeti varlık alanındaki oluşların ona gizli kalmamasını değil, yönetilenlerin ve yönetim erkinde yer alanların fiillerinin ona gizli kalmayacağını açıklamaktadır. Krş. İbrâhîm 14/38; Neml 27/75 vd.

¹⁵⁷ el-Hacc 22/70.

¹⁵⁸ Melek inancı kelim kitaplarında genel olarak elçilikle ilişkili kabul edilmiş ve nübüvvet konusunda anlatılmıştır. Bununla birlikte Suyûti melek konusu incelediği bir eser yazmıştır. Bkz. Celâluddîn Suyûti, *el-Habâik'u fî Ahbâri'l-Melâik*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûni Zağlûl, (Beyrut: Dâtu'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985).

¹⁵⁹ es-Secde 32/4; es-Saffât 37/5; ed-Duhân 44/7 vd.

¹⁶⁰ es-Saffât 37/164-166.

¹⁶¹ ez-Zâriyât 51//4; en-Nâziât 79/5.

¹⁶² el-Bakara 2/97; eş-Şuarâ 26/194 vd.

¹⁶³ es-Sebe 78/38; el-Fecr 89/22.

Bir dinin inşası açısından yasaların oluşturulması, otoriteye bağluların yönetimi açısından gereklidir. Bu yasalar *kitâb* olarak adlandırılmaktadır ki yasanın kitap olarak isimlendirilmesi yazılmasından ötürüdür. Bu durumda yazmak; yasa koymaktır. Bunun içindir insanlar için belirlenen yükümlülükler “size yazıldı”/ *kutibe aleykum* şeklinde ifade edilmektedir.¹⁶⁴ Yasa hakkında bilgisiz olanlar yani toplumda geçerli dinsel yasaları bilmeyenler *ümî* olarak adlandırılmıştır. Bunun için Muhammed (a.s.) önceki dinsel yasaları bilmediğinden *ümî* bir elçi olarak isimlendirilmiştir.¹⁶⁵ Bir şeyin yazılmış olması ona uyulmasını gerektirdiğinden, Allah’ın kendi değişmez fiilleri de onun kendisine yazması olarak açıklanmıştır.¹⁶⁶ Bu ifade biçimi aslında yazmanın bir özelliği veya eylemi bir şeyin doğasına/kendisine yerleştirmek şeklindeki anlamında ortaya çıkmaktadır. Nitekim şeytanın özelliği de insanları saptırmak ve onları ateşe götürmek olduğundan, onun bu özelliği onun üzerine yazılmış şeklinde ifade edilmiştir.¹⁶⁷ Yasalar üst bir yetkeden ortaya çıktığından yasaların yönetilenlere iletilmesi *inzâl* veya *tenzîl* olarak adlandırılmaktadır.¹⁶⁸ Bu yasalar belirli bir nesneye yazılarak yönetilenlere iletildiğinde yasaların içerisinde olduğu nesnelere *sahife* (ç. *suhûf*) denilmektedir.¹⁶⁹ Musa’nın (a.s.) ise kendisine bildirilen yasaları levhalara yazdığı Kur’an tarafından aktarılmaktadır.¹⁷⁰

Yasaların elçilere bildirildiği gece “ölçü gecesi/ *leyletu’l-kadr*” olarak adlandırılmaktadır ki bu adlandırma asıl olarak beşeri düzlemle ilişkilidir. İlâhi düzlemde gece ve gündüz gerçekleşmemektedir. Çünkü gece ve gündüzün oluşumu dünyanın güneş etrafından dönüşüyle ilişkilidir ve bu da insanın bulunduğu konumda ortaya çıkmaktadır. Allah’ın yasalarını gece insana melekleriyle göndermesi, olgusal olarak tahta oturan kralın tahta oturmasından/ *culûs* sonra yasalarını oluşturması ve hazineden arşa oturma onuruna insana ihsanda ve inamda bulunulmasını anlatmaktadır. Yasaların insanlara bir gecede indirildiğine ait anlatımlar olduğu gibi, bir ay içerisinde indirildiğine ilişkin anlatımlar da yer almaktadır ki bu ay da Ramazan ayıdır.¹⁷¹

¹⁶⁴ el-Bakara 2/178, 180, 183, 216, 246.

¹⁶⁵ Ümmî sözcüğünün anlamı ve özellikle de Muhammed’in (a.s.) ümmî olarak nitelenmesi konusunda çeşitli görüşler mevcuttur. Ancak Kur’an’da Tevrat’ı yani yasayı bilmeyenler ümmî olarak nitelenmiş (el-Bakara 2/78), Medine’de elçi ile tartışanlar kendilerine kitap verilenler/ *ehlul’l-kitâb* ve ümmîler/ *ümîyyîn* belirlenmiş, (Âlu İmrân 3/20), elçi daha önceki bir yasaya tabi olmayanlar arasında çıkarılmış (Cuma 62/2) ve elçinin kendisi de önceki yasaları bilmediğinden ümmî (el-A’râf 7/157-158) olarak nitelenmiştir. İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan, (Dâr’u İbn Affân, 1997), 2/110-111.

¹⁶⁶ el-Enâm 6/12.

¹⁶⁷ Bkz. el-Hacc 22/4.

¹⁶⁸ Bkz. el-Bakara 2/231; Âlu İmrân 3/3, 7; en-Nisâ 4/140 vd.

¹⁶⁹ Tâhâ 20/133; en-Necm 53/36; el-Ala 87/18 vd.

¹⁷⁰ El-el-A’râf 7/145, 150, 154.

¹⁷¹ el-Bakara 2/185; ed-Duhân 44/3; el-Kadr 97/1, 2, 3.

Yasaların bazı genel özelliklerinin olması gerekir. Yasaların girişinde yasaları yazanlara özgü bazı işaretler konulur ki bu işaretler mushafta yani yasaların yazılı olduğu nesnede yasaların başlangıç harfleri olarak yer almaktadır. Müslüman geleneğinde bu harfler kesik harfler/*el-hurûf el-mukatta'* olarak adlandırılmaktadır ki bu kesik harflerin anlamlarına ait çok sayıda teori bulunmaktadır.¹⁷² Halbuki bu harflerin başlangıç olarak kullanıldığı surelerde bu harflerin hemen ardından kitâp yani yasa hakkında açıklamalar mevcuttur.¹⁷³ Bu durum Kur'an'ın Arap harflerinden oluştuğu şeklindeki bir anlayışı zorunlu olarak gerektirmemektedir. Çünkü bu harflerin çeşitli surelerde farklılaşması söz konusudur. Surelerin başında yer alan kesik harflerin, yasaların yazdırıldığı görevlilerin simgeleri olması muhtemeldir. Çünkü krallar yasa yazmazlar ve yazdırırlardı. Beşeri düzlemde yasa yazdırma geleneğinde usul bu olduğundan, ilahî yasaların girişinde de bu harflerin yer aldığı söylenebilir. Yasaların yazıldıkları nesneler *sahife* (ç. *suhuf*) olarak isimlendirilmektedir ve Allah'ın gönderdiği elçilerin içerisinde değerli yasaların olduğu temiz sayfeleri okudukları belirtilmektedir.¹⁷⁴ Bazı yasaların önceki sahilelerde de var olduğunun belirtilmesi, bu yasaların her dönemde ihtiyaç duyulan genel yasalar olduğuna vurgu yapmak içindir.¹⁷⁵

Yasaların “her şeyi içeren”, “hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı”, “her türlü meselin getirildiği”¹⁷⁶ özelliklerine sahip olması gerekir. Çünkü yasaların eksik bırakılması yasanın sahibinin yönetsel eksikliğine işaret ettiği gibi yasanın bütüncüllüğünü ve bununla bağıntılı olarak uygulanabilirliğini de ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda insan yaşamını devam ettirebilmesi için başka yasalara da ihtiyaç duyacaktır. Allah'ın kendi yasasını nitelendirirken dediği “her şey” ifadesi, bir konuyla ilgili olan her varlığı ifade ettiği gibi, çoğu kere de “her şey” ifadesi mübalağa olarak kullanılmaktadır. Sözelimi “*Ben, onları yöneten, kendisine her şeyden verilmiş ve büyük bir tahtı olan bir kadın gördüm*”¹⁷⁷ ayetinde yönetici konumundaki kadına her şeyin verilmiş olması, onun bu konumda olması için gereksinim duyduğu her şeyin ona verilmiş olması anlamında olup; var olan her şeyin ona verilmesi anlamında değildir. Yasalar nitelemesinde de yer alan “her şey” ifadesi yasaların alanına giren her şey anlamındadır. Nitekim Tevrat da Allah'tan insana gönderilen bir yasa

¹⁷² Kesik harfler hakkındaki anlayışlar için bkz. Rağib İsfahânî, *Tefsîr*, Thk. Muhammed Abdulazîz Basyûnî, (Tanta: Câmiat'u Tanta, 1999), 1/71-76; Hakîm el-Cüsemî, *et-Tehzîb'u fi't-Tefsîr*, Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî, (Kâhire: Dâru'l-Kutub'l-Mısırî, 2018), 1/220-222.

¹⁷³ Bu şekildeki görüş İbn Abbâs'a nispet edilmektedir. Bkz. İsfahânî, *Tefsîr*, 1/70.

¹⁷⁴ Bkz. el-Beyyine 98/3-4; Diğer kullanımlar için bkz. Tâhâ 20/133; en-Necm 53/36; Abese 80/13 vd.

¹⁷⁵ Tâhâ 20/133; el-A'lâ 87/18.

¹⁷⁶ el-İsrâ 17/89; el-Kehf 18/54; er-Rûm 30/58 vd.

¹⁷⁷ en-Neml 27/23; Nitekim Süleyman kendi otoritesi nitelerken “*kendisine her şeyin verildiğini*” söylemektedir. Bkz. en-Neml 27/16. Yönetici kadının “büyük bir tahtı olan” şeklinde nitelenmesi, onun tahtının niceliksel büyüklüğüne değil, onun yönetiminin niteliksel büyüklüğüne atıfta bulunmaktadır.

olduğundan, onda da her şeyin açıklanmış olduğu belirtilmiştir.¹⁷⁸ Ancak belirli dönemlerdeki alimler Kur'an'ın her şeyi içerdiğini ve hatta ilmin bütün fenlerini içerdiğini iddia etmektedirler.¹⁷⁹

Yasaların gerektirdiği eylemlerin “göç yetirilebilirliği” insan tarafından uygulanması açısından gereklidir. Yasalara insanın güç yetirebilmesi açısından değil de Allah inancı açısından bakanlar, Allah'ın insana güç yetiremediği bir şeyle mükellef kılmasının caiz olduğu kanaatine varmışlardır.¹⁸⁰ Bu kanaat asıl olarak onların dilediğini yapan Allah inançlarından ortaya çıkmış olmasına rağmen, vahyi de bu şekilde yorumlamışlardır. Olguda uygulanabilir olmayan hiçbir yasa insan tarafından benimsenmez. İnsan tarafından benimsenmeyen nitelikteki bir yasanın da insana gönderilmesi anlamsızdır. İnsan gerçekleştirilebilir yasalardan sorumlu olduğundan, onun iyi olarak kazandıkları kendi yararına ve kötü olarak da kazandıkları kendi zararına. Bu ilke Kur'an'da “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır.”¹⁸¹ şeklinde yer almaktadır. Bununla birlikte bir kimseyi gücünün yetmediği bir şey ile mükellef kılmak zulümdür ki Allah kimseye zulmetmez.¹⁸²

Tanrı tarafından belirlenen yasa/kitâb insanlar arasından seçilen birisine indirilmekte ve bununla insan için *şeriat* ve *minhâc* oluşturulmaktadır. Şeriat sözcüğünün Arap dilindeki asıl anlamları incelendiğinde şu anlamlara sahip olduğu görülmektedir. Bir kimse suyu aldığı anda, onu içmek için ağzına koyması anlamına gelir. Nitekim deniz kıyısında veya denizin içerisinde hayvanların su içmesi için oluşturulan mekanlara *eş-şirâ* veya *el-meşrea* denilmektedir. *Hâzihi şir'at'u zâke* denildiğinde bir şeyin benzeri olmak kastedilmektedir. Bir evi nitelemek için *şâri'* (ç. *şevâri'*) denildiğinde herkesin gelip geçtiği bir yol üzerindeki ev kastedilir. Yaya bağlı olan ipe *şirâ'* denilmektedir. Geminin *şirâ'* denildiğinde yelkeni kastedilir ki odunların üzerine gerilmiş geniş bir bezdir ve rüzgar ona doğru estiğinde gemi hareket etmektedir.¹⁸³ Sözcükler ilk anlamlarını somut nesnelerde yani olguda kazanırlar ve soyut

¹⁷⁸ el-A'râf 7/145.

¹⁷⁹ Rağıb İsfahânî, Kur'an'ın ilmin bütün fenlerini içerdiğini söylemektedir ancak onun kast ettiği ilmin fenleri belağat, eser ilmi, umum ve husus vs. dile ait ilimlerdir. Bkz. Rağıb İsfahânî, *el-l'tikâdât*, thk. Şimrân el-İclî, Beyrut: Dâru'l-Eşref, 1988, 177.

¹⁸⁰ Eşari kelamında Allah'ın insana güç yetiremediği bir şeyi teklif etmesi yani güç yetirilemeyen teklif/*et-teklîf'u mâ lâ yutâk* caizdir. Bkz. Ebu'l Meali Abdu'l Melik el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâtiu'l-Edille fi Usûli'l-İtikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Alî Abdulmunim Abdulhamîd, (Mısır: Mektebetu'l-Hancî, 1950), 226-228.

¹⁸¹ el-Bakara 2/286; krş. en-En'am 6/152; el-A'râf 7/42 vd.

¹⁸² Bu anlam “Biz hiçbir kimseye gücünün yettiğinden fazla yük yüklemeyiz. Katımızda hakkı söyleyen bir kitab vardır. Onlar zulme, haksızlığa uğratılmazlar” (Mü'minûn 23/62) ayetinde mevcuttur.

¹⁸³ Bu anlamlar için bkz. Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, 1/252-255; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Dırrîd, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzî Münîr Baalebekî, (Beyrut: Dâru'l-İlm'i Lilmelâyin, 1987), 2/272; İbn Fâris, *Mu'cem'u Mekayisi'l-Luğa*, 3/262; Cemâleddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru's-Sasr, 1414), 8/175-179; Muhammed b.Yakûb Fîrûzâbâdî, *Kâmusu'l-Muhît*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), 732-733.

anlamları ise bu anlamlarla ilişkisinden ötürü sonradan kazanmaktadırlar. Şeriat sözcüğünün nesnelerle ilişkili anlamlarında herkes yani bütün için geçerli olgular kastedilmiştir. Her hayvan denizden aynı yerden su içmekte, herkes için geçerli olana benzer/*misl* denilmekte, geminin bütünü hareket ettirdiğinden yelken için kullanılmakta, okun bir bütün olarak gönderilmesini sağladığından yaya gerilen ipe bu sözcük kullanılmaktadır. Dindeki şeriata bu ismin kullanılması ise dinin her birey için genel geçer ilke ve kuralları belirlemiş olmasındandır.¹⁸⁴ Kur'an'da şeriat sözcüğüyle birlikte kullanılan *minhâc* ise açık yol anlamındadır.¹⁸⁵

Kur'an'da “dinden bir şeriat koymak/*şerea lekım mine’-d-dîn*” ifadesi, din olarak belirlenen hükümlere atıfta bulunmaktadır.¹⁸⁶ Ancak bununla birlikte şeriatın çeşitli topluluklar için farklılaşmasına da atıflar mevcuttur. Sözelimi “...*Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı...*”¹⁸⁷ ayetinde insanların farklı topluluklara ayrıldıkları ifade edilmektedir ki burada kastedilen farklı gelenek ve göreneklere yani töreye sahip topluluklar olmalarının imkanındır. Bu ayetin yorumunda Taberî, Katade’nin görüşünü nakletmekte; şeriat ve minhâc’tan kastın adetler ve yollar olduğunu, Tevrat’ın bir şeriat, İncil’in bir şeriat ve Kur’an’ın da bir şeriat olduğunu, Allah’ın onlarda dilediğini haram ve dilediğini de helal kıldığını, bunu yaparken de amacının ona itaat eden veya isyan edeni bilmek olduğunu ve buna karşın dinin tek olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁸ Bu durumda bu ilke dinin yapısı dikkate alınarak “tek din, farklı şeriatlar”¹⁸⁹ olarak ifade edildiği gibi, şeriatların zamansal değişimi dikkate alınarak da “sabit din, dinamik şeriat”¹⁹⁰ olarak da isimlendirilmektedir. Ancak bu farklılık veya dinamikliğin dinlerin gönderildiği elçilerin vefatından sonraki süreci kapsayıp kapsamadığı veya şeriatın kaynağının insan veya Tanrı olduğu olgusunu açıklamayı amaçlamamaktadır.

Şeriatlar, asıl olarak insan tarafından belirlenen yaşama dair ilke ve kurallardır ki kaynağı insandır. Vahiyler şeriat koymak yerine insan tarafından belirlenen kurallara uymayı emretmektedir. Bu yargıyı iki farklı gelenekteki iki uygulama ile açıklamak

¹⁸⁴ Bazı Arap sözlük yazarları dindeki şeriata bu ismin verilmesini farklı gerekçeler indirgemektedirler. Halil b. Ahmed, Allah’ın din işinde kulları için belirlemeleri, namaz, oruç, hac vb. şeylere sarılmalarını emrettiği şeylerdir” demektedir. Ferâhidî, *Kitâbu’l-Ayn*, 1/253; Bkz. İbn Fâris, dindeki *şirat* veya *şeriat* sözcüğün su içilen yer anlamından aldığını belirtmektedir. Bkz. İbn Fâris, *Mu’cem’u Mekayisi’l-Luğa*, 3/262; Şeriat; Allah’ın din ile ilgili koyduğu namaz, oruç, hac, zekat ve diğer iyi fiiller gibi tekrar eden eylemler olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Ebu’l-Hasen Ali b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muhkem’u ve’l-Muhîtu’l-A’zam’i*, thk. Abdulhamid el-Handevî, (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000), 1/370; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 8/176.

¹⁸⁵ Bkz. Ferâhidî, *Kitâbu’l-Ayn*, 3/392.

¹⁸⁶ eş-Şurâ 42/13, 21.

¹⁸⁷ el-Mâide 5/48.

¹⁸⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 10/385.

¹⁸⁹ Taberî, *age*, 10/385.

¹⁹⁰ Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, 36.

istiyorum. Yahudiliğin belki de en temel ilkesi, “cumartesi dinlenmesi”dir ki haftanın bir günü olarak yedinci günün sebt olarak isimlendirilmesi, asıl olarak Allah’ın varlığı altı günde yarattıktan sonra yedinci günde dinlenmesi inancına dayanmaktadır. İsfahânî, sebtin asıl anlamının bir şeyi kesmek olduğunu, yolculuğu kesmek, saçını kesmek, burnunu kesmek gibi kullanımların olduğunu ve bu güne sebt denemesinin nedenin de Allah’ın yaratmaya ilk gün olan Pazar günü başlaması ve altıncı gün olan Cuma günü bitirmesi olduğunu belirtmektedir.¹⁹¹ Tevrat’ta yer ve göğün bütün öğeleriyle yaratılışının altı günde tamamlandığı yedinci güne gelindiğinde dinlendiği, yedinci günü kutsadığı ve onu kutsal bir gün olarak belirlediği açıklanmıştır.¹⁹² Sina Dağı’nda Tanrı tarafından Musa’ya verilen on emirden biri de Cumartesi günü çalışmamaktır.¹⁹³ Yahudilik şeriatının temel uygulamalarından olan Cumartesi yasağına ait Kur’an’ın anlatımlarında bu inancın dayandığı evrenin altı günde yaratıldığı inancı doğrulanmakta; ancak Allah’ın yedinci gün dinlendiği inancı yadsınmaktadır.¹⁹⁴ Hatta bu anlatımların temel amacının Allah’ın gökleri ve yarattıktan sonra yedinci günü dinlenmediği şeklinde kendisiyle ilgili bir inançta odaklaştığı da söylenebilir. Çünkü bu anlatım temel vurgusu onun yorulmadığı ve bununla bağıntılı olarak dinlenmediğidir.

Yahudilikte Allah’ın gökleri ve yeri altı günde yaratması ve yedinci günü dinlenmesi ile ilgili olarak Kur’an anlatımlarının diğer bir odak noktası cumartesi yasağını ihlal edenlerle ilişkilidir. Gerçekte cumartesi yasağına ilişkin insanın veya genel olarak varlığın doğasına ilişkin bir gereklilik söz konusu değildir. Nitekim İslam dini söz konusu olduğunda cumartesi yasağı söz konusu değildir ve önceki şeriatlarda var olan bu yasağın nesh edildiğine ilişkin bir anlatım da mevcut değildir. İslam’da alışverişin yasaklandığı tek vakit, Cuma günü salat vaktidir.¹⁹⁵ Yahudilikte Cumartesi çalışmama ilkesini ihlal edenlerin Kur’an’da eleştirilmesi ve onların aşağılık maymunlara benzetilmesi,¹⁹⁶ bu yasayı ihlalin büyük bir suç olduğunu nitelemektedir.

¹⁹¹ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfresât fî Ğaribi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Davûdî, (Beyrut: Dâru’l-Kalem h. 1412), 392.

¹⁹² Yaratılış 2:1-5; Mısır’dan Çıkış 16:20-26.

¹⁹³ Mısır’dan Çıkış 20:1-17; Yasanın Tekrarı 5:1-21.

¹⁹⁴ el-A’râf 7/54; Yûnus 10/3; Hûd 11/7 vd.

¹⁹⁵ el-Cuma 62/9.

¹⁹⁶ el-Bakara 2/65; el-A’râf 7/166; Kur’an’ın İsrailoğullarınan cumartesi yasağını ihlal edenler hakkında onların maymunlara gibi oldukları yani davranış olarak onlara benzetilmesini bazı müfessirler onların maymuna mesh edilmesi şeklinde anlamaktadırlar. (Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 2/168-172; Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te’vilât’u Ehli’s-Sunne*, thk. Meedî Baslûm, (Beyrut: Dâru’l-Kurubi’l-İlmiyye, 2005), 1/488; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Beyrut: Dâr’u İhyâi’t-Turâsi’l-Arabi, 1420), 3/341-342; Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nûket’u ve’l-Uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdî’l-Maksûd b. Abdî’r-Rahîm, (Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, trs.), 1/135; Bu anlayış Kur’an’ın genel anlatımlarına ve bu olayla ilgili özel anlatımlarına uygun değildir. Ancak müfessirler bu şekildeki yorumlarından bu yasağı ihlalin önemli bir suç olduğunu kanaatlerini yansıtmaktadır.

Şeriatların topluluklara göre değişim göstermesine ilişkin diğer bir örnek, Araplarda ayların sayısının on iki olması ve bunlardan dördünün de haram ay olmasıdır ki bu düzenleme “*Şüphesiz Allah’ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah katında ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu, Allah’ın dosdoğru dinidir. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin. Fakat Allah’a ortak koşanlar sizinle nasıl topyekûn savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekûn savaşın. Bilin ki Allah, kendine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir*”¹⁹⁷ ayetinde açıklanmış ve ayların on iki olması ve dördünün de haram aylar olması din olarak tanımlanmıştır. Ancak burada temel problem, ayların on iki olması ve bunlardan dördünün haram aylar olması, Arap toplumuna ait bir düzenleme olmasıdır. Bu ayette söz konusu düzenlemenin köklülüğüne atıfta bulunulması için “*Allah’ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısı*” nitelemesi yer almaktadır. Ayların sayısının on iki olması ve bunların dördünün de haram aylar olmasının, ayların belirlenmesinde ölçüt alınan ayın hareketlerinde belirgin bir işareti mevcut değildir. Ayın hareketlerine bakarak ancak ayların başlangıç ve bitişini belirlemek mümkündür.

Arapların haram aylar yasası, bütün kabileler tarafından belirlenmiş ve uyaşılmış bilinen aylardan oluşmaktadır. Bu nedenle hac mensekleri de bu aylarda yerine getirilmektedir.¹⁹⁸ Bu aylarda savaşmak ancak belirli şartlarda mümkün olmaktadır ki o da düşmanların saldırısıdır.¹⁹⁹ Ancak Araplarda var olan bu şeriatın doğal gerekliliği mevcut değildir. Diğer bir deyişle bu aylarla ilgili hükümler ayların kendi doğasından kaynaklanmamaktadır ve bir toplumdaki bütün fertlerin uyaşmasıyla geçerlilik kazanmaktadır. Toplumsal uzlaşmaya aykırı olarak takvimle oynayanlar,²⁰⁰ küfürde aşırı gitmişlerdir. Bu aylarda savaşmak haram olmasına rağmen, Muhammed’in (a.s.) vefatından sonara halifeler muhaliflerle fıcar savaşları yapmışlar ve bu yasayı ihlal etmekle sonrakiler tarafından suçlanmamışlardır. Bu yasanın ihlalinin çokluğu karşısında da “haram aylar” anlayışı yerine “üç aylar” anlayışı gelişmiş, bu ayların faziletine ilişkin rivayetler üretilmiş ve bu ayların başlangıç, orta ve sonlarına kutsal geceler serpiştirilerek bu ayların fazileti pekiştirilmiştir.

Dinin öğelerinden son öge insanın fiillerinden ötürü yargılanması evresidir ki bu güne de “din günü” denilmektedir. Bu isim doğrudan Kur’an’da yer almaktadır ki Allah “*din gününün meliki*” olarak isimlendirilmektedir.²⁰¹ Başka bir bağlamda ise dinin gerçekleşmesi/inne’d-dîne levâkı’ ile insanların fiillerinden ötürü yargılanmaları din olarak ifade edilmektedir.²⁰² Buna ek olarak da insanın

¹⁹⁷ et-Tevbe 9/36.

¹⁹⁸ el-Bakara 2/97.

¹⁹⁹ et-Tevbe 9/2-5.

²⁰⁰ et-Tevbe 9/37.

²⁰¹ el-Fâtiha 1/4.

²⁰² ez-Zâriyât 51/6.

yargılanması anlamında din sözcüğü “gerçekten biz öldükten ve kemik olduktan sonra mı yargılanacağız”²⁰³ ayetinde yargılanmak anlamında kullanılmaktadır. Bu kullanımlar insanın fiillerinden ötürü yargılanmasının ve cezalandırılmasının dinin alanında olduğuna işaret etmektedir. İnsanların yargılandığı güne “din günü” denilmesi, yönetilenlerin dine uygun olan ve olmayan fiillerinden ötürü yargılanmaları anlamındadır. Bu ifade her ne kadar mevcut Mushaflarda din gününün sahibi/*mâlik* olarak yer alsa da şaz kıraatlerde din gününün kralı/*melik* şeklinde okunuşu da mevcuttur.²⁰⁴ Din gününün *mâlik* ifadesi o günde hiçbir otoritenin olmadığına gönderme yapsa da, “din gününün kralı” da aynı anlama atıfta bulunmaktadır.

Abdulcebâr, Allah’ın din gününün kralı olmasını, Allah’ın ona güç yetirmesi olarak anlamaktadır. O şöyle demektedir. “Çünkü bizden bir kimse evinin mâlikidir denildiğinde, onun orada antlaşma ve fiiller yapmak suretiyle tasarrufta bulunmaya güç yetirdiği anlaşılmaktadır. Bu kullanımda ev zikredilmekte, oradaki fiiller kastedilmektedir. Burada sözün doğru olması için hazf edilen şey açıkça belirtilse bu durumda anlayış o evinin satışı, hibe edilmesi ve imar edilesinde yetkilidir anlaşılır. Ancak burada şunu açıkça belirtmek gerekir ki *mâlik* demek bir şeye güç yetirmek demektir. Bu durumda o evinde tasarrufta bulunmaktan engellenmemiş demektir. Başkasının evinde tasarrufta bulunmaktan engellenmiş olduğundan bizden bir kimse için o başkasının evinde *mâlik* denilmez”²⁰⁵ Ancak bu ayet ister *mâlik* ve isterse *melik* olarak okunsun burada kastedilenin din gününde onun mutlak otoritesinin olduğu, yargılamanın onun dinine göre gerçekleştiği, mutlak olarak yargılamanın onun tarafından yapılacağıdır. Bu anlama “O gün onlar ortaya çıkarlar. Onların hiçbir şeyi Allah’a gizli kalmaz. Bugün egemenlik/mülk kimindir? Tek olan, her şeyi kudret ve hâkimiyeti altında tutan Allah’ındır”²⁰⁶ ayeti de delalet etmektedir. Ancak dünyada insana otorite/mülk verilmiştir. Bu nitelemelerin asıl amacı insanın ahirette otoritesinin olmayacağı ve Allah’ın mutlak tek otorite olacağının vurgulanmasıdır. Buna ek olarak *melik* sözcüğü Allah hakkında Kur’an’da kullanılmaktadır.²⁰⁷

c. Otoriteye Bağlılık İfade Eden Söz ve Fiiller

Otoritenin inşa edilmesi ve insana bildirilmesinden sonra otoriteye bağlılığı açıklanmasına iman denilmektedir ve otoriteye boyun eğenler ona karşı bu güvenini açıklamaktadırlar. İman; sözcük olarak korkunun zıddı olan güven anlamındadır. Bu

²⁰³ es-Saffât 37/53; Cahiliye Arapları ölümle birlikte toprak ve kemik olduklarına inanmakta, dirilişi inkar ettikleri gibi sorgulanmayı da inkar etmektedirler. Bu anlatımlar için bkz. el-İsrâ 17/49, 78; el-Müminûn 23/35 vd.

²⁰⁴ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/148; Bu ayetteki ibareyi *melik* olarak okuyanlar bu okunuş daha çok övülen bir okunuş olduğunu, bir yücelte ile birlikte büyük küçük her şey üzerinde egemenlik kurmayı içerdiğini söylemişlerdir. Bkz. Çuşemî, *et-Tehzib*, 1/202.

²⁰⁵ Abdulcebâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhid’i ve’l-Adl*, (Kâhire: 1962), 5/207.

²⁰⁶ el-Mü’min 40/16; Krş. el-En’âm 6/73; el-Hacc 22/56 vd.

²⁰⁷ Örneğin bkz. Tâhâ 20/114; el-Mü’minûn 23/116.

anlamda da Kur'an'da yer almaktadır.²⁰⁸ Bu kullanımlarda korku hali can güvenliğinin olmamasını ifade ederken, güvenlik hali insanın can güvenliği içerisinde yaşamasını ifade etmektedir. Rağıb İsfehânî, imanı “insanın güvende olması ve korkunun giderilmesi”²⁰⁹ olarak tanımlamaktadır. Ancak kelimcilerin iman tanımları, doğrudan iman kavramını tanımlamak amacıyla değil, büyük günah işleyen/*mürtekibu'l-kebîre* bir kimsenin durumunu açıklamak amacıyla. Büyük günah işleyen bir kimsenin durumunun Muhammed'in (a.s.) ölümünden hemen sonra tartışılması ise bu konunun siyasi bir konu olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu tanımla birlikte siyasal otoriteye görevler ortaya çıkmaktadır. Bir kimsenin mümin olması, dini inşa edene karşı olan güvenini ifade etmektedir. Çünkü dini inşa edenin de *mümin* niteliği vardır ki bu da onun dini uyguladığı insanlara güven vermesi anlamına gelmektedir.²¹⁰

İmanın doğrulamak/*tasdik* olarak tanımlanması, gerçekte imanı bir hal olmaktan çıkarıp söze indirgemektir. Kelamcıların iman tanımlarında zihin, dil ve organların etkili olduğu görülmektedir. İmanın doğrulamak olarak tanımlanması, onu zihinsel bir olgu olarak tanımlamak anlamına gelmektedir. İmanın dil ile açıklanması/*ikrâr* onu toplumsal alanda ortaya çıkarmak ve imanla ilişkilendirilmiş toplumsal görevleri yerine getirmek içindir. İmanın organlarla ilişkilendirilmesi ise bir kimsenin imanının gerektirdiği eylemleri gerçekleştirmesi anlamındadır. İmanı zihinsel alanla ilişkili bir eylem olarak kabul edenler imanı tasdik olarak tanımlamakta ve bunu delil olarak da “*Ey babamız! Biz yarışa girmiştik. Yûsuf'u da eşyamızın yanında bırakmıştık. Onu kurt yemiş. Her ne kadar doğru olsak da sen bize karşı güvensizsin*”²¹¹ ayetini sunmaktadırlar.²¹² Halbuki bu ayette babalarının onların sözlerini doğrulamaması değil; onlara karşı güvensizliği konu edinilmektedir. Çünkü Yahudilikte var olan ocağa adama geleneği, bir kimsenin hür kadından doğma ilk çocuğunu ocağa yani eve adaması ve onun da dinsel hizmetleri yürütmesi şeklinde biçimlenmiştir. Dinsel otorite olan babaları, büyük çocukları dinsel hizmetleri yerine getirecek yeterlilikte görmediğinden daha küçük yaştaki çocuğunu ocağa adamayı planlamaktadır. İşte kardeşlerinin Yusuf'a karşı düşmanlıkları buradan kaynaklanmaktadır.

Otoriteye bağlılığın imandan sonra ifadesi itaattir. İtaat; bir otoriteye gönüllü bağlılığı ifade etmektedir. İtaat sözcüğünün aslı *tav'* ki bu da bir otoriteye zorlama olmaksızın bağlanmayı ifade etmektedir. Bu nedenle bu sözcük Kur'an'da

²⁰⁸ en-Nisâ 4/83; Kureyş 106/4.

²⁰⁹ İsfehânî, *el-Müfredât*, 90.

²¹⁰ el-Hasr 29/23.

²¹¹ Yûsuf 12/17.

²¹² Eşarî, imanın tasdik anlamında olduğunu, buna da Kur'an'ın kendisiyle inzal olduğu dilin ehlinin icma ettiğini belirtmektedir. Bkz. Ebu'l Hasen Ali b. İsmail el-Eşarî, *Kitâbu'l-Luma' fi Redd'i Ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, (Kahire: Matbaat'u Mısır, 1955), 123; İmanın tanımında Kur'an'a atıfta bulunması, dil ile ikrarı ve organlarla ameli imandan bir parça olarak görenleri reddetmek için olduğu söylenebilir.

zorlama/*kerh* sözcüğünün zıddı olarak yer almaktadır. Bununla bağıntılı olarak gökteki ve yerdeki herkesin istekli olarak veya zorunlu olarak Allah'ın otoritesine boyun eğmesi, gönüllü olarak veya zorunlu olarak infak etme²¹³ anlamlarında kullanılmaktadır. Bir olgu ve olay karşısında gönüllülük, herhangi zorlayıcı bir dış etken olmaksızın kabullenmeyi ifade ederken, zorunluluk ise dış etkenin zorlamasıyla kabullenmektir. İtaat sözcüğü Kur'an'da Allah, elçisi ve yetkilendirilmiş kişiler/*ulu'l-emr* olarak yer almaktadır. Allah'a itaat onun dinine gönüllü olarak bağlanmayı ifade ederken, elçiye itaat de onun görevlendirmesiyle eylem yaptığı Allah'ın dinine gönüllü bağlanmayı ifade etmektedir.²¹⁴ “*Dinde zorlama yoktur*”²¹⁵ ilkesi gerçekte bu dine itaatın gönüllülük ilkesine bağlı olarak gerçekleşmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Otoriteye bağlılığın eylem düzeyindeki üçüncü olarak ifadesi *ittiba'* veya *teb'*dir. Belki de iman ve itaat zihinsel düzeyde dine bağlılığı ifade ederken, *ittiba'* eylemsel düzeyde genel bağlılığı ifade etmektedir. İttiba', bir kimsenin izinden gitmek anlamına gelmektedir ki bu bazen bedensel olarak peşinden gitmeyi ve bazen de örnek almayı ifade etmektedir.²¹⁶ *İttiba'* sözcüğünün bir kimsenin peşinden girmek anlamını, Arapların *tebi'i* sözcüğünü annesini izleyen yavru hayvan ve *mütbi'* sözcüğünün de yavrusu tarafından izlenen hayvan anlamında kullanmaları desteklemektedir.²¹⁷ Buna bağlı olarak *ittiba'* sözcüğünün bir kimseyi veya nesneyi izleyerek davranış oluşturmak anlamında olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle de Allah'a itaat emredilirken, vahye veya elçiye *ittiba'* mümkün olmaktadır.

Bir dine bağlılığı ifade eden ritüeller günlük, yıllık ve ömürlük olarak biçimlenmiştir. Salat günlük, zekat yıllık ve hac ada ömürlük olarak bağlılığı ifade etmektedir. Zekat ise dinin sahibinin yönettiği insanlara karşı ihsanına ve cezalandırmasına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Dini kabullenme ve bağlılığı ifade eden bir fiil olarak salat; insanın atıfları kabullenilmiş biçimsel hareketlerle belirli zamanlarda otoriteye bağlılığı ifade eden eylemler bütünüdür. Bu eylemler otoritenin huzuruna çıkmadan önce ve otoritenin huzurunda yapılmaktadır. Salat öncesinde yapılan eylemler *şart* olarak isimlendirilmektedir ki şartlar bir eylem için gerekli olan ancak eylemin gerçekleşmesini gerektirmeyen şeylerdir. Salatın şartları temizlik, avretin örtülmesi, otorite tarafından belirlenmiş kibleye yönelmek, vaktin

²¹³ Âlu İmrân 3/83; et-Tevbe 9/53; er-Ra'd 13/15; el-Fussilet 41/11.

²¹⁴ Ehl-i Sünnet genel olarak buradaki *ulu'l-emr* kavramını siyasal otorite olarak yorumlamaktadır. Çünkü bu anlayış açısından krallar Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir ve onlara biat etmek gerekir. Onlara itaat etmeyen veya itaatın dışında çıkan, cahiliye ölümü üzere ölmüştür. Bu anlayış için bkz. Seâlibî, *Âdâbu'l-Mulûk*, 25-27.

²¹⁵ el-Bakara 2/256.

²¹⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, 162.

²¹⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 163.

girmesi, insanın zihinsel yönelimi olarak niyet şeklindedir. Bütün bunlar da gerçekte ilk olarak beşeri düzlemde kral ile görüşme öncesinde yapılan eylemlerdir.²¹⁸

Salatın başlaması ile otoritenin huzurundaki eylemler ortaya çıkmaktadır. Salat başkasına yapıldığından salatta yapılan fiillerin başkalarına dönük atıfları söz konusu olmaktadır. Ancak salatın insanın kendisine dönük bir eylem olarak düşünülmesi durumunda insanın Allah dışında kendi düzleminde kutsallaştırılan varlıkların huzurunda saygı eylemlerini yapmayıp sadece Allah'ın huzurunda bu eylemleri yapması ve böylece insanın kişiliğinin gelişmesine katkıda bulunacak şekilde yorumlanabilirdi. Ancak bu amacın gerçekleşmesi saygı ifade eden bu eylemlerin başka varlıklara -ki bu varlıklar bazen insan ve bazen de kutsallaştırılan çeşitli varlıklar olmaktadır- yapılmasından sonra Allah'a yapılmıştır. Yani salatta yapılan bu eylemler atıflarını Allah'a yapılmadan önce diğer varlıklara yapılmasında kazanmışlardı. Otoritenin huzuruna girilmesiyle otoriteyi büyülemek, otoritenin gönderdiği yasaları bildiğini ima eden sözleri okumak, eğilmek, secdeye kapanmak ve oturmaktır. Şâşi, insanların kralların karşısında onlara saygı gösterdiklerini, bedenlerini durdurmak için ellerini ellerinin üstüne koyduklarını, kendilerine ihsanda bulunan krallar için dil ile övgü ifadelerini kullandıklarını, insanın en değerli organı olan yüzünü yere sürmekle onlara saygı gösterdiğini belirtmektedir.²¹⁹

Otoritenin huzurunda otoritenin büyükenmesi yani *tekbîr*, bir şeyin her varlıktan büyük olduğunun ilan edilmesidir. Arapçada büyüklük ifade eden diğer sözcüklerin değil de *kibr* sözcüğünün kullanılması, bu sözcüğün kapsayıcılığından kaynaklanmaktadır. Allah'ın *aliy* ismi, bir şeyin diğer bir şeye bitişik olmaksızın yukarıda olmasını ifade eden bir isimdir.²²⁰ Bununla birlikte *azîm* bir şeyin büyüklüğüne atıfta bulunmaktadır.²²¹ Ancak bu her iki isim de *kebîr* ismi ile birlikte kullanılmaktadır.²²² Bununla birlikte gerek salatta ve gerekse salat dışında bir fiil olarak da Allah'ın büyükenmesi istenmektedir.²²³ İnsanın tanrısal sözleri salatında okuması, gerçekte bu sözlere bağlılığını ifade etmektedir. Ancak Kur'an'da salatta Kur'an okunmasını emreden bir ifade mevcut değildir. Ancak Fatiha suresinin her rekatta okunması genel kabul görmüştür ki bu sure Allah'ın bütün insanların Rabb'i oluşunu ve insanların fiillerinin karşılığının verileceği açıklamakta ve onun mutlak ilah olmasından ötürü ondan isteklerde bulunmaktadır. Ruku'; bir kimsenin baş ve

²¹⁸ Şâşi, şeriatlarda var olan bu temizliğin türünden bazı topluluklarda var olduğunu, insanlar diğer insanlarla görüşmeden önce temizlendikleri, reislerle tazim için bunları yaptıklarını, kendisiyle aynı seviyedeki insanlarla ise güzel bir birliktelik için yapıldığını, bir kimse bir reis ile görüşmek istediğinde su alarak etrafını temizlediği, sakalını yıkadığını ve böylece kendi renginin ışığını başkasına gösterdiği ve bu nedenle de bunun şeriatla vudu' olarak isimlendirildiğini belirtmektedir. Ebu Bekir Muhammed b. Ali b. İsmâil eş-Şâşi, *Mehâsinu's-Seria fi Furûi's-Şâfiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 2007), 48.

²¹⁹ Şâşi, *Mehâsinu's-Seria*, 77.

²²⁰ Allah'ın *aliy* ismi için bkz. el-Bakara 2/255; el-Hacc 22/62; el-Mü'min 23/12;

²²¹ Azîm ismi için bkz. el-Bakara 2/255; Lukmân 30/30.

²²² el-Bakara 2/255; el-Hacc 22/62; el-Mü'min 23/12; el-Bakara 2/255; Lukmân 30/30.

²²³ el-Bakara 2/185; el-Müddessir 74/4; el-İsrâ 111 vd.

sırtının yere paralel olacak şekilde eğilmesi suretiyle başkasına saygısını ifade etmesidir. *Ruku'*; salat ile ilişkili olmaksızın da Kur'an'da yer almaktadır.²²⁴ Secde; insanın ellerini, ayaklarını ve alnını yere koyarak başkasını yüceltmesidir. En genel anlamda bir güce boyun eğmek de secde sözcüğüyle ifade edilmektedir. Secdenin ifade ettiği egemenliği ve yüceliği kabullenme atfı, eğilmek/*ruku'* fiilinden daha etkilidir. Bir tür olarak insan varlıkları çözümleyip ve onlar hakkında teoriler geliştirince kendilerinde bu özellik olamayan meleklerin ona secde etmesi bizzat Allah tarafından istenmiş ve onlar da İblis hariç hepsi secde etmişlerdir.²²⁵ Firavun'un sihirbazları, Musa'nın fiilindeki üstünlüğü görünce üstünlüğü kabul ettiklerini göstermek için secdeye kapanmışlardır.²²⁶ Üstün bir fiil karşısında secde etmemek fiili örtmektir ki İblis'in beşere secde etmemesi lafzen "cinlerden oldu" veya "kafirlerden oldu" şeklinde ifade edilmektedir ki bunun anlamı onun beşerin üstün özelliklerini örttüğüdür.²²⁷ Bir mekana girerken secde etmek, o mekanda geçerli dini yani otoriteyi kabul ederek oraya girmektir. Çeşitli tarihsel şehirlerde güvenlik açısından inşa edilen surlarda şehre girmek için kapılar konulmuştur. Bu kapılardan secde edilerek girilmesi, orada geçerli dinin yani otoritenin kabul edilmesi anlamına gelmektedir.²²⁸

Belirli mekanlara girerken uygulanacak kurallar ve saygı biçimleri insan tarafından belirlenmiştir. Dinin sahibi otoritelere karşı söylemde kullanılacak sözcükler de yine insanın uygulamalarında ortaya çıkmaktadır. Bu söz ve eylemler genel olarak yüceleştirilmiş ve kutsallaştırılmış yerler veya otoritelerle ilişkilidir. Kralların huzuruna girerken insanların eylem ve söylemleri de ve bunlara ilişkin atıflar da yine insan tarafından oluşturulmuştur. Kralın makamına girişe ait bir anlatım "*Ebeveynini arşa yükseltti ve onlar da ona secde ettiler*"²²⁹ şeklinde yer almaktadır ki bu da kralın makamına girildiğinde secde edilerek girilmesinin gerektiğidir. Kur'an burada olguyu olduğu gibi anlatmaktadır. Ancak müfessirler Allah'tan başka kimse için secdenin caiz olmayacağından hareketle buradaki secdenin ona saygı göstermek anlamında olduğunu söylemektedirler. Bu durumda secde ibadet secdesi ve saygınlık/şeref secdesi olarak sınıflandırılmaktadır.²³⁰ Halbuki secdenin biçimi ve atıfları beşeri düzlemde ve bu biçim ve anlam ile Allah'a dönük bir eylem olarak gerçekleştirilmektedir.

²²⁴ el-Mâide 5/55; el-Mürselât 77/48; el-el-Bakara 2/43, 125; el-Hac 22/77

²²⁵ el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-İsrâ 17/61 vd.

²²⁶ Tâhâ 20/70

²²⁷ Bu ifadelerin yer aldığı ayetler için bkz. el-Bakara 2/34; Kehf 18/50.

²²⁸ Allah Yahudilere köye veya şehre kapısında secde ederek girmelerini istemektedir. el-Bakara 2/58; en-Nisâ 4/154; el-A'râf 7/161 vd.

²²⁹ Yûsûf 12/100.

²³⁰ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/267-270; Ebû Mansûr Mâturîdî, *Te'vilât'u Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Baslûm, (Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye: Beyrut 2005), 6/289; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, *el-Keşşâf'u An Hakâik'i Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-Arabî, 1407), 2/508; Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: (Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 18/511.

Salatta bu eylemlerden sonra oturma/*ka'de* ise bir kimsenin otoritenin huzurunda onun emirlerini dinlemek için hazır oluşunu ifade etmektedir. Her ne kadar salatta oturma ile ilişkili olarak Kur'an'da herhangi bir ayet olmasa da, insanın namaz dışında ve ardında Allah'ı zikretmesi emredilen ayakta, otururken ve yatarken konumlarından birisi olarak yer almaktadır.²³¹ Çünkü insanın en temel üç konumu vardır ki bunlar da ayakta durma, oturma ve yatmadır. Bu durumda bu anlatımların insanın her konumda Allah'ı zikretmesi şeklinde anlaşılması mümkündür. Salatın bütün bu öğelerinde bedenin duruşuyla birlikte baş, el ve ayakların biçimi de önemsenmiştir. Baş sürekli olarak dik durmakta, eller ayaktaiken bağlanmaktadır ki el bağlamak da itaati ifade etmektedir. Eğilme anında eller duruşun gerektirdiği biçimde dizlere, secde konumunda yere ve oturma konumunda da dizlere konulmaktadır.

İnsan salat eylemini kendi düzleminde biçim ve anlam olarak belirledikten sonra bu eylemleri Allah'a yapmak onun dinini benimsediği anlamına gelmektedir. Salat vakte bağlı bir eylemdir ve günlük olarak kılınmaktadır. Ancak Cuma günü öğlen vaktindeki salatta, alışverişin bırakılması ve toplu olarak/*cemaât* kılınması şartı vardır. Cuma gününün Araplarda ticaret ve eğlence günü olarak belirlenmiş olması, bu günün söz konusu işlevlerini vahyin inzal sürecinde de yerine getirdiği görülmektedir. Gerçekte cuma günü öğlen vaktinde kılınan salat, diğer salatlardan farklı olmayan öğlen salatıdır.²³² Cuma gününde gerçekleştirilen salatta, otoritenin ticaret üzerinde etkinliğinin ve ticaretin otoritenin koyduğu kurallara göre gerçekleştirilmesi gerektiği ima edilmektedir.

Zekat; sözlükte temizlemek anlamına gelmektedir²³³ ve terim olarak da bir otoritenin mali olarak desteklenmesidir. Bir dini kabul etmenin ritüel olarak salat ile birlikte mali olarak göstergesi zekat olduğundan, Kur'an'da genel olarak salat etmek ile birlikte yer almaktadır.²³⁴ Zekat; bir dini benimseyen bir kimsenin kendi ürettiği mallardan belirli bir kısmını dinin uygulayıcısına vermesidir.²³⁵ Bu durumda zekat ve Kur'an'da onunla aynı anlamda kullanılan sadaka infaktan farklıdır.²³⁶ Zekat bir yükümlülük olmasına kaşın, infak bir kimsenin gönüllülük temelinde gereksinimi olan insanlara mali desteğidir. Zekat bir otoriteye mali desteği ifade ettiğinden, halife Ebu Bekir döneminde zekat vermeyenlerle savaşılmış, zekatın bir dini ve onu

²³¹ Bu anlatımlar için bkz. Âlu İmrân 3/191; en-Nisâ 4/103.

²³² el-Cuma' 62/9-11.

²³³ Halil b. Ahmed, zekatın mal ile ilişkili olarak kullanılmasında asıl anlamının temizlemek olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ferâhîdî, *Kİtâbu'l-Ayn*, 5/394;

²³⁴ Bkz. el-Bakara 2/43, 83, 110, 177, 277 vd.

²³⁵ İsfahânî, zekatın asıl anlamının Allah'ın bereketinden ortaya çıkan arma olduğunu ve bunun dünyevi ve uhrevi olan için kullanıldığını belirtmekte, ekinde bereket ve artış ortaya çıktığında *zeka'z-zer'u* denildiğini söylemektedir. Bkz. İsfahânî, *el-Müfredât*, 380.

²³⁶ “Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka al ve onlara destek ol. Çünkü senin desteğin onlar için sükündür. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir” (et-Tevbe 9/103) ayetinde sadaka zekat ile aynı anlamda kullanılmaktadır.

uygulayan otoriteyi benimsemeyi ifade eden bir mali yükümlülük olması nedeniyledir.²³⁷

Allah ve elçisinden antlaşma içerisinde olunan müşriklere bir uyarı ile başlayan tevbe suresinde, müşriklerin haram aylarda rahatça gezip dolaşmaları, antlaşmaya aykırı olarak inanların aleyhinde çalışmamaları ve bundan vaz geçmeleri, antlaşma şartlarına bağlı kalanlara karşı inananların da antlaşma şartlarına bağlı kalmaları, Müslümanların aleyhinde faaliyetlerde bulunanların ise haram aylar çıktıktan sonra bulundukları yerde öldürülmeleri, bu fiillerinden tevbe ederek salat eden ve zekat verenlerin serbest bırakılması emredilmektedir.²³⁸ Bu anlatımların devamında *“Fakat tövbe edip, namazı kılar ve zekâtı verirlerse, artık onlar sizin dinde kardeşlerinizdir. Bilen bir kavme ayetleri işte böyle ayrı ayrı açıklarız”*²³⁹ ayetinde ise eylemlerinden pişmanlık duyarak salat edip ve zekat verenlerin dinde kardeş oldukları ifade edilmektedir. Bu anlatımlarda onların iman etmelerinden söz edilmemekte; ancak onların eylemlerinden pişmanlık duyduktan sonra salat etmeleri yani otorite boyun eğdiklerinin bedensel göstergelerini gerçekleştirmeleri ve zekat vermeleri yani otoriteye mali görevlerini yerine getirmeleri durumunda dinde kardeş oldukları ifade edilmiştir. Bu ise salatın ve zekatın bir dini kabul etmek anlamına geldiğine ve dinin kabul etmenin de bir bütün olarak dinin öğelerini kabul etmeyi ifade ettiğini göstermektedir.

Oruç; bir dinin sahibinin iradesine ve belirlemesine uygun olarak insanın yılın belirli vakitlerinde yeme ve içme gibi temel gereksinimleriyle birlikte cinsel ilişkiden kaçınma eylemdir. Oruç, yönetilenlerin emirlere uyma yeteneklerinin geliştirilmesi amacıyla ittika orucu, dinin sahibinin yönetilenlere dönük bir eylemine karşılık olarak şükür orucu ve işlenen bazı suçlara karşılık olarak keffaret orucu olmak üzere üçe ayrılmıştır. İlk olarak; Kur'an'da sayılı günlerde/*eyyâmu 'n-ma'dûdât*²⁴⁰ tutulan sakınma orucunun önceki topluluklara da yazıldığı belirtilmiş ve bu oruca gücü yettiği halde tutmayanların miskin yiyeceği fidye vermeleri emredilmiştir. İkinci olarak; şükür orucu insanlara hak ve batılı gösteren Kur'an'ın ramazan ayında indirilmiş olması nedeniyle bu ayda tutulan oruçtur. Üçüncü olarak; keffaret orucu

²³⁷ Bu konuda Ebû Hanife'ye nispet edilen bir görüşte, eğer bir topluluk adil bir imama zekatı inkar ederek zekat vermeyi red ederse ona ridde ehlinin hükmünün uygulanacağı, ancak zekatın farz olduğunu itiraf ederek onu vermezse onun Müslümanların başisi olacağı belirtilmektedir. Bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *Ahkâmu's-Sultâniyye*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, trs), 98.

²³⁸ et-Tevbe 9/1-5; Bu ayetleri yorumunda Maturîdî, ayette “iman ederlerse” ifadesi olmamasına rağmen, eğer iman etmez, salat etmez ve zekat vermezlerse onlarla savaşmanın gerekli olduğu, çünkü Allah'ın onların iman etmeleri, salat etmeleri ve zekat vermeleri durumunda savaşı onlardan kaldırdığını söylemektedir. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/293.

²³⁹ et-Tevbe 9/11.

²⁴⁰ Sayılı günlerin Muharrem ayının ilk on günü veya her ayın üç günü olduğuna ilişkin görüşler mevcuttur. Buna ek olarak bu orucun ramazan orucunun emredilmesiyle birlikte mensuh kılındığına ilişkin görüşler de mevcuttur. Bkz. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/225; Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 5/240-241;

ise aralarında antlaşma bulunan bir topluluktan bir kimseyi hata ile öldüren bir kimsenin azat edecek bir kölesi olması durumunda iki ay peş peşe oruç tutması²⁴¹ ve kadınlarına zihar yaparak ayrılacak olanların eşlerine dönmek istemeleri durumunda onlara dokunmadan önce bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmaları ve buna güç yetiremeyenlerin peş peşe iki ay oruç tutmaları emredilmektedir.²⁴² Oruç, önceki topluluklarda da bilindiğinden ve tutulduğundan, onlardan farklı olarak Müslümanlara şu iki ayrı hüküm konmuştur. Onlardan birincisi; oruç gecelerinde eşlere yaklaşmak caiz görülmüş ve ikincisi de onlarda oruç akşam beyaz iplik siyah iplikten ayrılınca başlamasına rağmen, Müslümanlarda fecirde beyaz iplik siyah iplikten ayrılınca başlamasıdır.²⁴³

Dininin benimsenmesine ilişkin yaşam boyu bir defa yapılması gerekli bir ritüel olarak hac, otoritenin belirlemiş olduğu mekanda ve zamanda *tavaf*, *sa'y* ve *vakfe* olmak üzere belirlenmiş bedensel hareketleri yapmaktır. Bir kimse hac ile otoriteye bağlılığını ve onun dinini kabul ettiğini ifade etmekte ve insanın yeryüzündeki yaratılış amacını ve görevlerini simgesel olarak gerçekleştirmektedir. Hacda bir mekan etrafında dönmek/*tavâf*, iki mekan arasında koşmak/*sa'y* ve bir mekanda durmak/*vakfe* eylemleri vardır. Gerçekte bunların hepsi harekettir. Her ne kadar vakfe hareketsizliği ifade etse de, buradaki duruş tefekkür etmek içindir. İnsan bazen bir varlık etrafında dönmekte, bazen iki şey arasında koşmakta ve bazen de bir mekanda durmaktadır. Bunların yedi defa yapılması, yaratılışın yedi günde olmasıyla ilişkilidir. Çünkü yedi rakamı yaratılışı simgelemektedir. İnsanın şeytan taşlaması, yeryüzünde dinin kurucusunun emrettiği şekilde görevlerini icra ederken, onu bu görevini yapmaktan engelleyenlerin uzaklaştırılmasına atıfta bulunmaktadır. İnsanın saçını keserek hac görevini bitirmesi,²⁴⁴ o toplumda kölelerin saçlarını kesmelerinden ötürü insanın otorite karşısında kendisini köle olarak hissetmesine atıfta bulunmaktadır.

Salat eyleminde kible olarak belirlenen mekan ile hac ritüelinde tavaf edilen mekan gerçekte dinin kurucusu tarafından belirlenmiş mekandır. Vahyin inzal sürecinde kiblenin değişmesinin İslam'ın bir din olarak kimlik kazanmasında önem arz etmektedir. Muhammed'in (a.s.) Medine'ye hicretinden sonra salatını Beytu'l-Makdis'e dönerek kıldığını bilinmektedir. Hicretin on yedinci ayında yani ikinci senesinde kiblenin Beytu'l-Makdis'ten el-Mescidu'l-Haram'a çevirildiği çeşitli rivayetlerde belirtilmektedir..²⁴⁵ Kibelenin çevrilmesine ilişkin Kur'an'ın anlatımlarında Muhammed'in önceki kiblesine ilişkin rahatsızlığı ve beklentilerinin de yer alması, kiblenin önemine ve işlevine işaret etmek içindir. Nitekim "*Biz senin*

²⁴¹ en-Nisâ 4/92.

²⁴² el-Mücâdele 58/3.

²⁴³ el-Bakara 2/187.

²⁴⁴ el-Bakara 2/196; el-Feth 48/7.

²⁴⁵ Bkz. Ebu Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdükâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1990), 1/186.

yüzünü göğe çevirdiğini görmekteyiz. Elbette seni, hoşnut olacağın kibleye çevireceğiz. Yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir. Siz de nerede olursanız olun, yüzünüzü hep onun yönüne çevirin. Şüphesiz kendilerine kitap verilenler, bunun Rabblerinden bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir”²⁴⁶ ayetinde onun söz konusu psikolojisi açıklanmıştır.

Yakûbî, Emevilerin kednilerine özgü bir kible yapmalarını şu şekilde açıklamaktadır. “Abdumelik b. Mervân Şamlıları Mekke’ye gidip hac etmetken engellemiştir. Çünkü o dönemde Abdullah b. Zübeyr hacıları kendisine biat ettiriyordu. Abdumelik bunu görünce hacıların Mekke’ye gitmelerini engelledi. Allah’ın haccetmeyi farz kıldığı Allah’ın evini haccetmetken kim engeller diyenler için de, şöyle dedi: Şihab ez-Zuhrî, Allah’ın elçisinin yolculuğun üç mescide yapılacağını, bunların da el-Mescidu’l-Harâm, benim mescidim ve Beytu’l-Makdis’in mescid olduğunu nakletmiştir. Bu mescid el-Mescidu’l-Harâm’ın yerine geçer. Allah’ın elçisinin miraca çıkarken ayağını koyduğu taş da, sizin için Kabe yerine gerçer. O bu taşın üzerine bir kubbe yaptırdı. Oraya bazı yazılar astı. Oraya görevliler tayin etti. İnsanlar da Kabe’nin etrafından tavaf ettikleri gibi orada tavaf ettiler.”²⁴⁷ Bu olay kiblenin ve hac mekanının bir otoritenin kabul ve reddinde etkisine atıfta bulunmaktadır.

d. İnsanın Bir Eylemi Olarak Bilim

İlim; “bir nesnenin ne olduğuna dair bir inanç” veya kavrayış ve bilgi²⁴⁸ olunca, gerçekte özne ve nesne arasındaki ilişki olarak ortaya çıkmaktadır. Kur’an’da varlık şey (ç. eşyâ) olarak isimlendirilmiştir.²⁴⁹ Bu durumda Allah’ın da bir varlık olması nedeniyle “şey” olduğu söylenebilir.²⁵⁰ Onun bir şey olarak kabul edilmesi onu da ilmin nesnesi olarak kabul etmek anlamına gelmesine rağmen, onun mahiyetinin olmaması onu ilmin konusu değil de marifenin konusu olarak kabul etmeyi gerektirmektedir. Bunun anlamı, evrendeki olaylardan hareketle onun bilgisinin mümkün olduğu; ancak onun varlığının kavranmasının da mümkün olmadığıdır. İlim ve bilim gerçekte aynı şeydir ancak bilimin ilimden ayrı olduğu yargısı,

²⁴⁶ el-Bakara 2/144.

²⁴⁷ Ahmet b. Ebi Yakûb, *Târîhu’l-Yakûbî*, Abdu’l-Emîr Mehna, (Beyrut: Şirketu’l-A’lamî, 2010), 2/177-178.

²⁴⁸ Ebu’l-Muîn Nesefî, kelamcılarının ilim tanımlarını zikretmetke ve bunların eleştirisini yapmaktadır. Bu tanımlarda özne ile ilişkili olarak ilim inanç/*itikâd*, kavrayış/*idrâk* ve marifet olarak tanımlandığı görülmektedir. Nesnenin neliği/*mâhiyet* hakkında öznedeki olgu, gerçekte bilim olmakTadır. Kelamcılarının ilim tanımları için bkz. Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsîratu’l-Edille fî Usûli’d-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/9-19.

²⁴⁹ el-Kamer 54/49; et-Tûr 52/35.

²⁵⁰ Mâturidî kelamcıları Allah için şey sözcüğünün kullanılabileceğini söylemektedirler. Örneğin Nesefî, “Allah için şey demek caizdir. Çünkü onun şey olduğunu ispat etmezsek, onu yok saymış oluruz. Çünkü var olanın zıddı var olmayandır. Onu yoksaymayı nefyetmek ve şeyi ispat etmek gereklidir” demektedir. Bkz. Ebu’l-Muîn Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, (Dîmeşk: Mektebet’u Dâri’l-Ferfûr, 2000), 99.

özellikle bilimi tamamen insanın varlık hakkındaki çıkarımları olarak görme arzusunun bir ürünüdür. Bu durumda dinsel bilgi bilimin dışında kalmakta ve varlık hakkındaki ölçüme dayalı sistematik çıkarımlar bilgi olmaktadır. İlmi, özenin varlığın ne olduğuna dair yargısı ve bilimi de öznelerden bağımsız olarak varlıktaki düzen şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu durumda varlık hakkındaki çıkarımlar öznelerin değişim ile değişmemektedir. Çünkü bilim bir kimsenin zihinsel yargısından bağımsız olarak ortaya çıkmaktadır.

Bilim, insana ait bir etkinliktir. İnsan doğası gereği varlıkları isimlendirmektedir ki onun bu doğası, “*Adem’e bütün isimleri öğretti*”²⁵¹ nitelemesinin özünü oluşturmaktadır. İnsanın varlıkları isimlendirmesi onların doğasını çözümlemesinden sonra gelmektedir. Çünkü insan olgu ve olayları gözlemlemekte, yapısını çözümlemekte, karşılaştırmakta ve eleştirmektedir. Bu süreç sonunda olgu ve olayları betimlemekte ve tanımlamaktadır. Bu süreç, gerçekte insana aittir ve Allah insan adına olgu ve olayların neliğinden söz etmemektedir. İnsan, varlıkları çözümlemesi ve onlar hakkında teoriler üretmesi nedeniyle meleklerin secdesini hak etmektedir. Bu durumda insanın en temel doğasının varlıkları çözümlemek ve bununla bağıntılı olarak ilim üretmek olduğu söylenebilir.

Kur’an’ın varlık hakkındaki anlatımlarından, varlık hakkında bilim üretmenin imkanını ima vardır. Çünkü bu anlatımlarda varlığın bir ölçüye göre yaratıldığı²⁵² vurgulanmaktadır ki bu ölçüden varlıktaki düzen meydana gelmektedir. İnsan da varlıktaki düzenden hareketle bilim üretmektedir.

Kur’an’da ilim sözcüğü farklı biçimlerde kullanılmaktadır. Bu kullanımlarda olgu ve olaylar hakkında ilim edinmek hem insanın bir fiili ve hem de Allah’ın bir fiili olarak yer almaktadır. Allah’ın bazı insanlara katından ilim vermesi,²⁵³ onlara vahyetmesi anlamındadır. Çünkü vahiy de olgu ve olaylar hakkındadır ve bu anlamıyla insanda bir kavrayış oluşturmaktadır.

Bilim varlıklarla ilişkilidir. Varlıkta da olgu ve olaylar geçerlidir. Olgu; bir varlığın değişime maruz kalmamış durumunu ifade ederken, olay bir varlıktaki değişimleri açıklamaktadır. Kur’an sürekli olarak insanın varlıkları gözlemlemesini emretmektedir. Bu anlatımlar genel olarak görme duyusunu ifade eden *re’y*, *basar* ve *nazar* sözcüklerinin zihne nispet edilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu sözcükleri gözün eylemi olduğuna insanın duyularıyla varlığı kavramasını ifade etmekteyken, zihnin/*kalb* eylemi olarak kullanıldığında görüş, basiret teori ifade etmektedir. Ancak Kur’an’ın insandan varlığı incelemesini istemesi, onun varlığı

²⁵¹ el-Bakara 2/37; Kur’an’da Allah’ın Adem’e bütün isimleri öğretmesini, insanın varlıkları çözümleme ve tanımlama doğası olarak yorumlamamız, Adem’i bir varlık türü olarak beşer anlamamız nedeniyledir. Ancak bu ifadenin insanın doğasının ve bu doğanın meleklerden üstün yönlerinin anlatılması bağlamında zikredilmesi, asıl olarak Tevrat’ta varlıklara isim verenin insan olduğunun belirtilmesi nedeniyledir. Bkz. Yaratılış 2:19.

²⁵² el-Kamer 54/49; et-Talak 65/3.

²⁵³ el-Kehf 18/65.

çözümleyerek varlığı oluşumunu, mevcut durumunu ve gelecekteki durumunu incelemesi değildir. Gerçekte o, insanın varlıktaki düzeni kavrayarak bu düzeni var edeni bilmesi ve böylece onun insana gönderdiği dini kavramasıdır. Bu durumda dinin insandan incelemeler yapmasını istemesi ile bilimsel incelemeler amaç yönünden farklılaşmaktadır. Russel'in deyişiyle "bilim gözlem yoluyla, gözleme dayalı düşünce yoluyla, evrendeki tek tek olguları, bu olguları birbirine bağlayan yasaları bulmaya, böylece gelecekteki olayları da önceden bilinmelerini sağlamaya çalışmaktır."²⁵⁴

Din ve bilim arasında kurulan ilişkide, bir dinin kutsal kitabına iman edenlerin ve o kutsal kitabın ilkelerini tebliğ eden elçiye nispet edilen sözlerin gerçek anlatımlar olarak kabul edilmesi önemli bir nedendir. Sözelimi dünyanın başlangıcına ilişkin Kur'an'ın anlatımlarının temelinde Yahudilikte kabul edilmiş olan evrenin başlangıcına ilişkin anlatımların özellikle de yedinci gün Tanrı'nın dinlendiği inancının yadsınması amaç edinmekte; varlığın başlangıcının gerçekliğini açıklamak amaç edinilmemektedir. Bunun iki nedeni vardır. Biri söylevin bilimsel açıklamalar yapma gibi bir amaç edinmemesi ve diğeri de muhatabın varlığın başlangıcına ilişkin anlatımları bilgi seviyesi nedeniyle anlama yetkinliğinin olmamasıdır.

Kur'an'ın anlatımlarının bilimsel verilere uygun olarak yorumlanması yönteminde, bilimsel veriler mutlak doğru kabul edilmekte ve ilahi metin bu verilere uygun olarak yorumlanmaktadır. Bilimin kendisini dinsel anlatımlara uydurma gibi amacının olmadığı açıktır. Bunun nedeni bilimin kendi yöntemiyle nesneler üzerinde incelemeler olması ve bu incelemelerin de gözlem ve ölçmeye dayanmasıdır. Ölçüme dayalı verilerin tekrarlanması mümkün olduğundan, insan zihni tekrarlanan verilerin delalet ettiği gerçeklikler konusunda şüphe duymamaktadır. Bilim; bu ölçümleri yaparken dinsel anlatımları dikkate almamaktadır ve alması da gerekmemektedir. Çünkü dinsel anlatımlar zaman ve mekanla ilişkili olduğundan, o anlatımların geçekliğe uygun olup olmamasının ötesinde, insanların bildiklerinden hareketle bazı ilkelerin kavratılması yöntemi söz konusudur.

Dinsel inançlar ve ritüeller, insanın ikna olmasıyla ilişkilidir. Bu nedenle Kur'an'ın pek çok anlatımlarının sonunda "eğer inanırsanız"²⁵⁵ ifadesi yer almaktadır. Dolayısıyla dinsel anlatımlar son tahlilde bağlılarının imanına indirgenebilir. Ancak bilimsel açıklamalar ölçmeye dayandığından, tekrarlanabilmektedir. Din ve bilim arasında çatışmanın çıkmasının temel iki nedeni olduğu söylenebilir. Bunlardan birisi dinsel anlatımlarda olgu ve olayların nedeni olarak Tanrı gösterilmektedir. Bunun da ötesinde onun izni olmadan bir yaprak dahi yere düşmemektedir. Bu tür anlatımları yorumlayan inananlar, bu anlatımları onun ontolojik yasaları olarak yorumlamak yerine, bütün olayları Tanrı'nın fiillerine bağlamaktadırlar. Bilim ise olgu ve olayları somut nedenlere bağlamaktadır. Din ve bilim arasında oraya çıkan

²⁵⁴ Bertnard Russel, *Din ve Bilim*, trc. Akşit Göktürk, (İstanbul: Say Yayınları, 1997), 12.

²⁵⁵ eş-Şuara 26/24; ed-Duhân 44/7; ez-Zâriyât 51/20.

çatışmanın ikinci nedeni ise teistlerin Tanrı'nın bir fiili olarak mucizeye de inanmaları ve böylece Tanrı'nın olaylardaki neden-sonuç ilişkisi bozduğuna ve olağanüstü olaylar gerçekleştirdiğine inanmalarıdır. Bilim ise olgu ve olaylardaki düzenin ancak somut bir neden ile bozulacağını ortaya koymaktadır.

Sonuç

Din ve bilim arasında çatışma, her birinin diğerini tehlike görme ve yok sayma amacından kaynaklanmaktadır. Gerçekte din bilim arasında kurulan ilişkiden sonra ortaya çıkan çatışma, kutsal metinlerin anlatımlarını dışsal anlamlarıyla kabul eden anlayışlardan kaynaklanmaktadır. Bu durum, dinsel anlatımların zaman ve mekan üstü olduğunu benimseyen evrenselciler açısından da böyledir. Bu anlayış dinsel metinlere bütüncül değil de parçacı yaklaştığından, çatışma kaçınılmaz olmaktadır.

Din ve bilim arasında uyuşmanın olması gerekliliği, modernistler açısından gereklidir. Çünkü modernistler, dinsel anlatımları güncel bilgi birikimi ile açıklamak arzusundadırlar. Bu açıklamada bilimsel veriler mutlak doğrular kabul edilmekte ve dinsel metinler bu verilere uygun bir biçimde yorumlanmaktadır. Bu anlayış açısından din ve bilim arasında olması gereken uyuşma, bilimin konusu olan varlığın yaratıcısının Allah olması ve vahyi indirenin de Allah olmasından ortaya çıkmaktadır.

Din ve bilim; aralarından herhangi bir ilişki olmayan bağımsız iki olgudur. Bu bağımsızlık, din ve bilimin yapı ve amaçlarından kaynaklanmaktadır. Dinin yapısı, dünyada insanları yönetme için bizzat insanın kendisi tarafından oluşturulmuştur. Bu yapı vahyin inzal edildiği dönemden önce oluşmuş ve insan tarafından kabullenilmiştir. Allah da kendi dinini insan tarafından oluşturulan bu yapıya uygun olarak biçimlendirmiştir. Bu açıdan din asıl olarak insan için yönetsel bir yapıdır. Bu yönüyle iman nesneleri gerçekte insanın bu yönetsel yapıda belirlenmiş fiillerinden sorumluluğuna imanını içermektedir. Tarihsel süreçte yine insan tarafından biçimlenmiş ritüeller, bu yapıya bağlılığı ifade etmektedir. Belki de bu yaklaşım din konusunda tarihselcilerin bakış açısını yansıtmaktadır ki bu anlayışa göre dinin temel amaçlarını başka biçimlerde anlatmak da mümkün olmaktadır. Ancak bu bakış açısı, yaşama dair nihai anlamlar ortaya koymada başarılı olamamaktadır.

Kaynakça

Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi 't-Tevhid'î ve 'l-Adl*, Kâhire: 1962.

Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1992.

- Barbour, İan G., *Bilim ve Din*, trc. Nebi Mehdiyev-Mübariz Camal, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Cuşemî, Hâkim, *et-Tehzîb fî't-Tefsîr*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2018.
- Cuşemî, Hâkim, *et-Tehzîb fî't-Tefsîr*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2018.
- Cuveynî, Ebu'l Meali Abdu'l Melik, *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâtiu'l-Edille fî Usûli'l-İtikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ- Alî Abdulmunim Abdulhamîd, Mısır: Mektebetu'l-Hancî, 1950.
- Cüsemî, Hakîm, *et-Tehzîb'u fî't-Tefsîr*, Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî, Kâhire: Dâru'l-Kutub'l-Mısırî, 2018.
- Çalışkan, İsmail, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Ebû Yakûb, Ahmet b., *Târîhu'l-Yakûbî*, Abdu'l-Emîr Mehna, Beyrut: Şirketu'l-A'lamî, 2010.
- Eşarî, Ebu'l Hasen Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Luma' fî Redd'i Ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, Kahire: Matbaat'u Mısır, 1955.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî- İbrâhîm Sâmirî, Dâr'u ve Mektebet'u Hilâl, trs
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb, *Kâmusu'l-Muhîd*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005.
- Güler, İlhamî, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Hacımuftuoğlu, Halil, *Allah'ın Krallığı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- İbn Dırrîd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzî Münîr Baalebekî, Beyrut: Dâru'l-İlm'i Lilmelâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ahmed, *Mucem'u Mekâyîsu'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru's-Sasr, 1414.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed, *Tabakâtu'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdukâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Sîde, Alî b. İsmâil, *el-Muhkem'u ve'l-Muhîtu'l-A'zamî*, thk. Abdulhamîd Handâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2000.
- İsfehânî, Rağîb, *el-İ'tikâdât*, thk. Şimrân el-İclî, Beyrut: Dâru'l-Eşref, 1988.
- İsfehânî, Rağîb, *Tefsîr*, thk. Muhammed Abdulazîz Basyûnî, Tanta: Câmîat'u Tanta, 1999.

- İsfahânî, Râğîb, *el-Müfreât fî Ğaribi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Davûdî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem h. 1412)
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Macdonald, D. B., “Din”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Mâturidî, Ebû Mansûr, *Te'vilât'u Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Baslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kurubi'l-İlmiyye, 2005).
- Mâveridî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Ahkâmu's-Sultâniyye*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, trs.
- Mâveridî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket'u ve'l-Uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdî'l-Maksûd b. Abdî'r-Rahîm, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, trs.
- Mevdudî, Ebu'l-Âlâ, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, trc. Osman Cilacı-İsmail Kaya, İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Bahru'l-Kelâm*, Dimeşk: Mektebet'u Dâri'l-Ferfûr, 2000.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Russel, Bertnard, *Din ve Bilim*, trc. Akşit Göktürk, (İstanbul: Say Yayınları, 1997.
- Seâlibî, Ebû Mansûr, *Âdâbu'l-Mulûk*, Kahire: Âlemu'l-Kitâb, 2007.
- Suyûtî, Celâluddîn, *el-Habâik'u fî Ahbâri'l-Melâik*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut: Dâtu'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- Şâşî, Ebu Bekir Muhammed b. Ali b. İsmâil, *Mehâsinu's-Serîa fî Furûi's-Şâfiyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 2007.
- Şâtibî, İbrâhim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan, Dâr'u İbn Affân, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil'i Âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dimeşk: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tümer, Günay, “Din”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yar, Erkan, “Sözün Başlangıcı Ya Da Başlangıcın Sözü”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 1(2006).
- Yücedoğru, Tevfik, *Din, İman ve İslam'a Dair*, Bursa: Emin Yayınları, 2012.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, *el-Keşşâf'u An Hakâik'i Ğavâmidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-Arabî, 1407.