



**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHIYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**

**Hakemli Dergi**

**Review of the Faculty of Divinity**

**Atatürk University**

**Yıl: 2003**

**Sayı: 20**

**Atatürk Üniversitesi**

**İlahiyat Fakültesi - 25240/ERZURUM**

**Tel: 0442.2360951**

**Fax: 0442.2360953**

**e-mail: erilfak@atauni.edu.tr**

**Atatürk Üniversitesi**  
**İlâhiyat Fakültesi Dergisi**  
**20/2003**

**DERGİNİN SAHİBİ VE EDİTÖRÜ**

Prof. Dr. Bahattin KÖK (Dekan)

**YAYIN KURULU**

Prof. Dr. Bahattin KÖK

Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ

Prof. Dr. Niyazi USTA

Doç. Dr. Ali Rafet ÖZKAN

Yrd. Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

**Dizgi ve Tasarım**

Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ

Yrd. Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

**Kapak ve Baskı**

Yılmaz GÛZELBOYACI

Hikmet ÖZDEMİR

**Baskı Tarihi: Aralık 2003**

## SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN

Prof. Dr. Ahmet COŞKUN

Prof. Dr. Ali AKTAN

Prof. Dr. Asri ÇUBUKÇU

Prof. Dr. Ali EROĞLU

Prof. Dr. Hamza AKTAN

Prof. Dr. Hamza GÜNDOĞDU

Prof. Dr. Hüsrev SUBAŞI

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ

Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR

Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER

Prof. Dr. Mustafa KARA

Prof. Dr. Nesimi YAZICI

Prof. Dr. Osman TÜRER

Prof. Dr. Sadık KILIÇ

Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ

Prof. Dr. Şükrü ARSLAN

Doç. Dr. Arif YILDIRIM

Doç. Dr. Veysel GÜLLÜCE

## İÇİNDEKİLER

**“FÂRÂBÎ BİBLİYOGRAFYASI”NA BAZI İLÂVELER- III ..... 7**

PROF. DR. SÜLEYMAN TÜLÜCÜ

**MUHAMMED ES-SİNCÂRÎ (ES-SEHÂVÎ) VE “BİDÂ‘ATÜ’L-  
MÜCEVVID FÎ’L-HAT VE USÛLİH” İSİMLİ ESERİ ..... 53**

YRD. DOÇ. DR. ABDULKADİR YILMAZ

**KUR’ÂN’A GÖRE İNKÂRIN PSİKOLOJİK TEZÂHÜRLERİ 91**

YRD. DOÇ. DR. ALİ YILMAZ.

**KUR’AN’DA AMELLERİN DEĞER YÖNÜNDEN**

**MUKAYESESİ ..... 129**

YRD. DOÇ. DR. MUSA BİLGİZ

**İSMAİL HAKKI BURSEVÎ’YE GÖRE İNFİTÂR SÛRESİNİN  
İŞARÎ YORUMU ..... 159**

YRD. DOÇ. DR. İSA ÇELİK

**HABERLEŞME HİZMETLERİ VE OSMANLI DEVLETİ’NDE  
ULAK ORGANİZASYONU ..... 193**

YRD. DOÇ. DR. FARİS ÇERÇİ

**TARİHSEL GELİŞİMLERİ İTİBARIYLA TEFSİR  
MUKADDİMELERİNE DAİR BİR İNCELEME ..... 225**

YRD. DOÇ. DR. İBRAHİM HİLMİ KARSLI

**KUR'ÂN-I KERÎM'E GÖRE HEVÂ KAVRAMI VE  
DALÂLETTEKİ ROLÜ ..... 261**

YRD. DOÇ. DR. KADİR POLATER

**ÇEVRE KRİZLERİNİN KÖKENLERİ: İSLÂMÎ BİR  
PERSPEKTİF ..... 301**

MUSTAFA DOLATYAR - ÇEV.: ARŞ. GÖR. VEYSEL NARGÜL

## ‘FÂRÂBÎ BİBLİYOGRAFYASI’NA BAZI İLÂVELER- III

Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ\*

### ÖZET

*Fârâbî (ö. 339/950), aslen Orta Asya’lı bir Türk olup, en büyük İslâm düşünürlerinden biridir. Bağdat’ta öğrenim gördü ve ömrünün son yıllarını, tamamen inziva içinde, Halep’te Hamdânî [hükümdarı] Seyfüddeve’nin sarayında geçirdi. Aristo’nun mantığa ait eserlerine yazdığı şerhlerle büyük ün kazandı. Özellikle, Tıp ve Musıkîye dair eserleri, standart risaleler oldu; fakat İslâm felsefesine katkılarından dolayıdır ki onun ismi hâlâ yaşamaktadır.*

*Bu yazı, son yıllarda Türkiye’de hazırlanmış olan Fârâbî bibliyografyalarını tamamlamak amacıyla kaleme alınmıştır. Burada, Fârâbî’nin son yıllarda basılmış, tercüme edilmiş bazı eserlerinin bir listesi ve ayrıca, onunla ilgili bazı tez, kitap ve makalelerin künyeleri verilecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** *Fârâbî, Orta Asya, İslâm Düşünürü, Seyfüddeve, İslâm Felsefesi.*

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

## ABSTRACT

### *Some Additions to “the Bibliography on al-Fārābī”- III*

*Al-Fārābī (d. 339/950) is one of the greatest Muslim thinkers, of Central Asian Turkish descent. He studied in Baghdad and spent his later years in complete retirement at the court of the Hamdanid Sayf al-Dawla in Aleppo. He acquired great fame by his commentaries on Aristotle’s logical works. Especially, his works on Medicine and Music became standard treatises, but it is for his contributions to Islamic philosophy that his name still lives.*

*This article was composed in order to complete the bibliographies on al-Fārābī prepared recently in Turkey. In the present article will be given a list of the works of al-Fārābī, edited and translated in recent years and furthermore, the titles of some dissertations, books and articles about him.*

**Key Words:** *Al-Fārābī, Central Asia, Muslim Thinker, Sayf al-Dawla, Islamic Philosophy.*

İslâm dünyasının yetiştirdiği en büyük filozoflardan biri olan ve kaynaklarda kendisinden “el-Feylesûf et-Türkî” diye söz edilen Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân b. Uzluğ (bazı Arapça kaynaklarda Evzelağ şeklinde harekelenmiştir) el-Fârâbî, Türkistan’da Sır-Deryâ’ya Arıs kolunun döküldüğü yerde, eskiden önemli bir kültür merkezi olan<sup>1</sup> Fârâb (Otrâr)’a tabi Vesîc<sup>2</sup> Kalesi Türk kumandanı

---

<sup>1</sup> Bu hususta geniş bilgi için bk. Emel Esin, “Fârâbî’yi Yetiştiren Kengeres Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VI/3-4 (1976), s. 81-140; Süleyman Tülücü, “Cevherî’nin Doğduğu, Yetiştirdiği ve Yaşadığı Muhitin Coğrafî Konumu, Kısa

Muhammed'in oğlu olup, takriben 257/870 yıllarına doğru doğmuştur<sup>3</sup>. Bilindiği üzere, *Dîvânü'l-Edeb* adlı Arapça sözlüğün müellifi İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî (ö. 350/961'e doğru) ile yeğeni ünlü dilci el-Cevherî (ö. 400/1010'a doğru) de Fârâb menşelidir<sup>4</sup>. Cevherî'nin *es-Sihâh* adlı Arapça sözlüğü İslâm dünyasında büyük bir şöhret kazanmıştır.

Fârâbî, bir süre Merv'de tahsil gördü. Felsefe öğrenimini Bağdat'ta tamamlamaya çalıştı. Burada özellikle Ebû Bîsr Mettâ b. Yûnus'tan Mantık dersi alarak Aristo mantığını iyice öğrendi. Arkadaşları arasında çalışkanlığı ve zekâsıyla tanındı. Daha sonra Harrân'a gitti. Orada Yûhannâ b. Haylân ile tanıştı ve ondan ders alarak Mantık ve Felsefe alanındaki bilgisini artırdı. Yeniden Bağdat'a dönerek Aristo ve Eflâtun'un kitaplarını inceledi. Fârâbî Bağdat'tan Şam (Dimaşk)'a gitti. Bir süre sonra Mısır'a geçti. Kısa bir zaman sonra tekrar Şam'a döndü. Birçok dil bilen ve çeşitli eserler yazmış olan bu Türk filozofuna, Halep ve Şam dolaylarında hüküm süren Hamdânîler'in sultanı Seyfûddeve çok hürmet gösterdi. Fârâbî bir müddet onun sarayında kaldı. Bu büyük Türk düşünürü, 339/950 yılında 80 yaşlarında iken Şam'da hayata gözlerini yumdu. Felsefe, Mantık, Psikoloji, Musikî, Kimya, Matematik ve Tıpta büyük bir bilgin olan Fârâbî'nin ölümü Seyfûddeve'yi çok üzdü. Bu sultanın,

---

Tarihçesi ve Kültür Durumu”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 12 (1995), s. 129-141.

<sup>2</sup> Krş. V.V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1981, s. 227.

<sup>3</sup> Abdülhak Adnan, “Fârâbî”, *İA*, IV, 451.

<sup>4</sup> Krş. Ahmet Caferoğlu, *Türk Dil Tarihi I-II*, 3. baskı, İstanbul 1984, II, 17-18. Cevherî hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Tülücü, *Cevherî; Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Lügatçiliği*, Basılmamış Çalışma, Erzurum 1993; krş. bir de Hulûsi Kılıç, “Cevherî”, *DİA*, VII, 459.



onun cenaze namazını bizzat kıldırıldığı söylenir<sup>5</sup>.

Kaynakların kısa boylu, seyrek sakallı<sup>6</sup> olarak tavsif ettikleri Fârâbî, bazı tarihçilere göre, Aristo'nun felsefesi yerine M. V. yüzyılda Neo-Platonikler tarafından yazılmış bir ilâhiyatı asıl Aristo felsefesi diye almış ve onu İslâm akidesi ile, el-Kindî (ö. 259/872)'nin tarzında, uzlaştırmaya başlayarak kendisinden sonra gelen İbn Sînâ (ö. 428/1037)'nin yolunu açmıştır. Bundan dolayı Aristo'nun Doğu'da adı "Hâce-i Evvel=Muellim-i Evvel" (Birinci Öğretmen) ise, Fârâbî'nin adı da "Hâce-i Sânî=Muellim-i Sânî (İkinci Öğretmen) olarak kalmıştır<sup>7</sup>. Bilim tarihinde Fârâbî'nin en önemli ve orijinal eserlerinden biri olan *Kitâbü'l-Mûsikî* (veya *Mûsikâ*) Avrupa'da musikî teorilerine temel olmuştur. *İhsâ'ü'l-'Ulûm* (İlimlerin Sayımı) isimindeki eserinde de, Aristo'dan esinlenerek, ilimleri sınıflamıştır. Fârâbî'nin, zamanının ilminin hemen hemen her dalıyla uğraştığı bir gerçektir. Fakat asıl ünü Felsefeden ve özellikle Felsefenin din ile ilgili bahislerinden ileri geliyor. Hatta birçok İslâm ilâhiyatçıları, mutasavvıfları tarafından bu noktadan dolayı eleştiriye maruz kalmıştır. Fârâbî'nin fiziği Aristo'nun fiziği ile benzerlik arz etmektedir. Bu Türk filozofu siyaset felsefesiyle de uğraşarak<sup>8</sup> *Ârâ'ü Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla* diye ünlü bir kitap yazmıştır. Bu kitapta

---

<sup>5</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l- A'yân*, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut 1397/1977, V, 153-157; İbrahim Agâh Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara 1986, s. 85; a. mlf., *Türk-İslâm Düşünürleri*, TTK Yay., Ankara 1989, s. 14; krş. Burhan Ulutan, *İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, İstanbul 1976, s. 74.

<sup>6</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi II, İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1957, s. 120; Burhan Ulutan, *a.g.e.*, s. 74.

<sup>7</sup> Bu hususta geniş bilgi için bk. Seyyid Hüseyin Nasr, "Fârâbî'ye Niçin "İkinci Öğretmen" Adı Verilmiştir?", çev. Süleyman Tülüçü, *Diyanet Dergisi*, c. XXIX, sy. 1 (Ocak-Şubat-Mart 1993), s. 51-56.

<sup>8</sup> Bu hususta geniş bilgi için bk. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Türkçesi: Ali Çaksu, İstanbul 1996, s. 175-207.

genel bir dünya devletini ve o devletin başkanının nasıl olması gerektiğini anlatıyor. Kısacası Fârâbî, hemen hemen her ilim dalında çalışmış ve gerçekten Doğu'nun Aristo'su adını almaya hak kazanmıştır<sup>9</sup>.

Fârâbî'nin eserlerinden kısaca, ilk söz eden kaynak İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995)'in *el-Fihrist*'idir<sup>10</sup>. Bunu İbnü'l-Kıfî (ö. 646/1248)'nin *Târîhu'l-Hukemâ'sı*<sup>11</sup> ve İbn Ebî Usaybi'a (ö. 668/1270)'nin *'Uyûnü'l-Enbâ'sı*<sup>12</sup> izler. Bu kaynaklarda Fârâbî'ye ait

---

<sup>9</sup> A. Adnan Adıvar, *Bilim ve Din (İlim ve Din)*, İstanbul 1980, s. 80. Fârâbî'nin hayatı, eserleri, felsefesi ve ilmî görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-Kıfî, *Târîhu'l-Hukemâ'*, nşr. J. Lippert, Leipzig 1903, s. 277-280; İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnü'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Enbâ'*, 3. baskı, Beyrut 1401/1981, III, 230-233; İbn Hallikân, *a.g.e.*, V, 153-157; ez-Zehabî, *Şiyerü A'lâmi'n-Nübelâ'*, nşr. Şu'ayb el- Arna'ût-İbrâhîm ez-Zeybak, 4. baskı, Beyrut 1406/1986, XV, 416-418; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. H. Ritter, Wiesbaden 1962, I, 106-113; T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, notlar ekleyerek çev. Yaşar Kutluay, 3. baskı, İstanbul 2001, s. 132-157; İbrahim Medkûr, *La Place d'al-Fârâbî dans l'Ecole Philosophique Musulmane*, Paris 1934; a. mlf., "Fârâbî", çev. Osman Bilen, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, editör: M. M. Şerif, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İstanbul 1990, II, 67-98; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1946, s. 226-247; a. mlf., *İslâm Düşüncesi II, İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 119-179; a. mlf., *İslâm Felsefesi-Kaynakları ve Tesirleri*, 2. baskı, Ankara, ts., s. 51-73; a. mlf., *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul 2004, s. 108-124; Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı I-II*, İstanbul 1969-1970; De Lacy O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, 2. baskı, Ankara 1971, s. 94-101; Cavit Sunar, *İslâm'da Felsefe ve Fârâbî I*, Ankara 1972, s. 55-81; İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, Ankara 1977, s. 23-27; Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul 1983; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 91-104; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 200-223; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000; İbrahim Hakkı Aydın, *Farabî'de Metafizik Düşünce*, İstanbul 2000; a. mlf., *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 2001; Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul 2004, s. 307-324; Abdülhak Adnan, "Fârâbî", *İA*, IV, 451-469; Aydın Sayılı, "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", *Belleten*, c. XV, sy. 57 (Ocak 1951), s. 1-59; Richard Walzer, "al-Fârâbî", *EI*, II, 778-781; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII, 145-162.

<sup>10</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Matba'atü'l-İstikâme, Kahire, ts., s. 382.

<sup>11</sup> İbnü'l-Kıfî, *a.g.e.*, s. 279-280.

<sup>12</sup> İbn Ebî Usaybi'a, *a.g.e.*, III, 230-233.

toplam 100'den fazla eserin adı zikredilmiştir<sup>13</sup>.

Batı ilim çevreleri Fârâbî üzerinde Türk İslâm dünyasından çok önceleri araştırma yapmaya başlamışlar, onun bazı eserlerini yayımlamışlar, tercüme etmişler ve hakkında bibliyografyalar hazırlamışlardır. Fârâbî'nin eserleriyle ilgili ve genel olarak Fârâbî üzerinde Batı'da ve Doğu'da hazırlanan müstakil bibliyografyalar, kronolojik sırayla şunlardır:

1- M. Steinschneider, *Al-Fârâbî, des Arabischen Philosophen, Leben und Schriften*, St. Pétersbourg 1869, 278 s.; 2. basımı: Amsterdam 1966. Bu eserde (s. 214-220), Fârâbî'nin eserlerinin tam bir listesi verilmeye çalışılmıştır.

2- Khalil Georr, *Bibliographie Critique d'al-Fârâbî*, Basılmamış Doktora Tezi, Paris 1945, 265 s. Bu tez, Fârâbî hakkında oldukça kapsamlı tenkidî bir bibliyografya çalışmasıdır.

3- Ahmed Ateş, "Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası", *Fârâbî Tetkikleri I*, İstanbul 1951, s. 111-126; bu makalenin daha mükemmel basımı için bk. *Belleten*, c. XV, sy. 57 (Ocak 1951), s. 175-192. Burada Fârâbî'nin 160 kadar eseri, yazma nüshalarının bulunduğu yerler, basmaları, şerhleri ve çevirileri zikredilerek verilmiştir.

4- Nicholas Rescher, *Al-Fârâbî: An Annotated Bibliography*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1962, II+54 s. Bu çalışma, Fârâbî ile ilgili Batı'da ve Doğu'da yayınlanmış olan eser ve makaleleri veren açıklamalı bir bibliyografyadır.

---

<sup>13</sup> Müjgân Cunbur-İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, *Fârâbî Bibliyografyası, Kitap-Makale (Doğumunun 1100'üncü Yıldönümü Münasebetiyle)*, Ankara 1973, "Önzöz", s. VII.

5- Müjgân Cunbur-İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, *Fârâbî Bibliyografyası, Kitap-Makale (Doğumunun 1100'üncü Yıldönümü Münasebetiyle)*, Ankara 1973, XX+115 s. Bu bibliyografik eserde, ilk önce, Fârâbî'nin eserlerinin yazma ve basmaları, şerhleri, tercümeleri kaydedilmiş; daha sonra da Fârâbî hakkında yazılmış olan ve ondan bahseden kitap ve makalelere yer verilmiştir.

6- Sâlih Mehdî el-'Azzâvî, "Mâ kütibe 'ani'l-Fârâbî fi'l-Mesâdiri'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arabe", *el-Mevrid*, c. II, sy. 4 (1393/1973), s. 229-232. Bu küçük yazıda eski-yeni muhtelif çalışmalar yer almıştır.

7- Korkîs 'Avvâd ve Mîhâ'il 'Avvâd, "Râ'idü'd-Dirâse 'an Ebî Nasr el-Fârâbî", *el-Mevrid* (Fârâbî Özel Sayısı), c. IV, sy. 3 (1395/1975), s. 165-268. Bu bibliyografya, günümüzde Fârâbî üzerinde yapılmış, umumî ve geniş bibliyografyalardan biri olup Batı'daki ve özellikle İslâm ülkelerindeki çalışmaları (müracaat eserleri, kitap ve makaleler) göstermesi bakımından önemlidir.

8- Hüseyin 'Alî Mahfûz-Ca'fer Âl-i Yâsîn, *Mü'ellesâtü'l-Fârâbî*, Bağdat 1395/1975. Bu kitaba iki cetvel ilâve edilerek Fârâbî'nin eserlerinin klâsik kaynaklardan hangisinde yer aldığı ve dünya dilerinden hangisine tercüme edildiği gösterilmiştir.

9- Süleyman Tülücü, " 'Fârâbî Bibliyografyası'na Bazı İlâveler", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy. 48 (Haziran 1987), s. 191-208. Bu yazı, özellikle Türkiye'de Fârâbî üzerine yapılan çalışmaları vermesi bakımından oldukça önemlidir.

10- Ahmad Khân Kabîr, "A Select Bibliography of Writings on al-Fârâbî in English", *Muslim World Book Review*, XIII/2, Leicester 1993, s. 56-61.

11- Süleyman Tülücü-İbrahim Hakkı Aydın, “Fârâbî Bibliyografyası’na Bâzı İlâveler”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, Prof. Dr. Talip Yücel’e Armağan, XXXIII/1-2 (1995), s. 255-286. Bu ortak bibliyografya yazısında, özellikle Türkiye’de Fârâbî üzerine yapılan çalışmalar verilmeye çalışılmıştır.

Ayrıca, aşağıdaki eserlerde de Fârâbî’nin eserleri üzerinde geniş bilgi verilmiştir:

1- Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden 1943, I, 232-236; *Supplementband*, Leiden 1937, I, 375-377.

2- ‘Abbâs Mahmûd [el-‘Akkâd], *el-Fârâbî*, Kahire 1944, s. 38-64.

Diğer yandan, tanınmış Fârâbî uzmanlarından Muhsin Mehdî’nin bu konuda bir bibliyografya hazırlamakta olduğu ve bu çalışmanın bazı Doğu memleketleri kütüphanelerindeki Fârâbî yazmalarının tam künyelerini ihtiva edeceği bildirilmiştir<sup>14</sup>. Ancak, son önemli bibliyografik çalışmalarda böyle bir eserin adına rastlanmadığından, bugüne kadar bu bibliyografyanın basılmadığı anlaşılmaktadır.

Bilindiği üzere, eski Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği dâhil, Batı’da ve İslâm ülkelerinde Fârâbî ile ilgili birçok eser ve makale basılmıştır ve hâlâ da neşredilmektedir. Gayet tabiidir ki biz, bunların bazılarını görme imkânını bulamadık. Bu bibliyografya çalışmamızda birçok eserden ve ayrıca, konu ile ilgili tez çalışmaları için Harun Anay’ın yazısından (“İslâm Düşüncesi Alanında Türkiye’de Yapılan Tezler”, *Dîvân, İlmî Araştırmalar*, yıl 3, sy. 4

---

<sup>14</sup> Bk. Müjân Cunbur-İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, *a.g.e.*, “Önsöz”, s. VIII.

(1998/1), s. 73-170) ve diğerk çalışmalar için de Mahmut Kaya'nın “Fârâbî” (*DİA*, XII, 145-162) ve Alâeddin Jebrini'nin “Fârâbî (Mûsiki)” maddesinden (*DİA*, XII, 162-163) yararlandık. Bizzat göremediğimiz için, bazı kitap ve yazıların künyeleri (yayınevleri, kaç sayfa oldukları vs.) tam olarak verilememiştir. Diğerk taraftan, aşağıdaki bibliyografyalara girdiğı hâlde, okuyucuya faydalı olacağı mülâhazasıyla, bazı eserlerin yeni baskıları da bu kaynakçaya alınmıştır.

Hazırladığımız bu bibliyografya denemesinde, aşağıdaki kitap ve makaleler tamamlanmaya çalışılmıştır:

1- Müjgân Cunbur-İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, *Fârâbî Bibliyografyası, Kitap- Makale (Doğumunun 1100'üncü Yıldönümü Münasebetiyle)*, Ankara 1973.

2- Süleyman Tülücü, “ ‘Fârâbî Bibliyografyası’na Bazı İlâveler”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy. 48 (Haziran 1987), s. 191-208.

3- Süleyman Tülücü-İbrahim Hakkı Aydın, “Fârâbî Bibliyografyası'na Bâzi İlâveler”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, Prof. Dr. Talip Yücel'e Armağın, XXXIII/1-2 (1995), s. 255-286.

Bazı eksikliklerimize rağmen, bu çalışmamızın, İslâm Felsefesi Tarihi, özellikle Fârâbî üzerinde çalışacak olanlara yararlı olacağını ümit ediyoruz.

### **FÂRÂBÎ'NİN ESERLERİ**

1- Bayrakdar, Mehmet, “Fârâbî'nin “Şiir Sanatının Kanunları” Adlı Risâlesi”, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVI (1997), s. 45-65.

Not: Fârâbî'nin *Risâle fî Kavânîni Smâ'ati's-Şi'r* (A. J. Arberry, "Fârâbî's Canons of Poetry", *Rivista degli Studi Orientali*, XVII (1938), s. 267-278) adlı eserinin çevirisi.

2- Dağ, Mehmet, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14-15 (2003), s. 17-87.

Not: Burada, giriş mahiyetindeki bilgilerden (s. 17-49) sonra, Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Fusûs fî'l-Hikme* (s. 50- 73) ve '*Uyûnü'l-Mesâ'il fî'l-Mantık ve Mebâdi'ü'l-Felsefeti'l-Kadîme* (s. 74-86) adlı eserlerinin çevirileri yer almıştır.

3- *Deux Traités Philosophique*, trans. by D. Mallet, Damascus 1989.

4- "Erdemli Kentle Uzlaşmayan Şeyler Üzerine", çev. Metin Yasa; Cafer Sadık Yaran, *Çağdaş ve Klasik Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yay., Samsun 1997, s. 165-168.

Not: Fârâbî'nin *Kitâbü Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* (nşr. Albert Nasri Nader, Beyrut 1991) adlı eserinden (s. 135-144 ) çeviri.

5- *Farabî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma (Tahsîlü's-Sa'ade)*, *Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, XXI+186 s.

6- *Felsefetü Eflâtûn* (nşr. 'Abdurrahman Bedevî, *Eflâtûn fî'l-İslâm* içinde), Tahran 1974.

7- *el-Fusûlü'l-Hamse* (nşr. Refik el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî I* içinde), Beyrut 1985, s. 63-73.

8- *İdeal Devle (el-Medînetü'l-Fâzıla)*, çev. ve açıklamalar: Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, 341 s.

9- *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-'Ulûm)*, Arapçadan çev. ve Önsöz: Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, 102 s.

10- *İsâgücî* (nşr. Refîk el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî I* içinde), Beyrut 1985, s. 75-87.

11- Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik [Yay.], İstanbul 2003, s. 105-192.

12- *Kitabu Fusûsi'l-Hikem*, çev. İbrahim Hakkı Aydın, Erzurum 2001, 38 s.

13- *Kitabu'l-Huruf, Sözcükler, Bilgelik ve Törenin Meydana Gelişi Üzerine*, çev. Hasan Şahin, Kayseri 1997.

14- *Kitâbü Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, nşr. el-Kabbânî, Mısır, ts.

15- *Kitâbü'l-Burhân* (nşr. Mâcid Fahrî, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde), Beyrut 1987, s. 19-96.

16- *Kitâbü'l-Cedel* (nşr. Refîk el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî III* içinde), Beyrut 1986, s. 13-107.

17- *Kitâbü'l-Emkineti'l-Muğâlata* (nşr. Refîk el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî II* içinde), Beyrut 1986, s. 131-164.

18- *Kitâbü'l-İbâre* (nşr. Refîk el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî I* içinde), Beyrut 1985, s. 133-163; (nşr. Mâcid Fahrî, *Te'âlîku İbn Bâcce 'alâ Mantıkı'l-Fârâbî* içinde), Beyrut 1994, s. 140-172.

19- *Kitâbü'l-Kıyâs* (nşr. Refîk el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî II* içinde), Beyrut 1986, s. 11-64.

20- *Kitâbü'l-Kıyâsi's-Sağîr* (nşr. Refîk el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî II* içinde), Beyrut 1986, s. 65-93.



21- *Kitâbü'l-Makûlât* (nşr. Refîk el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî I* içinde), Beyrut 1985, s. 89-131.

22- *Kitâbü Şerâ'itü'l-Yakîn* (nşr. Mâcid Fahrî, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde), Beyrut 1987, s. 98-104.

23- *Kitâbü't-Tahlîl* (nşr. Refîk el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî II* içinde), Beyrut 1986, s. 95-129.

24- "The Letter Concerning the Intellect", trans. by A. Hyman, *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, ed. A. Hyman- J. J. Walsh, 2nd ed., Indianapolis 1973.

25- *Makâletü Ebî Nasr el-Fârâbî fîmâ Yesihhu ve mâ lâ Yesihhu min Ahkâmi'n-Nücûm* (*el-A'mâlü'l-Felsefiyye I* içinde), Beyrut 1992.

26- *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, sunuş ve çev. Sadık Türker, *Kutadgubilig, Felsefe- Bilim Araştırmaları*, sy. 2 (Ekim 2002), s. 93-178.

Not: Fârâbî'nin *el-Elfâzu'l-Müsta'mele fi'l-Mantık* (nşr. Muhsin Mehdî, 2. baskı, Dâriü'l-Meşrik, Beyrut 1982) adlı eserinin çevirisi.

27- *Mufârik Varlıkların İspatı Hakkında Risâle*, çev. Nuri Adıgüzel, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (1998), s. 93-97.

Not: Fârâbî'nin *Risâle fî İsbâti'l-Müfârikât/Mütefârikât* (Matba'atü Meclisi Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, Haydarâbâd ed-Dekken, 1345) adlı risalesinin çevirisi.

28- *Mutluluğun Kazanılması (Tahsîlu's-Sa'âde)*, Arapçadan çev. ve Önsöz: Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, 96 s.

29- *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde)*,

çev. Hanifi Özcan, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1993, 68 s.

Not: Sahbân Halîfât neşrinden (Amman 1987) çeviri.

30- *Risâle fî Kavânîni Sinâ'ati's-Şi'r* (nşr. 'Abdurrahmân Bedevî, *Fennü's-Şi'r* içinde), Beyrut 1973, s. 149-158.

31- *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*, nşr. Sahbân Halîfât, Amman 1987.

32- *Tahsilü's-Sa'âde (el-A'mâlü'l-Felsefiyye I* içinde), Beyrut 1992.

33- *et-Ta'likât*, nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Beyrut 1408/1988; (*el-A'mâlü'l-Felsefiyye I* içinde), Beyrut 1992.

34- *et-Tavtî'e* (nşr. Refîk el-'Acem, *el-Mantuk 'inde'l-Fârâbî I* içinde), Beyrut 1985, s. 54-62.

35- *Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn* (nşr. 'Abdurrahmân Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm* içinde), Tahran 1974.

36- *et-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*, nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Beyrut 1405/1985; (*el-A'mâlü'l-Felsefiyye I* içinde), Beyrut 1992.

37- Toktaş, Fatih, "Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille* Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Dîvân, İlmî Araştırmalar*, yıl 7, sy. 12 (2002/1), s. 247-273.

Not: Muhsin Mehdî neşrinden (Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1991) çeviri.

38- *Törelerin İçyüzü*, çev. Hasan Şahin, Kayseri 1997.

Not: Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille ve Nusûs Uhrâ* (nşr. Muhsin Mehdî, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1991) adlı eserinin çevirisi.

39- “Le Traité d’al-Fārābī sur les Buts de la Métaphysique d’Aristote”, trans. by Th. A. Druart, *Bulletin de Philosophie Medievale*, 24 (1982), s. 38-43.

## **II- FÂRÂBÎ VE ESERLERİ HAKKINDAKİ KAYNAKLAR**

### **A- ESKİ KAYNAKLAR**

1- Ebû Hayyân el-Gırnâtî, *Tezkiretü'n-Nuhât*, nşr. ‘Affif ‘Abdurrahmân, Mü’essesetü’r-Risâle, Beyrut 1406/1986, s. 573-575.

2- İbn Fazlullah el-‘Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*, nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt 1408/1988, IX, 20-25.

3- İbn Haldun, *Mukaddime II*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1983, s. 962, 1146, 1165, 1249, 1252, 1267.

4- İbn Sina/İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzân*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya-Babanzade Reşid, haz. N. Ahmet Özalp, 2. baskı, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997, s. 68-69.

5- İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, nşr. Ahmed Emîn, Kahire 1959, s. 62-63.

6- eş-Şehrezûrî, Muhammed, *Nüzhetü'l-Ervâh*, İskenderiye 1993, s. 503-507.

7- Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü'l-Büldân*, Dârü Sâdır, Beyrut 1397/1977, IV, 225.

### **B- MÜRACAAT ESERLERİ (Ansiklopediler vb.)**

1- Aydın, Hüseyin, “Filozof”, *DİA*, XIII, 108.

2- Aydınlı, Yaşar, “İbn Bâcce”, *DİA*, XIX, 349, 352, 353.

3- Boer, T. J. de, “Kıyâs”, *İA*, VI, 780-784.

4- el-Cezzâr, Fikrî Zekî, *Medâhilü'l-Mü'ellifin ve'l-A'lâmi'l-'Arab*, Riyad 1415/1994, III, 1112-1113 ("Fârâbî" mad.).

5- *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, Sabah Dış Ticaret ve Pazarlama A. Ş., İstanbul 1999, IV, 285-287.

6- "Farabî" mad., *Genç Larousse Ansiklopedisi*, Gerçek Yayıncılık A.Ş., İstanbul 1993, V, 1291.

7- "Farabî" mad., *Gelişim Hachette, Alfabetik Genel Kültür Ansiklopedisi*, Sabah [Yay.], İstanbul 1993, c. 4, s. 1250-1251.

8- Jebrini, Alâeddin, "Fârâbî ( Mûsiki)", *DİA*, XII, 162-163.

9- Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, XII, 145-162.

10- \_\_\_\_\_, "İhsâü'l-ulûm", *DİA*, XXI, 549-550.

11- Kutluer, İlhan, "Hikmet", *DİA*, XVII, 506-507.

12- \_\_\_\_\_, "İbn Tufeyl", *DİA*, XX, 419-420.

13- Olguner, Fahrettin, "Eflâtun", *DİA*, X, 476.

14- Türker-Küyel, Mübahat, "İslâm Felsefesi", *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1972, XX, 276.

15- el-Verd, Bâkır Emîn, *Mu'cemü'l-'Ulemâ'i'l-'Arab*, 'Âlemü'l-Kütüb-Mektebetü'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1406/1986, I, 159 ("el-Fârâbî" mad.).

16- Yavuz, Yusuf Şevki, "Araz", *DİA*, III, 338.

### **III- FÂRÂBÎ HAKKINDA YAZILMIŞ ESERLER (Tezler, Kitaplar)**

1- Abdilin, M.-Burabaev, M. S., *Al-Farabi: İstoriko-Filosofskie Traktatı*, Alma-Ata 1985.

2- ‘Abdüsselâm b.‘Abdül‘âlî, *el-Felsefetü’s-Siyâsiyye ‘inde’l-Fârâbî*, Beyrut 1982.

3- Abed, S. B., *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî*, Albany 1991.

4- *Abu Nasr al-Forobi, Fodil Adamlar Şahri*, Holk Merasi Naşriyatı, 1993.

Not: Özbekçeye tercüme edilen bu eserin adı, her ne kadar “*el-Medînetü’l-Fâdıla*” olarak verilmiş olsa da, eserin içerisinde değişik mütercimler tarafından tercüme edilen Fârâbî’nin diğer risaleleri de mevcuttur. Bu risaleler şunlardır: *Talhisu Navomisi Aflotun, Falsafatu Aristotalis, Şe’r San’ati, Şairlerning Şe’r Yazış San’ati Kanunlari Hakida, İlimlerning Kelip Çıkışı Tugrisida, Forobi Hikmatlari*.

5- ‘Afîfî, Zeyneb, *Fesefetü’l-Luğa ‘inde’l-Fârâbî*, Dârü Kubâ, Kahire 1997.

6- Ahmed Şemseddîn, *el-Fârâbî*, Beyrut 1411/1990.

7- Akın, Fikret, *Farabî’nin Ünlü Dört Eserinin Tahlil ve Kritiği*, İst. Üniv. Ed. Fak. Lisans Tezi, İstanbul 1977, 28 s.

8- Alper, Ömer Mahir, *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ’da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst. Doktora Tezi, İstanbul 1998.

Not: Bu tez, daha sonraki yıllarda *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi-Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*- adı altında basılmıştır (Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, 247 s.).

9- Arslan, Hulusi, *Farabî ve Gazalî’ye Göre Sudur ve Yaratma Görüşlerinin Tahlili ve Değerlendirilmesi*, Dan.: Cihat Tunç, Erciyes Üniv. Sos. Bil. Enst.Yüksek Lisans Tezi, Kayseri.

10- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniv. İlähiyat Fak. Doçentlik Tezi, Ankara 1968, 180+IV s.

Not: Bu tez, daha sonraki yıllarda aynı başlık altında basılmıştır (Ankara Üniv. İlähiyat Fak. Yay., Ankara 1974, 158 s.; Kültür Bakanlığı Yay., Ankara XV+255 s.).

11- Ateş, Faruk, *Eflâtun ve Farabî'de Ruhun Fonksiyonları*, Dan.: Mahmut Kaya, İst. Üniv. Sos. Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1992, IV+79 s.

12- el-Âtî, İbrâhîm, *el-İnsân fî Felsefeti'l-Fârâbî*, Beyrut 1998.

13- Aydın, İbrahim Hakkı, *Farabî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul 2000, 249 s.

14- \_\_\_\_\_, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, Bil Yayıncılık, İstanbul 2001, 195 s.; Ötüken Neşriyat A. Ş., İstanbul 2003, 186 s.

15- Aydın, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, 207 s.

16- Ayık, Hasan, *Farabî'de Dil-Mantık İlişkisi*, Dan.: Abdulkuddûs Bingöl, Atatürk Üniv. Sos. Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 2002, 267 s.

17- Bayraklı, Bayraktar, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İst. Üniv. Ed. Fak. Doktora Tezi, İstanbul 1982, 179 s.

Not: Bu tez, daha sonraki yıllarda aynı başlık altında basılmıştır (Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul 1983, IV+179 s.).

18- Bingöl, Osman, *Farabî'de Yaratma*, Uludağ Üniv. Sos. Bil. Enst. Lisans Tezi, Bursa 1984.

19- Camuzoğlu, Gökçen, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre İnsan*

*Hürriyeti ve Matüridî ile Karşılaştırılması*, Dan.: Hasan Şahin, Erciyes Üniv. Sos. Bil.Enst.Yüksek Lisans Tezi, Kayseri.

20- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, New York 1992.

21- Doğan, Nuray, *Siyaset el-Medeniyye'ye Göre Farabî'nin Felsefesi*, İst. Üniv. Ed. Fak. Lisans Tezi, İstanbul 1982, 48 s.

22- Dönmez, Bekir, *Farabî'nin Risale fi'l-Hala, İhsa el-Ulum ve Felsefetu Aristotalis Adlı Eserlerine Göre Fizik Felsefesi*, İst. Üniv. Ed. Fak. Lisans Tezi, İstanbul 1982, 25 s.

23- Duralı, Teoman, *Aristoteles ile Farabî'de Demekalıpları (Kategoryalar ile Makuleler'in Karşılaştırılması)*, İst. Üniv. Ed. Fak. Lisans Tezi,, İstanbul 1972, 29 s.

24- Erverdi, Nurgül, *Farabî, el-Cem Beyne Ra'yey el-Hakîmeyn; Eflâtun el-İlâhî, Aristotalis*, İst. Üniv. Ed. Fak Lisans Tezi, İstanbul 1982, 52 s.

25- Fakhry, Majid, *Al-Fârâbi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, 2002, 208 s.

26- *Al-Farabi, Filosofskie Traktatı*, Alma-Ata 1972.

27- *Fârâbî (Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât u 'Ulûm-i İnsânî içinde)*, Tahran 1354.

28- Feyyaz, Süleyman, *Doğu İslâm Felsefesinin Babası: el-Farabî*, çev. Muharrem Tan, yayına haz. N. Ahmet Özalp, Anka Yay., İstanbul 2003, 40 s.

29- Galston, M., *Politics and Excellence: The Political*

*Philosophy of Alfārābī*, Princeton 1990.

30- Gündoğdu, Gülsen, *Farabî'nin (870-950) Erdemli Şehir Eserine Göre Felsefesi*, İst. Üniv. Ed. Fak. Lisans Tezi, İstanbul 1982, 32 s.

31- Hammond, Robert, *Farabî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, trc. Uluğ Nutku-Gülnehal Küken, *Felsefe Arkivi*, sy. 29 (1994), s. 125-191.

32- Hayrullaev, M. M., *Forobi va Oning Falsafî Risalalari*, Uzbekistan SSR Fanlar Akademiyası Naşriyeti, Toşkent 1963.

33- \_\_\_\_\_, *Orta Osia Halklarining Falsafî Merasi*, Toşkent 1965.

34- \_\_\_\_\_, *Forobi Ruhi Protseslar va Talim Tarbiya Toğrisida*, Toşkent 1967.

35- \_\_\_\_\_, *Mirovozzrenie Farabi i Ego Mesto v İstorii Filosofii*, Taşkent 1968.

36- \_\_\_\_\_, *Uyganiş Davri va Şark Mutafakkiri*, Uzbekistan Naşriyeti, Toşkent 1971.

37- \_\_\_\_\_, *Abu Nasr al-Farabi*, Moskva 1982.

38- \_\_\_\_\_, *Forobi*, Toşkent 1991.

39- İbn Bâcce, *Te'âlik 'alâ Kitâbey el-Kıyâs ve't-Tahlîl li'l-Fârâbî (Te'âlikü İbn Bâcce 'alâ Mantıkî'l-Fârâbî içinde*, nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1994.

40- İvanov, A. S., *Uçenie al-Farabi o Poznavatelnih Sıposopnostyah Çeloveka*, Alma-Ata 1977.

41- Karakuş, Rahmi, *Farabî'de Determinizm*, Dan.: Nihat



Keklik, İst. Üniv. Ed. Fak. Sos. Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1987, III+90 s.

42- Kasımcıanov, A. N., *Abu Nasr al-Farabi*, Moskva 1982.

43- Keklik, Nihat, *Ebû Nasr el-Farabî'de Kategoriler (Aristo ile Mukayeseli Tahlil)*, İst. Üniv. Ed. Fak. Doktora Tezi, İstanbul 1955, c. I-II, 95+110 s.

44- Lameer, J., *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics*, Leiden 1994.

45- Langhade, Jacques, *Du Coran à la Philosophie: La Theorie Linguistique de Farabi*, Damas 1996.

46- Meder, Mehmed, *Farabî ve İbn Miskeveyh'de Ruh-Beden İlişkisi*, İst. Üniv. Sos. Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1987, 68 s.

47- Murat, Hikmet, *Farabî, Gazzalî, İbn el-Arabî'nin Hayat ve Kategorileri*, İst. Üniv. Ed. Fak. Lisans Tezi, İstanbul 1977, 32 s.

48- Mut, Şefik, *Farabî ve Felsefesi*, Ankara Üniv. İlâhiyat Fak. Lisans Tezi, Ankara.

49- Mücahid, Huriye Tefvik, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, Türkçesi: Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, 262 s.

50- Netton, Ian Richard, *Al-Fārābī and His School*, London 1992.

51- Öcal (Koçyıldırım), Buket, *Farabî'nin Ahlâk Anlayışı*, Ankara Üniv. İlâhiyat Fak. Lisans Tezi, Ankara 1979.

52- Özgen, Mehmet Kasım, *Farabî'de Mutluluk ve Ahlâk İlişkisi*, İnsan Yay., İstanbul 1997, 104 s.

53- Tercan, Hüseyin, *Farabî'nin Siyaset Anlayışı*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Lisans Tezi, Ankara.

54- Toktaş, Fatih, *Fârâbî Felsefesinde Ahlâk ve Siyaset İlişkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun 1996.

55- Topaloğlu, Aydın, *Farabî ve Thomas Aquinas'a Göre Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları*, Dan.: Mehmet Aydın, Dokuz Eylül Üniv. Sos. Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1989, 75 s.

56- Ulutan, Burhan, *Farabî Felsefesi*, Türk Dünyası Araştırmaları Merkezi, İstanbul 2000, 214 s.

57- Yıldırım, Kâzım, *Farabî, Hayatı ve Çevresi*, İst. Üniv. Ed. Fak. Lisans Tezi, İstanbul 1977, 36 s.

58- \_\_\_\_\_, *Türklerde ve Farabî'de Devlet Anlayışı*, İst. Üniv. Sos. Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1986, II+130 s.

59- Yılmayan, Nuray, *Farabî: Uyun el-Mesail Üzerine Bir İnceleme*, İst. Üniv. Ed. Fak. Lisans Tezi, İstanbul 1982, 21 s.

60- Zimmermann, F. W., *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De Interpretatione"*, Oxford 1981.

#### **IV- FÂRÂBÎ HAKKINDA YAZILMIŞ MAKALELER**

1- Akpınar, Hüseyin, "Mûsikîşinâs Bir Filozof Olarak Fârâbî", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/2 (Temmuz-Aralık 2001), s. 177-185.

2- Akyüz, Yahya, "Farabî'nin Türk ve Dünya Eğitim Tarihindeki Yeri", *Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, c. 15, sy. 2 (1982), s. 81-88.

3- 'Alî Murâd Dâvûdî, "Bekâ-yi Nefs der Nazar-ı Fârâbî",

*Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât*, sy. 48, Tahran 1344, s. 364-372.

4- Alon, Ilai, “Farabî’nin Garip Bitkisi: “Muhlefet” Olarak en-Nevâbit”, *İslâm’da Siyaset Düşüncesi*, Türkçesi: Kâzım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 217-248.

5- Alper, Ömer Mahir, “Fârâbî’nin Felsefe Tasavvuru: Tümden-Kabulcü Tavra Bir Örnek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5 (2002), s. 97-111.

6- Altunya, Hülya, “Fârâbî, Bacon ve Dilthey’de İnsan Bilimleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2000), s. 171-176.

7- Aydın, İbrahim Hakkı, “Gazalî’nin Filozofları Tekfirinde Fârâbî’nin Yeri”, *Felsefe Dünyası*, sy. 14 (Kış 1994), s. 26-35.

8- \_\_\_\_\_, “Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ’da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, *İslâmî Araştırmalar*, c. 14, sy. 1 (2001), s. 171-181.

9- \_\_\_\_\_, “Büyük Türk Düşünürü Fârâbî (870-950)”, *Türkler 5*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 527-534.

10- \_\_\_\_\_, “Bazı Şiir ve Duaları Ekseninde Fârâbî’nin Düşünce Sistemi Hakkında Bir Değerlendirme”, ([basılmamış makale, 13+4 s.](#))

11- Aydın, Yaşar, “Farabî’nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Felsefe Dünyası*, sy. 16 (Yaz 1995), s. 84-91.

12- Bertman, Martin A., “Fârâbî ve Orta Çağ İslâm Felsefesinde Mutluluk Kavramı”, çev. Fatih Toktaş, *Tabula Rasa, Felsefe-Teoloji*, yıl 2, sy. 5 (Mayıs-Ağustos 2002), s. 221-224.

13- Bircan, Hasan Hüseyin, “Fârâbî'nin İlimler Tasnifi Bağlamında Siyaset ve Ahlâkın Neliği”, *İslâmiyât*, c. 6, sy. 4 (Ekim-Aralık 2003), s. 139-150.

14- Cehâmî, Cîrâr, “Hurûfü'l-Fârâbî Luğatün Felsefiyye em Felsefetü Luğa”, *Havliyyâtü Fer'i'l-Âdâbi'l-'Arabiyye*, sy. 5, Beyrut 1990, s. 125-133.

15- Cum'a, Muhammed Lutfî, “el-Fârâbî”, *el-Muktetaf*, sy. 57.

16- Çınar, Ali Abbas, “Farabî Felsefesi ve Ahmet Yesevî'nin Kültür Kimliğine Etkisi”, *Millî Folklor*, c. 7, sy. 49 (Bahar 2001), s. 77-80.

17- Davidson, Herbert A., “Alfarabi, and Avicenna on the Active Intellect”, *Viator*, III (1972), s. 109-178.

18- Dinçer, Kurtuluş, “Farabî'nin Varlık ve Bilgi Felsefesi”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sy. 1 (Temmuz 1993), s. 205-230.

19- Druart, Th. A., “Al-Fârâbî and Emanationism”, *Studies in Medieval Philosophy*, ed. John F. Wippel, Washington, DC, 1987, s. 23-43.

20- \_\_\_\_\_, “Al-Fârâbî on the Practical and Speculative Aspects of Ethics”, *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, ed. B. Carlos Bazan v. dğr., Ottova 1995.

21- \_\_\_\_\_, “Al-Fârâbî, Ethics and First Intelligibles”, *Documents Etudi Sulla Tradizione Filozofica Medieval*, VIII (1997).

22- Durak, Nejdet, “Aristoteles ve Fârâbî'nin Etik Telakkisinde Haz”, *Tabula Rasa, Felsefe-Teoloji*, yıl 3, sy. 8 (Mayıs-Ağustos 2003), s. 75-91.

23- Ebû Kavî, Mâcid, “Ebû Nasr el-Fârâbî, Feylesûfî'l-İslâm el-Ekber”, *el-Hadîs*, VII, 697 v.dd.

24- Fahrî, Mâcid, “Ta‘âlîku İbn Bâcce ‘alâ Kitâbi Îsâgûcî li'l-Fârâbî”, *el-Ebhâs*, XXIII , Beyrut 1970, s. 33-52.

25- \_\_\_\_\_, “Felsefetü'l-Fârâbî el-Hulkıyye ve sılatühâ bi'l-Ahlâkî'n-Nikomahya”, *el-Ebhâs*, XXXVIII (1990), s. 41-61.

26- \_\_\_\_\_, “Mantıku Aristo beyne'l-Fârâbî ve İbn Rüşd”, *el-Ebhâs*, XL (1992), s. 107-128.

27- \_\_\_\_\_, “İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği”, çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (2002), s. 139-150.

28- “Forobi Rubailarından Numuna”, *Üzbekistanda Progressiv İctimai-Falsafî Fikirlar Tarihiga Doir Materiallar*, Toşkent Uz SSR FA Naşriyatı, 1959.

29- Galston, Miriam, “Fârâbî'nin Önerisi Varoluşun Siyaseti: Gaye ve İnsan”, *İslâm Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi*, Türkçesi: Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1999, s. 83-131.

30- Hawi, Sami S., “İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi”, çev. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2002), s. 147-155.

31- Hüseyin, M. Yusuf, “Varlıkların Prensipleri: Fârâbî'nin Sudûr Doktrininde Temel Prensiptir”, çev. Gürbüz Deniz, *Felsefe Dünyası*, sy. 33 (2000/1), s. 91-99.

32- Kabîr, Ahmad Khân, “A Select Bibliography of Writings on al-Fârâbî in English”, *Muslim World Book Review*, XIII/2, Leicester 1993, s. 56-61.

33- Kaya, Kâmil, “Türk-İslâm Filozofu Farabî'nin Tanrı Anlayışı”, *Türk Yurdu*, c. 8, sy. 9 (355), Ekim 1987, s. 28-31.

34- “Kommantarii Abu Nasra al-Farabi k Trudnostyam vo Vvedeniya k Pervoy i Pyatoy Knigam Evklida”, *Problemy Vostokovedeniya*, Moskva, İzd-vo AN SSR, 1959, s. 93-100.

35- “Kommentariy k Kategoriyam Aristotelya”, *Izbrannie Proizvedeniya Mısliteley Stran Blijnego i Srednego Vostoka*, Moskva 1961, s. 165-214.

36- Korkut, Şenol, “Fârâbî'de Siyaset ve Ahlâk”, *İslâmiyât*, c. 6, sy. 1 (Ocak-Mart 2003), s. 43-58.

37- \_\_\_\_\_, “Plotinus ve Fârâbî'de Tanrı'nın Bilgisi”, *İslâm Felsefesinin Sorunları*, Elis Yay., Ankara 2003, s. 257-272.

38- Kutluer, İlhan, “Fârâbî'den Taşköprîzâde'ye: Uygarlık, Din ve Bilim”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Osmanlı Özel Sayısı, yıl 2, sy. 4-5 (Şubat-Temmuz 2000), s. 13-30.

39- Mahdi, Muhsin, “Alfarabi et Averroès: Remarques sur le Commentaire d'Averroès sur la République de Platon”, *Multiple Averroès: Actes du Colloque Internationale*, ed. Jean Jolivet, Paris 1978, s. 91-103.

40- \_\_\_\_\_, “Alfârâbî”, *History of Political Philosophy*, ed. L. Strauss-J. Cropsey, Chicago 1987, s. 182-202.

41- \_\_\_\_\_, “Al-Fârâbî's Imperfect State”, *Journal of the American Oriental Society*, CX/4 (1990), s. 691-726.

42- el-Ma'sumi, Muhammed Sagir Hasan, “Fârâbî II”, çev. Burhan Köroğlu, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, editör: M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 65-80.

43- Medkûr, İbrâhîm, “Ebû Nasr el-Fârâbî”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, XIX/2, Kahire 1957, s. 69-91.

44- \_\_\_\_\_, “Fârâbî I”, çev. Osman Bilen, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, editör: M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 43-64.

45- Michot, J., “Tables de Correspondance des “Ta‘lîqât” d’Al-Fârâbî, des “Ta‘lîqât” d’Avicenne et du “Liber Aphorismorum” d’Andrea Alpagò”, *Revue de Synthèse*, XV (1982), s. 231-249.

46- M. Nermî, “Fârâbî”, *Türk Yurdu*, c. 13, sy. 5 (25 Teşrîn-i Evvel 1333), s. 3626-3629.

47- en-Neccar, Fevzi, “Siyaset Biliminde Farabî”, *İslâm’da Siyaset Düşüncesi*, Türkçesi: Kâzım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 203-216.

48- Neubauer, Eckhard, “Die Theorie vom Īqā’”, *Oriens*, XXXIV (1994), s. 103-173.

49- Özalp, M. Nazmi, “Farabî”, *San’at ve Kültürde Kök*, c. 2, sy. 15 (Mayıs 1982), s. 26-27.

50- Özcan, Hanifi, “Fârâbî’de Mutluluk”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, sy. 2 (2001), s. 71 v.dd.

51- Pines, S., “İbni Sinâ ve “Risâletü’l-Fûsus fi’l-Hikme”nin Yazarı”, çev. Kifayet Özyayın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX (1973), s. 193-196.

52- Refîk el-‘Acem, “el-Mantık fî Eb‘âdihi’l-İslâmiyye ve’l-‘Arabiyye beyne’l-Fârâbî ve’l-Gazzâlî”, *el-Ebhâs*, XXXV (1987), s. 21-52.

53- Sa'diy, Abdurrahman, "Abu Nasr İbn-i Muhammed İbn-i Tarhon Forobiy", *İnkilob Jurnalı*, 11-12. sanlar (1924).

54- Sagadaev, A. V., "Oteçestvennaya Literatura ob al-Farabi v god ego 1100-Letnogo Yubileya", *Narodu Azii i Afriki*, 1976/6, s. 190-197.

55- Sankari, Farouk A., "Eflâtun ve Farabî: Siyasî Felsefelerinin Bazı Yönlerinin Mukayesesi", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, Türkçesi: Kâzım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 249-258; "Platon ve Farabî'nin Siyaset Felsefelerinin Bazı Yönlerinin Karşılaştırılması" başlığı altında çev. H. Ömer Özden-Osman Elmalı, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 3 (Mayıs-Haziran-Temmuz 2001), <http://www.dinbilimleri.com> [Sanal Dergi].

56- Sözen, Kemal, "Fârâbî'de Akıl ve Aklın Önemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1998), s. 65-80.

57- \_\_\_\_\_, "Farabî'de Varlık-Akıl İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1999), s. 101-110.

58- Strauss, Leo, "Fârâbî'nin Eflatun'un Kanunları'nı Okuyuş Tarzı", çev. Burhanettin Tatar, *Siyasî Hermenötik*, haz. Burhanettin Tatar, Etüt Yay., Samsun 2000, s. 139-158.

59- Stroumsa, S., "Al-Fârâbî and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition", *Der Islam*, LXVIII (1991), s. 263-287.

60- Şekîb Arslan, el-Emîr, "el-Fârâbî ve Hareketü'l-'Arz", *el-Muktetaf*, sy. 77, s. 209 v.dd.

61- Tülücü, Süleyman-Aydın, İbrahim Hakkı, "Fârâbî Bibliyografyası'na Bâzı İlâveler", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Prof. Dr. Talip Yücel'e Armağan, XXXIII/1-2 (1995), s. 255-286.



62- Türker, Sadık, “Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları*, sy. 1 (Ocak 2002), s. 137-175.

63- Türker-Küyel, Mübahat, “Fârâbî, Hikmet ve Kutadgu Bilig”, *Erdem*, c. 7, sy. 20 (Ocak 1991), s. 375-470.

64- \_\_\_\_\_, “Al-Fârâbî as a Source of the History of Philosophy and of its Definition”, *Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri*, 4-7/ Eylül/1989, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1997, s. 125-138.

65- \_\_\_\_\_, “Fârâbî’de Toplumdan Kaçış ve Topluma Dönüş Fikri”, *XII. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 12-16 Eylül 1994, Kongreye Sunulan Bildiriler*, TTK Yay., Ankara 1999, s. 505-518.

66- \_\_\_\_\_, “Fârâbî’ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslâm Öncesi Türklerde Felsefe”, *Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları*, sy. 3 (Mart 2003), s. 9-58.

67- Üçok, A. Kemal, “Fârâbî’nin Udu ve Eski ve Yeni Ud Hakkında Bazı Mütalealar”, *Türk Musikisi Dergisi*, sy. 11 (Eylül 1948).

68- Üngör, Etem Ruhi, “Ortaçağdan iki Musikî Öncümüz: İlk Bilinen Halk Ozanımız Dede Korkut ve En Eski Musikî Alimimiz Türkistanlı Türk Fârâbî”, *Türkler 6*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s.144-161.

69- Watt, W. Montgomery, “Fârâbî”, *İslâm’da Bilgi ve Felsefe*, yayına haz. Mustafa Armağan, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 83-86.

70- Yenigün, Hayri, “Mûsikî Âleminde Farabî”, *Türk Yurdu*, c. 4, sy. 3 (309), Mart 1965, s. 23-24.

## V- FÂRÂBÎ'DEN BAHSEDEDEN ESERLER

1- Abdullah, M. Amin, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Immanuel Kant*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1992, s. 56-57.

2- ‘Abdülkâdir Mahmûd, *el-Fesefetü’s-Sûfiyye fi’l-İslâm*, Dârü’l-Fikri’l-‘Arabî, Kahire 1966, s. 421-439.

3- Addas, Claude, *İbn Arabî, Kibrit-i Ahmer’in Peşinde*, çev. Atila Ataman, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 121.

4- Ak, Ahmet Şahin, *Türk Musikîsi Tarihi*, Akçağ Yay., Ankara [2002], s. 43-44.

5- Aksoy, Yavuz, *Bilim Tarihi ve Felsefesi*, Yıldız Teknik Üniv. Yay., İstanbul 1994, s. 196-197.

6- Akyüz, Hüseyin, *Türk Eğitimcileri I*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 2001, s. 13-47.

7- Ammar, Selim, *Médecins et Médecine de l’Islam*, Paris 1984, I, 187-190.

8- Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1999, tür. yer.

9- Askar, Asanbay, *Turan Büyüklere*, Türkçeye aktaran: Aşur Özdemir, Kazakistan Süleyman Demirel Üniv.Yay., İstanbul 2003, s. 29-32.

10- Aster, Ernst von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, günümüz diline uyarlayan: Vural Okur, İm Yay., İstanbul 1999, s. 342.

11- Atalay, Mehmet, *Başlangıçtan Gaznelilere Kadar İran*

*Edebiyatı Tarihi*, Atatürk Üniv. Fen-Ed. Fak. Yay., Erzurum 2000, s. 114-115.

12- Atay, Hüseyin, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1992, s. 61, 81.

13- 'Âtîf el-'Irâkî, *Sevrâtü'l-'Akl fi'l-Felsefeti'l-'Arabîyye*, Kahire 1984, s. 87-118.

14- Aydın, Mehmet S., *İslâm Felsefesi Yazıları, Makaleler 2*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 9-24, 25-36, 37-64, 85-87.

15- \_\_\_\_\_, *Âlemden Allah'a*, 3. baskı, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002, tür. yer.

16- Aydın, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1997, s. 216, 255, 265, 266 dipn. 169, s. 274, 277, 278, 279, 281, 285, 286, 287, 288, 299, 302.

17- Ayvazoğlu, Beşir, *İslâm Estetiği ve İnsan*, Çağ Yay., İstanbul 1989, s. 34, 36, 153, 154.

18- Bardakçı, Murat, *Maragalı Abdulkadir*, Pan Yayıncılık, İstanbul 1986, s. 118.

19- Bedevî, Abdurrahman, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, Türkçesi: Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 10, 32, 33, 34, 184, 195, 210, 217, 221.

20- Behar, Cem, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1998, s. 111, 116.

21- Berthels, E. E., *Târîh-i Edebiyât-i Fârsî*, trc. Sîrûs-i İzedî, Tahran 1374 hş., I, 180-192.

22- Bilen, Osman, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, Kitabiyat

[Yay.], Ankara 2002, s. 21, 28, 36-37.

23- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, tür. yer.

24- Blanché, R., *el-Mantık ve Târîhuh*, trc. Halîl Ahmed Halîl, Lübnan, ts., tür. yer.

25- Boer, T. J. de, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, notlar ekleyerek çev. Yaşar Kutluay, 3. basım, Anka Yay., İstanbul 2001, s. 132-157 ve tür. yer.

26- Bolay, M. Naci, *İbn-i Sina*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1988, s. VI, 41, 42, 43.

27- \_\_\_\_\_, *İbni Sina Mantığında Önergeler (Aristo ve Farabî, İbni Hazm ve Gazalî ile Karşılaştırmalı)*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1994, 124 s.

28- Butterworth, Charles E.-Kessel, Blake Andree, *İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi*, çev. Ömer Mahir Alper-Ayşe Meral, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001, s. 24-26.

29- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, Türkçesi: İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 340-352.

30- \_\_\_\_\_, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu v.dğr., 2. baskı, Kitabevi [Yay.], İstanbul 2000, s. 523-545, 560-566.

31- \_\_\_\_\_, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Türkçesi: Said Aykut, yayına haz. Burhan Köroğlu, Kitabevi [Yay.], İstanbul 2000, s. 65-101, 116-138 ve tür. yer.

32- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 4. baskı,

Paradigma Yay., İstanbul 2000, s. 354-357.

33- \_\_\_\_\_, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 1999, s. 100-114.

34- Civelek, Yakup, *Arap Dilbilimine Giriş, Sesbilim-Sözcükbilim-Anlambilim-Sözlükbilim*, Van 2003, s. 47-48, 100.

35- Çağrııcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 112-137.

36- Çetinkaya, Bayram Ali, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yay., Ankara 2003, tür. yer.

37- Çetinkaya, Yalçın, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 67-72.

38- Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, Dan.: Ahmet Turan Arslan, M. Ü. Sos. Bil. Enst. Doktora Tezi, İstanbul 2001, s. 109-118.

39- Çilingir, Lokman, *Ahlâk Felsefesine Giriş, Metinlerle Ahlâkî Temellendirme*, Elis Yay., Ankara 2003, s. 63-64.

40- Çubukçu, İbrahim Agâh, *Ahlâk Tarihinde Görüşler*, Ankara Üniv. İlâhiyat Fak. Yay., Ankara 1994, s. 6, 96-97, 119-120.

41- Çüçen, A. Kadir, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2000, s. 108-121, 129-131.

42- \_\_\_\_\_, *Felsefeye Giriş*, 2. baskı, Asa Kitabevi, Bursa 2001, s. 222-223, 277-279, 334-336.

43- \_\_\_\_\_, *Bilgi Felsefesi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001, s. 156-158, 159, 160, 162.

44- Demirci, Mustafa, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yay., İstanbul

1996, s. 103, 106, 115,131, 166, 168, 228.

45- Dursun, Davut, *Siyaset Bilimi*, Beta Basım Yayım Dağıtım A. Ş., İstanbul 2002, s. 50-52.

46- Ebû Reyân, M. 'Alî, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, İskenderiye 1986, s. 353-396.

47- Eliaçık, R. İhsan, *İslâm'ın Yenilikçileri I*, Söylem Yay., İstanbul 2001, s. 303-314.

48- Elkholy, S., *The Function of Music in Islamic Culture in the Period up to 1100 AD*, Doktora Tezi, Mısır, tür. yer.

49- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa 1999, tür. yer.; 2. baskı: *Klasik Mantığa Giriş* başlığı ile, Elis Yay., Ankara 2004, tür. yer.

50- \_\_\_\_\_, *Mantık Yanlıları*, Elis Yay., Ankara 2004, tür. yer.

51- Erener, Abdülkadir, *Tarihî Seyri İçerisinde Medeniyet*, Sümer Matbaası, İstanbul 1980, s. 91-92.

52- Erguner, Süleyman, *Rauf Yektâ Bey, Neyzen-Müzikolog-Bestekâr*, Kitabevi [Yay.], İstanbul 2003, tür. yer.

53- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 61-69.

54- \_\_\_\_\_, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 115-124 ve tür. yer.

55- Farmer, H. G., *A History of Arabian Music to the XIIIth Century*, London 1929, s. 175-177.

56- \_\_\_\_\_, *Mesâdirü'l-Mûsîka'l-'Arabiyye*, trc. Hüseyin Nassâr, Kahire 1957, s. 159-167.

57- el-Farukî, İsmâil Râci-el-Farukî, Luis Lâmia, *İslâm Kültür Atlası*, çev. M. O. Kibaroglu-Z. Kibaroglu, İnkılâb Yay., 2. baskı, İstanbul 1997, s. 337-338.

58- Filiz, Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 263-264.

59- \_\_\_\_\_, *İslâm Felsefesinin Seriüveni*, Öz Eğitim Yay., İstanbul 1996, s. 163-171.

60- Gezgin, Ali Galip, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'ân'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi*, Ötüken Neşriyat A. Ş., İstanbul 2002, s. 24-25.

61- Gibb, H. A. R., *An Interpretation of Islamic History*, Lahor 1957, tür. yer.

62- Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, İmaj Yay., Ankara 1993, s. 82, 109.

63- Hakîmî, M. Rıza, *İslâm Bilim Tarihi*, trc. Hüseyin Arslan, İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 251-252.

64- Hanefî, Hasan, *İslâmî Araştırmalar*, Türkçesi: İbrahim Aydın-Ali Durusoy, İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 65-150.

65- Heller, Erdmute, *Arabeskler ve Tılsımlar, Batı Kültüründe Doğu'nun Tarihi ve Öyküleri*, çev. Deniz Kırımsoy Kucur, İmge Kitabevi Yay., Ankara 2000, s. 40-42.

66- Hourani, Albert, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, yayına haz. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul 1997, s. 108-109, 182,

214.

67- *Islamic Philosophy*, c. I vd., ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1999.

68- Izutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, Türkçesi: İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul, ts., s. 116-122.

69- İbrâhîm Mustafâ İbrâhîm, *Mefhûmü'l-'Akl fi'l-Fikri'l-Felsefi*, Beyrut 1993, s. 71-72.

70- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp, Kitabevi [Yay.], İstanbul 1995, s. 78-93, 257.

71- Karlığa, Bekir, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Çağrı Yay., İstanbul 1993, s. 228-234 ve tür. yer.; genişletilmiş baskı: Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 307-325 ve tür. yer.

72- Kuşpınar, Bilâl, *İbn-i Sîna'da Bilgi Teorisi*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1995, tür. yer.

73- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad, Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 85-92, 203-204, 236-242.

74- \_\_\_\_\_, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 149-175, 186-187, 191-194, 198-206.

75- \_\_\_\_\_, *Erdemli Toplum ve Düşmanları*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 15-19.

76- \_\_\_\_\_, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, tür. yer.

77- \_\_\_\_\_, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz



Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 39-58, ayrıca bk. İndeks.

78- Küken, Gülnihâl, *Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1996, s. 155-156 ve tür. yer.

79- \_\_\_\_\_, *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, Alfa Yay., İstanbul 2001, s. 233-262.

80- Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fırlı-Sabri Hizmetli, Pınar Yay., İstanbul 1999, s. 172-173.

81- Malclès, L.-N., Lhéritier, A., Acaroğlu, M. Türker, *Batı'da ve Türkiye'de Kaynakça Tarihi*, İletişim Yay., İstanbul 2003, s. 142.

82- Medkûr, İbrâhîm, *Eserü'l-'Arab ve'l-İslâm fi'n-Nehdati'l-Urubbiyye*, Kahire 1970, s. 166-169.

83- Nasr, S. H., *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed. by M. Aminrazavi, London 1996, tür. yer.

84- \_\_\_\_\_, *Makaleler II*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 33-39, 109-110.

85- \_\_\_\_\_ - Leaman, O., *History of Islamic Philosophy*, London 1996, I, 178-197.

86- \_\_\_\_\_ - Aminrazavi, Mehdi, *An Anthology of Philosophy in Persia*, Oxford University Press, New York-Oxford 1999, I, 91-134.

87- en-Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I-II*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul 1999, tür. yer.

88- Oğuzoğlu, Yusuf, *Osmanlı Devlet Anlayışı*, Eren Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 17-18.

89- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu-İbn Sînâ Örneği-*, Araştırma Yay., Ankara 2003, tür. Yer

90- O'Leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay- Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yay., İstanbul 2003 , s. 138-147.

91- Onay, Hamdi, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 20-21.

92- Ormsby, Eric Lee, *İslâm Düşüncesinde "İlahî Adalet" (Teodise) Sorunu*, çev. Metin Özdemir, Kitâbiyat [Yay.], Ankara 2001, s. 74, 189-190, 209, 210, 213.

93- Özalp, M. Nazmi, *Türk Mûsikîsi Tarihi I*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 2000, s. 304-308.

94- Özden, H. Ömer, *İbn-i Sînâ-Descartes, Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergâh Yay., İstanbul 1996, s. 12-13, 17, 22, 26, 32, 79-80, 105, 125.

95- Öztuna, Yılmaz, *Türk Mûsikîsi-Teknik ve Tarih*, Özen Yayın Dağıtım, İstanbul 1987, s. 58.

96- Qadir, C. A., *Philosophy and Science in the Islamic World*, New York 1988, tür. yer.

97- Rásonyi, László, *Tarihte Türklük*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1971, s. 160.

98- Rescher, N., *Tetavvürü'l-Mantıkî'l-'Arabî*, trc. Muhammed Mehrân, Kahire 1985, s. 160, 295-307.

99- Rosenthal, Erwin I. J., *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Türkçesi: Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 170-207 ve tür.

yer.

100- Rosenthal, F., *Menâhicü'l-'Ulemâ'i'l-Müslimîn*, trc. Enîs Ferîha, Beyrut 1403/1983, s. 18, 54, 65, 137, 146, 180, 185.

101- Sa'îd Zâyed, *Nevâbiğu'l-Fikri'l-'Arabî*, Kahire 1980, s. 67.

102- Sarıkavak, Kâzım, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1997, s. 98-111.

103- Sawa, G. D., *Music Performance Practice in the Early 'Abbâsîd Era 132-320 AH/750-932 AD*, Toronto 1989, s. 1-107.

104- Sayar, Ahmed Güner, A. *Süheyl Ünver (Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri)*, 1898-1986, Eren Yayıncılık ve Kitapçılık Ltd. Şti., İstanbul 1994, s. 278, 279, 569, 592.

105- es-Sek'a, Mustafâ, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, Mısır 1401/1981, s. 232-233.

106- Sevim, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s.74, 77-80, 86, 89-90, 155.

107- Sheikh, M. Saeed, *Islamic Philosophy*, London 1982, tür. yer.

108- Shiloah, A., *The Theory of Music in Arabic Writings (c. 900-1900)*, München 1979, s. 101-108.

109- Sönmez, Bülent, *Peygamber ve Filozof*, Araştırma Yay., Ankara 2002, tür. yer.

110- Stanton, Charles Michael, *Higher Learning in Islam*, U. S. A., 1990, tür. yer.

111- Şahin, Hasan, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, İlâhiyat [Yay.], Ankara 2000, s. 85-92, 138-140, 161.

112- Şa'rânî, Münâ Sancakdâr, *Târîhu'l-Mûsika'l-'Arabiyye ve Âlâtihâ*, Beyrut 1987, s. 188-195.

113- Şeşen, Ramazan, v. dğr., *Türkiye Kütüphaneleri İslâmî Tıp Yazmaları Kataloğu*, editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul 1984, s. 309.

114- \_\_\_\_\_, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1985, s. 238.

115- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M. Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1994, s. 111-174.

116- \_\_\_\_\_, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 25-27.

117- Tekeli, Sevim, v. dğr., *Bilim Tarihi*, 2. baskı, Doruk Yay., Ankara 1997, s. 66-67.

118- Tevfik İbrahim-Sagadev, Arthur, *Classical Islamic Philosophy*, Rusçadan çev. H.C. Creighton-M. A. (Oxon), Moscow 1990, tür. yer.

119- Tez, Zeki, *Bilim ve Teknikte Ortaçağ Müslümanları*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2001, s. 54-56 ve tür. yer.

120- et-Tikrîfî, Nâcî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkıyyetü'l-Eflâtûniyye 'inde Müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1402/1982, s. 302-317.

121- Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi 1*, genişletilmiş 4. baskı, Bulut Yay., İstanbul 2002, s. 422-423.

122- Tura, Yalçın, *Türk Mûsikîsinin Mes'eleleri*, Pan Yayıncılık, İstanbul 1988, s. 169-171.

123- Turhan, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri-Âmirî Kader Risâlesi ve Tercümesi-*, 2. baskı, M. Ü. İlâhiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 2003, s. 139, 140, 141-146, 154.

124- Türker, Sadık, *Aristoteles, Gazzâlî ile Leibniz'de Yargı Mantığı*, Dergâh Yay., İstanbul 2002, tür. yer.

125- Ulaş, Sarp Erk, v. dğr., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002, s. 528-531.

126- Uyanık, Mevlüt, *Felsefî Düşünceye Çağrı*, Elis Yay., Ankara 2003, tür. yer.

127- Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, M. Ü. İlâhiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1998, tür. yer.

128- Üçok, Bahriye, *İslâm Tarihi, Emeviler-Abbasiler*, 2. baskı, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1983, s. 118, 151, dipn. 222, s. 153, 160, 168, 169.

129- Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, yayına haz. Gülseren Ülken-Sait Maden [3. baskı], Ülken Yay., İstanbul 1997, s. 49,71, 72, 73, 76, 79, 99, 100, 103-106, 107, 109, 111, 129, 131, 132, 133, 175, 178, 179, 181, 182, 220, 226, 227, 249, 260, 279, 365.

130- \_\_\_\_\_, *Türk Tefekkürü Tarihi*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2004, s. 108-124 ve tür. yer.

131- Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2003, s. 128-130.

132- \_\_\_\_\_, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, tür. yer.

133- Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniv. Yay., İzmir 1989, s. 29-33.

134- Yakıt, İsmail, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Neşriyat A. Ş., İstanbul 2002, s. 139-149.

135- \_\_\_\_\_ - Durak, Nejdret, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Tuğra Matbaası, Isparta 2002, s. 129-136, 203-204.

136- Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2002, s. 68.

137- Yazoğlu, Ruhattin, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Cedit Neşriyat, Ankara 2002, tür. yer.

138- Young, M. J. L., *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, Cambridge 1990, s. 378-388.

139- Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Tarihi Dersleri*, 2. baskı, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1982, s. 48, 49, 70, 121, 132, 307.

140- Zbinden, Ernst, *İslâm'da ve Eski Orta Doğuda Cin ve Ruh İnançları*, trc. Ekrem Sarıkçıoğlu, Yeni Ufuklar Neşriyat [Samsun 1994], s. 170-171.

141- Zebihullâh-i Safâ, *İran Edebiyatı Tarihi*, I. Cilt, çev. Hasan Almaz, Nüsha Yay., Ankara 2002, s. 59, 64-65.

## **VI- FÂRÂBÎ'DEN BAHSEDEDEN MAKALELER**

1- Açıkgenç, Alparslan, "İslâm Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri", *Felsefe Dünyası*, sy. 13 (Güz 1994), s. 11-16.

2- Adıgüzel, Nuri, "Meşşâî İslâm Filozoflarında "Tabiat"

Kavramı”, *Dinî Araştırmalar*, c. 5, sy. 13 (Mayıs-Ağustos 2002), s. 48, 52.

3- el-Âlûsî, Husâm, “Taksîmü’l-‘Ulûm ve Mekânetü’l-Felsefeti minhâ”, *Mecelletü’l-Üstâz*, XV, Bağdat 1967-1968, s. 521.

4- Anay, Harun, “İslâm Düşüncesi Alanında Türkiye’de Yapılan Tezler”, *Dîvân, İlmî Araştırmalar*, yıl 3, sy. 4 (1998/1), s. 73-170.

5- Atay, Hüseyin, “Mahiyet ve Varlık Ayırımı”, *Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, 17-20 Ağustos 1983, Millî Kütüphane-Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Kütüphane Yay., Ankara 1984, s. 139-147.

6- Aydın, Mehmet, “Gazâlî’nin ‘Kurb’ Nazariyesinde ‘Allah’ın Sıfatlarının’ Anlam ve Önemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXII (1978), s. 307-308.

7-\_\_\_\_\_, “İbni Sînâ’da Ahlâk”, *Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, 17-20 Ağustos 1983, Millî Kütüphane-Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Kütüphane Yay., Ankara 1984, s. 119-120, 124, 126.

8- Cündioğlu, Düccane, “Tefsirde Helenizm: ‘Bilimsel Tefsir’, Zaafı ve Eleştirisi”, *Bilgi ve Hikmet*, sy. 4 (Güz 1993), s. 161-162.

9- Çubukçu, İbrahim Agâh, “İslâm Felsefesinin Özellikleri”, *Ulusal Kültür*, sy. 1 (Temmuz 1978), s. 23.

10- Dölek, Haydar, "Ontolojik Delilin Oluşumunda Aristocu ve Yeni-Eflatuncu Fikirlerin Etkisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı, sy. 5 (2000), s. 591-593.

11- Erdoğan, İsmail, "İslâm Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (1996), s.

436, 437, 438.

12- Ergan, Nevin Güngör, “Siyasetnamelerimizde Çizilen “Devlet Adamı” Portresinin Temel Özellikleri”, *Bilig*, 8/Kış (1999), s. 29.

13- Fahri, Macid, “İslam Düşüncesinin Kaynakları”, *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı*, 25-27 Nisan 1997, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul 1997, s. 22-23.

14- Farmer, H. G., “Müzik”, çev. Deniz Diker, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, editör: M. M. Şerif, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1991, III, 344-345, 366-367, 368, 371, 389-390, 391.

15- Fazlur Rahman, “İslâm Felsefesi”, *İslâm’da Bilgi ve Felsefe*, yayına haz. Mustafa Armağan, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 41-44.

16- Gündoğdu, Hamza, “Kazakistan Gezisi Notları-II”, *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, sy. 9, Erzurum 2002, s. 64-65.

17- Horten, Max, “Moral Philosophers in Islam”, *Journal of the Islamic Research Institute*, XIII (March 1974).

18- “Izbrannie Razdelı iz Oglavleniya Kniga o Naçalah Vozzreniy Jiteley İdealnogo Goroda”, *Materialı po İstoriy Progressivnoy Obşestvenno-Filosofskoy Mıslı v Uzbekistane*, Taşkent, İzd-vo AN Uz SSR, 1957, s. 77-78.

19- Kafesoğlu, İbrahim, “Yazılışının 900. Yılı Münasebetiyle Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, I (Ekim 1970), s. 30-32.

20- Kalender, Ruhi, “XV. Yüzyıla Kadar Arap, İran ve Türk



Musikisinin Kısa Tarihçesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIX (1999), s. 267-269.

21- Karadeniz, Osman, “Filozof-Peygamber İlişkisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X (1998), s. 25-26, 35-37.

22- Kaya, Mahmut, “Aristoteles’in Ahlâk ve Siyâset Felsefesinin İslâm Dünyasına Yansıması”, *Felsefe Arkivi*, sy. 22-23 (1981), s. 208-209, 233.

23- Kılıç, Cevdet, “Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı, sy. 5 (2000), s. 120-122.

24- Kız, İsmail, “İslâm Mantık Külliyyatının Teşekkülü”, *Felsefe Dünyası*, sy. 30 (1999/2), s. 102-104.

25- \_\_\_\_\_, “Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIII/I (2002), s. 135-170 (tür. yer.).

26- Neccar, Fevzi M., “İslâm Politika Felsefesinde Siyaset”, *İslâm’da Siyaset Düşüncesi*, Türkçesi: Kâzım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 36-45.

27- Öner, Necati, “Türkiye’de Mantık Çalışmaları”, *Felsefe Dünyası*, sy. 6 (Aralık 1992), s. 4.

28- Özcan, Hanifi, “İlk Müslüman Türk Devletlerinde ‘Düşünce’”, *Türkler 5*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 472-475.

29- Rıdvân es-Seyyid, “Medînetü’l-Fukahâ’ ve Medînetü’l-Felâsife”, *el-İctihâd*, II, Beyrut 1990, s. 123-132.

30- Rosenthal, Erwin I. J., “İbn Bacce’nin Felsefesinde Siyasetin Yeri”, *İslâm’da Siyaset Düşüncesi*, Türkçesi: Kâzım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 261-262, 266-267, 269, 272-273, 275-276, 280.

31- Sayılı, Aydın, “Turkish Contributions to Scientific Work in Islam”, *Turkish Review, Quarterly Digest*, Ankara, vol. 2, num. 11 (Spring 1988), s. 46.

32- Şulul, Cevher, “İslâm Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (2000), s. 91-93; *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI (2002), s. 229-232.

33- Taş, İsmail, “SSCB Döneminde İslâm Felsefesi”, *Marife*, yıl 2, sy. 3 (Kış 2002), s. 279, 280.

34- \_\_\_\_\_, “Sovyetler Döneminde Bir İslâm Felsefecisi Olarak M. M. Hayrullaev ve Felsefî Görüşleri”, *Dinî Araştırmalar*, c. 5, sy. 14 (Eylül-Aralık 2002), s. 150, 157-160.

35- Tülücü, Süleyman, “Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl 6, sy. 11 (Bahar 2002), s. 223-224.

36- Türker-Küyel, Mübahat, “Kurtuluş ve Sadâkat, İbn Meymûn”, *Erdem*, c. 4, sy. 10 (Ocak 1988), s. 245-254.

37- \_\_\_\_\_, “Türklerde Felsefe Geleneği”, *Türk Yurdu*, c. 11, sy. 44 (390), Nisan 1991, s. 13.

38- \_\_\_\_\_, “İslâm Düşüncesinde Akıl ve Vahiy”, *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı*, 25-27 Nisan 1997, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul

1997, s. 71-83.

39- \_\_\_\_\_, “II. Mahmud “Ehl-i Üstüvâne”, II. Abdülhamid “Felsefe-Din Münasebeti” Önünde”, *Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları*, sy. 1 (Ocak 2002), s. 94, 99, 100.

40- Uludağ, Süleyman, “İslâmda Felsefî Düşünce”, *Fikir ve Sanatta Hareket*, VII. Devre, sy. 6 (168), Ağustos 1979, s. 13.

41- Ülken, Hilmi Ziya, “İslâm Düşüncesinin Batıya Etkisi”, çev. Mahmut Alper Tuğsuz, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, editör: M. M. Şerif, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1991, IV, 162-164, 166, 167, 168, 170, 175-176.

42- Yazoğlu, Ruhattin, “Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazâlî’ye Kadarki Seyri”, *Felsefe Dünyası*, sy. 21 (Yaz 1996), s. 58-61.

43- \_\_\_\_\_, “Ölüm Korkusu ile İlgili Bazı Felsefî Tavırlar”, *Akademik Araştırmalar*, yıl 1, sy. 4, Erzurum (Bahar 1997), s. 121-122.

### **Kısaltmalar**

*DİA* : *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-, İstanbul 1988-.

*EI* : *The Encyclopaedia of Islam*, I-, New Edition, Leiden 1960-.

*İA* : *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, İstanbul 1940-1988.

TTK : Türk Tarih Kurumu (Ankara).

**MUHAMMED es-SINCÂRÎ (es-SEHÂVÎ) ve “BİDÂ‘ATÜ’L-  
MÜCEVVİD Fİ’L-HAT VE USÛLİH” İSİMLİ ESERİ**

**Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir YILMAZ\***

**ÖZET**

*“Bidâ‘atü’l-Mücevvid fî’l-Hat ve Usûlih” isimli bu manzûm ürcûze, Muhammed es-Sincârî’nin bir eseridir. Burada İbn Hilâl, Yâkût ve es-Sincârî’nin hüsn-i hat sanatıyla ilgili görüşleri bulunmaktadır.*

*Bu eser, 135 beyittir. İki bölüm olarak tertip edilmiştir. Birinci kısımda kitâbetin şartlarından ve bazı yazı âletlerinden; ikinci bölümde ise, müfred (tekil), mürekkeb (bitişik) ve müvelled (türemiş) harflerin ölçülerinden, şekillerinden, oranlarından, keşîdesinden, satır düzgünlüğünden, benzetmelerden ve ayrıca işbâ‘(doyurma), irsâl (salıverme), itmâm (tamamlama), takvîs (kavis verme), tastîh (yatay yazma), inkibâb (eğim verme) ve tafsîl (ayrıntılar verme) gibi özelliklerinden bahsedilmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Kalem, Kalemtırâş, Mürekkep, Kâğıt, İtmâm, Takvîs, İrsâl.

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslâm Sanatları Tarihi Anabilim Dalı.

## **ABSTRACT**

### ***Muhammad as-Sinjārī and His Work Titled “Bidā‘at al-Mujawwid fi’l-Khat wa Usûlih”***

*“Bidā‘at al-Mujawwid fi’l-Khat wa Usûlih” is a work in verse by Muhammad as-Sinjārī which contains annotations and commentaries by Ibn Hilāl, Yāqūt and as-Sinjārī on the art of Islamic calligraphy.*

*This work is composed of 135 couplets and divided into two chapters. The first chapter is concerned with the essentials of the art and the means and tools used by calligraphers.*

*The second chapter deals with the methods and techniques employed in composing text hands in different modes and styles with a peculiar terminology used to describe the sizes, forms and proportions of separate, contiguous and derived letters. Among the characteristics of this art which require utmost dexterity are lengthened tails of letters, terminated and curved figures (patterns), eyes of the circular or oval forms filled in, In addition, the smoothness of lines, composition of text hands in oblique lines and ornamentation of the text with details are included.*

**Key Words:** *Reed-pen, Knife, Ink, Paper, Complement, Curve, Release.*

### Muhammed es-Sincârî (es-Sehâvî)

Asıl adı, *Muhammed b. el-Hasan b. Ali es-Sincârî (es-Sehâvî)*<sup>1</sup>dir. Tanınmış hat tarihi müelliflerinden M. Bedreddin Yazır, kısaca “İbn Sencârî”<sup>2</sup> ve “Hasan-ı Sencârî” şeklinde kullanmıştır<sup>3</sup>. Doğum ve ölüm tarihi hakkında kesin bir bilgi olmamakla beraber, *Tunus Ahmediye Kütüphanesi*’nde kayıtlı, 846/1442 senesinde tamamladığı el yazması eserine<sup>4</sup> istinâden, 846/1442 tarihinde hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, es-Sincârî’nin muhtemelen VIII./XIV. asrın son çeyreği ile IX./XV. asrın ilk yarısında yaşamış olduğunu söyleyebiliriz.

Müellifin nereli olduğu hususunda da ihtilâf vardır. Kaynaklarda, *Iraklı*<sup>5</sup> veya *Mısırlı*<sup>6</sup> olduğu, bu sebeple de nisbesi “es-Sincârî”<sup>7</sup> veya “es-Sehâvî”<sup>8</sup> olarak zikredilmektedir.

Kanaatimizce, II. (VIII.) asrın sonlarından VII. (XIII.) yüzyılın

---

<sup>1</sup> Hayatı ve eserleri için bkz. Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü’z-Zunûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya- Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1971, I, 571; el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *İzâhu’l-Meknûn fi’z-Zeyl alâ Keşfü’z-Zunûn an Esâmi’l-Kütübi ve’l-Fünûn*, İstanbul 1972, I, 185; Müstakîmzâde Süleyman Sa’düddîn Efendi, *Tuhfe-i Hattâtîn*, İstanbul 1928, s. 397; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu’cemü’l-Müellifîn*, Dimaşk 1961, IX, 201-202; Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305, s. 278-285; ez-Ziriklî, Hayreddîn, *el-A’lâm*, nşr. Zühreyy Fethullâh, Beyrut 1989, VI, 87-88; Hilâl Nâcî, “Bidâ’atü’l-Mücevvîd fi’l-Hat ve Usûlih”, *el-Mevrid*, c. XV, sy. IV (1986), s. 249-258; Nâcî Zeynüddîn, *Musavverü’l-Hattü’l-Arabî*, Bağdat 1388, s. 392-395.

<sup>2</sup> *Sincâr* kelimesi eski metinlerde *Sencâr* olarak harekelenmiştir. Muhtemelen Yazır da bu okunuş şeklini tercih etmiştir. Bkz. Dihhudâ, Ali Ekber, *Lugat-nâme*, nşr. Muhammed Muîn-Seyyid Ca’fer Şehîdî, Tahran, ts., XII, 651.

<sup>3</sup> Mahmud Bedreddin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, nşr. Uğur Derman, Ankara 1989, III, 344.

<sup>4</sup> Hilâl Nâcî, a.g.m., s. 249.

<sup>5</sup> Müstakîmzâde, a.g.e., s.397; Hilâl Nâcî, a.g.m., s. 249.

<sup>6</sup> Kehhâle, Ömer Rızâ, a.g.e., IX, 201-202; ez-Ziriklî, a.g.e., VI, 87.

<sup>7</sup> *Sincâr*, Irak’ta Musul’un 140 km. batısında bir kasabadır. Bkz. Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsü’l-A’lâm*, İstanbul 1311, IV, 2653.

<sup>8</sup> *Sehâ*, Mısır’ın batısında bir küçük kasabadır. Bkz. Şemseddîn Sâmî, a.g.e., IV, 2539.

sonlarına kadar hat sanatına yön veren merkezin Bağdat olması ve hatla ilgili bilgilerin yazıya dökülmesi, ayrıca, meşhûr hattatların bu bölgeden çıkması, es-Sincârî'nin Bağdatlı veya o civârdan olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Hattat, şeyhülislâm, mükemmel bir kültüre sâhip seçkin bir şahsiyet olan *Muhammed b. el-Hasan, Şâfiî* mezhebine mensûptu. Hüsn-i hattı tahsil ettiğine dair haberler olmasına rağmen yazı üstâdları hakkında bilgi verilmemiştir. Ancak onun makalemize konu olan manzûm risâlesi, hat sanatı ve bu sanatın inceliklerine ne derece derin bir vukûf içinde olduğunu açıkça göstermektedir.

*es-Sincârî*'nin tesbît edilen üç eseri<sup>9</sup> vardır. Bunlar: “*Bidâ‘atü’l-Mücevvid fi’l-Hat ve Usûlih*”, *Tunus Ahmediye Kütüphanesi*’nde 4582 numarada kayıtlı, 846/1442 senesinde tamamladığı 74 varaklık el yazması “*es-Sağru’l-Bâsim fi Sinâ‘ati’l-Kâtib ve’l-Kâtim*” ve bunun özeti olan “*el-‘Arfü’l-Bâsim*” dir.

Bunlardan “*Bidâ‘atü’l-Mücevvid fi’l-Hat ve Usûlih*” isimli eseri yazı sanatına dâir *ürçûze*<sup>10</sup> üslûbunda 135 beyitlik manzûm bir risâledir. Aruz<sup>11</sup> vezniyle yazılmış, *recez* yani *Müstef‘ilün*, *Müstef‘ilün*, *Müstef‘ilün* (- - v -, - - v -, - - v -) kalıbındadır. Bu kalıpta, “*müstef‘ilün*” te‘filesi bazen başta, bazen de ortada veya sonda “*müfte‘ilün*”(- v v -) veya “*mefâ‘ilün*”(v - v -) şeklinde gelebilir. Ayrıca son *tef‘ile* de “*mef‘ûlün*” (- - -) şeklinde kullanılabilir.

<sup>9</sup> ez-Ziriklî, *a.g.e.*, VI, 88; Hilâl Nâcî, *a.g.m.*, s. 249.

<sup>10</sup> Bütün mısraları aynı kafiye ile biten veya her beyti kendi arasında kafiyeli olan şiir çeşidi.

<sup>11</sup> Nazımda uzun veya kısa, kapalı veya açık hecelerin âhenkli dizilerine dayanan bir vezin sistemi. Geniş bilgi için bkz. Nihad M. Çetin, “Arûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, III, 424-437; İbrahim Yılmaz, *Arap Şiir Sanatında Recez ve Ürcûze*, Erzurum 2002.

Risâle, iki kısım üzerine tertip edilmiştir. Birinci kısımda, kitâbetin şartlarından, kalem, kalemtraş, makta gibi yazı âletlerinden ve bunların kullanılış şeklinden, mürekkepten; ikinci kısımda ise, müfred, mürekkep ve müvelled (türemiş) harflerin çeşitlerinden, ölçülerinden, şekillerinden, oranlarından, nispetlerinden, keşîdesinden, satır düzgünlüğünden, benzetmelerden ve *işbâ'*, *irsâl*, *itmâm*, *takvîs*, *tastîh*, *inkibâb* ve *tafsîl* gibi özelliklerinden bahsedilmektedir.

Bu risâlede ismi geçen hattatlardan birisi “*İbn Bevvâb*” olup, künyesi *Ebü'l-Hasan*, asıl adı *Ali b. Hilâl b. Abdülazîz* (ö. 413/1022)'dir. Şâir ve kâtip olan bu zât, aynı zamanda ekol sahibi, *Bağdatlı* büyük bir hattattır. Babası *Büveyhîler* zamanında (320-457/932-1062) sarayda kapıcılık görevi yaptığından “*İbn Bevvâb*” lakabıyla şöhret bulmuştur. 64 *Kur'ân-ı Kerîm* yazdığı rivayet edilmektedir. Ayrıca hüsn-i hatla ilgili “*Kasîde-i Râiyye*”<sup>12</sup> ismiyle bir *ürçûzesi* de bulunmaktadır. İkincisi ise, aslen *Rûmî* (*Anadolulu*) olup sonradan *Musul'*a yerleşmiş ve doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen, lakabı “*Emînüddîn*”, asıl adı da *Yâkût*<sup>13</sup> *b. Abdullah er-Rûmî*<sup>14</sup> (ö. 618/1221)'dir. *Selçuklu Sultanı Melikşâh'a İbn Bevvâb* hattını almak için sık sık gidip gelmesi sebebiyle “*Melîki*” nisbesiyle de meşhûrdur.

<sup>12</sup> Geniş bilgi için bkz. Abdulkadir Yılmaz, “İbn Bevvâb'ın Kasîde-i Râiyye Tercümesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14 (1999), s. 219-226.

<sup>13</sup> Hayatı için bkz. İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâ'z-Zamân*, nşr. M. M. Abdülhamîd, Kahire 1948, V, 170-172; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, nşr. A. Ferîd Rifâî, Kahire 1936, XIX, 311; ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Hikmetü'l-İşrâk ilâ Küttâbi'l-Âfâk*, nşr. Muhammed Talha Bilâl, Kahire 1411/1990, s. 87-88; Müstakîmzâde, *a.g.e.*, s. 576; Salâhaddîn el-Müneccid, *Yâkût el-Musta'sımî*, Beyrut 1985, s. 7.

<sup>14</sup> Hilâl Nâcî *en-Nûrî* nisbesini kullanmakla beraber ulaşabildiğim ana kaynaklarda *en-Nûrî* olarak rastlayamadım. ez-Zebîdî de bu hususta bir şey bilmediğini söylemektedir. İbn Hallikân *Ebü'd-Dürr*; el-Hamevî, sadece *er-Rûmî*; Müstakîmzâde ise *Ebü'z-Zürr* olarak vermektedir ki, muhtemelen yazım hatasıdır. Biz de, Anadolu olma ihtimalinin daha yüksek olması sebebiyle *er-Rûmî* nisbesini tercih ettik.



Devrinin en meşhûr hattatlarından olup, uzun bir ömür sürmüştür. Aynı zamanda kâtip, edîb, nahivci (gramerci) ve bir çok kitap istinsâh etmiş bir şahsiyettir.

Hat sanatı tarihinde meşhûr dört Yâkût<sup>15</sup> bulunmaktadır. Bu eserde ismi geçen *Yâkût*, en küçükleridir. Bunlardan *Yâkût el-Musta'simî* müstesna diğer üçü, muhtemelen, VI./XII asrın ikinci yarısı ile VII./XIII asrın ilk çeyreği arasında yaşamışlardır. Bunlar, *el-Melikî nisbesiyel ma'ruf Yâkût b. Abdullah er-Rûmî el-Mevsîlî* (ö. 618/1221), *Mühezzebüddîn Ebü'd-Dürr Yâkût b. Abdullah er-Rûmî* (ö. 622/1225), *Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah er-Rûmî* (ö. 626/1229) ve “*el-Musta'simî*” nisbesiyle meşhûr *Cemâlüddîn Yâkût b. Abdullah er-Rûmî* (ö. 698/1299) dir. Bu şahısların künyelerinden hareketle hepsinin aslen *Anadolulu* olup, *Musul* veya *Bağdat*'a yerleşmiş olabilecekleri ihtimalinden söz edilebilir.

Bu risâle, hat sanatı ve tarihi açısından önemli bir eserdir. Malzeme, harflerin ölçüsü ve formu hakkında verilen bilgiler geçmişe bize aktarırken, geleceğe de ışık tutmuştur. Yazır<sup>16</sup>, harflerin tarif ve ölçüsünde bu eserde geçen iki üstadın görüşlerini esâs almış, eksiklerini ve zamanla değişmiş olanları da ilâve etmiştir.

İbn Hilâl, Yâkût ve müellifin kendisine âit görüşleri ihtivâ eden bu eser, “*Bidâ'atü'l-Mücevid fi'l-Hat ve Usûlih*” diye isimlendirilmiştir. Manzûmede, müellif kendi ifâdeleri için rumuz kullanmazken, *İbn Hilâl*'e âit görüşleri (**H**), *Yâkût*'a âit olanları (**Y**) ve her ikisinin ittifâk ettiği görüşleri ise (**YH**) rumuzları ile göstermiştir.

Ürcûzede özellikle şu bilgiler:

<sup>15</sup> Salâhaddîn el-Müneccid, *a.g.e.*, s. 7-11.

<sup>16</sup> Bkn. Yazır, *a.g.e.*, s. 344-358.

Kalemin *cilfesinin* uzunca açılması ve dikkatlice ortasından yarılması,

Kalem ucunun tahrifinden (eğiminden) bahsetmekle bu işin çok önceden bilindiğini göstermesi,

*Mıkat*'ın (*makta*´) o zamanlar yuvarlak, kaba, sert ve boğumsuz bir kamyştan yapılması,

Harf ve kelimeler arasındaki mesafeye dikkat edilmesi,

Harflerin veya kelimelerin yatay yazılması,

Satırın, eğilip bükülmeden harf ve kelimelerin yerli yerince dizilmesi,

*Elif* harfinin güzel olması için önce *zülfenin* konulması sonra harfin aşağıya doğru çekilerek yapılması,

*Dâl* harfinin iç boşluğunun *armut* şeklinde olması,

*Ayin* harfinin *at nalına*, *sâd* harfine, *aslan* veya *yılan çenesine*, *fil kulağına*, terkîp halinde ise, *kılıcın ağzına* benzetilmesi,

*Fâ* harfinin gözünün tek yapıldığında *elma çekirdeği* gibi, terkîp halinde ise *nohut* gibi yapılması,

*Kâf* ( ق ) harfinin gözünün *ayva çekirdeğine* benzetilmesi,

*Mim* harfinin gözünün *haşhaş* şeklinde yapılması,

*Hâ* ( ه ) harfinin terkîp halinde *karınca hortumuna*, *lâm* harfiyle yazıldığında iki *sâd* harfine, ortada geldiğinde *at kulağına* benzetilmesi,

*Lâm-elif* harfinin münferiden *makasa*, tek ve terkîp halinde ise, ortadaki beyazının *kılıca* teşbîhi dikkat çekmektedir.

Aşağıda sunulan çeviride, manzûmenin müellifi *es-Sincârî*'nin hayatı, eserleri ve bazı terimlerin izâhına ilişkin bilgiler tarafımızdan ilâve edilmiştir. Tercüme, anlaşılır bir üslûp amaçlanarak ve lafız dikkate alınarak yapılmış, ancak bununla birlikte daha ziyâde mana ön planda tutulmaya çalışılmıştır.

## **Bidâ‘atü’l-Mücevid fi’l-Hat ve Usûlih**

(Hattatın Yazı İlmi ve Usûlündeki Sermayesi)

1- Çok bağışlayan Allah’ın lutfünü ümit eden Muhammed b. Hasan es- Sincârî şöyle der:

2- Hamd , bize bilmediklerimizi öğreten , hatta ilham eden Allah (c.c.) içindir.

3- Güzelliği aşikâr ve ihtişâmlı yazıtı bize öğretti. Bizi, Arap ırklarından Hâşimî soyuna mensup,

4- Peygamberlik göreviyle görevlendirilmiş Hz. Muhammed (s.a.v.) ile şereflendirdi. Allah (c.c.), önce O’na, sonra O’nun âline,

5- Şerefli ashâbına ve daha sonra kıyamete kadar onlara tabi olacaklara rahmet etsin.

6- Allah Teâlâ’ya hamd ve peygamberine salât ve selâmdan sonra bil ki, yazıların en güzeli; nisbet ve çizgide en güçlü,

7- Bütün kâideleri bilinen ve parçaları orantılı olandır.

8- Bu ürcûzeyi vecîz, zarîf bir ürcûze olarak dizdim.

9- Burada bahsedeceğim şeyler, yüce ve faziletli üstâd, kâtip ve tecrübeli bilge Ali b. Hilâl’in görüş ve tecrübeleridir.

10- O, bu sanatın kâidelerinin mûcididir. Zira, bu sanatın kâri/kazancı, onun sermayesi oldu.

11- Ve ayrıca, kâtiplik ve muharrirlik özellikleri bulunan,

12- Tath, güzel ve beğenilen o güzel metodu bulup çıkaran Yâkût’un görüşleri de vardır.

13-Yâkût, bu yazı sanatının rûhu ve gıdasıdır. Bu husûsta

*üstâtlar hemfikirdirler.*

*14- Hiç şüphesiz bu ikisi, bütün kâtiplerin üstâdıdır.*

*15- Yazının güzelliğini ve ihtişamını elde etmek isteyen,*

*16- Eğer kabiliyetli ise, bu ikisinin yazısından en azametli ve en güzelini elde eder.*

*17- Genç Ali için (H), genç Yâkût için (Y) yi simge yaptım.*

*18- Bir kâidede ittifak etmişlerse, rumuzların arasını ayırmadan (YH) birlikte kullandım.*

*19- Eğer ihtilâf etmişlerse, gördüğünüz gibi, simgeleri ayrı ayrı yazdım.*

*20- Bu ürcûzeyi “Bidâ‘atü’l-Mücevid” diye isimlendirdim. Binâenaleyh, manzûm olarak söylediğim şeylere tabi ol, peşini bırakma ve güzel yaz.*

*21- İkisi de şöyle dedi: Hattatlığın alanı, sahası ikidir. Ey necîb/seçkin kardeşim anla!*

### **Birinci Bab**

*Bu bâb, kitâbetin/hattatlığın şartları ve malzemeleri hakkındadır. Bu da birkaç bölümdür.*

*22- İkisi de şöyle dedi: “Kâtibin hırslı, keskin zekâlı olması şarttır”.*

*23- “Yazı uğrunda varını yoğunu harcar. Çünkü istekli olanlar*

*için onun mehri<sup>17</sup> çoktur ve ağırdır”.*

24- *İbn Hilâl şöyle der: “Çok para harcadım. Nihayet yazıyı öğrendim”.*

### ***Kalem Seçimi***

25- *Düz ve sağlam, taze ve sert bir kalem seçilir.*

26- *Bu da kalemin sırtçasının olgunlaşması, sertleşmesi ve sonra (usûlüne uygun biçimde) kesilmesi ile mümkündür.*

27- *Sâde ince nesih<sup>18</sup>, sülüs<sup>19</sup> ve rikâ<sup>20</sup> yazılarının kalemleri, sert ve kalın kamıştan yapılır.*

### ***Kalem Açma***

28- *(H) Kalemi açmak istediğinde alt kısmından, yani suyu emen kısmından aç.*

29- *Bıçakla cilfesini<sup>21</sup> uzunca aç ve onu ortasından dikkatlice yar.*

---

<sup>17</sup> Müslüman bir erkeğin dînî nikâh esnasında eşine vermediği kabullendiği mal veya paraya *mehir* denir.

<sup>18</sup> *Aklâm-ı sitte*'den bir yazı çeşididir. Lügatte; *ortadan kaldırmak, istinsah etmek* gibi manalara gelir. İşlek bir yazı olup *sülüs*'e tabidir. Kalem kalınlığı onun üçte biri kadardır. Bunun incesine *ince nesih* denir.

<sup>19</sup> *Aklâm-ı sitte*'den bir yazı çeşididir. Lügat manası *üçte bir* demektir. Istılâhta ise: *Dört behresi musattah (düzümsü), iki behresi ise müdevver (yuvarlağımsı)* olan yazıya denir. Ortalama kalem kalınlığı 2,5-3 mm.dir.

<sup>20</sup> *Aklâm-ı sitte*'den biridir. *Ruk'a*, kâğıt, deri ve bez parçası manalarına gelir. *Rikâ'* da bu kelimenin çoğuludur. Yani *ruk'a*'lar demektir. *Rak'* ve *raka'* da lügatte *sûrat* manasınadır. Bu iki manadan hareketle deri, kâğıt vs. parçaları üzerine sûratle yazılan bir çeşit yazıya isim olmuştur denilebilir. Osmanlı hattatları bu yazıya *icâze yazısı* demişlerdir. Bu yazı genelde, müsveddelerde mektup, pusula ve yazışmalarda, vakfiyelerde, kadılıklarca düzenlenen borç alım-satım senetlerinde, yazma eserlerin sonlarındaki ferâğ, mukabele gibi esâs metne karışması istenmeyen sayfalarda, icâzetnâmelerde hocanın tasdik ve imzâ metninin yazımında kullanılmıştır.

<sup>21</sup> Kamış kalemin 2 cm. kadar açılmış, yontulmuş kısmına denir. Bu kelime *celfe* şeklinde de okunur.

30- Cilfeye, sırçanın (kabuğunun) altından zarîf bir şahmecik<sup>22</sup> bırak, ince olsun.

31- (Y) Eğer onun sırçası etli ise, o kısmı bıçakla tamâmen soy.

32-(YH) Daha sonra her ikisinin dediği gibi, sağından ve solundan eşit bir şekilde yont.

33- Ey sanatkârım! Kalemin ucunu pürüzlerden ve etli şahmeden kurtar.

34- (Y) Ey kâtip! Eğer kalem ucunun tahrifini (eğimini) istersen bilesin ki bunda çok incelikler vardır.

35- Kalemi soyarak aç. Şahmeyi de mükemmel al.

36- Cilfeyi, baş ve göğüs arasına kavis vererek hassasiyetle yuvarlak (badem gibi) yap.

37- (YH) Kalemi düz tarafından aç. Şüphesiz ondan haz alırsın. Anla!

38- (YH) Muradına ulaşman için sağ tarafını bir kıl kadar fazla bırak.

39- (Y) Kalemin ucunu açmak istediğinde onu nemlendir ve naklettiklerime dikkat et.

40- (H) Ey sanatkârım! Kalem ucu kesimi düzlükle tahrif/eğrilik arasında bir orantıdadır.

41- (Y) Eğer meyilli kesmek istersen hata etmekten sakın ve ölçüyü kaçırarak onu çok eğri kesme.

---

<sup>22</sup> Kamış kalemin cilfesinin, iç cidârındaki etli kısma şahme denir.

### ***Kalem Kesme***

42- *Kalemi maharetle kesmek istersen ondaki sanata kulak ver.*

43- **(YH)** *Bıçağı, kalemin ucuna dengeli bir şekilde koy ve kalemin ucunu keserken omuzdan kuvvet alarak kes.*

44- *Onu, güzel kesebilmek için bütün kuvvetinle bastır.*

45- *Onu keserken-kılıcın sesi gibi-bir ses işitirsen, şüphesiz işte bu bilinen mükemmel bir kesmedir. (İyi kamyş kalem kesildiğı zaman “çıt” diye bir ses çıkar.)*

46- *Kestikten sonra meydana gelen pürüzleri hakkıyla tıraşla ve keskinliğı gider.*

### ***Bıçak Seçimi***

47- **(YH)** *Bıçağın kaba değil ince ve zarif olsun. İşte bu yeter.*

48- *Bu işe uygun olan, zarif ve hafif kabzalı bir bıçak...*

### ***Mıkkat***<sup>23</sup>

49- *Maksada uygun en iyi mıkkatta (makta’); yuvarlak, kaba, sert ve boğumsuz iyi bir kamyştan yapılandır. Osmanlıda ise, kalemi kalem üzerine koyup kesme hoş karşılanmadığından<sup>24</sup>, muhtemelen kamyş, makta olarak kullanılmamıştır<sup>25</sup>.*

### ***Mürekkeb***

50- *Temiz ve yumuşak isten yapılmış mürekkebi al.*

---

<sup>23</sup> Üzerinde, kalem ucunun kesildiğı âlet, *makta*’.

<sup>24</sup> Nefeszâde İbrahim Efendi, *Gülzâr-ı Savâb* (Hakkâkzâde Mustafa Hilmi Efendi, *Mîzânü'l Hat ‘alâ Üstâdi’s-Selef*, İstanbul 1986, s. 182).

<sup>25</sup> Yazır, *a.g.e.*, II, 176.



51- (YH) Çünkü bu mürekkep, kalemden kolay ve rahat akar.

### **Kâğıt Seçimi**

52- (YH) Güzel yazmak için kâğıdın kalitelisini ve parlağını seç.

### **Kalem Tutma**

53- Kalemle yazarken baş parmağını, işaret ve orta parmağını kullan.

54- Kalemin nefes gibi rahat hareket etmesi için, orta parmağı diğer iki parmağa dayanak yap.

55- Üçünü de cilfeden iki arpa boyu kadar uzak tut.

56- Kalemi sıkı tutma! Kalemin yüzünü (iç kısmını) kâğıt üzerine koy. Sonra çalış gayret et!

### **İkinci Bab**

Müfred, mürekkep ve bunlardan türetilen harfler hakkındadır. Bu da birkaç bölümdür.

57- (YH) Bu işi severek yap ki, harflerin aslında ve duruşlarındaki güzelliği bozmaksızın mükemmel yapasın.

58- Harflerin duruşunu ilgilendiren ve hakkıyla yapacağın beş şey vardır. Bu beş özelliği iyi bilersen başka bir şeye ihtiyacın kalmaz.

59- Harflerin işbâ'ı<sup>26</sup>, tam yazılmasına bağlıdır. İrsâl'i<sup>27</sup> öğren

---

<sup>26</sup> Bir harfin, kalemin göğsüyle doyurulması icap eden yerini öyle yapmalıdır ki, burası kaleme müsavi olsun, bazı tarafları ince veya kalın olmasın.

bu yeterlidir.

60- Ey arkadaşım! Sanatın inceliklerini elde edebilmen için yapılması gerekenleri tam ve mükemmel yap.

61- Satırı tertîp ederken harf ve kelimeler arasındaki mesafeyi iyi ayarla, çünkü bu tertîp güzelliği dikkat çekecektir.

62- O zaman yazılar, sayfanın üzerinde düz bir şekil meydana getirir.

63- Mesâfe, ister fazla ister dar olsun, harfin aslındaki ve duruşundaki güzelliği orada iyi göster.

#### **İtmâm**<sup>28</sup>

64- Kesmeden ve ara vermeden harfin itmâmdaki nasbini ver.

65- (YH) Yazdığında, uzunluk, kısalık ve küçüklüğünü hakkıyla yap.

**Takvîs (kavis verme), Tasdîh (yatay yazma),**

**İnkibâb (eğim verme)**

66- Harflerdeki kavisi, düzlüğü ve eğimi en güzel şekilde yap.

67- (YH) Eğer harfte sağa mâil bir hareket varsa bunun da tam hakkını ver.

#### **İşbâ**<sup>29</sup>

68- Her harfin bir ölçüsü vardır. Yazdığın kalemin göğsüyle onu

---

<sup>27</sup> Kalemin süratle akması icap eden bir şekilde, eli kalemle birlikte salıvermektir.

<sup>28</sup> Tamamlamak, hareketi tam yapmak, harfî veya parçasını tam yapmak, kalem kalınlığını tamamen göstererek yazmaktır. Yani, kalemin *ünsî* ve *vahşî*'sini aynı zamanda ve aynı derecede hareketle yürütmektir.

<sup>29</sup> Bkz. Dipnot 26.

*tamamla/doyur.*

69- *Tâ ki, nisbet eşitliği sağlansın ve bu yazıyı emsâllerinden ayırsın.*

70- *Çünkü nispette kimi harfler kalın, kimi harfler ince ve cılız olmaz.*

71- *Mürseli,<sup>30</sup> durdurmadan, çekinmeden kolaylıkla çek.*

### **Tafsîl**

*(İncelik, Hassasiyet, Ayrıntıları verme)*

72- *Müfret ve mufassal unsurlar/kelimeler bir araya geldiği zaman mufassallarda/parçalarda keşideleri güzel yap.*

73- *Yazıyı, eğip bükmeden ve yerini şaşırmadan satıra diz.*

### **Hurûf-ı Mürekkebe (bitişik), Müvellede (türemiş) ve Müfrede (Müfret Harfler)**

74- *Elif, dik duran, kusurdan âri, dengeli bir harftir.*

75- *Kendisine nispet edilen bir harf yoktur. Böylece o, harfler arasında yalnız kalmış bir harftir.*

### **Elif Harfi ( ا )**

76- **(H)** *Elif, saçlarını elbisesi üzerine sarkıtan ve mihrabında ayakta duran rahibe benzer.*

77- *Onu, yedi nokta boyunda yap. Kavından sıyrılan bir yılanın*

---

<sup>30</sup> Harflerin, sonlarını kıvrımayıp salıvermek suretiyle yapılan şekilleridir. Mutad şekilden uzun veya kısa olabilir. Harfi böyle yapmaya *irsâl* veya *tersil* denir.

yukarıdan aşağıya doğru bükülürcesine inişi gibi yaz.

78- (Y) Elifi iyi yazabilmen için kalemin ucunu zülfesinin içinden al. Yani, kalemle önce noktayı/zülfeyi koy, sonra kalem ucunu zülfenin içinden alarak aşağıya doğru çek ve elifi tamamla.

79- (YH) Her yazı aslı ve fer'i itibâriyle elif harfine dayanır. Yani, bütün harflerin aslı, elif harfidir ve ondan türetilmiştir.

### **Bâ' Harfi ( ب )**

80- (YH) Ey kardeş! Bil ki, elif harfine bâ harfini birleştirirsen kâf harfi olur.

81- Aslında bâ harfi de yılanın kuyruğu gibidir. Bundaki güzelliğe bak!

82- (YH) Boyu da elif harfi gibidir. Dediğimi anla ve unutma!

83- Çünkü, onda yumuşaklık (yuvarlaklık) ve sertlik (düzlük) vardır ve böyle yazılarak gelmiştir.

### **Cîm Harfi ( ج )**

84- Tam bir kavis/yay üzerinden sağa ve sola iki çizgidir.

85- (Y) Ancak, şeklinin güzel görünmesi için elifin yarısı diğer yarısına oval şekilde binmiş elif gibidir.

86- (YH) Onun beyazı/gözü üçgendir. Bunu tartışmasız böyle yaz!

### **Dâl Harfi ( د )**

87- (H) Yazanı celbeden, üst ve alttan yumuşak/tatlı iki çizgidir.

88- (Y) O, ikiye katlanmış bir elif harfidir. Ortasındaki

*beyazlık/boşluk armut şeklidir. (Bu boşluk için kullanılan kelimeye erik<sup>31</sup> manasını verip ona benzetenler de vardır. Kanaatimce armut şekline daha çok benziyor.)*

*89- Lâm harfi ile bitişirirsen, dâl harfini lâm harfinin üçte ikisine kadar çık.*

*90- Dâl harfinin çıkışını derinlikle yuvarlak arasında yap. Şemresi<sup>32</sup> de güzel olsun.*

### **Râ' Harfi ( ر )**

*91- (YH) Râ'; dörtte biri kavisli ve boyu elif miktarı kadar olan bir harftir.*

*92- Başında, elif harfinin başındakine benzer bir zülfe vardır. Bunu böyle bil, böyle yap.*

*93- (Y) Denildi ki, râ', elif harfinden türemiştir. Rivayet böyle gelmiştir.*

### **Sîn Harfi ( س )**

*94- (YH) Dikine kavisli dört çizgiden oluşur. Onun yapılışında vesveseye düşme.*

*95- Denildi ki, birbirinden ayrılmayan iki mim ve bir nun göğsüdür. İşte bu güzel bir ayrımdır.*

### **Sâd Harfi ( ص )**

*96- (H) O, iki kavisli hat/çizgi ile bir dik çıkıştan ibârettir.*

---

<sup>31</sup> Bkz. Yazır, *a.g.e.*, III, 348.

<sup>32</sup> Kıymık, parça. Cim harfinin başlangıç noktasındaki çıkıntı, üst üste katlanmış kısım. Çanak ve kâselerin sonlarındaki ince kısımlar. *Zülüf, zülfe*. Ayrıca *müselles* (üçgen) *mim*'in baş kısmına da *şemr* denilmiştir.

*Onun şekli budur. Anladınsa doğru yaparsın.*

97- (Y) Gözü, arkaya doğru bindirilmiş, üstten ve alttan yazılan, bir badem gibidir.

98- Ve göz, bir nûn şekli ile birleştirildi. Dediğim gibi yaz. Böyle yaparsan doğru yazarsın.

### **Tâ' Harfi ( ط )**

99- (YH) Tâ' harfi sâd harfinin başı gibidir. Bu teşbîhi hakkıyla anla ve bil. (Yazır, tâ'nın sâd harfinden biraz daha basık<sup>33</sup> olduğunu ve bu sebeple de iki harf arasında fark olduğunu söylemektedir. Bu iki sebepten kaynaklanabilir. Birincisi, harflerin yapılış tarzı aynı, cevherlerinin bitiş noktasının farklı olması; ikincisi, hat sanatında harflerde görülen değişim özelliği...)

### **Ayn Harfi ( ع )**

100- (YH) Ayn, kavisli iki çizgiden meydana gelen bir göz ile buna iliştirilen bir elif harfinden mürekkeptir.

101- Bazen at nalına, bazen de sâd harfine benzer. Sözüümü anla!

102- Bazen da tamahkâr bir aslan veya yılan çenesine benzer. Kabul et!

103- Bazen bunların her birinden "muhayyer ayn"<sup>34</sup> yapılmıştır. Zamanla fil kulağı şeklinde ayn da kullanılmıştır.

104- Terkîp halinde kılıcın ağzına benzer. Öğüdüme kulak ver!

---

<sup>33</sup> Bkz. Yazır, *a.g.e.*, III, 350.

<sup>34</sup> Tek başına olduğu gibi, başta, ortada ve sonda kullanılan, bazen karınlı veya küplü olarak da yazılan serbest ayna denir.

### **Fâ' Harfî ( ف )**

105- (YH) Fâ harfî, üzerine vâv harfinin başı oturtulmuş bir bâ harfidir. Ey râvî/nakleden, nispet ettiğim şeyi anla!

106- Gözünü, elma çekirdeği gibi yap. Boynunu büktürme, doğru yaparsın.

107- Ey kâtipler! O, terkîp hâlinde, yani ortada veya sonda yazıldığında, gözü nohut gibidir. (Bu göz, “mercimeğe”<sup>35</sup> de benzetilmiştir. Hat sanatının dâima gelişime açık olması sebebiyle göz de hafif değişikliğe uğramış olabilir. Ancak metinden kullanılan kelimenin manası, ulaşabildiğim lügatlerde, sadece “nohut” olarak verilmiştir.)

### **Kâf Harfî ( ق )**

108- (YH) Kâf, nûn ve vâv harfindan mürekkep bir harftir. Sağlam bir elden çıkarken cılızdır.

109- Gözü ayva çekirdeği gibidir. Vâv'ın göğsünün de kâf'ın göğsü gibi olduğu rivâyet edilmiştir.

### **Kâf Harfî ( ك )**

110- (Y) Kâf, yâ ve vâv harfinden mürekkeptir. Başı, sâd harfine benzer. Böyle yazılmıştır.

111- (YH) Göğsü sâd harfî gibidir ve düzdür. Nasihat edeni anla! Allah (c.c.) seni doğru yoldan ayırmasın!

112- Harf ölçülerini koyanlara göre, yazının evvelinde kendinden sonra bir elif ile bitişir.

---

<sup>35</sup> Bkz. Yazır, a.g.e., III, 351.

113- O zaman, dâl harfinin elif harfine bitişmiş şekli gibidir. Gözü ise bilindiği gibi armut şeklindedir. (Bunun beyazı da yine eriğe<sup>36</sup> benzetilmiştir. Kanaatimce, şekil armuda daha çok benzemektedir.)

114- Eğer kâf, müfred-i muallaka<sup>37</sup> (müfred halde iken alt tarafı uzatılmış, yayılmış kâf) ise, şüphesiz bu, lâm harfinin bâ ile birleşmesi gibidir.

### **Lâm Harfî ( ل )**

115- (YH) Lâm, bilindiği üzere elif harfî ve nûn harfinin çanağından meydana gelen dik ve düz bir harftir.

### **Mîm Harfî ( م )**

116- (YH) Mim, sin harfî ile râ-yı mürsele<sup>38</sup>den mürekkeb ve gözü haşhaşa benzeyen bir harftir.

### **Nûn Harfî ( ن )**


117- Başında küçük bir diş/zülfe bulunan yarım daire şeklinde bir harftir.


118- (YH) Kavisli, ince/zarif bir kaş gibidir. Tereddüt etme! Bu kaideye göre yaz.

### **Hâ' Harfî ( ه )**

---

<sup>36</sup> Bkz. Yazır, a.g.e., III, 353.

<sup>36</sup> (  ) şeklinde olan kâf harfi.

<sup>36</sup> (  ) şeklinde olan râ harfi.



119- (YH) Hâ', alt tarafı/şemresi üstüne bükülmüş, gözü de üçgen şekline getirilmiş bir harftir.

120- Başka bir harfle birleştirildiğinde beyazında fâ harfi bulunan bir dâl'a benzer. Nakledenler böyle anlatmıştır.

121- İki harf arasında, katırın hayası ve atın kulağı şeklinde yapıldığı rivâyet edilmiştir.

122- Terkîpte karınca hortumu, lâm harfi ile yazıldığında ise iki sâd harfi gibidir.

123- Mürekkebâtta önde gelirse, katır hayası ve at kulağı gibi de yaz.

### Vâv Harfi ( و )

124- (YH) Vâv, önce sola, sonra arkaya dayanarak kavis alan kapalı bir harftir. Uyarımı anla!

125- Üzerine, şemre'sinin üçte biri kıvrık bir baş takılmış râ harfidir.

126- Muhakkak yazıda<sup>39</sup> şemre'nin kıvrıklığı selb (soymak, gasbetmek) olunmuştur. (Yani sülüs yazıda vâv harfini yaparken şemreye verilen kıvrıklık muhakkak yazıda yoktur.) Dediğimi tahkik et ve araştı.

127- Nesih ve reyhânî<sup>40</sup>'yi de böyle yaz. İşte bu onun usûlüdür.

<sup>39</sup> Aklâm-ı sitte'den biridir. Harf formları, kesinleşmiş ve okunmasında hiçbir şüpheye yer olmayan bir yazıdır. Bir buçuk behresi düz, bâkisi müdevver şeklinde tarif edilmiştir. Yani, bir buçuk hissesi düz, kalanı yuvarlaktır. Sülüs yazı kalemi kalınlığında bir kamış kalemle yazılır. Fakat düzlük ve yuvarlaklık oranları farklıdır.

<sup>40</sup> Altı çeşit (aklâm-ı sitte) yazıdan biridir. Muhakkak kalemine tâbidir. Kalem ucu farkı itibarıyla sülüs'e göre nesih ne ise, muhakkak'a göre reyhânî de odur. Yani reyhânî, muhakkak'ın daha ince kalemle yazılan şekli gibidir. Gözü kapalı harf yoktur. Kalem

*Ne kadar hârika!*

128- Toplandığında yani mukavver (son tarafı yukarı doğru kıvrılmış) şekilde yazıldığında, kirpiye ve oturağı üzerine oturan bir yırtıcı hayvana benzer.

### **Lâm-elif Harfi ( ل )**

129- Terkîp halinde makasa benzer. Teşbihim üzere yaz ve araştır.

130- Alt tarafı, yalnız başına yazılan müfret hâ<sup>41</sup> gibidir. Beyazı/gözü üçgen şekilde yapılmıştır.

131- Elif, lâm harfine bindirilerek yazılırsa, onları muntazam iki lâm gibi karşılaştır.

132- Veya elif ve lâm harfinin beyazı, terkîp hâlinde kılıç ağzı gibidir.

### **Yâ' Harfi ( ي )**

133- (YH) Yâ, ters çevrilmiş iki dâl harfinden meydana gelmiştir. Tıpkı bu da güzel bir kılıç gibidir.

134- İşte bunlar, kitâbetin/hattatlığın kurallarıdır. Kim bu bilgileri hâiz olur (öğrenir ve uygular)sa gâyesine ulaşır.

135- Bu risâleyi tamamlamayı nasîb eden ve (bizi) İslâm'la müşerrefkılan Allah'a hamd olsun.

Çok şükür, bu iş Allah (c.c.)'ın yardımıyla bitti.

---

kalınlığı nesih yazı kadardır.

<sup>41</sup> ( ل ) şeklinde olan hâ harfi.

*Allah (c.c.) müellifine rahmet eylesin. Âmîn!*

## SONUÇ

Ürcûze şeklinde hüsn-i hat sahasına yazılmış eserler içinde *Şa‘bân b. Muhammed el-Âsârî* (ö. 828/1424)’nin *el-‘Înâyetü’r-Rabbâniyye fi’t-Tarîkati’ş-Şa‘bâniyye* isimli eserinden sonra bu manzûme, (muhtevâ değeri bakımından) muhtemelen ikinci eserdir.

Bu manzûm hat risâlesinde, *İbn Hilâl*, *Yâkût* ve *es-Sincârî*’nin hüsn-i hatla ilgili görüşleri yer almaktadır. Bunlardan altı beyit *İbn Hilâl*’e, on beyit *Yâkût*’a, yirmi dokuz beyit *İbn Hilâl* ile *Yâkût*’a ve diğerleri de *es-Sincârî*’ye âittir.

*İbn Hilâl*, *Kasîde-i Râiyye*’sinde kalem, kalem kesimi, mürekkep ve meşk gibi konulara değinirken diz üzerinde yazma, hüsn-i hatta teşvîk ve başarmada ümitsizliğe düşmeme gibi konularda bir takım tavsiyelerde de bulunmuştur. Bu eserde ise, *İbn Hilâl*’in hat malzemeleri hakkındaki fikirleri yanında harflerin müfret ve mürekkep haldeki formlarına, yazılış biçimlerine âit, tanımlamalarını, tasvîrlerini ve görüşlerini de bulmaktayız.

Hat sanatında kullanılan malzemeler ve sülûs müfredâtının tarifi hakkında bu eserde önemli bilgiler bulunmaktadır. Bu özelliği ile bu manzûme, ayrı bir önem kazanmaktadır. *Nesih*, *ta‘lîk* ya da öteki yazılarda harflerin fiziksel tasvirlerini konu edinen eslere pek rastlamadığımızı da belirtelim. Geçmişte, ilim ve sanatla ilgili birçok bilgi ve tecrübenin yazıya dökülmeyip sözlü olarak nakledildiği ve zamanla da unutulduğu gerçeği karşısında, bu ürcûzede yer alan malumâtın gayretli, sabırlı ve kabiliyetli hattatlar için olduğu kadar hat tarihi araştırmaları açısından da ne kadar önemli olduğu âşikârdır.

Hüsn-i hat sahasında yazılan ve ulaşabildiğimiz ürcûzeler, hat sanatında kullanılması gerekli malzemelerin özellikleri ile harflerin ölçü ve formlarına âit bilgileri ihtivâ etmektedirler. Böylece geçmiş aydınlattıkları gibi, geleceğe de ışık tutmaktadırlar. Çünkü, verilen bilgiler, “*el-Mücerreb lâ yücerreb*” (denenmiş denenmez) fehvâsınca hattatlara zamanı daha iyi değerlendirme fırsatı vereceği ve “*Kem âlât ile kemâlât olmaz*” düstûrunca da, en iyi malzemenin kullanımına teşvik edeceği bir gerçektir.

Manzûmedeki bilgiler temel sayılmakla beraber, zamanla bazı değişikliklere uğradığı, tecrübe ile yeni yeni bilgilerin eklendiği de bir vâkıdır.

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- |   |                   |                      |
|---|-------------------|----------------------|
| 1 | يقولُ راجي كرم    | محمد بن حسن          |
|   | الغفار            | السنجاري             |
| 2 | ا لحمد لله ا لذي  | ما لم نكن نعلم بل    |
|   | علمنا             | ألهمنا               |
| 3 | علمنا الخط القوية | وخصنا بالهاشمي       |
|   | المعرب            | العربي               |
| 4 | محمد المبعوث      | صلي عليه الله ثم آ   |
|   | بالرساله          | له                   |
| 5 | ثم علي اصحابه ا   | وتابعيهم بمدي الايام |
|   | لكريم             |                      |

|               |                   |                      |
|---------------|-------------------|----------------------|
| 6             | وبعدُ : إنّ احسن  | ا قواه في المنسوب وا |
| الخطوط        |                   | لمخطوط               |
| 7             | ما وُضِعَتْ اصوله | وسلّمت فروعه ا       |
| القويمه       |                   | لسلّميه              |
| 8             | وقد نظمتُ هذه ا   | أرجوزة ظريفة         |
| لأرجوزه       |                   | وجيزه                |
| 9             | ما اختاره الأستاذ | " ابن هلال" الكاتب ا |
| ذوالفضل العلي |                   | لحَبْر "علي"         |
| 10            | منشي اصول هذه ا   | إذ ربحها كان له      |
| لصنّاعه       |                   | بضاعه                |
| 11            | وما الذي اختاره " | ا لكاتب ا لمحرر ا    |
| ياقوت"        |                   | لمنعوت               |
| 12            | مُستخرج الطريقة ا | ا لحوّة ا لكافية ا   |
| لقويمه        |                   | لمرضيّه              |
| 13            | ياقوت قوت هذه ا   | وهكذا قد اجمع ا      |
| لكتابه        |                   | لنسابه               |
| 14            | فهؤلاء علماء ا    | في الشرق والغرب بلا  |
| لكتّاب        |                   | إرتياب               |
| 15            | من شاء ان يظفر با | وقوّة الخط بلا غباوه |
| لحلاوه        |                   |                      |

- 16 يأخذ من خطيها بالأقوي  
وما حلا إن كان ميمَن يقوي
- 17 جعلت للفتي "علي" هاء  
وللفتي "ياقوت" رمزا ياء
- 18 إذا هما إتفقا في اصل  
أقرنهما فيه بغير فصل
- 19 و إن هما إختلفا فرقت  
بينهما كما تري وضعت
- 20 سميتها " بضاعة ا لمجود"  
فاقفأ لما نظمته وجو د
- 21 قالوا جميعا : يجمع ا لكتابه  
بابان فافهم يا اخا ا لتجابه

### الباب الأول

في شروط الكتابة واتخاذ آلاتها

وفيه فصول

- 22 قالوا جميعا : من شروط الكاتب  
يكون ذا حرص وفهم ثاقب
- 23 ويبدأ ل ا لأموال في تطلابها  
فمهرها يغلو علي خطابها

24 ا بن هلال قال : كم  
انْفَقْتُ  
من ذهب حتي به كتبتُ

#### فصل في انتخاب القلم

25 تَنْتَخِبُ ا لَصَلَابَةَ ا  
لِقْوِيمَهُ  
ذات ا لَصَلَابِ ا لِرَطْبَةِ ا  
لَسَلِيمَهُ

26 وَهِيَ ا لَّتِي قَدْ ا دَرَكْتُ  
وَنَصَعْتُ  
فِي ا صْلِهَا فِي ا لِدْرِكِ ثَم  
قَطِعْتُ

27 لِقَلَمِ ا لِنَسْخِ ا لَلطِيفِ ا  
لصافي  
وَالثَّلَثِ وَا لِرِقَاعِ كَلِّ  
جافي

#### فصل في البراية

28 هـ : اِذَا اُرِدْتَ بَرِيَهَا مِنْ  
اَسْفَلِ  
مِنْ مَشْرَبِ ا لِمَاءِ لَهَا  
فافْعَلْ

29 وَطَوَّلِ ا لَجَلْفَةَ با  
لَسَّكِينَ  
وَشَقَّهَا فِي ا لْوَسْطِ با  
لَتَمَكِينَ

30 وَاَجْعَلْ لَهَا شَحِيمَةَ  
لَطِيفِهِ  
مِنْ بَطْنِ قِشْرِ وِلتكن  
خَفِيفِهِ

31 ي : وَاِنْ تَكُنْ قِشْرَتُهَا  
سَمِينَهُ  
فاسْلُبِ ا لَشَحْمَةَ با  
لَسَّكِينَ

32 ي هـ : ثَم اِنْحَتِ ا لِيَمِينِ  
وَالشَّمَالَا  
نَحْتًا سَوِيًّا هَكَذَا قَدْ قَالَا

- 33 وَنَظَّفَ ا لْبَرِيَّةَ يَا  
حَرِيفِي  
من شَعَثَ و شَحْمَهَا ا  
لِكثِيفِ
- 34 ي : وَاِنْ تُرِدُ تَحْرِيفَهَا  
يَا كَاتِبُ  
فَاِنْ فِي تَحْرِيفَهَا  
عَجَائِبُ
- 35 فَاجْعَلِ ا لْبَرِيَّةَ ذَاتَ  
سَلْبٍ  
وَأَنْهَبِ ا لَشَّحْمَةَ اِيَّ  
نَهَبٍ
- 36 وَقَوِّرِ ا لْجِلْفَةَ بَا  
لْتَعْمِيقِ  
من صَدْرَهَا وَا لِرَأْسِ بَا  
لْتَدْقِيقِ
- 37 ي هـ : وَاَجْعَلِ ا لْبَرِيَّةَ  
مَسْحَ الْقَلَمِ  
تَحَظُّ بِهَا مِنْ غَيْرِ شَكِّ  
فَأَفْهَمِ
- 38 ي هـ : وَاَجْعَلِ ا لْيَمِينَ  
بِالزِّيَادَةِ  
بِقَدْرِ شَعْرَةٍ تَنْلُ إِ رَا  
دِهِ
- 39 ي : وَرَطِّبِ ا لْبَرِيَّةَ بَا  
لنَّحْتِ لَهَا  
فَكُنْ لِمَا نَقَلْتَهُ مِنْتَبِهَا
- 40 هـ : وَقَطِّعْهَا بِالْحَدِّ يَا  
حَرِيفِي  
مَا بَيْنَ تَدْوِيرِ ا لِي  
تَحْرِيفِ
- 41 ي : وَاِنْ تَشَأُ ا لْتَحْرِيفَ  
فَاَحْذَرِ تَخْطِي  
فَصَلْ فِي الْقَطَّةِ
- 42 وَاِنْ أُرِدْتَ الْقَطَّ  
فَاسْمَعْ لِمَا فِيهَا مِنْ ا



|                                     |                               |
|-------------------------------------|-------------------------------|
| لليراعه                             | لصناعه                        |
| 43 ي ه : فاجعل الحد<br>عليها بالسوا | وأعطيها من نحو كثفك ا<br>لقوا |
| 44 واكيس الجبين كبسا<br>شافي        | حتي يجيئ قطعها<br>بالوافي     |
| 45 وان سمعت وقعها<br>كالمشرفي       | فذاك قط كامل لا<br>يختفي      |
| 46 وحفها من بعد هذا<br>حفا          | حتي يموت حدها و<br>يخفي       |

#### فصل في اتخاذا السكين

|                                    |                          |
|------------------------------------|--------------------------|
| 47 ي ه : واتخذ السكين<br>غير جافيه | لطيفة كذلك فهي<br>كافيه  |
| 48 بخلوة خفيفة لطيفه               | صالحة لهذه الوظيفه       |
| فصل في الميقت                      |                          |
| 49 أجوده من قصب صاف<br>صلب         | مدور جاف ليبلغ الأ<br>رب |
| فصل في المداد                      |                          |
| 50 وخذ من المداد ما قد<br>نظفا     | دخاته بسحقه قد<br>لظفا   |

51 ي هـ : مُرَكَّبٌ مُطَوَّسٌ مَصْنُوعٌ  
طَوَّعَ ا لِيَرَاعَ طَيِّعَ سَرِيعَ

### فصل في الورق

52 ي هـ : وَخُذْ مِنَ الْأُورَاقِ مَا قَدْ جَادَهُ  
فِي صَقْلِهِ تَنْظِفَرُ بِالْإِجَادَةِ

### فصل في إمساك القلم

53 وَاجْعَلِ الْإِبْهَامَ وَالْوَاسِطِي لَذَا لَسَبَابَهُ  
وَإِلْصِغِ الْوَسْطِي لَذَا لِكِتَابِهِ

54 فَاجْعَلِ الْوَسْطِي لَهَا كَالْفَرَسِ  
تَجْرِي بِذِي الْيَرَاعِ مِثْلَ الْنَّفْسِ

55 وَبَعْدَ الثَّلَاثِ عَنِ رُتْبَتَيْهَا  
قَدْرَ شَعِيرَتَيْنِ عَنِ

56 خَفِّفِ الشَّدَّ عَلَيْهَا وَاعْتَمِدِ  
عَلَى إِنْكَبَابِ رَأْسِهِ ثُمَّ اجْتَهِدِ

### الباب الثاني

### في الحروف المفردة والمركبة والمولدة

### وفيه فصول

57 ي هـ : فَاقْصِدْ هُدَيْتَ صِحَّةَ الْحُرُوفِ  
فِي الْأَصْلِ وَالْوَضْعِ بِلَا تَحْرِيفِ

58 في وضعها خمسة  
أشياء تفي  
إذا عرفتَ حدّها  
فَتَكْتَفِي

59 إشباعها مع التمام ا  
لوافي  
واتخذ الإرسال فهو  
كافي

60 وكَمَل الكَمال يا  
رَفِيقِي  
تَنال منها غاية ا  
لتحقيق

61 وا قسم البياض في ا  
لترتيب  
فأته يأتي من العجيب

62 إذا ا لخطوط ورددتْ  
مُرْكَبه  
مِن شَكْل تَسْطِيح لِمَنْ قد  
كْتبه

63 وإن أتى مُنسطِح او  
مُنْجِر  
ا بُرْزُهْمَا في صنعة  
تُعْجِر

#### فصل في الإتمام

64 تُعْطِيه حَظّه من ا لإ  
تمام  
مِن غير توقيف و لا  
إحْجام

65 ي هـ : وَفَّ الطويل  
والقصير  
حَقّه كذالك ا لصغير إن  
تَحَقّه

#### فصل في التقويس والتسطيح والإنكباب

66 أعطِ لذي التقويس  
والتسطيح  
والإنكباب  
التصحیح  
جودة

67 ي هـ : وإن أتى مُسْتَلْقِيَا  
كَمَلْ لَهُ مُوقِيَا لَا تَخْطِي  
في الخط

### فصل في الإشباع

68 لِكُلِّ حَرْفٍ قِسْمَةٌ  
بَا لَصَدْرٍ مِنْ قَلَمِكَ أ  
لَمُوقِعٍ  
فَأَشْبِيعُ

69 كَيْمَا يَجِيئُ نِسْبَةُ أ  
وَيَصْطَفِي أ لَخَطٍ مِنْ أ  
لِمُسَاوِي  
لِتَسَاوِي

70 بَحِيثٌ لَا يَجِيئُ فِيهَا  
وَلَا سَقِيمٌ نَاجِلٌ  
مُرْقَضٌ  
غَلِظٌ

71 وَكَتُبِ أ لِمُرْسَلٍ  
مِنْ غَيْرِ تَوْقِيفٍ وَلَا  
إِمْتِنَاعٍ  
بِالْإِسْرَاعِ

### فصل في التفضيل

72 فَحَسِّنِ الْمَدَاتِ فِي أ  
إِذَا أَتَاكَ مُفْرَدٌ مِنْ  
مُجْمَلٍ  
لِمُقَصَّلٍ

73 وَأَنْظِمِ أ لَخَطٍ عَلِيٍّ أ  
مِنْ غَيْرِ تَعْوِيجٍ وَلَا  
تَحْيِيرٍ  
لِتَسْطِيرٍ

### فصل في الحروف المركبة والمولدة والمفردة

74 أ الْأَلْفُ الْمُنْتَصِبِ أ  
أ لِقَائِمِ أ لِمُعْتَدِلِ  
الْمُسَلِّمِ  
لِمُقَوِّمِ

75 فما له حرف اليه  
يُنْسَبُ  
كذلك فهو مُفْرَدٌ مُعْتَرَبٌ

### الألف

76 هـ: يُشْبِهُ لِلرَّاهِبِ فِي  
مِحْرَابِهِ  
السَّابِلِ لِشَعْرِ عَلِي  
أَثْوَابِهِ

77 هي سَبْعَةٌ مِنْ نُقْطٍ  
فَاكْثُبُ  
وَأَسْلُبُهُ كَالْحَيَّةِ سَلْبًا  
تُصِيبُ

78 ي: وَخَذَ عَنِ النُّقْطَةِ فِي  
كَمِينِهَا  
بِجَانِبِ الْقَلَمِ فِي  
تَمَكِينِهَا

79 ي هـ: وَكُلُّ خَطِّ رَاجِعٍ  
إِلَى الْأَلْفِ  
مِنْ أَصْلِهِ وَغَيْرِهِ قَدْ  
يَعْتَرِفُ

### الباء

80 ي هـ: الْبَاءُ إِنْ رَكَّبَتْهَا  
فِي أَلْفٍ  
تَصِيرُ كَأَنَّهَا يَا أُخِي  
فَاعْرِفُ

81 وَأَصْلُهَا فَانْظُرْ إِلَى أ  
لِتَجْوِيدِ  
مِنْ ذُنُوبِ الْحَيَّةِ فِي أ  
لِتَجْرِيدِ

82 ي هـ: وَقَدَّرَ إِسْطِطَاحَهَا  
كَأَلْفٍ  
فَافْتَهُمَ لَمَّا قَدْ قَلَّتْهُ  
وَاعْرِفُ

83 لِأَنَّ فِيهَا الْيُبْسَ وَ  
لِرَطُوبِهِ  
وَهَكَذَا قَدْ وَرَدَتْ  
مَكْتُوبِهِ

## الجيم

- 84 خَطَّانٌ بِأَلْيَمِينَ وَ أ  
لشَمَال  
مِن فَوْقَ تَقْوِيسِ عَلِي أ  
لغَمَال
- 85 ي: بَلْ نِصْفُ أَلْفِ رَاكِبٍ  
لِمِثْلِهِ  
فِي نِصْفِ بَيْضَةِ إِحْسَنٍ  
شَكَلُهُ
- 86 ي هـ: بِيَاضُهُ مُتَّثٌ أ  
لأَضْلَاعِ  
فَاكْتُتِبَهُ هَكَذَا بِلَا نِزَاعٍ

## الدال

- 87 هـ: خَطَّانٌ مِّن فَوْقٍ وَ  
مِن تَحْتٍ  
لَهَا حَلَاوَةٌ كَاتِبُهَا فِيهَا إِ  
نْثِي
- 88 ي: هِيَ أَلْفٌ مَقْصُوصَةٌ  
نِصْفَيْنِ  
وَ إِنِ أَتَتْ مَكْتُوبَةٌ فِي  
لَامٍ
- 90 مَا بَيْنَ تَعْمِيقِ أَلِي  
تَدْوِيرِ  
وَ حَسَنِ أ لَشَمْرَةَ بِأ  
لِتَحْرِيرِ

## الراء

- 91 ي هـ: أَلْرَاءُ مِّنْ خَطِّ  
مُقَوَّسٍ أَتَتْ  
رَبْعٌ مُحِيطٌ قَدْرُ أَلْفٍ  
وُضِعَتْ

92 في رَاسِهَا سُنَيْنَةٌ      في أَلِفٍ فَاصِنَعُ لَذَاكَ  
مُقَدَّرَهُ      تَنْظَرَهُ

93 ي : وَقِيلَ هِيَ مِنْ أَلِفٍ      وهكذا قد جاء في ا  
مَحْلُولٍ      لَمَنْقُولٍ

### السَّيْنِ

94 ي هـ: أَرْبَعَةٌ مُنْتَصِبٍ      فلا تَكُنْ فِي وَضْعِهِ  
مُقَوَّسٍ      تَوْسُوسٍ

95 وَقِيلَ مِيمَانَ بِلَا      وَصَدْرَ نُونٍ حَنَّ ا  
تَفْرِيقٍ      لَتَّفْرِيقٍ

### الصَّادِ

96 هـ : مُقَوَّسِينَ فِيهِ ثُمَّ      فهكذا تَصْوِيرُهُ فَاسْمَعُ  
مُنْتَصِبٍ      تُصِيبُ

97 ي: بَيَاضُهُ مِنْ لُوزَةٍ قَدْ      وَرَاءَ مِنْ فَوْقٍ وَتَحْتَ  
رُكِبَتْ      كُتِبَتْ

98 قَدْ لُصِقَتْ بِشَكْلِ نُونٍ      كَمَا أَقُولُ وَأَقْفِ هَذَا  
فَاكْتُبُ      تُصِيبُ

### الطَّاءِ

99 ي هـ: الطَّاءُ جَانَتْ رَأْسَ      كَمَا نُسِيبُ حَقِيقَةَ  
صَادٍ فَاكْتُفِ      فَاغْرِفِ

## العين

- 100 ي هـ: جائت بخطين  
مُقَوَّسَيْن  
تُهدِي لهذا العَيْن ألف  
عَيْن
- 101 وتارة تُشبهه شكّل  
نَعْل  
وتارة بالصَاد فافهم  
نَقْلِي
- 102 وتارة بفكّ سَبْع  
ضاري  
أوفكّ تُعْبَان فلا تُماري
- 103 وقد تَجِي مِنْ كُلِّ ذَا  
مُخَيَّرَه  
وأذن فيل قد أتت  
مُخْتَبِرَه
- 104 و إنْ أتتْ في معرض  
المركب  
تُشبهه لِلسَّفَرَة فاسمع  
أدبي

## الفاء

- 105 ي هـ: الفاء بَاء رُكِبَتْ  
في واو  
فافهم لِمَا نَسَبْتُهُ يَا رَا  
وي
- 106 بِيَاضُهُ عَجْمَةٌ تُفَاح  
اكتب  
و لا تُعَنَّقْهَا لِذَاكَ  
تُصِيب
- 107 وهي إذا ما كُتِبَتْ  
مُرَكَّبَه  
بِيَاضُهَا حِمُّصَةٌ يَا  
كُتِبَه

## القاف



108 ي هـ: القاف واو رُكِبَتْ  
في نُون  
مُعَرِّقٌ مِنْ يَدِي ذِي  
تَمَكِينٍ

109 بياضه ا لعَجَمَة مِنْ  
سَفَرَجَلَه  
وَصُدْرٌ وَاو هَكَذَا قَدْ  
نَقَلَه

### الكاف

110 ي: الكاف مِنْ ياء و  
واو رُكِبَتْ  
وَرَأْسُهَا صَاد كَذَا قَدْ  
كُتِبَتْ

111 ي هـ: وصدورها  
صَادُوشَكْلٌ مُنْطَاحٌ  
فَافْهَمُ هَذَاكَ اللهُ مِمَّنْ قَدْ  
نَصَحَ

112 وقد يَجِي فِي اَوَّلِ ا  
لِكِتَابِه  
فِي ا لِفِ قَدْ ذَكَرَ ا  
لنَّسَابِه

113 بَأْتِهَا دَا ل بَأ لِفِ  
لُصِقَتْ  
بِيَاضِهَا إِجَاصَةٌ قَدْ  
فُهِمَتْ

114 وَإِنْ أَتَتْ مُفْرَدَةً  
مُعَلَّقَه  
بَاءٌ وَاو لَامٌ كُتِبَتْ مُحَقَّقَه

### اللام

115 ي هـ: اللام شَكْلٌ قَائِمٌ  
وَمُنْطَاحٌ  
مِنْ ا لِفِ وَنِصْفٌ نُونٌ قَدْ  
وُضِعَ

### الميم

116 ي هـ: الميم من سين وراء أُرْسِلَتْ  
وَصِفَتْ حَشْخَاشَةٌ بِيَاضَةٍ قَدْ

### النون

117 شَكَلَ مُدَوَّرٌ بِنِصْفِ دائره  
فِي رَأْسِهِ سُنَيْنَةٌ مُقَدَّرُهُ

118 ي هـ: مُعَرَّفٌ كَحَاجِبٍ مُقَوَّسٌ  
فَاكْتُبْ بِذِي الْأَصْلِ وَلَا تُوسَّوسُ

### الهاء

119 ي هـ: الهاء عَقِقَتْ شَمَرَتُهَا  
بِيَاضِهَا ثَلَّثَتْ فِي كِتَابَتِهَا

120 إِنَّ رُكِّبَتْ فِي غَيْرِهَا فَدَالَ  
فِي فَاءِ كَذَا قَدْ ذَكَرَ النُّقَالَ

121 خُصِيَّةٌ بَعْلٌ وَأُذُنٌ فَحُلٌ قَدْ أَتَتْ  
مَا بَيْنَ حَرْفَيْنِ كَذَا قَدْ وَرَدَتْ

122 خُرْطُومٌ نَمَلَةٌ إِذَا مَا رُكِّبَتْ  
كَذَاكَ صَادِيْنٌ بِلَامٍ كُتِبَتْ

123 أَوْ عُلِقَتْ فِي أَوَّلِ المُرْكَبِ  
خُصِيَّةٌ بَعْلٌ وَأُذُنٌ فَحُلٌ فَاكْتُبْ

### الواو

|  |  |
|--|--|
| ثم مَقْوَسَ فافهَمَ وَفَقِي            | 124 ي هـ: الواو مُنْكَبَ وَمِنْ          |
|  | مُسْتَلَق                                |
| وانعَظفت في ثلثِه<br>شَمَرْتِه         | 125 راء عليها شرفَت<br>هامته             |
| فأحد لما قد قلته و<br>حَقِّق           | 126 وسَلِبَت في قلم<br>المُحَقِّق        |
| فهذه أصوله يا لِلعَجَب                 | 127 والنَّسْخ والرَّيحان<br>هكذا اُكْتُب |
| والسَّبْعُ إنْ أفعِي بَعَجْزُ<br>أجمعا | 128 يُشْبِه فَنُقْدا إذا ما<br>أجْتَمعا  |

#### اللام والألف

|                                       |  |
|---------------------------------------|--|
| فاكْتُبُ كما نَسَبْتُهُ وا<br>سَتَقْص | 129 إنْ رُكِّبَت تُشْبِه<br>لِلْمَقْصِ   |
| مُتَلِّث بِياضِه قد<br>وَضِعَتُ       | 130 أَسْفَلُهُ صِفَةُ هاءِ أ<br>فَرَدَتُ |
| فاقْلِبْهُما لامين في<br>النَّظَام    | 131 وإنْ أَتِي مُرْكَبًا في<br>لام       |
| كشْفَرَةَ جانت بغير مِين              | 132 أو أَلِف و لام فَوْق<br>عين          |

#### الياء

- 133 ي هـ: الياء من دالين  
مَقْلُوبِينَ  
كَشْفَرَةَ لَطِيفَةٍ مِنْ ذِينِ
- 134 فهذه الأصول  
لِلْكِتَابِ  
مَنْ حَازَهَا يَفُوزُ  
بِالطَّلَابِ
- 135 وا لحمد لله علي  
الْتِمَامِ  
وا لشكر لله علي  
السلام
- تَمَّ بِحَمْدِ اللَّهِ وَعَوْنِهِ  
رَحِمَ اللَّهُ مُؤَلَّفَهَا آمِينَ

## KUR'ÂN'A GÖRE İNKÂRIN PSİKOLOJİK TEZÂHÜRLERİ

Yrd. Doç. Dr. Ali YILMAZ.\*

### ÖZET

*Kur'ân, muhatabını, mesajını kabul etme (iman) ve reddetme (inkâr etme) durumuna göre; genel anlamda, iki sınıfa ayırarak mü'min ve kafir diye adlandırır.*

*O, her iki sınıfın çeşitli özelliklerinden zaman zaman bahsederken, hem iman edenlerin hem de inkâr edenlerin içinde buldukları hâlet-i rûhiyelerinden dışa akseden, fiziki görünümlerine yansıyan yönlerine dikkat çeker ve onları somutlaştırarak tanıtır.*

*Biz de bu çalışmamızda, inkâr psikolojisine atıflarda bulunan Kur'ân ayetlerini ele alarak, psikolojik tahlillerle değerlendireceğiz.*

**Anahtar Kelimeler:** İman, İnkâr, Psikoloji, Âyet, Kur'ân.

### ABSTRACT

#### ***The Appearances of Psychological Infidelity in the Koran.***

*The Koran categorized the recipients of its message as “the faithful” and “the infidel” according as their confirmation or denial of its teaching.*

*The Koran occasionally mentions of the traits of both the faithful and the infidel and draws attention to their outward*

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

*appearances, by giving examples of some definite hints as reflected by their mental state of mind.*

*In this study we attempt to make psychological analyses based on several verses of Koran with their reference to the mental state of denial.*

**Key Words:** *Faith, Infidelity, Psychology, Koranic Verses, Koran.*

İnsan, bedensel ve ruhsal olmak üzere iki âlemden mürekkeptir. Bedensel âlemiyle o, dünyevî işlerini yürütürken, ruhsal ve iç âlemiyle manevî terakkiyi (huzur ve sükûnu, ruhî olgunluğu) veya çöküntüyü (psikolojik bunalımları) yaşar. Kişinin dış âlemi, iç âleminin emir ve komutasında hareket ettiğinden, bâtınî âlemin zâhirî âleme hâkimiyetinden söz edilebilir. İşte bu iç âlemin olumlu veya olumsuz tezahürleri, psikoloji ilmiyle değerlendirilip anlamlandırılırken, ortaya çıkan sonuçlar bilimsel açıdan izaha kavuşturulur.

Bilindiği gibi psikoloji, insanın ruhî yaşayış ve davranışlarını,<sup>1</sup> canlı varlıkların duyuş, düşünüş ve davranışlarını konu edinirken,<sup>2</sup> “insanın zihnî yapısının incelenmesi”, veya “gözlenebilen davranışların bilimsel incelenmesi” biçiminde tanımlanmıştır.<sup>3</sup> Bu tariflerde iki önemli unsur dikkati çeker; davranışlar ve zihinsel süreç. Bu bağlamda davranışlar, zihinsel sürecin bir uzantısı durumundadır ve kişiliğin yapısal göstergesidir.

---

<sup>1</sup> Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara, 1988, s. 2, 66.

<sup>2</sup> Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İstanbul, 1994, s. 1.

<sup>3</sup> Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, İstanbul, 1998, s. 34. Ayrıca bkz. Arkonaç, Sibel Aysen, *Psikoloji*, İstanbul, 1998, s. 12.

İnsanın davranışları ve iç yaşamı, bilimin en ilginç konularından birisidir. İnsan davranışlarını güdüleyen nedenler, bunların yönelik olduğu amaçlar nelerdir? İnsan, nasıl daha başarılı, doyumlu, etkili ve anlamlı bir hayat yaşayabilir? Kendini nasıl daha iyi gerçekleştirebilir? İşte bunlar ve bunlara benzer sorunlar, psikolojinin kapsamına giren birçok araştırma konularından bazılarıdır.<sup>4</sup> Kişiden zuhur eden bu davranışlar, bazen normal seyrinde devam ederken bazen anormal bir hal sergileyebilir.<sup>5</sup> Anormal davranışlar, kaygı ile ilgili bozukluklar, duygulanım bozuklukları, organik akıl bozuklukları, kişilik bozuklukları gibi farklı şekillerde tezahür ederken,<sup>6</sup> bazı psikologlarca, başkalarını üzen ve yardım için çare aratan davranışlar olarak görülür.<sup>7</sup>

İnsan, birçok unsurlardan meydana gelmiş, ahenkli ve parçalanamaz bir bütündür ve her insanın, diğer insanlardan farklı olarak kendine has birtakım özellikleri vardır. Bunlardan biri de şahsiyettir. İnsanları bir birinden ayıran, her insanın kendine mahsus bedenî ve ruhî özelliklerinin tümü olarak da tanımlanan şahsiyet, aynı zamanda, bir insanın diğer insanlara görünüşünü ve onlar karşısındaki davranışların bir bütünü olarak değerlendirilişini ifade eder.<sup>8</sup> İnsanın şahsiyetini oluşturan faktörler, onun fizikî yapısı, ruhî yapısı (zekâ, mizaç, duygu) ve sosyal çevresi (gelenek, görenek, dinî ve ahlâkî emirler) şeklinde üç şekilde mütalâa edilebilir.<sup>9</sup> Bu temel şahsiyet özellikleri, olumlu (dürüst, güvenilir, yiğit, akıllı, olgun, anlayışlı) ve

---

<sup>4</sup> Baymur, s. 1.

<sup>5</sup> Psikolojik açıdan normal ve anormal davranışın kıstasları için bkz. Arkonaç, s. 407- 410.

<sup>6</sup> Geniş bilgi için bkz. Arkonaç, s. 410- 428.

<sup>7</sup> Cüceloğlu, s. 434.

<sup>8</sup> Peker, Hüseyin, "Olumlu Şahsiyet Özellikleri ve Din", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (1986), s. 100.

<sup>9</sup> Peker, a.g.m., s. 102.

olumsuz (hileci, güvenilirmez, iki yüzlü, korkak, menfaatçi, aptal, inatçı) diye genel olarak iki gruba ayrılmaktadır.<sup>10</sup> İnsanın olumlu şahsiyeti şekillenirken ona etkide bulunan çevresel ve psikolojik faktörlerin en önemlilerinden biri de dindir<sup>11</sup> ve dinde uyulması gereken birtakım esaslar olduğu ve insanın, inandığı varlığa karşı yerine getirmekle kendini yükümlü hissettiği bazı görevlerin (ibadetler, ahlâkî davranışlar) bulunduğu<sup>12</sup> bir gerçektir. İşte Din Psikolojisi de, dinî olayları (fenomen) araştıran bir insan ilmi olduğundan, genel eğilim bakımından dini, psikolojik bakış açısıyla inceler. Böylece insanın ruhî yaşayış ve davranışları içerisinde, dinî nitelik taşıyan her belirtiyi inceleme konusu yapar.<sup>13</sup> Dinî eğilim ve kabiliyet, dinî ilgi ve istekler, dinî duygu ve tecrübeler, dinî inanç ve tutumlar, dua ve ibadetler, tevbe ve hidâyet, dinden kopma ve inançsızlık, mistik ve tasavvufî yaşayış... din psikolojisinin başlıca konularını oluştururlar.<sup>14</sup> Buna göre din psikolojisi, dinin etkisiyle kişide oluşan duygular, tavırlar, kişilik (Personality) özellikleri.... gibi bütün psikolojik süreçler üzerinde durur.<sup>15</sup>

Kişiliğin nasıl ortaya çıktığını araştıran kişilik psikolojisi, bireylerin kendilerine özgü davranış, düşünce ve duygu biçimleriyle ilgilenip<sup>16</sup> bunların temelinde yatan genel yapıları bulmayı amaçlarken,<sup>17</sup> bu sahada psikologlar, özellikle kişisel farklılıkları ele

---

<sup>10</sup> Peker, a.g.m., s. 103.

<sup>11</sup> Peker, a.g.m., a.y.

<sup>12</sup> Yavuz, Kerim, "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5 (1982), s. 88.

<sup>13</sup> Hökelekli, s. 6-7.

<sup>14</sup> Hökelekli, s. 7.

<sup>15</sup> Hökelekli, s. 67.

<sup>16</sup> Cüceloğlu, s. 37.

<sup>17</sup> Cüceloğlu, s. 38.



alırlar.<sup>18</sup> Kişilik (karakter ve mizaç), bir insanın bütün ilgilerinin, tutumlarının, yeteneklerinin, konuşma tarzının, dış görünüşünün ve çevresine uyum biçiminin özelliklerini içeren bir terimdir.<sup>19</sup> Aynı zamanda, kişilik, kişinin, diğer kişilerle karşılıklı etkileşim tarzlarına veya kişinin kendine atfettiği ve toplumdaki işlemine göre edindiği rollere dayanılarak tarif edilebilir. Her kişilik tarifi, davranışın farklı türleri üzerinde yoğunlaşır.<sup>20</sup> Bir insanın gerçek kişiliği, iç hayatındaki dinamik güçlerin kendisine has özellikleri ile açıklanabilir.<sup>21</sup>

Kur'ân'da kişilik psikolojisi ile ilgili birçok ifade yer almaktadır. Bunlardan bazılarında göre, insan, istikrarsız, değişken, zayıf, hırslı, huysuz... bir yapıya sahip olarak tanımlanırken,<sup>22</sup> bunların her birinde farklı bir psikolojik ortamın varlığına, kişilik bozukluğuna dikkat çekilir. Kişilik bozukluğu, esas özelliği bakımından, kişinin, kendisi ve çevresi ile ilgili algılamalarında, düşüncelerinde, ilişkilerinde, ya uyumun önemli bir şekilde ve derecede bozulmasına veya kendinde öznel bir sıkıntı, dert, tehlike oluşmasına neden olabilecek birtakım değişmez, bölünmez, derine girmiş ve yerleşmiş özelliklerin hemen hemen bütün bir ömür boyunca sürmesidir.<sup>23</sup> Kişilik bozukluğu olan birey, kendisini ve etrafını, uyumsuzluk doğuran, değişmez, derinlemesine bir şekilde içine girip yerleşmiş birtakım kalıplara göre algılamakta ve düşünmektedir. Bu durum onun, kendisi ve çevresi ile uyumunda önemli bozukluklara veya dertlere sebep olmaktadır<sup>24</sup> ki bunun temelinde yatan en önemli

---

<sup>18</sup> Arkonaç, s. 377.

<sup>19</sup> Baymur, s. 253.

<sup>20</sup> Arkonaç, s. 378.

<sup>21</sup> Baymur, s. 254.

<sup>22</sup> Bkz. Nisâ, 128; Meâric, 19- 21; Haşr, 9; Teğâbün, 16.

<sup>23</sup> Arkonaç, s. 427.

<sup>24</sup> Arkonaç, a.y.

etkenlerden birisinin, inançsızlık veya inkâr olduğu söylenebilir.

İnsanlık tarihi boyunca imanla inkâr, toplumlar arasında aynı paralellikte varlıklarını hissettirmişler, özellikle toplumun düşünce hayatında rol oynayanların tesirleriyle kitlelere nüfuz etme imkanına sahip olmuşlardır. Düşünce hayatları hakkında bilgi edinilen en eski milletlerden başlayarak tarih seyri içerisinde inkârın, farklı alanlarda tezahür ettiği bir gerçektir. Allah'ı inkâr, birliğini inkâr, dini inkâr, Peygamberi inkâr, ahireti inkâr gibi çeşitli şekillerde baş gösteren inançsızlık,<sup>25</sup> toplumların düşünce hayatlarında önemli rol oynayan şahısların, ekolleşmiş fikrî (felsefî) akımlarıyla farklı boyutlar ve ivmeler kazanmıştır.<sup>26</sup> İman gibi inkâr da aynı psikolojik güçten kaynaklanmaktadır.<sup>27</sup> İnançsızlık ve inkârı, “bir alevi tersine çevirerek onu tutuşturan kuvvetli bir üfleme”ye benzer şekilde “tersine çevrilmiş bir iman” şeklinde anlamak mümkündür.<sup>28</sup>

İman ve inkâr, şahsiyeti, olumlu veya olumsuz yönde etkiler mi? Etkilerse, bu ne şekilde olur? Dini veya dinin bir yönünü inkâr edenlerde, her hangi bir ruhi sarsıntı, derin izler bırakmakta, bunlar manevi değerlerden yoksun oldukları için ruhi şoklarda uygun bir sığınak bulamayarak kötü telafiler yapmaktadır. Halbuki inançla dolu insan, sarsıntılar karşısında manevi sığınaklardan yararlanır. En büyük koruyucusu olan Allah'a sığınır.<sup>29</sup> İnanç, kişiliğin yeniden yapılanması

---

<sup>25</sup> İnançsızlığın Kur'an'daki anlam çerçevesi; “İnkâr, Küfür, Şirk, Tekzîb, İ'râz, Tevellî, Cuhûd, Nifâk...” şeklinde sıralanırken, buna yakın anlamlı olarak da; “Zulüm, Fısk, Dalâlet, Mücrim, Fücûr” gibi kavramlar gösterilebilir. Geniş bilgi için bkz. Ekin, Yunus, *Kur'an'a Göre İnançsızlık*, İzmir, 2001, s. 30- 137.

<sup>26</sup> Geniş bilgi için bkz. Çubukçu, İ. Âgâh, “İnkârcılıktan Doğan Bunahımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. XX (1997), s. 1-11.

<sup>27</sup> Hökelekli, s. 205.

<sup>28</sup> Hökelekli, a.y.

<sup>29</sup> Peker, s. 105.

için en önemli vasıta olarak kabul edilirken, aynı zamanda bilinç dışının beklenmedik ve tehlikeli etkilerine karşı birer savunma aracı, bilinç dışı güdülerle en güvenli ilgilenme yolu, kişinin ruhsal dengesini koruyucu duvar olarak da görülür.<sup>30</sup>

Görüldüğü gibi iman, birtakım değerleri ruhî yapıya yerleştirip dengeyi sağlarken; inkâr, kişinin şahsiyet ve karakterini zedeleyen kötülüklerin benliğe yerleşmesine sebep olmakta, onun davranışlarında bozukluk, tutarsızlık ve dağınıklık sergilemesine yol açmaktadır.

Yukarıda da değinildiği gibi; Kur'ân'da insan tabiatı ve karakteri ile ilgili ifadeler çok yerde tekrar edilmiştir. Ayrıca insanın psikolojik melekeler ve fonksiyonları, gelişim çağları, insan tipolojisi gibi konularda da açıklamalar yer almaktadır. Aynı zamanda, Kur'ân'da en geniş şekilde ele alınan konulardan biri, iman ve inkâr psikolojisidir. Bunlara ek olarak vahiy ve ilham, rüya, sosyal kalıp yargılarının etkisi, dini tebliğe karşı direnme ve savunma mekanizmaları, grup ve cemaat psikolojisi gibi daha birçok konuda Kur'ân'da aydınlatıcı bilgilerin yer aldığını söyleyebiliriz.<sup>31</sup>

Psikolojik tezahürlerin (olumlu) belirtileri, iman eden ve buna göre yaşayan fert ve kitleler için de geçerlidir. Bir dinin mensubu bulunan dindar bir insan realitesini göz önünde bulundurmak için, bu insanın kendine malettiği dinin unsurlarını ve dinini yaşadığı tarzı sıkı sıkıya müşahede etmek gerekir.<sup>32</sup> Asr-ı saâdetten itibaren günümüze kadar bu tezahürlerin farklı boyutlarda yansımaları, mü'minin dış

---

<sup>30</sup> Hökelekli, Hayati, "Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbâdet", *DİA*, XIX, 249.

<sup>31</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 24-25.

<sup>32</sup> Hökelekli, *a.g.e.*, s. 67.

dünyasıyla beraber ruhsal değişimin ve birbiriyle uyumun çok bariz örneklerini sergilemektedir. Hz. Peygamberin, ibadet anında ve benzeri diğer zamanlarda yaşadığı ruh hallerinin (iç huzurun, sevginin, yumuşaklığın, merhametin, yardımlaşma duygusunun) dışa yansıyan izlerini sahabenin bizzat müşahede edip ondan öğrenmesi, bu meselenin en çarpıcı yönlerinden birini bize sunmaktadır.

Peygamberler aracılığıyla tebliğ edilen vahiyler, toplumların ıslah edilmesine birinci derecede katkıda bulunmuş, bu bağlamda yüklü mesajlarla insanlığı hedef almıştır. Arzu edilen en ideal sosyal kitleleri vücuda getirmek amacıyla ilahi bildirimler, toplumsal yapıyı göz önünde bulundurmak suretiyle kamu vicdanını tahkir ve rencide etmeden, onların hastalıklarına teşhis koymuş, neşter vurmuş ve son derece başarılı tedavilerle çözüm yollarını göstermiştir. Son ilâhî mesaj olan Kur'ân, asr-ı saâdetten önceki toplumların sosyo-ekonomik; sosyo- politik; v.b. yönlerinden bahsederken, diğer taraftan onların en etkili alanlarına; psiko- sosyal (makro ve mikro planda) ortamlarına zaman zaman dikkat çeker.<sup>33</sup> Aynı şeyi asr-ı saâdetteki topluluklar için de sergiler. Yaşadıkları hayatın bir iç (psikolojik) bir de dış (sosyal) cephesini resmederek bu iki alemin etkilediği ve etkilendiği noktaları gözler önüne serer.

Kur'ân, fertleri ve toplumları, psikolojik açıdan hazır hale geldikten sonra imana davet eder ve böyle bir inancı sahih ve muteber sayar. Ondaki, itikat, ibadet, muamelat ve ahlak ile ilgili prensiplere, kalben ve ruhen bütünleşmedikçe iman etmenin hüsn-i kabul

---

<sup>33</sup> Meselâ; İçkinin haram kılması, o gün ki toplumun, psiko- sosyal ortamı göz önünde bulundurularak kademeli bir şekilde dört safhada - ki bu dört safha, ayetlerin iniş seyrine göre; 1- Nahl, 67; 2- Bakara, 219; 3- Nisâ, 43; 4- Mâide, 93 şeklinde - gerçekleşmiş, böylece o topluma, en müsait ortam ile dinî emirler ve yasaklar yüklenmiştir.

görmeyişi altında bu gerçek aranmalıdır. Bunun için Kur'ân, toplumdaki fertleri, bu özelliğe göre değerlendirerek onları sınıflandırır ve bu sınıflandırmaya göre de onlara farklı isimler vererek sosyal yapının bu oluşumuna dikkatleri çeker. Şöyle ki; Kur'ân, "mü'min"le "münafık"tan, "muhlis"le "mürâî"den bahsederken, onları hâlet-i rûhiyelerine göre değerlendirir ve mü'mini, "gönülden bağlanan, teslim olan"; münafık'ı, "kalben ve ruhen onaylamayan"; muhlis'i, "samimi davranan"; mürâî'yi, "gösteriş yapan" kimseler olarak tanıtır ve böylece onları, içinde buldukları psikolojik ortama göre sınıf ayırımına tabi tutmuş olur.

Genel hatlarıyla Kur'ân, (ferdî ve içtimaî) üç tip insan psikolojisinden bahseder. İman dairesi içinde mü'min(ler)in inanç psikolojisi, küfür dairesi içerisinde münafık(lar)ın ve kafir(ler)in inkâr psikolojisi. İnanç psikolojisi açısından bakıldığında mü'min, daha güvenli, daha tutarlı, daha anlamlı, daha sade ve tabii bir seyir çizdiği müşahede edilirken; aksinde, yani inkâr psikolojisinin slüeti durumunda olan münafık ve kafirde tedirgin, korkak, kızgın, kendini güvende hissetmeyen, bocalayan, panikleyen, tutarsız bir hal gözlenir. Daha doğrusu Kur'ân, bunları bu şekilde deşifre ederken, onların ruh hallerinden, psikolojik ortamlarından, gizledikleri iç hastalıklarından haber vermektedir. İnkâr olayını bir hastalık olarak değerlendiren Kur'ân,<sup>34</sup> bu hastalığın teşhis edilmesine, hastalığa neden olan etmenlerin ortaya çıkmasına büyük önem vermiştir. İnkâra sevk eden (bir yönüyle inkârdan kaynaklanan) motivlere detaylıca yer veren Kur'ân, bunları, psikolojik ve sosyolojik motivler<sup>35</sup> şeklinde iki ayrı

---

<sup>34</sup> Bkz. Bakara, 10.

<sup>35</sup> Psikolojik motivler; Duygusal (kibir, haset, inatçılık, nankörlük...) ve fikrî motivler (zan, aşırı şüphe...) olmak üzere ikiye ayrılır. Sosyolojik motivler ise, sosyal çevre, baskı ve zor

görünümde sunmuş, psikolojik motivlerin, küfür dairesi içerisinde bulunan herkeste tezahür edeceğini, genel ifadelerle iş'ar ettirmiştir. Ancak, bu psikolojik motivler, küfür dairesi içerisinde bulunan (kafir, münafık, müşrik, münkir gibi) farklı sınıflarda, aynı derecede kendini hissettirmeyebilir. Bir psikolojik motiv (meselâ riyâ), bir toplulukta (meselâ, münafıkta), daha bariz kendini gösterirken, diğer bir toplulukta (meselâ, müşrikte), bu, daha az gözlenebilir veya (kibir gibi) farklı bir motiv müşahede edilebilir. Fakat, bu toplulukların tümü, inkâr çerçevesi içerisinde mütalâa edildiğinden, sonuçta, müşterek bir noktada (psikolojik sorunlarda) birleşmektedirler.

Benzer noktalara hadis-i şeriflerde de zaman zaman temas edildiği görülmektedir. Ahmed b. Hanbel, Ebû Hüreyre'den, Resulullah'ın, münafıklar hakkında şöyle dediğini rivayet etmiştir: *“Münafıkların bazı alâmetleri (kişilik özellikleri) vardır, onlar, bu alâmetlerle tanınırlar: Selâmları lânet okumadır, yemekleri yağma malıdır, ganimetleri hainliktir, mescitlere sadece çirkin söz söylemek ve alay etmek için yaklaşır, namaza ancak sonuna doğru gelirler, kibirlidirler, ne kimseyle yakınlık kurarlar, ne de onlarla yakınlık kurulur, geceleyin sessiz kütükler (işe yaramaz kimseler), gündüzleri ise çığırkandırılar.”*<sup>36</sup> Hadis-i şerifte zikri geçen özellikle hainlik, alay etme, kibirlenme, birbirlerine güvenmeme, kimi zaman güçsüz ve zayıf, kimi zaman çığırkan bir hale bürünme gibi çeşitli davranışlar sergilemeleri aslında inkârcıların, psikolojik yapılarındaki bu dengesizlik ve tutarsızlıkların bir tezahürü olarak dikkatlere sunulmakta ve onların iç dünyalarında bulunan psikolojik

---

kullanma gibi sosyal içerikli etkinliklerdir (Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'ân'da İmân Psikolojisi*, İstanbul, 1997, s. 166).

<sup>36</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, VI, 449.

rahatsızlıklarına işaret edilmektedir.

Diğer taraftan mü'min, farklı bir hâlet-i rûhiye ile aynı çeşitliliği ters orantıda sergiler. Bununla ilgili örnekleri de sahabe hayatında görmek mümkündür. Hz. Peygambere, birkaç sahâbî tarafından yöneltilen aynı soru karşısında onun, muhatabın durumuna göre o soruyu değişik şekillerde cevaplandırması bunun en tipik örneğidir. Bunun altında, peygamberin, soruyu soran sahabedeki fitri kabiliyet ve farklılığı göz önüne alarak, mü'minlerin iç dünyasında bulunan farklılıklarına, fitratlarındaki çeşitliliğe dikkat çekme gerçeği vardır. Böylece; inkâr veya inançsızlık, bunalımlı, karamsar ve çelişkilerle dolu bir iç âlem ortamını hazırlarken inanç, onun şubelerinden olan takva, zühd, verâ.....ile, mü'minin iç dünyasında esen fırtınaları dindirmeye çalışır, onun psikolojik ortamının verdiği sükûnetle dış âlemlerle barışık ve tutarlı bir yaşam idame ettirmesini hedefler. İşte bu açıdan iman, kişilik psikolojisini kemal noktasına ulaştırır ve olması gereken ideal insan tipini ortaya çıkarır.

Kur'ân, inkârcıların isyan ve küfürlerini oturttuğu zemin olarak gördüğü alanlara da dikkat çekerken bazen onların akledemeyişlerini, düşünemeyişlerini cehaletlerine bağlar,<sup>37</sup> bazen de inatlarının<sup>38</sup> ve kibirlerinin,<sup>39</sup> dolayısıyla psikolojik dengesizliklerinin, küfürlerinde etkili olduğu gerçeğine parmak basar. Bu psikolojik bozuklukların, bireysel ve toplumsal boyutlarına dikkat çeken Kur'ân, kimi zaman, inkârcıların hâlet-i rûhiyelerini açıkça ortaya koyan bizzat kendi sözlü ifadelerine yer verir. Bu, onların, kendi iç dünyalarının, bir nevi sözlü itirafıdır, küfürlerindeki derinliğin sözlü ikrarıdır. Bunun yanında

---

<sup>37</sup> En'âm, 111; A'râf, 138.

<sup>38</sup> Bakara, 55; En'âm, 124, İsrâ, 90, 93; Sebe', 31.

<sup>39</sup> Nisâ, 173; A'râf, 36, 40; Yûnus, 75; Ankebût, 39; Nûh, 7.

inkârın, iç alemlerinde gizlemeye çalışıp da fiziksel olarak dışa yansımamasına muktedir olmadıkları, belki bu iç alemlerinin hangi hallerde dışa yansıdığını kendilerinin bile farkında olmayıp Kur'ân dan öğrendikleri uzantıları var ki işte bu da, onların, küfürlerindeki derinliğin hissi ikrarıdır. Kur'ân, onların böyle bir hâlet-i rûhiye içerisinde bulduklarını sarih ifadelerle şöyle bildirir: “*Kendilerine ayetlerimiz açıkça okunduğu zaman o kafirlerin yüz ifadelerinden inkârlarını anlarsın...*”<sup>40</sup>

Az önce bahsettiğimiz sözlü ikrarın gizlenmesi, mümkündür, ancak gizlemeye çalışıp açığa vurmadıkları halde kendilerini ele veren birtakım ruhî (psikolojik) haller söz konusudur ki, biz bu makalemizde, özellikle inkârcıları bu yönleriyle bize tanıtan Kur'ân ayetleri üzerinde duracağız. Bu bağlamda; Kur'ân-ı Kerim'de, “inanmama, nankörlük etme, kabul etmeme, yalanlama, gerçeği gizleme, ortak koşma...” anlamlarında, inkâr, küfür, tekzib, şirk, nifak ve benzeri birtakım teknik kavramlar kullanıldığı gibi, bu kavramların karşıtı olan “iman” kavramının da, olumsuz yapıyla aynı manalarda kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla, biz, “iman” kavramının zıt anlamlısı olan ve “inançsızlık” ifade eden kavramların geçtiği ayetlerden, sadece psikolojik mesaj içerenleri, müstakil başlıklar altında sınıflandırıp ele alacağız.

İnkâr psikolojisi ile ilgili ayetlerin verdiği mesajlara göre münkir (inkâr eden), korkak, katı kalpli, menfaatçi, hayalperest, cimri, tefrikacı, takiyeci, kibirli, kıskanç, kinci, alaycı, şüpheci, inatçı, zayıf, stresli, çabuk aldanan, ümitsiz olarak nitelendirilir ve inkârın kişide oluşturduğu bu psikolojik olumsuz tezahürlere şu şekilde temas

---

<sup>40</sup> Hacc, 72.



edilir:

**Korkak ve Ürkek Olmaları:** İnkârın kişide oluşturduğu en belirgin psikolojik tezahürlerden biri, korkaklık duygusudur. Kur'ân, inkârcıların bu duyguyu tadarak hayatlarını sürdürdüklerini bildirirken, onların hayatları boyunca bu korku, ürperti ve tedirginlik ile iç içe yaşadıklarını, dünya hayatından bile, istedikleri gibi lezzet ve tat alma bahtiyarlığını elde edemediklerini, ayrıca bu duyguların oluşturduğu huzursuzluk ile hemdem olduklarını vurgular. Onların normal yaşantılarında; sevinçli, neşeli ve mutlu anlarında, acılı kederli ve üzüntülü zamanlarında bile yüreklerine korku ve tedirginlik sinmiştir.

Kur'ân'da korku ifade eden kavramlar, hem anlam hem de kelime bakımından farklı şekillerde sunulmuştur. Kıyamet, ahiret ve dünya hayatıyla ilgili korku ifade eden kelimelerin ve dolayısıyla ayetlerin çok sık zikredildiği görülmektedir. Havf, haşyet, feza', ru'b, rehbet gibi Kur'ân ifadelerinde sunulan korku lafızlarının yanında ayetin genel muhtevası çerçevesinde, korku ve tedirginliğin olduğu durumlardan ve ortamlardan bahsedildiği ayetler de mevcuttur.

Kur'ân-ı Kerim de, inkârcıların kalbine korkunun salındığını bildiren çok net ifadeler yer alır ve şöyle bildirilir: *“Allah'ın, hakkında hiçbir delil indirmedeği şeyleri O'na ortak koşmaları sebebiyle, kafirlerin kalplerine korku salacağız...”*<sup>41</sup> *“O, (inkâr edenlerin) yüreklerine korku düşürdü.”*<sup>42</sup> Meallerini verdiğimiz, her iki ayette geçen “Ru'b”, kelimesi, kalbe salınan son derece şiddetli korku ve bu korkunun kalbe dolmasından dolayı takatin kesilmesi

---

<sup>41</sup> Âl-i İmrân, 151; Ayrıca bkz. Enfâl, 12.

<sup>42</sup> Ahzâb, 26; Haşr, 2.

anlamlarına gelmektedir<sup>43</sup> ki, ayette kastolunan mana da, inkâr edenlerin içlerindeki korkunun, endişe ve tedirginlikten kaynaklanan ruhi bir ürpertinin, psikolojik bir baskının sonucu olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Haşr suresinde, onların gönlüne salınan bu korkunun derecesi hakkında şöyle bildirilir: “*Onların kalplerinde, sizin korkunuz, Allah’ın korkusundan fazladır.*”<sup>44</sup> “*Allah’ın nimetlerini inkâr ettiler de yapmakta oldukları şeylerden dolayı, Allah, onlara açlık ve korku elbisesini (ızdırabını) tattırdı.*”<sup>45</sup>

İnkârcıların bir sınıfını teşkil eden “münafıklar” dan Kur’ân, (özellikle savaş esnasında) korkaklık duygusunu daima içinde yaşatan “korkak bir toplum” olarak söz eder<sup>46</sup> ve bu korkuların dışı yansıma derecesini şu nefis teşbihle şekillendirir: “*Hükmü açık bir sure indirilip de onda savaştan söz edilince, kalplerinde hastalık olanların, ölüm baygınlığı geçiren kimsenin bakışı gibi sana (korku ile) baktıklarını görürsün...*”<sup>47</sup> Yani, kalplerinde şüphe ve nifak bulunan münafıkların, korkaklık ve sabırsızlıklarından dolayı gözleri dikilmiş bir halde, sana baktıklarını görürsün. Onların o bakışı, ölümün yaklaşmasından dolayı kendisine baygınlık gelen kimsenin bakışına benzer.<sup>48</sup> Aynı manzarayı benzer ifadelerle anlatan ayetler, Ahzâb suresinde şu şekilde yer almaktadır: “*Hele korku gelip çattı mı, üzerine ölüm baygınlığı çökmüş gibi gözleri dönerek sana baktıklarını*

---

<sup>43</sup> Bkz. Isfahânî, Râgıb, *Müfredâtü Elfâzi'l- Kur’ân*, Mısır, 1961, s. 197, Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't- Tenzîl ve Hakâiku't- Te'vil*, (Hâzin kenarında) Mısır, tsz. I, 291; Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul, 1936, II, 1198.

<sup>44</sup> Haşr, 13.

<sup>45</sup> Nahl, 112.

<sup>46</sup> Bkz. Tevbe, 57.

<sup>47</sup> Muhammed, 20.

<sup>48</sup> Şâbüni, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Beyrut, 1998, III, 196.

*görürsün.*<sup>49</sup> Yani, savaş esnasında münafıklar, görülmemiş bir korkuya bürünürler, hatta onların gözlerinin, ölüm sarhoşluğu etkisiyle korku ve endişeden bayılan kimsenin gözleri gibi göz yuvalarında döndüğünü görürsün.<sup>50</sup> Kurtubî der ki: “Yüce Allah, onları korkaklıkla niteledi. Korkakların adeti ise, tedirginlikten dolayı sağa sola dikkatlice bakmaktır. Çoğu zaman da onlar, korkunun şiddetiyle bayılıp düşerler”<sup>51</sup> Ürkeklik ve tedirginlikle o kadar iç içe yaşamaktadırlar ki “*her gürültüyü kendi aleyhlerine sanırlar.*”<sup>52</sup> Korkaklık ve zayıflıklarından dolayı duydukları her ses ve seslenişte kendilerinin kasedildiğini zannederler.<sup>53</sup> İbn Kesîr şöyle der: “Her ne zaman bir olay ve korkulu şey meydana gelse, korkaklıklarından, bu olayın kendi başlarına geleceğine inanırlar”<sup>54</sup> ve bunu bir musibet zannederler.<sup>55</sup>

İnkârcıların hayat boyunca içlerinde yaşattıkları diğer bir korku ise, ölüm (dünya hayatının bitmesi) korkusudur. Onlar, dünya nimetlerini kaybetme ve yaptıklarının karşılığını (kendilerine göre muhtemelen) bulacakları bir zaman ile karşılaşma endişesiyle, ölümlü yüz yüze gelmeyi arzu etmediklerinden, her zaman bu korku içerisinde hayatlarını idame ettirirler. Kaçamayacakları bu gerçek karşısında bir tedirginlik ve endişe duygusu yaşarken, gün geçtikçe bu korku, içlerine iyice yer etmektedir. Konuyla ilgili, biri Bakara

---

<sup>49</sup> Ahzâb, 19.

<sup>50</sup> Sâbûnî II, 474.

<sup>51</sup> Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el- Câmî' li- Ahkâmî'l- Kur'ân*, Kahire, 1967, XIV, 153.

<sup>52</sup> Münâfikûn, 4.

<sup>53</sup> Sâbûnî, III, 363.

<sup>54</sup> İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l- Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l- Kur'âni'l- Azîm*, Kahire, tsz., VIII, 152.

<sup>55</sup> Âlûsî, Şihâbüddîn es- Seyyid Mahmud, *Râhu'l- Meânî*, Beyrut, tsz., XXVIII, 111.

suresinde,<sup>56</sup> diğeri Cuma suresinde<sup>57</sup> olmak üzere aynı lafızlarla Şu iki ayet zikredilmektedir: “*Ama onlar, yaptıklarından dolayı ölümü asla temenni etmezler...*” Ayet-i kerimeye göre; Yahudiler, daha önce inkâr ettikleri ve günah işledikleri, Hz. Muhammed (s.a.v.)i yalanladıkları için hiçbir durumda ölümü arzu etmezler.<sup>58</sup> Halbuki kendisinden kaçtıkları, dilleriyle dahi istemekten korktukları bu ölüm, çaresiz, kesinlikle başlarına gelecektir.<sup>59</sup>

**Katı Kalpli Olmaları:** İnkârın kişide tezahür eden bir diğeri yönü, manevi kalp rahatsızlığı olarak nitelendirilen kalp katılığıdır. Kur’ân-ı Kerim, münkirlerin, özellikle de münafıkların kalplerinde maraz bulunduğunu, kalplerinin illete müptela kılındığını, dolayısıyla merhamet ve Őefkatten yoksun olduğunu beyan etmektedir. Kur’ân-ı Kerim, kalp katılığına sebep olarak gösterdiği en önemli etkenin, iman etmenin uzun bir zamana yayılması (inkârda uzun süre beklenilmesi) olduğunu bildirerek, işledikleri günahattan, dini emirlere uymama ve onlara sırt çevirmeden dolayı kalbin parlaklığını, dinamizmini, aktifliğini kaybetmesi, kirlenmesi, paslanması olduğunu bildirir ve Şöyle der: “*İman edenlerin, Allah’ı anma ve O’ndan inen gerçek için kalplerinin saygı ile yumuşaması zamanı daha gelmedi mi? Onlar daha önce kendilerine kitap verilenler gibi olmasınlar. Onların üzerinden uzun zaman geçti de kalpleri katılaştı.*”<sup>60</sup> Bu ayet, psikolojik bir kanuna işaret ederek, kalp katılığının nedenini “zaman” olarak göstermektedir. Demek ki zamanda uzun fâsıla, kalp katılığına sebep olmaktadır. Zaman uzunluğu, insan hissiyatını kocatarak neşeyi yok

---

<sup>56</sup> Bakara, 95.

<sup>57</sup> Cuma, 7.

<sup>58</sup> Sâbûnî, III, 358.

<sup>59</sup> Cuma, 8.

<sup>60</sup> Hadid, 16.

eder, şevke gevşeklik, kalbe katılık verir.<sup>61</sup> Diğer bir ayette ise, “*Hayır, öyle değil, bilakis onların kazanmakta oldukları kötülükler, kalplerini paslandırmıştır.*”<sup>62</sup> Onlar, bu sebeple hakkı ve hakikati göremezler, doğruyu eğriyi ayırt edemezler, hakkı batıldan ayıramazlar.

Hz. Peygamber(s.a.v.)’den, kalbin pas tutacağına dair bazı rivayetler de mevcuttur. Kulun işleyeceği bir hata neticesinde, onun kalbinde siyah bir nokta belireceğini, hatanın tekrarı durumunda bu noktanın büyüyerek kalbi kaplayıp onun paslanmasına vesile olacağını bildirmesi,<sup>63</sup> o kalbin zamanla katılaşıma ve sertleşmeye yüz tutacağını ortaya koymaktadır. Kaldı ki, bu katılaşımanın, inkâr durumunda son raddeye varması, tabii olarak beklenmelidir. İnkâr, isyanın zirvesi olunca, bu durumda kalbin son derece katılaşıma artık kaçınılmazdır. Cenab-ı Hak, Bakara suresinde, bu gerçeğe şu şekilde temas eder: “*Ne var ki bunlardan sonra yine kalpleriniz katılaştı. İşte o kalpler, katılıkta taş gibi yahut daha da ileri. Çünkü taşlardan öylesi vardır ki, içinden ırmaklar fışkırır, öylesi de vardır ki, çatlaklar da ondan su kaynar. Taşlardan bir kısmı da, Allah korkusuyla yukarıdan aşağı düşer.*”<sup>64</sup> Ayet-i kerimede kalbin katılığı, son derece sert fakat birtakım etkenlerle dağılıp parçalanması mümkün olan bir cisme teşbih edilmiştir. Ayetin mefhum-u muhalifi, inkârı terk edip imanı kalbe davet etmek suretiyle, katılaştı ve sertleşen kalbin, hikmet fışkıran bir menba haline gelmesinin mümkün olacağını gösterir. İnkâr durumunda ise, bu katılığın kat kat artacağına dikkat çekilmektedir. Zira, katılığın teşbih edildiği taştan daha şiddetli ve mukavemetli bir

---

<sup>61</sup> Yazır, VII, 4744.

<sup>62</sup> Mutaffifin, 14.

<sup>63</sup> Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İstanbul, 1990, Tefsîru’l Kur’ân, Bab, 75.

<sup>64</sup> Bakara, 74.

unsura da işaret edilmesi, demir ve benzeri <sup>65</sup> son derece katı cisimleri hafızada çağrıştırırken aynı zamanda inkârın devam ettiği müddetçe o kalplerde merhamet ve yumuşama duygusunun yeşermesinin imkânsızlığına işaret edilmektedir. Bu yüzden bu tür kalpler, Allah'ı hatırlamaktan ve anmaktan uzak görülmüş, ilâhî gazabı gerektirdiğinden dolayı kınanmış ve “*Kalpleri Allah'ı anmak hususunda katılaştırmış olanlara yazıklar olsun*” <sup>66</sup> buyurulmuştur. Böyle kalplere artık hiçbir şey tesir etmez. Bunun için o kalplerden, sıhhatli kararlar zuhur etmediğinden; hastalıklı kalpler,<sup>67</sup> hakkı kavrayamadıkları için anlayışsız kalpler,<sup>68</sup> gerçeği görüp ona itiba edemediği için cehalet içinde olan kalpler<sup>69</sup> diye bahsedilir.

**Menfaatçi Olmaları:** “*Onlar, aralarında hüküm vermesi için Allah'a ve peygambere çağrıldıklarında, bakarsın ki içlerinden bir kısmı yüz çevirip dönerler. Ama eğer hak, kendi lehlerine ise, boyun eğerek ona gelirler.*”<sup>70</sup> Yüce Allah, münafıkların, başkalarının haklı olduğunu bildiklerinde yüz çevirdiklerine, kendilerinin haklı olduğunu anladıklarında ise, yüz çevirmeyip gönüllü olarak hükme itaat ettiklerine dikkat çekmiştir.<sup>71</sup> Bu da gösteriyor ki onlar, işlerine geldikleri durumlarda tam bir teslimiyet göstererek uzlaşmacı ve uyumlu bir görünüm sergilerken, menfaatlerinin aksine bir hal vuku bulacağını sezdikleri anlarda ise, egoistliklerini hemen ortaya koyarak bencil davranmaya başlarlar, ortadan kaybolurlar, haklarında verilen kararı kabullenmezler. Bu durumda kendilerini haklı görme gibi bir

---

<sup>65</sup> Sâbûnî, I, 59.

<sup>66</sup> Zümer, 22.

<sup>67</sup> Bkz. Bakara, 10; Tevbe, 125.

<sup>68</sup> A'râf, 179.

<sup>69</sup> Mü'minûn, 63.

<sup>70</sup> Nûr, 48-49.

<sup>71</sup> Râzî, Fahreddîn, *et- Tefsîru'l- Kebîr*, İstanbul, 1257, VI, 425.

duyguya kapılırlar.

**Hayalci Olmaları:** İnkârcıların nihaî gayesi, iman etmiş toplumlar üzerinde hâkimiyet kurmaktır. İnanç ve itikat, toplumları ayakta tutan en önemli dinamizmdir. Toplumların bunlardan tecrit edilmesi, onların çökmesinde ve onları tahakküm altına almada en önemli etken olduğundan, inkâr edenler de, her zaman, dinin toplumlar üzerindeki etkisini yok etme, iman edenleri pasifize etme, Allah'ın dinini bertaraf etme hayali içerisinde yaşamışlardır. İnkâr edenlerin daima bu duygu içerisinde olduğunu bildiren Kur'ân, onların bu boş hayallerinin hiçbir fayda sağlamayacağını bildirmek üzere şu ifadelerle yer verir: *“Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürmek istiyorlar, Allah ise nurunu tamamlayacaktır. İnkâr edenler hoşlanmasa bile.”*<sup>72</sup> Müşrikler ve ehli kitaptan olan o kafirler, İslâm'ın nurunu ve Hz. Peygamberin davetini sırf cedel ve iftiralarıyla sindirme gayreti içindedirler. Onların bu husustaki durumu, güneşin ışığını ve ayın nurunu ağızıyla üfürerek söndürmek isteyen kimsenin durumuna benzer.<sup>73</sup> Onların bu arzularının vukuu mümkün değildir, sadece bir hayalden ibarettir.<sup>74</sup>

**Cimri Olmaları:** Kur'ân'da genel anlamda insan için en büyük zaafiyetlerden biri olarak takdim edilen cimrilik,<sup>75</sup> inkârcılığın temel karakteri olarak belirtilir, inanmayanlar hakkında, Allah için infak etmekten çekinme ve mü'minlere maddî ve manevî desteği esirgeme olarak sunulur ve şöyle bildirilir: *“Dini yalanlayanı gördün mü? İşte yetimi kaba ve sert davranarak iten, yoksulu doyurmayı teşvik etmeyen*

---

<sup>72</sup> Tevbe, 22; Ayrıca bkz. Saff, 8.

<sup>73</sup> Râzî, IV, 625; Ayrıca bkz. Ebü's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdî'l- Akli's- Selîm ilâ Mezâye'l- Kur'âni'l- Kerîm*, İstanbul, 1257 (*Tefsîr-i Kebîr* kenarında), IV, 624.

<sup>74</sup> Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el- Bahru'l- Muhît*, Beyrut, 1403/ 1983, V, 33.

<sup>75</sup> İsrâ, 100.

odur.”<sup>76</sup> “Onlar, ellerini sıkı tutarlar.”<sup>77</sup> Ayetlerdeki “doymayı teşvik etmeme”, “ellerini sıkı tutma” ifadeleri, cimrilikten kinaye olup,<sup>78</sup> “Allah yolunda harcamaktan kaçınırlar.”<sup>79</sup> demektir. Onlar, sadece, kendilerinin toplum üzerinde etkili olup, mü’minlerin söz sahibi olmalarını engellemek için de, mü’minlere karşı maddi ve manevi desteği kesmek suretiyle cimriliklerini sergilemektedirler. Bu gerçeğe dikkat çekmek amacıyla Cenab-ı Hak, “*Size karşı da pek cimridirler.*”<sup>80</sup> buyurmaktadır. Bu cimrilik, mü’minlere karşı sevgi, şefkat ve nasihat hakkında da tahakkuk eder. Yani onlara karşı sevgi ve iyi niyet taşımazlar, onlara şefkatli ve merhametli davranmazlar ve onlara güzel nasihatta da bulunmak istemezler. Çünkü onlar, mü’minlerin iyiliğini asla düşünmezler.<sup>81</sup>

**Kendi Aralarında Kalben Bütünleşememeleri:** İnkâr edenler, dış görünüm itibarıyla, karşı tarafa, sağlam ve güçlü topluluklar görünümü verseler bile, aslında onların göründükleri gibi muhkem olmadıklarını, gönül birliği ve beraberliğini sağlayamadıklarını, darmadağın bir vaziyette bulunup birbirlerinin güvenini temin edemediklerini Kur’ân, şu ifadelerle beyan eder: “*Onlar, müstahkem şehirlerde ve duvarlar arkasında bulunmaksızın sizinle toplu halde savaşamazlar. Kendi aralarındaki savaşları ise çetindir. Sen onları derli toplu sanırsın, halbuki kalpleri darmadağındır.*”<sup>82</sup> Ayetin zahirine göre; görünüşte onlar, bir iş ve

---

<sup>76</sup> Mâûn, 1-3.

<sup>77</sup> Tevbe, 67.

<sup>78</sup> Bkz. Ebû Hayyân, V, 68.

<sup>79</sup> Ebû Hayyân, *en-Nehru’l-Mâdd mine’l- Bahr*, Beyrut, 1403/ 1983 (*el- Bahru’l- Muhît kenarında*)V, 68.

<sup>80</sup> Ahzâb, 19.

<sup>81</sup> Sâbûnî, II, 474.

<sup>82</sup> Haşr, 14.



görüŖte toplanmıŖ, dostluk ve birlik içindeymiŖ gibi bir tavır sergilerler. Oysa ki onlar, son derece ihtilâf içindedirler, devamlı çekiŖirler. Çünkü görüşleri farklı, kalpleri ayrı ayrıdır.<sup>83</sup> Bu bağlamda Katâde şöyle der: “Batıl ehli, hak ehline karşı düşmanlıkta birleŖtikleri halde görüşleri farklı, arzuları deęiŖik, Ŗehadetleri de çeŖit çeŖittir.”<sup>84</sup> Ebû Hayyân der ki: “Bu ayrılık ve dağınıklığı gerektiren Ŗey, birlikte hareket etmelerini sağlayacak bir akla sahip olamayışlarıdır.”<sup>85</sup>

**Takiyeci Olmaları:** Takiyye, belli bir maksadı gerçekteŖirmek için karşı tarafı yanıltma gayesiyle bir süre, gerçekte kimliğini ve yapısını gizleme, asli niyetini ortaya koymama, olduğu gibi görünmeme olarak değerlendirilebilir. Kur’ân, bir yandan inkâr edenlerle gerçekte dostluğun kurulamayacağını bildirerek onlarla teŖrik-i mesâiyi asgari seviyeye indirmeyi emir ve tavsiye ederken,<sup>86</sup> diğer taraftan bunun gerekçesi mahiyetinde Ŗu ayetlere yer verir: “*Onlar, sana açıklayamadıklarını içlerinde gizliyorlar.*”<sup>87</sup> “*Onlar, ağızlarıyla sizi razı ediyorlar, halbuki kalpleri, (buna) karşı çıkıyor.*”<sup>88</sup> Onlar, mü’minleri, güzel sözlerle hoşnut etmeye çalışırlar, halbuki kalpleri açığa vurdukları Ŗeyleri anlamaya ve onlara vefa göstermeye yanaşmaz. Taberî, bu hususta şöyle der: “Onlar, size, içlerinde gizledikleri kin ve düşmanlığın aksini söylerler. Kalpleri, dilleriyle size açıkladıkları Ŗeyleri tasdik etmez, inanmaz.”<sup>89</sup>

**Kibirli Olmaları:** Bir yönüyle, insanın hakkı kabul etmemesi

---

<sup>83</sup> Sâbûnî, III, 335.

<sup>84</sup> Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l- Beyân fi Te’vili’l- Kur’ân*, Mısır, 1954, XXVIII, 47.

<sup>85</sup> Ebû Hayyân, *el- Bahr*, VIII, 249,

<sup>86</sup> Bkz. Bakara, 113, 120; Nisâ, 144; Mâide, 51, 57.

<sup>87</sup> Âl-i İmrân, 154.

<sup>88</sup> Tevbe, 8.

<sup>89</sup> Taberî, X, 85.

ve kendini başkalarından büyük görmesi şeklinde bilinen kibir,<sup>90</sup> bir yönüyle de, kişinin, kendi acizliğini örtme, muhatabını rencide etme, küçük düşürme ve nefsanî arzularını tatmin etme gayesiyle yapılan bir büyüklük taslama ve sahte hakimiyettir. Büyüklemenin, psikolojik bir ahlâk yapısı olarak bâtinî yüzüne “kibr”, tavır ve hareketlerle sergilenen şekline “tekebbür” denir.<sup>91</sup> İnkâr edenlerde en belirgin olarak tezahür eden psikolojik rahatsızlıkların başında gelen bu illetin, kişide son derece önemli ve etkili bir role sahip olduğu söylenebilir. Zira alimler “her günahı örtmek, gizlemek mümkündür, ancak kibir müstesna. Çünkü o bir fisktır ve ortaya çıkması gereklidir.”<sup>92</sup> der.

Peygamberlerin ve onların tebliğlerinin ulaştığı geçmiş toplumların hemen hemen hepsinde bu rahatsızlığın baş gösterdiği rahatlıkla sezelebilir. Her ümmet, kendine gönderilen peygamberi ve dini yalanlarken, bu inkârını kibir üzerine oturtturmuş, benliğinin arkasına sığınarak küfrüne meşruluk kazandırma gayretine girmiştir. İnkârlarının altında yatan temel sebebin bu olduğuna dair Kur’ân’da çok net ifadeler yer alır: “*Ahireti inkâr edenler var ya; onların kalpleri inkârcı, kendileri de böbürlenmiş kimselerdir.*”<sup>93</sup> Onlar, hakkın delilleri apaçık ortaya çıktıktan sonra kibirlenip böbürlenerek onu kabul etmeyenlerdir.<sup>94</sup> “*Kendilerine gelmiş kati bir delil olmaksızın, Allah’ın ayetleri hakkında münakaşa edenlerin kalplerinde, hiç şüphe yok ki, asla ulaşamayacakları bir büyüklük hevesinden başka bir şey yoktur.*”<sup>95</sup> Kalplerindeki o kibir ve böbürlenme, kendilerini

---

<sup>90</sup> Isfahânî, 241.

<sup>91</sup> Havva, Saîd, *Mustahlis fi Tezkiyeti'l-Enfûs*, Beyrut, 1998, s. 196-197; Aydın, Hayati, *Kur’ân’da İnsan Psikolojisi*, İstanbul, 1999, s. 244.

<sup>92</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahr*, V, 483.

<sup>93</sup> Nahl, 22.

<sup>94</sup> Sâbûnî, II, 113.

<sup>95</sup> Mü’min, 56.

peygambere uymaktan ve ona itaat etmekten alıkoymaktadır.<sup>96</sup> “*Bize kavuşmayı ummayıp inkâr edenler, “Bize ya melekler indirilmeliydi ya da Rabbimizi görmeliydik.” dediler. Andolsun ki onlar, kendileri hakkında kibre kapılmışlar ve azgınlıkta pek ileri gitmişlerdir.*”<sup>97</sup> İnkâr edenler, kendilerine melâikenin gelip Hz. Peygamberin doğruluğunu bildirmelerini talep etme veya açıkça Allah’ı görerek Hz. Peygamberin O’nun elçisi olduğunu bildirme gibi büyük şeyleri ağızlarına almaları ve uygunsuz şeyler istemeleri sebebiyle kendi durumları hakkında kibirlilik göstermişlerdir.<sup>98</sup>

Kur’ân-ı Kerim, inkârcıların kibir alanlarının farklılıklarına dikkat çekerek bunları çeşitli şekillerde sınıflandırmıştır. Buna göre; onların bir kısmı, Allah’a karşı böbürlenme ve büyüklük taslama cüretine girişmiş, O’na ibadeti tezellül kabul ederek buna yanaşmamışlardır: “*Onlara, “Rahmân’a secde edin” denildiği zaman, “Rahmân da neymiş, bize emrettiğin şeye secde eder miyiz hiç?” derler.*”<sup>99</sup> Secdeyi reddetme, Şeytanın ilk isyanıdır ve onun Hz. Âdem’e secde etmeyi reddetmesi, ilk etapta kibirden kaynaklanmıştır. Yukarıda mealini verdiğimiz ayet de gösteriyor ki, inkârcılar, Allah’a secde etme hususunda kibre kapılmışlar ve benliklerinden dolayı O’na secde etmekten imtina etmişlerdir. Rahman’ı bildikleri halde bilmeyenler gibi sormaları da başka bir yönden kibirlerini ortaya koymaktadır.<sup>100</sup> Onların bir kısmı da Peygamberin (s.a.v.) şahsına karşı kibirlenme saygısızlığını

---

<sup>96</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahr*, V, 483.

<sup>97</sup> Furkân, 21.

<sup>98</sup> Sâbûnî, II, 330,

<sup>99</sup> Furkân, 60.

<sup>100</sup> Ebû Hayyân, *en-Nehru’l-Mâdd*, VI, 502.

göstermiştir. Bazıları “yalancı bir sihirbaz”<sup>101</sup> derken, bazıları “mecnun”<sup>102</sup>yakıştırmayı yapmış, bu ithamlarının altında yatan asıl gerçeğin, O’nu küçük görme, tahkir etme babında dile getirilen “Allah, Peygamber olarak bir beşer mi gönderdi?”,<sup>103</sup> “Bu mu Allah’ın Peygamber olarak gönderdiği?”,<sup>104</sup> “Bu ne biçim Peygamber ki yemek yiyor, çarşılarda dolaşıyor.”,<sup>105</sup> “Bu Kur’ân, iki şehirden bir büyük adama indirilse olmaz mıydı”,<sup>106</sup> “Bize melekler indirilmeliydi”<sup>107</sup> gibi sözler olduğunu Kur’ân haber vermektedir. Onların diğer bir kısmı ise, Lokmân ve Câsiye surelerinde bildirildiği gibi Kur’ân’a karşı kibirlerini izhar etmişlerdir: “Ona ayetlerimiz okunduğu zaman, sanki bunları işitmemiş, sanki kulaklarında ağırlık varmış gibi büyüklük taslayarak yüz çevirirler.”<sup>108</sup> Bu durum, söze hiç kulak vermeyen (aldırmayan) ve onu hiç işitmemiş gibi gaflet gösteren kibirli kimsenin durumuna benzemektedir.<sup>109</sup>

**Kıskanç ve Kindar Olmaları:** İnkârın oluşturduğu psikolojik bir buhran olarak tezahür eden kıskançlık, çekemezlik, haset, başkasında mevcut olan bir nimete, bir değer ve kıymete karşı duyulan ruhi bir tepki ve istememe arzudur.

Haset/ kıskançlık, “bir değeri, nimeti ve kıymeti, başkasında bulunduğu gibi kendisi için de arzu etme” manasına gelebileceği gibi, “başkası namına istememe, çekememe” anlamında da kullanılır.

---

<sup>101</sup> Sâd, 3.

<sup>102</sup> Kalem, 51.

<sup>103</sup> Kehf, 94.

<sup>104</sup> Furkân, 41

<sup>105</sup> Furkân, 7.

<sup>106</sup> Zuhruf, 31.

<sup>107</sup> Furkân, 21.

<sup>108</sup> Lokmân, 7; Ayrıca bkz. Câsiye, 31.

<sup>109</sup> Sâbûnî, II, 448.

Birinci şekliyle ifade edilen manada kişide var olması, dini açıdan caiz olup övgüye lâyık görülürken<sup>110</sup> ikinci şekliyle bilinen manada ise –ki inananlara karşı inanmayanlarda mevcut olan budur- kınanmış ve yerilmiştir.

Kur’ân, inkâr edenlerin mü’minlere karşı besledikleri bu arzunun nüfuz ettiği alanları birkaç şekilde bildirerek mü’minleri ikaz eder. Onların, mü’minlerde görüp de kıskandıkları ilk olgu, imandır ve onları bundan vazgeçirip kendilerine uydurmak için bütün gayretlerini seferber ederler. “*Ehl-i Kitaptan çoğu, Hak ve doğru olan kendilerine apaçık belli olduktan sonra sırf içlerindeki kıskançlıktan ötürü sizi, imanınızdan vazgeçirip küfre döndürmek isterler.*”<sup>111</sup> Yani, Yahudi ve Hıristiyanlardan bir çoğu, sizin dininizin hak olduğuna dair apaçık delilleri gördükten sonra, kötü ruhlarının etkisiyle kıskanarak sizi, iman ettikten sonra küfre döndürmek isterler.<sup>112</sup> “*Ehl-i Kitaptan bir grup sizi saptırmayı çok arzu ederler...*”<sup>113</sup> “*Onlar, sizin de kendileri gibi inkâr etmenizi isterler ki kendileriyle eşit olasınız.*”<sup>114</sup> Ayette, mü’minlerin iman etmelerinin, inkâr edenlerce bir üstünlük kabul

---

<sup>110</sup> Bir hadis-i şerifte şöyle bildirilmektedir: “Ancak iki kişiye haset edilir ....” (Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l- Buhârî*, İstanbul, tsz., Fedâil, 108). Buradaki hasedin iki manası vardır: Umumî manada haset; Bir kimsenin elinde bulunan nimetin zevalini istemek, onun kendisinde bulunmasını talep etmektir – ki bu manasıyla haset kötülenmiştir.- Hususî manasıyla hasede gelince; o, başkasında bulunan bir nimetin kendisinde de olmasını arzu etmektir – ki buna gıpta denir ve caiz görülen budur.- İşte, hadis-i şerifte tecviz edilen haset bu hususi manada olmalıdır (Sofuoğlu, Mehmet, *Sahîh-i Müslim Terceme ve Şerhi*, IV, 340). Diğer bir hadis-i şerifte ise; “*Allah gayretlidir (kıskançtır), mü’min de gayretlidir. Allah’ın gayretliği, mü’minin Allah’ın haram ettiği şeyi yapması hususundadır.*” bildirilmektedir (Buhârî, Nikâh, 107. Müslim, Ebü'l- Hüseyin Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's- Sahîh*, İstanbul, 1990, Tevbe, 36). Buradaki kıskançlık, mü’minlerin, haramlardan korunması için gayret göstermeleri hususunda bir teşviktir.

<sup>111</sup> Bakara, 109.

<sup>112</sup> Sâbûnî, I, 76.

<sup>113</sup> Âl-i İmrân, 69.

<sup>114</sup> Nisâ, 89.

edildiği ve bu üstünlüğü kıskandıkları vurgulanmaktadır. Çünkü onlar, toptan küfre dönüp inkâr ederek kendileriyle eşit seviyede olma arzusunu daima içlerinde yaşatırlar.<sup>115</sup>

İnkârcıların kıskandıkları ve çekemedikleri diğer bir yön, Hz. Peygamberin şahsı ve O'nun tebliğidir. Bununla ilgili Kalem suresinde şöyle bildirilir: *“O inkâr edenler, zikri işittikleri zaman, nerede ise seni gözleri ile devirivereceklerdi. Hala da (kin ve hasetlerinden) “hiç şüphe yok ki o, bir delidir” derler.”*<sup>116</sup> Bu ayet, inkâr edenlerin Hz. Peygambere olan düşmanlıklarının, kinlerinin ve hasetlerinin doruk noktada olduğunu gösterir. Fiili engellemeyle Hz. Peygamberi davasından döndüremeyen münkirler, birtakım gizli güçleri devreye sokarak O'nu bu vasıtalarla ortadan kaldırmayı öyle arzu etmişlerdir ki, bu da, acizliklerinden kendilerini neredeyse paramparça edeceklerini, birbirlerini yiyeceklerini ortaya koymaktadır.

Münkirlerin besledikleri kıskançlık duygusunun bir başka yönü ise, mü'minlerin bir tek Allah'ı tanıyıp yalnız O'na ibadet etmeyi kabullenmeleri, onların ilâh saydığı şeyleri benimsememeleridir. *“Allah, tek olarak anıldığı zaman, ahirete inanmayanların kalpleri tiksindir. Ama Allah'tan başkası anıldığı zaman hemen yüzleri gülüverir.”*<sup>117</sup> Râzî, şöyle der: “Bu, müşriklerin çirkin davranışlarının bir başka türüdür. Sen, bir olan Allah'ı anıp da “bir olan Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur, O'nun ortağı da yoktur” dediğinde, yüzlerinde ve kalplerinde nefret alametleri; putları anıldığında da kalplerinde ve göğüslerinde sevinç ve neşe alametleri görünür,

---

<sup>115</sup> Sâbûnî, I, 271.

<sup>116</sup> Kalem, 51.

<sup>117</sup> Zümer, 45.

rahatlarlar. Bu, cahillik ve aptallığa delalet eder.”<sup>118</sup>

Onların, müminlerin dünya nimetlerine sahip olmaları karşısında gösterdikleri haset ve çekemezlik ise kahredici bir boyuta ulaşır. Âl-i İmrân suresinde onların bu hâlet-i rûhiyelerini ifade eden şu ayet zikredilmektedir: “*Size bir iyilik dokunsa, bu onları tasalandırır. Başınıza bir musibet gelse buna da sevinirler.*”<sup>119</sup> Eğer mü’minlere bolluk, refah, zafer, ganimet ve benzeri sevindirici şeyler isabet ederse üzülürler. Şayet şiddet, kıtlık, hezimet ve benzeri üzücü şeyler gelirse bu defa sevinmeye başlarlar. Yüce Allah, onların mü’minlere karşı aşırı düşmanlıklarını, hasetlerini açıklamıştır. Çünkü onlar, mü’minlerin elde ettikleri hayırlardan dolayı üzülüyor, başlarına gelen musibetlerden dolayı seviniyorlar.<sup>120</sup>

İnkârcıların kin ve düşmanlıklarına gelince; Kur’ân, onların bu konudaki psikolojik yapılarını tanıtmak amacıyla şu ifadelere yer verir: “*Onların kin ve düşmanlıkları, ağızlarından (dökülen sözlerinden) bellidir. İçlerinde sakladıkları (düşmanlıkları) ise daha büyüktür...*”<sup>121</sup> Öyle ki o inkâr edenler, mü’minlere, kalplerindeki kinlerini ağızlarıyla açıklamadıkça tatmin olamazlar. Bunlar, sadece açıklayabildikleri... Kalplerinde gizledikleri ise, açıklamadıklarından çok çok büyük.<sup>122</sup> “*...Kendi başlarına kaldıklarında, size olan kinlerinden dolayı parmaklarını ısırırlar, “kininizle geberin” deyiver.*”<sup>123</sup> Bu, onlar için bir bedduadır. “Allah, kininizi ölünceye

---

<sup>118</sup> Râzî, VII, 267- 268.

<sup>119</sup> Âl-i İmrân, 120.

<sup>120</sup> Sâbûnî, I, 205.

<sup>121</sup> Âl-i İmrân, 118.

<sup>122</sup> Sâbûnî, I, 205.

<sup>123</sup> Âl-i İmrân, 119.

kadar devam ettirsin” demektir.<sup>124</sup> Onların kıskanmalarına sebep olan mü'minlere karşı besledikleri bu kin ve düşmanlık, ceza olarak kıyamete kadar kendi aralarına da salıverilmiş olup,<sup>125</sup> onlar, sürekli olarak birbirlerini kötüler ve kınar bir tavra müptela kılınmışlardır.<sup>126</sup> Hacc suresinde ise, onların yüzlerinden belli olan bu duygularına hâkim olamayışları anlatılırken adeta onlara, kendi iç dünyalarındaki fırtınaların yıkımı haber verilmektedir: “*Kendilerine ayetlerimiz açık açık okunurken o kafirlerin yüz ifadelerinden inkârlarını anlarsın. Neredeyse, kendilerine ayetlerimizi okuyanlara hışımla saldıracaklar...*”<sup>127</sup> Ayet-i kerimede bildirilen “yüzlerinde görülen inkâr alametleri” ile, yüzlerinde öfke ve kızgınlık alametlerinin tezahür etmesi kastedilmektedir.<sup>128</sup> Bu da, Zemahşerî'nin beyanına göre; sataşmaktan, kızmaktan, geçimsizlikten ve inkârdan ötürü yüzde beliren çok kötü ifadelerdir.<sup>129</sup>

**Alaycı Olmaları:** Karşısındakini küçük görme, aşağılama ve beğenmeme neticesinde vuku bulan alay, sözlü ifadelerle gerçekleştirileceği gibi kişinin tavır ve davranışıyla fiili olarak vücut diliyle de sergilenebilir. Kur'ân'ın beyanına göre, inkârcılar her iki tavrı da takınmışlar, gerek Allah'a, gerek O'nun dinine karşı her türlü alay ve istihzayı, kimi zaman sözle, kimi zaman hal ve hareketlerle ortaya koymuşlardır. Bu, tarih boyunca hep böyle süregelmiş, Hz. Peygamberde olduğu gibi önceki bütün peygamberler de aynı vakıalarla yüz yüze gelmiştir.<sup>130</sup> Kur'ân, inkârcıların, özellikle de

---

<sup>124</sup> Taberî, IV, 67; Süyûtî, Celâleddîn, *Tefsîru'l- Celâleyn*, Kahire, tsz., I, 60.

<sup>125</sup> Mâide, 14.

<sup>126</sup> İbn Kesîr, III, 62.

<sup>127</sup> Hacc, 72.

<sup>128</sup> Râzî, XIII, 66.

<sup>129</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, Beyrut, tsz., III, 22.

<sup>130</sup> Enbiyâ, 41.



münafıkların Hz. Peygamber ve ashabıyla alay etmesinin<sup>131</sup> yanında, din (İslâm) ile,<sup>132</sup> Allah ile,<sup>133</sup> O'nun ayetleriyle,<sup>134</sup> ibadetler ile,<sup>135</sup> mü'minlerle<sup>136</sup> alay ettiğini beyan buyururken, bununla onların, mü'minlere psikolojik bir baskı kurarak, inanmayanlar üzerindeki var olan tesirlerini farklı bir metotla bertaraf edip asgarîye indirmeyi hedeflediklerine vurgu yapar. Bu, aynı zamanda dikkatleri başka tarafa çekme ve hadisenin (imanın etki gücünün) önemsenmeyecek derecede olduğunu topluma dikte etme ve bu düşünceden bir an önce uzaklaştırma girişiminden ibarettir.

Tavır ve hareketlerle hakaret ve alay duygusunu izhar etme, sözle gerçekleştirilen alaydan daha ağır ve daha rencide edici bir durum arz eder. Zira, sözlü alay ve hakarete mukabelede bulunma, mü'minlerin fitratına daha müsait ve uygun gelirken; tutum ve davranışlarla sergilenen alaya, hem benimsenmemesi hem de tavsiye edilmemesi sebebiyle aynı şekilde karşılık verilemediğinden dolayı, daha onur kırıcı olmuş, inkâr edenlerin sık sık baş vurdukları bu tür alaylı davranışlar karşısında inananlar, son derece incinmişler, böylece o alay edenler de zevklerinin doruğuna ulaşmışlardır. Mutaffifin suresinde bu gerçeğe şöyle temas edilir: *“Dünyada mücrimler, iman edenlere gülerlerdi, mü'minlere uğradıklarında kaş-göz hareketiyle alay ederlerdi. Kendi adamlarının yanına döndüklerinde inananlarla alay etmenin zevkini tadarlardı.”*<sup>137</sup> Müfessirler der ki: “Müşrikler, küçümsedikleri ve hafife aldıkları için fakir müslümanlarla, göz

---

<sup>131</sup> Enbiyâ, 36; Furkân, 41.

<sup>132</sup> Mâide, 57.

<sup>133</sup> Tevbe, 65.

<sup>134</sup> Lokmân, 6.

<sup>135</sup> Mâide, 58.

<sup>136</sup> Mü'minûn, 110.

<sup>137</sup> Mutaffifin, 29, 30, 31.

kırparak alay eder ve birbirlerine anlatarak gülüp eğlenirlerdi.”<sup>138</sup> Yukarıdaki ayette geçen “Teğâmeze” fiili, alay olsun diye kaş ve gözleriyle karşısındakini göstermek anlamındadır.<sup>139</sup> Dolayısıyla burada, münafıkların, hem tavır ve davranış olarak hem de sözlü olarak alay etmenin zevkini yaşamaları söz konusudur.<sup>140</sup>

**Şüpheli Olmaları:** İnkârcıların iman etmelerini engelleyen en önemli noktalardan birisi, onların birtakım şüphelere kapılıp gerçeği yakînen müşahede edememeleridir. Bu şüphe, aynı zamanda onların sıhhatli karar vermelerini de engellemektedir. Onlar, Allah’ın birliği, güç ve kudreti, Hz. Peygamberin ve diğer bazı peygamberlerin risâleti, kıyamet ve ahiretin varlığı, öldükten sonra dirilmenin vukuu hususunda şüphe içinde olduklarından, tam bir teslimiyet göstererek kabullenemezler, mütereddit bir şekilde devamlı bocalayıp dururlar. Kur’ân, onların bu psikolojik hallerinden sık sık bahseder. Meselâ, Tevbe suresinin 110. ayetinde, Cenâb-ı Hak, “mescid-i dırâr”ı yapanların<sup>141</sup> kalplerinde devamlı şek, nifak, kin ve şüphe bulunduğunu, bunların ölünceye kadar da aynı şek ve şüphe içerisinde yaşamaya devam edeceklerini bildirirken, aynı zamanda bununla, mü’minler aleyhine planlar düzenleyen bütün toplulukların devamlı şüphe içerisinde bir hayat sürdüreceklerini vurgulamaktadır. Konuyla ilgili diğer bazı ayet-i kerimelerde de şöyle bildirilir: “*İnkâr edenler dediler ki: Biz, size gönderileni inkâr ettik ve bizi, kendisine (kulluğa)*

---

<sup>138</sup> Râzî, VIII, 505; Ebü’s- Suûd, VIII, 507; Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lübâbü’t- Te’vil fi Meâni’t- Tenzil*, Mısır, tsz., IV, 362; Neseî, IV, 362.

<sup>139</sup> İbn. Manzûr, Ebü’l- Fadl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü’l- Arab*, Beyrut, 1968, V, 388; Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcü’l- Arûs*, Beyrut, 1966, IV, 66.

<sup>140</sup> Bkz. Ebû Hayyân, *el- Bahr*, VIII, 443.

<sup>141</sup> Bunlar, suç işlemede ileri gidip mü’minlere zarar vermek için şer plânları görüşecekleri yer olarak “zarar mescidi” ni inşa eden münafık topluluğudur.

çağırдыңın şeyden ciddi bir şüphe içindeyiz.”<sup>142</sup> Onların bu şüpheleri, Allah’ın birliğinden,<sup>143</sup> yeri, göğü ve bunlarda bulunanları tek başına yaratmasındaki kudretinden olup,<sup>144</sup> işte bu şüphe sebebiyle dinden rahatsızlık duyar ve sıkılırlar.<sup>145</sup> Aynı zamanda “Onlar, Kur’ân hakkında şüpheli bir tereddüt içinde”<sup>146</sup> olduklarından, çoğu zaman “Bu Kur’ân, eskilerin masallarından başka bir şey değildir.”<sup>147</sup> demişlerdir.<sup>148</sup> Aslında onlar, buldukları şüphe içerisinde bocalayıp dururlar. Tevbe suresinde buna işareten şöyle buyrulur: “Ancak Allah’a ve ahiret gününe inanmayanlar, kalpleri şüpheye düşüp, o şüpheler içinde bocalayanlar senden izin isterler.”<sup>149</sup> Cenab-ı Hak, bu ayette, Allah’a ve ahirete iman etmeyenlerin kalplerinde şüphe bulunduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla imansızlık, bazen, Allah’ı ve ahireti kesinlikle inkâr suretiyle olabileceği gibi, bazen de, bu hususlarda meydana gelen bir şüpheden kaynaklanabilir. İşte, Allah Teala, bu kimselerin inkârının şek ve şüpheden olduğunu bildirmiştir ki, bu da, imanda şüphesi bulunanın, Allah’a hiç iman etmemiş sayılacağını göstermektedir.<sup>150</sup> Onların kalpleri, Allah’ın vereceği sevap hakkında da şüphe içindedir.<sup>151</sup> Ayette geçen, “şüpheler içinde bocalayanlar” ifadesi ise, “şek ve şüphe içinde olan kimse, menfi veya müsbet karşılık verme hususunda şaşırır kalır. Bu iki taraftan veya bu iki zıt şeyden birisine karar veremez ve hükmedemez.”

---

<sup>142</sup> Hûd, 62; İbrâhîm, 9.

<sup>143</sup> Süyutî, *Tefsîrî'l- Celâleyn*, I, 188.

<sup>144</sup> Hâzin, III, 72, Nesefî, III, 72.

<sup>145</sup> Sâbûnî, II, 85.

<sup>146</sup> Fussilet, 45.

<sup>147</sup> En’âm, 25; Nahl, 24; Kalem, 15; Mutaffifîn, 13.

<sup>148</sup> Ayrıca bkz. Duhân, 9.

<sup>149</sup> Tevbe, 45.

<sup>150</sup> Râzî, XVI, 77.

<sup>151</sup> Sâbûnî, I, 500.

anlamındadır.<sup>152</sup> Onlar, neye bağlanıp inanacaklarına karar veremedikleri gibi kime bağlanacaklarına da karar veremezler. Nisâ suresinde onların bu psikolojik hallerinden şöyle haber verilir: *“Bunlar arasında bocalayıp durmaktalar. Ne onlara (bağlanıyorlar) ne bunlara...”*<sup>153</sup> Bu ayette de Allah, münafıkların, dinleri konusunda kararsız ve şaşkın olduğunu açıkça bildirmektedir. Onlar, küfürle iman arasında neye karar vereceklerini bir türlü kestiremezler, böylece bocalayıp dururlar. Aynı şekilde ne mü'minlere katılırlar, ne kâfirlere.”<sup>154</sup>

**Sıkıntılı ve Stresli Olmaları:** Kur'ân, inkârı, kişiler için iç huzur ve barışı temin etmede en büyük engel olarak görür. Nitekim müşriklerin büyük bir stres içinde olduklarına şu ayet dikkat çekmektedir: *“Kim Allah'a ortak koşarsa, sanki o, gökten düşüp parçalanmış da kendini kuşlar kapmış yahut rüzgar onu uzak bir yere sürüklemiş gibidir.”*<sup>155</sup> Maddî hastalığın tabii olarak bünyede hararet meydana getirdiği gibi inançsızlık da kalpte huzursuzluktan dolayı bir hararet meydana getirmekte, stresle büyük oranda ruhta bir gerilim oluşarak denge bozulmakta, kişide korku, endişe, heyecan gibi hallerin meydana çıkmasına sebebiyet vermektedir.<sup>156</sup> Bu yüzden Kur'ân, inanmayanların kendileriyle barışık olmadığını, ruhi sıkıntı ve stresten dolayı gönül huzurunu elde edemediklerini bildirerek onların bu psikolojik ortamlarını şu nefis teşbihle dile getirir: *“Allah kimi saptırmak isterse onun göğsünü daraltır ve göğze çıkıyormuş gibi meşakkatlendirir. Allah, inanmayanların üstüne işte böylece*

---

<sup>152</sup> Râzî, XVI, 77.

<sup>153</sup> Nisâ, 143.

<sup>154</sup> Hâzin, I, 415.

<sup>155</sup> Hacc, 31.

<sup>156</sup> Aydın, s. 185.

*murdarlığı musallat eder.”*<sup>157</sup> Ayette; iç sıkıntı, fiziki bir sıkıntıya teşbih edilmiş; göğsü yükselmek suretiyle azalan oksijen ve havanın, beden yeterince beslenememesinden dolayı yaşantıyı tehlikeye sokacağı gibi inkârın da, manevi hayat damarlarını tıkamaya vesile olacağı; böylece huzursuzluk ve iç sıkıntının baş göstereceğinin kaçınılmaz olacağı bildirilmiştir. Zira böyle bir durumda, kalbe, hayrın gireceği bütün yollar kapalıdır.<sup>158</sup> Ayetle ilgili olarak Taberî'nin yorumu şöyledir: “O kişi göğsü yükselmeye ve mümkün olmayan bir işi yapmaya çalışan gibidir ki bu da, kafirin kalbinin içine iman girmeyecek kadar dar olduğunu göstermek, streste olduğunu bildirmek için Allahın getirdiği bir misaldir.”<sup>159</sup> Bu ruh halini, iman edip de Peygambere karşı, yanılarak, bir anlık isyana kalkışan Sahabe'nin de yaşadığına şahit olmaktayız. Tevbe suresinin 118. ayetinde, münafıkların propagandasına aldanarak Tebûk seferinden geri bırakılan üç kişinin<sup>160</sup> o esnada hissettikleri iç sıkıntı; Kur'ân'ın anlatımıyla şöyle bildirilmektedir: “*Yer yüzü genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, vicdanları kendilerini sıktıkça sıkılmıştı. Nihayet Allah'tan, yine Allah'a sığınmaktan başka çare olmadığını anlamışlardı.*” Öyle sıkılmışlardı ki, ruhları, ne bir sevinç, ne de bir ünsiyet duyuyordu. Ta ki Allah onlara acıyıp tevbelerini kabul edince üzerlerindeki bu stres, huzursuzluk ve sıkıntı bulutları dağıldı, böylece rahatlamış oldular.

**İnatçı Olmaları:** İnkârın psikolojik yansımalarından birisi de, kişide inatlaşma duygusunun sivrilmesidir. Hakikati gerçek dışı,

---

<sup>157</sup> En'âm, 125.

<sup>158</sup> İbn Kesîr, III, 328.

<sup>159</sup> Taberî, VIII, 30.

<sup>160</sup> Bu üç kişinin, Kâ'b b. Mâlik, Hilâl b. Ümeyye, Merâre b. er-Rabî' olduğu bildirilir (*Tefsîru'l-Celâleyn*, I, 170).

doğruyu yanlış, yanlış doğru şeklinde, bile bile iddia etme gibi tehlikeler içeren inatlaşma, Kur'ân'da, inkâr edenlerin ruhsal problemlerinin bir uzantısı olarak gösterilir ve onun vardığı tehlikeli sonuçlara işaret edilerek, inatçı, "ısrar eden, ayak direten",<sup>161</sup> "inatçı zorba",<sup>162</sup> "inatçı kâfir"<sup>163</sup> diye nitelendirilir.

"Sizler, benim kulluk ettiğime kulluk etmezsiniz."<sup>164</sup> ayet-i kerimesi, kafirlerin, Hz. Peygamberin Allah'a ibadet etme davetine karşılık gösterdikleri tepkilerin, inat boyutlu olduğuna dikkat çeker. Aynı şekilde; onlara, "göklerin ve yerin yaratıcısı sorulduğunda"<sup>165</sup> ve kendilerini yaratandan sorulduğunda,<sup>166</sup> mutlaka "Allah" diye karşılık vermeleri"ne rağmen, başka ilahlara da tapmalarının arka plânında, onların inatla Peygamberin davetine uymamaları ve bir tek ilâha bağlanmamaları vardır. Yine bunun gibi; "*Bize Melâike indirilmeliydi. Rabbimizi görmeliydik.*"<sup>167</sup>, "*Gök yüzüne çıkmalsın*"<sup>168</sup> gibi lüzumsuz sözler sarf ederek "...nceye kadar asla iman etmeyiz."<sup>169</sup> deyip bahane aramaları, işi yokuşa sürmeleri, onların, aslında iman etme niyetiyle diyaloga girmediklerini, dolayısıyla bunun da inatlarından kaynaklanan psikolojik bir dengesizlik olduğunu gösterir. Bakara suresinde ise, onların inatlarıyla ilgili şu kesin hüküm bildirilir. "*Yemin olsun ki, (habibim) sen kendilerine her türlü ayeti (mucizeyi) getirsen, yine de onlar (inatlarından) sana uyup kıblene*

---

<sup>161</sup> Nûh, 7.

<sup>162</sup> Hûd, 59; İbrâhîm, 15.

<sup>163</sup> Kâf, 24.

<sup>164</sup> Kâfirûn, 3.

<sup>165</sup> Lokmân, 25; Zuhruf, 87.

<sup>166</sup> Zuhruf, 87.

<sup>167</sup> Furkân, 21.

<sup>168</sup> İsrâ, 93.

<sup>169</sup> Bakara, 55; En'âm,124; İsrâ, 90; Sebe', 31,

*dönmezler...*<sup>170</sup>

**Zayıf ve Güçsüz Olmaları:** Fiziksel olarak güçlü bir beden yapısına sahip olursa da bu, kişide, kuvvet ve cesaretin yeterince var olduğu anlamına gelmez. Zira bu fiziksel etkenler tek başına yeterli olmayıp, onları takviye edici, itici bir gücün (kuvve-i maneviyenin) zorunlu olarak bulunması gereği kaçınılmazdır. İnkâr edenler, bu değerden yoksun olduğundan, kalıplı görünümde olsalar bile, Kur’ân bunları, içi boş, işe yaramaz, güvensiz, itimat edilmeyen kişiler, kuru kalabalık olarak tanıtır ve şöyle der: *“Onları gördüğün zaman, kalıpları hoşuna gider. Konuşurlarsa sözlerini dinlersin. Onlar, sanki elbise giydirilmiş kütüklerdir.”*<sup>171</sup> Onların bir kısmı, şekil ve görünüm itibariyle güzel, parlak ve iri cüsseli olduğundan dolayı ilk anda bakanların hayranlığını kazanır. Bazıları, fesahatları ve dillerinin akıcılığından dolayı muhatabını hemen tesiri altına almayı başarırdı. Ancak bunun yanında, ilim ve fikirden mahrum bir takım suretler olmaları hasebiyle duvara yaslandırılmış kütüklere benzerler. Onlar, âdeta, ruhsuz kalıplar, akılsız bedenlerdir.<sup>172</sup> Birbirlerine karşı onların (görünürdeki) dostlukları ve (menfaate dayalı) bağlılıkları da, örümceğin yaptığı yuvadaki çürüklüğe benzediğinden,<sup>173</sup> kendi aralarında güven telkin etmezler.

**Çabuk Aldanmaları:** İman, güvenin, inkâr, güvensizliğin bir göstergesidir. Bu sebeple, İmanda; bir değerler bütününe şuurlu bir bağlanma, bir teslimiyet söz konusu iken, inkârda; körü körüne bir saplantı kendini göstermektedir. Bu saplantının temelinde, genel

---

<sup>170</sup> Bakara, 145.

<sup>171</sup> Münâfikûn, 4.

<sup>172</sup> Sâbûnî, III, 363.

<sup>173</sup> Ankebût, 41.

anlamda, aldanma ve aldatma yatmaktadır. Her münkir, aldandığını ahiret hayatında fark edecektir.<sup>174</sup> Bu aldanma, kişilerin birbirlerine karşı yaptıkları telkinler neticesinde gerçekleşeceği gibi, şeytanların, insanlara vesveseler vermesi ile de vuku bulur. “Zira, şeytan, insana, “inkâr et” der. İnsan inkâr edince de, “ben, senden uzağım, çünkü ben, alemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım” der.”<sup>175</sup> Bu ayette Allah, aldatmanın, inkâr üzerinde fonksiyonel bir etkiye sahip olduğunu güzel bir temsille beyan etmektedir.<sup>176</sup> Başka bir ayeti kerimede de şöyle bildirilmektedir: “Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar, aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar...Ahireti inkâr edenlerin kalpleri ona (o yaldızlı söze) kansın, ondan hoşlansınlar ve işledikleri suçları işlemeye devam etsinler diye böyle yaparlar.”<sup>177</sup> Bu ayet-i kerimelerde ise, “şeytanların, birbirlerine dalalet ve şer işlemleri için vesvese verdikleri, insanları aldatmak ve onlara tuzak kurmak için süslü ve yaldızlı laflar, batıl sözler telkin ettikleri” bildirilirken, ancak ahireti inkâr eden kafirlerin kalplerinin bu yaldızlı sözlere meyiledeceği vurgulanmaktadır ki, bu da, onların muhakemelerinin zayıf olduğunu, basiret sahibi olmadıklarını, basit şeyler karşısında metanetlerini kaybederek akıllı davranmadıklarını, gerçeği kavrayamadıklarını, çok çabuk aldanabildiklerini göstermektedir. Çünkü, söylenen süslü söze ilk etapta kanma, aldanmanın en alt basamağıdır.

**Ümitsiz Olmaları:** Kur’ân’da “ye’s” ve “kunût” ile ifade edilen ümitsizlik, recâ ve umudun zıddı<sup>178</sup> olup, arzu ve beklentinin

---

<sup>174</sup> Bkz. Bakara, 167, A’râf, 38.

<sup>175</sup> Haşr, 16.

<sup>176</sup> Krş. Râzî, XXIX, 290- 91.

<sup>177</sup> En’âm, 112, 113.

<sup>178</sup> İbn Manzûr, XV, 431.



kesilmesi<sup>179</sup> anlamındadır. Kunût, ye's'ten daha mübalağalı bir mana ifade eder.<sup>180</sup> Ümitsizlik, bir manada hayatın anlamını yitirdiği, amacın yok olduğu, düşüncenin sıfırlandığı noktadır. Allah Teala, kullarını bu tehlikeli psikolojik ortamdan uzak tutmak için umudu tüketmeyip<sup>181</sup> korku ile ümit arası bir yaşam seyri çizilmesini emretmiş<sup>182</sup> ve bu duygular içerisinde imanın gereğinin yerine getirilmesini bildirmiştir. Ancak inkâr edenlerin psikolojik durumları buna müsait olmadığından, onlar Allah'ın rahmetine bel bağlamaz, ahiretten umudu keserler,<sup>183</sup> bunalımlı ve huzursuz bir hayat sürerler, mutluluk ve sükuneti yakalayamaz, böylece sağlıklı bir kişiliğe sahip olmadıklarını ortaya koyarlar.

Kur'ân'da ümitsizlik, inkâr edenlerin psikolojik bir özelliği olarak belirtilmekte,<sup>184</sup> ümitsizliği benimseyenlerle dostluk men edilmekte,<sup>185</sup> hatta ümidi yitirmeyi Kur'ân, bir sapıklık olarak görmektedir.<sup>186</sup>

Sonuç olarak şunu diyebiliriz: Gerçek şu ki; kişi, yaşantısını idame ettirirken ruhsal bir takım dalgalanmalar geçirmekte, farkında olarak veya olmayarak bunların etkisi altına girmektedir. Kur'ân, insan karakterinden bahsederken bu zaaf noktalara zaman zaman temas etmekte, bir yandan bu tür şahsiyetleri tanıtır diğer taraftan onların bu ruhsal yapılarının olumsuz sonuçlarından haber

---

<sup>179</sup> Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Huseyn, *el- Külliyyât*, nşr. Adnân Dervîş, Muhammed Mısrî, Beyrut, tsz., s. 985.

<sup>180</sup> İbn Manzûr, XI, 319.

<sup>181</sup> Zümer, 53.

<sup>182</sup> Secde, 16.

<sup>183</sup> Mümtetine, 13.

<sup>184</sup> Hûd, 9; Yûsuf, 87.

<sup>185</sup> Mümtetine, 13.

<sup>186</sup> Hicr, 56.

vermektedir. Yine o, insan fıtratının vazgeçilmez bir gereği olarak gördüğü “ıman”ı, insanı kemal noktasına ulaştıran bir merkez olarak kabul etmekte, bunun aksini, yani inkârı ise, şahsiyeti zedeleyici, karakteri bozucu, psikolojik yapıyı alt üst edici bir unsur olarak tanıtmakta, neticede de inkârın, tutarsız bir hayat, dengesiz, gayesiz ve huzursuz bir yaşantıya sürükleyeceğini bildirmektedir.

## KUR'AN'DA AMELLERİN DEĞER YÖNÜNDEN MUKAYESESİ

Yrd. Doç. Dr. Musa BİLGİZ\*

### ÖZET

*Kur'an, evrendeki varlıkların çoğundan insanın üstün olduğunu ve ona birçok nimet ve imkânın verildiğini belirtir. Bu nimet ve imkânlardan dolayı, insanın başta Allah'a sonra da bütün varlıklara karşı sorumlu olduğunu bildirir. Bu sorumluluğa ilişkin olarak da davranışlarımızı genel olarak ikiye ayırır: a) İyi ve güzel ameller. b) İyi olmayan, kötü ameller. Mü'minler de inkârcular da, bu davranışlarının karşılığını kısmen dünyada, tamamen ise ahirette alacaklardır. Mü'minler, kötü amellerinden dolayı ya bağışlanacak ya da ceza görecekler. İyi amellerine karşılık ise, cennet nimetleri ve güzellikleri verilecektir. İnkârculara gelince, onlar kötü amellerinin dengiyle cezalanacak, iyi amellerine karşılık ise, bir mükâfat elde edemeyeceklerdir.*

**Anahtar Kelimeler:** Mü'min, Kâfir, Amel, Çalışma, Dünya, Ahiret, Değer.

### ABSTRACT

#### *Comparison of the Actions in View of Value in the Koran*

*The Koran reads that man is superior to a number of creatures in the universe and that he has been given a lot of blessings and*

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

*facilities. It also indicates that man is therefore responsible firstly to Allah and to all creatures. It divides man's behaviour into two accordingly: a)-good and nice behaviour. b)-bad and evil behaviour. Both believers in Islam and non-believers will see the response to their behaviour partly in the world and completely in the next world. The believers in Islam will be either punished on account of their evil behaviour or be forgiven. They will awarded with the blessings of paradise for their good behaviour. As for the non-believers, they will be given a punishment equal to their evil doings but will not be gifted for their good actions.*

**Key Words:** *Believer in Islam, Non-believer, Behaviour (Act), Work, World, the Next World, Value.*

## **Giriş**

Bu çalışmanın amacı, Kur'an'ın insan faaliyetlerine verdiği değeri ortaya koymak, inananlarla inkârcıların dünyevî çaba ve gayretlerinin sonucunu belirtmek ve her iki grubun çalışmalarını, amellerini mukayese etmektir.

Bilindiği üzere kâinat, hareket esası üzerine kurulmuştur. Hareketsiz olarak gördüğümüz cansız varlıklar, dağlar, taşlar, denizler, okyanuslar, nehirler, bulutlar, yıldızlar, yağmur, rüzgâr, güneş, ay ve dünyamız sürekli hareket etmekte, dalgalanmakta ve coşmaktadır. Varlıklar, hangi gezeğene ait iseler, hem o gezeğenin hareketi, hem de kendilerinde mevcut olan potansiyel güçle hareket etmektedirler.

Kur'an-ı Kerim, gece, gündüz, güneş ve ayın her birinin bir yörüngede hareket ettiklerini bildirmektedir (Enbiya, 21/33). Yüce

Kudret, Şu uğsuz bucaksız uzayda birbirine ęarpmadan ve kendileri için belirlenmiŐ yörüngeden sapmadan, sayıları (henüz) tam tesbit edilemeyecek derecede ęok olan âlemleri, varlık ve gezeğenleri hareket ettirmektedir. Deniz veya nehirlerin hareketi veya dalgalanmaları olmasaydı, onlarda canlıların yaşaması mümkün olmazdı. Zira bu dalgalanmalar, tıpkı canlı bir varlığın nefes alıp vermesi gibi orada hayatlarını sürdüren varlıkların nefes alıp vermelerine, yaŐamalarına sebep olmaktadır.

### **1- İnsan ve Amel:**

Yeryüzü, insanoğluna, iŐlenmemiŐ ve yararlanılması gereken bir kaynak, bir sermaye olarak sunulmuştur. “... *Ve, sizin için, yeryüzünde belli bir zamana kadar kalıŐ ve bir geğimlik vardır*” (Bakara, 2/36). İnsanın bütünüyle mutlu ve müreffeh bir hayat yaşaması, ancak mutlu bir toplumla mümkündür. Böylesi bir toplumun teşekkülü için de, fertlerin maddi ve manevi (zihinsel ve bedensel) yönden ęalıŐmaları bir zorunluluktur. Bu yüzden İslâm inancında, veren el, alan elden daha üstün tutulmuştur. Böylesi kurallar, toplumun ęalıŐan, üreten ve ęabalayan fertlerden oluŐması için ęok iyi teşvik unsurlarıdır.

Kâinattaki her Şey insan için yaratılmış; göklerde ve yerde bulunan varlıklar, insanın tasarruf yetkisine itaat ettirilmif ve hizmetine sunulmuştur<sup>1</sup>. Kendine verilen bu sayısız nimet ve imkânlardan dolayı, insanın da bir sorumluluk alanı vardır. Bir başka ifadeyle bu nimetlerin bir bedeli vardır<sup>2</sup>. Bu bedel, yaratılış gayemize uygun olarak faaliyette bulunmaktır. ęünkü Cenab-ı Hak, insanların

---

<sup>1</sup> Varlıkların insanın hizmetine sunulduğunu bildiren ayetlere ilişkin olarak bkz. Ra’d, 13/2; İbrahim, 14/32,33; Nahl, 16/12,14; Hac, 22/65; Lokman, 31/20...

<sup>2</sup> Tekâsür, 102/8

hangisinin daha güzel amel edeceğini denemek için, yeryüzündeki her şeyi dünyanın kendine mahsus bir ziynet yapmış ve bunları insanın istifadesine sunmuştur<sup>3</sup>. İnsana verilen nimetlerin tümü, karakter ve özelliklerini ortaya koyması içindir. Zira “*Herkes kendi karakterine, mizacına göre davranır*” (İsra, 17/84). Bir başka deyişle her insan, kendi his ve duygularına uygun olarak hareket eder, iş yapar<sup>4</sup>.

Allah, İnsana sayısız ihsanlarda bulunmakla bir fırsat tanımıştır. Acaba insan bu fırsatı değerlendirecek mi? Yoksa dünya metaini aşırı ve körçesine bağlılık mı duyacak? Daha da önemlisi, kendi başarıları olarak görünen şeylerde boş ve anlamsız bir gurura mı kapılacak<sup>5</sup>. Halbuki hayat ve ölüm, bir imtihan ve gaye için yaratılmışlardır. Bu gaye, insanların hangilerinin davranış yönünden daha iyi olduğunu ortaya çıkarmaya yöneliktir<sup>6</sup>. “Şu halde hayat, anlamsız bir varoluş olmadığı gibi, ölüm de sonu hiçlik olan bir yok oluş değildir. Aksine hayat, bir hayırlı faaliyetler alanı, ölüm ise bu faaliyetlerin karşılığını bulacağımız ebedî varlık sahasına geçişi sağlayan bir dönüm noktasıdır”<sup>7</sup>.

Allah insanları diledikleri şekilde amel etmekte serbest bırakmıştır<sup>8</sup>. Bununla birlikte kötü amel işleyenlerin Allah’tan kaçıp kurtulacaklarını sanmaları büyük yanıldır<sup>9</sup>. Çünkü Allah’ın ilmi,

---

<sup>3</sup> Kehf, 18/7,46; Hadid, 57/20

<sup>4</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşr., İst., tsz., V, 3197.

<sup>5</sup> Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı(Meal-Tefsir)*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İst., 1996, II, 586, 5 nolu not.

<sup>6</sup> Hud, 11/7; Mülk, 67/2; Kehf, 18/7.

<sup>7</sup> Hayrettin Karaman ve arkadaşları, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Tercümesi*, Medine, 1987, s. 561.

<sup>8</sup> Fussilet, 41/40

<sup>9</sup> Ankebut, 29/4

insanların yaptıklarını çepeçevre kuşatmıştır<sup>10</sup>. “*Kim salih bir amel işlerse kendi iyiliğine, kim de kötülük işlerse kendi aleyhine işlemiş olur*” (Casiye, 45/15). Cenab-ı Hak, “*İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur. Onun çalışmasının sonucu da ileride görülecektir*” (Necm, 53/39-40) buyurarak, bize sürekli ve doğru çalışmayı emretmektedir. Çalışma sayesinde, insanın hem ruhu hem de bedeni güçlenir. Aksi halde kurdun ağacı çürütmesi gibi, tembellik de insanın bedenini ve ruhunu çökertir; itibarını, şeref ve haysiyetini düşürür, kişiyi hor ve zelil bir hale koyar.

İnsan, gayesiz olarak yaratılmadığı gibi başıboş bırakılacak bir varlık da değildir. Böyle bir inanç, şüphe veya tahmin, Kur’an tarafından şiddetle reddedilmekte ve bunun tutarsızlığı bildirilmektedir: “*İnsan kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır*” (Kıyame, 75/36). “*Andolsun ki yaptıklarınızın tümünden hesaba çekileceksiniz*” (Nahl, 16/93). Dolayısıyla insanın dilediği şekilde hareket etme ve yaptıklarından sorumlu tutulmaması, mümkün değildir. Zira insan, hayvanlardan farklı bir varlıktır. Hayvanların iradesi ve sorumluluğu olmadığı halde insanın hem iradesi, hem de sorumluluğu vardır. Bu sorumluluğun bilincinde olarak yaşayanlara Cenab-ı Hakk’ın bitmez tükenmez mükâfatları vardır. Sorumlu tutulduğu gayeyi ve imtihanı umursamayan, yüceliğinin farkında olmayan, Allah’ı ve nimetlerini inkâr edenler ise, dört ayaklı hayvanlara benzetilmiştir. Hatta değer yönünden onlardan da aşağı bir mertebede oldukları bildirilmiştir. “*Andolsun, cehennem için de birçok cin ve insan yarattık. Zira onların kalpleri vardır; fakat onlarla gerçeği kavramazlar; gözleri vardır, lâkin onlarla gerçeği görmezler;*

---

<sup>10</sup> Al-i İmran, 3/120

*kulakları vardır, fakat onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da sapıktırlar. Onlar gafillerin ta kendileridir”* (A’raf, 7/179). Bu ve benzeri ayetler, yalnız dünya hayatı için çalışıp, ahiret hayatını düşünmeyen ve onun için gerekli çalışmayı yapmayanları şiddetle azarlamaktadır. Çünkü hayvanlar bile fitratlarından sapmaz, seçebilecekleri kadar menfaat ve zararlarını seçer ve bu uğurda gerekli gayretlerini gösterirler. Organlarından hiç birini de yaratılış amaçlarına aykırı kullanmazlar<sup>11</sup>.

Sorumluluk bilincini ve ilahi iradeyi hesaba katmaksızın yaşayanlar, hak, hukuk, delil ve bürhan tanımadıkları için, nefislerinin isteklerinden başka hiçbir şey düşünmezler. Bu gibi kişiler, arzu, keyif ve zevklerine yani yalnız şahsi menfaatlerine değer verirler. Hak ve hakikati zevklerine feda eder, Hakk’ın rızasını düşünmeyi akıllarına bile getirmezler. Yüce Kur’an’ın ifadesiyle, arzularını ilah edinir, bencil istek ve zevklerine taparlar<sup>12</sup>.

Geçmiş ve günümüz fert ve toplumlarına baktığımızda, inkâr ve sapkınlığın en büyük nedenlerinden birinin, sınır ve kural tanımayan zevk ve arzular olduğunu görmekteyiz. Nitekim Peygamberimiz, “*Allah katında, sema gölgesi altında Allah’tan başka tapılan ma’budlar içinde kendisine uyulan hevedan daha büyüğü yoktur*”<sup>13</sup> buyurmakla, dikkatlerimizi bu tehlikeye çekmek istemiştir. Yani insanlar, Allah dışında en çok kendi hevalarına itaat etmekte, tapmaktadırlar.

Allah, insanın değerini dünya ve ahiret için ortaya koyduğu

---

<sup>11</sup> Elmalılı, IV, 2338.

<sup>12</sup> Furkan, 25/43; Casiye, 45/23; ayrıca bkz. Elmalılı, V, 433; VII, 4321.

<sup>13</sup> el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu’l-Ummal*, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 1989, III,7833 (547).



amellerle belirlemektedir. Zira “*Her nefis, kazancı karşılığında bir rehindir*” (Müddessir, 74/38; Tur, 52/21). Bir başka ifadeyle her nefis, çalışması, ameli karşılığında bir rehine gibidir. “Saadet ve felâketi kazancıyla orantılıdır. Çalışır, güzel ameller yapar, Allah’a olan ödevlerini yerine getirirse kendisini kurtarır”<sup>14</sup>. Hiç kimse kendi çalışması olmaksızın, yalnız atalarının şan ve şerefiyle kendini kurtaramaz<sup>15</sup>. Her türlü çalışmanın, gerçek değerinin belirlendiği ve tam karşılığının verileceği kıyamet gününde, her fert yaptıklarıyla rehin alınır. Yaptıklarına göre mükafat veya ceza görür<sup>16</sup>.

## 2- Mü’minlerin Amelleri / Çalışmaları:

Cenab-ı Hak, bütün nimetleri insanlığın istifadesine sunmuştur. Binaenaleyh ahirette herkes ameline göre yargılanacak<sup>17</sup>, zerre kadar iyi ameli olan da zerre kadar kötü ameli olan da karşılığını görecektir ve hiç kimseye zulmedilmeyecektir<sup>18</sup>. Kötü ameli olanlar kötülüklerinin dengiyle cezalandırılırken, iyi amel işleyenler fazlasıyla mükafatlandırılacaklardır<sup>19</sup>.

Kur’an-ı Kerim, insanların davranış, düşünce, gayret ve eylemler açısından farklılıklar arz ettiklerini belirtir: “*Muhakkak ki işiniz (çalışmalarınız) çeşit çeşittir*” (Leyl, 92/4). İnanan ve inanmayan her insanın, yaptığı çalışma ve davranışlardan dolayı belirli bir derecesi vardır<sup>20</sup>. Dolayısıyla, gayret sarf ederek takip edilen

---

<sup>14</sup> Elmalılı, VIII, 5463.

<sup>15</sup> Elmalılı, VII, 4554.

<sup>16</sup> Fahrüddin er-Razî, *Mefatihü'l-Ğayb*, Mektebetu Abdurrahman Muhammed, Mısır, tsz., XXX, 184.

<sup>17</sup> Tevbe, 9/94-105; Yasin, 36/54

<sup>18</sup> Nisa, 4/49-77; İsrâ, 17/71

<sup>19</sup> Nur, 24/38; Sebe, 34/37-38; Mü’min, 40/40; Ahkaf, 46/16

<sup>20</sup> Ahkaf, 46/19.

yol ve amaçlar, mahiyet itibarıyla birbirinden farklıdırlar. Kur'an açısından bu çalışma ve gayretler, esasta iki büyük kısma, kategoriye ayrılır. Bir başka ifadeyle genel olarak iki tür amelden söz edilir: a) Salih amel. b) Salih olmayan amel veya kötü amel. Salih ameli, mü'minlerin çalışmalarını değerlendirirken yani burada ele alacağız. Salih olmayan ameli ise, inkârcıların çalışmalarından bahsederken belirteceğiz.

Amel-i salih kavramı, amel ve salih kelimelerinden teşekkül etmiş bir terkiptir ve Kur'an'ın ağırlıklı olarak üzerinde durduğu temel ve önemli konulardan biridir. Amel; sözlükte “iş, çaba, fiil, çalışma” gibi manalara gelmektedir<sup>21</sup>. “Canlı bir varlığın gayeli olarak yaptığı iş”<sup>22</sup> diye de tarif edilmiştir. Salah kelimesi ise, fesadın zıddıdır<sup>23</sup>. Lâyık olmak, bir kişinin durumunun iyi, uygun olması anlamlarına gelmektedir. Islah şeklinde kullanıldığında ise, onarmak, düzeltmek, kişilerin aralarını bulup barıştırmak ve iyilik yapmak anlamlarına gelir. Aynı kökten gelen sulh kelimesi de barış anlamındadır<sup>24</sup>. Salah kelimesi, ism-i fail olarak yani salih şeklinde kullanıldığında kendisi doğru olan; muslih şeklinde kullanıldığında ise, kendisi doğru olmakla birlikte başkasını da ıslah eden demektir<sup>25</sup>.

Sözlük anlamı itibarıyla amel-i salih, “uygun olan veya iyi olan davranış” anlamındadır. Dinî literatürde ise, “din”in emir, tavsiye ve yasaklarını dikkate alan söz, tutum ve davranışlara amel-i salih denilir. Bir başka ifadeyle amel-i salih, Allah'a ve ahirete iman ederek, O'nun

---

<sup>21</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, 1990/1410, 1.b. II, 516.

<sup>22</sup> Rağıb el-İsfahânî, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Beyrut, 1418/1997, 2.b, s. 587.

<sup>23</sup> el-İsfahânî, s. 489; İbn Manzur, II, 516-517

<sup>24</sup> Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esasu'l-Belağa*, Daru Sadır, Beyrut, 1412/1992, s. 359

<sup>25</sup> Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Furuk fi'l-Luğa*, Beyrut, 1400/1980, s. 204

bildirmiş olduğu hükümlere uygun olarak, ihlas ve iyi niyetle yapılan, Allah'ın rızasının olduğu her türlü hayırlı faaliyetlerdir<sup>26</sup>. Binaenaleyh amel-i salih, yalnız belirli ibadetleri değil, Allah'ın hoşnutluğunu talep için kişinin Allah'a, kendine, insanlara, diğer varlıklara ve kainata yönelik olarak gerçekleştirdiği her türlü hayırlı faaliyetleri kapsamına almaktadır. Kur'an-ı Kerim'de "salihat" kelimesi de, amel-i salihin çoğulu olup aynı anlamı ifade etmektedir<sup>27</sup>.

Bunların dışında el-birr, el-ihsan, el-hayr ve el-ma'ruf gibi kavramlar da, amel-i salih ifadesinin anlam alanı içindedirler<sup>28</sup>. Kur'an-ı Kerim'de mü'minler, genellikle iman edenler ve "amel-i salih" işleyenler olarak nitelenmekte, ya da sadece iman ettik demekle kalmayıp bu iman gereği olan salih amelleri yapmaları konusunda ısrarla teşvik edilmektedirler<sup>29</sup>. Fakat bu durum, onların salih olmayan amelleri yapmadıkları anlamına gelmemektedir. Mü'minler de hataen, cehaleten veya kasden kötü davranışlarda bulunmaktadırlar. Onlar bu tür amellerinin cezasını çekeceklerdir. Bir amelin, davranışın, amel-i salih olarak adlandırılabilmesi için bazı şartlar gereklidir. Bu şartlar, iman, ilahi hükümlere uygunluk, samimiyet, iyi niyet ve Allah'ın rızasının talep edilmesidir. Binaenaleyh iman ederek kitab ve sünnete uygun davranışta bulunma, amellerin salih olabilmesinin olmazsa olmaz şartıdır. Salih amel, dinin, insan fıtratının, akli selimin hayırlı gördüğü davranışlardır. Bunlar kişinin kendine, ailesine, milletine ve

---

<sup>26</sup> Elmalılı, III, 1740; VII, 4554.

<sup>27</sup> Nisa, 4/124; Meryem, 19/76

<sup>28</sup> Geniş bilgi için bkz. Ömer Dumlu, *Kur'an-ı Kerim'de Salah Meselesi*, D.İ.B. Yay, Ank, 1992, s. 32-42.

<sup>29</sup> Amel-i salih kavramının yer aldığı ayetler için bkz. Bakara, 2/25,62; Nisa, 4/57,122,173; Maide, 5/9,69,93; Tevbe, 9/102; Nahl, 16/97; Kehf, 18/88; Meryem, 19/60; Taha, 20/75,82; Furkan, 25/70,71; Kasas, 28/67,80; Rum, 30/44; Sebe', 34/37; Ğafir, 40/40; Fussilet, 41/33,46; Casiye, 45/15;...

bütün insanların menfaatine olan iyi ve güzel davranışlardır<sup>30</sup>. Birçok ayette salih amelin faydası ve gerekliliği, kötü amelin zararı ve gereksizliği üzerinde ısrarla durulmuştur.

Cenab-ı Hak, ibadetin, kulluğun yalnız kendisine ve samimiyetle yapılmasını istemektedir<sup>31</sup>. Zira İslâm düşüncesinde ihlasla ve yalnız Allah rızası gözetilerek yapılan az amel, bu özellikleri taşımayan çok amelden, çalışmadan daha hayırlıdır<sup>32</sup>. Ayrıca hadiste, “*Amellerin en faziletlisi, az da olsa sürekli yapılanıdır*”<sup>33</sup> denilmektedir. Zira hayırlı amellerdeki süreklilik, hem iyiliklerin örnek alınmasına hem de yaygınlaşmasına sebeptir. Binaenaleyh, dünya ve ahirette hüsrandan kurtulmanın yegane şartı, önce iman etmek sonra da hayırlı faaliyetlerde bulunmaktır. Kur’an, bu gerçeği şu ifadelerle dile getirir: “*Asra yemin olsun ki, insan gerçekten ziyan içindedir. Ancak iman edenler, salih ameller işleyenler, birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler hariç*” (Asr, 103/1-3). İman edip salih amel işleyenlerin imanları, yalnız gönüllerinde ve dillerinde kalmaz, bütün hislerine, akıllarına ve gönüllerine nüfuz ederek Allah’ın indirdiği hükümlere uygun davranışlarda bulunmalarına vesile olur<sup>34</sup>. Nitekim dünya’ya gönderiliş nedeni “imtihan” olan insanın<sup>35</sup>, bu imtihandaki sorumluluğu ve gayesi de, yalnızca Allah’a gereği gibi kulluk yapmaktır<sup>36</sup>.

---

<sup>30</sup> Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı*, Ank., tsz., s. 18.

<sup>31</sup> Zümer, 39/2,11,14; Mü’min, 40/14,65

<sup>32</sup> el-Muttakî el-Hindî, III, 23 (5257).

<sup>33</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, el-Mektebetü’l-İslâmiye, İst., tsz., İman, 32, Rikak, 18; Ebu’l-Huseyin İbnu’l-Haccac, Müslim, *Sahihu Müslim*, Mısır, 1955, Müsafirin, 216.

<sup>34</sup> Elmalılı, IX, 6079

<sup>35</sup> Yunus, 10/14; İnsan, 76/2.

<sup>36</sup> Zariyat, 51/56.

Yukarıda mealini yazdığımız Asr Suresi'nde Cenab-ı Hak, mutlak zamana yemin etmiştir. Geçmiş zamana yemin edilmesinin sebebi, surede konu edilen iman, amel-i salih, hakkı ve sabrı tavsiyeye riayet etmeyen fert ve toplumların hüsrana uğradıklarına insanlık tarihinin şahit olmasıdır. İçinde yaşadığımız ve gelecek olan zamana yemini anlamak için, geçmiş zamanın, her insana ve her millete bu dünyada verilen bir fırsat olduğunu bilmek gerekir<sup>37</sup>. Böylece insan, geçmişten ders alırken geleceği de istenen tarzda değerlendirebilsin. Cenab-ı Hak, zamana yemin etmiş olmakla, asıl sermayemizin, çok hızlı geçen ömür/zaman olduğunu bildirmektedir. İmam Razi, buz satan birisinin pazarda şöyle seslendiğini nakleder: “Sermayesi eriyen bu şahsa merhamet edin!”. Razi, “Bu sözü duyduktan sonra bunun Asr suresinin anlamı olduğunu kavradım” der<sup>38</sup>. Çünkü insana verilen ömür, bir buz gibi hızla erimektedir, eğer bunu gereği şekilde kullanamaz ise sonuçta hüsrana uğrar. Hızla geçen zaman, iman etmeyen ve hayırlı çalışmalardan yoksun olan insanın, dünyada ne işle meşgul olursa olsun, hayatını boş yere harcadığına ve hüsranda olduğuna tanıklık eder.

Amel kelimesi, genellikle tutum ve davranışları ifade ederken, iman ve söz hakkında da kullanılmaktadır<sup>39</sup>. Bazı hadislerde iman, amel olarak da belirtilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), “*İslam ve iman, iki ameldirler*”<sup>40</sup> buyurarak, imanın kalbe ait bir amel olduğunu ifade etmiştir. Bir başka hadiste ise, “*Allah katında amellerin en faziletlisi, kendisinde hiç bir şüphenin bulunmadığı imandır*” denilmiştir<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> Mevdudî, *Tefhim'ul-Kur'an*, çev: Heyet, İnsan Yay., İst., 1995, VII, 225.

<sup>38</sup> Razi, XXXI, 85.

<sup>39</sup> Süleyman Uludağ, “Amel” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İst, 1991, III,13

<sup>40</sup> el-Buhari, *Tevhid*, 47

<sup>41</sup> Abdullah b. Abdirrahman es-Semerkandi ed-Darimi, *Sünenü'd-Darimi*, Daru'l-Kutubi'l-

Kur'an'da, amel-i salih'in çoğunlukla imanla birlikte zikredilmesi<sup>42</sup>, amelle imanın, bir arada bulunmalarının gereğine işaret eder. Salah ve iman sözcükleri, kuvvetli bir semantik bağ ile birbirlerine bağlıdır. Hatta salihat, davranış yoluyla dışa yansıyan "iman"dır da denilebilir<sup>43</sup>. Zira İslam, sadece itikadî, vicdanî ve nazarî bir din değil, aynı zamanda hayatın tanzimine yönelik ilke ve uygulamalar da getirmiştir. Bu yüzden inanılan ve düşünülen her iyi, güzel ve faydalı işin tatbik sahasına konulmasını ısrarla ister<sup>44</sup>. Hz. Peygamber (s.a.v.); "*Ameller niyetlere göredir*"<sup>45</sup> buyurmakla, bilerek ve bilmeden yapılan davranışların farklı değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmiştir. Yani Allah'ın emrine uymak düşüncesiyle yapılan ile böyle bir niyetle yapılmayan ameller, sonuçları güzel de olsa aynı kategoride değerlendirilmemektedir. Binaenaleyh ameller, Allah'ın rızasını kazanmak niyetiyle yapılırsa değer kazanırlar. Şu kadar var ki iyi niyet, dince yasaklanmış bir işin günah ve kötülük vasfını ortadan kaldırmaz. Buna karşılık, dinin iyi gördüğü bir iş için yapılan niyet de sevaba vesile olmaktadır. Hatta niyet edilen bir amel, herhangi bir neden yüzünden yapılamamış olsa bile kişi, sırf iyi niyetinden dolayı sevap kazanır<sup>46</sup>. Niyetin bu şekilde sevaba değer görülmesi, kesin bir irade ve karara dayanmasına bağlıdır<sup>47</sup>.

Salih amelini imanla çok yakın bir alakası bulunduğu gibi, temizlik, abdest, namaz, hac, zekat, sadaka, sıla-i rahim, cihad, ilim

---

İlmiyye, Beyrut, tsz, Rikak, 28

<sup>42</sup> Bakara, 2/25, 82, 277; Al-i İmran, 3/57; Nisa, 4/57, 122, 173, .....)

<sup>43</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İst., 1997, s. 269

<sup>44</sup> Uludağ, "Amel" md., III, 14

<sup>45</sup> el-Buhari, Bed'ü'l-Vahy, 1.

<sup>46</sup> el-Buhari, Rikak, 31; Müslim, İman, 203-207

<sup>47</sup> Uludağ, "Amel" md., s. 14

tahsili, iyilikleri emretmek, kötülüklerden sakındırmak, dürüst ticaret yapmak, ölçü ve tartıda hile yapmamak... gibi ibadet ve muamelelerimizle de sıkı bir irtibatı vardır<sup>48</sup>. Bunların dışında pek çok ahlaki amellerimiz de bulunmaktadır. Bunlar, iman, ihlas, takva, tefekkür, doğruluk, adalet, hakkı sevmek, kötülükten nefret etme, tevbe, ihsan, (iyilik), kalp ve nefis tezkiyesini gerçekleştirmek gibi davranışlardır. Bu tür davranışlarımızı da amel-i salih kavramı içinde düşünmek gerekir. Zira gerçeği arama, anlama veya anlatma konusunda yapılan bir anlık tefekkür veya bilgi arayışı bile onlarca yıllık nafil ibadetten üstün tutulmuş ve teşvik edilmiştir<sup>49</sup>.

İman edip ibadet ve itaatte bulunanlar, ebedi olan ahiret saadetini kazananlardır. Onlar, imtihan yeri olan, çok kısa ve çabucak geçen dünya hayatını gereği gibi değerlendirenlerdir. Bu imtihanın endişesini taşıyarak yaşayanlara, Cenab-ı Hakk'ın bitmez tükenmez nimetleri ve lütufları vardır<sup>50</sup>. İyi kimselerin mükafat, kötülük edenlerin ceza görmesi, adalet ve hak gereğidir. Nitekim insanın psikolojik yapısında da bu vardır. İnsan, fıtrata gereği iyi işler yapanların mükafat görmelerini, kötülük yapanların da mutlaka cezalandırılmasını bekler. İlahi adalet de, iman ederek salih amel işleyenleri mükafatlandırmakta, bu kadar nimetleri hiçe sayanları, yoktan var edildiğini, büyütülüp beslendiğini, kendisine kuvvet ve kudret verildiği halde yaratıcısından gafil olarak ve O'na isyan ederek yaşamaya çalışanları da cezalandırmaktadır.

Kur'an, iman edip salih amel işleyenlere güzel ve kat kat

---

<sup>48</sup> Ayrıca bkz. Mahir İz, *Din ve Cemiyet*, Med Yay., İst, 1982; Lütfullah Cebeci, *Kur'ana Göre Takva*, Seha Neşr, İst., 1985; Dumlu, Ömer, *Kuran-ı Kerim'de Maruf ve Münker*, Ravza Yay., İst., 1994.

<sup>49</sup> el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummal*, III, 5710.

<sup>50</sup> Fetih, 48/17; Hacc, 22/50; Ankebut, 29/7; Lokman, 31/3; Şura, 42/22; Buruc, 85/11; ...

mükafatın , cennetin, yüksek derecelerin, Allah'ın mağfiretinin verileceğini, ve bunlar için hiçbir korkunun söz konusu olmayacağını belirtir<sup>51</sup>. Yüce Kitabımız, iman edip salih amel işleyen kulların az olduğunu ve bunların yeryüzünde bozgunculuk yapanlarla bir tutulmayacağını bildirir<sup>52</sup>. İnanıp salih amellerde bulunanlar, altlarından ırmaklar akan cennetlerde ebedi olarak kalacaklardır<sup>53</sup>. Çünkü “... Onlar halkın en hayırlılarıdır” (Beyyine, 98/7).

İman edip salih amel işleyenlere verilen ilahi mükafatlar bunlarla da sınırlı değildir<sup>54</sup>. “Ancak tevbe ve iman edip salih ameller işleyenler başka; Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir...” (Furkan, 25/70). Kötülüklerin iyiliklere dönüştürülmesi ifadesinde iki anlam sözkonusudur: 1-İnsan samimiyetle tevbe ettiği zaman, iman ve Allah'a itaate başlar. Allah'ın rahmet ve yardımıyla, küfür ve isyan halindeki kötülüklerin yerine iyi ameller işlemeye yönelir. Böylece kötülüklerinin yerini iyilikleri alır. 2- Ayetten anlaşılan ikinci bir anlam ise, geçmişte işlenen kötü amellerin, samimiyetle yapılan tevbeden sonra iyiliğe dönüşmeleridir. Zira kişi, bu kötü davranışlarını her hatırladıkça pişmanlık duymakta, işlemediklerinden dolayı hasret çekmekte, sürekli Allah'tan bağışlanmasını talep etmektedir. İşte bundan dolayı Cenab-ı Hak, o günahlarını sevaba dönüştürmektedir<sup>55</sup>. Çünkü, günahtan tevbe etmek, pişmanlık duymak ve Allah'tan af

---

<sup>51</sup> Maide, 5/69; Kehf, 18/88; Meryem, 19/60; Taha, 20/75,82; Seb'e, 34/37; Sad, 38/28;...

<sup>52</sup> Sad, 38/28

<sup>53</sup> Talak, 65/11.

<sup>54</sup> Bkz. Ra'd, 13/29; Kehf, 18/30,107; Meryem, 19/96; Hacc, 22/50; Nur, 24/38; Fussilet, 41/8; Fatır, 35/7; Casiye, 45/30 ...

<sup>55</sup> Ebu'l-Berekât en-Neseî, *Tefsiru'n-Neseî*, Kahraman Yay., İst., 1984, III,167; Ebu'l Fida İsmail İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1388/1969, III, 327; Mevdufı, III,605.



dilemek de bizzat salih bir ameldir<sup>56</sup>. Dikkatimizden kaçmaması gereken husus, kul hakkının müstesna olduğudur.

Bir gün Hz. Peygamber (s.a.v.), arkadaşlarıyla beraber otururken, yanlarından geçip, çalışmaya giden güçlü ve kuvvetli bir genç için ashâb-ı kiram, “*Yazık bu gence, keşke bu gücü ve kuvvetiyle Allah yolunda cihad etseydi*” derler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.): “*Hayır böyle söylemeyin! Şayet bu genç, insanlara muhtaç olmamak, dilenmemek için çalışıyorsa Allah yolundadır. Eğer ihtiyar ana babası için veya çocukları için çalışıyorsa, yine Allah yolundadır*” buyurarak arkadaşlarını uyarır ve Allah’ın emrettiği, “salih” olma şartlarını kapsayan çalışmanın da cihada eşdeğer olduğunu dile getirir<sup>57</sup>.

Cenab-ı Hak bir ayette: “*De ki çalışın, şüphesiz ki Allah ve Resulü ve inananlar, çalışmalarınızı göreceklerdin*” (Tevbe, 9/105) buyurmaktadır. Bu ayetin içeriğine inanan kişi, yaptığı işleri, toplum yararına sunulacak şekilde daha sağlam, temiz ve hilesiz yapmaya gayret eder. Bundan dolayı denilebilir ki, iman faktörü, sağlıklı bir iş hayatı için oldukça önemli bir unsurdur. Çünkü bu inanç ve anlayışa sahip olan fert, yaptığı işte asla hile yoluna gidemez, toplumu veya insanları aldatamaz. Müslümanları aldatmanın, imanî bir zaaf olduğunun bilincinde bulunduğu için toplum menfaatine taallûk eden bir işte, ihanet edenin, kıyamet günü işlediği ihanetiyle beraber, Allah’ın, peygamberlerin ve inananların huzuruna getirileceğine

---

<sup>56</sup> Mevdudî, III,605

<sup>57</sup> Ebu Osman el-Horasanî, *Kitabu's-Sünen*, Daru's-Selefiyye, Hindistan, 1982, II, 278 (Elfiye); Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, tsz., II, 63.

inanır<sup>58</sup>. Oysa Allah'ın rızasını dikkate almayan insanların faaliyetlerinden dolayı, yeryüzünde ve denizlerde fitne, baskı, zulüm, savaş, inkâr ve ahlaksızlık gibi bela ve musibetlerin yaygınlaşması<sup>59</sup> ve hayatın yaşanamaz hale gelmesi kaçınılmazdır<sup>60</sup>.

Kur'an-ı Kerim, çalışma ve çabalarımızın tümünü, hatta çocuklarımızın eğitimi için yaptığımız gayretleri bile bu açıdan yani amel olarak değerlendirmektedir. Çocuklar, Allah tarafından ailelere verilen birer emanettirler. Bu nedenle onlar, aileleri tarafından iyi bir şekilde eğitilmek zorundadırlar<sup>61</sup>. Bu eğitim süreci içinde çocuk için harcanan çabalar boşa çıkarsa, o zaman bu çocuk, "gayesine ulaşmamış bir işe", Kur'an'daki ifadesiyle "amel-i gayri salih"e benzemiş olur. Hz. Nuh'un inkârcı oğlu, Allah tarafından "amel-i gayri salih" olarak nitelendirilmiştir. Tufan'da oğlu boğulduktan sonra Hz. Nuh, bir baba şefkatiyle onun ahiretteki durumunu öğrenmek maksadıyla Allah'a yakarıшта bulunur. Bunun üzerine Allah, takdirini değiştirerek insanların arzularına göre hareket etmeyeceğini Hz. Nuh'a bildirir ve onu ilahi iradeyi hesaba katmadan hareket eden cahillerden olmaması konusunda ikaz eder<sup>62</sup>. Baba ile oğlu arasında kan bağı olmasına rağmen, Cenab-ı Hak, "*O senin aile efradından değildir*" (Nuh, 11/46) buyurmaktadır. Demek ki iman bağı, kan bağından çok daha önemlidir. İşte bu yüzden tarih boyunca inanan baba ile inanmayan oğul, savaşlarda ve sosyal hayatta zaman zaman karşı karşıya gelmişlerdir. Ayette dikkat çeken hususlardan biri de,

---

<sup>58</sup> Orhan Atalay, *Kur'an-ı Kerim'de İnsan-Meta' İlişkisi ve Çalışmanın Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1993, s. 102.

<sup>59</sup> Elmalılı, VI, 3833; Mevduğı, IV, 309.

<sup>60</sup> Rum, 30/41

<sup>61</sup> Tahrim, 66/6

<sup>62</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, Kahire, 1954-1961, XII, 85; Esed, I, 434 dipnot, 70.

ailelerin çocuklarına ve onların eğitimine “bir iş”, “bir amel” gözüyle bakmalarıdır. Çünkü Allah’ın insan için öngördüğü hedefler doğrultusunda yetişmemiş çocuklar, boşa gitmiş gayretler veya salih olmayan ameller konumundadır<sup>63</sup>.

Resulullah (s.a.v.): “*Hiç kimse el emeğiyle kazandığından daha hayırlı bir lokma yememiştir*”<sup>64</sup> buyurarak, bütün insanların alın teriyle kazanmalarını istemiş, başkalarının sırtından beslenen birer asalak gibi yaşamalarını ise yasaklamıştır. Hz. Peygamber (s.a.v): “*Ailesinin geçimini temin etmek ve yoksullara yardımda bulunmak amacıyla çalışan kimse, Allah yolunda savaşan veya geceleri ibadet edip, gündüzleri oruç tutan gibidir*”<sup>65</sup> buyurmakla hayırlı çalışmayı, Allah’a ibadetle eşdeğerde tutmuştur.

İstiklâl Şairimiz Mehmet Akif, bir şiirinde, ayetlerden istifade ile çalışmanın önemini şöyle dile getirir:

“İntihar etmek değilse yolda durmak, gitmemek,  
Asûmandan refref indirsin demektir bir melek!  
“Leyse lil’insani illa mâ seâ<sup>66</sup>” derken Hüda;  
Anlamam hiç meskenetten sen ne beklersin daha;  
.....  
Masiva bir şey midir, boş durmuyor Hâlik bile<sup>67</sup>;  
Bak tecelli eyliyor bin şe’n-i gûnâgûn<sup>68</sup> ile.

---

<sup>63</sup> Mevdudî, II, 396-398

<sup>64</sup> Buharî, Buyû’, 15.

<sup>65</sup> Buharî, Nafakâ, 1.

<sup>66</sup> Necm, 53/59.

<sup>67</sup> Rahman, 55/29.

Ey, bütün dünya ve mâfiha ayaktayken, yatan!

Leş misin, davranmıyorsun? Bari Allah'tan utan!"<sup>69</sup>.

Çalışmanın gerekliliğini ifade yönünden Hz. Peygamber'in şu sözleri oldukça ibret vericidir. Bir gün Peygamberimizin yanına gelen bir adam, ondan yiyecek bir şeyler ister. Hz. Peygamber: "*Senin evinde hiç eşya yok mu?*" diye sorar. Adam, "*var*" der. "*Bir kısmıyla örtündüğümüz, bir kısmını yere serdiğimiz bir çul, bir de su kabımız var*". Peygamber efendimiz, adama: "*Onları bana getir!*" der. Adam onları getirince Hz. Peygamber etrafındakilere dönerek: "*Bu çul ile su kabını kim satın almak ister?*" diye sorar. Biri bir dirhem vereceğini söyler. Hz. Peygamber, "*Artıran yok mu?*" diye birkaç defa seslenir ve iki dirhem teklif edene satar. Parayı fakir sahabiye verdikten sonra, "*Bir lirasıyla ailene yiyecek al, ötekiyle de bir balta satın al bana getir!*" buyurur. Adamın getirdiği baltaya, Efendimiz, kendi mübarek eliyle bir sap takar ve şöyle buyurur: "*Haydi şimdi git; bununla odun kes ve sat. On beş gün çalış; ondan sonra yanuma gel!*". On beş gün sonra Peygamberimizin yanına gelen adam, on dirhem kazanmış, bu parayla kendine ve ailesine elbise ve yiyecek almış olur. Bu hale çok sevinen Efendimiz, adama şunları söyler: "*Dilenciliğin kıyamet günü yüzünde bir leke gibi görünmesinden böylesi senin için daha iyidir*"<sup>70</sup>.

Hadiste de görüldüğü Hz. Peygamber, insanları yardımlaşmaya teşvik etmekle kalmıyor, onları hem çalışmaya hem de ticâret

---

<sup>68</sup> Şe'n-i gûnagûn: Türlü türlü, renk renk, çeşit çeşit gerçek durum.

<sup>69</sup> Mehmet Akif, *Safahat*, İnkılâp ve Aka Kitabevi, İst., 1977, 11. b. s. 30-31.

<sup>70</sup> Ebu Davud, *es-Sünen*, Beyrut, 1988, Zekât, 26; İbni Mace, *es-Sünen*, Beyrut, tsz., Ticâret, 25.

yapmaya sevk ediyor. Tembelliği ve başkalarına muhtaç olmayı tasvip etmeyen Hz. Peygamber, herkesin gücü oranında mutlaka gayret göstermesini ve üretime katkıda bulunmasını talep etmektedir.

İslâm, insanların çalıştıkları bütün alanlarda dürüst olmalarını, hile, hainlik veya haksızlık yapmalarını yasaklamıştır. El emeği, alın teriyle geçinen her müslüman, ister tüccar, ister işveren, isterse işçi olsun, çalışma hayatında dürüst olmak zorundadır. Kur’ân, “*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol*” (Hud, 11/112) hitabıyla, Peygamberin şahsında bütün müslümanları uyarmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) de, “*Beni Hûd Sûresi ve kardeşleri Vakıa, Mürselat, Amme ihtiyarlattı*”<sup>71</sup> buyurarak, istikâmet sahibi olmanın zorluğuna ve yüceliğine dikkat çekmiştir.

Kur’ân, büsbütün dünya hayatına dalmayı yasakladığı gibi yalnızca ahiret hayatı için çalışmayı da yasaklamaktadır. “Allah’ın sana verdiğinden (O’nun yolunda harcayarak) ahiret yurdunu gözet; ama dünyadan da nasibini unutma. Allah sana ihsan ettiği gibi sen de (insanlara) iyilik et. Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama. Şüphesiz ki Allah bozguncuları sevmez” (Kasas, 28/77). Bu konuda bir başka hadiste ise: “Gayret ve kararlılıkta, insanların en büyüğü, hem dünya, hem de ahiret işlerine birlikte hassasiyet gösteren mümindir”<sup>72</sup> denilmiştir. Görüldüğü gibi Kur’an ve sünnet, inananların yeryüzünde onurlu bir yaşam için çalışmalarını zorunlu kılmıştır. Hz. Ömer (r.a.): “Sizden biriniz çalışmayı bırakıp, Allah’ım beni rızıklandır!” demesin.

---

<sup>71</sup> Ebu Abdullah el-Kurtubî, *Tefsiru’l-Kurtubî*, Daru’ş-Şa’b, Kahire, 1372, IX,107 (Elfiye); Ebu Bekr İbnu Ebi Şeybe, *Musannefu İbn Ebi Şeybe*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 1409, VI, 152 (Elfiye).

<sup>72</sup> Ebu Davud, İmâre, II/149.

Çünkü siz de biliyorsunuz ki, gökyüzü altın ve gümüş yağdırmıyor”<sup>73</sup> diyerek miskinliğe ve tembelliğe bu dinde yer olmadığını apaçık ortaya koymuştur. Şu kadar var ki, Hint ve İran mistisizminin etkisinde kalan bazı anlayışlar, dünya ve nimetlerinden tamamen el çekmeyi insanlara benimseterek müslümanların geri kalmasında etkili olmuşlardır.

Birçok ayette, hayırlı çalışmaların fayda ve gerekliliği, kötü çalışmaların da zarar ve gereksizliği üzerinde ısrarla durulmuştur. “İman edip güzel ameller işleyenler için, mutluluk ve varılacak güzel yurt (cennet) vardır” (Ra’d, 13/29). “(Rabbinin huzuruna) kötülükle gelen kimseler ise yüziükoyun cehenneme atılırlar. (Onlara) “ancak yaptıklarınızın karşılığını görmektesiniz!” (denir) (Neml, 27/90).

Cenab-ı Hakk, çalışıp gayret gösterenleri ve iyi davranışlarda bulunanları yalnız bırakmayacak, yardım ederek destekleyecek ve kendisine giden yolları bildirecektir<sup>74</sup>. Allah, insanlara, samimiyetleri ve salih ameller için gösterdikleri arzularının yoğunluğu oranında, rahmetiyle muamele edecek ve doğru yolu gösterecektir<sup>75</sup>.

### 3- İnkârcıların Amelleri / Çalışmaları:

Allah’ın rızasının gözetildiği ameller, davranışlar ve çalışmalar olduğu gibi, Allah’ın rızasını hesaba katma gereği duymaksızın küfür, isyan ve günahlara dalmış olarak yapılan çalışmalar, eylemler de vardır. Bunlara, “amel-i ğayri salih”<sup>76</sup> denildiği gibi, amel-i sù’,<sup>77</sup> veya

---

<sup>73</sup> el-Buharî, Zekât, 53, Buyu’, 15, Musakat, 13.

<sup>74</sup> En’am, 6/122; Enfal, 8/29.

<sup>75</sup> Mevdudî, IV, 272.

<sup>76</sup> Hud, 11/46

<sup>77</sup> Al-i İmran, 3/ 30; İsrâ, 17/7; Enbiya, 21/74,77; Rum, 30/10; Fussilet, 41/46; Casiye, 45/15; Necm, 53/31; ...

seyyie<sup>78</sup> yani iyi olmayan çalışmalar, ameller de denilmektedir<sup>79</sup>. Kur'an-ı Kerim'de iki, kumar, falcılık, haksız yere adam öldürme gibi büyük günahlar ise, “şeytanın ameli” olarak nitelendirilmiştir<sup>80</sup>.

Kur'ân, yaşantıyı yalnız dünya hayatı ile sınırlandırmamıştır. Ahiret endişesi taşımadan yaşayan inkârcılar ise, “*hayat, ancak dünya yaşantımızdan ibarettir*” (En'am, 6/29) derler. Oysa, “*dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir*” (En'am, 6/32). Bu ayet, dünya hayatının gerçek dışı, boşuna ve ciddi hiçbir amaç taşımadan, yalnızca, bir oyun ve eğlence olduğu anlamına gelmez. Âyette vurgulanmak istenen, sonsuz ahiret hayatına oranla, dünyanın geçiciliğidir. Ayrıca dünyada, insanı aldatabilecek oyun, eğlence, mal ve makam sevgisi gibi birçok oyalayıcı etkenler bulunduğundan, dünya hayatı oyun ve eğlenceye benzetilmiştir<sup>81</sup>.

“Kim, (yalnız) dünya hayatını ve onun ziynetini (süslerini) istemekte ise, onların işlerinin karşılığını orada kendilerine tam olarak veririz ve onlar orada hiçbir zarara uğratılmazlar. İşte onlar, ahirette kendileri için ateşten başka hiçbir şeyi olmayan kimselerdir: (Dünyada) yaptıkları da boşa gitmiştir, halen yapmakta oldukları şeyler zaten batıldır” (Hud, 11/15-16). “İnsanlardan öyleleri var ki; Ey Rabbimiz! Bize dünyada ver, derler. Böyle isteyenlerin ahiretten hiç nasipleri yoktur. Onlardan bir kısmı da, Ey Rabbimiz! Bize dünyada bir iyilik, ahirette de bir iyilik ver, bizi ateş azabından koru, derler. İşte onlar için, kazandıklarından (ahirette) büyük bir nasip vardır...” (Bakara, 2/200-202).

---

<sup>78</sup> Bakara, 2/81; Nisa, 4/79,85; En'am, 6/160; Yunus, 10/27; Ra'd, 13/6; Mü'minin, 23/96; Naml, 27/9...

<sup>79</sup> Uludağ, a.g.md., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, III, 13.

<sup>80</sup> Maide, 5/90; Kasas, 28/15

<sup>81</sup> Mevdudî, I, 543.

Ahirette herkes, dünyada işlediği hayırlı ameli de kötü ameli de karşısında bulacaktır. Kötü amelleriyle yüz yüze gelenler, bunların kendilerinden uzaklaşmasını boş yere arzulayacaklardır<sup>82</sup>. Suçlular başlarını öne eğerek, işittiklerinin ve gördüklerinin doğru olduğunu, bu yüzden artık kesin inananlardan olduklarını ve salih ameller işlemek için dünyaya geri gönderilmelerini isteyecekler<sup>83</sup>. *“Allah’a kavuşmayı inkâr edenler, gerçekten (sermaye ve kâr bakımından) ziyana uğramışlardır. Nihayet onlara kıyamet ansızın gelip çatınca, onlar: günahlarını sırtlarına yüklenerek diyecekler ki: iyi amelleri dünya hayatında terk etmemizden dolayı yazıklar olsun bize! Bakınız ne fena yük, ne fena veballer yükleniyorlar”* (En’am, 6/31). Ayet, inkârcıların bütün amellerini zayi etme ve zarar etmekle kalmayacaklarını, hem kendi günahlarını ve hem de saptırdıkları kişilerin veballerini de sırtlarına yükleneceklerini bildirmektedir. Bir başka ifadeyle, taşıdığı yük kendisine yarar sağlamayan bir “günah hamalı” olacaklardır. Bu durum karşısında suçlular, başlarını öne eğerek, işittiklerinin ve gördüklerinin doğru olduğunu, bu yüzden artık kesin inananlardan olduklarını ve güzel davranışlarda bulunmak, hayırlı çalışmalar yapmak için dünyaya geri gönderilmelerini isterler. Ama bütün bu istekler boşunadır.

Aklımıza şöyle bir soru gelebilir: İman etmeyenler, yaptıkları hayırlı çalışmalar karşılığında ahirette ne elde edeceklerdir? Allah katında ve ahirette bu çalışmalarının hiçbir yararı yok mudur? Kur’an, bu sorunun cevabını bir çok ayetinde vermektedir. İnsan davranışlarının tümünü değerlendirmeye tabi tutan Kur’an, inanmayanların dünyada mal, makam, şöhret ve itibar gibi menfaatler

---

<sup>82</sup> Al-i İmran, 3/30.

<sup>83</sup> Secde, 32/12



elde edebileceklerini<sup>84</sup>, hatta çok büyük nimetlere ulaşabileceklerini de belirtir<sup>85</sup>. Fakat onlar, Allah'ın istediği şekilde inanmadıklarından dolayı, dünyada işledikleri iyi, güzel ve yararlı işler, kendilerine hiç bir fayda sağlamayacak ve kendilerinden azap ta hafifletilmeyecektir<sup>86</sup>. Çünkü onların amelleri boşa gitmiştir<sup>87</sup>. Zira Cenab-ı Hak, sadece dünyayı isteyip onun için çalışanlara dünyayı, sadece ahireti isteyenlere ahireti, her ikisini birlikte isteyenlere de onları vereceğini bildirmektedir<sup>88</sup>.

İnanmayanlar, dünya hayatından sadece nefsi veya bedeni duygularını tatmin için istifade ederler<sup>89</sup>. İman etmemek, yaratılış gayesini unutarak yalnız dünyevi faydaları düşünerek yaşamaya çalışmanın sonu, hüsrân, pişmanlık ve azaptır. İnkâr edenler ateşe sunulacakları gün, dünya hayatında bütün güzel şeyleri harcayıp tükettikleri ve ahirete yönelik hiçbir şey bırakmadıkları kendilerine söylenir<sup>90</sup>.

Kur'ân-ı Kerim, imanı olmayanların büyük masraflar ve zahmetler çekerek yaptıkları çalışmaların değersizliğini somut örneklerle ve zihinlerden çıkmayacak şekilde tablolaştırır: İnkârcıların kendilerince iyilik diye yaptıkları bütün işleri, çöldeki bir seraba

---

<sup>84</sup> Al-i İmran, 3/197; Nisa, 4/77; Tevbe, 9/38; Yunus, 10/23,70; Ra'd, 13/17,26; Nahl, 16/117; Ğafir, 40/39

<sup>85</sup> Bakara, 2/200, 217; Al-i İmran, 3/145,152; Nisa, 4/134; Yunus, 10/88; Hud, 11/15; Ra'd, 13/16, Kehf, 18/28; Kasas, 28/60,79; Fussilet, 41/31; Ahkaf, 46/20.

<sup>86</sup> Bakara, 2/86,162; Al-i İmran, 3/88; Nahl, 16/85; Fatur, 35/36. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Çelik, *Cennet ve Cehennem'in Sonsuzluğu*, EKEV Yay., Erzurum, 2002.

<sup>87</sup> Bakara, 2/102, 200, 217; Al-i İmran, 3/77; Maide, 5/5; En'am, 6/88; A'raf, 7/139,147; Tevbe, 9/17,69; Hud,11/16; Ahzab, 33/19; Şura, 42/20; Zümer, 39/65; Kehf, 18/105; Ahzab, 33/19; Muhammed, 47/9, 28, 32.

<sup>88</sup> Bakara, 2/200.

<sup>89</sup> Muhammed, 47/12

<sup>90</sup> Ahkaf, 46/20.

benzer. Uzaktan parlak ve beyaz bir su gibi görünür. Susamış bir insan, susuzluğunu gidermek için bütün çabasıyla nasıl o serapa doğru koşar ve sonunda yanıldığını anlarsa, inkâr edenler de o şekilde güzel gördükleri amellerin bir serap olduğunu<sup>91</sup> o susuzluk ve yoksulluk içinde hakikatin dehşetini görürler. İnkârcılar, sadece yanılma ve hayal kırıklığına uğramakla kalmayıp birde orada Allah'ı bulur ve cezaya çarptırılırlar. Korkmak istemediği Allah'ın ceza ve gazabı, yüreğine inip bütün vicdanını sarar<sup>92</sup>. Yani o davranış veya manzaralar, yanına varıncaya kadar, uzaktan susuzluğu giderecek güzel bir su, güzel bir amel gibi görünürler. Ama yanına gidilince var olarak görülen şeyin, gerçekte hayal/serab olduğunu müşahede ederler. Bu ayette inkârcılar, çöl sıcaklığında susuzluktan dolayı yanıp tutuşan, hasret ve ümitle su arayan kişilere benzetilmiştir<sup>93</sup>. Onların dünyadaki halleri, aslında susuzluğunu gidermek isteyip de bir türlü buna ulaşamayan kişi gibidir. Ahiretteki durumları ise, hasret ve ümitle kavuşmak istedikleri güzel davranışlarının, bütün beklentilerinin boşa çıkmasıdır.

Bir başka ayette de inkârcıların amelleri, derin bir denizdeki karanlıklara benzetilmiştir. Üzerinde kat kat dalgaların bulunduğu bir karanlık...Korkunç derecede ürperti, sıkıntı ve dehşet veren derinlik, zifiri karanlık ve kat kat tehlikeli dalgalar ... Bu karanlık ve kat kat dalgaların üstünü de kapkaranlık bulutlar kaplamış... Üst üste karanlıklar içinde bir ışık görmek şöyle dursun, bu karanlıkta kalan kişi, elini çıkardığı vakit onu bile göremez<sup>94</sup>, zifiri karanlıklarda

---

<sup>91</sup> Nur, 24/39

<sup>92</sup> Elmalılı, V, 3526.

<sup>93</sup> Mü'minler ve inkârcılara ilişkin teşbih ve temsiller hakkında bkz. Veli Ulutürk, *Kur'an'da Temsili Anlatım*, İnsan Yay., İst., 1995

<sup>94</sup> Nur, 24/40

çırpırır durur... Elini görme ihtimali bile olmayan bir insanın, dışarıdan bir hakikat veya ışık görerek neye el uzattığını görmesi, bilmesi de mümkün değildir. Binaenaleyh bu insanın, oldukça derin, kat kat dalgalı ve üzerinde de kapkara bulut tabakalarının olduğu denizden kurtulması nasıl mümkün değilse, onun amellerinin de onu Allah'ın azabından kurtarması ihtimali yoktur<sup>95</sup>. Bir başka ifadeyle denize düşen o kişinin amelleri, engin bir denizin, okyanusun kopkoyu ve zifiri karanlıkları gibidir. Üst üste kopan dalgalar ve tepedeki kara bulutlar o karanlığı daha da artırıyor<sup>96</sup>. Böyle kopkoyu karanlıkların ve korkunç dalgaların, denize düşen ve kurtulmaya çalışan bir kişiye yararı olabilir mi? Elbette olamaz. Binaenaleyh, onun amellerinin de kendisine yararı olmayacaktır. Çünkü bu ameller, sahibine hiçbir yararı olmayan ya o korkunç denizdeki karanlık, ya da denizde boğulmak üzere olan kişinin, yanında bulunan faydasız malları hükmündedirler.

İnkârcıların ne malları ne de evlâtları, Allah'ın azabını kendilerinden uzaklaştırılmaz. Onların bu dünya hayatındaki hayır ve hayrat kabilinden harcamaları ise, kendi kendilerine zulmeden bir halkın, ekinlerine kavurucu rüzgarın isabet etmesine benzer. Kavurucu rüzgâr isabet etmiş, yanmış, kül haline gelmiş ürünlerin, sahibine yararı olabilir mi? Uzun müddet emek sarf edilerek yetiştirilmiş, hasad edilmeye hazır hale gelmiş bir tarla düşünelim. Sahibi onu hasat etmeği beklerken, kavurucu bir rüzgar çıksın ve o tarlanın tüm mahsulünü yaksın. Mahsul sahibine de ellerini oğuşturmak, ağlamak, aşırı bir şekilde üzülmekten ve emeğinin boşa gittiğini görmekten başka bir şey kalmasın... Tam hasat zamanı, hiç ummadığı bir

---

<sup>95</sup> Elmalılı, V, 3526-3527.

<sup>96</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, II, 717.

felaketle karşı karşıya kalan ve bütün ümitleri boşa çıkan bu kişinin ruh halini düşünelim... Oysa bu ekinlerin sahibi, onlara ne kadar emek harcamış, zahmet çekmiş ve ne beklentiler içerisinde bulunuyordu...

Dondurucu ve yakıcı rüzgarın mahsulleri helak etmesi gibi, inkâr da hayırlı amelleri yok eder. Yani inkâr, ateş gibi yakıcı, soğuk gibi dondurucu ve zehir gibi öldürücüdür. İnkârcı kişi, dünyada hayırlı zannettiği amellerine karşılık, ahirette mükafaat beklerken, onların yok oluşlarını görünce ebedi hasretler, hayretler ve azaplar içinde kalır<sup>97</sup>. Allah onlara zulmetmedi, fakat onlar inkâr etmekle kendi kendilerine zulmettiler<sup>98</sup>. Bu ayetlerde, inkârcıların amelleri, rüzgarın yaktığı mahsullere benzetilmiştir. İnkârcıların övünmek ve güzel bir ün bırakmak için yaptıkları harcamalar, kavurucu rüzgara benzer. Bu rüzgar, devşirilmek üzere olan bir tarlayı nasıl kavurup yok ediyorsa; iman etmedikleri için kendilerine zulüm edenlerin amelleri de, bu şekilde zayi olmaktadır<sup>99</sup>.

Yaptıkları işler bakımından en çok zarara uğrayanlar, iyi işler yaptıklarını sandıkları halde, Rablerinin ayetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr etmelerinden dolayı, dünya hayatındaki bütün çabaları boşa gidenlerdir (Kehf, 18/103-106). Onların yaptıkları bütün çalışmalar, fırtınalı bir günde rüzgarın şiddetle savurduğu küle benzer. Kazandıklarından hiçbir şeyi elde edemezler<sup>100</sup>. İlahi davete karşı duyarsız olanlar, sonunda hayatları boyunca kazandıklarının bir kül kadar değersiz olduğunu görecektir. Uzun yıllar boyunca çekilen

---

<sup>97</sup> Mehmet Vehbi, *Hülasatü'l-Beyan*, Üçdal Neşr., İst., tsz., II, 705

<sup>98</sup> Al-i İmran, 3/116-117

<sup>99</sup> Sabunî, *Safvetu't-Tefasir*, Dersaadet Yay., İst., tsz., I, 225.

<sup>100</sup> İbrahim, 14/18

sıkıntılar, yığılan mallar ve değer verilen hususlar, sonuçta bir kül tepeciğine dönüşüvermekte... Söz konusu küller, bu haliyle de kalmaksızın fırtınalı bir günde darmadağın edilerek her zerresi bir tarafa savrulmaktadır. İnkarcıların yararlanmayı ümit ettikleri ve güzel sandıkları davranışlarının kıyamet günündeki karşılığı işte bu... Göz kamaştırıcı kültürleri, medeniyetleri, muhteşem krallık ve devletleri, bilimleri, ibadet ve fazilet dedikleri davranışları, dünya hayatında övündükleri yararlı hareketleri, o gün bir kül yığını kadar değersiz olacak ve kıyamet gününün fırtınası, onları atıp savuracaktır. Öylesine savuracak ki, o gün ilahi teraziye koymaya değer hiçbir şey bulamayacaklardır<sup>101</sup>.

Kıyamete ve Allah'ın yargılamasına inanmayanlar, cennetten ve müjdeli haberlerden mahrum kalacaklar, güzel ahlak kabilinden olan davranışları, mazlumlara yardım, sıla-i rahim (akrabaları ziyaret), misafir kabul etmek ve insanlığa yararlı faaliyetlerde bulunmak gibi amelleri de toz zerrecikleri haline getirilecektir. Hatta bununla da kalmayıp etrafa dağıtılarak yok edileceklerdir<sup>102</sup>. Kur'an'daki ifadesiyle "hebaen mensura" olacaklardır. Heba, pencereden giren güneş ışığında görülen zerrelere, Mensur ise saçılmış demektir<sup>103</sup>. Güneşin içinde görülen zerrelere, insan yakalamak ümidiyle elini uzatır, tutacağını sanarak tutmağa çalışır ama tutamaz; tutsa da bir değer ifade etmezler. Bunun gibi inkârcılar da, amellerinin kabul edildiğini sanarak, sevap ümit eder ve ellerini uzatırlar; fakat ellerine hiçbir şey geçmez<sup>104</sup>.

---

<sup>101</sup> Mevdudî, II, 544.

<sup>102</sup> Furkan, 25/22-23

<sup>103</sup> el-Isfehanî, s. 832,181; en-Nesefî, III, 163; Elmalılı, V, 3581

<sup>104</sup> Mehmet Vehbi, X, 3820-3821; Elmalılı, V, 3581

Yüce Kitabımız, insanların yaptıkları çalışmalar sonucunda elde ettikleri mal, makam ve nimetlerden dolayı sevinip şımarmamalarını, mülkün asıl sahibini unutmamalarını şiddetle ikaz eder. Bu konuda kendisine bir çok hazinenin verildiği Karun'u örnek verir ve onun Allah'ın rızasına uygun hareket etmediğinden dolayı, sarayı ile birlikte yerin dibine batırıldığını bildirir<sup>105</sup>.

Kur'ân-ı Kerim, servetine ve adamlarının çokluğuna güvenerek ahireti inkâr eden ve Allah'ı benimsemeyen birinin, bağ ve bahçelerinin yok edildiğini, bağı uğruna yaptığı masraflardan ve çektiği zahmetlerden ötürü de ellerini ovuşturmaktan başka yapacak bir şeyinin kalmadığını da haber verir<sup>106</sup>. Gerçekten de dünya hayatı, bitkilerin yeşermesine, zengin bir çeşitlilik sergilemelerine zemin hazırlayan bir yağmur gibidir. Ancak bu canlılık ve çeşitlilik uzun zaman devam etmez. Sonuçta, o tabii güzellikler, rüzgar önünde kurumuş ve savrulmuş çöp yığınlarına dönerler<sup>107</sup>. Binaenaleyh, bu âyetlerden, dünya hayatının ahiret hayatına nispetle ne derece kıymetsiz olduğu, açıkça anlaşılmaktadır. Dikkat edilmesi gereken husus, dünyaya yönelik nasibin unutulmaması ile birlikte, asıl gözetilmesi gereken yerin ahiret olduğudur (Kasas, 28/77)<sup>108</sup>. Zira İslam, sadece ahirete yönelik değil, Allah rızasının gözetildiği, bütün dünyevi çaba ve faaliyetlere de ibadet niteliği kazandıran bir dindir.

Allah'a ve ahiret gününe inanmayanların yaptıkları infak, sadaka türü ameller de boşa gitmiştir. Böyle kişilerin durumu, üzerinde biraz toprak bulunan düz, pürüzsüz bir kayaya benzer.

---

<sup>105</sup> Kasas, 28/76-82

<sup>106</sup> Kehf, 18/32-44

<sup>107</sup> Kehf, 18/45

<sup>108</sup> Geniş bilgi için bkz., Şehmus Demir, *Kur'an'ın Dünya Hayatına Bakışı ve Dünya Ahiret Münasebeti*, Ata. Üniv. Sos. Bil. Enst., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erz., 1995.

Sağanak yağan bir yağmur, onun üzerindeki o azıcık toprağı da alıp götürür ve onu, üzerinde tozdan eser bile kalmamış olan çıplak, yalçın bir kaya olarak bırakır<sup>109</sup>.

Kur'an, inkârcılığın, kötülüğün ve her türlü batılın geçici olduğunu; imanın, salih amelin, güzelliğin ve hakkın, temel ve gerçek hayat kanunu olduğunu belirtir. Bazı zamanlarda inkârcılığın ve kötülüğün yaygınlaşmasına bakarak ümitsizliğe kapılmanın doğru olmadığını ifade eder. “*And olsun, zikir (Tevrat) dan sonra Zebur'da “Yeryüzüne iyi kullarım varis olacaktır.” diye yazmıştık*” (Enbiya, 21/105). Allah korkusu ve rızasına dayanmayan her türlü maddi ve manevi çalışma, akarsuyun altını ve yanlarını derinden oyarak desteksiz bıraktığı, geriden de çatlamış ve devrilmeğe mahkum, temelsiz bir toprak parçası; bunların sahipleri de, böyle bir yapıda yaşayan kişi gibidir (Tevbe, 9/109).

### SONUÇ:

Kur'ân-ı Kerim'in hiçbir yerinde, iyi bile olsa, imana dayalı olmayan amellere cennet mükafaatı veya cehennemden kurtuluş ümidi verilmemiştir. Ancak imanın farklı mertebeleri, dereceleri olduğu gibi; küfrün de farklı boyutları vardır<sup>110</sup>. Nitekim Kur'an, “*şüphesiz münaşıklar cehennemden en alt tabakasındadırlar*” (Nisa, 4/145) buyurarak bu gerçeğe dikkat çekmektedir. Ayrıca küfre önderlik eden, bile bile inkâra sapan, batılın teşvikini yapan ve insanları Allah yolundan alıkoyanlarla<sup>111</sup>; sıradan inkârcıların cezaları arasında da bir fark vardır<sup>112</sup>. Bazı inkârcılar, sadece inkârın karşığını görecekken;

---

<sup>109</sup> Bakara, 2/264

<sup>110</sup> En'am, 6/132; Ayrıca bkz., İbn Kesir, I, 570.

<sup>111</sup> Nahl, 16/24-25, 88.

<sup>112</sup> Mevdudî, VII, 205

bazıları da hem inkârın ve hem de ifsadın cezasını göreceklerdir<sup>113</sup>. Fakat bu azab katmanları arasındaki şiddet farkı, inkârcıların cehennemden kurtulmaları veya cennete gitmeleri için yeterli değildir. Kur'an-ı Kerim, ahirette herkesin ameline yani dünyada yaptığı hayırlı veya hayırsız çalışmalarına göre yargılanacağını<sup>114</sup>, zerre kadar iyi ameli olanın da zerre kadar kötü ameli olanın da karşılığını göreceğini ve hiç kimseye zulmedilmeyeceğini bildirir<sup>115</sup>. Kötü ameli olanlar kötülüklerinin dengiyle cezalandırılırken, salih amel işleyenler fazlasıyla karşılığını göreceklerdir<sup>116</sup>.

Hayatın anlam kazanabilmesi için mutlaka hayırlı faaliyetler gerçekleştirmek zorundayız. Bu hayırlı faaliyetler, belirli bir alanla sınırlı değildir. Bilim, fen, teknik, tıp, iktisat, ziraat ve sanat gibi alanlarda söz sahibi olmak, millî ve manevî değerlerimizi korumak, ancak çok ve metotlu çalışmakla mümkündür. Meşru sınırlar dahilinde yapılan fikri ve bedeni çaba ve çalışmaların tümü, dinimizce saygı değer ve ibadet niteliğindedir. Unutulmaması gereken husus, imana dayalı çaba ve gayretlerin hiç birinin ahirette zayi olmayacağı, imanla ilişkisi olmayanların ise hiçbir değer ifade etmediğidir.

---

<sup>113</sup> es-Sabuni, *Safvetü't-Tefasir*, II, 139.

<sup>114</sup> Tevbe, 9/94-105; Yasin, 36/54.

<sup>115</sup> Nisa, 4/49, 77; İsrâ, 17/71, Zilzal, 99/7, 8.

<sup>116</sup> Nur, 24/38; Sebe, 34/37-38; Mü'min, 40/40; Ahkâf, 46/16.



## İSMAİL HAKKI BURSEVÎ'YE GÖRE İNFİTÂR SÛRESİNİN İŞARÎ YORUMU

Yrd. Doç. Dr. İsa ÇELİK\*

### ÖZET

*İsmail Hakkı Bursevî, son devir Osmanlı uleması arasında fazlaca esere sahip olmasıyla meşhurdur. İsmi İsmail ve lakabı Hakkı'dır. Celvetî tarîkatı şeyhlerinden Rûhu'l-Beyân müellifi İsmail Hakkı, Hicri 1063 senesi Aydos'ta dünyaya geldi. Aydos'lu Osman Efendi'ye intisap etti, üç yıl boyunca onun kutsî himmetlerine mazhar oldu. 1086 yılında halife tayin edilerek Üsküp'e gönderildi. Daha sonra Köprülü ve Ustrumca'da halkı irşada devam etti. Bir müddet Edirne'de şeyhinin evinde kaldıktan sonra Bursa'ya halife olarak tayin edildi. Bursalı Mehmed Tahir onun hayatı ile ilgili eserinde 106 adet eserinin bulunduğunu ifade etmekte ve eserlerinin isimlerini vermektedir.*

*Bu çalışmamız İsmail Hakkı Bursevî (v.1137/1725)'nin tasavvufî tefsir diyebileceğimiz Rûhu'l-Beyân fi-Tefsîri'l-Kur'ân isimli eserindeki İnfitar suresinin tefsirinin çevirisidir. Kıyamet hadisesinin tasvirinin yapıldığı bu sûreyi Bursevî'nin tefsirinin yanı sıra; Tâberî (v.310/922), İmam Kuşeyrî (v.465/1072), Zemahşerî (v.538/1143), Râzî (v.606/1210), İbn Kesir (v.774/1372), Şihabuddîn Âlûsî (v.1270/1853), Cemâlüddîn Kâsımî (v.1332/1914) ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (v.1358/1942) gibi müfessirlerin Kur'ân tefsirlerinden kısmen de olsa istifade edip, bunları ve gerekli*

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı.

gördüğümüz açıklamaları dipnotlarda vermeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** İsmail Hakkı Bursevî, İnfitâr Suresi, Tefsir, Tasavvuf.

### **ABSTRACT**

#### ***The Interpretation of Surat al-Infitar According to Ismail Hakki Bursevi***

*Ismail Hakki Bursevî is well known with writing a number of works among late term Ottoman Scholars. His name is Ismail and nickname is Hakki. He is one of the sheikhs of Celveti order and the author of Rûhu'l-Beyân. Ismail Hakki Bursevi was born in Aydos in 1063 H. He was bound to Osman Effendi in Aydos and attained his help for three years. In 1086, he became a Caliph (myst. assistant to a Sheikh of an order) and was sent to Üsküp after this he showed correct way to the people in Köprülü and Ustrumca. After he stayed in his sheikh's house in Edirne he was appointed a Caliph to Bursa. Bursalı Mehmed Tahir in his work, pointed out that he wrote 106 works and indicated his works' names.*

*This article is the translation of the interpretation of Surat al-Infitar from Rûhu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Qur'an. In surat al-Infitar it is explained the resurrection of the deed. Besides Bursevi's comment, it is made use of the interpretations of Kuşeyrî, Taberî, Zemahşerî, Râzî, İbn Kesîr, Şihabüddin Âlûsî, Cemâlüddîn Kâsimî and Muhammed Hamdi Yazir. Also some important notes was explained in foot notes.*

**Key Words:** İsmail Hakki Bursevî, Surat al-Infitar, Interpretation, Sufism.

## Hayatı ve İlmî Kişiliği

İsmail Hakkı Bursevî (v.1137/1725), Osmanlı uleması arasında fazlaca esere sahip olmasıyla tanınır. İsmi İsmail ve lakabı Hakkı'dır. Otuz seneden fazla Bursa'da ikamet ettiği ve aynı zamanda *Mesnevî* şarihlerinden İsmail Ankaravî'den ayırmak için kendisine Bursevî, bir süre Üsküdar'da ikamet ettiği için Üsküdarî, Celvetiyye tarîkatı mensubu olduğu için Celvetî nisbetlerini kullanmış, özellikle Bursevî nisbesiyle meşhur olmuştur.<sup>1</sup>

Alim, mutasavvıf, şair, hafız, bestekar, hattat *Râhu'l-Beyân* isimli tefsirin müellifi İsmail Hakkı Bursevî hicri 1063 senesi Zilkade başlarında (Milâdî Ekim 1652) bir Pazar günü bugün Bulgaristan sınırları içinde bulunan Aydos'ta dünyaya gelmiştir. Yedi yaşında annesini kaybeden İsmail Hakkı'nın babası Mustafa efendi salih bir zat olup aslen İstanbul'un Aksaray mahallesinde otururken büyük yangında evi yanıp kül olmuş, daha sonra Aydos'a yerleşmiştir. Osman Fazlî Efendi (v.1102/1691)'nin halifesi Ahmed Efendi'den Arapça dersleri almıştır.<sup>2</sup>

1083 Rebülevvelinde Aydos'lu Osman Efendi'ye intisap eden Bursevî, üç yıl boyunca O'nun himmetlerine mazhar olmuş, 1086 yılında halife tayin edilerek Üsküp'e gönderilmiştir. Daha sonra

---

<sup>1</sup> Hoca-zâde Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye, İst., 1325, s.142; Bursalı Mehmed Tahir, *Mevlânâ eş-Şeyh İsmail Hakkı Celvetî* (Hazretlerinin Muhtasaran Tercüme-i Halleriyle Matbu ve Gayr-i Matbu Âsârını Havî Risaledir), Matbaa-i Bahriyye, İst., 1329, s.5; Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları Yâdigâr-ı Şemsî*, Haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Uludağ Yay., Bursa, 1997, s.175-186; *Encyclopedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1978, IV, 191, Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, I-X, Şule Yay., 1995, VIII, 308, s.308-318; a.mlf., "İsmâil Hakkı Bursevî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, XXIII, 102.

<sup>2</sup> Ahmed Hilmi, a.g.e., s.141; Mehmed Şemseddin, a.g.e., s.175; Namlı, a.g.m., XXIII, 102.

Köprülü ve Ustrumca'da halkı irşad etmiştir.<sup>3</sup>

İsmail Hakkı 1096/1685'te, IV. Mehmed'e nasihatte bulunmak üzere Osman Fazlî tarafından Edirne'ye çağrıldı. Bir müddet, Edirne'de şeyhinin evinde misafir kaldı ve onun gözetiminde İbn-i Arabî (v.638/1240)'nin *Fusûsü'l-Hikem* isimli eserini okudu. Osman Fazlî, Bursa halifesi Sun'ullah Efendi (v.1087/1676 ?)'nin vefat etmesi üzerine, İsmail Hakkı'yı Bursa'ya halife olarak tayin etti. Şeyhinin tavsiyesine uyarak Ulucami ve diğer camilerde vaaz verdi. 1096 Şabanından itibaren de vaazlarında Kur'ân-ı Kerîm'i Fatihâ suresinden başlayarak, tefsir etti. Vaazda söylediklerini tasavvufî yorumlar ve şiirler eklemek suretiyle Arapça olarak yazmaya başladı. Bu şekilde meydana getirdiği *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsirini 1117 yılında tamamladı. Bu arada başka eserler de kaleme aldı. Kendi imkanlarıyla bir cami inşa ettirdi. Son yıllarını da irşad faaliyeti ve eser telifiyle geçiren İsmail Hakkı 9 Zilhicce/20 Temmuz 1725 yılında vefat etti.<sup>4</sup>

Şeyhi Osman Fazlî (v.1102/1691)'nin yanı sıra başta Muhyiddîn İbn Arabî olmak üzere, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (v.672/1273), Sadreddîn Konevî (v.673/1274) ve Aziz Mahmud Hüdâyî (v.1038/1628)'den büyük çapta etkilenmiş olan İsmail Hakkı vahdet-i vücûd anlayışına sıkı sıkıya bağlıdır.<sup>5</sup>

### **Eserleri**

Bursalı Mehmed Tahir, İsmail Hakkı Bursevî'nin hayatı ile ilgili eserinde 106 adet eserinin bulunduğunu ifade etmekte ve eserlerinin isimlerini vermektedir. Bursevî ile alâkalı doktora tezi hazırlayan Ali

<sup>3</sup> Mehmed Şemseddin, a.g.e., s.175; Namlı, a.g.m., XXIII, 102.

<sup>4</sup> Mehmed Şemseddin, a.g.e., s.179; Mehmed Tahir, a.g.e., s.4-5; Namlı, a.g.m., XXIII, 103.

<sup>5</sup> Namlı, a.g.m., XXIII, 103.

Namlı, onun yüzden fazla eser yazdığını ve eserlerinin çoğunun Türkçe, kırk kadarının ise Arapça<sup>6</sup> olduğunu ifade etmektedir.

İsmail Hakkı'nın tefsir ve tasavvufa dair eserlerinden birkaçı şunlardır:

#### Tefsir

1- *Rûhu'l-Beyân*: İsmail Hakkı'nın en meşhur ve en kıymetli eseridir. Yirmi üç sene gibi uzun bir zaman zarfında telif edilmiştir. Bursevî kendi zamanından önce kaleme alınmış tefsirlerden istifade ettiği gibi Mevlana'dan, Sadî (v.691/1291 ?)'den, Hâfız (v.792/1390)'dan, İbn Arabî'den yeri geldikçe alıntılar yapmıştır. *Rûhu'l-Beyân*'ın tasavvufî kısımlarının çoğu *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'den<sup>7</sup> kaynak gösterilerek iktibas edilmiştir.

#### 2- *Fatiha Tefsiri*

3- Nebe' suresi üzerine *hâşiye*.

#### 4- *Ta'lika alâ Evâili Tefsîri'l-Beydâvî*

5- *Şerh 'alâ Tefsîri Cüz'i'l-Âhir li'l-Kadi'l-Beydâvî*: Kadı Beydâvî'nin Nebe' suresinden Nas suresine kadar olan sureler üzerine yazdığı tefsirinin şerhi.

#### 6- *Tefsîru Sûreti'l-Asr*

#### 7- *Tefsîru Sûreti'z-Zilzâl*

#### Tasavvuf

---

<sup>6</sup> Ahmed Hilmi, a.g.e., s.142vd; Mehmed Şemseddin, a.g.e., s.175 vd; İ.A., V/II, 1115; Mehmed Tahir, a.g.e., s. 5-9; Namlı, a.g.m., XXIII, 104.

<sup>7</sup> Necmüddîn Kübrâ (v. 618)'nin eseridir. (Ömer Nasuhî Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn: Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İst., 1974, II, 802.) Daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Okuyan, *Necmüddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, İst., 2001.

1- *Mesnevî Şerhi: Rûhu'l-Mesnevî* adı da verilen bu eser İsmail Hakkı'nın Hz. Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin 738 beytinin şerhidir.

2- *Şerhu'l-Muhammediye (Ferâhu'r-Rûh)*: İsmail Hakkı'nın, Yazıcızade Muhammed Efendi'nin *Muhammediyye* isimli eserine yazdığı şerhtir.

3- *Kitabü'n-Necât*: İsmail Hakkı bu eserini bir murakabe esnasında gönlüne gelen bir ilham üzerine yazmıştır. Tasavvuf yoluna süluk edenleri, itikadî meselelerde, zâhir ehlinin kitap ve risalelerine ihtiyaç bırakmamak gayesiyle telif edilmiştir.

4- *Kitabü'l-Hitâb*: İtikad ve ibadet konularının yanı sıra çeşitli tasavvufî mesele ve kavramları ihtiva eder.

5- *Lübbü'l-Lüb*: İsmail Hakkı, İbn Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*'sinde hakikat ve marifetle ilgili bazı meseleler üzerine düşüncelerini Türkçe'ye tercüme etmiş ve *Lübbü'l-Lüb* ismini vermiştir.

6- *Vâridât-ı Kübrâ*: Eserindeki ilhamların çoğu Arapça olmakla beraber bazıları Türkçe'dir.

7- *Kenz-i Mahfî*: “*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim, bilinmek için mahlûkatı yarattım*”<sup>8</sup> hadîs-i kutsîsinin ele alındığı bir kitaptır.

8- *Tamâmü'l-Feyz*: Tarîkatların menşei, amacı, biat, intisap, evrâd, mürşidin vasıfları ve Şeyhi Osman Fazlî'nin hayatı ve

---

<sup>8</sup> Hadîsin sıhhati hakkında bkz. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs, amme 'štehera mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, 4. bs., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405, II, 132; Aclûnî, şu bilgileri vermektedir: “İbn Teymiyye, bu Peygamberimizin (s.a.v.) sözlerinden değildir. Bu hadîs için ne zayıf ne de sahîh bir sened bilinmektedir. Zerkeşî, İbn Hacer ve Suyûtî'nin görüşleri de aynıdır.”

kerametlerini ihtiva eder.

9- *Tuhfe-i Atâiyye*: İnsân-ı kâmil, vahdet-i vücûd, kutup, şerâat ve tarîkat ilişkisi gibi konulara dairdir.

10- *Silsilenâme-i Celvetiyye*: Celvetiyye meşâyihî hakkında bilgilerin yer aldığı bu eserin son tarafında tarîkat adâb ve erkânından da söz edilmektedir.

11- *Şerhu'l-Usûli'l-Aşere*: Necmüddîn-i Kübrâ'nın *el-Usûlü'l-Aşere* isimli kitabının tercüme ve şerhi olup Mustafa Kara tarafından neşredilmiştir. (Necmüddîn-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat: Usûlu Aşere, Risâle ile'l-Hâim, Fevâihü'l-Cemâl*, çev.Mustafa Kara, Dergâh Yay., İst., 1980.)<sup>9</sup>

## İnfîtâr Suresinin Yorumu

### Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla...

Bu sure 19 âyet olup, Mekke'de nazil olmuştur.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Bursalı, Mehmet Tahir Efendi, a.g.e., I, 121-122; *İA.*, VII, 1115; Carl Brockelmann, *GAL: Geschichte der Arabischen Litteratur*, I-III, E. J. Brill, Leiden, 1943, II, 581; Namlı, a.g.m., XXIII, 104-106; Yusuf Çelik, *İsmail Hakkı Bursevî'de Basiret Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE.), İstanbul, 1992, s.5-6.

<sup>10</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fi-Tefsiri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1405-1985, X, 355-363; Bu çalışmada Bursevî'nin Tefsiri esas alınmış, Tâberî, Kuşeyrî, Zemaşerî, Râzî, İbn Kesir, Âlûsî, Cemâlüddîn Kâsımî ve Muhammed Hamdi Yazır tefsirlerinden de ilgili kısımlar karşılaştırılarak gerekli görülen yerler iktibas edilmiştir. Damla Yayınevi tarafından yayımlanan Muhammed Ali Sabûnî'nin kısaltarak oluşturduğu tefsirde İnfîtâr sûresinin yaklaşık beşte ikilik bir kısmı bulunmamaktadır. Sabûnî'nin ihtisar ettiği tefsire almadığı kısımlar bilindiği üzere tasavvufî mevzulardır. Halbukî Bursevî bir mutasavvıftır ve tefsiri de tasavvufî tefsir sayılmaktadır. Bu nedenle yaptığımız çeviri önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra metinde geçen tasavvufî terimler izah edilmiş bundan okuyucunun azamî istifadesi hedeflenmiştir. (Bu çalışma, Yüksek Lisans ders döneminde kendilerinden, "İşârî Tefsir Örnekleri" dersi aldığım muhterem hocam Prof. Dr. Sadık Kılıç tarafından verilen (Bursevî'nin İnfitar Suresini Tefsiri) isimli

1. (Gök yarıldığı zaman), Göğün yarılması Allah Teâlâ'nın; "Ö gün gök bulutlarla beraber yarılacak ve melekler inceklerdir," (Furkan, 29/25) âyetinde buyurduğu gibi ya meleklerin inmesiyle olur veya Allah Teâlâ'nın azameti sebebiyle olur. *Fethü'r-Rahmân*<sup>11</sup> isimli kitapta: "Göğün yarılması, onun bünyesine arız olan bir düzensizlik ile ayrılmasıdır" kaydı bulunmaktadır.

*et-Te'vilâtü'n- Necmiyye*'de şöyle denilmektedir: "Yani şahsiyetlerinin zevali ve taayyünâtının kalkması ile sırların, kalplerin ve ruhların göğü anlamındadır."

Kâşânî (v.730/1329) ise şöyle demiştir: "Hayvanî ruhun<sup>12</sup> insanî ruhtan<sup>13</sup> ayrılması ve ölümle zeval bulması sebebiyle, hayvanî ruhun seması çöktüğünde anlamındadır."

---

seminer çalışması üzerine temellendirilmiştir. Burada değerli hocama şükranlarımı arz etmeyi ifası gerekli bir vazife addediyorum.)

<sup>11</sup> Ömer Nasuhî Bilmen'in *Büyük Tefsir Tarihi*'nde bu isimde bir eserin sahibi olarak şunlar bulunmaktadır: Şeyh Abdülmelik ed-Deylemî (v. 500), Zekeriya el-Ensarî (v. 926), Ebü'l-Yümn el-Uleymî (v. 928) (Bilmen, a.g.e., II, 829.)

<sup>12</sup> Lâtf bir madde olup menba'ı kalbin içidir, atardamarlar vasıtasıyla bütün bedene yayılır. (Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabü't-Ta'rîfât*, b.y.y., ts., s.112; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İst., 1996, s.440.)

<sup>13</sup> İnsanî rûh: Allah Teâlâ tarafından üfürülen rûh (rûh-i menfûh), Hakk'ın kendisine nisbet ettiği (rûh-i izafî) beşerî ruhtur. Hakikatte ruh-u azam, insanî ruhtur. Rububiyeti açısından ilahî zât'ın mazharıdır. Bu sebeple, hiçbir şey onun çevresinde uçamaz, yanında yöresinde dönüp dolaşan hiçbir kimse ona erişemez ve onun güzellik nurunun isteklisi olan kimse de örtülerle sınırlıdır. O'nun künhünü Allah'tan başka kimse bilemez, bu arzuya ondan başka kimse nail olamaz. Ruh-u azam'ın âlem-i kebîrde ilk akıl, yüce kâlem, nûr, küllî nefis, levh-i mahfuz ve benzeri mazharları ve isimleri olduğu gibi; ehlullah ve başkalarının istilâhında ruh-u azam'ın âlem-i sağırda de zuhur ve mertebeleri açısından mazharları ve isimleri bulunmaktadır. (Cürçânî, a.g.e., s.112; Dâvûd el-Kayserî, *Matlau Husûsi'l-Kilem fi Meânî Füsûsi'l-Hikem*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Bahire, İst., 1299, s.42; a.mlf., *Mukaddemât*, (Dâvûd el-Kayserî'nin adı geçen eserinin mukaddimesinin çevirisi), çev., Hasan Şahin, Turan Koç, Seyfullah Sevim, Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., Kayseri, 1997, s.57; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.440; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ank., 1997, s.599.)



2. (Yıldızlar dağılıp döküldüğü zaman),<sup>14</sup> İplik koptuğunda inci tanelerinin döküldüğü gibi, yıldızlar yerlerinden dağılık siyahlıklar olarak döküleceklerdir. Göğün yarılması ve yıldızların dökülmesi kıyametin alametlerindedir. Sema bu âlemin çatısı, yeryüzü ise tabanı hükmündedir. Bir evi yıkmak isteyen kimse, ilk olarak çatısını yıkmakla başlar. İşte “gök yarıldığı zaman” sözü, göğün tahrip edilmesi ve yıldızların dökülmesi sonucunda olur. Burada bedenın zahir ve batınından ruhın ışığı kesildiğinde tabii ölüm ile zahîrî ve batınî on duyu<sup>15</sup> yıldızının zevaline ve yok olmasına işaret vardır. Mutlak olarak duygular atıl kalır. İradî ölüm ile de gerçekleştirilen şey budur.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Onun yok olması, dağılıp dökülmesi ipliği kopan gerdanlığa benzer. Âlûsî, Şihabuddin. *Rûhü'l-Meanî fi-Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., XXIX-XXX, 63.

<sup>15</sup> Mutasavvıflar insanın on lâtifeden meydana geldiğini ifade etmişlerdir. Bunlardan beş tanesi emir âleminde, beşi de halk âleminde. Bu emir ve halk âlemi ayrımı “*Halk ve emir ona aittir*” (Araf, 7/54) âyet-i kerîmesinden ilham alınarak, kainatın iki vechesine işaret edilmiştir. Emir âlemi: Sebepsiz olarak Hakk tarafından var edilen şeyler olup melekût âlemi yerine kullanılır. Halk âlemi ise, bir sebebe bağlı olarak var olan şeyler olup şehâdet âlemi yerine kullanılır. Emir âleminde olanlar, insanî kalp, Rabbânî ruh, sır, hafî, ahfâ. Halk âleminde olanlar ise, toprak, su, hava, ateş ve nefstir. Bunlardan birincisine havass-ı hamse-i bâtuna, ikincisine ise, havass-ı hamse-i zâhire de denilir. Lâttifelerin en yüksek mertebesi olan ahfâ, Hakk'a; en aşağı mertebesi olan nefis ise bedene bitişiktir. (İbn Arabî, *Mu'cemu Istilâhâtî's-Sâfiyye*, trc., Seyfullah Sevim, Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., Kayseri, 1997, s.70, (*Mukaddemât* içerisinde); Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*, b.y.y., ts., s.222; a.mlf., *Câmiü'l-Usûl Velîler ve Tarîkatlarda Usûl*, çev., Rahmi Serin, Pamuk Yayınları, İst., 1979, s.276-277; Khalifa Abdul Hakim, *Islamic Ideology*, Third Edition, The Institute of Islamic Culture, Lahore, 1961, p.141; Süleyman Hilmi Tunahan, *Mektuplar ve Bazı Mesâil-i Mühimme*, b.y.y., ts., s.134; Mehmed Ali Aynî, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, Sad., H. R. Yananlı, Akabe Yay., İst., 1985, s.119; Muhammed İhsan Oğuz, *21 Soruda Tasavvufî Gerçekler*, Oğuz Yay., İst., 1991, s.98-99; Hekimoğlu İsmail ve Arkadaşları, *Dinî İlmî Felsefî Yeni Ansiklopedi*, TİMAŞ Yay., İst., 1989, II, 751.)

<sup>16</sup> Mutasavvıflar ve filozoflar ölümü, genel olarak iki gurupta incelerler: İradî ölüm ve tabii ölüm. İradî ölüm, şehevi istekleri öldürmek ve onun yolunu kapamaktır. Tabii ölüm ise, nefsin bedenden ayrılması anlamında kullanılır. Eflatun kendisinden hikmet isteyen bir öğrencisine “iradî ölümle ölmesini ve tabii hayatla yaşamasını” tavsiye etmiştir. (Bedrüddin Osman Erzurumî (İmam Efendi), *Gülzâr-ı Saminî*, Marifet Yay. 3. bs., İst.,

3. (Denizler birbirine katıldığı zaman)<sup>17</sup>, yeryüzünün yarılması, düzlenmesi ve sarsılmasıyla, engellerin ortadan kalkması sonucu denizlerin bir kısmının diğer kısmına karışarak tek bir deniz haline geldiği zaman.<sup>18</sup> Onlar yedi denizdir; Akdeniz, Sicilya Körfezi, Basra Körfezi, Hint Okyanusu, Hazar Denizi, Kızıldeniz, Çin Denizi.<sup>19</sup> Bunlar tek bir deniz olur. Bu deniz yedi kat yerin üzerinde bulunduğu

---

2000, s.259; İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, çev. M. Hazmi Tura, Burhaneddin Matbaası, İst., 1942; s.16; İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener v.d., KB Yay., Ank., 1983, s.189)

Hız. Mevlânâ da şu beyitle riyazî (iradî) ölüme işaret etmiş ve riyazî ölümle ölenin gerçek mutluluğu elde ettiğini belirtmiştir.

“Ne mutlu o kişiye ki, ölümden önce öldü;

Yani bu bağın, bu üzümlün aslından bir koku aldı.” (Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevi ve Şerhi*, (şerheden A. Gölpinarlı), MEB Yay., İst. 1974, IV, 203, 1372. beyit)

İradî ölüm, varlık ve dünya ile ilgili işlerden tamamen fani olmak demektir. Bu hali yaşayan kimse kendi vücudunun varlığını bile hissetmez. Nitekim tabîî ölümden de durum bundan farklı değildir. (Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, Haz. Mustafa Kara, Dergâh Yay., İst. 1980, s.43)

Necip Fazıl da, riyazî ölüme ulaşanları hadislerden aldığı ilhamla ve kendine özgü üslûbuyla “ölmemişken ölenler” ifadesi ile isimlendirir. Bunlar Hz. Peygamber’in belirttiği büyük cihadın fatihleri; dünya hayatı içinde öte aleme çıkanlar. Allah’ta fani olmak sırrına erenler, sağlıklarında ölmezliğe ve sonsuzluğa yol bulanlardır. İnsanın biricik gayesi budur ve insan bunun için yaratılmıştır. (Necip Fazıl Kısakürek, *Çöle İnen Nur*, Büyük Doğu Yay., İst., s.427, 434.) Bu bağlamda aşağıdaki dizeler riyazî ölümle ölmeyi teşvik niteliği taşıyan örneklerdendir.

“O dem ki, perdeler kalkar, perdeler iner,

Azrail’e “hoş geldin” diyebilmekte hüner...” (Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, Büyük Doğu Yay., İst., 1979, s.110)

“Bu dünyada renk, nakış, lezzet, ne varsa küsüm;

Gözümde son marifet, Azrail’e tebessüm...” (Kısakürek, *Çile*, s.111)

“Sultan olmak dilersen, tacı, sorgucu unut!

Zafer arabân senin, gıvırtılı bir tabut!” (Kısakürek, *Çile*, s.107)

Necip Fazıl nefsin arzuları ile savaşmanın ehemmiyetini de şu beytiyle ifade etmektedir:

“Bir şey değil, orduların milyonları aşması.

Ekber cihat, tek kişinin nefsiyle savaşması” (Necip Fazıl Kısakürek, *Esselam*, Büyük Doğu Yay., İst. 1983, s.258)

<sup>17</sup> Hasan Basrî, “Suları kurduğu zaman” anlamına gelir demektir. (Fahruddin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, 3.bs., Dâru İhyâ’i’t-Turâsî’l-Arabî, Beyrut, ts, XXXI-XXII, XXXI, 77.)

<sup>18</sup> Denizler dolduktan sonra yeryüzü suyunu çeker, düzlük olur. Orada ne bir iniş ne de bir yokuş görebilirsin. (Âlûsî, a.g.e, XXIX-XXX, 63.)

<sup>19</sup> Adı geçen denizler için bakınız: Şemseddîn Samî, *Kâmûsü’l-A’lam*, I-VI, Mihran Matb., İst., 1314, II, 1243-1244, VI, 4761.

balığın karnına dökülür.

*Keşfü'l-Esrâr*<sup>20</sup>da denildiği gibi “Denizler boşaldıktan sonra yeryüzünün suyu kurur. Böylece dümdüz olur.” Bu da “tescîr” manasıdır. Hasan-ı Basrî (v.110/728)’ye göre; bu denizlere Okyanus da dahildir. Çünkü o denizlerin aslıdır ve diğerleri ondan meydana gelmiştir. Tatlı su nehirleri de böylecedir. Genişlikleri bakımından onlar da deniz gibidir. Burada kalp, ruh ve sırların denizine işaret vardır. Şöyle ki tek bir ilahî tecelli ile bazısı bazısına katılmış ve bir deniz olmuştur. Ve yine, her şeyin aslına dönmesine engel olan berzahların ortadan kalkmasıyla meydana gelen cismanî unsurlar denizine işaret edilmektedir. Bunlar, bedenün cüzlerinin aslına dönmesine ve bedenün harap olmasına engel teşkil eden hayvanî ruhlardır.

4. (Ve kabirlerin içi dışına çıkarıldığı zaman). Toprağın ters yüz edilip içindekiler dışa çıkarıldığı vakit.<sup>21</sup> Bu da Âdiyât suresinde gelecek olan (Âdiyât, 100/9-10) âyetlerine muhalif değildir. Çünkü “bu’sire” aynı şekilde istihrâc, yani çevirme manasına gelir. *Tâcü'l-Mesâdir*<sup>22</sup> isimli eserde “bu’sire” ortaya çıkarmak, aşikar yapmak demektir. Bu yüzden müfessirlerden bazıları şöyle dediler: “O zaman ki mezarlar ortaya çıkar dağılırlar. Öyle ki kabrin toprakları dağılır. İçerisindeki hazineler ortaya çıkar ve ölüler dirilirler.” “Bu’sire”nin benzeri lafız ve mana yönünden “buhsire”dir. “Ba’sere”nin eşanlamlısı olan “bahsere” fili bir şeyin altını üstüne getirmek demektir. Yani o

<sup>20</sup> Sadüddîn et-Taftazanî (v.793), Ali Çelebî İznîkî (v.1108)’nin bu isimde eseri bulunmaktadır. (Bilmen, a.g.e., II, 831.)

<sup>21</sup> Birçoklarının tefsir ettiği gibi ölüyü örten toprak altüst edilir ve defnedilen ölü dışarı çıkarılır. (Âlûsî, a.g.e., XXIX-XXX, 63.)

<sup>22</sup> Ebü'l-Hasen Muhammed s. Abdillâh es-Semerkindî (v.343) (Bağdatlı İsmail Paşa, *Keşfü'z-Zünûn Zeyli*, haz. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge, I-II, MEB, İst., 1972, I, 210)

kabirlerin altı üstüne çevrildi. Çünkü o içerisindeki ölüleri dışarı çıkarır. Berâe suresine münafıkların sırlarını ortaya çıkarmasından dolayı berâet-i mübasire denilir. “Bu’sire” ve “buhsire” kendilerine ra’nın eklenmesiyle meydana gelen “Be’ase” ve “Behase” den türemiştir.

Ragıb el-İsfahanî (v.502/1108) şöyle diyor: “Her kim “hellele, besmele, havkale ve dem’aze” gibi hümasî ve rubaî bir kelime görürse, bunların “Lâ ilâhe illallah ve Bismillahirrahmanirrahîm, Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billah, Edâmellahu Teâlâ Azzeh” anlamlarına geldiğini bilmelidir.<sup>23</sup> Denilir ki, “bu’sire”, “be’ase” ve “usire” den mürekkeptir. O da toprağı çevirmek ve içindekini dışarıya çıkarmak demektir. Çünkü “bu’sire”, “bease” ve “usire” manasını tazammun eder. Her ikisi de kıyametle ilgili olup kıyametin kopmasının yeryüzündeki alametlerindendir. Çünkü Allah Teâlâ göğü ve yıldızları yok ettikten sonra yeryüzünde bulunan her şeyi yok eder. Denizleri birbirine karıştırır, sonra yeryüzünün kendisini bir bina gibi içini dışına, dışını içine getirmek suretiyle de bizzat tahrip eder. Bunda da taayyünâtın<sup>24</sup> mutlak olarak ortaya çıkması ve kabirlerinin harap

---

<sup>23</sup> Âlûsî, a.g.e, XXIX-XXX, 63; Yukarıdaki cümlelerin mealleri şu şekildedir: “Allah’tan başka ilah yoktur”, “Kuvvet ve kudret ancak Allah Teâlâ’ya mahsustur”, “Allah Teâlâ devam ettirsin”.

<sup>24</sup> Taayyün, belirme, aşikar olma, ortaya çıkma gibi anlamlara gelmektedir. Sufilere göre, Hakk’ın zâtında her şey vardır, ancak belirsiz olarak mevcuttur. Bu şeylerin O’ndan zuhur ve tecellî yolu ile çıkışları bir taayyün şeklinde kendini gösterir. Mutasavvıflar taayyün mertebesini üç kategoride incelemişler: 1. Lâ taayyün mertebesi: Vücûd bu mertebede sıfat ve vasıf bağından ve bütün kayıtlardan münezzehtir. Bu mertebeye ahadiyyet mertebesi ismi verilmiştir. Bu mertebe Allah Teâlâ’nın künhü ve hakikatidir. Bunun üstünde bir mertebe yoktur. (Kayserî, a.g.e., s.11; Abdülkerim b. İbrahim el-Cîfî, *el-İnsânü’l-Kâmil fi Ma’rifeti’l-Evâhir ve’l-Evâil*, Matbaatu Muhammed Ali Sabîh, Mısır, 1383/1963, I, 25; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.505-506; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.680.) 2. Taayyün-i evvel mertebesi: Bu mertebe zât-ı ilahînin varlık sahasına iniş yönünde ilk harekete geçişini ifade eder. Allah Teâlâ bu mertebede zâtını, sıfatlarını, isimlerini ve bütün mevcûdatı birbirinden ayırmaksızın icmalî olarak bilir.

olmasına işaret vardır. Çünkü tayyünât, mutlak hakikatlerin kabirleri mesabesinde. Yine burada, önceki surede geçtiği gibi, ölüm ile kendisinde bulunan ruhların ve kabiliyetlerin ortaya çıkması sebebiyle beden kabirlerine de işaret vardır.

5. (Her nefis önceden yaptıklarını ve geriye bıraktıklarını, iyilik olsun kötülük olsun bilir.) *Fethü'r-Rahmân*'da şöyle denilir: “Nefis burada cins isimdir. Onun müfred olarak gelmesi, ancak Allah Teâlâ'nın acıdığı müstesna bizzat o nefsin menfaatinde zayıflığının, basitliğinin ve hakir olduğunun, dinleyicinin zihninde ortaya çıkması içindir.” Burada “mâ” umum ifade eden lafızlardan olduğu için, “hayatında hayır ve şerden ne yaptı ise” anlamına gelir.

Kendisinden sonra iyilik ve kötülük işlenen bir çığır bıraktı ise onu bilir. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdular: “*Herhangi bir kimse, insanları hidayete çağırır da ona tâbi olunursa, ona tâbi olanların mükâfatlarından bir şey eksilmeksizin davet edene de aynı mükâfat verilir. Buna karşılık dalalete davet eden bir kimse de sapıklığa çağırır da, kendisine tabi olunursa, ona tabi olanların günahlarından*

---

Burada oluşun ilk başlangıcı söz konusudur. Bu mertebeye vahdet, hakikat-i Muhammediyye, mutlak ilim gibi isimler verilmiştir. Taayyün-i evvel denilen bu mertebede “Allah” mefhumu bütün ilahî sıfat ve isimleri toplayan bir ism-i câmi' olarak kabul edilmiştir ki, buna ulûhiyet mertebesi de denilmektedir. (Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtü 'Arâisi'n-Nüsûs ft Manassâti Hikemi'l-Füsûs*, I-II, Matbaa-i Âmire, İst., 1290, I, 23; İsmail Hakkı İzmirlî, *Yeni İlm-i Kelâm*, I-II, Mabaa-i Âmire, İst., 1340-1343, II, 180; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yay., İst., 1995, s.125) 3. Taayyün-i sâni mertebesi: Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatlarına ve bütün mevcûdâta dair, isim ve sıfatlarının gerektirdiği bütün küllî ve cüz'î manaların sûretlerini birbirlerinden ayırarak tafsil ettiği ilmidir. (Cavit Sunar, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1978, s.63; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz., Mustafa Kara, İnsan Yay., İst., 1991, s.22) Bu mertebede ilim sûretleri birbirlerinden ayrı olduklarından bunlara vâhidîyyet, a'yân-ı sâbite ve hakikat-i insaniyye denir. Bu sûretler mümkün varlıkların hakikatleri ve dayanaklarıdır. İlk taayyün mertebesi bu mertebenin bîatını, bu mertebe ise, onun zâhiridir. (Bosnevî, a.g.e., I, 23; İzmirlî, a.g.e., II, 180; Sunar, a.g.e., s.64.)

*bir şey eksilmeksizin aynı günah peşinden gidilen kimseye de yazılır.”<sup>25</sup>*

Yahut da günahattan ne gönderdi, taattan ne bıraktı ise bilecektir. *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*’de “her nefis önceden ne yolladı, geriye ne bıraktı ise bilecektir” ayeti için “iyilik ve kötülük işlemek suretiyle kuvveden fiile çıkarılan şeylerdir, geriye bırakılan şey ise, niyet cihetiyle potansiyel durumdan fiile çıkmayan şeydir” denilmektedir.

Yani bütün bu olaylar olduğunda dünya harap olacak ve her nefis önceden ne yaptığını ve geriye ne bıraktığını bilecektir. Ancak önceki surede geçtiği gibi bu bilme işi dirilme esnasında değil bilakis amel defterlerinin dağıtılması anında olacaktır.<sup>26</sup> Kıyametin başlangıcı, birinci sûra üfürülmesi, sonu ise mahlûkatın hesaplaşmasıdır. Bu olayın tekrar edilmesinin sebebi, o zamanın felâketi, dehşeti ve korkunçluğu yüzündendir. Tafsilî ilimden murat, muhasebe ve amel defterlerinin okunması anındaki ilimdir. İcmalî ilime gelince o da haşir ve yeniden dirilmenin başlangıcında oluşan ilimdir.

Şunun için ki, itaat eden mutluluk belirtilerini, isyan eden ise bedbahtlık belirtilerini evveleminde görecektir. İbnü’ş-Şeyh *Hâşiye*’sinde şöyle demiştir: İlmin bunları toplaması onlarla hesaba çekilmeden kinayedir. Onun bu sözden maksadı, masiyetten engelleme ve taata teşvik etmektir.

6. (Ey İnsan!) tafsil ve mücmel arasında yer alması, yani “alimet nefsün” ile “inne’l-ebrâre” arasında bulunması sebebiyle hususî olarak kâfirleri değil bütün isyankârları kapsar, “*Bilakis dini yalan sayıyorsunuz*” âyetindeki (bel tükezzibûn) sözünün çoğul olmasına

<sup>25</sup> İmam Nevevî, *Şerhu Müslim*, I-XVIII, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1411, İlim, 15.

<sup>26</sup> (Bkz. Tekvîr, 81/10)

gelince, bir kabileden tek bir kişi Zeyd'i öldürdüğünde falan oğulları Zeyd'i öldürdü denmesi de bu kabildendir.

Nitekim İmam Süheylî şöyle der: “Ey İnsan!” âyetinde Umeyye b. Halef kastediliyor. Ancak lafız umumîdir. Bu sebeple onu ve onun gibi olanları da kapsar.” Yine denilmektedir ki, bu âyet-i kerîme şu konuda nazil olmuştur: Velid b. Muğire ve Es'ad b. Kelde, Hz. Peygambere (s.a.v.) Mekke vadisinde kötülük etmeyi düşündü, fakat başaramadı. Allah Teâlâ onları bu fiilleri sebebiyle cezalandırmadı.

*Zehretü'r- Riyâz*<sup>27</sup>da ise şöyle anlatılır: “Birisı Peygamberimizin başına vurdu. Peygamberimiz onu yakalayıp yere vurdu. O kişi, Ya Muhammed! “el-eman, el-eman” dedi. Benden kabalık senden kerem. Şüphesiz ki, ben ebediyen sana eziyet etmeyeceğim. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v.) onu bıraktı.”

(Keremi bol<sup>28</sup> Rabbine karşı seni aldatan nedir?)<sup>29</sup> Âyetteki “mâ”

---

<sup>27</sup> Ahmed Tavis b. Musâ (İbn Tâvûs) (v.673)'nın bu isimde bir eseri bulunmaktadır. (Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., I, 620; Mehmed Ali Kırboğa, *Kâmûsü'l- Kütüb ve Mevzuâtü'l-Müellefât*, Yeni Kitap Basımevi, I-II, Konya, 1974, I, 517.)

<sup>28</sup> Cömertlik, İslâm literatüründe genellikle sehâ, sehâvet ve cûd terimleriyle ifade edilir. Sehâ ve sehâvet, sözlükte “ocağın, içinde kolaylıkla ateş yakılacak şekilde geniş tutulması” anlamına gelir. Bu mânadan hareketle gönül zenginliği ve genişliğine de sehâvet denilmiştir. Ayrıca “c-v-d” kökünden türetilmiş olan ve cömertlik yapmak, karşılık beklemezsizin gerekli şeylerin infakı anlamına gelen “cûd” terimi de sehâvet kelimesiyle eş anlamlıdır. (İsfahanî, a.g.e., s.79; İbn Manzûr, a.g.e., III, 135; Mustafa Çağrıncı, “Cömertlik”, *DİA*, VIII, 72, s.72-73) Peygamberimizin (s.a.v) insanların en cömerti olduğuna dair rivâyetler pek çoktur. (Bkz: Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, I-VI, 5. bs., Dâru İbni Kesîr, Dimeşk, 1414, Bed'ü'l-Vahy, 5; Müslim, Fezâil, 48.)

<sup>29</sup> Hz. Ömer bir kişinin bu âyeti okuduğunu duyunca; cehalet diye karşılık vermiştir. Mutasavvıflardan Ebu Bekir el-Verrak der ki: Eğer Rabbim bana keremi bol Rabbine karşı seni aldatan nedir? derse, “Kerem sahibinin keremi beni aldattı” derim. (İbn Kesir, a.g.e., IV, 481.) Bazı işaret ehli tefsirciler derler ki: “Keremi bol Rabbına” denilip de Allah Teâlâ'nın diğer isim ve sıfatlarının zikredilmemesi muhataba icabeti telkin etmek için olduğu hissini vermektedir. Bunu söyleyen kişinin düşüncesi pek de uzak sayılmaz. Çünkü kerem sahibi birine kötü fiiller ve davranışlarla mukabele etmenin uygun olmayacağına

ibtida konumunda soru edatıdır. “Ğarreke” onun haberidir. İstifham, ayıplama ve kınama anlamındadır. Yani Ey İnsan! Seni Rabbine karşı masiyet etmede cüretli kılan, seni aldatan ve onun azabından emin kılan şey nedir?<sup>30</sup>

Halbuki sen önünde olup biten felâketleri ve bütün amellerini müşahede ettiğin zaman da ne olacağını biliyorsun. Birisi birisini cesaretlendirdiğinde ve kendi emin olmadığı halde kendi açısından onu sakınılacak şeyden emin kıldığında, “ğarrahu bi-fulan” (onu falanca aldattı) denir. Burada Allah Teâlâ’nın kerem sıfatının ele alınması, şeytanın iğva vermesi sebebiyle aldanmaya medar olmasının uygun olmadığını ifade etmek içindir. Şeytan ona şöyle der: “Dilediğini yap, nasıl olsa Rabbin çok cömerttir. Dünyada sana ikramda bulunmuştur. Ahirette de benzerini yapacaktır.” Bu kıyas yanlış bir kıyas ve bâtil bir temennidir. Aksine bu, iman ve taate yönelmede; küfür ve isyandan sakınmada daha ileri gitmeyi gerektiren hususlardan biridir. Sanki o şöyle der: Davet ediciden sakındıran, yüce sıfatlarla mevsuf olan Rabbine karşı seni isyana sürükleyen şey nedir? Bu yüzden bu âyeti Peygamberimiz okuduğunda şöyle demiştir: “Onu bilgisizliği aldatmıştır.”<sup>31</sup>

Hasan Basrî şöyle der: “Vallahi onu aldatan şeytanıdır. Kerim olanın cömertliği, ona karşı aldanmayı gerektirmez. Bilakis ona

---

dikkatleri çekmek için kerim ismi zikredilmiştir. Bağavî, Kelbî ve Mukâtil’den nakleder ki, onlar bu âyetin Ahnes b. Şerik hakkında nazil olduğunu söylemişlerdir. O Resulullah (s.a.v)’e vurmuş o zor günlerde cezasını görmemişti. Bunun üzerine Allah Teala, keremi bol Rabbine karşı seni aldatan nedir? âyetini inzal buyurdu. (İbn Kesir, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azim*, Dâru İhyai’l-Kütübî’l-Arabî, IV, 481.)

<sup>30</sup> Seni Allah Teâlâ’ya isyana ve onun şanına yakışmayan şeyi işlemeye cüret ettiren şey nedir? (Âlûsî, a.g.e, XXIX-XXX, 63.)

<sup>31</sup> Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzü’l-Kadir*, I-VI, Mektebetü’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, Mısır, 1356/1937, IV, 17.



isyandan, muhalefetten sakınma ve korkmayı gerektirir.” Şu açıdan ki, mazluma nispetle zalimin ihmal edilmesi, cezalandırılmaması, ona ikram edilmesi uygun değildir. Dost ve düşmanı bir tutmak da böyledir. Sırf ikram edildiğinde bile onunla aldanmak gerekmez. Kahr sıfatı, kerem sıfatı ile bir arada düşünüldüğünde, kul kahr sıfatını nasıl unuttur da kerem sıfatı onu aldatır. Allah Teâlâ'nın isimleri birbirinin mütekaabilidir. Bu yüzden şöyle buyurdu: “*Kullarıma haber ver, şüphesiz ki ben ğafurü'r-rahimim ve azabım da elem verici bir azaptır.*” (Hicr, 15/49) Bu âyet-i kerîme neden unutuluyor?

Kâşânî (v.730/1330) şöyle dedi: Allah Teâlâ'nın kerim olması aldanma ve gevşek davranmaya imkan tanır. Ancak insana verilen bolca nimetler, büyük ihsanlar ve kamil kudret, sırf keremi caiz görmekten daha çok günahı engeller.<sup>32</sup>

Fudayl b. İyaz'a (v.187/803) soruldu ki: “Şayet Allah Teâlâ seni kıyamet günü huzuruna alsa ve sana, seni Rabbine karşı aldatan şey neydi, diye sorarsa ne dersin? Şöyle cevap verdi: Senin sarkıtılmış perdelerin hoşgörülerin, müsamahaların beni aldattı.”

İbn Semmak bu konuyu şiirinde şöyle dile getirdi: “Ey günah işleyen! Hiç utanmıyor musun? Sen yalnız iken günah işlerken Allah Teâlâ senin ikincidir. Günah işlediğin zaman günahlarını örtmesi ve mühlet vermesi seni aldattı.”

**Zemahşerî (v. 538/1143) şöyle der: Fudayl'ın sözü, işlenen günahın meydana çıkmaması sebebiyle aldanma nedenini itiraf etme kabilindedir. Haşeviyye kıssacılarının ve Fudayl'ın sözünden kendisine bir kapı aralamayı arzulayanların**

---

<sup>32</sup> Katade, kendine musallat olan düşmanı onu aldattı demektedir. (Âlûsî, a.g.e, XXIX-XXX, 64.)

**zannettikleri gibi bu özür beyan etme değildir. Âyette, “senin Rabbin cebbâr, kakhâr, müntakim ve benzeri sıfatlarla değil de “kerîm olan Rabbin” şeklinde zikredilmesi, kulun, “kerîm olan Rabbimin keremi beni aldattı” şeklinde bir cevap vermesi sebebiyledir.**

Gerçek şu ki, bu mevzu insanların hallerine nisbetle ihtilaflı bir konudur. Dolayısıyla işareti idrak eden onu idrak etmeyen gibi değildir. Nice değişik zanlar ve günahlar vardır. Bundan dolayı ehl-i işaret (ârifler) der ki: “Allah Teâlâ’nın isimleri arasından sadece “kerîm” isminin seçilmesi telkin açısından dır.”

“Ümidinizi kesmeyiniz,” (Zümer, 39/53) müjdesini senin kendin verirsin, o halde ben haddi aşmaktan ve isyandan nasıl korkayım! Çünkü sen her hatayı affedersin. Artık hatalar senin affına dahildir.”

Yahya b. Muaz, “Senin iyiliğin beni her zaman aldattı” dedi ve şu şiiri söyledi:

“Mevlâm dedi ki, senden gördüğüm kötü fiillerden utanmıyor musun?

Ben dedim ki, Ey Mevlâm! Bana hilm<sup>33</sup> ile davran, senin

---

<sup>33</sup> Hilim, sabırlı ve temkinli, akıllı ve ağır başlı olmak, öfke duygusunun coşkusundan nefsi korumak ve şiddetli öfke anında itidal ve sükûneti muhafaza etmek şeklinde tarif edilmektedir. Güç yettiği halde affetmeye ve hoşlanılmayacak şeylere sabretmeye de hilim denilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de, halîm, “hilim sahibi” anlamında esmâ-i hüsnâ’dan biri olarak on iki âyette ve ayrıca üç âyette de çoğul şekliyle “ahlâm” geçmektedir. Hadis-i şeriflerde de “akıl sahibi, ağır başlılık ve yumuşaklık” anlamında kullanılmaktadır. Peygamberimiz (s.a.v) Eşec b. Abdî adlı sahabiyi överken: “Sende Allah’ın sevdiği iki haslet vardır: Bunlardan biri hilim, diğeri ise teennîdir” buyurmuşlardır. (Hüseyn b. Muhammed Rağb el-İsfahanî, *el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân*, Dâru Kahraman, İst., 1986, s.184; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., XII, 146; Cürçânî, a.g.e., s.92; Muhammed Murtaza ez-Zebidî, *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kamûs*, I-X, Dâru Libyâ, Bingâzî, 1306, VIII, 256; A. J. Wensinck, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Hadisi’n-Nebevî*, I-VII, Çağrı Yay., İst., 1986, I, 503vd;

lütfunun fazlalığı beni aldattı.”

Hiz. Ali (v.40/661)'den (r.a) rivayet edilmiştir ki; O kölesine defalarca seslendi. Kölesi kapıda olduğu halde cevap vermedi. Hiz. Ali sordu: Niçin bana cevap vermiyorsun? Köle: “Senin yumuşak huyluluğuna olan güvenim ve cezalandırmayacağına olan inancım sebebiyle” şeklinde cevap verdi. Hiz. Ali (r.a) onu bir iyilik olsun diye bu sözü sebebiyle azat etti.

Âriflerden birisi şöyle dedi: “Mâ ğarreke” hitabına hayret ettim. Emre muhalif iş yapana tehdit olan bu hitapta emre uygun hareket edene ihsan vardır. Emre itaat edene yapılan lütuf hitabı ile nasıl emre muhalif olana hitap ediliyor? Bunda ancak ehl-i işaretin bilebileceği rumuzlar vardır.

Sûfilerden birisi anlatıyor: Basra çarşısında dört kişinin taşıdığı bir cenaze gördüm. Yanlarında başka kimse yoktu. “Lâ ilâhe illallah” dedim. Basra çarşısı, Müslüman bir adamın cenazesi ve onu teşyi’ eden hiç kimse yok. Ona tabi oldum onu teşyi’ ettim ve namazını

---

Müslim, İman, 25; Ebû Dâvûd, Edeb, 149; Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li- Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İst, 1984, s.216-217; Ali Toksarı, “Hilm”, *İslâmî Kavramlar*, Sema Yazar Gençlik Vakfı Yay., Ank., 1997, s.313.) Hilim beş kısma ayrılır: 1. Tabii hilim. Bu Allah Teâlâ’nın kuluna bir lütfudur. Bu sayede kul, kendisine haksızlık yapanları bağışlar, kendisine ikram etmeyenlere ikram eder, kendisiyle ilgilenmeyen akrabalarıyla alâkasını sürdürür. 2. Kulun sevap kazanma amacıyla istemeye istemeye, zoraki olarak öfkesini yutmasıdır. 3. Yerilen hilimdir. Bu da kişinin bir mecliste kendisine karşı terbiyesizlik yapana kalbinde kin tuttuğu halde sırf oradakilere karşı yumuşak huylu olduğunu göstermek için ses çıkarmamasıdır. 4. Kibirlilik yumuşaklığıdır. Bu da kişinin karşısındaki şahsı cevap vermeye değer görmemesidir. 5. Aşağılanmaya, küçük düşürülmeye sebep olan uysallıktır. (Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şarâni, *Tenbihü’l-Muğterrin (Gerçek Şeyhler ve Sahteleri)*, çev., Sıtkı Gülle, Bedir Yay., İst., 1418/1997, s.278.) Kur’ân-ı Kerîm’e baştan sona hilm rûhu hakimdir. İnsanlar arası ilişkilerde ihsân ile, adaletle hareket etmek, zulümden kaçınmak, şehvet ve ihtiraslarına gem vurmamak, yersiz kibir ve gurûrdan sakınmak; bütün bunlar hilim rûhunun belirtileridir. (Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yay., Ank., 1975, s.204.)

kıldım. Defnettiklerinde onlara o kişinin kim olduğunu sordum. Tanımıyoruz dediler. Bize haber veren şu kadındır diyerek, kabrin yakınında duran bir kadını gösterdiler. Sonra ayrıldılar. Kadın ellerini semaya kaldırdı, dua etti, sonra güldü ve oradan ayrıldı. Ona ısrar ettim ve “mutlaka bu meseleyi bana anlatmalısın” dedim. Şöyle dedi: “Bu ölü benim oğlumdur. Günah nevinden işlemedik bir şey bırakmadı, hepsini yaptı. Üç gün hastalandı ve bana şöyle dedi: “Anneciğim öldüğümde ölümümü komşulara haber verme, onlar ölümüne sevinirler. Onlar cenazemde hazır bulunmasınlar. Yüzüğüme “Lâ ilâhe illallah Muhammedü’r-Resûlullah” yaz ve onu parmağıma tak. Öldüğümde ayağını yanağıma koy ve de ki: Allah Teâlâ’ya asi olanın cezası budur. Beni defnettiklerinde ellerini kaldır ve Allah Teâlâ’ya şöyle yalvar: Ey Rabbim ben ondan razıyım sen de ondan razı ol. O öldüğünde vasiyetlerinin tamamını yaptım. Ellerimi semaya kaldırıp dua ettiğimde fasih bir lisanla onun sesini işittim: Ey Anneciğim, artık git! Rahîm ve kerîm olan Rabbime vardım, benden razı oldu. Onun haline sevinerek güldüm.” Bunu İmam Kuşeyrî (v.465/1072) *Şerhü’l-Esmâ* isimli eserinde zikretmiştir.

Sahih bir hadiste: “Allah Teâlâ mümin kulunu yaklaştırır, üzerine rahmet perdesini koyar ve onu setrederek şöyle der: Falanca günahı biliyorsun. Kul evet ya Rabbi der ve bütün günahlarını itiraf eder ve kendisinin helak olacağını düşünür. Allah Teâlâ şöyle buyurur: Dünyada onları gizledim, bu gün de onları bağışladım.”

7. (O Rabbin ki seni yarattı.) Bu Allah Teâlâ’nın rubûbiyyetini vurgular ve keremini açıklar. Yani bütün azaları düzgün ve salim yani hangi aza neye yarayacaksa ona uygun hale getirdi. Şöyle ki her azaya terettüp eden menfaatine uygun kıldı. Her uzvu yaratmış olduğu sebebe uygun bir şekilde yarattı. Eli tutmak, ayağı yürüme, dili

konuşmak, gözü görmek, kulağı işitmek için yaratmış ve benzerlerinde sana itidal vermesi sebebiyle azaların bir kısmı diğer bir kısmına göre düzenlenmiştir. Ellerin, ayakların, kulakların ve diğerlerinin birinin diğerinden uzunluk cihetinden bir farklılığı yoktur. İki gözden birinin diğerinden daha büyük yahut azaların bazısının bazısından daha beyaz ve daha siyah olması yahut saçın bir kısmının siyah bir kısmının kumral değil de birbirlerine uyumlu olarak yaratmıştır.

Anatomi alimleri şöyle dediler: Allah Teâlâ bu bünyenin her iki tarafını düzgünlük üzerine kurmuştur ki, iki yarısı arasında farklılık olmasın. Kemiklerde ve iskelette, atardamar ve toplardamarda onların içerisine giren ve çıkan sinirlerde bir dengesizlik mevcut değildir, her iki uzuvdan biri diğerine eşittir.

**“Addelehû ani’t-tarîk” (onu yoldan çevirdi) denilir. Buna göre mana şöyle olur: Allah Teâlâ diğer hayvanlara ait olan kerih yaratılıştan seni uzak kıldı ve seni diğer yaratıklardan farklı olarak Allah Teâlâ’nın en güzel bir yaratılış buyurduğu gibi güzel bir hilkatte yarattı. Şedde ile “fe addele” okundu. Yani kendisinde farklılık olmayan düzgün ve uygun bir yaratılışla seni yarattı. Bu da “addele”nin manasına uygundur.**

Cüneyd-i Bağdadî (v.297/909) şöyle der: “Bu imanla onu düzeltmesi ve marifetle yaratılışını düzgün yapmasıdır.”

Zünnun el-Mısırî (v.245/859) (k.s) âyetteki “sevvâke” ifadesine: “Allah Teâlâ seni yarattı, bütün varlıkları kâmilin senin emrine verdi, halbuki seni onlardan hiçbirinin emrine vermedi” manasını vermiştir.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Râzî tefsirinde Zünnun el-Mısırî’nin sözünün devamı olarak şunları zikretmektedir: “Dilini

*et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'*de: “Ey O'nun suretinde yaratılmış insan, sanki seni onun mazhariyetinin; yaratılışının birbirine benzemesinin kemali aldattı. Seni en güzel bir şekilde ahsen-i takvîm üzere yarattı. Seni, maddî ve manevî bünyeni düzgün, orantılı ve bütün ilahî ve kevnî olgunlukları kabule müsait olarak yarattı” denilmektedir. Peygamberimiz (s.a.v.)'in buyurduğu gibi: “Bana cevâmiu'l-kelîm (yani ilahî ve kainatla ilgili lafızları az, ancak manası çok sözler) ihsan edildi.”<sup>35</sup>

8. (Seni istediği şekilde terkip etmiştir.) “Fî” harf-i ceri “bi-rabbike”ye mutaalliktir. “Mâ” nekreyi umumileştirmek amacıyla. “Şâe” “sûretin” kelimesinin sıfatıdır. Aid zamiri ise mahzuttur. Cümle öncesine atfedilemez. Çünkü “adelek”in beyanıdır. “Terkip etti”nin manası, “fevkalade güzel surette, hikmeti ve dilemesinin iktizası gereğince yarattı” demektir. Yahut da güzellik ve çirkinlikte, uzunluk ve kısalıkta, erkeklik ve dişilikte, bazı zamanlarda (anne-babaya) benzerlik ve bazı zamanlarda benzersizlik şeklinde yaratmıştır. Hadiste denildiği gibi: “Nutfe ana rahminde karar kıldığı zaman Allah Teâlâ her nesebin kendisi ile Hz. Adem arasındaki nesebi hazırlar ve ona dilediği şekli verir.”

Vâsıtî şöyle der: “Allah Teâlâ asileri ve itaat edenleri şekillendirmiştir. Velâyet<sup>36</sup> suretinde yarattığı kişi, adavet üzere

---

zikir, kalbini akıl, ruhunu marifet, sırrını iman ile donatan, emir ve yasakları ile seni şerefliendiren ve seni yarattığı pekçok şeyden üstün kılan” anlamını vermektedir. (Râzî, a.g.e., XXXI, 80)

<sup>35</sup> Müslim, Mesâcid, 6.

<sup>36</sup> Dost, yâr, sevgili ve ermiş, pek yakın olmak, arkası sıra gelmek, tâkip etmek manalarına gelen velî kelimesinin çoğulu evliyâdır. (Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, I-III, Matbaa-i Osmaniyye, İst., 1304-1305/1886-1887, IV, 1223; Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lügatü Türk Dillerinin İştikakı ve Edebî Lügatları*, I-IV, Maarif Matbaası, İst., 1943, IV, 644; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.566; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*,

- s.554; Akay, a.g.e., s.126; Celal Kırcı, "Evliyâ", *İslâmî Kavramlar*, s.230.)
- Velî, Allah Teâlâ'nın isimlerinden birisidir. Mü'min için Allah'ın velîsi denir. Allah Teâlâ için ise, mü'minlerin velîsi ve mevlâsı ifadesi kullanılır. Evliyâ, hayatını riyâzât ve mücâhedelerle ibâdet ve taata sarfederek kendisinden gayptan haber verme, halleri keşfetme gibi harikalar zuhura gelen insanlar için kullanılan bir tabirdir. (İsfahanî, a.g.e., s.837; İbn Manzûr, a.g.e., XV, 406-407; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, MEB., İst., 1993, I, 573)
- Robert L. Cohn, aslı Arapça olan velî kelimesinin İngilizce'ye genelde "Saint" şeklinde çevrildiğini ve bunun da Kur'an-ı Kerim'de, takvâ sahibi olan Allah dostlarını ifade etmek için kullanıldığına dikkat çeker. (Robert L. Cohn, "Sainthood", *The Encyclopedia of Religion*, I-XVI, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, XIII, 1-6.)
- Velâyet, kulun kendi nefsinden fânî ve Hak ile kaim olmasıdır. Velî, kendisine peygambere has olan vahiyden farklı olarak ilham vaki olan kimse olup, peygamberinin gösterdiği yolda yürümek zorundadır. (İsmail-i Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, b.y.y., ts., s.241; De Lacy O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev., Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, 2.bs., AÜF Yay., Ank., 1971, s.128.)
- Bu kavram Kur'an-ı Kerim'de velî şeklinde 33, ait zamirleriyle birlikte 41, çoğulu olan evliyâ ise, 34, ait zamirleriyle birlikte 44 yerde geçmektedir. Ayrıca 174 yerde mevlâ şeklinde kullanılmıştır. Kur'an'da velî kelimesi mürşîd (aydınlatan, yol gösteren), şefî (sefaat eden), koruyucu ve yücelten gibi sıfatlarla kullanılarak, velâyetin mutlaka ilişkili olacağı kavramlara dikkat çekilmiştir. Evliyâullah ise, din ve itikat haysiyetiyle Allah Teâlâ'ya manevî yakınlık hasıl eden sâlih insanlara verilen bir isimdir. (Abdülbakî, a.g.e., s.766-768; Celal Kırcı, "Evliyâ", *İslâmî Kavramlar*, s.230; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, s.610vd; Pakalın, a.g.e., I, 573.)
- İbn Cerîr et-Taberî *Câmiü'l-Beyân* isimli tefsirinde velî kelimesine ahirette Allah Teâlâ'nın azabından korkmayacak olan dostları manasını vermektedir. (Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, 2.bs., Matbaatu Mastafa el-Bâbî, Mısır, 1373/1945, XI, 131.)
- Taberî, velîlerin, Allah'ı, Rasûlünü ve Allah katından getirdiklerini tasdik eden, Allah'ın farzlarını yerine getirerek, haram kıldığı şeylerden sakınarak takvaya ulaşmış kimseler olduğuna dikkat çeker. (Taberî, a.g.e., XI, 133.)
- İmam Kuşeyrî, velînin "feîl" ism-i meful ve mübalağalı ism-i fâil manalarına geldiğini ifade ederek nebinin masum, velînin mahfûz olduğunu belirtmiş, takvanın velîlerin sıfatı olduğuna işaret etmiştir. (İmam Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire, II, 104-105)
- Zemahşerî, Yunus, 10/62-64 âyetinin tefsirinde velîlerin bir takım özelliklerini hadîs-i şerifler ve Allah dostlarının sözleri ışığında zikretmiştir. (Bkz. Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1385/1966, II, 243.)
- Son devir müfessirlerinden Cemâlüddîn Kâsımî ise Yunus, 10/62. âyet-i kerîmesinin tefsirinde velî kelimesinin muhib manasına geldiğini, ism-i fail manasıyla Allah Teâlâ'yı dost edinen kimse; ism-i meful manasıyla ise Allah Teâlâ'nın ikramıyla kendisini dost edindiği kimse anlamına geldiğini ifade etmektedir. (Muhammed Cemâlüddîn Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*, tashih: Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, Mısır, 1958, IX, 3364-65; Krş. Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-*

yarattığı kişi gibi değildir. Yani onların bazısını lutuf ve cemâl, bazısını ise kahır ve celâl üzere yaratmıştır.”<sup>37</sup>

Şeyhim ve seyyidim hazretleri *el-Lâihâtü'l-Berkiyyât*<sup>38</sup> isimli kitabında şöyle der: İşte bu terkiib-i suret, terkiib edilen tavırlardan ilmî, misalî, cismanî sûret gibi başka bileşik suretleri de ihtiva eder. Ancak esas kastedilen şey özellikle şu dördüdür: İlmî ve ruhî sûretin terkiibi, aklî ve manevî surette terkiiptir. Misalî ve cismî suretin terkiibi ise, hissî ve ruhî terkiiptir. İlmî suretteki terkiipten murad, zatın zuhuru; ruhanî suretin terkiibinden maksat, sıfatın zuhuru; misalî suretin terkiibinden maksat, fiillerin zuhuru; cismanî suretin terkiibinden maksat ise, eserlerin zuhurudur. İşte bu terkiplerden zahir olan şeyler, kıyastan ortaya çıkan neticeler ve birleşmelerden bir araya gelen bir bütün konumundadır. Bunların icrası ise, vücûb ve imkanın hükümleriyledir. Vücûb hükümlerinden maksat, fail ve müessir olan ilahî isimlerdir. İmkan hükümlerinden maksat, ona elverişi ve ondan etkilenen kevnî hakikatlerdir ve hangi şekilde olursa olsun o sûretin özellik ve belirtilerinin topluca zuhura geldiği bir mahaldir. Buradaki muhatap insanın yaratılması gibi, şayet üstünlük vücûb hükümlerinin cüzlerine ait olsa, bu yaratılış ulvî olur. O hak ve ulvî cihete meyleder. O aslî ilahî fitrat üzere kalır. Kutsî âleme ulaşmaya, feyz ve tecelliyi

---

*Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vil*, Dâru İhyâi'l-Küttübi'l-Arabiyye, Mısır, ts, II, 169.)

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a göre, evliyaullah unvanı, Allah'a dost olanlar, Allah için dost olanlar ve Allah için icrâ-yı velâyet edenler manasına gelir. (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*, I-IX, 2.bs., Nebioğlu Basımevi, İst., 1960, IV, 2730.)

<sup>37</sup> Hasan Basrî şöyle demektedir: Allah Teâlâ yaratıklarından bir kısmını kendisi için, bir kısmını da başka şeylerle meşgul etmek için var etmiştir. (Râzî, a.g.e., XXXI, 81.)

<sup>38</sup> Osman Fazlî'nin eseri olan *el-Lâihâtü'l-Berkiyyât*, âyet-i kerîme ve hadîs-i şeriflerdeki bazı işarî manaları ihtiva eden vâridât türünde bir eserdir. Süleymaniye Ktp. Reisü'l-Küttâb Kit., nu: 511'de bulunmaktadır. (Murat Yurtsever, “Celvetiyye, İsmail Hakkı Bursevî ve İsmail Hakkı Dergahı”, Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Sır Yayıncılık, İst., 2001, s.338.)



almaya müsait olur. Şayet imkan hükümlerinin cüzleri galip olursa, bu süflî yaratılış süflî yöne meyleder ve hak olan, ezeli ve asli fitratın dışına çıkar. Kutsî âleme ulaşma, feyz ve tecelliyi almaya kâbiliyetli olmaz. Bilakis nisyân, gaflet ve cehaletle kirlî ve bulanık âlemde kalır. Kendinden ve Rabbinden haberdar olamaz, kör, sağır ve dilsiz olur, solunu ve sağını ayıramaz. “Onlar hayvanlar gibidir. Belki de ondan daha aşağıdır” (A’raf, 7/179) âyetinde belirtildiği gibi.

**“Kellâ” red kelimesidir, aldanmadan uzaklaşmaktır. Yani Rabbinin keremiyle aldanmaktan el çekiniz. Bu kerim durumu onu şükre ve taata götürmesi gerekirken, onu günaha ve küfre bir yol yaptı. Denildi ki, “kellâ” gerçekte kendisinden sonrasını tekit içindir. Vakf (durak işareti) “rakkebek” üzerindedir. Secavendî’nin onu tercih ettiği gibi, mutlak vakıf alameti “rakkebek” üzerine konulmuştur.**

9. (Hayır! Siz dinî yalanlıyorsunuz.) *İrşad*<sup>39</sup> isimli kitapta şöyle der: Bu kelam kendisine uygun mukadder bir cümleye atıftır. Sanki itiraz yoluyla reddederek şöyle denildi: “Sizler bundan el çekmiyorsunuz.”<sup>40</sup>

10. (Şunu iyi bilin ki, üzerinizde bekçiler vardır.) “Tükezzibun”un failinden haldir. “Hafizin”in ceminden maksat, muhatabın çokluğu ve onların her biri için meleklerden bir topluluğun olması itibariyledir. Gecede iki meleğin, gündüzde iki meleğin gözetlemesi gibi. Yani ey mükellefler!

---

<sup>39</sup> İbn-i Berrecan Ebü'l-Hakem Abdüsselam (v.627) (Bilmen, a.g.e., II, s.842.)

<sup>40</sup> Bilakis siz yeniden dirilmeyi, cezayı yalanlıyorsunuz, bundan daha büyüğüne cüret ediyorsunuz. Dinden maksat ceza ve mükâfattır. Allah Teâlâ’nın “deyyân” sıfatı da din kökündendir. Yoksa mükâfat ve cezanın kendi hükümlerinden olduğu İslâm dinini mi yalanlıyorsunuz? Böylece azap ve sevabı, sual ve cevabı tasdik etmiyorsunuz. (Âlûsî, a.g.e, XXIX-XXX, 65.)

11. (Katımızdan amellerinizi gözetleyen melekler vardır.) Farsça'da gözetlemeye “nigehbân” denir. “Kirâmen” kerîm'in cemidir. Yani bizim katımızda kerim olduklarından itaate devam eden emaneti eda eden ve ona ihanet etmeyen değerli meleklerdir.

*Fethü'r-Rahmân*'da “Allah Teâlâ değersizliğin zıddı olan kerîmle vafetti” diye kaydedilir. Yine denildi ki, bu melekler, iyilikleri yazmada acele eder, günahları yazmada, insanın günahına tevbe ve istiğfarı ümidiyle duraklarlar. Bu şekilde hem günahı hem de günahı tevbeyle birlikte yazarlar.

*Zehretü'r-Riyâz*'da “Onların “kirâmen” diye isimlendirilmeleri, bir iyilik yazdıklarında göğe çıkmaları ve onu Allah Teâlâ'ya arz etmeleri sebebiyledir. Onlar şahitlik eder ve falanca kulun iyilik işledi derler. Kötülüğe gelince onu da yazarlar ve “Ey Rabbimiz! Sen ayıpları örtersin, onlar her gün kitabını okuyorlar ve sizi medh ediyorlar, biz onların günahlarını açığa çıkarmayız” diyerek susarlar.

12. Amellerinizi yazan bu melekler sizden ayrıldıklarında ve sizinle birlikte olduklarında yaptıklarınızı bilirler. (Yapmakta olduklarınızı bilirler.) Amellerinizden az veya çok, bunlarla karşılık görsünler diye en küçüğünü bile zaptederler. Hadis-i şerifte: “Helada ve cünüplük durumunun haricinde sizden asla ayrılmayan kirâmen kâtibin meleklerine saygı gösteriniz”<sup>41</sup> buyurmuştur.

*Aynü'l-Meâni*'de şöyle der: “Bilirler” ifadesi, hata, sehiv ve sorumluluk gerektirmeyen günahlar içindir, bunları yazmazlar. İstiğfar olunan günahlar da böyledir. Çünkü burada “yazarlar” denmedi de “bilirler” denildi.”

---

<sup>41</sup> Kaynağına ulaşamadım.

“Yaptığınız şeyler” ifadesi her ne kadar kalp ve beden fiillerinin hepsine şamil ise de bedenle ilgili fiillere mahsus bir genellik ifade eder. Çünkü gizli olan amelleri Allah’tan başkası bilemez.

*Keşfü’l-Esrâr*’da ise: “Meleklerin bilgileri iki türlüdür: Apaçık sözleri ve azaların hareketlerini görüldüğü şekliyle bilir ve yazarlar. Batınî amelleri bilmeleri hususuna gelince, salih bir amel için, temiz bir koku, kötü bir amel için ise kötü bir koku duyarak salih amel ile kötü ameli genel olarak yazarlar. Fiil sözle zikredildi, çünkü çoğu zaman sözden fiil kastedilir. Burada da aynı durum vardır.

Fudayl b. İyaz’ın bu âyeti okuduğunda “gafiller için ne kadar dehşet verici bir âyettir” dediği rivayet edilir: Bu âyette asiler için korkutma, sakındırma ve şiddet; itaat edenler için lütuf ve müjde vardır.”

Kirâmen kâtibîni tazimde ise hesap işinin önemine işaret vardır. Allah Teâlâ’nın indinde bu iş için yazma ve hıfzetmenin değil, tazim ve keremin kullanılması onun çok önemli işlerden olması sebebiyledir. Onun için bu işte kirâmen kâtibîn melekleri kullanılmaktadır. Bu işin önemli oluşu, amel defterleri ve tesbit açısından değil, kâtip meleklerin yüce olarak vasıflanmaları cihetiyledir.

Bazı inkârcılar, kirâmen kâtibînin insanla birlikte bulunması hususunu tenkit ederek şöyle dediler: “İlk olarak hafaza melekleri, onların defterleri ve kalemleri bizimle beraber oldukları halde biz de onları göremiyorsak ve bu doğru ise, etrafımızda görmediğimiz şahısların ve dağların da bulunması da mümkündür. Bunlar meçhul işlere girişmektir.” Bunu söylemeleri cehaletleri sebebiyledir. Bunun cevabı, melekler görünmesi gerekli olmayan latif cisimler kabilinden

varlıklardır. Onların bizimle bulunmaları görülmelerini gerekli kılmaz. Allah Teâlâ Bedir’de müminlere meleklerle yardım etti. Allah Teâlâ’nın görmesini diledikleri dışında hiç kimse onları göremediler. Cinler de bu türden varlıklardır. Allah Teâlâ bunun için şöyle buyurmuştur: “O ve kabilesi sizin görmediğiniz yerden sizi görürler.” (Araf, 9/27) Hava da letafetinden dolayı görülmez. Latif varlıklar da diğerleri de böyledir.

Bir takım kimseler şöyle derler: Amellerin yazılıp tesbit edilmesi işine gelince, eğer faydası yoksa o abes bir iştir. Allah Teâlâ da bundan beridir. Eğer faydası varsa bunun da kul için olması gerekir. Allah Teâlâ unutmama cihetinden, zarar ve menfaatten beridir. Bunun amacı, onların insanın aleyhinde delil ve hüccet olarak gösterilmesidir. Bu da zayıftır. Çünkü Allah Teâlâ’nın cevri ve zulmetmeyeceği, hakikatte onun böyle şeyleri ispata ihtiyacı olmadığı bilinmektedir. Kim de bunu bilmezse onu zulme götüreceği ihtimalinden dolayı ona fayda vermez. Bunun cevabı, Allah Teâlâ kendi katında, dünyada kullarının işlerini kendi aralarında yaptıkları şekilde muamele etmektedir. Hakim huzurunda delil getirmek, adalette şahitlerin hazır olması, belgelerin gösterilmesi gibi. Bunlar manayı ifadede daha belîğ olsun, insanlar tarafından daha iyi anlaşılсын diye böyle yapılır. Bir kul için, Allah Teâlâ’nın gözetleyici olduğunu, meleklerin amellerini gözetlediklerini, deftere yazdıklarını, kıyamet gününde şahitlerin gözü önünde bunun sergileneceğini bilmesi, onu günahlardan daha çok uzaklaştırıcı ve kötülüklerden de engelleyici olur.

Meleklerin bilmesi hususuna gelince, kalplerin fiilleri görülmez ve yazılmaz, bununla beraber hesaba çekilecektir. Allah Teâlâ’nın şu âyetinde olduğu gibi, “İçinizde olanı ister gizleyin, ister açığa vurun

ondan hesaba çekileceksiniz.” (Bakara, 2/284)

İmam Gazzâlî (v. 505/1111) şöyle der: “Kalbin hissettiği her zikri, hafaza melekleri de işitir. Onların hissetmeleri bizim hissetmemize yakındır. Sen zikrinde tamamen şuuruz olduğunda meleklerin hissetmeleri de aynı şekilde olur. Kalp zikre iltifata devam etmezse, zikreden Allah Teâlâ’dan yüz çevirir.” Bu ifadeden anlaşılıyor ki, meleklerin hâdiselere muttali olmasını insanların muttali olmasına kıyaslamak doğru değildir. Çünkü onların ilmi ve ameli durumları insanlarınki gibi değildir. İnsanlardan her kim içini ıslah ederse o Allah Teâlâ’nın muttali kılması ile kalplerdekini anlar. Ruh yönünden daha hafif cisim yönünden daha latif olan melekler neden gayb âlemine<sup>42</sup> bu şekilde vakıf olmasın.

13. (Muhakkak ki iyiler Naîm cennetindedirler)<sup>43</sup>, günahlardan sakınmak ve farzları eda etmekle imanlarında sadık olan ve gereklerini yapanlar dürüstturler, iyi işler yapar ve emirleri yerine getirirler. “Ebrâr” “berr”in cemidir. “Sadık” itaat eden ve muhsin

---

<sup>42</sup> Varlık mertebeleri, genel olarak iki mertbe ile ifade edilmeye çalışılmaktadır. a. Şahâdet âlemi: Görülen, ilk bakışta farkedilen, basit varlıklar âlemi. b. Gayb âlemi: İlk bakışta farkedilemeyen ancak kalp gözüyle idrâk edilebilen yüce varlıklar âlemi. Zaman zaman arz ve semâ tabirleri bu iki âlemi ifade etmek için de kullanılır. Semâ yüceliğın, arz ise, süflî varlıkların sembolüdür. Şahâdet âlemine halk, gayb âlemine ise, emir âlemi diyenler de vardır. Varlığın sebeplere bağılı yüzüne bakan ve o yüzden birtakım neticeler çıkaran akıl, ancak varlığın basit mertebeleri olan halk ve şahâdet âlemlerine nüfûz edebilir. Felsefe de bu kategori içinde mütalâa edilmiştir. Bu yüzdendir ki, filozoflar, dinin anlattığı âlemlere fazla yaklaşamaz ve insanın bu âlemlerle irtibat halindeki kuvvetlerine yabancı kalırlar. Varlığın Allah Teâlâ’ya dönük yüzü emir âlemiyle belirir. Bu âlemin ilk basamağı da kalptir. Akılla uğraşanlar kalp tarafından fark edilen emir âlemleriyle ilgili gerçekleri fark edemez, hatta kavrayamazlar. (Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf: İslâm’da Rûhî Hayat*, 3. bs., İFAV Yay., İst., 1989. s.289-291.)

<sup>43</sup> Cafer-i Sâdik “Naîm, marifet ve müşâhededir. Cahîm ise, şehvetlerin karanlıklarıdır” demektedir. Yine bu konu ile alâkalı olarak şunlar da ifade edilmiştir: Naîm, Kanaat, tevekkül Allah ile meşgul olmak, cahîm ise, tamahkarlık, hırs ve Allah Teâlâ’dan başkasıyla meşgul olmaktır. (Râzî, a.g.e., XXXI, 85)

manasınadır. İyiliklerin en güzel olanı “Lâ ilâhe illallah” demek, sonra ana-babaya iyilik, öğrencilerin hocalarına itaati, müridlerin şeyhlerine itaatidir.

*Fethü’r-Rahmân*’da denildiği gibi, “O iyiliğe umumen kavuşurlar. Yalnızca Allah Teâlâ’ya itaat ederler. Hayırdan güçleri yettiği şeyleri kazanarak insanlara iyilikte bulunurlar.”

Hadis-i şerifte şöyle buyrulur: “Anne babaların çocuklarına iyilik yaptıkları gibi siz de anne babalarınıza iyilikte bulununuz.”<sup>44</sup> “Nimet”ten maksat, cennet nimetleri ve sevabıdır. “Nimet” kelimesindeki tenvin, ikramın büyüklüğüne işaret içindir.

14. (Şüphesiz ki kötüler), haşri inkâr edenler. Fücûr, facir<sup>45</sup>in çoğuludur. Fücûr, diyânet perdesinin yırtılmasıdır. (Cehennemdedirler) Yani ateşte ve ateşin azabındadırlar. “Cehennem” kelimesindeki tenvin korkutmak içindir. Bu iki âyet meleklerin yazdıklarını açıklamak içindir. Bundan maksat da, amellerin neticesine göre ya cennetlik ya da cehennemlik olmaktır. Burada zikrin, ibadetin, marifetin, şuhudun, huzurun ve visalin meyvelerine işaret vardır. Cehennemde ise gaflet, masiyet, cehalet, perdelenme, uzaklık ve ayrılığa işaret vardır.

**Havas (r.a) şöyle dediler: Allah (c.c)’tan geldiğinde cennet nimetleri ne güzeldir! Yine onunla olduğunda cehennem ne güzeldir!**

<sup>44</sup> Celâluddîn b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Câmi’u-Sağîr fi Ehâdisi’l-Beşîri’n-Nezîr*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 188.

<sup>45</sup> Kur’ân-ı Kerîm’de takvânın karşıtı olarak kullanılan fücür kelimesi, Haktan sapıp Hak yolundan ve Hak nizamdan çıkıp fîsk ve isyana düşmek demektir. Bilhassa zina, yalan ve benzeri edepsizlikler yoluyla şer ve isyana düşmeye fücür denilir. (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur’ân Dili*, I-X, Eser Neşriyât, İst., 1979, VIII, 5857; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’ân’ın Temel Kavramları*, 19.bs., Yeni Boyut Yay., İst., 1994, s.137.)

**Mevlânâ Mesnevi’de şöyle demektedir:**

“Şâhımızın yaygısı nereye yayılmışsa orası, iğne gözü kadar dar olsa bile, bizim için sahra kadar geniştir.

Ayın on dördü gibi olan Yusuf, her nerede ise, orası, kuyu dibi olsa bile bizim için bahçe olur.”<sup>46</sup>

**(Oraya girerler) Bu ya cehennemın bir sıfatıdır yahut cehennemın korkularından meydana gelen mukadder bir suale cevap olan bir istinaf cümlesidir. Sanki cehennemın hararetini kıyaslayarak şöyle denildi: Cehennemliklerin hali nasıldır? Halil’in dediği gibi, kafir cehenneme girdi ve onun ateşi kuvvetlendi ve onun bedenine dokundu. Ona uygun olan nimetlerini vafsetmedi. Çünkü bu sözden önceki cümle facir ve yalancılar hakkında idi. Çünkü bu makam korkutma makamıdır. Müminlerin müjdesini zikretti. Bununla kötülerin ve günahkârların durumunu ortaya çıkarır. Çünkü eşya zıddıyla bilinir.**

15. (Kıyamet gününde) onların yalanlamış oldukları ceza gününde.

16. (Onlar, facirler cehennemden bir daha ayrılamazlar.) Allah Teâlâ’nın buyurduğu gibi, “Onlar ateşten çıkmak isterler, fakat onlar oradan bir daha çıkacak değillerdir.” (Mâide, 5/37) Denildi ki, bundan önce de cehennemden uzak değillerdi. Bilakis kabirlerinde de cehennem azabının hararetini yeterince tatmışlardı. Peygamber (s.a.v.)

---

<sup>46</sup> Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî-i Manevî* I-VI, Be-kuşuş u İhtimâm-i R. A. Nicholson, İntişarât-ı Behzâd, Tahran, 1925-1933, III, 506, Beyit No: 3811-3812; Tahiri’l- Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, I-XIV, 2.bs., Şamil Yay., İst., ts., XI, 996; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I-VI, MEB, İst., 1985, III, 451, Beyit No: 3811-3812.

şöyle buyurmuştur: “Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukurdur.”<sup>47</sup>

17. (Din günü nedir bilir misin?) Burada hitap kendilerinde anlama kâbiliyeti olan herkese yöneliktir. “Mâ” mübteda “edrâke” “mâ”nın haberidir. (Din günü nedir?) “Mâ” vasfın talebi içindir. Hakikatin talebi için vaz’ olunmuş ise de ismin şerhidir. Manası: “Hangi şey seni din günü hakkında bilgili kıldı?” Yani korkutma ve dehşette hangi tuhaf şey. Bu anda onun işinin içyüzünü sana ne bildirdi? Çünkü bu anlayış dairesinin dışındadır. Onlar onu nasıl tarif ederlerse etsinler o onların tarif ettiklerinin kat kat ötesindedir.

18. (Nedir acaba o ceza günü?) Te’kid için rütbede terakki manası ifade eden “sümme” tekrardır. Âyetin tekrar edilmesi, muhataplar için korkuyu artırmak ve ceza gününün önemini belirtmek, dehşet ve azametini ortaya koymak içindir. Zamirin geleceği yerde ismin gelmesi korku ve o işin büyüklüğü sebebiyledir.

19. (O gün hiç kimse başkası için bir şey yapamaz.)<sup>48</sup> Müphemliğin hemen akabinde din gününün durumunun icmalî bir izahıdır. Va’din yerine getirilmesi yaratıkların ilimlerinin kapasitesi dışına çıkmasının beyanıdır. Çünkü onların bilgisini nefyetme, bilgi vasıtasıyla değerli olan bir va’di hissettirmektedir.

İbn Abbas (r.a) şöyle demiştir: Allah Teâlâ Kur’an’da geçen her “ve mâ-edrâke” (Sana bildiren nedir?) sözünün sonra sorulan şeyin ne

---

<sup>47</sup> Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen: el-Câmiu’s-Sahîh*, I-V, Dâru’l- Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1408, Kıyame, 26.

<sup>48</sup> Bunun delaleti herkes için müsavidir. İbadet edenler Rububiyetin gücü karşısında ibadetlerinin kabul edilip edilmemesi endişesi ile bitkin bir durumda kendi nefislerinin halleriyle meşguldürler. Bir işe karar verecek, o işi yapacak veya yapmayacak olan, Allah Teâlâ’dan başka bir kimse yoktur. Hangi durumda olursa olsun bu âyet-i kerîmede kıyamet gününde şefaatin olmayacağına dair bir delil yoktur. (Âlûsî, a.g.e, XXIX-XXX, 67.)



olduğu bildirmiştir. “Ve mâ yudrîke”den sonra ise durumu bildirmemiş gizlemiştir.

Ayetteki “yevm” mahzuf bir mübteda’ya haber olması sebebiyle merfudur. Burada, tenvin almayan başka bir kelimeye muzâf olduğundan harekesi fethadır. Sanki şöyle denilmiştir. Orada hiç bir kimse, başkası için hiç bir menfaat sağlamaya muktedir olamaz. Sanki denildi ki, din gününü yücelttikten ve Peygamber (s.a.v.) onun bilgisine teşvik ettikten sonra hiç kimsenin başka birisi için iş yapamayacağı günü zikret. Sana bildirilen o günde menfaati celbetme ve zararı defetme cihetinden hiçbir şey yapamayacak olanlara melek, beşer ve cin hepsi dahildir.

Bütün (İş o gün) yani hiçbir canın diğer hiçbir cana güç yetiremediği o gün (Yalnız ona, Allah’a kalmıştır.)<sup>49</sup> İş evâmirden birisidir. Çünkü emir, hüküm ve kaza, itaat edilen ve mülkün sahibi olanın şanındandır. Bütün yaratıklar ilahî hüküm ve kudrete boyun eğmişlerdir. Umûr’un tekili olan iş manasına da gelmesi caizdir. Mahşer ehlinin işlerinin tamamı, Allah Teâlâ’nın kudretindedir, ondan başkası bunlarda bir tasarrufta bulunamaz.

**Allah Teâlâ o günde insanların zaafını şöyle haber verdi. O günde mallar, çocuklar, yardımcıları ve şefaathçiler dünyada olduğu gibi fayda veremeyecek. Bilakis iman, itaat ve iyilik fayda verecektir. Allah Teâlâ’nın izni olmadan hiç kimse konuşamaz. Dünya ve ahirette gerçek hakimiyet ancak Allah’a aittir. Dünyada perdeli olan şahıs ancak ahirette Allah Teâlâ’nın mutlak**

---

<sup>49</sup> Allah Teâlâ dilediği ve hoşnut olduğu kimseye fayda sağlayıp kurtarma izni verirse müstesnadır. Hadis-i şerifte: “Ey Haşim oğulları! kendinizi cehennem ateşinden kurtarın. Allah’a karşı size hiçbir fayda sağlayamam” buyrulmuştur. (İbn Kesir, a.g.e., IV, 483.)

saltanatını görür. Çünkü perdelenmiş olan şahıs dünyada Allah Teâlâ'nın kendisine de bir takım hakimiyet ve bir kısım işler verdiğini görür. Kıyamet gününde emir ve mülkün Allah Teâlâ'nın olduğu gerçeği açığa çıkar. Hiç bir kimse, şeklen bile olsa, şirk koşamaz ve ortaklık iddia edemez. Bu âyette, dava sahipleri ve muhalefet edenler için bir tehdit ve Allah Teâlâ'nın mutlak gücüne ve azabının şiddetine bir teşbih vardır.

Hadis-i şerifte şöyle buyrulmuştur: “Her kim İnfîtâr suresini okursa Allah Teâlâ ona her kabir adedince hasene, her yağmur tanesi kadar sevap verir ve kıyamet gününde onun işlerini ıslah eder.”<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Kaynağına ulaşamadım; İsmail Hakkı Bursevî bu sûrenin yorumunu yaparken şu eserlerden istifade etmiştir: *Fethü'r-Rahmân*, *et-Te'vilâti'n-Necmiyye*, *Keşfi'l-Esrâr*, *Tâcü'l-Mesâdir*, *İbnü's-Şeyh Haşiyesi*, *Zehretü'r-Riyâz*, *Keşşâf*, *el-Lâihâtü'l-Berkiyyât*, *İrşâd* ve *Aynü'l-Me'ânî*.

## HABERLEŞME HİZMETLERİ ve OSMANLI DEVLETİ'NDE ULAK ORGANİZASYONU

*(Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Bu Konudaki Görüşleri)*

**Yrd. Doç. Dr. Faris ÇERÇİ \***

### ÖZET

*Devletlerin büyümesi doğru haber alma teşkilâtlarının sağlıklı işlemesi ile mümkündür. Tarih içinde kurulan bütün devletlerin yöneticileri kara, deniz ve nehir yolu ulaşımının organizasyonuna önem vermişlerdir. Bir yandan yola çıkacak ulaklara hazineden yardım yapılmış bir yandan da yol emniyetinin sağlanması için menzil-haneler kurulmuştur. Emir ve fermanlarını atla giden ulaklar eliyle üç kıtaya ulaştıran Osmanlı Devleti 624 yıl dünyanın süper devleti olarak varlığını sürdürebilmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** *Gelibolulu Mustafa Âlî, Osmanlı Devleti, Ulaklar, Fermanlar.*

### ABSTRACT

***Messengers (Dispatch-riders) during the Progress Era of Ottoman Empire and the Perspectives of Mustafa Âli of Gallipoli***

*Development of a state somewhat depends on proper and healthy intelligence services. All administrators of the states in the history have made a strong emphasis on the organization of ground,*

---

\* Atatürk Üniversitesi Erzincan İlahiyat Meslek Yüksekokulu İslâm Tarihi Öğretim Üyesi.

*sea and river transportation systems. Messengers have been funded by treasury while rider stations have built to maintain transport security. Ottoman Empire has survived as the dominant state of the world for 624 years by transmitting its imperial orders (ferman) to three continents via messenger – riders.*

**Key Words:** *Mustafa Âli of Gallipoli, Ottoman Empire, Messengers, Imperial Orders.*

### **Osmanlı Öncesi Haberleşme Hizmetlerine Bir Bakış**

Yollar ve yol sistemi bugün olduğu gibi, tarih boyunca bütün devletler için haberleşme ve ulaşım yönünden büyük önem taşımıştır. Devletlerin yaşaması sağlıklı haber alma teşkilâtlarının iyi işlemesi ile mümkündür. Bugünkü modern dünya devletlerinde olduğu gibi, tarihin derinliklerinde kalan ilkçağ devletlerinin yöneticileri de karayolu, denizyolu ve nehir yolu ulaşımının organizasyonuna büyük önem vermişlerdir. Nitekim, M.Ö. 1950-1800 tarihlerini taşıyan Asurlular'a ait ticaret mektupları<sup>1</sup> ile M.Ö. 1400-1350 yılları arasında Akkad dili ve Akkad Çivi yazısı ile kaleme alınmış diplomatik vesikalar ve Amarna arşivinde ele geçen 400'ü aşkın siyasî muhtevalı mektup Anadolu'nun ilk yazılı kaynaklarını ve mektup örneklerini oluşturmaktadır.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Nesimi Yazıcı, "Klasik İslâm Döneminde Haberleşme Kurumu ile İlgili Bazı Mülâhazalar", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXIX (1987), 377; ayrıca, geç Hitit şehir devletleri döneminde henüz okunamayan kurşun röleler üzerine Hitit Hiyeroglif yazısı ile yazılmış mektuplar için bkz. Füzûzan Kınal, **Eski Anadolu Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. Baskı, Ankara 1998, 279.

<sup>2</sup> Ekrem Memiş, **Eskiçağ Türkiye Tarihi (En Eski Devirlerden Pers İstilasına Kadar)**, Çizgi Kitabevi, 4. Baskı, Konya 2002, 242.

M.Ö. IV. yüzyılda Yunanistan'dan İran'a, hatta Filistin'e kadar uzanan yollarda posta konakları yapılmış, bu dinlenme noktalarında postacılar için atlar tahsis edilmiştir. Yunan tarihçiliğinin önemli isimlerinden biri olan Herodotos (M.Ö. 490), Serahs devrinde bu teşkilâtın varlığından söz etmektedir.<sup>3</sup> Mektup ve emanetleri taşıyan postacı, burada atını değiştirmiş ve kısa bir moladan sonra yeniden yoluna devam etmiştir.<sup>4</sup>

Barış ve dostluğun devamı için, Türk hakanı Mete'nin M.Ö. 176 tarihinde Çin imparatoruna ve Çin imparatorunun da Hun hakanına gönderdiği mektuplar, o dönemde iyi bir haberleşme teşkilâtının varlığını göstermektedir.<sup>5</sup> Eski çağlardaki haberleşme kurumları ve bu yönde atılan önemli adımların büyük devlet organizasyonlarıyla da doğru orantılı olarak gelişip büyüdüğü anlaşılmaktadır. Zira İyi teşkilâtlanmış ve geniş toprakları yönetimleri altına almış olan süper devletler, haberleşmeye bu büyümeleri oranında ihtiyaç duymuşlardır.<sup>6</sup>

Eski çağlarda posta teşkilâtının iyi işlediği devletlerden biri de İran'dır. Zira Berîd Teşkilâtı, İran Kisraları ve Rum Kayserleri zamanında ortaya çıkmış ve postacıya "Berîd" adı verilmiştir. İran'da, diğer hayvanlardan ayırt edilmesi için posta katırlarının kuyrukları kesilmiş,<sup>7</sup> haberleşmenin süratli bir biçimde yapılması için belli

---

<sup>3</sup> M. Fuad Köprülü, "Berîd", **İA**, II, 541.

<sup>4</sup> "Posta", **Hayat Ansiklopedisi**, Kral Matbaası, İstanbul 1973, V, 2686.

<sup>5</sup> Bahaeddin Ögel, **Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1980, 100.

<sup>6</sup> Nesimi Yazıcı, "Tanzimat Döneminde Osmanlı Haberleşme Kurumu", **150. Yılında Tanzimat**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992, 139.

<sup>7</sup> F. Köprülü, "Berîd", **İA**, II, 543.

mesafelerde posta merkezleri inşa edilmiştir.<sup>8</sup> İran'daki bu sistemi örnek alan **Romalılar**, "**Cursus Publicus**" adı altında resmî posta teşkilâtını kurmuşlardır. Devlet postası anlamına gelen, genelde hükümdar ve devlet adamlarına hizmet veren bu teşkilâttan, zaman zaman devletten izin almak kaydıyla fertler de yararlanmışlardır. Şarkî Roma'da yani büyük Kostantin devrinde, varlığı bilinen Veradarii (postacı, berîdî) teşkilâtına özel ilgi gösterilmiş ve sonraları Theodosius kanununda bu teşkilâta ait hükümler konulmuştur.<sup>9</sup>

Dayanıklı yolların yapılması, yol emniyetinin sağlanması, mal ve can güvenliğinin emniyet altına alınması, posta merkezlerinde yeteri kadar nakil vasıtasının hazır bulundurulması, posta teşkilâtının gelişmesine neden olmuştur. Öyle anlaşılıyor ki, Roma İmparatorluğu'nda yaşanan bu gelişmeler diğer milletler için de yol gösterici olmuştur.<sup>10</sup> Bu devletlerden çok uzakta olan İnka kabilelerinde güçlü devlet haberleşme teşkilâtları kurulurken eski Yunan sitelerinde yaşanan daralma ile beraber haberleşme kurumu önemini yitirmiştir.<sup>11</sup>

Ortaçağlarda, hemen bütün postalar devletin resmî haberleşmesinin sağlıklı yapılmasına hizmet etmiş, halka ait posta işleri ise yolcular ve kervanlar<sup>12</sup> aracılığı ile yapılmıştır. Nitekim Avrupa'da Venedikliler ve Cenevizliler hem taşıma işi yapmışlar, hem de deniz aşırı ülkelere posta hizmeti götürmüşlerdir. "Berîd" adı

---

<sup>8</sup> Geniş bilgi için bkz. Hasan İbrahim Hasan, **İslâm Tarihi**, trc. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, 2. Baskı, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1987-1988, 1-2, 160.

<sup>9</sup> F. Köprülü, "Berîd", **İA**, II, 542.

<sup>10</sup> F. Köprülü, "Berîd", **İA**, II, 541.

<sup>11</sup> Bedri Tahir Şaman, **Amerika Kültür Tarihi**, Ankara 1949, 19; Reşad Dündar Ünal, "Ortaçağlarda İnkalarda Haberleşme", **PTT Bülteni**, sy. 56 (Ankara, Mart 1970), 8-9.

<sup>12</sup> F. Köprülü, "Berîd", **İA**, II, 543.

verilen haberleşme ve hizmet teşkilâtlarının Sasanîler ve Bizans'ta olduğu bilinmektedir.<sup>13</sup>

İslâm tarihinde haber alma<sup>14</sup> ve resmî postanın düzenlenmesi çalışmaları, daha Hz. Peygamber zamanında başlamıştır.<sup>15</sup> Tarihî süreç içinde gelişerek devam eden istihbarat teşkilâtı Hz. Muhammed'in askerî ve idarî uygulamalarında önemli bir yer tutmaktadır. Meselâ, öldürüleceğini tam zamanında haber alan Hz. Peygamber 622 senesinde Mekke'den Medine'ye hicret etmek zorunda kalmıştır. "Bedir Müdafaası", "Mekke'nin Fethi" gibi önemli savaşlarda sağlanan başarının ardında sağlıklı haber alma teşkilâtı yatmaktadır.<sup>16</sup> Nitekim bu devirde yazışma ve anlaşma metinleri özel elçiler aracılığı ile gönderilmiştir. Müslümanlar Yermük'te savaşırken Hz. Ebu Bekir'in öldüğünü ve yerine Hz. Ömer'in halife olduğunu kısa sürede özel elçiler aracılığı ile öğrenmişlerdir.<sup>17</sup>

Yine Hz. Peygamber'in Mısır, Yemen ve Bizans gibi büyük devletlere yazdığı mektuplar ve onlardan aldığı cevaplar, devletler arası haberleşme hizmetlerinin (diplomatik) iyi işlediğini göstermektedir.<sup>18</sup>

Bütün bir tarih boyunca sürdürülen bu uygulama, resmî olarak

---

<sup>13</sup> F. Köprülü, "Berîd", **İA**, II, 541; Serdar Mutçalı, **Arapça-Türkçe Sözlük**, Dağarcık Yayınları, Ankara 1995, 49; Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Aydın Kitabevi, 8. Baskı, Ankara 1988, 110.

<sup>14</sup> Muhammed Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, çev. M. Said Mutlu-Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul 1969, II, 275-276.

<sup>15</sup> İbrahim Harekât, "Berîd", **DİA**, İstanbul 1992, V, 499.

<sup>16</sup> Hz. Peygamber'in haber alması konusunda geniş bilgi için bkz. Muhammed Hamidullah, **Hazreti Peygamberin Savaşları**, çev. Salih Tuğ, Yağmur Yayınları, İstanbul 1962, 155-174.

<sup>17</sup> İbrahim Harekât, "Berîd", **DİA**, V, 499.

<sup>18</sup> Muhammed Hamidullah, **el-Vesâiku's-Siyâsiyye**, Beyrut 1985, 218.

ilk defa Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde (634-644) benimsenerek, “el-Berîd”<sup>19</sup> veya “Neccâbe”<sup>20</sup> adı altında hizmete sokulmuş, emir ve talimatların İran, Mısır ve Suriye gibi uzak illerin vâlilerine haberciler eliyle gönderilmesi usul haline getirilmiştir. Devlet, bir taraftan yola çıkacak **Ulaklara** hazineinden deve tahsis etmiş, bir yandan da güzergâh üzerindeki kumandan ve vâlilere emirler gönderilerek yol emniyetinin sağlanması, **Ulaklara** yardımcı olunması, yorulan develerin değiştirilmesi istenmiştir. Bu tarz uygulama Emevî ve Abbasî hükümetleri zamanında da devam etmiştir.<sup>21</sup>

Yukarıda da belirtildiği üzere Berîd teşkilâtı, İran Sasanî Devleti ve Bizans İmparatorluğu'nda işleyen bir kurum hâlinde kendini göstermektedir. Kalkaşendî, İslâm devletinde bu müesseseyi ilk ihdas edenin Emevî halifesi Muaviye olduğunu ifade etmektedir.<sup>22</sup> Muaviye (hilâfeti: 661-680), Şam'da Bizans kurumlarından esinlenerek, bütün

---

<sup>19</sup> “el-Berîd” tabiri ıstılahta, birtakım mevki (mevkif) lerde yetiştirilmiş atların bulundurulmasıdır. Lügat anlamı ise 12 mil olarak takdir edilen malûm mesafedir. Usul alimleri bu mesafenin 4 fersah, bir fersahın da 3 mil olduğunu kabul etmişlerdir. Postacıya (elçi), “Berîd” unvanı verilmiştir. Berîd kelimesi, “**Süvâri, postacı, elçi, ulak, iki posta menzili arasındaki mesafe, postacıya verilen yazılar ve dosyalar, resmî işlerle ilgili posta**” gibi çeşitli manalarda kullanılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsü'l-Muhît**, Beyrut 1412/1991, I, 544; İbrahim Harekât, “Berîd”, **DİA**, İstanbul 1992, V, 498-501; Ayrıca çeşitli şehirlere giden yollar belli duraklara ayrılmış, her durak için posta hayvanları tahsis edilmiştir. Her durak arasında dört fersah veya on iki millik bir mesafe vardır. İşte bu mesafeye “Berîd” adı verilmektedir. Geniş bilgi için bkz. **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, Redaktör: Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İstanbul 1986, II, 313.

<sup>20</sup> Nureddin Mahmud, Neccâbe adı verilen hecin develeri üzerine binmiş postacılar aracılığı ile resmî posta hizmetlerini yürütmüştür. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988, 442; Lütfî Paşa, **Tevârih-i Âl-i Osman**, tashih ve tahşîye ile nşr. Âlî, İstanbul 1341, 372 vd. (not: 3).

<sup>21</sup> Mehmet Zeki Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, III, 542.

<sup>22</sup> Kalkaşendî, **Meâsirü'l-İnâfe fî Meâlimi'l-Hilâfe**, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1980, III, 342; Hasan İbrahim Hasan, **a.g.e.**, 4/5, 417.



resmî mektupların kaleme alınarak mühürlendiği “Divân-ı Hâtem”<sup>23</sup> adındaki düzenli posta teşkilâtını<sup>24</sup>, devlet hazinesinden dört milyon dirhem ayırarak kurmuş ve postacılar için özel düzenlemeler yapmış, kendi mührü ile mühürlediği<sup>25</sup> mektupları posta taşıyıcıları aracılığı ile valilere göndermiştir. Hecin devaleri üzerine binen postacılar, devletin posta hizmetlerini aksatmadan ülkenin her tarafına götürmüşlerdir. Bu uygulamaya göre, haberleşme teşkilâtının daha çok halife ve devlet hizmetleri için görev yaptığı anlaşılmaktadır.<sup>26</sup>

Moğollar tarihte ilk defa “**Tatar**” (elçi) denilen seri haberciler kullanmak suretiyle yeni bir muhâbere usulünü hayata geçirmişler ve istilâ ettikleri İslâm ülkelerine de taşımışlardır.<sup>27</sup> Moğollarda, hem postacılık görevi yapan, tatar, yamçı gibi adlar taşıyan memurlara, hem de menzillerde posta hizmetleri için tahsis edilen atlara ulak denmektedir.<sup>28</sup> Irak ve Anadolu’yu istilâ eden Cengizîlerin

---

<sup>23</sup> Şekip Eskin, **Posta, Telgraf ve Telefon Tarihi**, Ankara 1942, 12.

<sup>24</sup> Muaviye, İslâm tarihinde ilk defa bir “Devlet Arşiv Dairesi” tesis eden ve “Posta Teşkilâtı” (yani el-Berîd) ile ilgilenen ilk kimse olarak gösterilmektedir. Bkz. Philip K. Hitti, **Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi**, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, II, 309, 344.

<sup>25</sup> Muaviye, şu olay üzerine bir “**Mühür Dosyası**” ihdas etmiştir. Muaviye, Ziyâd’a hitaben yazdığı bir mektupla Amr b. Zübeyr’e yüz bin dirhem ihsân verilmesini emreder. Yolda zarfı açan Amr, yüz bin rakamını iki yüz bin yaparak evrakta tahrifat yapar. Ziyâd, bu meblağın ödenmesini Muaviye’ye sunduğunda, Muaviye kendisinin bu rakamı emretmediğini söyler ve farkı Amr’dan geri ister. Amr, bu parayı iade edemeyince de hapse atılır. Ancak kardeşi Abdullah b. Zübeyr onun yerine parayı ödeyince Amr hapisten kurtulur. Bunun üzerine Muaviye, “Mühür Dosyası”nı ihdas ederek emirnamelerin bir nüshasını bu dosyada arşivletmeye başlar. Geniş bilgi için bkz. **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, II, 313.

<sup>26</sup> Hüseyin Gazi Yurdaydın, kuvvetli bir idareci olan Emevî halifesi Abdü’l-Melik’in mükemmel bir posta teşkilâtı kurduğunu ifade etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Gazi Yurdaydın, **İslâm Tarihi Dersleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, 20.

<sup>27</sup> Ş. Sâmî, **Kâmûs-i Türkî**, Dersaadet 1317, 219; Hüdai Şentürk, “Osmanlılarda Haberleşme ve Menzil Teşkilâtına Genel Bir Bakış”, **Türkler**, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, XIV, 445.

<sup>28</sup> İsmet Parmaksızoğlu, “Ulak”, **Türk Ansiklopedisi**, Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1983,

kullandıkları ulaklar, halkın elinde bulunan at, katır ve deve cinsinden bütün hayvanları zorla alıp götürmüşlerdir.<sup>29</sup> Halkı son derece tedirgin eden bu kuralsız uygulama zamanla ticaret kervanlarının ortadan kalkmasına da neden olmuştur. İlhanlılar İmparatorluğunun büyük teşkilâtçısı Gazan Han zamanında (1294-1304) bu kötü uygulamaya son verilerek “Yam” teşkilâtı kurulmuş ve böylece ulak zulmünün önüne geçilmeye çalışılmıştır.<sup>30</sup>

Cengiz Han’dan sonra, Orta Asya İmparatorluklarının posta teşkilâtının ana çizgileriyle belirli hale geldiği görülmektedir. Burada şunu hemen belirtmek gerekir ki, Çinlilerin yüzyıllar boyunca edindiği tecrübeler Türklerde posta anlayışının gelişmesine yardımcı olmuştur. M.S. VIII. yüzyıldan sonra Çin’de büyük bir posta reformu yapılmış ve yeni Çin posta menzilleri Orta Asya ve Moğolistan içlerine kadar uzatılmıştır.<sup>31</sup>

Belli prensiplere dayalı olarak kurulan haberleşme kurumu, Türk devlet geleneğinin vazgeçilmez unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin “ulak” sözcüğü çok eskidir ve Osmanlılardan çok önce varlığı bilinmektedir. Türk postacılığının en eski deyimini olan ve Türklerin “atlı haberleşme” görevlisi için kullandıkları ulak kelimesi, Kâşgarlı Mahmud’un kaleme aldığı **Dîvânü Lugati’t-Türk**

---

XXXII, 498.

<sup>29</sup> Uzunçarşılı, **a.g.e.**, 283.

<sup>30</sup> Fuad Köprülü, “Lütfi Paşa”, **Türkiyat Mecmuası**, I (1925), 136.

<sup>31</sup> Orta Asya devletlerindeki birikim, olgunlaşarak gelişmiş ve Çingiz çağında da, kesin ve düzenli bir posta teşkilâtı halini almıştır. Bu posta anlayışının gelişmesinde elbette ki, Çinliler ve Çin ordularının yüzyıllar boyunca edindiği tecrübeler de, Türkler üzerinde etkili olmuştur. O. Franke’nin belirttiğine göre, M.S. VIII. yüzyılda ünlü bir Çin devlet adamının: “**Su ulaşımı ile posta teşkilâtı, devlet tarafından düzenlenmelidir**” demesi üzerine Çin’de büyük bir posta reformu gerçekleştirilmiştir. O. Franke, **Geschichte des Chinesischen Reiches**, Berlin 1936, II, 553 vd.’den naklen: Bahaeddin Ögel, **Türk Kültür Tarihine Giriş**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, I, 357.

adlı eserinde de yerini almış ve ulaka; “Beg evâmirini çabuk yetiştirmek için postacının hemen yakalayıp bindiği at” manası verilmiştir.<sup>32</sup>

Devlet tarafından kurulan posta menzillerinde at değiştirme yolu ile haber ulaştırma ve “Ulak sistemi” Göktürk Devletinde de görülen ve uygulanan bir sistemdir. M.S.629 yılında Batı Göktürk Devletinin içinden geçerek Hindistan’a giden ünlü Buda rahibi ve gezgini Hsüan Tsang Göktürklerin “Ulak” sözünü kullandıklarını duymuş ve kitabına yazmıştır.<sup>33</sup> Her nedense, Göktürk yazıtlarında görülmeyen “Ulag” veya “Ulak” sözü XI. yüzyıldan sonra Türk kaynaklarında sıkça görülmeye başlamıştır.<sup>34</sup>

Emevîler, Abbasîler ve bazı Türk İslâm devletlerinde, haberleşme teşkilâtı ve posta görevlileri için kullanılan “Berîd” kelimesi, Göktürk literatüründe “**kervan veya vergi kervanı**”, Uygur yazıtlarında ise “Haberci ve elçi” olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>35</sup>

Emevîler devrinde (41-132 / 661-750) “Berîd Teşkilâtı”na özel önem verildiği görülmektedir.<sup>36</sup> Abdü’l-Melik b. Mervan (65-86 / 685-705), ülkede çıkan isyanlardan haberdar olmak, ve askerî harekâtı

---

<sup>32</sup> Kâşgarlı Mahmud, **Dîvânü Lugati’t-Türk**, çev. Besim Atalay, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1939, I, 122; Ulak kelimesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Cem Dilçin, **Yeni Tarama Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1983, 218.

<sup>33</sup> Bahaeddin Ögel, **Türk Kültür Tarihine Giriş**, I, 357.

<sup>34</sup> Çok eski Türk kültür sözü olan “Ulak” kelimesi, **ulamak** fiilinden yapılmış bir isimdir. Ulamak, ulaşmak, ulanmak gibi kelimeler Göktürk yazıtlarında yer aldığı hâlde **Ulag** veya **Ulak** kelimeleri nedense anılan yazıtlarda yer almamaktadır. Kâşgarlı Mahmud’a göre, XI. yüzyılda **ulag** sözünün iki manası vardı: Birincisi, “Postacının bindiği at”; ikincisi de “Yama” demektir. **Derleme Sözlüğü**’ne göre bugünkü Anadolu’da **ulak**, “Her zaman el altında bulunan yardımcı” anlamına gelmektedir. Bkz. Bahaeddin Ögel, **Türk Kültür Tarihine Giriş**, I, 357.

<sup>35</sup> Bahaeddin Ögel, **Türk Kültür Tarihine Giriş**, I, 341.

<sup>36</sup> Bkz. F. Köprülü, “Berîd”, **İA**, II, 542.

yakından takip edebilmek için bu teşkilâtta bazı düzenlemeler ve yenilikler yapmış, kadro ve araç gereç yönünden geliştirerek devlet işlerinin idaresinde önemli bir kurum haline getirmiştir.<sup>37</sup> Emevîler zamanında bütçeden milyonlarca dirhem ayrılarak iyi bir noktaya getirilen posta teşkilâtı, Abbasîler devrinde (749-1258) daha da geliştirilmiş ve posta hizmetleri bir nezâret halinde düzenlenmiştir.<sup>38</sup> 1933 tarihinde Semerkand yakınlarında ele geçirilen bir vesika, Berîd teşkilâtının sadece Horasan bölgesinde değil, Mâverâünnehir dolaylarında da işler halde olduğunu gözler önüne sermiştir.<sup>39</sup> Posta işlerini yürüten bu divan, aynı zamanda taşra yönetimlerini denetleyen gizli bir haber alma örgütü olarak da görev yapmıştır.<sup>40</sup> Bu devirde ana yollar üzerinde yaklaşık 12 veya 24 km mesafede ribatlar,<sup>41</sup> kervansaraylar vb. menzil noktaları kurulmuş ve istasyon sayısı 930'lara çıkmıştır ki, Abbasî hazinesinin bu teşkilât için 8 milyon dirhem ayırması verilen önemin büyüklüğünü göstermektedir.<sup>42</sup> Sahillerde, büyük göllerde veya nehirlerde sallardan ve gemilerden büyük ölçüde hizmet alınmış, ancak en büyük meblağ,

<sup>37</sup> Kalkaşendî, *a.g.e.*, III, 342; F. Köprülü, "Berîd", *İA*, II, 542; Philip K. Hitti, *a.g.e.*, II, 309; **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, II, 380; Geniş bilgi için bkz. Hasan İbrahim Hasan, *a.g.e.*, 1/2, 160.

<sup>38</sup> Otto Spies, **Doğu Kültürünün Avrupa Üzerindeki Tesirleri**, çev. Neşet Ersoy, *ATO Dergisi*, 6. Sayının ilâvesi, Ankara 1974, 13.

<sup>39</sup> F. Köprülü, "Berîd", *İA*, II, 542.

<sup>40</sup> Bahriye Üçok, **İslâm Tarihi, Emeviler-Abbasîler**, Düzeltilmiş İlâveli İkinci Baskı, Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1983, 137

<sup>41</sup> İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân: Ibn Khallikan's Biographical Dictionary**, trc. M. de Slane, Paris 1842, I, 159, nr. 3'de Ulakların hayvan değiştirme konağı olarak da bilinen Ribatların yalnız Mâverâünnehir'de, 10 bin civarında olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca, biraz abartılı olsa da, bu binaların içinde ve dışında bulunan ateş kuleleri kanalıyla İskenderiye'den Septe'ye kadar bir gecede haber ulaştırılmaktadır. Bkz. Georges Marçais, "Ribat" *İA*, IX, 734-737; Yılmaz Öztuna, "Ribat", **Türk Ansiklopedisi**, XXVII, 318.

<sup>42</sup> F. Köprülü, "Berîd", *İA*, II, 543; İbrahim Harekât, "Berîd", *DİA*, V, 499.

kara yollarının düzenli çalışmasına, görevli memur ve diğer personelin giderlerine ayrılmıştır.

Şunu da hemen belirtelim ki, Emevîler dönemindeki Bizans'la olan etkileşim, Abbasîler zamanında yön değiştirmiş ve İran Sasanî hayranlığı ön plana çıkmıştır. Sasanî etkisinden nasibini alan haberleşme kurumu, a-Devletin posta hizmetlerini yürütmek, b-İstihbarat ve haber taşıma görevini yerine getirmek gibi önemli iki görevi yapmakla sorumlu tutulmuştur.

Selçuklularda önemli divanların başında posta divanı gelmektedir. Bu divan “Peykler”<sup>43</sup> yani piyade Sâîler” (koşucular)<sup>44</sup> ve “Perendeler”den kurulmuş süratli haber alma teşkilâtıdır.<sup>45</sup> “Sâhib-i Berîd” adı verilen ve iyi bir maaş alan divan başkanı çok güvenilir kişiler arasından seçilmiş ve bizzat hükümdar tarafından atanmıştır.

---

<sup>43</sup> Peyk kelimesi Farsça olup, “Haberci, hademe, maiyet, muhafız, yürüten, dolaşan” manalarına gelmektedir. Osmanlı devlet teşkilâtında yaya habercilerden oluşan, hızlı koşmakla tanınan “Postacı sınıfı”na mahsus bir unvandır. Peyklerin habercilik görevleri yanında, hacıların Haremeyn'den Şam'a sâlimen vardıklarını haber vermek üzere Surre alayına katılmaları kanun gereği idi. Her yıl en kıdemli Peyk Müjdecî başı seçilirdi. Geniş bilgi için bkz. İsmet Parmaksızoğlu, “Peyk”, **Türk Ansiklopedisi**, Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1977, XXVI, 506-507; Uzunçarşılı, **a.g.e.**, 45; İbrahim Kafesoğlu, İmparatorlukta “**Peykler**” ve “**Perendeler**”den kurulu çabuk haber alma teşkilâtının kurulduğunu, düzenli ulak (posta) şebekesi, askerî ve ticarî bakımdan önemli yollarda karakollar ve asayişin sürekli korunması için stratejik noktalarda “Ribat” (Tahkimli han)'lar, “mühîf” olarak anılan gizli istihbarat memurlarının devlet teşkilâtını tamamlayan unsurlar olduğunu kaydetmektedir. Bkz. İbrahim Kafesoğlu, **Türk Millî Kültürü**, Ötüken Yayınları, 15. Baskı, İstanbul 1997, 368; İsmet Parmaksızoğlu, “Peyk”, **Türk Ansiklopedisi**, XXVI, 506; M. Zeki Pakalın, Perende kelimesinin, Taklak atan sporcular hakkında kullanılan bir tabir olduğunu, Farsça'da “Uçan” anlamına geldiğini, dilimizde, iki el yerde uçar gibi yaparak baş aşağı atılan takla olarak bilindiğini ifade etmektedir. Bkz. Pakalın, **a.g.e.**, II, 771.

<sup>44</sup> Berîd memurunun emrinde görev yapan sâî, kâsîd ve peyk gibi adlar taşıyan “koşucular” da bulunmaktadır. İstihbarat görevi yapan, bazen seyyar satıcı bazen de derviş kıyafetinde seyahat eden ve bazı gizli mektupları götürüp getiren bu memurlar ilk olarak Büveyhî ailesinden Irak emiri Muizzü'd-Devle tarafından kullanılmıştır. F. Köprülü, “Berîd”, **İA**, II, 544.

<sup>45</sup> İbrahim Kafesoğlu, **Selçuklu Tarihi**, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1992, 99.

Devrin hükümdarları bu daire kanalıyla ülkenin her yanında olup bitenleri öğrenme fırsatı bulmuştur. Alp Arslan, posta merkezinin Vali, Serasker (komutan) ve insanlar hakkında bilgi toplamasını ahlâka aykırı bulmuş ve bir hafiye gibi insanların teftiş edilmesine onay vermemiştir.<sup>46</sup>

Posta teşkilâtı Selâhaddin Eyyûbî (1139-1193) zamanında daha mükemmel hâle getirilmiştir. Önemli noktalarda posta merkezleri kurularak güvercin postaları ihdas edilmiş ve Haçlı ordularının Akkâ'yı muhasarası esnasında güvercin postalarından önemli ölçüde yararlanmışlardır.<sup>47</sup>

Suriye’de ortaya çıkan Memlûklü-Haçlı anlaşmazlığı, Memlûklü Devletini iyi bir posta teşkilâtı kurmaya zorlamıştır. “Berîd” adı altında kurulan posta teşkilâtı, posta hizmetlerini, a-**At ve hecin postaları**, b-**Güvercin postaları**<sup>48</sup>, c-**Ateş işaretleri** olmak üzere, üç koldan yürütmeye başlamıştır.<sup>49</sup> Latince “**Veredus**”<sup>50</sup> kelimesinden geldiği ileri sürülen “Berîd” kelimesi<sup>51</sup>, posta ve postacı anlamlarını taşımaktadır.<sup>52</sup> postacıya gerekli olan hayvanlar ve yol levazımatı,

---

<sup>46</sup> Uzunçarşılı, **a.g.e.**, 45.

<sup>47</sup> Hüdai Şentürk, a.g.m., **Türkler**, XIV, 445.

<sup>48</sup> Müslümanlar hızlı posta servisinde posta güvercinleri kullanmışlardır. İstanbul’dan Basra’ya 1000 dinar karşılığında getirilen bu güvercinler, 24 saat içinde Musul’dan Bağdat, Vâsıt, Basra ve Kûfe’ye haber götürebilmişlerdir. Geniş bilgi için, bkz. İbrahim Harekât, “Berîd”, **DİA**, V, 500.

<sup>49</sup> Uzunçarşılı, **a.g.e.**, 437.

<sup>50</sup> Geniş bilgi için, bkz. F. Köprülü, “Berîd”, **İA**, II, 541; M. Mahfuz Söylemez, “Berîd Teşkilâtının Menşesine Dair Bazı Yeni Bulgular”, **İslâmiyat**, c. 4, sy. 2 (Nisan-Haziran 2001), 139-147.

<sup>51</sup> P. K. Hitti, Posta Dairesi karşılığı “Dîvânü’l-Berîd” terimindeki Arapça “Berîd” kelimesinin muhtemelen Sâmi bir köke sahip olduğunu, ne Lâtince’deki “veredus”, ne Farsça’daki “birdevn” (Sürat koşusu atı), ve ne de Arapça’daki “birzevn” (yük atı, beygir) ile bir alâkasının olmadığını söylemektedir. Bkz. P.K. Hitti, **a.g.e.**, II, 496.

<sup>52</sup> Arapça olmayan Berîd kelimesinin Farsça “kesik kuyruklu” anlamına gelen **burîde-**

Hükümdar tarafından temin edilmiş, posta menzillerinde atlar ve görevli memurlar hazır bekletilmiştir.<sup>53</sup>

### **Postanın Hızı**

Postacılar kendilerine verilen evrakı, günün şartlarına göre en hızlı ve en seri şekilde yerine ulaştırmışlardır. Meselâ, Hacca giderken Mekke yakınında ölen Halife Mansur'un ölüm haberinin, saatte 15 km. hız yapılarak, 2000 km<sup>54</sup> mesafedeki Bağdat'a 11 günde<sup>55</sup> ulaştırılması, Abbasî postasının hızını ortaya koymaktadır.

Posta teşkilâtı Mısır-Suriye Memlûk İmparatorluğunda büyük bir gelişme göstermiştir. Ne var ki, bu teşkilât Haçlılarla yapılan savaşlar esnasında, özellikle Suriye'de tamamen bozulmuştur. Kendi ordularından ve düşman askerinden sağlıklı bilgi almak isteyen Melik Baybars, bozulan Berîd teşkilâtını yeniden ele almış, yollarda menziller yaparak postanın hız kazanmasını sağlamış ve 1261 yılında postalardaki hız inanılmaz düzeye çıkmıştır. Devlet hazinesine ağır bir yük getiren bu teşkilât, Baybars'ın askerî ve siyasî başarılarını olumlu yönde etkilemiştir. Nitekim posta aracılığı ile haftada iki defa düzenli olarak vilâyetlerden Kahire'ye gelen raporlar, devletin iç ve dış tehlikelere karşı önlem almasına yardımcı olmuştur. Yol emniyetinin sağlanması, yeterli ölçüde su ve yiyecek temin edilmesi, menzillerde süratli hayvanların, sürücülerin ve koşucuların bulundurulması sonucunda, saatte ortalama 10-15 km hız yapan devlet postası, 800

---

**dum**'dan türemiş olabileceği ileri sürülmüştür. Bu uydurma ifadeye güvenen Makrizî de bu müessesenin İranlılardan alındığını ileri sürmüştür. Bkz. F. Köprülü, "Berîd", **İA**, II, 541.

<sup>53</sup> Uzunçarşılı, **a.g.e.**, 441.

<sup>54</sup> İrfan Yücel, **Hac Rehberi**, Ankara 1994, "Hac ve Umre Güzergâhı'nı gösteren harita".

<sup>55</sup> Nesimi Yazıcı, **a.g.m.**, 386.

km'lik Şam-Kahire arasını üç ya da dört günde, yaklaşık 1100 km'lik<sup>56</sup> Kahire-Halep arasını ise beş günde kat edebilmiştir.<sup>57</sup> Ne var ki, Makrizî'nin verdiği bilgilere göre, İlhanlı ordusunun Suriye üzerine yaptığı askerî harekât, bu teşkilâtın yavaş yavaş bozulmasına neden olmuştur.<sup>58</sup> Bütün olumsuzluklara rağmen büyük bir boşluğu dolduran bu teşkilât, XIV. asırda da varlığını sürdürmüştür. Ekonomik zorluklar içinde bulunan merkezî idare, masrafların bir kısmının yol üzerinde bulunan şehirlerce karşılanması uygulamasını başlatmış, bu da halkın hoşnutsuzluğuna yol açmıştır. Eyyûbî Sultanı Melik İsmail Salih gibi bazı hükümdarlar posta teşkilâtlarının masraflarını karşılamak üzere bir kısım arazilerin gelirlerini vakfetmek zorunda kalmıştır. Ancak bir süre sonra bu vakıfların büyük bir kısmı iktâlara döndürülmüştür.<sup>59</sup> Nihayet bu teşkilât XV. asrın başlarında tamamen çökmüş ve pek çok posta yolu kullanılmaz hâle gelmiştir.<sup>60</sup>

Dehli Türk Sultanları zamanında öncelikle ele alınan konulardan birisi de posta teşkilâtıdır. Alaeddin Kalaç döneminde (1296-1316) posta işleri belli bir düzene sokulmuş, bir atın koşabileceği uzaklıklara konaklar inşa edilmiştir. Bu dinlenme yerlerinde koşmaya hazır menzil atları ve her üç kmde “**Peyk**” adı verilen yerli koşucular bulundurulmuştur. İbn Battûta, “**Berîd**”, yani atlı postacı adı verilen Ulakların, elli günde gidilecek bir yere beş günde vardıklarını söylemektedir.<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> **Büyük Dünya Atlası**, İstanbul 2000, 72-74.

<sup>57</sup> F. Köprülü, “**Berîd**”, **İA**, II, 547.

<sup>58</sup> Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed el-Makrîzî, **el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr**, Bulak 1270, I, 227.

<sup>59</sup> F. Köprülü, “**Berîd**”, **İA**, II, 548.

<sup>60</sup> Uzunçarşılı, **a.g.e.**, 443, F. Köprülü, “**Berîd**”, **İA**, II, 548.

<sup>61</sup> **İbn Battûta et-Tancı**, **Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Ğarâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr**, Seyahat



Gece gündüz demeden hızlı bir şekilde yol alan **yamçılar** ve **ulakçılar**ın, 24 saatte 60 fersah<sup>62</sup> kat edebildikleri görülmüş ve yollardaki dinlenme yerleri buna göre düzenlenmiştir.<sup>63</sup> Horasan'dan kalkan bir ulakçı Tebriz'e 4 günde gelirken bir elçi o yolu ancak 6 günde yürüyebilmektedir.<sup>64</sup>

Osmanlı devlet teşkilâtında yaya habercilerden oluşan, hızlı koşmakla tanınan "postacı sınıfına" mahsus bir unvan olan **Peykler**; az yiyen, vücutça zayıf olan ancak, padişahın emirlerini inanılmaz bir hızla gitmesi gereken yerlere ulaştıran, yüzlerce km'yi kat eden çevik insanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Gece gündüz demeden koşan bu insanlar İstanbul-Edirne arasındaki 35-40 fersahlık (228 km.) bir mesafeyi iki günde almakta ve yine iki günde de geri dönüp gelmektedir.<sup>65</sup> Onların görevi iki **yamhane**<sup>66</sup> arasında gidip gelmekten ibarettir.<sup>67</sup>

Posta ve telgraf icat edilmeden önce halkın mektupları yolcular ve "Sâîler" (yayan olarak giden haberciler) aracılığı ile, Devlete ait

---

Name-i İbn-i Battûta, trc. **Dâmâd-ı Şehryârî Mehmed Şerîf, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333-1335, II, 1-2; Hüseyin Gazi Yurdaydın, a.g.e., 283.**

<sup>62</sup> Uzunçarşılı, **a.g.e.**, 266; Ş. Sâmî, bir fersahı, beş bin metrelik mesafeye verilen ad olarak kaydetmektedir. Bkz. Ş. Sâmî, **Kâmûs-i Türkî**, 989; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Yusuf Halaçoğlu, "Fersah", **DİA**, XII, 412.

<sup>63</sup> Uzunçarşılı, "Eskiden yollarda her dört fersahta birkaç adam ve hayvanın bulundurulduğunu, ağzı mühürlü mektupların hiç yere konmadan her 4 fersahta bir at değiştirilerek elden ele verildiğini, gece ve gündüz demeden en son süratle emir ve fermanların yerlerine ulaştırıldığını kaydetmektedir. Bkz. Uzunçarşılı, **Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal**, 267.

<sup>64</sup> Uzunçarşılı, **Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal**, 266.

<sup>65</sup> Geniş bilgi için bkz. Mehmet Z. Pakalın, **a.g.e.**, II, 774.

<sup>66</sup> Moğol Posta teşkilâtında postacı anlamına gelen "**Yam-Yamçı**" Çince'den alınmıştır. Osmanlı sözlüklerinde Yam deyimini "Ulakçı atı" biçiminde yorumlanmıştır. Bkz. Bahaeddin Ögel, **Türk Kültür Tarihine Giriş**, I, 340, 351, 363.

<sup>67</sup> Uzunçarşılı, **a.g.e.**, 266.

evraklar ise Ulaklar eliyle gönderilmektedir.<sup>68</sup> Çok hızlı hareket eden bu Ulaklar,<sup>69</sup> arada at değiştirmek suretiyle, İstanbul-Erzurum arasındaki 1224 km'lik<sup>70</sup> bu mesafeyi saatte 10 km hız yaparak 5 günde kat edebilmişlerdir.<sup>71</sup>

### **Osmanlılarda Ulak Teşkilâtının Kuruluşu**

Başta Afrika olmak üzere Asya ve Avrupa'da yaklaşık 24 milyon km<sup>2</sup><sup>72</sup> gibi büyük bir alana adaletle hükmeden Osmanlı Devleti gerek Anadolu'da, gerekse Rumeli'de emir ve fermanların olabildiğince hızlı bir tarzda yerine ulaştırılması için karayolu ağının kurulmasına büyük önem vermiş ve bütçesinin önemli bir kısmını böylesine hayati bir fonksiyona sahip teşkilât için ayırmıştır.<sup>73</sup> Oysa siyasî açıdan çok güçlü olan bazı Ortaçağ Avrupa devletleri bile ulaştırma organizasyonuna her zaman yeterli maddî destek sağlayamamışlardır. Zira, Batı Roma İmparatorluğunun ortadan kalkmasından sonra karayolları organizasyonu çökmüş ve zihinlerde bir hatıra olarak kalmıştır. Bu sistem, kaynak sıkıntısı yüzünden Bizans Devletinde uygulamaya konulamamış, Bulgarların sınırlı bütçeleri de bu sistemin sürdürülmesine yetmemiştir.<sup>74</sup> Roma

<sup>68</sup> Reşit Gökdemir, "Ulak", **Yeni Türk Mecmuası**, sy. 59'dan naklen: Mehmet Zeki Pakalın, **a.g.e.**, III, 542.

<sup>69</sup> Faris Çerçi, **Gelibolulu Mustafa Âfi ve Kühü'l-Ahbârın'da II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri**, Erciyes Üniv. Yayınları, Kayseri 2000, III, 607.

<sup>70</sup> Karayolları Genel Müdürlüğü, **Türkiye Karayolları Haritası**, Ankara 2003.

<sup>71</sup> "Posta", **Hayat Ansiklopedisi**, V, 2686.

<sup>72</sup> Yılmaz Öztuna, **Başlangıçtan Zamanımıza Kadar Büyük Türkiye Tarihi**, Ötügen Yayınevi, İstanbul 1977, IV, 488; Ahmet Akgündüz, **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, FEY Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, IV, 681.

<sup>73</sup> Mehmet Akif Şam, "PTT Genel Müdürlüğünden Türk Ulaşım ve Haberleşme Tarihinin Katkı... Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme (Menziller)", **PTT Mesleki Kültür ve Aktüalite Dergisi**, sy. 31 (Eylül-Ekim 2002), 18-19.

<sup>74</sup> Aleksandır Antonov, "Bulgar Topraklarında Kurulan Menzil Sisteminin Organizasyonu (XVI-XVIII. Yüzyıllar)", çev. Zeynep Zafer, **Türkler**, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara

İmparatorluğundan sonra, haberleşme alanında böylesine geniş bir alana hizmet götüren Osmanlı İmparatorluğundan başka bir devlet bulunmamaktadır<sup>75</sup>.

Başta Selçuklular olmak üzere, birçok Türk devletlerinde kullanılan ulak deyimi Osmanlı devletinde berîd kelimesinin yerini almıştır. Bostancı ocağında yetişip askerî sınıfa dahil olan ve eyalet askerinden sayılan Ulaklar avârız-ı divâniye ve tekâlif-i örfiyeden muaf tutulmuşlardır.<sup>76</sup> Öte yandan Moğolların hüküm sürdüğü bölgelerde kurulan Türk devletlerinde, Celâyirlerde, Karakoyunlularda, Akkoyunlularda, Safevîlerde ve Kırım hanlıklarında resmî devlet postası, **yam** veya **ulak**, bazı devletlerde de Çapar adı altında varlığını sürdürmüştür.<sup>77</sup>

Uzun asırlar boyunca varlığını sürdüren ve dünya siyasetine yön veren Osmanlı Devletinde haberleşme kurumunun, hizmet yönünden iki devreye ayrıldığı görülmektedir. “Ulak-Menzilhane” adı verilen ve 1840 Eylülüne kadar devam eden ilk dönemde kurum, sadece devlete ait haberleşme işlerini sağlamaya yönelik faaliyetlerde bulunmuştur. Bu tarihten sonra Avrupa kökenli yeni bir isimle birlikte yeniden yapılanan haberleşme kurumu Posta Nezâreti adını almış ve dönemin Avrupa’sında olduğu gibi halkın haberleşmesini de üstlenmiştir.<sup>78</sup> Öte yandan XIX. yüzyıla ait bir belgede Rumeli ve Anadolu’nun sağ, sol ve orta kollarında menziller kurulduğuna dair kapalı ifadeler yer

---

2002, X, 927.

<sup>75</sup> Aleksandır Antonov, a.g.m., 933.

<sup>76</sup> İ. Parmaksızoğlu, “Ulak”, **Türk Ansiklopedisi**, XXXII, 498.

<sup>77</sup> F. Köprülü, “Berîd”, **İA**, II, 549.

<sup>78</sup> Nesimi Yazıcı, “II. Mahmud Döneminde Menzilhaneler: “Ref”-i Menzil Bedeli”, **Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1990, s. 157.

almaktadır.<sup>79</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, Moğolların İslâm ülkelerini istilâsı sırasında ulaklar aracılığı ile kullandıkları hızlı haberleşme usulü, önce İslâm ülkelerince model olarak alınmıştır. Lütfi Paşa'nın "**Osmanlı ulak zulmünden Cengizîleri taklid gibi itmişlerdi**" tarzındaki ifadesi, Osmanlıların Ulak sistemini benimsediklerini göstermektedir.<sup>80</sup>

Teleks, telefon, telsiz, faks ve internet gibi elektronik cihazların bulunmadığı, hatta denizaltı, uçak ve motorlu kara nakil araçlarının sağladığı imkânların hayal bile edilemediği bir zamanda, ulak teşkilâtının üstlendiği fonksiyon kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.<sup>81</sup>

Ulak, Osmanlı Devlet teşkilâtında atla giden, devlete ait resmî belgeleri bir yerden başka bir yere götürüp getiren resmî postaya "Ulak" adı verilmiştir.<sup>82</sup> Bu ulaklar özel eğitim görmüş güvenilir kişiler arasından seçilmişlerdir.<sup>83</sup>

Gölge misali engelleri aşan,<sup>84</sup> sabâ yeli gibi esen,<sup>85</sup> martı kuşları gibi kanat açan,<sup>86</sup> kuş gibi uçan<sup>87</sup> ulaklar gizli ve mühürlü mektupları varacakları yere götürmüşlerdir. **Çağatay Lügati**'nde ve Osmanlı Türklerinde "postacı", "Müjdecî", "Habercî" anlamında kullanılan

---

<sup>79</sup> Hüdai Şentürk, a.g.m., **Türkler**, XIV, 446; Mehmet Akif Şam, a.g.m., 18-19.

<sup>80</sup> Lütfi Paşa, **Tevârih-i Âl-i Osman**, 373.

<sup>81</sup> Mehmet Akif Şam, a.g.m., 18-19.

<sup>82</sup> **Meydan-Larousse, Büyük Lûgat ve Ansiklopedi**, Meydan Yayınevi, İstanbul 1973, XII, 413; **Türkçe Sözlük**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Yeni Baskı, Ankara 1988, II, 1512; Cem Dilçin, **Yeni Tarama Sözlüğü**, 218.

<sup>83</sup> Hüdai Şentürk, a.g.m., **Türkler**, XIV, 446.

<sup>84</sup> Hoca Sadeddin Efendi, **Tâcü't-Tevârih**, haz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, 4. Baskı, Ankara 1999, III, 88.

<sup>85</sup> Hoca Sadeddin Efendi, **a.g.e.**, III, 121.

<sup>86</sup> Hoca Sadeddin Efendi, **a.g.e.**, III, 317.

<sup>87</sup> Hoca Sadeddin Efendi, **a.g.e.**, III, 362.

“Ulak” tabiri Osmanlılarda “Tatar” şeklinde kullanılmaya başlanmıştır.<sup>88</sup> Osmanlı ülkesinde ele geçirilen yerlerin sayısı arttıkça devlet işleri de o nispette çoğalmıştır. Başkente çok uzak olan vilâyetlere emir ve talimatların ulaştırılması için Ulak istihdamına ihtiyaç duyulmuştur. Osmanlı devlet teşkilâtında muhabere hizmetleri, 1540 yılına kadar ulaklara verilen “Ulak hükmü” yoluyla sürdürülmüştür.<sup>89</sup>

Yükselme devrinin önemli bürokratlarından Gelibolulu Mustafa Âlî, Ulak teşkilâtının kuruluş nedenlerini şu şekilde ifade etmektedir. **Biri dahi ulak husûsudur ki, Selâtin-i pîşîn ve havâkîn-i mütekaddimînin ulağa ruhsatları bir beliyeye-i ‘amme ve zarûret-i tâmmе def’î için idi ki, farazâ isti’câl ü müsâre’at olunmamakla umûr-ı dîn ü devlet hâlel-pezîr olmak lâzım gelirdi. Ve terâhî ihtiyâr olduğü takdîrce, *fi’t-te’hîri âfâtün*,<sup>90</sup> mücebince mühimmât-ı mülk ü millete, ‘iyâzen bi’llâh, naks u şeyn ‘ârız olmak görünürdü. Ana binâ’en def’ine müsâre’at ve ebnâ-i sebîlin bâr-gîri alınmağa ruhsat buyrulmuşdu.<sup>91</sup>**

“Bâd-ı vezân” yani esen rüzgâr gibi Mısır ve Kıbrıs’a giden Ulaklar konusunda Gelibolulu Mustafa Âlî, şunları yazmaktadır: **Mısır-i Kâhire-i yegâne ve Cezîre-i Kıbrıs gibi vesî’ül-aktâr ve münbit-i ğallât-ı bî-şümâr olan vilâyet-i bî-bahâne taraflarına fermân-ı cihân-sitân-ı husrevâne bâd-ı vezân-misâl serî’ul-ittisâl**

---

<sup>88</sup> Ş. Sâmî, **Kâmûs-i Türkî**, 219.

<sup>89</sup> M. Zeki Pakalın, **a.g.e.**, III, 543.

<sup>90</sup> “Geciktirmek felâketin habercisidir”

<sup>91</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî, **Nushatü’s-Selâtin**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa Türkçe Yazmalar, nr. 311, vr. 93a.

### **Ulaklar ile revâne kılındı.<sup>92</sup>**

1582 tarihinde Şehzâde Mehmet (III Mehmet) için sünnet töreni düzenleyen III. Murat'ın, Mekke Şerifine, Kırım Hanına ve bazı Hindistan hâkimlerine ve bu arada kendisine müstakil müteferrikalar göndererek, **“Filân tarihte sûr-ı hümayunum mukarrerdir, da'vetimize icâbet idesiz.”** şeklinde davette bulunduğunu ifade eden Gelibolulu Mustafa Âlî bir şiirinde bu konuyu şöyle dile getirmektedir.

Hizmet-i sûra serverân-ı kadîm  
Da'vet üslûbun itmegin takdîm

Hükm-i kanûnı itdiler icrâ  
Kıldılar emr-i da'veti inşâ

Ya'nî Mîrân ü Mîr-i mîrâna  
Mansıb ashâbı rû-şinâsâna

Sûr-ı şâhı beşâret eylediler  
Her birin bezme da'vet eylediler

Nice serheng ve nice hân-ı sâlâr

---

<sup>92</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî, **Kühü'l-Ahbâr**, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 920, vr. 518b-1.

Oldılar yel gibi Ulağa süvâr

Bildi erbâb-ı 'izzet ü ikbâl

Düğün eyler şeh-i huçeste-hısâl

Bu tarikle müjde-i hitâne

Vardı çâk mülk-i Çin'e ve Yemen'e<sup>93</sup>

Ulak uygulamaları konusunda, **ma'a-hâzâ alınan bâr-gîrler ulağa sezâ ve kıymeti vustâ ve a'lâ mertebelerinden ednâ olub, nihâyet yüz akçe değmesi kânûn-nâmelerinde inşâ olunmuşdu,** diyen Mustafa Âlî, alınan beygirlerin ulak için uygun olması, yük hayvanlarına el konulmaması, ulakların yanlarına bir kişiden fazla adam almaması, at bahanesiyle fakir fukaradan rüşvet alınmamasının kanûn gereği olduğunu vurgulamakta ve görüşlerine **ve salt atlıları koyup, yük davarlarını tutmak ve ba'zı mahûf derbendler içinde bâr-gîrleri alınıp yükleri yerde ve sâhibleri ol gûne telef-i nefis olacak pür-hatar reh-güzerde kalmak, kemâ-yenbeğî men' ü def' kılınışıdı. Ve hizmete giden ulâğa bir yol-dâşdan ziyâdeye icâzet ve yollarda bâr-gîr bahânesiyle fukarâdan irtişâyâ ruhsat verilmemişdi. Fe lâ cerem ol mekûle emr-i ehem yılda bir iki kere ancak vuku' bulurdu. Ol dahi aksâ-yı arzda vâkı' olan ser-had ümerâsından gelen ahbâr-ı müsta'cele ile vâki olurdu<sup>94</sup>** biçiminde

<sup>93</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî, **Kühü'l-Ahbâr**, vr. 526b.

<sup>94</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî, **Nushatü's-Selâtın**, vr. 93b.

devam etmektedir.

Aradan geçen zaman içinde, posta hizmetlerinde kullanılmak üzere hareket kabiliyeti yüksek gemiler tahsis edilmiştir. “**Ulak Gemisi**” adı verilen bu gemiler Devletin resmî evraklarını taşıdıkları için diğer gemilerden daha hızlı yol almaktadır.<sup>95</sup>

### **Ulak Zulmü ve Sonuçları**

Irak ve Anadolu’yu istilâ eden Cengiz Han zamanında görev yapan Ulaklar, gittikleri yerlerde halkın elinde bulunan at, katır ve deve cinsinden hayvanları alıp götürmüşlerdir. Öyle anlaşılıyor ki, bu usul daha sonra Cengizlerden Osmanlılara geçmiştir.<sup>96</sup> Çıkarılan Ulak Hükümü ile posta memurlarının geçtiği yerlerde istedikleri atı almaları, yeme içme ve yatacak yerlerinin temin edilmesi hüküm altına alınmıştır.<sup>97</sup> Ne var ki, posta memurlarının emirleri yanlış yorumlamaları halkı canından bezdirmiştir. Padişah tarafından verilen ruhsat doğrultusunda Anadolu’ya gidecek Ulaklar kayıkla Üsküdar’a geçtikten sonra burada buldukları binek atlarını ve katırları sahiplerinin elinden zorla alıp, her biri en iyi ata biner ve yedeklerinde de birer at götürmüşlerdir. Gittikleri yerlerde hem kendileri bedava yer içer ve hem de atlarını halka bedava besletirlerdi. Ayrıca, atları güçsüz duruma düşerse oradan birer tane daha at alıp yollarına devam etmişlerdir.<sup>98</sup>

Padişahlar ve Vezir-i Âzamlara ilâve olarak Vezirlerin, Defterdarların ve Yeniçeri Ağalarının en ufak bir iş için Ulak

---

<sup>95</sup> Mehmet Z. Pakalın, **a.g.e.**, III, 544.

<sup>96</sup> Mehmet Z. Pakalın, **a.g.e.**, III, 543.

<sup>97</sup> Ulağın yasaklanması konusunda geniş bilgi için bkz. Ahmet Akgündüz, **a.g.e.**, IV, 681; **Ulak Yasaknâmesi**, Bayezid Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1969, vr. 162a-164b.

<sup>98</sup> Mehmet Z. Pakalın, **a.g.e.**, III, 543.



kullanmaları sonucunda ülkede at sıkıntısı baş göstermiş, halkın zengin ve fakiri eşeğe binmeye mecbur olmuştur. Bu yüzden at fiyatlarına paralel olarak eşek fiyatlarında da artış olmuş ve 130 akçeye alınan bir eşek 300-350 akçeye çıkmıştır.<sup>99</sup>

Kanûnî Sultan Süleyman zamanında, Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nın, Rumeli'ye Ulak olarak görevlendirdiği iki çavuş yanlarına altışar, yedişer hizmetçi alıp yola çıkmışlar ve yolda rastladıkları herkesin hayvanlarını zorla ellerinden almışlardır. İstanbul'dan çıkıp Bergos kasabasına gelen Ulak ekibi, zor kullanarak sipahiden atlarının değiştirilmesini isteyince kavga çıkmış ve Ulaklar sipahiler tarafından dövülmüştür. İstanbul'a dönen Ulaklar Bergos'ta olup bitenleri Sadrazam İbrahim Paşaya bildirmeleri üzerine Sadrazam bu sipahilerden ikisini astırmıştır.<sup>100</sup>

Giderek sayıları hızla artan Ulak baskısının halkı canından bezdirdiğini, tüccar ve yolcuların ağlamaktan başka çarelerinin kalmadığını ifade eden Mustafa Âlî, **Ba'de-zamânin gördüler ki, ulak çoğaldı ve tüccâr ve ebnâ-i sebîl göz yaşları döküp, deryâ-yı cevr ü âzâra ğark oldu kaldı.** Bu zulmü gören Kanûnî Sultan Süleyman önceleri Ulak uygulamasının **menine emr-i âlî-şân buyurmuşlar**, ancak **vükelâsının bildirmesi ve elbette nizâm-ı âlem için lâzım ü mühimdir** demeleri üzerine **ol tarîk-i adâlet-refîkden dönüldüğünü** söylemektedir.<sup>101</sup>

Devrin tayin ve azil furyasından yeter derecede nasibini alan ve Şam, Mısır, Bosna, Şirvan, Azerbaycan, Gürcistan, Halep, Erzurum,

---

<sup>99</sup> Lütfi Paşa, **Tevârîh**, 376.

<sup>100</sup> Kayhan Atik, **Lütfi Paşa ve Tarih-i Âl-i Osman**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Başbakanlık Basımevi, Ankara 2001, 84, 283; Mehmet Zeki Pakalın, **a.g.e.**, III, 543.

<sup>101</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî, **Nushatü's-Selâtin**, vr. 93b.

Sivas, Amasya, Kayseri ve Cidde<sup>102</sup> gibi devletin önemli eyaletlerinde üst düzey bürokrat olarak görev yapan Gelibolulu Mustafa Âlî, **Fe-  
emmâ fî zamâninâ ulak husûsu bir tükenmez kavgadır ki,  
Beylerbeyiler ve beylere, belki gâzîlere ve nâyiblere bir müsta’cel  
maslahat düşüp, âdem göndermeleri lâzım olsa resûl olan  
âdemîleri kendi bâr-gîri ile gittiği takdîrce menzile geç yetişmek  
husûsan kendinin ve davarının harcını bunlara çektirmek  
mukarrer olmakla, ol tarîka sulûk yanlarında metrûk olub, fi’l-  
hâl bir bahâne îcâd ederler** diyerek ulak meselesinin tükenmez bir  
kavga olduğunu, ulakların çeşitli bahaneler ileri sürerek görevi  
aksattıklarını, menzile geç gidebileceklerini bahane ederek kendi  
beygirlerini yola vurmamak istemediklerini söyleyerek ülkedeki başı  
boşluğun, çıkarıcılığın, ve kanûn tanımazlığın boyutlarını çizmektedir.  
Sorumsuzca hareket eden ulaklar, birilerini öne geçirmek için, **kaç  
nefer âdem göndermek murâdları ise ulakla göndermişler**, hatır  
gönül için adam kayırmışlar, **yahut bir zâlimin birkaç florisini alıp  
anı dahi ulâk bar-gîrine bindirmişlerdir**. Öte yandan, **farazâ ebnâ-i  
sebîli kenârede de bulsalar, kelb-i ‘akûr gibi emân vermeyip,  
dâmenin almak ve bin bâş bir pula satılan der-bendlerde de  
yetişeler bâr-gîrlerin alıp, yüklerin yerde koymuşlardır**. Bu zulme  
itiraz eden yolcuları **muhkem dövüp, der-bend eyleyip, der-bende  
bırakmak emr-i muhakkaktır**. Keyfî davranışlarından ve kanûn  
tanımazlıklarından birisi de **kifâyet miktârı bâr-gîrleri dahi vâir iken  
bir ehl-i ırzın ki, ol makûle dâr boğazda boğazın almalarıdır**.  
Bununla da kalmayan ulaklar, **“Elbette şerbet-bahâ”** deyü birkaç  
altınını alırlar ve bu tarîkle semm-i kâtil ve zehr-i helâhil nûş ede

---

<sup>102</sup> Mehmet Şeker, *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Mevâidü’n-Nefâis fî Kavâidi’l-Mecâlis*,  
Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1997, 15.

**ede edâ-i hizmete çekilirler.**<sup>103</sup>

Mustafa Âlî, uğradıkları kasabalarda görev yapan ulemayı küçük düşüren, kadınlara hakaret edip döven hatta yüzüne karşı söven ulaklar hakkındaki görüşlerini şu cümlelerle ifade etmektedir.

Özellikle, **her kasabaya ki, uğrayan ulaklar, mücerred ‘ulemâyı tahkîr ve kâdîleri ta’cîz-i kesîre için “Tez bize bâr-gîr” deyu debbûsla dövmekte, en insaflısı ise şetm-i ğalîz edip tâ yorulunca, yüzüne karşı ağzına yüzüne sövmektedir.** Daha da ileri giden bu hizmet erbabı, **eğer bulurlarsa yüzer altınlık yarâr atların alıp, binmek ve birini dahi tuttuğu gibi anı bırakmayıp tâ durdurunca taziyâne ile sürmektedir.** Bu tarzda atın sahibine özr-i sarîh edip, **atcağızın öldürmüş ve bazı çavuşlar tâ diyâr-ı Arab’dan yarârca yontlara binip tedrîcle Rûm’a dek götürülmüşlerdir.** Geri dönüşlerinde bu cins atları sahiplerine iade etmeyi düşünmeyen ulaklar **bir âdemine verip, döl niyetiyle kendi çiftliğine göndermek, mirâren vâki olmuştur.** Zîrâ, devletin bu resmi görevlileri **âyînlerinde yokdur ki, aldıkları bâr-gîri uğradıkları hükkâma** geri verdikleri vaki olmamıştır. **Bu tarikle yolda kaldı, veyâhud der-bendde durdu, deyu ta’allül ü bahâne ile kurtuldukları** görülmektedir.”<sup>104</sup>

Âlî, bazı sancak beylerinin Ulak zulmünü aratmayacak biçimde halka baskı yaptıklarını, **filân hizmeti sana verdim, vâr edâ eyle,** şeklinde görev verdikleri insanların kendi atlarını yormak istemediklerini, ihtiyaç duydukları atları halkın elinden zorla alıp yola çıktıklarını, bu atlardan bir kısmının ağır yüke dayanamayıp öldüğünü,

<sup>103</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nushatü’s-Selâfîn*, vr. 93b-94a.

<sup>104</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nushatü’s-Selâfîn*, vr. 94a-94b.

atın sahibinin bu sonuca feryat edip ağladığını, beşer onar akçe verip satın aldığı atı elde etmek için devlette önemli bir yakınının bulunması gerektiğini şu cümlelerle hikaye etmektedir:

**El-kıssa, Ulak ta'addisinden gayri, etrâf Beylerbeyleri ve sancak beylerinin Anadolu ıstılâhınca ve Rûm-İli i'tibârınca komara bâr-gîrleri tutmağa ruhsatları mezâlîmi revâdır ki, ulak cefâsından ol kavmin belâsı eşed ve 'ibâdu'llâha ezâları her cihetle ezyed ü ekiddir. Meselâ, âdemlerinden birini ki, bir mîr-livâ veyâhud bir melikü'l-ümerâ bir hizmet-i lâzimesine irsâl ve ü inhâ eyleye, veyâhud *filân hizmeti sana verdim, vâr edâ eyle, deyu îmâ eyleye. Hemân ol şâhıs kendi bâr-gîrlerini yormaz. Şiddet-i şitâ ve germiyet-i germâda za'îf ü zebûn olmalarını revâ görmez. Her ne miktar bâr-gîr lâzım ise tutar, kimini binek ve kimini seys-hâne ve yedek edinip çekilir gider. Nicesi haml-i sakîle tahammül edemeyip, kendini helâk eder. Derd-mend sâhibi feryâd ü vâveyla ile girîbânını çâk eder. Başî devletli kimse gerektir ki, bâr-gîrine dest-res bula. Ve beşer beşer akçe sayıp, satın aldığı mâ-melekine *kerreten ba'de uhrâ mâlik ola*.<sup>105</sup> Hattâ bu hakîr, Vilâyet-i Bağdâd'da defter-dâr-ı emvâl iken melikü'l-ümerâ-i sâhib-câh ü celâl ki, Kubâd Paşa Oğlu Süleyman Paşa idi diyen Âlî, Süleyman Paşa'yı "ol bir cebbâr hâkim idi. Ednâ âdemi ebvâb-ı zulm ü sitemde bir ehl-i fesâd-ı muzlim-efşâ idi" biçiminde tanımlamaktadır.***

Müellif, Bağdat Subaşısı'nın bir gün kendisine gelerek şikâyette bulunduğunu, Ulak beygiri tutmadan yorulduğunu, Süleyman Paşa zamanında yedi ayda 850 baş ulak beygiri sağladığını ve bunların

---

<sup>105</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nushatü's-Selâfîn*, vr. 94b. (Sağ yan).

tamamının telef olduğunu, hiçbirinin geri gelmediğini, son çare olarak Şubaşılık görevinden ayrılmak zorunda kaldığını şu cümlelerle ifade etmektedir: **Bir gün Subaşı-i Bağdâd, bu fakîre ‘arz-ı şikâyet ü feryâd edip, “Ulak bâr-gîrleri tutmadan yoruludum. Mîr-i mîrân-ı mezbûr zamânındaki yedi ayda sekiz yüz elli re’s ulak bâr-gîrîne dest-res buldum. Hâlâ ki, cümlesi zâyî’ oldu. Ne binenler getirdi ve ne ashâbına vusûl buldu. Bilmem yevmü’s-su’âlde bunun cevâbını kim verir. Zâhir budur ki, bu fi’l-i münkerin icrâsına emr eyleyen hâkim verir, deyip havf-i Hak’la ağladı. Âhirü’l-emr bu ibtilâdan halâs için Subaşılık hizmetinden ferâgat ü ibâ eyledi. Muhassal-ı kelâm, bunun gibi zulm-ı sarîh nâdir ve bu makûle kadr-i kubh hilâf-ı mütebâdir idüğünü zâhirdir.**<sup>106</sup>

#### **Ulak Teşkilâtında Islah Çalışmaları**

Ülkenin birçok yerinde buna benzer Ulak zulmü yaşanmış, atlarını vermek istemeyenlerin bazıları öldürülmüş, bir kısmının ırz ve namusları kirletilmiştir. Sürüp giden ulak zulmünü ortadan kaldırmak için İstanbul’da bulunan Fransa, İspanya, Avusturya, Rus ve Macar elçileri ile görüşmelerde bulunulmuş ve o ülkelerde Ulak zulmünün olmadığı tespit edilmiştir.<sup>107</sup> Bunun üzerine fakir fukarayı bu zulümden kurtarmak için yeni çözüm arayışlarına girilmiştir.<sup>108</sup>

Sadrazam olmadan önce sancak beyi olarak uzun yıllar taşrada görev yapan Lütfi Paşa, özellikle Ulakların halka yaptığı zulmü gördüğünü ve Padişahı günahattan, kendisini vebalden ve halkı zulümden kurtarmak için elinden gelen her şeyi yaptığını, Ulak

<sup>106</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî, **Nushatü’s-Selâfîn**, vr. 95a (Sol yan).

<sup>107</sup> M. Tayyib Gökbilgin, “Lütfi Paşa”, **İA**, VII, 98.

<sup>108</sup> Lütfi Paşa, **Asafnâme**, haz. Ahmet Uğur, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1000 Temel Eser Dizisi, Ankara 1982, 15.

zulmünün önüne geçmek için de son çare olarak keyfiyeti Kanûnî'ye anlatmak zorunda kaldığını söylemekte ve ulak teşkilâtının ıslahı konusunda şu görüşlere yer vermektedir. **Olur olmaz yere ulak hükmü vermemek gerekdir. Ulak hükmü gibi Memâlik-i Osmâniyye'de nâ-hemvâr zulüm yokdur. Ulak hükmü kati mühim olup, umûr-ı Saltanata zarar ihtimali olur yerde vermek gerekdir. Olur olmaz yerde câiz değildir. Fukarâyı halâs için Sadâretim zamanında menzil bâr-gîri bazı yollara vaz' ettim.**<sup>109</sup> Aradan geçen zaman içinde Ulak sistemine çekidüzen veren Osmanlı Devleti, yol üzerinde (Mîrîye ait) menzilhaneler kurmuş, ulaklar için yedek at beslenen yerler inşa ettirmiştir. Bu konaklama yerlerine uğrayan postacılar burada hem dinlenme imkânı bulmuş ve hem de yorgun hayvanlarını değiştirmişlerdir.

1539 yılında Kanûnî Sultan Süleyman'ın Sadrazamlığını yapan Lütfi Paşa tarafından kaleme alınan **Tevârîh-i Âl-i Osman** adlı eserde şu bilgilere yer verilmektedir. Diğer zulümlerden daha ağır olan ulak zulmü hakkında Yavuz Sultan Selîm'in, **"Bu Ulak zulmü bize ne dünyada ve ne de âhirette rahatlık verir. Hak Te'âlâ katında da bu hususda gâyet şerm-sârız"** demekten öteye geçemediğini, daha acısı, İran, Mısır ve Suriye'yi ele geçiren Yavuz Sultan Selim gibi büyük hükümdarın Ulak zulmünü ortadan kaldıramadığını ifade etmektedir.<sup>110</sup> Ulak zulmünün çok vahim noktalara geldiğine işaret eden Lütfi Paşa: **"Ale'l-husûs ulak olmasa dahi külliyyen mesâlih-i memleket mümkündür"** diyecek noktaya gelmiştir.<sup>111</sup> 1540 yılında

---

<sup>109</sup> Lütfi Paşa, **Âsafnâme**, Matbaa-i Âmedî, İstanbul 1326, 11-12; Lütfi Paşa, **Asafnâme**, haz. Ahmet Uğur, 15.

<sup>110</sup> Lütfi Paşa, **Tevârîh-i Âl-i Osman**, 374.

<sup>111</sup> Lütfi Paşa, **Tevârîh-i Âl-i Osman**, 374-376.

sadaret makamına oturan Lütfi Paşa, ilk iş olarak ulak hükmünü kaldırmış ve yerine “**İn’am hükmü**”<sup>112</sup> adı altında ilgililere bir belge verilmesi yolunda bir uygulama başlatmıştır.

Ne var ki, Lütfi Paşa’nın **Tarihinde** menzillerin idaresi ve masrafların nereden, nasıl ve kimler tarafından karşılanacağı konusunda açıklayıcı bir bilgi yer almamaktadır. Mustafa Âlî, **Nihâyet bazı yol uğrağı yerlerde menzil bâr-gîrleri konuldu ki, bahâları fukarâ-i Müslimînden ve beslenip gözetilmeleri ol menzilde mütemekkin olan kâsibînden ta’yîn olunup, bu mukâbelede bazı tekâlîfden kendileri muâf kaldılar**, diyerek konuyu netleştirmiştir. Bunun manası şudur: Menzilin bulunduğu yerin halkı “**Menzil-keş**” olarak, menzilin tüm ihtiyaçlarını karşılar ve bunun bedeli olarak “**Avârız-ı Dîvâniyye, tekâlîf-i örfiyye**” ve Yeniçeri oğlanı vermek gibi bir kısım yükümlülüklerin dışında tutulmuşlardır.<sup>113</sup> Getirilen bu yeni uygulama sonucunda **ebnâ-i sebîlin huyûl ü devâbbının ulak ta’addîsinden halâs u rehâ** bulması mümkün hâle gelmiştir. Müellif, kararın yerinde ve isabetli olduğunu, **el-hak, bu bâbda tedbîrlerinde isâbetleri ve iktisâb-ı sevâb-ı dü-cihânîye cell-i himmetleri mukarrer oldu**<sup>114</sup>, tarzındaki sözleriyle anlatmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki, getirilen “**İn’am Hükmü**” uygulaması fazla uzun ömürlü olmamış ve bir müddet sonra yine şîrâzesinden çıkmıştır.<sup>115</sup> Nitekim ortaya konan bütün tedbirlere rağmen ulak

---

<sup>112</sup> Bu hüküm gereğince menzillere gelen ulakların “İn’âmât Defterleri” ve bunlara verilen ücretleri gösterir “Nâib Defteri” tutulmaya başlanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Hüdaî Şentürk, a.g.m., **Türkler**, XIV, 449.

<sup>113</sup> Nesimi Yazıcı, a.g.m., **Sultan II Mahmud ve Reformları Semineri**, 159; Hikmet Tongur, **Türkiye’de Genel Kolluk Teşkil ve Görevlerinin Gelişimi**, Ankara 1946, 109.

<sup>114</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî, **Nushatü’s-Selâfîn**, vr. 93b.

<sup>115</sup> Hüdaî Şentürk, a.g.m., **Türkler**, XIV, 452.

uygulamaları kalıcı bir statüye kavuşturulamamış, kanunsuz uygulamalar 18. Yüzyılda da sürüp gitmiştir. Mustafa Âlî'den yaklaşık yüz yıl sonra III. Ahmed'in emriyle 1703 yılında Defterdârlığa tayin edilen Sarı Mehmed Paşa da “**Nesâyahü'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ veyâ Kitâb-ı Güldeste**” adlı eserinde; önemine binaen az da olsa ulak konusuna değinmiş ve ulak verilmesi gereken yerler hakkındaki görüşlerini şu cümlelerle ifade etmiştir: **Olur olmaz yere ulak emri verilmeyip, ancak çok önemli ve saltanat işlerine zarar verme ihtimali bulunan yerlere, maaşlar için devlet malında acele ihtiyaç olan ve bir de sınır kaleleri haber almalarına ait yerlere esirgenmeyip verilmelidir,**<sup>116</sup> diyerek ulak emrinin yerli yerinde kullanılmasının önemine işaret etmiştir.

17. yüzyılın önemli gezginlerinden Evliya Çelebi (1611-1678) de ünlü **Seyahatname**'sinde güzergâhlar üzerinde seyreden menzil atlarını gördüğünü ifade etmektedir.<sup>117</sup> Zamanla Menzilhaneler, yani (posta atlarının değiştirildiği konak yerleri) yeterince işlevini yapamaz hale gelince, yani düzenli postalar buralara uğramayınca, devletin resmî evrakının Tatarlar<sup>118</sup> eliyle, gerek İstanbul'a ve gerek çevrede bulunan diğer vali ve emîrlere ulaştırılması gelenek hâline gelmiştir. Çok eskilerde bu görevi, at koşturmakta ün yapmış Tatar halkı üstlendiğinden, zamanla bütün posta işi ile uğraşan kişilere “Tatar” denilmesi adet haline gelmiştir.<sup>119</sup>

---

<sup>116</sup> Defterdar Sarı Mehmed Paşa, **Devlet Adamlarına Öğütler, (Nesâyahü'l- Vüzerâ ve'l- Ümerâ veya Kitâb-ı Güldeste)**, sad. Hüseyin Ragıp Uğural, Ankara 2000, 21-23.

<sup>117</sup> Evliya Çelebi, **Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi**, İstanbul 1315, V.13-18, 47-48.

<sup>118</sup> Ahmet Temir, “Tatarlar”, **Türk Ansiklopedisi**, XXX, 495.

<sup>119</sup> Mustafa Nuri Paşa, **Netayicü'l-Vuku'ât, Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi**, Sadeleştiren, notlar ve açıklamaları ekleyen: Neşet Çağatay, 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992, III-IV, 110.



Posta teşkilâtı halka ait mektup, koli ve benzeri emanetleri bir ücret karşılığında taşımakta ve alınan bu ücrete “**Ulak Resmi**”<sup>120</sup> denilmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, Tanzimat’a kadar mevcut posta teşkilâtı sadece devletin hizmetinde bulunmuş, halka hizmet vermemiştir. 1840 yılında ilk defa kurulan posta Nezâreti ahşap bir binada faaliyetlerine başlamıştır. Türkiye’nin ilk gazetecisi olan Agâh Efendi 1862 tarihinde Posta Nazırlığına getirilmiş ve onun zamanında ilk posta pulu kullanılmaya başlanmıştır.

XIX. yüzyılda yeni buluşların ortaya çıkması, “**posta pullarının**” kullanılmaya başlaması posta ve postacılığın gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Bu arada buharlı gemilerin ve trenin çalışmaya başlaması da haberleşmenin hızını artırmıştır.

1829 yılından sonra milletler arası postacılık anlaşmaları yapılmış olmakla bir mektubun çok uzak yerlere kadar gitmesi mümkün hale gelmiştir. Önce telgrafın daha sonra da telefon ve telsizin bulunması ile posta işleri hem devletin gelir kaynağı hem de önem verdiği kurum haline gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu’nun son zamanlarına doğru ulaştırma ve haberleşme yolunda yeni gelişmeler olmuştur. 1877 yılında Lord Salisbury bir reform hareketi olarak, gelişmiş bir posta hizmetinin ülkede açılması tavsiyesinde bulunmuştur. Bu gelişmeler üzerine, ülkede modern ve merkezî bir posta hizmetinin kuruluşunu yapmak üzere, İngiliz Genel posta idaresinden Türkiye’ye gönderilen Mr. Scudamore çalışmalarına başlamış ancak, çabalar çok sınırlı düzeyde kalmıştır.<sup>121</sup>

---

<sup>120</sup> Ahmet Akgündüz, **a.g.e.**, IV, 681.

<sup>121</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1993, 183.

Bilim ve tekniğin baş döndürücü hızı postaları da etkilemiş, uçak postaları devreye sokularak uluslararası bir boyut kazanmıştır. Avrupa ve Amerika ülkelerinde, başka araçların ulaşamadığı köy ve kasabalara helikopter servisleri konmuş, koli ve mektuplar en hızlı şekilde gönderilmeye başlanmıştır.<sup>122</sup> Eskiden mektup, telgraf ve para havalesi gibi işleri yapan bu kuruluş, daha sonraları telefon, telsiz, radyo, teleks ve benzeri yeniliklerle genişlemiştir. Bugün televizyon yayınları, cep telefonları, internet bağlantıları PTT hatlarını kullanmaktadır. Ülkede uluslararası anlamda posta teşkilâtının kurulmasının ardından ulak usulü tarihe karışmıştır.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> “Posta”, **Hayat Ansiklopedisi**, V, 2687.

<sup>123</sup> Mehmet Z. Pakalın, **a.g.e.**, III, 544.

## TARİHSEL GELİŞİMLERİ İTİBARIYLA TEFSİR MUKADDİMELERİNE DAİR BİR İNCELEME

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI\*

### ÖZET

*Bu çalışmanın amacı, tefsir mukaddimelerindeki ayrıntıları ortaya koymak, böylece bu sahadaki eserlerin yazılmasında etkili olan sosyal, siyasî, mezhebî ve psikolojik faktörleri aydınlığa kavuşturmaktır. Mukaddimeler, Kur'ân tarihi, Kur'ân ilimleri ve Kur'ân'ı öğrenmenin fazilet ve adabına dair bir çok konuyu içermektedir. Bu sebeple onlar tefsir usulündeki tarihî ve kronolojik gelişimi takip etme konusunda bizlere önemli bilgiler vermektedirler. Tefsirlerin yazımında etkili olan diğer birçok dini ve kültürel etkene ilave olarak şunları da zikretmek mümkündür. Eski tefsirleri özetleme ihtiyacı, Kur'ân'ı tefsir etmenin, dünya ve ahirette kurtuluşa vesile olacak bir ibadet olarak kabul edilmesi, müfessirin mensup olduğu mezhebin görüşlerini propaganda etme gayesi, müfessirin yazdığı tefsiri hükümdara takdim etme arzusu. Sonuç itibariyle bu çalışmada Kur'ân tasavvuru, tefsir-sosyal gelişme, tefsir-mezhebî eğilim, tefsir-siyaset ilişkisi konularında bazı sonuçlara varılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Mukaddime, Kur'ân Tasavvuru, Sosyal Değişme, et-Taberî, ez-Zemahşerî, el-Kurtubî, el-Âlûsî.*

---

\* KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, hilmikarsli@mynet.com

## **ABSTRACT**

### ***A Study on the Commentary Prefaces in Point of Their Historic Developments***

*This article aims to disclose details in the prefaces of commentaries, thus to enlighten the social, political, sectarian, psychological factors in the writing of them. Prefaces include a lot of subjects as the history of Qur'an, the sciences of Qur'an, the merits and rules in the learning of Qur'an. So these prefaces give us important knowledges to follow historical and chronological progress in the commentary method. In addition to a lot of other religious and cultural factors that are effective on writing the interpretations we may mention these too: The necessity of summarization of old interpretations, the imagining to comment Qur'an as a worship that causes the salvation in this world and hereafter, the goal of propagandizing the opinions of sect that exégete belongs to, desiring of exégete to present the commentary that he have written to ruler. Consequently, some results have been reached in this study as the progress of Qur'anic imagination in the Islamic history, correlations of the commentary-social development, commentary-sectarianism, commentary-policy.*

**Key Words:** *Preface, the Imagination of Qur'an, Social Progress, al-Tabarî, al-Zamakhsharî, al-Qurtubî, al-Âlûsî.*

## 1-Giriş

Kitap yazımında adet olduğu üzere, yazar esas konuya geçmeden önce, böyle bir çalışmaya neden ihtiyaç duyduğu ve bu çalışmanın ne gibi yenilikler getirdiğine dair bir ön bilgi vererek eserine giriş yapar. Bu girişler, eserin yazılış amacı ve metoduna dair özlü bilgiler içermeleri dolayısıyla, ilgili ilim dalının tarihî gelişimi açısından oldukça önem arz etmektedirler. Bu yönüyle, sadece söz konusu bölümleri esas alarak, ilgili sahanın tarihini ana hatlarıyla yazmanın mümkün olabileceğini söylersek, her halde mübalağa etmiş olmayız. Çünkü giriş, eserin o sahada hangi yeniliği getirdiği, bu ilmin meraklılarına hangi kapıları araladığı veya ne gibi açılımları onlara sağladığına bir bakımdan tanıklık etmektedir. Buna ilave olarak, hangi psikolojik ve sosyolojik şartlar altında yazıldığı konusunda, eserin sayfaları arasında bulamayacağımız bir takım bilgileri, bahsi geçen bölümlerden elde etmemiz de mümkün olabilmektedir.

Burada genel manada kitap telifinde sözünü ettiğimiz “önsöz” veya “giriş” yazma adeti, İslam kültüründe de kendine özgü şekil ve içerik özellikleriyle yerini almıştır. Bu bağlamda tefsirlerin girişinde bulunan mukaddimeler de, bu tür bilgilendirici metinlerin tefsir tarihine ait dikkat çekici örneklerini oluşturmaktadır. Anlatmaya çalıştığımız önemlerine rağmen, bilebildiğimiz kadarıyla, mukaddimeleri konu edinen müstakil bir çalışma henüz yapılmamış bulunmaktadır. Bu açıdan söz konusu metinleri inceleyen böyle bir denemenin, tefsir tarihine dair bazı noktaları bir ölçüde aydınlığa kavuşturacağını ümit ediyoruz.

Çalışmada, esas itibarıyla klasik dönemlerde telif edilen ve matbu olarak şu anda elimizde bulunan tefsir mukaddimelerini değerlendirme kapsamına aldık. Bir ikisi hariç, bunlar daha ziyade

ehl-i sünnet çevrelerinde kabul gören tefsirlerdir. Modern dönemlerde ise, İslam coğrafyasının değişik bölgelerinde telif edilen bir çok tefsir bulunmaktadır. Bunlardan her birini incelemek, makalenin çerçevesini aşacağından, örnekleme metoduyla bazılarını değerlendirme yoluna gittik. Diğer taraftan bilindiği üzere, matbu eserler haricinde tefsir sahasında azımsanmayacak ölçüde yazma eserler bulunmaktadır. Bir ölçüde bunların mukaddimelerine de, **Süleyman Mollaibrahimoğlu**'nun hazırladığı *Yazma Tefsirler*<sup>1</sup> isimli esere müracaat etmek suretiyle dipnotlarda atıflarda bulunduk.

Hicrî ikinci asrın sonu veya üçüncü asrın başlarında telif edilen ve şu anda matbu olarak elimizde bulunan tefsirleri incelemeye çalıştık. Hicrî altı, yedi ve sekizinci asırlarda incelediğimiz tefsir sayısı daha fazla olmuştur. Bu durum, söz konusu asırlarda telif edilen tefsir sayısının fazla olmasından ileri gelmektedir. On bir ve on ikinci asırlarda herhangi bir eseri değerlendirmeye tabi tutamadık. Bu da, söz konusu asırlarda yazma bir çok tefsir bulunmakla beraber, matbu olarak elimizde herhangi bir tefsir olmamasından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan üçüncü asırdaki bazı tefsir çalışmaları hariç, hemen hemen bütün tefsirlerde uzun veya kısa bir giriş bulunmaktadır. Ancak dirayet sahasında önemli bir yere sahip olan **Râzî**'nin tefsiri **Mefatihü'l-Gayb**'ın eldeki mevcut baskılarında bu bölüm bulunmamaktadır. Dolayısıyla tefsir tarihinde ayrı bir yeri olan söz konusu müfessirin, bu çerçevedeki fikirlerine ne yazık ki temas etme imkânını bulamadık. Bununla beraber, burada değerlendirilen eserlerin, ilk dönemlerden itibaren günümüze kadar tefsir faaliyetlerindeki genel eğilim ve özellikleri vereceklerini

---

<sup>1</sup> Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsirler (Metot ve Kaynakları)*, İstanbul 2002.

düşünüyoruz.

## **2-Genel olarak tefsir mukaddimleri**

Makalemizde genel olarak “mukaddime” olarak ifade ettiğimiz bu bölümler, eserlerde her zaman bu isimle değil, bazen “hutbe”, kimi zaman “fatıha” olarak da isimlendirilmektedir. Tabi bu tür nitelendirmeler, müellif tarafından yapılabileceği gibi, bunların söz konusu eserleri neşreden şahıslara ait olması da dikkatten uzak tutulmamalıdır.

Diğer taraftan mukaddimelerin uzunluğu veya kısalığı, tefsirden tefsire değişebilmektedir. Burada belirleyici olan hususlardan birisinin, genel olarak tefsirin hacmi olduğunu söyleyebiliriz. Yani tefsirin genişliğine göre mukaddimenin uzunluk veya kısalığı değişebilmektedir. Başka bir husus da, tarihî süreçte tefsir usûlü ve Kur’ân ilimlerine dair bilgiler genişledikçe mukaddimelerde sunulan bilgi miktarında da bir artış olmuştur. Bu bilgiler, ilk dönem tefsirlerinde neredeyse tamamen nakil ve rivayet tarzında veriliyordu. Fakat sonraki tefsirlerde, Kur’ân tarihi ve ilimlerine dair seleften nakledilen söz konusu bilgilerin, belirli bir inceleme ve değerlendirmeye tabi tutularak aktarıldığı görülmektedir.

Mukaddimelerde bazen müfessirin lakap ve künyeleri, ilimlerde vardığı mertebeler, takvada ulaştığı dereceler uzun uzadıya anlatılır. Bu tür girişlerin, daha ziyade müellifin öğrencileri veya kitabı kaleme alanlar tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Bazen de mütevazı ifadelerle müfessirin kendisini kısaca tanıtarak sözlerine başladığı görülür. Âdet olduğu üzere, müfessir sözlerini hamdele ve salvele ile sürdürür. Hamdeleden sonra Allah’ın sıfatlarından, salveleden sonra da Hz. Peygamber’in özelliklerinden az veya çok söz eder. Daha

sonra, Kur'ân'ın dünya ve ahiret saadetinin anahtarı olduğu, i'câzı sebebiyle ilâhî kitaplar arasında eşsiz bir yere sahip bulunduğu, şairlerin onun beyanı karşısında şaşkına döndükleri, dolayısıyla nazmı ve muhtevası itibariyle bütün eksikliklerden beri olduğu ifade edilir.

Genelde eserlerin önsözlerinin, içeriklerine göre edebî yönden üstün oldukları görülmektedir. Fakat bu durumun, özellikle tefsir literatüründe, daha da önemsendiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda söz konusu metinlerin, tefsir edebiyatının en seçkin bölümlerini oluşturduklarını söyleyebiliriz. Âdeta girişte müellif, dili güzel kullanma konusunda bütün maharetini ortaya koymaktadır. Böylece gerek Kur'ân'ın faziletinden ve mucizevî boyutundan, gerekse diğer konulardan söz ederken, nesir tarzında, ancak şiirsel ve akıcı bir üslûp, aynı zamanda bir o kadar da ağıdalı bir dil kullanmayı tercih etmektedirler. Bu çerçevede şunu da belirtelim ki, bu tür bir üslûbun, ilk dönemlere nazaran sonraki dönemlerde, yine nakli tefsirlere kıyasla dirayet ve dil ağırlıklı tefsirlerde, önem kazandığı görülmektedir.

Mukaddimeleri incelediğimizde, Kur'ân'ı yorumlama geleneğinin, hangi nedenlere bağlı olarak ortaya çıktığı ve ne gibi özellikler gösterdiğini görmemiz mümkündür. Bu çerçevede onların genel bir tasvirini şu şekilde yapabiliriz: İlk anda, eser sahiplerinin bu bölümlerde benzer temaları ele aldıkları, keza görüşlerini aktarırken aynı rivayetlere dayandıkları dikkati çekmektedir. Burada müellifi böyle bir çalışma yapmaya teşvik eden ve onu harekete geçiren ilk nedenin, çoğunlukla çevresindeki bir grup insan olduğu görülmektedir. Müfessir, Kur'ân tefsirinin sorumluluk isteyen bir iş olduğunu hesaba katarak ilk etapta bu teklifi ihtiyatla karşılamakta ve onu zamana bırakmaktadır. Fakat ısrarlar devam ettikçe, psikolojik



olarak o böyle bir eser yazmaya hazırlıklı hale gelmektedir. Daha sonra istihareye başvurmakta, yahut da rüyasında Hz. Peygamber'i veya mensup olduğu mezhep imamını görerek tefsir yazmaya karar vermektedir. Telif başlarken selefin yolundan gitmenin önemini vurgulamakta, teberriken onların maddî ve manevî desteklerini niyaz etmektedir. Keza Allah'ın Kelâmı üzerinde çalışma yapmanın dinî ve uhrevî önemine işaret etmeyi de ihmal etmemektedir. Daha sonra da usul bakımından kendinden önce telif edilen eserlerin hatalı ve eksik bulduğu yönlerinden bahsetmekte ve eserini de bunları gidermeye yönelik olarak telif ettiğini ileri sürmektedir. Yine bu eseriyle, insanları hakikate çağırarak ve doğru yoldan sapmalarını engellemeyi amaçladığını da girişte ifade etmektedir<sup>2</sup>.

### 3-Tarihsel gelişimleri itibariyle tefsir mukaddimleri

Matbu olarak şu anda elimizde bulunan en eski tefsir kaynakları, dil ağırlıklı çalışmalardır. Bunların ilk örneklerinin, hicrî ikinci asrın sonları üçüncü asrın başlarında telif edildiği görülmektedir. Müelliflerin vefat tarihlerini esas alarak bu eserleri incelediğimizde şu tespitleri yapmamız mümkün gözükmektedir: Bunlardan biri olan **Ferrâ** (v. 207/822)'nin eserinde kendisine ait bir giriş bulunmamaktadır. Ancak eseri nakleden şahıs, yazdığı girişte müellifin her hangi bir belgeye müracaat etmeksizin hafızasından onu

---

<sup>2</sup> Mukaddimelere dair bu genel tasvir için meselâ bk. İbn Ebî Hâtim'in tefsirinden naklen: Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, 86. es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, nşr. Ali Muhammed Muavvez v. dğr., Beyrut 1413/1993, I, 71-73; es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyazıt Ktp. Veliyyüddin Efendi Böl., no.132, 2a; el-Gaznevî, *Tefsîru'l-Kur'ân*'dan naklen: Mollaibrahimoğlu, 64; el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, Beyrut 1412/1992, I, 23-39; el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak-Mervân Suvâr, Beyrut 1413/1992, I, 27-36.

imla ettirdiğini ifade eder<sup>3</sup>. Yine III. asrın ilk yarısında vefat eden, fakat vefat tarihi ihtilâflı olan **Ahfeş**'in de eserinde her hangi bir mukaddime yazmadan direkt fatihanın tefsirine girdiği görülmektedir<sup>4</sup>. *Mecâzu'l-Kur'ân*'ın müellifi **Ebû Ubeyde** (v. 210/825) ise, mukaddimede Kur'ân'ı tanıtıcı mahiyette kısaca bilgi vererek Kur'ân, sûre ve ayet kelimelerinin manaları üzerinde durmaktadır. Sûrelerin değişik şekillerde isimlendirilmesi ve içerdikleri ayet sayısına göre gruplandırılmalarından söz etmektedir<sup>5</sup>. Üçüncü asrın diğer bir müfessiri **İbn Kuteybe** (v. 276/889), eseri ile insanların anlamakta güçlük çektikleri ayetleri açıklamayı amaçladığı, tevile gitmeden Arapça'nın sağladığı imkânlarla ve mecaz yoluyla Kur'ân'ın müşküllerini izah etmeyi hedeflediğini belirtmektedir<sup>6</sup>. Yine o kaleme aldığı diğer bir çalışmada, bu çalışmayı dilcilerin ve müfessirlerin eserlerinden derlediği, lügatlerdeki izahların en yaygın olanını seçtiği ve özellikle İbn Abbâs'a izafe edilen bir takım uydurma tevillere yer vermediğini ifade etmektedir<sup>7</sup>.

Kısaca ifade etmek gerekirse, III. asırda telif edilen eserlerin mukaddimelerinde, yorum metodolojisine dair kısa bazı açıklamalarda bulunulsa da, henüz bu sahada derli toplu bir bilgiye ulaşmak mümkün olamamaktadır. Bu bağlamda ayetlerin içerdiği sözcük ve kavramların manalarındaki semantik değişim dolayısıyla, bir kısım yeni açıklamalara ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca ayetlerde

---

<sup>3</sup> Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. İbrahim ed-Dusûkî Abdulaziz, Kahire 1409/1989, 35.

<sup>4</sup> el-Ahfeş el-Belhî, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. Abdülemîr Muhammed Emin el-Verd, Beyrut 1405/1985.

<sup>5</sup> Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Fuad Sezgin, 2.bs., Beyrut 1401/1981, 1-7.

<sup>6</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*, nşr. Ömer Muhammed Saîd Abdulazîz, Kahire 1410/1989, 55.

<sup>7</sup> İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Sakr, Beyrut 1397/1978, 1-5.

geçen kelimelerin anlamlarının zorlandığı, özellikle İbn Abbâs adına dilin yanlış bir kullanıma tabi tutulduğu, oysa Arapça'dan yeterince istifade etme imkânı bulunduğu, bu bağlamda *mecâzî* kullanımların önemine dikkat çekildiği görülmektedir. Kısaca III. asrın değişen kültürel şartlarında, Arap dilinin kullanım imkânları ve semantik verilerinin daha bir işlevsel hale getirilmesi, böylece Kur'ân'ın dil harici bir zeminde yorumlanmasına fırsat verilmemesinin hedeflendiği anlaşılmaktadır.

Bilindiği üzere hicrî üçüncü asırda telif edilen ve matbu olarak elimizde buluna bazı rivayet tefsirleri de bulunmaktadır. Bunlardan birisi **San'ânî** (v. 211/836)'ye aittir. Fakat San'ânî'nin herhangi bir mukaddime yazmadan direkt tefsire girdiği görülmektedir<sup>8</sup>. Bu asrın ilk yarısında yazılan bir diğer rivayet tefsiri de, **Huvvârî**'nin tefsiridir. Ölüm tarihi tam olarak tespit edilememiş olsa da, verilen farklı tarihler San'ânî'den sonra vefat ettiğini göstermektedir. Yazdığı mukaddime, dönemindeki ilim geleneğinin bir sonucu olarak, sadece rivayetlere dayalı bazı bilgiler vermektedir. Bunları da şu şekilde sıralamak mümkündür: 1-Kur'ân'ın ilk ve son nazil olan ayet ve sûreleri. 2-Kur'ân'ın yedi harfle okunmasına dair rivayetler. 3-Kur'ân'ın toplanması ve çoğaltılması. 4-Sahabeden Kur'ân'ı en fazla okuyanlar. 5-Özel mushaflar arasında sûre sayılarının farklılığı ve sûrelerin ayet sayısı açısından tasnifi. 6-Mushaflara nokta konulmaması ve süslenmemesi. 7-Nazil olan ayetlerin, Hz. Peygamber tarafından sûrelerin ilgili yerlerine yerleştirilmesi. 8-Gerekli ilme sahip olmadan Kur'ân'ı tefsîr etmenin vebali. 9-Anlaşılmaları açısından Kur'ân ayetlerinin tasnifi ve bu ayetlerin kimler tarafından anlaşılacağı. 10-

---

<sup>8</sup> San'ânî'nin tefsiri hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, “Abdurrezzak İbn Hemmâm ve Tefsiri”, *Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, XV (1967), 99-111.

Kur'ân tefsirinde Mekkî-Medenî, nâsîh-mensûh, takdim-tehir vb. konuları bilmenin önemi. 11-Ashabın Kur'ân öğrenmedeki metodu ve onu öğrenmenin fazileti. Görüldüğü üzere Huvvârî mukaddimede, tefsiri neden kaleme aldığına dair bir görüş belirtmemektedir. Verdiği bilgiler değerlendirildiğinde ise, bunların yüzde seksene yakın kısmının Kur'ân tarihine, sadece geri kalanının Kur'ân ilimleri çerçevesinde olduğu anlaşılmaktadır<sup>9</sup>.

Buraya kadar özetlemeye çalıştığımız dil ve rivayet ağırlıklı tefsirlere, işârî metodu takip eden **Tusterî** (v. 283/896)'nin *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'ini de ilâve edebiliriz. Girişte müfessir, Kur'ân'ın zahir ve batın, had ve matla' kavramlarını izah etmektedir. Buna göre zahir, Kur'ân'ın tilâveti, batın anlamak, had helal ve haram, matla' ayette murat edilenin kalpte doğmasıdır<sup>10</sup>.

Dördüncü asra geldiğimizde, gene bir rivayet tefsiri olan **Taberî** (v. 310/922)'de, mukaddime formatının bir düzene girdiği, ele alınan konuların daha detaylı ve sistematik bir şekilde işlendiğini görüyoruz. Girişte müfessir, Kur'ân'la alâkalı olarak insanların bilmeye ihtiyaç duydukları her şeyi içerecek bir eser yazmaya giriştiğini belirtir. Bu eserinde kendisine ulaşan, ümmetin ittifak ettiği veya ihtilafa düştüğü konuları, delillerini, doğru olanının hangisi olduğunu gayet kısa bir şekilde nakletmeyi hedeflediğini ifade eder<sup>11</sup>. Daha sonra o, Arapça bilgisi yetersiz olan kimselerin, ayetlerin manalarını açıklama konusunda şüpheye düşmelerinin sebepleri ve diğer konuları izah etmeye geçer: Bunları da başlıklar halinde şu şekilde sıralayabiliriz: 1-

<sup>9</sup> Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, nşr. el-Hâc b. Saîd Şerîfî, Beyrut 1990, I, 61-71.

<sup>10</sup> Bk. et-Tusterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*'den naklen: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, 2.bs., b.y. ts., II, 381.

<sup>11</sup> İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 1408/1988, I, 5.

Ayetlere verilen manaların, Arapların ilgili kelime ve terkiplere yükledikleri manalarla uyuşması. 2-Diğer dillerden Kur'an'a geçen kelimeler. 3-Kur'an'ın nazil olduğu lehçe. 4-Hz. Peygamberin, 'Kur'an'ın, cennetin yedi kapısından nazil olduğu'na dair sözünün açıklanması. 5-Kur'an tevilinin tabakaları. 6-Kur'an'ı re'yle tevil etmenin yasak oluşu. 7-Kur'an'ı tefsir etmeye dair gelen teşvikler ve sahabeden onu tefsir edenler. 8-Kur'an'ı tefsir etmeyi kabul etmeyenlerin, konuyla alâkalı bazı haberleri anlamada aşırıya gitmeleri. 9-Geçmiş müfessirlerden ilmi övülen ve yerilenler<sup>12</sup>.

Anlaşılabacağı üzere, bir önceki asra göre bu asırda Kur'an tarihi ile ilgili konular yanında, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına dair sorunlara daha fazla ağırlık verilmiştir. Başka bir husus da, Taberî'nin, Kur'an ve yorumuna dair önceki asırda sadece nakliyle iktifa edilen bir takım rivayetleri, bir sonuca bağlama çabası içerisinde bulunmasıdır. Kur'an'ı re'yle tevil etmenin yasak oluşuna dair rivayetler bunun bir örneğini oluşturmaktadır. Müfessire göre bunlarla kastedilen, açıklaması sadece Hz. Peygambere bırakılan ayetlerdir<sup>13</sup>. Yine o, Allah'ın kendi ilmine bıraktığı müteşâbih ayetler haricinde, Kur'an'ı tefsir etmeyi doğru bulmayanların görüşlerinin mesnetsiz olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır<sup>14</sup>.

İleri sürülen bu görüşlerden, Taberî'nin yaşadığı çağda, Kur'an'ın yeniden yorumlanmasını doğru bulmayan, dolayısıyla seleften gelen tefsir nakilleriyle yetinmenin gerekliliğini vurgulayan kayda değer bir kesimin bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak, ilk

---

<sup>12</sup> et-Taberî, I, 5-46.

<sup>13</sup> et-Taberî, I, 35.

<sup>14</sup> et-Taberî, I, 37. Bu konuda Taberî'nin tefsiri ile İbn Ebî Hâtim'in tefsirinin bir mukayesesi için bk. Koç, 87.

dönemlerden itibaren, Kur'ân'ın tefsir ve tevilinin sakıncalarını dile getiren ve bu konuda çekimser davranan böyle bir kesimin daima varolduğu bilinmelidir. Söz konusu bilginler, ileri sürdükleri görüşlerini seleften nakledilen bir takım rivayetlerle destekleseler de<sup>15</sup>, tefsir çalışmaları her dönemde kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. Taberî'nin de, yaşadığı dönemlerde bu tür bir eğilimin varlığına rağmen, Kur'ân'ı anlama çalışmalarında yeni açılımları hedefleyen bir çizgide olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan önceki asırlarda, meâni'l-Kur'ân türü çalışmaları yapan müfessirlerin bir vurgusu olan Arap dilini bilmenin önemi, Taberî'de de öncelikli olarak yerini muhafaza ettiği görülmektedir. Zira o da, döneminde ortaya çıkan Kur'ân'ı anlama problemlerinin gerçek nedeninin, dil konusundaki yetersizlikten kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu bağlamda onun, Kur'ân'ı anlarken Arapların kelime ve lâfızlara yükledikleri anlamları ve kullandıkları üslupları esas almanın önemini vurgulaması dikkat çekmektedir<sup>16</sup>. Bu görüşleriyle, daha önce oluşmaya başlayan rivayet ve dil eksenli yöntemlerin Taberî'de bir anlamda birleştirildiğini söylemek mümkündür<sup>17</sup>.

Diğer taraftan yine bu asırda yaşayan **Semerkandî** (v. 383/993), Arap olmayan diğer milletler için Kur'ân tefsirinin önemini vurgulamaktadır. Çünkü insanların onunla sorumlu tutulabilmesi için, Arap ve Arap olmayanlara onun açıklanması ve anlayacakları şekilde

---

<sup>15</sup> Bk. ez-Zehebî, I, 257-258.

<sup>16</sup> et-Taberî, I, 5.

<sup>17</sup> Dil ağırlıklı yorumlama yönteminin bir temsilcisi olan Zeccâc'ın tefsirinde mukaddime olmadığı görülmüştür. ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve l'râbuhu*, Beyrut 1408/1988.

onun izah edilmesi gerekmektedir<sup>18</sup>.

Beşinci asra geldiğimizde, bu asrın dikkati çeken müfessirlerinden birisi, **Sa'lebî** (v. 427/1036)'dir. O telif etmiş olduğu *el-Keşf ve'l-Beyân* isimli eserinin girişinde, kendi zamanına kadar yazılan tefsirleri, itikat, rivayet, dirayet vb. açılarından bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla böyle bir tasnifi ilk defa Sa'lebî yapmış bulunmaktadır. Bu da, tefsir tarihinde bahsettiğimiz yönelişlerin, müellifin yaşadığı dönem itibariyle, belirgin bir hale geldiğinin tespiti açısından önem arz etmektedir<sup>19</sup>.

Daha önce anlattığımız şekilde, dördüncü asırda özellikle Taberî'nin tefsirle alâkalı problemlere getirdiği çözümler ve bu sahada sağladığı açılımların, Kur'ân tefsirine bir ilgi ve heyecanın oluşmasına sebep olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bir sonraki asırda, yani beşinci asırda, bu ilgi ve heyecanın, en azından bazı bölgelerde aynı şekilde devam etmediği, hatta pörsümeye yüz tuttuğu anlaşılmaktadır. Nitekim **Vâhidî** (v. 468/1075)'nin bu konuya işaret ettiği görülmektedir. Şöyle ki o, ilimler sahasındaki gayretlerin gevşediği, bu konudaki arzu ve iştiyakın azaldığı, dünyalık rütbelere talip olanların bu alanlarda çoğaldığını belirtmektedir<sup>20</sup>.

Vâhidî'nin, yaşadığı dönemlerde tefsir ilmine gereken ilginin gösterilmemesini, bilgide yenilenmeye gitmek suretiyle aşmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Çünkü o, yazdığı eserin girişinde, zamana bağlı olarak olayların değiştiği, değişen bu olaylara ait farklı bir

---

<sup>18</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 72.

<sup>19</sup> es-Sa'lebî, 2a. Kâdî Abdulcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*'de müteşâbih ayetleri bazı kimseler (ehl-i sünnet, M. H. ez-Zehebî) in yanlış anladığı, tefsirinde bu konuya ağırlık verdiğine dair bk. ez-Zehebî, I, 392.

<sup>20</sup> Ebu'l-Hasan el-Vâhidî, *el-Vecîz fî Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Safvân Dâvûdî, Beyrut 1415/1995, I, 85.

bilginin olduğunu belirtmektedir. Bilginler, kendi gayret ve anlayışlarına bağlı olarak bu bilgiyi elde etmeye çalışırlar. Ve yine o, sözlerinin devamında, tefsirini kaleme alırken, insanların içerisinde yaşadıkları sosyal durum ve seviyelerini göz önünde bulundurduğu, böylece onların, eserinden kolayca istifade etmelerini amaçladığını belirtir<sup>21</sup>.

Tefsirle alâkalı olarak telif ettiği diğer bir eserinde Vâhidî, ilimler içerisinde en şerefli ilmin tefsir olduğunu belirtmektedir. Bunun gerekçelerinden birisi de, salt akılla her hangi bir görüşün ileri sürülmemesi veya ileri sürülen görüşün vahye şahit olanlardan gelen rivayetlerle desteklenmesidir. Diğer taraftan ona göre, kitap ve sünnete istinat etmeyen her ilim batıldır. Bunları bırakıp diğer ilimlerle iktifa edenler de, göz kamaştırıcı parlaklıktaki ayetlerden ve pırıl pırıl sünnetin güzelliklerinden kendilerini mahrum bırakmaktadır<sup>22</sup>.

Vâhidî, tefsir ilminin faziletine dair burada ileri sürdüğü görüşleri ile, o dönemlerde “ilim” konusundaki yaygın yaklaşımı bizlere hatırlatmaktadır. Çünkü bu anlayışa göre, din hakkında söylenen bir sözün muteber olabilmesi için, hakiki ilim ehli olan ilk râvisine dayanması gerekmektedir. Diğer bir anlatımla, bir şeyin “ilim” olarak nitelenebilmesi için, sahih olarak nakledilen bir rivayet zincirine sahip olması icap etmektedir<sup>23</sup>. Bu görüşleriyle onun, daha

---

<sup>21</sup> el-Vâhidî, *el-Vecf*, I, 87.

<sup>22</sup> Ebu'l Hasan el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd v.dğr., Beyrut 1415/1994, I, 45-49.

<sup>23</sup> Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, trc. Mustafa İslamoğlu, İstanbul 1997, 89. “İlim” kelimesinin akla dayanmayı esas alan re'ye karşılık olarak kullanıldığına dair bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, 91. “Tefsir” kelimesinin salt rivayet anlamında kullanıldığına dair bk. Koç, 86.



önce işaret ettiğimiz şekilde, sosyal değişme ve bilgide yenilenme fikrinin aksine, tefsirde yeni görüşlerin ileri sürülmesi konusunda pek olumlu bir yaklaşıma sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Vâhidî’de görüldüğü üzere, seleften nakledilenlerle iktifa etme, Kur’ân’ı yorumlama çalışmalarında bir tekrara sebep olduğu açıktır. Fakat aynı asırda yaşayan meşhur sûfî **Kuşeyrî** (v. 465/1072) ile, irfanî tecrübe çerçevesinde Kur’ân tefsirinin yeni bir soluk ve ivme kazandığını görüyoruz. Tefsirinin mukaddimesinde onun ilk dikkati çeken özelliği, sözlerine ‘irfanıyla velilerin kalplerini bezeyen’ Allah’a hamd etmek suretiyle başlamasıdır. Sözlerinin devamında, Allah’ın alimlerin kalplerine Kur’ân’ın tevil ve marifetini yerleştirdiği, ondan aldıkları ilham sayesinde sûfîlerin Kur’ân’ın letâif ve esrarından haber verdikleri ve diğer insanlardan farklı olarak gaybın nurlarına vakıf olma şerefine erdiklerini ifade etmektedir<sup>24</sup>. Câbirî, beşinci yüzyılda beyânî ve irfânî, yani dil merkezli ve işârî metotlar arasında bir uzlaşmanın gerçekleştiği, bunu da özellikle Kuşeyrî’nin başardığını belirtir<sup>25</sup>.

Altıncı asra geldiğimizde, bu asrın müfessirlerinden **Beğavî** (v. 516/1122)’nin de, sosyal değişime işaret ettiği ve bu bağlamda Kur’ân tefsiriyle alâkalı olarak **tecdit** (yenilenme) kavramını kullandığını görüyoruz. Ona göre, zamanın ilerlemesi ile bir tecdite ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü böylece tembellik yapan ve gevşeklik

---

<sup>24</sup> el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, nşr. İbrahim Besyûnî, 2.bs., by. 1981, I, 41. Aynı asırda yaşayan Sulemî de *Hakâiku't-Tefsîr*’in girişinde Kur’ân’ı ‘hakikat lisani’yla tefsir etmenin gerekliliğine işaret eder. Bk. Mollaibrahimoğlu, 40.

<sup>25</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr., 2.bs., İstanbul 2000, 690. İşârî tefsir sahasında Kuşeyrî’nin önemine dair bk. Haydar Bulanık, *Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî ve Letâifu'l-İşârât isimli Tefsirindeki Metodu* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 170.

gösterenleri uyarmak ve onları harekete geçirmek mümkün olabilmektedir<sup>26</sup>. Ancak müfessirin burada kullandığı tecdit kavramıyla, günümüzde bilinen fikrî yenilenmeyi kastetmediği anlaşılmaktadır. Çünkü telif ettiği bu eser ile, selevin yaptıklarına her hangi bir ilâve yapma amacının söz konusu olmadığını belirtmektedir<sup>27</sup>. Dolayısıyla Beğavî'deki zamanın ilerlemesi, değişim olgusu ve bunlara bağlı olarak tecdit kavramının yüzeysel bir içerik ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir anlatımla, fikri değişmeden ziyade, selevten intikal eden tefsir rivayetlerinin yeni bir eser ve formla muhataplara aktarılması kastedilmektedir.

Diğer taraftan, yine bu asrın yetiştirdiği müfessirlerden bir diğeri olan **Zemahşerî** (v. 538/1143)'nin, telif etmiş olduğu eserinin girişinde, **taklidi** eleştirdiği<sup>28</sup> dolayısıyla Kur'ân tefsirinde yeniliği hedeflediği görülmektedir. O, sözlerinin devamında, bir kimse fıkıh, kelâm, nahiv vb. ilimlerde ne kadar ilerlerse ilerlesin, Kur'ân'ı anlama ve onun inceliklerine vakıf olma konusunda yeterli hale gelmeyeceği, dolayısıyla Meânî ve Beyân ilimlerini öğrenmesi gerektiğini belirtir<sup>29</sup>. Bu çerçevede onun, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çalışmalarında belagat eksenli çığırın en önemli temsilci ve uygulayıcılarından birisi olduğunu söylemek mümkündür.

Yine Zemahşerî ile, bir mezhebe mensup olmanın, bir tefsirin telif edilmesinde nasıl bir rol oynadığı konusunda bilgi sahibi oluyoruz. Şöyle ki, müfessir girişte Mutezile mezhebinden bazı din kardeşlerinin kendisine geldiği, bir eser telifini ondan talep ettikleri,

---

<sup>26</sup> el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, I, 27.

<sup>27</sup> el-Beğavî, I, 27.

<sup>28</sup> Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut, ts. I, 15.

<sup>29</sup> ez-Zemahşerî, I, 16.

ilk etapta bundan çekindiği, fakat mezhepten ileri gelen bazı büyükleri devreye soktuklarını ifade etmektedir<sup>30</sup>. Zemaşerî, daha sonraları Mekke’de Hz. Peygamberin soyundan tefsire meraklı, muhterem bir zatla karşılaştığı, bu zatın kendisiyle görüşmeyi çok arzuladığı, dolayısıyla bu gelişmeler karşısında böyle bir eseri yazmaktan kendisini alıkoyamadığını belirtmektedir<sup>31</sup>.

Zemaşerî’nin çağdaş olan Şîh **Tebressî** (v. 548/1153)’nin tefsirinde de benzer mezhebî faktörlerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Hatta bu iki mukaddimenin kurgusunda önemli örtüşme ve paralellikler dikkati çekmektedir. Müellif girişte, seleflerinin muhtasar bazı eserlerin dışında bu konuda eser tedvin etmedikleri, ayetlerdeki esrar ve manaların ortaya konulmasında gereken çabayı göstermediklerini belirtir. Daha sonra o, bazı gençlerin kendisini tefsir yazmaya teşvik ettiği, fakat çekingen davrandığını sözlerine ilave eder. Bununla beraber, Hz. Peygamberin soyundan bir zatın, bu ilmi öğrenmeye olan alâkasının, kendisine ümit verdiği ve bu konudaki kararlılığını güçlendirdiğini ifade eder. Bu sebeple, söz konusu zata dua edip övgüler sıraladıktan sonra, tefsir yazma konusunda onun talebine cevap vermeyi kendine gerekli gördüğünü belirtir<sup>32</sup>.

Bu yüzyılda dikkati çeken hususlardan bir diğeri de, Kur’ân’ı yorumlama çalışmalarında, müfessirlerin Allah’ın rızasını kazanma ve ona yakınlaşma amaçlarını mukaddimelerde açıkça dile getirmeleridir. Nitekim **İbn Atıyye** (v. 546/1151) tefsirinin girişinde, ilimlerden

---

<sup>30</sup> Zemaşerî’nin tefsirinin mukaddimesine ‘haleka’l-Kur’ân’ veya ‘ceale’l-Kur’ân’ ifadeleriyle başladığı fakat daha sonraları dostlarının bu ifadeleri ‘enzele’l-Kur’ân’ şeklinde değiştirdiklerine dair bk. İsmail Cerrahoğlu, “Zemaşerî ve Tefsiri”, *Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, XXVI (1983), 70.

<sup>31</sup> ez-Zemaşerî, I, 18-21.

<sup>32</sup> Ebû Ali et-Tabressî, *Mecmau’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, Beyrut, ts., I, 18-20.

birisinde uzmanlaşmak gerektiği, kendisinin tefsiri tercih ettiği, çünkü bu ilmin Allah'a yaklaştıran ve salih amellere teşvik eden en büyük ilim olduğunu ifade etmektedir. Sözlerinin devamında da, bu ilâhî kelâmın anlaşılmasına yönelik yapacağı çalışmanın ebedi kurtuluşuna vesile olmasını niyaz etmektedir<sup>33</sup>.

Yedinci asra geldiğimizde, İbn Atıyye ile aynı coğrafyayı paylaşan müfessir **Kurtubî** (v. 671/1273)'nin, Kur'ân'ı tilâvet eden ve onun üzerinde çalışma yapanların sahip olmaları gereken ahlâkî vasıflara dikkat çektiği görülmektedir<sup>34</sup>. Bu görüşleriyle kısaca o, tefsir çalışmalarının, salt kültürel bir etkinlik olmadığı, Kur'ân'ın gereklerini yerine getirmek suretiyle ilim-amel bütünlüğü çerçevesinde bunun sürdürülmesi gerektiğini ifade etmek ister.

Kurtubî'nin mukaddimesinde ayrıca şu konuları ele aldığı görülmektedir: 1-Kur'ân'ın üstünlükleri, onu okuyan, dinleyen ve onunla amel edenin faziletleri. 2-Allah'ın kitabını tilavet etmenin usûlü, mekruh ve haram yönleri; insanların bu konudaki farklı anlayışları. 3-Kur'ân ehli ve ilim erbabının riya ve diğer kötü huylardan sakınması. 4-Kur'ân tilavetinin sürekli hale getirilmesi. 5-Kur'ân'ın harekelenmesi, öğretilmesi ve onu okumanın sevabı. 6-Kur'ân'ı tefsir etmenin fazileti. 7-Kur'ân ehli ve onlara husumet beslemeye dair gelen rivayetler. 8-Kur'ân okuyucularının bu ilâhî kelâma değer vermeleri ve ona saygı göstermelerinin önemi. 9-Kur'ân'ın re'yle tefsiri, bunu yapanların ikaz edilmesi ve müfessirlerin mertebeleri. 10-Kur'ân'ın sünnetle açıklanması. 11-

---

<sup>33</sup> İbn Atıyye el-Ğırnâtî, *el-Muharreru'l-Vecîz*, nşr. Ahmed Sâlih el-Mellâh, by., ts., I, 29-30.

<sup>34</sup> Ebû Abdullah el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3.bs., Kahire 1409/1989, I, 50. Aynı asırda yaşayan ed-Dâye' nin de *Bahru'l-Hakâik*'inde benzer temaları işlediğine dair bk. Mollaibrahimoğlu, 148.

Kur'ân'ı ve sünneti öğrenmenin metodu. 12-Hz. Peygamberin, "Kur'ân yedi harfle nazil olmuştur, ondan kolay olanı okuyunuz" hakkındaki hadisinin anlaşılması. 13-Kur'ân'ın toplanması, Hz. Osman'ın mushafı çoğaltması ve bunun dışında kalanları yaktırmasının sebebi; Hz. Peygamber zamanında Sahabeden Kur'ân'ı ezberleyenler. 14-Kur'ân sûrelerinin ve ayetlerinin tertibi, şekli, noktalanması, tehzîbi, ta'sîri, harfleri, cüzleri, kelimeleri ve ayetlerinin adedi. 15-Sûre, ayet, kelime ve harf sözcüklerinin anlamları. 16-Kur'ân'da Arapça haricinde başka dillerden kelime olup olmadığı meselesi. 17-Kur'ân'ın sûreleri ve diğer konularla alâkalı mevzu hadisler. 18-Kur'ân'a iftiranın ve Hz. Osman'ın mushafına muhalefetin yanlışlığı. 18-İstiâze. 19-Besmele.

Burada ele alınan konular incelendiğinde, Kurtûbî'nin önceki müfessirlere göre bazı farklı yaklaşımlara sahip olduğu görülecektir. Şöyle ki o, 'Kur'ân tarihi' ve 'Kur'ân ilimleri'ne ilave olarak en fazla yeri, 'Kur'ân tilavetinin fazileti ve adabı' gibi konulara ayırmaktadır. Daha önceki asırlarda yaşayan **Huvvârî** ve **Taberî**'ye ait tefsirlerin, bu tür konulara neredeyse hiç yer vermedikleri görülecektir. Bu durumu, Kurtubî'nin yaşadığı dönem itibariyle ilgili konulara yeterince yer verilmediği, dolayısıyla onun da buna dikkat çekmek istediği şeklinde yorumlamak mümkündür. Ancak diğer taraftan, tarihî gelişmelere bağlı olarak, Kur'ân tasavvurunun Müslüman hafızada yeni boyutlar ve kimlikler kazanma yolunda önemli gelişmeler kaydettiğini söylemek de mümkündür<sup>35</sup>. Başka bir anlatımla, onu

---

<sup>35</sup> Şimşek, Kur'ân tasavvurundaki bu değişimi "Kutsama Döneminde Kur'ân'ı Kerim" başlığı altında değerlendirmektedir. *Günümüz Tefsir Problemleri*, b.y. ts., 41-44. Kur'ân'ın kimliği ve tasavvuruna dair teorik bir çalışma için ayrıca bk. Halis Albayrak, "Kur'ân'ı Anlamak, Kur'ân'ın Ne Olduğunu Anlamak", *1.Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu* (3.5.1995, Ankara), Fecr Yay., 165-176.

kutsama çerçevesinde Müslümanların yeni anlayışlar ve bunlara bağlı olarak yeni pratikler geliştirdikleri dikkati çekmektedir. Geline bu noktada Müslümanların mushaf ile olan ilişkilerinin, daha formel bir boyut kazandığı anlaşılmaktadır. Okuyucunun, abdestli olarak Kur'ân'a dokunması, kıraate istiâ'ze ile başlaması, bütün dikkatini okuduğu ayetlere vermesi türünden bir takım adabın ayet ve hadislerde nakledildiği bilinmektedir. Fakat Kurtubî, Kur'ân'ı tilavet edenlerin kırk küsur konuda mushafa hürmet göstermelerine işaret etmektedir. Okuyucunun tilaveti bitirdiğinde Kur'ân'ı kapaması, herhangi bir kitabı üzerine koymaması, her gün muhakkak mushafa nazar etmesi gibi bazı hususları bu çerçevede zikredebiliriz. Yine o, mushafın temizlenmesi neticesinde, oluşan atıkların yere atılmamasını da bunlara ilave etmektedir. Çünkü seleften bazı kimseler, Kur'an'ın temizlenmesi neticesinde kalan su ile hastalıklarına şifa dilemekte idiler<sup>36</sup>.

Diğer taraftan yine Kurtubî'nin, 'dinî tecrübe ve Kur'ân'ın anlaşılması ilişkisi'ne önemli bir yer ayırdığı görülmektedir. Nitekim o, Allah'a hamdeden, ona tevekkül edip ondan yardım isteyen, ölüme hazırlanan, Allah'ın affını dileyen, yöneticilerden uzak durmaya çalışan<sup>37</sup> vb. şekilde Kur'ân okuyucusunun sahip olması gereken birçok hasletten söz etmektedir. Ancak bunların gerektiği gibi yerine getirilmesi halinde, kişinin Kur'ân'ı anlayabileceğine dikkat çekmektedir<sup>38</sup>.

Başka bir husus da, Kurtubî'nin, telif etmiş olduğu bu eserle,

---

<sup>36</sup> el-Kurtubî, I, 74-79.

<sup>37</sup> Bu konuda Molla Gürânî ile ilgili olarak ayrıca bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II, 609.

<sup>38</sup> el-Kurtubî, I, 67-70.

mensup olduğu mezhebi savunmak ve karşıt görüşte olanlara cevap vermek amacını gütmesidir<sup>39</sup>. Nitekim o, Kur'ân'ın faziletleri konusunu işlerken, müminin öncelikle onun, Allah'ın 'mahluk olmayan kelâmî' olduğunu bilmesi gerektiğini belirtmektedir<sup>40</sup>. Böylece o, mezhepler arasında kadim bir tartışma olan, 'Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı meselesi'nde, kendi tercihini açıkça ortaya koymaktadır<sup>41</sup>. Daha önce incelediğimiz Zemahşerî ve Tabressî'de<sup>42</sup> de görüldüğü üzere, Şî'a, Mu'tezile vb bir çok mezhep mensuplarında bunun benzeri örnekleri daha ileri boyutlarda tespit etmek mümkündür<sup>43</sup>.

Sekizinci asırda vefat eden müfessir **Nesefî** (v. 710/1310)'de de benzer eğilimi görüyoruz. O, Ehl-i Sünnet'in görüşleriyle bezenmiş, ehl-i bidatın fikirlerinden arınmış bir tefsirin kendisinden talep edildiği, böyle bir talep üzerine bu tefsiri kaleme aldığını belirtmektedir<sup>44</sup>. Söz konusu müfessirlerin çağdaşı olan **Hâzin** (v.

<sup>39</sup> el-Kurtubî, I, 51.

<sup>40</sup> Bu konuda ayrıca bk. Nizâmu'd-dîn en-Nisâbüri'nin *Ğarâibu'l-Furkân*'ından naklen: Bilmen, II, 619.

<sup>41</sup> el-Kurtubî, I, 52. "Halku'l-Kur'ân" meselesinin Kur'ân ve hadislerden kaynaklanmadığı, felsefî ve siyasî boyutu ağır basan bir konu olduğuna dair bk. Talat Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984, 191-192. Yine bu konunun, Helenistik düşüncesinin İslam düşüncesine bir tesiri olduğunu dair bk. Bekir Karlığa, "Grek Düşüncesinin İslam Dünyasına Giriş ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme (Sempozyum)*, İstanbul 1996, 53.

<sup>42</sup> Mezhebinin görüşlerini destekleyici deliller zikrettiğine dair bk. Tabressî, *Mecmau'l-Beyân*'dan naklen: ez-Zehebî, II, 102.

<sup>43</sup> Meselâ bk. Kâdı Abdulcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*'de müteşâbih ayetleri bazı kimseler (ehl-i sünnet, M. H. ez-Zehebî) in yanlış anladığı, tefsirinde bu konuya ağırlık verdiğine dair bk. ez-Zehebî, I, 392. Yine Kur'ân'ın Şî'a taassubuyla yorumlanmasına dair bk. Abdullatif el-Kâzerûnî, *Mir'âtu'l-Envâr ve Mişkâtu'l-Esrâr*'dan naklen: ez-Zehebî, II, 47. Ayrıca Molla Muhsin el-Kâşî, *es-Sâfi fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*'den naklen: ez-Zehebî, II, 148-161; et-Tûsî, *Tefsîru't-Tibyân*'dan naklen: İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I, 452. Bu konuda geniş bilgi için ayrıca bk. Celal Kırca, "Mezhebî Tefsir Ekolü'nün Ortaya Çıkışı", *İslâmî Araştırmalar*, 5 (Ekim 1987), 52-61.

<sup>44</sup> en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil*, İstanbul, ts., I, 2. Önceki müfessirleri özetlemeye dair et-

741/1340) ise, kendi tefsirinin Ehl-i Sünnet çizgisinde bir çalışma olduğunu açıkça belirtmemektedir. Bununla beraber o, Bâtînî, Hâricî ve diğer batıl mezhep mensuplarının, Kur'ân'ın amacının farklı olduğunu bile bile, mezheplerini meşrulaştırma uğruna bir takım ayetleri delil olarak gösterdiklerini ifade eder. Sözlerinin devamında bu durumun, re'y tefsiri bağlamında rivayetlerde kastedilen yasaklama ve uyarılar kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtir<sup>45</sup>. Dolayısıyla bu sözleriyle onun da, açıkça belirtmese de mezhebî bir takım endişelerle tefsirini kaleme aldığını söylemek mümkündür. Yine Hâzin girişte, telif edilen her bir kitapta şu beş özelliğin bulunması gerektiğini ifade eder: Eğer bir konu problem arz ediyorsa çözümünün ileri sürülmesi, bölüm pörçük ise bir araya getirilmesi, kapalı ise açıklanması, eserin güzel bir üslup ve t'elife sahip olması, uzatma ve ilavelerden arındırılmış olması. Sonuç itibarıyla, kendi eserinin de bu özelliklere sahip olmasını ümit ettiğini belirtir<sup>46</sup>.

Aynı çağda yaşayan **İbn Kesîr** (v. 774/1372)'in ise, tefsir çalışmaları bağlamında, daha ziyade Kur'ân'ın fert ve toplumda gerçekleştirilmeyi hedeflediği dinî değişime vurgu yaptığı görülmektedir. O, böylece tefsiri yazmadaki sosyal gayeyi belirtmekte, bunun da, bütün toplum bireylerinin dinî ve ahlâkî değerler yönünden ıslahı olduğuna işaret etmektedir<sup>47</sup>. Diğer taraftan İbn Kesîr'le rivayet tefsirinin daha sistemli bir hale geldiğini söylemek mümkündür. Bu tefsir tarzını esas alan önceki müellifler de Kur'ân'ı tefsir ederlerken, şüphesiz ki, Kur'ân, sünnet, sahâbe ve daha

---

Tâzifî, *el-Muhtasarü'r-Râşif*'ten naklen: Mollaibrahimoğlu, 198.

<sup>45</sup> el-Hâzin, *Lubâbu't-Te'vîl*, by. ts, I, 5.

<sup>46</sup> el-Hâzin, I, 3. Aynı hususları Sa'lebî'nin de mukaddimede zikrettiği görülmektedir. Sa'lebî, 2a.

<sup>47</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, İstanbul 198, I, 12.



sonrakilerden istifade etmişlerdir. Ancak o, söz konusu bu kaynakları yeniden formüle edip sıralamakta ve bu sahada karşılaşılan bazı teorik problemleri izah etmeye çalışmaktadır<sup>48</sup>. Ayrıca, öteden beri rivayet tefsirlerinde yer alan ve eleştirilen yönlerden birisi olan İsrailiyyât konusunda da, İbn Kesîr'in sağlam bir tavır geliştirdiği görülmektedir<sup>49</sup>. Bu ve benzeri özellikleriyle O'nun rivayet tefsiri geleneğinde farklı bir yeri olduğunu söylemek mümkündür<sup>50</sup>.

Onuncu asra geldiğimizde, bu asırda dikkati çeken müfessirlerden birisi **Ebu's-Su'ûd** (v. 982/1574)'dur. O girişte, *Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzîl*'den esinlenerek yazdığı eserini<sup>51</sup>, kendi görüşlerini de ilave etmek suretiyle Sultan Süleyman'a hediye etmeyi düşündüğünü belirtmektedir. Burada dikkati çeken husus, müfessirin, son derece takdîrkâr ve iltifatkâr ifadelerle hükümdarı övmesidir. Bu bağlamda onun kullandığı, dünyanın en büyük hükümdarı, en haşmetli ve şerefli hakani, Arap, Acem ve Rum'un hükümdarı, doğunun ve batının fatihi gibi ifadelerini burada hatırlatmak mümkündür<sup>52</sup>.

Gerçekte İslâm geleneğinde, bilginlerin siyasetçilerden uzak durması, böylece saygınlıklarını muhafaza etmesi, aksi takdirde ahlâkî ve dinî hassasiyetlerini kaybedecekleri anlayışı daima var olmuştur.

---

<sup>48</sup> İbn Kesîr, I, 12-15.

<sup>49</sup> İbn Kesîr, I, 14. Bu konuda geniş bilgi için bk. Abdullah Bayram, *İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Adlı Eserinin İsrailiyyât Açısından Değerlendirilmesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999).

<sup>50</sup> Nitekim İbn Kesîr'in tefsirini Beğavî'nin tefsiriyle mukayese eden Ali Eroğlu, bu hususa işaret etmekte ve rivayet tefsiri sahasında daha önce yapılan bir takım hatalara İbn Kesîr'in düşmediği, daha sağlam ve tertipli olduğunu belirtmektedir. Bk. Ali Eroğlu, "Me'âlimu't-Tenzîl ve Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm Tefsirleri Üzerine Bir Mukayese", *Atatürk Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, IX (1990), 283.

<sup>51</sup> Yine bu asırda felsefî ve i'tizâlî düşüncelerden uzak bir tefsir için el-Îcî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ı hakkında bk. Mollaibrahimoğlu, 314. Ayrıca Şâfiî'nin görüşleri doğrultusunda yazılan bir tefsir için el-Bekrî, *Teshîlu's-Sebil*'den naklen: Mollaibrahimoğlu, 349.

<sup>52</sup> Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, Beyrut 1419/1999, I, 7-9.

Fakat Ebu's-Suud örneğinde konunun farklı bir boyut kazandığı görülmektedir. Şöyle ki, müellif, sivil niteliğe sahip bir bilgin değil; aksine devlet bürokrasisinin en üst makamında bulunun şahsiyetlerden birisidir. Dolayısıyla söz konusu ifadelerini, onun bir devlet memuru olması özelliği ve Osmanlı devlet protokolünde bu türden iltifatkâr hitap geleneğinin bir sonucu olarak düşünmek gerekmektedir. Yine o dönemlerde, telif edilen kitabın hükümdara takdim edilmesi adetini de bu çerçevede dikkate almak gerekmektedir.

Benzer bir durumu **Âlûsî** (v. 1270/1853)'de de görüyoruz. O da girişte padişahla ilgili oldukça iltifatkâr ifadeler kullanır ve ona dua eder. Tefsirin ismini yazma konusunda tereddüt eder. Fakat övgüyle bahsettiği sadrazam Ali Rıza Paşa'nın bu konuda kendisine yardımcı olduğu ve tefsirin ismini maruf olduğu şekilde onunla beraber koyduklarını ifade eder<sup>53</sup>.

Müfessir **Âlûsî** ayrıca "faideler" başlığı altında Kur'ân ve tefsirle alâkalı değişik konulara da yer vermektedir. Bunlardan farklı bulduğumuz bazı noktalar üzerinde kısaca durmak istiyoruz. İlk bakışta dikkati çeken, Kur'ân tefsirinde ihtiyaç duyulan ilimlerin sistematik bir şekilde sıralanmış olmasıdır. Şöyle ki, a-Lügat ilmi. b-Nahiv ilmi. c- Me'ânî, beyan ve bedi ilimleri. d-Hadis ilmi ile bilinecek olan müphemler, sebab-i nüzûl, nâsîh-mensûh. e-Fıkıh usulü ilminin yardımıyla bilinebilecek umum-husus, mutlak-mukayyed, emir ve nehyin delaleti. f-Kelâm ilmi. g-Kıraat ilmi. Şüphesiz ki, bu ilimlerden bazıları, önceki tefsirlerde bilinmesi gereken ilimler arasında yer almıştır. Yine diğer bazıları, belirli konuları itibariyle zikredilmiştir. Ancak kelâm ve fıkıh usûlü örneklerinde olduğu gibi

---

<sup>53</sup> Mahmud el-Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, Beyrut 1414/1994, I, 12.

ilim dalı düzeyinde böyle bir sıralamayla ele alınmaları burada görülmektedir<sup>54</sup>.

Diğer taraftan uzun bir aradan sonra, Âlûsî ile Kur'ân'ı yorumlama çalışmalarında **ictihada** yeniden dikkat çekildiği görülmektedir. Nitekim o, re'yle tefsirin herhangi bir sakıncasının bulunmadığı, aksine bilginlerin ictihada teşvik edildiği, dolayısıyla temel ilimleri tahsil ettikten sonra, Kur'ân i'câzının, **taklitle** veya sadece **felsefe** yoluyla değil, **vicdanla** anlaşılabilceğini sözlerine ilave eder<sup>55</sup>. Ancak Kur'ân'ı yeniden yorumlamaya yönelik bu tür işaretlerin, sûfî tecrübe çerçevesinde bir vurguyla dikkatlere sunulduğu da gözden kaçmamaktadır. Şöyle ki, bu bağlamda o, vehbî ilmin önemine dikkat çekmekte, burhan ehlinde olduğu gibi Kur'ân'ın manalarını değil; ancak içerdiği esrarı keşfetme konusunda bu ilme ihtiyaç duyulacağını belirtmektedir<sup>56</sup>. Yine o, Kur'ân'ın batınî manalarını inkâr etmenin mümkün olmadığı, Allah'ın bunları dilediklerine ilham edebileceğini sözlerine ilave etmektedir. Bu konuda bir çok delilin bulunduğunu kaydeden müellif, Halep şehrinin Sultan Selahaddin, Mısır'ın da Sultan Selim tarafından fethi gibi bazı tarihi olaylara Kur'ân'ın işaret ettiğini bu çerçevede zikretmektedir<sup>57</sup>.

Âlûsî'nin ayrıca yaşadığı bölgede mezhepler arası tartışmalarda gündeme gelen bazı kadim mevzuları da ele aldığı görülmektedir. Bunlardan birisi de, Kur'ân'ın **mahlûk olmaması** konusudur. O

---

<sup>54</sup> Kur'ân tefsirinde gerekli olan ilimleri tarihi gelişimi ve değerlendirilmesine dair bk. "Kültürel ve İçtimâî Olayların Tefsir Hareketine Tesirleri", *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri*, (16-17 Haziran-1990), Ensar Vakfı, Bursa.

<sup>55</sup> el-Âlûsî, I, 16.

<sup>56</sup> el-Âlûsî, I, 15.

<sup>57</sup> el-Âlûsî, I, 18.

bunun önemli dinî ve kelâmî bir mesele olduğunu belirttikten sonra, bir çok kimsenin bu sahada ayağının sürçtüğü ve yine bir çok topluluğun bu sebeple haktan saptığı, dolayısıyla kitabında bu konuya yer verme ihtiyacını hissettiğini belirtir<sup>58</sup>. Ele aldığı diğer bir husus da, Kur’ân’ın cem’i ve tertibi meselesidir. Şia’nın, Hz. Osman, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer’in Kur’ân’ı tahrif ettiklerine dair iddialarının mesnetsiz olduğunu ispatlamaya çalışır<sup>59</sup>. Ayrıca Kur’ân i’câzının sadece nazım özelliği ve gaybî haberleri içermesi ile sınırlandırılmayacağı, aksine bu ilâhî kelâmın bütün unsurlarıyla bu özelliğe sahip olduğunu belirtmektedir<sup>60</sup>.

On dördüncü asra geldiğimizde, önceki asırda Âlûsî’nin alçak sesle dillendirdiği taklitten kurtulma ve yeniden ictihad kavramlarının, bu asırda Suriyeli bilgin **Kâsımî** (v. 1332/1914) tarafından daha gür bir seda ile seslendirildiği görülmektedir<sup>61</sup>. **Menâr** ekolüyle ise tefsirin bu asırda yeni bir vizyon kazandığı, buna bağlı olarak mukaddimelerin de gözle görülür şekilde yeni bir içeriğe sahip oldukları müşahade edilmektedir. Bu değişikliğin en açık göstergesi, İslâm dünyasının bu asırda yaşadığı siyasî ve sosyal krize, Kur’ân’ın yegane çözüm olarak sunulması, tefsirin de bunun gerçekleştirildiği bir zemin olarak takdim edilmesidir. Bu söylediklerimizi, *Tefsîru’l-Menâr*’ın mukaddimesinde bütün açıklığıyla görmemiz mümkündür. Müellif **Reşid Rıza** (v. 1354/1935) burada, Kur’ân’ın salt bir kanun, tıp veya tarih kitabı olarak algılanmaması gerektiği, tarihte olduğu gibi günümüzde de

---

<sup>58</sup> el-Âlûsî, I, 21-22.

<sup>59</sup> el-Âlûsî, I, 40-48. Bu konuda geniş bilgi için bk. Süleyman Ateş, “İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı”, *Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, XX (1975), 152-159; Musa Kâzım Yılmaz, “Şî’a’nın Kur’ân İlimleri ile İlgili Görüşleri”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, (13-15 Şubat-1993), İstanbul 1993, 163-193.

<sup>60</sup> el-Âlûsî, I, 48-55.

<sup>61</sup> Muhammed Cemaluddîn el-Kâsımî, *Mehâsinu’t-Te’vil*, b.y. ts., I, 6.

İslâm toplumunun saadet ve kurtuluşunun Kur'ân'ı anlamak ve onun gösterdiği yoldan gitmekle mümkün olabileceğini ifade etmektedir<sup>62</sup>. O tefsire böyle bir misyonu yüklerken, nerede ise tarihteki bütün Kur'ân'ı yorumlama çalışmalarına da ciddi bir eleştiri getirmekte ve bu çalışmaların Kur'ân'ın mesajını kitlelere ulaştırmak şöyle dursun, onun yüce amaçları önünde önemli bir engel oluşturduklarını iddia etmektedir. Ona göre acilen ihtiyaç duyulan tefsirin birinci amacı, Kur'ân vasıtasıyla toplumun hidayet ve ıslâhını gerçekleştirmektir<sup>63</sup>. İkinci olarak da, yaşanan asrın gerçeklerini göz önünde bulundurmamak suretiyle, herkesin anlayacağı bir üslûpla, felsefe, tabiat ve diğer ilimlerle meşgul olanların zihinlerinde oluşan istifhamları giderecek bir özellik ortaya koymasındır<sup>64</sup>.

Reşid Rıza ile mukaddimelerde gördüğümüz bu değişimin, gene Mısırlı bir müellif olan **Tantavî Cevherî** (v. 1359/1940)'nin telif etmiş olduğu *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*'inde, daha farklı bir boyutunu görüyoruz. Şöyle ki, girişte tefsirin amacını o, Allah'ın yaratma hususundaki yüce kudretini hatırlatmak, Müslümanları izzet, şan ve şöhretin dayanağı olan tahsile teşvik etmek, tabiat ve diğer ilimleri öğrenmeleri konusunda onları yönlendirmek şeklinde belirlemektedir. Bu maksatla, tefsirinde Allah'ın apaçık ayetlerindeki hakikatleri öğrenmeye Müslümanları teşvik etmek amacıyla, ahkâm ve ahlâkın yanında, yaratılıştaki harikuladelikleri de içeren bir kitap

---

<sup>62</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 2.bs., by. ts., I, 5.

<sup>63</sup> Ayrıca Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (bk. Celal Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler*, İstanbul, ts., 249); el-Merâğî'nin *Tefsîru'l-Merâğî* ve Seyyid Kutub'un *Fîzılâli'l-Kur'ân* isimli çalışmaları da içtimâî tefsir ekolü çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bk. Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1998, 292.

<sup>64</sup> Muhammed Reşid Rıza, I, 10.

telif ettiğini belirtmektedir<sup>65</sup>.

Mukaddimelerde de görüleceği üzere, özellikle Mısırlı müelliflerin ortaya koydukları bu eserlerle, tefsirin modern dönemlerde önemli bir amaç ve metot değişimini yaşadığı açıkça görülmektedir. Şüphesiz tarihte yazılan tefsirler de, nihayetinde Müslümanların Kur'ân'ın hidayet ve yönlendirmesinden istifade etmelerine yönelikti. Bu bağlamda söz konusu çalışmaların, sosyal ve kültürel ihtiyaçların etkili olduğu bir atmosferde kaleme alındıklarını inkar etmek de mümkün değildir. Ne var ki Kur'ân tefsirinin ilk defa bu denli, İslam toplumunun sosyal ve siyasî problemlerinin yüksek sesle dillendirildiği ve çözüm önerilerinin teklif edildiği bir zemin olarak ele alındığı görülmektedir<sup>66</sup>. Çünkü hem Reşid Rıza, hem de Tantâvî Cevherî, her ne kadar metodik açıdan birbirinden ayrılırlar da, sonuç itibarıyla, İslâm ümmetinin yaşadığı sosyal ve siyasî buhrandan kurtuluşunun biricik çaresinin, teklif ettikleri okuma ve yorumlama biçimiyle gerçekleşeceğini açık bir şekilde dile getirmektedirler. Şüphesiz bu durumu da, gene İslam toplumlarının tarihte ilk defa sosyal bir krizi hayatlarının her alanında bu boyutlarda yaşamlarıyla izah etmek mümkün olacaktır. Dolayısıyla Kur'ân tefsirinde nihai amaç her ne kadar Allah'ın kelâmını açıklamak, onun içerdiği hakikat ve esrarı ortaya koymak olsa da, yaşanan siyasî, sosyal ve kültürel şartlara bağlı olarak, müfessirleri Kur'ân'ı tefsir etmeye götüren sebep ve amaçlar da değişmektedir. Kısaca modern dönemlerde müfessirleri Kur'ân tefsiri yapmaya yönlendiren etken, klâsik dönemlerde çokça gördüğümüz şekilde müfessirin çevresinde

---

<sup>65</sup> Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, b.y. ts. I, 3.

<sup>66</sup> Şarkâvî, uzun süren bir aradan sonra, 20. asırda tefsirde yaşanan bu gelişmeleri parlak bir değişme olarak nitelendirmektedir. Bk. İffet Muhammed eş-Şarkâvî, *el-Fikru'd-Dînî fî Muvâceheti'l-Asr*, 2.bs., Beyrut 1979, 92.

yaşayan bir grup insan değil, genel olarak İslam toplumu ve onun içerisinde yaşadığı sosyal problemlerdir. Diğer bir anlatımla sorun, belirli bir grup insanın Kur'ân'ı anlama ihtiyacını gidermek değil, İslam toplumunun müzminleşmiş sorunlarına Kur'ân zemininde çözüm üretmektir.

Verilen örnek tefsirlerde de görüldüğü üzere, modern dönemlerde Kur'ân'ı yorumlama çalışmaları doğrudan toplumsal sorunlarla irtibatlı bir takım gerekçeler çerçevesinde yürütülmektedir. Nitekim aynı hususa **Mevdûdî** (v. 1399/1979) tarafından da dikkat çekilerek, bu etkinliğin sırf sevap kazanma gayesiyle yapılmaması gerektiği, bu konuda gerçekçi bir takım nedenlerin olması lazım geldiği ifade edilir<sup>67</sup>. Bununla beraber o, İslâm toplumlarının yaşadığı temel sosyal ve siyasî sorunlara tefsir zemininde köklü çözümler önerme gibi bir iddia ile ortaya çıkmaz. Fakat, mütevazı bir şekilde, Kur'ânî irfan ve kültürün geniş halk kitlelerine intikalini kolaylaştırmaya dönük bir çaba içerisinde olduğunu ifade eder. Bu yönüyle modern tefsir hareketinin önemli bir özelliğini onda tespit etmek mümkün olmaktadır. O da, kaleme aldığı bu eserin, sadece aydınların Kur'ân'ı öğrenmeye yönelik ihtiyaçlarını karşılama amacı gütmeyeceği, aynı zamanda Kur'ân konusunda yeterince bilgi sahibi olmayan her seviyeden insanı hedef kitle aldığını ifade eder<sup>68</sup>. İşte bu amaçla müellif, girişte, sıradan bir Kur'ân okuyucusunun zihninde oluşabilecek istifhamları ortadan kaldırmak amacıyla, bazı ön bilgiler vererek açıklamalarda bulunur<sup>69</sup>. Böylece okuyucunun, belirli bir donanımla Kur'ân yönelmesini tavsiye eder. Buna karşılık yine o,

---

<sup>67</sup> Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayânî v.dğr., İstanbul 1996, I, 7.

<sup>68</sup> Mevdudî, I, 8.

<sup>69</sup> Mevdudî, I, 15-38.

Kur'ân'ı anlamasına engel teşkil edecek muhtemel önyargılarından okuyucuyu kurtulmaya davet eder<sup>70</sup>. Bütün bu teorik açıklamaları yanında, Mevdudî, Kur'ân'ın sadece masa başında öğrenilebilecek bir kitap olmadığı, yeterince kavranabilmesi için pratiğe aktarılması gerektiğini sözlerine ilave etmeyi de ihmal etmez. Çünkü o, sadece bir teori ve fikirler kitabı değil; “onun gerçek anlamlarını kavrayabilmek için hayatın bağrına atılmak gerekmektedir”<sup>71</sup>.

Tefsîr tarihinde Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Şî'â vb. değişik mezheplere mensup insanların talepleri üzerine tefsirler kaleme alınmıştır. Yine hükümdarlara takdim edilmek üzere telif edilen veya yöneticilerin ilgi ve alâkasına mazhar olan tefsirler olmuştur<sup>72</sup>. Ancak görebildiğimiz kadarıyla, **Muhammed Hamdi Yazır (v. 1361/1942)**'in eseri hariç, siyasî otoritenin teklifi ile bir Kur'ân tefsiri yazılmamış bulunmaktadır. Söz konusu tefsir çalışması, TBMM'nin teklifinin ötesinde, nasıl yazılacağına dair müfessirle yapılan bir protokol çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda anlaşma şartlarından birisi de, inanç açısından Ehl-i sünnete, amel açısından Hanefî mezhebine riayet edilerek kaleme alınması, dinî hukukî hükümlerin hikmetlerini açıklamının yanında, özellikle tevhd, âhîret ve öğütlerle ilgili ayetlerin tefsirine mümkün olduğu ölçüde geniş yer ayrılmasıdır<sup>73</sup>.

Bu uzun tarihi süreçte mukaddimeler çerçevesinde burada yapılan tespitleri özetlememiz gerekirse şunları söylememiz mümkündür: Tefsir sahasında telif edilen ve dilsel tahlili esas alan ilk

---

<sup>70</sup> Mevdudî, I, 35.

<sup>71</sup> Mevdudî, I, 37.

<sup>72</sup> el-Âlûsî, I, 12; ayrıca Molla Gürânî'nin tefsirinin hükümdarlar tarafından Buhara Hanlığı ve diğer yerlere gönderilmesi hakkında bk. Bilmen, II, 610.

<sup>73</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, b.y. ts. I, 19.



eserler **Ebû Ubeyde** ve **Ferrâ**'nın eserleridir. Bu eğilim **İbn Kuteybe** ve **Zeccâc**'la devam etmiş, **Zemahşerî** ile de zirvesine ulaşmıştır. **Taberî** kendisinden önce tedvin asrında oluşan hem bu lügavî tahlil verilerini, hem de tefsire dair rivayetleri eserinde bir araya getirmiştir. Dolayısıyla onun bu iki eğilimi birleştirdiğini söyleyebiliriz. Bunu gerçekleştirirken önceki asırlarda yorumlarda oluşan çok sesliliği muhafaza etmeye çalışmıştır. Ayrıca kendi dirayetini de ortaya koymuştur. Taberî'den sonra, beş, altı ve yedinci asırlarda İslâm dünyasının yaşadığı istilâ, bunların doğurduğu sosyal ve siyasi çalkantılar tefsir edebiyatı üzerinde kalıcı tesirler bıraktı. Şöyle ki alimler, bütün gayretleriyle geçmişten devraldıkları mirası korumaya ve onu tekrarlamaya yöneldiler<sup>74</sup>. Sonuçta Taberî ile rivayet tefsirinde başlayan gelişme seyri **İbn Kesîr** haricinde belirli ölçüde hızını kaybetti<sup>75</sup>. Aynı şekilde dirayet sahasında da, Keşşâf'tan sonra telif edilen eserlerde, lügavî tahlilde onun gerçekleştirdiği atılım sürdürülemedi, önemli ölçüde eserini özetleme ve i'tizali düşüncelerini ayıklamakla iktifa edilmiştir.

#### 4-Sonuç

Tarihi süreçte tefsir mukaddimleri bağlamında vardığımız sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1- Tefsir literatüründe mukaddimleri içerik itibariyle iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci grupta, bir iki sayfayı geçmeyecek şekilde önsöz mahiyetinde hamdele, salvele, İlâhî Kelâm'ın yüceliği ve tefsirin neden yazıldığına dair bilgi veren mukaddimler. Burada müfessir, çalışmasında izlediği yorum metoduyla ilgili olarak her

---

<sup>74</sup> eş-Şarkâvî, 46-47.

<sup>75</sup> Rivayet tefsiri sahasında yapılan bu tespitle alakalı olarak bk. Eroğlu, 303.

hangi bir bilgi vermemektedir. İkinci grup mukaddimelerde ise, bu bilgilere ilâve olarak müellif, Kur'ân tarihi, Kur'ân ilimleri ve Kur'ân'ı öğrenmenin fazilet ve adabına dair genişçe bilgi vermektedir. Dolayısıyla bunları, içerdikleri konular itibariyle, risale çapında usul-i tefsir çalışmaları olarak değerlendirebiliriz. Bu özellikleri ile, tefsir tarihine ait önemli belgeler hükmünde olup tefsir usulünün izlediği tarihi seyri kronolojik olarak takip etme imkânını da bir ölçüde bizlere vermektedir. Oysa bu kronolojiyi, tefsir usûlüne dair yazılmış olan belirli kaynaklardan tespit etmek pek mümkün olamamaktadır. Çünkü bu kaynaklarda yer alan malumat, kimi zaman ait olduğu müellifi hesaba katmadan, dolayısıyla tarihsiz olarak belirli başlıklar altında toplu bir şekilde verilmektedir.

2- Tarih boyunca Kur'ân'ı yorumlama çalışmalarında etkili olan dinî, sosyal, kültürel ve psikolojik etkenleri şu şekilde sıralamamız mümkündür: **a**-Alimlerin, Kur'ân'ın mesajını insanlara ulaştırmanın dinî bir sorumluluk olduğuna inanmaları. **b**-Vahyin nazil olmasından sonra, uzun bir zamanın geçmesi sebebiyle, gerek dil, gerekse ayetin nazil olduğu tarihsel bağlam düzeyinde ortaya çıkan anlama sorunları. **c**-Kur'ân'ın Arapların haricinde diğer milletler tarafından da öğrenilmesinin gerekliliği. **ç**-Önceki nesillerden aktarılan yorum mirasının sonrakilere ulaştırılması zarureti. **d**-Önceki asırlardan itibaren yorumların gittikçe artması, dolayısıyla daha kullanılışlı hale getirmek için eski tefsirleri özetleme ihtiyacı. **e**-Yeni bir düzenleme ile eski tefsir mirasının sunulması, böylece tefsir ilmine karşı azalmaya başlayan iştiyakın canlandırılması. **f**-Kur'ân'ı tefsir etmenin, dünya ve ahiret kurtuluşuna vesile olacak bir ibadet olarak kabul edilmesi. **g**-Belirli mezheplere mensup müfessirlerin, o mezhebin ileri gelenleri tarafından tefsir yazmaya teşvik edilmesi. **ğ**-Görülen bir rüya üzerine

Kur'ân tefsirinin yazımına başlanması. **h**-Bir tefsir telif edip hükümdara takdim etme arzusu. **ı**-Daha önceki tefsirlerde bulunmadığı kabul edilen orijinal bir takım görüşlerin ileri sürülmesi. **i**-Kur'ân'ın tabiat ve diğer bilimlere önemli bir yer verdiğinin kabulü, dolayısıyla Müslüman bilginlerin bu konulara teşvik edilmesi. **j**-Kur'ân vasıtasıyla toplumun hidayet ve ıslahını gerçekleştirmek. **k**-Yaşanan asrın gereklerini göz önünde bulundurmak suretiyle tabiat ve diğer ilimlerle meşgul olanların zihinlerinde oluşan istifhamları gidermek. **l**-Siyasî idarenin tefsir yazdırma konusundaki talebi. **m**-İslâmî ilimler hiyerarşisinde en şerefli ilim olarak kabul edilen tefsir sahasında bir eser telif etme arzusu. **n**-Sosyal değişime bağlı olarak bilgide yenilenme ihtiyacı.

3- Her kültürel hareket gibi, tefsirin de içerisinde olduğu tarihsel şartlarla şu veya bu ölçüde ilgili olduğu muhakkaktır. Bu bağlamda yazılan her tefsirin kendi asrının kültürünü aksettiren bir ayna mesabesinde olduğunu söylemek mümkündür. Fakat tefsire göre meselâ fıkıhın, sosyal değişime daha duyarlı bir alanı oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu durumu, her iki disiplinin sosyo-kültürel çevrenin farklı boyutlarını konu edinmeleriyle izah etmek mümkündür. Diğer bir anlatımla, fıkıh değişim olgusunun daha hızlı seyrettiği pratik hayatın sorunlarıyla bire bir ilgilenirken, tefsir sosyal değişimin bu derece hissedilmediği Râzî örneğinde olduğu gibi, daha ziyade kelâm ve düşünce sorunlarıyla ilgilenmiştir. Diğer taraftan, tarihte en azından belirli dönemlerde tefsirdeki değişimin yok denecek seviyede azalması olgusunu, modern dönemlere kadar, sosyal değişimin ağır seyretmesi ile de izah etmek mümkündür. Başka bir anlatımla, belirli dönemlerde münferit şahısların, gene yaşanan şartların bir neticesi olarak, tefsire kazandırdıkları ivme ve bu sayede

gerçekleşen fikrî yenilenmeyi hariçte tutacak olursak, telif edilen eserlerde gözle görülür bir değişimin olmamasını sosyal değişim olgusuyla izah etmemiz gerekmektedir Tefsirdeki bu süreç, ta ki sanayi devrimiyle yaşanan hızlı sosyal ve kültürel değişimin gerçekleştiği modern dönmelelere kadar devam etmiştir.

4- Tarih boyunca müfessirler, Kur'ân üzerinde yaptıkları çalışmalarında, bu ilâhî kelâmı, nesnellik adına, mesafeli ve indirgemeci bir yaklaşımla, salt anlama, inceleme ve epistemolojik bir nesne olarak görmemişlerdir. Aksine varoluşlarının anlamlı hale gelmesinin yegane kaynağı, ve ebedi kurtuluşlarının temel referansı olarak ona yaklaşmışlardır. Hatta Kur'ân üzerinde gerçekleştirdikleri tefsir çalışmalarını, ilmî faaliyetler içerisinde en yüce bir meşgale, manevi tekamüllerinin en etkili yöntemi, dünyevî ve uhrevî kurtuluşlarının, ifade yerinde ise, en kestirme yolu olarak görmüşlerdir.

5- Diğer kutsal kitaplar gibi, tarih boyunca Kur'ân-ı Kerîm de, kendisini referans alan birden fazla mezhebî gelenek içerisinde yorumlanagelmiştir. Bunlardan günümüze değin yorum etkinliğini sürdüren Ehl-i Sünnet ve Şî'â geleneklerini burada zikredebiliriz. Söz konusu bu mezheplerde yorumun meşruiyetinin gerekçelerinden birisi, genel kabul gören yorum referanslarını esas almak, dolayısıyla ilgili temel mezhebî yaklaşımlara ters düşmemektir. Bu bağlamda Kur'ân'ın Sünnî yorum geleneğinin tarihi gelişiminin ileriki aşamalarına baktığımızda, Kur'ân kaynaklı bazı ilimlerin, onun tefsiri için bilinmesi gerekli ilimler arasında zikredildikleri görülmektedir. Bu durum, bir İlâhî Kelâm'ın kendisinden kaynaklanan bir gelenek çerçevesinde yorumlanmasının tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Diğer taraftan söz konusu bu ilimlerden bazıları, yorum faaliyetinde

üretkenliği artıran bir imkân olarak dikkati çekerken, diğer bazısının bu faaliyeti mezhebi mütalaalar dairesine çekmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır.

6- Modern dönemlerde Kur'ân'ı yorumlama çalışmaları ictimâî tefsir ekolüyle, realitede yaşanan sorunlara çözüm getirmeye yönelmiştir. Bu anlamda tefsirin pratiğe dönük bir özellik ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Anlaşıldığı kadarıyla klasik dönemlerde bu tür sorunların dinî çözümleri daha ziyade fıkıh, ahlâk vb. ilimlere havale ediliyordu. Diğer bir anlatımla Kur'ân'ın yönlendiriciliği bu sahalarda telif edilen eserlerle temin edilmeye çalışılıyordu. Dolayısıyla Kur'ân tefsirinin yaşanan tarihselliklerle olan ilişkisi sınırlı seviyede gerçekleşiyordu. Bu itibarla tarihte değişik bilimlere havale edilen dinî, ahlâkî sorunların, modern zamanlarda bir ölçüde tefsirin bünyesinde toplandığını söylemek mümkündür. Bu yönüyle tefsire yeni bir misyonun yüklendiği, birçok insanî faaliyet alanında Kur'ân'ın yönlendiriciliğine farklı bir işlev kazandırıldığı söylenebilir.

7- Modern yorumcuların, Kur'ân'ın öncülüğünde yaşanan realiteyle aktif bir etkileşime girmeleri veya onun rehberliğinde mevcut şartları anlamlandırma yoluna gitmeleri, tefsirin yaşanan dönemlerdeki dinamizminin ana kaynağını oluşturmaktadır. Çünkü bir düşüncenin, yenileşme sürecine girmesi, içinde yaşanan gerçeğin tecrübe edilmesi ve bu tecrübenin ortaya çıkardığı meselelerle, ifade yerinde ise, dirsek temasına geçmeyi gerektirmektedir. Bu açıdan baktığımızda, eğer Kur'ân'ın tefsiri çalışmaları özellikle belirli bir dönem boyunca yeni açılımlara gerek duymamış ise, bu durumu tamamen o gün yaşanan şartlar çerçevesinde mütalaa etmek gerekmektedir.

8- Reşid Rıza'ya kadar, tefsirde esas olan selefin yolundan gitmek, onların aktardıkları bilgi birikiminin yeni bir formla sunulması veya öteden beri bu sahada tartışılan konulara yeni bir yaklaşım denemesi şeklinde özetlenebilir. Fakat ilk defa Reşid Rıza, selefe tabi olmanın önemini vurgulamak şöyle dursun, geleneğe en ağır eleştirileri getirmiştir. Bu anlamda **Menâr** ekolünün tefsir tarihinde bir kırılma noktasına işaret ettiğini söylemek mümkündür. Tabiatıyla, tefsirde söz konusu bu radikal çıkış durup dururken meydana gelmemiştir. Aksine bu dönem İslâm dünyasının yaşadığı sosyal, siyasî ve kültürel krizin en kesif dönemine işaret etmektedir. Yani yaşanan şartların ağırlığı ve krizin kesafeti, sunulan önerilerin de buna paralel olarak daha radikal olmasına yol açmıştır.

**KUR'ÂN-I KERÎM'E GÖRE HEVÂ KAVRAMI ve  
DALÂLETTEKİ ROLÜ**

**Yrd. Doç. Dr. Kadir POLATER \***

**ÖZET**

*Kur'ân'da hevâ kelimesi ile, nefsin öfke ve şehvet gibi kötü duygulara meyletmesi kastedilir. İnsan hevâsına uyduğu takdirde, bu onu dalâlete götürür. Dalâlet ise, insanın iki dünyadaki felâketine sebep olur. Yüce Allah, insanların hevâlarına boyun eğmemelerini ve böylece hak yolda olmalarını ister.*

**Anahtar Kelimeler:** *Hevâ, Dalâlet, Câhiliye, Şehvet, Gazap.*

**ABSTRACT**

***According to the Qur'ân Evil Passions and Their Roles at Straying***

*The word hawâ in the Qur'ân means inclination of soul to evil passions as anger and lust. If the man follows these evil passions, he will stray from the straight way and become responsible. Straying from right way causes a lot of calamities for man in this world and the world to come. God desires that the man to be in the straight way and not to stray from right way. So, He orders all men not to submit their evil passions.*

**Key Words:** *Evil Passions, Going Astray, Ignorance, Carnal*

---

\* Atatürk Üniversitesi Erzincan İlahiyât Meslek Yüksekokulu Tefsir Öğretim Üyesi.

## **GİRİŞ**

Hak yoldan kasten ve yahut hatâen sapma<sup>1</sup> anlamındaki dalâlet/dalâl, insanlara dünya ve âhirette zarar veren itikadî, amelî ve ahlâkî her tür fiili kapsayan bir kavramdır. Kur'ân-ı Kerîm'deki; *münker*, *fahşâ*, *zulüm*, *küfr*, *fisk* gibi kelimeler de, dalâletin türlerini ifade eden terimledir.

Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm aracılığıyla, kıyamete kadar gelecek olan bütün insanları, dalâlete karşı uyarmış ve bunun altında yatan temel sebebin hevâ olduğuna dikkatleri çekmiştir.

Hevâ, Arapça bir kelimedir. Kur'ân-ı Kerîm inmeden önce Arap dilinde çok farklı bir anlama gelen *hevâ* kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'in inmesiyle birlikte, insanın dalâlete düşmesindeki en temel sebebi isimlendirmek için kullanılmış ve böylece yeni bir anlama kavuşmuştur. Daha sonra bu kelime, bu yeni anlamı ile, İslâmî literatürde de yaygın olarak kullanılır hâle gelmiştir.<sup>2</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'e göre, hevânın anlamı, mâhiyeti ve dalâlet açısından oynadığı rol üzerinde durmadan önce, hevâ kelimesinin hangi sebepten dolayı, Kur'ân-ı Kerîm'de, dalâletin temel sebebini isimlendirmek için kullanılmış olduğu üzerinde durmak ve bunun için de, kelimenin Arap dilindeki asıl anlamına bakmak yararlı olacaktır.

### **I. Sözlükte Hevâ Kelimesi**

<sup>1</sup> Beydâvî, el-Kâdî Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, İstanbul, tsz., I, 11.

<sup>2</sup> Çağrı, Mustafa, "Hevâ", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 274.



Hevâ kelimesi, “hvy” maddesine ait bir kelimedir. “Hvy” maddesinin ise, farklı anlamlara gelen iki fiili vardır. Bunlardan biri dördüncü babdan *heviye-yehvâ-heven* fiili, bir diğeri ise, ikinci babdan *hevâ-yehvî-heviyyen, hüviyyen ve heveyânen, hevâen* fiilidir. Şimdi, Kur’ân’da bu iki babdan otuz sekiz kez kullanılmış olan “hvy” maddesinin<sup>3</sup> anlamları ve kullanılışları üzerinde durmaya çalışalım:

a. Dördüncü babdan olan *heviye-yehvâ* fiili, “sevdi ve meyletti” anlamlarına gelmektedir. Nefsin kötü isteklerinin isimlendirildiği *hevâ* kelimesinin kökeni, hâkim olan görüşe göre bu fiildir. İsim olarak da kullanılan hevâ kelimesi, aynı zamanda bu fiilin mastarıdır. Bu fiil Kur’ân’da üç kez zikredilirken,<sup>4</sup> *hevâ* kelimesi, çoğulu *ehvâ* kelimesi ile birlikte toplam yirmi yedi kez zikredilmiştir.<sup>5</sup>

Hevânın sözlük anlamı, insanın bir şeyi sevmesi ve bu sevginin kalbine hâkim olmasıdır. Bu bakımdan hevâ kelimesi, sözlük anlamı itibariyle hayır ve şer, bir başka ifadeyle olumsuz ve olumlu iki anlam için kullanılabilen bir kelimedir. Bu kelime, aşk (*tşk*) anlamında da kullanılmıştır. *Heve’n-nefs* tabiri de nefsin irâdesi anlamındadır.<sup>6</sup>

Bu kelimenin, tek başına kullanıldığında, iyi olmayan/olumsuz (mezzum) bir mânâ ifade ettiği, buna karşılık, *heven hasen (iyi istek)*, *heven muvâfik li’s-savâb (doğruya uygun olan istek)* ifadelerinde de olduğu gibi, iyi anlamdaki bir kelimeyle sıfatlanması durumunda olumlu bir anlam ifade ettiği söylenmiştir.<sup>7</sup> Ancak bu

<sup>3</sup> Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Beyrut, 740.

<sup>4</sup> Bakara, 2/178; Mâide, 5/70; Necm, 53/23.

<sup>5</sup> Abdülbâkî, aynı yer.

<sup>6</sup> İbn Manzûr, Ebü’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut, tsz., XV, 372.

<sup>7</sup> İbn Manzûr, aynı yer.

kelimenin sıfatlanmadan da, olumlu bir anlam için kullanılmış olduğuna rastlanmaktadır. Meselâ, Hz. Âişe (ö.58/678) (r.a.) Resûlullah (s.a.v.)'a, “*Rabbinin, senin arzu (hevâk)'na süratle icabet ettiğini görmekteyim*”<sup>8</sup> demiştir. Kurtubî (ö.671/1273) de, Hz. Âişe'nin bu sözünü delil göstererek hevânın olumlu anlamda bir kelimeyle sıfatlanmaksızın, her iki anlamda da kullanılabileceğini, ancak hak ve hayır olmayan konularda kullanılmasının daha yaygın olduğunu belirtir.<sup>9</sup>

Hevâ kelimesi ile ilgili bu hususun, *heviye-yehvâ* fiili için de söz konusu olduğu görülür. Meselâ, Bedir savaşı esirlerine yapılacak muamele için ileri sürülen görüşlerle ilgili Hz. Ömer (ö. 23/644)'in anlattıkları arasında geçen şu ifadede bu fiil, olumlu bir anlam ifade etmektedir:<sup>10</sup> “*Resûlullah, Ebû Bekir'in dediğini beğendi (heviye), benim dediğimi beğenmedi (lem yehve)*”<sup>11</sup>

“**Hvy**” maddesine ait *istif'âl* vezninden olan *istihvâ* fiili, bu iki babın temel anlamlarıyla bağlantılı olarak farklı anlamlar kazanmış bir fiildir;<sup>12</sup> Kur'ân'da, bir kez “*istehvethü's-şeyâtîn*” ifadesi<sup>13</sup> içinde geçmektedir. Bu ifadedeki *istehvâ* fiilinin, “**hvy**” maddesine ait iki farklı fiilden türemiş olabileceğini göz önüne alan müfessirler, bu ifadeye farklı anlamlar vermişlerdir.<sup>14</sup> Bunlardan Ferrâ<sup>15</sup> (ö. 207/822)

<sup>8</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1413/1992, Tefsîr, 33/7, Nikâh, 29; Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el- Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, İstanbul, 1413/1992, Reda', 49, 50.

<sup>9</sup> Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Kahire, 1387/1967, II, 19.

<sup>10</sup> Kurtubî, aynı yer.

<sup>11</sup> Müslim, Cihâd, 58; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1413/1992, 1/31, 32.

<sup>12</sup> İbn Manzûr, XV, 373.

<sup>13</sup> En'âm, 6/71.

<sup>14</sup> Râzî, Fahrüddîn, *Mefâîhu'l-Gayb (et-Tefsîrü'l-Kebûr)*, Tahran, tsz., XII, 29; Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*,

ve Kurtubî,<sup>16</sup> bu fiilin, *heviye-yehvâ* fiilinden türediğini kabul ederek, âyetteki bu ifadeyi, “*Şeytanlar onun hevâsını süslediler*” şeklinde tefsir etmişlerdir.

b. “**Hvy**” maddesine ait olan ikinci babdan *hevâ-yehvî* fiili ise; “boş oldu, yukarıdan aşağıya düştü, yükseldi, koştı, indi, helâk oldu” şeklinde oldukça farklı anlamlara gelir.<sup>17</sup> Bu fiilin geçtiği âyetlerde, bu anlamların her birinin mevcut olduğu,<sup>18</sup> ancak âyetlerdeki bu anlamların, konumuzla ilgili bir yönü olmadığı görülür.

Bununla birlikte, hevâ kelimesiyle, bu fiilin Arap dilindeki “düştü, helâk oldu” anlamları arasında bir ilişki olabileceği dikkati çekmektedir. Çünkü bir görüşe göre, kötü arzular, sahibini dünyada her türlü belâyâ, âhirette ise cehenneme düşürdüğü için hevâ diye isimlendirilmiştir.<sup>19</sup> Yine hevâ kelimesi sözlükte, “iki dağ arasındaki boşluk (*el-mehvâ*)”, yani uçurum anlamına<sup>20</sup> gelmektedir. Buna göre, uçuruma düşmenin, insanın helâki olması gibi, nefsin kötü arzularına tâbi olmak da insanın dünya ve âhirette helâk sebebi olur.

## II. Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Hevânın Anlam ve Mahiyeti

Kur’ân-ı Kerîm’de hevâ kelimesi, yeni bir anlama kavuşarak; kötü huy ve fiillerin kaynağı olan, insanı hayır işlemekten engelleyen ve insanlık şerefini yok eden<sup>21</sup> ruhtaki şer eğilimleri ifade etmeye

---

Beyrut, tsz., VII,189

<sup>15</sup> İbn Manzûr, XV, 373.

<sup>16</sup> Kurtubî, VII, 19

<sup>17</sup> İbn Manzûr, XV, 370-373.

<sup>18</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nazâir* (haz. Ali Özek), İSAV Yayınları, İstanbul, 1993, 178.

<sup>19</sup> Râgıb, el-İsfahânî, *Mu’cemü’l-Müfredât li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (nşr. Nedîm Maraşlı), Beyrut, tsz., 545; Kurtubî, II, 19.

<sup>20</sup> İbn Manzûr, XV, 373.

<sup>21</sup> Mâverî, Ebû’l-Hasen b. Ali b. Muhammed. b. Habîb el-Basrî, *Edebü’l-Dünyâ ve’d-Dîn*,

başlamıştır. Nitekim Râgıb (ö.503/1109)'ın da hevâyı; nefsin kötü arzular (*şehvet*, çoğulu: *şehvât*)'a meyletmesi ve kötü arzulara yönelen nefis şeklinde tarif ettiği görülür.<sup>22</sup>

İnsan ruhunda hayır ve şerden ibaret iki eğilimin olduğu ve insanın yaptığı doğru ve yanlış fiillerde, bu iki eğilimin önemli birer etken olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte, Kur'ân'daki *en-nefsü'l-emmâre*<sup>23</sup> tâbiriyle de kastedildiği gibi, insan ruhunda, şer işlemeye daha çok meyil vardır.<sup>24</sup> Şimdi açıklamaya çalışacağımız gibi hevâ, insan ruhundaki şerre olan meylin kendisidir.

Bu iyi ve kötü eğilimlerin kaynağının ne olduğu, ilk çağlardan günümüze kadar birçok filozofun ilgilendiği ve açıklamaya çalıştıkları bir konu olmuştur. İlk çağ filozoflarının bazılarının yaptıkları bu konudaki açıklamalar, daha sonraki dönemlerde İslâm bilginlerince de benimsenmiş, iyi ve kötü ahlâk, bu filozofların görüşleri etkisi altında açıklanmaya çalışılmıştır.<sup>25</sup> Nitekim bu görüşlerin, Hicrî VI. asırdan sonraki müfessirler tarafından da benimsendiği, insanın iyi ve kötü amellerinin kaynağının bunlara göre açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir.<sup>26</sup>

Bu açıklamalara göre, ahlâkın temelini, insan ruhundaki şehvet

---

Temel Neşriyat, İstanbul, 1985, 33.

<sup>22</sup> Râgıb, 545.

<sup>23</sup> Yûsuf, 12/53.

<sup>24</sup> Âlûsî, XII, 2.

<sup>25</sup> bkz. Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri Mutluluk Ahlakı (Eudaimonism)*, İst Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1970, I, 82-102; Aydın, Mehmet, "Ahlâk", *DİA*, 1990, İstanbul, II, 12; Carra de Vaux, "Ahlâk", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1965, I, 157-160; Fındıkoğlu, Fahrettin, *Seçme Metinler ve Kıraat Parçaları ile Ahlâk Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, tsz., I, 124.

<sup>26</sup> Meselâ, krş. Râzî, XX, 104; İbn Teymiyye, Takiyyüddîn, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, Beyrut, 1988/1408, VI, 3-15; Âlûsî, XIV, 217-219.

gücü,<sup>27</sup> gazap gücü ve akıl gücünden oluşan üç güç oluşturmakta, daha sonra da bu güçlerin insan ruhunda irâdeye bağlı olarak farklı şekillerde biçimlenmesiyle fazilet yahut kötü huylar oluşmaktadır. Şehvet gücü sayesinde canlılar, varlıklarının devamı olan şeyleri elde etmeye çalışırken, gazap gücü sayesinde de canlılar varlıkları için tehlike oluşturacak şeyleri kendilerinden uzaklaştırırlar.

İnsan ruhundaki bu üç gücün konumu, insanda iyi ahlâkın, yahut da kötü ahlâkın meydana gelmesine sebep olur. Bu güçler insanda itidal noktasında, bir başka ifadeyle olması gereken yerde olurlarsa iyi huylar, itidâl noktasının iki zıt kutbunda yer alırlarsa kötü huylar meydana gelir. Bu iki zıt kutuptan biri, ölçüyü aşmak anlamındaki ifrattır. Bu kutuptaki güçler aşırı ve kontrolsüz bir düzeye ulaşmışlar, sınır ve kural tanımaz bir hâle gelmişlerdir. Diğer zıt kutup ise gereken ölçünün çok altında kalmak demek olan tefrittir. Bu kutupta bulunan güçler ise son derece âtil ve fonksiyonunu yitirmiş hâlde bulunmaktadırlar.

Ruhun güçleri ve aldıkları konumun ahlâkî sonuçları ile ilgili yapılan açıklamaların hevâ açısından bizi ilgilendiren yönünü, bu güçlerin ifrat derecesine ulaşmaları oluşturmaktadır.

Akıl gücünün ifratı, aklın lâıyk olmayan yerlerde kullanılmasıdır. Böylece akıl, hîle ve iftira gibi işlere âlet olur. Kendisini gelecek tehlikelerden korumak için insana verilmiş olan gazap gücünün ifrat noktasına varması sonucu, gereksiz yere tehlikelere atılma (tehevvür), kibir, düşmanlık, süratle hiddetlenme;

---

<sup>27</sup> Burada geçen *şehvet gücü*, Türkçede anlaşıldığı gibi *cinsellik* anlamında değildir. *Şehvet* kelimesi Arapçada *istemek* ve *arzulamak* gibi anlamlara gelir. *Cinsellik* ise, şehvet gücüne dahil olan isteklerden biridir. Buna ileride yeniden temas edilecektir.

şehvet gücünün ifratından ise dinin ve aklın uygun görmediği şekilde hazlara ve zevklere dalması (fücûr), hırs, haset ve açgözlülük gibi kötü huylar doğar.<sup>28</sup>

İnsan varlığının korunup geliştirilmesi hikmetiyle Yüce Allah tarafından insan ruhuna yerleştirilmiş olan bu güçlerden şehvet ve gazap güçlerinin, pozitif bilim tarafından *içgüdüler* olarak isimlendirildiği anlaşılmaktadır.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin de, büyük günahlardan (kebâir) olan inkâr, adam öldürme ve zinayı bu üç gücün ifrat derecesine varmasıyla açıkladığı görülür. Buna göre inkâr, akıl gücünün fesadından; adam öldürme, gazap gücünün fesadından; zina ise, şehvet gücünün fesadından kaynaklanmaktadır.<sup>29</sup>

Râgıb, bir kimsede hem başkalarından farklı bir hevânın olabileceğini ve hem de aynı kimsede sonu gelmeyen hevâ türlerinin bulunabileceğini ve Kur'ân'da hevânın, çoğul olarak (ehvâ) zikredilmiş olmasının da bunu gösterdiğini<sup>30</sup> söyler.<sup>31</sup>

Râgıb'ın, hevânın çok türü olması ile ilgili yaptığı bu açıklamayla, Kınalızade (ö.1572)'nin sözü geçen bu üç gücün itidâl derecesinden uzaklaşması sonucu ortaya çıkacak yanlış temayüllerin çok olması hakkında yaptığı açıklama son derece birbirine benzer gözükmektedir. Kınalızade'ye göre, bu üç gücün itidâli tıpkı bir dairenin merkezini oluşturan bir nokta gibidir; halbuki bu itidâl

---

<sup>28</sup> Geniş bilgi için bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut, tsz., III, 6-7, 53-56, 127-128; Kınalızade, Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ'î (Ahlâk İlmi)*, (haz. Hüseyin Algül), Tercüman 1001 Eser, baskı yeri yok, tsz., 61, 93-126; 148; Akseki, Ahmed Hamdi, *Ahlâk Dersleri*, Üç Dal Neşriyat, İstanbul, 1968, 151-152.

<sup>29</sup> İbn Teymiyye, VI, 5.

<sup>30</sup> Meselâ, bkz. Bakara, 2/120, 145; Mâide, 5/47,49; Rûm, 30/29.

<sup>31</sup> Râgıb, 545.

noktasının dışında sayısız noktalar vardır. Yine, bir noktadan diğer bir noktaya uzanan tek bir doğru çizgi geçer ve çizginin birden çok olması mümkün değildir; halbuki o iki nokta arasında sayısız doğru olmayan çizgiler de mevcuttur. Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi, hak yol bir olduğu hâlde, dalâletin sayısı sınırsızdır.<sup>32</sup>

Yetim malı yememeyi, ölçü ve tartıda doğru olmayı, doğru konuşmayı, ahdi yerine getirmeyi emreden âyetin peşine,<sup>33</sup> gelen âyette de şöyle buyrulur: “*Bu dosdoğru olan yoluma uyun. Sizi Allah yolundan ayrı düşürecek yollara (sübül) uymayın.*”<sup>34</sup> Bu âyette, yollar kelimesiyle kastedilen hevâ çeşitleridir. Bu âyette, hevâ çeşitlerinin tabiatlar ve âdetler sayısınca çok olmasına *sebîl (yol)* kelimesinin çoğul olarak *sübül (yollar)* şeklinde getirilmesiyle dikkat çekilir.<sup>35</sup>

Ruhun üç gücünden birinin şehvet olarak isimlendirilmesi, kelimenin asıl anlamının, nefsin; istediği bir şeye meyletmesi anlamından kaynaklanmaktadır.<sup>36</sup> Bu durumda şehvet kelimesi, cinsellik şeklinde dar bir anlam değil, aksine çok kapsamlı bir anlam taşımaktadır. Nitekim bir âyette şehvetle; kadın, evlat, para ve diğer mallardan oluşan nefsin çok kapsamlı arzu ve temayüllerinin kastedilmiş olduğuna rastlarız.<sup>37</sup> Bu âyetteki *shevât* (tekili: *shevet*) kelimesiyle, meşru temayüllerin kastedilmiş olmasının yanı sıra, buna zıt olan hevâ kapsamındaki temayüllerin kastedilmiş olması da

---

<sup>32</sup> Kınalızade, 123-124.

<sup>33</sup> En’âm, 6/152.

<sup>34</sup> En’âm, 6/153.

<sup>35</sup> Beydâvî, I, 327.

<sup>36</sup> Râgıb, 277; Türkçedeki iştah kelimesiyle, cinsellik olarak dar bir anlamda kullandığımız şehvet kelimesinin, aynı kökten ve aynı anlamlara gelen Arapça kelimeler olduklarına dikkat çekmek gerekir.

<sup>37</sup> Âlu İmrân, 3/14.

muhtemeldir.<sup>38</sup> Bu âyetin dışındaki diğer âyetlerde<sup>39</sup> şehvet kelimesinin, herhangi bir anlam değişikliğine uğramadan doğrudan hevâ yerine kullanıldığı görülmektedir.<sup>40</sup>

Mâverdî (ö. 450/1058)'ye göre, hevâ ile şehvet arasında sebep-sonuç açısından bir birlik olmakla birlikte hevâ, inançla ilgili konulara, şehvet ise lezzet duyulacak şeylere tahsis edilmiş kavramlardır. Hevâ ve şehvet arasındaki bu fark ise, sadece umum-husus ilişkisinden doğan bir farktır. Buna göre şehvet, hevânın dışındaki bir kavram değildir. Çünkü şehvet, hevânın sonuçlarından biridir; hevâ ise asıldır. Bir başka ifadeyle şehvet, hevâdan daha hususî (dar kapsamlı), hevâ ise daha umumî (geniş kapsamlı)'dir.<sup>41</sup>

Bu açıklamaya göre, konumuzun başında naklettiğimiz, “Hevâ, nefsin kötü arzular (*şehvât*)'a meyletmesidir” şeklindeki tanım, hevânın kapsamlı anlamını yansıtmakta yeterli olmamaktadır. Nitekim, hevâyı, sözü geçen bu tanıma yakın bir şekilde tanımlayan İzutsu, bu tanımın, hevâ ile ilgili yapılmış kabaca bir tanım olduğunu belirtir.<sup>42</sup> O hâlde, hevâyı, nefsin itidâl derecesini aşan şehvet ve öfke gibi kötü duygulara meyletmesi şeklinde tanımlamak daha kapsamlı bir tanım olabilir.

İlk başta verdiğimiz tanımdan da anlaşılacağı gibi hevâ; hayır ve şerden ibaret olan iki kutup arasından, kalbin ve düşüncenin şerre meyletmesi ile ilgili, insanın yaratılışından sahip olduğu ve insanın irâdesi dışındaki bir haldir. Bu yüzden de insan, bir sorumluluk

---

<sup>38</sup> Râgıb, 277.

<sup>39</sup> Nisâ, 4/27; Meryem, 19/59.

<sup>40</sup> İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar* (çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, 1997, 193.

<sup>41</sup> Mâverdî, 39.

<sup>42</sup> İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 191.



taşımaz ve bundan dolayı kınanmaz. Bunun bir ileri merhalesinde irâde, bu şer temayülünü uygulamaya koymaya karar verir ve harekete geçmeye hazırlanır. Bu karar ve hazırlık, insanın takvası ve ahlâkî özelliği açısından olumsuz bir durum olsa da, henüz fiil haline dönüşmemiş olduğundan, insan bundan da sorumlu tutulmaz. Sorumluluk ise, şer temayüllere uygun davranışlarla başlar.<sup>43</sup>

Şu âyette, hevâ ve hevânın uygulamaya yöneldiği iradî safhanın birlikte anlatıldığı görülür: “*And olsun ki kadın ona (Yusuf’a) meyletti (hemmet bih). Eğer Rabbinin burhânını görmeseydi o da kadına meyledecekti (hemme bihâ)*”<sup>44</sup>

Hz. Yusuf köle iken, efendisinin eşi ile aralarında geçen olaydan bahseden bu âyete göre kadın, yasak ilişkiye karar vermiş ve harekete geçmiş olduğu hâlde, Hz Yusuf’un kalbinde sadece, tabiatından gelen ve bu yüzden de kast ve irâde ile ilgisi olmayan bir meyil vardı.<sup>45</sup> Hz. Yusuf da, kalbindeki bu meyil yüzünden kınanmamıştı.

Aslında, insanın kalbindeki şer meyiller, insanın faziletini ortaya koymasını konusunda son derece önemlidirler. Çünkü insan, kalbindeki bu meyillere karşı verdiği mücadele ile sınanmış olur. Bu bakımdan Kur’ân-ı Kerim’de, takvaları sebebiyle hevalarına boyun eğmeyen

---

<sup>43</sup> İhtiyarî bir fiil, gerçekleşmeden önce çeşitli merhaleler geçirmektedir. Bu merhalelerin sayısı ve isimleri ile ilgili farklı açıklamalar bulunmaktadır. Bunlardan birine göre, ihtiyarî bir fiilde şu beş merhale bulunur: *Hâcis, hâtr, hadîs-i nefis, hemm, azm* (Fazla bilgi için bkz. Akseki, 51-52). Bu açıklamada geçen *hemm* kelimesi, Yûsuf, 12/24’de fiil hâlinde (*hemme* ve *hemmet*) mevcut olmakla birlikte, âyeteki bu fiil, ihtiyarî fiilin *hadîs-i nefis* ve *hemm* merhaleleri için kullanılmıştır. Bir başka görüşe göre de ihtiyarî fiilin meydana gelmesinden önce altı merhale vardır (bkz. Hebenneke, Abdurrahman Hasen el-Meydânî, *el-Ahlâku’l-İslâmiyye ve Üsûsühâ*, Dârü’l-Kalem, Dimaşk, 1987/1407, I, 106-115).

<sup>44</sup> Yûsuf, 12/24.

<sup>45</sup> Beydâvî, I, 480.

insanlar cennetle müjdelenerek övülürler.<sup>46</sup>

Nitekim, Hz. Yusuf'un tabiatında erkeklik his ve kuvveti olmasaydı, bu yasak ilişkiden geri durmasının bir anlamı kalmazdı. Halbuki, tabiatındaki meylin ortaya çıkması için her türlü sebep mevcutken o, sadece Allah'a olan saygısından dolayı o çirkin fiile yönelmemişti.<sup>47</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de, hevânın, uygulamaya konulması hakkında iki âyette, "*insanın hevâsını kendisine ilâh etme*"si<sup>48</sup>, geri kalan âyetlerde de *hevâyâ/hevâlara uyma*<sup>49</sup> ifadesinin kullanıldığı görülür.

Nefret, öfke, korku, ihtiras, ve coşku gibi etkili dürtülerin<sup>50</sup> davranışlarımıza hâkim olması durumunun, hevâyâ tâbi olma ifadesiyle örtüştüğü anlaşılmaktadır. Dilimizde ise, nefse uyma denildiğinde, hevâyâ uymayı kastetmekteyiz.

Kur'ân-ı Kerîm'de hevâyâ uymanın yasaklanması ve yahut hevâyâ uyanların kınanması,<sup>51</sup> sorumluluğun hevânın uygulamaya konulması ile başlayacağını bildirmek açısından önemlidir. Nitekim şu âyetler de buna işaret ederler: "*Allah'ın gösterdiği doğruyu göz ardı ederek hevâsına uyandan daha dalâlette olan kim vardır?*"<sup>52</sup> "*Hevâyâ uyma, yoksa bu seni, Allah'ın yolundan saptırır (yudilluk).*"<sup>53</sup>

Bu âyetlerden de anlaşılacağı gibi dalâlet, hevânın bizatihi kendisinin değil, irâdenin tercihini, hevâdan yana kullanıp buna uygun

---

<sup>46</sup> Nâziât, 79/40-41.

<sup>47</sup> Elmalılı, IV, 2855-2856.

<sup>48</sup> Furkân, 25/43; Câsiye, 45/22.

<sup>49</sup> bkz. Abdülbâkî, 740.

<sup>50</sup> Aral, Vecdi, *Toplum ve Adaletli Yaşam*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1988, 135.

<sup>51</sup> Meselâ, bkz. Nisâ, 4/135; A'râf, 7/176; Kehf, 18/28.

<sup>52</sup> Kasas, 28/50.

<sup>53</sup> Sâd, 38/26.

davranması ile ortaya çıkan sonuçtur.

### III. Hevâ ve Akıl Arasındaki Karşılıklı Etkiler

#### 1. Aklın Hevâ Üzerindeki Etkisi

İnsan, hevâyâ karşı ruhunda bir meyil taşırsa da, sahip olduğu akıl ve vicdân sayesinde, hevâyı denetlemeye, onun kendine hâkim duruma geçmesini önlemeye ve ondaki gizli tehlikeleri ortaya koymaya muktedir kılınmıştır.<sup>54</sup> Nitekim, akıl ve vicdânın insana, bu önemli görev için verildikleri şu âyette bildirilmiştir: <sup>55</sup> “*O nefse kötülük duygusunu da, sakınip iyi olmayı da ilham edene yemin olsun*”<sup>56</sup>

Bilindiği gibi, insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özellik akıldır. Aklın ise, bilgi edinme ve değerlendirme olmak üzere iki temel görevi bulunmaktadır. Buna göre akıl, bir taraftan varlıklar üzerinde düşünüp bunların neden ve nasıl var olduklarını araştırırken, öte taraftan da insanın davranışlarını iyi-kötü, doğru-yanlış şeklinde değerlendirmelere tâbi tutarak insana yön verir.<sup>57</sup> Birtakım filozofların dediği gibi, şayet akıl, sadece yüksek psişik yeteneklerin gelişmesinden ibaret bir olgu ve aynı zamanda, bilgi edinip bunlardan faydalanma için bir vasıta olsaydı insan, âlet yapan çok gelişmiş bir canlı<sup>58</sup> şeklinde tarif edilmeye lâyık olurdu.

İnsanı asıl değerli kılan, aklın bu değerlendirici ve hevâdan engelleyici özelliğidir. Bu bakımdan akıl, zekâdan ayrılır. Çünkü

---

<sup>54</sup> Mâverdi, 33.

<sup>55</sup> Elmalılı, VIII, 5857-5858.

<sup>56</sup> Şems, 91/ 8.

<sup>57</sup> Râgıb, 354.

<sup>58</sup> Kılılıoğlu, İsmail, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, 31.

zekâ, bilgi edinmeye vasıta olan bir idrak gücüdür. Akılla zekâ arasındaki bu fark, çok zeki insanların şerli işler işlemesinden de anlaşılır. Şayet bu kimseler akıl sahibi olsalardı, akılları onları şer işlemekten engellerdi.<sup>59</sup>

Akla, Arapçada *el-akl* denilmesinin sebebi de, sahip olduğu bu denetleyici özelliğine bağlanarak açıklanmaktadır. Arapçada, “deveyi bağladım” demek için, *akaltü’l-baîre* ifadesi kullanılır. Buna göre *akl* kelimesi, Arapçadaki deve bağı anlamındaki (*aklu’n-nâka*) terkibinden alınarak teşbih yoluyla akıl için kullanılmıştır. Çünkü devenin bağı, nasıl ki deveyi kaçırmaktan engellerse, akıl da insanı, hevâya yönelmekten ve helâk edici şeylere düşmekten engeller.<sup>60</sup>

Kur’ân’da akıl; yasaklamak, engellemek anlamına gelen *nehy* kökünden<sup>61</sup> türemiş olan *en-nühâ* kelimesiyle de isimlendirilmiştir.<sup>62</sup> Bunun sebebi, aklın insanı kötülüklerden ve bâtıla tâbi olmaktan engellemesidir.

## 2. Hevânın Akla Etkisi

Aklın, hevâya engel olma gücüne karşılık hevâ da, etkisinin güçlü olması ve çok sinsi hilelere sahip olması özellikleriyle akıl üzerinde hâkimiyet kurabilir. Akıl, insanı doğru yola ileten ilâhî bir ihsan olduğu hâlde, hevâ aklı bu faaliyetinden engeller.<sup>63</sup> Buna göre akıl, hevânın gücü karşısında güçsüz ve bitkin düşer, böylece, hevâya karşı direnemez. Hevânın, akla kötülükleri güzel, zararlıyı faydalı

---

<sup>59</sup> Hebenneke, I, 113.

<sup>60</sup> Râgıb, 354; İbn Manzûr, XI, 458-459; Mâverdî, 21-22.

<sup>61</sup> İbn Manzûr, XV, 246; Beydâvî, II, 50.

<sup>62</sup> Tâhâ, 20/54.

<sup>63</sup> Mâverdî, 33.

göstermesi ise hevânın sinsi ve hilekâr olma özelliğidir.<sup>64</sup> Hevânın akıl üzerinde bu tür yollarla hâkimiyet kurması, aklın yanılmasına, sağlıksız kararlar vermesine sebep olur.

İnsanların, aklen hak olduğunu çok iyi kavramalarına rağmen, Peygamberleri ve tebliğlerini inkâr etmeleri, bir hevâ türü olan gururun akıl üstündeki güçlü etkisini gösterir.

Şu âyette haber verildiği gibi, bir takım kimselerin, “**Bu Kur’ân, iki şehrin birinden bir büyük adama indirilmeli değil miydi?**”<sup>65</sup> diyerek Hz. Muhammed (s.a.v.)’in inkâr etmeleri, gururun akli etki altına alarak inkâra sürüklemesine; yönetim ve yargı mevkiinde olanların ise, rüşvet alarak insanların mallarını haksız yere yemeleri,<sup>66</sup> açgözlülük ve hırsın, akıl üzerindeki olumsuz ve güçlü etkisine örnek olarak zikredilebilir.

Hevânın sinsi ve aldatıcılığı ile akli etkilemesi ve bu şekilde insanları dalâlete sürüklemesine, müşriklerin putlara tapmaları için ileri sürdükleri gerekçe örnek olarak verilebilir. Çünkü onlar putlara taparlarken, “*Onlara, bizi Allah’a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyorum*”<sup>67</sup> diyorlardı. Hevânın aldatıcılığı ile ilgili olarak da bir hadiste, “*Cennet, hoşça gitmeyen şeylerle, ateş (cehennem) de, şehvetlerle örtülmüştür*”<sup>68</sup> buyurulmuştur.

Bir âyette, şeytanların, hevâyı süslü göstererek (*istehvethü’ş-*

---

<sup>64</sup> Mâverdî, 35-37.

<sup>65</sup> Zuhruf, 43/31.

<sup>66</sup> Tevbe, 9/34.

<sup>67</sup> Zümer, 39/3.

<sup>68</sup> Buhârî, Rıkâk, 28; Müslim, Cennet, 1; Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş’as, *Sünen*, İstanbul, 1413/1992, Sünnet, 22; Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, İstanbul, 1413/1992, Sıfatü’l-Cenne, 21.

*şeyâtîn*)<sup>69</sup> insanları dalâlete düşürdükleri bildirilir. Bu âyette şeytan kelimesinin çoğul olarak zikredilmesi, iblis yanında insan ve cin şeytanlarının da<sup>70</sup> hevâyı, insanları dalâlete düşürmede bir araç olarak kullandıklarını gösterir. Şu âyetleri, bu konuya örnek verebiliriz:

“*Lâkin, kalpleri katışlaştı, şeytan da yaptıklarını onlara güzel gösterdi*”<sup>71</sup>, “*Böylece putlara hizmet edenler, puta tapanların çoğunu helâke sürüklemek, dinlerini karma karışık etmek için çocuklarını öldürmeyi onlara güzel göstermişlerdir*”<sup>72</sup>, “*Şeytan kendilerine (Âd ve Semûd kavmi)’ne işlediklerini güzel gösterdi; onları doğru yoldan alıkoydu. Oysa onlar bunu anlayacak durumda idiler*”<sup>73</sup> İblis, Allah Teâlâ’nın emri gereği Hz. Âdem’e secde etmeyip kovulurken<sup>74</sup> şöyle demişti: “*Rabbim! Beni saptırdığın için and olsun ki, yeryüzünde fenalıkları onlara güzel göstereceğim; hâlis kıldığın kullar bir yana hepsini saptıracağım.*”<sup>75</sup>

#### IV. Hevânın İrâde Üzerindeki Mutlak Hâkimiyeti

Hevânın sultanının artıp insan irâdesine tamamen hâkim olması durumu, “*insanın hevâsını kendisine ilâh edinmesi*”<sup>76</sup> olarak vasıflandırılmıştır. Abdullah b. Abbâs (ö. 68/887)’ın da, bununla ilgili olarak, “*Hevâ, insanların Allah’tan başka taptıkları bir ilâhtır*”<sup>77</sup> dediği rivayet edilir. Bu durumda insan, ne bir delile bakar, ne de

<sup>69</sup> En’âm, 6/71.

<sup>70</sup> Nâs, 114/6.

<sup>71</sup> En’âm, 6/43.

<sup>72</sup> En’âm, 6/137.

<sup>73</sup> Ankebût, 29/38.

<sup>74</sup> Hicr, 15/30-37.

<sup>75</sup> Hicr, 15/39-40.

<sup>76</sup> Furkân, 25/43; Câsiye, 45/22.

<sup>77</sup> Mâverdî, 33.

bunlara kulak asar.<sup>78</sup>

Vahiyle bildirilenlerin kesin doğruluğu, akıl sahibi her insanın kabul edebileceği delillerle ispat edildiği hâlde, dalâlet içinde olanların, hevâları sebebiyle bu delillere kasten gözlerini kapattıkları, kulaklarını tıkadıkları ve akıllarını âtıl bir hâle getirdikleri bildirilir. Meselâ, bu konuda şöyle buyrulur: “*Rabbinden apaçık bir delil üzere bulunan kimse, kötü işi kendisine süslü gösterilen ve hevâsına uyan kimse gibi olur mu?*”<sup>79</sup>, “*Ey Muhammed,! Putperestlerin içinde seni dinleyenler vardır; sonra senin yanından çıkınca bilgili kimselere, ‘Az önce ne demişti?’ diye sorarlar. İşte bunlar, Allah’ın kalplerini mühürlemiş olduğu, hevâlarına uyan kimselerdir*”<sup>80</sup>, “*Onlar bir mucize görürlerse hemen yüz çevirirler ve ‘Eskiden beri gelen bir büyüdür’ derler. Yalanladılar ve kendi heveslerine uydular*”<sup>81</sup>

Tevrat’ı ve Kur’ân’ı inkâr edenlere, iddialarında haklı olduklarına dair delil göstermelerini teklif eden âyetlerden<sup>82</sup> sonra gelen şu âyette belirtildiği gibi, dalâlette olanların haklılıklarını ispat edebilecek hiçbir delilleri yoktur: “*Eğer sana cevap veremezlerse bil ki onlar, sırf hevâlarına uymaktadırlar. Allah’tan bir yol gösterici olmaksızın kendi hevâsına uyandan daha sapık olan (adallü) kim olabilir? Elbette Allah, zâlim kavmi doğru yola iletmez*”<sup>83</sup>

Hız. Muhammed (s.a.v.) tarafından yapılan tebliğe kulaklarını kapatan kimselerin, sağlam hiç bir bilgiye dayanmadan (*bi-gayri ilm*)<sup>84</sup>

---

<sup>78</sup> Beydâvî, II,142.

<sup>79</sup> Muhammed, 47/ 14.

<sup>80</sup> Muhammed, 47/16.

<sup>81</sup> Kamer, 54/2-3.

<sup>82</sup> Kasas, 28/48-49..

<sup>83</sup> Kasas, 28/50.

<sup>84</sup> Meallerde bu ifadenin ‘bilmeden’ şeklinde tercüme edilmesine karşılık (Meselâ, bkz.

haram olanları helâl, helâl olanları haram saymaları ve böylece dalâlete düşmelerine hevâlarının sebep olduğu bildirilmektedir.<sup>85</sup>

Hevâsının mutlak kontrolüne giren bir insan körleşir, sağırlaşır; kendisini dalâlete düşmekten engelleyen akli etkisiz duruma düşer. Hevâlarını ilâh edinen insanlardan bahseden bir ayetten<sup>86</sup> sonra, bu kimseler hakkında şu nitelendirme yapılır: “*Yoksa onların çoğunun gerçekten söz dinlediklerini ve alettiklerini mi sanırsın? Gerçekten onlar hayvanlar gibidir, hatta onlardan daha dalâlet/sapıklık içindedirler (adall).*”<sup>87</sup>

Bu âyette, hevâlarını ilâh edinen kimselerin hayvanlar gibi ve hatta onlardan daha aşağı olmaları, şöyle açıklanır: Bu kimseler, işittikleri âyetlerden faydalanmadıkları, ve gördükleri mucize ve ilâhî deliller üzerinde düşünmedikleri için hayvanlar gibidirler. Hayvanlar kendilerine bakan kimseye boyun eğdikleri, kendilerine iyilik edenle kötülük edeni ayırt edebildikleri, faydalı olana yönelip zararlı olandan kaçındıkları hâlde, bu kimseler, Rablerine boyun eğmezler; O’nun ihsanıyla, şeytanın kötülüğü arasındaki farkı kavramazlar; kendileri için faydalı olan sevaba yönelip haklarında çok zararlı olan ilâhî cezadan sakınmazlar. Hevâlarını ilâh edinenlerin aksine, hayvanlar hakka inanmasa ve bir hayır kazanmasalar da, bâtıla inanmaz ve şer kazanmazlar. Hayvanların bilgisizliği kimseye zarar vermezken, bu

---

*Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (haz. Hüseyin Atay - Yaşar Kutluay), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1990, 390; *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Tercümesi* (haz. Ali Özek başkanlığındaki heyet), Medine, 1407/1987). Beydâvî bunu, ‘Bilgi ifade eden bir delille ilgisi olmaksızın’ şeklinde tefsir etmiştir. (Beydâvî, I, 319) Ayette kastedilen bu inkârcıların, İslâm geldikten sonraki bu inanç ve davranışlar içinde olmaları, onların bilgisiz değil, bilgiye kulak tıkadıklarını gösterir. Bu bakımdan, Beydâvî’nin sözü geçen ifadeyle ilgili yaptığı bu tefsir önemlidir.

<sup>85</sup> En’âm, 119.

<sup>86</sup> Furkân, 25/43.

<sup>87</sup> Furkân, 25/44.



kimselerin cehâleti, fitnelerin dalgalanmasına ve insanların haktan dönmelerine sebep olur.<sup>88</sup>

Hevâyı ilâh eden kimselerden bahseden bir diğer âyette ise, bu insanların öğütlere kulak asmayan, deliller üzerinde düşünmeyen, ibret almayan kimseler oldukları ve bu yüzden de hidâyeti terk edip tapımcasına hevânın peşine düşenlerden<sup>89</sup> oldukları bildirilerek şöyle buyrulur: “*Hevâsını tanrı edinen, bilgisi olduğu hâlde Allah’ın şaşırttığı, kulağını ve kalbini mühürlediği gözünü perdelediği kimseyi gördün mü?*”<sup>90</sup>

İnsanlar, ister Allah’tan başka tanrılara ibadet etsinler, ister hevâlarının emrettiği şeyleri, o tanrıların istekleriymiş gibi göstererek onları meşrulaştırmaya çalışsınlar, isterse kendi hevâlarını tatmin edilmesi gereken tek gaye olarak görsünler, bunların hepsi hevânın ilâh edinilmesi anlamındadır.<sup>91</sup> O hâlde, hevânın ilâh edinilmesi, itikadî ve dinî boyutta olduğu gibi, insanları ahlâkî boyutta da büyük dalâletlerin içine çeker. Böyle kimselerin kalplerinde hak sevgisinin eseri bile yokken, kalpleri bencillikle doludur. Bunlar hak hukuk tanımaz, sadece kendi zevklerine taparlar. Zevklerinin felâketleri olduğunu bilseler de hakkı zevklerine feda ederler.<sup>92</sup>

Ahlâkî hiçbir değeri tanımayan ve bu yüzden de hevâlarının peşine koşan kimseler, insanlık tarihinin her döneminde var olagelmiştir. Üstelik hevânın tanrılaştırılması, hedonizm (hazcılık/zevkçilik) adıyla felsefi bir temel üzerine oturtulmaya

---

<sup>88</sup> Beydâvî, II, 141-142.

<sup>89</sup> Beydâvî, II, 389.

<sup>90</sup> Câsiye, 45/23.

<sup>91</sup> Yıldırım, Suad, *Kur’an’da Ulûhiyet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1987, 289.

<sup>92</sup> Elmalılı, V, 3590.

çalışılmıştır.<sup>93</sup>

Tarihî kaynaklarda rastladığımız bu tiplere, Kur'ân-ı Kerîm'in kıssaları içinde de rastlamaktayız.<sup>94</sup> Davranışları üzerinde, dinin ve akl-ı selîmin kontrol ve hâkimiyetini reddederek hevânın, diğer bir ifadeyle dürtülerin doğrultusunda hareket etme, insan için bir özgürlük olarak felsefî bir temele dayandırılmaya çalışılsa da, bilinmelidir ki, dürtülerin davranışlarda tek başına hâkim kılınması, irâdenin özgürlüğü anlamındaki iç özgürlüğün kaybedilmesi anlamına gelir.<sup>95</sup>

Hevânın mutlak kontrolü altına girmeyle, hevâyâ zaman zaman tâbî olma arasında önemli bir fark vardır. Çünkü, hevânın mutlak hâkimiyetini tanımak, inançla ilgili hükümlerin inkârı ile birlikte, haramların helâl sayılması anlamındadır.<sup>96</sup> Bu durum ise, Mü'minlerin vasfı olamaz; onlar, bir günah işlerken bile bunun, Allah'ın yasakladığı bir şey olduğunu bilirler ve işledikleri kötülükten dolayı utanç ve sıkıntı duyarlar. Yine onlar, yaptığı kötülükler üzerinde ısrarlı davranmayarak bunlardan tevbe ederler. Hataları yanında iyilik de işlerler. Şu âyetler, bu konuya ışık tutmaktadır: *“Onlar fena bir şey yaptıklarında veya kendilerine zulmettiklerinde Allah'ı anarlar,*

---

<sup>93</sup> Bkz. Akarsu, I, 38-45; Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997, 515-516.

<sup>94</sup> Meselâ, bkz. Hûd, 11/78-79; Şuarâ, 26/164-167; Neml, 27/54-56; Ankebût, 29/28-29; Kamer, 54/37.

<sup>95</sup> Özgürlük, dış özgürlük ve iç özgürlük olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Dış özgürlük, dış dünyadan gelebilecek herhangi bir sınırlamayla karşılaşmadan istenilen eylem ve davranışın yapılmasıdır. İç özgürlük ise insanın iradesinin, dürtülerini ve iç güdülerinin kontrolünde olmaksızın özgür olmasıdır. Nitekim hayvanların serbestçe yaptıkları eylem ve davranışlarına özgürlük denilemez. Çünkü bunlar, iradenin bulunmadığı ve tamamen içgüdülerinin hakim olduğu eylemlerdir (Bu konuda fazla bilgi için bkz. Aral, *Toplum ve Adaletli Yaşam*, 135-160; Kılıoğlu, 109-114). Özgürlük iddiasıyla son asırlarda ortaya çıkan ve bu yüzden de dinî ve ahlâkî değerleri reddedip hevâyı tanımlayan felsefeler ve bunların dayandıkları görüşler için bkz. Yıldırım, 374-375.

<sup>96</sup> Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l- Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1415/1995, XIII, 195.

*günahlarına bağışlanmasını dilerler”<sup>97</sup>, “Diğerleri de, günahlarını itiraf ettiler. İyi bir işi kötü bir işle karıştırdılar”<sup>98</sup>, “Ey babamız! Allah’tan bizim günahlarımızın affını dile! Çünkü biz gerçekten günahkâr idik”<sup>99</sup>*

Mü’minlerin bu vasfına karşılık, hevâlarını ilâh edinenlerin, kötülük işlemeyi çok doğal bir hâl saydıkları, bundan dolayı da hiçbir vicdânî rahatsızlık duymadıkları ve Allah’a karşı olan isyanlarında ısrarcı oldukları bildirilmektedir.<sup>100</sup>

### **V. Bilginin Zıddı Tavrı İçinde Olma ve Hevâ**

Kur’ân’da, hevânın yol açtığı dalâletten sakınmada, akla önemli bir yer verilmekle birlikte<sup>101</sup>, bu konuda vahye de şiddetle ihtiyaç olduğuna dikkat çekilmektedir.<sup>102</sup> Çünkü, kötülüklerin hepsini bilmek için asırlarca sürecek uzun tecrübelerle ihtiyaç olduğundan, insan akli ve duygularıyla kötülüklerin hepsini her zaman bilemeyebilir. Yine iyi ve kötüyü değerlendirme hususunda akli ve duyguları, az önce de belirttiğimiz gibi, onu yanıltabilirler. İşte bu yüzden de insan, ilâhî bir tebliğ ihtiyacı duyar.<sup>103</sup>

Vahye dayanan bilgi, insanları hidayete ulaştıran en doğru bilgidir; bu yüzden de bu bilginin, dalâletin kaynağı olan hevâ ile hiç bir alakası bulunmamaktadır. Nitekim bu husus şu âyette önemle

---

<sup>97</sup> Âlu İmrân, 4/135.

<sup>98</sup> Tevbe, 9/102.

<sup>99</sup> Yûsuf, 12/97.

<sup>100</sup> Meselâ, bkz. ‘Arâf, 7/70, 76, 82; Şuarâ, 26/111, 116, 137-138, 153-154; 185-187; Vâkıa, 56/47; Hûd, 71/7.

<sup>101</sup> Meselâ, bkz. Bakara, 2/44, 164, 170, 171; Furkân, 25/44; Ankebût, 29/43.

<sup>102</sup> Meselâ, bkz. Bakara, 2/219, 142; Âlu İmrân, 3/103; Nûr, 24/17-18; Secde, 32/3.

<sup>103</sup> Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, 1971, VIII, 5858-5859.

belirtilir: “O (Hz. Muhammed) hevâsına göre konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak bildirilen bir vahiy iledir”<sup>104</sup>

Kur’ân’a göre, dalâlete düşmede bilgisizliğin önemli bir rolü vardır. Bu yüzden de, ilâhî tebliğden mahrum olanların, sorumlu tutulmayacakları belirtilmiştir.<sup>105</sup> Bununla birlikte, hem aklın, hem de vahyin sonucu olan bilgilere sahip olan bazı insanların, hevâları yüzünden dalâlete düştükleri görülür.

Bazı Yahudî bilginlerinin (*hibr*, çoğulu: *ahbâr*; *rabbânî*, çoğulu: *rabbâniyyûn*), Tevrat âyetlerini tahrif etmeleri,<sup>106</sup> insanların mallarını haksız yere yemeleri<sup>107</sup> ve bu şekilde dalâlete düşmeleri, akıllarına ve sahip oldukları vahye dayalı kesin bilgilere göre değil, hevâlarına göre hareket etmeleri sebebiyledir.

Şu âyette, dalâlet üzere olduğu bildirilen kimsenin de, böyle biri olduğu bildirilir: “Ey Muhammed! Onlara, şeytanın peşine taktığı ve kendisine verdiğimiz âyetlerden sıyrılarak azgınlardan olan kişinin olayını anlat. Dileseydik onu âyetlerimizle üstün kılardık; fakat o, dünyaya meyletti ve hevâsına uydu”<sup>108</sup>

Bu kişinin, kim olduğu üzerinde farklı görüşler olsa da, bu kişinin bizi ilgilendiren yönü, bilgin fakat hevasına uyan biri olması bakımından taşıdığı niteliktir. Bir görüşe göre bu kimse, Ümeyye b. Ebi’s-Salt olup bu şahıs, Kur’ân inmeden önceki semâvî kitapları okumuş ve bunlardan, bir peygamber gönderileceğini öğrenmiş biriydi. Ancak o, bu peygamberin kendisi olacağını umuyordu. Hz.

---

<sup>104</sup> Necm, 53/3-4.

<sup>105</sup> İsrâ, 17/15.

<sup>106</sup> Bakara, 2/79; Âlu İmrân, 3/187.

<sup>107</sup> Tevbe, 9/34.

<sup>108</sup> A’râf, 7/175-176.

Muhammed (s.a.v.), peygamber olarak gönderilince hasedinden onu inkâr etmişti.<sup>109</sup>

Şu âyetlerde de, Resûlullah (s.a.v.)'a hitâben şöyle buyrulur: *“Sana gelen ilimden sonra, onların hevâlarına uyarsan and olsun ki, sana ne bir dost ve ne de bir yardımcı olur”*,<sup>110</sup> *“Ey Muhammed! Seni bir şeriat sahibi kıldık, ona uy; bilmeyenlerin heveslerine uyma”*<sup>111</sup> Hevâyı terk etmedikçe bilginin fayda vermeyeceği konusundaki bu âyetlerde, hitap Resûlullah (s.a.v.)'a yapılmış olsa da, bunların taşıdığı hüküm, İslâmî alanda bilgi sahibi olan herkesi kapsamaktadır.

## VI. Başkalarının Hevâlarına Uymak

Hevâlarına uyup da dalâlete düşenler, hevâlarıyla başkalarını da dalâlete düşürürler. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerîm'de, başkalarının hevâlarına göre hareket etmenin de dalâlet sebebi olduğuna önemle dikkat çekilir; özellikle Mü'minler buna karşı uyarılırlar.

Şu âyetlerde, bir yandan, başkalarının hevâlarına uymak yasaklanırken, diğer taraftan da, bu yasağın sebebi ortaya konmaktadır: *“Ey Kitâb Ehli! Haksız olarak dininizde taşkınlık etmeyin. Daha önce sapıtan, çoğunu saptıran ve doğru yoldan ayrılan bir milletin hevâlarına uymayın”*<sup>112</sup>, *“Sizin hevâlarınıza uymayacağım. Yoksa sapıtmuş, doğru yoldan gidenlerden olmamış olurum”*<sup>113</sup>

Başkalarının hevâlarına uymama konusunun geçtiği âyetlerden biri Ehl-i Kitâb'a,<sup>114</sup> diğerleri Resûlullah'a hitap eder. Resûlullah'a

---

<sup>109</sup> Beydâvî, I, 368.

<sup>110</sup> Bakara, 2/120. Benzeri ayetler için bkz. Mâide, 5/49; Şûrâ, 42/15.

<sup>111</sup> Câsiye, 45/18.

<sup>112</sup> Mâide, 5/77.

<sup>113</sup> En'âm, 6/56.

<sup>114</sup> Mâide, 5/77.

hitap eden bu âyetler, şu şekilde sınıflandırılabilir: Resûlullah (s.a.v.)’in, Ehl-i Kitâb’ın hevâları sonucu tahrif ettikleri dinlerine uymaması ve bu konudaki taleplerini geri çevirmesi<sup>115</sup> ve bunların hevâlarına uyup adâletten ayrılmaması<sup>116</sup> müşriklerin hevâlarına uyarak şirk koştuıkları varlıklara tapmaması ile ilgili emirler.<sup>117</sup>

Şu âyette de, hakkın insanların hevâlarına uyması durumunda doğacak sonuca dikkat çekilir: “Eğer hak, onların hevâlarına uysaydı, gökler yer ve onlarda bulunanlar bozulup giderlerdi”<sup>118</sup> Bu âyette geçen *hak* kelimesinden maksadın ne olduğu üzerinde şu görüşler mevcuttur:

a. Bu âyetteki *hak* kelimesinden maksat, Allah’tır. Buna göre şayet Allah (c.c), insanların gönüllerindeki hevâ çeşitlerine bakıp da hükümleri bunlara göre koysaydı; yer, gökler ve bunlarda olanlar fesada uğrardı.

b. Âyetteki *hak* kelimesinden maksat, *doğrudur*. Eğer *doğru*, insanların hevâları ve arzuladıkları olsaydı, insanların arzu ve hevâları çelişkili ve farklı farklı olduğu için âlemin düzeni bozulurdu.

c. Âyetteki *hak* kelimesinden maksat, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in getirdiği din ve Kur’ân’dır. Eğer bu din ve Kur’ân, onların hevâlarına göre gelseydi, yer gökler ve bunların içindekiler fesada uğrardı.<sup>119</sup>

Bu âyette geçen *hak* kelimesi üzerindeki bu üç görüşün aslında,

---

<sup>115</sup> Bakara, 2/120, 145; Ra’d, 13/37; Şûrâ,42/15; Câsiye, 45/18.

<sup>116</sup> Mâide,5/48-49; Şûrâ, 42/15. Bir önceki dipnotta da verilen ayetin(Şûrâ, 42/15) hükmü, hem yargı ve hem de Ehl-i Kitâb’ın din konusundaki hevâlarına uymamayı kapsamaktadır (bkz. Beydâvî, II, 361).

<sup>117</sup> En’âm, 6/56.

<sup>118</sup> Mü’minûn, 23/71.

<sup>119</sup> Beydâvî, II, 108; Kurtubî, XII, 71; İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ İsmâîl el- Kureşî, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm*, Kahire, 1408/1988, III, 243; Âlûsî, XVIII, 71.

*doğru* anlamını çeşitli yönlerden ele alan açıklamalar olduğu gözükmektedir. Çünkü Allah Teâlâ'nın bir ismi *Hak*'tır. Bu ismin bir anlamı da, birçok âyette de vurgulandığı gibi<sup>120</sup>, *doğruyu ortaya koyan Yüce Varlık'tır*.<sup>121</sup> Yine Kur'ân'da bâtılın olmadığı, onda bildirilen her şeyin doğru olduğu gerçeği de<sup>122</sup> *hak* kelimesi hakkındaki bu açıklamaların ortak bir noktada buluştuklarını gösterir.

## VII. Hevâ ve Zulüm

Hevâ, sadece insanın, Rabbine karşı isyanına sebep olmaz; aynı zamanda, insanın diğer insanlara zulmetmesine de yol açar. Böylece insan kin, nefret, öfke, çıkarıcılık, tarafgirlik gibi hevâ türlerinin etkisi altında başkalarının haklarına tecavüz eder.

Şu âyette, tarafgirlik ele alınarak, bunlara uymanın zulüm açısından önemli sonucuna dikkat çekilir: *“Ey iman edenler! Adâleti titizlikle ayakta tutan, kendiniz, ana babanız ve akrabanız aleyhine de olsa, Allah için şahitlik eden kimseler olun. (Haklarında şahitlik ettikleriniz) zengin olsunlar, fakir olsunlar Allah onlara (sizden) daha yakındır. Hislerinize (hevâ) uyup adâletten sapmayın. (Şahitliği) eğer бүker, yahut şahitlik etmekten kaçırırsanız (bilin ki) Allah yaptıklarınızdan haberdardır”*<sup>123</sup>

Müfessirlerin, bu ve benzeri âyetlerden hareketle, adâlet ve zulmü hevâ ile ilişkilendirerek açıkladıklarını görmekteyiz. Meselâ, Râzî (ö. 606/1209), *“Adâlet, hevâyâ uymayı terk etmekten ibarettir”*<sup>124</sup> derken, Beydâvî (ö.685/1286) de, *“Zulüm, hevânın muktezası*

<sup>120</sup> Meselâ, bkz. Kehf, 18/29; Ahzâb, 33/4, 53.

<sup>121</sup> Âlûsî, VII, 177.

<sup>122</sup> Meselâ, bkz. Secde, 32/3; Fâtr, 35/31; Zümer, 39/2; Fussilet, 41/42; Şûrâ, 42/17.

<sup>123</sup> Nisâ, 4/135.

<sup>124</sup> Râzî, XI, 74.

(kaçınılmaz sonucu)'dur"<sup>125</sup> demektedir.

Kin ve düşmanlık dürtüsüyle adâletten ayrılmamakla ilgili şöyle buyurulmaktadır: *“Ey inananlar! Allah için adâleti ayakta tutup gözeten şahitler olun. Bir topluluğa olan öfkeniz, sizi adâletsizliğe sürüklemesin; âdil olun!”*<sup>126</sup>

Bu âyet, kalpteki öfkeyi teskin etmek için, karşıdakiler müşrik bile olsalar; iftira edilmesi, kadın ve çocukların öldürülmesi, ahdin bozulması gibi zulümleri yasaklayan çok kapsamlı bir hüküm taşımaktadır. Müşriklerin haklarında bile bu derece âdil davranılması gerekirken, Mü'minlerin hakları konusunda bir şey demeye gerek yoktur.<sup>127</sup>

Yine şu âyette de, dini tarafgirlik güdüsüyle, başka dinden olanlara haksızlık yapılmaması açıkça bildirilir: *“Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitâb'ı (Kur'ân'ı) hak ile indirdik; hâinlerden taraf olma! Ve Allah'tan mağfiret iste, çünkü Allah, çok bağışlayan ve çok merhamet edendir. Kendilerine hâinlik edenleri savunma; çünkü Allah, hâinlikte direnen günahkârları sevmez”*<sup>128</sup>

Bu âyetlerin şu olay üzerine indiği rivayet edilir: Tu'me b. Ubeyrik adında kendisini müslüman gösteren biri, komşusu Katâde b. Nu'mân'ın zırhını bir un çuvalı içine koyarak çalar ve sonra da bunu götürüp bir Yahudî'ye bırakır. Ancak zırhı götürürken çuvaldaki bir delikten yol boyunca un döküldüğünün farkına varmaz. Zırhın

---

<sup>125</sup> Beydâvî, I, 258.

<sup>126</sup> Mâide, 5/8.

<sup>127</sup> Beydâvî, I, 258.

<sup>128</sup> Nisâ, 4/105-107.



çalındığının farkına varıldığına şüphe üzerine önce Tu'me aranır. Onun bu işten haberdâr olmadığına yemin etmesi üzerine, onun izi takip edilerek sözü geçen Yahudî'nin evine ulaşılır ve zırh bu evde bulunur. Yahudî de bu zırhı kendisine Tu'me'nin getirip bıraktığını söyler; buna bazı Yahudîler de şâhitlik ederler. Bu sefer de Tu'me'nin kabilesi olan Zaferoğulları Resûlullah (s.a.v.)'a gelerek Tu'me'yi, Müslümanlık adına Yahudîye karşı savunmasını isterler. Bunun üzerine yukarıdaki âyetler iner.<sup>129</sup>

Yine, Resûlullah'a, kendisine gönderilen dinin gereği<sup>130</sup> olarak adâletli davranması ve bunun için de hevâya tâbi olmaması ile ilgili olarak şöyle emredilir: *“Ey Muhammed! Bundan ötürü sen (tevhide) çağır ve emrolunduğun gibi dosdoğru ol; onların hevâlarına uyma ve 'Allah'ın indirdiği kitaba inandım; aranızda adâletle hükmetmekle emrolundum' de.”*<sup>131</sup>

Hz. Dâvud (s.a.v.)'a da benzer bir emrin verildiği haber verilir: *“Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O hâlde, insanlar arasında hak ve adâletle hükmet. Hevâya uyma; yoksa bu seni Allah yolundan saptırır.”*<sup>132</sup>

İnsan bazen, bazılarının haksız isteklerine boyun eğerek bu kimselerin sempatisini kazanmak ve böylece bunları kendine taraftar edinmek isteyebilir. Çünkü, taraftar kazanmak insanların en güçlü arzularından biridir. Şu âyetler, İslâm'a girecek olsalar bile, böyle bir arzu ile, haksız hüküm vermeyi kesin bir dille yasaklamaktadır: *“Allah'ın indirdiği ile aralarında hükmet; gerçek olan sana gelmiş*

---

<sup>129</sup> Beydâvî, I, 235; Elmalılı, III, 1475-1459.

<sup>130</sup> İbn Kesîr, IV, 111.

<sup>131</sup> Şûrâ, 42/15

<sup>132</sup> Sâd, 38/26.

*bulduğuna göre, onların hevâlarına uyma (...) O hâlde, Allah'ın indirdiği Kitâb ile aralarında hükmet, Allah'ın sana indirdiği Kur'ân'ın bir kısmından seni vazgeçirmelerinden sakın, hevâlarına uyma.*"<sup>133</sup>

Bu âyetlerin sebep-i nüzûlü olarak tefsirlerde yer alan rivayetlerin birine göre, Yahudîlerden bir topluluk, Resûlullah (s.a.v.)'a gelerek, "Ey Muhammed! Sen de bilirsin ki, biz Yahudîlerin bilginlerinden ve ileri gelenlerindensiz. Eğer biz sana tâbi olursak, Yahudîlerin tamamı sana tâbi olurlar; bize muhalefet etmezler. Bizimle kavmimiz arasında bir dava var. Biz sana muhakeme olmaya gelelim; sen de onlara karşı bizim lehimize hüküm ver. Biz de sana inanıp seni tasdik edelim. Resûlullah ise buna razı olmamış ve bu olay üzerine bu âyetler inmiştir."<sup>134</sup>

İrkçılık, bölgecilik, kabilecilik gibi sosyal mahiyetteki aşırılıkların temelinde de hevâ yatmaktadır. Ancak hevânın bu mahiyet altında sebep olduğu zulümler, hevanın bireysel planda sebep olduğu zulümlerden daha tehlikeli ve kapsamlı bir özelliğe sahiptir.

Hevanın sözü geçen şekilde sebep olduğu zulümlerin, son asırlarda daha da trajik boyutlara ulaştığı görülmektedir. Çünkü bu asırlarda ortaya çıkan politik, ekonomik ve hukukî bir takım anlayışlar, zulmü felsefî temellere oturtarak meşrulaştırmaya çalışmışlardır.<sup>135</sup>

Bu anlayışların ilham kaynağı, Darwin (ö.1882) ve Nietzsche (ö.1900) gibi filozofların teorileri olmuştur. Önceleri Darwin

---

<sup>133</sup> En'âm, 5/48-49.

<sup>134</sup> Beydâvî, I, 269; İbn Kesîr, II,64; Elmalılı, II, 1701.

<sup>135</sup> Bkz. Aral, Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, Filiz Kitabevi, tsz., 146-155.

tarafından biyoloji alanında öne sürülen *doğal ayıklama* teorisi, kısa bir süre içinde insan toplumlarına uygulanmış ve hukukta güç teorisine dönüşmüştür.<sup>136</sup>

Darwin'e göre bütün varlıklar bir mücadele içindedirler. Bu mücadelede hayatta kalmanın tek yolu güçlü olmaktır. Bu yüzden daima kuvvetli olan yaşama hakkına sahiptir. Daha sonra bu teori, *Üstün İnsan ve Üstün Irk* teorilerinin kaynağı olmuştur.

*Üstün İnsan* teorisini ortaya atan Alman filozofu Nietzsche, *Üstün İnsanda* şefkat, merhamet gibi ahlaki özelliklerin bulunmasını reddederek bunların yerine onda sadece gücün bulunması gerektiğini söyler. Ona göre insan zâlim olmalıdır.

Bu filozoflarca ortaya atılan görüşler, yirminci yüzyılda insanları, toplumları ve devletleri büyük bir ahlâkî çöküntüye uğratmış, milyonlarca masum insanın felâketini hazırlayan Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarına sebep olmuşlardır. Batı dünyasının sömürgecilik faaliyetlerinin temelinde de bu görüşler yatar.<sup>137</sup>

### VIII. Hevâ ve Câhiliye İlişkisi

Câhiliye çağı, dalâlet ve hevâ ilişkisi açısından ayrıca ele alınması gereken bir konudur. Çünkü, bu çağın dalâlet çağı olmasında, bu çağdaki insanların hevâlarına tâbi olmaları<sup>138</sup> son derece önemli bir etken olmuştur.

“Câhiliye” kelimesi, İslâmî dönemde yeni bir anlam kazanmış, Kur’ân ve hadîslerde Arapların İslâm’dan önceki inanç, tutum ve

---

<sup>136</sup> Aral, *a.g.e.*, 148.

<sup>137</sup> Bolay, 87, 476-479.

<sup>138</sup> Beydâvî, I, 270.

davranışlarını, İslâmî devirdekenden ayırt eden bir terim olmuştur.<sup>139</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de, hangi zaman diliminde olduğu konusunda farklı görüşler olsa da,<sup>140</sup> *ilk câhiliye*<sup>141</sup> adıyla bir câhiliye döneminden daha bahsedilir.

Arapların İslâm'dan önceki tarihlerinin, câhiliye kelimesi ile ifade edilmesinin sebepleri araştırılırken, onların hayat tarzına bedevîliğin hâkim olması, çevrelerinde yaşayan insanlara göre medeniyet bakımından geri kalmış olmaları, bilgisizlik ve gaflet içinde göçebe ve yarı göçebe hayatı yaşayan, puta tapan, kötülük yapmalarını önleyen bir dine, bir peygambere ve bir semavi kitaba sahip bulunmayan insanlar olmaları gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Eskiden beri kabul edilen bu görüşe göre, câhiliye çağı, bilgisizlik çağı demektir. İslâmiyet ise aydınlanma ve bilgi devridir; bu anlamda da câhiliye çağının karşıtıdır.<sup>142</sup>

Câhiliye kelimesinin türediği *cehl* kelimesinin, bilgisizlik anlamına geldiğinden hareketle<sup>143</sup> ortaya çıkan bu yaygın görüşe karşılık, Goldziher ve Izutsu gibi müsteşrikler, semantik yapısı itibariyle *cehlin* temel anlamının, bu söylenenden farklı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe göre, *cehl*, *ilm* (bilgi)'in zıddını değil, *hilmin*<sup>144</sup> zıddını ifade etmektedir.<sup>145</sup> Bu konudaki hareket noktaları ise,

---

<sup>139</sup> Fayda, Mustafa, "Câhiliye", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 17-18.

<sup>140</sup> Bkz. Beydâvî, II, 245.

<sup>141</sup> Ahzâb , 33/33.

<sup>142</sup> Fayda, "Câhiliye", *DİA*, VII, 17-18.

<sup>143</sup> Câhiliye kelimesi, Arapçada *cehl* kelimesinden türemiş bir kelimedir. Bu kelime, şekil bakımından ism-i mensûb veya yapma (sınâî, mec'ûl) bir mastardır. Sözlüklerin açıklamalarına göre *cehl*, *ilm* (bilgi)'in zıddı, yani bilgisizlik demektir. Câhiliye ise, ism-i mensûb olduğu kabul edildiğinde, câhile ait anlamına gelir (İbn Manzûr, XI, 129; Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Beyrut, 1412/1994, III, 517).

<sup>144</sup> *Hilm*; nefsi, öfkenin taşkınlığından engellemektir (Râgıb, 129).

Kur'ân'dan, hadisten ve câhiliye dönemi şiirlerinden aldıkları örnekler olmuştur.<sup>146</sup> Buna göre, cehlin ilk anlam aşamasında bilgisizlikle ilgisi yoktur. Cehlin bilgisizlik anlamına gelmesi, *hilm*in zıddı olan temel anlama bağlı olarak üçüncü aşamada meydana gelir.

Bu açıklamalara göre, *cehl*, en ufak bir kızgınlık anında irâdesini kaybedip parlayan, kontrolsüz bir ihtirasla öfkesine kapılıp sonucunu düşünmeden hemen körü körüne atılan ateşli, sabırsız kişinin sorumsuz davranışıdır. Bu cehlin ilk anlamıdır.

*Hilm*, *cehl* patlamasını dizginleyebilen insanın ahlâkıdır. *Halîm* ise, duyguların frenlemesini, kör ihtiraslarını (hevâ) yenmesini, ne olursa olsun sâkin kalmasını bilen kimsedir.<sup>147</sup>

Cehlin ikinci aşamadaki anlamı, birinci anlama bağlı olarak insanın entelektüel/düşünce kapasitesi üzerindeki olumsuz yön ile ilgilidir. Yani, insanda *hilm* ortadan çekilip *cehl* harekete geçtiğinde, insan beyninin düşünce gücü zayıflar, olayların içine nüfuz edemez, sathî düşündüğünden isabetsiz hükümler verir. *Cehl*, insanda sürekli değil, ihtirasların patlamasıyla ortaya çıkan geçici olan düşünce dengesinin bozukluğu demektir. İnsanın, ihtiraslarla körleştikten sonra olaylara sükûnetle ve objektif olarak bakması mümkün olamayacağından, hiçbir konuda âdil hüküm vermesi beklenemez.<sup>148</sup>

Izutsu, üçüncü aşamaya gelindiğinde, cehlin tamamen ilmin zıddı olarak bilgisizlik anlamına geldiğini, cehlin en çok bilinen klasik anlamının da bu olduğunu fakat, ilk zamanlar bu anlamın ötekiler

---

<sup>145</sup> Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan* (çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Yayınevi, tsz., İstanbul, 258-259; *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 51-52.

<sup>146</sup> Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 261-267.

<sup>147</sup> Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 260-262.

<sup>148</sup> Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 267-269.

kadar önemli bir anlam olmadığını belirtir.<sup>149</sup>

Bu yaklaşıma göre *halîm*, günümüzde “medenî insan” diye adlandırılan kişidir. Bunun zıddı olan *câhil* ise, azgın arzularının (hevâ) esiri, hayvanî içgüdülerini takip eden, vahşi, şiddet taraftarı, yani barbar kimsedir. Câhiliye dönemi ise barbarlık dönemi anlamındadır.<sup>150</sup>

*Cehl*, bilerek şehvetine yenik düşen ve bilerek doğruya göz kulak kapayan birisinin hadsiz davranışı olarak gözükmektedir.<sup>151</sup> Nitekim bir âyette bildirildiğine göre, Hz. Yusuf, şehvetine engel olamayarak kadınların kötü arzularına boyun eğmeyi, câhillerden olmak şeklinde ifade etmiştir.<sup>152</sup>

*Cehle*, hevâ açısından yeni boyut getiren bu yaklaşıma, bazı farklarla da olsa, daha önce müfessirlerce de değinildiği görülür. Nitekim Râgıb İsfahânî’ye göre, *cehl* kelimesinin üç anlamı vardır. Bunlardan birincisi, nefsin ilimden yoksun olmasıdır ve bu anlam kelimenin asıl anlamıdır. İkinci anlam ise, bir konuda doğru olanın zıddına inanmadır. Üçüncü anlam ise, yapılması gerekenin zıddını yapmaktır.<sup>153</sup>

*Cehl* kelimesinin anlamı konusunda Râgıb’ın bu açıklaması ile, müsteşriklerin yaptıkları açıklamalar arasındaki belirgin farkın, sadece kelimeye verilen anlamların sıralamasında olduğu anlaşılmaktadır.

Kurtubî de, Allah’a isyan eden herkesi, isyanını bırakıncaya kadar *câhil* olarak niteler ve sonra da, İbn Abbas, Katâde (ö.118/736),

---

<sup>149</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 273.

<sup>150</sup> Fayda, “Câhiliye”, *DİA*, VII, 17.

<sup>151</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 57.

<sup>152</sup> Yûsuf, 12/ 33.

<sup>153</sup> Râgıb, 100.

Dahhâk (ö.105/723) ve Mücâhid (ö. 103/721)'in şöyle dediklerini rivayet eder: “Peygamber’in ashâbı, bilerek, yahut kasten olsun, her ma’siyetin cehâlet olduğu üzerinde ittifak etmiştir.”<sup>154</sup>

Râzî'nin yaptığı tefsire göre de, şu âyetteki cehâlet kelimesi bilgisizlik anlamı ifade etmez. “Allah’ın kabul edeceği tevbe, ancak bilmeden (bi cehâletin) kötülük edip de sonra tez elden tevbe edenlerin tevbesidir.”<sup>155</sup> Burada “bilmeden” (**bi-cehâle**) denilmesinden maksat, Allah’a isyan eden kimsenin kendisine terettüp edecek mükafat ve cezanın ne olduğu hususundaki bilgisini kullanmamış olmasıdır. Şayet o, bu bilgisini kullanmış olsa, bu günahı işlemez, ona yeltenmez. Bundan dolayı o, bu ilmini kullanmayınca, sanki hiç ilmi yokmuş gibi olur. İşte bu sebepten dolayı Rabbine isyan eden kimseye câhil denir.”<sup>156</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de, bu dönemdeki insanların hevâlarından kaynaklanan itikadî, amelî ve ahlâkî dalâletlerinden bahseden birçok âyet bulunmakla birlikte, bazıları, câhiliye kelimesi ile nitelendirilmişlerdir. Câhiliye kelimesiyle nitelenen konular ve geçtikleri âyetler şunlardır:

a. *Hamiyyetü’l-câhiliyye (câhiliye hamiyeti/taassubu)*: Bu ifade şu âyette geçer: “O zaman, inkâr edenler, kalplerine câhiliye hamiyetini (hamiyyetü’l-câhiliyye) yerleştirmişlerdi”<sup>157</sup> Bu âyetin nüzûl sebebi özetle şudur: Hudeybiye antlaşması yazılacağı sırada, Hz. Peygamber, Hz. Ali’ye, “Bu, Allah’ın elçisinin, Mekke halkıyla yaptığı antlaşmadır” şeklinde yazmasını emredince, Kureyş

---

<sup>154</sup> Kurtubî, V, 61.

<sup>155</sup> Nisâ, 4/17.

<sup>156</sup> Râzî, *a.g.e.*, IX, 4.

<sup>157</sup> Fetih, 48/26.

temsilcileri, “Biz senin Allah’ın elçisi olduğunu bilsek, seni Kâbe’ye girmeden engellemez ve seninle savaşmayız” demişler ve Hz. Peygamber de, bundan vazgeçerek onların istediği şekilde antlaşmanın başlangıcını yazdırmıştı. Bu olay üzerine bu âyet inmişti.<sup>158</sup>

*Hamîyyet* kelimesi, *gazap* kuvvetinin aşırılığı demektir. Arapçada, *hamîtü alâ fülân*, ifadesi, “Ben falancaya öfkelenim” anlamına gelir.<sup>159</sup> Tefsirlerdeki açıklamalardan elde edebildiğimiz kanaate göre hamîyyet; tekebbür, taassup ve aşırı öfke gibi kötü huyları ifade eden bir kelimedir.<sup>160</sup>

*Hamîyyet* kelimesi ile ilgili bu açıklamalarla, şarkiyatçıların cehl kelimesine verdikleri anlamın örtüştüğü anlaşılmaktadır. Çünkü cehl, en ufak tahrik ile patlak verebilecek, bir insanı her türlü haddini bilmezliğe itebilecek ateşli bir tutkudur. Tevhid inancına karşı gösterilen husumet ve saldırganlığın altında, bu ateşli tutku ve gurur yatmaktaydı.<sup>161</sup> Nitekim ilgili âyetin nüzul sebebi de, Hz. Muhammed (s.a.v.)’e karşı olan düşmanca tutumun altındaki bu marazî ruh hâline dikkat çekmektedir.

Âyetteki *hamîyyetü’l-câhiliyye (câhiliye hamiyeti)* ifadesi,

<sup>158</sup> Beydâvî, II, 412.

<sup>159</sup> Râgıb, 132.

<sup>160</sup> Tefsirlerde, *hamîyyet* kelimesi, *el-eneftü* kelimesi ile tefsir edilir (Meselâ, bkz. Zemahşerî, II, 549; Beydâvî, II,412). Bu kelimenin ilgili olduğu fiilin, “bir şeyi çirkin görme” anlamını ifade etmesi ile öfke (gadab) anlamını ifade etmesi arasında bir ilişki olduğu görülür. Çünkü bir kimse, bir şeyi çirkin sayıp onu kendine lâyık görmediğinde öfkeye kapılır. Bu kelimenin, aynı kökten gelen burun anlamındaki *el-enf* kelimesiyle de yakın bir ilgi içinde olduğu şu açıklamadan anlaşılır: Öfkelenen kimsenin burnunun şişmesinden kinaye olarak, *enife* fiili, şiddetli öfke hakkında kullanılır (İbn Esîr, Mecdüddin Ebü’s-Saâdât b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadîs ve’l-Eser*, Beyrut, tsz., I, 76; İbn Manzûr, IX, 15). Ebüssuûd, *hamîyyet* kelimesini, tekebbür kelimesiyle de açıklar (Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü’l-Aklî’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Kahire, tsz., VIII,112).

<sup>161</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 61.



câhiliye dönemi insanların, akılları ve irâdeleri üzerindeki çok etkili olan bir hevâ türüne dikkatlerimizi çeker. Çünkü bu ifade, Arapların âdetâ simgesi durumundaki akıl almaz kibre; gururlarına gelecek en hafif bir halele, yahut geleneksel yaşayış biçiminin zevâline dair izler taşıyan her şeye karşı inat dolu direnişlerine bir atıftır.<sup>162</sup> Câhil olan bu dönemin insanları, kendilerine gelen yeni dini kabul etmeyecek kadar mağrur ve küstahtırlar.<sup>163</sup>

b. *Zanne'l-câhiliyye (câhiliye zannı)*<sup>164</sup> Bu ifadenin geçtiği âyet, Uhud savaşında Müslümanların uğradıkları ağır zarardan sonra münâfıkların Allah (c.c.) hakkında taşıdıkları câhiliye zihniyeti ve bu zihniyetle ifade ettikleri sözlerle ilgilidir.<sup>165</sup>

c. *Hukmü'l-câhiliyye (câhiliye hükmü)*: Bu ifade şu âyette geçmektedir: “*Câhiliye devri hükmü mü istiyorlar? Yakînen bilen bir millet için Allah’tan daha iyi hüküm veren kim vardır?*”<sup>166</sup>

Tevrat’ta cinâyetlere verilecek cezanın eşitlik anlamındaki kısâs<sup>167</sup> olduğu bildirildiği hâlde,<sup>168</sup> Ehl-i Kitâb, şimdi nakledeceğimiz nüzul sebebinden de anlaşılacağı gibi, kendilerine indirilen bu hükme tâbi olmak istememişler, aralarında câhiliye dönemindeki gibi, üstünlük ve ayrımcılık esasına göre hüküm verilmesini istemişlerdi.

Rivâyet edildiğine göre bu âyet, Benî Nadr ve Benî Kurayza Yahudîlerinin, bir cinâyet konusunda Resûlullah (s.a.v.)’a gelmeleri ve öldürülmüş ve öldüren konusunda, câhiliye toplumunda olduğu

---

<sup>162</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 56, 61.

<sup>163</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 59.

<sup>164</sup> Âlu İmrân, 3/154.

<sup>165</sup> Beydâvî, I, 185; Elmalılı, II, 1206.

<sup>166</sup> Mâide, 5/50.

<sup>167</sup> Râzî, V, 47; Kurtubî, II, 164.

<sup>168</sup> Mâide, 5/45.

gibi, Resûlullah'ın da hüküm vermesini istemeleri üzerine inmiştir.<sup>169</sup> Çünkü kendilerince, bu kabilelerden Benî Nadr, Benî Kurayza'dan daha şerefli sayılır ve bir cinâyet işlediklerinde cezaları farklı tutulurdu. Benî Kurayza'dan biri, Benî Nadr'den birini öldürünce kâtil öldürülür, aksi durumda kâtil karşı tarafa diyet verirdi.<sup>170</sup>

Câhiliye çağı insanları, hevâsına tâbi olarak, hüküm verirken yağcılık yaparlar<sup>171</sup>, böylece hak ve haklıdan yana olmayıp güçlüden yana olurlar, kabilecilik yaparlardı. Bu insanlar, her türlü hayrı ihtiva eden, her türlü şerri yasaklayan ilâhî hükümleri bırakıp hevâlarının eseri olan fikirlerin peşine düşen kimselerdi.<sup>172</sup>

d. *Teberrücü'l-câhiliyye: Teberrüç*, kadının ziynetini ve erkeklerin şehvetlerini tahrik edecek şeyleri ortaya koymasındır diye tarif edilir.<sup>173</sup> Bu ifade, Resûlullah (s.a.v.)'in eşlerine hitâb eden şu âyette geçer: “*Evlerinizde oturun. İlk câhiliye dönemindeki açılıp saçılma (teberrücü'l-câhiliyyeti'l-ülâ) gibi açılıp saçılmayın*”<sup>174</sup>

İslâmî dönemden önceki Arapların, inanç, tutum ve davranışlarını belirtmek için kullanılan câhiliye, sadece mâzide kalmış bir çağın adı ve özelliği değil, aynı zamanda da hevâlarının peşine koşan kişilerin de bir özelliğidir.<sup>175</sup> Buna göre, Yüce Allah'ın

---

<sup>169</sup> Beydâvî , I, 270.

<sup>170</sup>İbn Kesîr, II, 270.

<sup>171</sup> Beydâvî, I, 270.

<sup>172</sup> İbn Kesîr, II, 64.

<sup>173</sup> İbn Manzûr, II, 212.

<sup>174</sup> Ahzâb ,33/33.

<sup>175</sup> Izutsu, bu konudaki kanaatini şöyle belirtir: *Câhiliye*, (tahlilimizin bu raddesinde) henüz tarihsel bir devir değil, kişisel bir sıfattır. Bu orijinal mânâda *Câhiliye* kelimesi, “İslâm'dan önce diye tercüme edilemez; çünkü o, daha çok şimdiki gösterir. *Câhiliye*, sadece İslam'ın zuhurundan önceki devreyi ifade etmez; o, pozitif bir şeydir ve pozitif olarak “İslamî” olana aykırıdır. İnsanın Müslüman olamadan önceki hayatını belirtir” (Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 255).

gösterdiği gerçeklere aldırmandan sadece hevâsının peşine koşan kimselerle câhiliye çağının fertleri arasında özellik olarak bir fark yoktur.

İslâm tarafından, Mü'minlerin hayatında câhiliyeye son verilmiş olsa da o, bazı Mü'minlerin zihinlerinde hortlamaya hazır bir tehlike olarak gizliden gizliye varlığını sürdürür.<sup>176</sup> Resûlullah (s.a.v.)'ın, câhiliye dönemindeki gibi davranan kimseye, "Sen öyle bir kimsesin ki, sende câhiliyetten eser var"<sup>177</sup> buyurması, yine Kur'ân-ı Kerîm'de, câhiliyeye atıfta bulunularak bazı dalâlet çeşitlerinin zikredilmesi ve Mü'minlerin bunlara karşı uyarılmaları,<sup>178</sup> câhiliyenin her an ortaya çıkabilecek bir tehlike olmasını belirtmekte önemlidir. Mü'minlerin bu tehlikeden, kendilerini korumaları için Kur'ân-ı Kerîm'de bildirilen hidâyete tâbi olmaları gerekmektedir.<sup>179</sup>

## SONUÇ

İnsan ruhunun şerre temayülü olan hevâ, Kur'an-ı Kerîm'e göre itikadî, amelî ve ahlâkî her türlü dalâletin kaynağıdır. Ancak hevânın insan ruhunda potansiyel olarak mevcudiyeti, o kimsenin dalâlete düşmesi anlamına gelmez. Çünkü insan, yaratılış itibarıyla ruhunda hem şerre ve hem de hayra meyil taşıyan, ancak bu iki zıt kutup arasındaki yaptığı irâdî seçime göre Yüce Allah tarafından değerlendirilen bir varlıktır. Bu bakımdan, insan iradesiyle şerri seçip onu fiil haline dönüştürmedikçe dalâlete düşmüş olmaz ve bu yüzdende sorumlu tutulmaz. Ancak, dalâlet hevaya tâbi olmak, diğer bir ifadeyle şer duygulara boyun eğip onları uygulama alanına

---

<sup>176</sup> Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 59.

<sup>177</sup> Buhârî, İmân, 22; Edeb, 44; Müslim, İmân, 38.

<sup>178</sup> Mâide, 5/50, Ahzâb ,33/33.

<sup>179</sup> En'âm, 6/92; A'râf, 7/203,

koymakla olur.

İçgüdüler, Yüce Allah'ın insana varlığını koruyup geliştirmesi için verdiği duygulardır. Ancak, insan diğer canlılar gibi içgüdülerinin kontrolünde olan bir varlık değildir. O, aklıyla içgüdülerini kontrol altında tutup onları hayra yöneltme imkânına sahiptir. Durum böyle olmakla birlikte, çoğu insanın, aklını bu konuda kullanmadığı ve Allah Teâlâ'nın peygamberleri ve kitapları aracılığı ile gönderdiği hidayete sırt çevirdiği bilinmektedir. Kur'ân, akıl ve iradenin hevâya bu şekilde teslim oluşunu *hevâyı ilâh edinme* olarak niteler. Hevânın bu hâlde bulunuşu insanı, çoğunlukla şirkin, inkârın, hazcılığın/şehvet düşkünlüğünün ve zulmün bir arada bulunduğu koyu bir dalâlete çeker.

Hevâ, bir mü'minin hayatını zaman zaman etkilese de, onun hayatında hâkim bir unsur olamaz. Çünkü o, hevâsına kapılıp işlediği isyandan ıstırap duyar ve bunda tevbe eder.

Kur'ân-ı Kerîm hevaya tâbi olmanın bir câhiliye zihniyeti olduğuna dikkat çeker. Câhiliye, sadece Kur'ân'ın hemen öncesindeki bir dönemin özelliği değildir. Câhiliye, hevanın hakim olduğu bütün toplumların özelliğidir. Nitekim çağımızda; dinî, ahlâkî ilkelerin yaygın bir şekilde reddedilerek hevanın tatmin edilmesi gereken tek gaye haline getirilmiş olması da, cahiliyenin hâlâ devam ettiğini gösterir.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, Kur'ân'ın hevâ konusundaki uyarıları, Kur'ân'ın nüzulü döneminde olduğu gibi, günümüz ve gelecekte de hiç azalmadan devam edecektir.

## ÇEVRE KRİZLERİNİN KÖKENLERİ İSLÂMÎ BİR PERSPEKTİF\*

Mustafa DOLATYAR\*\*

Çev.: Veysel NARGÜL\*\*\*

### ÖZET

*Bu makalede, tabiata saygısızlık ile ilgili ilkelerin, temelde tek tanrılı bütün dinlerin öğretilerinde mevcut olduğu görüşünün geçerliliği, inceleme ve araştırma konusu yapılmaktadır. Makalede ayrıca, ifade edilen görüşün İslam için isabetli bir iddia olamayacağı tartışılmaktadır. Yine çevre probleminin gündeme geldiği bu çağda, insanların ahlaki değerlerden olabildiğince uzaklaşmış olmaları, çevre krizinin temel nedeni olarak gösterilmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Ekoloji, Çevre, İslâm, Çevre Krizi, Çevre Ahlâkı.

### ABSTRACT

#### *The Roots of Environmental Crises: An Islamic Perspective*

*This article attempts to examine the validity of the view that disrespect for nature is inherent in the very nature of all monotheistic*

---

\* Bu makale, *The Iranian Journal of International Affairs* adlı dergide (vol. VIII (Winter-1996-1997), No. 4, s. 761-771), "The Roots of Environmental Crises: An Islamic Perspective" başlığıyla yayınlanmış olan yazının çevirisidir. Bu çeviride, daha çok asıl metne bağlı kalınmış, ancak bazı yerlerde konunun daha açık ve net olarak takdim edilebilmesi için serbest tercüme stili benimsenmiştir. (Çev.)

\*\* Newcastle Upon Tyne Üniversitesi Siyasal Bilgiler ve Kamu Yönetimi Bölümü Doktora Öğrencisi.

\*\*\* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi. (vnargul70@hotmail.com)

*religions. It argues that this view cannot be sustained in regards to Islam. In fact, it is the divorce of ethics from the pursuit of knowledge that has ushered man into an era of environmental degradation.*

**Key Words:** *Ecology, Environment, Islam, Environmental Crisis, Environmental Ethic.*

Bu makalede, tabiata saygısızlık ile ilgili ilkelerin, temelde tek tanrılı bütün dinlerin öğretilerinde mevcut olduğu görüşünün geçerliliği, inceleme ve araştırma konusu yapılmaktadır. Makalede ayrıca, belirtilen görüşün İslâm için isabetli bir iddia olamayacağı tartışılmaktadır. Yine çevre probleminin gündeme geldiği bu çağda, insanların ahlakî değerlerden olabildiğince uzaklaşmış olmaları, çevre krizinin temel nedeni olarak gösterilmektedir. Diğer taraftan, İslâm'ın insanın dünyadaki pozisyonunu ve konumunu unutmasına dair ikazlarda bulunduğu, insanın istismar ve tahrip edilen tabiata karşı sorumluluklarını özenle yerine getirmesi gerektiğine işaret edilmektedir.

Günümüz çevre krizleri ışığında, seküler anlayışa sahip bazı bilim adamları, son birkaç asırdan beri gündemi meşgul eden tabiata karşı saygısızlık konusunda, dinlerin sorumluluk payının olup olmadığını araştırma ve inceleme konusu yapmışlardır. Aynı bilim adamları, tabiata karşı tutum ve davranışlarında insan-merkezli/antropo-sentrik bir anlayışı benimsedikleri varsayımından hareketle, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi semavi dinlerin, bu günün çevre probleminin ortaya çıkışının gerçek sorumluları oldukları düşüncesini açık olarak dillendirmişlerdir. Örneğin, Lynn White “Tanrı dedi: ‘İnsan kendi sonunu hazırlamak için tabiatı istismar eder’”

ve “İnsan büyük ölçüde tanrının tabiat üzerindeki gücünü ve egemenliğini paylaşır” görüşlerini kabul eder. White, tabiatla ilişkilerinde insanın istismarını haklı bir gerekçeye bağlamak düşüncesiyle bu görüşü benimsemiştir<sup>1</sup>.

White, çevre problemlerinin, özellikle insanın tabiata karşı sorumsuzca davranmasını öngören ilkelerin Yahudi-Hıristiyan geleneğinde mevcut oluşundan kaynaklandığını iddia ederken; Arnold Toynbee, bu görüşün sadece Yahudi-Hıristiyan geleneğiyle sınırlanmayacağını, dolayısıyla tek tanrılı dinlerin hepsinin problemin ortaya çıkışında pay sahibi oldukları tezini savunmaktadır<sup>2</sup>.

“Doğaya karşı saygısızlık, bu dinlerin tabiatla ilgili öğretilerinin temelinde mevcuttur” görüşünün, gerekçelerini sorgulamacı bir anlayışla inceleme ve araştırma yapmadan, kabul edilmesi mümkün görünmemektedir.

Hiç şüphesiz Kitab-ı Mukaddes’de çevre konusuyla ilgili bazı referanslara rastlamak mümkündür. Zira çevre problemi, o dönemler itibariyle gündemde olmayan bir konu değildir. Kendi şartları içerisinde her döneme ait çevre probleminin bulunduğu söylenebilir. Ancak insanlar, çevrenin istismar edilişi ve çevre kaynaklarının tükenişi konusundaki çarpıcı etkilerin, büyük ölçüde son otuz yıllık bir süreç içerisinde farkına varmaya başladılar<sup>3</sup>. Bu konu, mensubu olduğu dinlerin ilim adamları tarafından delillerle ispat edilmesini, detaylı bir şekilde inceleme ve araştırmaların yapılmasını zorunlu

---

<sup>1</sup> Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecological Crises” , *Science*, 155 (1967), s. 1203.

<sup>2</sup> Arnold Toynbee, ”The Religious Background of Present Environment Crisis”, *International Journal of Environmental Studies*, 3 (1972).

<sup>3</sup> Daniel S. Papp, *Contemporary International Relations*, New York, Macmillan, 1991, s. 523.

kılan bir araştırma alanı olarak da görülmemiştir. Bununla beraber, bir düşünce sistemi olarak İslâm, farklı yer ve zamanlarda ortaya çıkan yeni problemleri, nassların esnekliği sayesinde hükme bağlayacak ilke ve esasların müçtehitler tarafından tespit edilmesini temin edecek özelliklere sahiptir. Ayrıca Kuran'da çevresel etiğe işaret eden ve bu konuda belli bazı ipuçları veren bir takım ayetler de bulunmaktadır. Bu makalede, temel referans olarak sadece Kur'an ve İslâmî gelenek dikkate alınacaktır. Ayrıca insanın tabîî yapısı, tanrı/Allah karşısındaki nisbî konumu, insanın hakları ve tanrıya karşı sorumlulukları; İlâveten insanın dünyada mevcut olan diğer varlıklarla ilişkileri, bu araştırmanın kapsamına dahil edilecektir.

Bütün dinler, kültürler, düşünce ekolleri, felsefî ve ahlâkî düşünce sistemleri zorunlu olarak temsilcilerinin gayeleri, metotları ve vazettikleri kanunlardan oluşan bir dünya görüşüne dayanır. İslâm dünya görüşünün birinci esası da, tevhid düşüncesi/inancıdır ki bu düşünce Allah'ın mutlak birliğini ifade etmektedir<sup>4</sup>. Bir dünya görüşü olarak tesis edilen tevhid, kainatın Allah tarafından yaratıldığını ve kainattaki her şeyin O'na geri döneceğini, O'nun etrafında toplanacağını kabul etmek demektir<sup>5</sup>. Görünen ve görünmeyen her şey Allah'ın ayetleri, işaretleri ve O'nun varlığının delilleri olarak hareket ederler. Kur'an'da bu husus şöyle ifade edilir:

*“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün sürelerinin değişmesinde insanlara fayda sağlamak üzere denizlerde gemilerin yüzüşünde, Allah'ın gökten indirip kendisiyle ölmüş yeri canlandırdığı*

---

<sup>4</sup> Murtaza Mutahhari, *Fundamentals of Islamic Thought*, Berkeley, Mizan Pres, 1985.

<sup>5</sup> “...Biz Allah'a aidiz ve vakti geldiğinde elbette O'na döneceğiz.” (Bakara (2), 156).

“İçerisi saygı dolu olan bu mü'minler, Rablerine kavuşacaklarını ve O'na döneceklerini iyi bilirler.” (Bakara (2), 46).

“İyi bilin ki O, her şeyi ilmi ile kuşatmıştır.” (Fussilet (41), 56).



*yağmurda ve yeryüzünde hayat verip yaydığı canlılarda, rüzgarların yerlerini değiştirip durmasında, gökler arasında emre hazır bulutların duruşunda elbette aklını kullanan kimseler için Allah'ın varlığına deliller vardır”<sup>6</sup>.*

Kainat belli bir gaye için ve mükemmel bir düzen ve intizam üzere Allah tarafından yaratılmış, o baş döndürücü nizamın devamlılığı da yine Allah tarafından sağlanmaktadır. Allah'ın ilahi isteklerinin bir ürünü olan bu evren, ilahî gayeyi açıklayan bir evrendir<sup>7</sup>.

Evrenin dayanak noktası, sadece her şeyin yegane sahibi olan Allah'tır<sup>8</sup>. İslâm'ın öncelikli hedefi, Allah'ın varlığına ve birliğine kayıtsız ve şartsız olarak inanmaktır. En temel hakikat olan Allah, birdir ve Allah'tan başka her şey Allah'tan gelir ve O'na aittir. Yaratılanlar son tahlilde, O'nunla irtibatlandırılmadıkça, O'nunla bağlantılı düşünülmedikçe hiç bir şeyin gerçek anlamda bir değer ifade ettiğinden söz edilemez<sup>9</sup>.

Ziauddin Serdar'ın da belirttiği gibi, bir başka deyişle tevhid,

---

<sup>6</sup> Bakara (2), 164.

<sup>7</sup> “Bu husus Kur'an'ın şu ayetlerinde ifadesini bulur:

“Bizim sizi boşuna yarattığımızı, Bizim huzurumuza dönüp hesap vermeyeceğinizi mi sandınız? (Mü'minûn (23), 115).

“Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındaki varlıkları eğlenmek için yaratmadık” (Duhân (44) 38).

“Biz gökleri, yeri ve bunların arasındaki varlıkları ancak gerçek bir maksatla, adalet ve hikmetle, bir de belli bir süre için yarattık. Ama kafirler uyarıldıkları kıyamet gününden yüz çevirirler.” (Ahkâf (46), 3).

<sup>8</sup> Allah'ın her şeyin sahibi olduğu gerçeği şu ayetlerle açıklanır:

“Göklerde ve yerde bulunan kim varsa, gerek isteyerek gerek istemeyerek Allah'a itaat ederken hepsi döndürülüp O'na götürülürken onlar kalkıp Allah'ın dininden başka bir din mi arıyorlar ?” (Âl-i İmrân (3), 83).

<sup>9</sup> William Chittick, “The Concept of Human Perfection”, *The World & I*, New York, New World Communications, 1991, s. 500.

insanın eylem ve söylemlerine şekil vermekte ve onu anlamlı hale getirmektedir. Böylelikle tevhid, faaliyet alanlarımızın her safhasına nüfuz ederek onları ihâtâ eden üstün bir anlam alanı olarak tanımlanabilir<sup>10</sup>. Bu sebeple tevhid, “İslâm Ekoloji Doktrini”nin özgün bir kaynağı olarak da kabul edilebilir.

Bir varlık olarak insan, İslâm dünya görüşünün diğer önemli bir yönünü teşkil etmektedir. Bu evren içinde insan<sup>11</sup> çok önemli bir rolü gerçekleştirme yetenek ve kabiliyetine sahiptir. Kâinat ve içindekiler Allah tarafından yaratılmış olmakla birlikte, insan evren içinde Allah’ın mikrokozmetik<sup>12</sup> bir parçası olması yönüyle ulvileşme, üstün değerler kazanabilme potansiyeline sahip bir varlıktır. Yine insan, Allah’ın bir takım imtiyazlarını elde edebilme ayrıcalığına da sahip olabilmektedir. Kur’an’da insanın ayrıcalıklı bu niteliği şu ayetle açıklanmaktadır:

*“Bir vakit Rabbim meleklere: “Ben dedi, çamurdan bir beşer yaratacağım. O’nu iyice biçimlendirip ona ruhumdan üfleyince hep birden, hürmet göstermek için ona secde ediniz. Meleklerin hepsi secde ettiler”<sup>13</sup>.*

Yukarıdaki ayet, bu evrende insanın pozisyonu ve fonksiyonu konusunda bize temel bir bilgi sunmaktadır. İnsan, Allah’ın bir mahlûku olmasına rağmen, o Allah’ın kendisine ihsan ettiği ruha sahip olması yönüyle, diğer varlıklardan üstün ve ayrıcalıklı konumdadır. Bu açıdan insan, görebildiğimiz veya göremediğimiz,

---

<sup>10</sup> Ziauddin Sardar, *Islamic Futures*, New York, Mensel Publishing, 1985, s. 225.

<sup>11</sup> İnsanın yaşı ve cinsiyeti konusunda her hangi bir ayrımdan bahsedilmez.

<sup>12</sup> Mikro-kozmetik: Küçük dünya, bir anlamda insan dünyanın minyatürü olarak algılanmaktadır. (Çev.)

<sup>13</sup> Sâd (38), 71-73.

Allah'ın yaratıkları arasında dünyada en eşsiz bir varlıktır. Meleklerin kendilerine secde etmeleri emredilen varlık da sadece insandır. İnsan, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi/halifesidir<sup>14</sup>. Diğer varlıklardan insanı farklı kılan bir özellik ise, Allah tarafından kendisine teklif edilen emaneti kabul etmiş olmasıdır. Bu emanet bütün doğa varlıklarına teklif edilmiş ve o teklifi sadece insan üstlenmiştir. Emanetin sadece insan tarafından kabul edilişi şu ayette ifadesini bulur:

*“Biz emaneti göklere, yere, dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten kaçındılar, zira sorumluluğundan korktular, ama onu insan yükledi”<sup>15</sup>.*

Bir Kur'an yorumcusu olan Abdullah Yusuf Ali bu ayeti şöyle tefsir eder: “Emanet, diğer varlıklara oranla daha üstün vasıflara sahip olan insana verilmiştir. İnsandan o emaneti doğru ve istenilen şekilde kullanması beklenmektedir. Nitekim insana emaneti kullanabilecek güç de verilmiştir. Şayet emaneti koruma göreviyle vazifelendirilen vekil, emaneti koruyabilecek güç ve kudrete sahip olmasaydı, kendisine böyle önemli bir emanetin sorumluluğunun verilmesi de söz konusu olamazdı”<sup>16</sup>.

Emanet ve vekillik konusunda, kendisine emanet verilen kimse, aynı şekilde vekilliğin sorumluluklarını da üstlenmiş olmaktadır. Başka bir ifadeyle, emaneti koruyan çok geniş bir özgürlük imkanına sahiptir ve kendisine emanet edileni iyi ya da kötü kullanma hususundaki bütün sorumlulukların sonucuna da katlanmak

---

<sup>14</sup> “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım...” (Bakara (2), 30).

<sup>15</sup> Ahzâb (33), 72.

<sup>16</sup> Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran: Text, Translation and Commentary*, 3rd ed., Jeddah, Islamic Education Center, 1938, s. 1129.

durumundadır. Kendisine emanet veren, emanete nasıl davranmasını istiyorsa, emanet edilen o şartlarda emanete davranış sergilemelidir. Şayet insan, emaneti iyi veya kötü yönde kullanabilecek bir güce ve istidada sahip olmasaydı, o zaman öncelikle teklif edilen emanet düşüncesi bütünüyle geçerliliğini kaybetmiş olacaktır.

İnsanın tabiat ve diğer varlıklar üzerindeki üstünlüğü, egemenliği ve gücü, bu emanetin bir parçasıdır. Bu sebeple Allah, yerde ve gökte mevcut olan her şeyi, yeryüzünde kendisinin temsilcisi olması yönüyle, insanın hizmetine vermiştir<sup>17</sup>. Böylece insan, şu üç nedenden dolayı kendisine verilen cüz'î irade doğrultusunda yapmak istediklerini gerçekleştirme konusunda özgürdür:

Birincisi, yapısı itibarıyla Allah'a yakın oluşu.

İkincisi, dünyada Allah'ın halifesi oluşu.

Üçüncüsü de, Allah'ın kendisine teklif ettiği emaneti kabul etmiş olması.

İnsan, kendisine verilen emanetin sorumluluklarını üstlendikten sonra muhafaza ettiği emanetin gerçekten değer ve kıymetini bildiğini

---

<sup>17</sup> Kur'an'da insanın üstünlüğü ve Allah'ın insana tabiat üzerinde bir güç ihsan ettiği gerçeğine açık bir şekilde işaret eden bir çok ayet bulunmaktadır. Örneğin şu ayetler bu konuda oldukça zengin bir malumat ihtiva etmektedir:

“Gerçekten Biz, Âdem evlâtlarını şerefli kıldık, karada ve denizde kendilerini taşıyacak vasıtalar nasip ettik, onlara helâl ve hoş rızıklar verdik ve onları yarattığımız varlıkların çoğuna üstün kıldık.” (İsrâ (17), 70).

“O'dur ki yeryüzünde bulunan her şeyi sizin için yarattı.” (Bakara (2), 29).

“Biz sizi dünyaya yerleştirip orada size hakimiyet verdik, orada sizin için bir çok geçim vasıtaları yarattık.” (A'râf (7), 10).

“Görmüyor musun ki Allah göklerde ve yerde olan her şeyi size ram edip hizmetinize vermiş. Görünen, görünmeyen bunca nimete sizi gark etmiş...” (Lokmân (31), 20).

“Hem göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendi tarafından bir lütuf olarak sizin hizmetinize veren de O'dur. Elbette bunda düşünecek kimseler için ibretler vardır.” (Câsiye (45), 13).

göstermek zorundaydı. Eğer insan, yerine getirmek zorunda olduğu sorumlulukları unuttur, kendisine verilen bütün avantajları kullanırsa, o zaman emaneti koruma hususunda kendisinden bekleneni vermediğinden dolayı, görevini istenilen ölçüde yapmamış sayılır. Zira insan, iyi ile kötüyü birbirinden ayırtedebilecek fitratta yaratılmıştır. Bu durumda insanın Allah ile bir rekabet pozisyonunda olduğu varsayılır. Böylece insan, bir vekil/halife olarak değil, fakat bir yarı-tanrı olarak dünyanın egemenliğine sahip olabilme arzusuyla hareket etmiş olur.

İnsanın gücü ile Allah'ın kudreti arasında bir mukayese girişiminde bulunulduğunda, emanete karşı sorumlulukta aşırı davranılmış olunur. Böylece insan, Allah tarafından kendisine verilen hak ve yetkileri istismar etmiş ve kötüye kullanmış olur. Kâinat, insana sadece emanet olarak verilmiştir. İnsanın tabiat üzerindeki baskın hakimiyet hakkı, sadece eşya ve hadiselerle aklı ile hükmetme kapasitesine sahip oluşu sebebiyledir, doğaya karşı tahripkâr davranması konusunda özgür olmasından değildir<sup>18</sup>. Allah, belli bir nizam ve düzen içerisinde kâinatı yarattıktan sonra, yeryüzünde tabiata karşı tutumunda haddi aşmamasının insanın yararına olacağını açık bir şekilde bildirmektedir<sup>19</sup>. Yine Allah, emanetin sorumluluklarını yerine getirme konusunda, insana vahiy vasıtasıyla yardım ve rehberlik etmiş, konuyla ilgili hukuki esaslar da vahyin genel ilkelerinden çıkarılmıştır ki, bu ilkeler bütünü “şerîa” olarak isimlendirilmektedir<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *The Encounter of Man & Nature*, London, George Allen and Unwin Ltd., 1968, s. 96.

<sup>19</sup> A'râf (7), 85.

<sup>20</sup> Ünlü Arap Lügatçısı İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab* [Mısır, tsz., IV, 2238] isimli eserinde, “şerîa” kelimesinin “su kaynağı yolu...” anlamında da kullanıldığını belirtir.

İslâm'da “şerîa”, ahlâkî normlara pratik biçimler verir. İslâm'da ahlâkî ve etik ile ilgili konular, yalnız soyut bir düşünceden ibaret değildir. Bütün bunlar, öğüt vermek ve pratize edilmek, tatbikat sahasına konulmak için teşri' kılınmıştır. Bu kanunlar, kara hukukunun hakim olduğu bir çok bölgeyi<sup>21</sup> kapsamaktadır. “Şerîa”, gerek fert gerek toplum planında, kendisine verilen halifelik rolünün sorumluluklarını yerine getirmesi için yapılması gerekenler konusunda genel bir çerçeve sağlamayı gaye edinir. Diğer bir deyişle “şerîa”, hem tevhid inancını kabul etmenin bir sonucu, hem de “yol, gidişat” anlamındadır<sup>22</sup>. Yine “şerîa”, yeryüzünde yaşarken insanların birbirlerine karşı nasıl davranacakları ve toplum içerisinde nasıl bir tavır belirleyecekleri konusunda da insanları bilgilendirmektedir.

*“İşte size Rabbinizden açık bir delil geldi: Artık ölçüyü, tartıyı tam yapın, insanların haklarını eksiltmeyin, ülkede düzen sağlanmışken, fesat çıkarıp huzuru bozmayın. Bana inanıp bu*

---

Ayrıca aynı kelimenin Araplar tarafından “su hukuku: şur'atu'l-mâ' ” anlamında kullanıldığından da söz edilir. Suyu kullananlar tarafından organize edilen ve başkalarının da içmesini ve kullanmasını sağlayan kimselerin tesis ettikleri kaynak anlamında “şur'atu'l-mâ' ” kullanılmaktadır. Yine aynı kelime, Allah'ın vahiy vasıtasıyla emrettiği hakikatler anlamına da gelmektedir. “ Şerîa' ” kelimesinin “su hukuku” anlamında kullanılması ile şümüllü, kapsamlı bir İslâm hukuku kavramı olarak kullanılması arasındaki anlam yönünden ilgi bir rastlantı değildir. [Aslında bu makaleyi çevirmeye bizi yönlendiren temel sâik, buradaki tespit ve konunun hukukî anlamda temellendirilmesine işaret eden bu küçük ayrıntı idi. Bununla beraber, konunun inanç boyutuyla değerlendirilerek hukukî uygulamalara müsait bir zemin hazırlanması şeklindeki bir açılımın da makaleyi çeviride önemli bir etken olduğunu da itiraf etmek durumundayız. (Çev.)]. İslâm'da suyun merkez konumda, bütün canlılar için vazgeçilmez bir madde olması, hem ekonomik hem de dinî bakımdan son derece tabiidir. Zira Kur'an'da da vurgulandığı (Enbiyâ (21), 30; Nûr (24), 45; Lokmân (31), 10 ) gibi yaratılışın özü, esası sudur.

<sup>21</sup> Burada, müslümanların çoğunlukta olduğu ve İslâm hukukunun bazı ilkelerine hukukî düzenlemelerde yer verilen bir kısım ülkeler kastedilmektedir. (Çev.).

<sup>22</sup> Sardar, *Islamic Futures*, s. 228.

*dediklerimi yapmanız<sup>23</sup> sizin için elbette hayırlıdır”<sup>24</sup>* ayeti bu duruma açıkça işaret etmektedir.

Kur’an’da, insanların bu dünyadaki nimetlerden meşru ölçüler içerisinde faydalanmaları gerektiği bildirilmekte ve nasiplerine, paylarına düşeni de unutmamaları hatırlatılmaktadır. İnsanların hayatlarının her safhasından meşru ölçüler içerisinde zevk almaları normal sayılmaktadır. Bu meşru istekler, temiz ve helal kıyafetleri giymek, yiyecekleri yemek ve içecekleri de içmek, seyahat etmek suretiyle yeryüzünün çeşitli yerlerini gezip görmek, sahip oldukları hayat seviyelerini, şikayetçi olmaksızın, kabullenmek şeklinde sıralanabilir. Bununla beraber yine insanlar, tabiata karşı tahripkâr olmamaları, temiz ve meşru olmayan yiyecekleri yememeleri ve içecekleri de içmemeleri, savurgan bir hayat yaşamamaları konusunda da uyarılmaktadırlar<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Ekolojik dengenin sabitliği kriteri, “Derin Ekoloji” ve “Yeşil Işık” nazariyecileri arasında tartışılmaktadır. “Yeşil Işık” nazariyecileri, tabiatın dengesinde olabilecek herhangi bir sapmanın tabiata zarar veremeyeceğini, dolayısıyla kendi dengesini yeniden kazanabilme kabiliyetine sahip olabilecek kadar sabit, istikrarlı bir sistem olduğunu savunurken; “Derin Ekoloji” nazariyecileri, tabiata dengeyi bozacak herhangi bir müdahale yapılmadığında, ekolojik dengenin sabit olduğunu, aksi halde tabiatın dengesinin bozulacağını savunurlar. Yeşiller, tabiatta herhangi bir değişikliğin olmadığını kabul ettiklerinden dolayı anti-çevrecidirler. Tabiatta telafi edilemez/geri çevrilemez bir tarzdaki denge değişiminin çevresel görüş açısından ahlaki olduğu söylenemez. Bu anlamda, İslâmî ekoloji bakış açısının, Yeşil Işık nazariyecilerinin görüşleriyle paralellik arz ettiği söylenebilir.

<sup>24</sup> A’râf (7), 85.

<sup>25</sup> Bahsi geçen mevzularla ilgili şu ayetlere bakılabilir:

“Allah’ın rızkından yiye, için fakat sakın yeryüzünde fesat çıkararak taşkınlık yapmayın.” (Bakara (2), 60).

“Ey Âdem’in çocukları! Her namaz vaktinde mescide giderken, süsünüz olan elbisenizi giyiniz. Yiyeğin için fakat israf etmeyin; Çünkü Allah israf edenleri asla sevmez. (A’râf (7), 31).

“Allah’ın sana ihsan ettiği bu servetle ebedi ahiret yurdunu mamur etmeye gayret göster, ama dünyadan da nasibini unutma, ihtiyacına yetecek kadar sakla. Allah sana ihsan ettiği gibi sen de iyilik et, sakın ülkede nizami bozma peşinde olma, çünkü Allah bozguncuları sevmez.” (Kasas (28), 77).

İslâm savaş hukukuna göre, savaş hâlinde bile bir ordunun, ağaçlarını kesmek, meyve bahçelerini yakmak, tarım ürünlerini tahrip etmek, hayvanları telef etmek ve su kaynaklarını zehirlemek gibi çevreye zarar veren her türlü eylemler yasaklanmış ve bu konuya ilişkin tedbirler alınmıştır. İslâm'ın öngördüğü bu ilke ve prensipler dikkate alınmadığı zaman, günümüzde olduğu gibi, çok tehlikeli çevre krizlerinin insan ve tüm canlıların hayatlarını tehdit eder boyutta ortaya çıkması; ayrıca tabiatın ekolojik dengesinde de önlenemez bozulmaların meydana gelmesi kaçınılmaz olacaktır<sup>26</sup>.

Gerçekten insan, İslâm hukukunun çevreyle ilgili temel ilke ve prensiplerine riayet etmemesi sebebiyle, Allah'ın emaneti üzerinde bir terbiyeci ve yönetici olarak hareket etmek yerine, tabiatı tahrip etmeye onu çağıran, teşvik eden çağdaş değer ve kuramların etkisi altına girmekten kendisini kurtaramayacaktır.

Her ne kadar tabiat insana hizmet için yaratılmış olsa da, tabiatın insan dışında başka varlıkların bulunması<sup>27</sup> ve her varlığın kendisine ait fitrî değerler taşıdığını Kur'an bize anlatmaktadır. Nitekim Kur'an'da anlatılan Hz. Süleyman'ın karınca topluluğu ile mücadelesi/karşılaşması, Hz. Süleyman'ın hayvan topluluklarıyla

---

“Yeryüzünü size hizmete hazır, uysal bir binek kılan da O! Haydi öyleyse siz de onun omuzlarında rahatça dolaşın. O'nun takdir ettiği rızaktan yiyin, istifade edin. Ama ölümden sonra dirilip O'nun huzuruna çıkacağımızı da bilin.” (Mülk (67), 15).

“Ey Milletim! Ölçüyü ve tartıyı dengede tam tutun, halkın haklarını eksiltmeyin ve ülkede müsriflik ederek fenalık yapmayın.” (Hûd (11), 85).

“Doğru terazi ile tartın, halkın hakkından bir şey kısmayın. Ülkede bozgunculuk yaparak nizamı bozmayın.” (Şuarâ (26), 183).

<sup>26</sup> “Allah'ın buyruklarını umursamayan şu insanların kendi tercihleriyle yaptıkları işler yüzünden karada ve denizde (bütün dünyada) bozulmalar meydana geldi, nizam bozuldu. Doğru yola ve isabetli tutuma dönme fırsatı vermek için Allah, yaptıklarının bazı kötü neticelerini onlara tattırır. (Rûm (30), 41).

<sup>27</sup> “Hem yerde hareket eden hiçbir canlı kanatlarıyla uçan hiç bir kuş türü yoktur ki sizin gibi birer toplum teşkil etmesinler.” (En'âm (6), 38).



uzlaşmasına ve hayvan topluluğunun da insanın genel bir eksikliğine dikkat çekmesine çok önemli bir örnektir<sup>28</sup>. Bu örnek, insanın tabiata hakim olamadığını ve olamayacağını gösteren çok açık ve kesin bir kanıttır. Zira tabiattan gelebilecek herhangi bir etkiden korunma kapasite ve yeterliliğini de insana sadece Allah vermiştir.

Şayet insan doğal kaynakları, tarım ürünlerini ve hayvan topluluklarını, gayesinin dışında kullanabiliyor, onların yetiştirilmesi ve genel özelliklerine müdahale edebiliyorsa, bu sadece Allah'ın kendisine verdiği akıl sayesinde. Böylece insan, Allah'ın dünyadaki varlıklar üzerine kendisini egemen kılmasını, bir değer olarak kabul etmeli ve ölçülü davranışlar sergilemelidir. Varlıklara karşı iyilikle muamelede bulunan insan, hesap günü, o varlıklarla ilgili konularda Allah'a karşı sorumluluktan, kendisini kurtarabilecektir. Bu anlayış, ölümden sonra hesap verme üzerine vurgu yapan çok önemli bir dünya görüşünün benimsenmesine bizleri sevk etmektedir. Öldükten sonra hesaba çekileceği bir günün varlığına inanma, inançlı bir müslüman için temel bir düşüncedir. Bu inanç ve düşünce, onların hayatlarını bir bütün olarak etkiler ve çevreleriyle olan ilişkilerinde daha dikkatli olmaları konusunda onlara bir aksiyonerlik kazandırır. İnsan kendisine sunulan emanetle diyalogunda, gerçekleştirdiği eylemlerinde, hesaba çekileceği bilincinde olduğu zaman, sadece gündelik ihtiyaçlarını karşılama düşüncesiyle hareket etmeyecek, aynı şekilde meselenin uhrevî yönünü de hesaba katarak, büyük bir sorumluluktan kendisini kurtarmanın çabasını gösterecektir. Zira insanın her açıdan hesaba çekileceğini şu ayet net olarak açıklamaktadır:

---

<sup>28</sup> Neml (27), 18.

“Artık bugün zulmedilmez, hakkınızdan başka size karşılık verilmez”<sup>29</sup>.

İslâm’da öldükten sonra hesap verme inancı, emaneti koruma görevi verilen insana her hususta yol gösterme noktasında çok önemli bir fonksiyona sahiptir. Meydana gelmesinde şüphe olmayan hesap verme inancı, insanların tabiatla olan münasebetlerinde istediği gibi davranma temayüllerine engel olur. Dahası, insanların şahsî davranışlarda bulunma konusunda bir fren vazifesi görür. İnsanın halifelik rolü, tabiat üzerindeki egemenliği ve doğaya karşı sorumlulukları Kur’an’da insanın emaneti kabullendiği ve gereklerini de yerine getirmeyi taahhüt ettiği zamanla doğru orantılıdır. Böylece insan, bir taraftan tabiattaki varlıklara nasıl davranması gerektiğini bilmesine rağmen kendi istek ve arzuları doğrultusunda hareket edebilir. Diğer taraftan ölçülü davranma sorumluluğuyla karşı karşıya kalır. İnsanın sahip olduğu dünya görüşü ve bu görüşün kökenini oluşturan kavramsal dayanaklar, insanın hayatını sürdürürken benimseyeceği hayat tarzının yönünü belirlemektedir.

Çevre krizleri insan kökenlidir ve krizin çözümü kapsamlı yaratılış planının, evrenin kavranmasında, bilinmesinde ve bu plan içerisinde insanın rolünün tespit edilmesinde yatmaktadır. Bugün insanlığı tehdit eden krizler, insanın çevre ile olan ilişkileri hakkında temel bazı sorulara cevap vermemizi zorlaştırmakla kalmamış, aynı zamanda hayatî önem arz edecek boyutlara ulaşmış problemler yığını haline dönüşmüştür. Bu sorular sadece teknolojinin getirdiği sorunlar değildir. İnsanın kendi yapısı, içinde yaşadığı evrenin karakteri ve tabiat gerçeğinin sonunun ne olacağı gibi bir takım sorulardır. Daha

---

<sup>29</sup> Yâsin (36), 54.

caydırıcı kanunlar vazetmek suretiyle gezegenimizi tehdit eden kirlilik, endüstriyel çöp ve nükleer atıklara karşı çevremizi bu tehlikelerden uzaklaştırabilir miyiz? Gerek ulusal gerek uluslararası ölçekte, doğal kaynakları koruyucu bir takım politikalar geliştirerek çevremizin bu kötü gidişine “Dur!” diyebilir miyiz? Yoksa bu ekolojik dengesizlikler, çağdaş medeniyetin teknolojik ve manevi bir kriz içinde olduğunu mu gösteriyor?

Ekoloji alanı ve çevresel etik sahasında yapılan yoğun tartışmalar, ekolojik krizlerimizin sebebinin ne olduğunu açıkça ortaya koymaktadır:

Bu krizlerin sebebi, tabiat ile tabiat varlıkları arasındaki ilişkilerimizle ve içinde bulunduğumuz hayat tarzı ile şekillenen değer yargılarımız ve inançlarımıza dayanmaktadır<sup>30</sup>. Bu görüşün temel nedeni, son zamanlarda bazı gözlemcilerin, araştırmacıların çevremizin dengesini sağlamak için yapılması gereken en son çarenin, yeni bir çevresel etiğin tesis edilmesine bağlı olduğunu ısrarla vurgulamalarıdır<sup>31</sup>. Bununla beraber yapılan değerlendirmelerden hareketle, İslâm’da çevre problemleri ile mücadele etmemizi öngören bağlayıcı emirlerin varlığından da söz edilebilir. Şayet bu alanda yapılması gerekenlerin ihmal edilmesi durumunda, gerçekte rasyonalizm çağı olarak bilinen ve çevresel düşüş çağında bize yol gösterici bir özelliğe sahip olan bilgi ve çalışmalardan yeterince faydalanamamış oluruz<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Sardar, *Islamic Futures*, s. 218.

<sup>31</sup> Örneğin bkz. Sandra Postel, *The Last Oasis*, London, Eartscan, 1992; ve R. Sylvia ve D. Bennet, *The Greening of Ethics*, Cambridge, The White House Press, 1994.

<sup>32</sup> Parvez Manzoor, “Environment & Values: The Islamic Perspective” *The Touch of Midas: Science, Values, and Environment in Islam & the West*, ed. Ziauddin Sardar, Manchester University Press, 1984.

Eğer İslâm'ın çevre etiği, müslüman din ve bilim adamları tarafından geliştirilir, detaylı bir şekilde izah edilir, içselleştirilebilirse, ilke ve prensipler insan hayatının her alanında etkili bir şekilde yürürlüğe konulabilirse, işte o zaman insanın çevre ile olan ilişkileri meselesi de kendiliğinden büyük ölçüde çözülmüş olacak, doğanın kalitesinde de bir düşüş yaşanmayacaktır. Aksi halde Kur'an, ayette tasvir edilen dehşetli bir günden insanlığı sakındırmaktadır:

*“Yer o müthiş depremiyle sarsıldığı zaman ve yer bağrındaki ağırlıkları çıkardığı zaman, insan şaşkın şaşkın:”Ne oluyor buna!” dediği zaman, işte o gün yer, üstünde olan biten her şeyi anlatır”<sup>33</sup>.*

---

<sup>33</sup> Zilzâl (99), 1-4.