

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
ISSN: 2148-6026.

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Near East University
Dr. Suat İrfan GÜNSEL

Onursal Editör | Honorary Editor
Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Editörler | **Editors in Chief**
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
mehmetmahfuz@gmail.com
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK
capakibrahim@hotmail.com

Yayın Kurulu | **Editorial Board**
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK,
Prof. Dr. Hakan OLGUN, Prof. Dr. Ümit HASSAN

Danışma Kurulu | **Advisory Board**
Prof. Dr. Mümtaz ALİ (International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip ATALAY (K.K.T.C. Din İşleri Başkanı, KKTC)
Prof. Dr. İsmail BARDHİ (Dean School of Islamic Theology of Skoplje, ABD)
Prof. Dr. Şenol BEKTAŞ (Yakın Doğu Üniversitesi Rektör Yardımcısı, KKTC)
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, KKTC)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü, MAKEDONYA)
Prof. Dr. Enis HURŞİT, (Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali KARADAĞI, (Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer ÖZSOY (Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Recep DURAN (Yakın Doğu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, KKTC)
Doç. Dr. Muhammed REYYAN, (Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN (Alpaslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, MUŞ)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yönetim Yeri | **Head Office**
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Email: ilahiyatdergi@neu.edu.tr; mehmetmahfuz@gmail.com

Baskı/Printing: Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Ağustos 2016

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. |The Near East University Journal of the Faculty of Theology is a bi-annual peer reviewed journal. All responsibility originating from articles and other texts published in the journal belongs to the author. It is not permissible to partially or entirely reproduce any text or article published in the journal.

İÇİNDEKİLER

<i>Editörden</i>	5
İbrahim KESKİN <i>Dinin Aydınlanmacı Eleştirisi ve Hıristiyanlığın Mitolojik Karakteri</i>	7
Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ <i>Cahiliye Döneminde Lât Kültü</i>	25
Emrah DİNDİ <i>Cahileye Döneminde Malî Yükümlülükler ve Bunların Kur'ân'daki Yansımaları</i>	57
SEDAT BARAN <i>Molla Sadra'da Cebr ve İhtiyar Problemi</i>	93
Kerim BULADI <i>Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları</i>	113
Halil CELEP <i>Kur'ân-I Kerîm ve Sünnet Çizgisinde Kâmil Müslüman'ın Karakteri</i>	141
Derya GÜNEY <i>"Kur'an Ve Tarihselcilik" Üzerine Bir Değerlendirme</i>	177
د. إسماعيل عبد الغني التميمي <i>التركيبُ: النحويُّ والتطوُّر</i>	193
<i>Yazım Kuralları</i>	211

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlar;

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin dördüncü sayısı ile karşınızdayız. Bu sayımızda yedi makale ve bir kitap tahlili yer almaktadır. Makalelerin ilki İbrahim KESKİN Bey'e ait olup "*Dinin aydınlanmacı eleştirisi ve Hıristiyanlığın mitolojik karakteri*" başlığını taşımaktadır. İbrahim Bey bu makalesinde hâkim kültüre dönüşen Batının birçok şeyi tanımladığı gibi dini de tanımlamaya çalıştığını ve sosyolojik bağlamda günümüzde kullanılan din tanımlarının birçoğunun onlar tarafından ortaya konulduğunu anlatmaktadır. Ona göre dinlere yönelik çoğunlukla eleştirel karakter içeren bu tanımlamalar, aydınlanma sonrasına ait olup mitolojik Hıristiyanlık merkeze alınarak yapılmıştır. Bunun temel amacı da Hıristiyanlığın referans metni olan İncil'i mitolojik unsurlardan ayıklamak idi. Hıristiyanlığa yönelik bu eleştirel yaklaşım daha sonra diğer dinlere de yönelmiştir. KESKİN Bey'in bu makalesi zımnen İslam ilahiyatı sahasında son zamanlarda ülkemizde gelişen yöntemlerin birçoğunun da buradan mülhem olduğuna telmihte bulunmaktadır.

Derginin ikinci makalesi ise Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ'e aittir. Söylemez bu makalesinde Arap paganizminin önemli figürlerinden biri olan Lât putunu konu edinmektedir. Yazar bu çalışmasında Lât'ın anlamı, menşei üzerinde durmuş, asıl kökenini belirlemeye çalışmıştır. Nebati kentlerinde yapılan kazılardan da istifade eden SÖYLEMEZ, Arap paganizminin önemli tanrılarından biri olan Lât'ın günümüz Ürdün, Suriye ve Irak toprakları üzerinden Hicaz'a geçtiğini anlatmış son Lât mabedinin Hz. Peygamber tarafından gönderilen sahabilerce nasıl yıkıldığı konusunu anlatmıştır. Üçüncü makale ise Emrah DİNDİ Bey'e aittir. Emrah Bey'in makalesi Kur'an'ın indiği dönemi merkeze almaktadır. Bilindiği gibi Kur'an bir tarihin içine inmiştir. O tarihin dilini, kültürünü ve örfünü kullanarak yeni bir dünya kurmaya çalışmaktadır. Kur'an'ın ele aldığı konulardan biri de mali yükümlülükler meselesidir. Emrah Bey bu meselenin İslam öncesi dönemde nasıl olduğunu, Kur'an bunu nasıl biçimlendirdiğini konu edinmektedir.

Bir sonraki makale ise Sedat BARAN'a aittir. BARAN bu makalesinde İslam Felsefesi'nin önemli isimlerinden biri olan İran kökenli Molla Sadra'nın "cebr ve ihtiyar" ile ilgili görüşlerini ele almaktadır. Gerek

Molla Sadra'nın ülkemizde az çalışılmış olması gerekse konun önemi makaleyi dikkat çekici kılmaktadır.

Kur'an'ın yedi harf üzerine indiği düşüncesi öteden beri tartışma konusu olmuştur. Kıraat uzmanı Kerim BULADI, önemli tefsir çalışmalarının girişlerinden hareketle bu meseleyi bir makale bağlamında ele almaktadır. Onun makalesini Halil CELEB Bey'in çalışması takip etmektedir. CELEB bu makalesinde tasavvufi bir mesele olan "kâmil insan" konusunu Kur'an ve Sünnet'ten temel dini referanslara oturtmaya çalışmaktadır. Bir sonraki çalışma Derya GÜNEY'e ait olup Şevket KOTAN Bey'e ait olan "Kuran ve Tarihsellik" adlı çalışmanın tanıtımı ve tahlilini konu edinmektedir. Son makale ise Arapça olup İsmail Abdulğani et-TEMİMÎ Bey'e ait olup Arapça gramerin bazı boyutlarının gelişimini ele almaktadır.

Dergini elinize ulaşmasında emeği olanlara teşekkür eder, bir sonraki sayıda buluşmak üzere esenlikler dilerim.

Editör
Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
2016 Lefkoşa

DİNİN AYDINLANMACI ELEŞTİRİSİ VE HİRİSTİYANLIĞIN MİTOLOJİK KARAKTERİ*

İbrahim KESKİN**

Özet

Sosyolojide egemen din tanımlamaları büyük oranda Hıristiyanlıkla ilişkilidir. Söz konusu tanımlamalar, dinin aydınlanmacı eleştirisi ile Hıristiyanlığın mitolojik karakteri arasında organik bir ilişkinin varlığı hususunda önemli ipuçları içermektedir. Din ile kültür arasındaki kaçınılmaz ilişki bazen dinin belirleyici olduğu ve kültürü şekillendirdiği bazen de kültürün dini şekillendirdiği bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Hıristiyanlığın mitolojik karakteri Yunan pagan kültürünün etkisiyle oluşmuştur. Aydınlanmacı düşüncenin etkisi, Hıristiyan teologları İncil'i mitolojik unsurlardan arındırma çabasına sevk etmiştir.

Anahtar kavramlar: Mit, Hıristiyanlık, Aydınlanmacı düşünce, Mitten arındırma

Abstract

There is a strong relation between the religion definition of sociology and Christianity. These definitions give some crucial clues between enlightening of the religion criticism and the mythological character of Christianity. Considering the relation between religion and culture, religion sometimes determines culture or oppositely culture determines religion. The mythological character of Christianity has been formed by the Paganic culture of Greek. The effect of enlightenment thought incited the Christian theologians on the efforts of the demythologisation of Bible.

Key words: Myt, Christianity, Enlightenment thought, demythologisation

Giriş

Dinin ne olduğuna ve nasıl tanımlanacağına yönelik oldukça farklı ve yoğunluklu tartışmalar yapılmıştır ve bu tartışmaları sonlandıracak herhangi bir uzlaşma da mümkün görünmemektedir. Bu makalenin amacı, Hıristiyanlığın bir inanç olup olmadığını sorgulamak ya da onu bir inanç olarak yargılamak değildir. Müslümanlar, Hıristiyanlığı Allah'ın Hz. İsa'ya vahyettiği fakat çeşitli etkilerle tahrif edilmiş ilahi bir din olarak değerlendirir. Hıristiyanlığın mevcut halinin büyük bir oranda Yunan pagan kültürünün etkisini yansıttığını görmekte-

* Bu makale, *Modernizmin Kıskaçından Postmodern Dünyaya Din ve İslam* adlı kitabımızdan yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

yiz. Hıristiyanlığa yönelik böyle bir değerlendirme bir problem olarak görülebilir. Bu değerlendirme, yukarıda da ifade edildiği üzere yargıdan ziyade arkeolojik soruşturmayı amaçlayan bir değerlendirmedir ve aydınlanmacı eleştiri ile Hıristiyanlığın karakteri arasındaki organik ilişkiyi açığa çıkarmayı hedeflemektedir.¹ Söz konusu soruşturmada argümanlarımızı Hıristiyanlığa içerden yöneltilen eleştirilerden oluşturmaya çalıştık. Zira dinin aydınlanmacı eleştirisinin temelini de oluşturan bu tartışmalar ve eleştiriler birer olgu olarak orta yerededir ya da en azından bizim çıkarsamamız bu yöndedir. Dolayısıyla sosyolojik ve antropolojik anlamda dinin tanımı ve eleştirisi Hıristiyanlığın karakteri ile ilişkilidir. Dahası bu eleştiriler Hıristiyanlık eleştirilerinin genellemeleridirler ve dinin aynılığına yönelik ön kabulde temellenmişlerdir.

Yine bu makalede, aydınlanmacı eleştiri ile dinin mitolojik karakteri arasındaki ilişkiyi ele alırken Aydınlanmacı düşüncenin ideallerini ve mite yönelik eleştirilerini merkezileştirme ve haklılaştırma düşüncesinde olmayacağız. Tam aksine aydınlanmacı düşüncenin, kendisini de bir mite dönüştürdüğü ve dünyayı nasıl bir hale soktuğu hususunda eleştirel yönden meseleyi değerlendireceğiz. Zira Batı uygarlığı, kendini ilerleyen bir uygarlık olarak tanımlamasına rağmen yaşadığımız dünya bu iyimserliği hiç de olumlar gibi görünmemektedir.²

Mit eleştirisinin temelleri

Mit, aydınlanmacı eleştirinin değerlendirilmesinde olduğu üzere yanlış, temelsiz, aldatıcı ve sahte fikirlerin kompozisyonundan ibaret bir anlatı biçimi midir? Yoksa gerçekliğin farklı bir anlatım dilini mi oluşturmaktadır? Kelimenin etimolojik ve tarihsel gelişiminin analizi, bize mitin neliğine yönelik bir kavrayış imkânı sunabilir.

Kökene Yunanca olan Mit kelimesi, “söylenen veya duyulan söz, masal, öykü, efsane” gibi anlamlar taşımaktadır.³ İlk dönem filozoflarından itibaren “Mitos” daha çok insanları doğru yoldan saptıran bir anlamla ilişkilendirilmiştir. Modern düşünce Mythos’u değeri olmayan söylenti, uydurma, boş ve gülünç masal olarak tanımlamıştır. Mit’e yüklenen negatif anlam, genellikle mit ile irrasyonelite arasında kurulan ilişki dolayımıyla. Dolayısıyla mit, gerçeklik dünyasından ayrı, ona aykırı, akıl dışı ve hayal âlemine ait olan olarak kabul edilmiş-

1 Farklı Din ve Dindarlıklara yönelik tavırların nasıl olması gerektiğine dair değerlendirmeler için bkz. Bilgin, Abdülcelil, *Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme*, Anemon, Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, ISSN: 2147-7655, Cilt:2 Sayı:2 Aralık: 2014.

2 Geniş bilgi için bakınız, Giddens, Anthony, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, Çev.: Osman Akinhay, Alfa Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.

3 Alan, Dundes (ed.), *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, p.1.

tir.⁴ Mythos, Batı kutupsal düşünme biçiminde bir karşıtlığı da ifade etmektedir. Bu karşıtlığın asli kutbunu Logos oluşturmaktadır. “Logos” gerçeğin insan gözüyle görülmesi, doğruların keşfi, bilime giden yol olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla bilimsel düşüncenin mitik düşünceye radikal bir biçimde karşıt olduğu ve bilimsel düşüncenin yaygınlaşmasının mitik düşünme biçimini ortadan kaldıracığı düşünülmüştür.⁵ Aydınlanmacı eleştirinin dışında mit’e yönelik yaklaşımlar da bulunmaktadır.

Claude Levi-Strauss mitik düşüncenin felsefi ve bilimsel düşünme biçiminden farklı olduğunu ifade ederken, mitik düşüncenin duyumsanabilir dünyadan aldığı imgeler yoluyla iş gördüğünü ve fikirler arasında bağlar kurmak yerine zıtlıkları karşı karşıya getirmek suretiyle işlediğini ifade eder.⁶ Levi-Strauss’un ifade ettiği düşünme biçiminin farklılığı dilin de farklılığını içermektedir. Sözlü kültürün en önemli unsurlarından biri olarak Mit’in aktarım sürecinde başkalaşımı da kaçınılmaz olmuştur. Bu başkalaşım mit’in dilini kapsadığı gibi temalarını da kapsayan bir değişim olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷

Mitlerin kuşaklar arası dolaşımı sözlü kültür dolayısıyla gerçekleştiğinden bu aktarımda nesillerin biriktirdiği subjektif unsurların anlatıma dâhil edilmesi başkalaşımı kaçınılmaz kılmıştır. Söz konusu aktarım, abartılar, eklemeler, çıkarmalarla birlikte gerçekleştiği için değişikliklere açık bir süreci ifade eder. Eliade’a göre mitlerin dilindeki abartı onları besleyen önemli kaynaklardandır. Abartı, mitleri daha çekici ve cazip kılan bir unsur olarak işlev görmüştür. Mitlerin anlatımındaki hususlar insanlar tarafından gerçek ve kutsal olarak kabul edilir. Mitlerin, pratik bilgidен daha karmaşık hususlara gidişte kılavuzluk ettiği ve insanın sezgi gücü ve doğasında var olan zaaf ve tutkuları ifade etme açısından çok yönlü bir kullanım imkânı sunduğu varsayılmaktadır.⁸

Kutsalı anlatmak ya da kutsalı insani kavrayış biçimi ve diliyle ifade etmek anlamında kullanılan “mit”, klasik Yunanlılar tarafından sekülerleştirilmiştir. Mit’in seküler değişimi ona yönelik tutumun ardında yatan unsur olarak görülmektedir. Kimi araştırmacılara göre, seküler Yunan mitolojisi bu niteliğiyle sadece halk edebiyatının bir formu olarak görülmektedir. Mitlerin kutsal ile olan bağının koparılması Miken (*Mycenaean*) dönemine tekabül etmektedir ve söz konu-

4 Raffaele Pettazzoni, *The Truth of Myth*, *Sacred Narrative*, s.92.

5 Levi-Strauss, Claude, *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*, Çev.: Akın Terzi, Metis Yayınları, İstanbul 2011, s.73

6 Levi-Strauss, *a.g.e.*, s. 68-69

7 Eliade, Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, Çev.: Sema Rifat, Simavi Yayınları, İstanbul 1993, s. 29

8 Eliade, *a.g.e.* s.29

su süreç, bir taraftan kutsal/dini olandan arındırılma diğer taraftan kahramanlık ve masalsı öğelere büründürülme şeklinde gelişmiştir.⁹

Bu süreçte eleştirel yaklaşımlar da karşımıza çıkmaktadır. Mesela Xenophanes, Homeros ve Hesiodos'un tanrılara yönelik anlatılarına; onlara hırsızlık, zina ve birbirlerini kandırma gibi insanda görülebilecek tutum, davranış, zaaf ve zayıflıkları yükledikleri gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Xenophanes, ölümlülerin tanrıları kendi özellikleriyle tasvir ettiklerini, onlar hakkında insan biçimci bir algıya sahip olduklarını, söz konusu algı gereği, tanrıların doğduklarına, bedenlendiklerine, elbise giydiklerine ve konuştuklarına inandıklarını söylemiştir. Bunu örneklendirmek amacıyla da Etiyopyalıların küt burunlu siyah bir tanrı, Trakyalıların ise mavi gözlü kırmızı saçlı bir tanrı tasvir ettiklerini söylemiştir. Xenophanes, şayet atlar, sığırlar ya da aslanlar tanrıları tasvir edebilselerdi, onların da tanrıları kendi biçimlerinde tasvir edeceklerini söyleyerek insan biçimli tanrı tasvirlerine karşı çıkmıştır.¹⁰ Xenophanes'in mit eleştirisi, logos ve zamanla bir karşıtlık ilişkisine büründürülerek "gerçekte var olmayan şeyler" anlamında eleştiriye dönüşmüştür. Yine Sokrates şairlere ve geleneksel öykü anlatıcılarına cahil yalancılar diyerek karşı çıkmış, Platon ise, mitlerde tanrıların ahlaksız eylemlerle ilişkilendirilmesinden rahatsızlık duyarak Homeros'un mitlerini ahlaki gerekçelerle reddetmiştir.¹¹ Aydınlanma dönemine gelindiğinde söz konusu eleştiriler, bilimsel bir geçerliliği olmayan ilkel düşünme biçimiyle ilişkilendirilemeye dönüşmüş ve bilimin söylemine karşıt bir biçimde, doğaüstü ya da tanrısal güçlerle idare edilen bir dünya vurgusuna sahip olmakla itham edilmiştir. Mit'in logosa karşıtlığı gerekçesiyle reddedilmesi, aydınlanma sonrası değerler üzerinde yükselecek Batı insanının, aklını kullanmak suretiyle tutkularından, bilinçaltından, tarih ve geleneklerinden kurtularak özgürleşeceği varsayımında temellenmiştir. Modern Batı, ilerlemeci tarih anlayışı retoriğiyle, pozitivist paradigmaya karşıt tüm anlayış ve kabulleri ilkel ve geri olarak nitelendirerek mahkûm etmiş Mitsel düşüncenin, tarihsel bilincin gelişmesiyle aşılabileceğini, logos karşısında gerileyip yok olacağını varsaymıştır. Söz konusu aydınlanmacı öngörü, çağdaş düşüncede oldukça problemlili bir hale gelmiş hatta bu söylem bizzat mitik bir anlatıya dönüşmekle itham edilmiştir. Söz konusu aydınlanmacı eleştirilere rağmen mitik düşünce varlığını sürdürmüş özellikle tarih yazımında devam etmiştir.¹²

9 Paul Veyne, *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?*, çev. Mehmet Alkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003, s.30.

10 Vorländer, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Yüksel Kanar, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s.51.

11 Robert A. Segal, *Myth a Very Short Introduction*, Oxford-New York: Oxford University Press, 2004, s.11.

12 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s.107.

Mitlere yönelik klasik yaklaşımın dışlayıcı tavrının, farklılaşma eğiliminde olduğu görülmektedir. Artık mitlerin, gerçekliğin bir ifadesi olup olmadığı tartışması geride kalmış, bunlar, birer anlatım biçimi olarak kabul edilmiştir. Bu suretle gerçeklik ve geçerlilik gibi iki temel kıstas, mitlerin kendi anlatım biçimlerinde; insani ihtiyaç, sorun, korku, ümit, güvenlik, gelecek kaygısı, merak ve beklentiler gibi konulardaki çözüm kabiliyetlerinde aranmaya başlanmıştır. Mitler, inanma, anlamlandırma, insanın doğa ile münasebeti, toplumsal kurum ve değerlerin inşasında bir referans alanı olarak insanlık tarihi boyunca varlığını devam ettirmiştir. Bunun yanı sıra mitlerin düşünce tarihinde bir inanç biçimi olarak felsefi, dini ve bilimsel düşünce öncesi aşamada egemen ve yaygın olduğu kabul edilmektedir.¹³

Kutsalla ilişkiyi anlamak, hem insan davranışlarının anlamını hem de yaşamının kendisini anlamak açısından oldukça önemli bir unsurdur. Kutsalla ilişki ve kutsalın tecrübesi din bilimleri alanında oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Fakat hem kutsalın tanımlanması hem de kutsalla ilişkinin hangi prensipler çerçevesinde değerlendirileceği oldukça tartışmalıdır. Buradaki temel kriterimiz İslam dini olacaksa, bu işimizi oldukça kolaylaştıracaktır. Bu tarz bir değerlendirme her ne kadar etnik/din merkezli olmakla itham edilip eleştiri riski taşıyor olsa da... Söz konusu değerlendirmemiz bu tarz bir eleştiriye göze almaktadır. Zira İslam'a göre Allah, bütün kutsallıkların tek merkezi ve kaynağıdır. Allah, en üstün kutsaldır ve kâinattaki tüm varlığın ve insanın tüm eylemlerinin kaynağını bu ilişki oluşturmaktadır.¹⁴ Diğer dinlerde de kutsalın tecrübesi oldukça önemlidir. Din bilimleri alanında yaygın kanaate göre, doğüstü varlıklar, metafizik âlem ve tanrısal irade ile ilgili her türlü ilişki kutsal kapsamında değerlendirilmektedir. Fakat gündelik yaşamda kutsal, bir moda bir ideoloji ve bir sermaye gibi çeşitli biçimlerde açığa çıkabilmektedir. Söz konusu kutsallık formları, insan davranışlarına egemen olarak, insani eyleme biçimlerini belirleyebilmekte, icat edilmiş kutsallıklar olarak insan yaşamına yön veren bir üstün güç olarak egemen olabilmektedirler.

Modern dönemin Mitos yaklaşımlarını belirleyen şey 19.yüzyıl pozitivizmi olmuş ve yapılan tanımlamalar, özellikle eski Yunan ve eski Roma gibi antik dönem geleneklerine, söylencelerine ve metafizik varlıklara ilişkin anlatılar için kullanılmıştır. Dolayısıyla mitos denilince akla tanrılar, tanrıçalar, yarı tanrısal varlıklar vb. metafiziksel unsurlar gelmiştir. İnsani tarihsel tecrübeyi sadece araçsal rasyonalite çerçevesinde değerlendirme girişimi olan pozitivist kavrayış, mitosları bilimsel bilginin karşı kutbuna yerleştirerek mitolojik dönemi, insanlı-

13 Levi-Strauss, *a.g.e.*, s.69-73

14 Gündüz, Şinasi, "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos", *Milel ve Nihal*, C.6, S. 1, s.9-10

ğın erginleşmemiş döneminin bir niteliği olarak değerlendirmiştir. Söz konusu yaklaşıma göre insanın içinde yaşadığı sosyal ve tabii çevresine yönelik tecrübesi, mitosları açığa çıkarmıştır. İnsan ergin olmayan zihin biçimiyle kavrayamadığı ilişkileri mitoslar yoluyla kavranabilir hale getirmeye çalışmıştır. Modern insan ise elde etmiş olduğu rasyonel erginlik vasıtasıyla mitolojik ve metafizik dönemi geride bırakmış ve pozitivist egemen olduğu döneme girmiştir. Pozitivist paradigmanın dine yönelik yaklaşımını belirleyen bakış açısı da mitosa yönelik yaklaşımının aynısını ifade etmektedir. Zira pozitivist paradigma, her ikisini de insanlığın rasyonel erginleşmemişliğinin yansımaları olarak görmüştür. Fakat ifade etmemiz gerekir ki aydınlanmacı paradigmanın dine yönelik eleştirisi ve reddedici tutumu ile Hıristiyanlığın mitolojik karakteri arasında bir ilişki bulunmaktadır. Zira yukarıda da değindiğimiz üzere, Hıristiyanlık pagan Yunan kültürünün şekillendirdiği bir dine dönüşmüştür.

Mit eleştirisi ve Hıristiyanlığın Mitik Karakteri

Hıristiyanlığın mitolojik karakterini ortaya koymak bakımından Yeni Ahit kozmolojisi oldukça önemli argümanlar sağlamaktadır. Yeni Ahit'in dünya tasviri, ortada yeryüzü, üstte gök ve altta yer altı âlemi olan üçlü bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Gök tanrının ve melekler gibi varlıkların ikametgâhı yer altı ise eziyet, acı, ceza yeri olan cehennem olarak; yeryüzü ise günlük doğal olaylar, önemsiz döngüler ve ortak eylemlerle birlikte tanrının ve melekelerin doğaüstü faaliyetlerinin mekânı olarak tasvir edilir. Yeryüzü hem tanrısal faaliyetin hem de şeytanın ve kötü ruhların eylemelerinin mekânı olarak görülür. Bu Yeni Ahit öğretisi, kurtuluşun gerçekleştiği/gerçekleşeceği zamanki dünyanın mitsel görünümünden¹⁵ bir kısmını oluşturmaktadır. Vadesi geldiğinde "Tanrı, varlık öncesi ilahi bir Varlık olan oğlunu gönderecek, o yeryüzünde bir insan olarak ortaya çıkacaktır."¹⁶ O, çarmıhta insanların günahlarının kefareti¹⁷ olması için bir günahkârın ölümünü öldürdü.¹⁸ Onun yeniden dirilişi, kozmik felaketin başlangıcını işaret eder. Âdem'in günahının sonucu olan ölüm, kaldırılmış¹⁹ ve şeytani güçler güçlerinden yoksun bırakılmışlardır.²⁰ Ölümünden dirilen Mesih (*Krist*) cennetteki Tanrı'nın sağına yüceltilmiş²¹ ve "Rab" ve "Kral" ya-

15 Bultmann, Rudolf, "Yeni Ahit ve Mitoloji", Çev.: Cengiz Batuk, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI.(2006), Sayı 4, s. 317

16 Gal. 4:4; Filip., 2:6 vd.; 2 Kor., 8:9; Yuh. 1:14

17 Rom., 3:23-26; 4:25; 8:3; 2 Kor. 5:14, 19; Yuh. 1:29; 1 Yuh., 2:2

18 "Tanrı, Mesih sayesinde kendisinin doğruluğu olalım diye, günahı bilmeyen Mesih'i bizim için günah yaptı." 2 Kor., 5:21; Doğal insan benliğinden ötürü güçsüz olan Kutsal Yasa'nın yapamadığını Tanrı yaptı. Öz oğlunu günahlı insan benzerliğinde günah için kurban olarak gönderip günahı insan benzerliğinde yargıladı" Rom., 8:3

19 1 Kor. 15:21; Rom., 5:12 vd.

20 1 Kor. 2:6; Kol. 2:15; Vah., 12:7 vd.

21 Elçilerin İşleri, 1:6 vd.; 2:33; Rom., 8:34

pılmıştır.²² O göğün bulutları arasından kurtuluş işini tamamlamak için tekrar gelecek ve insanların (ölümden) dirilişiyle yargılanmaları gerçekleşecektir.²³ Günah, acı çekme ve ölüm tam olarak ortadan kaldırılmış olacaktır.²⁴

Yeni Ahitten yaptığımız yukarıdaki alıntılar, resmedilen mitolojik karakter örneğinin gösterdiği mitolojik dilin Yeni Ahit'in bütününe egemen olduğunu göstermek için önemli argümanlardır. Yeni Ahit anlatılarının birçoğunun, mitolojik bir dilin egemenliğinin ötesinde zamanın Yahudi apokaliptik mitolojisinde ve Gnostik kurtuluş mitlerinde kolaylıkla bulunabilen temalardan oluştuğu da görülmektedir. Modern insana inanılmaz ve kabul edilemez gelen şey, Kerygma'nın söz konusu kapsamıdır. Modern insan, dünyanın mitsel görüntüsünün geçmişte kaldığına ya inanmaktadır ya da buna inandırılmıştır. Dolayısıyla modern insandan dünyanın mitsel görünümünü kabul etmesini beklemek Hıristiyan öğretiyi modern dönem için oldukça problemlili bir duruma düşürmüştür.²⁵ Dolayısıyla bilim öncesi çağların kozmolojisini yansıtan Hıristiyan öğretisi Kopernik'in keşifleri, atom öğretisi gibi yeni bilimsel kavrayışlar karşısında zor durumda kalmıştır.²⁶

Aydınlanmayla birlikte ortaya çıkan din-bilim çatışması Hıristiyanlığı büyük bir tehlike ile karşı karşıya bırakmıştır. Bu tehlike Hıristiyanlığın savunulmasına yönelik apolijilerin yazılmasına sebep olmuş fakat tüm savunulara rağmen pozitif bilimler tarafından yöneltilen eleştiriler söz konusu tehdidi daha da derinleştirmiştir.²⁷ Aydınlanma çağında ortaya çıkan deizm, idealizm ve liberalizm gibi düşüncelerin tesiriyle Hıristiyan inancının savunusunda büyük bir krizle karşılaşan teologlar, inayet tecrübesine vurguda bulunmuş olsalar da²⁸ bütün apolijiler, insani öznenin makulleştirme çabalarının ötesinde bir anlam taşımamaktadır.²⁹ Söz konusu apolojilerin Hıristiyanlıktaki kişitanrı inancının, Yunanlıların doğa-tanrı inancının bir dönüşümü olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Hıristiyan teolojisinin, Platon'cu ve Aristoteles'çi düşüncenin kutsal forma (teolojiye) bürünmüş/dönüştürülmüş halinden başka bir şey olmadığı gerçeği gizlenememiştir. Hıristiyan felsefesi, antik Yunan idealizminin Hıristiyanlık formunda bir devamı olmuştur. Hıristiyanlığın tanrısı, Parmenides'in varlık,

22 Filip., 2:9-11; 1 Kor., 15:25

23 1 Kor., 15:23 vd.;50 vd.

24 Vah., 21:4.

25 Bultmann, *a.g.e.*, s.319

26 Aydınlanmacı eleştiri karşısında zor durumda kalan Yeni Ahit'teki mitolojik unsurların diğer örneklerine yönelik bkz. Bultmann, *a.g.e.*, s.319-325

27 Dulles,Avery, *A History of Apologetics*, Oregon 1999,s. 25-26

28 Ramnn, Bernard, *Varieties of Christian Apologetics*, Michigan 1984, s.15-16

29 Apolijiler için özet olarak bakınız, Tarakçı, Muhammed, "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı 2,2005,s. 135-146

Sokrates ve Platon'un iyilik idesi, Aristoteles'in ilk neden, Plotinos'un düşüncelerinin karma bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Antropomorfizm ve Hıristiyanlık

Yunanca *Antropos* (insan) ve *morphe* (biçim) sözcüklerinden türetilmiş bir kelime olan Antropomorfizm, tanrının/Tanrıların insani niteliklerle, insanların bilinç, niyet, irade, duygu ve duyumlarına benzer özelliklerle tasvir edildiği ve tanımlandığı inanç biçimine göndermede bulunur.³⁰ Antropomorfizm sıklıkla tabiat-üstü varlıklara ilişkin inançlara yapılan atıflar için kullanılsa da, söz konusu inançlar, ruhlar gibi dinî anlamda ve yeraltı hazinelerini bekleyen cinler gibi dindışı şeyleri ifade etmek için de kullanılmaktadır. İnsani sübjektif algının bir sonucu olarak değerlendirebileceğimiz Antropomorfizm'in nereden kaynaklandığına yönelik farklı açıklama biçimleriyle karşılaşmaktayız.

Mitik düşünceyi, İnsana özgü niteliklerin doğal ve doğaüstü güçlere atfedilip onlara bağlanma şeklinde açıklayan evrimci perspektif, mitik inançları öncelikle animizm ve totemizm ile ilişkilendirerek ele almaktadır. Söz konusu paradigmaya göre animizm ve totemizm, toplumsal gelişmenin erken dönemlerine tekabül eden doğa güçlerinin kişiselleştirilmesi olup bu güçlere egemen olma düşüncesinin bir biçimidir ve daha sonra ortaya çıkmış olan dinlerin temelini oluşturmaktadır.³¹ Söz konusu perspektif esas alındığında antropomorfizmi, tabiatın beşeri kavranışının bir biçimi şeklinde değerlendirmek mümkündür. Bu haliyle antropomorfik düşünceye çocukların düşüncelerinde, bir takım ilkel dinlerde, mitolojilerde ve mitolojik düşüncenin egemenliği altında olan felsefenin başlangıcında rastlanmaktadır.³² Antropomorfik düşüncenin felsefi anlamdaki kaynağına yönelik ise Antik çağ filozoflarının *arkhe* olarak nitelendirdikleri ve varlığın temel kategorileri olarak görülen *su-hava-toprak-ateş* gibi unsurların tanrı olarak görüldüğü iddiaları da bulunmaktadır.³³ *Arkhe* düşüncesinin yanı sıra *Zeus*, *Hera*, *Apollon* gibi tanrılar da insan hayatında önemli etkileri olan varlıklar olarak kabul edilmiştir. Söz konusu Yunan tanrıları, insani özellikler taşıyan fakat insanüstü güçlerin temsilcileridirler ve ölümsüz varlıklar olarak insani davranışlar sergilerler.³⁴ İnsanla Tanrı arasında bulanık orta âlemler düşüncesinin, Antropomorfizme felsefi temel oluşturduğu da kabul edilmektedir.³⁵ İlk çağ düşünürlerinden

30 Hick, John, *Philosophy of Religion*, New Jersey, 1983, s. 11

31 Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara, 1968, s. 119-120; Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan Biçimci*

Dili, İstanbul, 1996, s. 14.

32 Ülken, a.g.e., s. 199-120

33 Şerif, M.M., "Yunan Düşüncesi", *İslam Düşüncesi Tarihi*, Çev.: Kasım Turhan, İstanbul 1990, C.I, ss. 97-100

34 Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, Çev.: Mehmet Aydın, İzmir 1986, s. 18

35 Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1990, s.74

itibaren Felsefi düşüncede görülen insan biçimciliğın, çağdaş düşüncelerde de varlığını devam ettirdiğini gözlemlemek mümkündür. Fakat söz konusu etki çağdaş düşüncelerde görece daha muğlak formlarda kendini açığa çıkarmaktadır. Bu, insanın tanrıya benzetilmesi ve tanrıyı kişiselleştirme şeklinde iki biçimde açığa çıkmaktadır.

İnsanın tanrıya benzetilmesi ve insanın, tanrıyı insanileştirme şeklinde iki biçimde tezahür eden antropomorfizm, mitolojik düşünce ve onun etkisi altında şekillenen ilk dönem felsefesinin yanı sıra daha sonraki birçok felsefi sistemde muğlak bir biçimde varlığını sürdürmüştür. Bu anlamda antropomorfizmi, açık bir biçimde dini geleneklerde de görebiliyoruz. Tanrı ile insanlar arasında aracı tanrılar/ varlıklar varsayma veya tanrıyı insani özelliklerle tavsif etmeyi, insani varoluşun tüm tarihinde görmek mümkündür. Tanrı ile insan arasında benzerlik kurma insani düşünümün bir özelliği olarak görülmektedir ve büyük felsefi sistemlerden dini geleneklere kadar birçok alanda kendisini açığa çıkarmaktadır. Bu düşüncenin izleri, dini geleneklerde yüce tanrı ile insanlar arasında aracı varlık kategorileri kabulünde açıkça görülmektedir. Sahih dinler tarafından şirk olarak değerlendirilen bu aracı varlıklar düşüncesinin, dini geleneklere sızan antropomorfik kavrayıştan kaynaklandığını genel anlamda dini metinlerin manipülasyonu ve dinin tahrifi olmak üzere iki unsura dayandığını söylemek mümkündür.³⁶ Hıristiyanlık, antropomorfizmin dini geleneklere sızmış biçimi için uygun bir örnek olarak değerlendirilebilir. Hıristiyanlık, hem sahih dinin tahrif edilmesi hem de kutsal metnin yanlış anlaşılmasını açığa çıkaran bir dindir.³⁷ Bugünkü Hıristiyanlık, Allah'ın kulu ve peygamberi Hz. İsa'ya vahyedilmiş dinin aslının bozulmuş biçimidir. Söz konusu tahrif, tarihsel olarak Miladi II. yüzyılda Hıristiyanlığın çehresinin değişerek, Yunan düşünce ve kültürüyle karşılaşmasında temellenmektedir. Yunan düşüncesinden özellikle İskenderiye Okulu düşünürlerinin, miladi IV. Yüzyılın sonlarından VII. Yüzyılın ortalarına kadar Yunan düşüncesi ile Hıristiyanlık inancını uzlaştırma çabaları, Hıristiyan inancının özgünlüğünü yitirerek muharref hale gelmesinde önemli etkiler olarak değerlendirilmektedir.³⁸

Hıristiyanlığın antropomorfik karakterini ortaya koyan en elverişli örnek olarak teslis inancının ele almak mümkündür. Teslis (*Trinity*) Türkçeye üçleme şeklinde çevrilmiştir. Kavram olarak Hıristiyanlıkta -özellikle Katoliklik- "baba-oğul-kutsal ruh" şeklinde formüle edilmiş bir doktrini ifade etmektedir. Söz konusu doktrinin her bir

36 Keskin, İbrahim, *Modernizmin Kıskacından Postmodern Dünyaya Din ve İslam*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 87

37 Ruhattin, Yazoğlu, "Antropomorfizm ve Hıristiyanlık", *Ekev Akademi Dergisi*, c.1, S. 2 (Mayıs 1998) s. 262

38 Behiy, a.g.e., s. 85-86

esas/uknum bir öncekine bağımlı ve birbirinin nedeni olarak değerlendirilmekle birlikte; teslis Allah'ın tek cevher olarak üç farklı formda açığa çıkması/"three persons in one substance" şeklinde de yorumlanmaktadır. Teslisin bu şekilde yorumlanmasının temelinde ise Latince "substantia" ve "persona" terimleri bulunmamaktadır. Persona, "bir oyun kahramanı veya bir rol" anlamlarına gelmektedir ki, bugün İngilizcedeki *person* kelimesine yüklenenden oldukça farklı bir anlamdır. Oğul ve kutsal ruh tanrıdan çıkmışlardır ve bu tanrıdan çıkış, onlara gerçek bir tanrı karakteri sağlamıştır. Bu yolla tanrı aslında üçlü bir şekilde çoğul tanrıya dönüştürülmesine rağmen, Hıristiyanlar bunu bir apoloji olarak mantıksal çelişkilerden arındırmak ümidiyle "birlik içinde üçleme, üçleme içindeki tek tanrı" şeklinde ifade etmektedirler.³⁹

Teslis doktrinine yönelik kutsal metinlerden⁴⁰ birçok delil ileri sürülse de, metinlerde açık bir biçimde *trinity* ifadesine rastlanmaz. Hıristiyan teologları Yuhanna incilindeki," kelam başlangıçta var idi..." ifadesinden Tanrının İsa şeklinde bedenlendiği inancını (*incarnation*) çıkarmışlardır. Kutsal metinlerde geçen söz konusu ifadenin teslis olarak anlaşılmasını, metni yanlış yorumlamanın ve tahrif etmenin bir örneğini olarak görmek mümkündür. Bu cümledeki "kelam" ifadesinin tanrı şeklinde yorumlanmasının aşırı yorum olduğunu söyleyebiliriz. "Başlangıçta" ifadesi de Allah için mümkün olamaz. Çünkü Allah'a başlangıç izafe etmek tanrının antropomorfik kavranışını açığa çıkarmaktadır.

Her ne kadar muharref olsalar da, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Teslis açık bir biçimde kutsal kitapta geçmemektedir. Teslis'in bir dogma olarak Hıristiyan teolojisine girişine neden olan unsurun Yeni Eflatunculuk olduğunu görmekteyiz.⁴¹ İskenderiye Okulu felsefesi aslen dini felsefe olarak kabul edilmektedir. Klasik Eflatuncululuğun gelişmiş şeklinin ifadesi olan yeni Eflatuncu okulun kurucusu olarak anılan *Ammonios Sakkas* önce Hıristiyan olmuş sonra tekrar Yunan paganizmine dönüş yapmış bir kişidir.⁴² Onun ölümünden sonra öğrencisi Plotinus, Buda'nın felsefesinden de etkilenerek, evrenin yaratıcısı, mutlak ve bir olan tanrı ile ondan çıkan akıl, akıldan da çıkan bir ruh öğretisi oluşturmuştur.⁴³ M. II. Yy. da Yunan kültürüyle karşılaşan Hıristiyanlığın çehresi değişmiş ve Yunan felsefesiyle yüzleşmek/hesaplaşmak zorunda kalmıştır. Bu yüzleşme/karşılaşma Hıristiyanlığı köklü bir dönüşüme maruz bırakmıştır. Özellikle M. IV. Yy. sonlarıyla

39 Grant, Frederick C. "Trinity" *The Encyclopedia Americana*, Washington 1963, XXVII, 68

40 Mesela, Yuhanna: 1/1, Matta: 28/18-19, Matta: 3/16-17, Yuhanna: 17/21

41 Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989, s.113

42 Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1990, s. 131

43 Plotinus, *Enneadlar*, Çev.: Zeki Özcan, Bursa 1996, s.40

VII. Yy. arası İskenderiye okulu düşünürlerinin beşeri felsefeyle dini düşünceyi uzlaştırma/sentezleme çabaları Hıristiyanlığın özgünlüğünü yitirmesiyle sonuçlanmıştır.⁴⁴

Bu dönüşümün nasıl gerçekleştiğine yönelik çeşitli izah tarzları benimsemek mümkündür. Bir gerçeklik olarak, hem politik hem de kültürel anlamda Yunan felsefesi, düşüncesi ve mitolojisiyle yüzleşmek zorunda kalan Hıristiyanlık yeni egemen ve güçlü kültürel sisteme karşı kendisini savunma refleksiyle hareket ederek, egemen kültürün kavramsal anlayışına kendini mahkûm etmiştir. Bu yoruma bir de dinin, iktidar tarafından politik mücadelede meşrulaştırıcı bir araç olarak kullanılması sonucu meydana gelen değişimi ekleyebiliriz. Hatta dinin kültür tarafından dönüştürülmesine yönelik eleştirileri postmodern düşüncede de görmek mümkündür. Örnek vermek gerekirse, Foucault dini kültürün merkezi bir bileşeni olarak değerlendirecek, dini söylemin insani iktidar/bilgi süreci yoluyla şekillendiğine ve konumlandığına inanmaktadır. Foucault'un söz konusu eleştirisi, o'nun Katolik bir gelenekten gelişyle ilişkilendirilmektedir.⁴⁵

Yeni Ahit'i Mitten Arındırma (Demitolojizasyon) Girişimleri ve Tarihsel İsa araştırmaları

Mit, gerçekliğin objektif bir tasarımından ziyade insanın kendisini anlamasını ve dışavurumunu sağlayan bir söylem biçimi olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla mitin bilimsel ve felsefi olarak değerlendirilmesinin doğru bir yaklaşım olmadığı, antropolojik ya da varoluşsal olarak yorumlanmasının daha doğru bir yorumlanma şekli olacağı ifade edilmektedir. Mitin dünyasında insan, kendi dünyasının sınırlarını, yerini, eylemlerini, acılarını kontrol ettiğini sandığı güç ya da güçlerle konuşur ve insani deneyime açık olan dünyadan aldığı ifadelerle tanımlar. Tüm anlatım biçimleriyle nihai olarak mit, bir inancın açıklama biçimi olarak işler.⁴⁶ Hıristiyan teolojisi, Yeni Ahit'teki mitolojik ifadeleri inancın açıklama biçimleri olarak değerlendirir ve yine Yeni Ahit'in mitolojik dilinden dolayı mitleri olumlusa da, aydınlanmacı paradigmanın hem mitos'a hem de mitolojik karakteri dolayısıyla Hıristiyanlığa yönelik eleştirisi, Yeni Ahit'in mitolojik dilini yeniden gözden geçirme ve onu söz konusu mitolojik unsurlardan arındırma girişimlerini açığa çıkarmıştır.

Yeni Ahit'i mitten arındırma girişimleri hususunda karşımıza çıkan en önemli isim Protestan bir teolog olan Bultmann'dır.⁴⁷ Bultmann'a

44 el-Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, Çev.: Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara 1992, s.77

45 Furseth.Inger, Repstad, Pål, *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, Çev.: İhsan Çapcıoğlu- Halil Aydınalp, Birleşik Yayınları Ankara 2013, S. 126

46 Bultmann, *a.g.e.*, s.327

47 Palmer, E. Richard, *Hermenötik*, Çev.: İbrahim Görener, Ağaç Yayınları, İstanbul 2008, s. 80

göre, her ne kadar mitlerin tasvirleri objektif geçerlilik iddiasıyla ortaya çıksalar da, söz konusu karakterlerinin bir kritiği gerekmektedir. Bultmann, Mit'in gerçekte dünyayı ve insanı kontrol eden insanüstü güçler hakkında konuşmayı amaçlasa da açıklamadaki terimlerin, bu amacı manipüle ederek engellediğini düşünür. Dolayısıyla her ne kadar Yeni Ahit mitolojisinin önemi kendi tasvirlerinden ziyade varlığı kutsal olarak anlamasında görülse de yine de Yeni Ahit'i mitolojik karakterinden arındırmak bir zorunluluktur.⁴⁸

Yeni Ahit'i mitten arındırma girişimleri, mitolojik dilin modern insan için anlaşılabilir ve kapalı kaldığı gerekçesiyle yapılıyor görünmektedir. Literal olarak da olsa, Yeni Ahit'in dilinin mitolojik karakteri, bilimselliğin ve rasyonelitenin egemen olduğu ve yegâne geçerli bilme biçimi olarak kabul gördüğü dünyada çok da kabul edilebilir görülmemiştir. Modern insanın duygu, düşünce ve davranışlarında etkili olan doğaüstü bir gücü ilkel bir düşünme biçimiyle özdeşleştirmek mümkün görülmemiştir. Doğa olaylarının cereyan edişinde doğaüstü güçlerin müdahalesini kabul etmek modern insanın rasyonel düşünme biçimine uygun gelmemiştir. Zira doğa olayları rasyonel ilkelerin egemen olduğu bir sistem içinde olup bitmekte, rasyonel bir varlık olan insan da bu oluş ve işleyişi söz konusu rasyonellik ile kavrayıp izah etmektedir. Dolayısıyla mit, doğaüstü güçlerin etkisini ve gerçekliğin açıklanmasını söz konusu güçlere atfettiğinden, bilimsel düşünce tarafından kabul edilemez görülmüştür.

Bultmann'ın Yeni Ahit'i mitten arındırma girişimleri oldukça ilgi görmüş ve yoğun teolojik tartışmalara sebep olmuştur.⁴⁹ Mit'ten arındırma girişimi oldukça masum bir gerekçeyle başlamış ve alaycı yaklaşımlara karşı kutsal kitabı savunmayı ve kutsal kitap yazarlarına yönelik yalancılık ithamlarını bertaraf etmeyi amaçlamıştır. Deistlere karşı bu savunular dilin tarihselliğine sığınarak temellendirilmek istenmiştir. Onlar, Yeni Ahit'i tarihsel muhayyile ile anlamak gerektiğini vurgularken onu yorumlamaktan kaçınarak dogmatik ilahiyattan kurtarmayı hedeflemişlerdir. Onlar tarihsel kavrayışın kutsal metni, Yahudiliğin çocukluk dönemi dilinden, yani mitolojik dilden kurtaracağını öngörmüşlerdir. Zira Bultmann, kerygma'nın, (mesajın) dilindeki mitolojik karakterin, ilk Hıristiyanlar döneminde egemen olan mitolojik dünya görüşü tarafından şekillendirilmiş olmasından kaynaklandığı kanaatindedir.⁵⁰

48 Bultmann, *a.g.e.*, s.327-328

49 Öztürk, Mustafa, "Demitolojizasyon ve Kur'an", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, Ocak-Haziran 2004, s.125

50 R. Bultmann, "On the Problem of Demythologizing", *New Testament and Mythology and Other Basing Writings*, ed. S. Odgen, Philadelphia 1989,s.178' den' Öztürk, *a.g.m.*

Palmer, mitten arındırma girişimlerini farklı değerlendirmektedir. O'na göre mitten arındırma, talihsizce seçilmiş bir kavramdır. Mitten arındırma hareketi yeni ahit'teki mitolojik unsurları silmeyi veya dikkate almamayı değil, onlara orijinal ve koruyucu manalar olarak bakmayı öngörür. Mitten arındırma, İncilleri modern dünya görüşüne uyarlama hareketi şeklinde algılanmamalıdır. Palmer'e göre Bultmann'ın yaklaşımı, sembolün manasını orijinal, otantik fakat bugün için gizli kalmış yönlerini yeniden ortaya koymak anlamındadır.⁵¹ Hermeneutik yöntem gereği Bultmann ile birlikte, Yeni Ahit'in bir yorum olduğu, bu yorumun da yorumlanması gerektiği söylenmeye başlanmıştır. Bu yolla Hıristiyanlığın mesajın güncelleştirilmesi ve canlı bir söz haline getirilmesi hedeflenmiştir. Tarih, metin ve filolojik eleştirinin ortaya çıkarmış olduğu Yeni Ahit'e yönelik bu yeni yaklaşım oldukça modern bir yaklaşımdır. Söz konusu tarih ve metin eleştirisine dayalı bu yaklaşımı modern kılan, Yeni Ahit'in kutsal veya tanrı sözü olmadığı, fakat içinde tanrı sözü olarak kabul edilebilecek unsurların bulunduğu şeklindeki değerlendirmedir. Dolayısıyla mitten arındırma, dönemin geçerli olan kültürünün ve bu kültürün taşıyıcısı olan dilin analizini de zorunlu hale getirmiştir. Mitten arındırma, zamanının dili olan efsanenin, efsanenin olmadığı bir dönemin diline tercüme edilmesi anlamına gelmektedir. Fakat bu tercüme doğrudan dilin tercümesi değil dilin dile getirdiği mesajdır. Dolayısıyla söz konusu tercüme girişimi, kutsal kitabın, telif edildiği dönemin kültür ortamından, günümüze taşınması demektir.⁵²

Mit'ten arındırma girişimlerinin gerekçesi yalnızca Yeni Ahit'in dilinin mitolojik karakterinden kaynaklanmaz. Söz konusu girişimi gerektiren başka bir neden Yeni Ahit'in bünyesinde barındırdığı çelişkiler olmuştur. Mesela, Yeni Ahit'te Hz. İsa'nın hem Hz. Meryem'den dünyaya gelen bir beşer olduğu hem de O'nun ezeli ve ebedi varlık olduğu şeklindeki vurgular, gerek bilimsel gerekse mantıksal açıdan kabul edilmesi mümkün olmayan apaçık bir çelişki olarak görülmüştür. Dolayısıyla Yeni Ahit'i hakikati gizlediği düşünülen ifade biçimlerinden arındırmak mitten arındırma girişimlerinin hedefi olmuştur ve söz konusu ifadeler varoluşsal yorum süzgecinden geçirilerek yeniden yorumlanmak hedeflenmiştir. Söz konusu girişimlerin, Yeni Ahit'in beşeri varoluşa ilişkin mesajlarının daha iyi kavranmasını sağlayacağı varsayılmış ve bu girişimler, Yeni Ahit metinleriyle modern zamanlarda varoluşsal bir diyalog kurmayı hedefleyen hermeneutik çabalara dönüşmüştür.

Hz. İsa'nın yaşamı, öğretisi, şahsı ve konumuna yönelik araştırma ve incelemeler, ilk Hıristiyan cemaatinin teşekkülünden itibaren, Hı-

51 Palmer, *a.g.e.* s. 82

52 Görgün, *a.g.e.*, s. 110-111

ristiyan düşüncesinin merkezi ilgisini oluşturmuştur; fakat bu ilginin tarihsel araştırmaların nesnesine dönüşmesi aydınlanma düşüncesinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. 17. Yüzyılın bilimsel ve eleştirel yöntemi yaygınlaşarak güvenli ve sarsılmaz bir konum kazanmıştır. Bu süreçte klasik metinlerin, metin, kaynak ve tarihsel eleştiri yoluyla doğrulukları, güvenilirlikleri ve işlevleri araştırılmaya ve sorgulanmaya başlanmıştır. Aydınlanmanın rasyonaliteye vermiş olduğu merkezi statü gereği Kitab-ı Mukaddes, tarihsel karaktere sahip Ortadoğu'da birinin yazdığı kitap olarak görülme ve diğer beşeri kitaplar gibi rasyonel bir kritiğe tabi tutulmaya başlanmıştır. Kitabı Mukaddesle ilişkili olarak, Hz. İsa da eleştirel değerlendirilmeye tabi tutulup incelenmeye ve sorgulanmaya başlanmıştır.⁵³

Bu gelişmeler, tarihsel süreç içerisinde ilk Hıristiyan cemaat tarafından başlatılan ve nihayetinde 325 yılında yapılan İznik konsilinde onaylanarak dogmatikleştirilen Hz. İsa'nın düalist doğasına yönelik geleneksel Hıristiyan kabullerine de etki etmiştir. İlahi ve beşeri tabiatın müteşekkil ikili bir doğanın gerçekliği mümkün görülmemiş ve rasyonel ilkeler çerçevesinde hareket eden aydınlanmacı düşünürler, Hz. İsa'nın düalist doğasına yönelik geleneksel (İznik ve Kadıköy dogmasını) kabulü sorgulamaya açmışlardır. Söz konusu bağlamda aydınlanma dönemi teologları da, geleneksel kabullerin hilafına bir tutum sergileyerek Hz. İsa'nın düalist doğası, geleneksel uzlaşma doktrini ve kefareti gibi dogmatik kavramları kullanmamaya başlamışlardır. Söz konusu gelişmeler, teologlar tarafından tarihsel İsa ile Kilise geleneğinin Mesih'i arasında bir ayırım yapılarak, ilk yüzyılda Yahudiler arasında yaşamış Nasıralı İsa'nın gerçekte kim olduğunun araştırılmasına sebep olmuştur.⁵⁴

Deist bir inancın etkisindeki tarihsel İsa araştırmaları, İncillerin tarihsel gerçekliğine yönelik ciddi kuşkular ortaya çıkarmış ve İncillerin ötesinde bir İsa aranmaya başlanmıştır. Gerçek İsa'nın, geleneksel Hıristiyan inancı tarafından örtbas edildiği düşünülerek tarihin İsa'sı ile imanın İsa Mesih'i arasında ayırma gidilmiş, bunun da ötesinde Hıristiyanlığın kökeninin bir aldatma ve yanılgıya dayandığı iddia edilmiştir. Buna göre, aydınlanma dönemi teologları "tarihin İsa'sı" ile "imanın Mesih'i" arasına ayırım yapılmasını bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. Onlara göre tarihin İsa'sı İncillerin sunduğu gibi dinin Mesih'i değil, zamanının Yahudi beklentisini yansıtan biri olarak yani Roma'nın tahakkümünü ortadan kaldıracak ve onun yerine Hz. Davut'un krallığını yeniden kuracak politik bir kurtarıcıdır. İsa bu beklentiyi yerine getirememiş bir tarihi şahsiyettir. O'nun politik

53 Aydın, Mahmut, "Tarihsel İsa Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mülâhazalar", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı 5, 2001, s. 1

54 Aydın, a.g.m., s.3

girişimi çarmıha gerilerek cezalandırılmasıyla sonuçlanmış, bu akıbet karşısında umutlarının yok olmasını kabullenemeyen İsa taraftarları, onun ölümden dirildiğini ve tanrının oğlu olarak gökyüzüne yükseldiğini iddia ederek İsa'nın Rab, kurtarıcı ve dinsel bir Mesih olduğunu iddia etmişler ve bu kabulü bir inanç esası haline getirmişlerdir.⁵⁵ Hz. İsa'nın Politik başarısızlığı, Yahudi taraftarlarını, hayal kırıklığı ve ümitsizlik içinde ağlamak yerine onunla ilgili yeni düşünceler üreterek ilk Kiliseyi kurmaya sevk etmiştir.

Tarihsel İsa araştırmaları geleneksel dogmaların ve Yeni Ahit metinlerinin de ötesine geçerek İncillerdeki İsa'ya yönelik şüpheye dönüşmüştür. Aydınlanma dönemi teologlarına göre İsa bizzat kendisi yazılı hiçbir şey bırakmadığından, onunla ilgili İncillerdeki kayıtlar güvenilir olmaktan uzaktır. İncillerdeki İsa anlatıları, onun çarmıha gerilmesinden sonra geçmişin tahayyülü ile yazıya dönüştürülmüştür. İncil yazarları, Hz. İsa'nın başarısızlığına rağmen bir ümidi yeşertmeyi amaçlamışlardır. Dolayısıyla bu süreçte hayaller ile gerçekler, arzular ile tarihi olaylar arasındaki sınırlar kaldırılmış ve tarihsel realite manipüle edilerek yeni İsa portresi ortaya konulmuştur. Bütün bunların neticesinde tarihsel İsa'dan tamamen farklı bir İsa figürü ortaya çıkmıştır. Oysa gerçek İsa, politik girişiminde başarısızlığa uğramış bir devrimciden başkası değildir. Tarihsel realiteyi manipüle ederek, yanlış olduğunu bildikleri bu hikâyeyi yayan Havariler de, hilekârlardır.⁵⁶

Havarilerin tarihsel realiteyi manipüle ederek yaydıkları hikâyeye, ilk Kilise tarafından İsa'nın asli tabiatından uzaklaştırılarak kavranmasına dönüştürülmüştür. Söz konusu dönüşüm şu sürece tabi tutularak yapılmıştır. Öncelikle İsa'nın yaşamındaki olaylar, O'nun mesajının tamamlanması ve Eski Ahit inanç ve beklentilerinin yerine getirilmesi olarak yorumlamıştır. Daha sonra ise, toplumdaki egemen inançları vasıtasıyla çeşitli mitoslar ve efsaneler yaratılarak tarihsel İsa, ilahi Mesih'e dönüştürülmüştür. Tarihsel İsa ilk Hıristiyan toplumun ürettiği mitos ve efsanelere o kadar bulanmıştır ki, İsa'nın gerçek yaşamını anlatan bir biyografinin ortaya konulması imkânsız hale gelmiştir.⁵⁷ İncillerdeki İsa anlatıları toplumdaki egemen inançlar etrafında şekillendirilen anlatılardır. Dolayısıyla İncillerdeki İsa anlatılarını, zamanın egemen Yunan antropomorfik tanrı kavrayışından bağımsız olarak değerlendirmenin yanlış, en azından eksik bir kavrayış olacağını söylemek mümkündür.

55 Alistar, E. McGrath, *The Making of Modern German Christology: 1750-1990* (Grand Rapids: Apollon, 1994, s.33-34'den, Aydın, a.g.m.

56 Rowland, Cristopher, "İsa ve İlk Kilisesi", Çev.: Mahmut Aydın, *İslamiyat* 4/3 (2000), ss. 40-41

57 Brown, Colin, *Quest of Historical Jesus*, s. 328'den Aydın, a.g.m.

Sonuç

Felsefi ve bilimsel düşünce, mitoslara genellikle küçümseyici bir tavırla, insanları doğru yoldan saptıran, değersiz söylenti, uydurma ve boş inanç şeklinde yaklaşmıştır. Fakat Claud Lèvi Strauss ve Mircea Eliade gibi bazı antropolog ve din bilimciler, Mitleri farklı bir mantığa sahip birer anlatım biçimi şeklinde değerlendirmişlerdir. Farklı bir mantık ve dil ile kutsalı anlatan mitler, Yunanlılar tarafından sekülerleştirilmiştir. Modern dönemde mitoslara yönelik yaklaşımı belirleyen 19. Yy. pozitivismi olmuştur. Söz konusu yaklaşımlar, mitosları insanlığın entelektüel erginleşmemiş döneminin bir niteliği olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşım gereği, modern insan, mitolojik (ve metafizik) dönemi geride bırakmıştır. Aydınlanmacı düşüncenin dine yönelik tutumunun temelinde, mitoslara yönelik kabulün ve Hıristiyanlığın mitolojik karakterinin yattığını söyleyebiliriz.

Hıristiyanlığın mitolojik karakterini tezahür ettiren Yeni Ahit'te bir çok argüman bulmak mümkündür. Özellikle yeni ahit kozmolojisindeki egemen mitik dilin neredeyse tüm Yeni Ahit anlatılarına egemen olduğunu görebiliriz. Söz konusu nitelik Hıristiyanlığı modern dönem için oldukça problemlili duruma düşürmüştür. Aydınlanmacı düşüncenin hem mitlere hem de mitolojik karakteri dolayısıyla Hıristiyanlığa yönelik eleştirisi, Yeni Ahit'in mitolojik karakterinden arındırılması çalışmalarına ve Tarihsel İsa soruşturmalarının başlamasına neden olmuştur.

KAYNAKÇA

- Alan, Dundes (ed.), *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*
- Alistar, E. McGrath, *The Making of Modern German Christology: 1750-1990* (Grand Rapids: Apollos, 1994)
- Aydın, Mahmut, "Tarihsel İsa Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mülahazalar", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı 5, 2001
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1990
- Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989
- Bilgin, Abdülcelil, *Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme*, Anemon, Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, ISSN: 2147-7655, Cilt:2 Sayı:2 Aralık: 2014.
- Bultmann, Rudolf, "Yeni Ahit ve Mitoloji", Çev.: Cengiz Batuk, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI.(2006), Sayı 4 Dulles, Avery, *A History of Apologetics*, Oregon 1999
- el-Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, Çev.: Sabri Hizmetli, Feer Yayınları, Ankara 1992, s.77
- Eliade, Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, Çev.: Sema Rifat, Simavi Yayınları, İstanbul 1993
- Furseth, Inger, Repstad, Pål, *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, Çev.: İhsan Çapçoğlu- Halil Aydınalp, Birleşik Yayınları Ankara 2013
- Giddens, Anthony, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, Çev.: Osman Akınhay, Alfa Yayınları, İstanbul, tarihsiz.
- Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, Çev.: Mehmet Aydın, İzmir 1986
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1990
- Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum, Gelenek Yayınları*, İstanbul 2003
- Grant, Frederick C. "Trinity" *The Encyclopedia Americana*, Washington 1963
- Gündüz, Şinasi, "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos", *Milal ve Nihal*, C.6, S. 1
- Hick, John, *Philosophy of Religion*, New Jersey, 1983
- Keskin, İbrahim, *Modernizmin Kıskacından Postmodern Dünyaya Din ve İslam*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2014
- Levi-Strauss, Claude, *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*, Çev.: Akın Terzi, Metis Yayınları, İstanbul 2011
- Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, İstanbul 1996
- Öztürk, Mustafa, "Demitolojizasyon ve Kur'an", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, Ocak-Haziran 2004
- Palmer, E. Richard, *Hermenötik*, Çev.: İbrahim Görener, Ağaç Yayınları, İstanbul 2008
- Paul Veyne, *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?* Çev.: Mehmet Alkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003
- Plotinus, *Erneadlar*, Çev.: Zeki Özcan, Bursa 1996
- Raffaele Pettazzoni, *The Truth of Myth, Sacred Narrative*
- Ramann, Bernard, *Varieties of Christian Apologetics*, Michigan 1984
- Robert A. Segal, *Myth A Very Short Introduction*, Oxford-New York: Oxford University Press, 2004
- Rowland, Cristopher, "İsa ve İlk Kilisesi", Çev.: Mahmut Aydın, *İslamiyat* 4/3 (2000)
- Ruhattin, Yazoğlu, "Antropomorfizm ve Hıristiyanlık", *Ekev Akademi Dergisi*, c.1, S. 2 (Mayıs 1998) s. 262
- Şerif, M.M., "Yunan Düşüncesi", *İslam Düşüncesi Tarihi*, Çev.: Kasım Turhan, İstanbul 1990, C.I

- Tarakçı, Muhammed, "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı 2,2005
- Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*. Ankara, 1968, s. 119-120;
- Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, Çev.: Yüksel Kanar, İz Yayıncılık, İstanbul 2004

CAHİLİYE DÖNEMİNDE LÂT KÜLTÜ

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ*

Öz

Cahiliye Arapları Allah'ı kabul etmekle birlikte kendileri ile Allah arasına bazı araçlar koyarlar. Bu araçlardan biri de Lât'tır. Hangi kelimeden türediği ve menşenin neresi olduğu tartışılan Lât'ın nebatî tanrıçası olduğu bilinmektedir. Petra'nın koruyucu tanrıçası olan Lât nebatîler döneminde Hicaz'a geçtiği sanılmaktadır. Hicaz'da adına bazı mabetler inşa edilmiştir. Bu mabetlerin sonuncusu Taif'te bulunuyordu. Hz. Peygamber tarafından gönderilen Muğire b. Şu'be ile Ebu Süfyan tarafından yıkılmıştır.

Arahtar kavramlar: Lât, Putperestler, Nebatîler, Taif, İslam öncesi,

Abstract

Allat is originated from Nabateans. Nabateans, who believe in it, had built so many temples for Allat. Lat was resided in the section as known Baytal. The meaning of this term is "the home of god". There was a worldly place for these pagan gods because of their material character. So, the "baytal" at the Allat temples were the places of gods in the world. As the celestial link of gods, the "baytal" had inscribed as niches at the wall of temple. These niches had symbolized the gate of other world. This matter had reflected as a stone in the Hijaz region. So the stone has accepted as the baytal of allat at temple and temple as a rock. Therefore some historians have claimed that the allat is a rock. But the rock or stone is the baytal of allat, which allat has resided in. There are some temples for Allat in the different territories. The two of them were at Hijaz. The small of them is located at Nahlah and the big of them is located at Taef. Also there was a grave of man, who is resident. The biggest temples of Allat which located at Taef had belonged to Sakef tribe. But, all Arabs had respected to this temple and had come to worship. The prophet after his prophecy has fought with Manat, Uzza, Allat and other pagan idols. The temple of Allat at Taef had collapsed by Muğhire b. Shube and Abu Sufyan and had built the Taef Masjid/mosque instead of it.

Key words: Allat, Nabatiens, Taef, Pagans, Pre-Islamic Periot,

Giriş

Genelde İslâm tarihçileri, çizgisel tarih algısını benimseyen aydınlanmacı Batılı düşünürlerin aksine inişli- çıkışlı ve zikzaklarla ilerleyen bir tarih tasavvuruna sahiptirler. Bu tasavvura göre her bir pey-

* Prof. Dr. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

gamber insanlığın dibe vurduğu bir noktada, onların yaratılış amacına uygun bir yaşam sürdürmelerini sağlamak için gönderilmiş ve kendilerini düştükleri *esfel-i safillin* çukurundan çıkararak yaratılışların en üstünü olan *ahsen-i takvim* derecesine yükseltmiştir. Onların misyonlarını tamamlayıp dâr-ı bekâya irtihalleri insanlığın yeniden yaratılış amacını unutmamasına neden olmuştur. Yeni gelen her bir peygamber de kendisinden önceki elçiler gibi tevhit bayrağını devralarak mücadeleye devam etmiştir. Hz. Peygamber ve onun mücadelesi de böyle olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber de, insanlığın yaratılış amacını unuttuğu dönemde peygamberlikle görevlendirilmiş ve tevhidi düşüncenin egemen olması için mücadele etmiştir.

Hz. Peygamber'in mücadelesini anlayabilmek için yaşadığı dönemin başat dinî düşüncesini bilmeğe bağlıdır. Bilindiği gibi Cahiliye mensupları olarak bilinen o dönemin Arap toplumu, bir aşkın varlıklar piramidine inanmaktaydı. Bu piramidin tepesinde yüce Allah bulunuyordu. Allah yaratmayı tamamladıktan sonra evrenden adeta el etek çekmiş, idaresini piramidin tabanında yer alan sair ilahlara bırakmıştır.¹ Her biri ayrı bir görev yüklenmiş olan ilahların kimisi nasip, kimisi kader-kısmet bazısı ise bereket tanrısı, bir başkası ise doğurganlık tanrısı olarak kabul edilmişti. İşte o döneme ait dinsel mantaliteyi anlayabilmek için Cahiliye dönemi ilahlarının her birinin araştırılması icap etmektedir. Bu durum bir taraftan o günü tanımamızı sağlarken diğer taraftan da her zaman geri dönmesi ihtimal dâhilinde olan Cahiliye'den de kaçınmayı mümkün kılacaktır. Elinizdeki makale bu amaçla yazılmıştır. Makalenin konusu Cahiliye Araplarının ilahlar panteonunda önemli bir yere sahip olan Lât'tır. Lât, Cahiliye döneminin en önemli ilah veya ilahelerinden biridir. Klasik kaynaklarımızda Uzzâ, Menât ve Hubel putlarına oranla en çelişkili bilgiler Lât hakkında yer almaktadır. Bu çalışmada temel kaynaklar taranmış, bir araya getirilen bilgiler modern araştırmalardan da istifade edilerek harmanlanmıştır. Makaleye Lât'ın anlamı ile başlanmış, kimliği ile ilgili bilgilerle devam edilmiş, tarihi ve asıl kökeni üzerinde durulmuştur. Daha sonra Lât mabedi, Taif-Lât ilişkisi ve onun için yapılan ritüeller anlatılmış, en son ise Taif'teki son Lât mebedinin yıkılışı anlatılmıştır.

1. Lat (El-Lat) Kelimesinin Etimolojisi

Bilim adamları arasında Lât isminin ne anlama geldiği ve hangi kelimeden türediği hususundaki bazı tartışmalar bulunmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması için bu tartışmaları maddeler halinde şöyle zikredebiliriz.

1 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", *Cahiliye Araplarının Uluhiyyet Anlayışı*, (ed: Mehmet Mahfuz Söylemez", Ankara 2015, 9 vd.

1- Kaynaklarımızın bir kısmı bu ismin “لَت” yani *ufaladı* veya *doğradı* anlamına gelen fiilden türediği görüşündedir. Onlara göre bu isim, söz konusu fiilin ism-i faili olup “*ufalayan, doğrayan kişi*” anlamına gelmektedir.² Bu görüşü savunanların başında Fahrettin er-Râzî (606/1210) gelmektedir. Ona göre kelime zamanla bir adamın özel adına dönüşmüştür. Bu adam yağı yemeğe yedirir ve insanlara ikram ederdi. Ölüncü kendisine ibadet edilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla bu görüşe göre Lât müzekker yani erildir. Kaldı ki Fahrettin er-Razî, Taifliler’in ibadet ettikleri Lât mabedinin içerisinde bu şahsa ait bir heykelin bulunduğunu, insanların bu heykele ibadet ettiklerini söyleyerek bu teoriyi güçlendirmektedir.³ Bunu savunanlar “اللات”ın başındaki elif lam harflerine de çözüm bulmuşlardır. Nitekim onlara göre bu elif-lam, lam-ı tarif olmayıp zaid yani ismin başındaki fazlalık kabilindendir.⁴

2- Diğer bir teoriye göre ise Lât ismi, Allah lafz-ı celalinden türemiştir.⁵ Ünlü müfessirlerden Taberî (310/923) ile İbn Kesir (774/1373) bu kanaattedir.⁶ Onlara göre ismin sonunda bulunan “ت” aslında dişiliğe işaret eden te’nis tasıdır. Kural gereği yuvarlak olarak yazılması icap ederdi. Ancak bu durumda okunduğu zaman üzerinde vakf oluşunca “he” harfine dönüşme ihtimali bulunurdu. Bu da Allah şeklinde okunmasına neden olabilirdi. Bu sebeple açık “te”nin daha uygun olduğuna karar verilmiş ve öyle yazılmıştır.⁷ Kurtubî de (656/1258) Kisaî (189/805)’den istifade ederek aynı kanaati savunmakta ve zorunlu olarak açık te harfine dönüştürüldüğünü, ancak bunun müennesliğine zarar vermediğini iddia etmektedir.⁸ Ezherî (370/980) ise bunun nedenini “*müşrikler Lât’ı Allah’a benzeterek ibadet etmişlerdir*” diyerek izah etmeye çalışmaktadır.⁹ Lât ifadesinin Allah lafz-ı celalinden türetildiğini iddia edenlerden bir diğeri ise ünlü dil bilimci Cürcanî (816/1413)’dir. Nitekim o Lât’ın, “لَت” (*öğüttü*) fiilinden türediğini söyleyenleri de eleştirmekte “*şayet böyle olmuş olsaydı son harfi olan “ت” nin şeddeli olması icap ederdi*”, demektedir.¹⁰ İbn Abbas da kelimenin kökenine işaret etmeksizin Lât’ın Uzzâ ve Menât gibi Allah’ın kızı olarak

2 Bkz. Semîn el-Halebî, Ebu’l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yusuf b. Abdurrahman (ö. 756/1355), *ed-Durru’l-masun fi ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, (tahk: Ahmed Mahmud el-Harârât), I-XI, Dimeşk ty, X, 92.

3 Bkz. Râzî, *mefâtiḥ*, XXVIII, 247 (Necm Suresi 53.ün tefsiri)

4 Bkz. Vahidî, (Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammedb. Ali en-Nisaburî, *et-Tefsiru’l-Basit*, (tahk: Sebke’de bir ekip), I-XXX, Suud 1430; XXI, 41.

5 Bkz. Sicistânî, *Ġaribu’l-Kur’an*, I, 532.

6 Taberî, *Tefsîr*, (Ahmed Muhammed Şakir), XIII, 180; Kurtubî, VII, 328; Ebu’l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azîm*, (tahk: Sami b. Muhammed), Daru’t-Tayyibe, I-VIII, Beyrut (?) 1999, VII, 457.

7 Bkz. Fahrettin er-Râzî, *Mefâtiḥ*, XXVIII, 247.

8 Bkz. Kurtubî, XVII, 101.

9 Vahidî, XXI, 40.

10 Bkz. Ebûbekir Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Farisî Cürcânî (ö471/), *Dercud’d-Durer fi Tefsiri’l-Ayyive’s-Sever Ayyi ve’s*, (tahk: Talat Salah el-Ferhân-Muhammed Edip Şekur Emir), I-II, Umân Ürdün 2009, II, 598.

kabul edildiğini, dolayısıyla müennes olduğunu ifade etmiştir,¹¹ Ünlü dil bilimci Ferra da (207/822) aynı kanaattedir.¹² Vahidî (468/1076) ise Lât, Menât ve Uzzâ'dan bahseden “*Bunlar sizin isimlendirmelerinizden öte bir şey değildir*” (en-Necm, 53/23) ayet-i kerimesinde kullanılan “هي”, yani dişilik zamirine dikkat çekmekte ve bu zamiri Lât'ın dışı olduğunun en önemli kanıtı olarak kabul etmektedir.¹³

Lât'ın “Allah” lafzından türediği ve müennes olduğu teorisini savunanlar, iddialarını Cahiliye döneminde insanların Lât, Menât ve Uzzâ'yı Allah'ın kızları olarak kabul ettikleri düşüncesiyle de desteklemişlerdir.¹⁴ Necm Suresi'nin 23.ayetini şahit olarak gösteren Kurtubî'yi buna örnek olarak zikredebiliriz. Bilindiği gibi Kur'an, Cahiliye Araplarının kız çocuklarını “öteki” ilan etmelerine karşı çıkmakta ve “*Lat ve Uzzâ, üçüncüleri olan Menât. Erkekler size dişiler Allah'a mı? Öyleyse bu ne adaletsiz bir taksim*” (en-Necm, 53/19-22), diyerek onların erkek evladı önemsemelerini ve dişilere değer vermelerini eleştirmektedir.

Bu öyle ironik bir durum idi ki Kurtubî'nin de işaret ettiği gibi Cahiliye döneminde her bir kabile kendilerini bunlardan birine nispet ederdi. İnsanlar da bu tanrıları “*falanca kabilenin dışısı*” şeklinde anarlardı.¹⁵ Bir başka ifadeyle, Kur'an'ın da işaret ettiği gibi Cahiliye döneminde bir adama kızının olduğu haber verildiğinde öfkeden yüzü kıpkırmızı kesilmesine rağmen, kendilerini bir dişiyeye nispet etmekten çekinmez, hatta aksine bununla güç kazandıklarına inanırlardı. Dahası bu durumu nsöz konusu kabilelere bir ayrıcalık kattığına inandıkları gibi kendileri için bir onur kaynağı olarak da kabul ederlerdi.

3- Üçüncü teoriye göre Lât ismi “لوي” fiilinden türemiştir. Neseî (710/1310) bu kanaattedir. Bu teoriyi benimseyenlere göre insanlar Lât putunun etrafında döner ve onu tavaf ederlerdi. Bu nedenle de adı geçen mabutlarına “*etrafında dönülen yani ibadet edilen*” varlık anlamında Lât demişlerdir. Buna göre Lât “leva” fiilinin İsm-i faili olup müzekker konumundaydı.¹⁶

4- Başta Râğib el-İsfahânî olmak üzere bazı müfessirler ise bu ismin “الله” veya “اله” kelimesinden türediğini söyleyerek başka bir teoriyi

11 Bkz. İbn Abbas, *Tenviru'l-mükbâs min tefsiri İbn Abbas*, (toplayan: Mecduddin Ebû Tahir (ö: 817), Beyrut ty. 80.

12 Bkz. Ferrâ, *Meanî*, I, 288.

13 Bkz. Vahidî, XXI, 48.

14 Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Kıtabu'l-Asnâm*, 19, İzzudin b. Selam, *Tefsir*, II, 16; III, 247; Cevad Ali, *el-Mufassâl fi tarihî'l-Arab Kabl el-İslâm*, I-X, Bağdad 1993, VI, 230; Feyyumî, 442.

15 Bkz. Kurtubî, V, 287.

16 Bkz. Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Tefsiru'n-Neseî*, I-III, (tahk: Muhyiddin Dib Mesto), Beyrut 1998, III, 392; Bedrettin el-Aynî (ö: 855/1451), *Umdetu'l-karî şerh sahih el-Buhârî*, I-XV, Beyrut ty, XIX, 201.

savunmuşlardır. Onlara göre Allah lafz-ı celali ile karışmaması için “” harfi kelimeden kaldırılmış, yerine açık te “ت” harfi konmuştur.¹⁷

5- Ebû'l-Ali el-Farisî ise daha farklı bir kanaattedir. Ona göre Lât ismi “لويت” kelimesinden türemiştir. Bu kelime ise “ikame etmek” anlamına gelmektedir. Ona göre Cahiliye döneminde Araplar Lât'a ibadet ettikleri için, adı geçen puta bu kelimeden türetilerek Lât denilmiştir. Bunu savunanlara göre Lât kelimesi müennestir. Ancak buradaki “tenis” manevî olmayıp lafzîdir.¹⁸

Görüldüğü gibi bu bilgilerden hiç biri Lât isminin hangi fiilden türediğini net olarak söylemeyi mümkün kılmamaktadır. Zira bu iddiaların her birinde bir ön kabul söz konusudur. Çünkü Lât'ın Taif'te yaşayan ve un öğütmekle meşgul olan bir şahıs olduğunu düşünenler, bu ismin “لت” fiilinden türediğine kail olmuşlardır. Yine Taif'teki mabette yapılan ritüelleri merkeze alıp tahlil yapanlar ise “لوي” fiilinden türetildiği sonucuna varmışlardır. Lât'ın ibadet edilen bir ilah olduğunu görenler ve Kur'an'ın indiği dönemlerde Arap coğrafyasında yaygın olan bilgilerden hareketle dışı olduğuna inananlar Allah lafz-ı celalinden türediğini savunmuşlardır. Bir ilah olduğunu görenler “ilah” kavramının müennesi olduğunu iddia etmiş, kendisine ibadet edilen bir varlık olduğunu fark edenler ise “لويت” ifadesinden türetildiğini iddia etmişlerdir. Dolayısıyla konuyu netleştirmek için ilave bilgilere ihtiyaç bulunmaktadır. Öyle sanıyoruz ki putun kimliği ve asıl menşeinin neresi olduğu sorusu konunun aydınlatılmasında kısmen katkı sağlayacaktır. Bu sebeple menşei hususundaki bilgiler daha da önem kazanmaktadır. Gerçekte Lât kimdi veya neydi? Asıl kült merkezi neresiydi? Menşei nereye dayanıyordu? Şimdi bu ve benzeri sorular cevaplarını bulmaya çalışalım.

2. Lât Kültünün Menşei ile İlgili Görüşler

Lât'ın menşeinin neresi olduğu hususunda da değişik bazı görüşler bulunmaktadır. Ortaya atılan bu görüşleri şöyle sıralayabiliriz:

1- Lât bir adam olup köken itibariyle Taifli idi ve çobanlık yapıyordu.¹⁹ Mekke'ye Taif üzerinden hacca gelenler aç ve perişan bir şekilde buraya ulaşıyorlardı. Bunu bilen Lât da dindar bir şahsiyet olduğu

17 Bkz. Rağib el-İsfahani, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, (tahk: Safvân Adnan ed-Davudi), Beyrut 1412, 749; Fahrettin er-Razî, *Mefâtiḥ*, XV, 416; Firuzabâdi, *Mecduuddin Ebû't-Tahîr* (ö: 817/1415), *Besâir zevi't-temyiz fi letâifi'l-kitâbi'l-Azîz*, (tahk: Muhammed Ali en-Neccâr), I-VI, Kahire (1, 2, 3 ciltler 1996; 4, 5. Cilt 1992, 6. Cilt 1973), IV, 466.

18 Vahidî, XXI, 40.

19 Bu rivayete göre çobanlık yapan Lât, bir kayanın üzerinde oturur, gelen hacılara semen satardı. Üzerinde oturduğu kaya zamanla Lât kayası olarak isimlendirildi. Vefat ettiği zaman Amr b. Luhay, onun ölmediğini kayanın içerisine girdiğini iddia etti ve insanları kendisine ibadete çağırdı. Bkz. Ezrakî, I, 126; Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. el-Abbas el-Mekki el-Fakihî (ö: 272/888), *Ahbaru Mekke*, (tahk: Abdulmelik Abdullah), I-VI (ikişer cilt bir arada), Beyrut 1404, V, 143; el-Fasi, II, 340.

için şehrin bir kenarında oturur, kendi el değirmeniyle öğüttüğü unu kimi rivayetlere göre süt, peynir ve kuru üzüm;²⁰ kimi rivayetlere göre ise sadece kuru üzümle pişirip onlara ikram eder ve yollarına devam etmelerini sağlardı. Onun bu mükrim ve alicenap tavrı, mütevazi ve cömert kişiliği, ikrama mazhar olan insanları kendisine meylettirmiş ve etrafında mitolojik bir halenin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Vefat ettikten sonra, bu hizmeti verdiği yere defnedilmiştir. Ancak hatırası hep diri tutulmuş ve zamanla da tanrısal bir hüviyet kazanarak kendisine ibadet edilir olmuştur.²¹ Dahası türbesi zamanla itikaf yeri olarak kullanılmakla kalmamış, bu türbenin içerisine kendisine ait bir de heykel yerleştirilmiştir. Bu nedenle de tarihçilerin bir kısmı onu bir “sanem”, yani insan biçiminde bir heykel, put olarak zikretmişlerdir.²² Daha sonra üzerine bir bina inşa edilmiş ve buraya “tanrıçanın evi” anlamına gelen “بيت الربة” denilmiştir.²³

2- Diğer bir teoriye göre ise Taifli bir adam olan Lât, aslında bir rahip veya mabet görevlisiydi. Putların içinde bulunduğu bu mabette tanrılarına hizmet ediyor ve onlar için un öğütüp kendilerine yiyecek olarak takdim ediyordu.²⁴ Mücahit (103/721)'in İbn Abbas'tan naklettiği bir rivayete dayanan bu görüş, aslında Hicaz putperestliğinin ruhuna uygundur. Bilindiği gibi Cahiliye Arapları tanrılarını canlı olarak kabul ettikleri için onlara yemek hazırlayıp ikram ettikleri gibi evlerinden değişik yiyecekler, hatta su ve süt de getirip ikram ederlerdi. Yine aynı düşüncenin bir sonucu olarak ölen yakınlarının da mezarlarına su dökerek bundan istifade edeceklerine inanırlar. Öyle anlaşılıyor ki İslâm'ın nazil olduğu dönemlerde Lât mabedi içerisinde çalışan bazı görevliler ona bu şekilde ikramda bulunuyordu. Kimi rivayetlerde söz konusu hareketin Lât'a ibadete başlandığı tarihe kadar geri götürülmeye çalışıldığı görülmektedir.

20 Bkz. Abdurrahman b. Ebîbekr Celalettin es-Suyutî (ö: 911/1505), *ed-Durru'l-mensûr*, I-VIII, Daru'l-Fikr, Beyrut ty, VII, 653.

21 Buhârî (ö: 256/), *Sahih*, (tahk: Muhammed Zühayr), I-IX, Beyrut 1422, VI, 141; Taberî, *Tefsir*, (tahk: Ahmed Muhammed Şakir), XXII, 523; Bedrettin el-Aynî, *Ümdetu'l-Karî*, XIX, 201; Beğavî, IV, 308; Zemahşerî, IV, 422; Bkz. İzzuddin b. Selâm, *Tefsir*, III, 247; Feyyûmî, 473. Ayrıca bkz. Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. Yusuf b. Abdurrahman (ö. 756/1355), *ed-Durru'l-masun fi ulûmi'l-kıtabi'l-meknûn*, (tahk: Ahmed Mahmud el-Harrât), I-XI, Dimeşk ty, X, 92; Bkz. Abdurrahman b. Ebîbekr Celalettin es-Suyutî (ö: 911/1505), *ed-Durrur Mensur*, I-VIII, Daru'l-Fikr, Beyrut ty, VII, 653.

22 Bkz. Taberî, *Tefsir*, (A. M. Şakir), XXII, 523; Ebû İshak ez-Zeccâc, İbrahim b. es-Serriye b. Sehl (ö: 311/923), *Meanî'l-Kur'an ve İrabuhu*, (tahk: Abdulcelil Abduh Şelebî), I-V, Beyrut 1988, V, 72.

23 Bkz. Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Ömer b. Ya'la Ebu Abdullah Bedrettin el-Buallî (ö778/1376), *el-Menhecu'l-kavim fi ihtisari "İktisadi's-sıratı'l-müstakim li Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye"*, (tahk: Ali b. Muhammed el-İmran, Mekke 1422, 153; Bkz. Tevfik Beru, 294.

24 Bkz. Taberî, *Tefsir*, XXII, 525; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Basrî el-Bağdâdî el-Maverdî (ö: 450/1058), *Tefsiru'l-Maverdî (en-nukhet ve'l-uyûn)*, I-IV, (tahk: Seyyid Abdulmaksud b. Abdurrahim), Beyrut ty, V, 397; Bkz. Ebu Muhammed İzzuddin b. Selam b. Ebi'l-Kasim b. Hasan es-Suleî ed-Dimeşkî, *Tefsiru'l-Kur'an (Maverdî'nin Tefsirinin ihtisarıdır)*, (tahk: Abdullah b. İbrahim el-Vehbî), I-III, Beyrut 1996, III, 247.

3- İbn Abbas'tan gelen bir diğer rivayette ise şöyle denilmektedir: "*Lat, kadim dönem insanların birisi olup Sakif kabilesine mensuptu. Taif'te bir kayanın üzerine oturup un öğütüyordu. Oradan geçen hacılara yağa un katarak hazırladığı yiyeceği (semen) satardı. Dönemin insanları onun üzerinde oturduğu taşta "Lat Taşı" diyorlardı. Bu şahıs ölünce Amr b. Luhay insanlara "o sizin rabbiniz idi. O taşın içine girdi"* iddiasında bulundu.²⁵ İbn Abbas'tan gelen diğer bir rivayet de buna benzer bilgiler sunmaktadır. Bu rivayete göre de ölünce üzerine kabir yapılmış ve insanlar ona ibadet etmeye başlamışlardır.²⁶ Mücahit ile Ebu Salih (101/719)'ten de benzer bir rivayet aktarılmıştır. Bu teoriye göre, Lât Taifli bir adam olmakla beraber, din adamı olmayıp tacir idi. Hazır yemek ticareti yapmakla iştigal ediyordu. Yaptığı bu yemekleri halka satarak geçinmeye çalışırken yaptığı bu işten dolayı şöhret kazanmıştır.²⁷ ez-Zeccâc onun bu işi bir putun yanında yaptığını söylemektedir. Onun verdiği bilgiyi esas alırsak bu işi yapanla put o kadar bütünleşmişlerdi ki aradan zaman geçtikçe aynı isimle anılmaya başlamışlardır. Hatta hangisinin hangisinden önce olduğu bile anlaşılmaz hale gelmiştir.²⁸

4- Diğer bir teoriye göre Lat ve Uzzâ'nın biri erkek diğeri ise dişi idi. Bunlar kutsal bir mekanda –büyük bir ihtimalle burası Ka'be'dir- zina ettikleri için Allah her ikisini taşlaştırdı.²⁹ Şayet bu ihtimal doğru ise bu teoriyi savunanlar Lât'ı Ka'be yani Mekke oluğunu düşünmüşlerdir. İzzuddin b. Selâm tarafından aktarılan bu teoriye göre kimin dişi kimin erkek olduğu belli olmadığı gibi hangi sebepten dolayı taşlaştıkları da ifade edilmemektedir. Ancak bu rivayetin İs'af ve Naile kıssasına benzerliği ortadadır. Bilindiği gibi tarihi rivayetlere göre Huzaa kabilesi döneminde iki genç aşık olan İs'af ve Naile Kabe'nin içerisine girerek şeni' bir fiil irtikap etmek istemiş, bundan dolayı da Allah onları cezalandırmış ve taşlaştırmıştır. Zamanla da kendilerine, birer tanrısal şahsiyetler olarak, ibadet edilmiştir. Dolayısıyla bu mitolojik kurgunun Lât ve Uzzâ'ya da uyarlandığı anlaşılmaktadır.

5- Bir başka rivayet kümesine göre ise Lat aslında Sakif kabilesinin ibadet ettiği bir kaya idi.³⁰ Beyaz, kare şeklinde olup üzerine bir ev inşa edilmişti.³¹ Bununla ilgili de yine değişik rivayetler vardır. Nitekim İbn Hişam'a göre Lât büyükçe bir taş idi ve adamın biri bu taşın üye-

25 Bkz. Ezrakî, *Ahbar*, (tahk: Rüştü es-Salih), I-II, (iki cilt bir arada), Beyrut ty, I, 126.

26 Vahidi, XXI, 38.

27 Bkz. Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyâd b. Abdullah b. Manzur ed-Deylemî (ö: 207/822), *Meaniyi'l-Kur'an*, (tahk: Ahmed Yusuf, Muhammed Ali Neccâr, Abdulfettah İsmail eş-Şelebi), Mısır ty, III, 98.

28 Bkz. İbnu'l-Cevzi Ebu'l-Ferec (ö: 597/), *Keşfu'l-müşkil min hadisi's-Sahihayn*, (tahk: Ali Hüseyin Bevvâb), I-IV, Riyad ty, II, 483; Bedrettin el-Aynî, *Umdetu'l-Karî*, XIX, 201.

29 Bkz. Hasan İzzuddin b. Selâm, *Tefsir*, III, 247.

30 Bkz. es-Semâni, *Tefsir*, V, 393.

31 Bkz. Yakut el-Hamevî, *Buldan*, V, 4; Feyyumi, 414.

rinde un öğütterek insanlara ikram ediyordu. İlk dönemlerde adı Lât değildi. Ancak zamanla bu ismi aldı.³² Ebû İshak Lât, adının aslında adamın ismi olduğunu, ölünce yanında un öğüttüğü taşa da adamın adının verildiğini söylerken,³³ Alusî Lât'ın adamın değil, taşın adı olduğunu, bunun yanında Yahudilerden birinin oturarak un öğüttüğünü, sonradan taşa bu ismin verildiğini söylemektedir.³⁴ Ebussuûd Efendi (982/1574) ise bu rivayetleri birleştirmektedir. Onun verdiği bilgilere göre Lât aslında hem kayanın adı, hem de adamın adı idi. Adam ölünce onu aynı isimle anılan kayanın altına gömdüler, üstüne de kendisine benzeyen bir heykel yerleştirdiler. Bu heykele de Lât diyorlardı. Zamanla da burayı bir ibadetgâha dönüştürdüler.³⁵

Bazı oryantalistler de Lât'ın salt bir kaya parçası olduğunu iddia etmektedirler. Hatta onlar bu bilgilerden hareketle Cahiliye döneminde Arapların taşlara ibadet ettiklerini, Haceru'l-Esved'in de ibadet edilen taşlardan biri olduğunu, Kabe'nin kutsal kabul edilen bu taşı koruması için inşa edildiğini söylemektedirler.³⁶ Bir başka ifadeyle oryantalistlerin bu grubuna göre kutsal olan Kabe olmayıp, Haceru'l-Esved idi. Kabe sadece onu korumak için inşa edilmişti.

6- Diğer bir teori ise İbn Cinnî'ye aittir. O şöyle demektedir: "Adamın biri Ukaz panayırında bir kayanın yanında buğday öğütür, yağa karıştırarak bir tür yemek hazırlardı. Satacağı zaman bu karışımı bir taşın üzerine dökerdi. Her kim bundan yerse kilo alırdı. Daha sonra bu adam ölünce Sakifliler, taşta bir hikmetin olduğuna inanarak söz konusu adama hürmeten bu taşa taptılar.³⁷ Bu teoriyi diğerlerinden ayıran ise Lât'ın Taif'te değil de Ukaz'da olduğu ve yaptığı karışımın olağan üstü bir özelliğe sahip olduğudur. Dolayısıyla özellikle zayıf insanlar bu karışımdan yer ve şişmanlardı. Bu durum Lât'a ayrı bir kutsiyetin verilmesine sebebiyet vermiştir.

7- Bilindiği gibi Cahiliye Arapları içerisinde gök cisimlerine tanrısalık atfedenler vardı. Bunlardan kimisi ibadet edegeldikleri bazı putlarının değişik gök cisimlerinin temsilcileri olduğuna inanıyorlardı. Bu bağlamda Lât'ın güneş tanrıçası olduğunu iddia edenler de olmuştur.³⁸

Bütün bu rivayetlerin kahir ekserisine göre Lât, Taif'te bulunan müzekker bir şahıs idi. Ancak kimisine göre mütedeyyin bir adam olup hacca giden insanlara ikramda bulunuyor; kimisine göre semen

32 Bkz. Vehb b. Münebbih, *Ticân*, 217.

33 Vahidî, XXI, 39.

34 Bkz. Alusî, *Buluğ*, I-III, Beyrut ty, II, 203; Feyyûmî, 415.

35 Feyyûmî, 415.

36 Cevad Ali, VI, 231.

37 Bkz. İbnu'l-Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, el-Mevsili) (ö: 392/1002), *el-Muhteseb fi tebyini vücuhî şevâizi'l-kiraa ve'l-izahi anha*, (neşr: Vizaretu'l-Evkâf), I-II, yy 1999, II, 294.

38 Bkz. Hasan izzuddin, IV, 198; Cevad Ali, VI, 233.

taciri; bir diğerine göre ise putlara hizmet eden bir şahıs; bazısına göre çoban, bir diğerine göre Yahudi, ötekine göre ise mabet rahibi idi. Bazı rivayetlere göre ise Lât, orada bulunan taşın adı idi.

Ancak bu rivayetlerin en dikkat çekenini ise Taif'te içinde putların bulunduğu bir mabedin var olduğu; adına Lât denilen şahsın bu mabette rahiplik yaptığı ve gerek putlara gerekse buraya ziyarete gelenlere hizmet ettiğini ifade edendir. Bu rivayeti esas aldığımızda rahiplerle mabet zamanla bütünleşmiş ve birbirinden ayrılmaz hale gelmişlerdir. Kimi kaynaklar bu rahibin ismini de vermektedirler. Bazı kaynaklar bu şahsın (Lât'ın), Amr b. Luhay olduğunu söylerken,³⁹ Sırma b. Ğanem veya Âmir b. Zarb el-Udvânî,⁴⁰ Rebia b. Haris,⁴¹ Sakif kabilesine mensup Hurme b. Temim⁴² olduğunu söyleyenler de vardır. Şayet bu teori doğru ise söz konusu rahip Lât mabedine gelenlere bazı ikramlarda bulunuyordu. Muhtemelen mabede ait bazı koyunlarla da ilgileniyordu. Keza mabede ait tarlalardan elde edilen buğdaylardan yaptığı basitçe bir yiyeceği de gelenlere ikram ediyordu. Bu hareketi onu henüz hayatta iken efsaneleştirmişti. Öldüğü zaman da rahiplik yaptığı mabede defnedilmiştir. Defnedildiği yer, mabette bulunan ve ikram etmek amacıyla yemek hazırladığı taşın altı olmuştur. Zamanla üzerinde semen yapılan bu taş ile rahip ve mabet bütünleşmiş ve kutsal bir hüviyet de kazanmıştır. Nebatilerin Allat mabetlerinde rahiplerin bulunuyor olması bu teoriyi yabana atamayacağımızı göstermektedir.⁴³

3. Lât Nerede Yer Alıyordu?

Lât'ın bulunduğu yer ile ilgili tartışmalara gelince: başta İbn Abbas ve Katâde olmak üzere müfessirlerin önemli bir kısmı bütün Arapların Lât'a saygı gösterdiğini, ancak esas itibarıyla Sakif kabilesinin bir putu olduğunu ve Taif'te yer aldığını zikretmişlerdir.⁴⁴ Diğer bazı müfessirler ise onun Kureyş kabilesinin tanrısı olduğunu ve Nahle'de⁴⁵ yer aldığını, hatta üzerinde bir de yapının (beyt) inşa edildiğini iddia

39 Bkz. Kastelanî (ö: 923/1517), *İrşâdu's-Sârî şerhi Sahih el-Buhârî*, I-X, Mısır 1323, VII, 361; Feyyumî, 415.

40 Bkz. Kurtubi, *Tefsîr*, 100; Cevad Ali, VI, 231.

41 Bedrettin el-Aynî, *Umdetu'l-Karî*, XIX, 201.

42 Bedrettin el-Aynî, *Umdetu'l-Karî*, XXIII, 178.

43 Allat mabetlerinde rahiplerin bulunduğuna dair bkz. Author(s): Jean Starcky, "The Nabataeans: A Historical Sketch", *The Biblical Archaeologist*, Vol. 18, No. 4, The American Schools of Oriental Research Yayınları, (1955), s. 100.

44 Bkz. İbn Abbas, 446; Taberanî (ö: 360), *Mu'cemu'l-Evsat*, (tahk: Tarık b. Abdullah), I-X, Kahire ty. V, 324; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I-VII, Beyrut 1995, V, 4; Bedrettin el-Aynî, *Umdetu'l-Karî*, XXIII, 178.

45 Nahle, Mekke-Taif yolu üzerinde bulunup Merru'z-Zehran açılan vadilerden biridir. Hz. Peygamber Taif seferine giderken bu yolu takip etmiştir. Daha çok tatlı suyu ile tanınmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Muhammed Hasan Şurrâb, *el-Me'âlimu'l-esire fi sunneti ve's-sire*, Beyrut 1991, 287.

etmişlerdir.⁴⁶ Hazin (741/1341) bu bilgilerle Lât'ın bir şahıs olduğuna ilişkin verileri harmanlayarak aktarmakta ve şöyle demektedir: “Lât, Nahle’de bir dağın başında durur ve hayvanlarından sağdığı sütlerle tereyağı, peynir yapar, sonra bunları kullanarak adına “his” denilen bir yemek hazırlar ve hacılara ikram ederdi. Ölünce kabri ibadetgâh haline getirilmiştir”.⁴⁷ Dolayısıyla o Lât'ın bulunduğu yerin Nahle olduğunu söylemektedir. Taberî ise Lât'ın asıl yerinin Taif olduğunu belirtmekle beraber kendisine ait heykellerin bulunduğunu bu heykellerin değişik bölgelerde yer aldığını, insanların onlara ibadet ettiklerini, bunlardan birinin de Kabe'nin içerisinde bulunduğunu söylemektedir.⁴⁸ Nitekim Sicistanî de “Lat Ka’be’nin içerisinde bulunan putlardan biridir” diyerek onun asıl yerinin Ka’be’nin içi olduğunu söylemektedir.⁴⁹ Ebû Ubeyde de taştan yapılan bir heykel olduğunu ve Kabe'nin içerisinde yer aldığını belirtmektedir.⁵⁰ Mekke’nin dışından gelen ve Kabe’yi tavaf edenlerin ليك اللهم ليك; ليك كفا بيتنا بنية. لكنه من اربابه من صالح البرية demeleri⁵¹ ile Kureyş kabilesinin tavafta bulunurken ان الات والعزي و منات ثالثة الاخرى تلك غرانيق العلي و شفاعتهن لترجي yani “Lat ve Uzzâ ve üçüncüleri olan Menât, bunlar yüce turna (garanik) kuşlarıdır. Bunların şefaathatları umulur” şeklindeki telbiyeleri de⁵² Lât'ın Kabe'nin içerisinde bulunduğuna dair şahit olarak kullanılmıştır. Görüldüğü gibi İslâm tarihi kaynakları Lât'ın nerede bulunduğuna dair ortak bir kanaate sahip değildirler. Çoğunluk Taif’te olduğunu söylese de Taif’in dışına işaret eden rivayetlerin varlığı dikkat çekicidir. Ancak bu rivayetlerden anladığımız kadarıyla Lât'ın Hicaz bölgesindeki asıl kült merkezi Taif olmakla birlikte buranın dışında başta Nahle olmak üzere değişik bölgelerde de mabetleri vardı. Dolayısıyla bu rivayetler aynı zamanda onlara da işaret ediyordur. Dahası gerek Taif’teki mabette gerekse diğer mabetlerde Lât olduğu söylenen insan şeklinde heykeller de vardı. Hatta bunlardan bir tanesi de Ka’be’de bulunuyordu. Hatta insanlar bu heykellerden bazısını evlerinde de bulundurur ve onlara ibadet ederlerdi. Zaten İslâm tarihi kaynaklarında yer alan “Her Mekkeli evinden çıkmazdan önce veya evine girdi-

46 Bkz. Bkz. Taberî, *Tefsir*, (A. M. Şakir), XXII, 522; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Maturidi (ö: 450/), *En-Nüket ve'l-Uyun (Tefsiru Maverdi)*, (tahk: Seyid b. Abdulkasım b. Abdurrahim), I-VI, Beyrut ty, V, 398; Bedrettin el-Ayni, *Umdetu'l-Kari*, XIX, 201; İzzuddin b. Selam, *Tefsir*, III, 247; Ebu'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna İbnu'l-İbrî (ö: 685/1286), *Tarihu muhtasar ed-düvel*, (tahk: Anton Salihani Yesu’i), Beyrut 1992, 94; Cevad Ali, VI, 232.

47 Hazin, IV, 208.

48 Bkz. Taberî, *Tefsir*, (M.Şakir), XXII, 525; Alaaddin Ali b. Muhammed el-Hazin (ö: 741/), *Tefsiru Hazin (Lubabu't-Te'vil fi meani't-tenzil)*, (tashih: Muhammed Ali Şahin), Beyrut 1415, IV, 209.

49 Bkz. Sicistanî, *Ğaribu'l-Kur'an*, 81.

50 Bkz. Ebû Ubeyde Muammer b. Müsenna et-Teymî el-Basrî (ö: 209/823), *Mecâzu'l-Kur'an*, (tahk: Muhammed Fuat Sezgin), Kahire 1381, II, 236.

51 İbn Habib, *Muhabber*, 312.

52 İbnü'l-Kelbi, *Kitabu'l-Asnâm*, 19.

ği ilk an mutlaka putuna dokunurdu” bilgisi, her evde bu putlardan birinin bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

4. Nabati Tanrısı Allat ve Arap Yarımadasındaki Tapınakları (Petra, Palmira, Cebel Remm, Busra, Akabe Körfezi civarı)

Yukarıda bir kısmını aktardığımız veriler Lât'ın Hicaz menşeli bir tanrı olmadığını ortaya koymak için yeterli değildir. Aksine gerek son zamanlarda yapılan araştırmalar gerekse değişik bölgelerde icra edilen kazılar söz konusu bu tanrının menşeinin Hicaz'ın dışı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Dahası bu veriler Lât ile Nebatiler arasında bir bağın bulunduğunu, hatta Nebatilerin en önemli tanrılarında biri olduğunu da netleştirmektedir.⁵³ Öyle ki Nebatiler onu sair ilahların annesi yani ana tanrıça olarak kabul ediyor,⁵⁴ Petra şehrinin koruyucu tanrıçası olduğuna inanıyorlardı. Her ne kadar Petralıların onun dışında farklı tanrıları bulunsa da Lât'ı hepsinin anası olarak gördükleri için onlardan üstün tutuyorlardı.⁵⁵ Nitekim Petra kazılarında ele geçen bazı Nabati paralarının bir yüzünde Tiryanus'un, diğer yüzünde ise Lât'ın resminin bulunuyor olması da bunu desteklemektedir.⁵⁶

Arap yarımadasının değişik bölgelerinde keşfedilen Hicr, Salhad ve Tedmurlulara (mö:1.yy/ms 634) ait kitabelerde Lât'ın adına “Allat” şeklinde rastlanmıştır. Bu da Lât'ı İslam tarihçilerinin iddia ettiklerinden çok daha eski bir tarihe yerleştirmektedir.⁵⁷ Tedmurluların dışında Medyenliler ile Lihyaniler de ona ibadet ediyordu.⁵⁸ Dahası bazı Semudi kitabelerinde bu isim, aynen Kuzey Arabistan'da kullanıldığı şekliyle yani “Lât” biçiminde yer almaktadır.⁵⁹ Keza Irak'ın kuzeyinde yer alan antik Hatra kentinde,⁶⁰ Iraklı arkeologlar tarafından 1975-1976 yıllarında yapılan kazılarda şehir merkezinde yer alan Lat mabedinde bazı kitabelere rastlanmıştır. Bu kitabelerde bahis mevzuu

53 Bkz. Muhammed İbrahim Feyyumî, *Tarihu'l-Fikred-Di, Fikr ed-Dini el-Cahili*, Beyrut 1994, 266; Bkz. Tefik Beru, *Tarihu'l-Arab el-Kadim*, Daru'l-Fikr, yy 2001, 109.

54 Bkz. Feyyumî, 415.

55 Bkz. Muhammed Beyyumî Mehran, *Dirâsâatun fi tarihi'l-Arab el-Kadim*, Daru'l-Ma'rifeti'l-Camiyye, İskenderiye ty, 468.

56 Bkz. Lütfi Abdulvahhab, *el-Arab fi Asri'l-Kadime*, Daru'l-Mearif el-Camiyye, yy, ty, 446.

57 Bkz. Cevad Ali, VI, 230.

58 Bkz. Feyyumî, 416.

59 Örnek kabilinden bkz. David F. Graf and Michael J. Zwettler, “The North Arabian “Thamudic E” Inscription from Uraynibah West”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, The American Schools of Oriental Research yayınları, No. 335, (Ağustos 2004), s.57-58.

60 Arapça el-Hadr yani yeşil anlamına gelen Antik Hatra kenti, Kuzey Irak'ta günümüz Bağdat'ına 280; Musul'una ise 110 km mesafede olup Partlar tarafından bir sınır şehri olarak inşa edilmiş ancak mahalli yöneticilerin hâkimiyetine bırakılmıştır. Bu şehirde başta Sümer-Akkad tanrısı Nergal, Yunan tanrısı Hermes, Arami tanrısı Atargatis ve Arap Allat olmak üzere birçok tanrının mabedi bulunuyordu. Hatra Unesco tarafından Dünya mirası kapsamında kabul edilmiş ve korunmaya alınmıştır. Günümüzde İŞİD'in hakimiyet sahası içerisinde kalmış onlar tarafından tahribata maruz kaldığı rivayet edilmektedir.

tanrı hem Allat, hem de yalın haliyle Lât biçiminde geçmektedir.⁶¹ Bu tarihi kentte yapılan kazılar esnasında Lât'a ait olan bazı steller de bulunmuştur. Bu stellerden birinde Lât ortada, bir tarafında Uzza, diğer tarafında ise Menat ayakta durmaktadır. Her üçü de kadın olup bir aslanın üzerinde tasvir edilmişlerdir.



Resim 1: Allat (Ortada), Menat ve Uzza'ya ait olduğu iddia edilen bu kabartma Hatra arkeolojik kazıları esnasında bulunmuş olup Bağdat müzesinde korunmaktadır.⁶²

Lât'ın menşeinin İslam'dan çok öncelere dayandığını gösteren verilerden bir başkası Yunan tarihçi Herodot'a aittir. Nitekim o milattan önce 525 tarihinde Akabe körfezi yakınındaki bölgede Lât adına inşa edilen bir mabetten bahsetmektedir.⁶³ Dahası Herodot, Lât'ı Yunan mitolojisindeki ilahların anası Urania'ya benzeterek tanrıça olarak kabul edildiğini söylemekte ve⁶⁴ Arapların birçoğunun kendisine ibadet ettiklerini ilave ederek geniş bir coğrafyada ona ibadet edildiğini ifade etmektedir.⁶⁵

Lât, aynı zamanda bir başka Nebati kenti olan ve daha sonra Roma İmparatoru Marcus Ulpius Nerva (MS.93-116) tarafından fethedilen ve Roma'nın Arap bölgesinin başkenti haline getirilen Busra'nın (Bosra)

61 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Wathiq I. Al-Salihi, "The Camel-Rider's Stele and Related Sculpture from Hatra" *Iraq* Vol. 60, Bağdat 1998, 103.

62 Bkz. Shinji Fukai, "The Artifacts of Hatra and Parthian Art" *East and West*, Vol. 11, No. 2/3, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsIAO) yayımları, June - September 1960, s. 155-156.

63 Bkz. Abdulaziz Salih, *Tarihu Şiph el-Cezireti'l-Arabiyye fi asr'l-kadim*, Kahire ty, 127.

64 Bkz. Tevfik Beru, 294.

65 Bkz. Lütfi Abdulvahhâb, 172.

da tanrılarından biri idi.⁶⁶ Busra'ya Petra'dan getirildiğini kabul etmekle beraber miladi ilk asırlarda ona buralarda ibadet edildiğini not etmek gerekir.⁶⁷ Kaldı ki Lât'a Nebatilerin bir başka tarihi kenti olan Palmira'da da ibadet ediliyordu. Bu tarihi kentte yapılan kazılarda ona ait bir de tapınak bulunmuştur.⁶⁸



Resim 2: Suriye Palmira'daki Allat Mabeti.⁶⁹

Lât'a ait tapınaklardan bir başkası ise Ürdün'de Vadi Remm denilen bölgede tespit edilmiştir. Ürdün'ün en yüksek ikinci noktası olarak kabul edilen Cebelu Remm'in eteklerinde tespit edilen bu tapınak 1931 yılında M. R. Savignac & G. Horsfield tarafından keşfedilmiştir. Nebatilere ait olan bu tapınak, tarihi Medyen sınırları içerisinde, Akabe'nin 50 km doğusunda yer almaktadır. Bu tapınağın içerisinde, kuzey duvarlarında yer alan kitabe beş satırdan oluşmakta olup üç satırı Arapça iki satırı ise Semud lehçesi ile yazılmıştı. Bu güne ulaşan en eski Arap kitabelerinden biri olup miladi 300 ile 350 yılları arasına tarihlendirilmiştir.⁷⁰ Yazıtın bulunduğu Lât tapınağının ise bu tarihten daha eski olduğu ortaya çıkmıştır. Buradaki kitabenin ilk satırında

66 Bkz. F.E. Peters, "The Nabateans in Havran", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 97, No. 3 (Jul. - Sep., 1977), s. 273.

67 Bkz. Robert North, "Jordan Archeology Conference at Oxford", *Orientalia*, NOVA SERIES, Vol. 50, No. 4 (1981), 424.

68 Bu mabet ile ilgili geniş bilgi için bkz. Michel Gawlikowski, "Le Temple D'Allat A Palmyre" *Revue Archéologique*, Nouvelle Série, Fasc. 2, Universitaires de France Yayınları, Paris 1977, ss. 253-274.

69 Bu resim Hendrik J.W. Drijvers and H.H.W. Drijvers, "A New Sanctuary at Palmyra", *Archaeology*, Vol. 31, No. 3, Archaeological Institute of America Yayınları, Amerika Mayıs-Haziran 1978, s. 60'den alınmıştır.

70 Geniş bilgi için bkz. James A. Bellamy, "Two Pre-Islamic Arabic Inscriptions Revised: Jabal Ramm and Umm Al-Jimâl" *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 108, No. 3 (Jul. - Sep., 1988), s.370.

“Bu, tanrı Allat'ın [beyti] evidir. Tanrı Allat Busralıların tanrısıdır”⁷¹ ifadeleri yer almaktaydı.



Resim 3: Cebel Ramm (Ürdün Vadiyu'r-Remm'de bulunmaktadır), eteklerinde bulunan Allat mabedinin kalıntıları.⁷²

Sonuç olarak bu veriler Lât putunun iddia edildiği gibi Hicaz menseli olmadığını ortaya koymaktadır. Nebatilerin tanrıçası Lât'a ve diğer iki tanrıça yani Uzza ve Menat'a daha sonraki dönemlerde Hicaz bölgesinde de tapılmaya başlanmıştır. Şinasi Gündüz'ün de ifade ettiği gibi bu durum Arap paganizmi üzerinde Nebatilerin ciddi bir etkisinin bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁷³

4. Amr b. Lühey ve Lat Kültünün Hicaz'a İntikali (Mekke, Taif, Nahle)

Lât'ın Hicaz'a dışarıdan geldiği kesin olmakla birlikte buraya ne zaman ve nereden getirildiği tam olarak tespit edilememektedir. Dahası Arap yarımadasına putların daha önce getirildiğini de ortaya koymak olası görünmemektedir. İbn Kelbî, Yarımada'ya ilkin Menat'ın daha sonra Lât'ın getirildiğini söylemektedir. Ancak çağdaş Arap tarihçilerinden Cevad Ali'nin de ifade ettiği gibi bunu tam olarak tespit etmek oldukça zordur. Zira her ikisi de kadim tanrılardan olup Nebatî ve Sa-

71 Bkz. Robert Wenning, “The Betyls of Petra” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 324, Nabataean Petra (Kasım 2001), s.81.

72 Bu resim. Glenn J. Corbett, “DESERT TRACES Tracking the Nabataeans in Jordan's Wâdi Ramm” *Near Eastern Archaeology*, Vol. 75, No. 4, The American Schools of Oriental Research yayımları, Aralık 2012, s. 210.

73 Geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, “Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatîler'in Etkileri”, *Dinler Tarihi Araştırmaları - I, (Sempozyum: 8-9 Kasım 1996)*, 1998, s. 355-380.

fevî metinlerinde adlarına rastlanmaktadır.⁷⁴ Yanı sıra klasik dönem İslam tarihçileri Hicaz putperestliğinin başlangıcını genelde Amr b. Luhay'a bağlamış ve onun musap olduğu bir cilt hastalığının tedavisi münasebetiyle Suriye bölgesine gittiğini, dönerken de başta Lât ve Hubel olmak üzere meşhur putların çoğunu getirdiğini iddia etmişlerdir.⁷⁵ Yine Vehb b. Münebbih ile İbn Hişam da Lât'a ibadet eden ilk şahsın Amr b. Kamia yani Amr b. Luhay olduğunu söylemektedirler.⁷⁶ Keza İbn Hişam, Amr b. Luhay'ın sadece Lât ve benzeri putlara ibadeti meşrulaştırmadığını, onun aynı zamanda Bahira, Saibe, Vasile ve Ham gibi değişik fıkıhlara tabi olan uygulamaları da başlattığını ifade etmektedir.⁷⁷ Kimi rivayetler ise Amr b. Luhay halka tanrının Kışın Taife Lât'ın yanında, yazın ise Uzzâ'nın yanında ikamet ettiğini söyleyerek, hem Lât'ın bulunduğu bölgeyi kutsallaştırdığını hem de bu yolla halkı ona ibadete davet ettiğini ifade etmektedirler.⁷⁸ Ezrakî, Lât hakkında bilgi verirken onun aslında Sakif kabilesine mensup bir adam olduğunu, öldüğünde Amr b. Luhay'ın Sakiflilere onun ölmediğini, ancak bahis mevzuu taşın içine girdiğini söylediğini ve kendisine ibadet edip üzerine bir binanın yapılmasını kendilerine tavsiye ettiğini söylemektedir.⁷⁹ Yakut el-Hamevî ise Amr b. Luhay'ın onlara ibadet etmeleri için söz konusu taşın üzerine bir de put diktiğini ilave etmektedir.⁸⁰ Buhârî şârihlerinden Bedrettin el-Aynî (855/1451) ve Kastallânî (923/1517) ise Lât'ın Amr b. Luhay'ın kendisi olduğunu söylemektedir.⁸¹

Görüldüğü gibi İslam tarih kaynaklarında var olan rivayetler Taif'te bulunan Lât'ın mazisini Amr b. Luhay öncesine götürememekte, en fazla Huzâalılar dönemine kadar götürebilmektedirler. Amr b. Luhay'ın tam olarak ne zaman yaşadığı bilinmemektedir. Ancak Huzâa kabilesinin Mekke hâkimiyetini liderlerinden biri oluşu Hz. İsa'nın ölümüne yakın bir dönemde yaşadığını düşündürmektedir. Oysa yukarıda da aktardığımız gibi Yunan tarihçi Herodot milattan önce 525 yılında Akabe Körfezi dolaylarında bir Lât mabedinden bahsetmektedir. Bu, Lât ve mabetlerinin bu tarihlerden çok önce var olduğunu ve kült merkezinin İslam tarihçilerinin iddia ettikleri gibi Taif olmadığını, buraya daha sonra geldiğini ortaya koymaktadır. Zaten Amr b. Luhay ile ilgili anlatılanlar da Lât'ın Hicaz dışından geldiğini netleştirmektedir.

74 Bkz. Cevad Ali, VI, 229.

75 Yakut el-Hamevî, *Buldân*, V, 4.

76 Bkz. Vehb b. Münebbih, *Kitâbu'l-ticân fi muluki'l-Himyer*, (tahk ve neşer: Merkezi Dirâsât ve'l-ebhâs el-Yemeniye], San'a 1979, 217.

77 Bkz. İbnHişam, *Sire*, (tahk: İbarhim Ebyarî), I, 76.

78 Bkz. Muhammed b. Yusuf es-Salihî eş-Şamî (ö: 942/), *Subulu'l-Huda ve'r-Reşâd fi sireti hayri'l-ibâd*, (tahk: Adil Ahmed Abdulmecid-Ali Muhammed), I-XII, Beyrut 1993, VI, 196.

79 Bkz. Ezrakî, I, 126; Suyutî, *ed-Durru'l-mensûr*, VII, 653.

80 Bkz. Yakut, V, 4.

81 Bkz. Bedrettin el-Aynî, *Umdetu'l-Karî*, XIX, 201; Kastelanî (ö: 923/1517), *İrşadu's-Sarî li şerhi Sahih el-Buhârî*, I-X, Mısır 1323, VII, 361.

Bununla birlikte Lât kültürünün menşei Hicaz'ın dışında olsa bile Kur'an'ın indiği dönemde Lât mabetlerinin en ünlüsünün Taif'teki olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar Taif dışında Nahle'de bir tapınağın var olduğu görülse de bu ikinci derece mabetler olup o kadar önem arz etmemekteydi.

5. Taif'teki Lat Putu ve Mabedi/Tapınağı

Bir kez daha ifade edelim ki bir Nebati tanrısı olan Lât adına, Hicaz bölgesinin değişik bölgelerinde mabetler kurulmuş olup bunların en meşhuru Taif'teki olmuştur. Buradaki mabet ile şehir o kadar bütünleşmiştir ki Lât denince Taif ve oranın sakinleri olan Sakif kabilesi ile o an tapan İyad kabilesi anlaşılır olmuştur.⁸² Bunun nedeni ise Sakif kabilesinin Lât'a çok büyük bir önem vermiş olmasıdır. Zira onlar burayı Ka'be de dahil bütün mabetleri kutsal kabul ediyorlardı. Nitekim Ebrehe Yemen'den Ka'be'yi yıkmak için Taife geldiğinde, Taifliler, Lât'a dokunmamasını rica etmiş ve yıkmaya geldiği mabedin de Lât'ın değil, Ka'be olduğunu söylemiş ve onu Mekke'ye yönlendirmişler, hatta kendisine yolu gösterecek bir de rehber tahsis etmişlerdi.⁸³ Ezrakî Taifliler adına Ebrehe ile konuşan Mesud b. Malik'in kendisine "*Ey melik biz senin kullarınız. Sana itaat ediyor ve boyun eğiyoruz. Bizim kabilemiz içerisinde sana herhangi bir muhalefet de yoktur. Bizim mabedimiz senin yıkmayı arzuladığın beyt de değildir. Sen Mekke'de bulunan beyti yıkmak istiyorsun. [Bizim beytimizi yıkmaman koşuluyla] biz sana onu gösterecek kılavuzlar dahi verebiliriz*" dediği nakledilmektedir.⁸⁴

Sakifliler Kureyş kabilesini kendisine rakip olarak gördükleri için Lât'ı da tabir caiz ise Ka'be'ye eş değer kabul etmiştir.⁸⁵ Aslında bu bakış açısının arkasında da Amr b. Luhay'ın olduğu tahmin edilmektedir. Zira o Taif'in bu gücünden istifade etmek istediği için, paganizmi yeniden şekillendirirken burayı da unutmamıştır. "*Tanrının yazın Taif'te yaşadığını ve Taif'te Lât'ın vücuduna hulul ettiğini; kışın ise Havran Bölgesinde Uzzâ'ya hulul ettiğini söyleyerek*" hem Kureyş'in hem de Sakif'in tanrılarını yüceltmek suretiyle her iki kabileye ayrıcalık tanımıştır.⁸⁶ Kuşkusuz bu durum Sakif'i Kureyş'e denk hale getirdiği gibi Lât'a da neredeyse Kâbe'ye eşit bir statü kazandırmıştır. Bu nedenle de Kâbe'ye hizmetle ilgili müesseselerinin neredeyse tamamı Lât

82 Bkz. İbn Said el-Endelusi (ö: 685/1286), *Nişvetu't-Tarb fi Tarihi Cahiliyyeti'l-Arab*, (tahk: Nusret Abdurrahman), Ürdün ty, 75.

83 Bkz. İbn İshak (ö: 150/) *Siretu İbn İshak*, (tahk: Süheyl Zekkâr), beyrut 1987, 62; İbn Hişam, I, 47-49; Ezrakî, I, 141-142.

84 Bkz. Ezrakî, *Ahbar*, I, 142.

85 Bkz. İbn Hişam, *Sire*, (tahk: Mustafa Saka-İbrahim Ebyarî), I-II, Mısır 1955, I, 47; Süheylî (ö:581/), *Revdu'l-unf*, (tahk: Ömer Abdusselam), I-VII, Beyrut 2000, I, 147.

86 Bkz. Tartuşi el-Merakuşi, Ebû Talib Ebu'l-Mecd Akil b. Aliyye (ö: 608/1211), *Tarihu'l-mekâl fi muvâzeneti'l-a'mal ve hükmi ğayri'l-mükellefin fi'l-ukbâ ve'l-meal*, (tahk: Mustafa Bahul), I-II, Ebu Dabi 2006, II, 474, eş-Şamî, VI, 196.

için de ihdas edilmişti. Hatta bina olarak da Ka'be'ye benzetilmişti. Nitekim kare biçiminde işlenen beyaz mermerden oluşan Lât taşının üzerine aynen Ka'be gibi bir de yapı inşa edilmişti.⁸⁷ Duvarları taştan yapılmış, üzeri de örtülmüştü. Tavanı tutmak için de adına "سمرات" denilen üç ahşap sütun konulmuştu.⁸⁸ Bir kapısı bulunan beytin içinde Lât'a gelen hediyelerin muhafaza edildiği bir bölme yer alıyordu. Lât'a hediye edilen eşyaların tamamı burada muhafaza edilirdi.⁸⁹ Bilindiği gibi Ka'be'nin içinde de böyle bir bölme vardı. Bu bölmeye "احسف" denilirdi.⁹⁰ Lât'ın içindeki kısma ise "ğabğab" deniliyordu. Bilindiği gibi Mina'da kurbanların kesildiği sunağa da "غبغب" denilmekteydi. Bu durum Lât'ın içindeki "ğabğab"ın da bir sunak olabileceğini akla getirmektedir.⁹¹

Lât'ın aynen Ka'be gibi örtüsü de bulunuyordu Hatta örtüsü bile Kâbe gibi yılda bir kez ve büyük bir ihtimalle de törenle değiştirilirdi.⁹²

a. Lat Mabediyle İlgili Görevler

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Cahiliye döneminde Kabe'ye hizmetle ilgili müesseselerin benzerleri Lât için de oluşturulmuştur. Bilindiği gibi Ka'be'ye ait olan görevler Kureyş Kabilesi'nin boyları arasında tahsis edilmişti. Aynı durumun Lât için de geçerli olduğu görülmektedir. Lât'a ait olan görevler de kabilelerin uhdesinde bulunur ve bu kabilelere mensup olan zevattan biri bu görevi kabilesi adına, ömür boyu deruhte ederdi. Bu görevleri kısaca şu şekilde zikredebiliriz:

Sidane (Dubeyye): Lât'a ait en önemli görevlerden biridir. Bu görev Sakif kabilesinin Benu Muattiboğullarının⁹³ bir alt kolu olan Ebu'l-As ailesi ya da Attab b. Malik ailesi tarafından yerine getirilirdi.⁹⁴ Lât'ın sedeneleri için teknik bir ifade olarak "نبية" (Dubiyyetu) tabiri kullanılırdı.⁹⁵ Bunlar bir çeşit din adamı sınıfını teşkil etmekte olup putları ziyarete gelen ve onlardan bir beklenti içerisinde olan insanlarla bu putlar arasında aracılık yaparlardı. Sadin aynı zamanda putların yanında bulunan *ezlam* yani fal oklarından da sorumlu olurdu. Nitekim Hubel'e gelenler de dileklerini kendisine sunmadan önce ya sadine 100 dirhem para verir veya kendisine bir kurban keserek "sadin" ara-

87 Bkz. Feyyumî, 447; Tevfik Beru, 294.

88 Bkz. eş-Şamî, VI, 196.

89 Cevad Ali, VI, 228.

90 Bkz. Ezrakî, *Ahbar*, I, 117 (benim k).

91 Bkz. Ezrakî, I, 117; Cemalettin Muhammed Tahir b. Ali el-Cürarati el-Fetenî (ö: 986/1578), *Mecmeu Bihâri'l-Envâr*, I-V, by. 1987, V, 4; Cevad Ali, VI, 228.

92 Bkz. Cevad Ali, VI, 228.

93 Bkz. İbn Hişam, *Sîre*, I, 85; İbn Hazm (ö:456/1063), *Cemheretu ensâbi'l-Arab*, (tahk: Komisyon), Beyrut 1983,491; İbn Kesir, *Tefsir*, VIII, 457; Süheyli, *Revdu'l-Ünf*, I, 221.

94 Bkz. İbn Habîb, *Muhabber*, 315; İbn Hazm, *Cemhere*, 49; Feyyumî, 414.

95 Bkz. İbn Dureyd, Ebubekir Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî (ö: 321/933), *Cemheretu'l-Lûga*, (tahk: Remzi Munir Ba'albekî) I-III, Beyrut 1987, II, 921.

cılığıyla ona taleplerini bildirir veya rızasını talep ederlerdi. Aynı durumun Lât için de geçerli olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla Taifliler Allah'ın muradını Lât ve onun konuşan dili mesabesinde olan sadin aracılığıyla, fal oklarını çekme marifetiyle öğrenirlerdi.

Hicabe: Lât'ın yılda bir örtüsü değiştirilirken bu görevle hacipler ilgilenirlerdi. Örtüsü aynen Kabe'nin örtüsü gibi özel olarak dokunur ve büyük bir ihtimalle de resmi bir törenle değiştirilirdi.⁹⁶ Örtüsü muhtemelen Ukâz panayırı -ki Lât bayramı da buna yakın bir dönemde yapılıyordu- esnasında, sair halkın huzurunda bir seremoni ile değiştirilirdi.

Hares: Lât'ın muhafızlarıdır. Kabe'den farklı olarak Lât'ın özel muhafızları vardı ve bunlarmabedin güvenliğini sağlardı.⁹⁷ Bilindiği gibi Kur'an bu durumu ironik olarak görür ve putlara ibadet ettiklerine göre onların kendilerini korumaları gerekirken muhafızların ilahları korumasını tiye alır:

Yoksa kendilerini bize karşı savunacak bir takım ilâhları mı var? (O ilâh dedikleri şeyler) kendilerine bile yardım edecek güçte değildirlir. Onlar bizden de alâka ve destek görmezler. (Enbiya-43) “(Kâfirler) O’nu (Allah’ı) bırakıp, hiçbir şey yaratamayan, bilakis kendileri yaratılmış olan, kendilerine bile ne zarar ne de fayda verebilen, öldürmeye, hayat vermeye ve ölüleri yeniden diriltip kabirden çıkarmaya güçleri yetmeyen tanrılar edindiler (Furkan-3).” Cehennem de azgınlara apaçık gösterilir. Onlara: Allah’tan gayrı taptıklarınız hani nerede? denilir. Size yardım edebiliyorlar mı veya kendilerine (olsun) yardımları dokunuyor mu? (Şuara-91,92,93)

Haresin aynı zamanda Lât'ın harem alanında, işlenmesi yasak olan fiillerin bir başka ifadeyle haramların takibinden de sorumlu olduğu düşünülebilir. Bilindiği gibi Lât'ın da aynen Kabe'nin olduğu gibi sınırları vardı. Bir başka ifadeyle Sakifliler tarafından belirlenen bir harem alanı bulunuyordu.⁹⁸ Bu harem alanı her bir sığınmacı için bir melce idi. Burada bir şahıs babasının katili ile karşılaşsa bile ona zarar veremezdi. Bu bölgede hiçbir ağaca zarar verilmez, hiçbir hayvanın öldürülmesi caiz olmazdı. Burayla Ka'be'nin haremi arasında, statü olarak, hiçbir fark yoktu.⁹⁹

Hademe: Lât'ın mabedinin muhafızlarının dışındaki hizmetçileridir.¹⁰⁰

Einne ve kubbe: Lât'a ait müesseselerden bir başkası ise “einne” ve “kubbe”dir. Bilindiği gibi bu görev savaş esnasında putları taşımak

96 Bkz. İbn Hişam, *Süre*, I, 85; İbn Hazm (ö:456/1063), *Cemheretu ensâbi'l-Arab*, (tahk: Komisyon), Beyrut 1983,491; İbn Kesir, *Tefsir*, VIII, 457; Süheylî, *Revdu'l-Ünf*, I, 221.

97 Bkz. Cevâd Ali, VI, 228.

98 Bkz. İbn Habîb, *Muhabber*, 315; İbn Hazm, *Cemhere*, (tahk: Bir ekip tarafından tahkik edilmiştir), Beyrut 1403, 49; Feyyûmî, 414.

99 Bkz. Cevad Ali, VI, 228.

100 Bkz. Cevâd Ali, VI, 228.

ve onları savaş boyunca ortaya koyarak, onunla halkı savaşa teşvik etme vazifesi idi. Lât dışındaki diğer putların da kubbelerinin olduğu bilinmektedir.¹⁰¹

Rifade: Mekke'de dışarıdan gelen hacılara yapılan yiyecek yardımı yapanlara benzer şekilde Taif'te de bir yardım faaliyetinin olması muhtemeldir. Hatta Lât'ın hacıların yolu üzerinde durarak gelen şahıslara un ve kavuttan oluşan yiyecek ikramında bulunmasını buna benzetmek mümkündür.

Lât aynı zamanda bir heykel olduğu için insanlar ona silah asar, gerdanlık ve benzeri takılar takar ve onu değerli şeylerle süslerdi. Hatta kendisine değişik kıyafetler giydirirler, değerli taşlar takarlar, göze hoş görünmesini sağlamaya çalışırlardı.¹⁰²

b. Lat Tapınağında Yapılan Ritüeller

Yukarıda Lât'ın değişik bölgelerde mabetlerinin bulunduğunu ifade etmiştik. Ancak buralarda icra edilen ritüeller hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Ancak kaynaklarımızda Taif'teki Lât mabedinde ifa edilen ibadetler hakkında az dahi olsa bazı bilgiler bulunmaktadır. Bunları şu şekilde zikredebiliriz.

1- Şükür ifası: Taifliler sahip oldukları bütün bereketi özellikle de yağmur ve tarım ile ilgili nimetlerin tamamını Lât'a bağlar, bunun için de değişik şekillerde kendisine şükranlarını sunarlardı. Yağmur tanrısı olarak kabul edildiği için yarımadanın sair bölgeleri sıcaktan kavrulup su bulunmazken Taif'in bol suyunun olmasını, hatta sürekli yağmur almasını ona isnat ederlerdi. Bu durum Lât'ın ününe ün katmış olmalıdır. Bu nedenle bir seferden sağ, salim evlerine döndükleri vakit bunu da Lât'a bağlar ve huzuruna gidip şükürlerini ifa etmeden evlerine asla gitmezlerdi.¹⁰³

2- Tavaf: Lât'a yapılan ibadetlerin en önemlisi tavaftır. Bilindiği gibi tavaf bir kulun aşkın bir varlık etrafında dönerek ona bağlılığını ve şükürünü ifa etmesi anlamına gelmektedir. Tavafın kökeni kuşkusuz Ka'be'ye dayanmaktadır. Bilindiği gibi Yüce Allah'ın etrafında bütünlüşmeyi temsilen Ka'be'nin etrafında dönülür ve Yüce Allah'a hamd ve şükür edilirdi. Cahiliye dönemindeki bu durum kuşkusuz İslamî dönemde de olduğu gibi devam etmiştir. İşte Cahiliye döneminde değişik kabileler bu ibadeti tanrılarına da yapmışlardır ki onlardan biri de Lât'tır. Başta Sakif ve İyâd kabileleri olmak üzere Lât'a ibadet eden Arapların tamamı Lât'ın yanına geldiklerinde mutlaka çevresini tavaf

101 Cevad Ali, VI, 235.

102 Bkz. Tevfik Beru, 294.

103 Feyyumi, 414; Cevad Ali, 228.

ederlerdi.¹⁰⁴ Bunun dışında rutin tavafların olduğu da bilinmektedir. Nitekim Mekke halkı Ka'be'yi haftalık olarak tavaf ederdi. Her hafta insanlar mutlaka Ka'be'ye gelir, tavaflarını yaparlardı. Bunu yapmalarını durumunda haftalık ibadetlerini kaçırdıklarına inanırlardı.¹⁰⁵ Maalesef Taiflilerle ilgili böyle bir bilgiye sahip değiliz. Ancak Lât'ı Ka'be'ye benzetmeye çalışıklarına göre tavafı da aynen oradaki gibi haftalık yapmış olmaları uzak bir ihtimal değildir.

3- *Putlara Dokunmak (Lems)*: Putlara yapılan ibadetlerden biri de "lems" yani onlara dokunarak kutsanmaktır. Ancak Cahiliye döneminde necis olarak kabul edilen cünüp insanlarla hayızlı kadınların tanrısal varlıklar olarak görülen putlara dokunmaları caiz olmadığı gibi mabetlerin harem alanına girmeleri de caiz olarak görülmezdi.¹⁰⁶

4- *Lât'ı Ziyaret Ederek Dua Etmek*: Lât'a yapılan ibadetlerden bir diğeri ise onu düzenli olarak ziyaret etmek ve huzurunda dua etmektir. Bu ziyarette mutlaka buhur ve güzel kokuların kullanılması icap ederdi.¹⁰⁷ Bu işlerle hicâbe görevi üstlenen şahısların ilgilendikleri tahmin edilmektedir.

5- *Lât Adına Yemin Edilmesi*: Cahiliye döneminde Araplar Allah'ın yanında diğeri putlara, özellikle de Lât, Menât ve Uzzâ'ya yemin ederlerdi.¹⁰⁸ Bilindiği gibi bir varlığa yemin etmek onun zarar veya fayda vereceğine inanılması, kendisinden çekinilen hatta ürkülen olağan üstü güç olduğunun kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle Kur'an bu ameli, tevhide düşünceye aykısı olarak görmüş ve yasaklamıştır. Zira Kur'an'ın kurmak istediği tevhide düşünceye göre hayatın merkezinde bir tek Aşkın varlığın olması icap ederdi. Bu varlık da Yüce Allah'ın bizzat kendisidir. Onun dışında hiçbir varlık hayatın merkezine konmamış, konulmasına da müsaade edilmemiştir.

Lât ve Uzzâ adına yemin etmek o kadar çok sıradanlaşmıştı ki insanlar Müslüman olduktan sonra da gayr-ı ihtiyari bunların adına yemin ederlerdi. Bundan dolayı Hz. Peygamber "*Her kim Lât ve Uzzâ adına yemin ederse Lailahe illallah desin*" buyurmaktadır.¹⁰⁹

Cahiliye şairlerinden Evs b. Hacer, bir şiirinde bu varlıklara yemin hususunda şöyle demektedir:

Yemin olsun Lât'a ve Uzzâ'ya
Ve Onların dinine inananlara

104 Bkz. Yakut el-Hamevî, *Buldan*, V, 4.

105 Bkz. İbn Habîb, *Muhabber*, 311.

106 Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Kitabu'l-Asnâm*, 32.

107 Bkz. Fevîk Beru, 303.

108 Bkz. İbn Sa'd, *Tabakat*, I, 153-155.

109 Bkz. İbn Battal Ebu'l-Hasan Ali (ö: 449/), *Şerhu sahih Buhârî*, (tahkik: Ebû't-Temim Yasir b. İbrahim), I-X, Riyad 2003, VI, 99.

Ve Allah'a

Ki Allah onlardan daha yücedir.¹¹⁰

6- *Şefaatchi olarak kabul etmek*: Cahiliye döneminde Arapların gerçek güç sahibi olarak Allah'ı kabul ettikleri, onun rızasına ulaşmak veya öfkesinden emin olmak için ise aralarında Lât'ın da bulunduğu sair putlara ibadet ettikleri bilinmektedir. Allah'ın huzurunda kendilerine şefaateceklerine inandıkları bu tanrıların memnun edilmesiyle hoşnut olan Allah'ın hem kendilerine bu dünyada hem de "ukbe'd-dâr" yani öte dünyaya da şefaatchi olacaklarına inanıyorlardı. Bunun en tipik örneği Mekke'nin önemli simalarından biri olan Nadr b. Haris'tir. Şehrin elit insanları arasında bulunan, hatta kimi rivayetlerde adı zındıklar, yani dehriler arasında geçen Nadr, Lât ve Uzzâ'ya ibadet etmelerinin gerekçesini "Lat ve Uzzâ bize kıyamet gününde şefaateceklerdir" diyerek izah etmektedir.¹¹¹ Hatta Nadr'ın bu iddiası üzerine birçok ayet-i kerimenin nazil olduğu ifade edilmektedir. Bu ayetlerden bir kaç şunlardır: "مَا مِنْ شَيْعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ"¹¹², "Onun izni olmadan hiç kimse şefaatchi olamaz" (Yunus, 3); yani "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَىٰ وَاللَّهِ كَذِبًا" "Allah'a yalan izafe edenden daha zalim kim olabilir ki « (Enam 93)¹¹³; yani "وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَزَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَؤَا لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ" "Onlara: "and olsun ki, sizi ilk kez yarattığımız gibi bize birer birer geldiniz; (size verdiğimiz nimetleri de arkanızda bıraktınız). İçinizde Allah'ın ortakları olduğunu sandığınız şefaatchilerinizi beraber(inizde) görmüyorsunuz. And olsun ki aranızdaki bağlar kopmuş, ortak sandıklarınız sizden ayrılmışlardır" denecek" (Enam 94).¹¹⁴ Nadr'ın bu iddiası üzerine birçok ayetin nazil olması bu düşüncenin yaygınlığını göstermektedir. Nitekim Mekke'nin lideri konumundaki Ebu Süfyan'ı Hz. Peygamber Mekke'nin fethi günü İslam'a davet edip bu putlardan uzaklaşmasını talep ettiğinde o da bunların "Kıyamet gününde kendilerine Allah katında şefaatchi olacaklarını" söylemekle kalmamış, onların hem "bu dünyada hem de öte dünyada menfaatleri vardır" cümlesiyle şefaati nasıl algıladıklarını da izah etmiştir.¹¹⁵ Yine İslam dini nazil olmaya başladığı zaman Hz. Peygamber yüce Allah'ın azametinden bahsedip Lât ve Menât ile Uzzâ'nın bir işe yaramadığını söylediğinde Mekke'nin

110 Cevad Ali, VI, 234.

111 Bkz. Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Semanî (ö: 489/1096), *Tefsiru'l-Kur'an*, (tahk: Yasir b. İbrahim-Ğuneym b. Abbas), Riyad 1997, III, 2; ayrıca bkz. Mahmud b. Hamza b. Nasr el-Kirmanî (ö: 505/1110), *Ğaribu't-tefsir ve acâibu't-te'vil*, I-II, Beyrut ty, I, 478.

112 Sem'anî, *Tefsir*, III, 2.

113 Bkz. İbn Ebi'l-Hatim er-Razî (ö.327/938), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim li İbn Ebi Hatim*, (tahk: Esad Muhammed et-Tayyib), I-X, Mekke 1419, III, 973.

114 Bkz. Taberî, *Tefsir*, (tahk: Ahmed Muhammed Şakir), I-XXIV, Risale Yayınları, 2000, XI, 94.

115 Bkz. Mukâtil b. Süleyman (ö: 150/767), *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, (tahk: Abdullah Muhammed Şahata), Beyrut 1423, III, 470.

müşrikleri Hz. Peygambere itiraz etmiş ve “putlarını ayıplamamasını, zira onların kıyamet gününde Allah katında kendilerine şefaathçi olacaklarını söylemişlerdir”.¹¹⁶ Buna göre Cahiliye dönemi Arapları putlarının şefaatine hem dünya beklentileri hem de ahiret için ihtiyaç duydukları anlaşılmaktadır.

7- Lât'ın Adıyla Bir İşe Başlamak: Cahiliye döneminde özelde Taifliler genelde Arapların önemli bir kısmı bir işe başlayacakları zaman “باسم اللات” Lât'ın adıyla başlıyoruz, derlerdi.¹¹⁷ Kurban kestikleri zaman da “باسم اللات والعزي” Lât ve Uzzâ adıyla başlardı.¹¹⁸ Kur'an'da özellikle kurbanların Allah'ın adıyla kesilmesinin emredilmesinin nedeni cahiliye dönemindeki bu uygulamayı ortadan kaldırmaktadır.

8- Lât'a Adak Adanması ve Kurban Kesilmesi: Cahiliye dönemi Arapları Lât'a adaklar adar ve kurbanlar takdim ederlerdi. İnsanlar yanlarında kurbanlık hayvanları ile Lât'ın huzuruna gelir, bu hayvanlar ya kendileri tarafından orada kesilerek, ziyaretçilere dağıtılır veya sadine teslim edilerek onun uygun gördüğü bir zamanda kesilmeleri istenirdi. Rivayetlere göre Lât'ın huzuruna gelenler ona taleplerini ilettikleri zaman kendisi de onlara sözlü olarak cevap verirdi. Başta İbnu'l-Kelbî olmak üzere bu mevzu ile ilgilenen tarihçilerin bir kısmı Menât ve Uzzâ ile birlikte Lât'ın da içerisinde bir şeytanın bulunduğunu ve bu şeytanın hem sadinlere hem de mabede ibadete gelenlere göründüklerini, onlarla konuştuklarını iddia etmektedirler.¹¹⁹ Bu konuya dikkat çeken Yakut el-Hamevi de Lât'ın içerisinde bir şeytanın olduğunu ve kendisini ziyarete gelen şahıslarla konuştuğunu söylemektedir.¹²⁰ Öyle anlaşılıyor ki Lât'ın cazibesini artırmak ve halk üzerinde bir etki bırakmak için içine bir düzenek kurulmuş, bu düzenek aracılığıyla çıkan sesler sadinler tarafından onun konuşması şeklinde yorumlanmış ve bundan da çıkar elde edilmeye çalışılmıştır. Yoksa bunun normal bir konuşma olmadığı anlaşılmaktadır. Zira böyle bir konuşma olmuş olsaydı duymadıkları, görmedikleri ve konuşmadıkları halde putlara neden ibadet edildiği eleştirisini yönelten Kur'an'a gerek Mekkeliler gerekse Taifliler itiraz ederlerdi. Oysaki böyle bir itirazın olduğuna dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

9- Lât'ın Adının Çocuklarına verilmesi: İnsanlar Lât'a çok değer verdikleri için çocuklarına onun isimlerini verirlerdi. Kaynaklarımızda Lât bağlamında en çok karşılaşılan şahıs isimleri şunlardır: Zeydullat

116 Bkz. Semanî, *Tefsir*, V, 294.

117 Bkz. Merağî, *Tefsir*, XI, 82.

118 Bkz. Fahrettin er-Razî (ö: 606/1210), *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 1420, XI, 283; Ebu'l-Abbâs el-Buseyli et-Tunusî (ö: 803/), *Nuket ve't-Tenbihât fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-mecid*, (tahk: Muhammed Taberânî), I-III, Daru'l-Beyda 2008, II, 46.

119 Bkz. Ezrakî, I, 127.

120 Bkz. Yakut el-Hamevî, *Buldân*, V, 4.

(Lât'ın yetiştirdiği) ve Teymullat (Lât'ın kulu),¹²¹ Abdullat (Lât'ın Kulu),¹²² İbnu Lât (Lât'ın oğlu),¹²³ Vehbullat (Lât'ın bağışi),¹²⁴ Siyeullat¹²⁵ Enisullat (Lât'ın yoldaşı), Evsullât,¹²⁶ Abidullât,¹²⁷ Şiyeullât,¹²⁸ Şekmullat (Lât'ın azabı), Şeasullât,¹²⁹ Şukenullat (Lat verdi),¹³⁰ Kıyemetullât, Şabaullat ve Amrullat ile yalın olarak Lât isimleri. Keza bazı kabileler de kendilerini Lât'a izafe etmişlerdir ki bunlardan bir tanesi Lât'ın kulları anlamına gelen Teymullat kabilesidir.¹³¹

10- Lat Bayramı: Taif'teki Lât'ı İslam öncesi dönemde insanlar yılda bir kez ziyaret eder ve yanında bayram yaparlardı. Arap yarımadasında Menât ve Uzzâ bayramlarından sonra en önemli üçüncü bayram olarak bilinen Lât bayramına Arapların tamamı saygı gösterirdi. Lât'ın huzuruna gidenler ise ona özel kurbanlar takdim eder ve o güne özgü bazı ritüeller de icra ederlerdi.¹³² Zaten bayram uygulamaları sadece bu üç putla da sınırlı değildi. Nitekim Cahiliye döneminde yarımada dâhilinde ibadet edilen her putun bir bayramı olduğu ve insanların bu özel günde onlara perestiş yaptıkları bilinmektedir.¹³³ Bu bayramlardan biri olan Buvâne'ye Haşim oğullarının özel önem verdikleri, bu putun huzuruna giderek bir gece kaldıkları, hatta Ebû Talib'in Hz. Peygamber'i de götürmek için özel çaba sarf ettiği bilinmektedir.

c. Lat'ın Taif ve Çevresindeki Etkileri (Arap Dini Hayatındaki Yeri ve Önemi)

Cahiliye döneminde insanlar Lât'a ibadet ederlerken hem dünyada hem de ahirette menfaat göreceklerini düşünürlerdi. Bu nedenle de onları kızdırmaktan korkar, kendilerini hoşnut etmek için büyük bir gayret sarf ederlerdi. Dahası bu tanrıların kızdırılmasıyla birçok belaya maruz kalabileceklerini düşünen Cahiliye Arabı, onların hışımalarını üzerlerine çekmemeye çalışırlardı. Rivayetlere göre günün birinde Dimân adlı bir şahıs, Lât'a küfredince orada bulunanlar dehşete kapılmış ve “*Ey Dimân yavaş ol. Lât'a küfretmekten sakınmalısın. Zira alaca hastalığından, cüzzam ve delilikten korkmalısın*” demiş ve ken-

121 Bkz. İbn Habîb, *Muhabber*, 315. Ayrıca bkz. İbn el-Kelbî, 30-31; Feyyûmî, 414.

122 Bkz. Fahrettin er-Razî, *Mefâith*, XV, 428; XXI, 368; XXVII, 464; Kurtubî, X, 289; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cem*, II, 728.

123 Bkz. Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, Ebu Mansur el-Maturidî (ö: 333/944), *Tefsiru'l-Maturidî*, (tahk: mecdevî Baslum), I-X, Beyrut 2005, V, 113.

124 İbn Saib el-Kelbî, *Nesebu Ma'd*, II, 647.

125 Feyyûmî, 416.

126 Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cem'l-Kebâil*, I-V, Beyrut 1994, I, 46; I, 52.

127 Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cem*, II, 700.

128 İbn Saib el-Kelbî (ö: 204/944), *Nesebu Ma'd ve'l-Yemen el-Kebir*, (tahk: Naci Hasan), Mektebetu Nehdetu'l-Arabiyye, I-II, yy 1998, II, 556.

129 İbn Saib el-Kelbî, *Nesebu Ma'd*, II, 647.

130 İbn Dureyd, el-İştîkak, (tahk: Abdusselam Muhammed Harun), Beyrut 1991, 538.

131 Bkz. Bedrettin el-Aynî, *Umdetu'l-Karî*, XXIII, 226.

132 Süleyman b. Sâlim es-Suheyâmî, *el-A'yâd ve eseruha ale'l-Müslimîn*, 2003 Medine, I, 461.

133 Bkz. Feyyûmî, 507.

disini uyarmışlardır.¹³⁴ Bu örnekten de anlaşılacağı gibi Cahiliye dönemi Arapları, tanrıların lanetinin, bulaşıcı hastalıklar ile deliliğe sebebiyet vereceğine inanmaktaydılar. Zaten Kur'an'ın da ifade ettiği bahis mevzuu dönemde insanlar sahip oldukları mal ve evladı Allah ile birlikte tanrıların kendilerinden razı olduklarının bir alameti olarak düşünürler, hatta dile getirirlerdi. Bu nedenle de Hz. Peygamber'in onları azaptan sakındırmasına cevaben, Allah bu dünyada bize ikramda bulunduğuna göre öte dünyada da ikramda bulunacaktır demektedirler.

Kısaca eş-Şamî'nin de ifade ettiği gibi Cahiliye döneminde Araplar, Kabe'ye yaptıkları ibadetlerin neredeyse tamamına yakını aynı zamanda Lât için de icra etmişlerdir.¹³⁵ Yukarıda ifade ettiğimiz gibi onu Ka'be kadar değerli ve bir o kadar da saygın olarak görmüşlerdir.

d. Lat Putu ve Mabedinin Sonu

Baştan beri Hz. Peygamber (sav), Yüce Allah'ın yegâne güç ve izet sahibi olduğunu, O'nun dışında hayatın merkezine yerleştirilen ilahların tamamının terkedilmesi gerektiğini anlatmış ve savunmuştur. Kuşkusuz İslam'ı kabul edenlerin sayısı artıka Mekke müşrikleri Hz. Peygamber'in bu çağrısından rahatsız oldular. Bu çağrıdan rahatsızlığın iki temel nedeni vardı. Bunlardan ilki dini değerlerinin zedelenmesi, ikincisi ise ticari hayatlarını düzenleyen ilaf sisteminin zarar görmesi korkusuydu. Çünkü Kureyş kabilesi sadece Arap yarımadası içinde değil, dışında da faaliyet gösteren bir ticaret ağı kurmuştu. Bu ağı oluştururken dini sistemden de istifade etmiş ve güzergâh üzerinde bulunan kabilelerin desteğini alabilmek için onların putlarını da getirerek Ka'be'ye yerleştirmiş ve burayı bir panteona dönüştürmüşlerdi. İşte Hz. Peygamber'in "*la ilahe illallah*" diyerek ortaya çıkması elde edilen bütün bu dinî ve iktisadî kazanımlarının yok olması anlamına geliyordu. Bu nedenle Cahiliye Arapları öncelikle Hz. Peygamber'in çağrısını, çıkarlarına zarar vermeyecek şekilde sessiz sedasız mecrasından çıkarmaya çalıştılar. Ebu Talip aracılığıyla Hz. Peygamber ile görüşme kararı aldılar ve ona bir de teklifte bulundular. Bu teklifleri geliştirdikleri sistemin de ruhuna son derece uygundu. Zira oluşturdukları bu panteonun içerisindeki yüzlerce ilah ve onlarca dinin temsilcisinin yanına Hz. Peygamber ve onun yeni dinini yerleştirme hususunda bir sakınca görmediler. Hz. Peygamber'e gelerek "*Ey Muhammed bir yıl sen bizim Lât ve Uzzâmıza ibadet et, bir yıl da biz senin ilahına ibadet edelim, hangisi daha güçlü ise biz ondan faydalanmış oluruz. Böylelikle aramızdaki bu düşmanlık da yok olmuş olur*" demişlerdir.¹³⁶ Ancak

134 Bkz. Ebubekir Ahmed b. Am el-Bezzâz (ö: 292/904), *Musnedu el-Bezzâz*, (tahk: Mahfurrahman Zeynullah vd.), I-XVIII, Medine 2009, XI, 385.

135 Bkz. Eş-Şamî, VI, 196.

136 Bkz. İbn Hişam, I, 388; Kurtubi, XX, 227.

Hız. Peygamber çıkar peşinde koşan, anlattığı doğrulardan bir nimet devşirmeye çalışan bir şahıs değildi. O Allah'ın kendisine gönderdiği vahyi temsil ediyor ve yüklendiği misyonu tebliğ ediyordu. Bunu kabul etmesi Allah ile birlikte diğer varlıkların uluhiyetini kabul etmek anlamına geliyordu. Bu ise tevhidi düşünceye tamamen aykırı idi.

Hız. Peygamber Mekke müşriklerinin uzlaşma taleplerini reddedip İslam dinini anlatmaya devam ettikçe Mekke'de Müslüman olanların sayısı artıyor, İslam, Medine ve çevresinde de yayılıyordu. Böylelikle alan giderek tevhidi düşünce lehine genişlemeye, Lât ve Uzzâ gibi tanrılar aleyhine de daralmaya başladı. Mekke müşrikleri ile sürdürülen askeri mücadelelerin akabinde Hız. Peygamber, Uzzâ ve Menât'ın yıkılmasını emretmiş, sonunda onların tarihe gömülmesini sağlamıştı.

Lât'ın akıbetini ise Taif ve Sakifliler belirleyecekti. Hız. Peygamber 630 senesinde Taifi kuşattı. Ancak fethetmek mümkün olmadı. Bu nedenle Hız. Peygamber şehrin etrafındaki kuşatmayı kaldırıp Medine'ye döndü. Onun Medine'ye dönmesi Taiflileri pek rahatlatmış olmadı. Zira şehir kuşatılmasa da etrafı tamamen Müslümanların hâkimiyetine girmişti. Ayakta kalabilmeleri için onlarla anlaşma dışında başka bir şansları yoktu. Bu vesileyle Taifliler Medine'ye gelerek Hız. Peygambere anlaşma teklifinde bulundular. Hız. Peygamber'e kendisine boyun eğeceklerini ve İslam'ı kabul edeceklerini, ancak iki şeyden muaf tutulmak istediklerini söylemişlerdir. Bunların biri namazın kendilerinden kaldırılması; diğeri de Lât putunun yıktırılması kararından vazgeçilmesi idi. Hız. Peygamber ilk taleplerini "لا خير في دين لا صلاة فيه" "içinde namazın, ruku'un ve secdenin bulunmadığı bir dinde hayır yoktur" diyerek reddetti.¹³⁷ İkinci taleplerini ise gayri ciddi buldu. Taifliler namazın kendilerinden kesinlikle kaldırılmayacağını anlayınca bunu bir şart olarak ileri sürmekten vaz geçtiler ve Lât'ın en azından bir süre daha yıktırılmamasını istediler. Bununla da zaman kazanmak ve bu mücadelede kesin galip geleceğine inandıkları Lât'ın Hız. Peygamber ve Müslümanları helak etmesini görmek istiyorlardı. Hız. Peygamber buna da yanaşmayınca "Lât'tan sadece bir yıl daha yararlanmak istediklerini" belirterek yıkımın yıl ertelenmesini istediler. Hız. Peygamber bunu da kabul etmedi. Müzakere meclisinde bulunan ve onların bu ısrarlarına şahit olan Hız. Ömer sonunda dayanamamış ve müdahale etmek zorunda kalmış Taif elçilerine "Bilesiniz ki Hız. Peygamber Arap yarım adasında putların bulunmasına izin vermeyecek" diyerek ısrarlarının beyhude olduğunu söylemiştir.¹³⁸ Hız. Ömer'in bu ifadeleri ile bütün ümitleri kırılan Taifliler, İslam'ı kabul ettiklerini ilan ederek memleketlerine dönmüşlerdir.

137 Bkz. el-Cürcâni, *ed-Dercu'd-Durer*, II, 222.

138 Bkz. el-Cürcâni, *ed-Dercu'd-Durer*, II, 222.

Hız. Peygamber'in bu kararının arkasında derin bir stratejinin yatığı görülmektedir. Zira onlar putlarının ayakta durduğunu gördükleri sürece bunlarda manevi bir gücün bulunduğunu vehmedecek ve onlara inanmaya devam edip İslam'la mücadeleli sürdürüleceklerdi. Hız. Peygamber putlarının yıktırılmasını emrederek aslında Arap Yarımadası halkına öteden beri ibadet edegeldikleri bu putların bir gücünün bulunmadığını, bunların taştan öte bir şey olmadıklarını, yegâne güç sahibi varlığın Allah olduğunu göstermek istiyordu. Bu nedenle adı geçen putların yıktırılmasına karar vermiş ve bu kararını da bütün itirazlara rağmen uygulamıştır.

Sıra kimin Lât putunu yıkacağına gelince burada da Hız. Peygamberin o derin stratejist yönü devreye girmiş ve Lât'ın ona inanan, onu en çok savunan Mekke ve Taiflilere mensup zevât tarafından yıkılmasına karar vermiştir. Bu iş için seçilen kişiler Mekke müşriklerinin komutanı olan savaş meydanlarında Lât ve Uzzâ'nın dinini koruduğunu söyleyerek nara atan Ebu Süfyan ile Taif'in önemli şahsiyetlerinden ve Arap dâhileri arasında adı geçen Muğire b. Şu'be'nin seçilmiş olması çok manidardır.¹³⁹ Bunların dışındaki bir seçim yıkımı biraz daha zorlaştıracaktı. Bunların seçilmesi yıkımın Mekkeliler ve Taifliler tarafından daha kolay benimsenmesine yol açacaktı. Gerçi bazı kaynaklarımız putları yıkmak üzere Halid b. Velid'in gönderildiğini söylüyorlarsa da¹⁴⁰ bu doğru değildir. Hız. Peygamber, Halid b. Velid'i de Mekkelilerin en yüce ilah olarak gördükleri Uzzâ'yı yıkmakla görevlendirmişti. Bunun da stratejik bir karar olduğu ortadadır. Şayet Halid b. Velid değil de başka kabileden biri gönderilmiş olsaydı bu durum kabileler arasında bir husumete dönüşebilirdi. Mekke'nin seçkin bir ailesine mensup Halid b. Velid'in seçilmesi bütün riskleri minimize etmiştir.

Hız. Peygamber'in görevlendirdiği Muğire b. Şu'be, yanında Ebu Süfyan olduğu halde Taife geldi. Onun gelişini öğrenen kadın, erkek, çocuk, köle bütün Taifliler toplandılar. Lât'ın etrafını sardılar. Muğire'nin Lât'ı yıkmasına müdahale etmemelerine rağmen bugünü bir felaket günü olarak görüyor ve hep birlikte ağlaşıyorlardı. Zira onlar bir taraftan Lât'ın yıkılamayacağını, ona dokunulması durumunda kendisini koruyacağını, kendisine zarar vermeye kalkışanlara felaketin dokunacağı gibi kendilerinin de bu felaketten etkilenebileceğine inanıyorlarken; diğer taraftan da şayet Lât alicenaplık gösterip onlara lanetiyle zarar vermese bile bu tarihten itibaren aralarında olmayacağı için hüznün yaşıyorlardı.¹⁴¹ Öte taraftan Muğir b. Şu'be ise onla-

139 Bkz. İbn Habîb, *Muhabber*, 315. Ayrıca bkz. İbn el-Kelbî, 30-31; Feyyûmî, 414; İbn Kesir, VII, 457.

140 Bkz. İbn Hazm, *Cemhere*, Beyrut 1983, 491.

141 Bkz. İbn Abdilberr, *ed-Durer fi Ahbârî'l-Meğazi ve's-Siyer*, (tahk: Şevki Dayf), Kahire 1403, 249.

rın bu hal-i pürmelâlınden adeta keyif alıyordu. Hatta zihninde bunu biraz daha eğlenceli hale getirmek için bir de senaryo hazırladı. Ve Lât'a doğru giderken arkadaşlarına vallahi "*Sakîflileri komik duruma düşüreceğim.*" diyerek hazırladığı senaryodan da bir parça bahsetti. Elindeki gürzü ile "bismillah" diyerek puta vurur vurmaz kendini sırt üstü yere atıverdi ve çok korkmuş gibi yaparak uzağa doğru kaçmaya başladı. Muğire b. Şube'nin bir mizansen tertip ettiğini bilmeyen Taiflilerin arasında ise korku ve neşeyle karışık sesler yükselmeye başladı. Kimi "*Allah Muğire'yi kahretsin. Tanrıça onu öldürdü.*" diyerek sevinçlerini dile getiriyor, kimi ise bu sona maruz kalan Muğire için üzülmüyordu. Onlara göre uzun süredir bekledikleri mucize gerçekleşmiş, tanrıça kendisine uzanan düşman elini adeta kökünden koparıp atmıştı. Bu durum onları o kadar coşturmuştu ki "*Sizden her kim dilerse buyursun yıkınsın yıkılmaya çalışsın. Allah'a and olsun ki bunu başaramaz*" diye bağırmağa başlamışlardı. Muğire b. Şu'be durumun istediği noktaya ulaştığını görerek sakın bir şekilde elinde gürzüyle birlikte geri dönmüş ve kendileriyle alay ederek "*Allah sizi kahretsin. Ey Sakîf topluluğu o bir taş parçasından başka bir şey değildir. [Bunu hala göremediniz mi?]*", diyerek elindeki gürzü bütün gücü ile Lât'a indirmeye başlamıştı. Lât'a birinin bu şekilde davranmasının bırakın Muğire'yi helak etmeyi, kainatı sarsacağına inanan Taifliler, Muğire'ye bir şey olmadığı gibi Lât'ın da yavaş yavaş yıkıldığını gördükçe adeta vurgun yemiş gibi oldular. Onlardaki bu vurgunu fark eden sadin kendilerine teselli olacak "*temellerine bir dokunsunlar (göreceksiniz) onları yok edecek*" cümlesini söyleyince biraz rahatladılar. Böylece temellerine inilmesini beklediler. Öte taraftan Muğire aslında mabedin temellerine karışmayı düşünmemişti, sadece ana binayı yıkacak ve o halde bırakacaktı. Ancak Sadin'in bu cümlelerini duyup bunun izleyiciler üzerinde etki uyandırdığını da farkedince temellerine kadar inmeye karar verdi ve temellerine konan yüzlerce yıllık taşları da söke-rek toprağa ulaştı.¹⁴² Böylece Lât mabedi tarihe karışmış oldu.

Lât'ın yıkılması esnasında şair Şeddâd b. Ârid el-Cüşemî şu şiiri söylemiştir:

Etmeyin Lât'a yardım
 Allah etti onu Helak
 Kendisine yardım edilmeyen
 Yıkılan ve alevler içerisinde parlayan Lât,
 Nasıl yardım edebilir ki¹⁴³

142 Beyhakî (6458/), *Delailu'n-nubuwwa*, I-VII, Beyrut 1405, V, 303.

143 Cevad Ali, 234.

Lat mabedi yıkıldıktan sonra putun üzerinde bulunan değerli taşlar, takılar ve ona hediye edilen ve “ğabğab”da korunan değerli mücevherler bir araya toplandı.¹⁴⁴ Bunların bir kısmıyla Hz. Peygamber’in emri mucibince, Taif’in ilk Müslümanlarından biri olan ve hemşerilerine İslam’ı anlatırken onlar tarafından öldürülen Mesud’un borçları ödendi. Geri kalanlar ise Ebu Süfyan’a bağışlandı. Böylelikle Ebu Süfyan bir süre öncesine kadar tanrı olarak kabul ettiği Lât’ın hazinesine sahip olarak Medine’ye dönmüş oldu. Bu durumun Ebu Süfyan’ın zihin dünyasında apayrı bir kırılma oluşturmuş olmalıdır.

Taif İslam dinini henüz kabul ettiği için o tarihe kadar şehirde İslami bir mabet bulunmuyordu. Bu durum zorunlu olarak bir mescidin inşasını gerektiriyordu. Bunun için de mekân olarak şehrin adeta merkez noktasında bulunan Lât mabedinin olduğu yer seçildi ve yapı malzemesinin bir kısmı da buradan tedarik edildi.¹⁴⁵ Caminin minaresi putun tam olarak bulunduğu yere yerleştirilmiş oldu.¹⁴⁶ Lât’ın mescidin içerisinde korunan bakiyelerinin yirminci asra kadar geldiği rivayet edilmektedir. Hatta Lât taşının da bu malzemenin içerisinde olduğu belirtilmektedir ki bu asrın başlarında Taifi gezen İngiliz Seyyâh James Hamilton, buraya geldiğini ve taşı gördüğünü söylemektedir. Onun verdiği bilgiye göre beşgen şeklinde granit bir taş olup uzunluğu ise on iki ayak kadardı.¹⁴⁷ Suudi yönetimi döneminde camii yeniden inşa edildiği için taşın akıbeti bilinmemektedir. Büyük bir ihtimalle bu taş yeniden cami inşaatında kullanılmıştır.

Sonuç olarak cahiliye döneminin en önemli tanrılarının biri olan Lât, köken itibarıyla Nebatilere aittir. Ona ibadet eden Nebatiler, kendisi adına birçok mabet de inşa etmişlerdi. Lât bu mabetlerin içerisinde Nebatiler “Beytel” dedikleri bölgede ikamet ederdi. Bilindiği gibi bu kavram “tanrının evi” anlamına gelmektedir. Pagan dinlerde tanrılara cismani, yani dünyevi bir özellik atfedildiği için onlara dünyevi bir de mekân düşünülmüştü. Dolayısıyla Lât mabetlerindeki Beyteller tanrılarının dünyada iken ikamet ettikleri mekânlardı. Tanrılarının gökteki mekânını temsil eden beyteller, Lât mabetlerinin içerisinde bir duvara kazanmış nişlere benzemekteydi. Bu nişler adeta öte dünyaya açılan kapı mahiyetindeydi. Bu durum Hicaz bölgesine ise bir taş şeklinde yansımıştır. Orada da Lât mabedinin içerisinde “beytel” olarak bir kaya kabul edilmiştir. Bu da kimi tarihçileri Lât’ın “bir kaya parçası” olduğunu söylemeye itmiştir. Oysaki bu kaya Lât’ın ikamet ettiği “kutsal beytelden” öte bir şey değildi.

144 Bkz. İbn Abdilberr, *ed-Durer fi Ahbârî'l-Meğazi ve's-Siyer*, (tahk: Şevki Dayf), Kahire 1403, 249.

145 Bkz. Bkz. Yakut el-Hamevî, *Buldan*, V, 4; İbn Kesir, VII, 457.

146 Bkz. Bkz. İbn el-Kelbî, 31; Kurtubî, XVII, 99.

147 Bkz. Cevad Ali, VI, 235.

Lât adına değişik bölgelerde mabetler inşa edilmiştir. Bu mabetlerden ikisi Hicaz'da bulunmaktaydı. Nahle'de olanı daha küçük, Taif'teki ise oldukça büyüktü. Burada aynı zamanda mabedin sadini olduğu anlaşılan bir zat da gömülmüştü. Hicaz bölgesinde bulunanların en büyüğü olan bu mabed, temelde Taipli Sakif kabilesine ait olmakla birlikte bütün Araplar tarafından saygı duyuluyor ve buraya ibadete geliniyordu. Hz. Peygamber, Allah'ın elçisi olarak görevlendirilmesinden sonra Menât ve Uzzâ ile birlikte Lât ile de mücadele etti. Tevhidi düşüncenin hızla yayılmasından sonra Hz. Peygamber sair putlar ile birlikte onun da yıkılmasına karar verdi. Muğire b. Şu'be ile Ebu Süfyan tarafından yıkılmış olan Lât'ın yerine Taif mescidi kuruldu.

KAYNAKÇA

- ALİ, Cevad, *el-Mufasssâl fi tarihi'l-ArabKabl el-İslâm*, I-X, Bağdad 1993.
- el-AYNİ, Bedrettin (ö: 855/1451), *Umdetu'l-karî şerh sahih el-Buharî*, I-XV, Beyrut ty.
- BELLAMY, James A., "Two Pre-Islamic Arabic Inscriptions Revised: Jabal Ramm and Umm Al-Jimâl" *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 108, No. 3 (July - September, 1988).
- BERU, Tevfik, *Tarihu'l-Arab el-Kadim*, Daru'l-Fikr, yy 2001, 109.
- BEYHAKÎ (ö458/), *Delailu'n-nubuww*, I-VII, Beyrut 1405.
- el-BEZZÂZ, Ebubekir Ahmed (ö: 292/), *Musnedu el-Bezzâz*, (tahk: Mahfuzurrahman Zeynullah vd.), I-XVIII, Medine 2009.
- el-BUALLÎ, Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Ömer b. Ya'la Ebu Abdullah Bedrettin (ö.778/1376), *el-Menhecu'l-kavim fi ihtisari 'İktisadi's-sirati'l-müstakim lişeyhu'l-İslam İbn Teymiyye*, (tahk: Ali b. Muhammed el-İmran, Mekke 1422.
- BUHARÎ (ö: 256/), *Sahih*, (tahk: Muhammed Züheyr), I-IX, Beyrut 1422.
- CORBETT, Glenn J., "DESERT TRACES Tracking the Nabataeans in Jordan's Wâdi Ramm" *Near Eastern Archaeology*, Vol. 75, No. 4, The American Schools of Oriental Research yayınları, Aralık 2012..
- el-CÛRCANÎ, Ebübekir Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Farisî (ö471/), *Dercud'd-Durer fi Tefsiri'l-Ayyive's-Sever*, (tahk: Talat Salah el-Ferhân-Muhammed Edip Şekur Emir), I-II, Umân Ürdün 2009.
- ed-DEYLEMÎ, Ebû Zekeriyye Yahya b. Ziyâd b. Abdullah b. Manzur (ö: 207/822), *Meaniyi'l-Kur'an*, (tahk: Ahmed Yusuf, Muhammed Ali Neccâr, Abdulfettah İsmail eş-Şelebi), Mısır ty.
- ed-DİMESKÎ, Ebu Muhammed İzzuddin b. Selam b. Ebi'l-Kasım b. Hasan es-Sulemi, *Tefsiru'l-Kur'an (Maverdi'nin Tefsirinin ihtisarındır)*, (tahk: Abdullah b. İbrahim el-Vehbi), I-III, Beyrut 1996.
- EBU'L-FİDA, İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, (tahk: Sami b. Muhammed), Daru't-Tayyibe, I-VIII, Beyrut (?) 1999.
- EBU UBEYDE, Muammer b. Müsenna et-Teymî el-Basrî (ö: 209/823), *Mecâzu'l-Kur'an*, (tahk: Muhammed Fuat Sezgin), Kahire 1381.
- el-ENDELÛSÎ, İbn Said (ö:685/), *Nişvetu't-Tarb fi Tarihi Cahiliyyeti'l-Arab*, (tahk: Nusret abdurrahman), Ürdün ty.
- el-EZRAKÎ, *Ahbaru Mekke*, (tahk: Rüştü es-Salih), I-II, (iki cilt bir arada), Beyrut ty.
- el-FAKİHÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. el-Abbas el-Mekki (ö: 272/888), *Ahbaru Mekke*, (tahk: Abdulmelik Abdullah), I-VI (ikişer cilt bir arada), Beyrut 1404.
- FEYYUMÎ, Muhammed İbrahim, *Tarihu'l-Fikr ed-Dinî el-Cahilî*, Beyrut 1994, 266; .
- FİRÛZÂBÂDÎ, *MecduddinEbû't-Tahir* (ö: 817/1415), *Besâirzevi't-temyiz fi letâifi'l-kitâbi'l-Aziz*, (Tahk: Muhammed Ali en-Neccâr), I-VI, Kahire (1,2,3 ciltler 1996; 4,5. Cilt 1992, 6. Cilt 1973).
- el-FETENÎ, Cemalettin Muhammed Tahir b. Ali el-Cürarati (ö: 986/1578), *MecmeuBihârî'l-Envâr*, I-V, by. 1987.
- GAWLİKOWSKÎ, Michel, "Le Temple D'Allat A Palmyre" *Revue Archéologique*, Nouvelle Série, Fasc. 2, Universitaires de France Yayınları, Paris 1977.
- GRAF, David F. and ZWETTLER, Michael J., "The North Arabian "Thamudic E" Inscription from Uraynibah West", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, The American Schools of Oriental Research yayınları, No. 335, (Ağustos 2004).
- GÜNDÛZ, Şinasi, "Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatiler'in Etkileri", *Dinler Tarihi Araştırmaları - I, (Sempozyum: 8-9 Kasım 1996)*, 1998, s. 355-380.
- el-HAZİN, Alauddin Ali b. Muhammed (ö741/), *Tefsiru Hazin (Lubabu't-Te'vil fi meani't-tenzil)*, (tashih: Muhammed Ali Şahin), Beyrut 1415.

- el-HALEBÎ, Semîn, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. Yusuf b. Abdurrahman (ö. 756/1355), *ed-Duru'l-masun fi ulûmi'l-kitabi'l-mekûn*, (tahk: Ahmed Mahmud el-Harrât), I-XI, Dimeşk ty.
- HENDRİK, J.W. Drijvers and H.H.W. Drijvers, "A New Sanctuary at Palmyra", *Archaeology*, Vol. 31, No. 3, Archaeological Institute of America Yayınları, Amerika Mayıs-Haziran 1978.
- İBN ABBAS, *Tenviru'l-mikbâs min tefsiri İbn Abbas*, (toplayan: Mecduddin Ebû Tahir (ö: 817), Beyrut ty.
- İBN ABDÛLBERR, *ed-Durer fi Ahbârî'l-Meğazive's-Siyer*, (tahk: Şevki Dayf), Kahire 1403.
- İBN BATTAL, Ebu'l-Hasan Ali (ö: 449/), *Şerhu sahih Buhârî*, (tahkik: Ebû't-Temim Yasir b. İbrahim), I-X, Riyad 2003.
- İBNU'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec (ö: 597/), *Keşfu'l-müşkil min hadsi's-sahihayn*, (tahk: Ali Hüseyin Bevvâb), I-IV, Riyad ty.
- İBNU'L-CİNNÎ, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, el-Mevsilî (ö: 392/1002), *el-Muhteseb fi tebyini vücuhi şevâizî'l-kuraa ve'l-izahi anha*, (neşr: Vizaretu'l-Evkâf), I-II, yy 1999.
- İBN DUREYD, Ebubekir Muhammed b. el-Hasan el-Ezdi (ö: 321/933), *Cemheretu'l-Lüğâ*, (tahk: Remzi Munir Ba'albeki) I-III, Beyrut 1987.
- el-İştikak, (tahk: Abdusselam Muhammed Harun), Beyrut 1991.
- İBN EBÛ'L-HATİM ER-RAZÎ (ö.327/938), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim liİbn Ebi Hatim*, (tahk: Esad Muhammed et-Tayyib), I-X, Mekke 1419.
- İBN HİŞAM, *Sire*, (tahk: Mustafa Saka-İbrahim Ebyarî), I-II, Mısır 1955.
- İBN HAZM, (ö:456/1063), *Cemheretu ensâbi'l-Arab*, (tahk: Komisyon), Beyrut 1983.
- İBNU'L-İBRÎ, Ebu'l-Ferec Bar hebraeus Yuhanna (ö685/1286), *Tarihu muhtasari'd-düvel*, (tahk: Anton Salihanî Yesu'î), Beyrut 1992, 94.
- İBN İŞHAK, (ö: 150/) *Siretuİbn İshak*, (tahk: Süheyl Zekkâr), Beyrut 1987.
- el-İSFAHANÎ, Rağb, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, (tahk: Safvân Adnan ed-Davudî), Beyrut 1412.
- LÜTFÎ ABDULVAHHAB, *el-Arab fi Asri'l-Kadime*, Daru'l-Mearif el-Camiyye, yy, ty.
- el-KELBÎ, İbn Saib (ö: 204/), *NesebuMa'dve'l-Yemen el-Kebir*, (tahk: Naci Hasan), Mek-tebetu Nehdetu'l-Arabiyye, I-II, yy 1998.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cem'l-Kebâil*, I-V, Beyrut 1994.
- KASTELÂNÎ (ö: 923/1517), *İrşadu's-Sârî li Şerhi Sahih el-Buhârî*, I-X, Mısır 1323.
- el-KİRMANÎ, Mahmud b. Hamza b. Nasr (ö: 505/1110), *Ğaribu't-tefsir ve acâibu't-te'vil*, I-II, Beyrut ty.
- el-MATURİDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed (ö: 450/), *En-Nuketve'l-Uyûn (TersiruMaverdi)*, (tahk: Seyid b. Abdulsakud b. Abdurrahîm), I-VI, Beyrut ty.
- MUKAİT B. SÜLEYMAN (ö: 150/767), *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, (tahk: Abdullah Muhammed Şahata), Beyrut 1423.
- el-MATURİDÎ, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, Ebu Mansur (ö: 333/), *Tefsiru'l-Maturidî*, (tahk: mecdeviBaslum), I-X, Beyrut 2005.
- el-MAVERDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Basrî el-Bağdadî (ö: 450/1058), *Tefsiru'l-Maverdî (en-Nuketve'l-uyûn)*, I-IV, (tahk: SeyyidAbdulsakud b. Abdurrahim), Beyrut ty.
- MEHRÂN, Muhammed Beyyumî, *Dirâsâton fi tarihi'l-Arab el-Kadim*, Daru'l-Ma'rifeti'l-Camiyye, İskenderiye ty.
- en-NESEFÎ, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Nesefî*, I-III, (tahk: MuhyiddinDibMesto), Beyrut 1998.
- NORTH, Robert, "Jordan Archeology Conference at Oxford", *Orientalia*, NOVA SERIES, Vol. 50, No. 4 (1981).
- PETERS, F.E., "The Nabateans in Havran", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 97, No. 3 (Jul. - Sep., 1977).

- er-RAZÎ Fahrettin (ö: 606/1210), *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 1420.
- SALÎH, Abdulaziz, *Tarihu Şibh el-Cezireti'l-Arabiyye fi asri'l-kadim*, Kahire ty.
- al-SALÎHÎ, Wathîq I., "The Camel-Rider's Stele and Related Sculpture from Hatra" *Iraq* Vol. 60, Bağdat 1998.
- es-SEM'ÂNÎ, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed (ö: 489/1096), *Tefsiru'l-Kur'an*, (tahk: Yasir b. İbrahim-Ğuneym b. Abbas), Riyad 1997.
- STARCKY, Jean, "The Nabataeans: A Historical Sketch", *The Biblical Archaeologist*, Vol. 18, No. 4, The American Schools of Oriental Research Yayınları, (1955).
- es-SUHEYMÎ, Süleyman b. Sâlim, *el-A'yâd ve eseruhaale'l-Müslimin*, 2003 Medine.
- SUHEYLÎ (ö:581/), *Revdu'l-unf*, (tahk: Ömer Abdusselam), I-VII, Beyrut 2000.
- es-SUYUTÎ, Abdurrahman b. Ebîbekr Celalettin (ö: 911/1505), *ed-Durur Mensur*, I-VIII, Daru'l-Fikr, Beyrut ty.
- Abdurrahman b. Ebîbekr Celalettin (ö: 911/1505), *ed-Durur Mensur*, I-VIII, Daru'l-Fikr, Beyrut ty.
- SÖYLEMEZ, Mehmet Mahfuz, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", *Cahiliye Araplarının Uluhuğiyet Anlayışı*, (ed: Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ), Ankara 2015.
- eş-ŞAMÎ, Muhammed b. Yusuf es-Salihî (ö: 942/), *Subulu'l-Huda ve'r-Reşâd fi sirethayri'l-ibâd* (tahk: Adil Ahmed Abdulmecid-Ali Muhammed), I-XII, Beyrut 1993.
- ŞURRÂB, Muhammed Muhammed Hasan, *el-Me'âlimu'l-esire fi sunneti ve's-sire*, Beyrut 1991.
- TABERANÎ (ö: 360), *Mu'cemu'l-Evsat*, (tahk: Tarık b. Abdullah), I-X, Kahire ty.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerir, *Tefsir*, (tahk: Ahmed Muhammed Şakir), I-XXIV, Risale yayımları, 2000.
- TARTUŞÎ, el-Merakuşî, Ebû Talib Ebu'l-Mecd Akil b. Aliyye (ö: 608/), *Tarihu'l-mekâl fi muvâzeneti'l-a'mal ve hükmi ğayri'l-mükellefin fi'l-ukbâve'l-meal*, (tahk: Mustafa Bahul), I-II, Ebu Dabi 2006.
- et-TUNUSÎ, Ebu'l-Abbas el-Buseylî (ö: 803/), *Nuketve't-Tenbihât fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-mecid*, (tahk: Muhammed Taberânî), I-III, Daru'l-Beyda 2008.
- VAHÎDÎ, (Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammedb. Ali en-Nisaburî, *et- Tefsiru'l-Basit*, (tahk: Sebke'de bir ekip), I-XXX, Suud 1430.
- VEHB B. MÜNEBBÎH, *Kitâbu't-ticân fi muluki'l-Himyer*, [tahk ve neşer: Merkezi Dirâsâtve'l-ebhâs el-Yemeniye], San'a 1979.
- WENNING, Robert, "The Betyls of Petra" *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 324, Nabataean Petra (Kasım 2001).
- YAKUT el-HAMEVÎ, *Mu'cemu'l-Buldân*, I-VII, Beyrut 1995.
- ez-ZECCÂC, Ebû İshak, İbrahim b. es-Serriye b. Sehl (ö: 311/923), *Meanî'l-Kur'an ve İrabuhu*, (tahk: AbdulcelilAbduhşelebi), I-V, Beyrut 1988.

CAHİLEYE DÖNEMİNDE MALİ YÜKÜMLÜLÜKLER VE BUNLARIN KUR'ÂN'DAKİ YANSIMALARI

Emrah DİNDİ*

ÖZ

Bu makalede cahiliye Araplarında ziraî, ticarî, dinî, içtimaî ve siyasi vergiler ve bu vergilerin kavram ve form olarak Kur'ân'daki malî tasarruflarla diyalektik ilişkisi ele alınmıştır. Kur'ân'ın İslam öncesi cahiliye dönemi tasavvur ve teamüllerini tamamen ortadan kaldırıp ibdâ' ve icad mahiyetinde sil baştan hükümler mi getirdiği yoksa vakiaya, 7. yüzyıl Arap kültür havzası rengine muvafık ve mutabık hükümler mi inşa ettiği sorunu sınırlı bir alanda irdelemiştir. Öte yandan gerek klasik geleneğimizde gerekse de son bir buçuk asırda yerli ve yabancı bazı araştırmacılar tarafından Kur'ân'ın cahiliye dönemine ait bir takım tasavvur ve teamülleri ihtiva ettiğine dair ileri sürülen hipotez, Kur'ân'ın malî tasarrufları özelinde tayin ve tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada önce cahiliye dönemine ait vergilerle ilgili verileri elde etmek, bunların analizlerini yapmak ve daha sonra Kur'ân'daki malî yükümlülüklerle diyalektik ilişkisini ortaya koymak ve bir senteze ulaşmak şeklinde bir yol ve usûl takip edilmiştir. Takip edilen bu usûl neticesinde Kur'ân'ın söz konusu bu vergilerinin İslam öncesi Güney, Kuzey ve Hicaz Araplarında hatta daha kadim toplumlarda yer alan köklü nizamlar olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cahiliye, Haraç, Öşür, Cizye, Zekât, Kur'ân
**FINANCIAL LIABILITIES DURING THE JAHILIYYAH AND
THEIR REFLECTIONS IN THE QURAN**

ABSTRACT

In this review, the agricultural, commercial, religious, social and political taxes during the Jahiliyyah in Arabs, and their dialectic relations with financial regulations as a concept and form in the Quran are examined. The issue of whether the Quran brought new regulations in terms of creation and invention new laws by terminating the considerations and practices of the Jahiliyyah, the pre-Islamic Era before the Quran, or established laws, which complied with the 7th Century Arabian cultural basin, onto the existing situation, has been investigated in a limited manner in the literature. On the other hand, the hypothesis put forward by some local or foreign authors both in our classical tradition and in the past one and a half century claiming that the Quran included some considerations and practices of the Jahiliyyah has been defined and determined in a manner that is specific to the financial regulations of the Quran. The methodology in the study has been in the form of obtaining the data on the taxes during the Jahiliyyah, analyzing

* Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniv. İlahiyat Fak. Temel İsl. Bil. Tefsir Anabilim Dalı, emrahdindi@sinop.edu.tr

them, investigating their dialectic relations with financial liabilities in the Quran; and finally, concluding to a synthesis. As a result of this methodology, it has been concluded that these taxes that are expressed in the Quran are the long-established regulations that existed in the Pre-Islamic Era in Southern, Northern and Hejaz Arabs, and even in more ancient societies.

Key Words: Jahiliyyah, Exaction, Tithe, Poll Tax (Jizya), Alms (Zakat), The Quran.

GİRİŞ

Kur'an'ın malî yükümlülüklerinin cahiliye Arap tasavvur ve uygulamalarıyla diyalektik ilişkisini ifade eden bir makaleyi neden yazma gereği duyduğumuzu ifade eden pek çok sebep ve sorun söz konusudur:

Öncelikli ve genel olarak ilahi vahiyler, içinde teşekkül ettikleri zaman ve mekân koşullarından, insanî kültür ve eylemlerden gerçekten bağımsız mıdır değil midir? Dolayısıyla özelde de Kur'an, kendi döneminin tarihî ve kültürel şartlarından izler taşımakta mıdır. İnanç, ibadet ve muamelat gibi bütün alanlarında, ihbarî ve inşaî ifadelerinde içinde teşekkül ettiği cahiliye çağına ait tasavvur ve teamüllerden, âdât ve tekâlitten gerçekten bağımsız mıdır? Geleneğimizde Taberî, Kaffal eş-Şâsî, Kurtubî, Şâtibî ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî gibi klasik İslam âlimlerinin ve Mutezilenin, Kur'an idelerinin ve ahkâmının, vakiyla ve o günkü Arapların bildikleri ve uygulayageldikleri âdetlerle, istilahlarla diyalektik ilişkisinin varlığını teslimleri¹ ve aynı şekilde XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı İslam müceddidlerinin ve müsteşriklerin Kur'an'ın, cahiliye çağına ve kendi dönemine ait ahkâm içerdüğünü ve vakiya mutabık olduğunu, ileri sürmüş olmaları² ne ifa-

- 1 Bu makalede klasik kaynaklar, bilgiye erişim kolaylığı sağlamasından dolayı Mektebetu'ş-Şâmile 3. 36 sürümünden verilmiştir. Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Gâlib el-Âmilî Ebû Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, (Tah. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetu'r-Risâle, 1. Bsk., yy. 2000, c. X, s. 451; c. XV, s. 364, 481; c. XXIV, s. 152, 373; Ebû Bekr Muhammed b. 'Ali b. İsmâil b. eş-Şâsî el-Kaffâl, *Mehâsinu'ş-Şeri'a fi Furû'i'ş-Şâfi'iyye*, (Tah. Muhammed Ali Samak), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 38, 214, 241, 403, 553, 557, 563; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah Şemsüddin el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, (Tah. Ahmed el-Berdûni-İbrâhîm Atfeysî), Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kâhire 1964, c. V, s. 119; c. IX, s. 154; c. XV, s. 132; c. XVII, s. 192; Ebû İshâk eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, (Trc. Mehmed Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1990, c. II, s. 65, 67, 76-77, 79, 83; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâligâ*, (Çev. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1994, c. I, s. 332-340; Mutezilenin, Kur'an'ın anlam ve ahkâmının Arapların dillerine, hal ve durumlarına, onların istilahlarına göre indirilmiş Arabî bir Kur'an (Kur'ânen Arabiyyen) olduğu iddiası konusunda bkz. Ra'd, 13/37; Zümer 39/27-28; Fussilet, 41/3; Zuhruf, 42/3; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyin Fahrüddin er-Râzî, *Meftâhu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 3. Bsk., Beyrut 1420, c. XVIII, s. 416; c. XIX, s. 49; c. XXVI, s. 449; c. XXVII, s. 538, 617; Emrah Dindi, *Kur'an'da İslâm Öncesi Kültürün İzleri (Muâmelât Örneği)*, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul Ün., İstanbul 2014, s. 19, 58.
- 2 Yerli, yabancı Müslüman araştırmacıların ve müsteşriklerin bu düşünceleri hakkında geniş bilgi için bkz. Dindi, *a.g.e.*, s. 20, 58-60.

de ediyor? Bu düşünceler vakî midir, gerçekten nitelikli bir şekilde temellendirilmiş midir, yoksa içi boş hipotezler olarak mı kalmıştır? Diğer yandan bu düşünceler karşısında çağdaş seleflerin ileri sürdüğü gibi, Kur'an'ın her harf ve ifadesi bütün zaman ve mekânlarda geçerli, ezeli, aşkın, evrensel ilkeler midir, değilse Kur'an'ın vakiiliğini kabul etmek, onu tarihin çöplüğüne atmak yahut tarihe mahkûm etmek anlamına mı gelmektedir, onun ezeli ilahî kelimelerle oluşuyla tarihe ait öğeler içermesi birbiriyle çelişmekte midir?

İşte gerek klasik geçmişimizde gerekse de çağımız akademik çevrelerde, Kur'an'ın ahkâm ve ifadelerine ilişkin bütün bu soru(n)lar, cevaplanması ve çözümlenmesi beklenen ciddi bir problem teşkil etmektedir. Elbetteki bu konuda ilk kalem tutacak yahut söz söyleyecek olan biz değiliz. Gerek kadim geçmişimizde “şer'u men kablenâ” alt başlığı altında yahut yazmış oldukları kitapların satır aralarında gerekse de asrımızda Arap ve Türk dünyasında “*Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm*”, “*el-Arabu kable'l-İslâm*”, “*Hadaratu'l-Arab kable'l-İslâm*”, “*Târîhu'l-Arabî'l-Kadîm*”, “*İslam öncesi...*”, “*Cahiliye çağı/dönemi...*”³ başlıkları altında yapılan çalışmalarda Kur'an ahkâmının cahiliyedeki kökeniyle ilgili yer yer atıf ve işaretlerde bulunulmuştur. Nevar ki ne bir kitap ne de bir makale olarak cahiliyedeki bütün bu vergilerin Kur'an ahkâmıyla ilişkisini irdeleyen müstakil bir çalışmaya şu ana kadar rastlamış değiliz. O bakımdan bu yönüyle çalışmamız özgün bir niteliğe sahiptir. İşte biz bu çalışmamızda Kur'an'ın, kendi çağındaki Arapların ve Ehl-i Kitabın bildikleri ve uygulayageldikleri âdetler türünden hükümler bina edip etmediğine dair gerek klasik İslam âlimlerinin “şer'u men kablenâ” gerekse bazı İslam bilginlerinin ileri sürdükleri “İslam'ın Arap kültürü üzerine bina olunduğu” şeklinde son asırda Arap dünyasındaki söylemlerin doğru olup olmadığını test etmek için, gerekse de Kur'an'ın, ezeli olduğunu, indiği toplum kültüründen ve vakiadan tamamen bağımsız hükümler bina ettiğini galibiyetle ileri süren sünî paradigmayı tayin ve tahkik etmek için haraç, öşür, zekât, sadaka, rifâde ve cizye gibi Kur'an'ın malî ahkâmını nazil olduğu cahiliye çağı Arap toplumunun müdevven örf, âdet ve ahkâm havzasında okumayı zorunlu gördük.

Makalenin ilim dünyasına katkısının ne olacağı, bu alanda hangi boşluğu dolduracağı da merak konusudur. Elbetteki Kur'an'ın ziraî, ticarî (öşür-haraç), dinî (zekât-sadaka) ve siyasî (cizye) vergilerinin, cahiliye Arap âdât ve tekâlidıyla ilişkisinin olup olmadığının ortaya konması aynı zamanda onun nasıl bir yöntemle yorumlanması (tefsir) sorunsalını da beraberinde getirmektedir. O bakımdan bizim bu makalemizin, bin dört yüz küsur yıldır galibiyetle uygulanan,

3 Cahiliye ile ilgili ülkemizdeki çalışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Dindi, *a.g.e.*, s. 6-8.

Kur'an'ı, tarihî ortamından bağımsız sadece harf, kelime, terkip vb. literal ifadelerinde sıkışmış bir tefsir metodunu mu, yoksa onu nazil olduğu dinamik tarih içinde, doğduğu toplum ve coğrafi yapının yaşıyan kültüründe okumayı önceleyen bir yorumlama/diyalektik yöntemi mi tercih etmemiz noktasında, mevcut belirsizliğin çözülmesine katkı sunacağını düşünmekteyiz.

Aynı şekilde bu çalışmamızla, Kur'an'ın, malî yükümlülüklerde cahiliye çağının tasavvur ve teamüllerini dikkate alıp almadığının, aldysa bunun hangi oranda olduğunun, neleri tashih edip dönüştürdüğünün, neleri ilga ve ibka ettiğinin, gerçekten ibdâ' ve icâd mahiyetinde hükümler bina edip etmediğinin de aydınlanmış olacağını ümit etmekteyiz.

Çalışmada şöyle bir yöntem takip edeceğiz. Klasik kaynaklardan ve modern çalışmalardan cahiliye döneminde vergi sistemlerinin nasıl olduğuna, hangi tür vergilerin yer aldığına dair malumatı derleyeceğiz. Sonra Kur'an'daki malî yükümlülüklerin cahiliyedeki vergi kültür laboratuvarındaki sistemlerle bağlantısının olup olmadığını analiz edip bir senteze, bir başka ifadeyle tek tek parçalardan bütüne, olgulardan ilahî nassa varacağız. Cahiliye Araplarında görülen vergileri genel olarak toprak mahsullerinden, ticarî gelirlerden ve hayvanlardan alınan vergiler, ilahlara ve mabetlere sunulan dinî, içtimaî vergiler, mağlubiyet neticesinde kabile yahut devlet tebaasından can, mal ve ırz emniyeti karşılığında alınan baş vergileri şeklinde üç ana başlık altında el alacağız.

1. TOPRAK MAHSULLERİNDEN, TİCARİ GELİRLERDEN VE HAYVANLARDAN ALINAN VERGİLER

a. Haraç

İslam hukukunda haraç, lugatta kira, galle manasında olup, ıstılahada haracı araziden ve ihya edilen bir kısım mevât arazisinden belli ölçülere göre beytülmal adına alınan, haracı mukâseme (üründen alınan) ve haracı muvazzaf (araziden alınan) vergiyi ifade eden bir terimdir.⁴

Topraktan alınan haraç vergisi kadim devirlere kadar uzanmaktadır.⁵ Cahiliye döneminde "haraca" denilen toprak vergisinin alındığı, bu vergiye daha kadim toplumlarda İrem dilinde Talmud'da "harcâ" denildiği ve bu kelimenin Sasanilerde de toprak gelirlerinin vergisi anlamında kullanıldığını⁶ görmekteyiz. Pehlevîce'de de toprak vergisi

4 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhuyye Kâmusu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1985, c. IV, s. 75.

5 Ebû'l-Ülâ Mardin, "Harâç", *İA*, MEB, İstanbul 1987, c. V/I, s. 224.

6 Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Dâru's-Sâkî, 4. Bsk., yy. 2001, c. IX, s. 304-305; Fars krallarının toprak gelirlerine, buğday, arpa, üzüm, yaş ve kuru hurma zeytin vb. toprağın ürün türüne ve gelirin'e göre yarım, üçte bir, dördte bir, beşte bir ve onda bir gibi haraç vergisi koydukları Kubâz ve Kisrâ Ânu Şirvân'ın bu konuda bir düzen-

anlamında istimal edilmiştir.⁷ Bu vergiye “itâve” de denilmiş hatta haracın itâve (urbân) ile aynı şey olduğu da ifade edilmiştir.⁸

Talmud'da da genel olarak toprak vergisi haraç için “taska/taskâ” kelimesinin kullanıldığı ve bu kelimenin aynı anlamda Farisilerde de yer aldığı⁹ görülür. Aslında bu kelimenin Fars kökenli olduğu,¹⁰ İbrani-lerin bu kelimeyi Farslardan aldığı da ileri sürülmüştür. Benzer şekilde Hz. Ömer'in Müslüman olan iki zimmî hakkında “o ikisinden baş vergisi cizye almaktan vazgeç, arazilerinden task al” şeklinde Osman b. Hanife gönderdiği mektubunda yer alan ifadelerde de “task” kavramı topraktan belli ölçülerde alınan haraç anlamında kullanılmıştır.¹¹ Kelime manası itibariyle “topraktan çıkan şey” anlamında kullanılan “harâç”ın, Arapça'ya aslında Akkadca veya Aramice'den yahut Süryânice aracılığıyla Grekçe'den geçtiğine dair görüşler de¹² Kur'an'da yer alan bu vergi sisteminin oldukça eskilere dayandığının bir göstergesi olsa gerektir.

Dolayısıyla pek çok konuda tebdil ve tağyiri kolay olmayan malî ve idarî kadim nizamlara dokunmayan Kur'an, bu vergiyi devam ettirmiş, yılda bir, toplumun malından çıkarıp verdiği şeyi ifade eder şekilde “harç” yahut “harâç” ıstılahları Kur'an Arapçasında yer almıştır.¹³ Bakara sûresinde çekimli fiil halinde topraktan çıkarılan mah-

lemeye gittiği ifade edilir. Bkz. Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dineverî, *el-Ahbârü't-Twâl*, (Tah. Abdulmun'im Âmir), Dâru l-Hyâi'l-Kütübî'l-Arabiyyi, 1. Bsk., yy. 1960, s. 71; Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Gâlib el-Âmilî Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, Târihu'r-Rusûl ve'l-Mülûk, Dâru't-Türâs, 2. Bsk., Beyrut 1387, c. II, s. 150-151; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Teâkübü'l-Hümem*, (Tah. Ebu'l-Kâsım İmâmî), Sirûş, 2. Bsk., Tahrân 2000, c. I, s. 186-187; Cemâlüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi'l-Ümem ve'l-Mulûk*, (Tah. Muhammed Abdulkâdir Atâ-Mustafâ Abdulkadir Atâ), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992, c. II, s. 135.

7 Cengiz Kallek, “Haraç”, *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 71.

8 Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî Ebû Osmân el-Câhız, *el-Hayavân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1424, c. VI, s. 391; Ali Bakkal, *İslam Öncesi Cahiliyye Çağı Hukuku*, Basılmamış Doçentlik Çalışması, İsam Kütüphanesi, Fotokobi Nusha, yy. ty., s. 195.

9 Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (Tah. Ahmed Abdulğâfur Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Bsk., Beyrut 1987, c. IV, s. 1517, (t-s-k, mad.); Mecduddin Ebu's-Saadât el-Mubârek b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim eş-Şeybânî el-Cezerî İbnu'l-Esir, *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadis ve'l-Eser*, (Tah. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut 1979, c. III, s. 124, (t-s-k, mad.); Muhammed b. Mükrim b. 'Ali Ebû'l-Fadl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdr, 3. Bsk., Beyrut 1414, c. X, s. 225, (t-s-k, mad.); Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XXVI, s. 87, (t-s-k, mad.); Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 304-305.

10 Cevherî, *es-Sihâh*, c. IV, s. 1517, (t-s-k, mad.); İbnu'l-Esir, *en-Nihâye*, c. III, s. 124, (t-s-k, mad.); İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. X, s. 225, (t-s-k, mad.); Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XXVI, s. 87, (t-s-k, mad.).

11 Cevherî, *es-Sihâh*, c. IV, s. 1517, (t-s-k, mad.); İbnu'l-Esir, *en-Nihâye*, c. III, s. 124, (t-s-k, mad.); İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. X, s. 225, (t-s-k, mad.); Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XXVI, s. 87, (t-s-k, mad.).

12 Kallek, “Haraç”, *DİA*, c. XVI, s. 71.

13 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. II, s. 251, (h-r-c, mad.); Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. V, s. 509, (h-r-c, mad.).

sulden vermeyi ifade anlamında kullanıldığı da görülür.¹⁴ Kur'ân'da yer alan bu kavramların pek çok müfessir tarafından kelleye karşılık yahut üründen alınan vergiyi ifade ettiği de dile getirilmiştir.¹⁵ Haraç, Kur'ân nazil olmadan önce Hicaz toplumu tarafından hükümete yahut otorite sahiplerine ödenen malî işlerle ilgili bir kavram olarak kullanılıyor ve biliniyordu. Hatta bazı müsteşrikler cahiliye Arap toplumunun bu kavramı M. Ö. yaklaşık 3000'li yıllarda Yemen'de yaşayan İrem-lilerden aldıklarını ileri sürmüşlerdir.¹⁶ Aslında İslam kaynaklarında Yemen'de Nuh'un Hâm'dan olan oğullarının, Kûtata b. Yâfis'in oğullarından haraç aldığı ve bunun Âdem oğlu tarihinde bilinen ilk haraç olduğunun ifade edilmesi de bu iddiayı destekler niteliktedir.¹⁷ İslam geldikten sonra Hire fetholunup Halid b. Velid'in Hire'ye haraç vergisi koyması üzerine cahiliye dönemi Hire liderlerinden/şairlerinden Amr b. Abdilmesih b. Bukeyl el-Gassânî "Kisrâ haracından, Benî Kureyzâ ve Nadir haracından başka, haraç ödeyeceğiz."¹⁸ şeklinde Medine'de nüfuz sahibi Yahudilere ve Hire'de büyük bir güç olan Kisrâ'ya haraç ödediklerine dair ifadeler de aynı şekilde bunu teyit etmektedir.¹⁹ Benzer şekilde cahiliye şairi A'sâ'nın kasidelerinden birinde, Hire kralı Amr b. Hind'in krallığının genişlediğini ve Umman ile Meleh arasında her yerden haraç vergisi tahsil ettiğini ifade eden rivayetler de bunu desteklemektedir.²⁰

14 Bakara, 2/267.

15 Mü'minün, 23/72; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, (Tah. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdîrrahîm), Dâru'l-Kütûbi'l-İlmîyye, Beyrut ty., c. IV, s. 63; Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar b. Ahmed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, (Tah. Yâsir b. İbrâhîm-Ğanîm b. Abbas b. Ğanîm), Dâru'l-Vatan, 1. Bsk., Riyâd-Suûdiyye 1997, c. III, s. 484; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Bsk., Beyrut 1407, c. III, s. 196; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. XII, s. 142; Kehf, 18/94.

16 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 305.

17 Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed es-Süheylî, *er-Ravdu'l-Ürf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li-bni Hişâm*, (Tah. Ömer Abdusselâm es-Selâmî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut 2000, c. I, s. 51.

18 Taberî, *Târîh*, c. III, s. 362; Şihâbuddin Ebû Abdillâh Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru Sâdr, 2. Bsk., Beyrut 1955, c. V, s. 83; Ebu'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh İbn Hurdâzebe, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Dâru Sâdr, Ofset Liden, Beyrut 1889, s. 128; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. II, s. 39; c. VIII, s. 250; c. XIV, s. 26; c. XVIII, s. 248-249; Numan Abdilmüteâl el-Kâdî, *Şîru'l-Futûhi'l-İslâmiyye fi Sadri'l-İslâm*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyyeti, 1. Bsk., yy. 2005, s. 244.

19 Tarih kitapları Kisrâ ve Kayserlerin cahiliye döneminde Arap Yarımadasında tayin ettikleri krallardan yahut boyun eğdirdikleri meliklerden haraç/cizye ödeyeceklerine dair yapılan anlaşma rivayetleri ile doludur. Bkz. Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî Ebû Cafer el-Bağdâdî, *el-Muhabber*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut ty., s. 370-371; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 142; Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldûn, *Divânu'l-Müptedâ ve'l-Haber fi Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve men Âserehum min Zevi's-Şeni'l-Ekber*, (Tah. Halîl, Şahâde), Dâru'l-Fîkr, 2. Bsk., Beyrut 1988, c. II, s. 74; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. VI, s. 213, 216, 312.

20 O (İyâs b. Kabîse et-Tâi) çok asil, cömert ve mükemmel idi. Umman ve Meleh arasında mevcut her beldede onun haracı tahsil edilirdi. Meymûn b. Kays, *Divânu'l-A'sâ'l-Kebîr*, (Şerh. Muhammed Ahmed Kâsım), el-Mektebu'l-İslâmî, 1. Bsk., Beyrut 1994, s. 85; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. V, s. 248.

Hız. Peygamber'e dayanan rivayetlerde de haraç ve haraç kelimeleri, "vergi", "pazar vergisi", ticarî mallardan alınan gümrük vergisi" "baş vergisi",²¹ "mahsûl" ya da "hâsıla" anlamlarında kullanılmıştır.

Genel olarak tebaanın mal varlığından alınan vergileri ifade eden "harâc", zamanla toprak vergisi olarak kullanılmıştır. İslam, tebdil ve tağyiri kolay olmayan cahiliye döneminde özellikle de Arap yarımadasında bilinen bu yerleşik kadim malî ve idarî nizamları devam ettirmiş, müslümanlar da Irak ve Şam fetihlerinde fethettikleri yerlerde tebaaya bu vergiyi yüklemekten geri durmamışlardır.

b. Meks (Gümrük Vergisi)

Cahiliyede tüccarların pazarlarda sattıklarından alınan vergiye "meks", "mükûs", bu vergiyi alana da "mâkis", "mekkâs" deniliyordu. Dilciler bu kelimeyi "öşr", "aşşâr" (öşür toplayan)²² yahut "cibâye" kelimesinin müradifi olarak da kullanmışlardır.²³ Câhız, meks'in cahiliye döneminden İslam'a intikal eden kavramlar arasında olduğunu ifade etmiştir.²⁴ Cahiliye döneminde hırsız ve mahalli suçlular olan Seâlik'ten ve diğer saldırganlardan pazarın emniyetini sağlama ve düzenini koruma, saldırı, hırsızlık ve kan dökmeye engel olma amacına matuf olarak²⁵ kabile reisleri pazarlarda satılan mallardan vergiler

21 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-u İbn Mâce*, (Tah. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyyi, yy. ty., Esvâk, 40; Öşür ve Harâc, 22; Ömer b. Şebbe b. Abide b. Rayta en-Nemerî Ebû Zeyd, *Târîhu'l-Medîne*, (Tah. Fehîm Muhammed Şeltût), Seyyid Habîb Mahmûd Ahmed, Cidde 1399, s. 304; Ebû Ahmed Hamid b. Muhalled b. Kuteybe b. Abdillâh el-Horasânî İbn Zenceveyh, *el-Emvâl*, (Tah. Şâkir Zeyb Feyyâz), Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhûsi ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, Suûd 1986, s. 123; Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ el-Husrevcirdî Ebû Bekr el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Tah. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Bsk., Beyrut-Lübnan 2003, c. IX, s. 234.

22 Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Side, *el-Muhassas*, (Tah. Halil İbrâhîm Ceffâl), Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut 1996, c. III, s. 433; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. VI, s. 220, (m-k-s, mad.); Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XVI, s. 514-515, (m-k-s, mad.); Saïd el-Efğânî, *Esvâku'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Beyrut 1960, s. 56; Meks, cahiliyede reisin, toprak gelirinden yahut tüccarların ticarî mallarından aldıkları vergidir. Bazıları da bunu, zekât olarak verilmesi farz olan mahsûlün öşrü veya haracı araziden alınan haraç olarak yahut tüccarların taşıdığı ticarî malların öşrü olarak görmüşlerdir. (Muhammed Revvâs Kalacî-Hâmid Sâdik Kuneybî, *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ*, Dâru'n-Nefâis, 2. Bsk., yy. 1988, s. 27-28; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Saïd b. Yahyâ b. Mehrân el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, (Tah. Muhammed İbrâhîm Selim), Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire ty., s. 173) Kalacî, öşür, haraç ve zekât unsurlarının şeklen meks ile aynı gözükseler de aslında cevherleri itibariyle birbirlerinden farklı olduklarını meksin reisin dilediği şekilde tasarruf ettiği reis için alınan mal olduğunu ancak İslam'daki öşür, haraç ve zekât gibi vergilerinse insanların maslahatı için tayin edilen belli yerlere verilmesi için bir plan dâhilinde alındığını ifade eder. Bkz. Kalacî, *a.g.e.*, s. 27-28.

23 Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî Ebû Mansûr, *Tehzibu'l-Luğa*, (Tah. Muhammed Avez Mür'ib), Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut 2001, c. X, s. 54, (m-s-k, mad.); İbn Side, *el-Muhassas*, c. I, s. 287, 326.

24 Câhız, *el-Hayavân*, c. I, s. 215.

25 Muhammed Süheyl Takkûş, *Târîhu'l-Arab Kable'l-İslâm*, Dâru'n-Nefâis, 1. Bsk., Beyrut 2009, s. 102.

(darâib) (meks/mekûs) alırlardı.²⁶ Kral ve kabile reisleri bu vergiyi alırken çok zulmettiklerinden ve miktarı artırdıklarından dolayı cahiliye dönemindeki bu uygulamalardan şiirlerde şikâyetlerin yer aldığı görülür.²⁷

Allah, meks vergisini alanları sırtlan ve kurda çevirdi. Bu nedenle Ümmü Amr bu ikisinin neslinden oldu.²⁸

Câbir b. Hanî et-Tağlibî'ye ait bir şiirde de şöyle ifade edilmiştir:

Krallar bizden utanmaz mı, mahremlerimizden/kutsallarımızdan korkmaz mı kan kanla yok olmaz.

Irak pazarlarının tamamında itâve vardır, kişinin sattığı her şeyde dirhem vergisi (meksu dirhem) vardır.²⁹

Ayrıca şairin “Devenin üzerinde taşınan her yükten, onun adına deve yükü meksi ve gemi meksi (vergisi) vardır” şiirinde geçtiği gibi denizlerde gemi sahiplerinin taşıdığı mallara karşılık da meks vergisi tahsil edilirdi.³⁰ Bu meksin, ticaret ve gümrük vergisi olarak onda bir (öşür) oranında alınan vergiyi ifade ettiği ve bu vergiyi çarşı, panayır ve sınır boylarındaki muayyen yerlerden “aşşâr” denilen vergi toplayıcıları tarafından alım-satımı yapılan mallardan veya altın cinsinden aldıkları³¹ ifade edilir. Emirlerin cahiliyede öşür ismi altında aldıkları bu vergiyi İslam bilginleri zekât ve sadaka olarak yorumlamışlardır.³² İslam hukukunda da ticaret mallarından öşür ve haraç namıyla alınacak olan “meks” adında bir başka vergi türünden ve bu vergiyi toplayan kişilere “mekkâs/gümrükçü” adı verildiğinden³³ bahsedilmiştir. Söz konusu çağın bir uygulaması olan meks hadislere de konu

26 Subhî Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşriyye fi'd-Düveli'l-Arabîyye*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Bsk., Beyrut-Lübnan 1981, s. 81; Takkûş, *a.g.e.*, s. 102; İrfân Muhammed Hamûr, *Esvâku'l-Arab*, Dâru's-Şûrâ, Beyrut 1979, s. 57-58.

27 Câhiz, *el-Hayavân*, c. VI, s. 391; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. VI, s. 220, (m-k-s, mad.); Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XVI, s. 514, (m-k-s, mad.).

28 Cahiliyede meks, itâve ve haraç vergisi alanların zulümleri sebebiyle Allah'ın onları, kurda ve sırtlan (meshettiği) çevirdiğine dair bedevî Araçların itikat ve iddiaları konusunda bkz. Câhiz, *el-Hayavân*, c. VI, s. 357, 391-392.

29 el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyât*, (Tah. Ahmed Muhammed Şâkir-Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Mearif, 6. Bsk., Kâhire ty., s. 211; Câhiz, *el-Hayavân*, c. VI, s. 391; c. I, s. 215; Ali b. Süleymân b. el-Fadl Ebu'l-Mehâsin el-Ahfeş el-Aşğar, *el-İhtiyâreyn*, (Tah. Fahrüddîn Kabâve), Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrut-Lübnan, Dâru'l-Fikr, Dimeşk-Sûriye, 1. Bsk., 1999, s. 333; Ebu'l-Ferec el-Muâfi b. Zekerîyyâ b. Yahyâ el-Cerîr en-Nehrevânî, *el-Celisu's-Sâlihu'l-Kâfi ve'l-Enisu'n-Nâsihu's-Şâfi*, (Tah. Abdulkerim Sâmî el-Cündî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 2005, s. 382; Ahmed Erham Habbû, *Târîhu'l-Arab Kable'l-İslâm*, Müdiriyyetu'l-Kütübi ve'l-Matbû'âtu'l-Câmi'yye, yy. 1996, s. 241.

30 Câhiz, *el-Hayavân*, c. VI, s. 391-392.

31 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. XIV, s. 162; Bakkal, *a.g.e.*, s. 196.

32 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XV, s. 438, (b-h-s, mad.); Kur'an'da ve İslam'ın ilk asırlarında zekât manasında kullanılan “sadaka ve sadakât” kavramları ne yazık ki daha sonra Allah rızası için fakire hibe olarak verilen mal olarak istilahlaştırılmıştır. Bkz. Bilmen, *a.g.e.*, c. IV, s. 284.

33 Bilmen, *a.g.e.*, c. IV, s. 76.

olmuştur. Hz. Peygamber, Hicaz bölgesinde aşırılıkları olan bu vergiye şahit olduğundan dolayı meks sahibinin cennete giremeyeceğini, ateşte olacağını ifade etmiş³⁴ ve kendisinden meksin büyük bir günah olduğunu haber veren hadisler nakledilmiştir.³⁵

c. Hakku'l-Murûr (Transit Vergisi)

Cahiliye döneminde Arap yarımadasında bir devletin yahut bir kabilenin ticarî kervanı diğer kabilenin topraklarından geçtiği zaman, çölde kervana rehberlik etme, Arap zü'bân, seâlik ve kuttâu't-tariklerin saldırılarından kervanı koruma, gitmek istediği belde ve pazarlara kadar kendi topraklarında kervanın emniyetini sağlama karşılığında "hakku'l-murûr" adında bir vergi alınır. Aksi takdirde kabile sahiplerinin, toprak sahibi kabilenin izni ve himayesi olmadan uzun mesafeli çöl topraklarını, baskın ve çapula, tehlike ve helake maruz kalmadan emniyet içinde geçmeleri kolay değildi.³⁶ O bakımdan kabile sahipleri tüccarlar, kabile reislerini murûr hakkını ödeme karşılığında geçişlerine izin vermeye ve onları himaye etmeye ikna etmek durumunda idiler. Anlaşma yapıldıktan sonra eğer kabile bir saldırıya maruz kaldığında, kuttâu't-tarikler onlara saldırmaya çalıştıklarında mevcut toprakları hâkimiyetinde bulunduran kabile reisinin, bu saldırganları takip ve tedip etmesi ve ele geçirdikleri malları sahiplerine iade etmesi kabile reisinin görevleri arasında sayılıyordu. Kafiler işte bu şekilde çölleri ve uzun mesafeleri katediyordu.³⁷ Hatta çöl sakinlerinin, kafilerden alınan bu transit hakkı için (hakku'l-murûr) birbirleriyle mücadele ettikleri ve savaştıkları da vakiydi.³⁸

Cahiliye Arapların içtimaî ve iktisadî yapılarına ışık tutan Kur'an, Mekke Araplarının, yazın Şam'a kışın Yemen'e ticarî yolculuklarında kafilerinin emniyet ve güven içindeki geçişlerini sağlamak, onları saldırılardan korumak için, Acem, Şam, Mısır, Habeş, Gassân ve Roma kralları ile ahit ve anlaşmalar yaptıklarına atıf yapmış ve onların bu hallerini resmetmiştir.³⁹ Kuzey'e ve Güney'e bu ticarî seferleri yapan ve

34 Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî, *Sünen*, (Tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), el-Mektebetu'l-Asriyye, Saydâ-Beyrut ty., Harac, 7; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned*, (Tah. Şuayb el-Arnâvût vd.), Müessesetu'r-Risâle, 1. Bsk., yy. 2001, c. XXVIII, s. 211; Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb b. Mutîr el-Lahmî, Ebu'l-Kâsım et-Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, (Tah. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi), Mektebetu İbn Teymiyye, 2. Bsk., Kâhire 1994, c. V, s. 29; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. VI, s. 220, (m-k-s, mad.).

35 Nehrevânî, *el-Celisu's-Sâlih*, s. 382.

36 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 313.

37 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. XIV, s. 13.

38 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. XVI, s. 105.

39 Bkz. Kureys, 110/1-4; Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünf*, c. I, s. 162; Ahmed İbrâhîm eş-Şerîf, *Mekketu ve'l-Medînetu fi'l-Câhiliyyeti ve Ahdi'r-Resûl*, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, yy. ty., s. 118; Efşânî, *Esvâku'l-Arab*, s. 148-154; Tefîk Berrû, *Târîhu'l-Arabi'l-Kadîm*, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 2. Bsk., Dimeşk-Suriye 1996, s. 240.

geçiş için anlaşmalar imzalayan Mekke reisleri,⁴⁰ Arapların muhayyilelerinde büyük tesirler bırakmışlardır. O nedenle, îlâf ve rihle sadece Kur'ân'da değil İslam öncesi Arap şairlerin şiirlerinde de yer almıştır. Rivayetlerin bir kısmında sonradan Müslüman olan cahiliye şairi Abdullâh b. ez-Zeba'ri'ye diğer bir kısmında da şair Matrûd b. Ka'b el-Huzâi'ye nispet edilen bir şiirde, bu iki ticarî yolcuktan (rihle), geçiş anlaşmalarından (îlâf), bu rihle ve anlaşmaları yapan Abdu Menâf oğullarından (Hâşim, Abdi Şems, Abdulmuttalib ve Nevfel) medih ve iftiharla bahsedilmiştir.⁴¹ İlâf olayı da tıpkı Fil Hadisesi'nde olduğu gibi, Kur'ân'ın muhtevasını, tasavvur ve teamüllerini inşa eden meselelerin büyük oranda tarihî, kültürel, içtimaî ve iktisadî yönden o günkü Arapların hafızasında yer etmiş olgular olduğunu ortaya koymaktadır.

d. Öşür

İslam hukukunda öşür, onda bir manasında olmakla birlikte terim olarak mutlaka onda bir yerinde kullanılmaz. Daha çok âşirin (öşür toplayanın) muhtelif miktarlarda tahsil ettiği vergiler "sadakalar" manasında bir cins isim olarak istimal edilir. Bu cihetle onda bire öşür denildiği gibi yirmide bire, kırkta bire de öşür ismi verilir. Bu ticaret mallarından farklı oranlarda vergiyi toplayan kişiye yahut kişilere onuncu manasına gelen "âşir/uşşâr" denilmektedir. Terim olarak ise ticaret mallarından "zekât, sadaka" namıyla alınacak vergiler için memleket dâhilinde bulunan malî müessesenin baş memurunu, vergi tahsildarını ifade eder.⁴² İslamî kaynaklarda öşür, zekât ile sadaka manasında kullanılmış, zekât ve sadaka fasıllarından ayrı bir fasıl olarak ele alınmamıştır.⁴³ Bu kavram, Asurlulara ait kitabelerde "eşrû/ish-ru-u", İbraniler'de ise "ma'şîr/ma'asher" olarak yer almıştır.⁴⁴

İslam öncesi cahiliye döneminde görülen diğer vergi türlerinden biri de öşürdür. Gerek ticarî gerek gümrük gerekse de ziraî vergiler onda bir oranında alındığından dolayı genellikle vergiler onda bir (öşür) is-

40 Abdu Menâf oğullarının, kabilelerin emniyetini sağlamak için kabile reisleriyle, Şam, Rum, Himyer, Gassân, Habeş, Yemen ve Fars krallarıyla anlaşmalar yaptıkları hususunda ayrıca bkz. Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fıkr, yy. 1986, c. II, s. 253-254; Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâil Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Simânu'l-Kulûb fi'l-Mudâf ve'l-Mensûb*, Dâru'l-Meârif, Kahire ty., s. 116; Efgâni, *Esvâku'l-Arab*, s. 149.

41 Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb b. el-Himyeri el-Meâfirî Ebû Muhammed Cemâlüddin, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, (Tah. Mustafâ es-Sakâ vd.) Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Bsk., Mısır 1955, c. I, s. 78; Abdulmelik b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâburî Ebû Sa'd, *Şerefu'l-Mustafâ*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Bsk., Mekke 1424, c. I, s. 323-324; Süheyli, *er-Ravdu'l-Ünî*, c. I, s. 135-136; Ali b. Ebi'l-Hasen Sadruddin Ebu'l-Hasen el-Basrî, *el-Hamâsetu'l-Basriyye*, (Tah. Muhtârüddin Ahmed), Âlemu'l-Kütüb, Beyrut ty., c. I, s. 155; İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. II, s. 253-254; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. IX, s. 113-114; Cevad Ali, *a.g.e.*, s. XVIII, s. 58; Efgâni, *Esvâku'l-Arab*, s. 152.

42 Bilmen, *a.g.e.*, c. IV, s. 72.

43 A. Grohmann, "Öşür", *İA*, MEB, İstanbul 1964, c. IX, s. 482.

44 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 310; Grohmann, "Öşür", *İA*, c. IX, s. 482.

miyle bilinirdi.⁴⁵ Cahiliye Arapları arasında öşür vergisinin de bilindiği hatta bütün Arap yarımadasında öşürün kabul görmüş bir vergi olduğu, hükümetlerin pazarlara bakan görevliler vasıtasıyla alışveriş yapan tüccarın hâsîlatından öşür aldığını görmekteyiz.⁴⁶ Öyleki Yemen yolunda öşür toplayan Süheyl'in, tüccarlara zulmetmesinden dolayı Tanrı'nın onu bir yıldızla meshettiğine dair itikatlar dahi teşekkül etmiştir.⁴⁷ Öşür, yarımadanın çeşitli devirlerinde kurulan, Zî-Reydân ve Hadrâmevt hükümetlerinde, Gataban, Sebe⁴⁸ ve Himyer devletinde, Debâ, Suhâr, Muşakkar, Aden, Sana⁴⁹ ve Dûmetu'l-Cendel pazarlarında⁵⁰ hurma, hububat ve üzümünden tahsil edildiği Asurlular'da⁵¹ Samî, İbranî ve diğer halklarda neredeyse tarihte bilinen en eski vergilerdendi. Hint, Cermen, Samî ve diğer halkların çoğunluğunda mallardan, hayvanlardan, ürünlerden savaşlarda elde edilen ganimetlerden öşür vergisi alınır ve bunlar ilahların ismine tahsis edilirdi. Dolayısıyla öşürün, Tanrılara yaklaşmak ve mallarını temizlemek amacıyla kadim halkların ilahlara taktim ettikleri eski bir zekât olduğu ve insanlık tarihinde vergilerin en eskisi olduğunu⁵² teslim etmek gerek. Öyleki kadim bir vergi olması nedeniyle bunu, tarihte ilk ortaya koyanın kim olduğu da tartışılmıştır. Bir rivayete göre bu kişinin, Hz. İbrahim döneminde yaşayan Mısır kralı olan, Arapların ve Yemen ehlinin kendilerine nispet ettikleri Dahhâk (İzdihâk), başka bir rivayete göre Farsların kendilerine nispet ettikleri Biyevrâsib, bir başka rivayete göre ise Hz. İbrahim'i yakma teşebbüsünde bulunan Nemrut olduğu ileri sürülmüştür.⁵³

45 Bakkal, *a.g.e.*, s. 195.

46 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 307; Habbû, *Târîhu'l-'Arab*, s. 241.

47 Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, (Tah. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmurâî), Dâru ve Mektebeti'l-Hilâl, yy. ty., c. IV, s. 7. (s-h-l, mad.); Herevî, *TeHzîbu'l-Luğa*, c. VI, s. 78. (s-h-l, mad.); Ebu'l-Kâsım el-Huseyin b. Muhammed er-Râğîb el-İsfahânî, *Muhâdarâtu'l-Üdebâ ve Muhâverâtu's-Suarâ ve'l-Büleğâ*, Şirketu Dârî'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1. Bsk., Beyrut 1420, c. I, s. 197; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XI, s. 350. (s-h-l, mad.); Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XXIX, s. 235; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 308; c. XI, s. 143-144; c. XII, s. 394.

48 Bakkal, *a.g.e.*, s. 202.

49 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 265-266; Efgânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 265, 270, 274; Habbû, *Târîhu'l-'Arab*, s. 243-245; Salih Tuğ, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, AÜİF, Ankara 1963, s. 10; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (Çev. Said Mutlu-Salih Tuğ), İrfan Yay., İstanbul 1969, c. II, s. 203-204; Bakkal, *a.g.e.*, s. 199.

50 Hıdır Abbâs el-Cemîlî, *Kabiletu Kureyş ve Eseruhâ fi'l-Hayâti'l-Arabîyyeti Kable'l-İslâm*, Menşürâtu'l-Mecma'i'l-İlmiyyi, Irak-Bağdâd 2002, s. 126; Hamidullah, *a.g.e.*, c. II, s. 203.

51 *Kutsal Kitap, Tevrat, Zebur, İncil*, Kitabı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yayınları, Kasım 2011, Yaratılış, 28/22.

52 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 310; İslam hukukunda dil bakımından zekât, artmak, temizlemek ve güzel zikir manasında olup terim olarak "bir malın belli bir kısmını yine belli bir zaman sonra hak sahibi bir kısım Müslümanlara Allah rızası için vermekten ibarettir". Bkz. Bilmen, *a.g.e.*, c. IV, s. 77.

53 Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvahid Iz-züddin İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, (Tah. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Bsk., Beyrut 1997, c. I, s. 68; İslam öncesi dönemde öşür ilk ortaya çıkaran kral hakkında ayrıca bkz. Taberî, *Târîh*, c. I, s. 196; Miskeveyh, *Tecârubü'l-Ümem*, c. I, s. 55;

Şimdi öşrün İslam öncesi hangi toplumlarda ne şekilde yer aldığına kısaca temas edelim.

d.1. İbranilerde

İsrail oğulları Tanrı adına, ürünlerden, hayvanlardan mabet ve görevlilerine (kâhinlere) öşür vermekte, çeşitli sunular, kurban, öşür, bağış, adak, sadaka taktim etmekteydiler.⁵⁴ Tevrat'ta öşrün İsrail'in ilahı Yahova'ya tahsis edildiğini, Levililerin, öşrünü Tanrı Yahova ile birlikte zikrettiklerini ancak İbranilerin öşrünü bazı durumlarda krallara sunduklarını da⁵⁵ görüyoruz. İbraniler, bu vergiyi Hz. Musa'dan önce de ödemekteydiler. Kendilerini temizleme sadakası olarak büyük (sığır) ve küçükbaş hayvanlardan (mâşiye) onda bir oranında bu vergiyi ödüyorlardı.⁵⁶ Hatta İbranilerde bu ürün ve hayvanlardan Tanrı adına tapınağa en iyisini sunma esas idi.⁵⁷ Yabancı, öksüz ve dullara harcamalar da bu öşür giderleri arasında yer almaktaydı.⁵⁸ Öyle ki İbranî-Arap kültür boyasına bürünen Kur'an'da yer alan öşür ve zekâtların insanı ve malı temizlediğine dair inançlar, aslında İbranilerde malî tasarruflarda köklü itikatlar arasında yer alıyordu.⁵⁹

d.2. Güney, Kuzey ve Hicaz Araplarında

Öşrün İslam öncesi Güney Araplardaki uygulamalarına gelince onlarda da topraktan, ürünlerden, çarşı ve pazarda satılan mallardan, canlı hayvanlardan, gümrüklerden vb. muamelelerden belli oranlarda vergi alınır ve bu vergileri ifade eden özel kavramlar kullanılırdı. Güney Arap kitabelerinde kâr ve vergilerle ilgili çeşitli kavramlar yer almıştır. Üründen elde edilen kâra "ni'met" ve bu kâr üzerinden devletin, kabilenin yahut pazar sahibinin aldığı vergiye ise "ze'rah" denilirdi. Sebe' ve Gatabanlılarda hükümet, ordunun iâşesine harcanmak üzere hububat ve ziraattan vergi alırdı. Alınan bu vergiye Sebe' ve Gataban kitabelerinde "sâvelet" ismi verilmiştir. Mainilerde hem mabet liderlerinden hem diğer insanlardan vergi alınırdı. Her bir verginin "kebûdet", "ekrab", "öşr" ve fer" gibi isimleri vardı. Bu vergilerin bazıları toprak gelir ve ürünlerinden bazıları da ticarî ve zanaat gibi diğer işlerden alınırdı.⁶⁰ Hatta cahiliye döneminde Güney Arabistan kralları,

İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. I, s. 245; Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ali b. Mahmûd b. Muhammed İbn Ömer b. Şâhinşâh b. Eyyûb, *el-Muhtasar fî Ahbârî'l-Beşer*, el-Matbaatu'l-Huseyniyye el-Mısıriyye, I. Bsk. Mısır ty., c. I, s. 40.

54 Çölde Sayım, 18/8-30; Yasanın Tekrarı, 14/22-25, 28-29;12/17; II. Tarihler, 31/3-6; Nehemya, 10/35-39; 12/44; 13/5; Amos, 4/4; Malaki, 3/8-10; Levililer, 27/30-32; Luka, 18/12; Matta, 23/23; Luka, 11/42; İbraniler, 7/4-9; Yasanın Tekrarı, 12/6, 11.

55 Yaratılış, 14/20; Samuel, 8/15-17.

56 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 310-311; Bakkal, *a.g.e.*, s. 196.

57 Çölde Sayım, 18/30-31; Malaki, 1/8.

58 Yasanın Tekrarı, 14/28-29; 26/12.

59 Luka, 11/39-42; Matta, 23/23.

60 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 301, 311, 314.

ziraatçılardan ve tüccarlardan devletin payını tahsil etmeleri ve çarşı pazarlarda satılan mallardan onda bir (öşür) almaları için, yollarda ve sınır boylarında görevliler tayin ederlerdi.⁶¹

Gataban kitabelerinde de öşre işaret edilmiştir. İslam öncesi Gataban Araplarıyla ilgili kitabelerde, mabet ve mabede vakfedilen mallarla ilgili işleri yürüten, adak ve öşürleri toplayan mabet görevlilerinin olduğu ortaya çıkıyor.⁶² "Almaqa" mabedi sebze mahsullerinden vergi topluyor ve Güney Arabistan'da bulunan devletler, üzerine yıllık vergi oranlarının yazılı olduğu taş sütunları mükellef araziye dikeyiyor ve vergi emirnameleri çıkarıyorlardı.⁶³

Milâdi 300'lü yıllarda Sebe' Araplarında da ticaret ve alışverişi teşvik eden kanunlar vaz' edilmiştir. Hatta bu kanunlardan bazıları her tür alışverişten onda bir oranında vergi/öşür almak için hükümet görevlilerine kolaylık olsun diye geceleyin çarşıda alışveriş yapmayı yasaklamıştır. Benzer şekilde tüccarın ticaret malını pazara ulaştırmak için, pazardan varacağı mekâna kadar hayvanın ve ona eşlik edecek olan kişilerin masrafları ve tüccarın pazarda bulunduğu yere ve devletin tüccarlara sunduğu yol hizmetlerine kadar bütün bunlarla ilgili ticarî kanunlar ve bu faaliyetlerde devletin haklarını belirleyen yasalar mevcut idi.⁶⁴

Yine İslam öncesi Kuzey Araplarından olan Hirelilerde de krallar adına zekât, vergi ve öşür toplama gibi arazi işlerine bakan görevliler "âmil/ummâl" bulunmaktaydı.⁶⁵ Cahiliye döneminde vergi toplama sisteminin temel kavramlarından olan "âmil/ummâl" kelimeleri Kur'ân tarafından zekâtları, öşürleri ve sadakaları toplayan kişiler için istimal edilmiştir.⁶⁶ Dolayısıyla vakıya mutabık ve muvafık olarak nazil olan Kur'ân, o günkü toplumun içtimaî ve iktisadî hayatlarında yerleşmiş olan kavramları kullanmış ve onların ticarî teamülleri arasında yer alan vergileri ibka etmiştir.

Cahiliye döneminde Hicaz bölgesinde de bu vergi mevcut idi. Yemen'den Mekke'ye gelip yerleşen Cürhümî yahut Amâlik reislerinden olduğu ileri sürülen Medâd b. Amr ve Es-Sümeida' Mekke ahalisi dışında Mekke'ye girenlerden öşür tahsil ediyordu.⁶⁷ Benzer şekilde

61 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 299.

62 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 282, 307

63 Salih Tuğ, *a.g.e.*, s. 10; Bakkal, *a.g.e.*, s. 201.

64 Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm, Mektebetu Cerîr*, yy. 2006, c. V, s. 479.

65 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 287; Arazi sahiplerinden ve çiftçilerden devletin payını almak için hükümetin görevlendirdiği kişilere Müsned kitabelerinde "hizru" ismi verilmiştir. Bkz. Cevad Ali, *a.g.e.*, c. XIV, s. 169.

66 Tevbe, 9/60.

67 İbn Haldûn, *Divânu'l-Müptedâ*, c. II, s. 395; Muhammed b. Ahmed b. Ali Takiyyüddin Ebu't-Tayyib el-Fâsi, *Şifâu'l-Gerâm fi Ahbâri'l-Beledi'l-Harâm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*,

Kusay b. Kilâb ve Kureyş de Mekke ahalisi dışındaki yabancı insanlardan, Mekke'ye giren Rum tüccarlardan öşür vergisi alırdı.⁶⁸ Bütün pazarlarda alışveriş yapanlardan öşrü tahsil eden "aşşârûn",⁶⁹ "aşşâr/sahibul-meks"⁷⁰ denen görevliler bulunurdu. Hamidullah, Mekke'de Amâlikâlılar döneminden beri öşür vergisinin alındığını ve Kusay'ın Mekke'ye gelen herkese öşür vergisini vazettiğini belirtse de ondan sonra öşür vergisinin alınıp alınmadığının tam olarak bilinmediğini, çünkü Mekke'de ziraatçılık olmadığından arazi vergisinin söz konusu olmadığını ve hayvanlardan kabile reislerine muayyen bir yüzdeliğin ödenip ödenmediğinin malum olmadığını kaydeder.⁷¹

d.3. Romada

Sadece Araplarda değil Rumlarda da bu öşür vergisi mevcut idi. Roma'da da o dönemde vergileri toplamak için büyük müesseseler kurulmuştur.⁷² Arap tüccarlar, Busra ve Gazze gibi Şam beldelerine ticaret için gittiklerinde buraların pazarlarında Rumların kendilerine belirlemiş oldukları öşür vergisini onlara ödemekteydiler. Çarşı pazarlardan alınan vergiler ticaret, sınır boylarından alınan vergiler ise gümrük vergisi mahiyetinde idi.⁷³ Hatta Gassanilerden olan Selâme b. Ravh b. Zenbâ' el- Cüzâmî'nin Rumların öşürcüsü olduğu, bundan dolayı Medineli Şair Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde bu kişinin hicvedildiği görülür.⁷⁴ Aynı şekilde Zenbâ' b. Ravh b. Selâme b. Haddâd b. Hadîde'nin de cahiliye döneminde Mekkelilerden ve Hz. Ömer'den öşür aldığı dolayısıyla da Ömer b. Hattâb'ın bir şiirde onu hicvettiği ifade edilmiştir.⁷⁵

1. Bsk., yy. 2000, c. I, s. 465-467; Muhammed b. Ahmed b. ez-Ziyâ, *Târîhu Mekketi'l-Müşerrefeti ve'l-Mescidi'l-Harâmî ve'l-Medîneti's-Şerîfeti ve'l-Kabri's-Şerîf*, (Tah. 'Alâ İbrâhîm Eymen Nasr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Bsk., Beyrut-Lübnan 2004, s. 51; Ahmed b. Abdilvahhâb b. Muhammed b. Abdiddâim el-Kureşî Şihâbüddin en-Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab fi Funûni'l-Edebe*, Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâik'l-Kavmiyye, 1. Bsk., Kâhire 1423, c. XVI, s. 22; Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezâri el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi Sinâati'l-İnşâ'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., c. IV, s. 267; Hüseyin Abdullah Ba Selâme, *Târîhu'l-Ka'beti'l-Muazzama İmâretühâ ve Kisvetühâ ve Sedânetühâ*, et-Tab'atü's-Sâniyetü, Cidde el-Memleketü'l-Arabiyyetü's Südiyyetü 1982, s. 302-303.

68 Hüseyin b. Muhammed b. el-Hüseyin ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamis fi Ahvâli Enfüs'n-Neftis*, Dâru Sâdr Beyrut ty., c. I, s. 155; Fâsî, *Şifâu'l-Ğerâm*, c. II, s. 89; Seyyid Abdulazîz Sâlim, *Târîhu'l-Arab fi Asri'l-Câhiliyye*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut ty., s. 260; Avâf Edîb Selâme, *Kureys Kable'l-İslâm Devruhe's-Siyâsi ve'l-İktisâdi ve'd-Dinî*, Dâru'l-Mürîh, Riyâd 1994, s. 235; Burhâneddîn Dellû, *Ceziretu'l-Arab Kable'l-İslâm*, Dâru'l-Fârâbi, 2. Bsk., Beyrut-Lübnan 2004, s. 148.

69 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. IV, s. 570, (a-ş-r, mad.); Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XVI, s. 514, (m-k-s, mad.); İbnu'l-Esir, *en-Nihâye*, c. III, s. 239.

70 İbn Sîde, *el-Muhassas*, c. III, s. 433; Habbû, *Târîhu'l-'Arab*, s. 241.

71 Hamidullah, *a.g.e.*, c. II, s. 141-142; Bakkal, *a.g.e.*, s. 197.

72 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 300.

73 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 308; Bakkal, *a.g.e.*, s. 200.

74 Hassân b. Sâbit, *Divânu Hassân b. Sâbit*, (Tah. Velid Arafât), Dâru Sâdr, Beyrut 1974, c. I, s. 229; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. VI, s. 128.

75 Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyin b. Düreyd el-Ezdi, *el-İştikâk*, (Tah. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Ceyl, 1. Bsk., Beyrut Lübnân 1991, s. 376; Herevî, *Tehzibu'l-*

Sonuç olarak İslam'ın, çarşı pazarlarda ticaret mallarından onda birlik oranında alınan bu vergileri cahiliye uygulaması sayarak Müslümanlara kolaylık olsun diye iptal ettiği,⁷⁶ bunun iptaline ve insanlara öşür koyanların zemmine ilişkin hadislerin yer aldığı⁷⁷ ileri sürülse de bu uygulama zirai ve ticarî bütün mallardan vergiyi içine alan zekât ve öşür çatısı altında İslam'la devam etmiştir. Özelde Hicaz bölgesi genelinde de Arap yarımadası kültürünü teneffüs eden Kur'an, mahsullerden ve hayvanlardan, diğer ticarî mallardan İslam öncesi kültürlerde ilahlara ve mabede (otoriteye) taktim yapma geleneğini devam ettirmiş ve bu uygulamalar Kur'an'a zekât, öşür, sadaka ve infak şeklinde intikal etmiştir. Ancak Kur'an tamamen vakıanın belirlenimi altında kalmamıştır. Bu kostümlere kendi boyasını katmak suretiyle bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Bu dönüşüm de daha önce yarı dinî nitelik arz eden bu vergilerin pek çok ayette ifade edildiği gibi bir inancın vasfı haline getirilmiş olması⁷⁸ ve bu malların sarf yerleridir. Bu dinî vergiler İslam öncesi dönemde dinî müesseselere, din adamlarına, mabede ve ibadet işlerini yürüten kişilere harcanırken Kur'an bunları fakir ve muhtaçlara kanalize etmiş⁷⁹ ve Allah için sarf etme anlayışını getirmiştir. O bakımdan Kur'an, bir yandan yerel Arap kültür kalıplarına bürünürken diğer yandan ilahi gayeye matuf bir değişim gerçekleştirmiştir.

Hicaz halkı ve Arap yarımadasının geri kalanlarının, topraklarının ürünlerinden öşür vergisi ödedikleri ve İslam'ın bu uygulamayı kabul ettiği bir gerçekliktir. Bu nedendir ki Arap toprakları haracî değil de öşrî arazi olarak kabul edilmiştir.⁸⁰ Arap geleneğinde varolan bu öşür uygulamasına Kur'an'da "O, çardaklı, çardaksız olarak bahçeleri, ürünleri çeşit çeşit hurmalıkları ve ekinleri, zeytini ve narı (herbiri) birbirine benzer ve (herbiri) birbirinden farklı biçimde yaratandır. Bunlar meyve verince meyvelerinden yiyin. Hasat günü de hakkını (öşürünü) verin, fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez."⁸¹ "Ey iman

Luğa, c. I, s. 155. (k-r-'a, mad.) Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Basri el-Mâverdi, *A'lâmu'n-Nübüvve*, Dâru ve Mektebeti'l-Hilâl, 1. Bsk., Beyrut 1409, s. 208; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî Ğaribi'l-Hadis ve'l-Eser*, (Tah. Ali Muhammed el-Becâvi-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Ma'rife, 2. Bsk., Lübnân ty., c. I, s. 408, (d-b-l, mad.); İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. VIII, s. 264, (k-r-'a, mad.); es-Seyyid Mahmûd Şükri el-Alûsi el-Bağdâdi, *Bulûġu'l-Erab fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., c. I, s. 261 vd.; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. VI, s. 210.

76 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 308; Hamidullah, *a.g.e.*, c. II, s. 213; Bakkal, *a.g.e.*, s. 204-205.

77 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XXIX, s. 438; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c. IV, s. 570-571, (a-ş-r, mad.); c. IV, s. 192; Zebîdî, *Tâcu'l-Ârûs*, c. XIII, s. 45, (a-ş-r, mad.); Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 308.

78 Müminun, 23/4; Lokmân, 31/4; Neml, 27/3.

79 Bakkal, *a.g.e.*, s. 205, 209.

80 Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habib b. Sa'd el-Ensârî, *el-Harâc*, (Tah. Taha Abdurrahîm Sa'd-Sa'd Hasen Muhammed), el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Tab'atun Cedidetun, yy. ty., s. 82; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 309; Grohmann, "Öşür", *İA*, c. IX, s. 483.

81 Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, DİB, 17. Bsk., Ankara 2009, En'am, 6/141.

edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan Allah yolunda harcayın”⁸² ayetleriyle işaret edilmiştir. Hz. Peygamber tarafından da pınar ve yağmurla sulanan arazilerde onda bir öşür, kovayla sulananlarda ise yirmi de bir⁸³ ve yine Hz. Peygamber’in bazı kabilelere yazmış olduğu mektuplarda Arabistan’da ticarî ve ziraî verginin onda bir (öşrün) olduğu, zekât farz oluncaya kadar Medinelilerin de ziraî mahsullerden onda bir ödedikleri anlaşılmaktadır.⁸⁴ Müfessirlerin En’âm sûresinin 136 ve 141. ayeti ile ilgili cahiliye Arapların Allah’a ve onun ortaklarına hayvan ve ziraî mahsullerinden pay ayırdıklarına dair ifadeleri⁸⁵ öşür nizamının aslında İslam’la ortaya konan türedi bir hüküm, ibdâ’ ve icâd mahiyetinde bir uygulama olmadığını ortaya koymaktadır.

Kadim toplumlarda ve cahiliye dönemindeki öşür ile İslamiyet’teki öşür arasında şarkiyatçılar tarafından kurulan bağın ilmî bir temeli olmadığı⁸⁶ ileri sürülse de aslında Kur’ân ahkâmının ve bütün şeriatların indirildikleri çağın sosyo-kültürel hatta sosyo-psikolojik yapılarıyla bağlantılı olduğu ve kendi dönemlerinde marûf teamüllere muvafık ve mutabık olarak teşekkül ve tecessüm ettiği bir vakıdır. Dolayısıyla Kur’ân’da Tanrı’ya taktimler olarak yer alan zekât ve öşür gibi malî gelirlerin de tarihsel alt yapıdan yoksun olmadığı, Kur’ân’ın, nazil olduğu tarihte ve daha öncesinde zekât ve öşür gibi malî vergilerin varlığına yabancı olmadığı, zekâtın da onlarda namaz ve hac gibi köklü geleneklerden olduğu⁸⁷ görülür.

e. Eşnâk ve Evkâs

Cahiliye Araplarının “eşnâk” ve “evkâs” denilen vergiler ödediklerinden de⁸⁸ bahsedilir. Bu iki kavramın kimi âlimler tarafından birbirlerinin müradifi olduğu⁸⁹ ifade edilse de eşnâk’ın deveden, evkâs’ın

82 Bakara, 2/267.

83 Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh el-Buhâri, *Sâhihu'l-Buhâri*, (Tah. Muhammed Züheyr Nâsır en-Nâsır), Dâru Tavki'n-Necât, 1. Bsk., yy. 1422, Zekât, 55; Ebû Dâvud, Zekât, 11; Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk et-Tirmizî Ebû İsa, *Sünen-ü Tirmizî*, (Tah. Ahmed Muhammed Şâkir vd.), Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Bsk., Mısır 1975, Zekât, 14; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî en-Nesâî, *es-Sünenü's-Suğrâ li'n-Nesâî*, (Tah. Abdulfettâh Ebu'l-Ğudde), Mektebu'l-Matbûâtu'l-İslâmiyye, Halep 1986, Zekât, 25; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. II, s. 589, 595; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 309-310.

84 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. XIV, s. 172-173.

85 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. XII, s. 130-135.

86 Mehmet Erkal, “Öşür”, *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIV, s. 97.

87 Mehmet Soysaldı, “İslam Öncesi Mekke Toplularında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları”, *8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011*, s. 153.

88 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 312.

89 Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *el-Mevâhibu'l-Celîl fi Şerhi Muhtasari'l-Halîl*, Dâru'l-Fikr, 3. Bsk., yy. 1992, c. II, s. 268.

ise sığır ve koyunlardan alınan zekâta özgü olduğu da nakledilmiştir.⁹⁰ İslam bilginlerinin Fıkıh kitaplarındaki özel bablarda zekât olarak verilen eşnâk ve evkâs ölçüleriyle ilgili detaylı açıklamalar yaptıklarına⁹¹ tanıklık ediyoruz. Hatta Kureyş, Mekkelilerden deve olarak aldığı bu eşnâk mallarıyla diyetlerini ödemeyen kişilerin diyetlerini de ödüyordu.⁹² Kureyş'in şehir işlerinden (bakanlıklarından) bu malları toplayıp diyet ve borçları ödeme işini de İslam'ın gelişine doğru cahiliye döneminde Teym oğullarından olan Hz. Ebubekir'in yürüttüğü ifade edilir.⁹³

Kısaca her ne kadar evkâs, İslam'dan önce bilinen bir kavram ve uygulanan bir vergi olsa da taktisçi ve tenzihçi anlayışın bir ürünü olarak bunun zekâtla ilişkili olmayan bir manasının olması gerektiği çünkü zekâtın İslam'la şer' olunduğu da kaydedilmiştir.⁹⁴

f. İtâve (Eryân/Urbân)

İtâve, cahiliye döneminden İslam'a intikal edip de İslam döneminde insanların kullanmayı terk ettikleri ancak bunun yerine haraç kelimesini istimal ettikleri lafızlar arasında yer alır.⁹⁵ Kaynaklarda itâvenin, haracın yahut eryân/urbân'ın müradifi olduğu ifade edildiği gibi⁹⁶ aynı şekilde bunun, gönüllü yahut zorla alınan her şeyi, her atıyyeyi içine alan, haraç, cizye, cibâye, mekûs ve rüşveti de kapsayan umumi bir kavram olduğundan da söz edilmiştir.⁹⁷

Cahiliye döneminde Kureyş, Mekke'ye gelen yabancı tüccarlara ve Kureyş kabilesiyle hilf bağlantısı olmayan Araplara itâve vermeyi zorun-

90 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. VII, s. 107, (v-k-s, mad.); Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XVIII, s. 206, (v-k-s, mad.); c. XXV, s. 531-532, (ş-n-k, mad.); Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyn b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretu'l-Luğa*, (Tah. Remzi Münir Ba'lebekki), Dâru'l-İlm, 1. Bsk., Beyrut 1987, c. II, s. 895, (s-k-v, mad.); Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr fî Ğarîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr*, Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut ty. s. 323; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Herevî, *Ğaribu'l-Hadîs*, (Tah. Muhammed Abdulmuîn Hân), Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1. Bsk., Haydarâbâd 1964, c. IV, s. 142.

91 Ruaynî, *el-Mevâhib*, c. II, s. 268; Heyet, *el-Mevsûatu'l-Fıkhiyyetu'l-Kuveytiyye*, Vizâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1404-1427, c. VII, s. 190-195; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 312.

92 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. X, s. 272; c. IX, s. 248; Hamidullah, *a.g.e.*, c. II, s. 140.

93 Ebû Amr Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdî Rabbih el-Endülüsî, *el-İkdu'l-Ferid*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1404, c. III, s. 267; Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. XIX, s. 10; Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, *Kıssatu'l-Edeb fî'l-Hicâz*, Mektebetu'l-Külliyâtu'l-Ezheriyye, yy. ty. s. 234; Cemîlî, *Kabiletu Kureyş*, s. 165; Efşânî, *Esvâku'l-Arab*, s. 111.

94 Ruaynî, *el-Mevâhib*, c. II, s. 268.

95 Câhız, *el-Hayavân*, c. I, s. 215.

96 Ahfeş el-Asğar, *el-İhtiyâreyn*, s. 333; Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysi Ebû Osmân el-Câhız, *er-Resâilu's-Siyâsiyye*, Dâru ve Mektebetu Hilâl, Beyrut ty., s. 534; Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysi Ebû Osmân el-Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, (Tah. Abduselâm Muhammed Hârûn), Mektebetu'l-Hâneci, Kâhire 1964, c. I, s. 187; İbnu'l-Esir, *en-Nihâye*, c. I, s. 43; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIII, s. 16, (e-r-n, mad.).

97 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 303.

lu kılarıdır.⁹⁸ Bunun yanısıra Mekkeliler, ticaret için Mekke'ye gelen Fars ve Bizanslılardan, yabancı tüccarlardan, hareme gelenlerden elbise, deve vb. türden "harîm" denilen "itâve" vergisi alırlardı.⁹⁹ Ukaz panayırına gelen tüccarlar "itâve" denilen vergi öderlerdi.¹⁰⁰ Bu vergiler dışında güçlü kabilelerin zayıf kabilelerden "itâve" denilen yıllık bir vergi aldığı, bu verginin zayıf kabileyi koruma ve güçlü kabilenin riyasetini kabullenme karşılığında ödendiği de¹⁰¹ kaydedilir. Cahiliye döneminde Gatârif'in, Devs'i boyun eğdirerek ondan yıllık itâve vergisi aldığı¹⁰² Mekke'nin cahiliyede herhangi bir azgına boyun eğmediği ve bunun neticesi olarak itâve vergisi ödemediği¹⁰³ benzer şekilde Evs ve Hazreç'in de cahiliyede herhangi bir krala itâve ödemedikleri¹⁰⁴ bununla beraber aralarındaki hâkimiyet çatışmaları neticesinde Kureyş'in Ezd kabilesine¹⁰⁵ Hevâzin'in de Züheyr b. Cezîme b. Ravâha el-Absî'ye itâve (haraç) ödediği de¹⁰⁶ tarihî rivayetler arasında yer almıştır. Yukarıdaki tüm bu rivayetlerden itâvenin çarşı pazarlardan, ticarî mallardan alınan bir vergi mi yoksa zayıf ve mahkûm olan bir kabilenin hâkim olan kabileyeye verdiği bir mahkûmiyet vergisi mi olduğu noktasında bir fikre varmak oldukça zordur. Çünkü rivayetlerin bir kısmında itâve, çarşı pazarlardan alınan bir ticaret vergisi olarak yer alırken diğerlerinde hâkim kabilenin boyun eğen kabileden aldığı bir vergi olarak yansıtılmıştır. Bununla beraber cahiliye şairi Huneyn b. Câbir et-Tağlibî'nin¹⁰⁷ ve Yemenli şair Haykatân'ın şiirlerinde eryân ve haraç manasında bu vergiden söz edilmiştir:

Irak pazarlarının tamamında itâve vardır, kişinin sattığı her şeyde dirhem vergisi (meksu dirhem) vardır.¹⁰⁸

'Biz likâhız, itâve ödemeyiz' dediniz, eryân vermek kaçmaktan daha kolaydır.¹⁰⁹

98 Sâlim, *Târîhu'l-Arab*, s. 360; Dellû, *Cezîretu'l-Arab*, s. 148.

99 Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Munammak fî Ahbâri Kureyş*, (Tas. Hurşid Ahmed Fâruk) 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1985, s. 128-129; İbn Düreyd, *el-İstikâk*, s. 282; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. VII, s. 21; c. IX, s. 303; Şerîf, *Mekketu ve'l-Medînetu fî'l-Câhiliyye*, s. 163; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebiyyi'l-'Arabiyyi el-'Asru'l-Câhili*, Dâru'l-Me'ârif, 10. Bsk., Kahire ty., s. 50; Selâme, *Kureyş*, s. 172.

100 Berrû, *Târîhu'l-Arab*, s. 247.

101 Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, (Tah. Semîr Câbir), Dâru'l-Fikr, 2. Bsk., Beyrut ty., c. IX, s. 100; c. XIII, s. 248; c. XX, s. 400; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 311; Hüseyin el-Hâc Hasen, *Hadâratu'l-'Arab fî 'Asr'l-Câhiliyye*, el-Müessesetu'l-Câmi'atü, 3. Bsk., Beyrut 1997, s. 124; Mahmûd Selâm Zenâtî, *en-Nuzumu'l-İctimâiyye ve'l-Kânûniyye fî Bilâdi'n-Nehreyn ve İnde'l-Arab*, yy. 1986, s. 108. (Bilâdi'n-Nehreyn kısmı).

102 İsfahânî, *el-Eğânî*, c. XIII, s. 248; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 311.

103 Câhız, *er-Resâilu's-Siyâsiyye*, s. 16.

104 İbn Abdî Rabbîh, *el-İkdu'l-Ferîd*, c. II, s. 65; c. III, s. 288; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 311.

105 İbn Habîb, *el-Munammak*, s. 207.

106 İbn Abdî Rabbîh, *el-İkdu'l-Ferîd*, c. VI, s. 5.

107 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 306-307, 302; c. XIV, s. 161.

108 Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, s. 211; Câhız, *el-Hayavân*, c. VI, s. 391; c. I, s. 215; Ahfeş el-Asğar, *el-İhtiyâreyn*, s. 333; Nehrevânî, *el-Celisu's-Sâlih*, s. 382; Habbû, *Târîhu'l-Arab*, s. 241.

109 Câhız, *er-Resâilu's-Siyâsiyye*, s. 533-534; Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, c. I, s. 187; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 302.

Cahiliye döneminde bu vergiler, zaman ve mekâna göre değişmekteydi. Kabile ve aşiretlerden alınırdı. Hükümete vergiyi ödeme sorumluluğunu kabile ve aşiret reisleri üstlenirlerdi. Bu vergiler, reislerin hükümetle olan bağlantısına güç ve merkezi otoritesine bağlı idi. Kabile reisi kabile üyelerinden her bir ferde vergi payını tayin ederdi.¹¹⁰ Konulan bu vergileri ödemekten kaçanlara, mahsullerinin tamamını almak, kaçakçının bütün malını yoketmek yahut ölümle cezalandırma şeklinde ağır cezalar da verilirdi.¹¹¹ Dolayısıyla da o dönemde bu vergileri ödemekte direten insanların ağır cezalarla telin edilme anlayışı, Kur'ân'da da teşekkül ve tecessüm etmiştir. O nedenle Kur'ân'da zekâtın ödenmesi hususunda getirilen "cebrilik" unsuru¹¹² aslında vahyin pek çok uygulamada o günkü Arap toplumunun teamül ve tasavvurlarına muvafık ve mutabık bir şekilde vahyolunduğunun bir göstergesi olsa gerektir. Zekâtın kısmen İslam öncesi mahkûmiyet vergileriyle ilişkili olduğunun en açık göstergesi, Hz. Muhammed vefat eder etmez İslam idaresi altına girmiş olan kabilelerin eski egemenliklerine geri dönmeleri neticesinde, namaz ve oruç gibi ibadetlere devam etmeyi istedikleri ve Müslüman olduklarını söyledikleri halde Medine merkezine zekâtı vermek istememeleri ve bunu kendi kabilelerine vermeyi düşünmüş olmalarıdır.¹¹³

2. İLAHLARA VE MABETLERE SUNULAN DİNÎ, İÇTİMÂİ VERGİLER

a. Rifâde

Cömertliğin, yedirip içirmenin çöl şartlarının üretmiş olduğu Arabın bir kültürü olması, ibadet maksadıyla Mekke'ye gelen insanların ihtiyaçlarını karşılamak ve onlara hizmet duygusu, bazı malî müesseselerin kurulmasını ve vergi ihdasını zaruri kılmıştır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in beşinci göbekten dedesi Kusay, her sene Mekke'yi ziyaret eden hacıların yoksullarına yemek vermek için Kureyş'e haraç (malî vergiler) koymuştur.¹¹⁴ Bunu da şu ifadelerle dile getirmiştir:

Ey Kureyş topluluğu! Sizler Allah'ın komşuları ve harem ehlisiniz. Hacırlar ise, Allah'ın misafirleri ve onun evinin ziyaretçileridir. Onlar ikrama en layık misafirlerdir. Hac döneminde onlara yiyecek ve içecek temin edin... Onlar, bunu yaptılar. Her yıl bunun için mallarından haraç veriyorlardı.

110 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 313.

111 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. XIV, s. 171.

112 Tevbe, 9/103, 60; Mehmet Erkal, *İslam'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, İsam Yay., İstanbul 2009, s. 39.

113 Bkz. Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, Ankara Okulu Yay., (Der ve Çev. Adil Çiftçi), Ankara 2000, s. 112.

114 Sa'd Zağlûl Abdulhamid, *fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Dârü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1976, s. 289.

Kureyş, her yıl onların mallarından bu haracı alıp Kusay'a ödüyordu. O da Mekke ve Mina'da hac dönemlerinde hacılara yiyecek hazırlıyordu. İşte onun kavmine bu uygulaması (ki bu Rifâde'dir) cahiliye döneminde devam etti. Nihayet İslam geldi ve İslam'da da işte bu güne kadar devam etti.¹¹⁵

İslam öncesi Araplarda Kusay'dan itibaren hacılara yiyecek, içecek vb. sosyal hizmetlerin yürütülmesi için her yıl herkesin kendi servetine göre Kureyş'ten alınan¹¹⁶ ve Rifâde diye isimlendirilen bu vergiyi ilk ortaya koyan Kusay b. Kilâb'dır.¹¹⁷ Kusay'ın ihdas ettiği sikâye ve rifâde yani zezem suyu ile deve sütü, bal ve kuru üzümü karıştırıp hacılara dağıtma, fakirlere bakma gibi malî sorumluluk ve bakanlıklar Kusay'dan Abdumena'fa, oradan Haşim'e, ondan Abdulmuttalib'e ve daha sonra Ebu Talib'e geçmiştir.¹¹⁸ Haşim, un, kurbanlık deve, sığır ve koyun alır ve bunları hacılara yemek olarak verirdi. Kureyş'ten bu vergiyi almak için tıpkı Kusay gibi Haşim de Kureyş'e seslenmiş ve şöyle demiştir:

Ey Kurey topluluğu! Sizler Allah'ın komşuları ve onun ehl-i beytisiniz. Allah'ın ziyaretçileri ve onun evinin hacıları bu mevsimde size geliyorlar. Onlar Allah'ın misafirleridir. Misafirin ikrama en layık olanı onun misafiri-dir. Bu nedenle Mekke'de kalmaları gereken Hac mevsimi süresince onlar için yaptığınız yiyecekleri bir araya getiriniz. Allah'a yemin olsun ki benim malım bu ihtiyacı karşılasaydı sizi buna (rifâdeye) zorlamazdım.¹¹⁹

Tarihçiler, rifâdeyi (fakir fukara için zenginlerden alınan mal)¹²⁰ Hz. Peygamber'in beşinci göbekten dedesi Kusay b. Kilâb'ın, Kureyş kabilesi mallarından her yıl kendi servet durumlarına göre aldığı, Kureyş'in

115 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, (Tah. Muhammed Abdulkadir Atâ), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., yy. 1990, c. I, s. 60; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 130; Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Câne fihâ mine'l-Âsâr*, (Tah. Rüşdi es-Sâlih Melhese), Dâru'l-Endülüs, Beyrut ty. c. I, s. 195; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 260; Bu pasaj için ayrıca bkz. İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, c. I, s. 623; İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. II, s. 208; Fâsî, *Şifâu'l-Ğerâm*, c. II, s. 91; Sâlih Ahmed el-Âli, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm ve'l-Bi'setu'n-Nebevîyye*, Şirketu'l-Matbûâtî li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 2. Bsk., Beyrut 2003, s. 150-151.

116 Bkz. Taberî, *Târîh*, c. II, s. 260; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 130; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, c. I, s. 109; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, c. I, s. 60; Âli, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, s. 150-151.

117 Cemîlî, *Kabiletu Kureyş*, s. 156.

118 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 120, 125-126, 135; Cemîlî, *Kabiletu Kureyş*, s. 156-157; Neşet Çağatay, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1989, s. 119; Salih Tuğ, *a.g.e.*, s. 12-13; Kusay'dan sonra Rifâde görevini kimlerin üstlendiği hususunda geniş bilgi için ayrıca bkz. Âli, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, s. 151.

119 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 135-136; Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünf*, c. II, s. 55; Ebû Sa'd en-Nisâbüri, *Şerefu'l-Mustafâ*, c. I, s. 396.

120 Kusay bu vergiyi fakirleri için alıyordu ve bu vergi ile yaptığı yemekten de fakirler yiyordu. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 130; Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünf*, c. II, s. 41; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 260; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, c. I, s. 623; Fâsî, *Şifâu'l-Ğerâm*, c. II, s. 91; İbn Sa'id el-Endülüsî, *Neşvetu't-Tarab fi Târîhi Cahiliyyeti'l-Arab*, (Tah. Nusret Abdurrahman), Mektebetu'l-Aksâ, Ammán ty., s. 323; Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. XVI, s. 30; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. VII, s. 59.

de ödediği bir haraç (vergi) olarak kayda geçmişlerdir.¹²¹ Kureyş'te bu, Kusay'dan beri var olan bir gelenek idi. Kusay'ın Mekkelilerden yardım parası/vergi toplama ve yoksullara yemek dağıtma âdeti İslamiyet döneminde de devam etmiştir.¹²² Kureyş sadece Mekke ahalisinden değil hacca gelenlerden de elbise, deve vb. türden "harim" denilen vergi alıyordu.¹²³ Aslında gelen hacılardan alınan bu vergiler ve ticarî faaliyetlerden alınan öşür rifâde gelirleri arasında yer almaktaydı.¹²⁴ İbn Düreyd'in cahiliye döneminde Kureyş'in, hacca gelenlerden deve aldıklarına dair ifadeleri, aslında Kur'an'da hac ibadetinden sayılan hedy kurbanının, İslam öncesi dönemde Kureyş'in, hacca azıksız gelen yahut fakir olan hacıları doyurmak, mabet bakımını yapmak ve mabedin ihtiyaçlarını gidermek için hacılara vermeyi, adamayı zorunlu kıldıkları bir tür "haraç/rifâde" olma ihtimalini de düşündürmektedir. Cahiliye döneminde Kureyş'in, mabedin bakım ve onarımını, fakir, yoksul ve ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını karşılamak ve bir takım sosyal işleri yürütmek için hacca gelenlerden bir vergi olarak aldığı gerdanlıklı kurbanlıklar, bir yandan cahiliye âdât ve tekâlidini olarak resmedilirken diğer yandan tevhide aykırı unsurlar ilga ve iptal edilerek hac ibadetinin bir parçası haline getirilmiştir.¹²⁵ Yeni dinde deve, sığır, koyun vb. hayvanlar üzerinden Müslümanlardan alınması istenen zekâtın da bu vergi ile ilişkisi söz konusudur. Muhtemelen fakir fukaranın yedirilmesi mabedin ve görevlilerin ihtiyaçlarının giderilmesi için, Kusay'dan itibaren Kureyş'in bir geleneği olarak Mekke zenginlerinden, hacca gelenlerden ve ticarî faaliyetlerden alınan bu vergiler, Kur'an'da zekât olarak teccüm ve teşekkül etmiştir. Kur'an, fakir fukaranın ihtiyaçlarının karşılanması ve sosyal işlerin yürütülmesi için cahiliye döneminde kabile ve Mekke şehir senato/parlamentosunun (dâru'n-nedve) tebaalarına koymuş olduğu bu vergileri devam ettirmiştir. Özellikle Arabistan yarımadası devletleri tarafından alınan öşür vb. vergilerin, yine Mekke şehir devletinin almış olduğu "rifâde" vergisinin daha çok dinî mahiyette olduğu¹²⁶ düşünülürse kendisini çevreleyen tarih ve kültürle diyalektik bir ilişki içerisinde olan, o günkü toplumların teamüllerini göz ardı etmeyen Kur'an'ın bu tür vergilerden bağımsız

121 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 130, 136; Süheyli, *er-Ravdu'l-Üñf*, c. II, s. 41, 55; İbn Habîb, *el-Munammak*, s. 32; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 260; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. I, s. 623; Fâsî, *Şifâu'l-Ğerâm*, c. II, s. 91; Muthir b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, Mekketbetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Bûr Said, yy. ty. c. IV, s. 127; Hasen, *Hadâratu'l-'Arab*, s. 189; Fatma Hatice Işlak, *İslam Öncesi Mekke'nin Siyasi Yapısı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1995, s. 54-56; Mehmet Ortakaya, *İslam Öncesi Hicaz Bölgesi Araçlarının Din Anlayışları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1995, s. 89-90.

122 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 130; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, c. I, s. 195; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 260; Süheyli, *er-Ravdu'l-Üñf*, c. II, s. 41; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. II, s. 208; Cemîlî, *Kabiletu Kureyş*, s. 157; Neşet Çağatay, *a.g.e.*, s. 119; Berrû, *Târîhu'l-'Arab*, s. 176.

123 İbn Düreyd, *el-İştikâk*, s. 282; Ali, *Târîhu'l-'Arabî'l-Kadîm*, s. 152.

124 Ali, *Târîhu'l-'Arabî'l-Kadîm*, s. 152.

125 Bkz. Bakara, 2/196; Hac, 22/26-37.

126 Salih Tuğ, *a.g.e.*, s. 10; Bakkal, *a.g.e.*, s. 208.

olması elbetteki düşünülemezdi. Çünkü herkesten kendi imkânları ölçüsünde alınan rifâde vergisi¹²⁷ ve cahiliye döneminde “emvâlül-muhaccere” denilen Allah ve diğer ilahlar adına taktim edilen hediyeler/adaklar, kurbanlar, ganimet hisseleri, düşmandan alınan silahlar ve mahsuller¹²⁸ o günkü toplumun iktisadî, içtimaî, kültürel ve dinî kodlarını oluşturmaktaydı.

b. Zekât, Sadaka ve Vakıflar

Gerek cahiliye döneminde gerekse de Kur’ân’da yer alan zekât, sadaka ve öşrün o dönem insanının mülkiyet telakkileriyle bağlantılı olduğu anlaşılır. Çünkü cahiliyede yeryüzündeki mal ve akar türünden her şeyin Tanrıların mülkü olduğu, insanın ise bu ilahlara şükür ve onların koydukları farzları yerine getirme karşılığında faydalanma haklarının olduğu düşünülürdü. Tanrıların haklarını gözetme işinden sorumlu mabetlere, mülkünden faydalanma hakkına karşılık olarak taktimler yapılırdı. Güney Araplarında görülen her şeyin Tanrıların mülkü olduğu fikrinin, yerin ve yeryüzünde olan bütün mal ve mülkün Allah’ın olduğunu kabul eden İslamî bakış açısına oldukça yakın olduğu¹²⁹ görülür.

Gataban kitabelerinde mabedin, ilahlar adına insanların kendilerini ve amellerini temizleyen zekât ve mal türünden vergiler aldıklarını ifade eden pek çok belge yer almaktadır.¹³⁰ Aynı şekilde Yemen Araplarında da devlete, zekât ve çeşitli ziraî ve ticarî vergiler ödenmekteydi.¹³¹ Yunan tarihçi Plinius’un da, Yemenli tüccarların, alıp sattıkları mallardan Şebva tapınağına zekât verdiklerinden bahsetmiş olması¹³² bunu teyid etmektedir.

İslam’da Müslümanlara farz kılınan “zekât”, Babillilerde “zakûtû” olarak biliniyordu.¹³³ Benzer şekilde Ahd-i Kadim’de ekin sahipleri, Tanrı’ya sunulmak üzere ürünlerinden kâhine verdikleri ve toprak mahsullerinin öşrünü kâhinlere, yetimlere, fakirlere, gariplere, dullara ve muhtaçlara taktim ettikleri ve Ahd-i Cedid’de de pek çok yerde buna işaret edildiği görülür.¹³⁴ Kur’ân’da da İsrail oğullarına, Hz. İsa ve

127 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 130; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. VII, s. 55-56; Cemîlî, *Kabiletu Kureys*, s. 156.

128 Hamidullah, *a.g.e.*, c. II, s. 141; Salih Tuğ, *a.g.e.*, s. 13; Bakkal, *a.g.e.*, s. 209; Berrû, *Târîhu’l-‘Arab*, s. 183.

129 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. XIII, s. 154-155.

130 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 313.

131 Berrû, *Târîhu’l-‘Arab*, s. 91.

132 Çağatay, *a.g.e.*, s. 32.

133 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 316.

134 Matta, 23/23; Luka, 11/42; 18/12; Kur’ân’da zekâtın müteradifi olarak medenî ayetlerde 12 ayrı yerde türüleriyle zekât anlamında kullanılan “sadaka” kavramı, yoksullara karşılıksız yardım manasında Eski ve Yeni Ahid’de de yer almıştır. (bkz. Levililer, 19/9-10; 23/22; 25/35; Yasanın Tekrarı, 10/18-19; 15/9-11; Eyüp, 29/12; Matta, 6/2-4, 19/21; Markos, 10/21, 12/41-44; Luka, 11/41), Benzer şekilde bu kelimeyi muhtaçlara

halkına zekât vergisinin emredildiği yer almıştır.¹³⁵ Bu nedenle Tesniye ve Levililer'de Musa'nın İsrail oğullarına, kâhinlerin (din adamları) ve heykelin hizmeti için öşrü farz kıldığından, kilisenin ilk asırlarında öşrü ödemenin Hristiyanlığın da vasiyetleri arasında yer aldığından hareketle Luvis Şeyho, zekât konusunda İslam şeriatının, Ehl-i Kitab'ı, Yahudi ve Hristiyanları taklit ettiğini ileri sürmüştür.¹³⁶ Güney Araplarında da mabede ve hayır işlerine harcanmak üzere zekât olarak mahsullerden mabede öşür taktim edilirdi. Bu muhtemelen Müslümanlarda olduğu gibi zengin kimselere farz kılınmış idi. Sığırdan, deveden ve ekinden gönüllü olarak Tanrılara yaklaşmak için mabede putların adına malların zekâtını taktim ederlerdi. Sâibe, Hâm, Vesîle vb. cahiliye ehlinin ilahlara tahsis ettiği taktimler, bu kabildendi.¹³⁷ Bunu da mallarını temizlemek ve yeni mallarını artırmak ve bereket olması için yaparlardı.¹³⁸ Çünkü İbranilerde ve bu kültürün etkisinde olan Araplarda elbise ve beden temizliği, abdest, teyemmüm ve zekât gibi ritüellerin ruhu arındırdığına inanılırdı. Ve bu amaçla bu semboller yerine getirilirdi. Dolayısıyla hayvanlardan, mahsullerden ve ticarî eşyalardan ilahlara taktim edilen sunuların malı temizleyip bereketlendirdiğine dair cahiliye Arapların zihinlerinde varolan köklü itikatlar, Kur'an'a da yansımıştır. Kur'an bu cahiliye Arap itikatlarını "Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağı ve temizleyeceği bir sadaka (zekat) al..."¹³⁹ "Allah...sadakaları ise artırır (bereketlendirir)"¹⁴⁰ şeklinde talep ve ihbarî ifade formunda resmetmiştir.

Cahiliye döneminde ilahlara büyük ve küçükbaş hayvanlardan ve yerden çıkan ürünlerden pay ayrıldığı ve bu uygulamaların bir hukukunun olduğu görülür. Cahiliye Arapları kendilerine sıhhat ve bereket versin, onları hastalıklardan korusun diye ilahlara hayvan ve insanlardan kurban, çeşitli yiyecek ve içeceklerden, altın, gümüş gibi süs eşyalarından, ekinlerden, güzel kokulardan buhur ve hediyeler sunmaktaydılar.¹⁴¹ Mekke ve Tihâme'nin Güneyinde Sebe'nin Kuzeyinde

ve yoksullara tasadduk anlamında cahiliye dönemi Arapları da isti'mâl etmişlerdir. Bkz. Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 316.

135 Bakara, 2/83; Mâide, 5/12; Meryem, 19/31.

136 Luvis Şeyho el-Yesûî, *en-Nasrâniyyetu ve Âdâbuha beyne 'Arabi'l-Câhiliyye*, Dâru'l-Meşrik, 2. Bsk., Beyrut 1986, s. 396.

137 Tarih kitaplarında cahiliye Arapların, Hâm, Bahîre, Sâibe ve Vasîle denen belli vasıflara sahip hayvanları Tanrılara vakfettikleri, onlar için ayırdıkları ve onları Tanrılar adına serbest bıraktıkları kaydedilir. (Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I. s. 89-91; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 36-39) Kur'an, cahiliye Arapların ilahlara taktim ettikleri bu hayvanlara ve ürünlere atıf yapmış ancak taktimelere başka ilahları karıştırdıkları için taktime şeriklerini reddetmiştir. Bkz. Maide, 5/103; En'am, 6/136-140.

138 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 316.

139 Tevbe, 9/103.

140 Bakara, 2/276.

141 Bkz. Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 40-41; Berrû, *Târîhu'l-'Arab*, s. 96, 240, 303; Cahiliyede çöl ve şehir sakinlerinin ilahlara kurban, ekin, mahsül vb. hediyeler sundukları konusunda bkz. Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, *el-Asnâm*, (Tah. Ahmed Muhammed

bulunan Havlan kabilesinin Umyanis adlı putlarına davar ve ürünlerden, eti yenen hayvanlardan, hububat ve meyvelerden pay ayırırlar, bu payı Tanrı ile putları arasında taksim ederlerdi. Araplar, putlara kurban ve çeşitli hediyeler sunarlardı.¹⁴² O dönemin din adamları olan kâhinler, toprak ürünleri ile hayvanların bir kısmını putlar ile Tanrı arasında paylaşırlardı. Allah'ın hissesine düşeni yoksullara ve misafirlere/yolculara, putun hissesine düşeni ise tapınağa hizmet edenlere verirlerdi. Ancak putların yani kendilerine düşen paylar verimsiz ve az, Tanrı'ya yani yoksul ve yolda kalmışlara verilecek paylar verimli ve fazla olursa bunu putun hissesi ile ve putun hissesinde ziyan yahut eksilme olursa Tanrı'nın hissesiyle değiştirirlerdi.¹⁴³ Mabet ve din adamlarının tıpkı hükümet gibi halktan aldıkları belli vergi hakları vardı.¹⁴⁴ O bakımdan Hz. Muhammed'in bir peygamber ve din adamı olarak koymuş olduğu malî mükellefiyetlere cahiliye Arapları hiç de yabancı değillerdi. Kur'an'ın zekât toplama işini yürüten görevlilere zekâtın verilmesi ile ilgili ifadeleri de, ibdâ' ve icâd mahiyetinde bir hüküm değildir. Çünkü cahiliye döneminde tapınaklarda hizmet eden görevlilere Tanrılara verilenlerden pay verilmesi öteden beri bilinen bir husustu.

Kısaca bütün bunlar, cahiliye döneminde Tanrı/Tanrılar adına hayvanlardan, ürünlerden ve ticaret mallarından zekât verildiğini, Kur'an'ın, cahiliye döneminde sahip olunan akar, emlak ve hayvan türünden Tanrılara pay ayırma âdeti olan zekât vergisini devam ettirdiğini göstermektedir.¹⁴⁵ Ancak Kur'an'ın pek çok konuda olduğu gibi

'Abîd), el-Mecmau's-Sakâfi, yy. 2003, s. 39, 48, 51, 62, 68, 86, 100; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 330-332; Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye*, s. 56-57; Ali, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, s. 258 vd. 266; Cevat Bohoner, *İslam Öncesi Cahiliyye ve Dinimizde Din Gerçeği*, (Trc. Hasan Çiftçi-Nimet Yıldırım), İhtar Yay., Erzurum ty., s. 25.

142 Bkz. Kelbî, *el-Asnâm*, s. 39, 48, 51, 62, 68, 86, 100; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 83-84; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 330-332; Abdulhamîd, *fî Târîhi'l-'Arab*, s. 352; Selâme, *Kureys*, s. 294-296; Hasen İbrâhîm Hasen, *Târîhu'l-İslâm*, Dâru'l-Ceyl, Mektebetu'n-Nahdati'l-Misriyye, Beyrut-Kahire 1991, c. I, s. 62; Çağatay, *a.g.e.*, s. 106-107; Bakkal, *a.g.e.*, s. 13-14; Murat Sarıçık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, Nesil Yay., İstanbul 2004, s. 225-227; Zahid Aksu, *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite Hukukî Ayetler ve İçtihadî Kaynaklar*, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Erzurum ty., s. 63.

143 Çağatay, *a.g.e.*, s. 111.

144 Cevâd Ali, *a.g.e.*, c. VIII, s. 136; Mustafâ Ebû Dayf Ahmed, *Dirâsât fî Târîhi'l-'Arab münzû mâ Kable'l-İslâm ilâ Zuhûri'l-Emeviyyîn*, Müessesetu's-Şebâbi'l-Câmia, İskenderiye 1982, s. 72.

145 Zekâtın vergiyle ilişkisi ve yeniden yapılandırılmasına, mantıkileştirilmesine ve işler hale getirilmesine dair çağdaş talepler de onun kral yahut Tanrıların yeryüzündeki dili olan mabet adamlarının halktan Tanrı adına aldıkları kendi tarihinin bir tür vergi sistemi olduğunu ortaya koymaktadır. Bkz. Fazlur Rahman, *İslâmî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri*, (Çev. Bekir Demirkol), *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: IV, Sayı: 4, Ankara 1990, s. 317; Fazlur Rahman, "Modernitenin İslam Üzerindeki Tesiri", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, (Telif ve Trc. Mevlüt Uyanık-Kaşif Hamdi Okur) Fecr Yay., Ankara 1997, s. 25; Fazlur Rahman, "Eyup Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, (Telif ve Trc. Mevlüt Uyanık-Kaşif Hamdi Okur) Fecr Yay., Ankara 1997, s. 78.

bunda da taktimenin sadece kendine özgü olduğunu Allah'tan başkası adına bu taktimelerin yapılamayacağını ifade etmekle varolan bu kültürü bir yandan devam ettirirken diğer yandan bu yerleşik tasavvur ve teamüllere tevhid inancını giydirmek suretiyle bazı düzeltme ve değişiklikler yapmış, bu taktimleri yalnızca Allah'a özgü kılmak suretiyle mevcut olgular üzerinden bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

3. KRALLIKLAR VE KABİLELER ARASI MAĞLUBİYET VERGİSİ

a. Cizye

Cizye, İslam hukukunda İslam devletindeki gayri müslim tebaanın mükellef erkeklerinden senede bir defa alınan baş vergisi¹⁴⁶ olarak terimleşmiştir. Bu kavram, fıkhıta mutlak vergi olarak haraç (cizyetü'l-arz, cizye ale'l-arz, harâcü'r-re's, harâc ale'r-re's) ile eş anlamlı olarak da kullanılmıştır.¹⁴⁷ Bu kelimenin orijini ile ilgili farklı görüşler serdedilmiştir. Bazı araştırmacılar, cizyenin Süryanice asıllı gızitadan; bazıları da canını, malını ve ırzını koruma karşılığında zimmînin hükümete ödediği vergi manasında Fars asıllı gazitak kelimesinden geldiğini ileri sürmüşlerdir. Kimi araştırmacılar da bunun Arapça asıllı olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁴⁸

Cizye, cahiliye döneminde devletlerin, savaşta galip geldiği kabile ve devletlere biçtiği gelirler arasında yer alıyordu.¹⁴⁹ Cahiliye Arapları cizyeyi mağlup olanlardan tahsil ediyorlardı. Cizye onların nazarında mağlup olanların kellelerine karşılık alınan, mağlup kabilenin galip kabile yahut devlete ödediği bir vergi idi.¹⁵⁰ Bu vergi altın, gümüş gibi madenlerden tahsil edildiği gibi değerli taşlardan, deve ve at gibi hayvanlardan, tuyûb, lübân, buhûr, dağ ürünleri, hububat ve nebatat türü bitkilerden de alınırdı.¹⁵¹

Cahiliyede büyük devletler, küçük devletlerin yahut şehir hükümetlerin veya mal ve servet sahibi yerlerin varlığını işittiklerinde ağızlarının suyu akardı. Bu yerlere, yanlarında olanları ya kendilerine vermeleri yahut kendilerini razı edecek bir cizye ödemeleri veya onlara engel olup, onların üzerine ordularını yürüteceklerini, bu durumda ellerinin ulaştıkları her şeyin helal ve temiz ve insanlarınsa kendilerine köle

146 Bilmen, *a.g.e.*, c. IV, s. 74.

147 Kallek, "Haraç", *DİA*, c. XVI, s. 71; C. H. Becker de başlangıçta kafa vergisi cizye ile mülk vergisi haracın aynı olduğunu ifade eder. Bkz. C. H. Becker, "Cizye", *İA*, MEB, İstanbul 1997, c. III, s. 200.

148 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. XIV, s. 164-165.

149 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 299.

150 Cevâd 'Ali, *a.g.e.*, c. V, s. 239; Tarihçi ve diletiler Kayserler döneminde bilinen kelleye karşılık alınan cizyenin bir türü olduğu söylenen Haraza'dan da (الخزارة) bahsetmişlerdir. Bkz. Taberî, *Târîh*, c. III, s. 367; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IX, s. 306.

151 Zenâtî, *en-Nuzumu'l-İctimâiyye*, s. 108, (Bilâdî'n-Nehreyn kısmı); Cevad Ali, *a.g.e.*, c. II, s. 230, 236; c. XIII, s. 234.

ve hizmetçi olacağını ifade eden mektuplar yazarlardı.¹⁵² Kur'an, Hz. Süleyman'ın Sebe' melikesine yazmış olduğu "bana başkaldırmayın teslimiyet gösterip gelin" muhtevalı mektubuna, "biz güçlü kuvvetli kimse-leriz, zorlu savaş erbabıyız" şeklinde krallığın ileri gelenlerinin aldıkları tavıra, "Krallar bir memlekete girdi mi orayı harap ederler ve halkının ileri gelenlerini zelil hale getirirler" tarzında Belkıs'ın verdiği cevaba atıf yapmak suretiyle Arap toplumunun bu ahval ve şeraitini resmetmiştir.¹⁵³

Cahiliye döneminde Şam, Irak, Fars ve Rum beldelerinden gelip de Mekke'de kalan tüccarlar, Mekkelilerin kendi can ve mal emniyetlerini sağlamaları karşılığında Mekkelilere cizye öderlerdi.¹⁵⁴ Güney Arabis-tanda, Arap reislerinin idaresinde Fars ve Romalılar aracılığıyla kuru-lan tampon devletler de Fars ve Roma devletlerinin koymuş oldukları vergileri tanırlardı.¹⁵⁵ Nitekim Bizans devletinin himayesinde bir Arap devleti olan Ducumluların, Yemen'de me'rib seddinin yıkılması üzerine Kuzeye göç eden Gassanlılardan, mağlup olmaları üzerine her fertten yıllık 1/1, 1/1,5 yahut 2/2 dinar oranlarında değişen baş vergisi har-aç (cizye) aldıkları¹⁵⁶ benzer şekilde Mısır ve Filistin bölgesine hâkim olan Amâlika kralı Câlût'un, İsrail oğullarına galip gelip onlardan cizye aldığı¹⁵⁷ tarihî rivayetler arasında yer alır. Aynı şekilde benzeri cizye uygulamalarının Gassan, Sebe'¹⁵⁸ ve Himyerilerde, Gataban¹⁵⁹ Nabat, Roma¹⁶⁰ ve Asurlularda, Pers ve Tedmürlülerde,¹⁶¹ Habeş¹⁶² Fars ve Yemenlilerde¹⁶³ ve diğer Arap kabilelerinde de yer aldığını görüyoruz. Cizye ve haracın, Farslarda, Romalılarda, Mısır ve Aramilerde de mev-cut olduğu, Mısırlılarda "câliya", Aramilerde de "harağa" adını aldığı, bunun Kur'an'da ise "harc/harâc" şeklinde Arapçalaştığı ifade edil-mektedir.¹⁶⁴ Hatta tarihte Âdem oğulları arasında bilinen ve ilk ola-

152 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. V, s. 84.

153 Neml, 27/23-37.

154 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. VII, s. 115; Berrû, *Târihu'l-'Arab*, s. 241; Dellû, *Ceziretu'l-'Arab*, s. 149.

155 Erkal, *Vergi Hukuku*, s. 31; Bakkal, *a.g.e.*, s. 206-207.

156 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 370-371; Salih Tuğ, *a.g.e.*, s. 10; Bakkal, *a.g.e.*, s. 207.

157 Taberî, *Târih*, c. I, s. 467; Nüveyrî, *Nihâyetu'l-'Erab*, c. XIV, s. 31; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, c. I, s. 189.

158 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. III, s. 288, 293-294.

159 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. IV, s. 170.

160 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. V, s. 36.

161 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. II, s. 276, 196, 226, 628-631; Corcî Zeydân, *Târihu'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut-Lübnan ty., s. 160; Asurlularla ilgili ele geçen kitabelerde M.Ö. VIII. asırlarda Asur krallarının Sebelilerden cizye aldıkları yer alır. Bkz. Berrû, *Târihu'l-'Arab*, s. 72; Muhammed Beyûmî Mehrân, *Dirâsât fi Târihi'l-'Arabi'l-Kadîm*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 2. Bsk., yy. ty., s. 115, 127, 238, 244-245, 433.

162 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. VI, s. 142, 162, 181.

163 Cevad Ali, *a.g.e.*, c. VI, s. 213; İslamiyet'ten önce Fars kral ve Kisrâlarının belli sınıftan olan insanlardan belli bir oranda cizye aldıkları hususunda ayrıca bkz. Taberî, *Târih*, c. II, s. 151; İbn Kuteybe, *el-Ahbârü'l-Tuwâl*, s. 71; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, c. I, s. 413; Mis-keveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. I, s. 187; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazan*, c. II, s. 135.

164 Mü'minün, 23/72; Becker, "Cizye", *İA*, c. III, s. 200-201.

rak alınan cizyenin Nuh'un oğulları arasında gerçekleştiği ve Nuh'un Hâm'dan olan oğullarının Kûtata b. Yâfes'in oğullarından cizye aldığı ve bunun Âdem oğlu tarihinde bilinen ilk cizye olduğu da kaydedilmiştir.¹⁶⁵

Cahiliye dönemi savaş teamülleri ve kavramlarından olan cizyenin, kendi çağının kültüründen bağımsız olmayan Kur'an'da terim anlamıyla teşekkül ve tecessüm ettiği görülmektedir. Kur'an'da, "Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslam'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın."¹⁶⁶ ayetiyle gayri müslimlerin ya Müslüman olmaları veya cizye ödemeleri gerektiği şeklinde yer almıştır.

Hz. Peygamber'in de içinde bulunduğu çağın savaş kültürü olarak gayri müslim kabilelerden cizye aldığı, emirlere cizye almalarını önerdiği,¹⁶⁷ Eyle, Ezruh, Cerbâ, Dûmetülcendel ve Necran Hristiyanlarından, Teymâ ve Maknâ Yahudilerinden, halkı her iki dine mensup kısmen de Mecusî olan Bahreyn, Hecer ve Yemenlilerden cizye vergisini tahsil ettiği,¹⁶⁸ Yemen Mecusilerine gönderdiği Muaz'a, her akil baliğ olandan bir dinar yahut onun tutarı maâfir kumaş almasını emrettiği¹⁶⁹ bilinen bir durumdur. Benzer şekilde Yemen ve Yesrib'den kovulup da gelip ticaret için Tâif'e yerleşmiş olan Yahudilere cizye vergisinin konulduğu da tarihi rivayetler arasında yer alıyor.¹⁷⁰

165 Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünf*, c. I, s. 51.

166 Tevbe, 9/29.

167 Muhammed b. Ömer Vâkıd es-Sehmi el-Eslemî el-Medenî Ebû Abdillâh el-Vâkidî, *el-Meğâzi*, (Tah. Marsden Jones), Dâru'l-A'lemî, 3. Bsk., Beyrut 1989, c. II, s. 757; Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir Ebu'l-Abbâs el-Huseynî el-Ubeydî Takyuddin el-Makrizî, *İmtâu'l-Esmâ'*, (Tah. Muhammed Abdulhamid en-Nümeysi), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1999, c. I, s. 338; Bakkal, *a.g.e.*, s. 207.

168 Bkz. Vâkidî, *el-Meğâzi*, c. III, s. 1030-1031; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. II, s. 525-526; Ahmed b. el-Huseyin b. Ali b. Mûsâ el-Husrevcirdî el-Horâsânî Ebû Bekr el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1405, c. V, s. 247-251; Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünf*, c. VII, s. 394-397; el-Makrizî, *İmtâu'l-Esmâ'*, c. II, s. 64-67; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Meârif*, (Tah. Servet Ukkâşe), el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme, 2. Bsk., Kahire 1992, s. 570; İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. V, s. 15-17; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî, *Futûhu'l-Büldân*, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1988, s. 44, 67, 75, 78-79; Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Edebu'l-Kitâb*, (Tas ve Ta'lik. Muhammed Behçet el-Eserî, Gözden Geçiren. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî), el-Matbaatu's-Selefiyye Mısır, el-Mektebetu'l-Arabiyye Bağdâd 1341, s. 214; Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdilâzîz b. Muhammed el-Bekrî el-Endülûsî, *Mu'cem mâ İsta'cem min Esmâ'l-Bilâd ve'l-Mevâdî'*, Âlemu'l-Kütüb, 3. Bsk., Beyrut 1403, c. I, s. 130; Mehmet Erkal, "Cizye", *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII, s. 42.

169 Belâzurî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 78-79; İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. V, s. 101; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, (Tah. Abdurrezzâk el-Mehdi), Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut 1420, c. II, s. 337; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, c. VIII, s. 111-112.

170 Belâzurî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 63-64; Cevad Ali, *a.g.e.*, c. XII, s. 106; Efğânî, *Esvâku'l-Arab*, s. 61.

Henüz İslam'a yeni girmiş bir toplumun sübutu ve delaletini bil-medikleri kavramların kendileri için bir anlam ifade etmeyeceğinde şüphe yoktur. O günkü kabileler tarafından cizye vergisi ve antlaşmalarının bilinmiyor olması da inkânsızdır. Bu sebeple cahiliyede bir savaş ananesi olan cizye, müminlerin galip geldiği düşmanlarından cizye almaları formuyla kendi çağının kültüründen bağımsız olmayan Kur'ân'da da teşekkül etmiştir. Ancak İslam öncesi dönemde savaşın neticesinde galip tarafla mağlup olanların yaptıkları zimmet antlaşması sonucu alınan bu vergiyi Kur'ân, galip gelen Müslüman toplumların mağlup olan gayri Müslimlerden, yani bir inanç kitlesinin diğer inanç kitlelerinden alması gereken vergiye dönüştürmüştür. Cahiliye döneminde bir kabilenin yahut bir devletin diğer devlet yahut kabileyi zayıf düşürüp tebaa haline getirme ve haraca bağlama politikası olan bu usul, Kur'ân'da Müslümanların Allah adına savaşma, maddî ve manevî (ganimet ve cennet) kazanç sağlama ve hâkimiyet elde etme (ya İslam olma ya cizye verme) ide ve teamülüne bürünmüştür. Aslında Kur'ân'ın, Allah adı ve cennet için farklı dinden olan insanlarla "cizye" verinceye yahut "İslam" oluncaya kadar savaşma ve onları öldürme ve küçük düşürme talepleri tamamen o günkü kabilevi toplumların tasavvur ve teamülleriyle alakalıdır. Câhız'ın özellikle de Arapların cizye ödeyerek küçük düşürülmekten korktuklarına dair ifadeleri¹⁷¹ de "küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın" ayetinin onların tasavvur ve teamülleriyle ilişkisini daha da manidar kılmaktadır. Çünkü cahiliye döneminde baskınlarda bir kabile ya teslim olup galip kabileye katılır yahut cizye verir, küçük düşer, bağımsız kalırdı. O bakımdan nass indiği ortamla diyalektik ilişkiden ve kültürel etkileşimlerden uzak kalmamıştır. Ancak bir yandan kabileler arası savaş teamülü (ya teslimiyet ya cizye) Kur'ân'da teşekkül ederken, diğer yandan haksız yere insan öldürmenin bütün insanları öldürmek, bir insanı hayata tutundurmanın bütün insanları hayata kavuşturma mesabesinde olduğu bildirilmekle,¹⁷² her çağa taşınabilecek daha evrensel ölçekli bir dönüşüm gerçekleştirilmiştir.

Dolayısıyla kendi çağının savaş kültürü ve teamülleri çerçevesinde nazil olan Kur'ân'ın, o dönemde var olan sisteme özgü niteliklere sahip olduğu, Kur'ânî çözümlerin eski Arap toplumunda mevcut olan tutumları resmettiği,¹⁷³ onların bakış açılarını ve teamüllerini de dikkate aldığı, kullandığı iletişim mekanizmalarının (terimler ve imajlar) o muhatap kitleyi yansıttığı¹⁷⁴ görülür. Ne var ki Kur'ân'ın tüm ifadelerini tarih üstü evrensel bir metin olarak algılayan Müslümanların,

171 Câhız, *er-Resâilu's-Siyâsiyye*, s. 48, 509; Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, c. I, s. 69-70; c. III, s. 216.

172 Mâide, 5/32.

173 Amine Vedüd-Muhsin, *Kur'ân ve Kadın*, (Çev. Nazife Şişman), İz Yayıncılık, 1997, s. 150.

174 Amine Vedüd, *a.g.e.*, s. 101.

yakın geçmişe kadar binlerce yıldır bu algının bir sonucu olarak, gayri müslimleri ya İslamlaştırma ya cizye vermeye maruz bırakma yahut seyf ile ortadan kaldırmaya yönelik ayetlerden¹⁷⁵ mülhem yorumlar neticesinde at sırtında, eli kılıçlı bir fetihten diğer bir fethetme koştuklarına tarih tanıklık etmiştir. Öyle ki bir kabile yahut devleti mağlup edip onu cizyeye mahkûm etme, cahiliye dönemi kabile savaş hukuku geleneği değil de sanki Kur'an'ın vakıadan bağımsız ibdâ' ve icâd türünden bir hükmüymüş gibi bu uygulama, bazı fakihler tarafından gayri müslimlerin küfürde kalmalarının, Müslüman olmamalarının bir cezası olarak telakki edilmiştir.¹⁷⁶ O bakımdan Kur'an'ın nazmına yansıyan İslam öncesi savaş ahkâmına ilişkin teamüllerin, bütün tarih ve toplumlar için genel geçer ilkeler olup olmadıklarının sorgulanması ve Kur'an'ın evrensel savaş ilkeleriyle o günkü topluma, İslam öncesine ait tekâlidin/âdâtın ayıklanması gerektiğini bir kez daha vurgulamanın yerinde olacağı kanaatindeyiz.

175 Tevbe, 9/29.

176 Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Tah. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut-Lübnân 1994, c. III, s. 122; Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr b. el-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Tah. Muhammed Abdulkadir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut-Lübnân, 2003, c. II, s. 476; Ebu'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Tevîl*, (Tah. Yûsuf Ali Bedyuvi), Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Bsk., Beyrut 1998, c. I, s. 674.

SONUÇ

Yapmış olduğumuz bu çalışmada, cahiliye Araplarında görülen vergileri genel olarak toprak mahsullerinden, ticarî gelirlerden ve hayvanlardan alınan vergiler, ilahlara ve mabetlere sunulan dinî, içtimaî vergiler, mağlubiyet neticesinde kabile yahut devlet tebaasından can, mal ve ırz emniyeti karşılığında alınan baş vergileri şeklinde üç ana başlık altında el aldık. Makalenin amacı doğrultusunda Kur'ân'da müminlerden alınması istenen, haraç, öşür, zekât, sadaka vb. ticarî, dinî, içtimaî malî yükümlülüklerin aynı şekilde gayri müslimlerden talep edilen mahkûmiyet vergisi cizyenin, İslam öncesi cahiliye dönemi, (haraç, öşür, zekât, sadaka, meks, eşnâk, evkâs, itâve ve rifâde) vergileriyle diyalektik bir ilişkisinin olup olmadığını, Kur'ân'ın vakıya mutabık ve muvafık hükümler mi bina ettiğini yoksa ibdâ ve icât mahiyetinde sil baştan hükümler mi inşa ettiğini irdeledik.

Özel olarak Kur'ân'ın malî tasarruflarla ilgili ahkâmının otantikliğini sorguladığımız bu makalemizde, zannedildiği gibi Kur'ân'ın İslam öncesi âdât ve tekâlit türünden her şeyi süpürüp yeni baştan hükümler bina etmediğini, Kur'ân'da toprak mahsullerinden alınması arzu edilen haraç ve öşrün İslam öncesi Kuzey, Güney ve Hicaz bölgesi cahiliye Araplarında hatta daha eski toplumlarda varolan kadim vergiler olduğunu, Zekât'ın İbranilerde "zakûtû", cahiliye Araplarında ise, meks, eşnâk, evkâs, itâve ve rifâde gibi vergi ve tasaddukların bir devamı niteliğinde olduğunu görmüş olduk. Her ne kadar kaynağı ve getirdiği insanî ve ahlakî değerler bakımından Kur'ân, aşkın, müteâl ve semâvî (göğe ait) olsa da, elde ettiğimiz bu veriler, onun yeryüzüne, orada yaşayan ve belli zaman ve coğrafya tarafından kuşatılan kültürel bir varlık olan insana hitap etmesi, olgulara muvafık ve mutabık hükümler bina etmiş olması bakımından da o kadar vakî (olgusal) ve arazî (yere ait) olduğunu ortaya koymuştur. Öte yandan bu makalenin ortaya koyduğu veriler, geleneğimizde belli dönemlerde belli âlimler tarafından "Kur'ân'ın cahiliye Arapları tarafından bilinen ve uygulanan hükümler bina ettiği" şeklinde ileri sürülen tezlerin belli alanla sınırlı bir deneme de olsa doğruluğunu tayin ve tespit etmekle ve bunu müdellel hale getirmekle hiç şüphesiz ilim dünyasına katkıda bulunmuştur. Benzer şekilde bu makale, Kur'ân'ı iki kapak arasına sıkışmış, olgudan kopuk bir metin olarak değil de tabir yerinde ise döneminin ruhunu taşıyan atik bir eser gibi onu doğup büyüdüğü, çocukluğunun geçtiği dönemde, kendi coğrafi kültürel laboratuvarında okumanın zorunluluğunu ihsâs etmekle de tefsirde yöntem arayışları noktasında da önemli bir boşluğu doldurduğu ve bu anlamda sonraki çalışmalara önyak olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- A. Grohmann, "Öşür", *İA*, MEB, İstanbul 1964, c. IX, s. 482-485.
- Abdilmüteâl el-Kâdi, Numan, *Şi'ru'l-Futûhi'l-İslâmiyye fî Sadri'l-İslâm*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1. Bsk., yy. 2005.
- Abdulhamid, Sa'd Zağlûl, *fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1976.
- Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mulûk*, (Tah. Muhammed Abdulkâdir Atâ-Mustafâ Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Ahfeş el-Asğar, Ali b. Süleymân b. el-Fadl Ebu'l-Mehâsin, *el-İhtiyâreyn*, (Tah. Fahrüddîn Kabâve), Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut-Lübân, Dâru'l-Fikr, Dimeşk-Sûriye, 1. Bsk., 1999.
- Aksu, Zahid, *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite Hukukî Ayetler ve İçtihadî Kaynaklar*, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Erzurum ty.
- Ali, Cevad, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Dâru's-Sâkî, 4. Bsk., yy. 2001.
- el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Mektebetu Cerir, yy. 2006.
- Ali, Sâlih Ahmed, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm ve'l-Bi'setu'n-Nebeviyye*, Şirketu'l-Matbûâti li't-Tevzî ve'n-Neşr, 2. Bsk., Beyrut 2003.
- Altuntaş, Halil -Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, DİB, 17. Bsk., Ankara 2009.
- Alûsî, es-Seyyid Mahmûd Şukrî el-Bağdâdî, *Bulûğu'l-Erab fî Ma'rîfeti Ahvâli'l-'Arab*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Amine Vedüd-Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, (Çev. Nazife Şişman), İz Yayıncılık, 1997.
- Ba Selâme, Hüseyin Abdullah, *Târîhu'l-Ka'beti'l-Muazzama İmâretühâ ve Kisvetühâ ve Sedânetühâ*, et-Tab'atü's-Sâniyetü, Cidde el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's Suûdiy-yetü 1982.
- Bakkal, Ali, *İslam Öncesi Cahiliyye Çağı Hukuku*, Basılmamış Doçentlik Çalışması, İsam Kütüphanesi, Fotokobi Nusha, yy. ty.
- Becker, C. H., "Cizye", *İA*, MEB, İstanbul 1997, c. III, s. 199-201.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd, *Meâlimu't-Tenzil*, (Tah. Abdurrezzâk el-Mehdî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut 1420.
- Bekri, Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdilaziz b. Muhammed el-Endülüsî, *Mu'cem mâ İsta'cem min Esmâ'l-Bilâd ve'l-Mevâdi'*, Âlemu'l-Kütüb, 3. Bsk., Beyrut 1403.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Futûhu'l-Büldân*, Dâru ve Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut 1988.
- Berrû, Tevfik, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 2. Bsk., Dimeşk-Suriye 1996.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyin b. Ali b. Mûsâ el-Husrevcirdî el-Horâsânî Ebû Bekr, *Delâilu'n-Nübüvve*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1405.
- es-Sünenu'l-Kübrâ*, (Tah. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Bsk., Beyrut-Lübân 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Basım ve Yaymevi, İstanbul 1985.
- Bohoner, Cevat, *İslam Öncesi Cahiliyye ve Dinimizde Din Gerçeği*, (Trc. Hasan Çiftçi-Nimet Yıldırım), İhtar Yay., Erzurum ty., s. 25.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh, *Sâhîhu'l-Buhârî*, (Tah. Muhammed Züheyr Nâsır en-Nâsır), Dâru Tavki'n-Necât, 1. Bsk., yy. 1422.
- Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysi Ebû Osmân, *el-Hayavân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1424.
- er-Resâilu's-Siyâsiyye*, Dâru ve Mektebetu Hilâl, Beyrut ty.

- Resâilu'l-Câhuz*, (Tah. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Mektebetu'l-Hâneci, Kâhire 1964.
- Cemîli, Hıdır Abbâs, *Kabiletu Kureyş ve Eseruhâ fi'l-Hayâti'l-Arabiyyeti Kable'l-İslâm*, Menşürâtı'l-Mecmai'l-İlmiyyi, Irak-Bağdâd 2002.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğâ ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (Tah. Ahmed Abdulğafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Bsk., Beyrut 1987.
- Çağatay, Neşet, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1989.
- Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim, *el-Mufaddaliyyât*, (Tah. Ahmed Muhammed Şâkir-Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Meârif, 6. Bsk., Kâhire ty.
- Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-Edebiyyi'l-Arabiyyi el-'Asru'l-Câhili*, Dâru'l-Me'ârif, 10. Bsk., Kâhire ty.
- Dellû, Burhâneddîn, *Ceziretu'l-Arab Kable'l-İslâm*, Dâru'l-Fârâbi, 2. Bsk., Beyrut-Lübnan 2004.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğâ*, (Çev. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1994.
- Dindi, Emrah, *Kur'an'da İslâm Öncesi Kültürün İzleri (Muâmelât Örneği)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniv., İstanbul 2014.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hüseyin, *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâli Enfûsi'n-Nefs*, Dâru Sâdr Beyrut ty.
- Ebû Bekr er-Râzî, Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Tah. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut-Lübnan 1994.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî, *Sünen*, (Tah. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), el-Mektebetu'l-Asriyye, Saydâ-Beyrut ty.
- Ebû Dayf Ahmed, Mustafâ, *Dirâsât fi Târîhi'l-Arab münzû mâ Kable'l-İslâm ilâ Zuhûri'l-Emeviyyîn*, Müessesetu's-Şebâbi'l-Câmia, İskenderiye 1982.
- Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Saïd b. Yahyâ b. Mehrân, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, (Tah. Muhammed İbrâhîm Selim), Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kâhire ty.
- Ebû Sa'd en-Nisâburî, Abdulmelik b. Muhammed b. İbrâhîm, *Şerefu'l-Mustafâ*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Bsk., Mekke 1424.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Ensârî, *el-Harâc*, (Tah. Taha Abdurraûf Sa'd-Sa'd Hasen Muhammed), el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Tab'atun Cedîdetun, yy. ty.
- Ebû Zeyd, Ömer b. Şebbe b. Abide b. Rayta en-Nemerî, *Târîhu'l-Medine*, (Tah. Fehîm Muhammed Şeltût), Seyyid Habîb Mahmûd Ahmed, Cidde 1399.
- Ebu'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâil b. Ali b. Mahmûd b. Muhammed İbn Ömer b. Şâhînsâh b. Eyyûb, *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, el-Matbaatu'l-Huseyniyye el-Misriyye, 1. Bsk. Mısır ty.
- Ebu'l-Hasen el-Basrî, Ali b. Ebi'l-Hasen Sadruddîn, *el-Hamâsetu'l-Basriyye*, (Tah. Muh-târuddîn Ahmed), Âlemu'l-Kütüb, Beyrut ty.
- Efğânî, Saïd, *Esvâku'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Beyrut 1960.
- Endülüsî, İbn Saïd, *Neşvetu't-Tarab fi Târîhi Cahiliyyeti'l-Arab*, (Tah. Nusret Abdurrahman), Mektebetu'l-Aksâ, Ammân ty.
- Erkal, Mehmet, *İslam'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, İsam Yay., İstanbul 2009.
- “Cizye”, *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII, s. 42-45.
- “Öşür”, *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIV, s. 97-100.
- Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed, *Ahbâru Mekke ve mâ Câne fihâ mine'l-Âsâr*, (Tah. Rüşdî es-Sâlih Melhese), Dâru'l-Endülüs, Beyrut ty.
- Fâsî, Muhammed b. Ahmed b. Ali Takiyyüddîn Ebu't-Tayyib, *Şifâu'l-Ġerâm fi Ahbâri'l-Beledi'l-Harâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., yy. 2000.

- Fazlur Rahman, "Eyup Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, (Telif ve Trc. Mevlüt Uyanık-Kaşif Hamdi Okur) Fecr Yay., Ankara 1997.
- "İslâmî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri", (Çev. Bekir Demirkol), *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: IV, Sayı: 4, Ankara 1990, s. 311-320.
- "Modernitenin İslam Üzerindeki Tesiri", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, (Telif ve Trc. Mevlüt Uyanık-Kaşif Hamdi Okur) Fecr Yay., Ankara 1997.
- İslâmî Yenilenme Makaleler I*, Ankara Okulu Yay., (Der ve Çev. Adil Çiftçi), Ankara 2000.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm, *Kitâbu'l-Ayn*, (Tah. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmurâî), Dâru ve Mektebeti'l-Hilâl, yy. ty.
- Feyûmî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhu'l-Münîr fî Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Habbû, Ahmed Erham, *Târîhu'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Müdiriyyetu'l-Kütübî ve'l-Matbû'âtu'l-Câmi'iyye, yy. 1996.
- Hafâcî, Muhammed Abdilmun'im, *Kıssatu'l-Edeb fî'l-Hicâz*, Mektebetu'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, yy. ty.
- Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkut b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru Sâdr, 2. Bsk., Beyrut 1955.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (Çev. Said Mutlu-Salih Tuğ), İrfan Yay. İstanbul 1969.
- Hasen, Hasen İbrâhîm, *Târîhu'l-İslâm*, Dâru'l-Ceyl, Mektebetu'n-Nahdati'l-Misriyye, Beyrut-Kahire 1991.
- Hasen, Hüseyin el-Hâc, *Hadâratu'l 'Arab fî 'Asri'l-Câhiliyye*, el-Müessesetu'l-Câmi'atü, 3. Bsk., Beyrut 1997.
- Hassân b. Sâbit, *Divânu Hassân b. Sâbit*, (Tah. Velid Arafât), Dâru Sâdr, Beyrut 1974.
- Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh, *Ğarîbu'l-Hadis*, (Tah. Muhammed Abdulmuîn Hân), Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1. Bsk., Haydarâbâd 1964.
- Herevî, Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî Ebû Mansûr, *Tehzibu'l-Luĝa*, (Tah. Muhammed Avez Mür'ib), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut 2001.
- Heyet, *el-Mevsûatu'l-Fukhiyyetu'l-Kuweytiyye*, Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1404-1427.
- İşlak, Fatma Hatice, *İslam Öncesi Mekke'nin Siyasi Yapısı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1995.
- İbn Abdî Rabbîh, Amr Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî, *el-İkdu'l-Ferîd*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1404.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyin el-Ezdî, *el-İştikâk*, (Tah. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Ceyl, 1. Bsk., Beyrut Lübnân 1991.
- Cemheretu'l-Luĝa*, (Tah. Remzî Münîr Ba'lebekkî), Dâru'l-İlm, 1. Bsk., Beyrut 1987.
- İbn Habîb, Muhammed b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî Ebû Cafer el-Bagdâdî, *el-Muhabber*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut ty., s. 370-371.
- Kitâbu'l-Munammak fî Ahbâri Kureys*, (Tas. Hurşid Ahmed Fâruk) 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1985.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed, *Divânu'l-Müptedâ ve'l-Haber fî Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve men Âserehum min Zevî's-Şeni'l-Ekber*, (Tah. Halîl, Şahâde), Dâru'l-Fikr, 2. Bsk., Beyrut 1988.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned*, (Tah. Şuayb el-Arnâvût vd.), Müessesetu'r-Risâle, 1. Bsk., yy. 2001.
- İbn Hişâm, Abdulmelik b. Eyyûb b. el-Himyeri el-Meâfirî Ebû Muhammed Cemâlüddîn, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, (Tah. Mustafâ es-Sakâ vd.) Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Bsk., Mısır 1955.

- İbn Hurdâzebe, Ebu'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Dâru Sâdr, Ofset Liden, Beyrut 1889.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, yy. 1986.
- İbn Kuteybe, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd ed-Dineverî, *el-Ahbâru't-Twâl*, (Tah. Abdulmun'im Âmur), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., yy. 1960.
- el-Meârif*, (Tah. Servet Ukkâşe), el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme, 2. Bsk., Kahire 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen-u İbn Mâce*, (Tah. Muhammed Fuâd Abdülbâki), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyyi, yy. ty.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. 'Ali Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdr, 3. Bsk., Beyrut 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, (Tah. Muhammed Abdulkadir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., yy. 1990.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil, *el-Muhassas*, (Tah. Halil İbrâhîm Ceffâl), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut 1996.
- İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Hamid b. Muhalled b. Kuteybe b. Abdillâh el-Horasâni, *el-Emwâl*, (Tah. Şâkir Zeyb Feyyâz), Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhûsi ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, Suûd 1986.
- İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Tah. Muhammed Abdulkadir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut-Lübân, 2003.
- İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Abdilvâhid İzzüddîn, *el-Kâmil fi't-Târih*, (Tah. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Bsk., Beyrut 1997.
- İbnu'l-Esir, Mecduddîn Ebu's-Saadât el-Mubârek b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fi Ğaribi'l-Hadis ve'l-Eser*, (Tah. Tâhir Ahmed ez-Zâvi-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut 1979.
- İbrâhîm eş-Şerîf, Ahmed, *Mekketu ve'l-Medînetu fi'l-Câhiliyyeti ve Ahdî'r-Resûl*, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, yy. ty.
- İrfân Muhammed Hamûr, *Esvâku'l-Arab*, Dâru's-Şurâ, Beyrut 1979.
- İsfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebu'l-Ferec, *el-Eġânî*, (Tah. Semîr Câbir), Dâru'l-Fikr, 2. Bsk., Beyrut ty.
- Kaffâl, Ebû Bekr Muhammed b. 'Ali b. İsmâil b. eş-Şâsi, *Mehâsinu's-Şerî'a fi Furû'i's-Şâfi'iyye*, (Tah. Muhammed Ali Samak), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- Kalacî-Kuncybi, Muhammed Revvâs-Hâmid Sâdik, *Mu'cemu Luġati'l-Fukahâ*, Dâru'n-Nefâis, 2. Bsk., yy. 1988.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezârî, *Subhu'l-A'sâ fi Sinâati'l-İnşâ'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Kallek, Cengiz, "Haraç", *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 71-88.
- Kelbî, Hişâm b. Muhammed, *el-Asnâm*, (Tah. Ahmed Muhammed 'Abid), el-Mecmau's-Sakâfi, yy. 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferah Şemsüddîn, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Tah. Ahmed el-Berdûni-İbrâhîm Atfeyiş), Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, Kâhire 1964.
- Kutsal Kitap, *Tevrat, Zebur, İncil*, Kitabı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yayınları, Kasım 2011.
- Mahmasânî, Subhî, *el-Evdâu't-Teşriyye fi'd-Düveli'l-Arabiyye*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Bsk., Beyrut-Lübnan 1981.
- Makdisî, Muthir b. Tâhir, *el-Bed' ve't-Târih*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Bûr Saïd, yy. ty.
- Makrizî, Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir Ebu'l-Abbâs el-Huseynî el-Ubeydi Takyuddîn, *İmtâu'l-Esmâ'*, (Tah. Muhammed Abdulhamîd en-Nümeysi), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1999.

- Mardin, Ebû'l-Ülâ, "Harâç", *İA*, MEB, İstanbul 1987, c. V/I, s. 222-225.
- Mâverî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb, *er-Nüket ve'l-Uyûn*, (Tah. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ty.
A'lâmu'n-Nübüvve, Dâru ve Mektebeti'l-Hilâl, 1. Bsk., Beyrut 1409.
- Mehrân, Muhammed Beyûmî, *Dirâsât fi Târîhi'l-Arabî'l-Kadîm*, Dâru'l-Ma'rîfeti'l-Câmiyye, 2. Bsk., yy. ty.
- Mervezî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar b. Ahmed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, (Tah. Yâsir b. İbrâhîm-Ğanîm b. Abbas b. Ğanîm), Dâru'l-Vatan, 1. Bsk., Riyâd-Suûdiyye 1997.
- Meymûn b. Kays, *Dîvânu'l-A'sâ'l-Kebûr*, (Şerh. Muhammed Ahmed Kâsım), el-Mektebu'l-İslâmî, 1. Bsk., Beyrut 1994.
- Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb, *Tecârübü'l-Ümem ve Teâkübü'l-Hümem*, (Tah. Ebu'l-Kâsım İmâmî), Sirûş, 2. Bsk., Tahrân 2000.
- Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târîhu'l-Arab Kable'l-İslâm*, Dâru'n-Nefâis, 1. Bsk., Beyrut 2009.
- Nehrevânî, Ebu'l-Ferec el-Muâfi b. Zekerîyyâ b. Yahyâ el-Cerir, *el-Celîsu's-Sâlihu'l-Kâfi ve'l-Enîsu'n-Nâsihu's-Şâfi*, (Tah. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 2005.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî, *es-Sünenü's-Suğrâ li'n-Nesâî*, (Tah. Abdulfettâh Ebu'l-Ğudde), Mektebu'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, Haleb 1986.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Tevil*, (Tah. Yûsuf Ali Bedyuvî), Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Bsk., Beyrut 1998.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdilvahhâb b. Muhammed b. Abdiddâim el-Kureşî Şihâbuddîn, *Nihâyetü'l-Erab fi Funûni'l-Edeb*, Dâru'l-Kütübî ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1. Bsk., Kâhire 1423.
- Ortakaya, Mehmet, *İslam Öncesi Hicaz Bölgesi Araçlarının Din Anlayışları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1995.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyin b. Muhammed, *Muhâdarâtü'l-Üdebâ ve Muhâverâtü's-Şuarâ ve'l-Büleğâ*, Şirketu Dâri'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1. Bsk., Beyrut 1420.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyin Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 3. Bsk., Beyrut 1420.
- Ruaynî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb, *el-Mevâhibü'l-Celîl fi Şerhi Muhtasarî'l-Halîl*, Dâru'l-Fikr, 3. Bsk., yy. 1992.
- Sâlim, Seyyid Abdulazîz, *Târîhu'l-Arab fi Asri'l-Câhiliyye*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut ty.
- Sarıcık, Murat, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, Nesil Yay., İstanbul 2004.
- Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil Ebû Mansûr, *Simâru'l-Kulûb fi'l-Mudâf ve'l-Mensûb*, Dâru'l-Meârif, Kahire ty.
- Selâme, Avâtf Edîb, *Kureyş Kable'l-İslâm Devruhe's-Siyâsi ve'l-İktisâdi ve'd-Dînî*, Dâru'l-Mürîh, Riyâd 1994.
- Soysaldı, Mehmet, "İslam Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları", *8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011*, s. 147-170.
- Süli, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ, *Edebu'l-Kitâb*, (Tas ve Ta'lik. Muhammed Behçet el-Eserî, Gözden Geçiren. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî), el-Matbaatu's-Selefiyye Mısır, el-Mektebetü'l-Arabiyye Bağdâd 1341.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed, *er-Ravdu'l-Ünf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li-bni Hişâm*, (Tah. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut 2000.

- Şâtîbî, Ebû İshâk, *el-Muvâfakât*, (Trc. Mehmed Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1990.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutîr el-Lahmî, Ebu'l-Kâsım, *Mu'cemu'l-Kebîr*, (Tah. Hamdî b. Abdilmecid es-Selefi), Mektebetu İbn Teymiyye, 2. Bsk., Kâhire 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib el-Âmilî Ebû Cafer, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, (Tah. Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetu'r-Risâle, 1. Bsk., yy. 2000.
- Târîhu't-Taberî*, Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk, Dâru't-Türâs, 2. Bsk., Beyrut 1387.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk Ebû İsâ, *Sünen-ü Tirmizî*, (Tah. Ahmed Muhammed Şâkir vd.), Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Bsk., Mısır 1975.
- Tuğ, Salih, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, AÜİF, Ankara 1963.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer Vâkid es-Sehmî el-Eslemî el-Medenî Ebû Abdillâh, *el-Meğâzî*, (Tah. Marsden Jones), Dâru'l-A'lemî, 3. Bsk., Beyrut 1989.
- Yesûî, Luvis Şeyho, *en-Nasrâniyyetu ve Âdâbuha beyne 'Arabî'l-Câhiliyye*, Dâru'l-Meş-rik, 2. Bsk., Beyrut 1986.
- Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed, *el-Fâik fi Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, (Tah. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Ma'rife, 2. Bsk., Lübnân ty.
- el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzil*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Bsk., Beyrut 1407.
- Zenâtî, Mahmûd Selâm, *en-Nuzumu'l-İctimâiyye ve'l-Kânûniyye fi Bilâdi'n-Nehreyn ve İnde'l-Arab*, yy. 1986.
- Zeydân, Corcî, *Târîhu'l-Arab Kable'l-İslâm*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut-Lübnan ty.
- Ziyâ, Muhammed b. Ahmed b., *Târîhu Mekketi'l-Müşerrefeti ve'l-Mescidi'l-Harâmi ve'l-Medineti's-Şerîfeti ve'l-Kabri's-Şerîf*, (Tah. 'Alâ İbrâhîm Eymen Nasr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Bsk., Beyrut-Lübnan 2004.

MOLLA SADRA'DA CEBR VE İHTİYAR PROBLEMİ

Sedat BARAN*

Özet

Cebr ve ihtiyar meselesi İslam dünyasında dini kaygılardan ötürü şiddetli tartışmaların konusu oldu. Bir grup yaratmada tevhid ilkesi ve Allah Teala'nın varlık alemine mutlak hakimiyeti düşüncesine binaen cebriyyeci düşünceyi savunurken bir diğer grup da ilahi adalet düşüncesine binaen tefviz düşüncesini savundu. Molla Sadra bu iki düşünceyi delilleriyle açıklayıp eleştirdikten sonra Meşşai filozofların konu hakkındaki düşüncelerini açıkladı. Akabinde de "İlimde derinleşen yakın ehlinin görüşü" ünvanıyla yeni bir teori dile getirdi. Hz. Ali'nin "Ne cebr ve ne de tefviz vardır. Bilakis ikisi arası bir şeydir" sözünden esinlenerek dile getirilen bu teoriye göre görme fiili hem göze hem de nefse nispet verildiği gibi beşeri fiiller de hem Allah'a hem de insanoğluna nispet verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Cebr, İhtiyar, İrade, Tefviz, Eşaire, Mutezile, Molla Sadra

Abstract

"The issue of obligation and free determination had been subject to polemics due to religious concerns. One group defended carbrriyya on the basis of the absolute sovereignty of God. While others argued the idea of indetermination in terms of divine justice. After explaining and critizing these thoughts, Molla Sadra gave explanation to the opinions of the Ash'arites on the subject. And then he formed the basis of a new theory called "theory of ahl-i yakin" while getting inspired by the words of Ali b. Ebu Talib who says "there is neither determination nor tawfiz, indeed it is between these" So to speak, human acts are related to both human beings and God."

Keywords: Obligation, Determination, Freedom, Ash'airete, Mu'tazilite, Mulla Sadra

1. Giriş

Cebr ve ihtiyar meselesi düşünce tarihi boyunca insanların zihnini meşgul eden problemlerden biri olmuş ve konu hakkında farklı ekol ve muhakkikler değişik düşünceler öne sürmüşlerdir. Birçok düşünür de konunun girift olmasından ötürü susmayı tercih etmiş ve bazen de bu alana girmeyi taraftarlarına yasaklamışlardır.¹ Molla Sadra birçok insanın bu problemi çözmeye çalıştığını ancak konunun zor ve girift

* Yrd. Doç. Dr., Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi (baransedat@gmail.com)

1 Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali Meclisi, *Bihar'ul-Ervar'l-Câmta li-Düreri Ahbari'l-Eimmeti'l-Ethar*, Kitab Furuşiyeh İslamiye, Tahran 1354, c. 6, s. 110 ve Murteza Mutaharî, *Usul-i Felsefe ve Revîş-i Realizm*, Sadra, Tahran 1375, c. 3, s. 160

olmasından ötürü maksada ulaşamadığını ifade ederek şunları söylemiştir: “Bu konu zor ve önemli bir konudur. Çok az insan bunun hakikatine vararak bu geniş yolu aşmıştır. Bu hususta görüşler farklı, mezhep ve istekler kısım kısım ve algılar değişik olup insanların düşünceleri bulanıktır.”²

Bu konunun zor ve girift olmasının nedeni ilahi iradenin varlık alemindeki mutlak hakimiyetinin benimsenmesiyle insanın nasıl irade sahibi olabileceği problemini gündeme getirmesidir. Zira cebr ve ihtiyar meselesinin öznesi olan insanın fiillerinde ilahi iradenin etkisinin olmadığı söylenmesi tefviz düşüncesine, bu fiillerin tahakkukunda insanın hiçbir etkisinin olmadığı söylenmesi ise cebr düşüncesinin benimsenmesine neden olur. Bir tarafı Hak Teala diğer tarafı insan ile ilintili olan bu konunun ne ilahi hakimiyet ne de beşeri irade ile çelişmeyecek şekilde çözüme kavuşturulmasının herkesin altından kalkamayacağı zor bir problem olduğu da aşikardır.

Bütün bu zorluklara rağmen insanların eyleme döktükleri fiilleri özgür iradeleri ile mi yoksa bu fiilleri eyleme dökmek zorunda oldukları için mi yaptıkları soru ve problemine cevap bulmak amacıyla bazı düşünürler meydana çıkmışlardır. Yunanlı düşünürler arasında cebr ve ihtiyar meselesini düzenli bir şekilde ilk defa *Nikomakhosa Etik* adlı eserinde Aristo ele aldı.³ İslam dünyasında ise bu konu İslam'ın geldiği ilk dönemlerden itibaren Müslümanlar arasında gündemdedi. Allah Resulü (s.a.s) ile muhalifleri yani Yahudiler, Hristiyanlar ve Müşrikler arasında bu hususta tartışmalar olmuştur. Allah Resulü (s.a.s)'den sonra da bu tartışmalar devam etmiş ve bilhassa Müslümanların genel bir şekilde Eşari ve Mutezili diye iki gruba ayrılmalarına müteakip, konu yeni bir hal almış ve şiddetli tartışmaların öznesi olmuştur.⁴ Böylece İslam dünyasında “Mücebbire” denilen bir grup cebre inandı ve “Müfevveze” denilen bir diğer grup da insanın fiillerinde mutlak özgürlüğünü dillendirdi. İmamiye mütekellimlerinin ve Filozofların içerisinde olduğu bir grup da bu iki yol arasında başka bir yolu tercih etti.⁵

Dolayısıyla Molla Sadra'nın konu hakkındaki düşüncelerinin iyi anlaşılabilmesi açısından söz konusu her üç düşüncenin Molla

2 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfârî'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, Mustefevi, Kum 1404, c. 6, s. 369

3 Muhammed Taki Caferi, *Cebr ve İhtiyar*, Muesese-i Tedvin ve Neşre Asar-ı Allame Caferi, Tahran 1377, s. 18

4 Muhammed Hasan Kadrdan Karamelikî, *Nigah-ı Suvum bî Cebr ve İhtiyar*, Pejohuşgah-ı Ferheng ve Endişe İslami, Tahran 1384, s. 48-51

5 Eb'ul-Hasan Eşari, *Makalat'ul-İslamiyyin*, el-Mektebet'ul-Asriye, Beyrut 1416 c. 2, s. 219, 220, 228 ve Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Muhassel'ul-Efkar*, Dar'ul-Kitab el-Arabi, Beyrut 1404, s. 280 ve Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *Mecmua-i Resail-i Felsefi (Risaleton fî Halk'il-Amal)*, Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra, Tahran 1389, c. 2, s. 305-306

Sadra'nın konuya yaklaşım tarzı esas alınarak incelenmesi gerekir. Bu yüzden bu makalede mevzu bahis düşünceler ana hatlarıyla ele alınacaktır.

2. Mücebbire veya Cebriyeci Düşünce

Cehm bin Safvan ve taraftarları ilahi kudret ve iradenin umumiyetini ve yaratmada tevhid ilkesini savunmak amacıyla salt cebre inandılar ve insanın eyleme döktüğü bütün fiillerinin Hak Teala'nın mahlûku olduğunu söylediler.⁶ Bu gruba göre Hak Teala, kulun yaratıcısı olduğu gibi iyi ve kötü bütün fiillerinin de yaratıcısıdır. Fiillerin tahakkukunda kulun hiçbir şekilde irade ve seçimi söz konusu olmamakla beraber ne tesir gücü ne de kesbetme gücü vardır.⁷ Fiillerin kullara nispeti de mecazdan başka bir şey değildir.⁸

Ebu'l-Hasan Eşari, Mutezile mektebinden yüz çevirdiğinde "Fiillerin yaratılması" inancını benimsedi. Ancak Cehm bin Safvan ve taraftarlarının savundukları salt cebr inancının kötü sonuçlarından kurtulmak için daha önce Hüseyin Neccar ve Dırar bin Amr tarafından dillendirilen "Kesb" nazariyesini benimsedi.⁹

Eşari mütekellimleri her ne kadar kesb teorisinin mahiyeti hakkında farklı görüşler öne sürmüş olsalar da genel anlamıyla kesbin Hak Teala'nın irade ettiği şeyin kul tarafından kesbedilip algılanması ve akabinde de bunun eyleme dökülmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Şeyh Ebu'l-Hasan Eşari, *el-Luma* adlı kitabında kesb hakkında şöyle demektedir: "Kesbin hakikati; İnsanın sahip olduğu hadis kuvvet vesilesiyle kesbettiği (kazandığı-algıladığı) şeyin vuku bulmasıdır."¹⁰ Buna göre insanın kesbinden kasıt Hak Teala vesilesiyle insanın fiillerinin yaratılması ve sudûrudur. Tabi insanın fiillerinin sadır olması hâdis olan kudret aracılığıyla ki, bu da ancak ilahi kudret ile mümkündür. Fiilin yaratılmasıyla mukarin/eşzamanlı olan bu hâdis kudretin yaratıcısı da yine Hak Tealadır.¹¹

Molla Sadra bu grubun görüşleri hakkında şunları söylemektedir: "Cebriyecilere göre varlık âleminde Allah'tan başka hiçbir müessir yoktur. O, yaratma ve icatta ortağa sahip olmaktan yücedir. İstedliğini yapar ve meşietine göre hüküm sürer. Hiçbir şey ilahi kazânın

6 Ali Rabbani Gülpayigani, *Kelami Mezhepler ve Fırkalar*, çev. Sedat Baran, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 213

7 Ahmed bin Halil Kadı Abdulcebbar, *Şerh'u Usul-il-Hamse*, Tsh: Abdulkерim Osman, Mektebetu Vehabiye, Kahire 2006, s. 324

8 Muhammed bin Yahya Lahici, *Mefatih'ul-İcaz, fi Şerh'i Gulşeni Raz*, Tsh: Muhammed Rıza Buzurğmehri Haliki, Zevar, Tahran 1371, s. 364

9 Ali Rabbani Gülpayigani, *Kelami Mezhepler ve Fırkalar*, s. 213

10 Eb'ul-Hasan Eşari, *El-Luma fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeygi ve'l Bida*, Şirket'u Musahime, Kahire 1995, s. 76

11 Muhammed Hasan Kadrđan Karameliki, *Nigah-ı Suвum bı Cebr ve İhtiyar*, s. 243

tahakkukunu değiştiremez. Hükmü ve fermanı için engelleyici yoktur. Fiilleri için suale tabi tutulmaz.”¹²

2.1. Cebriyye Düşüncesinin Eleştirisi

Salt cebr düşüncesine binaen eğer insan eyleme döktüğü fiillerinde tercihte bulunma hakkına ve yetisine sahip olmazsa ilahi peygamberler ve dinlerin gönderilmesinin, semavi kitapların inzalinin, hesap ve kitabın anlamı olmayacaktır.¹³

Ebu'l-Hasan Eşari'nin dile getirdiği kesb teorisine gelince öncelikle bunun müphem bir teori olduğunu belirtmemiz gerekir. Birçok düşünür bu iphamı gidermek için çabalamışsa da başarılı olamamıştır. Nitekim Kadı Abdulcebbar el-Mutezili, İbni Kayyum, Abdulkerim Hatib, İbni Davud ve Abdulrezzak Lahici gibi birçok düşünür bu özelliğinden ötürü kesb teorisinin mantıklı bir anlamının olmadığını söylemişlerdir.¹⁴

İkincisi her ne kadar kesb teorisinin ilk savunucuları kendilerini Cebriyecilerin karşısında konumlandırıyor ve düşüncelerini cebr ve ihtiyar arasında itidalli bir düşünce olduğunu dile getiriyorlarsa da bunun cebr düşüncesinden bir farkı yoktur.¹⁵ Zira bu düşünceye göre insan sadece fiilin vuku bulmasına neden olan kudretin mahallidir ve fiilin nedeni olan kudret de insanın kudreti değildir, Allah'ın kudretidir. Kudret ile eşzamanlı olma veya bunun mahalli olma failin özgür irade sahibi olmasına neden olmaz.¹⁶ Nitekim birçok Eşari muhakkik de bunu dile getirmiştir. Örneğin Fahreddin Razi bunun anlamsız bir isimden başka bir şey olmadığını, Ahmed Emin Mısri de kesb teorisinin cebr nazariyesinin yeni bir ismi ve cebr düşüncesinin yeni bir tanımı olduğunu söylemişlerdir.¹⁷

Molla Sadra, Cebriyye düşüncesinin eleştirisi hakkında şunları söylemektedir: “Kuşkusuz Cebriyye inancının gereksinimi; hikmeti batıl bilmek, sebepsiz tercihte bulunmak, akli önermelerde hüküm vermede akli bertaraf etmek, yaratıcının ispatına set çekmek ve düşünce kapısını kapatmaktadır. Bu düşünceye göre Allah'ın zulmetmesi ve yerinde olması gerekenleri yerine koymaması reva olduğu gibi Allah'ın

12 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *Mecmua-i Resail-i Felsefi (Risale-tun fi Halk'ül-Amal)*, c. 2, s. 306-307

13 Muhammed Bakır Mir Damad, *Müsnefat-ı Mir Damar (el-Eykazat)*, Encumen-i Asar ve Mefâkir-ı Ferhengi, Tahran 1381, c. 1, s. 257

14 Takiddin Hilli Hasan b. Ali İbni Davud, *Se Ercuze der Kelam, Vezaret-i Ferheng ve İrşad*, Tahran 1376, s. 68 ve Abdulrezzak Feyyaz Lahici, *Gevher-i Murad, Vezaret-i Ferheng ve İrşad*, Tahran 1372, s. 326 ve Ahmed bin Halil Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usûl'l-Hamse*, s. 364-366 ve Abdulkerim Hatib, *el-Kaza ve el-Kader*, Dar'ul-Marifet, Beyrut 1400, s. 185

15 Hâc Molla Hâdi b. Mehdi b. Hâc Mirzâ Hadi Sebzevari, *Şerh'ul-Esma*, Tsh: Necefkuli Habibi, Daneşgah-ı Tahran, Tahran 1372, s. 338-339

16 Muhammed Hasan Kadrđan Karameliki, *Nigah-ı Suwum bı Cebr ve İhtiyar*, s. 251-252

17 Ali Rabbani Gülpayigani, *Kelami Mezhepler ve Firkalar*, s. 214

kıyamet gününde peygamberlere azap etmesi ve kâfirlere ikramda bulunması caizdir.”¹⁸

Cebriyeciler, Molla Sadra'nın da ifade ettiği cebr inancının gereksinimlerinden biri olan Allah'ın zalim olması probleminden kurtulmak için iyilik ve kötülüğün ancak şeriat ile bilineceği ilkesini dile getirdiler ki buna göre akıl tek başına iyiyi ve kötüyü ya da adaleti ve zulmü tanımaya muktedir değildir.¹⁹

2.2. Cebriyecilerin Delilleri ve Bu Delillerin İncelenmesi

Cebriyeci muhakkikler iddialarını ispatlamak için birçok delil zikretmişlerdir. Şimdi bunların en önemlileri ana hatlarıyla ele alınacaktır.

2.2.1. Yaratmada Tevhid: Yaratmada tevhidin gereksinimi varlık âleminde insanın fiilleri de dâhil vuku bulan ve zahir olan her şeyin yaratıcısının ve gerçek failinin sadece Allah Teala'nın olmasıdır. Buna binaen fiillerin eyleme dökülmesi hususunda insanın hiçbir rolü yoktur. Aksi durumda tek bir makdur için iki kadirin içtimaı yani tek bir fiil için iki failin içtimaı sorunuyla karşı karşıya kalırız ki bu da imkânsızdır.²⁰

Bu soruya cevap olarak kısaca şunlar söylenebilir: Varlık âleminde Allah'tan başka müstakil ve kendi zatına kaim bir yaratıcı yoktur ve yaratmada başka birinin iznine muhtaç değildir. Ancak insanın eyleme döktükleri her fiili onun izin ve feyzi ile eyleme dökerler. Felsefi bir ifade ile imkâni bütün varlıkların failiyetleri ilahi failiyetin boylamındadır. Bu yüzden bir fiil için iki failin içtimaı sorunu söz konusu değildir.²¹

2.2.2. İlahi Bilgi: Akli ve nakli delillere binaen Allah Teala varlık âlemini yaratmadan önce varlık âleminde vuku bulacak her şeyi önceden biliyordu. Hatta varlık âleminde vuku bulan her şey ilahi ezeli ilim hasebinde vuku bulmaktadır. Aksi durumda, yani vuku bulan şeylerin ilahi ilim hasebinde vuku bulmaması durumunda Allah'ın ilmi cehalete dönüşecektir ki, bunun da gereksinimi Allah Teala'nın diğer imkânî varlıklar gibi bir varlık olmasıdır. Dolayısıyla ilahi ezeli ilmin iktizasınca insanın bazı fiilleri yapması zorunlu bazı fiilleri de yapması muhaldir. Bu yüzden insanın özgür iradesinden bahsedilemez.²²

18 Sadruddin Muhammed b. İbrâhim eş-Şîrâzî Molla Sadra, *Mecmua-i Resail-i Felsefi (Risale-tun fi Halk'il-Amal)*, c. 2, s. 307-308

19 Hanna el-Fakhorive Halil el-Cer, *Tarih-e Felsefe der Cihane İslam*, İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran 1376, s. 149

20 Abdurrahman b. Ahmed b. İzzedin İci, *Kitâbü'l-Mevakıf*, Menşurat'ul-Şerif el-İslami, Kum 1370, c. 8, s. 148

21 Molla Muhsin Muhammed b. Şah Murtazâ b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşân, *İlm'ul-Yakin fi Usul'i'd-Din*, Bidar, Kum 1358, s. 179-180

22 Abdurrahman b. Ahmed b. İzzedin İci, *Kitâbü'l-Mevakıf*, c. 8, s. 155

Cevap olarak kısaca şunlar söylenebilir: Öncelikle bu sorunun asıl nedeni ilahi ezeli ilmin taallukuna dikkat edilmemesidir. Zira insanın ihtiyarı ve iradi fiilleri, irade şartıyla ilahi ilme taalluk bulur. Yani Allah Teala ezelden irade sahibi varlıkların kendi özgür iradeleri ile fiillerini eyleme döneceğini örneğin muvahhit bir insanın özgür iradesi ile muvahhit olacağını ve mülhit bir insanın da özgür iradesi ile mülhit olacağını bilir. İkincisi ilahi ezeli ilim de cebr nedeni değildir. Aksi durumda Allah Teala'yı da mecbur fail ve yaratıcı bilmemiz gerekir.²³

Molla Sadra bu problemin cevabında şunları söylemektedir: “İlahi ilim her ne kadar fiilin sudur sebepleri silsilesinde yer alsın da ilahi ilmin gereksinimi insanın fiillerinin insanın kudret ve iradesiyle vuku bulmasıdır. Zira insanın irade ve kudreti de söz konusu fiilin sebepler silsilesinin içinde yer alır.”²⁴

2.2.3. Kaza ve Kader: İnsanın fiillerinde mecbur olduğunu ispatlamak için Cebriyecilerin öne sürdükleri delillerden biri de taallukunu zorunlu kılan ilahi ilmi kazadır. Bu düşünceye göre varlık âlemindeki her şey ilahi kazaya göre düzenlenmiş olup tahakkuku kaçınılmazdır. Dolayısıyla fiilin yapılmasının veya terkinin faile nispeti eşit değildir ve failin fiilde hiçbir etkisi yoktur.²⁵

Yukarıda açıklanan ilahi bilginin cebr nedeni olması problemi ile kaza ve kaderin cebr nedeni olması sorunu arasındaki temel fark şudur: İlahi ezeli ilimde ilahi ilim tek başına varlık âlemindeki olay ve olguların nedenidir. Kaza ve kader meselesinde ise, kaza ve kader kendi içinde ilahi ilmi barındırmakla beraber ilahi hükmü ve olayların kesinlik kazanmasını da ifade eder.²⁶

Bu sorunun cevabında da şunlar söylenebilir: Cebriyeciler kaza ve kader meselesini doğru yorumlamadıklarından bu meselesinin cebr sebebi olduğu kanaatine vardılar. Öncelikle kaza ve kader her şeyin kendisine has illetler vesilesiyle yaratılmasına taalluk bulmuştur. Bu illetlerden biri de insanın özgür iradesidir.²⁷ Nitekim Sadracı Filozoflardan biri olan Allame Tabatabai “İnsan iradesi yeterli illetin son cüz’üdür.” demektedir.²⁸ Yani fiilin sudurunun zarureti insanın iradesine bağlıdır ve iradenin olmaması durumunda fiil tahakkuk etmez.²⁹

23 Cafer Subhani, *Cebr ve İhtiyar*, Muesese-i İmam Sadık, Kum 1387, s. 88-89

24 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhim eş-Şirâzi Molla Sadra, *el-Hükmetü'l-Müte'âliye fi Esfârî'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, c. 6, s. 386

25 Muhammed Hüseyin Tabatabai, *Tefsîr-ul-Mizan*, Farsça çev. Seyyid Muhammed Bakır Musevi, Muhammedi, Tahran 1349, c. 21, s. 362-367 ve Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzi, *el-Mebahisü'l-Mesrîkiyye fi İlmî'l-İlahiyyat ve't-Tabiyyat*, Dar'ul-Kitab'ul-Arabî, Beyrut 1410, c. 2, s. 544

26 Muhammed Hasan Kadrân Karameliki, *Nigah-ı Suwum bî Cebr ve İhtiyar*, s. 323

27 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhim eş-Şirâzi Molla Sadra, *el-Hükmetü'l-Müte'âliye fi Esfârî'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, 1404, c. 6, s. 382

28 Muhammed Hüseyin Tabatabai, *Usul-i Felsefe ve Reviş-i Realizim*, Dar'ul-İlm, Tahran 1350, c. 3, s. 166

29 Muhammed Hasan Kadrân Karameliki, *Nigah-ı Suwum bî Cebr ve İhtiyar*, s. 352-353

2.2.4. İlahi İradenin Kapsayıcılığı: Varlık âleminde tahakkuk eden hiçbir şey ilahi iradenin sınırları dışında değildir ve her şey ilahi irade ile meydana gelir. Nitekim muradın tahakkuku iradenin tahakkukundan sonra zorunlu ve kaçınılmazdır. Bu ilkeye göre insanın fiilleri bir olgu olarak Allah'ın muradıdır ve tahakkuku kendi zarfında zorunlu ve vaciptir. Zorunluluk ve vücubun gereksinimi de cebrdir. Yani insanoğlu fiillerinin tahakkukunda mecburdur.³⁰

Buna cevap olarak şu söylenebilir: Akli ve nakli deliller imkânî olgular ünvanıyla beşeri fiillerin ilahi irade ve kudrete taalluk ettiğini dillendirir. Ancak her şeyden önce ilahi iradenin hangi şekilde neye taalluk ettiğinin incelenmesi gerekir. Eğer ilahi irade insanın fiillerine hiçbir şart ve kayıt (irade ve özgürlük) olmadan taalluk ederse bu durumda ilahi iradenin kapsayıcılığı cebr sebebi olur. Ama eğer ilahi irade seçme ve özgürlük gibi belli bazı şart ve kayıtlarla insanın fiillerine taalluk ederse bu durumda ilahi iradenin kapsayıcılığı cebr sebebi olmamakla beraber bilakis özgür iradenin de dayanağı olur.³¹

3. Tefviz veya Salt Özgürlük Düşüncesi

İslam düşünce tarihinde Cebriyecilere karşı insanın özgür iradeye sahip olduğunu savunan bir grup vardı. Kendilerine Kaderiyye denilen bu grubun öncüleri olan Ma'bed Cüheyri, Gaylan Dimeşki ve Ca'd bin Dirhem sahabelerin son dönemlerinde insanın özgürlüğü meselesini eksene alan bir çalışmanın içine girdiler.³² Nitekim Mutezili mütekellimler³³ de insanın fiillerindeki tefviz düşüncesini bu gruptan almıştır.³⁴

Molla Sadra bu grubun görüşlerini şu ifadelerle açıklamaktadır: "Tefviz ehline göre Allah kulları yaratmış ve onları bazı fiilleri yapmaya muktedir kılmış ve kendilerine ihtiyar vermiştir. Dolayısıyla onlar fiili yapmada irade ve istek sahibi olup müstakildirler."³⁵

Mutezile mezhebinin kurucusu Vasil bin Ata da konu hakkında şunları söylemektedir: "Kul hayrın ve şerrin, iman ve küfrün, sevap

30 Cafer Subhani, *Cebr ve İhtiyar*, s. 103

31 A.g.e, s. 113

32 Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdadi, *el-Fark Beynel-Firak*, Dar'ul-Marifet, Beyrut 1417, s. 187 ve 190

33 Her ne kadar Mutezililer mutlak özgür irade taraftarları olarak bilinse de genellikle Eşairi düşünürler tarafından Mutezililere bu nispet vermiş ve bunun için de kaynak zikretmemişlerdir. Ancak Mutezilenin meşhur düşünürlerinden biri olan Kadı Abdulcebbar'ın *Usul'ul-Hamse* ve *el-Muğni* adlı iki kitabının yakın zamanda basılması bu iddiaların doğruluğunu zan altında bırakmıştır. Bu hususta en fazla bazı Mutezililerin tekvin dışında Allah'a ihtiyaç duyulmaması ve insanın mutlak özgürlüğü anlamını ifade eden tefvizi kabul ettiklerini söyleyebiliriz. (Cafer Subhani, *Cebr ve İhtiyar*, s. 359-362 ve Muhammed Hasan Kadrân Karameliki, *Nigah-ı Suvum bı Cebr ve İhtiyar*, s. 97-106)

34 Zühdi Hasan Carullah, *el-Mutezile*, el-Ehliyet'u Lilneşr vel-Tuzi, Beyrut 1974, s. 8-9

35 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *Mecmua-i Resail-i Felsefi (Risal-etu fi Halk'il-Amal)*, c. 2, s. 305-306

ve günahın failidir. Bundan ötürü karşılığını görecektir. Allah, kulu bütün bunları işlemeye güç yetirecek şekilde yaratmıştır.”³⁶

Bu grubun inancına göre Allah Teala, insanı yarattıktan sonra fiillerini eyleme dökmesi için gerekli ve yeterli kudreti insana vermiştir. Bu yüzden insan bütün fiillerinin tek failidir. Özgür iradesi ile fiillerini eyleme döker ve fiillerinin tahakkukunda Allah Teala'ya da ihtiyacı yoktur. Yani Cebriyecilerin iddia ettikleri gibi insanın fiillerinin yaratıcısı Allah Teala değildir, bilakis insanın kendisidir.³⁷ Diğer bir ifade ile ilahi iradenin müdahalesi sadece âlemin tekvini ile sınırlıdır ve varlık âlemi ilahi irade ile yaratıldıktan sonra kendi tabiatı hasebince hareket eder. Bu, bir mühendis tarafında tesis edilen bir fabrikaya benzer ki mühendisin etkisi sadece ilk gün fabrikayı yapmakla sınırlıdır. Daha sonra fabrika kendi kendine çalışır.³⁸

Bununla birlikte insan bazen kötü işler yapar ve başkalarına zulmeder.³⁹ Eğer Allah, insanın fiillerinin yaratıcısı olursa bu fiillerin Allah'a nispet edilmesi gerekir. Oysa Allah salt iyilik olmakla beraber iyiliğin de kaynağıdır.⁴⁰

Tefviz taraftarları fiillerin eyleme dökülmesi hususunda insanın özgür olmaması durumunda uhrevi ödül ve cezanın, peygamberlerin gönderilmesinin, iyilik ve kötülüğün anlamsız olacağını; bu sebeple hiç kimsenin fiillerinden ötürü kınanmasının ya da övülmesinin söz konusu olmayacağını söylemişlerdir.⁴¹

3.1. Tefviz Düşüncesinin Eleştirisi

Yukarıdaki açıklamadan da anlaşıldığı üzere tefviz taraftarları daha çok dini kaygılardan ötürü insanın mutlak özgürlüğünü savunmuşlardır. Zira bunlar, insanın fiillerinin failinin Hak Teala olması durumunda kötü fiillerin zorunlu olarak Allah'a nispet verileceği ve bununla birlikte Allah'ın adil olamayacağı ve adalet sıfatının düşeceği endişesi ile tefviz düşüncesini dillendirmişlerdir.⁴²

Öncelikle tefvizcilerin delilleri her ne kadar insanın eyleme döküğü fiillerin kendisine mensup olduğunu ispatlasa da bu deliller ilahi iradenin insanın fiillerinde hiçbir etkisinin olmadığını ispatlamamakta-

36 Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dar'ul-Marifet, Beyrut 1975, c. 1, s. 47

37 Ebü Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdadi, *el-Fark Beynel-Firak*, s. 113

38 Muhammed Bakır Şeriatî Sebzevari, *Tahrir-i ber Usul-i Felsefe ve Revş-i Realizm*, Butsan-ı Kitap, Kum 1387, c. 3, s. 185

39 Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 45,

40 Sadruddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şirâzî Molla Sadra, *el-Hükmetü'l-Müte'âliye fi Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, c. 6, s. 376

41 Mesud bin Ömer Taftazani, *Şerh'ul-Akaid il-Neseftiye*, Mektebet'ul-Ezheriye lil-Teras, Kahire 1421, s. 80 ve Abdurrahman b. Ahmed b. İzzedin İci, *Kitâbü'l-Mevakıf*, c. 8, s. 154

42 Ahmed bin Halil Kadı Abdulcebbar, *Şerh'u Usul-il-Hamse*, s. 345

dır. Nitekim akli ve nakli delillere binaen Allah Teala kayyumi ihataya sahiptir. İnsanın fiillerini de kapsayan bu ihatanın inkarı olan tefviz düşüncesinin gereksinimi dini metinlerde şirk addedilen ve yaratmada tevhid ilkesi ile çelişen düalizmin benimsenmesidir.⁴³ Molla Sadra bu hususta şunları söylemektedir: “Tefviz ehli, akidelerinin gereksinimi olan fiillerin hakiki icadında Allah için şerik ispatlama meselesinden gafil olmuşlardır. Kuşkusuz bu amel, putları Allah'ın nezdinde sefaatçi kılmaktan daha kötüdür.”⁴⁴

İkincisi, fiillerin insana nispet verilmesi insanın bu fiillerin mutlak ve tek faili olduğu anlamında değildir. Çünkü varlık âlemindeki her olay ve olgunun tahakkuku belli bazı illet ve sebeplere bağlıdır ve bu illetlerin yokluğu söz konusu olay ve olguların yokluğuna neden olur. İnsanın özgür iradesi ile eyleme döktüğü fiiller de bundan müstesna değildir. Nitekim insanın iradi fiillerinin südüründe birçok eksik illet rol oynar. Bu eksik illetlerden bazıları insanın kudreti dâhilinde olan iradi illetler, bazıları da dış etkenler misali insanın iradesi dışında olan icbari illetlerdir. Ancak bu illetlerin bir araya gelmesiyle fiilin tahakkunun yeterli illeti oluşur. Böylece fiil zorunluluk seviyesine ulaşır ve südürü zorunlu hale gelir. Dolayısıyla insan eyleme döktüğü fiillerinin yegâne faili değildir. İnsanın iradesi bu illetler zincirinde sadece bir illet ve bazı düşünürlerin ifadesiyle yeterli illetin son cüz'üdür.⁴⁵

Üçüncüsü, felsefede ispatlandığı üzere Hak Teala zatı itibarıyla bütün yönleriyle Vacib'el-Vücuttur. Eğer bir açıdan varlığı belli bazı şartlarla kayıtlandırılırsa zatı itibarıyla Vacib'el-Vücut olamayacaktır. Bu yüzden ilahi kudret, meşiet ve irade, sadece tekvini olarak insanın yaratmasıyla sınırlı olur ve insanın eylemleri gibi bazı fiiller de bu kudret, meşiet ve irade dairesinin dışında yer alırsa yukarıda ifade edildiği üzere Hak Teala “Vacib'el-Vücut bil-zat” olamayacaktır.⁴⁶

Yine felsefede ispatlandığı üzere bir şeyin illetinin illeti o şeyin de illetidir. Yani Hak Teala yaratıcısı ünvanıyla insanın illeti olduğu için insanın yaptığı ve illeti olduğu fiillerin de doğal olarak illetidir. Ancak daha sonradan açıklanacağı üzere insanın failiyyeti ilahi failiyyetin boylamındadır.⁴⁷

43 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfârî'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, c. 6, s. 376-377

44 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *Mecmua-i Resail-i Felsefî (Risalatun fî Halk'il-Amal)*, c. 2, s. 306

45 Muhammed Hüseyin Tabatabai, *Nihayet'ul-Hikme*, Farsça çev. Ali Şirvani, Defter-i Tebliğat-ı İslami, Kum 1378, c. 2, s. 28-29 ve Muhammed Hüseyin Tabatabai, *Bidayet'ul-Hikme*, Farsça çev. Ali Şirvani, Dar'ul-Ulum, Kum 1377, s. 169

46 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fî'l-Menâhici's-Sülûkiyye*, Metbuatı Dini, Kum 1388, c. 1, s. 137-138 ve Gulam Hüseyin İbrahimi Dinani, *Keval-i Kulliyeye Der Felsefe İslami*, Pejohişgah-ı Ulume İslami, Tahran 1393, c. 1, s. 440

47 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfârî'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, c. 6, s. 373-374

3.1.1. Ma'lulün İlete İhtiyacının Ölçütü: Tefviz taraftarlarının insanın mutlak özgürlüğünü savunmalarının felsefi arka planı onların ma'lulün illete olan ihtiyacının ölçütünü ma'lulün hudusu bilmeleliydi. Buna göre mümkün varlık önceden olmayıp sonradan mevcut olmayı ifade eden hudus sıfatına sahip olduğu için illete ihtiyaç duymaktadır.⁴⁸ Allah Teala ise ezeli ve ebedi yani zatı itibarıyla kadim olduğu için illete muhtaç değildir ve her hadisin de illetidir. Ancak hadis sıfatına sahip mümkün varlık ihtiyacı olan varlık feyzini kadimden aldıktan sonra ihtiyacı bertaraf olur ve vacibe olan ihtiyacı biter.⁴⁹ Hatta eğer fail yok olsa bile ma'lulü baki kalır. Nitekim binayı yapan ustanın ölmesi binanın kendisine zarar vermez.⁵⁰ Buna binaen insan sadece yaratılıştta Allah'a muhtaçtır ve ilahi feyz vesilesiyle varlık âlemine ayak bastıktan sonra bekası hususunda kimseye ihtiyacı yoktur. Zira fiil faile bağlı olduğundan eğer insanoğlu bekasında ve varlığının devamında da illete muhtaç olursa fiillerini eyleme dökmesi hususunda bağımsız olamaz ve fiili kendisine nispet verilemez.

Molla Sadra bu düşüncenin eleştirisi hususunda şöyle demektedir: "Hudus varlığın niteliğidir. Bu yüzden hudus zatı itibarıyla varlıktan, varlık da icaddan, icad ise ihtiyaçtan ve ihtiyaç da illetten sonra gelir. Dolayısıyla eğer hudus ihtiyacın illeti olursa bir şeyin kaç aşamada kendi zatına mukaddem olması gerekir ki bu da imkansız ve batıldır."⁵¹

Molla Sadra'dan önceki Müslüman filozoflar ise ma'lulün illete ihtiyacının ölçütünü ma'lulün imkân sıfatına sahip olmasından biliyorlardı. Buna göre ister hadis ister kadim olsun mümkün bütün varlıkların nispetleri varlık ve yokluğa eşittir. Yani kendisi için ne varlık ve ne de yokluk zorunludur ve böylesi bir varlığın eşitlik haletinden çıkması için dışardan kendisine müdahale edecek bir illete ihtiyacı vardır.⁵²

Molla Sadra ise varlığın asaleti ilkesine inandığı için ma'lulün illete ihtiyacının ölçütü meselesinde kendisinden önceki filozofların dillendirdiği "imkân" sıfatını benimsemedi. Zira "imkân" varlık ve yokluk nispetine iktizası olmayan mahiyetin sıfatıdır ve mahiyetin asaleti düşüncesi ile uyum içindedir.⁵³ Ancak Molla Sadra mahiyetin zatı itibarıyla tahakkuk sahibi olmadığını ve sadece gölgevari arazi varlığı olduğunu ispatladı.⁵⁴ Akabinde de ma'lulün illete ihtiyacının ölçütü olarak

48 Muhammed Taki Misbah Yazdi, *Amużeş-i Felsefe*, Sazman-ı Tebliğat-ı İslami, Tahran 1313, c. 2, s. 30,

49 Cafer Subhani, *Ferhenge Akaid ve Mezahibe İslami*, Tevhid, Kum 1373, c. 4, s. 120

50 Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sinâ İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, (Ba Şerh-i Hâce Nasreddin Tusî), Defter-i Neşre Kitap, Tahran 1403, c. 3 s. 68

51 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şirâzi Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi Esfârî'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, c. 1, s. 207

52 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şirâzi Molla Sadra, a.g.e, c. 1, s. 217

53 Muhammed Taki Misbah Yazdi, *Amużeş-i Felsefe*, c. 2, s. 31

54 Sedat Baran, *Elli Müslüman Düşünür (Molla Sadra Maddesi)*, ed. Mustafa Tekin, Pınar Yayınları, İstanbul 2016, s. 390-391

"Fakr-i İmkân" yani mümkün varlıkların eksikliklerinden kaynaklanan zati bağımlılıkları düşüncesini dile getirdi. Buna göre mümkün varlıklar hem huduslarında ve hem de bekalarında illete muhtaçtırlar. Yani insanoğlu yaratışında Allah'a muhtaç olduğu gibi fiillerinin icadında da Allah'a muhtaçtır.⁵⁵

4. Filozofların Görüşü

Meşşai filozoflar insanın fiilleri konusunda ilahi iradeyi kabul edip beşeri iradeyi inkâr etmeden aynı şekilde beşeri iradeyi kabul edip ilahi iradeyi inkâr etmeden cebr ve tefviz problemini çözmek amacıyla Cebriyecilerden ve tefvizcilerden farklı bir yol önerdiler. Fakat Meşşai filozofların düşüncelerinin daha iyi anlaşılması için öncelikle öncül olarak iki konunun açıklanması gerekir.

4.1. Varlığın Vacip ve Mümkün Ayrımı: Filozoflar varlığı vacip ve mümkün olmak üzere ikiye ayırırlar. Buna göre vacip varlık varlığını başka bir yerden almayan zorunlu varlıktır. Bu zorunluluk da başka bir yerden ve dış etkenden kaynaklanan bir zorunluluk değildir. Bilakis varlığı hiçbir kayıt ve şartla sınırlı olmayan ve zati itibarıyla mevcudiyettir. Yani vacip olan varlık kendi zatına kaim olup mevcudiyetin de mısdağıdır.⁵⁶

Mümkün varlık ise zati itibarıyla varlık ve yokluk iktizasına sahip olmayan ve mevcut olmak için dış bir etken ve illete ihtiyaç duyan varlıktır. Buna binaen Vacib'el-Vücut olan Hak Teala dışındaki bütün varlıklar imkân sıfatına sahip mümkün varlıklardır.⁵⁷

4.2. el-Vahid Kaidesi: Birçok filozofun bedihi kabul ettiği ve illet ve ma'lulün türdeşliği ilkesi ile ilintili olan bu kaideye göre bütün yönleri ile yalın, vahit ve tek olan ve hiçbir açıdan kendisinde tekessür bulundurmayan varlığın ma'lulü de tek olmak zorundadır ki bu ma'lule ilk akıl, Muhammedi nur ve kalem gibi adlar verilmiştir.⁵⁸ İlk ma'lul olan birinci aklın, ikinci akıl ve birinci felek olmak üzere iki ma'lulü vardır. Bu silsile aynı şekilde içinde birçok illet ve ma'lul barındıran madde âlemine varıncaya kadar devam eder. Tabi illet ve malullerden müteşekkil bu silsile birbirinin paralelinde olmayıp boylamındadır.⁵⁹

Bu iki öncülün sonucuna göre imkân âlemi illet ve maluller âlemi-
dir. Mümkün her varlığın kesinlikle bir illeti vardır ki bunlardan ba-

55 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhim eş-Şirâzi Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi Esfâri'l-Aklyyyeti'l-Erba'a*, c. 1, s. 218-219

56 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhim eş-Şirâzi Molla Sadra, *Kitâbü'l-Meşâ'ir*, Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra, Tahran 1381, s. 118

57 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhim eş-Şirâzi Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi Esfâri'l-Aklyyyeti'l-Erba'a*, c. 2, s. 299-300

58 Gulam Hüseyin İbrahimi Dinani, *Kevid-i Kulliyeye Felsefe Der Felsefe İslami*, c. 1, s. 457

59 A.g.e, s. 451, 472

zıları hiçbir aracı olmadan direk bir şekilde, diğer bazıları da bir veya birden fazla illet aracılığıyla ilahi kudretten sadır olmuşlardır.⁶⁰ Dolayısıyla Vacib'el-Vücut olan Hak Teala bütün varlıkların illeti ve illet'ul-ileldir. Buna binaen Hak Teala ilk ma'lulü olan birinci akla veya Allah Resulü (s.a.s.)'in varlık nuruna nispetle aracısız ve yakın illettir. Diğer varlıklara nispetle de aracılı ve uzak illettir. Bu illetler de bir birinin paralelinde değil bir silsile ve zincir şeklinde birbirinin boylamındadır.

Molla Sadra filozofların görüşlerini şu ifadelerle açıklamaktadır: "Filozoflar ve Ehlibeyt mektebinin öncüleri diyorlar ki; mümkün varlıklar ilahi dergâhtan vücut feyzini kabul hususunda eşit değillerdir. Bazıları hiçbir aracı olmadan, bazıları bir aracı ve bazıları da birçok aracı vesilesiyle varlık feyzini alır. Bu, kabul edici olan mümkün varlıktan kaynaklanan kusur ve eksikliklerdir. Fakat Allah Teala'nın kudreti kemalin nihayetidir. Mümkün varlıklara imkanları ve farklı kabiliyetleri hasebince ve belli bir düzene göre varlık feyzi bağışlar."⁶¹

Dolayısıyla Hak Teala bütün illetlerin illeti olup sadece ilk ma'lul olan ilk akla nispetle yakın illet diğer varlıklara nispetle uzak illet hükmündedir. Buna göre insanın özgür iradesiyle eyleme döktükleri fiiller insanın ma'lulüdür ve insanlar bu fiillere nispetle yakın illet, Hak Teala da bu fiillere nispetle uzak illet hükmündedir. Bu yüzden insanın iradesi, ilahi iradenin boylamındadır. Yani insanın fiilleri hem insanın hem de Hak Teala'nın fiilleridir. Başka bir ifade ile Allah Teala insanın iradi fiillerinin südürünü aracısız bir şekilde olmasını irade etmemiştir. Yani Allah Teala, insanın iradi fiillerinin südürünü aracısız ve yakın illetinden istemiştir. Bu yüzden cebr problemi söz konusu değildir.⁶²

Molla Sadra filozofların bu düşüncelerini açıkladıktan sonra şunları söylemektedir: "Filozofların düşünceleri cebr ve tefviz ehlinin düşüncelerinden daha doğru, kötü sonuçlar açısından daha sağlıklı ve ilahi marifetlerin hakikatleri ile akait ilkeleri hakkında doğru görüşe sahip kimseler nezdinde hatadan daha uzaktır."⁶³

Tabi Molla Sadra her ne kadar filozofların görüşleri için bu güzel ifadeleri kullansa da bu düşüncenin bir tür cebr ve tefviz düşüncesinin terkihi olduğunu da dile getirmektedir. Zira filozoflar yakın illet ifadesi ile tefviz ve uzak illet ifadesi ile Cebriyyeci düşünceye yönelmişlerdir.⁶⁴

60 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *Mecmua-i Resail-i Felsefi (Risalatun fi Halk'il-Amal)*, c. 2, s. 308

61 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi Esfârî'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, c. 6, s. 374

62 A.g.e, c. 2, s. 372

63 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *Mecmua-i Resail-i Felsefi (Risalatun fi Halk'il-Amal)*, c. 2, s. 310

64 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi Esfârî'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, c. 2, s. 376

5. Molla Sadra'nın Görüşü

Molla Sadra Hz. Ali'den nakledilen "Ne cebr ve ne de tefviz vardır. Bilakis ikisi arası bir şeydir."⁶⁵ sözünden esinlenerek "İlimde derinleşen yakın ehlinin görüşü" başlığı altında söz konusu probleme yine bir çözüm sunmuştur. Ancak bu nazariyenin de bazı öncülleri vardır ki bunlar aşağıda sırasıyla ve özet bir şekilde açıklanacaktır.

5.1. Varlığın Asaleti: Filozoflar mümkün her varlığın akli tahlil aşamasında vücut ve mahiyetin terkibinden meydana geldiğini söylemektedirler. Tabi nesnel âlemde bu terkip söz konusu değildir ve sadece zihni analizlerde mevcuttur. Bu terkiplerden biri olan vücut ispata ihtiyaç duymayan, her şeyden daha aşikar ve her şeyin kendisi vesilesiyle aşikar olduğu hakikattir.⁶⁶ Mahiyet ise nesnel varlığın ne olduğunu açıklayan, varlığın türünü belirleyen ve zat ile zatın mıs-daklarını aksettiren bir kavramdır. Molla Sadra'nın ispatladığı varlığın asaleti teorisine göre vücut; nesnel eserin kaynağı ve nesnel şeyin hakikati olduğu için asildir. Mahiyet ise itibaridir ve insan akli vesilesiyle intiza edilmiştir.⁶⁷ Buna göre varlıkların sahip oldukları bütün kemali sıfatlar vücuttan kaynaklanır. Mahiyet ise mümkün varlıkların sınırlarını izah eden kavramdan başka bir şey değildir.⁶⁸

5.2. Varlığın Yoğunluk Dereceleri (Teşkiki): Molla Sadra'ya göre varlık ortak anlamlı (müşterek-i manevi) bir kavramdır. Örneğin "İnsan mevcuttur" ve "Ağaç mevcuttur" denildiğinde yüklem olan mevcut (varlık) kelimesi her iki önermede de ortaktır. Farkları ve ihtilafları öznel olan insan ve ağaç kavramında gizlidir. Ancak mevcut (varlık) kavramı her ne kadar bütün varlıklara aynı anlamda delalet etse de nesnel bütün varlıklar farklı yoğunluk derecelerine sahiptirler. Örneğin voltları birbirinden farklı mesela biri elli diğeri yüz volt olan iki lamba göz önünde bulundurulduğu zaman bu iki lambanın hem ortak yönü hem de farklılıkları bu lambalardaki aydınlık ve nurdur. Yani bu iki lambadaki nurun şiddeti ve diğer bir ifade ile volt dereceleri farklılıklarına neden olmuştur.⁶⁹ Buna göre varlıklar şiddet ve noksanlıkları bakımından birbirlerinden farklıdırlar.⁷⁰ Vacib'el-Vücut, varlık yoğunluğu açısından varlık silsilesinin en üst mertebesinde ilk madde olan heyula da varlık yoğunluğu açısından varlık silsilesinin en alt mertebesinde yer alır.⁷¹

65 Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh, *el-İtikadat*, Muesese-i İmam Sadık, Kum 1371, s. 29

66 Sadrüddin Muhammed b. İbrahim eş-Şirâzi Molla Sadra, *Kitâbü'l-Meşâ'ir*, s. 118,

67 Muhammed Hüseyin Tabatabai, *Bidayet'ul-Hikme*, s. 22

68 Cafer Subhani, *Cebr ve İhtiyar*, s. 430

69 Seyyid Muhammed Hamanei, *Molla Sadra ve Hikmet-i Mutealiye*, çev. Sedat Baran, Denge Yayınları, İstanbul 2006, s. 57-58

70 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhim eş-Şirâzi Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, c. 1, s. 340

71 Sedat Baran, *Ellü Müslüman Düşünür (Molla Sadra Maddesi)*, ed. Mustafa Tekin, s. 390

Varlığın asaleti ve yoğunluk dereceleri (teşkiki) teorilerine göre varlık; eser, kemal ve fiiliyat ile aynı anlamı ifade eder. Bu yüzden varlık bir mertebede sahip olduğu eseri diğer mertebelerde de farklı şiddet dereceleri ile sahip olmak zorundadır. Örneğin Eğer Hak Teala ilim, kudret, hayat ve irade sahibi ise bu varlıksal eser daha zayıf bir şekilde imkânî varlıklarda da mevcut olacak ve bu sıfatlar gerçekten kendilerine nispet verilecektir.⁷²

5.3. Mümkün Varlığın Muhtaç ve Bağımlı Varlık Olması: Molla Sadra varlığı; müstakil ve bağımlı varlık olmak üzere ikiye ayırmıştır. Müstakil varlık ihtiyaçsızlığın kendisi ve kaynağı olup varlığı kendi zatına kaim olan varlıktır. Kelimenin tam anlamıyla Hak Teala'nın zat-ı mukaddesleri dışında hiçbir varlık müstakil varlığa sahip değildir.⁷³

Bağımlı varlık ise hem tekvinde hem de bekada bağımsız bir mahiyete sahip olmayan ve hakikati ihtiyaç ve bağımlılığın kendisi olan varlıktır. Bağımlı varlıklar önermelerde harfler misali tek başlarına tasavvur edilemezler. Varlıkları "İnsan vardır" önermesindeki "dır, dir" harfleri gibi sadece özne ile yüklem arasındaki irtibatı sağlamaktır. Özne ve yüklem kendisi ve cüz'ü olmadıkları gibi bu ikisinin dışında da değildir.⁷⁴

Bu yönüyle Hak Teala'nın zat-ı mukaddesleri dışındaki mülkten melekûta bütün imkânî varlıklar bağımlı varlıklardır ve Hak Teala'nın tecellilerinden birer tecellidirler.⁷⁵ Bu yüzden bağımlı varlıklar için dillendirilen her vasıf ve her hüküm gerçekten ve bil-zat bağımlı varlıkların vasıfları ve hükümleri değildir. Bilakis o mertebede tecellide bulunduğu için müstakil varlığın vasıfları ve hükümleridir.⁷⁶

Yukarıda zikredilen öncüllere binaen varlıklar farklı mertebeye ve derecelere sahip olmalarına rağmen onları birbirine bağlayan ilahi bir hakikat vardır ki o da zat-ı ilahidir. Bu zat-ı ilahi bütün mümkün varlıkların kendisine kaim olduğu yegâne müstakil varlıktır. Diğer varlıklar illete bağımlılığın kendisi olduğundan fiilleri de Hakk'a kaim ve mensuptur. Yani eyleme döktüğümüz fiiller bir taraftan gerçekten bizlere mensup iken bir taraftan da Allah'a mensuptur. Zira insan ilahi failliğin tecellilerinden bir tecellidir.⁷⁷

72 Fahrulsadat Alevi, *Pasukhay-ı Mutefavıt bı Mesele Cebr ve İhtiyar*, Pejuhiş-i Endişe Nuvin, sy. 32, s. 10

73 Muhammed Hüseyin Tabatabai, *Nihayet'ul-Hikme*, c. 1, s. 109-110

74 Seyyid Muhammed Hamanei, *Molla Sadra ve Hikmet-i Mutealiye*, s. 64

75 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şirâzî Molla Sadra, *el-Hükmetü'l-Müte'âliye fi Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, c. 2, s. 292

76 Fahrulsadat Alevi, *Pasukhay-ı Mutefavıt bı Mesele Cebr ve İhtiyar*, s. 10

77 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şirâzî Molla Sadra, *el-Hükmetü'l-Müte'âliye fi Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, c. 6, s. 378-379

Molla Sadra der ki: "Allah Teala bütün azameti ve yüceliğiyle varlıkların mertebesine nüzul eder ve fiillerini yapar. Bütün varlıklardan nihai şekilde münezze ve mücerret olmasına rağmen yeryüzü ve gökyüzü ondan arı değildir. Nitekim muvahhitlerin imamı, İmam Ali (a.s) buyuruyor ki: O birlikteliği olmadan bütün varlıklardır ve onlardan ayrı olmadan bütün varlıklardan gayrıdır."⁷⁸ Başka bir yerde de şunları söylemektedir: "Nitekim varlıkta onun şanından başka şan ve onun fiilinden başka fiil yoktur. Dolayısıyla insandan sadır olan her fiil hakikatte onun fiili olmakla beraber eşref ve a'lâ bir şekilde hakikatten Allah'ın da fiilidir."⁷⁹

Molla Sadra bu açıklamalardan sonra fiillerin Allah'a nispet verilmesinin, bunların insandan sadır olmadığı ve insana nispet verilemeyeceği anlamına gelmediğini, bilakis fiillerin gerçek -mecazen değil- fiilinin insan olduğunu belirtir.⁸⁰

Yukarıdaki bu ifadelerin anlaşılmasında bir zorluk olduğu aşikârdır. Bu yüzden Molla Sadra, beşeri fiillerin -tefviz ve cebr taraftarlarının dile getirdikleri düşüncelerden farklı olarak- Hak Teala'ya intisabının anlaşılması için Allah Teala'nın fiillerinin, sıfatlarının ve zatının misali olan nefis meselesine dikkat çekerek şunları söyler: "Her duyu organı ve yetinin fiili o yetinin fiili olmakla beraber nefsin de fiilidir. Örneğin görmek gözün, işitmek de kulağın fiili olduğundan şüphe yoktur. Zira bu iki fiilin hiçbirinin cismin infiali olmadan tahakkuk bulmaz. Bunların aynı şekilde nefsin fiili olduğundan da şüphe yoktur... Yerinde ispatlandığı üzere nefis gören gözün ve işiten kulağın kendisi gibidir. Aynı şekilde elde tutma ve ayakta yürüme yetisidir. Nefis vesilesiyle alıcının eli alır, yol yürüyenin ayakları yürür... Nefis beden azalarının ve duyarlarının reisidir ve nefsin iradesi olmadan beden azalarından hiçbirinden fiil sadır olmaz."⁸¹

Molla Sadra'nın bu düşüncelerinin Meşşai filozofların düşüncelerinden farkı şudur: Meşşai filozoflara göre Allah Teala boylamsal bir intisap olan araçlar vesilesiyle insanın eyleme döktüğü fiillerinin uzak illeti ve failidir. İnsan da hiçbir aracı olmadan bu fiillerin yakın illeti konumundadır. Ancak Molla Sadra'ya göre görme eyleme nasıl ki hakiki bir şekilde hem göze ve hem de nefse nispet veriliyorsa insanın eyleme döktüğü bütün fiilleri de hiçbir aracı olmadan kendisine nispet verilmekle beraber yine hiçbir aracı olmadan Allah Teala'ya da nispet

78 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *Mecmua-i Resail-i Felsefi (Risale-tun fi Halk'il-Amal)*, c. 2, s. 311

79 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *el-Hükmetü'l-Müte'âliye fi Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, c. 6, s. 380

80 A.g.e, c. 6, s. 373

81 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *Mecmua-i Resail-i Felsefi (Risale-tun fi Halk'il-Amal)*, c. 2, s. 316-317

verilmektedir. Buna göre yakın ve uzak illet kavramları bu konuda bir anlam ifade etmemektedir. Zira varlık âlemi bir bütün olarak Allah'ın mahlûkudur ve her daim onun feyzi ile müstefizdir.⁸²

5.4. İtirazlar ve Cevaplar: Molla Sadra'nın yukarıda açıklanan görüşlerine binaen insanın özgür iradeye sahip olduğunun kabul edilmesi durumunda bazı problemler ortaya çıkacaktır ki aşağıda bunlar ele alınıp cevaplandırılacaktır.

1- Felsefede ispatlandığı üzere varlık âlemindeki her şey gibi insanın iradesi de mümkündür. Her mümkün de vacip ile son bulur. Buna göre beşeri irade de ilahi iradeye müntesiptir. Dolayısıyla insanın irade etmesi kendi ihtiyarında değildir. Yani insanoğlu fiillerini irade edip eyleme dökmeye mecburdur.⁸³

Bu sorunun çözümünü için birçok düşünür farklı cevaplar vermiştir. Farabi, insan iradesinin menşeyini beşeri iradenin dışında arar ve eğer beşeri iradenin illeti insanın kendi iradesi olursa teselsül sorunu ile karşı karşıya kalacağımızı, bu yüzden insanın kendisi dışındaki bir irade yani ilahi irade vesilesiyle irade sahibi olmaya mecbur kaldığını ifade eder.⁸⁴

İbni Sina da insan iradesini dış etkenlere müntesip kılarak bu sorunu çözmeye çalışır. O, insan iradesinin belli bir illeti ve bu illetin de başka illetleri olduğunu yani dış etkenlerden kaynaklanan illetler silsilesine sahip olduğunu söyler ve bu illetler silsilesinin nihayetinde semavi illete bağlanmakla son bulacağını dile getirir. Buna göre beşeri irade ilahi iradenin ma'lulüdür. İnsanın eyleme döktüğü fiilleri de iradesinin ma'lulüdür.⁸⁵

Molla Sadra ise hocası Mir Damad'ın da bu konudaki düşüncelerini aktardıktan sonra bunları eleştirir ve söz konusu problemin çözümü için iradenin nefsin zati fiili olduğunu bu yüzden dış bir etkene ihtiyaç duymadan irade ettiğini ifade eder. Başka bir ifade ile Molla Sadra'ya göre irade, insan nefsinin doğrudan fiilidir ve nefis ilahi bağış olan faal kudreti ile fiilin tasavvuru, fiilin yararlı olduğu veya insandan zararı bertaraf edeceği tasdiki ve fiilin tahakkukuna iştiaç aşamalarından sonra kendi zatında iradeyi meydana getirir. Akabinde de insanoğlu hiçbir yere bağlı olmayan ve nefsin zati özelliği olan bu irade ile fiillerini eyleme döker.⁸⁶

82 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *el-Hükmetü'l-Müte'âliye fî Esfârî'l-Akliyeyti'l-Erba'a*, c. 6, s. 86 ve 319

83 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *Mecmua-i Resail-i Felsefî (Risâletun fî Halk'il-Amal)*, c. 2, s. 406

84 Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Farabi, *Fusus'l-Hikem*, Bidar, Kum 1405, s. 61

85 Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sinâ İbn Sina, *el-Ta'likat*, Mektebetü'l-İlami'l-İslâmi, Kum 1404, s. 22,

86 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, *el-Hükmetü'l-Müte'âliye fî Esfârî'l-Akliyeyti'l-Erba'a*, c. 6, s. 388 ve A.g.e, c. 4, s. 114

2- Molla Sadra'nın dillendirdiği teorinin benimsenmesi durumunda ilahi iradenin günah ve kötü işlerle ilişkisi problemi karşımıza çıkar. Zira Molla Sadra'ya göre Allah Teala ve insanın kendisi beşeri her fiilin gerçek failleridir. Bu yüzden tahakkuk bulan bütün günah ve kötü işlerin de gerçek faili ezeli ilahi iradedir. Yani kâfirin küfrü ve günahkârın günahı ilahi irade ile vuku bulmuştur.⁸⁷

Bu problemin cevabı için öncelikle ilahi iradeyi tekvini ve teşrii olmak üzere ikiye ayırmamız gerekir. Tekvini irade: Allah Teala'nın yarattığı bütün imkânî varlıkları kapsayan ve isteğinin fiilin tahakkukunu zorunlu kıldığı yaratma ve icat ile ilgili iradedir. Bu yüzden kendisine "varlıksal kevn" de denilen bu iradenin taalluk ettiği her şey kesinlikle vuku bulur. Teşrii irade ise Allah'ın insandan yapmasını ve sakınmasını istediği şeyleri kapsayan ama taalluk ettiği fiillerin tahakkukunu zorunlu kılmayan iradedir. Dolayısıyla yukarıda dillendirilen bu problemin öznesi ilahi teşrii iradedir.⁸⁸

Teşrii iradenin taalluk ettiği beşeri fiillere Hak Teala varlık verir. Varlık bahşetme hususunda Allah Teala için yalan ve doğru söz arasında hiçbir fark yoktur. O, doğru söze varlık bahşettiği gibi yalan söze de varlık bahşeder. Nitekim ilahi feyz, insanın özgür iradesi de dâhil olmak üzere varlık âleminde zuhur imkânı olan her yerde zuhur eder. Buna göre insanın doğruyu veya yalanı tercih etmesi kendi özgür iradesine bağlıdır. Bu yüzden ilahi feyz de bu yollarla zahir olur. Bu, yeşil şişeden geçtiği zaman yeşil, mavi şişeden geçtiği zaman da mavi olan güneş ışınlarına benzer. Elbette güneş bu ikisine nispetle illet hükmündedir ve yokluğu bu yeşil ve mavi ışıkların yokluğuna sebeptir. Ancak bunların sınırları ve kayıtları olan yeşillik ve mavilik güneş ışınlarından değil şişelerden kaynaklanır.

87 Ali Rabbani Gulpayigani, *İzah'ul-Murad fi Şerh-i Keşf'ul-Murad*, Hovze İlmiye, 1382, s. 223-224

88 Gulam Hüseyin İbrahimi Dinani, *Maceray-ı Fıkri Felsefi Der Cihan-ı İslam*, Terhe Nu, Tahran 1385, c. 3, s. 246-247

6. Sonuç

Tarih boyunca insanların zihnini kurcalayan cebr ve ihtiyar meselesi bir tarafı Hak Teala'nın mutlak hâkimiyeti, diğer tarafı da insanın fiilleri ile ilintili bir meseledir. İnsanın özgür iradeye sahip olması ile ilahi iradenin mutlak hâkimiyetinin birbiriyle çelişmeyecek şekilde çözümlenmesinin gerekliliği konu hakkında farklı ve zıt düşüncelerin dile getirilmesine neden olmuştur. Bu doğrultuda İslam dünyasında da farklı düşünceler ortaya çıkmıştır.

Mücebbire veya Cebriyeciler yaratmada tevhid ilkesi, kaza kader, ilahi ilim ve ilahi kudret hakkındaki düşüncelerine binaen insanın özgür iradesini inkâr ettiler. Müfevveze veya tefvizciler ise Allah Teala'nın adaleti düşüncesine binaen insanın mutlak bir şekilde özgür olduğunu savundular. Meşşai filozoflar da ilahi hâkimiyetin beşeri irade ile çelişmeyecek şekilde birlikte var olabileceğini ispatlamak için "uzak ve yakın illet" meselesini gündeme getirdiler.

Molla Sadra farklı eserlerinde bu üç grubun da konu hakkındaki görüşlerini aktarıp delillerini zikreder. Akabinde de Hz. Ali'nin sözünden esinlenerek çerçevesini çizdiği kendi düşüncesini dile getirir. Buna göre insanın eyleme döktüğü bütün fiiller özgür irade ve ihtiyar şartı ile ilahi kudret ve iradenin taalluku olur. Yani Molla Sadra, fiilin tahakkukunda insanın özgür iradeye sahip olduğunu kabul etmekle beraber Allah Teala'nın mutlak hâkimiyetine binaen beşeri fiilleri Hak Teala'ya nispet verir. Tabi ilahi irade özgür irade şartı ile fiilleri eyleme dökmeye taalluk ettiği için bu intisap insanın özgür iradesini ortadan kaldırmaz.

Molla Sadra insanın eyleme döktüğü bir fiilin hem Allah'a hem de insana nispetinin anlaşılması için insan nefsinden örnek zikreder. Örneğin işitme fiili nasıl ki hem kulağa hem de nefse nispet veriliyorsa, beşeri fiillerin de aynı şekilde hem insana hem de Hak Teala'ya nispet verildiğini ifade eder.

KAYNAKÇA

1. Ahmed bin Halil Kadı Abdulcebbar, Şerh'u Usul-il-Hamse, Tsh: Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehebiye, Kahire 2006
2. Alevi Fahrulsadat, Pasukhay-ı Mutefavit bı Mesele Cebr ve İhtiyar, Pejuhiş-i Endişe Nuvin, sy. 32, ss. 163-178
3. Baran Sedat, Elli Müslüman Düşünür (Molla Sadra Maddesi), ed. Mustafa Tekin, Pınar Yayınları, İstanbul 2016
4. Bağdadi Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir, el-Fark Beynel-Firak, Dar'ul-Marifet, Beyrut 1417
5. Caferi Muhammed Taki, Cebr ve İhtiyar, Muesese-i Tedvin ve Neşre Asar-ı Allame Caferi, Tahran 1377
6. Carullah Zühdi Hasan, el-Mutezile, el-Ehliyet'u Lilneşr vel-Tuzi, Beyrut 1974
7. Dinani Gulam Hüseyin İbrahimi, Maceray-ı Fıkr-i Felsefi Der Cihan-ı İslam, Terhe Nu, Tahran 1385
8. Dinani Gulam Hüseyin İbrahimi, Kevoid-i Kulliyeye Felsefe Der Felsefe İslami, Pejohişgah-ı Ulume İslami, Tahran 1393
9. er-Râzî Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, el-EL-Mebahisü'l-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlahiyyat ve't-Tabiiyyat, Dar'ul-Kitab'ul-Arabi, Beyrut 1410
10. er-Râzî Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, Muhassel'ul-Efkar, Dar'ul-Kitab el-Arabi, Beyrut 1404
11. el-Fakhori Hanna ve el-Cer Halil, Tarihe Felsefe der Cihane İslam, İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran 1376
12. Eşari Eb'ul-Hasan, Makalat'ul-İslamiyin, el-Mektebet'ul-Asriye, Beyrut 1416
13. Eşari Eb'ul-Hasan, El-Luma fi'r-Reddi ala Ehli'z-zeygi ve'l Bida, Şirket'u Musahime, Kahire 1995
14. Farabi Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, Fusus'l-Hikem, Bidar, Kum 1405
15. Gülpayigani Ali Rabbani, Kelami Mezhepler ve Fırkalar, çev. Sedat Baran, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2014
16. Hamanei Seyyid Muhammed, Molla Sadra ve Hikmet-i Mutealiye, çev. Sedat Baran, Denge Yayınları, İstanbul 2006
17. Hatib Abdülkerim, el-Kaza ve el-Kader, Dar'ul-Marifet, Beyrut 1400
18. İbni Babeveyh Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin, el-İtikadat, Muesese-i İmam Sadık, Kum 1371
19. İbni Davud Takiddin Hilli Hasan b. Ali, Se Ercuze der Kelam, Vezaret-i Ferheng ve İrşad, Tahran 1376
20. İbni Sina Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sinâ, el-Ta'likat, Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, Kum 1404
21. İbni Sina Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sinâ, el-İşarat ve't-Tenbihat, (Ba Şerh-i Hace Nasreddin Tusi), Defter-i Neşre Kitap, Tahran 1403
22. İci Abdurrahman b. Ahmed b. İzzedin, Kitâbü'l-Mevakif, Menşurat'ul-Şerif el-İslami, Kum 1370
23. Karameliki Muhammed Hasan Kadrdan, Nigah-ı Suvum bı Cebr ve İhtiyar, Pejohişgah-ı Ferheng ve Endişe İslami, Tahran 1384
24. Kâşânî Molla Muhsin Muhammed b. Şah Murtazâ b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i, İlm'ul-Yakin fi Usuli'd-Din, Bidar, Kum 1358
25. Lahici Muhammed bin Yahya, Mefatih'ul-İcaz, fi Şerh'i Gulşeni Raz, Tsh: Muhammed Rıza Buzurgmehr Haliki, Zevar, Tahran 1371

26. Lahici Abdulrezzak Feyyaz, *Gevher-i Murad, Vezaret-i Ferheng ve İrşad*, Tahran 1372
27. Meclisi Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali, *Bihar'ul-Envar'l-Câmia li-Düreri Ahbari'l-Eimmeti'l-Ethar, Kitab Furuşiyeye İslamiye*, Tahran 1354
28. Mutahari Murteza, *Usul-i Felsefe ve Reviş-i Realizim*, Sadra, Tahran 1375
29. Muhammed Bakır Mir Damad, *Müsnefat-ı Mir Damar (el-Eykazat), Encumen-i Asar ve Mefakhr-ı Ferhengi*, Tahran 1381
30. Sadra Molla Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şirâzî, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a, Mustefevi*, Kum 1404
31. Sadra Molla Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şirâzî, *Mecmua-i Resail-i Felsefi (Risaletun fi Halk'il-Amal), Bünyad-ı Hikmet-i İslami* Sadra, Tahran 1389
32. Sadra Molla Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şirâzî, eş-Şevâhidür-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye, *Metbuatı Dini*, Kum 1388
33. Sadra Molla Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şirâzî, *Kitâbü'l-Meşâ'ir, Bün-yad-ı Hikmet-i İslami* Sadra, Tahran 1381
34. Sebzevari Hâc Molla Hâdi b. Mehdi b. Hâc Mirzâ Hadi, *Şerh'ul-Esma*, Tsh: Necef-kuli Habibi, Daneşgah-ı Tahran, Tahran 1372
35. Sebzevari Muhammed Bakır Şeriatî, *Tahrir-i ber Usul-i Felsefe ve Reviş-i Realizm*, Bustane Kitab, Kum 1387
36. Subhani Cafer, *Ferhenge Akaid ve Mezahibe İslami, Tevhid*, Kum 1373
37. Şehristani Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal, Dar'ul-Marifet*, Beyrut 1975
38. Tabatabai Muhammed Hüseyin, *Tefsir'ul-Mizan, Farsça çev. Seyyid Muhammed Bakır Musevi, Muhammedi*, Tahran 1349
39. Tabatabai Muhammed Hüseyin, *Usul-i Felsefe ve Reviş-i Realizim*, Dar'ul-İlm, Tahran 1350
40. Tabatabai Muhammed Hüseyin, *Nihayet'ul-Hikme, Farsça çev. Ali Şirvani, Def-ter-i Tebliğat-ı İslami*, Kum 1378
41. Tabatabai Muhammed Hüseyin, *Bidayet'ul-Hikme, Farsça çev. Ali Şirvani, Dar'ul-Ulum*, Kum 1377
42. Taftazani Mesud bin Ömer, *Şerh'ul-Akaid il-Nesefiye, Mektebet'ul-Ezheriye lil-Teras, Kahire* 1421
43. Yezdi Muhammed Taki Misbah, *Amuzeş-i Felsefe, Sazman-ı Tebliğat-ı İslami, Tahran* 1313

KLASİK TEFSİR MUKADDİMELERİNDE YEDİ HARF MESELESİ VE YORUMLARI

Kerim BULADI*

ÖZET

Hz. Peygamber, kendisine indirilen âyetleri ashabına okuyor ve ayrıca vahiy kâtiplerine yazdırıyordu. Sahabe, bir ibadet anlayışı ile kabiliyetleri ölçüsünde bunları ezberliyor ve ayrıca okuma yazma bilenler kendi imkânlarına göre yazıya geçiriyorlardı. Bu durum, Kur'an'ın iki yöntemle; hem yazı ile hem de ezber yoluyla bize ulaştığını göstermektedir. Gerek Hz. Peygamber tarafından yazdırılan, gerek Hz Ebu Bekir tarafından cem edilen ve gerekse Hz. Osman'ın inisiyatifi ile çoğaltılan Kur'an yazısında, nokta ve hareke bulunmuyordu. Bu durum, bazı kelimelerin ve harflerin birkaç türlü kıraatine zemin hazırlıyordu. Kıraat farklılıkları da bundan neşet ediyordu. Kur'an'ın Yedi Harf üzerine indirildiğini belirten hadiste geçen "yedi" kelimesinin neye delalet ettiğine dair açık bir nassın veya herhangi bir rivâyetin olmayışı bu meselemin girifliliğini ortaya koymaktadır. Şüphesiz "yedi harf" konusu, Kur'an'ın kıraatında ona inananlara verilen genişlik ve ruhsattır. Bu mesele, İslam dinine yeni giren unsurlara kolaylık sağladığı gibi İslam'ın yayılmasına da zemin hazırlıyordu. Yedi Harf meselesini bu doğrultuda anlamak ve değerlendirmek gerekir. Makalemizde bu doğrultuda değerlendirmeler yapılacak ve özellikle klasik tefsir mukaddimelerinde bu konuya yaklaşımlar ve tahliller ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Kıraat, Yedi Harf, Sahabe, Nass

THE PROBLEM OF SEVEN LETTERS AND RELATED INTERPRETATIONS IN THE INTRODUCTIONS OF CLASICAL TAFSIRS

ABSTRACT

The Prophet (s) used to recite the revealed verses to his companions and get them scribed, as well. The companions used to memorize them according to their abilities and write them down. This shows us that the Quran reached us these two ways. There were no scribal markings in the Quran that has been scribed by the Prophet, nor in the Quran combined by Abu Bakr and in the Quran copied by Uthman. This enabled different ways of certain letters and words.

The fact that there is no clear indication in religious sources or any narration for the meaning of "seven" in the famous report saying that "the Quran is revealed in seven letters" complicates the issue. There is no doubt that the issue of "seven letters" is a license and ease for those who believe in it. This did not only make

* Doç. Dr. Kerim Buladı, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

it easier for those who become Muslims, also provided the ground fort he dissemination of Islam. This issue should be understood and evaluated in this manner. This article evaluates this issue in this direction especially by looking at the approaches and the analyses existing in the introductions of the classical Tafsirs.

Keywords: Qiraat (Recitation), Seven letters, Companions, Nass.

A. GİRİŞ

Birçok müfessir, yazdıkları tefsir kitaplarının mukaddimelerinde kıraatın ana meselelerine değinmiş ve bu çerçevede çeşitli yorumlar yapmışlardır. Söz konusu mukaddimelerde “Yedi Harf” konusuna ve buna dair hadislerle hemen hemen yer vermeyen yoktur. Ayrıca sözlü olarak vahyedilen Kur’ân’ın yazıya geçirilmesine ve Hz. Peygamber’den sonra onun cemine ve mushaf haline getirilmesine de değinilmiş ve bu husustaki mütalaalar ön sıralarda zikredilmiştir. Bunların dışında kıraat mevzuunu içeren diğer temalar da ihmal edilmemiştir. Kimi müfessirler ise mukaddimelerde değil de yaptıkları tefsir metinlerinin satır aralarında kıraattaki maharetlerini göstermişlerdir. Zemahşeri ve Beydâvî’yi bunlara örnek gösterebiliriz.

Bu makalemizde çeşitli tefsir mukaddimelerindeki Kur’ân’ın Yedi Harfle indirildiğine dair yapılan açıklama ve yorumları bir araya getirmeye ve imkân nispetinde analiz etmeye çalışacağız. Tefsirlerin sayılarının çokluğunu da göz önüne alarak belli başlı tefsirlerden hareketle konuyu ele alacağız. Öncelikle kıraat ve Kur’ân kelimelerinin ne anlamlara geldiğini açıklamakta yarar olduğunu düşünmekteyiz.

1. Kıraat ve Kur’ân Kelimelerinin Lugat Manaları

a. Kıraatın Tarifi: Burada قَرَأَ (karee) kökünden türeyen kıraat sözcüğünün birkaç anlamından söz edilecektir. Bir kadın, regl dönemine girdiğinde قَرَأَتْ الْمَرْأَةُ: Kadın (hayız kanı gördü), قَرَأَتْ الْمَرْأَةُ: Kadın kur’ sahibi oldu denilir. قَرَأَتْ sözcüğü temizlik döneminden hayız dönemine girmenin adıdır. Hem temizliği hem de hayız halini cem eden bir isim olduğu için, bu iki anlamdan her biri için de kullanılmıştır. Dilcilerin, قَرَأَتْ sözcüğünü “topladı, cem etti” anlamına gelen قَرَأَ fiilinden geldiğini söylemeleri de kanın rahimde, “temizlik dönemiyle hayız döneminin bir araya toplaması sebebiyledir. قَرَأَتْ: Tertil esnasında, harfleri ve kelimeleri birbirine eklemek, katmak anlamındadır. Bu sözcük, her türlü toplanma için kullanılmaz. Bir kavmi topladım anlamında “Kara’tü’l-kavme” denilmez. Nitekim tek bir harfi söylemeye kıraat denmemesi de buna delalet eder.¹

1 Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Shâh Tâcu’l-Luğa ve Shâhu’l-Arabiyy*, Düzenleyen, Halil Memun; Dâru’l-Marife, Beyrut, 2208, s. 845; Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibü’l-Luğa*, tahkik, Riyad Zeki Kasım, Daru’l-Marife, Beyrut, 2001, III, 2912-2913; İbn Düreyd, Ebu Bekir b. Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdi,

قِرَاءَةٌ kökünden türeyen الْقِرَاءَةُ mastarı, okumak ve tilavet etmek anlamına gelmektedir.²

b. Kur'an'ın Tarifi: Kur'an (الْقُرْآنُ) sözcüğü, رُجْحَانٌ-عُفْرَانٌ-عُثْمَانٌ vezninde mastar bir kelime olup cem etmek, toplamak manasındadır. Kur'an kelimesi, hemzelidir. Bundan dolayı okunan kitap anlamında Kur'an adıyla anılmıştır. Buna göre Kur'an kelimesi ile İsm-i meful anlamı kastedilmiştir. Cibril-i Emin vasıtasıyla Rasülullah (s.a.v) hazretlerine indirilen aziz olan Kitab-ı mübinin ismidir. الْقُرْآنُ sözcüğü, özellikle Hz. Peygamber'e indirilen kitabı ifade etmek için zikredilmiştir. Tevrat'ın Hz. Musa'ya, İncil'in Hz. İsa'ya indirilen özel bir kitabın adları olduğu gibi, Kur'an da Hz. Muhammed (s.a.v)'e indirilen kitabın özel adı olmuştur.³ Bu açıklamalara göre Kur'an, hemzesi olup alem bir kelimedir ve hiçbir kökenden türememiştir.⁴ Türkçede ifade edildiği gibi özel isimdir. Hz. Muhammed (s.a.v)'e indirilen kitaba Kur'an denmesinin sebebi, onun, Allah Teala'nın gönderdiği kitapların meyvelerini içinde topladığından dolayıdır. Hatta bütün ilimlerin meyvelerini içinde toplamasıdır.⁵ Kur'an kelimesinin toplama anlamına gelmesi de aslında bu son açıklamayı teyit etmektedir. Kur'an surelerini bir araya topladığı ve cem ettiği için Hz. Peygambere vahyedilen kitaba Kur'an isminin verildiği de zikredilmiştir.⁶

Ayetlerin birbirlerini doğrulamaları ve birbirlerine benzemeleri ve karine teşkil etmeleri sebebiyle Kur'an sözcüğünün, الْقَرِيبَةُ kelimesinin çoğulu olan الْقَرَائِنُ kökünden türetilmiş olduğu da söylenmiştir. Sureleri, ayetleri ve harfleri birbirine bitiştiirdiği ve yaklaştırdığı için Kur'an kelimesinin قَرَنٌ kökünden türediğini söyleyen âlimler de olmuştur.⁷

2. İstilahî Manaları

a. Kıraatın Tarifi

Yukarıda belirtildiği gibi kıraat kelimesi, okumak ve tilavet etmek manasına gelmektedir. Kıraat âlimleri, kıraatın terim anlamı ile ilgili çeşitli tarifler yapmışlardır. Bu konuda en kapsamlı ve en güzel tarifi

Cemheratü'l-Luğa, tertip ve tashih, Adil Abdurrahman el-Bedri, İnan (Meşhed), 1984, III, 106; Rağib el-İsfehani, *Müfredatü fi Elfazı'l-Kur'an*, tahkik, Safvan Adnan Davudi, Daru'l-Kalem, Beyrut, 2011, s. 668

2 Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, İstanbul, Asitane Yayıncılık, tıbbi basım, ts. I, 43.

3 İsfehani, *a.g.e.*, s. 668-669; Asım Efendi, *a.g.e.*, s. 43.

4 Celalüddin Abdurrahman es-Süyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru İbn Kesir, Beyrut, 1987, I, 161.

5 İsfehani, *a.g.e.*, s. 669; Süyuti, *a.g.e.*, I, 162.

6 Muhammed b. Ebu bekr b. Abdilkadir er-Razi, *Muhtaru's-Sihah*, Daru'l-Ma'rifet, Beyrut, 2010, s. 460-4561.

7 Süyuti, *a.g.e.*, I, 162; ayrıca geniş bilgi için bkz. Bedrüddin Muhammed b. Abdillaziz ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikir, Talik, Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut, 1988, I, 347-348; İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 74-75.

Muhammed b. Yusuf el-Cezerî (833/1429) yapmıştır. Cezerî'ye göre kıraat; Kur'ân kelimelerinin eda keyfiyetini ve kelimelerdeki ihtilaf-ları râvilerine nisbet ederek, bilmektir.⁸ Bir başka tarif ise şöyledir: "Kur'an'a mahsus kelimelerin, ittifak ve ihtilaf açısından telaffuz keyfiyetini ve eda usullerini nakledenine bütün vecihleriyle isnat ederek bilmektir."⁹

2. Kıraat İlminin Tarifi: Bilindiği üzere Kıraat ilminin konusu ve meşguliyet alanı Kur'ân-ı Kerim'dir. Kur'ân-ı Kerim'in kelimelerinin mütevatir okunuş şekillerini ve onlardaki farklılıkları nakledenlerine isnat ederek bilmektir. Tariflerden de anlaşılacağı üzere, mütevatir kıraatları temsil eden imamların, Kur'ân'ın kelimelerini okuyuşlarında, her kelimedede olmamakla beraber, bazı farklılıklar bulunmaktadır. İşte bu farklılıklar, her bir imamın özelliklerini ve okuyuş karakterlerini oluşturmaktadır.¹⁰

Şöyle de tarif etmek mümkündür: Kur'ân-ı Kerim'in âyetlerini nakledenlerin muhtelif anlayış ve rivâyetlerine göre, Kur'ân kelimelerinin nasıl edâ edileceğini bildiren bir ilimdir.¹¹

Kur'an'ın, belirli vasıfları göz önüne alınarak çeşitli tarifleri yapılmıştır. Kur'an, Hz. Peygamber (s.a.v)'e vahiy yoluyla indirilmiş, Mushaflarda yazılmış, tevatürle nakledilmiş, tilavetiyle teabbüd olunan, mu'ciz bir kelimadır. Bir başka tarifi ise, el-Fatiha Suresi'nin başından en-Nas Suresi'nin sonu kadar, Hz. Muhammed (s.a.v)'e indirilmiş, kendine has özellikleri ihtiva eden mümtaz lafızlardır.¹²

Bu tariflerden anlaşılacağı üzere Kur'an, muciz bir kelimadır, Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla indirilmesi, Mushaflarda yazılması, tevatürle nakledilmesi, tilavetiyle ibadet edilmesi gibi temel özelliklerle nitelendirilmiştir. Sayılan bu özellikler, Kur'an'ı, diğer ilahi kitaplardan ayırmaktadır. Elbette Kur'an'ın, bunların dışında da daha başka vasıfları bulunmaktadır.

3. Kıraat İlminin Konusu ve Gayesi

Bu ilmin konusu, telaffuz durumları ve eda keyfiyetleri bakımından Kur'ân'ın kelimeleridir. Kıraat ilmi, senetleri Hz. Peygamber'e ulaşmak

8 Muhammed b. Yusuf el-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-Talbin*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1400 h/1980, s. 3.

9 Şeyh Abdulfettah el-Kadi, *el-Büdüru'z-Zahira*, Mısır, 1375 h/1956, s. 5; Abdül Ğafür es-Sindi, *Safhâtün fi Ulûmi'l-Kıraât*, Mektebü'l İmdâdiyye, Mekke, 2012. s. 17-18.

10 Karaçam, İsmail, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, s. 74.

11 İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzülü ve Kıraati*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 235.

12 Burhanüddin Zerkeşi, *Menahilü'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mısır, 1372/1954, s. 10-12; Mennau'l-Kattan, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, 1990, s. 20-21; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Elif Ofset, Ankara, 1979, s. 34; İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, s. 76.

üzere, Kıraat İmamlarından gelen mütevatir ve sahih nakillere dayanır. Kıraat ilminin konusu ve meşguliyet alanı Kur'ân-ı Kerim'dir.¹³

Tanımlarda görüldüğü üzere, Kur'ân lafızlarının gerek okunuşu (eda); gerekse kalıp olarak çatısında meydana gelen vecihler ve farklılıklar kıraatın kapsamına girmektedir. Bu tanımlara göre, kurrânın okudukları kıraatlar arasında ihtilafın, bir realite olduğu; bu ihtilafların her birinin Hz. peygamber'den gelen bir nakil ve semâya dayanması sebebiyle vahyî bir hüviyet arz ettiği anlaşılmaktadır.¹⁴

4. Kıraat İlminin Gayesi

Kıraat ilmi, kıraat imamı tarafından okunan ve Hz. Peygamber'e kadar ulaşan sahih kıraatları, zayıf ve mevzu olanlardan ayırarak öğretmeyi amaçlamıştır. Kıraat ilminin temel gayesi, Kur'ân vahyinin mübelliği olan Hz. Peygamber, Kur'ân kelimelerini ne şekilde intikal ettirdiyse, aynen o şekilde gelecek nesillere intikal ettirmek, yani orijinal telaffuzu muhafaza etmektir. Kur'ân dışındaki metinler, zamanla mana ve ses kaymasına uğrarken, Kur'ân 1400 yıl önceki orijinal fonetik hususiyetlerini koruyan bir metindir. Bu da Kıraat İlmi ve isnat geleneği sayesinde olmuştur. Bilindiği gibi, her kârî kendisini hocası vasıtasıyla Hz. peygamber'e ulaştıran kesintisiz bir isnat ile (icâzetnâme) kayda geçmiştir.¹⁵

Mütevatir olmak şartıyla, ne kadar ihtilaf varsa, bunları elde etme alışkanlığını kazanmak, bu ilmin gayesini teşkil eder.¹⁶

5. Kıraat İlminin Önemi

Kıraat İlmi, Kur'ân'ın kelimelerinin telaffuzunu hatadan korumayı, tahrif ve tağyirden muhafaza etmeyi, Kıraat imamlarından her birinin kıraatını bilmeyi ve okuyuşlarını birbirinden ayırmayı sağlayan bir ilimdir.

Şayet Kıraat İlmi ortadan kalkmış olsa, Kur'ân-ı Kerim'in mütevâtir kıraatlarından bir kısmının kaybolması ihtimalinin yanı sıra, bu kıraatlara dayanan hükümler ve Kur'ân'ın manaları da anlaşılabilir hale gelecek ve mütevâtir kıraatları delil kabul eden fikhî konuların da dayanak noktaları kaybolmuş olacaktır. İşte bütün bu olumsuz sonuçları önleyen kıraat ilmidir.¹⁷

13 Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 212-213.

14 Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Fonetik Naklinin Tarihi*, *Tefsir El Kitabı*, Grafik Yayınları, Ankara, 2012 içinde, s. 61-62.

15 Ünal, Mehmet, *a.g.e.*, s. 64.

16 Karaçam. İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzul ve Kıraatı*, s. 236.

17 Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzul ve Kıraatı*, s. 236.

Kıraat İlmi, senetleri Hz. peygamber (s.a.v)'e ulaşmak üzere, Kıraat imamlarından gelen mütevâtir ve sahih nakillere dayanır. Bu ilim sayesinde; Kur'ân kelimeleri tahrif ve tağyirden korunur.¹⁸

Kıraat konusu, İslam'da en çok tecavüze uğramış, hatta buna bağlı olarak Kur'an'da yanlışlıkların olduğunu iddia edilmiştir. Müsteşrikler bu durumu bir fırsat olarak değerlendirmişlerdir. Kıraat mevzuunda Kur'an hakkındaki tereddütlerini ve onun aslından bazı şeylerin zayi olduğu fikrine kapılacak derecede ileri gitmişlerdir. Mesela müsteşrik Nöldeke, Kur'an Tarihi adlı eserinde, Muhammed'e nazil olan vahiy, Kur'an'da hifzedilmemiştir, diye bir bölüm açmıştır. Filhakika Kur'an'ın yazı ile tespitine dair serdedilen görüşler ve bazı surelerin Kur'an'da olmadığına yönelik rivayetler¹⁹, müsteşrikleri haklı kılacak seviyeye ulaşmıştır. Bu durum karşısında Ebu Bekr b. Mücahid (ö. 324/935), kıraatların en sahih olanlarını tesbit etmiş ve bunları yedi olarak cem etmiştir.²⁰

Kıraat İlmi, Kur'an'ın Mushaf haline gelmesinden itibaren, İmam Mushafın yazı ve imlasının korunmasına da önemli katkı sağlamıştır. Şayet Kıraat İlmi ve onu temsil eden Kıraat âlimleri olmasaydı, bugün yeryüzünde Kur'an metninin birliği ve bütünlüğünden söz edilemezdi. Kur'ân kelimelerinin telaffuzu ve edasının Hz. peygamber'den işitildiği şekilde muhafazasında büyük rolü olmuştur. Bu açıdan bu ilmin, her dönemde üstlendiği rolü bilmek ve bu konuda ilim ve irfan sahiplerinin yetişmesi için gayret sarf etmenin gereği ortadır.

B. KLASİK TEFSİR MUKADDİMELERİNDE YEDİ HARF MESELESİ VE YORUMLARI

1. Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi

Klasik tefsir mukaddimelerinde birçok müfessir kıraat konusunu anlatırken ilk olarak başvurduğu Hz. Ömer ile Hişam b. Hakim arasında geçen olayın anlatıldığı hadistir. Bu hadisin ana teması, "*Kur'ân yedi harf üzerine indirilmesi*" meselesidir. Hz. Ömer, Hişam'ın namaz kılması esnasında Furkan Sûresi'ni, Peygamber (s.a.v)'in kendisine öğrettiğinden farklı okuduğunu işitir. Hz. Ömer namazı müteakip onu, Hz. Peygamber'e götürür. Rasûl-i Ekrem'e okuyuşlarını arz ederler. Hz. Peygamber, her ikisinin okuyuşunun da doğru olduğunu söyler ve bu konuda "*Kur'ân, yedi harf üzerine indirilmiştir, ondan kolayınıza geleni okuyun*"²¹ açıklamasını yapar.

18 Çetin, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 212.

19 Bkz. Müslim, Rada, 24; İbn Mace., Nikah, 36, Muvatta, Rada, 17; Ahmed b. Hanbel, V, 132.

20 Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *a.g.e.*, s. 102.

21 Buhâri, Fedâilü'l-Kur'ân, 5, 27, Bedü'-Halk, 6, Tevhid, 53; Müslim, Mûsâfırûn, 270, 272; Ebû Dâvûd, Vitir, 22; Tirmizî, Kur'ân, 9; Nesâi, İftitah, 37; Muvatta, Kur'ân, 5; Ahmed b. Hanbel, I, 24, 40, II, 300, 332; IV, 170.

Übey b. Kâ'b'la bir sahâbî arasında geçen bir diyalogu ifade eden hadisin de yine klasik tefsir mukaddimelerinde ön sıralarda yer aldığı görülmektedir. En iyi Kur'ân okuyanlardan biri olarak bildirilen Übey b. Ka'b'ın anlattığına göre Mescid-i Nebevî'de namaz kılan bir şahsın Hz. Peygamber'in kendisine öğrettiğinden farklı okuduğunu işitmiştir. Mescide giren bir başkası da arkadaşının tilavet ettiği gibi okumuştur. Übey, onların bu okuyuşlarından şüpheye düşmüştür. Namazı bitirdiklerinde işin doğruluğunu öğrenmek maksadıyla topluca Hz. Peygamber'in yanına gitmişlerdir. Hz. Peygamber, Übey'in yanına getirdiği kimselere okumalarını emir buyurmuş, neticede onların okuyuşunu güzel bulmuş ve beğenmiştir. Bunun Üzerine Übey'in içine (Hz. Peygamber'in ve Kur'ân'ın doğruluğuna yönelik) öyle bir şüphe düşmüştür ki, kendi ifadesine göre cahiliyye döneminde bile böyle bir şüphe ile karşılaşmamıştır. Hz. Peygamber, onun tereddütlü ve telaşlı halini görünce göğsüne vurmuş içini korku kaplayan ve üzerinden ter boşanan Übey'den şüphenin gitmesi için dua etmiştir. Daha sonra da "Ey Übey! Cebraîl, bana Kur'ân'ı bir harf üzere oku, diye gönderildi. Ben ona "ümmetime hafiflet" diye müracaatta bulundum. Bunun üzerine Cebraîl bana ikinci de: "Onu iki harf üzere oku" diye cevap verdi. Ben tekrar: "Ümmetime hafiflet" diye müracaat ettim Üçüncüde Cebraîl bana: "Onu yedi harf üzere oku" dedi.²²

Bu konuda başka rivayetler de bulunmaktadır. İbn Cerîr et-Taberî (310/922), tefsirinin mukaddimesinde tekrarları ile birlikte yedi harfle ilgili kırk kadar hadis rivayet etmiştir. Abdurrahman Çetin bu meseleyle ilgili *Yedi Harf ve Kıraatlar* adlı eserinde 64 kadar rivayeti almış ve değerlendirmiştir.²³ Keza Müfessirler, mukaddimelerinde yukarıda zikredilen hadisleri ve benzer hadisleri ele almış ve çeşitli tahlillerde bulunmuşlardır.

Başta Kütüb-i Sitte olmak üzere birçok hadis kitabında yer alan ve Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini belirten hadisin, pek çok sahâbî tarafından bilindiği anlaşılmaktadır. Bu konuda Suyûtî (911/1505), Yedi Harf hadisinin rivayetinde sahâbenin isimlerini sayarak bunların sayısının 21 olduğunu belirtmekte ve bu konudaki rivayetlerin tevâtür derecesinde olduğu kanaatini taşımaktadır.²⁴ Aslında Peygamber (s.a.v)'in bu konuyla ilgili hadislerini işiten sahâbe, bu sayıdan daha fazladır. Nitekim Hz. Osman, bir gün minberde Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini kimler duymuşsa söylesin demesi üzerine sayılmayacak kadar kişi ayağa kalkarak bu hadisi işittiklerini ifade etmiştir.²⁵

22 Müslim, Müsafirün, 273; Ahmed b. Hanbel, V, 125, 127-129.

23 Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, s. 44-88.

24 Celalüddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Takdim ve talik, Msutafa Dîb, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, I, 987, I, 145.

25 Çetin, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 43.

Bu durum, Kur'ân'ın yedi harf üzerine indirildiği konusunu ele alan hadislerin sübutu ve sıhhati konusunda herhangi bir şüphenin olmadığını göstermektedir. Ayrıca kıraat âlimlerinin yanı sıra Tefsir, Kelam, Fıkıh, Hadis ilimleriyle meşgul olan birçok âlimin, yedi harf meselesi üzerinde görüş bildirmesi bu meselenin ehemmiyetini de göstermektedir.

Hz. Ömer ile Hişam b. Hakîm arasında geçen olayı anlatan hadis, Buhari, Müslim başta olmak üzere birçok hadis kaynağında zikredilmektedir. Hişam b. Hakîm ile Hz. Ömer'in her ikisinin Kureyş kabilesine mensup olup aynı lehçeyi konuşmalarına rağmen aralarında okuyuş ihtilafının olmasının illeti hakkında söz konusu kaynaklarda yeterli açıklama bulunmamaktadır.

İbn Hacer el-Askalânî (852/1448), Hz. Ömer ile Hişam arasındaki ihtilaf konusunu şöyle yorumlar: Hz. Ömer, Furkân Sûresi'ni Peygamber (s.a.v)'den daha önceden ezberlemiş ve öğrenmişti. Ezberlediğinin hilafına bu konuda farklı bir okuyuşun indirildiğini işitmemişti. Hişam ise, Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olanlar arasında yer alıyordu. Peygamber (s.a.v), ona son inen şekli ile okuttu. Aralarındaki ihtilaf bundan kaynaklanıyordu. Hz. Ömer'in, Hişam'ın okuyuşunu işitir işitmez reddetmesinin sebebi, Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini işitmemiş olmasıdır. Hz. Ömer, Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini ancak bu olayda duymuştur.²⁶

Furkan Sûresi, Mekke'de indirilmiştir. Yedi harf ruhsatı ise, hicretten sonra verilmiştir. Bu ruhsata bağlı olarak Furkân Sûresi'indeki ilgili âyetin başka bir kıratı da, Mekke'nin Fethinde Müslüman olan Hişâma öğretilmiştir. Hz. Ömer de yeni işittiği kıraatın doğruluğunu araştırmak üzere Hz. Peygamber'e müracaat etmiş ve mesele çözümlenmiştir. Bu olay, Hz. Ömer'in Kur'ân'a olan hassasiyetini göstermektedir.²⁷

2. Hadislerde Zikredilen Yedi Harften Ne Kastedildiğine Dair Görüşler

Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiği konusunda tereddüt yoktur. Hz. Peygamber'den Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini bildiren hadisin dışında bunun mahiyetini açıklayan bir rivayet bulunmamaktadır. Bu yüzden hadiste zikredilen yedi harften ne kastedildiği ve neye delalet ettiği hususunda ihtilaf edilmiş, bu konuda çeşitli görüşler serdedilmiş ve neticede bir fikir birliğine varılamamıştır. Bu hususta klasik tefsir mukaddimelerinde ortaya atılan pek çok görüş vardır. Üs-

26 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, Dâru'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabîyyi, Beyrut, 1988, IX, 21.

27 Çetin, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 46.

telik bu görüşlerin bir kısmı hemen hemen birbirine benzemektedir. Bu sebeple söz konusu fikirler, hülâsa olarak zikredilecektir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

a. Yedi Harf İle İlgili Çeşitli Görüşler

Yedi Harf'ten murat, Kur'ân'da bulunan va'd-va'id, muhkem-müteşâbih, helal-haram, kasas, emsâl, emir ve nehiydir.²⁸

Kur'ân kelimelerinin tilavet şeklini ve telaffuz keyfiyetini bildiren izhar, idğam, tefhîm, terkîk, med, kasır ve imâledir.²⁹

Yedi Harf'ten kastedilen, emir, zecr, helal, haram, muhkem, müteşâbih ve emsâldir. Yedi Harf'ten kastın nâsih, mensuh, muhkem, müteşâbih, mücmel, mufassal ve Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği tevîl olduğu da bildirilmiştir.³⁰

Yedi Harf'i, tilavet esnasında telaffuz keyfiyetini ifade eden idğam, izhar, tefhîm, terkîk, işba', med, kasr, teşdîd, telyîn, tahkik olarak yorumlayanlar olmuştur. Yine Yedi Harf'i, muhkem, müteşâbih, nâsih, mensûh, husus, umum ve kasas anlamında değerlendirenler de olmuştur.³¹

Yedi Harf, emir, nehiy, va'd, va'id, ibâhe, irşâd, i'tibâr şeklinde açıklanmıştır. Yedi Harf'in, rubûbiyeti izhar, vahdâniyeti isbat, ulûhiyeti ta'zîm, Allah için ibadet etmek, şirkten kaçınmak, sevablara teşvik, azaplardan korkutmak şeklinde de tefsir edilmiştir.³²

Yedi Harf'ten maksat, mutlak ve mukayyed, âm ve hâs, nass ve müevvel, nâsih ve mensûh, mücmel ve müfesser, istisnâ ve kısımlarıdır. Yedi Harf ile murat edilen tezkir ve tenis, şart ve ceza, tasrîf ve i'rab, yeminler ve cevapları, cami ve müfred, tasğîr ve tazim, edatların ihtilaflarıdır. Yedi Harf, va'd, va'id, helal, haram, mevâiz, emsâl, ihticâc demektir. Yedi Harf, emir, zecr, terğîb, terhîb, cedil, kasas, meseltir. Yedi Harf, mukaddem, muahhar, ferâiz, hudûd, mevâiz, müteşâbih ve emsâldir.³³

Kurtubi (ö.671/1273), âlimlerin Yedi Harf ile ilgili 35 ayrı görüş belirttiğini ifade eder ve bunlardan önemli gördüğü 5 görüşü zikrederek

28 Hazin, Alauddin b. Muhammed b. İbrahim, *Lübâbu't-Te'vil fi Meânî't-Tenzil*, Tashih, Abdusselâm Muhammed Ali, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971, 10; ayrıca bkz. Zerkeşi, Bedrûddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1988, I, 274-275.

29 Hazin, *a.g.e.*, I, 10.

30 Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hüseyin, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, tahkik, Seyyid Hâşim er-Rasûlî el-Mahallâti, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabîyyi, Lübnan, 2008, I, 12; Zerkeşi, *a.g.e.*, I, 275.

31 Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Mahmûd el-Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, tashih, Muhammed Hüseyin, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997, I, 39.

32 Alûsî, *a.g.e.*, I, 39.

33 Geniş bilgi için bkz. Süyûtî, *a.g.e.*, 151-157.

değerlendirir.³⁴ Suyûti de diğer görüşlerle birlikte bu otuz beş görüşü maddeler halinde belirtir.³⁵ Abdurrahman Çetin ise yedi harfle ilgili zayıf kabul ettiği 51 görüşü sıralar, bunları zayıf kategorisinde değerlendirerek önemli tahlillerde bulunur.³⁶ Burada bu görüşleri serdetmek konuyu uzatacağından ilgililerin mezkûr eserlere başvurmaları yeterli olacaktır.

Yedi Harf'le ilgili görüşler, birbirine benzemekte ve değişik ihtimallere gelmektedir. Bu görüşlerin çoğu birbirine tedâhül etmiş, senedi, kimden nakledildiği ve niçin Yedi Harf'e tahsis edildikleri bilinmemektedir. Bu görüşlerin içerisinde öyle fikirler vardır ki, hakikatleri anlaşılmamaktadır. Ayrıca bu görüşlerin çoğu Hz. Ömer ile Hişâm arasında geçen hadisle çelişmektedir.³⁷

Çeşitli klasik tefsir mukaddimelerinde bu görüşlerin bazıları ele alınmış, hangi görüşlerin daha kuvvetli ve zayıf olduğu üzerinde durulmuştur. Yukarıda temas edildiği gibi Kurtubî, bunlardan beş tane-sini ele almıştır. Abdurrahman Çetin Yedi Harf'in ne anlam geldiğine dair ortaya çıkan ihtilafları yukarıda belirtildiği gibi zayıf ve kuvvetli şeklinde iki kategoride incelemiştir.³⁸ Az önce zayıf görüşler belirtilmiş ve bunlarla ilgili yorumlara nispeten yer verilmiştir. Meselenin daha da iyi anlaşılabilmesi için burada kuvvetli olduğu belirtilen görüşlerden birkaçını vermek istiyoruz.

b. Yedi Harf'in Yedi Dil Oluşuna Dair Görüşler ve Yorumlar

Bir kısım âlime göre, hadiste geçen el-ahruf's-seb'a'nın, delalet ettiği mana müşkil ve anlam açısından müteşabihdir. Zira harf kelimesi birçok manaya gelen ortak bir lafızdır. Hangi mananın kastedildiği anlaşılmamaktadır.³⁹

Abdurrahman Çetin'e göre bu görüşü kolayca reddetmek mümkün değildir. Hadiste geçen "el-ahruf" kelimesi, "vecihler, ifade tarzları" anlamındadır ve söz konusu olan da Kur'ân'ın kıraatidir. Fakat bunların ne olduğu hususunda net bir açıklama yoktur. "müşkillik" bundan kaynaklanmaktadır. Şayet böyle olmasaydı bu kadar çeşitli görüş ortaya çıkmazdı.⁴⁰

Keza hadislerde geçen "yedi adedi" gerçek bir sayıyı mı yani, yedi rakamını mı ifade ediyor yoksa bununla çokluk mu kastedilmiştir ki, bunu bilmek kolay değildir. Öte yandan Hadislerde zikredilen Yedi

34 Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, I, 4650.

35 Süyûtî, *a.g.e.*, I, 153-156.

36 Çetin, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 112-121.

37 Süyûtî, *a.g.e.*, I, 156.

38 Bkz. Çetin, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 112, 123 (112-160).

39 Süyûtî, *a.g.e.*, I, 145; Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 272.

40 Çetin, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 124.

Harfin müşkil olduğunu ve bunun müteşabihattan sayılmasının gerekliliğini söylemek de bir çözüm sunmamaktadır. Ancak Yedi Harf üzerinde yapılan bir sürü yorumun varlığı bu görüşün daha mutedil olduğunu da gösterebilir. Zira bu konuda meseleyle uzaktan yakından ilgisi olmayan birçok yorumun yapılması, en azından yanlış bir değerlendirmenin önüne geçer kanaatindeyiz. Zaten ahruf's-seb'a ile ilgili Hz. Peygamber tarafından bir bilgi olsaydı bu değerlendirmelerin hiçbirisi olmayacak ve kimse de zoraki yorumlara girerek kafa karışıklığına sebep olmayacaktı. Müsteşriklerin "mana ile kıraat, İslâmî hayatta en önemli nazariyedir; Çünkü bu, Kur'an nassını, her şahsın arzusuna teslim edilmiş, herkes dilediği şekilde onu tespit etmiştir"⁴¹ iddialarına mahal kalmazdı. Oryantalistlerin Kur'an üzerine yaptıkları tenkit ve açıklamaların en önemli malzemesi maalesef sıhhat derecesine bakılmaksızın gelişigüzel İslâmî kaynaklarda geçen bilgi ve yorumlar olmuştur.

Yedi Harften maksat, Arap kabilelerinin yedisinin dilidir ki, bu konu en çok taraftarı olan görüşü teşkil eder. Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm (224/838), Muhammed es-Sicistânî (255/689), Ahmed b. Yahya b. Sa'leb (291/903)el Beyhakî Ebu Bekr Ahmed b. el Hasen (458/1065) gibi âlimler, sahih ve muhtar olan görüşün bu olduğunu öne sürerler.⁴² Fakat bu görüşü savunanlar arasında da görüş birliği yoktur. Belirli bir dayanakları olmadığı için dilin tespitinde "fasih"lik ölçüsünü baz almışlar ve tabii olarak bunların belirlenmesinde ittifak edememişlerdir.⁴³ Bu konuda ileri sürülen fikirlerden bazıları şunlardır:

ba- Kureyş, Hüzeyl, Temîm, Ezd, Rabia, Hevâzin ve Sa'd b. Bekr lügatleridir.⁴⁴

bc- Kinâne, Esed, Hüzeyl, Temîm, Dabbe, Sakif, Huza'a lügatleridir.⁴⁵

bd- Kureyş, Yemen, Curhûm, Hevâzin, Kudaa, Temîm, Tay lügatleridir.⁴⁶

be- Herbiri meşhur bir kabileye ait bütün Araplara dağılmış yedi lügattir.⁴⁷

bf- Beşi Hevâzin, ikisi de Kureyş ve Huzâa lügatleridir.⁴⁸

bg- Hüzeyl, Kinâne, Kays, Dabbe, Teymu'r-Ribâb, Esed b. Huzeyme ve Kureyş lügatleridir.⁴⁹

Görüldüğü gibi Yedi Harfin yedi lügat olduğunu söyleyenler de aralarında ittifak edememişlerdir. Diğer yandan Arap lügatlerinin yedi ile

41 Çetin, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 132.

42 Zerkeşi, *a.g.e.*, I, 276-277; Süyûtî, *a.g.e.*, I, 150; Alyûsî, *a.g.e.*, I, 39.

43 Çetin, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 125.

44 Süyûtî, *a.g.e.*, I, 150;

45 Zerkeşi, *a.g.e.*, I, 278

46 Süyûtî, *a.g.e.*, I, 155.

47 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Süyûtî, *a.g.e.*, I, 155

48 Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-A'lâm, Beyrut, 2002, I, 36.

49 Alûsî, *a.g.e.*, I, 40.

sınırlandırılmayacağı ve sayılmayacak kadar çok olduğu da ifade edilmiştir ve bu görüşe itiraz edilmiştir.⁵⁰

Bu görüş sahiplerine göre; Yedi Harfin yedi Arap lügati olduğu söylenmiştir. Ancak bundan Kur'an'ın tamamının yedi lügat ile indirildiği manası çıkarılmaz. Bir harfte yedi vecih yoktur. Bunlar Kur'an'da dağınık olarak bulunmaktadır. Kur'an'ın bir kısmı Kureyş, bir kısmı Hüzeyl, bir kısmı Hevâzin, bir kısmı Temîm, bir kısmı Ezd ve Rabia, bir kısmı Sa'd b. Bekr lügatleri ile indirilmiştir. Bu konuda onların hepsinin manası birdir.⁵¹ Burada "lügat" kelimesi ile "lehçe" nin murat edildiği anlaşılmaktadır.

İbn Kuteybe (276/889), Taberî (310/922) ve İbn Abdilber (463/1070) gibi âlimler tarafından bu görüş tenkit edilmiş, Kur'an'ın Kureyş lügati ile indirildiğini söylemişlerdir. Şayet Yedi Harften maksat yedi lügat olsaydı bir kısım insan, birbirinin okuyuşunu reddetmezdi. Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm'in ikisi de Kureyşli olmalarına rağmen, kıraatlerinde ihtilaf etmişlerdir. Hz. Ömer'in Hişâmın dilini veya lehçesini bilmesi imkânsızdır.⁵²

Abdurrahman Çetin'e göre buradaki ihtilafın dilde değil, lehçe veya şive üzerinde olduğu söylenebilir. Zira aynı kabileye mensup iki kişinin dili değişik olamaz. Ancak lehçelerinde veya şivelerinde değişiklik söz konusudur. Arapça pek çok lehçeye sahip zengin bir dildir. Bu lehçeler arasında da, tabii olarak birçok farklılıklar mevcuttur. Hareke ve telaffuz farklılığından, harf ve anlam farklılıklarına kadar uzanan geniş bir alana yayılan bu konu, tabii ki kıraatleri de ilgilendirmektedir.⁵³

Hz. Ömer ile Hişâm'ın aynı kabileden olduğu göz önünde tutulursa onların arasındaki okuyuş farkının şiveden kaynaklandığını söylemek zordur ve meseleyi çözmektedir. Zira aynı kabileye mensup iki kişinin birbirinin okuyuşlarını anlamamaları düşünülemez. Ayrıca o günkü toplum yapısı, yerleşim biriminin dar bir alanda kurulması ve nüfus yoğunluğunun azlığı da dikkate alınırca Hz. Ömer ile Hişâm arasında geçen anlaşmazlığın lehçeye veya şiveye bağlanmasının da zorluğu ortadadır. Kanaatimize göre bu ihtilaf, çeşitli vecihlere hamledilebilir ki, ileride açıklanacağı üzere bu yorumu destekleyen âlimler de vardır.

Hz. Osman, Kur'an'ı çoğaltılması için kurulan komisyon üyeleri Zeyd b. Sabit, Said b. el-As, Abdullah b. Zübeyr ve Abdurrahman b. el-Haris b. Hişâm'a, Kur'an'ı yazarlarken Zeyd b Sabit ile Arapça bir

50 Taberî, *a.g.e.*, I, 25; Alûsî, *a.g.e.*, I, 39.

51 Zerkeşi, Burhanuddin, *a.g.e.*, I, 276.

52 Taberî, *a.g.e.*, I, 31-32; Zerkeşi, *a.g.e.*, I, 277-278.

53 Çetin, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 27.

kelimede ihtilaf ettiklerinde onu Kureyş lehçesi üzerine yazmalarını emretmiş ve Kur'ân'ın Kureyş lehçesi üzerine indirildiğini belirtmiştir.⁵⁴

Kur'ân'ın indirildiği dönemde Kureyş lehçesinin, lehçeler arasında hâkim ve en kapsayıcı bir lehçe konumunda olduğu bilinmektedir. Bu yüzden Mekke'ye ticari amaçla ya da Kabe'yi ziyaret maksadıyla taşradan gelenlerin bu lehçeden etkilenmeleri tabiidir. Öte yandan bu etkileşimlerin ve öğrenme faaliyetlerinin Kureyş lehçesinin yaygınlaşmasına da vesile olmuştur. Bunun neticesinde de Kureyş lehçesi büyük bir kitle tarafından konuşuluyor ya da anlaşılıyordu. Bu sebeple bu ikinci görüşün tamamen yanlış olduğu da söylenemez.

Abdurrahman Çetin'e göre Yedi Harf bünyesinde farklı kabilelerin farklı şiveleri sebebiyle bir takım değişik kıraatler bulunmaktadır. İdğam, ibdâl, hazif, ilâl, imâle, teshîl, işmâm, sıla, bazı eş anlamlı kelimeler vb. farklılıklar bunlar arasındadır. Ama Yedi Harfin tamamı bu değildir. Şu halde bu görüşte tenkit edilecek husus, Yedi Harf'i sadece yedi lügat gibi göstermektir.⁵⁵

c. Aynı Manaya Gelen Değişik Lafızların Yedi Vecih Olarak Değerlendirilmesi

Bazı âlimlerle göre Yedi Harften maksat, aynı manayı ifade eden kelimelerin yedi vechidir. Bu bağlamda "gelmek" anlamını içeren، هلم، قبل، إلبى، قصدي، نحوي، قربي kelimeleri örnek gösterilmiştir. Görüldüğü gibi bu kelimelerin lafızları farklı manaları ise aynı ya da birbirine yakındır. Abdullah b. Vehb (197/812), Süfyan b. Uyeyne (198/813), Taberî (310/922), Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (321/933) gibi birçok âlim bu görüştedir.⁵⁶ İbn Abdilberr (463/1070), ilim ehlinin çoğunun bu kanaatte olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ Taberiye göre Yedi Harfin ihtilafı, manalarda değil ancak lafızlardadır. Burada hükümlerin ihtilafını gerektirecek şekilde manalarda ihtilaf yoktur.⁵⁸

Bu görüşün savunucuları, bu konudaki hadisleri ve sahabeden gelen kıraatleri delil gösterirler. Übey b. Ka'b, Bakara, 20. âyetteki مَسْؤًا⁵⁹ pasajını، مَرَوْا فِيهِ - سَعَوْا فِيهِ، İbn Mes'ud'un، الَّذِينَ آمَنُوا أَنْظَرُونَا، Duhân Sûresi, 44. âyetteki طَعَامَ الْيَتِيمِ deki الْيَتِيمِ kelimesini، أَهْمَلُونَا - أَجْرُونَا، Şeklinde okumaları gösterilen örneklerden

54 Askalâni, *a.g.e.*, IX, 7, 16.

55 Çetin, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 129.

56 Taberî, *a.g.e.*, I, 28, 32; Kurtubî, *a.g.e.*, Alûsî, *a.g.e.*, I, 39; İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-Veciz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, I, 43; Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nisâbüri, *Garâibü'l-Furkân ve Râğâibü'l-Furkân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1996; I,23-24.

57 Süyûtî, *a.g.e.*, I, 148.

58 Taberî, *a.g.e.*, I, 28

59 Hadid, 57/13

bazılarıdır.⁶⁰ Enes b. Malik de Müzzemmil Sûresi, 6. ayette geçen واقوم واصوب قیلا pasajını واصوب قیلا şeklinde okumuş ve kendisine buranın واصوب değil واقوم olduğu söylenince أَهْيَأُ أَقَوْمٌ، أَصَوْبٌ kelimelerinin hepsinin bir olduğunu (aynı manaya geldiğini) belirtmiştir.⁶¹

Daha önce belirtildiği gibi Taberi, yedi harfle ilgili ihtilafların، هلم، تعال، اقبل، gibi lafzi farklılıklar olduğu ve bunların aynı manaya gelip hükümlerde değişikliği gerektirecek değişikliklere sebep olmadıkları görüşündedir.⁶²

İbn Teymiyye' (728/1328) Kur'an-ı Kerim'in indirildiği Yedi Harf'in mana çelişmesine sebep olmadığını, bunların bazen aynı bazen de yakın manalar ifade ettiğini, tenevvu, tegayyür ihtilafı olduğu için birbirlerinin arasında çelişki ve zıtlık olmadığını ve Müslümanların bu konuda tartışmaya girmediklerini belirtmektedir.⁶³

Kamil Miras, Yedi Harf'in yedi Arap lehçesi olduğunu, Asr-ı Seadet'te Kur'an'ın Kureyş, Hevazin, Sakif, Tayy, Yemen, Hüzeyl ve Temim lügati üzerine okunduğunu ifade eder. Ayrıca o, Kureyş lügati üzerine inen Kur'an'ın bazı kelimeleri Hüzeyl, bazısı Hevâzin ve diğer kabilelerin selika-i lisanlarıyla dillerine göre inmiş ve öylece okunmuştur.⁶⁴

Suphî Sâlih'e göre şayet Peygamber aleyhisselâm'ın, başlangıçta aciz ve ihtiyarlara kolaylık göstermek ve kendi lehçeleri ile telaffuz etme güçlülüğünden dolayı onlardan her birine kendi lügati ile okumalarına izin vermesi doğru ise bu durum, onları bu kıraatleri sabit kılmalarına ve Kur'an'ın indiği harfler olarak yazmalarına müsaade ettiği anlamına gelmez. O halde Peygamber (s.a.v)'in bu çeşit kıraatlerdeki çerçeveyi genişletmesi, ancak özel durumlarda bazı şahıslara kolaylık göstermek içindir.⁶⁵

Abdurrahman Çetin'e göre bu görüş yanlış olmamakla birlikte yetersizdir. Ayrıca Yedi Harf'e sınırlı bir açıklama getirmektedir. Öte yandan bu çeşit görüşlerin dışındaki vecihlere değinmemektedir. Ona göre, bu görüş sahipleri, Yedi Harf ruhsatının esas gayesinin "kolaylık" olduğunu ve bir çelişki ifade etmediğini vurgulamayı amaçlamışlardır. Bu husus yukarıda da değinildiği üzere Abdullah b. Mes'ûd ve Enes b. Malik'in sözlerinde açıkça görülmektedir.⁶⁶

60 Kurtubî, *a.g.e.*, I, 47; Süyûtî, *a.g.e.*, I, 148-149.

61 Taberi, *a.g.e.*, I, 29; Kurtubî, *a.g.e.*, I, 51; İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 47.

62 Taberi, *a.g.e.*, I, 28, 31, 32.

63 Çetin, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 131.

64 Kâmil Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercümesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1974, VII, 316-317.

65 Suphî Sâlih, *Mebâühis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Derseâdet, İstanbul, ts. s. 108

66 Çetin, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 133.

Yukarıdaki değerlendirmelere göre düşünülduğünde, Yedi Harf meselesi hakkında kesin bir şey söylemek, bunun anlamı, şu şekildedir diyerek kesin ifadeler kullanmak ve kanaatler serdetmek hiç de kolay görünmemektedir. Tabii ki, daha isabetli olan görüşün yanında yer almakta da bir beis yoktur.

d. “Yedi” Sayısının Çokluk İfade Etmesi

Bir kısım âlim, hadiste geçen yedi rakamını çokluk olarak değerlendirmiştir. Bu görüşe göre Yedi Harften maksat sayısal olarak bilinen yedi rakamı olmayıp kolaylık, genişlik ve çokluk ifade etmek için zikredilmiştir. Bu görüş Kadî İyâd’a (544/1149) nispet edilmiştir.⁶⁷ Suphi Salih’e göre yedi sayısı ile çokluk murat edilmemiştir. Süyûti de, bu görüşü çeşitli deliller getirerek reddetmektedir.⁶⁸

Hadiste geçen es-seb’a lafzıyla belirli bir sayı kastedilmemiştir. On’lu sayılarda yetmiş’in, yüz’ü sayılarda yedi yüz’ün çokluğu ifade etmesi gibi, bir’li sayılarda da yedi çokluk ifade eder.⁶⁹ Hadiste kastedilen yedi’den çokluk değil gerçek yedi rakamı kastedilmiştir.⁷⁰

İsmail Cerrahoğluna göre, hadiste geçen yedi rakamının anlaşılması için sâmi kavimler nezdinde ifade ettiği mana üzerinde durulması gerekir. Gerek Kur’ân-ı Kerîm’de ve gerekse diğer mukaddes kitaplarda, kesretten kinaye olarak birçok adetlerin kullanıldığını söyleyen Cerrahoğlu, hadislerin ifadesinden de bu hususun biraz sezildiğini açıklayarak “Cibril üç defa gidip geliyor, dördüncüde Yedi Harf’e müsaade ediliyor. Acaba bu yedi rakamının ifade ettiği şey, yedi sayısı mıdır? Yoksa birçoğunun ifadesi midir?”⁷¹ şeklinde kanaat serdetmektedir.

Maurice Bucaille (1920-1998) hadiste geçen Yedi Harf konusu ile bir alakası olmamakla birlikte Kur’ân’da geçen yedi sayısı hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Âlemler tabiri, Kur’ân’da onlarca defa geçer. Gökler ise, sadece çoğul olarak geçmekle kalmaz, ayrıca sembolik bir değer belirten yedi rakamıyla nitelendirilir. Yedi rakamı, bütün Kur’ân’da, muhtelif hususlar içinde yirmi dört defa kullanılır. Bu rakam ekseriya “müteaddit” anlamına gelirse de, bu rakamın bu manadaki kullanımının sebebi açık olarak bilinmemektedir. Yunanlılarda ve Romalılarda da yedi rakamının, aynı müphem birçoğluk anlamını ifade ettiği anlaşılır...”⁷²

67 Süyûti, *a.g.e.*, I, 145; Alûsî, *a.g.e.*, I, 38.

68 Suphi Salih, *a.g.e.*, s. 103-104.

69 Hazin, *a.g.e.*, I, 10; Çetin, *a.g.e.*, s. 134.

70 Süyûti, *a.g.e.*, I, 145-146; Alûsî, *a.g.e.*, I, 38

71 Cerrahoğlu, İsmail, *a.g.e.*, s. 99.

72 Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes Kur’an ve Bilim*, Çev. Suat Yıldırım, T.Ö.V. Yayın. İzmir, ts. s. 208-209.

Bu yorum, yukarıda temas edildiği gibi hadiste zikredilen Yedi Harfle ilgili değildir. Ancak bu, Kur'an'da çokluk ifade eden kavramların bulunmasını açısından önem arz etmektedir. Arap toplumunda çokluktan kinaye olarak bir kısım kelimeler kullanılmazdı Kur'an, çokluk anlamını içeren ya da anımsatan sözcükler kullanmazdı. Zira Kur'an, o toplumun diliyle inmiş ve onlara anlayacağı kavramlarla hitap etmiştir. Hadislerde de bu tür sayıların açıklaması yapılırken gerçek anlamlarının yanı sıra çokluk ifade eden lafızlar kullanılmıştır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Kur'an ve hadislerden bazı örnekler vermede yarar vardır.

وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ
إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah'ın sözleri (yazmakla) yine de tükenmez. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁷³

Âyette deniz (büyük deniz/Okyanus) kelimesi, mürekkep mertebesinde kullanılmıştır. Yedi deniz mürekkeple doldurulmuş ve onun mürekkepleri kesilmeksizin sürekli olarak akıyor. Yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa ve buna yedi deniz daha katılsa, bu kalemlerle ve mürekkeplerle Allah Teâlâ'nın kudretine ve vahdaniyetine delalet eden sanatını (kelimelerini) yazamaz, kalemler ve mürekkepler biter yine de O'nun sözleri tükenmezdi.⁷⁴

Görüldüğü gibi bu âyette “yedi deniz” ve “aklâm” kelimeleri ile çokluktan kinaye yapılmış ve Allah Teâlâ'nın birliğini, vahdaniyetini ve sanatını yazmaya kalemlerin güç yetiremeyeceği ve mürekkeplerin bunları yazmaya kâfi gelmeyeceği vurgulanmıştır. Zira O'nun kelimeleri, ilmi sonsuz ve sınırsızdır.

اسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا
بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

“Onlar için ister bağışlanma dile, ister dileme (fark etmez.) Onlar için yetmiş kez bağışlanma dilesen de, Allah onları asla affetmeyecektir. Bu, onların Allah ve Resûlünü inkâr etmiş olmaları sebebiyledir. Allah, fasık topluluğu doğru yola iletmez.”⁷⁵

73 Lokman, 31/27.

74 Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâfû an Hakâiki Gavâmid'it-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Tashih, Mustafa Hüseyin Ahmed, Beyrut, ts. III, 501; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir el-Camiu beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Te'fsir*, Tashih, Ahmed Abdusselâm, Beyrut, 1994, III, 393; IV, 302.

75 Tevbe, 9/80.

Âyette geçen “seb’in” (yetmiş) kelimesini, Zemaşşerî (538/1143)⁷⁶, Râzî (606/1210)⁷⁷, Beydâvî (685/1286)⁷⁸, Nesefî (710/1310)⁷⁹, Muhammed Hamdi Yazır (1877/1942)⁸⁰ gibi bazı müfessirler, “çokluk” olarak yorumlamışlardır.

Çokluktan kinaye kastedildiğini bir başka deyişle yedili, yetmişli ve benzeri sayılardan bazen gerçek rakam değil de çokluğunu murat edildiğine birkaç hadisi de örnek vermek istiyoruz.

Rasûl-i Ekrem bir hadisinde “*Mümin bir bağırsağa içer; kâfir ise yedi bağırsağa içer*”⁸¹ buyurmuştur.

Hz. Peygamber, bu hadisinde gerçek “yedi” rakamı ile müminin az, kâfirin ise çok yediğine işarette bulunmuştur. Kendisine gelen kâfir bir misafire koyun sağılmasını emretmiş ve art arda bu sağılma işi devam etmiş ve kâfir yedi kez süt içmiş ve ancak doyabilmiştir. Burada kastedilen azlık çokluk değil, kâfirin ihtirasına ve dünyaya aşırı bağlılığına dikkat çekilmiştir.

“*Kıyametin dehşetinden insanlar öyle terlerler ki, çıkan terleri, yetmiş arşın yere kadar nüfuz eder, öyleki kulaklarına varıncaya kadar onları kuşatır (gem altına alır).*”⁸²

Kıyamet gününde insanlar çok fazla ter dökmesinin sebebi, o günün sıkıntı ve dehşetinin onları kuşatması ve güneşin tepelerine yaklaşmasıdır. Hadiste kıyametin şiddetinden dolayı insanların çok terleyeceğine işaret edilmiş ve çokluk ifade eden “seb’in” (yetmiş) kelimesi ile çokluktan kinaye yapılmıştır.

Arap dilinde hiç sayı kastedilmeden bazı ifadelerin kesret ifade ettiğine dair şu örnek verilebilir.

Hz. Aişe'nin rivayet ettiğine göre Peygamber (s.a.v), Şaban ayının on beşinci gecesinde onun hücrelerinde bulunuyordu. Peygamber (s.a.v), bir ara yatağından kalkarak baki Kabristanlığına gitmişti. Buradan sonrasını Hz. Aişe'den dinleyelim: “Bir gece Rasûlüllah (s.a.v)'in yanından ayrıldığını fark ettim. Onu aramaya çıktım. Onu Baki' (mezarlığın) da buldum. Beni görünce “*Allah ve Rasûlünün sana haksızlık etmesinden mi korktun?*” buyurdu. Ben de ‘Ey Allah'ın Rasûlü! Senin

76 Zemaşşerî, *a.g.e.*, II, 295.

77 Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb (Tefsiru'l-Kebir)*, Beyrut, 1990, XVI, 118

78 Beydâvî, Nâsirüddin Ebû Said Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, (Kitab Mecmua mine't-Tefâsir içinde), Beyrut, ts. III, 167.

79 Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâuku't-Te'vil*, (Kitabun Mecmua mine't-Tefâsir içinde) Beyrut, ts. III, 167.

80 Yazır, *a.g.e.*, IV, 2595.

81 Müslim, Eşribe, 186..

82 Buhârî, Rikâk, 47.

bazı hanımlarının yanına gittiğini sandım' diye cevap verdim. Bunun üzerine Rasûlullah "Şaban ayının yarısı olunca Allah Azze ve Celle'nin rahmeti dünya semasına iner. Bu gecede Allah, Kelb kabilesinin koyunlarının tüylerinin sayısından daha fazla kişiyi bağışlar."⁸³

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere bazı âyet ve hadislerde geçen ifade ve sayılar çokluktan kinaye olarak zikredilmiştir. Bunlarda olduğu gibi Kur'an'ın "Yedi Harf" üzere indirildiğini ifade eden hadislerde geçen "es-seb'a" (yedi) kelimesi çokluktan kinaye olabilir. Kesin olmamakla birlikte kanaatimizce bu görüşün de kayda değer bir yönünün bulunduğu göz ardı edilmemelidir.

Peygamber (s.a.v)'in bazı hadislerinde sayılar geçmektedir. Ancak Peygamber (sa.v.), bunları şıklar halinde belirtmiştir. Hz. Peygamber, "İslam beş temel üzerine kurulmuştur"⁸⁴ buyurarak bunları izah etmiştir. "Müslüman'ın Müslüman üzerinde altı hakkı vardır"⁸⁵ buyurmuş, bunları açıklamıştır. "Yedi sınıf insan vardır ki, hiçbir gölgenin olmadığı kıyamet gününde Allah onları, gölgesinde gölgelendirecektir"⁸⁶ diyerek bunları beyan etmiştir. Ancak Kur'an'ın Yedi Harf üzerine indirildiğini belirttiği hadiste geçen yedi harfin mahiyeti ile ilgili bir açıklaması bulunmamaktadır.

Abdurrahman Çetin, hadiste geçen yedi lafzının çokluktan kinaye olduğunu belirterek bu konuda şu değerlendirmede bulunmaktadır. "Ancak Peygamberimiz "Kur'an Yedi Harf üzere indirilmiştir" buyurmuş fakat bunları teker teker saymamış ve bunların neler olduğu hakkında malumat vermemiştir. Bu yüzden sahâbe de bu hadisteki yedi rakamını "genişlik, çokluk, kolaylık, ruhsat" olarak anlamış olacak ki, birisi gidip de: "Ya Rasûlallah! Bu yedi harf nedir, bize bunu sayar mısınız, açıklar mısınız?" deme ihtiyacını duymamıştır. Herhalde onlar da, "yedi Harfi" ayılacak yedi madde olarak görmemişlerdir. Eğer böyle değerlendirmemiş olsalardı, Kur'an gibi üzerinde titredikleri önemli bir konuda mutlaka Peygamberimiz'den bir açıklama isterlerdi."⁸⁷

Çetin, Süyûtî'nin ve Suphi Salihî'n bu görüşe katılmadığını ifade ederek onların getirdiği delilleri analiz ettikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: "Yedi Harf, Müslümanlara Kur'an okumada kolaylık ve genişlik sağlamak için verilmiş bir ruhsattır. Anacak illâ yediyi bulmak için zorlamanın bir faydası da yoktur. Bütün bunlardan sonra Yedi Harfin; yedi ile sınırlı olmayan ve Kur'an'ın bir an önce benimseyip yayılabilmesi gayesi ile getirilmiş bir "kolaylık, genişlik ve çokluk"

83 Tirmizî, Savm, 38; İbn Mâce, İkâmet, 191; Nesâî, Cenâiz, 103; Ahmed b. Hanbel, VI, 221.

84 Buhârî, İman, 1, Müslim, İman, 19.

85 Buhârî, Cenâiz, 2; Müslim, Selâm, 4.

86 Buhârî, Ezân, 36; Tirmizî, Zühd, 53.

87 Çetin, Abdurrahman, a.g.e., s. 137-138.

ef- Takdim ve tehirle meydana gelen farklılık. وجاءت سَكْرَةُ الموتِ با لحق، وسكرة الحق بالموت ayetinde⁹⁴ olduğu gibi.

eg- Ziyade ve noksanlıkta ortaya çıkan değişiklikler. - تسع و تسعون نعجةً - أنثي örneklerinde⁹⁵ olduğu gibi.⁹⁶

İbn Kuteybe'nin (276/889), yedi vecihle ilgili görüşleri şöyledir

1- Kelimenin irabında veya harekesinde olup yazısında ve manasında meydana gelmeyen değişiklikten doğan farklar.

2- Kelimenin irabında veya harekesinde meydana gelip manasını değiştiren ancak yazılışı değişmeyen farklılıklar.

3- Kelimenin irabında değil harflerinde meydana gelen değişikliklerdir ki, burada mana değişir yazı ise değişmez.

4- Kelimede yazılış şeklini değiştirip manayı değiştirmeyen ihtilaflar.

5- Kelimede yazılışın ve mananın değiştiği farklılık.

6- Takdim ve tehir açısından meydana gelen farklılık.

7- Ziyade ve noksanlıktan doğan ihtilaflar.⁹⁷

Bazı âlimler de yedi harfi yedi vecih olarak değerlendirmiş ve bu konuda şu yorumu yapmışlardır.

a- Bir lafzı (kelimeyi) başka bir kelime ile değiştirmek. الحوت kelimesini السمك kelimesi ile değiştirmek gibi. İbn Mesud كالعهن المنفوش pasajını⁹⁸ كالصوف المنفوش şeklinde okumuştur.

b- Bir harfi başka bir harf ile değiştirmek. التابوة kelimesini⁹⁹ التابوة şeklinde okunması gibi.

c- Takdim-tehir. أفلم يَأْسِ الذين آمنوا آيةً¹⁰⁰ أفلم يَأْسِ الذين آمنوا آيةً şeklinde okunması gibi.

d- Harf ziyadesi veya noksanlığı. سلطانيه - مالیه kelimelerinde¹⁰¹ olduğu gibi.

e- Asli harekelerin değişmesi. تَحْسَبَنَّ kelimesinin¹⁰² "sin" harfinin kesresi ile تَحْسَبَنَّ şeklinde okunması gibi.

94 Kaf, 50/19.

95 Sad, 38/23; Kehf, 18/80.

96 Kurtubi, a.g.e., I, 49; İbn Atiyye, a.g.e., I, 43.

97 Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, Beyrut, 1978, s. 36-38; Çetin, Abdurrahman, a.g.e., s. 142.

98 Karia, 101/5.

99 Bakara, 2/248.

100 Ra'd, 13/31.

101 Hakka, 69/28-29.

102 Al-i İmran, 3/169, 188; İbrahim, 14/42, 47; Nur, 24/57.

f- İ'rab ihtilafları. İbn Mesud'un, ما هذا بَشْرًا ayetini¹⁰³, ما هذا بَشْرٌ şeklinde okuması gibi.

g- Tefhim ve İmale gibi farklılıklar. Bu farklılıklar dilin kendisinde değil tezyin ve lahn açısından gerçekleşmektedir.¹⁰⁴

Suphi Salih'e göre Yedi Harfle ilgili görüşlerin en doğrusu, ifrat ve tefritten en uzak olanı, yedi vechi ifade eden görüştür. Yedi harften murat -Allah en iyisini bilir- Allah Teâlâ'nın bu ümmete genişlik/kolaylık olarak tayin ettiği yedi vecihtir. Kârî hangi vecihle okursa isabet etmiş yani doğru okumuştur.¹⁰⁵ Suphi Salih'in bu konudaki görüşleri şöyledir.

a- Mâna ister değişsin ister değişmesin irab vecihlerindeki değişiklikler. Manada olan değişikliğe dair من ربه كلمات فتلقى آدمٌ ayeti¹⁰⁶ "te" harfinin ötresi ile okunması misal verilmiştir. Manada olmayan değişikliğe dair ise ولا يضرُّ كاتب ولا شهيد ayetindeki¹⁰⁷ ولا يضرُّ kelimesinin ولا يضرُّ şeklinde okunması örnek verilmiştir.

b- Harflerdeki farklılıklar. Bu da yazının şekli (sureti) değil mananın değişmesiyle olur ki, bu bazen noktalar açısından ihtilaf (değişiklik) şeklinde ifade edilir. يعلمون وتعلمون misallerinde olduğu gibi. Veya mana yönünden değil yazının (suretin) değişmesiyle gerçekleşir. الصراط المسيطرون والاصراطون - kelimelerinde olduğu gibi.

c- İsimlerin müfred, tensiye, cemi, müzekker ve müennes oluşlarındaki ihtilaflar (farklılıklar) امانات والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون ayetinde¹⁰⁸ امانات kelimesinin راعون والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون şeklinde müfred okunması gibi.

d- Bir kelimenin diğer kelime ile değişmesinden dolayı meydana gelen farklılık. كالصوف المنفوش - كالعهن المنفوش misalinde olduğu gibi.

e- Takdim ve tehir ihtilafları.

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ayetinde¹⁰⁹ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ kelimelerinin takdim ve tehirle فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ şeklinde okunması gibi.

f- Ziyade ve noksanlıktan doğan farklılıklar. واعِدُّ لَهُمْ جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ayetinin¹¹⁰ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ şeklinde "min" harfi cerinin ziyadesiy-le okunması gibi ki, bu her iki okuyuş da mütevatir kıraattir. Noksan-

103 Yusuf, 12/31.

104 Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nisâbüri, *Tefsîru Ğarâbü'l-Kur'ân ve Furkân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, I, 24-25.

105 Suphi Salih, *a.g.e.*, s. 108-109.

106 Bakara, 2/37.

107 Bakara, 2/282.

108 Mü'minun, 23/8.

109 Tevbe, 9/111.

110 Tevbe, 9/100.

lıktan doğan farklılığa misal: وقالوا اتخذ الله ولدا ayeti¹¹¹ “vavsız” olarak قالوا ما خلق ما خلق ayeti¹¹² şeklinde okunmuştur. وقالوا اتخذ الله ولدا ayeti¹¹² şeklinde de kıraat edilmiştir.

g- Lehçe farklılıkları. Feth, imale, terkik, tefhim, hemze, teshil muzari harfinin kesresi ile okunması, bazı harflerin kalbi, müzekker mim’lerin işbai ve bazı hareketlerin işmamı gibi.

اتي-موسي-بلي¹¹³ ayetlerinde هل اتيك حديث موسي- بلي قادرين ان نسوي بنانه kelimeleri kesreye meyilli olarak imale ile okunur. خبيرابصيرا kelimelerinde geçen “ra” harfleri ince okunur. الصلاة والطلاق kelimelerindeki “lam” harfi ince okunur.¹¹⁴

Suphi Salih’e göre, yukarıda yedi vecihle ilgili sayılan hususlar Kur’an’ın edası yönünden olan farklılıklar (ihtilaflar) dır. Bu yedi vecihin bir kelimedede olması şart değildir. Bazen kelimenin yapısına göre bir kelimedede iki veya daha fazla vecih olabilir. Bazen de yalnız bir vecih olabilir. Kur’an yedi harfle indiği sırada Peygamber (s.a.v), sahabenin arasında bulunuyordu. Hz. Peygamber onlara okuyor ve yeri geldiğinde onları bu konuda uyarıyordu. Onların çoğu ümmiydi; okuma yazma bilmiyorlardı. Onlar, vecih farklılıklarından doğan değişikliklerin, bütün Kur’an kelimelerinde yedinin dışına çıkmayacağını biliyorlardı. Böylece Peygamber (s.a.v)’in tespit ettiği üzere onların çeşitli kıraatleri pratik olarak cem olmuştu. Kur’an’ın yedi harfle indiğine dair bilgi bize kadar böylece ulaştı ki biz bunu ancak istinbat ve istikra (inceleme/tetkik) yoluyla bilmekteyiz.¹¹⁵

İsmail Karaçam, Yedi Harfle ilgili meseleleri detaylı bir şekilde incelemiş, konuyla ilgili pek çok görüşü tahlil ettikten sonra Suphi Salih’in görüşünün itimada şayan olduğunu belirterek bu görüşten yana olduğunu açıklamıştır.¹¹⁶

Daha önce belirtildiği gibi Yedi Harfle ilgili bir nas ve herhangi bir rivayet bulunmamasından dolayı insanlar bunun tayininde ihtilaf etmişlerdir.¹¹⁷ Hz. Peygamber, Kur’an’ın yedi harf üzere indirildiğini çeşitli hadislerinde bildirmiş, ancak yedi harften maksadın ne olduğunu açıklamamıştır. Ancak sahâbe, yedi harfin ne olduğunu bildiği için bu konuda Hz. Peygamber’e bir şey sormamıştır. Meselenin doğası gereği yedi harften maksadın ne olduğunu bilmeselerdi elbette Peygamber (s.a.v)’e bunun hangi anlama geldiğini sorarlar ve bu rivayetler bize

111 Bakara, 2/116.

112 Leyl, 92/3.

113 Kıyame, 75/4; Naziat, 79/15.

114 Geniş bilgi için bkz. Suphi Salih, *a.g.e.*, s. 109-116.

115 Suphi Salih, *a.g.e.*, s. 116.

116 Karaçam, İsmail, *Kur’an-ı Kerim’im Nüzulü ve Kıraatı*, s. 106.

117 Zerkeşi, *a.g.e.*, I, 270.

kadar ulaşırdı. Yedi harfle ilgili görüşlerin ve yorumların çok olması da bundan kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede Yedi Harf le ilgili açıklamaların ve yapılan analizlerin kesinlik kazandığı söylenemez. Ancak bazı yorumların gerçeğe daha yakın olduğu söylenebilir ve isteyen o fikrin yanında yer alabilir.

Yedi harfin yedi vecih olduğunu söyleyen âlimler, bu tespiti kendi kanaatlerine göre yapmışlardır ki, bunların bir kısmı ortak görüşlerdir. Öte yandan bir âlimin kabul ettiği bir vecih, diğerinin kabul etmemesinin veya bir hususun bazen bir bazen de iki veya daha fazla madde içinde zikredilmesinin yedi sayısına uyma zorunluluğundan kaynaklandığı söylenebilir.¹¹⁸

Abdurrahman Çetin, yedi harfle ilgili fikirleri değerlendirmiş, Yedi Harften maksadın, yedi vecih olduğunu söyleyenlerin belirli bir yedi vecih üzerinde ittifak edemediklerini ve bunların çoğunun ortak vecihler olduğunu belirtmiştir. Yedi Harf'i vecih olarak ele alan görüşünün en makul olduğunu söyleyen Çetin, tenkit edilecek hususun ise "yedi" içinde kalma mecburiyetinin duyulmuş olmasıdır, şeklinde görüş bildirmiştir.¹¹⁹ Bu konuyu daha fazla uzatmak istemiyoruz.

118 Bkz. Çetin, Abdurrahman, s. 141.

119 Çetin, Abdurrahman, a.g.e., s. 148-149.

NETİCE

Hadiste zikredilen Yedi Harf'in ne anlama geldiğini tam olarak tespit etmek oldukça zor bir meseledir. Yedi Harf'in ne olduğuna dair bir nassın ve herhangi bir rivayetin olmayışı bu görüşü doğrular mahiyettedir. Ancak bazı görüşler daha fazla taraftar bulmuş ve daha fazla kabul görmüştür. Klasik Tefsir mukaddimelerinde ve çeşitli eserlerde Yedi Harf'in, çokluk ifade ettiği, bu konunun müteşâbihattan olduğu, aynı anlamı ihtiva eden değişik lafızlar olarak değerlendirildiği, Arap kabilelerinden yedi kabilenin dilini teşkil ettiği, yedi vecih olarak yorumlandığı görülmektedir.

Hız. Ömer ile Hişam b. Hakîm'in aynı kabileden olduğu düşünülürse onların arasındaki kıraat ihtilafının bir lehçe veya şive farkı olduğu düşünülemez. Zira aynı kabileye mensup iki kişi arasında lehçe veya şive farkının olduğunu söylemek ve birbirlerinin okuduklarını anlamadıklarını ifade etmek gerçekte pek örtüşmez. O halde onların arasındaki kıraat anlaşmazlığının bir vecih farkından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu da, Yedi Harf'ten maksadın, kesin olmamakla birlikte yedi vecih olduğu fikrini öne çıkarmaktadır.

Kur'an'ın Yedi Harf üzerine indirilmesi, Allah tarafından bu ümmete tanınan bir genişlik ve rahmettir. Zira her kavme ve kabileye kendi lehçelerini terk etmeleri, imâle, telyîn, teshil, tefhîm ve med gibi alışa geldikleri okuyuşlarından vazgeçmeleri teklif edilseydi onlara bu çok zor gelirdi. Hız. Peygamber'in, ümmi bir topluma peygamber olarak gönderildiğini, bunların içerisinde ihtiyar, çocuk, köle ve okuma bilmeyen kimseler olduğunu belirterek Cebrail (a.s)'la yaptığı söyleşi neticesinde "Kur'an'ın Yedi Harf üzerine indirildiği" müjdesinin kendisine verilmesi, bu meselenin kolaylık üzerine bina edildiğini açıkça göstermektedir.

Asrımızda bütün müminlerin elinde aynı Mushafın bulunduğu konusunda Müslümanlar açısından bir tereddüt yoktur. Hız. Peygamber kendisine vahyedilen Kur'an âyetlerini ashabına okumuş, tebliğ etmiş, yazdırmış ve vefatından sonra ashap, Hız. Peygamber tarafından yazdırılan Kur'an âyetlerini iki kapak arasına toplayarak bir Mushaf haline getirmiştir. Ashap tarafından okunan, okutulan ve yazdırılan bu Mushaf çoğaltılmış, hem ezberlenmek hem de yazılmak suretiyle tavâtür yoluyla bize kadar ulaşmıştır. Kur'an-ı Kerim'in okunuşu, bizzat Hız. Peygamber tarafından sahâbeye öğretilmiş, ashap da öğrendikleri bu kıraati kendisinden sonra gelen nesle öğretmiştir. Bu usul nesilden nesile aktarılarak günümüze kadar ulaşmıştır. On Kıraatte bulunmayan usul ve vecihlerle Kur'an'ı okumak doğru değildir ve bu Kur'an'dan da sayılmaz. Bu sebeple On Kıraat imamının

okuyuşları tevatürle Hz. Peygamber'e ulaştığı için bu kıraatlerin esas alınması gerekir. Yedi Harf ruhsatının veriliş gayesinin, Allah tarafından lütfedilmiş bir kolaylık olması, bu konuda herkes istediği gibi okuyabilir anlamına gelmez, bilakis Hz. Peygamber'e tevatüren ulaşan kıraatler çerçevesinde okunmasının lüzumuna işaret eder.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö.241/855), *el-Müsned*, İstanbul, 1982 (Çağrı Yayınları, I-VI).
- Alûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Mahmûd el-Alûsî (ö.1270/1854), *Rûhu'l-Meânî*, tashih, Muhammed Hüseyin. Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997.
- Asım Efendi (1775-1820), *Kamus Tercümesi*, İstanbul, Asitane Yayınları, tıbbı basım, ts. (1-3).
- Beydâvî, Nâsirüddin Ebû Said Abdullah b. Ömer el-Beydâvî (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, (Kitab Mecmua mine't-Tefâsir içinde), Beyrut, ts. (I-VI).
- Bucaille Maurice (1920-1998), *Kitab-ı Mukaddes Kur'an ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım, T.Ö.V. Yayınları, İzmir, ts. s. 208-209.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları, I-VIII).
- Cerrahoğlu, İsmail *Tefsir Usulü*, Elif Ofset, Ankara, 1979.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd(ö. 400/1009), *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabîyy*, tashih, Halil Memun; Dâru'l-Marife, Beyrut, 2208.
- Cezerî, Muhammed b. Yusuf el-Cezerî (1350/1429), *Müncidü'l-Mukrîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1400/1980.
- Çetin Abdurrahman, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistanî (ö.275/888), *Sünenü Ebi Dâvûd*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları, I-V).
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1971 (I-IX).
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980-81), *Tehzibü'l-Luğa*, tahkik, Riyad Zeki Kasım, Daru'l-Marife, Beyrut, 2001(1-4).
- Hazin, Alauddin b. Muhammed b. İbrahim, *Lübâbu't-Te'vil fî Meânî't-Tenzil*, Tashih, Abdusselâm Muhammed Ali, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971.
- İbn Atiyye el-Endelûsî (1088-1148), *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.
- İbn Düreyd, Ebu Bekir b. Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdi (ö. 321/933), *Cemheratü'l-Luğa*, tertip ve tashih, Adil Abdurrahman el-Bedrî, İnan (Meşhed), 1984.
- İbn Hacer el-Askalânî (1372-1449), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabîyyi, Beyrut, 1988.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, Beyrut, 1978.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ö. 273/886), *Sünenü İbni Mâce*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları, I-II).
- İsfehânî, Rağîb el-İsfehani (ö. 1108/1109), *Müfredatü fî Elfazi'l-Kur'an*, tahkik, Safvan Adnan Davudî, Daru'l-Kalem, Beyrut, 2011.
- Kâdî, Şeyh Abdulfettah el-Kadî, *el-Büdüru'z-Zahira*, Mısır, 1375 h/1956
- Karaçam, İsmail, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraatı*, Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Kummî, Nizamüddin Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nisâbüri (730/1329?) *Tefsiru Ğarâibü'l-Kur'an ve Rağâibü'l-Furkân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö.671/1273), *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993.

- Malik b. Enes (ö. 179/795), *Muvatta*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları).
- Mennau'l-Kattan, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, 1990.
- Miras, Kâmil, *Tecrid-i Sarih Tercümesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1974.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (ö.261/874), *Sahihu Müslim*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları, I-III).
- Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, (*Kitabun Mecmua mine't-Tefâsir içinde*) Beyrut, ts (I-VI).
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî (606/1210), *Mefâtihu'l-Ğayb (Tefsiru'l-Kebir)*, Beyrut, 1990 (I-XXXII)
- Râzî, Muhammed b. Ebu B ekr b. Abdilkadir er-Razi, *Muhtarü's-Sihah*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2010.
- Sindî, Abdu'l Ğafûr es-Sindî, *Safhâtün fi Ulümi'l-Kiraât*, Mektebü'l- İmdâdiyye, Mekke, 2012.
- Suphî Sâlih, *Mebâühis fi Ulümi'l-Kur'an*, Derseâdet, İstanbul, ts.
- Süyütî, Celalüddin Abdurrahman es-Süyuti, (ö. 911/1505), *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, takdim ve talik, Mustafa Dîb, Daru İbn Kesir, Beyrut, 1987.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), *Fethu'l-Kadir el-Camiu beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmî't-Tefsir*, Tashih, Ahmed Abdusselâm, Beyrut, 1994 (I-V).
- Taberî, Ebû Ca'fer, Muhammed b. Cerir (ö. 310/992), *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Kahire, 1987 (c. I-XII, cz. XXX).
- Tabersî, Ebû Ali fadl b. Hüseyin (ö. 548/1153), *Mecmau'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, tahkik, Seyyid Hâşim er Rasûli el-Mahallâti, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabîyyi, Lübnan, 2008.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Timizî (ö. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları, I-V).
- Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Fonetik Naklinin Tarihi, Tefsir El Kitabı*, Grafik Yayınları, Ankara, 2012 içinde.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî (ö.794/1392), *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikir, Talik, Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut, 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer (ö. 538/1143), *el-Keşşâfü an Hakâiki Gavâmid'it-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vil*, Tashih, Mustafa Hüseyin Ahmed, Beyrut, ts (I-IV).

KUR'ÂN-I KERİM VE SÜNNET ÇİZGİSİNDE KÂMİL MÜSLÜMAN'IN KARAKTERİ

Halil CELEP*

Özet

İnsanoğlu yaratıldıktan sonra dünyada başıboş bırakılmamıştır. Ona, başta Allah'a, sonra kendisine, ailesine, kardeşlerine, arkadaşlarına ve topluma karşı sorumluluk ve görevler verilmiştir. Bu sorumluluk ve görevleri de her şeyi yoktan var eden Yüce Allah elçiler vasıtasıyla insanoğluna yüklemiştir. İnsanoğlu kendisine verilen bu sorumluluğu ve görevi mutlaka yapmak zorundadır. Aksi takdirde kendisine düşen görevi ihmal etmiş Allah'a karşı gelmiş olur. Her insan dünyada yapmış olduğu bütün amellerden dolayı bir gün mutlaka Yüce Allah tarafından hesaba çekilip ya mükâfatlandırılacak ya da cezalandırılacaktır. Bu çalışmada kâmil Müslüman'ın üzerine düşen görev ve sorumluluklar Kur'an ve hadisler bağlamında açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kâmil Müslüman, ilim, tevbe, edep, takva.

THE CHARACTER OF PERFECT MUSLİM IN THE LİNE OF HOLY QURAN AND SUNNAH

Abstract

Human being has not been left unattended since he/she was created. Human being are given some responsibilities and duties that he/she should discharge them first and foremost for Allah then for himself/herself, his/her family, siblings, friends and society. These responsibilities and duties were given through the messengers of Allah who created everything out of nothing. Human being should absolutely discharge these responsibilities and duties which were given to him/her. Otherwise he will be accepted as malpracticing and and disobeying Allah. All of the human beings will definitely be judged and in the end punished or rewarded by Allah someday because of their deeds. In this study the responsibilities and duties of the perfect Muslims were tried to be explained through Quran and Hadiths.

Key Words: Perfect Muslim, science, pledge, dencency, devotion.

GİRİŞ

Günümüz Müslümanları, âlemlere rahmet olarak gönderilen son peygamber Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ümmeti oldukları için çok şanslılar. Çünkü Kur'an ve sünnet hâlihazırda canlılığını ilk dönemdeki gibi korumaktadır. İnsanoğlu hiç unutmaması gerekir ki, inançlı-

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

inançsız, zengin-fakir, özürlü-özürsüz olsun bu dünya hayatının her anından sorumlu olup hesaba çekilecektir. Yüce Allah (c.c.) her yarattığının önüne bir hayat programı çizip koymuştur. Havada uçan kuşların programı ile yerde yürüyen ve sürünen hayvanların programları tabii olarak farklılıklar içerse de o programların unsurları hemen hemen aynıdır. Bütün varlıkların en iyiyi temsil ettiği alanları ve görevleri vardır. Yüce Allah (c.c.) en büyük hayat programını ise insana vermiştir. Çünkü yeryüzünde bütün varlıkların içinde Allah'ın emir ve nehiyelerini idrak etme kabiliyeti sadece insana verilmiştir. Bu hayat programının nasıl işlevsel hale gelebilmesi için de Yüce Allah (c.c.) peygamberler vasıtasıyla insanlara vahyi ile bildirmiştir. Çünkü insanoğlu, aklını en mükemmel kullanan ve akıl yürüten bir varlıktır. Her insana istidadına göre -gerek iç dünyası, gerekse dış dünyası için çalışıp en iyiyi, en güzeli ve en mükemmeli- yapma gayreti ve imkânı verilmiştir. Bu güzel işler de akılla olur; yani kişi aklını kullanırsa bu güzel ve mükemmel işleri yapar, fakat aklını kullanmazsa Yüce Allah (c.c.) tarafından verilen o hayat programını ihmal etmiş olur; sonra da kaderin çileli, zahmetli yoluna katlanmak zorunda kalır. İslâm dini akıl dinidir. Kur'an'ın hiçbir ayeti akılla, mantıkla, tabiat kanunlarıyla, kısacası bilimle çelişmemektedir. Çünkü akılı-mantığı ve tabiatı yaratan Yüce Allah (c.c.) olduğu gibi, Kur'an da O'nun mükemmel eseridir. Allah'ın eserleri arasında çelişki olması muhaldir. Kur'an, aklını kullanan insanları, hem dünyada hem de ahirette en iyiye en doğruya ve en güzele ulaşacağını bildirmiştir. Kur'an, kendisini rehber edinenlerin yaşam anayasası kitabıdır. Kısacası Kur'an-ı Kerim, Yüce Allah (c.c.) tarafından bütün insanlara ikram edilmiş ilâhî bir kitaptır. Aklını kullanan bir insan için bu güzel hayatı nasıl ve ne şekilde yaşaması gerektiğini Kur'an-ı Kerim açık bir şekilde tarif etmiştir. Biz burada, Allah'ı en güzel biçimde idrak eden, Kur'an ve sünnetin nuruyla kalbi nurlanmış -adaletli, ahlâklı, edepli, dürüst, bilgin, tevazu ve her konuda anlayış sahibi olan- kâmil Müslüman'ın başta Yaratıcısına, sonra da kendisine, anne-babasına, eşine, çocuklarına, yakınlarına, kardeşlerine, arkadaşlarına, komşularına ve topluma karşı davranış biçimini ve görevini Kur'an ve sünnet çerçevesi içinde ele alıp alt başlıklarla açıklamaya çalışacağız.

I. Kâmil Müslüman'ın Allah'a Karşı Görevi

Kâmil Müslüman, başta Allah'a (c.c.) sonra da bütün masivaya karşı ahlâklı ve edepli olan insan demektir. Kâmil Müslüman'ın Allah'a karşı ahlâk ve edep vazifesi nasıl olmalıdır sorusuna cevap olarak ise, Müslüman Allah'ın ilâhî kitabı olan Kur'an'da emir ve nehiyeleri yerine getirmeye çalışıp çabalamasıyla bu ahlâk ve edep vazifesini yerine getirmiş olacaktır. Yine Kur'an'ın ilk nazil olan ayeti "*Oku, O yara-*

tan Rabbinin adıyla!"¹ şartını yerine getirmesiyle Müslüman'ın Allah'a karşı ahlâk ve edep görevini yerine getirmek için ilk adımını atmış olacaktır. Dikkat edilirse bu ayette Allah'ın emri tümleçsizdir, yani günümüzde bu ayet şu şekilde yorumlanabilir: Allah, Müslüman'lara şu kitabı, bu dergiyi, gazeteyi, makaleyi veya arşiv belgesini oku dememiştir, ama insana yararlı olacak her şeyin okunmasını şart koşmuştur ki, okuyup eğitilmiş olmak her Müslüman kadın ve erkeğe farzdır.² Bu ayetten yola çıkarak -Kur'an'ın ilk nazil olan ayeti bu olduğuna göre- İslâm'ın da ilk şartı³ 'eğitim-öğretim'dir. Çünkü okumayan bir Müslüman ilimden mahrum kalır, ilimden mahrum kalan da cahil olur ki, hiçbir konuda hiçbir şey anlamaz. Yine Kur'an'da "Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?",⁴ "Eğer bilmek istediğiniz bir konuyu bilmiyorsanız onu uzmanına -yani ehline- sorunuz",⁵ "Allah'tan ancak bilgili kulları saygı ile korkarlar"⁶ bu ayetler nazil olan ilk ayeti desteklemektedirler. Atalarımız da bu konu hakkında şöyle söylemişler "Cahile söz anlatmak deveye hendek atlatmaktan zordur."⁷ Mevlâna Halid el-Bağdadî'nin (v. 1242/1826) öğrencisi Esad Sahib şöyle der: "Yüce Allah cahili kendisine dost (veli) yapmaz, dost yaptığını ise asla cahil bırakmaz."⁸ İlim olmadan Kur'an'ın insanlara sergilediği ifadelerden hiç kimse bir şey anlamaz.⁹ Allah Kur'an'da insana, ayetlerden anlam çıkarıp ibret almak için aklını kullanmasını ısrarla önerir.¹⁰ Bu konuda Yaşar Nuri Öztürk: "Ayetlerden herkes kendi eğilim ve mesleğine göre hisse alacaktır. Çünkü her ayette birçok âyât (ayetler) saklıdır. Yani, her ayet çeşitli bakış açılarıyla yola çıkmış insanlara ayrı ayrı

1 Alak, 96/1.

2 Tevbe, 9/122; Ta Ha, 20/114; Fâtır, 35/28; "İlim talep etmek/öğrenmek her Müslüman kadın ve erkeğe farzdır", İbn-i Mâce, "Mukaddime", 17; Tebrizi, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, Hadis No. 218.

3 İlimihal kitaplarında İslâm'ın beş şartı olduğuna dair şu hadise dayanarak bilgi verilir: خمس على الإسلام بني رمضان صوم و الحج الزكاة إيتاء و الصلاة إقام و الله رسول محمدا أن و الله إلا إله لا (أن شهادة) "İslâm beş temel bina üzerine kılınmıştır: Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Rasulü olduğuna şahitlik etmek, namazı dosdoğru kılmak, zekâtı hakkıyla vermek, Allah'ın evi Kâbe'yi haccetmek ve Ramazan orucunu tutmak", Buhârî, "İmân", 34, 40; "İlim", 25; Müslim, "İmân", 8. Bu hadis İbn Ömer'den rivayet edilmiştir. Hz. Muhammed bu hadiste İslâm dininin beş temel özelliğine vurgu yapmıştır; bunlar İslâm'ın olmazsa olmaz temel ibadetleridir. Kur'an'da ne kadar emir-nehyi varsa, İslâm'ın o kadar şartı vardır. Namaz, oruç, zekât gibi ibadetler İslâm'ın şartlarından olduğu gibi, İslâm'ın şartlarını beşle sınırlandırmak doğru değildir. İlim, tevbe, ana-babaya iyilik, yardımlaşma, temizlik, tevekkül, sabır, şükür vb. konular da Kur'an'da geçen emirler olup İslâm'ın şartlarından sayılır.

4 Zümer, 39/9.

5 Nahl, 16/43; Enbiyâ, 21/7.

6 Fâtır, 35/28.

7 M. Ertuğrul Saraçbaşı-İbrahim Minnetoğlu, *Türk Atasözleri Sözlüğü*, İstanbul 2002, s. 118.

8 Dilaver Selvi, *Kaynaklarıyla Tasavvuf*, İstanbul 2007, s. 111.

9 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul 2003, s. 276.

10 Nahl, 16/12; Bakara, 2/164; Sâd, 38/29.

*işaretler verir*¹¹ der. Müslüman önce, dünya ve ahiretine rehberlik edecek olan Kur'ân'ı okumalıdır. Müslüman, Kur'ân'ın yardımıyla her iki âlemi okumuş olur. Kâinat ve benliğinin kitabını, benliğinin kitabı, kâinat kitabından daha zordur. Onu okuyup anlamak büyük çaba ister. Bu nedenden dolayı insana büyük evren¹² denildiği gibi, insanın kendi nefsiyle mücadelesine de büyük cihat olarak nitelendirilmiştir.¹³

Kur'ân'ın manasını nazil olduğu döneme hapsedmek doğru değildir. Kur'ân, günümüzden yaklaşık olarak 1430 küsur yıl önce inmiş olmasına rağmen, hâlâ insanlara her konu hakkında ışık tutmaya devam eden ilâhî bir kitaptır. İçinde insanları ilgilendiren bütün konular vardır;¹⁴ sosyolojiden¹⁵ ekonomiğe,¹⁶ deniz suyundan¹⁷ baytarlığa,¹⁸ matematikten¹⁹ astronominin²⁰ anlaşılması zor yönlerine kadar bilgi vermeye devam ediyor.²¹ Hz. Muhammed'in (s.a.v.) döneminde bugünün teknolojisi, ekonomisi, tıbbı, ulaşım ve iletişim araçları yoktu. Ama Kur'ân-ı Kerîm sanki 21. Yüzyıl insanına hitap ediyor. Tabi aklını kullanıp ayetleri düşünen insanlar için ibret alınması gereken çok şey vardır.²² Fakat aklını kullanmayan insanlar için de başta cehalet, sefalet, zulüm ve azap vardır.²³ Müslüman hayatını Kur'ân'a göre düzenlemeli, Kur'ân'ı keyfi hayatına göre değil.²⁴ İnsan yaratılışına

11 Öztürk, *a.g.e.*, s. 279.

12 "İnsan bedeni, küçük âlem, ruhu ise büyük âlemdir. Âlemden yaratılan her şeyin benzeri insan vücudunda mevcuttur. İnsanın cismi ve canı bütün âlemin bir nüshasıdır", Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, İstanbul 1984, s. 97; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 2011 s. 108.

13 Öztürk, *a.g.e.*, s. 268; Hz. Peygamber Tebuk seferinden dönüşte şöyle buyurduğu rivayet edilir: "Küçük cihattan büyük cihada dönüyoruz", bu hadiste Hz. Peygamber, kalabalık bir ordu ile katılmış olduğu bu seferi "küçük cihat" olarak vasıflandırırken, nefse karşı verilecek mücadeleyi de "büyük cihat" olarak nitelendirmiştir. Bkz. Fahreddin Razi, *Tefsir-i Kebir*, XXIII, 72; Ayrıca bkz. Osman Türer, *Ana Hatırlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 2013 s. 210; Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed Acluni, *Keşfü'l-haşa müzîlül-İlbas amma iştehere mine'l-ehadis ala elsinetü'n-nas* II. Cilt, 424 (1362), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye yay., Beyrut 2009.

14 "... Biz o kitapta (Kur'ân'da) hiçbir şeyi eksik bırakmadık", "... Yaş ve kuru ne varsa Kur'ân'da yazılıdır", En'âm, 6/38, 59.

15 Hucurat, 49/1-13; Mümtehine, 60/8.

16 Bakara, 2/275, 282; Nisa, 4/29; Tevbe, 9/24; Yusuf, 12/19; Nûr, 24/37; Fâtır, 35/29; Cuma, 62/11.

17 Furkan, 25/53; Rahmân, 55/19-20.

18 Nahl, 16/66.

19 Müderris, 74/30.

20 En'âm, 6/97; Yasin, 36/40; Hicr, 15/16; Furkan, 25/61; Duhan, 44/38-39; Sâd, 38/27; Nahl, 16/12; Rahman, 55/33.

21 Bilimle ilgili Kur'ân'dan bazı ayetler için bkz. En'âm, 6/101; Râ'd, 13/41; Nahl, 16/68-69; Enbiyâ, 21/33, 44; Neml, 27/88; Yâsîn, 36/38; Zâriyât, 51/47; Hadid, 57/25; Talâk, 65/12, bu ayetlerin tam anlamını kavrayabilmek için mutlaka tefsir kitaplarına da bakılması gerekir.

22 Bkz. Bakara, 2/73, 164, 219, 220, 221, 247, 266; Âl-i İmrân, 3/7, 65, 118, 191; Nisâ, 4/82; En'âm, 6/50.

23 "...Allah, aklını kullanmayan insanların üzerine pislik (azap) yağdırır" Yunus, 10/100.

24 Müslüman, hayatını Kur'ân'a göre düzenlemeli o kitabın buyruklarına inanmalı ki, gerçek inanç bu şekilde olur; Hz. Ömer (r.a.): "İnanmışınız gibi yaşamazsanız, yaşadığınız

uygun yaşaması gereken bir varlıktır. Onun ölçüsünü de Kur'an ve sünnet koymuştur. Bu sebepten dolayı her Müslüman, Kur'an'ı bir an olsun bile elinden eksik etmemeli ve elinden düşürmemelidir. Bu ilâhi kitap, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol gösterici, rahmet, mutluluk ve hidayet rehberidir.²⁵ Bu kitap, Allah'tan hakkıyla korkan takva sahibi âlimler için çok şey ifade eder.²⁶ Arapça bilmeyen Müslümanlar Kur'an'ı anladıkları dilde okumalıdır. Bize Kur'an okumak şart değil, çünkü Arapça bilmiyoruz -gerek duyulursa bilmediğimiz konuları din adamlarına sorarız- anlayışı ile bu işin içinden sıyrılmak mazeret sayılmaz, bu ibadetten mahrum kalmak demektir. Türkçeye birçok Kur'an meali çevrilmiştir. Bazı kişiler bu meal çevirilerine karşı çıksalar da, bu mealler dilimize süs, gösteriş veya başka bir nedenle çevrilmemiştir. Bu çevirilerin tek sebebi var, o da bu toplumun -başta din, bilim, dünya ve ahiret konuları hakkında- okuyup anlamaları ve ibret almaları için yapılmış çalışmalardır. Kur'an okumak, aynı zamanda Allah'ı zikretmek demektir. Allah'ın Müslüman'lara emrettiği en önemli ibadetlerden biri de hiç şüphesiz zikirdir. Kur'an'da bu söz 291 defa geçmektedir.²⁷ Zikir, anmak, anılmak, söylemek, sözünü etmek, unutulmuş bir şeyi hatırlamak, unutmamak için devamlı hatırda tutmak anlamlarına gelir.²⁸ Zikir, aynı zamanda Kur'an'ın adlarından biridir.²⁹ Allah'ı canı gönülden zikretmek her Müslüman'a farz kılındığı³⁰ gibi yine Yüce Allah (c.c.) Kur'an okumayı en büyük zikir³¹ olarak bildirmiştir. Yüce Allah (c.c.) insanlara: *"Beni zikredin ki, Ben de sizi zikredeyim"*³² buyurmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v.) de konuyla ilgili: *"Rabbini zikredenlerle etmeyenler, diri ile ölü gibidir"*³³ buyurmuştur. Başka bir hadiste Hz. Muhammed (s.a.v.): *"Bir kavim oturup Allah'ı zikrederse melekler onu kuşatır, rahmet onları kaplar, üzerlerine*

gibi inanmaya başlarsınız." demiştir. Müslüman, Kur'an-ı Kerim'i de göz önünde bulundurarak itikatta hangi mezhep imamına uyumuşsa inancını ve ibadetini ona göre yapmalı, başka mezheplere mensup Müslümanlara da saygı duymalıdır.

25 Bakara, 2/2; *"Bu (Kur'an), Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, güçlü ve övgüye layık olan Yüce Allah'ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz kitaptır."*, İbrahim, 14/1.

26 Âl-i İmrân, 3/102.

27 Muhammed Fuâd Abdülbâki, *Mu'cemu'l-müfehres*, Beyrut 2000, s. 343-349; Hülya Küçük *Tasavvufa Giriş* adlı eserinde zikir sözünün 246 defa geçtiğini belirtmiştir, bkz. *a.g.e.*, İstanbul 2011, s. 71.

28 *Türkçe Sözlük*, TDK, Ankara 2005, s. 2237.

29 Âl-i İmrân, 3/58; A'raf, 7/63; Yusuf, 12/104.

30 Enfâl, 8/45; Cuma, 62/10.

31 *"...Allah'ı anmak elbette en büyük ibadettir..."*, Ankebut, 29/45; Bugün Kur'an okumayı ikinci plana iterek, zamanla İslâm dininin pratiklerine eklemeler, ilâveler olmuştur ki bunlar -kuru söz ve tekrardan ibaret olan- örf, adet ve bid'at eylemleridir. Kur'an'ı ikinci plana iterek bu ilâvelerle çok büyük ibadet yaptığını zannedip kendi nefsinin tatmin eden zavallı insanların olduğunu da unutmamak gerekir. Ünlü mutasavvıflardan biri olan Muhâsibî şöyle der: *"Cenab-ı Hak, nafilenin farza tercih edilmesini caiz görmez"*, el-Muhâsibî, *er-R'âye*, İstanbul 2005, c. I, s. 107; Ayrıca bkz. Mâün, 107/4-6.

32 Bakara, 2/152.

33 Buhârî, "Da'avât", 67.

*huzur-feyiz iner ve Allah onları kendi yanındakilere zikreder*³⁴ buyurmuştur. Zikir meclislerini cennet bahçeleri³⁵ olduğu müjdesini veren Hz. Muhammed (s.a.v.), hiçbir gölgenin olmadığı kıyamet gününde de Allah'ın gölgelendireceği yedi kişiyi sayarak onlardan biri de: *"Allah'ı تنها bir yerde zikredip gözleri yaşla dolan kişidir"*³⁶ buyurmuştur. Allah'ı zikretmekten mahrum kalan Müslümanları da Kur'an sert bir dille kınamaktadır.³⁷

Olgun Müslüman'ın, Allah'a karşı diğer önemli ahlak ve edep vazifesi de farz kılınan beş vakit namazdır.³⁸ Müslüman bu namaz ibadetini günde belli vakitlerde huşu³⁹ içinde beş defa eda eder; bunun dışında Hz. Peygamber'e (s.a.v.) özgü olarak farz kılınan teheccüd⁴⁰ namazını da Müslümanlar geceleyin kalkıp ifa ederler. Namaz müminin miracıdır.⁴¹ Namaz insanı her çeşit kötülükten alıkoyan büyük bir ibadettir. Namaz olmazsa olmaz İslâm'ın temel ibadetlerindedir. Namaz öyle kolay bir ibadet de değildir tabi, her gün yapılması gereken farzlardan sadece biridir. İmanı zayıf olanlara çok zor gelir. Sabah erkenden güneş doğmadan kalkıp Allah'ın huzurunda rükû ve secdeye varmak; O'na dua etmek her Müslüman'ın yapması gereken farz ibadetidir, fakat bu farzı yapabilmek için önce üstünlük taslayan nefsi ikna etmek gerekir; bazı inancı zayıf olan Müslümanlar bu farzı maalesef ihmal etmektedirler. Zor olmasına zordur fakat hem dünyada maddi⁴² ve manevi olarak hem de ahirette çok büyük mükâfatı vardır. Namaz kılan kişi bunun bilincinde olursa huzurlu olur; güzel düşünür; herkese iyilik yapmayı sever; bir sonraki vakitte Allah'ın huzuruna -namazla çıkacağını bildiği için kendisinin bu dünyada bir imtihanda olduğu düşüncesiyle gereği gibi O'na kul olmaya çalışır.⁴³ Namaz, sırf Allah rızası için kılınır,⁴⁴ Kur'an'da namaz emrinin mahiyetinde Allah'ın rıza-

34 Müslim, "Zikir", 38, 39.

35 Tirmizî, "Da'avât", 83; İbn Hanbel, *Müsned*, 3/150.

36 Buhârî, "Edep", 36; Tirmizî, "Zühd", 53.

37 *"Kim de Beni anmaktan yüz çevirtirse mutlaka sıkıntılı bir hayatı olacaktır ve onu kıyamet günü kör olarak haşrederiz"*, Tâ'hâ, 20/124; Ayrıca bkz. Zümer, 39/22.

38 Bakara, 2/238; Nisa, 4/103; Rûm, 30/17-18.

39 *"Ey iman edenler! Sarhoşken, ne söylediğinizi bilinceye kadar, namaza yaklaşmayın..."*, ifadesi ne söylediğinden bihaber olmanın yanında namaz esnasında tam bir suur ve huşu içinde olunması gerektiği de anlaşılmıştır. Nisâ, 4/43; *İlmihal-İman ve İbadetler*, Ankara 2014, c. I, s. 243.

40 *"Geceleyin uyanıp, yalnız sana mahsus olarak fazladan namaz kıl. Belki de Rabbin seni övülecek makama yükseltir"*, İsrâ, 17/79.

41 Bu söz Hz. Peygamber'e isnat edilmiş, mana açısından da doğrudur fakat hadis değildir, Fahreddin er-Razi tefsirinde hadis diye nakletmekte ise de kaynak göstermemiştir bkz. Fahreddin er-Razi, *a.g.e.*, c. I., s. 226.

42 Sağlık ve sosyal açısından namazın insana ne kadar faydalı olduğu tespit edilmiştir, bkz. Ahmet Altun, *Namazın Sırları*, İstanbul 2006, s. 55-156; *İlmihal-İman ve İbadetler*, c. I, s. 218.

43 *"... Gerçekten namaz, kötü ve iğrenç şeylerden uzaklaştırır..."*, Ankebût, 29/45.

44 *"...beni anmak için namaz kıl"*, Tâ'hâ, 20/14; *"...(insan) Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın"*, Kehf, 18/110.

sını kazanma şartı vardır. Müslüman, sadece O'na kulluk eder, boyun eğer ve sadece O'ndan yardım ister.⁴⁵ Namaz, kesinlikle bir sıkıntının giderilmesi, kazancın artması, arzu-talep, dilek, gösteriş,⁴⁶ cenneti kazanma ya da cehennemden kurtulma amacı ve hikmeti taşıması gerekir,⁴⁷ Allah rızasının yanında başka amaçlar için kılınan namaz sahibine beddua olarak döner, sahibini felâkete sürükler.⁴⁸

Sadık Müslüman'ın, Allah'a karşı diğer önemli ahlâk vazifesi de Ramazan ayında oruç⁴⁹ tutmasıdır. Oruç, Müslüman'ın Allah'la arasındaki gönül bağını güçlendiren hem gizli hem temel ve büyük ibadetlerden biridir. Namaz, zekât ve benzeri ibadetlerde -Müslüman'ın iradesi dışında da olsa- riyanın karışması mümkün iken, oruç ibadetinde bu mümkün değildir.⁵⁰ Oruç tutmak sadece aç-susuz kalmak değildir. Oruç tutan bir Müslüman elini, dilini, kalbini ve gözlerini günahattan, haramdan uzak tutan kimsedir. Aksi takdirde oruca niyetlenmemiş aç-susuz kalmış bir insandan hiçbir farkı olmadığı gibi sevabı da olmaz, sadece kendi nefsini aldatmış olur. Bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.): *"Oruç tutan öyle insanlar vardır ki, kârları sadece açlık ve susuzluk çekmektir."*⁵¹ buyuruyor. Başka bir hadiste de: *"Yalan konuşmayı bırakmayan, yanlış davranışlardan kaçınmayan kimsenin kendini aç ve susuz bırakmasına Allah'ın ihtiyacı yoktur"*⁵² buyuruyor. Orucun diğer bir anlamı da zenginlerin, aç kalan fakir fukaranın durumunu bu şekilde daha iyi anlamalarını sağlayan psikolojik bir testtir. Müslüman oruç tutarak, Allah'ın insanlara vermiş olduğu rızkın ve her türlü nimetin kıymetini daha iyi anlamasına; insanoğlunun aç-susuz kalınca çaresiz bir varlık oluşunun bilincine varması ve bundan dolayı Allah'a her an şükür etme ihtiyacı bilinciyle yaşamasıdır.

Kâmil Müslüman'ın Allah'a karşı en önemli ahlâk vazifesinden biri de hiç şüphesiz Allah'ın farz kıldığı zekâttır.⁵³ Zekât, lügatte temizlik, arıtmak, bereketli olmak gibi anlamlara gelir. Terim anlamı ise şeri-

45 *"Sakın Allah'tan başkasına yalvarma, dua etme!"*, Bkz. Fatıha, 1/5; Bakara, 2/186; Yunus, 10/106; Cin, 72/18.

46 Hz. Peygamber: *"Riya, kul ile Allah arasında fitne fesat çıkarıp Allah'a giden yolu tıkamaktır, hatta Deccal'dan daha tehlikeli"* olduğunu bildirmiştir. İbn-i Mâce, "Zühd", 21; Nisâ, 4/142.

47 *İlmihal-İman ve İbadetler*, c. I, s. 220, 264-266; Ayrıca bkz. Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, c. I-II, İstanbul 1997, s. 15; Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi*, İstanbul 1999, s. 289-292.

48 *"Ey iman edenler! Sabır göstererek ve namazı vesile kılarak Allah'tan yardım isteyin..."* yani Müslüman, namazdan sonra ellerini açarak bütün kalbiyle huşu içinde Allah'a -dünya ve ahiret hayırlarını, güzelliklerini kendisine ve iyi insanlara verilmesini, yine kötü olan şeylerin de başta kendisinden ve iyi insanlardan uzak olması için- dua eder, Bakara, 2/153; Mâün, 107/4-6; Ayrıca bkz. *İlmihal-İman ve İbadetler*, c. I, s. 317-318.

49 Bakara, 2/183; Kehf, 18/110; Buhârî, "İmân", 34, 40; "İlim", 25; Müslim, "İmân", 8.

50 *İlmihal-İman ve İbadetler*, c. I, s. 382.

51 İbn-i Mâce, "Sıyam", 21.

52 Buhârî, "Savm", 8.

53 *"Namazı hakkıyla eda edin, zekâtı verin..."*, Bakara, 2/110, 277, Nisâ, 4/77.

atın kuralları gereğince nisap miktarı mala, paraya sahip olan yani varlıklı, zengin Müslüman'ın her yıl bu maldan ve paradan fakir-fukaraya sadaka* olarak dağıtması demektir. Zekât, hicrî ikinci yılında her varlıklı Müslüman'a farz kılınmıştır.⁵⁴ Zekât, ihtiyaç sahibi olan başta fakir-fukaranın, yolda parasız kalmışların, parasızlıktan tedavi olamayan ve ilaç alamayan hastaların hakkıdır. Allah Kur'an'da zekâtı kimlere verileceğini belirtmiştir: "*Sadakalar (zekât malları), Allah tarafından bir farz olarak ancak şunlar içindir: Fakirlere, miskinlere/yoksullara, zekât toplayıcı memurlara, kalpleri Müslümanlığa ısındırılmak istenenlere, kölelere, borçlulara, Allah yolunda çalışanlara ve yolda kalmış muhtaçlara. Allah her şeyi en iyi bilendir ve her şeyi hikmetle uygulayandır.*"⁵⁵ Zekât kavramı Kur'an'da 27 ayette namazla birlikte zikredilir ki, bu da namazın şahsî ibadet, zekâtın da topluma karşı dayanışma ibadeti olduğu anlamını taşımaktadır.⁵⁶ Zekâtını vermeyen Müslümanlar gerçek ve kalıcı olan ahirette acı verici azaba hazırlanmaları gerek.⁵⁷

Sadık Müslüman'ın Allah'a karşı en önemli ahlâk vazifesinden biri de ömründe bir defa yerine getirmesi gereken hac ibadetidir. Allah-gücü yeten- her Müslüman'a bu ibadeti, gereği gibi yerine getirmesini emretmiştir.⁵⁸ Müslüman bu kutsal topraklara hac niyetiyle bir defa gittiğinde üzerine düşen farzı yerine getirmiş bulunmaktadır. Fakat ikinci defa gitmesi yasaklanmadığı gibi tekrar hac ibadeti yapılınsın diye bir şart da yoktur. İkinci defa hacılığa niyetlenen bir Müslüman, bulunduğu toplum içinde ya da dünyanın başka ülkesinde hastane kapılarında parasızlıktan ameliyat olamayan; su-ekmek bulamayan; çocuğuna kalem, defter alamayan insanların olduğunu da unutmaması gerekir. İkinci defa hac ibadeti için ayırmış olan parasını bir ihtiyaç sahibine bağışlarsa⁵⁹ her halde ikinci kez niyetlenmiş olan hac ibadetini yerine getirmekten daha fazla sevap kazanacağı kesindir. An-

* Sadaka sözü zekât sözü ile eş anlamda kullanılmaktadır. Bkz. Mehmet Erkal, "Zekât", *DİA*, c. 44, s. 197.

54 Zekâtın, yılı tartışmalı olsa da İslâm âlimleri arasında, Medine döneminde farz kılındığına dair ittifak vardır. Ömer Nasuhi Bilmen zekât hakkında: "*Peygamberimiz (s.a.v.)'in hicretinin ikinci senesinde oruçtan evvel farz kılınmıştır*" demektedir; Mehmet Erkal ise zekâtın ramazan orucundan sonra farz olduğunu bildirmektedir, Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, İstanbul 2002, s. 349; Mehmet Erkal, "Zekât", *DİA*, c. 44, s. 197.

55 Tevbe, 9/60.

56 Mehmet Erkal, "Zekât", *DİA*, c. 44, s. 197; Ali Rıza Demircan, *İslâm Nizamı*, İstanbul 1978, s. 28-33.

57 Tevbe, 9/34-35.

58 Hac ibadeti, maddi, hasta ve can güvenliği gibi sorunu olmayan her Müslüman'a farzdır, Âli İmrân, 3/97; Buhârî, "İmân", 34, 40; "İlim", 25; Müslim, "İmân", 8.

59 Parayı ihtiyaç sahibinin eline verilmesi durumunda, bu parayı alan kişi ihtiyacını gidermesi yerine başka amaçlar için de kullanabilir, o yönünü de göz önünde bulundurmamak lâzım. Bu durumda parayı ihtiyaç sahibinin eline değil de, ihtiyaç sahibinin hastane, ilaç, yiyecek, giyecek vb. masraflarını, bizzat parayı verecek kişinin kendisi ödeme yapması daha doğru olur.

cak mürtet olmadan hac ibadetini yerine getirmiş olan bir Müslüman daha sonra tekrar imana gelmişse tekrar hac yapması gerekir.⁶⁰ İslâm toplumlarında yaygın olan "hac ibadetini yerine getiren kişi yeniden doğmuş bir bebek gibi günahsız sayılır" anlayışı mevcuttur.⁶¹ Bu doğru değildir; çünkü Allah'a karşı borcu olanın günahlarını Allah affeder veya affetmez O'na kalmış bir husus,⁶² ama kulun kula olan zulmünü -mazlum zalime hakkını helâl etmedikçe- Allah affetmez.⁶³

Olgun Müslüman'ın Allah'a karşı ahlâki görevlerinden biri de tevbedir. *Tevbenin*, kelime anlamı *geri dönmek*, *vazgeçmek*, *çark etmektir*; terim anlamı ise işlediği bir günah, hata veya suçtan dolayı kalben pişman olarak bir daha -o kötü elemi- yapmamaya karar vermek demektir. Tevbe kavramı Kur'an'da 88 yerde geçmektedir; tevbenin farz oluşu ile ilgili şu ayetler gösterilebilir: "...Ey iman edenler, Allah'a topluca tevbe edin ki, kurtuluşa erebilesiniz.",⁶⁴ "Ey iman edenler, Allah'a samimi bir şekilde tevbe edin..."⁶⁵ başka bir ayette de "...Allah günah işlemekten vazgeçip tevbe edenleri, kendisine itaate yönelenleri sever, çok temizlenenleri de sever."⁶⁶ Tevbe, Allah ile kul arasında yapılan sözleşmenin yenilenmesi veya kulun yaradılış çizgisine, temiz haline geri dönmesi ve o konumunu koruması demektir. Hata, günah, suç vb. eylemler Müslüman'ın, kalbini kirletir.⁶⁷ Fakat akıllı bir Müslüman yapmış olduğu bütün günahlarından pişman olup tevbe ederek, tevbenin Allah ile dostluğun devamını sağlayan bir aracı olduğunun bilincine varır. Bütün dinlere göre insan hem iyi hem de kötü eyleme meyilli bir varlıktır.⁶⁸ Abdullah b. Ömer (r.a.) şöyle buyuruyor: "Âdemoğlu, Aziz ve Celil olan Allah'ın rahmet etmesi dışında, çok hata işleyen olarak yaratılmıştır."⁶⁹ Hz. Peygamber (s.a.v.) de: "Her insan günah işleyebilir, günah işleyenlerin en hayırlısı -pişman olup- tevbe edendir"⁷⁰ buyuruyor. Başka bir hadiste de Hz. Peygamber (s.a.v.): "Pişman olmak tevbenin ta kendisidir"⁷¹ der. İmam Gazali, insan psikolojisini bozan günahları dörde ayırmıştır: 1) Rubûbiyyet: kibir, övülme, övülmeye düşkün olma, şeref ve zenginlik; 2) Şeytâniyyet: haset, zulüm, hile-i nifak, aldatmak, bozgunculuğu emretmek vb. şeytanî davranışlar; 3) Behîmiyyet: yeme-içme, saldırganlık, şehvet düşkünlüğü, zina,

60 *İlmihal-İman ve İbadetler*, c. I, s. 337.

61 Bkz. Muhammed Ali Haşimi, *Kur'an ve Sünnet'te Müslüman Şahsiyeti*, İstanbul 2000, s. 32.

62 Nisâ, 4/48; İnsan, 76/31.

63 Nisâ, 4/168; Rûm, 30/57; Şûrâ, 42/42.

64 Nûr, 24/31.

65 Tahrîm, 66/8.

66 Bakara, 2/222.

67 Mutaaffîn, 83/14.

68 Bekir Topaloğlu, "Tevbe", *DİA*, c. 41, s. 279-280.

69 Abdullah b. Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, Konya 2006, s.73.

70 İbn-i Mâce, "Zühd", 30.

71 İbn-i Mâce, "Zühd", 30.

hırsızlık, yetim malı yemek; 4) Sebûiyyet: kin, dövüp-sövme, öldürme ve gasp türünden hayvani davranışlar teşkil eder.⁷² Günahın küçüğü büyüğü olmaz günah günahdır; Rasûlullah (s.a.v.) eşi Hz. Ayşe'yi şöyle ikaz etmiştir: *"Küçümsenen yarlışı davranışlardan uzak durmaya bak, zira Allah bu tür davranışların da hesabını soracaktır."*⁷³ Yine Hz. Peygamber (s.a.v.) şu yedi günahı kaçınılmasını buyurmuştur: *"Allah'a ortak koşmak, büyü yapmak, Allah'ın haram kıldığı cana kıymak, faiz yemek, yetimin hakkını yemek, savaştan kaçmak, namuslu Müslüman kadına zina iftirasında bulunmak."*⁷⁴ Müslüman bütün hata ve günahlarından dolayı pişman olup tevbe ettikten sonra, o hataları bir daha yapmaz.⁷⁵ Kul hakkına yönelik günahlara gelince bu konuda Yüce Allah (c.c.) şöyle buyuruyor: *"İnsanlara baskı, zulüm, ellerinden hakkı alınıp işkence edenlere ve yeryüzünde zorbalık yapanlara ceza vardır. İşte can yakıcı azap bunlardır,"*⁷⁶ *"Zulüm ve haksızlık edenleri Allah affetmez ve onlara doğru bir yol da göstermez,"*⁷⁷ *"Sakın zalimlerin yaptıklarından Allah'ın habersiz olduğunu sanma. Allah, onları gözlerin korkudan dışarı fırlayacağı o zor ve çetin güne bırakır"*⁷⁸ başka bir ayette de Yüce Allah (c.c.): *"Kıyamet günü, zalim kimselerin mazeret beyan edip yola gelmeleri için artık çok geç"*⁷⁹ olduğunu bildirmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) de: *"Müslüman kardeşinin malına veya şeref ve namusuna yönelik günah işleyen kimse altın ve gümüşün bulunmadığı gün gelmeden önce ondan helâllik dilesin. O gün, dünyada kötülük yapan kimsenin sevapları varsa haksızlığı kadar alınıp mağdura verilir, yoksa onun günahından alınıp berikine yüklenir"*⁸⁰ buyurmuştur.

Buraya kadar kâmil Müslüman'ın, Allah'a karşı ahlâkî ve edebî yükümlülük vazifelerinden bahsettik. Burada şunu da hatırlatmakta fayda var, kul ile Allah arasındaki ahlâk ve edep anlayışına hiç kimse karışamaz. Günümüzde bir Müslüman namaz, oruç, zekât, hac vb. ibadetleri yerine getirmiyorsa, biri ona kalkıp baskı yaparak 'namaz kıl, oruç tut, zekât ver, hacca git!' deme hakkına sahip olmadığı gibi filanca kişi namaz kılmıyor, oruç tutmuyor, zekât vermiyor diye onun hakkında ileri-geri konuşması da doğru değildir. Çünkü İslâm hukukunda insan, namaz, oruç, zekât vb. ibadetleri bir şahidin huzurunda eda edip tasdikli bir belgeyle ispatlama mecburiyetinde değildir.

72 İmam Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, İstanbul 20014, c. IV, s. 32; Bekir Topaloğlu ise, *"Gazalî'nin insan psikolojisini tahrip etmeleri bakımından günahları üçe ayırır"* demiş, bkz. Bekir Topaloğlu, "Tevbe", *DİA*, c. 41, s. 281.

73 İbn-i Mâce, "Zühd", 29.

74 Müslim, "İman", 145; Buhari, "Vesâyâ", 23, "Hudûd", 44.

75 Âli İmrân, 3/135.

76 Şûrâ, 42/42.

77 Nisa, 4/168.

78 İbrâhîm, 14/42.

79 Rûm, 30/57.

80 Buhari, "Rikâk", 48.

O Müslüman'ın Allah ile arasındaki ahlâki yükümlülük anlayışıdır. Bu şartları/farzları yerine getirmemesi ona ait bir sorumluluktur. Her Müslüman kendi üzerine düşen söz, eylem, davranış ve görevlerden sorumludur. Öğretmen öğrencisine Kur'an okumayı, namaz kılmayı, oruç tutmayı kısacası ilmihal bilgilerini öğretir ve öğrettiğini de uygulaması için ısrarla tavsiye eder ama baskı yapamaz, çünkü dinde zorlama, baskı ve iğrendirme yoktur.⁸¹ Bir işveren işçisine veya amir memuruna: "Namaz kıl yoksa işine son veririm; maaşından keserim; döverim; söverim; sana kötülük yaparım" tehditleri karşısında kılınan namaz, tutulan oruç vb. ibadetler, Allah rızası için olmadığından dolayı, bu uygulanan eylemler tehdit sonucundan dolayı ibadet sayılmamıştır. Bu durumda da tehdit eden kişi günahkâr kabul edilir, çünkü onun tehditlerinden dolayı zorla namaz, oruç, hac vb. ibadetler yerine getirilmiş olur. Allah Kur'an'da İslâm tebliğinin rahmet ve merhametten ibaret olduğunu bildirmiştir.⁸² Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İslâm dininde zorlama, baskı, tehdit yoktur. Allah'la kul arasındaki diğer ibadetler için de hüküm budur. Şimdi gelelim kulun kendi nefesine karşı yapması gereken görevlere.

II. Kâmil Müslüman'ın Kendine Karşı Görevi

Yüce Allah (c.c.) Kur'an-ı Kerim'i, insanlara sadece cenaze merasimlerinde, kabristanda veya onu kuru kuru düşünmeden, yaşamadan okuyunca sevap kazansınlar diye göndermemiştir. Kur'an aynı zamanda, insanın başta Rabbine, kendi nefesine, ailesine, arkadaşlarına, komşularına ve topluma karşı görevlerini de bildirmiştir. Kalbi Kur'an ayetleriyle aydınlanmış sadık bir Müslüman'ın kendi nefesine karşı görevi ise her zaman, her konuda uyanık olması gerekir ki, bir anlık gaflet ve sabırsızlık onun dünyasını da ahiretini de karartabilir. Akıllı ve şuurlu bir Müslüman dünya hayatının bir sınav yeri olduğu bilinciyle yaşamalıdır.⁸³ Yüce Allah (c.c.) insanları şöyle ikaz etmektedir: "*Her yapmış olduğunuz şeyden dolayı muhakkak hesaba çekileceksiniz*",⁸⁴ bir başka ayette de "*Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur*".⁸⁵ Ateist birine "Tanrı var mıdır?" diye sorulsa inkâr eder ama ölümü asla inkâr edemez, çünkü ölüm onun sevdiği ve sevmediği canlıları gözünün önünden alıp toprağa karışmasına neden olur. Yüce Allah (c.c.) Kur'an'da: "*Her canlı ölümü tadacaktır*"⁸⁶ buyurmaktadır. Bir Müslüman'ın dünyada elde edebi-

81 Bakara, 2/256; Âl-i İmrân, 3/159; Yûnus, 10/99, 103-104; Nahl, 16/90; Hac, 22/40; Kaf, 50/45; Çaşiyê, 88/21-26.

82 Bakara, 2/178; A'râf, 7/52; Enbiyâ, 21/107.

83 "...Sizi bir imtihan olarak kötülük ve iyilikle deneyeceğiz. Sonunda hepiniz -huzurumuzda hesap vermek için- bize döndürüleceksiniz", Enbiyâ, 21/35.

84 Nahl, 16/93.

85 Necm, 53/39.

86 Enbiyâ, 21/35; Ankebût, 29/57; "Nerede olursanız olun ölüm sizi yakalar...", Nisâ, 4/78.

leceği en güzel şey, Allah'a karşı her an inancını taze tutup, ihlâs ve güzel ahlâk sayesinde O'nun rızasını kazanıp saadete kavuşmasıdır ki, bu da devamlı Kur'ân ve sünneti yaşamakla olur. Müslüman'ın, bu dünyada ancak yapmış olduğu güzel ve çirkin işlerin karşılığının verileceği⁸⁷ o çetin günden sakınması ve bu kuralı kendisine yaşadığı müddetçe düstur edinmesi gerekir. O çetin gün hakkında Yüce Allah (c.c.) şöyle buyuruyor: *"O gün her insan iyilik ve kötülük olarak ne işlemişse önünde hazır bulunur. Ve ister ki, yaptığı kötülükler kendisinden çok uzaklarda olsun"*.⁸⁸ Başka bir ayette de Yüce Allah (c.c.): *"...korkudan gözlerin dışarıya fırlayacağı bir gün"*den bahsederek,⁸⁹ o günün ne kadar korkunç, ürkütücü ve stresli bir gün olduğunu bildirmektedir. Bütün insanlar kıyamet günü Allah'ın huzuruna -hesap vermek için- teker teker çıkacaklar;⁹⁰ o hesap gününde -dünyada yapmış olduğu ameller hakkında sorgu-suale çekilirken- kimsenin kimseye faydası, yardımı, şefaati dokunmayacaktır.⁹¹ Akıllı Müslüman işte bu hesap gününe önce kendi nefisinden başlayarak çok iyi hazırlanması gerekir. Bir âyeti kerimede Yüce Allah (c.c.) şöyle buyuruyor: *"Ey iman edenler! Siz kendi nefislerinizi düzeltmeye bakın. Siz doğru yolda bulundukça yoldan sapanlar size zarar veremez"*,⁹² başka bir ayette de şöyle buyuruyor: *"Elbette nefisini temizleyip parlatan kurtulmuştur"*.⁹³ Bu âyeti kerimeler her insanın kendi nefisini düzeltmesi, terbiye ve tezkiye etmesi gerektiğini emrediyor. Nefis öyle bir şeydir ki, terbiye edilmez, tezkiye edilmezse insanı, kendisine kul-köle yapar ve dilediği her çeşit kötülüğe meyleder. İnsanı kötülüğe meyleden bu nefis denilen şey nedir kısaca buna değinmekte fayda vardır. Nefis: Arapça bir kelime olup çok sayıda anlamı vardır: ruh, akıl, insanın bedeni, kan, azamet, izzet, kötü göz, arzu vs. gibi anlamlara gelir. Tasavvuf ilminde ise nefis şöyle tarif edilir: kendisinde iradi hareket, his ve hayat kuvveti bulunan latif buharlı bir cevherdir.⁹⁴ Hz. Ali (r.a.) de nefsi şu şekilde tarif etmiştir: *"Benim ve nefsimin misali, çoban ve sürünün durumu gibidir. Çoban*

87 *"Gerçekten insan için kendi çalışmasından, gayretinden başka bir şey yoktur"*, Necm, 53/39.

88 Âli İmrân, 3/30.

89 İbrâhim, 14/42; Benzer ayetler için bkz. Hac, 22/1-2; Neml, 27/87; Hâkka, 69/13-16.

90 Allah'ın huzurunda (hesap verme esnasında) insanın yanında amel defteri hariç -elbisesi dâhi- hiçbir şey ve hiç kimse olmayacak, o amel defterini de bizzat kendisi okuyacaktır. İlgili ayetlere bkz. En'âm, 6/94; Meryem, 19/95; İsrâ, 17/14.

91 Bakara, 2/48, 123; En'âm, 6/94; Şuarâ, 26/88; İnfîtâr, 82/19; Hesap gününde insanın tek yardımcı ve şefaatchisi dünyada yapmış olduğu sâlih amelidir. Hz. Peygamber bile kendi öz kızını bu konuda şöyle ikaz etmiştir: *"Ey kızım Fatıma! Peygamber kızıyım diye (bana) güvenme hesap günü seni ben bile kurtaramam"*, Buhari, "Vesâyâ" 11; Müslim, "İmân", 348-352.

92 Mâide, 5/105.

93 Şems, 91/9.

94 Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, İstanbul 2015, s. 558; Ayrıca bkz. Ethem Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 472.

sürünün bir yanını toplayıp kontrol etse, sürü diğer yandan dağılır".⁹⁵ Kötülüğü emreden anlamında anlaşıldığı gibi, Allah tarafından insana üflenen Rahmani Ruh, ilâhi ben anlamında da kullanılmıştır.⁹⁶ Nefisle mücadele etmenin ne kadar çok zor olduğunu bizzat Hz. Peygamber ve onun varisleri olan takva sahibi âlimler⁹⁷ bildirmişlerdir. Nefisle mücadele konusunda şöyle bir rivayet anlatılır: Peygamberimiz'in (s.a.v.), Tebük seferinden dönüşte şöyle buyurmuşlar: "*Küçük cihattan büyük cihada dönüyoruz*" bu hadiste Hz. Peygamber, kalabalık bir ordu ile katılmış olduğu bu seferi "küçük cihat" olarak vasıflandırırken, nefse karşı verilecek mücadeleyi de "büyük cihat" olarak nitelendirmişlerdir.⁹⁸ Hz. Muhammed (s.a.v.): "*Hakiki mücahit nefsinde karşı cihat açan kimsedir*"⁹⁹ buyurarak nefsin azgın, hırslı, sabırsız ve huysuz bir cevher (insanın arzu-istek ve hisleri) olduğunu;¹⁰⁰ tezkiye ve terbiye edilmezse sahibini ateşe sürükleyeceğine vurgu yapmıştır. Nefsinin bilen Rabbini bilir, bu sözün hadis olup olmadığı tartışma konusu olsa da bu söz sûfiler arasında çok sık kullanılır hale gelmiştir.¹⁰¹

Tasavvuf âlimleri her insanda nefis olduğunu ve nefsin de mertebeleri olduğunu bildirmişlerdir. Nefsin *seyr u sülûkte*¹⁰² ilk makamı *sadır*dır.¹⁰³ Bu birinci makamda insanın, kötü huy ve işlemiş olduğu çirkin eylemlerin kaynağı mevcuttur. İnsanın kötü eylemlerinin nedeni ise kötü alışkanlık ve ahlâkından kaynaklanır. Bu mertebedeki nefsin adı *nefsi emmâredir*,¹⁰⁴ bu mertebede nefsin makamı da *sadır*dır. Bu nedenden dolayı bir Müslüman sadrının (*kalbinin*) huzur bulması, gönlünü ferah tutması için, bu kötü ve çirkin sıfatlardan mutlaka kurtulması gerekir. Makamı sadırda nefis sultan, akıl onun veziri ve kötü sıfatlar da haramileridir.¹⁰⁵ Müslüman, iman yeri olan sadrını nurlandırmalıdır. Bunu tek başına yapamayacağını düşünüyorsa o zaman takva sahibi bir âlime (mürşidi kâmil) müracaat etmelidir.¹⁰⁶ Kötü

95 İzzeddin Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları*, İstanbul 2010, s. 82.

96 Secde, 32/9; Ayrıca bkz. Ethem Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 472.

97 Sofyalı Bâli Efendi, *Etvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, No. 438, vr. 57a.

98 Bkz. Beyhakî, *Kıtabü'z-Zühed*, İstanbul 2013; Fahreddin Razi, *a.g.e.*, XXIII, 72; s. 115; İmam Gazâlî, *a.g.e.*, İstanbul 20014, c. III, s. 11; Osman Nûri Topbaş, *İmandan İhsana Tasavvuf*, İstanbul 2002, s. 33-34; Ethem Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 472.

99 Tirmizi, "Cihad", 2.

100 Meâric, 70/19; Alak, 96/6.

101 Ethem Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 472.

102 *Seyr u sülûk*: Arapça, gitmek ve girmek demektir. Tasavvufî anlamı ise, takva sahibi bir âlimin nezaretinde, Allah'a vuslat için çıkılan manevi yolculuk demektir. Ethem Cebecioğlu, *a.g.e.*, İstanbul 2005, s. 565.

103 Arapça, göğüs, sine anlamına gelen bir kelimedir; kalbin bir mertebesidir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 532.

104 *Nefsi emmâre*: emredici nefis anlamında Arapça bir tamlamadır. İnsanı kötülüğe iten hayvani nefis de denmektedir. Kâşânî, bu nefsin, bedeni tabiatı meylettigini, lezzet ve hissi şehvetleri körüklediğini söyler. Yani kalbi, ulvî değil, süflî şeylere celbeden şeye *nefsi emmare* nedir. İzzeddin Kâşânî, *a.g.e.*, s. 558; Ayrıca bkz. Ethem Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 473.

105 Sofyalı Bâli Efendi, *a.g.e.*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu No. 438, vr. 57a.

106 Sofyalı Bâli Efendi, *a.g.e.*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu No. 438, vr. 55a.

huyların kaynağı kurutulmadıkça asla onlardan kurtulmuş olunmaz. Tasavvuf âlimleri bu durumu, ekinlerin arasında yetişen zararlı otlara benzetir. Zararlı otların başlarını koparmakla onlar ortadan kalkmaz. Bazı tasavvuf âlimleri, insanın kötü huylarını kalbinde yerleşmiş bir hevâ (nefis arzusu) ağcına benzetir. Kötü davranışlar bu ağcın meyveleridir. Hevâ ağcının yedi budağı vardır, her birisi bir tarafa yönelmiştir, bu budaklar göze, dile, kalbe, nefse, topluma, dünyaya ve ahirete müteveccihdir. Her budağın yemişleri vardır. Meselâ gözden yana olanın yemişi töhmet ve şehvettir. Dilden yana olanın yemişi lüzumsuz söz ve gıybettir. Kalpten yana olanın yemişi kin ve düşmanlıktır. Nefse gidenin yemişi haram, şüpheli ve mekruhtur. Dünyaya ve topluma gidenin yemişi ziynet, şöret ve riyadır. Ahiretten yana olanın yemişi hasret ve pişmanlıktır.¹⁰⁷ Nefis, her zaman istek ve arzularını yerine getirmek için fırsat kollamaktadır.¹⁰⁸ İnsanı düşünmeden hareket ettirir, çünkü nefis düşünmekten hoşlanmaz; insan düşünerek hareket ederse o zaman yapmış olduğu -iyi veya kötü- işin farkında olur ve hemen hesaba çekileceği günü yani ahireti hatırlar.¹⁰⁹ Yüce Allah, “*Bilsin ki insan için kendi -iyi veya kötü- çalışmasından başka bir şey yoktur*”¹¹⁰ buyurmuştur.

Peki, bu insanın nefisini tahrik eden, günahlara karşı kışkırtan şeytani, merhamet sahibi olan Yüce Allah neden insana musallat etmiştir? Bu sorunun cevabı da şu ayette belirtilmiştir, “*Yemin ederim ki, İblis (şeytan) onlar hakkındaki zannını doğru çıkardı. (Allah’a) inananlardan bir grup dışındakiler ona (İblise) uydular. Oysaki şeytanın onlar üzerinde hiçbir yaptırım gücü yoktur. Sadece biz; ahirete inananı belli etmek, ondan şüphe içinde bulunandan ayırmak için böyle yaptık. Rabbin her şeyin koruyucusudur.*”¹¹¹ Kâmil Müslüman dostunu ve düşmanını çok iyi tanımalıdır. Dostunu iyi tanıyamayan bir insan onun yardımından mahrum kaldığı gibi, düşmanını da iyi tanıyamazsa kendini kandırılmış ve aldanmış olur. Yüce Allah insanın en büyük düşmanı şeytan olduğunu şu ayetlerle bildirir: “*Gerçekten şeytan, sizin düşmanınızdır. Öyle ise siz de onu düşman edinin*”,¹¹² “*Ey Âdemoğulları! Ben size demedim mi, şeytana kulluk etmeyin (şeytanın tarif etmiş olduğu yoldan gitmeyin), o sizin apaçık düşmanınızdır! Bana kulluk edin, doğru yol budur*”,¹¹³ “*Şeytanın adımlarına tabi olmayın (izinden gitmeyin). Gerçekten o, sizin apaçık bir düşmanınızdır*”,¹¹⁴ “*Şüphesiz şeytan, insan için apaçık bir*

107 Sofyalı Bâli Efendi, *a.g.e.*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu No. 438, vr. 55b.

108 El-Muhâsibî, *a.g.e.*, s. 90.

109 El-Muhâsibî, *a.g.e.*, s. 122.

110 Necm, 53/39.

111 Sebe, 34/20-21.

112 Fâtr, 35/6.

113 Yasin, 36/61-62.

114 Bakara, 2/168.

düşmandır."¹¹⁵ Akıllı bir Müslüman, bu ayetlerden de anlayacağı gibi şeytan insanın en büyük düşmanıdır, o halde Müslüman da onun en büyük düşmanı olması gerekir. Şeytan, inkârcıların ve inanmayan insanların dostudur.¹¹⁶ İp zayıf yerden koptuğu gibi, kaleler de zayıf yerden fethedilir. Onun gibi şeytan da insan vücuduna hâkim ve ege-men olabilmek için nefsin zaaflarından istifade ederek harekete geçer. Yüce Allah insanın zaaflarını şöyle bildirmiştir: "İnsanlara, "kadınlara, oğullara, kantar kantar biriktirilmiş altın ve gümüşe, güzel ve cins atlara, hayvanlara ve ekinlere olan sevgisinden oluşan" şehvetleri güzel gösterdi. Bunlar dünya hayatının menfaatleridir."¹¹⁷ İnsan yaradılış itibarıyla ayette geçen kadın, para, araba, mal-mülk, makam, çoluk-çocuk, vb. şeylere düşkünlüğü ile bilinir. İnsanın dünya hayatı, bunların en mükemmelini ve en güzelini elde etmek için çaba sarf ederek geçer. Bunların dışında insanın, hırs, açgözlülük, bencillik, korku, endişe gibi pek çok zayıf yönleri de vardır. Şeytan işte bu zayıf yönlerden insanın yakasına yapışıp onu istediği yöne çekmeye çalışır. Örneğin: "diğer zengin insanlardan bir adım daha ileride olmalıyım" diyen zengin insana, modada yarışircasına son model lüks araba, kıymetli ziyaret eşyası, deniz kenarında paha biçilmez köşk veya gereksiz yere bol bol para harcamasına yol açarak¹¹⁸ onun müsrif olmasına sebep olur; hâlbuki Allah müsrifleri sevmez.¹¹⁹ Yine "mutlaka fakirlikten kurtulup zengin olmalıyım" diye düşünen bir insana bütün yolları mubah göstererek onun günah işlemesine ve başka insanların hakkına saldırmasına vesile olur.¹²⁰ İlim dünyasında üstün bir makama gelen bir âlim kimseye de "sen çok farklısın, senin bildiğini kimse bilmiyor, herkes sana saygı ve hürmet göstermelidir" gibi yanlış ve yersiz düşüncelerle onu bu zayıf yönünden yakalayıp istediği yöne çekmeye çalışır.¹²¹ İbadet konusunda da bu böyledir "başkası namaz kılarsa, kendisinden üstün görünür endişesiyle hemen namaza kalkar",¹²² böylece şeytan onu riyaya sürüklemiş olur.¹²³ Nefisle mücadele konusunda Haris el-Muhâsibî bize çok önemli bir bilgi aktarmaktadır: "Kula düşen, mücadele ve engellemelerle hevâ-i nefse¹²⁴* karşı koymaktır. Nefsi melek tabiatlı yapmak üzere mücadele etmek, ona düşen bir şey değildir.

115 Yûsuf, 12/5.

116 A'râf, 7/27.

117 Âli İmrân, 3/14.

118 "Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, süs, aranızda övünme ve daha çok mal ve evlat sahibi olma isteğinden ibarettir...", Hadid, 57/20.

119 A'râf, 7/31.

120 "Şeytan sizi fakirlikle korkutur ve size çirkin şeyleri yapmayı emreder...", Bakara, 2/268.

121 Şadi Eren, İnsan ve Şeytan-Şeytanın Tuzakları ve Korunma Yolları, s. 22; el-Muhâsibî, a.g.e., s. 224-225.

122 El-Muhâsibî, a.g.e., s. 225-226; Nisâ, 4/142; Mâûn, 107/6.

123 Allah rızası için değil de gösteriş için yapılan bütün ameller boşa gittiğini bizzat Efendimiz (s.a.v.) şu hadiste bildirmiştir: "Amelinde bir an riyaya düşenin, önce yaptığı da boşa gider", el-Muhâsibî, a.g.e., s. 235.

124 * Nefsin arzu ve istekleri.

Nitekim Vehb'den şu ifadeler rivayet edilmiştir: "İman, yulardan tutup götürendir (kaid), amel, arkadan kaçılıp sürendir (saik), nefis ise huysuz bir binektir. Kaid tembellik gösterip ihmalkâr davranırsa, nefis yoldan sapar. Saik tembellik gösterir ise, nefis huysuzlaşıp yol almaz. Kaid ve saik yani iman ve amel düzgün olurlarsa nefis, ister istemez müspet anlamda yol alır. Sen, nefsin hoşuna gitmeyen her şeyi terk edersen, neticede dinin bütününe terk edersin. Nefis, hevâyı gözlemekte, hevâ ise akli beklemektedir. Şayet akıl onu azarlayıp men ederse, o da uslanır; onu kendi halinde serbest bırakırsan kokuşur."¹²⁵ Kısacası nefis ahireti düşünmemeyi, farz ve sünnetleri terk edip tembelliği;¹²⁶ şeytan ise insanı zayıf noktasından yakalayıp vesvese vererek istediği yöne çekmeye çalışır.¹²⁷ Kâmil Müslüman mutlaka nefisini tezkiye edip gönlünü bu manevi kirlerden temizlemesi gerekir.

İslâmiyet temizliğe çok büyük önem veren bir dindir, hatta onu bir kısım ibadetlerin vazgeçilmez şartı, mukaddimesi ve anahtarı yapmıştır. Müslüman ruhunu tasfiye ettiği gibi, bedenini de temiz tutmaya gayret eder, özellikle giyim kuşamına özen gösterir. Yüce Allah Kur'ân'da: "Şüphe yok ki, Allah, tevbe edenleri de, temizlenenleri de sever",¹²⁸ "Allah size güçlük çıkarmak istemez, fakat şükredesiniz diye sizi temizleyip arındırmak ve size olan nimetini tamama erdirmek ister",¹²⁹ "Allah, sizi temizlemek için gökten üzerinize su indiriyor"¹³⁰ başka bir ayette de "Elbiseni temizle; pis ve murdar olan her şeyden kaçın"¹³¹ buyurmaktadır. Ayetlerden de anlaşıldığı gibi temizlik de İslâm'ın şartlarından biridir. Müslüman, toplumun içinde saygı ve hürmet edilmesini istiyorsa mutlaka İslâm'ın emrettiği şekilde temizliğe özen göstermesi gerekir. Peygamberimiz (s.a.v.) de: "Cuma günü yıkanınız. Cünüp olmasanız da başınızı yıkayıp güzel koku sürünüz"¹³² buyurmaktadır. Bu hadise dayanarak bazı imamlar Cuma namazı için banyo yapmanın farz olduğuna hükmetmişlerdir.¹³³ Müslüman bedenine, elbisesine özen gösterdiği gibi aynı şekilde ağız bakımına da özen gösterir. Hz. Ayşe (r.a.) Rasûlullah'ın ağız temizliğine göstermiş olduğu özeni şu şekilde bildirmektedir: "Ümmetime zor gelmeyeceğini bilseydim onlara her namazdan önce misvak kullanmalarını emrederdim"¹³⁴ buyurmuştur. Hz. Ayşe'ye (r.a.) Rasûlullah (s.a.v.) eve gelince ne yapardı diye

125 El-Muhâsibî, *a.g.e.*, s. 250.

126 El-Muhâsibî, *a.g.e.*, s. 356, 377, 379.

127 Nâs, 114/5.

128 Bakara, 2/222.

129 Mâide, 5/6.

130 Enfâl, 8/11.

131 Müddessir, 74/4-5.

132 Buhari, "Cuma", 2, 3, 12; Tirmizî, "Cuma", 29.

133 Muhammed Ali Haşîmi, *a.g.e.*, s. 40.

134 Buhari, "Cuma", 8.

soruyorlar, o da: *“Dişlerini misvakla temizlerdi”*¹³⁵ diye cevap vermiştir. Müslüman temizliğe dikkat eder, kibar görünümlü göze rahatlık verecek ve insanları imrendirecek bir şekilde diğer insanlar arasına çıkar. İslâm'da zühd ve tevazu iddiasıyla insanı gülünç duruma düşürecek derecede dış görünümünü ihmal edip pejmürde elbise giyemez.¹³⁶ Çünkü Peygamberimiz (s.a.v.) zahid ve tevazu sahiplerinin önderiydi. Öyle olduğu halde kendileri yeni, temiz, güzel elbise giyer, güzel kokular sürer aile ve ashabına karşı süslenirdi ve bunu da Allah'ın nimetini üzerinde göstermek olarak kabul ederdi.¹³⁷ Bir hadiste: *“Gerçekten Allah nimetinin eserini kulu üzerinde görmesini sever”*¹³⁸ diye buyurmuşlardır. Müslüman, israfa kibre ve aşırıya kaçmayacak derecede güzel ve yeni elbiseler giyerek süslenmesi mubahtır. Yüce Allah: *“Ey Âdemoğulları! Her mescide güzel elbiselerinizi giyerek gidin. Yiyeğin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah müsrifleri sevmez. Ey Muhammed! De ki: “Allah'ın kulları için yarattığı ziynet ve temiz rızıkları haram kılan kimdir?” De ki: “Bunlar, dünya hayatında inananlarındır, kıyamet gününde de yalnız onlar içindir”. İşte bilen bir topluluk için ayetleri, ayrı ayrı açıklıyoruz”*¹³⁹ buyurmuştur. Başka bir ayette de Yüce Allah: *“Ey Âdemoğulları! Bakın size edep yerlerinizi örteceğiniz giysi, süsleneceğiniz elbise indirdik. Fakat unutmayın ki, en güzel ve en hayırlı elbise takva elbisesidir. İşte bunlar Allah'ın ayetlerindedir. Olur ki insanlar, üzerlerinde düşünüp ders alırlar”*¹⁴⁰ buyuruyor.

Müslüman vücuduna da özen gösterir, düzenli spor yapar; yediğine içtiğine dikkat eder, her bulduğunu mideye indirmez. Bu konu hakkında bizlere Muhammed Ali Haşimî önemli bilgi vermektedir: *“Gerçek Müslüman genelde zararlı, yıpratıcı ve helâk edici, haram, pis yiyecek ve içeceklerden uzak olduğu, uykusuzluk ve azimeti zayıflatıcı şeyler gibi yorucu, yıpratıcı şeyler ve kötü adetlerden kaçındığı için her ne kadar kuvvetli bir bedene sahip olsa da, yine bedenini kuvvetlendirmek için çalışır ve kendine çizdiği normal sağlık metoduyla yetinmeyip yaşına ve sosyal durumuna uygun planlı bir spor yapar. Spor bedenini, hastalık ve illetlere karşı daha dayanıklı kılar. Bunun için belli vakitler tayin eder ki, bu çalışmaların tamamını yapsın ve bedenine sağlayacağı güzel sonucu elde etsin. Bütün bunlar her zaman ve her yerde şuurlu olan gerçek Müslüman'a yakışan şekilde dengeli ve düzenli bir şekilde olacaktır.”*¹⁴¹

Şuurlu Müslüman her konuda kendine çok değer veren bir varlıktır; çünkü insan doğru inanca sahip olsun veya olmasın, Allah'ın

135 Müslim, c. I, s. 327/44.

136 Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul 2004, s. 132-136.

137 Muhammed Ali Haşimî, *a.g.e.*, s. 45.

138 Buhârî, “Libas”, 1; İbn-i Mâce, “Libas”, 23.

139 A'râf, 7/31-32.

140 A'râf, 7/26.

141 Muhammed Ali Haşimî, *a.g.e.*, s. 39-40.

en güzel eseri ve emanetidir. Bu sebepten dolayı kendisine saygı ve hürmet edilmeye layıktır. Bütün yaratılmış varlıkların arasında insanın özel, onurlu ve şerefli bir yeri vardır. İnsanı diğer bütün varlıklar arasında onurlu ve şerefli yapan da, Yüce Allah'ın insanı yarattığı esnada onun cesedine üflediği *ilâhi ruhtur*. Kur'ân-ı Kerim bu konuyu şöyle anlatır: *"O (Allah) ki, yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır. Sonra onun neslini, dayanıksız bir suyun özünden (meniden) üretmiştir. Sonra onu şekillendirip ona ruhundan üflemiştir..."*¹⁴² İşte insan, vücudunun içinde taşımış olduğu bu *ilâhi ruh* sayesinde meleklerden daha üstün olduğu gibi yeryüzünde de Allah'ın halifesidir. Kur'ân, insanın yeryüzünde Allah'ın halifesi olduğunu şöyle bildirmektedir: *"Hani Rabbin meleklerle: "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti..."*¹⁴³ Halife, sözlükte birinin yerine geçen kimse olarak açıklanmıştır. Ancak buradaki *"Halife"* sözü mecazî -yani değiş-meceli- anlam taşımaktadır; söz konusu halife sözü, muhalefet eden, itiraz eden, aklını kullanan, sorumluluk sahibi insanın yeryüzünde Allah'ın iradesine uygun hareket, eylem, davranış ve tasarrufta bulunmaktan ibarettir. Hâşâ hiçbir varlığın Allah'ı temsil etmesi, O'nun yerine tasarrufta bulunması mümkün değildir. Çünkü insan da diğer varlıklar gibi sonradan yaratılmış Allah'ın en güzel eseridir; bu konu hakkında Yüce Allah (c.c.) insanı en mükemmel ve en güzel bir biçimde yarattığını şöyle açıklamıştır: *"Gerçekten Biz, insanı her açıdan en güzel şekilde yarattık."*¹⁴⁴ Gerçekten yeryüzünde varlıkların içinde en güzeli insandır. Gerek bedensel bakımdan, gerek ahlâk ve maneviyat itibarıyla ruhani bakımdan insan en güzel bir dereceye ulaşabilmek için en mükemmel bir şekilde yaratılmıştır.¹⁴⁵ Allah'ın huzurunda insan, çok değerli ve üstün bir varlıktır, Yüce Allah Kur'ân'da şöyle buyuruyor: *"Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Onları, (çeşitli nakil vasıtaları ile) karada ve denizde taşıdık; kendilerine güzel güzel rızıklar verdik; yine onları, yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık."*¹⁴⁶ Bütün insanlar -Allah'a inansın veya inanmasın- O'nun kullarıdır. Hepsisi doğal haklara sahiptir ki, bu haklar sırf insan oldukları için, doğuştan kazanılmıştır. Hayat, özgürlük, mal-mülk edinme, çocuk sahibi olma ve tasarruf, eşitlik hakları insanın en doğal haklarıdır. Hangi ırka, millete, cinse, renge, mesleğe mensup olursa olsun, her insan eşit haklara sahip olduğu gibi,¹⁴⁷ Müslüman'ın da en doğal hakkı olan bu dünyada kendisine en ufak zarar verecek şeylerden uzak durup yaşama hakkına sahiptir. İslâmiyet, inancı, rengi,

142 Secde, 32/7-9.

143 Bakara, 2/30.

144 Tin, 95/4.

145 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. IX, İstanbul 2011, s. 337-339

146 İsrâ, 17/70.

147 Şükrü Özbuğday, *Cana Kıyma, Kan Davası ve İntihar*, s. 15.

ırkı, milleti, mesleği ve sosyal konumu ne olursa olsun bütün insanların yaşama hakkını dokunulmaz bir değer olarak kabul edip, onların yaşam hakkına yönelik her türlü ufak bir saldırıyı dahi önlemeye ve engellemeye çalışır. Yine İslâm dininin temel amaçlarının başında gelen “*insan canının korunması*” prensibinin sonucu olarak bir insanın başka bir insanı -ne amaçla olursa olsun- haksız yere öldürmesi yasaklandığı gibi,¹⁴⁸ yine aynı şekilde -ne amaçla olursa olsun- kendi canına kıyması da açık ve net bir şekilde ilâhi hükümlerle yasaklanmıştır.¹⁴⁹ Yüce Allah (c.c.) Kur'an'da şöyle buyuruyor: “...kendinizi öldürmeyin...”¹⁵⁰ başka bir ayette de “...kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın...”¹⁵¹ Bu konu ile ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.) de şöyle buyuruyor: “*Kim kendisini bıçak gibi keskin bir şeyle öldürürse, cehennem ateşinde kendisine onunla azap edilir*”,¹⁵² başka bir hadiste de: “*(Dünyada ip, tel ve benzeri bir şeyle) kendisini boğan kimse cehennemde kendisini (onunla) boğar, dünyada kendisini vuran, cehennemde kendini vurur*”¹⁵³ buyuruyor. Bu ayet ve hadisleri göz önünde bulundurarak, insanın kendini öldürmesi yani intihar etmesi yasaklandığı gibi, yine kendine karşı maddi ve manevi olarak en ufak bir zarar, hasar ve risk dahi verilemesi yasaklanmıştır.

III. Kâmil Müslüman'ın Anne-Babasına Karşı Görevi

İnce ruhlu Müslüman'ın görevlerinden biri de hiç şüphesiz anne-babaya sadık kalıp onlara karşı -her zaman ve her konuda- iyi muamelede bulunmasıdır. Kur'an, Müslümanlara, Allah'a iman ve amelden sonra anne-babaya iyilik etmenin, en faziletli amel olduğunu şu şekilde açıklamaktadır: “*Allah'a kulluk edin, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana-babaya iyilik edin...*”¹⁵⁴ başka bir ayette de Yüce Allah (c.c.) şöyle buyuruyor: “*Biz insana ana ve babasına karşı iyi davranmasını tavsiye etmişizdir...*”¹⁵⁵ Dünyada, ahlâk ve bilinç sahibi Müslüman'dan daha fazla anne-babasına iyi davranan bir insan yoktur. Kur'an anne-babanın makamını yükseltip, Müslüman kişinin onlara karşı davranışından takip etmesi gereken üstün ahlâkî ve edebî tavrı izah etmiştir.¹⁵⁶ Anne-babanın hayatta oldukları müddetçe onlara karşı iyi davranılması, en ufak bir kalp kırıklığının dâhi olmasını Yüce Allah (c.c.) şu ayetle yasaklamıştır: “*Rabbin yalnız kendisine ibadet etmenizi ve ana-babaya iyilik etmeyi buyurmuştur. Şayet onlardan*

148 Bakara, 2/30; İsrâ, 17/33.

149 Şükrü Özbuğday, *a.g.e.*, s. 28-29.

150 Nisâ, 4/29.

151 Bakara, 2/195.

152 Buhârî, “Cenâiz”, 84.

153 Buhârî, “Cenâiz”, 84

154 Nisa, 4/36.

155 Ankebût, 29/8.

156 Muhammed Ali Haşimi, *a.g.e.*, s. 62.

her ikisi veya birisi yaşlanmış olarak senin yanında bulunursa sakın onlara hizmetten yüksünme, “öf” bile deme, onları azarlama, onlara tatlı ve gönül alıcı sözler söyle. Onlara acıyarak alçak gönüllülük kantarlarını ger ve şöyle dua et: “Rabbim, onlar küçüklüğümde nasıl beni özenle yetiştirdilerse, ona mükâfat olarak Sen de onlara merhamet et”,¹⁵⁷ başka bir ayette de Yüce Allah (c.c.): “Biz insana ana ve babasına iyi davranmasını emrettik. Zira annesi onu nice zahmetlerle karnında taşımıştır. Sütten kesilmesi de iki yıl kadar sürer. İnsana buyurduk ki: “Hem Bana, hem de anne ve babana şükret; unutmama ki, sonunda Bana döneceksiniz”¹⁵⁸ buyurmaktadır. Dikkat edilirse bu son ayetteki yüce öğüt, anne-babaya çocuğuna küçüklüğünde gösterdiği fedakârlıklara karşı teşekkür etmesi, Allah’a şükretmesinin hemen ardından gelir. Bu da gösteriyor ki, İslâm’da anne-babaya iyi davranmak, en hayırlı ve en faziletli amellerden biridir. Yine İslâm dininde anne-babaya karşı davranışlarda, hayat şartları ne kadar zorlaşırsa zorlaşsın, ne kadar gelişirse gelişsin ve üzerine ne kadar ithal edilmiş adetler, bidatler yığılırsa yığılsın sevgi dolu bir kalp ile yönelmeyi her konuda yardım elini uzatmayı Müslüman ahlâkının en temel esası sayılmıştır.¹⁵⁹ Hz. Peygamber (s.a.v.) de anne-babasına iyi davranan, onların doğru sözünden çıkmayan kişiyi en yüksek mertebede ilan etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyuruyor: “Hem Rabbine, hem de anne-babasına itaat eden kul, en yüksek mertebededir.”¹⁶⁰ Yine Hz. Peygamber (s.a.v.), anne-babasına kötü davranan, onlara karşı gelen, yardım elini uzatmayan, azarlayan, bezginlik ve bıkkınlık tavır sergileyen cehennem ateşinden korunmazlar diye şöyle haber vermiştir: “Şu üç kişi cehennem ateşinden korunmazlar: 1) yaptığı iyiliği başa kakan; 2) anne ve babasına karşı gelen; 3) içki içmeye devam eden.”¹⁶¹

IV. Kâmil Müslüman’ın Eşine Karşı Görevi

Kâmil Müslüman’ın görevlerinden biri de aile kurduktan sonra eşini sevip ona karşı saygıda kusur etmemesidir. İslâm’da evlilik; Müslüman’ın nefsindeki telaşın kesilmesi ile hâsıl olan kalp ve gönül huzuru için eşlerin birbirlerine karşı saygı-sevgi, şefkat-merhamet ve hoşgörü anlayışı içinde kurulması gerekir. Allah Kur’ân’da bu ilişkiyi şöyle betimlemektedir: “Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O’nun varlığının belgelerindedir...”¹⁶² Kâmil Müslüman, hayat arkadaşını seçerken acele etmemeli ve huzurlu bir aile hayatını gerçekleştirebilecek yüce İslâmî özellikleri kendisinde taşıyan bayanı

157 İsra, 17/23-24.

158 Lokman, 31/14.

159 Muhammed Ali Haşimi, a.g.e., s. 74.

160 Suyûtî, el-Câmi’us-Sağîr, Hadis No. 2745

161 Suyûtî, a.g.e., Hadis No. 1893.

162 Rûm, 30/21.

aramalıdır. Güzelliğin, çekiciliğin yanı sıra dindar, akıllı ve ahlâk sahibi olmasını isteyerek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yolunu takip etmelidir. Hz. Peygamber (s.a.v.): "*Kadın dört şey için nikâhlanır: Zenginliği/malı, soyu/sülâlesi, güzelliği ve dini için. Sen dindar olanı tercih et ki, elin, hayatın bereketlensin*"¹⁶³ buyurmaktadır. Burada şunu da belirtmek gerekir, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) olgun Müslüman'a dindar kızı tavsiye etmesi, güzel kıza olan isteğini ortadan kaldırmaz. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), Müslüman'ın kalbi ısınmadığı, tarzını ve tavrını beğenmediği bir kızla evlenerek kendi dünyasını altüst etmemesi için nikâhtan önce mutlaka kızın yüzünü görmesini mendub saymıştır.¹⁶⁴ Yine aynı şekilde kızın rızası olmadan aile baskısıyla bir erkekle nikâhlandırılmaz. Günümüzde kızın rızasını almadan evlilikler de yok değil, fakat bu yöntem doğru bir yöntem değildir. Kızların rızasını almadan evlendirme yöntemleri İslâm'dan önce cahiliye Araplarında vardı.¹⁶⁵ Günümüzde kadın hakları ve kadın-erkek eşitliği konuları tartışılmaktadır. Bunun en önemli nedeni de kadına karşı yapılan haksız yere baskı ve şiddetin önlenmesidir. Özellikle bu tartışmayı sürdürenler, Batı medeniyetinin ve bu medeniyete mensup olan erkeklerin kadın haklarına saygılı olduklarını, buna karşılık ise İslâm medeniyetinin ve bu medeniyete mensup olan Müslüman erkeklerin kadın haklarını çiğnediklerini ve önemsemediklerini, daha da ileri giderek kadına köle muamelesinde bulduklarını ileri sürerler. Maalesef, bugün bu acı gerçekleri ve cahiliye adetlerini uygulayan Müslüman erkekler de yok değil. Çünkü İslâm'dan önceki kaba zihniyet, kadının güçsüzlüğünü ve narinliğini bildiği için, onu değersiz görmüş, dövmüş, eziyet etmiş hatta diri diri toprağa gömmüştür.¹⁶⁶ Fakat kadına karşı böyle kötü ve insanlık dışı muamelede bulunduğu bir dönemde Yüce Allah (c.c.) erkeklere: "...Kadınlarla iyi ve güzel geçinin..." emrini vermiştir. Peygamberimiz (s.a.v.) de: "*Sizin en hayırlınız, kadınına karşı en iyi -muamelede- olanınızdır.*"¹⁶⁷ buyurmuştur. Böylece bu kural da İslâm'ın önemli şartından sayılmıştır. Müslüman erkek, eşini incitecek en ufak muameleden sakınmalıdır, çünkü kadın onun hayat arkadaşı olduğu gibi çocuklarının da annesi sayılır. İslâm dininin amacı, karı-kocanın dünya ve ahiret mutluluğuna kavuşturmasıdır.

V. Kâmil Müslüman'ın Çocuklarına Karşı Görevi

Sadık Müslüman'ın görevlerinden biri de çocuklarına maddi ve manevi olarak sahip çıkmasıdır. Velilerin çocukları üzerinde hakkı olduğu gibi çocukların da anne-babaları üzerinde hakları vardır. Çocuklar

163 Buhârî, "Nikâh", 15.

164 Tirmizî, "Nikâh", 5.

165 Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları*, İstanbul 2014, s. 56.

166 Nahl, 16/58-59; Adnan Demircan, *a.g.e.*, s. 59.

167 İbn-i Mâce, "Nikâh", 50.

hayatta insanın göz nuru, ömrünün sevinci, burnundaki güzel kokan çiçeği, ailenin süsüdür. Onlar üzerinde emeller, hayaller kurulur ve hayat onlarla daha güzel, daha tatlı olur. Fakat bütün bunlar çocukların en iyi ve en güzel bir şekilde yetiştirilmesine bağlıdır. Bu konuda Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Çocuğunuza bırakacağınız *“en güzel miras” onu, hem dünya ve hem de ahiret mutluluğuna eriş-tirecek bir terbiyedir*”,¹⁶⁸ başka bir hadiste de Peygamberimiz (s.a.v.): “Çocuklarınıza *ikramda bulunun ve onların edebini güzelleştirin*.”¹⁶⁹ bu-yuruyor. Anne-babalar çocuklarına, Allah'ın onlara verdiği bir emanet nazariyesiyle bakmalıdırlar. Ailesine İslâmî terbiye ve ahlâkı öğretme-yip onları bu anlayıştan yoksun bırakan ve onların cehenneme gitme-sine sebep olan kişinin hesap gününde en talihsiz ve en mutsuz kişi olacağını Yüce Allah (c.c.) şu ayetle bildirmiştir: “*De ki: “Gerçekten kaybedenler, kıyamet gününde kendilerini ve ailelerini hüsrana uğra-tanlardır.” Dikkat edin, asıl apaçık hüsrana budur. Onlara üstlerinden ateş bulutları vardır, ayrıca altlarından da ateş bulutları vardır. İşte bu, Allah'ın, kullarını kendisiyle korkutup sakındırdığı şeydir.*”¹⁷⁰ Bir başka ayette de Yüce Allah (c.c.) kişinin hem kendisini hem de ailesi-ni cehennemden korumasını şöyle buyurmaktadır: “*Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakacağı insanlar ve taş olan ateşten koruyun.*”¹⁷¹ Peygamberimiz (s.a.v.) de konuyla ilgili: “*Hepiniz bir sürünün çobanı gibisiniz. Çoban sürüsünü koruduğu gibi, siz de evlerinizde ve emriniz altındakileri cehennem ateşinden korumalısınız! Onlara Müslüman'ca yaşamayı öğretmelisiniz. Öğretmezseniz sorumlu olacaksınız.*”¹⁷² bu-yurmuştur. Çocukların anne-babalarının üzerinde haklarına gelince: **a.** Çift, daha evlenmeden önce helâle harama dikkat etmelidir; **b.** Anne çocuğuna hamile olduğu sürece yediğine içtiğine ve bütün davranış-larına itina göstermelidir. O dönem içerisinde, annenin yaptığı bütün davranışlar karnındaki çocuğu olumlu veya olumsuz etkileyip ona göre şekillenmesini sağlayacaktır; **c.** Çocuk dünyaya geldiğinde ona en güzel ismi koymalıdır; **d.** Çocukların güzel bir eğitim almalarını sağla-malı, çünkü çocukları eğiterek geleceğe hazırlamak velilerin en büyük görevlerindedir. Zira aile, çocukların ilk eğitim yuvasıdır. Anne ve baba çocuklarına İslâmî terbiye ve ahlâkı öğrettiğinde onların bütün sevaplarına aynen iştirak edeceklerdir, ama öğretmedikleri takdirde ise hesap günü gelince çocuklar onlara: “*Bizim ahlâk ve eğitimimizi ihmal edip günah işlememize ve şimdi bu günahlardan dolayı ateşe atıl-mamıza sebep oldunuz*” diye isyan edip şikâyet edeceklerdir. Nitekim

168 Tirmizi, “Birr”, 33.

169 İbn-i Mâce, “Edeb”, 3.

170 Zümer, 39/15-16.

171 Tahrîm, 66/6.

172 Müslim, “İmâre”, 20.

bir ayette: “*Mallarınız ve çocuklarınız, yalnızca bir imtihan aracıdır*”¹⁷³ diye hatırlatılmaktadır; **e.** Çocuklara güzel davranmak: Aile içinde ane-baba çocuklarına her açıdan örnek teşkil edecek bir şekilde davranmalıdırlar. Veliler arasında bir tartışma olacaksa, çocukların olmadığı veya onların duymayacağı bir ortamda yapmalıdırlar. Çocukların yanında, huzurunda asla tartışma yapılmamalıdır. Çünkü onlar bu tartışmadan etkilendikleri travma hislerini hayat boyu beyinlerinde taşıyacaklardır. Bir de çocukları terbiye etmek için şiddete başvurmak doğru bir yöntem değildir. Ancak çocuk bir yanlış veya hata yapınca ona anlayacağı bir şekilde doğrusunu anlatmak uygun olanıdır; tekrar aynı yanlışını yaparsa bu sefer ceza alabileceği hissi vermek lâzımdır. Çocuk, ısrarla aynı hatayı yapmaya devam ederse sevgi, şefkat ve merhamet ile şiddet içermeyen uygun bir cezalandırma yoluna gidilmelidir; **f.** Çocuklar arasında eşit ve âdil olmak lazım: Anne-baba gerek kız, gerek erkek veya özürsüz çocuğu olsun hiç birini diğerinden farklı olarak görmez, aralarında hiçbir ayrımcılık yapmaz. Bu konuda Peygamber (s.a.v.): “*Allah, öpmeye varuncaya kadar çocuklarınız arasında âdil davranmanızı sever*”¹⁷⁴ diye Müslümanları ikaz etmektedir; **g.** Evlilik çağına geldiğinde evlendirmek: Anne babanın çocuğunu buluş çağına geldiğinde (18 yaşını doldurmak şartıyla) vakit geçirmeden evlendirmesidir. Kur'an evlilik meselesine teferruatıyla yer vermiştir. Ailelerin müsaadesiyle ve mehirleri verilerek açık bir şekilde yasal bir nikâhla evlendirilmesi emredilmektedir.¹⁷⁵ Ayrıca kızlar, Müslüman ve ahlâk sahibi bir erkekle, erkekler de Müslüman ve dindar bir kızla evlendirilmeli, ateist ve müşrik kızlardan ise kaçınılmalıdır.¹⁷⁶

VI. Kâmil Müslüman'ın Akrabalarına Karşı Görevi

Modern hayat ilerledikçe insanoğlu da kendini yalnızlaştırmaya doğru iterek, sorunların üstesinden gelememekte ve bunların altında ezilip bunalıma girmektedir. Ancak İslâm'ın oluşturduğu sosyal yardımlaşma müessesesi insanı bu yalnızlık ortamından ve bunalımdan kurtarıp sağlıklı bir toplumun bireyi haline getirmektedir. İslâmî sorumluluk aile çevresinden başlayıp akraba dairesine uzanır sonra da toplum çevresine geçer. Bu nedenden dolayı salih Müslüman'ın görevlerinden biri de akrabalarına iyilikte bulunup onlarla teması sürdürmesidir. Arapça olan akraba kelimesinin Türkçe karşılığı, kan veya evlilik yoluyla birbirine bağlı olan kimselere denir, yani insanın en yakınları demektir. İslâm öyle bir dindir ki, akrabaya vermiş olduğu önemi başka hiçbir din ve sistem vermemiştir. Gerek Kur'an ayetleri, gerekse de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisleri akrabaya yardım ve

173 Teğâbun, 64/15.

174 Suyûtî, a.g.e., Hadis No. 1895.

175 Nisâ, 4/25.

176 Bakara, 2/221.

iyilik yapmayı emredip, onlarla alakayı kesenleri de ikaz etmektedirler. Yüce Allah (c.c.) Kur'ân'da şöyle buyuruyor: "*Akrabaya, miskinlere (çalışamayacak durumda olan ihtiyaçlara) ve yolda olanlara hakkını ver!*",¹⁷⁷ başka bir ayette de Yüce Allah (c.c.): "*Allah'a ibadet edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaşa, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara (köle, cariye, hizmetçi ve benzerlerine) iyi davranın. Allah kendini beğenmiş kibirli-gururlu kişileri sevmez.*"¹⁷⁸ buyuruyor. Yüce Allah (c.c.) akrabanın, miskinlerin ve yolda kalanların ihtiyaçlarını gidermenin birer gönül borcu olmadığını, hak olduğunu bildirmiştir. Son ayette ise, görüldüğü gibi akrabalar önem bakımından ana-babadan hemen sonra gelmektedir.

Salih bir Müslüman, akrabasından kötülük görse bile ona yardım elini uzatmaktan vazgeçmemelidir. Çünkü bir Kur'ân ayetinde, fazilet ve servet sahibi kimseler akrabaya, yoksullara, Allah yolunda göç edenlere mallarından vermeyeceklerine dair yemin etmeleri menedilmektedir.¹⁷⁹ Yine Hz. Muhammed (s.a.v.) hadislerinde en faziletli ve en hayırlı sadakanın kendisine düşmanlık yapan akrabalara verilen sadaka olduğunu,¹⁸⁰ fakir-fukaraya verilen sadakanın bir sadaka yerine geçeceğini, ancak akrabaya verilen sadakanın iki sadaka yerine geçeceğini ifade etmiştir.¹⁸¹ Birinci sevap, akrabası olduğu için, ikincisi de sadaka ecridir. Olgun Müslüman akrabaları kendisine yardım etmese bile o yardım eder, hatta kendisini terk eden akrabalarıyla sıla-i rahim ilişkisini devam ettirir. Çünkü bu tutumuyla Allah'ın rızasını kazanıp İslâm ahlâkıyla ahlâklanmak istemişse, yapmış olduğu iyiliğin karşılığında teşekkür dâhi beklemez. Yine bu tutumuyla örnek Müslüman ahlâkını göstermek için onlara iyilikte bulunarak İslâm'ın insanda olmasını istediği yüce ahlâkı onlara göstermiş olur. Gerçek Müslüman'da bulunması gereken bu özelliği Yüce Allah (c.c.) şöyle ifade etmiştir: "*O, hiç kimseye karşılık bekleyerek iyilik yapmaz. (Yaptığı iyiliği) ancak Rabbinin rızasını isteyerek yapar*",¹⁸² konuyla ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.) de bir hadisi şeriflerinde: "*Akrabaya karşılık bekleyerek iyilik eden, iyilik etmiş olmaz. Asıl iyilik eden akrabası kendisini terk etse de akrabalık bağınu koparmayandır.*"¹⁸³ buyurmuştur.

177 İsrâ, 17/26.

178 Nisâ, 4/36.

179 Nûr, 24/22.

180 Ahmet b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 402.

181 Tirmizî, "Zekât", 26.

182 Leyl, 92/19-20.

183 Buhârî, "Edeb", 15.

VII. Kâmil Müslüman'ın Komşularına Karşı Görevi

İslâm'ın sosyal yardımlaşma anlayışını kavramış akıllı ve samimi bir Müslüman'ın görevlerinden biri de komşularıyla iyi geçinmesidir. Çünkü İslâm dini komşu hakkına çok büyük önem vermiştir. Yüce Allah (c.c.) Kur'an'da şöyle buyuruyor: *"Allah'a ibadet edin ve O'na hiç bir şeyi ortak koşmayın. Ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaşa, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara (köle, cariye, hizmetçi ve benzerlerine) iyi davranın. Allah kendini beğenmiş kibirli-gururlu kişileri sevmez."*¹⁸⁴ Hz. Peygamber (s.a.v.) de komşu hakkına çok büyük önem vererek, komşuya kötülük yapmamayı, incitmemeyi, Allah'a ve ahiret gününe iman etmenin işareti saymış ve komşuya iyilik yapmayı imanın güzel bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Bir hadisi şeriflerinde Hz. Muhammed (s.a.v.) şöyle buyuruyor: *"Allah'a ve ahiret gününe inanan kimse komşusuna ihsanda (iyilikte) bulunsun. Allah'a ve ahiret gününe inanan kimse misafirine ikramda bulunsun. Allah'a ve ahiret gününe inanan kimse ya hayır konuşsun veya sussun."*¹⁸⁵ İnsanların en çok muhatap oldukları kişiler komşulardır. Bu yüzden basireti açık, cömert bir Müslüman özellikle mahallesinde yaşayan komşularını gözetmekten geri durmaz, onlara riayet eder, sevgi ve ikram kapılarını sonuna kadar açık tutar. Yiyecek ve içecek almaya gücü yetmeyen fakir-fukarayı, buluş çağına gelmemiş söz dinlemeyen çocuğu, öksüz ve yetim kimseleri, kimsesiz kalmış dul kadın ve biçare ihtiyarı düşünür. Çünkü İslâm peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.), Müslümanların gönüllerine süslemiş olduğu sosyal yardımlaşma duygusunu şöyle dile getirmiştir: *"Ey Ebû Zer! Çorba pişirdiğin zaman suyunu çok koy. Sonra da komşularını gözden geçir ve gerekli gördüklerine güzel bir şekilde ikram et"*¹⁸⁶ buyurmuştur. Müslüman'ın kendisi, zengin ve bol nimetler içinde yaşarken, komşusunun açlıktan nefesi tükenme noktasına geldiğini gördüğü halde ona müdahale etmez, yardım etmezse o gerçek anlamda Müslüman değildir. Komşusunun çorba kokusundan dâhi etkilenmesine rıza göstermeyen İslâm Peygamberi yine gerçek Müslümanları ikaz ederek: *"Komşusu açken tok yatan bizden değildir"*¹⁸⁷ buyurmuştur. Başka bir hadisi şeriflerinde de: *"Cebrail (a.s.) bana, komşuya iyi davranmamı o kadar tavsiye etti ki ben, komşuları birbirine mirasçı kilacak zannettim."*¹⁸⁸ buyurmuştur. Kur'an ve sünnetin hikmetini kavramış ergin bir Müslüman, komşularıyla daima iyi geçinir onlara kötülük ve eziyet etmez. Çünkü Müslüman olduğunu iddia edip de komşularına kötülük yapan,

184 Nisâ, 4/36.

185 Burhârî, "Edeb", 31, 85; Müslim, "İmân", 74, 75.

186 Müslim, "Birr", 143.

187 Heysemî, *Mecma'uz-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, VIII, 167, İstanbul 2012; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek Ale's-Sahihayn*, II, 12, İstanbul 2013.

188 Buhârî, "Edeb", 28; Müslim, "Birr", 140.

eziyet eden kimsenin gerçek Müslüman olamayacağını bizzat Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından haber verilmiştir. Nitekim Ebû Hüreyre'nin (r.a.) rivayetine göre Hz. Muhammed (s.a.v.): "Vallahi iman etmiş olmaz. Vallahi iman etmiş olmaz. Vallahi iman etmiş olmaz!" buyurdu. Onu duyan sahâbiler: "Kim iman etmiş olmaz, ya Rasûlullah?" diye sordular. Hz. Muhammed: "Yapacağı kötülüklerden, komşusu emniyet içinde olmayan kimse"¹⁸⁹ buyurdu. Başka bir hadiste de Hz. Muhammed (s.a.v.): "Yüce Allah'a göre arkadaşların hayırlısı, arkadaşına karşı daha hayırlı olandır. Yine Yüce Allah'a göre komşuların hayırlısı, komşusuna karşı daha hayırlı olandır"¹⁹⁰ buyurdu. Olgun Müslüman'ın iyiliği ve yardımı sadece Müslüman komşularını kapsamaz, aynı zamanda gayr-ı Müslim komşularını da kapsar. Yüce Allah (s.a.v.) bir ayeti kerimde: "Allah, sizinle din uğurunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara âdil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever."¹⁹¹ buyurmuştur.

VIII. Kâmil Müslüman'ın Kardeş ve Arkadaşlarına Karşı Görevi

Kur'an'ın ayetleriyle aydınlanmış feraset sahibi Müslüman'ın görevlerinden biri de kardeş ve arkadaşlarına karşı her çeşit şaibeden temizlenmiş ve menfaat duygusundan arınmış saygı ve sevgi beslemesidir. Kur'an-ı Kerim'de Allah (c.c.) şöyle buyuruyor: "Şüphesiz ki, bütün müminler ancak kardeştir..."¹⁹² İslâm'da iman kardeşliği, gönül ilişkisinin en kuvvetlisi ve en sağlam olanıdır. Sevgi ve saygısında sadık olan Müslüman imanın lezzetini kalbinde her zaman hisseder. Konuyla ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.) de inanan kişilerin inanç lezzetini şu şekilde açıklamıştır: "Üç haslet vardır ki, kimde bulunursa o zat, imanun halâvetini, tadını tatmış olur. Bunlar; Allah ve Rasûlü'nün o kimseye her şeyden daha sevimli olması; sevdiği bir kişiyi sadece Allah rızası için sevmesi; ateşe atılmaktan nasıl korkuyorsa Müslüman olduktan sonra mülhit (kâfir) olmaktan da aynı şekilde korkmasıdır."¹⁹³ Başka bir hadiste de Peygamber (s.a.v.), ahirette sadece geçerli olacak olan gerçek iman ile sevgi arasındaki ilişkiyi en etkili biçimde şöyle dile getirmiştir: "Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, sizler iman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olamazsınız, yaşadığınız sürece birbirinizi seveceğiniz bir şey söyleyeyim mi? Aranızda selâmı yayınız."¹⁹⁴ Allah'ın elçisi yemin

189 Müslim'in rivayetinde ise "Komşusunun kötülüğünden emin olmadığı kimse cennete giremez" buyuruyor. Buhârî, "Edeb", 29; Müslim, "İmân", 73.

190 Tirmizi, "Birr", 28/1944.

191 Mümtehine, 60/8.

192 Hucurât, 49/10.

193 Burârî, "İman", 9.

194 Müslim, "İman", 93-94; Konuyla ilgili buna benzer hadislerden biri de "Sizden biriniz kendisi için arzu edip istediği şeyi, din kardeşi için de arzu edip istemedikçe, gerçek anlamda iman etmiş olmaz" Buhârî, "İmân", 7.

ederek imansız kişilerin cennete giremeyeceğini, sonra da cennete girebilmenin vazgeçilmez şartı olan imanı elde edebilmek için Müslümanların birbirlerini sevmeleri gerektiğini bildirmiştir. İşte bu etkili ve etkili olduğu kadar da verimli olan sevgiyi Allah'ın elçisinden gören ve öğrenen sahâbiler bütün dünyaya yaymışlardır. Bu sarsılmaz ve perçinleşmiş sevgi ile insanlık tarihinin örnek neslini yetiştiren Hz. Muhammed (s.a.v.), onların özelliklerini ve dayanışmalarını şöyle betimlemektedir: *"Mümin'in mümine karşı durumu, bir parçası diğer parçasını sımsıkı kenetleyip tutan binalar gibidir."*¹⁹⁵ Hz. Muhammed (s.a.v.) burada, nasıl bir duvarın taşları sımsıkı birbirine kenetleşmişse, Müslümanların da Allah rızası için birbirlerine karşı saygı ve sevgide -bu duvarın taşları gibi- sapasağlam bağlanmalarını, dünya menfaatlerinden dolayı birbirinden vazgeçmemelerini öğütlemiştir. Çünkü Müslümanların Allah rızası için birbirlerini sevmeye, birbirlerine karşı saygı duymada bu sapasağlam bağı, içlerinden birisinin yapabileceği bir hata ile hemen kopacak kadar zayıf bir bağ olmadığı da anlaşılmalıdır. İslâm, Müslümanların kızgınlık ve öfke anında duyguların ve niyetlerinin değişebileceğini hesaba katarak, öfke ve kızgınlıklarının geçmesi için bir süre tanışmıştır. Bu süre dolduktan sonra her iki Müslüman'ın barışmayıp küs kalmalarını da kınamıştır.¹⁹⁶ İslâm dini, Müslümanların birbirlerini karşılıklı sevmeye, kaynaşmaya ve yakınlaşmaya davet ederek, kin, nefret, haset, dargınlık, zan gibi hasletlerden de uzak durmalarını emretmiştir. Yüce Allah (c.c.) Kur'an'da şöyle buyuruyor: *"Ey iman edenler! Zannın birçoğundan kaçınun. Çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin kusurunu araştırmayın. Kiminiz kiminizi arkasından çektiştirmesin. Sizden birisi ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz. O hâlde Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah tevbeleri çok kabul edendir, çok esirgeyendir."*¹⁹⁷ Konuyla ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.) de: *"Başkalarının elindeki nimetin gitmesini istemeyiniz! Almak istemediğiniz halde -malın fiyatını arttırmak için- fiyat yükseltmeyiniz! Birbirinizi kızdıracak şeyler yapmayınız! Birbirinize sırtınızı dönüp uzaklaşmayınız! Birinizin yaptığı alış-veriş üzerine alış-veriş yapmayınız! Allah'ın kulları, kardeş olunuz! Müslüman Müslüman'ın kardeşidir. Ona zulüm etmez; ona yardımını kesmez; ona yalan söylemez; onu hakir görmez. Kalbine işaret ederek üç defa: Takva işte şuradadır. Kişinin Müslüman kardeşini hakir görmesi kötülük olarak ona yeter. Müslüman'a, bütün Müslümanların kanı, malı ve urzu haramdır."*¹⁹⁸ buyurmuştur. Müslüman'ın Müslüman'a karşı kazanacak hiçbir zaferi yoktur, ama birlikte kazanacakları çok zaferler

195 Nesâî, "Zekât", 66.

196 "Müslüman'ın üç günden fazla küs durması helâl olmaz. Kim Müslüman kardeşini üç günden fazla terk eder ve o hâl üzere ölürse cehenneme girer" Ebû Dâvûd, "Edeb", 47.

197 Hucurât, 49/12.

198 Müslim, "Birr", 32.

vardır. Müslümanlar ancak iyilikte ve takvada yarışır, kötülükte ve günaha değil.¹⁹⁹ Müslüman, kardeşine kızsız ve öfkelenirse bile bir müddet sonra kızgınlığı geçince onu affetmesini de bilir. Yüce Allah: "...(*Takva sahibi Müminler*) *Öfkelerini yenerler, insanları bağışlarlar. Allah, iyilikte bulunanları sever.*"²⁰⁰ buyuruyor. Sadık Müslüman, gerek kardeşlerine gerekse de arkadaşlarına karşı her zaman yumuşak huy- lu ve anlayış sahibi olmalıdır. İslâm dini, Müslüman'ın Müslüman'a karşı sert olması, küskün durması bir yana, ona somurtkanlığı bile yasaklamıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu konuda Müslümanları uyara- rak şöyle buyurmuştur: "*Allah, Müslüman kardeşine karşı surat asan kimsese lânet eder.*"²⁰¹ Allah (c.c.) da, Müslümanların Müslümanlara lânet değil, dua etmelerini istemektedir.²⁰² Beddua eden kişinin bed- duası ise hedefine ulaşamayınca sahibine geri döner ve sahibini vurur bir bumerang gibi.

IX. Kâmil Müslüman'ın Topluma Karşı Görevi

Tarih boyunca insanlara kan kusturan ırkçılık, renkçilik, hizipçilik, aşiretçilik, kabilecilik, bölgecilik, sınıfçılık ve bencillik anlayışını İslâ- miyet toptan reddedip, insanlar arasında takvayı tek bir ölçü olarak tanımıştır.²⁰³ Mezhep, tarikat, cemaat, kardeşliğini din kardeşliğine tercih eden de Allah (c.c.) affetmez; çünkü insanların sağlık, güvenlik, mutluluk ve huzur içinde yaşaması İslâm'ın temel prensiplerinden- dir. Müslüman, Kur'ân ve sünnetin nuruyla aydınlandığı için ümmet bilinciyle hareket eder. Onun görevlerinden biri de toplumda İslâm'ın cemiyet için koymuş olduğu kurallara uymasındır. Müslüman gerek tek başına olsun gerek ailevi olsun cemiyete her zaman muhtaçtır. Çünkü Müslüman sosyal bir varlıktır; onun sosyal kişiliğini oluşturan özelliklerin oluşması ve devamı, sosyal yaşantısında Kur'ân ve sünnet- in koyduğu kurallara özenle uymasıyla olur. İslâm inanç sisteminin temel kurallarından biri olan bu ilkedden, Müslüman'ın yaşantısında olması gereken sosyal ahlâk kaideleri çıkar ve Müslüman insanlarla olan ilişkisini bu ilkeye göre ayarlayıp uygular.²⁰⁴

Müslüman'ın topluma karşı vazifesi de Kur'ân ve sünnetin emrettiği şekilde olmalıdır. İslâm dininin istediği örnek ve model Müslüman'ın

199 Âl-i İmrân, 3/114; Máide, 5/2; Asr, 103/2-3.

200 Âl-i İmrân, 3/134.

201 Bu hadisi Ali bin Ebî Tâlib (r.a.) rivayet etmiştir; Celâleddin es-Suyutî, *a.g.e.*, Hadis No. 1064

202 Haşr, 59/10.

203 Máide, 5/2; Şuarâ, 26/89; Hucurât 49/13; Konuyla ilgili Hz. Muhammed de: "*Ey insanlar, şüphesiz Rabbiniz tek biridir, hepiniz Âdem'in çocuklarısunuz, Âdem ise topraktandır. Arab'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arab'a, kırmızının siyahıya, siyahın kırmızıya -hiçbir- üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvadadır*" buyurmuştur. Ahmet b. Hanbel, *a.g.e.*, V, 411; Muhammed b. Süleyman er-Rudani, *Cem'ul-Fevaid ve Mecma'iz Zevaid*, I, 510 (Hadis No: 3632)

204 M. Ali Haşimi, *a.g.e.*, s. 178.

gerektiği gibi huşu içinde ibadet etmesi, sadık kalpli olması, iyi davranışın kendinde bulunması, özü sözüne uygun olması gibi özelliklerdir. Müslüman'ın dindarlık anlayışına gelince, nasıl Rabbine kuluk ediyorsa, aynı şekilde masivaya karşı da şefkatli ve merhametli olmalı; hiçbir canlının hakkına saldırmadan, hiçbir kalbi kırmadan, incitmeden doğru istikamet üzere olmalıdır. Müslüman ahlâk, edep, nezaket kurallarını kendinde bulunsun diye değil, İslâm dininin tabii gereği olduğu için benimsemesi ve gereği gibi uygulamasıdır. İslâm dininin, birlikte yaşama ve geçinme usulü denilen âdâb-ı muâşeretini her Müslüman'a farz-ı ayın olduğu prensibini öğrenip unutmaması gerekir.²⁰⁵

Kur'an ve sünnette Müslüman'a ait bazı özellikler:

1. Müslüman ahlâk sahibidir. Allah (c.c.) Hz. Muhammed'e (s.a.v.): *"Gerçekten sen çok büyük bir ahlâka sahiptin"*²⁰⁶ buyurarak Hz. Muhammed'in (s.a.v.) en güzel ahlâkla ve en iyi niteliklerle süslendiğini, Kur'an'ın yasakladığı bütün kötülüklerden ve değersiz hasletlerden uzak olduğunu bildirmiştir. Yine Hz. Aişe'ye (r.a.), Allah'ın elçisinin ahlâkı sorulduğunda *"Hz. Muhammed'in ahlâkı Kur'an'dı"*²⁰⁷ cevabını vermiştir. Müslümanlar da onu her konuda örnek alması gerekir ki, bu konuda Kur'an: *"Andolsun ki, Allah Rasûlü'nde sizin için güzel bir örnek vardır"*²⁰⁸ buyurmaktadır. Yani Müslüman'ın sıkıntılarının, sorunlarının en güzel çözümü, çaresi, kurtuluşunun şifalı reçetesi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) örnek yaşantısındadır. Müslüman ahlâk sahibidir, çünkü o Kur'an ve sünnetin nuruyla aydınlanmış, gördüğü veya duyduğu bir kötülüğü eliyle düzeltir, buna gücü yetmezse diliyle düzeltir buna da gücü yetmezse kalbiyle nefret eder ki, bu sonuncusu imanın en zayıf mertebesidir.²⁰⁹ Hz. Muhammed (s.a.v.) kalbini işaret ederek takva işte buradadır²¹⁰ deyip Müslümanları şöyle ikaz etmiştir: *"Dikkat edin, vücutta bir et parçasıdır ki, o düzelince bütün vücut düzelir, o bozulunca da bütün vücut bozulur. Dikkat edin, o kalptir."*²¹¹

2. Müslüman bütün insanlara karşı her konuda doğru ve dürüsttür. Yüce Allah (c.c.) Kur'an'da şöyle buyuruyor: *"Şüphesiz, 'Rabbimiz Allah'tır' deyip, sonra da doğrulukta devam edenlere gelince, onların üzerine melekler iner ve derler ki: 'Korkmayın, üzülmeysin, size vaat edilen cennetle sevinin.'"*²¹² Başka bir ayette de Yüce Allah (c.c.), dünyada doğru sözlü ve her konuda doğruluğu ısrarla devam ettirenleri şöyle

205 İlmihal-İman ve İbadetler, c. II, s. 277.

206 Kalem, 68/4.

207 Müslim, "Müsâfirin", 139.

208 Ahzâb, 33/21.

209 Tirmizi, "Fiten", 11.

210 Müslim, "Birr", 32; Tirmizi, "Birr", 18.

211 Buhârî, "İmân", 39.

212 Fussilet, 41/30.

müjdelemektedir: “...Bu doğrulara, doğruluklarının fayda vereceği gündür. Onlara, içinde ebedi kalacakları, zemininden ırmaklar akan cennetler vardır. Allah onlardan razı olmuştur, onlar da O’ndan razı olmuşlardır. İşte büyük kurtuluş ve kazanç budur.”²¹³ Peygamberlerden sonra en üstün dereceye sahip olan kişiler hiç şüphesiz siddikler (doğrular) olduğunu bizzat Yüce Allah (c.c.) şöyle bildirmektedir: “Kim Allah’a ve peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberler, siddikler, şehitler ve salihlerle beraberdir. Onlar ne güzel arkadaşlardır.”²¹⁴ Müslüman’ın kalbini saran Kur’ân ve sünnet terbiyesi ona doğruluğun bütün erdemlerin başı olduğunu, üstün ahlâkın temelini doğruluk olduğunu bildirmiştir. Bu konuda Hz. Muhammed (s.a.v.) de doğruluk, sahibini cennete götüreceği gibi, yalan da sahibini cehenneme sürükleyeceğini şu hadisle bildirmiştir: “Şüphesiz doğruluk iyiliğe götürür. İyilik de cennete götürür. Kişi doğru söyleye söyleye Allah katında doğru sözlü (siddik) diye yazılır. Yalancılık kötüyü götürür. Kötülük de cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye Allah katında çok yalancı (kezzâb) diye yazılır.”²¹⁵ Müslüman kötü iş yapmayı, aldatmayı, ölçü-tartıda bilerek hile yapmayı sevmez ve böyle niteliklerin kendinde bulunmasını asla istemez. Bu sebepten dolayı Müslüman, Allah katında ve insanlar nezdinde şeref sahibidir. Hz. Muhammed (s.a.v.): “Mümin, hilekâr-düzenbaz değildir, ahlâkı güzel olandır. Fâsık ise hilekâr-düzenbazdır, Allah katında şerefini, onurunu yitirmiş kişidir.”²¹⁶ buyurmuştur. Hilekârın cennete girmeyeceğini,²¹⁷ Müslüman’ın aldandığını fakat aldatmadığını söyleyen Hz. Muhammed (s.a.v.): “Akıllı mümin, bir yılanın deliğinden iki kere ısırılmaz”²¹⁸ buyurarak Müslümanları aldanmamaları konusunda dikkatli ve uyanık olmaya davet etmektedir.

3. Şuurlu ve feraset sahibi Müslüman’ın en önemli özelliklerinden biri de emanete sahip çıkmasıdır. Kur’ân-ı Kerim: “Allah size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adalette hükmetmenizi emrediyor...”²¹⁹ buyurmuştur. Emanet, insanın bir şeye kalben güvenip kendisine maddi ve manevi her hangi bir şeyin gönül rahatlığı ile teslim edilebilir ve geri istendiği zaman da eksiksiz alınabilir eşya, mal, onur, şeref vb. şeyler demektir. Emanet üç çeşittir: Birincisi: Müslüman’ın Allah’a karşı emanete riayet etmesi, yani Allah’ın emir ve yasakların tatbikatı meselesi ile ilgilidir. İkincisi: Müslüman’ın kendine karşı emaneti ise, kendisine en faydalı ve en uygun olanı seçmesi, öfke ve şehvet veya cahillik ile sonunda za-

213 Mâide, 5/119.

214 Nisâ, 4/69.

215 Buhârî, “Edeb”, 69; Müslim, “Birr”, 103-104.

216 Ebû Dâvud, “Edeb”, 5; Tirmizî, “Birr”, 41.

217 Tirmizî, “Birr”, 41.

218 İbn-i Mâce, “Fiten”, 13.

219 Nisâ, 4/58.

rarı olacak şeyleri yapmamasıdır. Üçüncüsü: Müslüman'ın topluma karşı emanetine gelince, insanların haklarını gözetmek, ölçü-tartıda hile yapmamak, topluma ait araç-gereçlere veya herhangi bir mala, çevreye zarar vermemek, karı-kocanın namusu birbirlerinin emaneti olduğu için namuslarını ve çocuklarının soylarını korumaları bunların içindedir.²²⁰ Emanete hıyanet edenin imanı olmadığını²²¹ söyleyen Hz. Muhammed (s.a.v.), bu özelliğin münafiğa ait bir alamet olduğunu şu hadisle bildirmiştir: *"Münafığın alameti üçtür: Söz söylerken yalan söyler. Vaat ettiği, söz verdiği zaman sözünde durmaz. Kendisine bir şey emanet edildiği zaman hıyanet eder."*²²²

4. Kâmil Müslüman'ın kalbi Kur'an ve sünnetin adalet anlayışı ile yoğrulmuş ve bu anlayışı kendisine zırh gibi giydirip yeryüzünde Allah'ın halifesi namına hak kazanmıştır. Yüce Allah (c.c.): *"De ki, Rabbim -hiç kimsenin hakkına ve hukukuna saldırmamayı- adaletli ve doğru olmayı emretti..."*,²²³ başka bir ayette de: *"Ey iman edenler! Kendiniz veya ana-babanız ve yakınınız aleyhine de olsa, zengin de olsa, fakir de olsa, Allah için adaleti uygulayan şahitler olunuz!... Adaleti uygulamada heva ve heveslerinize uymayın!..."*²²⁴ buyurarak hiç kimse kimsenin hakkına, şahsına, malına-mülküne, canına, şeref ve onuruna saldırmaya, gasp etmeye hakkı olmadığını bildirmiştir. İslâm, insanlar arasında adaleti, iyiliği, itidali emredip, bütün çirkin işleri -zinayı, cimriliği, dedikoduyu, haddi aşmayı, nemelazımcılığı, alaycılığı, bencilliği, çıkarıcılığı, bozgunculuğu, azgınlığı, haksızlığı, hırsızlığı, merhametsizliği- yasaklamıştır.²²⁵ Konuyla ilgili Hz. Muhammed de (s.a.v.): *"Cennetlikler üç gruptur: Birincisi, adalet ve başarı ile ülkesini yöneten devlet başkanı. İkincisi, yakınlarına ve Müslümanlara karşı merhametli ve yufka yürekli olan kişidir. Üçüncüsü, ailesi kalabalık olduğu halde haram kazançtan sakınıp kimseden bir şey istemeyen adamdır."*²²⁶ buyurmuştur. Müslüman adalet sahibidir, kimseye haksızlık etmez; haksızlık kimden gelirse gelsin, kime yönelik olursa olsun, mazlumdan yana zalime karşı, zalim eşi, kardeşi ve babası da olsa, mazlum düşmanı da olsa. Konuyla ilgili Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *"Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan ve adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa olan öfkeniz sizi, adaletsizliğe sürüklemesin. Âdil olun; bu, takvaya daha yakındır. Allah'tan sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan haberdardır."*²²⁷

220 Elmalılı Hamdi Yazır, a.g.e., c. III, s. 10-12.

221 "Emanet sahibi olmayan kişinin gerçek ve mükemmel imanı yoktur", Ahmet b. Hanbel, a.g.e., III, 135.

222 Buhârî, "İmân", 24; Müslim, "İmân", 107.

223 A'raf, 7/29.

224 Nisâ, 4/135.

225 Nahl, 16/90.

226 Müslim, "Cennet", 63.

227 Mâide, 5/8.

Bu çalışmamızda, Kur'ân ve hadislerde geçen Müslüman'da olması gereken bütün özellikleri saymamız imkânsız olduğu için kısaca diğer bazı özellikleri de şu şekilde sıralayabiliriz: Yolda kalmışlara yardım ederler.²²⁸ İnsanların kusurlarını affederler.²²⁹ Yalnızca Allah'a dayanıp güvenirlir.²³⁰ Yeryüzünde alçak gönüllü yürürler.²³¹ Hakkı bile bile gizlemezler.²³² Namus ve şerefini korurlar.²³³ Kötü zandan ve giybetten kaçınırlar.²³⁴ Yoksulluk yüzünden evlatlarını öldürmezler.²³⁵ Müminlere karşı alçak gönüllüdürler.²³⁶ Darlıkta ve bollukta da infak ederler.²³⁷ Allah'ın adı anıldığı zaman kalpleri ürperir.²³⁸ Gerçekten kurtuluşa kavuşanlardır.²³⁹ Kınayıcının kınamasından hiçbir zaman korkmazlar.²⁴⁰ Zinaya asla yaklaşmazlar.²⁴¹ Peygamberlerden hiçbirini birinden ayırt etmezler.²⁴² Allah'a asla şirk koşmazlar.²⁴³ Malı ve canı ile Allah yolunda mücadele ederler.²⁴⁴ Cahille tartışmazlar.²⁴⁵ Yetim ve öksüzün hakkını ezmezler.²⁴⁶ Söz verdiklerinde sözünde dururlar.²⁴⁷ İnsanlara "Sen mümin değilsin" demezler.²⁴⁸ Kimseyi eli ve diliyle rahatsız etmezler.²⁴⁹

Kısaca söylemek gerekirse Kur'ân ve sünnetin çizmek istediği örnek ve model teşkil edecek insan profili; sağlam ve doğru inanca, salih amel ve olgun ahlaka sahip olan bireydir. Bunlardan biri eksik veya zayıf olursa işte o zaman o insanda -maddi ve manevi- problem teşkil eder. İnanıcı zayıf olan insanda her çeşit kötülüğe meyiletme düşüncesi mevcuttur. O insan Müslüman olduğunu iddia etse bile ufacak bir şeye kızdığına depresyona girer başta kendisine, eşine, çocuk-çocuğuna, komşusuna, arkadaşlarına veya toplumdan herhangi birine tahammül edemeyip ardından cinayet eyleminin işlenmesine kadar kötülüğe gidebilir. Onun için Müslüman Allah'ın kerim kitabı Kur'ân'ı elinden eksik etmemelidir. Kötülük yapanların birçoğu dini-

228 Bakara, 2/177.

229 Âl-i İmrân, 3/134.

230 Mucâdele, 58/10.

231 Furkan, 25/63.

232 Bakara, 2/42.

233 Mü'minun, 23/5.

234 Hucurât, 49/12.

235 En'âm, 6/151.

236 Mâide, 5/54.

237 Âl-i İmrân, 3/134.

238 Enfal, 8/2.

239 Mü'minun, 23/1.

240 Mâide, 5/54.

241 Furkan, 25/68.

242 Bakara, 2/136.

243 Furkan, 25/68.

244 Tevbe, 9/20.

245 Furkan, 25/63.

246 Duhâ, 93/9.

247 Bakara, 2/177.

248 Nisâ, 4/94.

249 Buhârî, "İmân", 4, 5; "Rikak", 26.

imani zayıf olan insanlardır. İmanı sağlam Müslüman ise bir kötülük gördüğünde o kötülüğe hem sabreder²⁵⁰ hem de o kötülüğü ortadan kaldırmaya gayret eder.²⁵¹ Çünkü dini-inancı zayıf, gayri ahlâka sahip bir insandan her çeşit kötülük beklenir, kâmil Müslüman da onu bulunduğu toplumda barındırmamalıdır. Kötü ve gayri ahlâk sahibi bir insan, bir toplumda kendine yer bulabiliyor, barınabiliyorsa o toplum çökmeye mahkûmdur.²⁵² Bir toplumun çöküşünü hazırlayan sebeplerden biri de hiç şüphesiz insana ve çevreye zarar vereni görmezden gelip umursamazlıktır; Allah (c.c.) cahil ve haksız davranan bir topluma asla yardım etmez²⁵³ ve böyle bir toplumu da asla hidayete erdirmez.²⁵⁴ İnsanlar kendilerine ait özelliklerini değiştirmedikçe Allah (c.c.) da onlar hakkındaki hükmünü değiştirmeyecektir.²⁵⁵ İşte kâmil Müslüman da böyle durumlarda çok dikkatli olmalı, her hangi bir kötülüğü çoğunluk bunu yapıyor diye onu onaylamamalıdır. Yüce Allah (c.c.) sakın çoğunluk sizi aldatmasın diye Müslümanları şöyle ikaz eder: *“Çoğu -insanlar- haktan hoşlanmaz”*,²⁵⁶ *“Çoğu -insanlar- fasıktır*,²⁵⁷ *yalancıdır*,²⁵⁸ *nankördür*,²⁵⁹ *gafildir*,²⁶⁰ *cahildir*,²⁶¹ *inkârcıdır”*²⁶² buyurarak gerçek ve kâmil Müslümanların onlara uymalarını men eder.²⁶³

250 Âl-i İmrân, 3/146; Asr, 103/3.

251 Fussilet, 41/34; Tirmizi, “Fiten”, 11.

252 *“İçlerinde kötülük işlenen bir cemiyet, bu kötülükleri bertaraf edecek güçte olduğu halde, seyirci kalır, müdahale etmezse, Allah'ın hepsini saran umumi bir belâ göndermesi yakındır.”*, İbn-i Mâce, “Fiten”, 20.

253 Âl-i İmrân, 3/86.

254 Tevbe, 9/24.

255 Râ'd, 13/11.

256 Zuhrûf, 43/78.

257 Mâide, 5/49-103.

258 Şuarâ, 26/223.

259 Furkan, 25/50.

260 Yûnus, 10/92.

261 Ahzâb, 33/72.

262 İsrâ, 17/89.

263 Bakara, 2/168, 208; Nisâ, 4/38; Mâide, 5/49.

SONUÇ

Bu çalışmamızın sonucunda ortaya çıkan tetkik, kendisini yarattıktan sonra sayısız nimetlerle donatan Yüce Allah'a boyun eğen, O'nun bütün emirlerini eksiksiz bir şekilde yerine getirip yasakladığı tüm nehiylerden uzak duran, kaza ve kadere razı olan, taklitçilikten uzak sadece O'nun rızasını gözetken kâmil Müslüman'ın karakterini açıklamaya çalıştık. Yani bu çalışmamızda, İslâm dininin istediği kâmil Müslüman'ın profilini çizdik. Kur'ân ve sünnetin her Müslüman'dan istediği şey sağlam ve doğru inanç, sâlih amel ve olgun ahlâktır. Akıllı ve feraset sahibi bir Müslüman, hiçbir insanın dünyaya geldikten sonra başıboş bırakılmadığını ve her yapmış olduğu amelden dolayı bir gün sorumlu tutulacağını çok iyi bilir. Çünkü insan görmese de insanı her an gören, yaptığı bütün işleri bilen Allah vardır. Onun için bu kâinat ve içindekiler de oyun-eğlence olsun diye boş yaratılmamıştır. Her insan, bir gün mutlaka öleceğini çok iyi bilir. Hesap gününü inkâr edenleri de Yüce Allah: *"Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve gerçekten huzurumuza getirilip hesaba çekilmeyeceğinizi mi sandınız?"* (Mû'minûn, 23/115) buyurarak ikaz etmektedir.

İslâm dini, ne Batı'nın felsefesi gibi insan aklını sadece akli yorumlarla doldurmuş, ne de Uzakdoğu'nunki gibi insan ruhunu incitecek derecede ruhaniyetle meşgul edip yormuştur. Günümüzde en gelişmiş ülkelerde insanların egosantrist felsefesiyle de insanın aklını yoğurmayan İslâm dini, insanın ahlâk ve terbiyesinde dengeli, düzenli, ölçülü ve karşılıklı bir hayat programı çizip önüne koymuştur. Bu program insanın aklına, ruhuna, nefesine, bedenine gereken özeni göstermiştir. İnsan, aklını en iyi kullanan ve aklını en iyi yürüten varlıktır. Çünkü akıl insana verilmiş büyük bir ödül, büyük bir nimet ve lütuftur. Allah aklını kullanmayan insana yardım etmez. Bir insana, karşılıksız hiç kimsede olmayan kıymetli bir ödül verilse, o insan ödülü bir kenara atıp değerlendirmese, ödülü veren kimse bir daha ona ödül vermeyi arzu eder mi? Bütün canlılarda kalp olduğu gibi beyin de vardır, fakat insanın beyni çok farklıdır. Çünkü Yüce Allah insana, kendi ruhundan üflemiş, vasıflarından bir kısmı ve özellikle akıl cevheri ile insanı donatmıştır. İnsan aklını kullanır ve değerlendirirse hem dünyada hem de ahirette en iyiye, en doğruya ve en güzele ulaşır; aklını kullanmaz ise hayatın çileli ve zahmetli yoluna katlanmak zorunda kalır. İşte kâmil Müslüman denilen kişi, aklını kullanarak kendisine düşen kulluk görevini eksiksiz bir şekilde yerine getirip, kimsenin kimseye fayda veremeyeceği o hesap gününde O'nun huzuruna temiz bir kalple çıkmaya hazırlanır. Kâmil Müslüman olmak, çok zor da olsa imkânsız değildir. Bu dereceye çıkabilmek için insanın, Kur'ân ve sünneti yaşaması, takva sahibi insanların yaşam öyküsünü örnek alıp kendi hayatına mal etmesi yeterli olacaktır.

KAYNAKÇA

- ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuâd, *Mu'cemu'l-müfehres*, Dâre'l-fikir yayınevi, Beyrut 2000.
- ACLUNÎ, Ebû'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafa*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye Yayınları, Beyrut 2009.
- ALTUN, Ahmet, *Namazın Sırları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- ATEŞ, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2004.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekir Ahmet b. Hüseyin b. Musâ, *Kitabü'z-Zühhd*, çev. Enbiya Yıldırım, Semerkand Yayınları, İstanbul 2013.
- BİLMEN, Ömer Nasûhi, *Büyük İslam İlmihali*, Sadeleştiren: Mehmet Tâlu başkanlığında ilmi bir heyet, Çelik Yayınları, İstanbul 2002.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2005.
- DEMİRCAN, Adnan, *Cahiliye Arapları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2014.
- DEMİRCAN, Ali Rıza, *İslâm Nizamı*, Otağ Matbaası, İstanbul 1978.
- EREN, Şadi, *İnsan ve Şeytan-Şeytanın Tuzakları ve Korunma Yolları*, Nesil Yayınları, İstanbul 2008.
- ERKAL, Mehmet, *"Zekât"*, DİA, c. 44, İstanbul 2014.
- GAZÂLÎ, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 2014.
- HANBEL, Ahmet ibn, *Müsned*, çev. Zekeriya Yıldız, Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Ocak Yayınları, İstanbul 2014.
- HAKKI, Erzurumlu İbrahim, *Marifetnâme*, Sadeleştiren: M. Fuad Başar, İstanbul 1984.
- HAŞİMÎ, Muhammed Ali, *Kur'an ve Sünnet'te Müslüman Şahsiyeti*, çev. Resul Tosun, Risale Yayınları, İstanbul 2000.
- HEYSEMÎ, Nureddin, *Mecma'uz-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Ocak Yayıncılık, İstanbul 2012.
- İBN-İ MÂCE, *Sünen-i İbn-i Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman Yayınları, İstanbul 2012.
- İlmihal, İman ve İbadetler*, TDV Yayınları, Ankara 2014.
- KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.
- KÂŞÂNÎ, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- KÂŞÂNÎ, İzzeddin, *Tasavvufun Ana Esasları*, çev. Hakkı Uygur, Kurtuba Kitap, İstanbul 2010.
- KUŞEYRÎ, Ebu Kasım Abdulkerim, *Kuşerî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.
- KÜÇÜK, Hülya, *Tasavvufa Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2011.
- MUHASİBÎ, Ebû Abdullah Haris b. Esed, *er-Ri'aye (Kalb Hayatı)*, Işık Yayınları, İstanbul 2005.
- MÜBAREK, Ebû Abdurrahman Abdullah b., *Kitabu'z-Zühhd ve'r-Rekâik*, çev. İshak Doğan, Armağan Kitaplar, Konya 2006.
- MÜSLİM b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- NESÂÎ, Ahmed İbn'u Şuayb İbn Ali İbn Sinan Ebû Abdurrahman, *Sünenü'n-Nesâî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- NÎSÂBÜRÎ, Hakim, *el-Müstedrek Ale's-Sahihayn*, çev. Mehmet Beşir Eryarsoy, Konevi Yayınları, İstanbul 2013.
- ÖZBUĞDAY, Şükrü, *Cana Kıyma Kan Davası ve İntihar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nur, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yayınevi, İstanbul 2003.

- RÂZÎ, Fahreddîn, *Tefsir-i Kebîr*, Huzur Yayınları, İstanbul 2013.
- RUDANÎ, Muhammed b. Süleyman, *Cem'ul-Fevaid ve Mecma'iz Zevaid*, Ocak Yayıncılık, İstanbul 2008.
- RÛMÎ, Mevlâna Celâleddin Muhammed, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, çev. Şefik Can, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1997.
- SARAÇBAŞI, M. Ertuğrul & İbrahim Minnetoğlu, *Türk Atasözleri Sözlüğü*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2002.
- SELVÎ, Dilaver, *Kaynaklarıyla Tasavvuf*, Semerkand Yayınları, İstanbul 2007.
- SOFYALI Bâli Efendi, *Etvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, No. 438.
- SUYÛTÎ, Celâleddin Ebû Bekir b. Muhammed el-Huzayrî, *el-Câmi'us-Sağîr min Ahâdisi'l Beşîr'n-Nezîr*, Ocak Yayıncılık, İstanbul 2013.
- TEBRİZÎ, el-Hatibu, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, Ocak Yayınları, İstanbul 2015.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa, *Sünen-i Tirmizi Tercemesi*, haz. Abdullah Parlıyan, Konya Kitapçılık, Konya 2007.
- TOPALOĞLU, Bekir, "Tevbe", *DİA*, c. 41, İstanbul 2012.
- TOPBAŞ, Osman Nûri, *İmandan İhsana Tasavvuf*, Erkam Yayınları, İstanbul 2002.
- Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 2005.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim Dağıtım/Özkaracan Matbaacılık (Milliyet Gazetesi), İstanbul 2011.

“KUR’AN VE TARİHSELÇİLİK” ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Derya GÜNEY

Tarihsel bir varlık olan, bir başka deyişle tüm yapıp-etmelerini ve anlama dair giriştiği çabaları bir tarih vasatında gerçekleştiren insan; vahiyde de aynı vasatta buluşmuştur. Kur’an, vahyine muhatap olan müminler için Allah kelâmıdır. Kendi tarihselliğinin bilincinde olduğu kadar, vahyin tarih üstülüğünün de idrakinde olan mümin, Kur’an’ı anlama çabalarını gerçekleştirirken getirdiği yorumların, tümüyle hakikate tekabül etmesinin mümkün olamayacağına bilincinde olmuştur. Tarihin farklı dönemlerinde kaleme alınmış sayısız eser bu farkındalığın şahididir.

Felsefe olarak Batı’nın çocuğu olan tarihselcilik, oryantalistlerin müslümanların kutsal kitabını tarihin ürünü bir nesne olarak değerlendirmesiyle birlikte, İslam dünyasında da “Kur’an’ın tarihselliği” tartışmalarını gündeme getirmiştir. İlk olarak Pakistan, Mısır, Cezayir gibi Batı’nın etkin bir kültür odağı haline geldiği ülkelerde çağdaş ihtiyaçlara bir arayış olarak ele alınan mesele, yaklaşık son otuz yıldır İslam ilahiyatçıları nezdinde ülkemizde de tartışılmıştır.

Kur’an’a inandığı halde, onun söylediklerini pozitif tarihin ve bilimselliğin ölçütleriyle değerlendirerek antropolojik bir okumaya tabi tutma sorunu olarak ele alınması gereken meselenin, Kur’an ahkâmının tarihselliğine dönüştürülmesi, konunun sağlıklı bir biçimde tartışılmasına engel teşkil etmiştir. İşte Şevket Kotan’ın Kur’an ve Tarihselcilik¹ adıyla kaleme aldığı eser, hem Kur’an’ın iç hakikatlerini göreceliğin sınırlarına dahil etmek (s.25) isteyen ve ucu Kur’an metninin iptaline kadar gidebilen tarihselci anlayışın dayandığı felsefi damarı ve bu damarın beslendiği tarihsel hâdisatı, fikrî çekişmeleri ele alır; hem de Kur’an’a tarihselci yaklaşımları ve Kur’an’ın tarihselliğini bu zemin üzerinden değerlendirir. Konunun incelenmesine bir tefsir problemi olarak *tarih ve tarihselciliğin tarihine* dair tesbitlerle başlanması ve bir fıkıh meselesinin çok ötesinde değerlendirilmesi çabaları, yazarın eserinde defaatle vurguladığı gibi, tartışmayı ele alınması gereken gerçek vasata oturtmak adınadır. Bu bağlamda hem izlediği sistematik hem de konuyu ele alış biçimiyle başta akademik çevreler olmak üzere, konuya ilgi duyan tüm okuyucular için ufuk açıcı olan eser, tarihselciliğe dair bu güne kadar yapılmış tartışmalar da dikkate alın-

1 Kotan, Şevket, *Kur’an ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2011

diğında, müslümanlarca sağlıklı bir tarihî perspektif oluşturulmasına önemli bir katkıdır. Bu yazıdaki amacımız hem Kotan'ın bu çalışmasının önemine bir kez daha dikkat çekmek, hem de yazarın konuya dair izlediği kronoloji çerçevesinde ortaya koyduğu tesbitlerden yaptığımız seçkilerle eseri tanıtmaktır.

Giriş ve sonuç bölümleri haricinde, üç ana bölümden oluşan eserin birinci bölümünde “*Tarih Sorunu*”, “*Tarih ve Düşünce*”, “*Tarih ve Tarih-selcilik*” ve “*Tarih ve Hermenötik*” alt başlıklarıyla tarihselciliğin tarihi ele alınmış. Tarihselci düşüncenin, her şeyin tarihe göre değiştiği temel ilkesine dayandığı halde, onun tarih boyunca hiç değişmeyen belli tavır ve düşünce anlarına tekabül ettiği varsayımı üzerinden, tarih içinde değişmeyen ve tekrar eden bir olgu olarak aranmasının ne denli ilginç olduğuna dikkat çeken Kotan, tarihselciliğin tarihe direnen bir yanına vurgu yapmanın ve onu geçmiş zamanda “bir bütünlüğün içinde tasavvur etme”nin zorunluluğuna değinir.s.(31-32) Bölüm boyunca, bilim olarak tarihin mahiyetine ilişkin felsefe geleneğinde görülen farklılıkları, Eski Yunan'dan günümüze kadar gelen süreçte ele alan yazar, bunu yaparken insanların tarihten ne anladıklarına dair yaşanan değişimleri ve bu değişimlerin ardında yer alan toplumsal ve siyasal etkenleri inceler. Biz eserin bu ilk bölümünü, hem ele alınan konuların doğurduğu zorunluk, hem de kitabın yarıya yakını oluşturması hasebiyle nispeten detaylı olarak anlatmayı tercih ediyoruz ki, bu durum makalemizin planlanandan daha hacimli olmasına neden olacaktır.

Tarih düşüncesinin teşekkülü bağlamında ele alınan Yunan Antik Çağı, muazzam bir felsefe etkinliğine sahne olmuştur. Felsefe çağı denen bu dönem, öncesinde yer alan mitolojik-antropomorfik bir dinî inancın insan aklını ve hayatını kuşatmasının bir sonucu olarak görülmelidir. (s.48) Varlığın kökeni keşfetmek adına doğa araştırmalarının yapıldığı bu dönemde, değişimi evrenin temel unsuru olarak gören ve Herakleitos'un nehir metaforunda özlü ifadesini bulan eğilim ile onun karşısında yer alan ve doğruya ulaşmanın tek yolunun bir yüce tanrının varlığına birliğine, değişmezliğine inanmak olduğunu savunan Elea Okulu'nun eğilimi hakimdir. Her iki eğilimin *insan duyularının malûliyeti* ortak noktası, fizikçi metafiziği temel alan ve “materyalist fikir hareketinin son adımı ve zirvesi” olan Sofizm'i ve beraberinde getirdiği değer olgusunun göreliliği, imkansızlığı, ahlaksızlığına kadar uzanan bir anlayışın başlangıcı olmuştur. Sofist felsefeye bir refleks kabilinden ortaya çıkan ve fiziğe dayalı metafizikten matematiğe dayalı metafiziğe geçilen, nesnelige/evrenselliğe ve insan bilimlerine yönelinen sonraki aşama ise, Sokrates'le başlamış, Platon'la devam etmiş ve Aristoteles'le seleflerini aşan bir noktaya ulaşmıştır. Aristo'nun akılsal-mantıksal tanrısını düşüncesinin merkezine yerleş-

tirmesi ve “tasım yöntemi” ni keşfiyle mantık ilminin temellerini atma çabası sonraki dönemlerde de etkilerini sürdürmüştür.

Bir çağa ilişkin tek bir tarih görüşünden söz etmenin imkansızlığını vurgulayan Kotan, Antik Çağ'da ön plana çıkan üç ayrı tarih yaklaşımına değinir: Buna göre birinci sırada, tarihin yapıcısının mitolojik tanrılar olduğu inancını savunan ve insanın tarihteki rolünü de tanrıların eylemlerine aracı ve konu olmasıyla özdeşleştiren yaklaşım yer alır. İkincisi, Yunan tarih görüşü olarak söz edilmesinin yerinde olduğu İ.Ö. 5. yüzyıl düşünce hareketi olan Grek Aydınlanmasıdır. Bu görüşte tarihin yapıcısı insandır ve konusu da onun eylemleridir. Son olarak, Grek Aydınlanması'nın insanı tarih yapıcısı görmekle birlikte onun tutsağı kabul eden görüşünün yerine, *kosmosun* uyumlu ve akıllı unsuru olan tarih yapıcısı insandan bahsedilir. Bu noktada, tözcü bir metafizik kuramına dayanıldığı için tarihselci bir bakış açısına yer yoktur. (s.59-61) Herodotos'un tarihçiliği üzerine yaptığı bir mütalaanın ardından yazar, Batı'nın seküler Grek Aydınlanması'na duyduğu sempati nedeniyle, Herodotos'u, *kendi tarzında dizayn ettiği seküler bir figüre* dönüştürdüğü yönünde bir tesbitte bulunur.(s.64)

Aristoteles sonrası dönemde, özgün bir felsefi etkinliğe rastlanmadığını belirten Kotan, eskiye nazaran felsefenin teoriden çok, insanın mutluluğu, erdem, ahlak ve bunlara ulaşma yollarını konu edinen pratik bir görüntü arzettiğini söyler. Metafiziğe olan ilginin azaldığı, din, gelenek- görenek gibi kavramların bağlayıcılığını yitirdiği bu ortamın bir sonucu olarak, felsefe dinin karşıtı bir noktada konumlanmıştır. Hellenizm idealinin uygulamaya koyulması sürecinde, Doğu mistizmiyle girilen etkileşim, dinin yeniden ilgi odağı olmasına neden olmuştur ki, bu yönelim sonuç olarak, Batı'nın “*philosophia*” yı bırakıp, “*teosophia*” yı benimsemesi ve Hıristiyanlığın bin yıl boyunca felsefe üzerinde kuracağı hakimiyetle neticelenmiştir.(s.68) Büyük İskender'in fetihlerinin bir sonucu olarak, bütün etnik unsurlarıyla tek bir tarihin paylaşıldığı ve böylece evrensel tarih tasarımının söz konusu olduğu bir vasatta, tarih yazımında artık görgü tanıklığı yazımından, - geçmiş tarihçilerin eserlerinden yararlanılarak- “derleme yöntemi” ne geçilir. Tarihsel düşünce geleneğinin Roma'nın eline geçtiği bu dönemde, “*historia*”, artık bir soruşturma türü anlamında değil, tarihin modern anlamında kullanılır olmuştur. (s.70) Pagan dini ve Yahudilik dahil olmak üzere her türlü dinî oluşumun rağbet gördüğü Aristoteles sonrası bu dönemin, Hıristiyanlığın yayılması ve evrensel bir imparatorluğa dönüşmesinde, -Hıristiyanlığın Hellenistik yapılanması denilebilecek- Pavlusçu temeller üzerine inşasının ve Kilise Babaları'nın devlete ve felsefecilere karşı kullandığı Patristik Felsefe'nin önemli etkilerine değinen yazar, bu felsefenin temsilcisi olarak St. Augustine (353-396)'i zikreder. İlk tarih filozofu ve tarih felsefecisi olarak kabul edilen Augustine'le, dön-

güsel tarih anlayışından, ereksel, çizgisel ve dönemsel tarih anlayışına geçilmiştir ki, bu anlayış Kilise'nin resmî görüşü olmakla kalmamış, sonraki yüzyıllarda Batı'nın ürettiği tüm felsefelerin temeli olmuştur. Tarihsel oluşumun Tanrı tarafından önceden belirlenen bir yönde hareket ettiğini, ancak bunun insanın özgür iradesini yok etmediğini savunan Augustine'nin ardından yaşanan ve Roma imparatorlarının Hıristiyan olmalarıyla birlikte başlayan dönem, Skolastik Dönem olarak adlandırılır. Kotan'ın *Aristoteles'e Hıristiyan kisvesinin giydirilmesi* (s.76) olarak nitelediği bu dönemin en önemli düşünürü Thomas Aquinas'tır (1225-1274). Bugünkü Katolik Kilisesi'nin resmi felsefesinin de dayandığı öğretiye göre, "*Tarih; Tanrı'nın yeryüzünde ilerleyen bir vahyi, insan soyunu kurtarmak için Tanrı'nın zaman içinde gelişen bir planıdır.*"(s.79) Aquinas'ın öğretisinin Hıristiyan tanrıbilimindeki yansımaları, sonraki dönemde Batı düşüncesinde bilimin laikleştirilmesiyle "*Tanrı'nın planı*" yerine, "*tarihsel eylemci olan insanı üreten tarih ve tarihsel koşullar*" konularak, tarihselcilik felsefesinin zeminini oluşturmuştur.

Antik düşüncenin yeniden doğuşunu ifade eden *Renessaince* ise, doğa ve doğa bilimlerine yönelindiği, dinin sorgulandığı ve insanın öneminin vurgulandığı bir dönem olarak tezahür etmiş, Hümanist felsefe ve reformasyon hareketleriyle kendini göstermiştir. Ancak Antik Çağ'ın aksine, doğal mekanik yasaların deney ve gözlemlerle keşfedileceğine inanılan bu dönemde, tarihsel alan "yüzeysel ve raslantısal, bu nedenle de yasallaşmayan bilgiler alanı" olarak kabul edilmiştir. *Renessaince*'ın devamı niteliğindeki Aydınlanma Çağı'nın tanrıbilimini deist, din görüşünü tarihselci olarak tanımlayan Kotan, tarihsel düşüncenin, dönemin temel fikri olan *katı akılçılığa ve tarihte yasallık ve ilerlemeci tarih görüşüne bir itiraz* mahiyetinde ortaya çıkışından bahseder. (s.86)

18.yüzyılın sonlarında vahyi reddetmeden onun tarihselliğinden söz eden Leising (1729- 1781) ile hem kafayı hem kalbi hesaba katmayı öneren ve vicdana dikkat çekerek, tarihi, insanın doğuştan iyi olan doğasının zorunlu toplumsallaşma sürecinde bozulmasının bir resmi olarak ele alan Rousseau (1712-1778)'nin ardından, aydınlanmacı düşünürlerin fikirlerindeki aşırılıklara, Alman milliyetçiliğinin ve dindarlığının bir tepkisi olarak ortaya çıkan Herder (1774-1803) gelir. Geleneği, bugünde yaşayan geçmiş ve tarih felsefesini bilimsel düzeyde mümkün kılan kılan şey olarak tanımlayan Herder, "*anlama*" (verstehen) yı, tarih biliminin ve tarih felsefesinin kavrayış yöntemi olarak kabul eder. Böylece o, yeni bir tarih geleneği ile doğa bilimlerinin bilimlerini ayrışmasını başlatmış olur. (s.103)

Herder'in ardından Hegel de (1770-1831) tarihi, Tanrı'nın yeryüzüne dair planı olarak görür. Augustinus'un modern dönemde yaşayan

bir öğrencisi olarak kabul edilen Hegel, insanı, “Tanrı’nın dünyaya dair planının gerçekleştiricisi” olarak görmektedir. Aklın tarihte var olup orada geliştiğini düşünen Hegel’in, “aklın tarihselliğini” etraflıca ele alması, felsefenin bundan sonra tarihsel bir zeminde değerlendirilmesine neden olmuştur. Onun Diyalektik düşüncesi olarak bilinen görüşüne göre, “*mutlak tin veya akıl (geist)*” kendini kendi başına bir tez olarak gerçekleştirebilmek için somut dünyada tezahür ettirir. (s.105) Hegel’in diyalektik tarih felsefesine göre tarih, bir bütün olarak *mutlak aklın* kendini gerçekleştirmesidir ki, diyalektik döngü içinde ilerlemeci/helezonik bir mahiyete sahiptir. Tarih felsefesi alanında yazılmış ilk eser olan çalışmasında Hegel, olmuş ve olmakta olan herşeyin Tanrı’nın eseri olduğunu, Tanrı’nın da İsa’nın bedeni aracılığıyla dünyaya girdiğini ve böylece herşeye nüfuz ettiğini savunur. Tarihin son derece nesnel bir mevcudiyetinin varlığı üzerinden hareketle Hegel, Avrupa/Hıristiyan merkezci bir bakış açısıyla *nesnel tarihi* ortaya koymaya çalışmıştır.(s.107)

Aklın tarihselliğinin dolayısıyla felsefi bilginin de tarihselliğinin kabul edildiği bir vasatta, bir Protestan ilahiyatçısı ve Yunan felsefesi tarihçisi olan Schleiermacher (1768-1864), temelleri hermetizme dayanan ve Hıristiyan tefsir yöntemi olan Hermenötik’i “*tarihsel metinlerin anlaşılma yöntemi*” olarak ortaya koyar. Yorumlamanın konusu olan her şeyi, Hermenötik yorumbilimin konusu olarak gören Schleiermacher, Hermenötik’in, ne kadar yetkinlik kazansa da, sonunda zorunlu olarak “duygunun” devreye girmesi nedeniyle bilimsel bir metod olarak düşünülemeyeceğine inanmıştır. Schleiermacher; yorumbiliminin, yazıların ve vesikaların derin ve iç anlamlarını ortaya çıkarmanın peşinde olduğu, tarihin ise hadise ve olguların teselsülünü tahlil ettiği gerekçesiyle, yorumbiliminin tarihe tâbi tutulmasına karşı çıkmıştır. Onun nezdinde tarih, bir yorumlama vasıtasıdır. (s.112)

Alman Tarih Okulu’nun oluşturduğu zeminin ardından gelen W. Dilthey (1833-1911)’a göre insanî-toplumsal olayları konu edinecek tek bilim tarihtir. Onu bu statüye kavuşturmak için Yeni Çağ’ın insanı bir *akıl varlığı* olarak gören tasarımına karşı çıkarak oluşturduğu bilgi kuramında Dilthey, salt aklın insanın total kimliğinden koparılamayacağını, bu kimliğin başka insanlarla etkileşim içinde tarihsel olarak oluştuğunu söyler. “Yaşama bütünlüğü” olarak ifade ettiği bu oluşumun “tinsellik”, tinselliğin de tarihten başka bir şey olmadığını söyleyen Dilthey, tinsellik, tarihsellik ve yaşama kavramları çerçevesinde bir kuram geliştirir. Ona göre *tin, insanın yapıp etmelerinin tarih içindeki bütünlüğüdür*. Tinsel bilimlerin müspet bilimler olduklarını ortaya koymaya çalışan ve bu bilimlerin bilimsel kesinliğine daima inan Dilthey, hedefine ulaşmada “tasvirî psikoloji”ye dayanan *anlama metodunu* geliştirmiştir. Bu metod, oluşturulacak psikolojik ırk ve halk

tipleri göz önünde bulundurularak “başkalarına ait ruh durumlarını içten yaşamak” ve “insanlık dünyasının bilgisini yaşayarak kavramak” olarak ifade ettiği *ardından yaşamaya* dayanır. Anlamayı, sadece insanın insanı anlaması değil, bütün insanlık hayatı ve tüm dünyaya ilişkin olarak ele alan Dilthey, Hermenötik yorumlama ile anlama metodunun yeniden inşası bağlamında “dil”e özel bir önem vermiştir. Hermenötik yorumlamayla, dilsel ve yazınsal ürünlerin “ne demiş olduğunu değil, ne demek istediği” nin anlaşılma imkanına ve yorumda ulaşılan sonuçların genel –geçerliliğinin mümkünlüğüne inanır. (s.113-128) Tarihselcilik, Dilthey’in “göreceli a priori” tezi ve ardından ulaştığı zihinsel çözümlemeyle ortaya koyduğu “göreceli hakikat” kavramıyla, evrensel iddialar taşıyan felsefe, teoloji, din ve ideolojilerin geçersizliğinin bir ifadesi olmuştur.(s.134)

Pozitivizmin etkisinde bir filozof olan Dilthey’in ardından, Hermenötik’i varoluşsal olarak ele alan Martin Heidegger (1889-1976), ortaya koyduğu *Dasein* kavramıyla, varolanın varlığına ilişkin eski soruyu, “varlığın anlamı “na ilişkin soruya dönüştürmüştür. (s.142) *Being ve Time* adını verdiği eserinde, “orada olmak” sözcük anlamıyla ifade edilen *Dasein*’i, belli bir zaman ve mekanın içinde, o zamanın ve mekanın kendine özgü dünyevî şartlarıyla boğuşmak olarak ele alan, bununla da kalmayıp insanı “hep ölüme doğru bir varlık” olarak tanımlayan Heidegger, insanın bu varlık biçimini algılayabilen yegane varlık olduğunu söylemektedir ki, “ölüme- doğru otantik varoluş –yani zamansallığın fâniliği- *Dasein*’ın tarihselliğinin gizli temelidir.” “Dil, Varlığın meskenidir” diyen Heidegger’de dil, *Dasein*’ın varoluşunun temelidir. Dili, “özne olarak insanı devre dışı bırakan Varlığın açılımının bir yolu” olarak gören Heidegger, insanın, varlığın meskeni olan dilin kullanımında olduğunu söyler.(s.144) Heidegger, teknikle ilgili olarak geliştirdiği *vorhanden/elde mevcut olmak* kavramıyla, varlığın her boyutunun bir teknik olarak nasıl ele alınabildiğini göstermeye çalışmıştır. Bir başka deyişle insanın her şeye elde -fütursuzca kullanıma açık- mevcut bir şey olarak bakışı olarak ifade edilebilecek bu kavramla gelen anlayışın, tarih, sanat eseri ve varolan herşeye yönelebileceğini söyler. Böylesi bir yönelimin, varlıktan gelmesi gereken mesaja kendini “kapamak” la sonuçlanacağı düşüncesindedir. “Kendi varoluşu içinde olmayı anlayan” *Dasein*’ın, diğer varolanların varlığını da ön-ontolojik olarak anlayacağını söyleyen Heidegger’in bu katkıları, teolojide olumlu yönde bir etki oluşturmuştur. O, tarihselliğin insan *Dasein*’ının varoluş biçimlerinden birisi olduğunu söyleyerek, Hermenötik alanında yepyeni bir tesbitte bulunmuştur.(s.148)

“Anlamanın her zaman bir nesneye ilişkin olduğu kadar, kaçınılmaz olarak özneye de ilişkin olduğu” nu söyleyen ve “bilenin kendi varlığını” gündeme getiren H.G. Gadamer’e (1900-2002) göre Herme-

nötik, “kesintisiz dinleme”ye dayalı bir yöntemdir. Hermenötik etkinliği, bir dünyadan başka bir dünyaya anlam aktarımı olarak ifade eden Gadamer’in, (s.136) hem Heidegger’in bir öğrencisi, hem de bir temsilcisi olmakla birlikte, ondan farklı olarak en belirgin özelliği, derli toplu bir felsefe ortaya koymuş olmasıdır. (s.151) Dilthey’in kurduğu epistemolojiyle, kendisine karşı savaştığı bilimci anlayışa doğru kayması ve böylece içine düştüğü çelişkili durum, Heidegger’in hocası olan Edmund Husserl, Heidegger ve nihayet Gadamer tarafından eleştirilmiştir. *Truth and Method* kitabında, kendini Heidegger’e istinad ettiği her yerde, Heidegger’in Dilthey ve Husserl’dan kopma noktalarını ele alan Gadamer, romantik Hermenötik’in aksine “gelenek” e olumlu bir anlam yüklemiş ve tarihsel bir Hermenötik geliştirmek için geleneğin tarihsel tutum içinde oynadığı rolü görmek ve bunun Hermenötik üretkenliğini irdelemek gerektiğine inanmıştır. (s.158) Gadamer, Hermenötik okumada, bütün ve parçalar arasında dairesel bir ilişki olduğunu, bütünün anlamının parçalar yoluyla anlaşılacağını, ancak parçaların da aydınlatıcılığının bütünün ışığı altında görüleceğini savunmuştur. Bir metni okurken, hep onun okuyanı bir şey hakkında bilgilendireceği beklentisi içinde olduğunu söyleyen Gadamer, kendi görüş ve önyargılarımızın bilincinde olarak, onların aşırılıklarını yontmak diye ifade ettiği Hermenötik tutumla oluşan bilinç üzerinde durur. Bu bilinç olmaksızın “başka bir olay hakkındaki bilgimizin, basit bir indirgmeden öteye gidemeyeceğini savunur.” (s.161) İnsanı bir subjektivitenin içine hapsedmesi ve oradan hakikate ulaşamayacağı izlenimi uyandıran önyargı meselesini, insan oluşumuzun en temel gerçeklerinden olarak gören Gadamer, tarihsel olarak kendimize ait bir ufku tamamen terk edip, anlaşılın şeyin ufkuna yerleşemeyeceğimizi, aksine kendi başlarına oldukları varsayılan bu ufukların “kaynaşması” neticesinde anlamın gerçekleşeceğini söyler.(s.165) *Tarih Bilinci Sorunu* makalesinde önyargı, gelenek, zamansal uzaklık ve nesne konularını inceleyen Gadamer, düşüncelerini diyalektik bir tarzda temellendirmiş ve yorumcunun yazarın zihnini kavrayabileceği, tarihinin geçmişi “gerçekte olduğu haliyle” yeniden ele geçirebileceği şeklindeki “yeniden üretim”in imkansızlığına vurgu yapmış; kendimizi özgün üretimin meydana geldiği bağlama tekrar yerleştiremeyeceğimizi söylemiştir. (s.167)

Çalışmasının birinci bölümünde tarihselciliğin felsefi ve tarihî bağlamını ortaya koyan Şevket Kotan, bu bölümün hasılası olarak, tarihselciliğin her dönemde kendini tekrarlayan, “evrensel” bir düşünce olması, bugünkü şekli ve kaynakları itibarıyla Batı düşünce havzasının kodlarını taşıması ve tanrının tarihteki rolünün, tarihin ve tarihselciliğin konusu edilmediği yönündeki üç temel tesbiti ile *Kur’an’a Tarihselci Yaklaşımlar* adını verdiği ikinci bölüme başlar. Konuya dair hem

önemli bir hatırlatma ve hem de bir giriş kabilinden Kotan, Hıristiyan tanrıbilimine göre vahyin kutsal metinler değil İsa olduğu, kutsal metinlerin ise İsa'yı yani Tanrı'nın vahyini yorumlayan kutsal metin yazarlarının eserleri olarak kabul edildiği gerçeğine dikkat çeker ki, bu hem kutsal metinlerin insan zihninin eseri olarak kabul edildiğini, hem de *zihnin eseri olan şeyleri anlama çabası* olan Hermenötik'in bir tefsir metodolojisi olarak öteden beri neden işlev gördüğünü açıklar. Vahyin tarihsel olarak görülmesinin, ya o vahyin Allah kelamı olarak kabul edilmemesi ya da kabul edilse bile yine de antropolojik bir okumaya tabi tutulması ile mümkün olacağı şeklindeki can alıcı bir tesbitin ardından, tarihin kazanmış olduğu pozitif(ist) muhteva ve yöntemi ile bu kabullerin ötesine gidip vahiy gibi bir gerçeği görmesinin imkansızlığına değinir. (s.176)

İslâmî anlayışta Allah sözü olarak kabul edilen vahyin, nasıl olup da tarihselliğin konusu haline geldiği, bu bağlamda ortaya atılan tezlerin meşrûiyet sorunlarını nasıl çözdüğü yönündeki soruların cevabı mahiyetinde, "Batı'nın etkin bir kültür odağı haline gelmesiyle, orada görülen kimi gelişmelerin, yenik düşen İslam dünyasını ve düşüncesini etkilmesi" tesbitinin bir uzantısı olarak Fazlur Rahman, Roger Garaudy, Hasan Hanefi ve Muhammed Arkoun üzerinden konuyu ele alan Kotan, ilk olarak Kur'an'ın tarihselliği düşüncesinin oryantalistlerin Kur'an incelemeleriyle ortaya çıktığını söyler. Batı'da geliştiği şekliyle seküler tarihselci yaklaşım, oryantalistler tarafından Kur'an'a tatbik edilmiştir. (s.179) Kilisenin dogmalarını sorgulayan rasyonel-seküler düşünce hareketi ve bunun ulusal birliği koruma adına papalığa karşı desteklenmesi gibi nedenlerin bir sonucu olarak 16.yüzyılda Martin Luther'le (1485- 1546) ortaya çıkan protestanlık, dindarların ya da dini meslek haline getirmiş olanların akli esas olarak kutsal metinleri yoruma tabi tutmaları, dolayısıyla protestan ilahiyatçıların tarihselci-tenkitçi bir hermönetik anlayış geliştirmesi sonucunu doğurmuştur. Kotan, Dinsel Hermenötik ve Kitab-ı Mukaddes Tenkidi disiplinlerinin ortaya çıkması ve 19.yüzyılda tarihselci söylemin batı bilim dünyasında önem kazanıp yaygınlaşmasıyla, batıdaki bütün sosyal bilimin bu paradigmalardan eğilimin etkisinde olduğunu söyler.(s.178)

"*İslâmî Modernizm: Fazlur Rahman*" başlığıyla İslâmî tarihselciliği, tarihselci felsefe ve Kur'an açısından ele alan ve yukarıda isimlerini zikrettiğimiz tarihselci İslam ilahiyatçılarına nazaran Fazlur Rahman'a eserinde genişçe yer veren Kotan'a göre, İslam geleneğinin eleştirilmesi olarak tanımlanabilecek Fazlur Rahman'ın özgünlüğü, onun Kur'an ve Sünnet'in yeniden yorumlanıp aktüelleştirilmesine dair bir teori geliştirmesinde yatmaktadır. (s.182) Fazlur Rahman'ın yeni bir tefsir usulüne olan inancı ile geliştirdiği bu teoriye göre, Kur'an mesajını anlamakla ilgilenen bu usul, kavramaya (cognitive) yöneliktir. İnanmayı

içermeyen bu kavrayışın konusu, tarih üstü yani aşkın olarak ifade edilen değerler ile tarihsel değerlerdir. Önce yaşanan tarihsel ortamdan Kur'an'ın indirildiği zamana gitme, ayetin tarihi ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice araştırıp, özel cevapları genelleştirerek ahlaki-toplumsal ilkelerin ifadesi haline getirdikten sonra, tekrar yaşanan tarihsel ortama dönüp böylesi bir entellektüel çabayla çıkarılan ilkelere, somut-tarihsel ortamla uyum sağlayacak şekilde birleştirme olarak özetlenebilecek iki hareket üzerine kurulmuş olan bu tefsir usulü, Fazlur Rahman'ın tarih ve anlamaya ilişkin görüşünün bir ifadesidir. İzlediği bu nesnelci yaklaşımla Fazlur Rahman, araştırma yapan kişinin tarihselliğini yani diğer bütün etkenleri ifade eden "etkin tarihi" hesaba katmanın zorunluluğundan bahseden ve böylece nesnel anlama imkanının söz konusu olamayacağını söyleyen Gadamer'e katılmamış, onu eleştirmiştir. Kotan, Fazlur Rahman'ın İslam'ın çağdaş yorumunun yapılarak hayata geçirilmesi amacıyla ortaya attığı "*yaşayan sünnet*" görüşünden söz eder ki, bu, Fazlur Rahman'ın "içtihad" teorisinin temelini oluşturmaktadır. İlk devir müslümanlarının Nebvî Model'e bağlı kalarak serbestçe ortaya koydukları -yorum, içtihad ve toplumun örf ve adetlerini de içine alan- fikir ve tatbikatları cemaatin yaşayan sünneti olarak isimlendiren Fazlur Rahman, icmanın bizzat yaşayan sünnet olduğu görüşündedir. Şafi'ye kadar normal seyrinde ilerleyen "yaşayan sünnet" in, yerine hadisin kesin otorite olarak ikame edilmesiyle sekteye uğradığını söyleyen Fazlur Rahman, sünnetin icmayı da içerdiği yönündeki görüşünü temellendirmek için, çeşitli rivayetlerden istifade etmiştir. Özünü itibarıyla Fazlur Rahman'ın içtihad teorisine varmak istediği nokta Kotan'ın ifadesiyle bir nevi "*serbest içtihad*"dır. Belli bir tarihselliğe hitap etmiş olan nassın lafzının değil, Hz. Peygamber'i harekete geçiren ruhunun esas alınması gerektiğini, mesajın ruhunu kavramış ilk dönem müslümanların böyle davrandıklarını söyleyen Fazlur Rahman, Kur'an ve Nebvî Sünnet'in yorumuna dair özgür davranışın bir çok örneğinin bulunduğu görüşündedir. Onun içtihad teorisinin en dikkat çekici noktası, *nassın zahiri manasının aşılması* olarak ifade edilebilir. Çünkü bu yaklaşım, "ahkâmın değişmesi" ile somut bir görüntü arz etmiştir. İki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olması, riba, zekat hükümleri üzerinden verdiği örneklerde bu değişimin gerekliliğini ortaya koymaya çalışan Fazlur Rahman; İslamî gelenek içindeki ulemayı, hem tarihselci olmadıkları için gösterdikleri başarısızlık, hem de genel olarak Kur'an'ın gerçek bir biçimde anlaşılmasına engel teşkil eden, Ortaçağ ilim anlayışıyla yazdıkları eserleri sebebiyle eleştirmiştir.(s.200)

Hem klasik İslamî dönemi, hem de 18, 19 ve nihayet 20. yüzyılın başlarına kadar devam eden süreçteki İslamî düşünce hareketlerini eleştiren Fazlurrahman, kendisini yakın bulmakla birlikte bir kaç

açından eleştirdiği Klasik Modernizmin bir devamı ve kusurlarından arındırılması projesi olan “ Neo Modernizm”in bizzat temsilcisidir. İslam modernizminin en belirgin özelliğinin “İslam’ı, Batı’nın düşünsel-kültürel kodlarıyla yeni-modern bir tanıma kavuşturma” sı olduğunu belirten Kotan, bu anlayışın, Fazlur Rahman’da da görüldüğü gibi her ne kadar “Modernizm ve Tarihsellik” kavramlarına dair özel tanımlar ortaya koydukları vehimlerine sahip olursa da, vahiy yerine akli esas alan rasyonalist, özne –nesne ilişkisi açısından da kartezyanizm ve empirizmi esas alan pozitivist bir *felsefi pozisyon* içinde yer almasına, konunun sorunlulaştığı kritik nokta olarak dikkat çeker. Belirgin İslamî hassasiyetine rağmen modernist tezlerine bu kadar güvenmesini, Fazlur Rahman’ın, modernizmi “felsefi temelleriyle Batı’da yol açtığı zihin ve tavır değişimi” çerçevesinde yeterince sorgulamamış olmasına bağlayan Kotan’a göre o, yeniçağ rasyonalizminin “aşkın öznesi” pozisyonundan konuşmaktadır. (s.209) Onun Batı düşünce tarihini yeterince soruşturmayışının, tarihselciliğinde de kendini gösterdiğini belirten Kotan, tarih tasavvurunda da 19.yüzyıl tarihselci ekol yerine, “Aydınlanmacı Protestan ilahiyatçıların ve müsteşriklerin dahil olduğu ekolü benimsemiş olduğuna dikkat çeker. Bu çerçevede onun için tarih üstü *süper özne* olan müslüman aydın, emre âmâde *stok malzeme* kabilinden bir tasarımın parçası olan İslam Tarihi’nin üstüne çıkarak, 1400 yıllık yanlış anlaşılma Kur’an’ın doğru-nesnel anlamını ortaya koyabilecektir. Ona göre hermenötik yöntemine riayet edildiği taktirde, “Allah’ın niyetinin bilinmesi” açısından Kur’an’ın anlaşılma zorluğu bulunmamaktadır. Gadamer’in dediği gibi yönteminin varsayımlarına körükörüne güvenerek “kendine ait olan” tarihselliği unutan *tarihsel objektivizm*, Fazlur Rahman’ın yazılarında kendini göstermektedir. Allah’ın sözü olan bir vahiy anlayışına yabancı Romantik hermenötiklerin ilkelerini benimseyen Fazlur Rahman, Romantizmden itibaren geçmişle saygıyla anlamaya çalışan tarihselciliğin aksine, geçmişle kıyasıyla eleştirmiştir. (s.218)

Kotan, Fazlur Rahman’ın, galibiyet tarihselliğinde müslümanlar tarafından üretilmiş fıkıh, tefsir gibi zihinsel ürünleri, mağlubiyet tarihselliği psikolojisi içinde değerlendirmek gibi bir trajik serüven yaşamak durumunda kaldığı tesbitinde bulunur. Modern aydınının krizi, feylesofunkinden daha derindir. (s.223)

Mü’minin Kur’an’la ilişkisindeki öznel tecrübesini yok sayan, imanı rasyonel-bilimsel kategori içine dahil edip, metodoloji ile irtibatlandırarak sonuç itibarıyla Kur’an’ın semantik tahlilini iyi yapamayan insanların iyi mü’min olamayacakları noktasına uzanan modernist projenin bir temsilcisi olarak Fazlur Rahman, içtihad teorisini “gaye düşüncesiyle temellendirir. Onun “gaye” dediği şeyin, klasik İslam içtihad faaliyetinde göz ardı edilmediğini, bilakis *İslam düşünce faali-*

yetinin bir meyvesi, fıkıh-ıctihad faaliyetinin felsefi birikiminin bir özeti olan Şâtibi’ nin el- Muvafakat isimli eserinin Kitâbu’l Makasid kısmı üzerinden yaptığı tesbitlerle ortaya koyan Kotan (s.231), “Allah tarafından belirlenen hükümlerin tarihsel-geçici görülüp modern zamanların tarihselliğinde yapılmakta olan paradigmatik bir yorumun evrensel olarak görülmesine dikkat çeker. (241)

Tıpkı Fazlur Rahman gibi “Kur’an’dan çağdaş tarihsellikte *savunulabilir* ve *yaşanabilir* bir hayat modeli çıkarmanın çabası” içinde olan ve Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Muhammed İkbâl ve Şeyh ibn Bâdis gibi “Klasik Modernist”lere yakın bir duruş sergileyen Roger Garaudy, Kur’an’ın “öz”üne ve Kur’an’ın çağın ihtiyaçlarına cevap vermesinin “mümkün” yöntemine odaklanır. Bunun yolunun Kur’an’ın tarihsel okunuşundan geçtiğine inanan Garaudy’e göre vahiy, Hz. Peygamber’in ümmeti için ortaya koyduğu bir soruya somut bir cevap ve Allah’ın tarihe müdahalelerinden biridir. Ancak bu durum ne ilahî karakterine ne de evrensel ve ebedî değerine manidir. Kutsal kitapların, tarihin o anındaki insanların diliyle ve anlayış seviyesiyle ifade edildiğini söyleyen ve tarihselci söylemini temellendirirken Fazlur Rahman ile benzer örnek ve argümanları kullanan Garaudy, Kur’an’ın bütün olarak kavranması ve analogik akıl yürütme ile, ayetlerde gözetilen “gaye”, “büyük ilâhî niyet” ve “derin anlam”a ulaşılacağını, ıctihad ve yorumun bunun üzerinden yapılarak Kur’an’dan her daim bu esesa göre bir hayat modeli çıkarılacağına inanır. El kesme gibi, “Hz. Peygamber dönemi Arapların tarihsel temayül ve şartlarına göre şekillenmiş” cezaları, her devir ve şartta uygulamaya kalkışmayı entegrist ve anakronik bir tutum olarak değerlendiren Garaudy’ye göre Kur’an, “ dini ve ahlakî bir çağrı”dır. (s.250) Nitekim Kotan, ona dair notlarını eserinde “*Kanuna ve Hukuka Karşı Aşk ve Ahlâk:Roger Garaudy*” başlığı altında vermiştir.

“*Teolojiden Antropolojiye: Hasan Hanefi’nin Radikal Tarihselciliği*” başlığı altında ele alınan ve tarihselcilik söylemini Fazlur Rahman ve Garaudy’ye kıyasla en radikal biçimde uygulayan, din ile ilgili düşünceleri, sol-devrimci özellikler taşıyan Hasan Hanefi, İslam toplumu ve düşüncesi için öngördüğü teccid programını et-Türâs ve’t- Teccid adlı eserinde incelemiştir. 1991’de tamamladığı Min el-Aqîde ile’s-Sevre adlı eseri, İslam düşüncesinin “dogmatik bir düşünce biçiminden daha dinamik ve devrimci bir yönetime geçiş projesi” dir ki, İslamî ilimleri şekillendirme yönündeki en önemli çalışmasıdır. (s.255) Teolojinin nesnesinin ve yönteminin olmadığını dolayısıyla bir bilim olamayacağını, Allah’ın nesne haline getirilip araştırılmayacağını söyleyen Hasan Hanefi, insanın Allah’a atfettiği özelliklerin aslında insânî, “ pozitif hayat tarafından formüle edilen” ve “gerçekleri gösteren değil arzuları bildiren” önermeler olduğunu söyler. Hasan Hanefi’nin 1972’de yayınlanan “Teoloji mi

Antropoloji mi?" isimli makelesinde değindiği bu hususların ardından, onun "Allah'ın donuklaştırıldığı bir ilahiyat disiplinine" yaptığı eleştirileri bir bakıma haklı bularak Heidegger'le ve Feuerbah'la olan benzerliklerine değinen Kotan, ancak "insanların ihtiyaç duydukları Allah'ı yarattıkları düşüncesinin", vahiy gerçeğinin neresine tekabül edeceği sorusuna cevap verilmesinin zaruretinden bahseder..(s.259) Allah'ın, kendi hakkındaki tanım ve imajlarının peygamberler aracılığıyla tebliğ edildiğini hatırlatan Kotan, şirklerin bir yanlış tasavvur ürünü olduğuna ve -toplumsal olarak işlevsel olsalar bile- tüm yanlış tasavvurlara karşı çıkıldığına dikkat çeker. Hasan Hanefi'nin, Allah'ın ve vahyin bilimsel nesnel olarak görülemeyeceği ve insanın ise tarihsellik malul olduğu farkındalığına rağmen, vahyi ve Allah'ı antropolojik bir okumaya tabi tutmasını ve düşüncelerinin Allah'ın tarihselliğine kadar uzanmasını paradoksal bir durum olarak değerlendiren Kotan, onun, hermenötiğe yöneltilen eleştirilere vukufiyetine rağmen, "öznenin tarihsel koşullanmışlığından yalıtılabileceği" ve "ardından yaşama" ile metnin nesnel olarak anlaşılabilmesi yönündeki görüşlerini bilimsel romantik hermenötiğe denk bulur.(s.261)

Kotan'ın "*İslamî Aklın Tarihselliği: Muhammed Arkoun*" başlığı, ikinci bölüm itibarıyla Kur'an'a tarihselci yaklaşımların seçilen son örneğidir. Bir düşünce tarihçisi olarak ilahiyat bilimleri ile ilgilenen ve bir Müslüman olarak kendi düşünce geleneğinin tarihini kaleme alan Arkoun, söylem olarak oryantalist paradigmanın izlerini taşımakla birlikte, aynı zamanda oryantalizme yaptığı eleştirilerle de tanınır. (s.263) Oryantalizme yönelik ilk önemli eleştirilerin -1964 ve 1970'li yıllarda- sahibi olan Arkoun, El-Fikre'l İslam ve "İçtihadından İslamî Aklın Eleştirisi" adlı eserlerinde *vahyin tarihsel eleştiriyeye tabi tutulması* yönünde bir anlayıştan hareket etmiş ve tarih boyunca insanların tarihüstü mutlak semboller ve kutsallıklar oluşturma biçimleriyle ilgilenen biri olarak, Kur'an'ın etrafında oluşan kutsal hâlelerin tarihiyle de ilgilenmiş ve netice itibarıyla Kur'an'ın bütün kıssa ve mucizelerinin sembolik bir anlatım biçimi olduğu çıkarımında bulunmuştur. (s.267) VII. yüzyıl bilinç haritalarını ortaya çıkaran tarihsel anlar olarak tanımladığı bu anlatımları, *Kur'an Okumaları* isimli kitabında ve bazı kıssa yorumlamalarında örneklendirmiş ve uyguladığı yöntem, Kotan'ın deyimiyle " ele aldığı metnin Allah tarafından indirilmiş bir metin olma özelliğini tamamen göz ardı eden" bir seyir izlemiştir. (s.268) "Mitolojilerden arındırmak" dediği yaklaşımla Kur'an'ı ele alan Arkoun'un, hac uygulamasını da "insan aklının mitolojik düşünme ve toplumsallaşma biçimlerinin bir sonucu" olarak değerlendirmesi, Kotan'ın "İslam haccını da bu aklın bir örneği olarak gördüğümüzde, Hac uygulamasının ilahî kökenini kim merak edebilir?" sorusuyla karşılaşır. (s.269) Arkaoun'un tarihselliğe sarılma biçiminin, Kur'an'ın li-

teral okunmasının "her dönemde aynı şekilde uygulanacağına dair bir fundamentalizm"e neden olacağı endişesinden kaynaklandığını söyleyen Kotan, onun "*tarihsel boyuta önem vermeyen kitap merkezli okumaya dayalı ortodoksiye karşı, halk dininin özgür muhayyilesine dayalı bir dindarlık*" önerisine dikkat çeker. Bu önerinin, kitle kültürünün bir ürünü olan ve siyasal iktidarlar için ideal uyrukları üretecek bir "kitle toplumu"ndan başka bir şeye teşvik etmediği gerçeğinin, Arkoun tarafından göz ardı edilmesini de yadırgar. Arkoun'un İslam düşüncesinin tarihsel tabakalar altında kalan cevherini çıkarmayı önermekle, İslam düşüncesine "öz" atfeden oryantalistlerle aynı hataya düşmüş olduğunu söyler. (s.272)

Kitabın "*Kur'an ve Tarihsellik*" olarak isimlendirilmiş son bölümü, tüm bu tarihselci yaklaşımların ardından Kur'an'ın tarihselliği problemi tartışmakla başlar. Kur'an'ın tarihselliği tezi, konuya dair tarihselci yaklaşımlar dikkate alındığında, ihtiva ettiği "öneri" ve bilgilerin tarihselliği ve dolayısıyla geçiciliği anlamına gelmekte, böylece bir biçimde Kur'an'ı "tarihin ürünü" bir olgu olarak kabul etmektedir. (s.276) Tarihselci teorinin tezini desteklemek adına ön plana çıkardığı Şâtübî, her ne kadar "yerli" bir referans olarak kullanılmaya çalışılsa da, tarihselci teoriyi haklılaştıran bir Şâtübî mevcut değildir. O, bilakis "ahkâmı zaruriyattan saymakta ve bu hükümlerin, hâcî ve tahsinî olanlarla birlikte, mutlaka bütün mükellefler ve her türlü yükümlülük ve ortam için ebedî, küllî ve genel olduklarını" söylemektedir.(s.278) Kur'an'ın kıyamete kadar bütün tarihsel olgulara tatbik edilecek şablonlar vaz etmediği aşikârdır ve müslümanlarca bilinmektedir. Zaten içtihad mekânizması Hz. Peygamber'den bu yana nass ile tarihin irtibatını sağlayan, *maslahatı esas alan fonksiyonel İslamî aklın* ifadesidir. Kur'an bununla birlikte, mesela cinayet ve haksız kazanç gibi *hiçbir tarihin meşrulaştırılmayacağı* cezaları da net bir biçimde belirlemiştir.

Kur'an, sorunlu tarihsellik-evrensellik tartışmalarının ötesinde, hem Hz. Peygamber'le birlikte belli bir muhatap kitleye yönelik tarihsel bir hitap, hem de "muhtemel ve müstakbel" okurları da dikkate alan tarih-üstü bir hitaptır. (s.284) Kur'an'ın ilahiliğine inanlar için, Allah söylediklerinin farkındadır. Dolayısıyla Kur'an metninin ilahiliğine inanan müslümanlar "nesnel anlamı" sorunsallaştırmaz. Ancak nesnel anlamın varlığı, *nesnel anlamının sorunsuzluğu* manasına gelmemektedir.(s.287) Oysa, tarihselci yaklaşımlar nesnel anlama konusunda gayet ısrarcıdırlar. Nesnel anlama ulaşma adına, nüzul tarihi, nüzul sebepleri ve tarihsel bağlama, tarihselci yaklaşımın yaptığı gibi hak ettiğinden daha fazla rol biçmek ve böylece neden- etki arasında ilişkinin kavranabileceği iddasında bulunarak bunu Kur'an'a teşmil etmek, hem *Allah'ın her an herşeyi yeniden yarattığına* dair Kur'an

ayetini², hem de hadisattan bağımsız vahiy anlarının varlığını ve Allah'ın takdir ettiği şeyleri takdir ettiği anlarda vahyettiği gerçeğini göz ardı etmek demektir. (s.294) Nesnel anlamın, bütün dilsel hususları ve tarihsel bağlamı da hesaba katan *literal anlama* denk düştüğünü söylemek yerindedir. Literal anlamda, nesnellik metnin elindeyken, mütekellimin kastına dair yapılan yorumlamalarda nesnellik metnin elinden insanın eline geçer. Elbette, Allah'ın ne dediğini bildikten sonra ne demek istediğini merak ederiz. Ancak, anlama imkanlarıyla elde edilecek sonsuz anlamlar/yorumlar, "*lafzî anlamla bildirilmiş illet ve hükmetlerle tearuz halinde*" olmamalıdır.(s.297)

Kur'an, kendi okunma biçimlerini önceden tayin eden ve bu okumanın dinleyici/okuyucu üzerinde yapacağı etkiye vurgu yapan *aktif* bir metindir. Kur'an ayetlerinin ifadeleri evrensel bir formda olmasa da, bir tarihe konuşurken dahi evrensel öğeleri ihmal etmemiştir. (s.303) Tarihsel olaylar evrensel yasaya göre cevabını bulmaktadır. Kur'an ayetlerinin- ki ayet kavramı helal-haram, emir-yasak, kıssa, Allah'ın sınırlarının tümünü de içine alır- bazı dilsel özelliklerinden yola çıkarak, hükümlerinin tarihsel olduğunu ileri sürmek yersizdir. Bu tezi savunanların öncelikle cevabı olmayan şu soru üzerinde düşünmeleri gerekir: "Kur'an nasıl bir dil kullansaydı tarihsel olmazdı?" *Temel yasadan konuşan* Kur'an, indiği şartlarda dahi imkansız görünen değişiklikler talep etmiş, hükmünü açıkça ortaya koymuş; mesela faiz/riba gibi o günün iktisâdî hayatındaki bir uygulamayı iman ile irtibatlandırarak, faize dönenleri ebedî cehennemle tehdit etmiştir ki, bu, faiz hükmünün tarihsel olmadığı delilidir. (s.313)

Aslında, "yorumsamacı tarihselliğin varoluşsallıkla temellendirdiği tarih görüşü", insana haddini bildirmek üzere gönderilmiş vahiy yorumlamak isteyenler için geniş ve meşru olanaklar sunmuştur. Ancak İslam Modernizmi, bundan istifade edememiş; Aydınlanmacı bir tarih anlayışında takılıp kalmıştır.(s.316) Yaşanarak, kendisine kulak verilerek, adeta kendini nesne kılarak girişilecek bir anlama çabası, Kur'an'a dair nesnelci bir anlamaya nazaran daha meşru kabul edilmelidir. Çünkü Kur'an, yaşamayı anlamaya önceler. Hıristiyan ilahiyatçılar, Kutsal Metin'deki "akıl dışı" şeyleri tarihselciliği kullanarak aklileştirmeye çalışmışlar; buna mukabil, İslam tarihselcileri de "ahkâm"ı aklileştirme çabası içinde olmuşlardır. Üstelik "sorunların çözümü" için bunu dinî bir vazife olarak telakki etmişlerdir. Bu, İslam düşünce tarihi için yeni bir durumdur. Çünkü, ilk dönemden itibaren, zaruret hallerinde ve bazı arızî durumlarda hükümler geçici olarak uygulamadan kaldırılrsa da, *hükmün uygulama alanı bulduğu ortamın avdet etmesiyle*, hüküm yeniden uygulamaya konulmuştur. Şâtîbî'nin ko-

nuya ilişkin ifadelerinden çıkaracağımız, "her âdetin farklılık arzettiği zaman yeni bir şer'i asla dönmesi ve onun hükmünü alması" gerçeği de, ahkâmın değişmesine dair tarihselci görüşlere prim vermemektedir. (s.322) Kur'an'da genel olarak Allah'ın hükümlerini ifade etmekle birlikte, "Allah'ın haklarına karşı işlenen suçların cezası" olarak ıstılahlaşan *hududullah* kavramı, asıl itibarıyla insan- Allah, insan-insan ve insan-âlem ilişkisini düzenlemek üzere Allah tarafından belirlenmiş esaslardır. Dolayısıyla bu kavramı sadece hukukî alanla irtibatlandırıp, tarihselliğinden bahsetmek söz konusu değildir. (s.337) Zaten, ayetlerin itikad, ahlak, ibadet, muamelat, ukûbat olarak bölümlendirilmesi teknik bir çalışmadır. Aksi halde gerçek bir bölümlendirme olarak telakkisi, hem İslam'ın hem de insan zihninin parçalanmasına neden olur ki, bu İslam'ın tevhid esasını ve âlemdaki tevhidi kavrayabilme imkânını ortadan kaldırır. (s.345)

Kur'an, insana bir tarih bilinci sunmaktadır. Teklif ve önerilerini, tarihi dikkate alarak tedricen açıklamış olması ve nesh düşüncesi, -ister bazı kuralların isterse önceki vahiylerin bazı hükümlerinin nesh edilmesi olarak alınsın - tarih bilincini harekete geçiren ve Kur'an'ın hükümlerinin değil, insanın tarihselliğinin göstergeleri olarak kabul edilmelidir. (s.354) Kur'an'ın belli bir tarihte ve bazı ayetlerinin de çeşitli soru ve sorunlara cevap olarak inzali yani nüzul sebepleri, tarihin inşa edici gücünü temsil eder. Ulema, tarih bilincinin sonucu olarak, "tarihsel arka planı" ortaya çıkaran her unsura Kur'an'ı anlama yolunda değer vermiştir.

Hiçbir kitaba nasib olamayacak ölçüde sürdürülmüş ve sürdürülmekte olan Kur'an'ı anlama faaliyeti yani *fıkıh* ile - ki hermenötik tartışmalarda kastedilen anlamının mukabili olarak Kur'an'da böyle adlandırılır- *kalb* arasında direkt bir ilişki sözkonusudur. Kur'an', anlama- yı takvâya, takvâyı da "*belirlenmiş ahkâmı hürmetle yaşama*" yla ilişkilendirmiştir.: "İşte böyle, kim Allah'ın şiarlarını yüceltirse, şüphesiz bu, kalblerin takvası sebebiyledir."³ (s.385) Ve Kur'an açıkça anlamının bir kalb işi olduğuna defalarca dikkatleri çekmiştir: "Ey iman edenler, Allah'tan korkup sakınırsanız (takvâ), size doğruyu yanlıştan ayıran bir anlayış (furkan) verir."⁴ (s.384)

Müslümanların geçmişte daha meşru bir anlama-yorumlama anlayışı ortaya koymuş olmalarına dikkat çekmesinin nedenini Kotan, bunu, çağdaş müslümanlar için hem kendi kaynaklarında (Kur'an ve Sünnet), hem de kültür ve geleneklerinde, Kur'anı tarihe müdahil kılabilecek ve çağdaş tarihsellikte sorunlarını çözmelerine imkan tanıyacak temellerin mevcudiyetini göstermeyi hedeflemesine ve bu temel-

3 Hacc, 22/32.

4 Enfal, 8/29. Bkz.Talak,65/2;Maide,5/8;Şems,91/8.

lerin, insanlığın ve özellikle Batı'nın tarihsel birikiminden – kendimize ait olanı ötekileştirmemek kaydıyla- faydalanılarak geliştirilebileceği sonucuna bağlar. (s.386)

Bir bakıma Antik Çağ'dan modern döneme kadar çıkardığı düşünsel yolculuktan geride kalması umulanların kısa özeti mahiyetindeki sonuç bölümüyle nihayete eren eserin, özellikle birinci bölümü, konunun kendine özgü kavramlarına aşina olmayanlar için aşılması gereken zorlu bir engel olarak görülebilirse de, kitabın sonuna ulaşmayı başaranlar, çektikleri zahmete değdiğini itiraf etmek durumunda kalacaklardır.

التركيبُ: النحويُّ والتطور

د. إسماعيل عبد الغني التميمي¹

Özet:

Bu araştırma nahvi gelişmenin bir takım boyutlarını arzetmektedir. Ama bir çok araştırmacı ve dileinin özetgöstermesine nail olamamıştır. Oysaki bu nahvi gelişmenin boyutlarını ihmal etmek, ilerleme arzusu olan insanların, bunlarla oynamasınaileri, geri konuşmasınave bu konuları hakimiyeti altına almasına izin verecektir. Böylece karışıklık alanı genişleyecek, dal asıl kökten koparılacak, koparılan bu dal, ayrı bir dil olacak neredeyse hiç bir şey bu ikisini bir araya getiremeyecektir. İşte bu şekilde diller doğar, gelişir, nihayet yavaş yavaş kaybolup gider. Bu araştırma nahvi tevkipteki gelişme boyutlarını ortaya koyar ki, okuyucu böylece bunların yaygın hatalar cümlesinden olduğunu anlar. Ancak dikkatli bir incelemeden sonar bunların terkip yapılarındaki hatalar olduğunu görür. Binaenaleyh bu hataların bir kısmını zikredip, işaret etmek; anlam ve fenotik gelişmeden bağımsız olarak tavsif etmek icap ederki, araştırmacılar bu gibi hataları takip etmekte gerekli özeni gösterebilirler.

Summary:

Search displays dimensions of grammar development had gone unheeded by many researchers and linguists, although neglected it allows the evolution of the tampering with them, broadened the gap until the branch differs from its origin, to become a language-independent, hardly unites them something, as well as the established languages and grow even decay. The research shows the dimensions of development in the syntax the reader knows it is among the common mistakes, but it -After checking- finds errors in compositional structures, it should be mentioned together and referred to the characterization of isolation from the semantic evolution or voice; even directed learners their care in tracking such a mistake; to be stripped of his right to continue the bifurcation.

الملخص:

يعرض البحث أبعاداً من التطور النحوي لم تحظَ باهتمام كثير من الباحثين واللغويين، على الرغم من أن إهمالها يسمح بالتطور أن تعبت بها، وتسلط عليها سطوتها، فتتسع الفجوة حتى ينسلخ الفرع عن أصله، لتصير لغة مستقلة، لا يكاد يجمعها شيء، وكذا تنشأ

اللغات وتنمو حتى تضمحل. وقد يعرض البحث أبعادا من التطور في التركيب النحوي يعلم معها القارئ أنها من جملة الأخطاء الشائعة، إلا أنه -بعد تدقيق النظر- يجدها أخطاء في البنى التركيبية، فلا بدّ من ذكر بعضها والإشارة إليها وتوصيفها بمعزل عن التطور الدلالي أو الصوتي؛ بغية أن يوجّه الدارسون عنايتهم في تعقب مثل هذا الخطأ؛ لتجريده من حقه في الاستمرار والتشعب.

المقدمة:

مما لا سبيل إلى بسط الكلام فيه أن التطور اللغوي ظاهرة طبيعية تسري في جسد كل اللغات؛ ذلك أن يد الزمان تعمل فيها تغييرات جوهرية تنعكس آثارها على سلامة اللغة الأصيلة نفسها فينشأ عنها لهجات شتى، ويكون ذلك بمقدار تقادم الزمان عليها وما لتأثير العوامل الأخرى التي من شأنها أن تساعد على تسريع عجلة التطور اللغوي، وقد تختلف درجة تأثير التطور اللغوي فتختلف معها الحاجة إليه، غير أنه يؤثر تطوّر التركيب النحوي سلبا على نظام اللغة، ويضعف بنية تراكيبيها، ومن المسلم به أن يظل هذا التغيير مستمرا حتى تكون اللغة الأولى أصلا بعيد الهوة من فرعه، بحيث لا تُعقد المقارنة بين تراكيبيها إلا في جزئيات محدودة، ومن الواجب تعقب تطوّر التركيب النحوي وتتبعه بالملاحظة والدراسة، لاستتصاله من الاستعمال، فلو ترك على عواهنه لشاع استعماله وفشا في ألسنة الناس، حتى يطغى على الأصل، فينسخه في الأذهان، وثمّ تتجلى المعضلة، حيث يقوم كل متكلم أصيل باستعمال التركيب الجديد ظنا منه أنه فصيح صحيح، فيقع بذلك في الخطأ المتعمد؛ ولذا فإنه من الواجب أفراد معاجم متخصصة بأشكال الأخطاء التركيبية الشائع استعمالها، دون أن تدوّن معها الأخطاء الدلالية أو الصوتية أو الصرفية، وأن توجه الأنظار وتُستثمر الجهود في سبيل حصر هذه المعضلة وتحديدها.

إن التطور الذي نسعى إلى تعقبه في هذا البحث لا يمكن معه أن تأتي على التراكيب المتطورة جميعها، بل لا بد أن يُعمد إلى المنهج الوصفي؛ ليعرض أثر ذلك التطور في اهتراء القاعدة، حتى يكون سبباً في سبر الأغوار ودفع الأضرار.

ومن المهم بقدر ما هو ضروري أن نلتفت إلى النماذج الحية من التراكيب النحوية، سواء كانت من الأخطاء الشائعة أو من الأعباء الأسلوبية التي توشك

أن تصير أخطاء ظاهرة المعالم في يوم من الأيام، فالوقوف عليها وتعقبها يضبط انتشارها وتوسّعها.

ربما يكون التطور حميدا في المجال الدلالي والمعجمي إلا أنه مقيت مشنوء في الجانب النحوي، لأنه لم يصل إلى ما وصل إليه إلا بعد اختلاط الأنماط الدخيلة بالأجنبية، ومن جرّاء عقد المقارنات الساذجة بين اللغات من الأسرة اللغوية نفسها أو من غيرها؛ لذا فلسنا قلقين من التطور الدلالي، وحتى من التطور الصرفي والصوتي، فهما أكثر ثباتا وأقل خطرا من التطور النحوي، فالتطور الصوتي مثلا "يحدث على نحو دائم في إطار تعدد أشكال الأداء اللغوي، ولكن النظم الصوتية أكثر ثباتا. قد يكون تغيّر صفات أداء الصوت غير مؤثر في التمييز بين الوحدات الصوتية في تلك اللغة، فيظل النظام الصوتي قائما دون تعديل"².

أولا: التركيب النحوي والترجمة:

إن أثر الترجمة باد على مجمل ظواهر التطور النحوي في ملامح العربية المعاصرة، بل هو سببه الرئيس، لأن أبناء اللغة الواحدة لا يهدمون نظام لغتهم من تلقاء أنفسهم دون أن يقتفوا أثر غيرها، وإن أثرت بهم عوامل متداخلة غير الترجمة سلبا على التطور التركيبي، كالجهد اللغوي، أو القياس الخاطيء، أو العامل النفسي، أو الخطأ في النطق، أو أخطاء السامع أو الطفل³، "فثمة أخطاء نأتها سهوا دون قصد، وثمة خطايا نجترحها مع سبق الجهد وغياب المبالاة"⁴، إلا أن ذلك يظل محدودا مقيدا في أمثلة محصورة، أما أكثر ما يتهدد اللغة العربية فهو تعقب الترجمة وتتبع أثرها وإسقاط ما لا يجوز إسقاطه على نظام اللغة، حتى تكتسي اللغة بنظام لغوي آخر ألفاظها صحيحة الطابع والسمت، وذلك يعني استئصال اللغة من جذورها، أعني نظامها الأول، وهيكلها الركين الذي تعتمد عليه اللغة.

يتلقّف العامة اللغة سماعا من أفواه الخطباء ومذيعي الراديو والتلفزيون، ومن الصحف والمجلات والكتب، وللمذيعين دور رئيس في هذه الأيام، فهم

2 محمود حجازي، القوائين المقابلات الصوتية في اللغات السامية، بحث نشر في "مجلة مجمع اللغة العربية، ح75، 1415هـ/1994م، ص60.

3 انظر: رمضان عبد التواب، لحن العامة والتطور اللغوي، مكتبة زهراء الشرق، دار المعارف، القاهرة، ط2، 2000م، ص41، ص47.

4 حياة الياقوت، من ذا الذي قدّد البيان، دار ناشري، ط2، الكويت، 2006م، ص6.

في طبيعة موجهي الشعب، والمؤثرين فيه أدبياً ولغوياً وقومياً واجتماعياً⁵، ولذا فإنه يقع على عاتق أولئك المثقفين المسؤولية في إشاعة الخطأ، وقد عزا الدكتور إبراهيم السامرائي الخطأ لوسائل الإعلام، وحملها ذنب ما تعانیه العربية من فسوّ الأخطاء فيها، فيقول: «إن لغة القرآن ولغة الحديث الشريف، وعربية أولي الفصاحة واللسان في العصور الأدبية طوال قرون عدة تختلف عن عربية عصرنا في الصحف والمجلات ووسائل الإعلام الأخرى. إنك لتجد الكلمة وقد ذهب بها إلى معنى جديد غير الذي كان لها في عربيتنا التي نعرفها في الآثار العربية القديمة، وقد نجد الكلمة في بناء جديد لم نعرفه في أصول العربية، ثم إن لنا في هذه العربية مجازات جديدة لم نعرفها في كتب البيان، ثم إنها حفلت بالمصطلح الجديد الذي اقتضاه العلم الجديد»⁶.

ولا يخلو كلام الدكتور السامرائي من المبالغة والتحويل في رسم صورة متباينة بين العربية القديمة والعربية المعاصرة، إذ ليس من المعقول أن لا يتغيّر المستوى الدلالي أو الصوتي للعربية، أو أن يظل على صورته الأولى، ففي ذلك إهمال لتأثير عامل التطور عليها بعد تعاقب الزمان، ومن الواجب غض الطرف عن بعض ما أصاب العربية من تطور في المستوى الدلالي على وجه الخصوص، والتغاضي عن بعض المجازات والاستعارات التي أخذت مكانها من الألفاظ الحقيقية كما هو الشأن فيما جرى من تطور في كثير من المفردات في العربية القديمة؛ لأن ذلك من قبيل التطور الطبيعي، ولولا ذلك لكانت العربية جامدة لا يمكن أن تساير عجلة التقدم، أو أن تواكب مستجدات الحياة المتسارعة.

تتسارع عجلة تطور التركيب النحوي بدخول عامل الترجمة على اللغة، ذلك أنها تفرض عنصراً دخلياً على نظام اللغة من شأنه أن يغيّر من نظام البنى النحوية التركيبية في الجملة العربية من أساسها، ونشأ هذا العامل السلبي من تصدّر من ليس أهلاً للترجمة⁷؛ لضعف لغته وركتها، ولتأثره باللغة التي يترجم منها، ثم صار كل أنموذج تركيبى دخيل بعد التكرار جزءاً أصيلاً من جملة التراكم النحوية، ولا يخفى عظم هذا الأثر في استئصال اللغة من

5 انظر: محمد العدناني، معجم الأخطاء الشائعة، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1983م، المقدمة.

6 إبراهيم السامرائي: معجم ودراسة في العربية المعاصرة، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، 2000م، المقدمة.

7 انظر: محمد حسن يوسف، أخطاء شائعة في الترجمة، مقال نشرته جمعية الترجمة العربية وحوار الثقافات، بتاريخ 2008م.

جذورها وتعميق الفجوة بين الأصل والفرع؛ فمشكلته في أنه لم ينتج من تطور طبيعي فرضه على اللغة عامل الزمان أو المكان أو اختلاف اللهجات، بل فرضه عامل دخيل استل من لغة مختلفة البنية والنظام، فأثر ذلك فيها على اللغة الدارجة ولغة الخطاب ولغة المثقفين ولغة الصحافة والإعلام.

لم يظهر التطور في التركيب النحوي مع ظهور اللحن، فليس مقصودنا بتطور التركيب النحوي الوقوع في اللحن في ضبط أواخر الكلم، بل فيما يعترى القاعدة النحوية من تغيير وإتلاف، مثله كمثل عوامل البيئة في الصخور السماء، تظل تُحدث فيها أثرا طفيفا حتى تصير صورة لا تشبه الأولى، ومن غير المعقول أن نجزم قطعا بأن التطور اللغوي من تداخل العناصر غير العربية وحده، فقد كان الناس كلهم يلهجون بلغة واحدة اكتسبوها من أبيهم آدم عليه السلام، وكلهم تعلم اللغة نفسها سمعها وأجراها على لسانه، على رغم أنهم لم يكونوا يسمعون لغة سواها، فكيف تغيرت تلك اللغة كل هذا التغير حتى صار ذلك موتا للغات قديمة، وحياة للغات جديدة، إذ ليس الجزم بأن اللغة العربية اعترها ما اعترها من أثر اختلاط العرب بغيرهم من العناصر الأجنبية كما زعم كثير من الباحثين، وإن كان عاملا خطيرا في تعجيل كفة التغيير وتسريع دولاب التطور.

مما يقرب إلى الأذهان تصوّره أن اللغات الحية لغات قادرة على الاستمرار، وهذا الشعور نفسه ما ظنتها الأمم البائدة والقرون السالفة بلغاتهم، فما اللغات الحية إلا صور متطورة عن لغات قديمة نُسخت أو مُسخت، غير أنها وإن تنوّعت أشكالها وصورها إلا أنها هي هي في الوقت نفسه، ذلك أن اللغات كلها ذات نظام واحد يُعنى بها العقل البشري، وولدت من رحم لغة واحدة، ثم ظلت تبدّلوتتطور إلى أن بدت على ما هي عليه الآن.

يستند العقل البشري على تراكيب نحوية منطقية يمكن توليدها كل مرة بصيغ شتى، يلتئم كل عنصر منها حتى يظهر بصورة كاملة، ولو لم تكن كل اللغات نظاما واحدا لاستعصت اللغة على الأفهام ولاندثرت وامّحت واستبدلت بها لغة الإشارة والإيماء، ولما استطاع الأطفال الأغبياء فضلا عن الأقل ذكاء من أن يعبروا عمّا يشعرون به، ولعرفنا أنه يستحيل معها بقاء العنصر البشري أساسا، لأن اللغة هي وسيلة التواصل والبقاء، فالحسيس في زنانة انفرادية تجده أقرب ما يكون إلى الجنون منه إلى العقلانية.

لا يقع التأثير النحوي على الجملة والكلمة والمقطع فحسب⁸، بل ينال من التركيب النحوي السطحي والعميق، فيشق طريقه لاختراق وشائج اللغة وتمزيق عُرُها، فيصير الخطأ الذي كان من الممكن أن يصحح ويُتفادى جوهرًا أصيلاً في اللغة لا يستغنى عنه في نظم ولا يستثنى في مقال.

يرى براجشتراسر أن لذوق العصر دورا في تطور اللغة، فبعض أهل القاهرة مثلا استثقل نطق القاف واستغلظه فأبدل به الهمزة⁹، وليس ما قاله براجشتراسر من الذوق في شيء، ذلك أنه لما فسدت سلائق الناس، وتكدّر صفو اللغة في أذهانهم لاختلاطهم بالعناصر، استحسنوا اللفظ الحائد عن الأصل وألفوا جرسه من أفواه غيرهم، واستراحوا إلى تخلصهم من الصوت الأول.

لا يعدو أن يكون ذلك تأثرا بلفظ العجم لاستثقالهم مخارج تلك الحروف، وليساختلاف الذوق عامل التغيير الأول، ولو كان الشأن في تطوّر اللغة بالذوق لكانتاللغة أهواء متبعة وأذواقا مبتدعة، وهذا لا يكون عنصرا أصيلاً، إذ لا يتفق أن يجد المتكلم الأصيل للغة الحاجة إلى تغيير مخرج مكان مخرج، لولا امتزاج العناصر والأعراق، وشيوع لغتهم على أصلاء اللغة، فيكونون مؤثرين في جوهرها بدل أن يكونوا متأثرين، وذلك مكمّن الفداحة، فيقف متكلم اللغة الأصلاء موقف المقلد، ينسخ لغته الأصيلّة التي ولدت معه في مدارج لهوه وصباه، بما يسمعه من تراكيب خاطئة ومخارج متباينة.

أشاد جرجي زيدان بفضل التطور اللغوي في نمو اللغة وارتقائها وتفرّعها، ويبدو أنه نسي أو تناسى تأثيره السلبي باللغة العربية وإضعافه نظامها، بل عدّه من قبيل ما يُستحسن من ضروب التغيير والتطور، فقال: ” وإذا تدبرت تاريخ كل ظاهرة من ظواهر الأمة، كالآداب، أو اللغة، أو الشرائع، أو غيرها، باعتبار ما مرّ بها من الأحوال في أثناء نموها، وارتقائها وتفرّعها، رأيتها تسير في نموها سيرا خفياً لا يشعر به المرء إلا بعد انقضاء الزمن الطويل، ويتخلل ذلك السير البطيء وثبات قوية تأتي دفعة واحدة، فتغيّر الشؤون تغييراً ظاهراً، وهو ما يعبرون عنه بالنهضة، وسبب تلك النهضات على الغالب احتكاك الأفكار بالاختلاط بين الأمم“¹⁰، يبدو كلام جرجي زيدان معسولاً مقبولاً،

8 رمضان عبد التواب، لحن العامة، ص 39.

9 رمضان عبد التواب، لحن العامة، ص 40.

10 جرجي زيدان، اللغة كائن حي، دار الجليل، بيروت، ط2، 1988م، ص 10.

لكن المتدبر يجد أن في إطلاق لفظة التطور قبولاً للتغيير بعجره وبجره، زعماً منه أنه نوع تطور حميد يفيد في نهضة الأمة.

ثانياً: المترجمون والتطور النحوي:

لا يخفى على القارئ فضل الترجمة في نقل العلوم والمعارف من حضارة إلى أخرى، غير أن حسنات الترجمة مشوبة بسيئات جسيمة، إذ تسرب معها كثير من الأفكار المغلوطة في الفكر والمعتقد، فتكدر بها التفكير الفطري السليم فمعمها بدأت حركة تحاول عقلنة النصوص الدينية بما يتوافق مع قواعد العقل التي بدأت تهجم بصورة واضحة على المجتمع المسلم¹¹، وحتى في النحو نفسه فظهر مصطلح العامل والعلة وغيرها¹².

لا يهمننا في هذا المبحث سوى ما للترجمة من تأثير على بنية اللغة، بله ما أثرت به في العقول والأفهام من تكدير الذهن واقتفاء الأثر والتقليد والمحاباة؛ لأنها نبعت من التأثر بالحضارة الغربية، فالتأثر العربي وهو في بيته بها، تأثر في أفكاره وتأثر في طريقة عيشه، وتأثر في جوانب كثيرة من جوانب حياته اليومية وصار العربي يقرأ ثمرات الفكر الأوربي في اللغات التي كتبت بها، وكان من جراء ذلك أن اللغة العربية استفادت شيئاً جديداً، أو قل أشياء جديدة بمعناها الواسع الشامل، فقد وجدت فيها أساليب كثيرة لم تكن إلا وليدة الترجمة، هذه الأساليب غريبة عن العربية فهي بنت ظروف وأحوال اجتماعية لم توجد في هذا الشرق العربي¹³، وقلما تكون الحيادية في صدر المترجم، شاء ذلك أم أبى، فهو طوع لغته يزيد وينقص ما يستسيغه سجيته اللغوية وميوله إلى ذلك، ولكن إلى أين تقودنا لغة المترجمين المعاصرين، وحق لنا أن نسميها لغة؛ رغبة في جعلها نسقاً مختلف البنية في جزئيتها عن اللغة الأصيلة.

إن الترجمة فن لا يتقنه كل أحد، إذ يتحتم على المترجم التبخر في دقائق اللغتين ومعرفة أسرارهما تماماً، فتكون اللغتان كقرسي رهان في ميدان الترجمة والنقل، تارة يحمل عليها المعنى نفسه بتركيب قريب من اللغة المترجمة، وتارة يكون مستقلاً عنها لما يقتضيه نظام اللغة من خصوصية

11 انظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، ج2/ص21، د.ت.

12 انظر: أبو الفضل الإيجي، كتاب المواقف، حقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1417هـ/1997م، ج1/ص489.

13 إبراهيم السامرائي، معجم ودراسة في العربية المعاصرة، بيروت، مكتبة لبنان، ط1، 2000م، ص1.

واستقلالية، فلا يعث بها عبثه بالمعاني المنقولة، وإنما يلتزم قاعدة تراكيبيها وينهج ميزان نظمها ويعتمد أسلوبها الخاص، فإذا كان له ذلك آب إلى اللغة المترجمة فنهل منها ما نهل حتى يرفد أصحاب اللغة ويمدهم بالعلوم والمعارف وما يحتاجون إليه.

كان اليازجي من أوائل من نهضوا بعبء إصلاح لغة الجرائد، وأول من أشار إلى تأثير اللهجة العامية والترجمة الحرفية من اللغات الأجنبية، وهو التأثير الذي طما بحره بعد ذلك¹⁴، فلا يقع بين يديك كتاب مترجم إلا وتجده ”لم يسلم من جوانب قصور، على أن معظم الأبحاث اكتفتها عيوب معتادة، ترجع إلى أصل واحد، مفاده أن الترجمة يقولون ما لا يفعلون في انضباط لغة البحث، فلا بد أن تكون مفهومة لخلوها من التعقيد والترهل“¹⁵.

إن مشكلة المترجمين أنهم يضعون لقارئ العربية تراكيب خاطئة وقوالب مستوردة، وسواء عليهم أفسدوا ذلك أم لم يقصدوا، فلقد أفسدوا على الناس ألسنتهم، فحاد المثقف عن التركيب الأصيل الذي كان يجري عليه لسانه، واستبدل به التركيب المستورد الذي لا يكاد يبين، فلهج به لسانه في الخطاب والكتابة والإذاعة، فتلقفته آذان العامة بالرضا والتسليم، ظنا منهم أن أولئك القوم لا يأتيهم الباطل، ولا يتكلمون إلا عن بيّنة، ولا ينطقون إلا بالصواب، وثمة فرق بين أن تقوم السنة المثقفين وأن تنقح أسماع العامة، وفي الحالين كليهما وجب أن تُردم الهوة، حتى ننكفي عنها، ولا تنطع في الأذهان صورة التركيب الخاطيء الذي سيقاس عليه أمثلة خاطئة وتتولد منه تراكيب جديدة، ولربما أدى ذلك إلى فسوّ تركيب آخر مسخ يكون وليد الأنماط التركيبية الدخيلة على العربية، ولو اهتم المترجمون في لغتهم اهتمامهم بلغة الكتاب المترجم، واكتفوا بطبائعهم وسلائقهم السليمة لوجدوا أنهم قد جانبوا الصواب وحادت عنهم الفطرة اللغوية السليمة.

ومن أمثلة تطوّر التركيب النحوي بتأثير الترجمة، زيادة كاف التشبيه على ما ليس تشبيها كقولهم: ”يبدو زيد كطالب علم“، ولا حاجة إلى الكاف البتة، فنصبها على الحالية يُعني الوصف، غير أنها أقحمت على التركيب تأثراً بالترجمة الحرفية من الإنجليزية تحديداً.

14 التصويب اللغوي في وسائل الاعلام العربي بين المشرق والمغرب، مقالشره الدكتور حمد بنشريف، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، 934/ص109.

15 بتصرف: عباس السوسرة، اللسانيون الترجمة يقولون ما لا يفعلون، بحث نشر في عام 1425هـ/2004م، الجزء53، المجلد14، ص82.

ويحتل طغيان الجملة الاسمية على حساب الفعلية مساحة كبيرة في الاستعمال، حتى صار كثير من الجمل الفعلية التي يكون فاعلها اسما ظاهرا مبتدأ لا يتنازل عن صدارة الجملة، وأقحمت الأدوات الناسخة على الجمل الفعلية إقحاما عسيرا، وكل ذلك يسير بخطى متسارعة على حساب الجملة الفعلية في السليقة العربية، وذلك مؤشر خطير إلى ضرورة تعقب النماذج المتطورة ودراستها والتنويه إليها.

ومن أدل تأثيرات الترجمة الخاطئة وأكثرها ضررا إلغاء الفعل الذي لم يسم فاعله، وهو الفعل المبني للمجهول في مصطلح المعاصرين، فلا بد أن تقرأ وتسمعت تركيب: تم استخدام، يقوم اعتماد، يجري استلام. في كل مقام ومقال.

وما زال التطور مستمرا في توسع دائرة التراكيب المستوردة، فبدل أن تُبنى على المجهول بتركيب أطوع وأسهل وأكثر إيجازا في قولك: استخدم، واعتمد، واستلم. ميل إلى التركيب الخاطئ حتى فشا في ألسنة الناس، والأصلان "حذف الفاعل عند نقل الجملة إلى ما لم يسم فاعله، هو الأصل في اللغات السامية، بخلاف اللغات الهندية والإيرانية والغربية، ونرى فيها أن الفاعل لا يحذف عند النقل إلى ما يسمى فيها: "صيغة التأثر"، بل يضم إلى الفعل بواسطة أداة خاصة بهذه الوظيفة"¹⁶.

ثالثا: التركيب النحوي واللهجات:

تدل اللهجة في الاصطلاح العلمي الحديث على مجموعة من الصفات اللغوية تنتمي إلى بيئة مختصة، ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد البيئة، وبيئة اللهجة هي جزء من بيئة أوسع وأشمل تضم عدة لهجات، لكل منها خصائصها، ولكنها تشترك جميعا في مجموعة من الظواهر اللغوية التي تيسر اتصال أفراد هذه البيئات بعضهم ببعض، وفهم ما قد يدور بينهم من حديث، فهما يتوقف على قدر الرابطة التي تربط بين هذه اللهجات¹⁷.

ولقد دعا كثير من العلماء والباحثين إلى دراسة اللغة دراسة تاريخية على غرار ما أجرته بعض الدول الغربية على لغاتها، حتى يسهل على الباحث تعقب

16 براجشتراسر، التطور النحوي للغة العربية، ترجمة رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1414هـ/1994م، ص141.

17 انظر: إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 2003م، ص15.

التطور اللغوي وملاحظته في كل جوانب اللغة المختلفة، ولا شك أن هذه الدراسة تحتاج إلى تضافر الجهود، وأن تدعمها المؤسسات والحكومات، ”فإذا جمعت تلك المادة بدأنا مرحلة المقارنة، واستنباط القوانين التي خضعت لها اللهجات العربية في عصورنا الأولى، وقوانين تطورها بعد الفتح الإسلامي“¹⁸، فالنظرة اللغوية التاريخية تساعد على فهم بناء الجملة، وتُخْلِص النحو العربي من الخلاف والتعليل والتأويل كما أن الأخذ بالصور الأوسع انتشاراً والأحدث عهداً مدعاة إلى تيسير النحو العربي، وتخليصه من التشعب¹⁹.

أدرك المحدثون أهمية اللهجات في ميدان الدرس اللغوي، وفائدتها في فهم طبيعة اللغة الفصيحة، فأقبلوا على دراستها لمعرفة خصائصها المشتركة، انطلاقاً من اعتقادهم بأن دراسة اللهجات العربية يساعد على تقريب المسافة بينها، وتؤدي إلى تعميق التفاهم بين أبناء الأمة، ومن الأمور المسلم بها في الدراسات اللغوية الحديثة اتصال اللغة باللهجاتها على مر العصور والأزمان، هذا يؤدي إلى انتقال كثير من صفات اللهجات إلى اللغة الفصيحة، وعلى المستويات المختلفة، حتى أصبحت الفصيحة مزيجاً من اللهجات، وأصبحنا نشاهد في بعض الأحيان وجود صور شتى للظاهرة الواحدة، وقد زرعت تلك الظلال اللهجية في بناء الجملة بدور الخلاف بين النحويين²⁰.

لكن تعقّب اللهجات الحالية يستوجب الإحاطة بما كانت عليه لغات القبائل العربية من قبل، وهذا الجهد المضني يحتاج إلى تضافر الجهود، فحتى اللهجة الواحدة فيها أخلاط من سائر اللهجات، فمثلاً لغة أهل الحجاز ليست واحدة، لأن ثمة فرقا بين ”الحجاز الذي يراد به قريش، من الحجاز الذي قد يراد به سواها: فوردت فيها لغات منسوبة إلى أهل الحجاز قد يُظن أنها قرشية وليست قرشية“²¹.

إن الانطباع الأول عن التطور النحوي في اللغة العربية إيجابي السمات، غير أن حسناته المعدودة لا تساوي شيئاً أمام سيئاته، ذلك أن كل تطور في البنى التركيبية يعمّق الفجوة ويوسع الهوة بين الأصل والفرع، ويقضي ذلك قطعاً للعلاقة، وبتراً للصلة التي تجمع العربية بألسنة الناس، إلا أنه وبتضافر

18 إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، ص13.

19 انظر: محمد شفيع الدين، اللهجات العربية وعلاقتها باللغة العربية الفصحى: دراسة لغوية، بحث منشور في مجلة دراسات الجامعة الإسلامية العالمية، شيانغونغ، المجلد الرابع، ديسمبر، 2007م، ص75.

20 انظر: محمد شفيع الدين، اللهجات العربية، ص75.

21 مختار الغوث، لغة قريش، دار المعراج الدولية، الرياض، ط1، 1418هـ/1997م، ص10.

الجهود المجتمعية ومؤازرة الجهات الرسمية يمكن أن نحل المشكلة ونتجاوز العقبة.

إن التطور النحوي لا يسير على وفق نسق حميد، إذ تحكمه عوامل شتى تُوسّع من مدى الفجوة بين الأصل وفرعه، ويمكن أن يتسبب ذلك بتغيّر التركيب الأصيل جملة وتفصيلاً، ولا يمكن حينها القياس عليه، بل سوف تكون القاعدة الصحيحة ناشزة غير مألوفة، ومن أسباب تردي اللغة فُشوّ العامية، وكثرة السماعي في اللغة، والنقل بتقليد أحدهم في استعماله اللغوي، وإهمال اللغة، فطلبة العلم في هذه الأيام قلما يهتمون بلغتهم وتقويمها²².

وربما فشا الخطأ من جرّاء الجهل اللغوي، من ذلك أنه صار الفعل «أبدل، واستبدل، وبدّل» المتعدي بالباء، معكوساً في أذهان العامة وحتى المثقفين، فصارت الباء تدخل على المطلوب، ومن قبل كانت تسبق المتروك، ولو أردت أن تُجريها صحيحةً على ألسنة الناس أو تبيّن لها لهم لاستعصى عليك ذلك، ولأشكل عليهم التركيب.

إن القياس على الخطأ أشدّ أنواع التطور الطبيعي خطراً في التركيب النحوي، فما استقر في الأفهام يصعب أن تصححه الأقلام، وإن وجب محاربتة وتصحيحه على أية حال، من أمثلة ذلك إدخال أداة التعريف على «غير» فبدل أن يقول القائل: من غير المؤكّد. يقول: من الغير مؤكّد. فانظر إلى فداحة التركيب الخاطيء، وكيف شاع في ألسنة العامة وكثير من المثقفين، وكذلك إلحاقهم حرف الجر بعد «سوى» في قولهم: لم تخلّ الجامعة سوى من الطلاب، والصواب: من سوى الطلاب، وهذا خطأ في تقدير عمل أسماء الاستثناء.

وكذلك أن يُبنى الأصل على تصوّر الفرع الخاطيء، فيُحكم بناءً على الأصل، كقولهم: جاء زيد ثم جاء علي. جرياً على ما اعتادوه في مخاطباتهم، والأصل أن يُستغنى عن الفعل الآخر لوجوده تقديراً، فلا حاجة إلى تكراره.

ومن أنواع الخطأ عند العامة اللبس بين معنى تركيبين أو الخلط بينها، كقولهم: لا زال، بدلاً من ما زال، ظناً أنها تؤدي المراد نفسه، فصار التركيب في الأذهان لا يحتمل معنى الدعاء، ولا يختلط في تصوّرهم بمعنى آخر.

ومنه أيضا شيوع تتابع حرفين يمكن للأخير وحده أن يؤدي المراد، كقولهم: سوف لن أذهب، وهذا خطأ جسيم صوابه الاكتفاء بـ «لن» النافية للمستقبل. وكذلك إقحامهم حروف العطف بعضها ببعض، كقولهم: حضر زيد بل وأحمد. والأصل الاكتفاء بحرف العطف الأول لدلالته على الإضراب، وكذلك اللبس بين حرف العطف «ثم» والظرف «ثم» وهما معنيان مختلفان، فقالوا: ومن ثم، فكيف جاز في هذا التركيب أن يجزَّ حرف الجر حرف عطف، وقبول حروف الجر من علامات الأسماء؟!.

وكذا فإنهم يزيدون حروف الجر على الأفعال المتعدية غيرها، كقولهم «زاد من قيمة السلعة» والصواب: «زاد السلعة»، و«حرمه من حقه» بدلا من «حرمه حقه»، و«حج إلى بيت الله» والصواب: «حج بيت الله، و»حاز على الجائزة» بدلا من «حاز الجائزة».

وربما جعلوا حرفا مكان حرف من قبيل التشابه في المعنى كأن يقال: «يزيد أو يربو عن» والصواب: «يزيد أو يربو على»، وكذلك قولهم: «بعيد عن» بدلا «بعيد من»، لظنهم أنها تحتل معنى المجاوزة، وقولهم: «لا ينبغي عليه» بدلا من «لا ينبغي له». وهذا وأضرابه من الكلام خروج عن التركيب النحوي الذي يجب أن تلتفت إليه الأذهان وتنحو نحوه البصائر. إن الحاجة إلى تتبع تطور التركيب النحوي أكثر إلحاحا من سواه، إذ من الممكن أن تُقبل بعض صور التطور الدلالي في العربية إلا أن قبول التطور النحوي يجزَّ على اللغة آفات كثيرة، ذلك أن العملية التوليدية والتحويلية²³ في اللغات مبنية على نماذج تركيبية مسبقة تسجل في ذهن المتلقي الأصيل للغة، ثم يظل يبني عليها أشكالا مختلفة من الجمل معنى ولفظا، دون أن يتغير في التركيب النحوي شيء، فأبى اختلاف يجعل منه خطأ لا يقبل.

رابعا: التطور الطبيعي للتركيب:

إن الاختلاف والتغير سمة أصيلة في المخلوقات، ودوام لغة ما على حال واحدة أمر لا يُقبله عقل، ذلك أن تغير الزمان والمكان وتعدد اللهجات التي كانت في وقت ما لغات فصيحة، يفرض على كل لغة أن تسيروا وتساير، وهذا التطور لا يكون له أثر على الاختلاف الشاسع بين الأصل والفرع، بل يكون فيه الفرع وجها آخر من الاستعمال اللغوي، مع ثبات النظام اللغوي وعدم

23 انظر: نظرية تشومسكي اللغوية، جون ليونز، ترجمة: حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1995م، ص-96 ص114. وانظر: اللسانيات التوليدية التحويلية، عادل فاخوري، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988م، ص55، ص54.

المساس بجوهره، وإنما تختلف الطريقة في الاختيار أو التقديم والتأخير أو الاختصار بالحذف أو النحت دون الولوج إلى كنه اللغة.

تعتمد العامة على الفصيحة اعتماداً أصيلاً يقوم بها أودها واعوجاجها ويُلجمها كلما نَدت عن الأصل، إلا أن التطور الذي يلزم معه الميل إلى تراكيب لغوية جديدة تختلف أو تخالف بنية التراكيب الصحيحة ونظامها ليس حميداً بقدر ما هو غير مرغوب به؛ لأنه تطوّر مبني على الخطأ.

وخير مثال على ذلك تطوّر الاختصار بالحذف الذي طرأ على تركيب أسلوب الاستفهام في قولك: (أي شيء)، إلى أن صار (أيّ شيء)، لكثرة التداول والابتدال ومداومة الاستعمال، ثم لما سقطت علامات الإعراب صارت ساكنة الآخر، ثم أخذت تُنحت شيئاً فشيئاً بعد تعاقب الأزمان المديدة بُغية الاختصار، وكذلك التطور الذي طرأ على أسلوب النفي في قولك أصلاً: ما فيه شيء. اختُصر اختصاراً عجيباً، وكل ذلك يقومه العودة إلى الأصل وطرح الاختصار.

ليس ذلك التطور مؤشراً خطيراً على البنى التركيبية، إذ حافظت الجملة الفعلية أو الاسمية بعدها على صورتها الأصلية في التركيب، فهو تطوّر حميد شيئاً قليلاً، لأنه لا يقتضي تغييراً في بنية التركيب، ولا يستدعي نمطاً آخر مختلفاً، تطوّر طبيعي تفرضه سنة التغيير الجارية.

ومن أمثلة التطور الحميد أيضاً الميل إلى التسهيل والتخفيف والإبدال في العامة²⁴، ولقد كان التسهيل هو المذهب المختار عند جميع اللغويين والأدباء والعلماء²⁵، وعليه فإن «أكثر الرسم ورد على التخفيف؛ وسبب ذلك كونه لغة الذين وُلوا نسخ المصاحف زمن عثمان -رضي الله عنه- وهم قريش، فلذلك ورد تصوير أكثر الهمز على التسهيل»²⁶، «فنحن نرى من هذا أن كثيراً من الصفات التي نلاحظها الآن في لهجاتنا الحديثة يمكن -بعد الدراسة والتمحيص- إرجاعها إلى لهجات عربية قديمة. ولكمال الكشف عن أسرار اللهجات الحديثة، لا بد من دراستها دراسة علمية صحيحة، وتسجيل نماذج منها تسجيلاً صوتياً، لنعرف أولاً ما تتصف به كل لهجة من خصائص»²⁷.

24 انظر: ابن جنّي، سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هندأوي، دار القلم، دمشق، ط2، 1413هـ/1993م، ج1/ص-69 ص77.

25 مختار العوثل، لغة قريش، ص66.

26 أبو عمرو الداني، المحكم في نقط المصحف، تحقيق عزة حسن، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1379هـ، ص151.

27 إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، ص12.

غير أن التطور الأكثر ضرراً والأعظم أثراً وأنموذجاً من أنواع التطور الطبيعي، أن يطرأ على بنية التركيب تغيير في التقديم والتأخير بخلاف القاعدة النحوية؛ لأنه سيفرض على المتلقي غير الأصيل أن يعتمد إلى المطابقة والقياس في النماذج، فيجعل أسلوب الاستفهام متأخراً عن الجملة في كل تركيب يقيس عليه، في الجمل الاسمية أو الفعلية على حد سواء، ويؤدي ذلك إلى فسو الخطأ فيعمد إلى القياس الخاطئ ويجريه على الفصيحة، فيجعل الاستفهام -مثلاً- فيها متأخراً وحقه التقديم، وقس عليه ما شئت من ضروب ذلك، ولكنه يمكن القول: إن صورة الأنموذجين السابقين لا يخرجان من إطار التطور الطبيعي للغة، لأنهما محض استعمال متداول مبتذل نتج من تأثير الزمان واختلاف اللهجات، ويمكن أن يحاد عنه إلى الأصل في اللغة الفصيحة، « فقد احتفظت هذه اللهجات الحديثة ببعض الآثار القديمة، التي يمكن أحياناً إرجاعها بسهولة إلى لهجات عربية قديمة، وأحياناً يصعب هذا إلا بعد بحث دقيق، ودراسة عميقة»²⁸.

ينال التطور اللغوي من مستويات اللغة الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، مع الاختلاف في التأثير، ولقد نال التطور منها جميعاً، غير أن المستويين لا سيما النحوي ثم الصرفي، أعظم خطراً، وعجلة التطور كانت متسارعة في المستوى النحوي أكثر من الصرفي، ابتداءً ذلك بسقوط الإعراب من جزاء اللحن، على وفق قاعدة «سكنٌ تسلمٌ».

ما زالت اللغة العربية تحتفظ بكيانها حتى في لهجاتها، فالتقارب كبير على نحو يجعل من الفصيحة مصدراً يرفد اللهجات بفضل القرآن الكريم، إذ يجب أن تظل كل لهجة جزءاً « من بيئة أوسع وأشمل تضم عدة لهجات، لكل منها خصائصها، ولكنها تشترك جميعاً في مجموعة من الظواهر اللغوية التي تيسر اتصال أفراد هذه البيئات بعضهم ببعض»، وهذا الخصائص من القلة بحيث لا تجعل اللهجة غريبة عن أخواتها، عسيرة الفهم على أبناء اللغة؛ لأنه عندما تكثر هذه الصفات الخاصة على مر الزمن لا تلبث هذه اللهجة أن تستقل، وتصبح لغة قائمة بذاتها، كما حدث للغة اللاتينية والسامية»²⁹.

28 إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، ص 11.

29 انظر: إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، ص 16. وانظر أيضاً: رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، القاهرة، دار التراث، 1977م، ص 59.

الخاتمة:

إن التطور اللغوي ظاهرة طبيعية تنال من جسد اللغات كافة، ومن المهم معرفة أن التطور اللغوي ذو حدين، لكن التطور النحوي على وجه الخصوص سلبي أبدأ، ففي الوقت الذي تنمو فيه اللغة وتساير التقدم، تسمح بأنماط تركيبية جديدة أن تُضعف من بنيانها، وتُزعزع أركانها، وذلك من شأنه أن يغيّر نظامها الأصيل شيئاً فشيئاً حتى تصير لغة مستقلة، وكلما تسارعت عجلة التطور زادت الفجوة بين الأصيل والفرع، واعتراها من الخلل والقصور في جوانبها المختلفة ما لا حصر له، ولكي نردم الهوة علينا أن نستقصي مواضع التطور النحوي ونتعقبها بالملاحظة، وذلك بإفراد ظاهرة التطور النحوي بالدراسة والبحث.

قائمة المراجع:

- 1- محمود حجازي، القوانين المقابلات الصوتية في اللغات السامية، بحث نشر في "مجلة مجمع اللغة العربية، مجلد 57، 5141هـ/4991م.
- 2- رمضان عبد التواب، لحن العامة والتطور اللغوي، مكتبة زهراء الشرق، دار المعارف، القاهرة، ط2، 0002م.
- 3- حياة الياقوت، مَنْ ذا الذي قَدَدَ البيان، دار ناشري، ط2، الكويت، 6002م.
- 4- محمد العدناني، معجم الأخطاء الشائعة، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 3891م.
- 5- إبراهيم السامرائي، معجم ودراسة في العربية المعاصرة، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، 0002م.
- 6- محمد حسن يوسف، أخطاء شائعة في الترجمة، مقال نشرته جمعية الترجمة العربية وحوار الثقافات، بتاريخ 8002م.
- 7- جرجي زيدان، اللغة كائن حي، دار الجيل، بيروت، ط2، 8891م.
- 8- أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط01، د.ت.
- 9- أبو الفضل الإيجي، كتاب المواقف، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 7141هـ/7991م.
- 10- إبراهيم السامرائي، معجم ودراسة في العربية المعاصرة، بيروت، مكتبة لبنان، ط1، 0002م.
- 11- التصويب اللغوي في وسائل الاعلام العربي بين المشرق والمغرب، مقال نشره الدكتور حمد بنشريفة، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة.
- 12- عباس السوسرة، اللسانيون التراجمة يقولون ما لا يفعلون، بحث نشر في عام 5241هـ/4002م، الجزء 35، المجلد 41.
- 13- براجشتراسر، التطور النحوي للغة العربية، ترجمة رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 4141هـ/4991م.
- 14- إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 3002م.
- 15- محمد شفيع الدين، اللهجات العربية وعلاقتها باللغة العربية الفصحى:

- دراسة لغوية، بحث منشور في مجلة ” دراسات الجامعة الإسلامية العالمية، شيتاغونغ، المجلد الرابع، ديسمبر، 7002م.
- 16- سليم عبد الفتاح، موسوعة اللحن في اللغة مظاهره ومقاييسه، مكتبة الآداب، القاهرة، ط2، 6002م.
- 17- جون ليونز، نظرية تشومسكي اللغوية، ترجمة: حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، مصر، 5991م.
- 18- عادل فاخوري، اللسانيات التوليدية التحويلية، دار الطليعة، بيروت، ط2، 8891م.
- 19- ابن جني، سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، ط2، 3141هـ/3991م.
- 20- مختار الغوث، لغة قريش، دار المعراج الدولية، الرياض، ط1، 8141هـ/7991م.
- 21- أبو عمرو الداني، المحكم في نقط المصحف، تحقيق عزة حسن، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 9731هـ.
- 22- إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 3002م.
- 23- رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، القاهرة، دار التراث، 7791م.

References:

- 1- Mahmud hijazi, alqawanin almuqabalat alssawtiat fi allughat alssamiat, research published in the "Journal of the Arabic Language Academy, a folder 75,1415 AH/1994 AD.
- 2- Ramazan eabd alttwwab, lahn aleammat wattatavor allogahwi, Zahra Middle Library, Knowledge House, Cairo, edition 2, 2000AD.
- 3- Hayat alyaqt, man zha allazhi qaddad albayana, dar nashry, edition 2, alkuayt 2006AD.
- 4- Muhammad aladnani, muejam al'akhta' alshshayieat, maktabat lubnan, Beirut, edition 2, 1983AD.
- 5- Ibrahim alssamirayiy, miejam wadirasat fi alarabiat almueasirat maktabat lubnan, alttubeat al'owla, 2000AD.
- 6- Muhammad hasan yusuf, 'akhta' shayieat fi alttarjimati, maqal nasharat jameiat alttarjimat alarabiat ve hiwar athaqafat, 2008AD.
- 7- Jorji zayadan, allughat kayin hay, dar aljyl, byrut, t 2, 1988AD.
- 8- 'Ahmad 'amin, duhana al'iislam, dar alkitab alarabi, Beirut, edition 10.
- 9- 'Abu alfadl al'iji, kitab almawaqif, tahqiq abd alrrahamn eamirat, dar aljyl, Beirut, edition 1, 1417AH/1997AD.
- 10- Ibrahim alssamirai, muejam wadirasat fi alarabiat almuasrt, Beirut, maktabat lubnan, edition1,2000AD.
- 11- Altaswib alloghvi fi wasail al'ielam alarabi bayn almashriq ve Imaghribi, maqal nashrih hamd binashrifat, majallat majma alughat alarabiat, Cairo.
- 12- Abbas assausara, alisaniun attarajimat yaqulun ma la yafalun, bahath nashr fi 1425AH/2004AD, aljuz' 53, almujalad 14.
- 13- G.Bergstrasser, attatavur annahwi lilughat alarabiat, tarjamat ramazan abd attwwab, maktabat alhanji, Caro, edition 2, 1414AH/1994AD.
- 14- Ibrahim 'anis, fi alluhajat alarabiati, Caro, maktabat alanglu almisriat 2003AD.
- 15- Muhammad shafie addin, allahajat alarabiat ve elaqatuha biallughat alarabiat alfasha, bahath manshur fi majalla "dirasat aljamiat al'islatiat alalamiat, shitaghungh, almujallad arrabie, December, 2007AD.
- 16- Salim abd alfattah, mawsueat allahn fi allughat mazahiruh ve maqayisuh, maktabat aladabi, alqahirat, edition 2, 2006AD.
- 17- Jun liunz, Nazariat Chomsky allaghawiat, tarjimt: hilmi halil, dar almaerifat aljamieati, misr 1995AD.
- 18- Adil fahory, Allsaniat attavlideh attahvilia, dar altlyet, Beirut, edition 2, 1988 AD.
- 19- Ibn jinny, sir sinaat al'ierab, tahqiq hasan hindavi, dar alqalem, Damascus, edition, 1413AH/1993AD.
- 20- Mukhtar alghavz, lughat quraish, dar almeraj alddualia, Riyad, edition 1, 1418AH / 1997AD.
- 21- Abu eamrw alddani, almuhkam fi naqt almusahhifi, tahqiq eizzat husn, wizarat alththaqafat wal'iirshad alqawmi, 1379AD.
- 22- Ibrahim 'anis, fi alluhajat alarabiati, Cairo, maktabat alanglu, 2003AD.
- 23- Ramazan abd attvvab, fusul fi fiqh allugha, Cairo, dar altturath 1977AD.

YAZIM KURALLARI, KISALTMALAR VE SAYFA DÜZENİNDE UYULMASI GEREKEN KURALLAR

A. ESERLER

Metinlerde

1. İmla kurallarında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu'nun en son baskısı esas alınmalıdır.
2. Eser "Microsoft Word" programında yazılmış olmalıdır.
3. Metin yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır.
4. Paragraf başı boşluğu bırakılmalıdır.
5. Metin 12 punto ile yazılmalıdır.
6. Metin 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır.
7. Sayfa düzeninde word belgesinin otomatik olarak bıraktığı üst ve alt, sağ ve sol boşluklar esastır.
8. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

Dipnotlarda

9. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.
10. Dipnotlarda kaynak adları (kitaplar, tezler veya dergi adları) italik olmalıdır.
11. Dipnotlarda makalelerde, makale adı tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.
12. Dipnotlarda yazar adı ve soyadı sırası takip edilmelidir. Detaylar için bkz. Şikago stili.
13. a.g.e. kısaltması yerine kitabın anlamlı kısaltması kullanılmalıdır.
14. Mütercim metinle ilgili açıklama yaptığı takdirde bunları bir dipnotla sayfa sonlarına eklemelidir. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

Kaynakçalarda

15. Eserin sonunda müstakil bir kaynakça verilmelidir. Kaynakça eserin özelliğine göre tasnif edilebilir (Arşiv Kaynakları, Eserler, Makaleler, Ansiklopedi Maddeleri...)
16. Kaynakça sadece metin içinde kullanılan (bilgi aktarılan) makaleler gösterilmelidir.

Örnekler:

Kitap:

Halil İnalçık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. bs., Ankara 2007, s. 115.

Jakob Philipp Fallmerayer, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Sonraki atıflarda: İnalçık, Fatih Devri..., s. 123.

Ansiklopedi Maddesi:

M. Metin Hülagü, "Gazi Ethem Paşa", DİA, c. 13, İstanbul 1996, s. 449.

17. Kaynakçada Ansiklopedi cilt sayısı belirtilirken, orijinalinde Roma rakamıyla cilt sayısı belirtilmişse Roma rakamları, yaygın rakamlar kullanılmışsa yaygın rakamlar kullanılır.

18. Kaynakçada yer alan eser ve makale künyelerinde yazarın önce soyadı (küçük harflerle), sonra adı yazılmalıdır.

19. Kaynakçadaki kitap isimleri italik yazılmalıdır.

20. Kaynakçadaki makale isimleri tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.

21. Kaynakçadaki kitaplarda sayfa aralığı verilmemelidir.

22. Kaynakçadaki makalelerin bütününe ait sayfa aralığı gösterilmelidir.

23. Kaynakçadaki künye bilgi sıralaması aşağıda belirtilen şekilde olmalıdır:

Kitap:

Fallmerayer, Jakob Philipp, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacifettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair", Belleten, c. XX, Nisan 1956, S. 77, s. 103-174.

Ekler – Albüm – Osmanlıca Tıpkıbasımlarda vb.

24. Metne eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgelerin bir kopyası (USB, DVD, CD) içerisinde ve yüksek çözünürlükte (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir.

25ç. Resim ve belge türünden tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

26. Metinde sayfa aralarına eklenecek olan şekiller için uygun büyüklükte boşluklar bırakılmalı veya resimlerin nereye geleceği anlaşılır bir şekilde belirtilmelidir.

27. Resim veya şekil altı yazıları 10 punto ve italik olmalıdır.

28. Eserde, Latin alfabesi dışında başka bir alfabeye (Arap alfabesi, Çin alfabesi vb.) yazılmış bölümler metinde olması gereken yere yazar tarafından yerleştirilmeli, farklı olan yazı tipi Kuruma iletilmelidir.

29. Yazarlar indekse girecek kelimelerin listesini alfabetik sıralamayla göndermelidir. Sayfa numaraları grafik tasarım esnasında sayfa düzenine göre konulacaktır.

KISALTMALAR

Bu kısaltmalardan italik yazılanlar dipnotlarda da italik olmalı, küçük harfle başlatılanlar dipnotlarda da küçük harflerle yazılmalıdır.

bkz. Bakınız

bs. baskı

c. – C. cilt (Dergi ciltleri için küçük harfle, kitap ciltleri için büyük harfle)

çev. çeviren / tercüme eden

ç.yazı çeviriyazı

DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed. Editör

haz. hazırlayan

İA. Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi

s. sayfa

S. sayı

t.y. basım tarihi yok

vb. ve benzerleri

vd. ve diğerleri

vr. / yk. varak / yaprak

y.y. basım yeri / yayınevi yok

Yay. Yayınları, Yayıncılık

Y.evi Yayınevi

yay. haz. yayına hazırlayan

-Sicill-i Ahvâl Defteri vb. arşiv kaynakları için Başbakanlık Arşiv Katalog sistemindeki kısaltmalar kullanılır.

-a.g.e., a.g.m., ibid gibi kısaltmalar kullanılmaz.

SAYFA DÜZENİ

1. Metindeki Bölümlerin dizilişi şöyle olmalıdır:

a. Künye sayfaları (Perde veya ithaf sayfası, kitabın, yazarının (varsa tercüme eden veya yayına hazırlayanın) adının yazılı olduğu, kütüphane kartının bulunduğu sayfalar).

b. "İçindekiler" sayfası

c. Varsa "Kısaltmalar" sayfası

d. Önsöz veya Sunuş

e. Giriş

f. Ana Metin

g. Bibliyografya

h. Dizin

i. Ekler

2. Metin içindeki uzun alıntı paragrafları sağdan soldan birer cm. daraltılır ve metnin normal puntosundan bir küçük puntoyla yazılır.

3. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

4. Mütercimın metinle ilgili açıklamaları bir dipnotla sayfa sonlarına konmalıdır. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

B. MAKALELER

Dergi Yayın İlkeleri

- Belleten Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup, Nisan, Ağustos ve Aralık aylarında, yılda üç sayı yayımlanır. Dergimizde, özgün araştırma-inceleme makaleleri, çeviri, kitap tanıtma, kongre-sempozyum haberleri ve vefyat yayımlanır. Yazıların bilimsel araştırma ölçütlerine uyması, alana bir yenilik getirmesi ve başka bir yerde yayımlanmamış olması gerekir. Bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiriler, yayımlanmamış olmak kaydıyla kabul edilebilir. Yayım kararı çıksa dahi başka bir yerde yayımlandığı tespit edilen yazılar yayım listesinden çıkarılır.

- Belleten'in dili Türkçedir. Gerekğinde yaygın Batı dillerinde makale yayımlanabilir.

- Türkçe makalelerin yazımında TDK Yazım Kılavuzu esas alınır.

- Yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, bir nüshasında yazarın tanıtıcı bilgileri (ad-soyad, kurum, telefon, e-posta vb.) olmak üzere üç nüsha ve bir CD olarak Kurum adresine gönderilir.

- Makalelere eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgeler bir nüsha çıktı ile birlikte CD'de (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir. Tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

- Çevirilerde, çeviren, makalenin yazarından izin yazısı vermelidir. Bu durumda, makale yazarına telif ücreti ödenmez.

- Makale ve çevirilerde, metinden bağımsız olarak 200 kelimeyi aşmayacak Türkçe ve İngilizce özetler ile anahtar kelimeler bulunmalı ve bunların da çıktı ve CD'si gönderilmelidir.

- Makalelerin içeriği ve eklerinin (resim, çizim, harita, belge vb.) sorumluluğu yazara aittir.
- Gelen yazılar, Yayın Çalışma Kurulu'nda incelendikten sonra, konunun uzmanı iki hakemin, gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakemin değerlendirmesi ve Yayın Kurulu'nun nihai onayıyla basılır. Yayın Çalışma Kurulu, araştırma makaleleri dışındaki yazıları (vefeyat, sempozyum, kongre haberleri, kitap tanıtımlar vb.) bizzat inceleyip, hakeme göndermeden doğrudan kabul veya ret kararı verebilir.
- Yayın Çalışma Kurulu, gerektiğinde yazıların yazım şekli üzerinde küçük düzeltme ve değişiklikler yapabilir.
- Yazarlarına hakem raporu doğrultunda düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra bir raporla birlikte bir nüsha çıktı ve CD ile en geç bir ay içerisinde Kurum'a teslim edilmelidir.
- Basılmama kararı verilen yazılar varsa hakem raporuyla birlikte yazarına iade edilir.
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Telif Hakkı, Yayın ve Satış Yönetmeliğine göre yazara telif ücreti ödenir.
- Dergide yayımlanan makalelerin yayın hakkı Kurum'a aittir. Telif hakkı sanal ortamda yayımlamayı da kapsar. Yazılar, izin alınmaksızın başka yerde yayımlanamaz.

Yazım Kuralları:

- Yazılar, A4 boyutunda MS Word uyumlu programda Trans Baskerville veya Times New Roman yazı karakterinde yazılmalıdır.
- Başlık, 12 punto, beyaz ve büyük harf olmalıdır. Başlık ortadan hizalı olmalıdır. Metinde ana ve ara başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar 10 punto, büyük harf ve koyu olarak sola dayalı; ara başlıklar 10 punto, koyu ve küçük harf yazılmalı sola dayalı olmalıdır. Başlıklar ve paragrafların arasında 6 nk aralık bırakılmalıdır.
- Yazar adı ve soyadı, ana başlığın altına 12nk aralık bıraktıktan sonra 10 punto, beyaz, büyük harf ve ortaya hizalı olarak yazılmalıdır. (*) işareti ile sayfanın altına unvan, adres ve e-posta bilgileri 8 punto olarak verilmelidir.
- Metin, 10 punto, iki yana dayalı olmalıdır. Üstten: 5,8 cm, Altan: 5,8 cm, Sağdan: 4,5 cm, Soldan: 4,5 cm boşluk bırakılmalıdır. Satır arası 3 nk olmalıdır. Paragraf araları 6 nk, paragraf girintisi 0,8 cm olmalıdır.
- Üstbilgi-Altbilgi, makalenin bir nüshasında metin üstbilgi kısmında çift sayfaya yazarın adı ve soyadı; tek sayfaya makalenin anlamlı kısaltılmış hali büyük harfle, 8 punto yazılmalıdır. Diğer iki nüshada bu alanlar boş bırakılmalıdır. Üstbilgi: 4,45 cm, Altbilgi: 0 cm.
- Sayfa numaraları, makalenin ilk sayfasında görünmeyecek şekilde, üstbilgi içinde sağ ve sol üst kenara 8 punto olarak yerleştirilmelidir.
- Alıntılar, 5 satırı geçtiğinde paragraf girintisinden 1 cm içeriden başlatılmalı, turnak içinde 1 punto küçük yazılmalıdır. 5 satırdan az olan alıntılar metin içerisinde italik olarak verilir. Vurgulanması gereken ifadeler de italik yapılır.
- Dipnotlar, 8 punto tek aralık yazılmalıdır. Hizalaması iki yana dayalı ve paragraf girintisi 0,5 cm olmalıdır. Dipnot ayıraç çizgisi olmamalıdır. Metin içindeki atıflar sayfa altına dipnot şeklinde 1'den başlayarak numaralandırılmalıdır. Bunun dışında metin içinde atf yapılmamalıdır. Dipnotlarda kaynaklar verilirken, kitap ve dergi ismi italik olmalı, makale isimleri turnak içerisinde düz olarak verilmelidir. Dipnotlarda, ilk geçtiği yerde kaynak künyesi tam olarak verilmeli, daha sonra a.g.e., a.g.m., veya a.g.t. gibi yazarın belirlediği kısaltmalarla yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla kitap ve makalesi kullanılıyorsa ikinci eserin ilk kullanımından sonra, yazarın soyadı, sonra kitap veya makalenin tam veya kısaltılmış adı verilmelidir. Çok yazarlı kaynakların ilk geçtiği yerde yazarların tümü yazılmalı, daha sonraki yerlerde kısaltarak verilmelidir.

Örnekler:**Kitap:**

Halil İnalçık, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009, 11. bs., s. 115.

Sonraki atıflarda: İnalçık, a.g.e., s. 123.

Yazarın birden fazla eseri olması halinde, sonraki dipnotlarda: İnalçık, Klasik Çağ, s. 123.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea", Belleten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), s. 101.

-Kaynakça: Makalelerde kullanılan kaynak ve araştırmalar makale sonunda bu başlık altında gösterilmelidir. Kaynakça, bu başlık altında yeni bir sayfadan başlamalı ve 9 punto yazılmalıdır. Sadece metin içinde atıfta bulunulan kaynaklar yer almalı ve yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir:

İnalçık Halil, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı, "Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea", Belleten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), ss. 99-106.

