



**Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Dergisi**

Hakemli Dergi

16/2001

**Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Kampüs
Tel: 0442 218 71 73
Faks: 0442 233 11 35
e-mail: erilfak@atauni.edu.tr**

İÇİNDEKİLER

Konferans Metni

Prof.Dr. Mehmed Said HATİBOĞLU

7-27

Din ve Devlet Siyaset ve Siyasi Rejim Meselesi

Prof.Dr. Fahrettin OLGUNER

29-58

Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur'anî Yaklaşım

Prof.Dr. Hamza AKTAN

59-79

Mu'allaka Şairlerinden: 'Amr b. Kulsûm

Prof.Dr. Süleyman TULUCU

81-96

Aklın Kullanımı Hoşgörü ve Toplumsal Barış

Doç.Dr. Niyazi USTA

97-105

Ümmü'l Fadl'ın Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e Süt Anneliği Yapması Konusundaki Rivayetlerin Tarih Açısından Tenkidli Bir Değerlendirilmesi

Yrd.Doç.Dr. Mustafa AĞIRMAN

107-122

Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
16/2001

YAYIN KURULU

Prof.Dr. Bahattin KÖK
(Başkan)

Prof.Dr. Süleyman TULÜCÜ
Doç.Dr. Niyazi USTA
Doç.Dr. A.Rafet ÖZKAN
Yrd.Doç.Dr. M.Hanefi PALABIYIK

Kapak, iç Tasarım ve Baskı

İlahiyat Fakültesi Bilgi İşlem Bürosu
ve

Yayın Servisi

Baskı Tarihi:

Temmuz 2001

Sülüs Yazıda Harflere Formlarına Göre Verilen İsimler

Yrd.Doç.Dr. Abdulkadir YILMAZ

123-139

Kur'ân-ı Kerîm'de "Yevm/Gün" Kavramıyla Zikredilen Âhiret İsimleri

Yrd.Doç.Dr. Ali YILMAZ

141-171

Kur'ân'a Göre Ahiret İnancının Bireysel ve Toplumsal Yönü

Yrd.Doç.Dr. Ahmet ÇELİK

173-195

Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar.

Yrd.Doç.Dr. Orhan ATALAY

197-231

Kıraat İliminde Tarık-Senet Boyutu ve Konu İle İlgili Te'lif Edilen Eserler

Yrd.Doç.Dr. Mehmet ADIGÜZEL

233-257

Kıraatlar Hakkında Bir Değerlendirme

Tahir b. Âşûr / Çev: Arş.Gör. Necdet ÇAĞIL

259-299

Erzurumlu Hattat Şevket Efendi

Arş.Gör. Yusuf BİLEN

301-316

Süt Akrabalığı

Arş.Gör.Dr. H.Murat KUMBASAR

317-332

Erzurumlu İbrahim Hakkı Hayatı, Kişiliği ve Eserleri

Arş.Gör. Mehmet KAZAR

333-350

"İnsanları ve Cinleri Ancak Bana İbadet Etsinler Diye Yarattım"

Ayetinin Anlam ve Yorumu Üzerine

Arş.Gör. Şehmus DEMİR

351-361

BİLİM KURULU

- Prof.Dr.A. Saim KILAVUZ
Prof.Dr.Abdulkuddüs BİNGÖL
Prof.Dr.Abdullah AYDINLI
Prof.Dr.Abdurrahman ÇETİN
Prof.Dr.Abdurrahman KÜÇÜK
Prof.Dr.Abdusselam ULUÇAM
Prof.Dr.Bahattin KÖK
Prof.Dr.Bayraktar BAYRAKLI
Prof.Dr.Bekir TOPALOĞLU
Prof.Dr.Davut YAYLALI
Prof.Dr.Ekrem SARIKÇIOĞLU
Prof.Dr.Fahrettin ATAR
Prof.Dr.H. Yunus APAYDIN
Prof.Dr.Hakkı ÖNKAL
Prof.Dr.Hamza AKTAN
Prof.Dr.Hamza GÜNDOĞDU
Prof.Dr.Hasan Kamil YILMAZ
Prof.Dr.Hasan ONAT
Prof.Dr.Hasan ŞAHİN
Prof.Dr.Hayati HÖKELEKLİ
Prof.Dr.Hayrani ALTINTAŞ
Prof.Dr.Hüsrev SUBAŞI
Prof.Dr.İbrahim ÇALIŞKAN
Prof.Dr.İbrahim CANAN
Prof.Dr.Kerim YAVUZ
Prof.Dr.M. Kemal ATİK
Prof.Dr.M. Nur DOĞAN
Prof.Dr.Mahmut KAYA
Prof.Dr.Mehmet AYDIN
Prof.Dr.Mehmet BAYRAKTAR
Prof.Dr.Mehmet DEMİRCİ
Prof.Dr.Mehmet ERKAL
Prof.Dr.Mehmet Faruk BAYRAKTAR
Prof.Dr.Mehmet S. AYDIN
Prof.Dr.Metin YURDAGÜR
Prof.Dr.Mustafa UZUN
Prof.Dr.Nasuhi Ünal KARAASLAN
Prof.Dr.Nesimi YAZICI
Prof.Dr.S Kemal SANDIKÇI
Prof.Dr.S.Hayri BOLAY
Prof.Dr.Sabri HİZMETLİ
Prof.Dr.Sadık KILIÇ
Prof.Dr.Şerafettin GÖLCÜK
Prof.Dr.Ünver GÜNAY
Prof.Dr.Yusuf Şevki YAVUZ
Doç.Dr. Halis AYHAN
Doç.Dr. İbrahim EMİROĞLU
Doç.Dr. M.Tahir YAREN
Doç.Dr. Mehmet ÖZDEMİR
Doç.Dr. Nasrallah HACİMÜFTÜOĞLU
Doç.Dr. Niyazi USTA
Doç.Dr. Recep YAPAREL
- Prof.Dr.Ali AKTAN
Prof.Dr.Ali BARDAKOĞLU
Prof.Dr.Ali Osman KOÇKUZU
Prof.Dr.Ali TOKSARI
Prof.Dr.Ali YILMAZ
Prof.Dr.Asri ÇUBUKCU
Prof.Dr.Beşir GÖZÜBENLİ
Prof.Dr.Beyza BİLGİN
Prof.Dr.Celal KIRCA
Prof.Dr.E. Ruhi FİĞLALİ
Prof.Dr.Erdoğan FIRAT
Prof.Dr.Fahrettin OLGUNER
Prof.Dr.Hayri KIRBAŞOĞLU
Prof.Dr.Hulusi KILIÇ
Prof.Dr.Hüsamettin ERDEM
Prof.Dr.Hüseyin ALGÜL
Prof.Dr.Hüseyin AYDIN
Prof.Dr.Hüseyin ELMALI
Prof.Dr.Hüseyin PEKER
Prof.Dr.Hüseyin TURAL
Prof.Dr.Hüsnü Ezber BODUR
Prof.Dr.İbrahim BAYRAKTAR
Prof.Dr.İbrahim Kafi DÖNMEZ
Prof.Dr.İzzet ER
Prof.Dr.Lütfullah CEBECİ
Prof.Dr.Mevlüt GÜNGÖR
Prof.Dr.Mevlüt ÖZLER
Prof.Dr.Muharrem ÇELEBİ
Prof.Dr.Muhittin SERİN
Prof.Dr.Münir KOŞTAŞ
Prof.Dr.Murtaza KORLAELÇİ
Prof.Dr.Mustafa BAKTİR
Prof.Dr.Mustafa FAYDA
Prof.Dr.Mustafa KARA
Prof.Dr.Mustafa TAHRALI
Prof.Dr.Naci OKCU
Prof.Dr.Nusret ÇAM
Prof.Dr.Osman TÜRER
Prof.Dr.Saim YEPREM
Prof.Dr.Salih AKDEMİR
Prof.Dr.Selahattin PARLADIR
Prof.Dr.Süleyman TULÜCÜ
Prof.Dr.Şükrü ARSLAN
Prof.Dr.Yünni SEZEN
Doç.Dr. Ali EROĞLU
Doç.Dr. Hasan AKSOY
Doç.Dr. İrfan AYCAN
Doç.Dr. Mehmet ÖZKARCI
Doç.Dr. Mualla SELÇÜK
Doç.Dr. Nuri ÖZCAN
Doç.Dr. Recep KILIÇ
Doç.Dr. Vahdettin BAŞCI

[11 Mayıs 2000 tarihinde Fakültemizde verilmiş konferans metnidir.]

*Prof.Dr. Mehmed Said HATİBOĞLU**

Talebe arkadaşlarım, pek muhterem Erzurumlular. Benim gibi birisinin sizleri buraya kadar getirtmiş olmasından tedirginlik duymaması mümkün değildir. İnşallah sizlere hayırlı birkaç söz söylerim de, bu endişemi bir nebze gidermiş olurum. Hepiniz hoş geldiniz.

Hamdolsun Türklerin İslâmiyete girişlerinden, İslâmîla müşerref olmalarından bu yana bin küsur sene geçti. Ve bu mukaddes İslâm'ı tebşir vazifesinin öncüleri arasında, sizlerin ecdadı vardı. Rasûlullah (a.s.)'in bütün insanlık âlemine tebliğ buyurdıkları Kur'an-ı Kerim'inin de ifade ettiği gibi Allah, Rasulünü hidayetle, ve bütün dinlere hakim olmak üzere gönderdi. Bizler bu hâkimiyetin Cenab-ı Hakk tarafından vazedilmiş kati bir hüküm olması hasebiyle, er geç gerçekleşeceğini söylemekte haklıyız. Ama hepimiz de hâl-i hâzır durumda yaşatmaktan üzüntü duyuyor ve soruyoruz: Niçin hâlâ İslâmiyet bütün dinlere hakim olmuş, dünyayı hidayetiyle kaplamış bir durum sergilemiyor?

Bu soru üzerinde kafa yoran geçmiş alimlerimizin, hemen hemen müştereken ifade ettikleri bir husus vardır: "Bu hedefe hâlen ulaşılamamış

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi.

olmasındaki bütün mesuliyet, İslâmda değil, müslümanlardadır. Dolayısıyla, dinlerine hakkıyla sahip olamamış, onun emirlerini hakkıyla yerine getirememiş bir ümmetin dinlerinden şikayetçi olmaya hakları yoktur” demişlerdir. Bizler bu günün Anadolu müslümanları olarak, ki bu benim acizane kanaatimdir, dünya müslümanlığının temsilcisi durumundayız. Dünya müslümanları arasında, en fazla kur’ânî hedefi gerçekleştirecek nesil, bizim neslimiz olmaktadır. Ben bundan şahsen iftihar duymaktayım. Göremeyecek olsak bile bizim çocuklarımız, bizim nesillerimiz bu neticeye doğru hızla yürüteceklerdir. Yeter ki dinimizin iki kaynağı temel iki kaynağı durumunda olan Kur’an-ı Kerim ve sünnetin prensiplerini hakkıyla ortaya koyma imkânını bulabilelim.

Kur’an-ı Kerim, bize ne getirdi? Rasûlullah (a.s.) bize Allah’ın dini olarak neyi talim etti? Burada Kuran’ın orijinal metinlerini sunmaya lüzum görmüyorum, ekserisi ilahiyat mensubu zannediyorum dinleyicilerimin, mealen arzutmeye çalışayım: Cenab-ı Hakk bu dini kendisine layık kul yetiştirmek için gönderdi. İnsanları niçin yarattı? Kendisine layık olmalarını gerçekleştirmek için yarattı. Peki bu kendisine layık kul olabilmenin yolu ne, bunu da gösterdi. Bu yol, ilim ve ahlak yoludur. İlimsiz, cehaletle Hakka hakkıyla kul olabilmek mümkün değildir. Onun içindir ki Kur’an-ı Kerim’in pek çok yerinde, ilme en üstün değer verilmiş, bilenlerle bilmeyenlerin bir olmadığı defaatle tekrarlanmıştır. Benim acizane kanaatime göre biz, bu ilmî üstünlüğü hakkıyla gerçekleştiremediğimiz içindir ki, bugün Kur’an-ı Kerim’in, sünnetin ruhundan oldukça uzak bir yerde bulunuyoruz. İnşallah memleketimizde kurulmuş ve sayıları oldukça artmakta olan ilahiyat fakültelerimizin müsbet mesailerini neticesinde, bu seviye düşüklüğümüz tezelden kapatılacaktır. Benim şahsen kırk altı senelik bir intisabım var talebeliğimden itibaren üç beş sene Avrupa’daki çalışmalarımı hariç bırakırsak, kırk küsur senedir fakültedeyim, Ankara ilahiyat fakültesinde. Ve bu

müddet zarfında edindiğim kanaati ana hatları ile siz kardeşlerimle paylaşmak istiyorum.

Cenab-ı Hakk bizlere iki dünya gösteriyor. Birisine muvakkat el-hayatuddünya diyoruz, ikincisine el hayatulâhira diyoruz. İki dünyası var insanoglunun. Birincisi dünya, halen yaşamakta olduğumuz dünya hayatı, ikinci ebedi dünyanın hazırlayıcı safhasını teşkil ediyor. Hadis haline de getirilmiş olan bir kelam-ı kibarda “eddünya mezraatulahira” denilmektedir. Yani ahiretin kazanılma yeri dünyadır, dünya âhiretin tarlasıdır. Ne demek bu? Bu demektir ki, biz eğer, ahirette güzel bir yer istiyorsak bunu, bu güzel mevkii; dünyada hazırlamakla mükellefiz. Bu temel Kur’ani prensiplerden birisidir. Bununla ilgili olan pek çok ayet vardır. Dünyada ne yapıyorsak ahirette onu bulacağız. Dünyada kazanılmamış bir faziletin, bir değer ahirette bulunması mümkün değildir. Burada ne işlemişsek onu bulacağız. O bakımdan, dünya hayatının her safhası, her çeşit dünyevi meşgale, bizim Kuranımızın bize emrettiği bir değer teşkil etmektedir. Bundan neyi kastediyorum. Bundan, bu günün hıristiyanlığının anladığı manada bir din telakkisinin İslâmiyette olmadığını kastediyorum. İslâmiyet mabede hasredilmiş bir din değildir. İslâmiyet yaşanacak bir dindir, bu hayatın dinidir. Bu hayatta gerçekleştirilmemiş bir dini değer ahirette karşılığını bulmak hayaldir. O bakımdan dünya hayatının her safhasında yaptığımız her işin müspet veya menfî bir İslâmi değeri vardır. Ki bunu ifade eden pek çok âyet bulunmaktadır. Ben bunları sayarak sizin vaktinizi almak istemiyorum. Fakat şuna dikkatinizi çekmek istiyorum. Cenab-ı Hakk Kur’an-ı Kerim’in pek çok yerinde insanlara, müminlere hitab ediyorken “innellezine âmenû ve amilussâlihât” diyor. Nedir bu? Yani iman edenler ve salih amel işleyenler. Bunların beklediği makam, ikinci dünya hayatında, ahiret hayatında beklediği makam, en yüksek makamdır. Biz amel-i salih der geçeriz. Amel-i salih aslında nedir? Amel-i salih demek, insanlığa hemcinslerine, Allah’ın yarattığı bütün

varlık alemine karşı hayırlı hizmette bulunmak demektir. Kur'an-ı kerim'de Cenab-ı Hakk, "hayırlı işlerde yarışın" buyuruyor, "şerlerden uzak kalın" diyor, "salih amel işleyin" diyor, "hasen işlerde güzel işlerde bulunun" diyor ve "bunların zıddı olanları işlemeyin" diyor. Fakat bunları söylüyorken, misallerini veriyor fakat bir liste vermiyor elimize, yani, "salih amel, hayırlı amel, güzel amel şunlardan ibarettir, bunların dışında başka salih amel yoktur" diye bize bir liste vermiyor. O zaman, o zaman bundan neyi kastediyor Cenab-ı Hakk? Yapılan her türlü hayırlı amelin Kur'anın emrettiği bir amel olduğunu belirtmek istiyor. Ben size sesimi ulaştırabilmek için şu mikrofonu kullanıyorum, değilmi? Mikrofonu düşünmek ve gerçekleştirmek salih bir amel midir? Kötü bir amel midir? desem ne cevap vereceksiniz? Hoca bu mikrofon olmasa sesini duymayacaktık, diyeceksiniz. Demek ki bu, sesi ulaştırma hayırlı hizmetinin bir âletidir. Şimdi bu hayırlı hizmet, Kur'an-ı Kerim'in emrettiği bir hizmet olmuyor mu? Oluyor. Bunu yapmak Kur'an ın emrettiği bir işi yapmak olmuyor mu? Pekala oluyor. Ben gözlüğümü unutmuş gelmişim. Burda belki okuyamayacağım bazı şeyleri. Ama gözlük takıp gelseydim ve deseniz idi bana: bu senin gözlüğün hangi fıkıh kitabında yazılı hangi tefsirde yazılı, hangi hadis kitabında yazılı, deseydiniz. Ben hiç cevap veremezdim. Ama derdim ki bu gözlüğü yapmak, Kur'an'ın da sünnetin de emrettiği bir iştir. Ama bunlar hıristiyan düşüncesinde dini bir şey midir? Değildir. Bizim telakkimizde dinidir, İslâmîdir. Niçin İslâmîdir? Dikkat çekmek istiyorum gençlerimizin zihnine iyice yer etmesi bakımından. Çünkü "innellezine amenu ve amilussalihat" denen ayetlerin içine giriyor bütün bu eylemler ve bütün bu işler. Rasûlullah (a.s.) bu ayetleri en iyi anlayan ve en iyi tatbik eden, şahıs planında, en yüksek şahsiyettir. Ve onun bize sunduğu sünnet kültüründe böyle misaller vardır. Ve bu ayetlerin izahı sadedindedir. Hadis hocalarımız bilirler, bir hadis okuturlar: Rasûlullah buyurdu ki "iman yetmiş küsür şubedir, bunların en küçüğü yolda gördüğümüz bir taşın

alınıp kenara konmasıdır” şimdi bir taşın veyahut atılmış bir süprüntünün alınıp yolun temizlenmesi vazifesini kim yapıyor? Bu vazifeyle mükellef olanlar tanzifatla meşgul işçilerimiz değil mi? Bu işçilerimizi Rasûlullah (a.s.) imanın bir şubesini yerine getiren vatandaş olarak değerlendiriyor. Tanzifat memuru diye bir sınıf var mıydı bizim fıkıh kitaplarımızda? Böyle bir sınıf yok. Ama bu günün bu sınıfı tamamıyla Kur’an ve sünnetin emrettiği işleri yapan hizmetliler durumundadır. Sa’d ibn Vakkas hazretlerine Rasûlullah buyurmuş ki “her türlü hayırlı salih amel, imanın bir cüzüdür, İslâmın bir emridir. Hatta hanımına verdiği bir kaşık yemek dahi İslâmın emri cümlesinden bir vazifedir” buyurmuşlardır. Hanımının ağzına yemek vermek dahi İslâm imanının, İslâm ahlakının bir vazifesi olmaktadır. Şimdi bunları söyledikten sonra, Kur’an’ın muhtevasına eğildiğimiz zaman biz sadece manevi değerlerle, hükümlerle değil, bu umumi istikametteki ahlaki nizamın cemiyet içindeki tecellileri ile ilgili hükümler de görüyoruz. Bu çerçevede, İslâmiyeti bizlerden evvel tetkik etmek durumunda kalmış batılı İslâmologların, şarkiyatçılar dediğimiz alimlerin de ifadeleri ile sabittir ki, İslâmiyet bir dünyevi dindir. İbadetleriyle, ahlakıyla, dünyevi nizamı ile dünyevi vasıfta bir dindir. Şimdi aklıma geldi diyanette bir hocamızla konuşuyorduk. Dedim ki ona, bizim dedim namazımız, abdestimiz, orucumuz bile dünyevidir. Hoca önce biraz şaşırды tabii, pek çokları gibi, bu fiilleri uhrevî vasıfta görmeye şartlanmışdı. Nasıl olur hocam? Dedi. Sordum kendisine: âhirette günde kaç rekat namaz kılacağız, eğer cennete gitmemiz nasip ise? Cevaben: Namaz yok orda dedi. Namaz nerde var dedim. Dünyada. Dedi. Öyleyse dünyada olan şey dünyevidir. Devam ettim: ne kadar oruç tutacağız? Oruç da yok dedi, ha oruç nerde, burda dünyada. Bunu çoğaltabilirsiniz. Şimdi dünyada biz bunları niçin yapıyoruz? Niçin namaz kılıyoruz. Niçin oruç tutuyoruz niçin hacca gidiyoruz. Niçin zekat veriyoruz. Bizi Allah’a layık kul olmaya bunlar sevkedecekler de onun için. Estaizübillah, “innesselate tenha anil

fahşai velmünker” değil mi? Namaz insanı fuhşiyattan, yani her türlü çirkinliklerden münker işlerden alıkoyar. Yani onları yapmayın der diyor. Yani namaz kılan bir adam bu tür işleri yapmaz. Peki bu işler nerede var? Ahirette mi var bu işler. Bu dünyada var. Demek ki bu dünyada namaz kılıp da kötü işlerden fena işlerden uzak kalmayan bir adamın namazında hiçbir hayır yoktur. O namaz kılıyor değildir. Kur’an-ı Kerim’de “terazileri doğru tutun” diyor. Teraziler ahirettemi tutulacak? Terazi bu dünyanın işidir. Cenab-ı Hakk “ya eyyühellezine amenü kulu kavlen sedida” diyor. Ey iman edenler doğru söz söyleyin diyor. Doğru sözü biz ahirette mi söyleyeceğiz. Bu dünyada mı? Bu dünyada söyleyeceğiz. Bu bakımdan Kur’an-ı Kerim’in mesajı insanı dünyada adam etmeye yönelik mesajdır. Bu böyledir. Fakat son zamanlarda, biliyorsunuz, her şeyimizi her işimizi dini kitablara dayandırarak yapmaya kalkanlar çıktığı için, bazı yüksek mevkide bulunanlar, İslâmiyeti mabede hasretmek gibi bir düşünceye sahip oldular, hatta bir siyasi büyüğümüz, dedi ki millete hitaben; sizin dedi camiye gitmenize engel olan mı var. Sizi namaz kılmaktan alıkoyan mı var? Yok, öyleyse İslâmiyet bu ülkede yaşanıyor. Dedikleri bir kısmıyla doğru, bir kısmıyla eksik. İslâmiyet sadece mabedde yaşanan bir din değildir. İslâmiyet hayatta yaşanacak cemiyette yaşanacak bir dindir. Bu bakımdan ben size burada belki açıklayıcı olur diye, kendi alimlerimizden değil, batılı alimlerden birkaç metin sunmak istiyorum. İslâm Ansiklopedisi’nin, Gayr-ı müslim âlimlerin hazırladıkları İslâm Ansiklopedisi’nin mescid maddesini yazan Pedersen ismiyle meşhur bir alim vardır. Bakın ne diyor: “İslâmın mahiyeti icabı din ile siyaset bölünmez bir bütün teşkil etmekte idi. Her iki sahağa da aynı şahıs, hükümdar ve baş idareciydi. Ve aynı bina yani cami çe, siyasi ve dini faaliyetin merkezi idi.” İşbu Pedersen Hz. Peygamber zamanındaki mescidin fonksiyonunu böyle izah ediyor. Meselâ meşhur Goldziher yahudi asıllı büyük bir alimdir. “İslâmın dini kanunu şeriatı diyor, medeni, cezai, anayasal olsun, hukuki hayatın bütün

dallarını içine alır.”yani ona göre, şeriatın uğraşmadığı hiçbir mevzu yoktur. Birkaç sene önce vefat etmiş gene yahudi asıllı Amerika’da yaşayan Goiten diye meşhur bir alim vardır. O şöyle diyor: “Herkesin bildiği gibi şeriat, akitler ve miras kaideleri gibi sırf hukuki meseleler ile namaz ve oruç gibi dini vazifeler arasında bir fark gözetmez. Hepsi kudsi hukukun bir parçasıdır.” Halen hayatta olan Montgomery Watt: ise “Bir müslüman için din hayatın her yönünü içine aldığı halde, sıradan bir Avrupalı hıristiyan için religion (din) hayatın ancak küçük bir bölümünü içine almaktadır” diyor. Ve siz bu kabil beyanları ilâ nihaye çoğaltabilirsiniz. İsterseniz. B. Lewis’den de bir nakil de bulunayım size. Bunu aldığım eser: İslâmın Siyasal Dili diye türkçeye tercüme edildi: “Kutsal İslâm hukuku olarak adlandırabileceğimiz şeriat, insan hayatı ile ilgili bütün konuları kapsar ve bu nedenle de doğal olarak, devlet idaresinin işleyişini bütün yönleriyle ele alır”. Şimdi bunlar, İslâmiyeti yakinen tetkik etmiş, bizim kendi kaynaklarımızdan tetkik etmiş batılı şarkiyatçıların beyanlarıdır. Peki bunların dedikleri bu şeriatın ne menem bir şey olduğu üzerinde bizim açık bir bilgimiz var mı? Nedir şeriat? Şeriat İslâmın hukuku demek. Cenab-ı Hakka karşı insanların bir vazifesi vardır, insanın insanla ilişkisi vardır, insanın çevresi ile ilişkisi var. İnsanın insanla olan ilişkilerini tanzim eden bölüme biz genellikle İslâm hukuku veya şeriat diyoruz. Bu şeriat dinin bir bölümünü teşkil ediyor. Din her şeyi kapsıyor ama şeriat dinin hukuki tarafını diyelim. Şimdi hukuki mevzuat üzerinde, biz bu gün Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları olarak ne durumdayız? Bunları bir üniversite hocası olarak açıkca konuşmakta yarar görüyorum. Ben bilebildiğim kadarıyla burada konuşurum, eğer yanlış söyler isem, lütfen ikazda bulunmak sizin vazifenizdir. Söyliyeyim yanlışsa düzeltiniz. Ben burada bildiğimi anlatmakla vazifeliyim. Üniversite özgürlüğü bu demektir. Evet, bu kanunların Peygamber Efendimiz zamanındaki durumundan başlayalım. Kur’an-ı Kerim’in pek çok ayetinde, Kur’an’ın emirlerini tatbik etmekle mükellef

olunduğu beyan edilir. Rasûlullah (a.s.)'a hitaben; "li tahkûme beynennasi bima enzelallah" yani Allah'ın inzal ettiği ile hükmedeceksin diyor. Demekki Rasûlullah (a.s.) aldığı risalet vazifesinin gereği olarak. Kur'an-ı Kerim vahiylerini ümmete, topluma nakletmek, aynı zamanda o hükümleri tatbik eden bir siyasetçi olmak, devlet başkanı olmak durumundadır. Ona bu emri bizzat Kur'an-ı Kerim veriyor. İş bu Kur'an'da insan hayatıyla ilgili pek çok mevzuat vardır. Hepsi olmamakla beraber, oldukça hukuki hüküm vadır. Ankara Hukuk Fakültesi hocalarından, rahmetli oldu, Şakir Berki hocamızın "Kur'an'da hukuk" isimli kitabına bakabilirsiniz.

Ben Diyanette Din İşleri Yüksek Kurulu'nda vazifeliyken Riy'aseti Cumhur makamından bize bir soru tevcih edildi. "Kur'an-ı Kerim'in hükümleri ile bu günkü medeni kanunlarımız çatışır mı?" şeklinde, Ben şahsen bir müsvedde hazırladım. Buraya almışımıym bilmiyorum yani bir misal olmak üzere, belki huzurlarınızda ifade etmekte fayda vardır. Müsvedde burdaymış. Evet gerçeği inkâra mahal yok. Hâlen Diyanet İşlerinin senelerdir yayınlamakta olduğu Kur'an mealleri de dahil olmak üzere, bütün meallerde, bugünkü Türk Hukuk mevzuatıyla çatışan Kur'an hükümleri mevcuttur. Mesela, süt kardeşle evlenmek, Kur'an-ı Kerim'e göre haramdır. Ama bizim medeni kanunlarımıza göre helaldir. Hiçbir mahzuru yoktur. Çok hanımla evlenmek, Kur'an-ı Kerim'e göre caizdir, bu günkü kanunlara göre yasaktır. Hırsızlık yapmış kadın ve erkeğin, muayyen şartlar teşekkül ettiği takdirde, ellerinin kesilmesi Kuran ın emridir, ama bugünkü kanunlarımızda el kesmek diye bir ceza yoktur. Zina eden kadın ve erkeğin Kur'an ayetlerine göre cezası, işte dayaktan recime kadar gider, fakat bu günkü kanunlarda böyle bir hüküm yoktur. Miras hukuku mevzuunda Kur'an-ı Kerim'in kızla erkek arasındaki ayırımını biliyorsunuz, ama bugünkü kanunlarda böyle bir farklılık yoktur, eşittir. Bunları çoğaltmak mümkün. Bu misallerden, misal olsun için verdiğimiz bu maddelerden anlaşılacağı üzere,

Kur'an ve sünnetin bu neviden hükümlerini hayata geçirmek isteyen birisi, laik devletin kanunlarıyla çatışır hale gelecektir. Bu kaçınılmazdır. Mesela birisi dese ki; benim malımı çaldılar ben hırsızın elini kesmek istiyorum, Kur'an bunu emrediyor dese bunu yapamaz. Kur'an serbest bırakmış, ben dört hanıma kadar alacam dese, buna kanun manidir. Sözü uzatmaya lüzum yok. Gerçek durum nedir? Kur'an'ın getirdiği bazı kanunlarla zamanın kanunlarının çatışıyor olduğudur değil mi? Evet, peki bu çatışmanın içinden çıkabilmenin çaresi yokmudur. İşte bunu düşünmekle vazifeliyiz biz. Yani ne yapacağız halimiz ne olacak? Kur'an'ın emrini yapmaya kalksan, laik kanunlar sana mani oluyor. Laik kanunları tatbik etmeye kalksan Kur'an'a muhalif düşüyorsun. Memleketimizde günümüzün en aktüel meselesi kızlarımızın başındaki örtüdür mesela değil mi? Kızlarımız ne diyor. Bunun diyor yerini biz Kur'an da buluyoruz. Var, emir var. Takacak ama meclisimizin çıkardığı kanunlar buna müsaade etmiyor. Değil mi, bir çatışma yok mu? Var. Var da, bu kızlarımız, baş örtüsünü müdâfaa ediyorlar. Edebiliyorlar ve bunu neye dayandırıyorlar. Bu demoktarik hakkımızdır, bize verilmiş bir haktır diyebiliyorlar da, hiçbir zaman hırsızın cezası elini kesmektir, hırsızın elinin kesilmesini istiyoruz diye bir talepte bulunmuyorlar, değil mi? Halbuki her ikisi de Kur'an'ın emridir. Bunun çaresi ne? Bunun çaresini her şeyden evvel düşünmek durumunda olan, ilahiyat mensuplarıdır. İslâm kaynaklarını tetkik etmekle vazifeli olan kişilerdir. Bizim bu sahada ne gibi bir çözüm getirebilme imkanımız vardır? En ciddi sual budur. İslâm dünyasının bu gün maruz kaldığı en büyük problem budur. Bu problem sadece Türkiye'nin meselesi değildir. Bu bütün İslâm devletlerinin meselesidir. Ama bu gün İslâm devletleri, bu meseleyi çözümlenmede henüz birkaç adım bile atabilmiş değildir. Burada yeri gelmişken Aişe bnt. Şâfi isimli meşhur bir Mısırlı hanım âlimin tesbitini kısaca nakledeyim: 1972'de Kazzafi o zaman İslâm'ın liderliğine soyunmuş bir devlet başkanı, bunları Kahire'de toplamış. İslâmın meselelerini

halledecek. Şimdi bu Aişe bnt. Şâtî vefat ettiğini işittim. Doğrumudur bilmiyorum, Kazzafî'ye hitaben şunları söylemiş: "Ben diyor Kur'an medresesinden yetişmiş bir kimse olarak konuşuyorum. Senin takdim etmek istediğin İslâm, korkarım onlarca bilinmez ve mechul kalır. Bizim buradaki yani Mısır'daki İslâm başka, Fas'ta, Tunus'ta Cezayir'de başka, Suudi Arabistan'da başkadır. Herkes İslâmı kendisine göre anlıyor. Bir sene önce Trablus'ta katıldığım müslüman alimler toplantısında diyor topu topu hepimiz elli kişi idik. İslâm alimleri toplanmış elli kişi. Hepimiz de İslâm adına konuşuyorduk. Kainat, hayat, tabiat konularında, bunlar karşısındaki durum ve münasebetlerimizin tesbitinde görüşte, düşüncede, zihniyette birbirine benzeyen ne vardı aramızda? Hiç. Evet, geçen yıl İslâma davet cemiyetinin tertib ettiği kongrede, düşünce itibariyle birbirine benzeyen iki kişi göremedim diyor. Peki bu hanım allamenin diyelim, bu tesbitinin sebebi nedir? Bu tesbitinin vardığı bir tek nokta vardır. Demek ki bu gün İslâm alimi geçinenlerimiz daha müşterek bir İslâmın tarifinde birleşemiyorlar. Niçin birleşemiyorlar? Çünkü kültürleri yeterli değildir. Kültür noksanlığımız var. İslâm kültürünü tamamiyle kavramış bir halimiz yok. Şimdi bu noktada müsademizle söylemek zorundayım. Niçin yok? Biz Rasûlullahdan bize intikal eden malzemeyi ilk asırdan itibaren yazıya geçirmeye ve problemlerimizi yazılı kitaplar haline getirmeye başladık. Başta belirttiğim İslâmî çerçeve içinde, dünyanın bütün meselelerini İslâm'ın meselesi addeden alimlerimiz, her meselenin hükümlerini kendi kültür seviyelerine göre tesbit etmeye başladılar. Kur'an üzerinde olsun, hadis üzerinde olsun. Bugün bir ciltlik bir Kur'an-ı Kerim var elimizde. 6. asrın bir alimi İbn Akıl'ın tefsirde 400 ciltlik bir eser vücuda getirdiği yazılmaktadır. Bir tek alimimiz 400 cilt tefsir yazmış. 3. asra bakalım, Taberi'nin bu gün elimizde bulunan tefsiri 30 cilttir. Bir ciltlik bir Kur'an-ı Kerim'in izahına hasredilmiş ciltleri toplasanız bu salon almıyacak. Bu gün vasıl olduğumuz 1400 senesinde, İslâm kitabıyatı dediğimiz o malzeme emin

olun, tetkik ve inceleme açısında vüsatimizin çok çok üzerindedir. Bugün İslâm alimî geçinenlerimiz, neyle yetinmek durumunda oluyor. Alıyor birkaç kitap, onu okuyor, ondan sonra fetva vermeye kalkıyor. İşte çıkmazımızın birinci sebebi bu. Biz ne zaman kendi kültürümüzü tanıyacağız, muhasebeden geçireceğiz, o zaman müsbet bir noktada birleşme imkanımız olacak. Ki bu gün tanzimattan sonra meşrutiyetle hızlanan İslâmî düşünce akımları sonunda, Kur'an-ı Kerim mevzûunda birçok cereyanlar vucuda geldi. Ve dediler ki, bir kısmı gayet muhafazakar Kur'an ve sünnetin bize getirdiği hiçbir hükümde değişme olmaz. Bunlar kıyamete kadar bakidir. İkinci kısım, bunun çıkmaz yol olduğunu gören ikinci kısım, yahu dedi, etmeyin kılmayın Kur'an ın her hükmü kâbil-i tâtbik değildir. Bir alemşumul, her zaman geçerli olan kısmı vardır, bir de mevzii durumda olan, mahalli değer taşıyan kısmı vardır, bari bunu ayıralım. Öteki üçüncü bir kısmı da dediler ki, hiçbir zaman böyle bir hareketle, kurtuluşa erişilmez. Yapılacak tek şey batı kanunlarını getirip tatbik etmektedir. Kurtuluşumuz bundadır. Bu üçüncü kısmı ilahiyatçıların ve müslümanların kabul etmesi mümkün değildir. Ama ikinci kısım üzerinde, sizlere sunmak istediğim bir kaç misal hakkında fikrinizi almak istiyorum. Gerçekten de biz bu gün Kur'an-ı Kerim'in bazı hükümleri mahalli değerdedir dediğimiz zaman, bazı vatandaşlarımız, bunu Kur'an'a hakaret olarak telakki ediyorlar. Halbuki hiç böyle bir durum yoktur. Bu husûsu bir parça açıklamakta yarar görüyorum:

Biz İslâmî değişim süreci konusunda vaktiyle bir panel düzenledik. Ankarada rahmetli Turgut Özal da iştirak ettiler. Bendeniz idare ediyordum paneli. Benim kulağıma eğildi ve nelere ağırlık vereyim? Konuşmama esas alacağım bir misal söyle bana dedi. O an aklıma şu geldi, efendim, dedim, sayın C. Başkanım, meselâ Kur'an-ı Kerim'de estaizu billah "ve aiddü lehum mastatâtum min kuvve" yani düşmanlarınıza elinizden geldiğince kuvvet hazırlayın buyuruyor. Kuvvet hazırlama emri veriyor. Bu emir alemşumuludur. Ne

zaman düşmanınız varsa onlara karşı kuvvetli olmak müslümanın vazifesidir. Bu ayetin devamında Kur'an-ı Kerim'de "ve min ribâtilhayl" diyor. Yani süvari kuvveti hazırlayın diyor. Tamam dedi anladım meseleyi. Neyi anlamıştı Özal rahmetli? Şimdi desek ki Kur'an-ı Kerim suvari kuvveti hazırlayın diyor, öyleyse bizim ordumuz suvariden ibaret kalsın, uçağa tanka şuna buna hiç ihtiyaç yoktur, demeye kalksak hiçbir müslümanın bu teklifi kabul etmesi mümkün müdür? Hiç birimiz etmeyiz. Ne deriz o zaman, o zamanın kuvveti suvariden ibaretti. Onun için Allahu azimuşsan da böyle demiştir. Tank hazırlayın, uçak hazırlayın deseydi kim ne anluyacaktı? Şimdi biz bu noktada Kur'an'ın "ve min ribatilhayl" ifadesini mevzii değerinde sayarsak, günah mı işlemiş, yanlış mı yapmış oluruz?

İbadet mevzularında da bir misal vereyim. Oruçtan bahsediyorken Cenab-ı Hakk Kur'an da, sizden evvelkilere olduğu gibi size de oruç farz oldu diyor. Bu ibare karşısında insanlık mevcut olduğu müddeçe oruç ibadeti mevcut olacaktır. Ortadan kaldırılamaz. Ama orucun ne zaman başlayıp ne zaman biteceği mevzuunda da Kur'an-ı Kerim'de tafsilat var. İşte "kulû veşrabû hattâ yetebeyyene lekumu'l-haytu'l-ebiyad" dan sonra diyor ki "sümme etimmu's-siyame ile'l-leyl" sonra orucu geceye kadar uzatın, tutun diyor. Şimdi bu günkü dünyayı ilkokuldan, ortaokuldan başlayarak öğrenmeye başlamış bir vatandaşımıza dünyanın bazı yerlerinde altı ay müddete varan bir şekilde güneş doğmadığı veyahut gündüz olmadığı gece olduğunu bilen bir vatandaşa bu ayeti tatbit et dersiniz, tatbiki mümkün müdür? Altı ay müddetle oruç tutması lazım mesela hiç bozmadan veyahut altı ay müddette hiç oruçsuz gezmesi lazım. Mümkün müdür? Olmaz böyle bir şey. Peki niye Cenab-ı Hakk "sümme etimmussiyame ilelleyl" demiş? İşte, bu gece kaydına, tamamıyla Rasûlullah (a.s.)'ın yaşadığı veya ona benzer coğrafi muhitlerde riayet edilecek demektir. Ben bunu böyle anlıyorum. Aksi takdirde siz ne namaz kılabilirsiniz, bazı yerlerde, ne de oruç tutabilirsiniz. Şimdi namazı nasıl kılacağız o zaman. Namazı

bizim alimlerimiz Peygamber Efendimizin zamanındaki şekliyle kitaplara yazmışlar, ve onun şartlarından birisi olarak, vakit tayinini, vaktin gelmesini koymuşlar ki, vakitsiz namaz olmaz, peki. Şimdi tarihe gidelim: İbn Fadlan'ın seyahatnamesini okudum. 310 hicri tarihinde, milâdi dokuzyüz ediyor, bizim Hazar denizinin kuzeyinde Volga bölgesinde Bulgar türkleri var. Türk Bulgarlar var. İsimleri Bulgar ama bu günkü Bulgar değil ha. Türkler bunlar, müslüman olmuşlar. Abbasi halifesine mürâcaatta bulunuyorlar: Bize ilim adamları gönder, biraz da para falan gönder diyorlar. Şimdi abbasi halifesininin gönderdiği heyete bu İbn Fadlan da dahildir, o anlatıyor durumu. Bizimle ilgisi olan tarafını sadece anlatayım. Bir de baktım diyor: adamlar yatsı namazını kaldırmışlar, yok kılmıyorlar. Niçin kılmıyorsunuz diye sormuş , vakit teşekkül etmiyor demişler. Gerçekten de Akşam namazı olduktan sonra sabahın şafağı söküyor. Yatsı vakti olmuyor. Şimdi vakti gelmeden namaz kılınmaz diye kitapta okumuşuz ya. Dolayısıyla yatsı namazını kaldırmışlar, namazı dört vakte indirmişler. Şimdi ben size soruyorum: dört vakte indirmenin mesuliyeti kime aittir? Mesuliyeti tabii ki bizim alimlerimize aittir. Malesef, Horasan fakihleri, böyle bir fetva vermişler. Halbuki bana göre zamanla ilgili bu kayıtlar Rasûlullah (a.s.)'ın zamanındaki şartlarla mukayyettir. O şartların geçerli olduğu bölgelerde onlara riayet edersin. Birkaç sene evvel bir Suudi Prensini aldı Amerikalılar, uyduda gezdirdiler. Adama sordular: neye göre namaz kılacaksın bu yokluculukda? Adam saatini gösterdi. Saate göre. Vakit teşekkül etmiyor. Namaz kılmam demedi böyle bir istisnai durumda. Aynı müşkilat kuzeye ve en kuzey e doğru gittikçe ve en güneye doğru gittikçe daha da fazlalaşıyor. Peki buradaki müşkilatın sebebi nereden kaynaklanıyor? Halbuki, İslâm mâdem alemşumul bir dindir, dünyanın sonuna kadar baki kalacak bir din, öyleyse kitabların bu esas gözönüne alınarak yazılması gerekir. Bizler hiç olmazsa bu elastikiyeti lütfen göz önünde bulunduralım. Şimdi kitaplarımızda mesela Erzurumlu Ö.N.Bilmen

hocaefendinin Büyük İslâm İlmihali'ni açtığı zaman ne görürsün, itikaddan sonra suların ahkamından bahseder değil mi? Suların ahkamı mevzuu ne demek. Yani, bir müslüman temiz yemek ve temiz içmekle mükellefmidir, Kur'an-ı Kerim'e göre evet. Peki bu temizliğin ölçüsü nedir? İşte bu temizliğin ölçüsünü bizim ilk İslâm alimleri ki hepsi de ansiklopedik mahiyette ilim adamları idi, her türlü meseleye cevap vermek mükellefiyetinde idiler, onun için her meseleyi yazmışlardır kitaplarına. Bir suyun temizlik ölçüsü ana hatlarıyla nedir bize göre? Bir su renksiz olacak, kokusuz olacak değil mi, bir de ne olacak tatsız olacak. Bir gün Çernobil hadisesi oldu, Rusyadan bu radyasyon yayıldığı zaman, dendi ki bize sakın radyasyonlu su içmeyin. Radyasyonlu dediğimiz su, tamamıyla bizim fıkıh kitaplarında helal olarak yazılmış sudur. Fıkıh kitabına göre helaldır, ama ilme göre haramdır, değil mi? Biz hangisini tatbik edeceğiz? Eski fıkıh kitabına uyarsak Kur'an'a aykırı hareket etmiş oluruz. Buralarda da oluyordu belki, bizim Ankara'da sık sık olur, klorlarlar suyu. Şimdi ilmin klorlu suyunu mu içeceğiz yoksa fıkıhın, ilmihalin tavsif ettiği klorsuz suyu mu ? biz bugün fıkıhın dediğini bırakıp ilmin gerektirdiğini yapıyoruz. Fıkıhın o devirlerde koyduğu ölçü bu güne kafi gelmiyor. Dolayısıyla bu misal olarak verdiğim hususları bütün bu nevi meselelere teşmil ederek, çözümler üretmek bu gün en başta İslâm hukukçusu alimlerimizin hadisçilerimizin, müfessirlerimizin vazifesidir. Gelelim en hayati meseleye: esas ana ahkam ayetlerinde durum ne olacaktır? Bir miras meselesini Kur'an dan farklı nasıl düşünebileceğiz? Epey oldu, hepinizin ismini bildiğiniz, Fazlurrahman rahmetli, bizim Ankara İlahiyat Fakültemize geldi. Orada panel düzenliyoruz, karşılıklı konuşuyoruz. Bir hatıramı nakledeyim size kulakları çınlasın, Mehmet Aydın hocamız o zaman asistan, tercümesini yapıyor, ingilizce konuşuyor hoca. Ben hocayı yormamak için, evet veya hayır diyecek şekilde sualimi geniş olarak arzettim kendisine ve dedim ki, sayın hoca dedim, size göre, Kur'an-ı Kerim'in estaizu billah, "Lizzekeri mislü hazzilünseyeyn" ayeti

Rasûlullah (a.s.)'ın devrinde tam adaleti yerine getiren bir ayet idi. Çünkü o zamanlar, bütün mesuliyet, evin geçimi, kadınların değil erkeklerin üzerinde idi, şuydu buydu. Ama şartlar değiştikçe öyle anlar geldi ki, hanımlar da mesuliyetin altına girer oldular. Onlar da çalışıyorlar, onlar da evin geçimine katkı sağlıyorlar. Böyle bir durumda, kadınlarla erkeklere eşit hisse vermek, Kur'an-ı Kerim'in adâlet ölçüsüne uygun mudur? Hoca rahmetli: Evet, dedi ve ilave etti: Hattâ günümüzde kadınlara daha fazlasını vermek Kur'anın adâlet prensibi gereğidir.

(II. Kaset)

Fazlurrahman hoca bir müsteşrik değildi, dini bütün bir müslümandı. Amerika'da senelerce imamlık yapmış bir adamdı. Ama kabul etmediğimiz fikirleri olabilir, o ayrı meseledir. Şimdi hocanın gayet samimane olarak düşündüğü şey, bana göre, Kur'an'ın ana prensiplerini hâkim kılmaktır. Bunu genişletecek olursanız, bu günün şartlarıyla Kur'an ın ve sünnetin espirisi, prensipleri açısından, çatışır durumda görebileceğimiz şeyler üzerinde sizin çözüm getirme imkanınız olacak.ama kendimin de dahil olduğu ilahiyatçılar zümresi içinde hiçbir arkadaşımızın, hiçbir hocamızın, henüz kati olarak konuşabilecek bir durumda olduğunu ben zannetmiyorum. Daha çözüm arayışı içindeyiz. Bu çözüm arayışında bize en fazla, en doğru kaynaklık yapabilecek unsur, kendi kitâbiyatımızdır. Eskiden, müslümanlıkları, imanları, amelleri kendimizle kabili kıyas görmediğimiz büyük zatların yaşadığı devirlerde bu problemlere, acaba nasıl bir hal çaresi bulunmuş? Bu çerçevede yaptığım mütevazi araştırmalarımda gördüm ki nadir de olsa bizlere yol gösterici misaller var ve bu misaller, daha birinci asırda, bakın İslâmın birinci asrında, hem Kur'an-ı Kerim'in hukuki hükümlerinde, hem hadislerin, sünnetin hukuki mevzuatında şartlara göre değişmeyi kabul eden alimler bulunduğunu gösteriyor. Bunların her birinden birer misal vereyim: Bizim temel saydığımız hadis kitaplarımızda Rasûlullah'ın şöyle bir hükmü vardır: "la yerisulmüminu'l -kafire vetelkafirul-

mümine” yani müslüman kafire mirasçı olamaz, kafir de müslümana mirasçı olamaz. Bu hüküm peygamberimizin bir hadisi olarak mevcuttur kitaplarımızda. Şimdi diyeceksiniz ki niye söylemiş bunu böyle. Bunun niçin söylendiğini izah etmeye kalkışabilir ve: “Rasûlullah (a.s.) istiyordu ki, bütün maddi endişeleri bir tarafa atabilecek bir ümmet vucuda getirmek, istiyordu yani müslüman olduğu zaman arkasında mal endişesi taşımasın, ihlasla gelsin bu davaya. Böyle bir ümmet yaratmak istiyordu. “ diyebilirsiniz. Gerçekten de ilk İslâm ümmeti böyle idi. Birinci asra gidelim. Hz. Muaviye devri, büyük muhaddis Said İbn Mansur’un, Sünen’i vardır. Küprülü kütüphanesinde, henüz yayınlanmamıştı. Yazma nüshasından okuyorken rastladım. Hikaye şuydu: Bir vatandaş gelmiş, hıristiyanken müslüman olmuş. Babası ölmüş, kardeşleri kalmış. Bunlar hıristiyan. Muaviye’ye çıkmış şöyle soruyor: “Ey halife diyor. İslâmiyet bana zarar mı verecek, fayda mı verecek?” Tabii ki fayda verecek diyor Muâviye, ne oldu ki? Tatbikata göre diyor, ben babamın mirasına sahip olamıyorum. Benim müslüman olmağım beni maddeten zarara uğrattıyor demek istiyor. Kaynağımızın yazdığına göre, Muaviye: bir müslüman kafirden miras alabilir, ama kafir müslümandan miras alamaz, fetvasını vermiş, ve Irak valisine, Ziyad b. Ebihi’ye bu yolda emirname göndermiş, o da kadısı Şureyh’a aynı emri tebliğ etmiş ve tatbikat o safhada olmuştur. Şimdi böyle bir durumda Muâviye ne yapmış oluyor. Peygamber Efendimizin o okuduğum ilk hükmünü, şartlar değiştiği için müslümanın lehine çevirmiş olmuyor mu? Oluyor. Halbuki bizim Mecelle’mize geçmiş olan bir hükümde ne var: “mevridi nasda içtihadı mesağ yoktur.” Yani bir mevzuda nass varsa nasstan kasdımız, Kur’an ve sünnet hükmüdür, içtihad yapılmaz orda diyor. Fakat Muâviye’nin bu tatbikatı Mecelle’mizle uyuyor mu? Hayır uyumuyor. Demek ki Mecelle’nin hükmü o hadise uymuyor. Vaktinizi epey işgal’ettim. Bir de Kur’an-ı Kerim’den vereceğim bir misalle konuşmamı sona erdireyim, son derece mühim. 1986’da yayımlamaya

başladığımız İslâmi Araştırmalar dergisinde, ki daha sonra İslâmiyat'ı yayımlamaya geçtik yazdığım bir makalede, bu mîsâle yer verdim. Ve dedim ki, vaktiyle Libya'da iken Garaudy ile tanışmıştık bana bir kitabını vermişti. Uçakla geliyorken açtığım ilk yerde, onun bir iddiasıyla karşılaşmıştım. Orada diyordu ki Garaudy, fransızcasını okumama lüzüm yok, "Kur'an da, her millet ve her zaman için bizzat geçerli bir hukuk mevzuatının bulunabileceğini ileri sürmek, İslâmın istikbali için muhakkak ki dar ve öldürücü bir yorumdur." Eğer Kur'an ın hükümlerini her yerde aynen uygulayacağız diye tutturursanız, diyor, İslâma öldürücü darbe vurursunuz. Şimdi ben dedim ki, hadî diyelim bu mühtedi dindaşımızı İslâm âlimi kabul etmeyelim. Ama şimdi zikredeceğim iki satırlık bir ibareye ne diyeceksiniz? İbare aynen şudur: biliyorsunuz Kur'an-ı Kerim'in 5. Mâide sûresinin 5. ayeti, estaizu billah, "elyevme uhille lekümüttayyibat" diye başlayan ayet. Size tayyib şeyler helal kılındı diyor. Devamında da "velmuhsanâtu minellezîne ütulkitâb", yani ehl-i kitab hanımları da size helaldır. Bir müslüman erkek bir yahudi hanımı, bir hıristiyan hanımı almak hürriyetine sahip, helaldır. Ayette metin olarak bu böyledir. Değil mi sayın tefsir hocamız? Vaktiyle ben bir mevzûu işliyorken, Tefsir-i Razi ye bakıyordum. Şu ibareye rastladım. Önce şunu söyleyeyim: bu tefsir benim bilebildiğim kadarıyla ilk defa 8 cilt olarak istanbulda basıldı. 25 otuz cilde varan baskıları da var. Ve gördüm ki, Türkiye'de olsun başka yerlerde olsun böyle bir hükme dokunan yok. Yani Razi'yi satır satır okuyan hiçbir vatandaşımız yok. İnşâallah olacak, bundan sonra olur. Aynen okuyorum. Burada ilahiyatçı hocalarımız var, talebelerimiz var. Birinci asrın Mekkeli büyük bir âlimi, İmamı Ata İbn Ebi Rebah bu zatın vefatı 114 veya 115'tir. Hicri. İmamı Azam'ın hayranı olduğu bir hocasıdır. İmam Şafii'nin kendinden daha hayırlı gördüğü zattır. Şimdi bu zatın bir hükmünü okuyorum, bu ayetle ilgili olarak. "innemâ rahhasallâhu teala fittezevvuci bilkitabiyeti fi zelikelvakt", Allah Teâla diyor, kitabiyeye ile yani ehli kitab

hanımı ile evlenmeye ayetin nazil olduğu sıralarda ruhsat vermişti, dikkat buyurun ayet “uhille lekum” diye başlamıştır, helal kılındı diyor, ama imam Ata buna ruhsat diyor. “liennehu” sebep ne diyor, “kane fil müslimati killetun, diyor, çünkü müslüman hanımların adedi az idi diyor, nüfusları azdı. Erkek nüfus fazla kadın nüfus azdı bu yüzden böyle bir evliliğe, ihtiyaç vardı “ve emmel”ân” amma şimdiye gelince, “fihinne’l kesretu’lazîme” elhamdulillah sayılarına bereket oldu şimdi, müslüman hanımlar çoğaldı diyor. “Fe zâletil hâcetu fela cereme zâletirruhsa”, ihtiyaç zail olduğu için ruhsat da zâil olmuştur. Bakın şimdi nedir bu Allah aşkına? Allah teala Kur’an’da Yahudi hanımını Hıristiyan hanımını almayı helal kılmış, birinci asrın bir alimi çıkıyor, bu diyor mahalli bir değerdir. Tarihsellik diyorlar şimdi, bu durum değişmiştir. Kur’an ın bu helal hükmünü tatbik etmek câiz değildir diyor. Şimdi siz buna imam Atâ’nın bu kanaatine katılmayabilirsiniz. Yani ben bu görüşte değilim diyebilirsiniz. Ama şunu diyemezsiniz: daha birinci asırda, Kur’an’ın bu şekilde yorumunu yapan alimler yoktur diyemezsiniz, var. Şimdi denecek ki, e... hoca siz bu kapıyı açarsanız bizim laiklikle kavgamız o zaman biter. Değilmi? Laiklik ne demektir: din işlerini siyasete karıştırmamak. Yahu bununla alakası yok diyorum ben. Ben gene dinimi âhir zamana kadar tatbik etmek istiyorum, ama zamanımın şartlarına uygun şekilde tatbik etmek istiyorum. Gerek ibadetimde, meselâ zaman teşekkül etmedi diye, yatsı namazını kaldırmam, ben yine beş vakit kılarım, ama zamanını kendim tâyin ederek. Gene başka mevzularda da bu uyumu göstermek zorundayım. Bunun pek çok misalleri var. Daha Hz. Ömer zamanında ortaya çıkan durumlar meselâ. Ayetlerin bazı mevzû’i, mahalli değerinde olan kısımlarını tatbikten kaldırmış büyükler vardır. Eğer biz bu çerçevede meseleyi geniş bir şekilde doğru anlamaz da, katı durumda kalırsak o zaman ne oluyor: size mescide haps olmak yolu gösteriliyor, mabede kapanmak yolu gösteriliyor. Bizim 1924’ de, D.İ.B. kuruluyorken, kanunda yer alan maddeleri göz önüne alırsanız, bu durumumuz

gayet açık ortaya çıkar. 1924 deki D.İ.Kanununda, kanunda bakın aynen şu şey vardır: buraya almışsam, size aktarayım. Diyor ki kanun maddesinde: muamelatı nasa dair ahkâmın teşri ve infazı, T.B.M.M'ne aittir diyor. Yani muamelatı nas ne demek? İnsanlarla ilişkideki hukuki durumlar, yani hukuk, bu hukuk sahasındaki bütün kanun koyma yürütme işleri B.M.M'ne devredilmiştir. Devamında ne diyor bakın: İslâmın bundan maada bunun dışında olan hususatı, itikat ve ibadatla ilgili hususların tebliği vazifesi de D.İ.B'na veriliyor: İslâm'a bir ayırım uyguluyor. Bundan sonra kanun yapma vazifesi B.M.M'ne verilmiştir. Bu ne demektir? Eskiden yani şeriatı dayalı bir hükümet olursa, o kurumda mesela "innemalhamru velmeysiru" ayetini okuyup dururken bir şarap fabrikası açmak mümkün olur mu? Olmaz tabii. Lahmulhinzirin haram olduğunu bildiren ayet varken, domuz çiftliği açmak Türkiye'de mümkün olur mu? Olmaz tabii. Ve benim başkaca saydığım zıt hüküm ihtiva eden ayetleri tatbik etmek mümkün olur mu? Olmaz. Hiçbir devlet başkanının merasim icabı viski yahut bir konyak içmesi mümkün olur mu? Olmaz. Peki bu durumda ne olmuş. İşte kanun getirmişler. Kim getirmiş Allah aşkına? Bu kanunları yapanların, getirenlerin, el kaldıranların çoğu camiye giden, cami müdavimi kimselerdi. Yabancılar mı yaptı bu kanunları? Hayır, kendimiz yaptık. Niçin yaptık. Türkiye Cumhuriyeti kurulduğu zaman, bu kanunların, hani devletin dini İslâm'dır diye yazmışız ya, İslâm şeriatine göre kanun yapma vazifesi kime verilecek diye düşünmüşler, denildiğine göre bizim alimlerimiz bu vazifeyi deruhte etmeyi becerememişlerdir. Yok, böyle bir bilim kadromuz yok. O zaman Avrupa'dan tercüme kanunlarla devleti kurma mecburiyetinde kalmışlardır. Kabahat kimin, kabahat hepimizindir. Kendimiz Mecelle ile başladığımız kanunlaştırma hareketini tamamlayabildik mi? Hayır. Öyleyse durum çaresizliğimizin bir neticesi idi. Bu gün bu kanunları yapanlar, o kanunların eksikliğini gidermeye de çalışırlar. Ama problem gelip gelip neye dayanıyor. Bizim İslâm kaynaklı kanunlarımızla çatışma durumu ortaya

çıkıldığında ne türlü hareket edeceğiz? Problem bundan kaynaklanıyor. İşte bunun çözümü için, benim gibi abdi acizlerin ileri sürebileceği, çözüm şudur: biz önce, kendi kültürel varlığımızı tanımakla mükellefiz. Şu verdiğim birkaç misali çoğaltabiliyor muyuz? veyahut başka sahalarda onların çözümlerinin neler olduğunu tesbit edebiliyor muyuz? Ancak ondan sonra bir karar alma aşamasına gelebiliriz diye düşünüyorum. Yoksa cffel kalem olurdu olmazdı demek, gayri ilmi bir davranıştır. Bu hiçbir bilim adamının yapabileceği bir davranış değildir. Şimdi bu gaye ile, senin ve benim gibi düşünenler, seneler öncesinde, bâri dedik dergiler çıkaralım da şu dergilerde arkadaşlarımız, incelemeler yapan arkadaşlarımız, bunları yazsınlar. Bunların münakaşasını yapsınlar. Bu gün haber aldım ki, mütevazi imkanlarla çıkartmakta olduğumuz İslâmiyat'ın Türkiye'deki en fazla talibi olan yer burası imiş. Erzurum şehri imiş. Bu bakımdan sizlere şükranlarımı sunuyorum. Aman yardımcı olun kendinizde bize ilmi olarak yardımda bulunun ve bu dergiler çoğalsın. Bu araştırma yapabilecek arkadaşlarımıza muzahir olun. Bir ilim adamı kolay yetişmiyor. Bu kolay yetişmemenin ızdırabını çekmesin ilim adamlarımız. Gerek ilahiyat fakültelerinde, gerek başka yerlerde İslâm ilimleri ile uğraşanlara yardımcı olunmalıdır. Artık bu gün camilere halı yığmakla İslâm kurtarılamaz. Gerçi onlara yardım etmek de dini vazifemiz içindedir. Halkımız, içinden geliyor, camiye halı bağıslıyor. Yardım deyince camiye düşünüyor. Ben şunu söylüyorum: İslâm'da din adamı diye bir sınıf yoktur. Neden yoktur? Çünkü madem İslâmiyet dünyanın bütün işleri ile meşguldür, kim meşgül ise o kimse dininin adamıdır. Bugün bizde bir fizikçinin, bir kimyacının, bir sanatçının, bir tabibin.. İslâmda yeri din adamlığının dışında değildir katıyetle. Onların hepsi de dinin adamıdır. Çünkü gencl prensipler çerçevesinde, insanlığın saadeti uğruna hayırlı işler, salih amel işleyen her vatandaşın yaptığı işi dinî saymak, Kur'an-ı Kerim'in bir emridir. Bir ziraat fakültemiz ne kadar dininin icabını yapıyorsa, ilahiyat

fakültemiz de öyledir, tıp fakültemiz de öyledir, veteriner fakültemiz de, ila nihaye aynı değere sahiptir. Bu bakımdan bizim tek kurtuluşumuz ilmi sahada yükselmeye bağlıdır. Çünkü Cenab-ı Hakk “innallahe yemurukum en tueddul emânâti ila ehliha” buyuruyor. Allah Teala size emrediyor ki işleri, ehline, otoritesine, mütchassisına verin. Siz bana hoca sen İslâmiyet okuyorsun, şu benim koyunu daha güzel bir besle dese, benim o tarakta bezim yok derim. Kim yapar bu işi? Veteriner hocam yapar. Çünkü ehil adam odur. Bu ehil adamları her sahada yetiştirmedikçe, İslâmın geleceği karanlıktır sayın dinleyiciler. Her sahada diyorum. Her sâha İslâmın bir sahasıdır. Bu sahalarda gereken seviyeyi tutturabildiğimiz zaman, Cenab-ı Hakkın vadedtiği “li tuzhirahu ale’ddini kullih” emri yerine gelecektir. Biz göremesek bile. Hepinize sonsuz hürmetler, teşekkürler.

DİN ve DEVLET
SİYASET ve SİYASİ REJİM MESELELERİ

*Prof.Dr. Fahrettin OLGUNER**

Kelime olarak siyaset; idâre etmek, terbiye etmek, düzene sokmak, başa geçmek.... mânâlarında bir sözdür. Konu olarak çeşitli şeyleri tanzim ve terbiyeyi ifâde ederse de terim olarak insan topluluklarının tanzim ve idâresi demektir.

Acaba insanlar nasıl tanzim ve idâre edilmelidir? İşte, bu idarenin şekil ve tarzına “rejim” diyoruz.

İnsan bir şeye gönül verir. Varını yoğunu onun uğruna harçayabilir. Buna kimsenin diyeceği olmaz. Ama aynı şey başkalarından istenmeye kalkılınca kıyametler kopabilir. Çünkü herkesten istenecek şeyin herkese hitâp eder olması, bunun için de “genel-geçer” bulunması zarûrîdir. Bunu sağlamak, daha doğrusu sunulan şeyin “genel-geçer” olup olmadığını belirlemek ise felsefenin işidir. İşte bu sebeptendir ki biz “siyâsî rejim meselesi”ne felsefe açısından bakmaya çalışacağız. Dolayısıyla de biz burada övgüye ve yergiye yer vermeyeceğiz.

Önce şunu belirleyelim: Acaba insanların idâresine neden ihtiyaç vardır? Cevap basittir: İdâre; insanın yaşama şartıdır. Yani, eğer insanlar birbirleri karşısında aynı eşit güce sahip olsalardı ve eğer insanlar melek ya da dâimâ ahlâklı olup birbirlerine karşı kötülük etmeselerdi ve böylece yaşayabilselerdi idâre ve hükümet olmazdı. Demek oluyor ki idâre, hayatı engelleyen aczin ve ahlâk dışı

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

davranışın tabii sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Binlerce yıldır  ortada olduğu da görülmektedir.

Birkaç yüzyıldır hâkim rolü ile gündemleri Batı belirlemektedir. Dolayısıyla onun şahsında meselenin serüveni daha net seyredilecektir. Biz de öyle yapacağız.

İlk ağ'ın bize yakın döneminde ülkemizin de dahil olduğu Akdeniz havzasının idâre mekanizması, Romalıların elindeydi. İnsanlara hükmetmenin dışında ciddi endişe ve idealleri olmayan Romalıların elindeydi. İnsanlara hükmetmenin dışında ciddi endişe ve idealleri olmayan Romalılar, insan  değerlere riâyet etmedikleri için din ile de fazla ilgilenir değilirdi. Hristiyanlık bu ihtiyaı karşılamak üzere doğdu. Dini, kendi sef hatine ve mutlak h kimiyetine rakip gören Roma, yılarca Hristiyanlığa nefes aldırmadı.

Hristiyanlık dördüncü yüzyılın sonunda kısmen, altıncı yüzyılın başında tamamen Roma'nın baskısından kurtuldu.

Hristiyanlığın vazifesi, insana kendi iç muhasebesini sağlamak, Allah'ın varlığını, kudret ve azametini onun r hunun derinlerine yerleŐtirmektir. Bu sayede kul, her yerde Allah'ı içinde duyacak, her an O'na hesap vereceği için tavır ve davranıŐlarında ahlâka, sonuç olarak da hak ve hukuka riayetk r olacaktır. Böylece de devletten zulüm, insanlardan haksızlık, hiç değilse belli ölçüde gelmeyecektir.

Roma'nın baskısından kurtulan Hristiyanlık, adeta ondan intikam alırcasına onun yerine geçti. Kısa sürede bütün Avrupa'yı hakimiyetine aldı. Allah'ın kudret ve azametinin temsilcisi rolüne büründü. Kilise, bütün işlerin altına imza atan tek otorite oldu. Hükmü o veriyor, O onaylıyor ve yine O icrâ ediyordu.

Henüz millet olma Őuuruna ermemiŐ bulunan Avrupa halklarını Hristiyanlık bayrağı altında toplayan Kilise, onları "Haçlı Orduları" halinde Müslümanların üstüne sürerek binlerin, yüzbinlerin kanını akıtıyordu. Dünyanın

dönüp dönmediğine kendi karar veren Kilise, aksi kanaatte olanı “aforoz” etmekte gecikmiyordu. Binbeşyüzyirmibeşlerde kadavra üzerinde ilmî araştırma yapan doktorun diri diri yakılarak idam edilmesine çekinmeden Ö, hüküm veriyordu.

Roma, zulüm ve işkenceleri iktidarın keyfi için yapmıştı. Kilise, aynı şeyleri Allah adına işliyordu. Feodal idareler de buna yardımcı oluyordu. Ad değişik, ama ezilen halk idi.

Rönesans, bundan kurtulmanın çaresini dine karşı çıkmakta buldu. İnsanın kötülüğünden kurtulmanın imkanını yine insanda aradı. Sözgelimi N.Machiavelli (1469-1527), insanın idaresini devletin eline verdi. Devleti, dini değerlerden soyup millî hüviyete bürüdü. Onu da Hükümdar’ın –Le Prince’in- eline teslim etti. Böylece grupların idaresi –oligarşi-, yahut zenginlerin idaresi –plutokrasi- yerine mutlak hükümdarın idaresi –otokrasi- geçecekti. Ferdin bütün hak ve hürriyetleri, bundan önce başka uğurda harcanırken, şimdi de devlet adına feda edilecekti. Bu hal, düşünürlerin itirazını harekete geçirdi.

Fransız filozofu Jean Bodin (1530-1596), Devlet Üzerine –De la Republique- adlı eserinde, seçkinlerin idaresi –aristokrasi- ile halkın idaresinin (demokrasinin) iyi yönlerini bir araya getiren mutlak hükümdarlığı –monarşi-yi savunuyordu. Ancak burada o, hükümdarın mutlak gücünü, ahlâk ve tabii hukuk kuralları ile sınırlıyordu. Böylece; yaşama hakkı, inanma hakkı... gibi tabii hukuk kavramları belirlemeye başladı. Hollandalı Hugo Grotius (1583-1645), konulmuş (vazedilmiş–pozitif) hukuk ile tabii hukukun sınırlarını gösterdi ve birincilerin ikincilere aykırı olarak konulamayacağını açıkladı. Hatta bunların devletlerin sınırı ile de sınırlandırılmayacağını, bunların her yerde ve her devlette geçerli olduğunu ve olacağını belirtti. Bu düşünceler, Avrupa’da “devletler arası hukuk”un temellerini atıyordu. Buna dayanılarak da insanın –ferdin- tabii hak ve hürriyetleri, milletlerarası zeminde teminat arar duruma giriyor, devletin sınırları içinde ise insanlar, “halk hakimiyetine-demokrasiye” hazırlanıyordu. Johannes Althusius

(1556-1637) şöyle diyordu: Hâkimiyet, halkın elindedir. Çünkü, doğrudan doğruya halktan çıkmıştır. Zirâ, devlet sözleşmeden doğmuştur. Dolayısıyla de hakimiyet devleti kuranların yani halkın hakkıdır. Halk kendisini meclis-parlamento ile temsil ettirir. Meclisin –parlamentonun- yetkileri hiçbir şekilde ortadan kaldırtlamaz. Devlet iktidarını elinde tutup işlerini yürütenler, halka bağılıdır ve bağılı kalmalıdır.

Bu görüş ve düşünceler, büyük kitlelerde demokrasiyi yerleştiriyor, halk hürriyeti benimsiyor, liberalizm yayılıyor, ferden hak ve hürriyetleri, milletlerarası zemine oturuyordu. Fakat, ferde tanınmak istenen bu aşırı hürriyete karşı çıkan topluluk taraftarları da hareketten geri durmuyordu. Bir İngiliz olan Thomas Morus (1478-1535), yazdığı “Utopie” adlı romanı ile Platon’u (427-347) yeniden canlandırıyor, onu da aşarak topluluk adına ferdi, her türlü mülkiyetten yoksun bırakıyordu. Bir İtalyan olan Tommaso Campanella (1586-1639) da “Güneş Devleti-La Cite du Soleil” adlı eserinde, aşağı yukarı İngiliz adaşının fikirlerini tekrarlıyordu.

Bir yandan teorik, öte yandan pratik olarak çarpışan bu fikirlerle Avrupa, kâh sosyalist iktidarlar kurdu, kâh meşrutiyet-parlamentoya dayalı krallık-idâreleri meydana getirdi. Aynı adamın-Napolyon’un-eliyle (1769-1821) kâh cumhûriyet ilân etti, kâh imparatorluk.

Benzer hâl ve tavırlar yirminci yüzyıla taşındı. Yüzyılın ikinci yarısında demokrasi, Batı tipi demokrasi ve halk demokrasileri olmak üzere iki büyük ve farklı şekilde ortaya çıktı. Son yıllarda halk demokrasileri Batı tipine yaklaşma değişiklikleri içine girdi. Oluşum hâlen devam etmekte ve neticenin nereye varacağı merakla beklenmektedir.

Batı’da krallık veya imparatorluk, Doğu’da hükümdarlık veya padişahlık... olarak bilinen, tek kişiye, onun iradesine dayalı (monarşik) iktidarların uzun süre yaşadığı tarihi birer vakıadır. Bunlar arasında insanlığa kan kusturanları olduğu

gibi, kendi devir ve şartları içinde oldukça başarılı ve huzur dağıtıcı olanları da vardır. Bunlardan birinin bugüne taşınması, günün şartları açısından elbette mümkün değildir. Bun rağmen dünyanın şurasında burasında bu örneklerle rastlanmaz da değildir.

Zenginlerin iktidarı demek olan plutokrasi, seçkinlerin iktidarı demek olan aristokrasi... gibi belli zümrelerin iktidarları da (oligarşiler de) insanlık tarihinin meçhûlleri değildir. Bunların çoğunun tarih olduğu da herkesin mâlumudur. Ancak, o tarih olan bütün bu sistemlerin, kılık ve kıyafet değiştirerek bugünün rejimlerine karıştığı, hayatlarını onların içinde sürdürdüğü de ret ve inkâr edilemez.

Bugün, Amerika Birleşik Devletleri başta olmak üzere ilim ve teknoloji seviyesi yüksek olan Avrupa ülkeleri, siyasi rejim olarak demokrasiyi benimsemiş, demokrasiyi benimseyenleri destekler ve onlarla yardımlaşır duruma gelmiş bulunmaktadır.

Demokrasi, halk irâdesine dayanan bir yönetim şeklidir. Yöneticileri bu irâde belirler, onları iş başına o getirir. Konulan kurallar, çıkartılan kanunlar halk tarafından kabul edilip onaylanır. Halkın oyunu ve irâdesini yansıtacağından dolayı da kanun ve kurallar onun istek ve yararına aykırı olmaz, olamaz.

Demokrasi eski Yunan'a kadar götürülür. Atina bunun beşiği kabûl edilir. Burası demorasinin bütünü ile uygulandığı yer; halkın, yönetime müdâhele ve kanun yapma haklarını doğrudan doğruya kullandığı örnek devlet olarak görülür.

Bu kabullerin, olanı yansıtma ihtimali mevcuttur. Çünkü orada şartlar buna elverişli görünmektedir. Söz gelimi, bu site devletin toplam nüfusu, bugünkü büyükçe bir kasabanın nüfusundan daha fazla değildi. Dolayısıyla de düşünülenlerin uygulanması mümkündür. Ancak, bu imkanın gerçekleştiğini söylemek, vakıyı yansıtmaz. Zirâ, bu nüfus içinde halkın küçümsenmeyecek bir miktarını teşkil eden köleler, bu işlere karıştırılmaz ve oy kullanmazlardı. Benzer

haller, bugünün örnek demokrasi uygulayıcısı devletler içinde de görülür. Meselâ bu sistemin bayraktarlığı rolünü üstlenmiş görünen Amerika Birleşik Devletleri'nde memleketin gerçek sahibi olan Kızılderililer'e, büyük nüfusa sahip bulunan Zenciler'e karşı nasıl bakıldığı herkesin ma'lûmudur.

Durum ve şartlar ne olursa olsun bir devlet içinde her hangi bir kanun teklifi üzerinde bütün halkın ittifakının sağlanması, mümkün değildir. Dolayısıyla de karar, halkın çoğunluğuna kalmaktadır. Öyleyse demokrasi, çoğunluk rejimi demektir. Açık demokrasilerde seçimler yapılır, sonucu bu belirlenir. Meclisler böyle açılır, buna göre çalışır. Bir ülkede yapılan seçimde, seçime katılmamış olanları hesaba katmayalım. Katılanlardan çoğunun oyunu alarak meclise gelmiş bir millet vekili, yüz oyun kaçını temsil eder? Dört yüz üyesi olan bir meclis, iki yüz bir üye ile toplanır. Toplanan üyenin yüzde elli biri ile karar alınır, kanun çıkarılır. Bu sayı yüzbir oydur. Burada iç hesaplaşmaların, kayırmaların, otoriteye, parti başkanına itaat gösterilerinin... hesabını yapmayalım. Acaba, kanun çıkaran yüzbir kişi, meclisin, milletin, seçmenin, kendi seçmenin... yüzde kaçını temsil eder? Bütün matematik hesapları, yüzdeleri... bir kenara bırakalım. Çoğunluğun oyları ile bir karar alalım. Acaba bu tercih, mutlak iyiyi ve doğruyu mu gösterecektir? Sözelimi, bir zamanlar Azerbaycan'da seçimler yapıldı ve çoğunlukla, hem de büyük çoğunlukla E.Elçibey, devlet başkanı seçildi. Kısa bir süre sonra tekrar seçimler yapıldı ve aynı halk, hem de yine aynı çoğunluk oyu ile bir başka adayı, H.Aliyev'i devlet başkanlığına seçti. İmdi halk ya da çoğunluk doğruyu, iyiyi nasıl bulur ve hangi ölçülerle tartıp değerlendirir? Acaba, herhangi bir seçimde halkın kanâati nasıl belirlenir? Tamamen kendisine, kendi hür irâdesine mi, yoksa, mevcûd iktidarın, menfaat guruplarının, bağlı bulunan işin, günü birlik çıkarların... baskılarına... mı tabîdir? Acaba, kanun teklifleri; ilme, objektif araştırmalara... dayalı olarak mı, yoksa sağdan-soldan gelen dilek ve şikayetler üzerine mi gündeme alınır? Eğer ikincisi ise(ki çoğu zaman böyledir), bu takdirde kanunun objektifliğinden ve çoğunluğa sağlayacağı yarardan nasıl söz edilecektir? Zirâ, bu

tip kanun ve yönetmelik değişiklikleri ile uğraşanlar, çoğunlukla işlerini normal yoldan yürütemeyenler değil midir? Bir okulda, bilen ve çalışın öğrencinin kanun ve yönetmelik ile işi ne olur? Öyleyse yeni yönetmelikler ya da aflar kime tâvizedir?

Yukarda temas ettiklerimiz, demokrasinin ayıp ve eksikliklerinden bazılarıdır. Bunlara daha başkaları eklenebilir. Bütün bunlar, demokrasinin yüzde yüz saf ve kusursuz bir sosyal idare biçimi olmadığını gözler önüne serer. Ancak, zikredilen aksaklıkların bir kısmı uygulamalara ait olan aksaklıklardır ve sistem, bunlardan dolayı kınanamaz. Çünkü, hiçbir sistem, onu uygulayanlarla ya da ona mensup bulunanlarla özdeş değildir. İnsan üstü olan sistemler, mesela dinler için olduğu gibi beşeri olanlar için de bu, böyledir. Ancak, öteki sistemlerde olduğu gibi demokrasinin de kendi içinden doğan ve kendi mahiyetine ait kusurlar vardır. Onlardan bazılarına temas ettik. Mesela burada alınacak kararların mutlaka herhangi bir çoğunluğa dayandırılması zarureti, bunların başında gelenlerinden birisidir. Bu çoğunluğun nasıl olabileceğinin ihtimallerini gösterdik. Karar nasıl alınırsa alınsın sonuçta çoğunluğun dışında kalanlar olacaktır. Bunlar, alınan kararın ve çıkarılan kanunun, mağduru durumuna düşmeyecekler midir? İşte, bir hukuk tarif ve tasnifi burada demokrasinin yardımına koşacak ve; “Bir memlekette alınan kararlarla ortaya konan kanun ve kurallar, tabii hukûka ve beşerî değerlere aykırı olamaz” diyecektir. Herhangi bir hakkın tabii olup olmadığı da tartışma konusu yapılabilir. Ancak, hayat , inanç... gibi bir takım hakların tabii olduğu ve tartışmaya alınamayacağı açık ve kesin gözükmetedir. İçerde devlet, devletin yetersiz ve kayıtsız kaldığı durumlarda da devletler arası bazı güçler, bu hakların korunup kollanmasını üstlenmiş bulunmaktadır. Sözgelimi NATO güçlerinin Kosova’ya müdahalesi, işte bu anlayışın sonucu ve gereği idi. Buradaki samimiyetten de şüphe edilebilir. Zira, demokrasiyi ve demokratik ülkeleri destekleyen güçlerin; milletlerin her zaman ve her yerde aynı davrandığını söylemek mümkün değildir. Sözgelimi, demokrasinin bekçisi rolünü üstlenmiş görünen devletlerin, benzer idareler altında; tek adam idaresinde (Monarşide)

bulunan iki devletten ikisine; mesela Irak ile Suûdi Arabistan'a karşı aynı uzaklıkta ve benzer tavırlar içinde oldukları söylenemez. Hattâ Türkiye ve Suûdi Arabistan gibi iki ayrı; biri monarşi öteki demokrasi ile yönetilen iki ülke, demokrasiyi tercih etmiş bulunana destek olması şöyle dursun, ikisine eşit davrandığı bile söylenemez. Ama bunlar, yukarda da söylediğimiz gibi, demokrasinin kendisinin değil, uygulamalarının ve uygulayanlarının ayıbıdır. Kendisine ait olan ve mahiyetinden doğan ayıplar da azaltılabilir, düzeltilebilir ve fakat, bütünü ile ortadan kaldırılamaz.

Buna benzer pek çok kusur ve zarar demokrasiye yöneltilebilir. Bu da onun yalnız başına ve mutlak olarak "iyilik" ve "fazilet" olmadığını gösterir. Zirâ ortaya konan zulüm; fertten de gelse, gruptan da çıksa, çoğunluğun oyuna sahip de olsa onun "zulüm olma" vasfını değiştiremez. Buna karşılık adâlet de geldiği yerden dolayı değerini yitirmez.

Teokrasiden demokrasiye bütün idare şekillerinin kendilerine göre eksik ya da fazla yanları vardır ve hepsinin merkezinde insan oturur. Hiçbir insan mutlak olarak kötü, hiçbir insan da mutlak mânâda hatâ yapmaz ve kötülük işlemez değildir. Tarihi devirlerde bunların örneklerine bolca rastlanır.

Dün olduğu gibi bugün de her iktidara gelenden, geliş tarzı ne olursa olsun, herkesin bir şeyler ve hatta çok şeyler beklediği muhakkaktır. Yine sebep ne olursa olsun her iktidarın başarısızlıklarının olduğu ve hatalarının bulunduğu bir vâkiadır. İdarede uygulanan kanunun niteliği, sözcelimi onun ilahi kaynağa dayalı bulunması, onu icrâ edenin hatâ etmeyeceğinin teminatı olmaz. Buna karşılık hiçbir iktidar, isteyerek koltuğunu bırakıp gidemez. Bu, insan tabına aykırıdır. Seçimlerde büyük çoğunlukla iktidara gelenlerin, tekrar seçimi kazanmak için aynı seçim kanunlarında bir takım değişiklikler yaptığı her demokratik ülkede bolca görülen hadiselerdendir. Demek oluyor ki herşeye rağmen insanlar, elde ettikleri iktidarı elde tutmak istemektedirler. İşte, iktidar değişiklikleri tarihi devirlerde

çoğu kere kanlı olaylara sebep olmuştur. Hâdiselerin başka türlü olmasında öteki güçler gibi dini gücün; İslâm'ın ya da Hıristiyanlık'ın da fazla tesiri olmamış, olamamıştır. Sadece çatışan gruplar farklı görünmüştür.

Yirminci yüzyılda insanlık, tarihi hâdiselerden az-çok tecrübe kazanmışa benziyor. Ancak insanın kötülük damarlarının ameliyatla alındığı söylenemez. Yarının neler getireceğini kestirmek, kehanet işidir. Fakat, bugün olanı, iyi değerlendirmeye engel bir şey de görünmemektedir.

İktidarları kendi katkılarıyla; oylarıyla belirleyip yine kendi katkılarıyla değiştirebilme imkanı bugün insanın elde edebildiği en iyi imkan olarak görünmektedir. Bu, insana, olayları karşıdan seyretmekten daha fazla bir tatmin sağlar olmalıdır. İnsanın her zaman iyiyi seçemediği, ya da seçilen iyinin başarı gösteremediği bir vakîadır. Burada da insan kendi sorumluluğunu taşımaktan ve kendi hatâsını görmekten büyük zevk duymalıdır. İnsanın ve insanlığın kaderi budur. Ve bizce demokrasinin varsa en büyük fazîleti bu olmalıdır. İnsan bunu, gücü yettiğince kullanmalıdır.

Şimdi, gelelim İslam Dünyası'na: acaba İslam Dünyası'nda durum nedir, ne olmaktadır ve tarihi süreç ne olmuştur? Daha önemlisi İslam nedir, onun devlet ve siyaset hakkındaki hükümleri nelerdir? Bunların cevaplarına geçmeden önce de bir noktanın özellikle işaretlenmesi gerekmektedir: Acaba Müslümanlar, hiç değilse onların bir kısmı İslam'ı nasıl görüyor; bu konuda; devlet ve siyaset konusunda onu nasıl algılıyor, ondan ne, hatta neler bekliyor?

Bazı Batılı yazarlara göre Hz. Muhammed, bir sosyal reformcu idi. Kabilesini geliştirmek, ait bulunduğu ırkı derleyip toparlamak; bir devlet çatısı altında birleştirerek bir millet haline getirmek istiyordu. Bunun için birleştirici, yapıştırıcı bir fikre ihtiyaç duydu. O dönemin en çekici fikri din idi. O da buna başvurdu; dini fikirler etrafında topladığı kabilelerle bir devlet kurdu ve onları bir millet haline getirdi. Birçok Müslüman yazar da, hareket noktaları farklı olmakla

birlikte, bu görüşleri destekler nitelikte yazı yazar, fikir üretirler. Bunlara göre de İslam, bir devlet dinidir; onun asıl hedefi bir devlet meydana getirmektir. Çünkü her şeyden önce İslam, bunlara göre, bir devletin yapısını oluşturacak bütün malzemeyi hazırlamış, devletin ihtiyaç duyacağı bütün kanunları koymuş ve idare yollarını göstermiş bulunmaktadır. Kanun ve kurallar oldukça ayrıntılı durumdadır. Bunların ihlaline karşı konan cezalar da ayrıntılı ve ağırdır. Dolayısıyla de yaptırım güçleri fazladır. İlahî kaynaklı olması hasebiyle de bunlar herkesin kabulüne mazhar olur ve kolayca uygulanırlar. İşte, bunları gerçekleştiren bir devletin vatandaşları tam bir adalet içinde bulunur ve dünyada cennet hayatı yaşarlar, demektedirler.

İmdi, bu görüşler hakkında hüküm vermezden önce İslam'ın devletle ve devlet yönetimi ile ilgili hükümlerini, ana çizgileriyle verelim. Ancak, bundan önce birkaç noktanın daha belirlenmesi gerekmektedir. Şöyle ki: Herhangi bir hükmün "İslam'ın hükmü" olabilmesi için o hükmün iki kaynaktan, bunların her ikisinde veya birinde bulunmuş olması gerekir. Bunlardan biri "Kur'ân" öteki ise, onun uygulaması demek olan Hz. Muhammed'e ait "Hadis" ya da ikinci terimiyle "Sünnet"tir. Ancak, yine belirtmek gerekir ki bu iki kaynaktan bulunan hükümler de iki ayrı nitelik taşımaktadır. Şöyle ki, bunlardan biri hükmün doğrudan doğruya ve açık bir şekilde konuyu belirlemesidir. Bu özelliği taşıyan kendi ifadelerine Kur'ân; "Muhkem Ayetler" demektir¹. Bunlar, yine Kur'ân 'ın ifadesine göre "Kitabın Anası" olan ayetlerdir². İşin dikkat edilmesi gereken yönü şu ki Kur'ân; "Muhkem" olarak nitelendirdiği Ayetler'in hangileri olduğunu söylemez. Dolayısıyla herhangi bir Ayet'in "Muhkem" olup olmadığı da tartışma konusu olabilir. Bununla birlikte Kur'ân Ayetleri'nin bir kısmı, hiç tartışmaya yer vermeyecek şekilde "Muhkem" yani her normal insanın anlayışına girecek tarzda

¹ Kur'ân, 3/7.

² Kur'ân, 3/7.

“açık” ve “kesin” bulunmaktadır. Bunların ortaya koyduğu hükümler, hiçbir şarta, yere ve zamana bağlı olmayan “mutlak” hükümlerdir. Sözelimi: Allah vardır, Birdir; Allah’a iman edin, namaz kılın, oruç tutun...tarzındaki ifadeler, belirtilen nitelikteki ifadelerdir.

Bilgi veren, hüküm belirten ikinci grup Ayetlerini Kur’ân; “Müteşabih-Benzeşir” olarak nitelendirmektedir. Yine hangi kelime ve ifadelerin “Müteşabih-Benzeşir” olduğunu belirtmeyen Kur’ân, samimi olarak yaklaşmadığı takdirde bu; “Müteşabih Ayetler” in insanı sapıttıracağını bilhassa vurgular. İslam Dnyasındaki düşünürler, Kur’ân’ın “Müteşabih-Benzeşir” olarak nitelendirilen ifadelerine, çoğunlukla, kelime ve dilbilgisi açısından bakmışlardır. Bazı ifadelerin böyle olduğu ve böyle anlaşılacağı tabiidir. Fakat, bize göre, Kur’ân’ın “Müteşabih” ifadeleri dilbilgisinin ve kelimenin çok daha ötesindedir; geniş bir alanı kaplar. Buraya yine Kur’ân’ın kullandığı “Darbimesel” kapısından girmek gerekir. İlk bakışta “Ata sözü” olarak algılanabilecek olan “Darbimesel” ifadesi, Kur’ân’ın anlaşılmasında ve hükümlendirilmesinde en güvenli görevi üstlenmiş bulunmaktadır. Hemen her çeşitten olay, özellikle konumuz açısından sosyal ve siyasi hadiseler, “Darbimesel” niteliği ile alınır ve bunlardan bir takım dersler ve hükümler çıkarılır. Ayrıca belirtmek gerekir ki sosyal alanlardaki darbimesellerin ilmi özelliği vardır; Biri; onların “tarihî” oluşudur. Yine belirtmeliyiz ki “tarih oluş” açısından hadiselerin eskisi ile yenisi arasında çok derin farklar yoktur. Bu açıdan Hz. Muhammed’in ortaya koyduğu hadiselerin “darbimesel” hali ile Hz. İbrahim’in darbimesel hadiseleri arasında fark yoktur. Nitekim Kur’ân, Hz. Muhammed’e kendisinin Hz. İbrahim’in milletinden olduğunu bildirir ve ona uymasını öğütler³. İlave etmeliyiz ki, İbni Haldun’un iddiasının aksine, hiçbir tarihî hadise “aynen” tekrar etmez: Ne günün birinde Hz. Musâ, yanındakilerle birlikte, yürüyerek Kızıldeniz’i tekrar geçecek, ne de Hz.

³ Kur’ân, 2/13,135, 3/95, 4/124, 16/23.

Muhammed, yeniden dünyaya dönüp Medine'yi savunmak için çevresine "Hendek" kazacaktır. Öyleyse Darbimeselerde asıl olan; "hadisenin kendisi; onun alınıp aynen uygulanması" değildir. Mesele, onun bu hadiseler içinde "vermek istediğinin; asıl olan şeyin" bulunup yakalanabilmesidir.

Darbimeselerin ikinci özelliği, onların "mahalli-bölgesel" olmalarıdır. Ebû Nasr Farabi'nin de yüzyıllar öncesinden belirttiği gibi, gerek tabii, gerekse sosyal çevre, cemiyetin kurulmasında ve şekillenmesinde, dolayısıyla de kanun ve kuralların belirlenip konulmasında birinci derecede etken olmaktadır. Sözelimi cemiyette üretime herhangi bir katkısı olmayan kadının mirastan alacağı pay oranı ile bu konuda etken durumda olanın pay oranı eşit olmayacaktır.

Konumuz açısından "Hadis" ya da "Sünnet" in; yani, Hz. Muhammed'in uygulamalarının durumuna gelince: Hadis ya da Sünnet olmadan dinin ne olması, ne de anlaşılması mümkündür. Zira, her şeyden önce Kur'ân'ın; Âyetler'in varlığı Hadisler'e ve Sünnet'e bağlıdır. Ağzından çıkan sözlerden hangilerinin Ayet, hangilerinin kendi sözü olduğunu söyleyen O'dur; Hz. Muhammed'dir. Bunların böyle olduğunun tesbiti, onların böyle olduğunu duyan-gören ve buna şahitlik edenlerin şehâdetine bağlıdır. Bunların hepsi "Hadis ve Sünnet" in bütünü içindedir. Kur'ân'ın; Kur'ân Ayetleri'nin tesbitinde başvuru ve muteber kabul edilen kaynakların başka yerlerde; uygulama alanlarında kabul edilmemeleri...mantık açısından çelişki, sistem açısından da sarsıntı yaratır. Bize göre mesele, "Hadis ve Sünnet" in kabul edilip edilmemesinden değil, Onların uygulamaya konulup konulamayacağından, uygulanacaksa bunun nasıl olması gerektiğinden kaynaklanmaktadır. Bazıları bunların alınıp aynen uygulanması gerektiğini; zamanın ve şartların dikkate alınamayacağını... iddia ederler. Böyle bir uygulamanın pek çok mahzurlar ortaya çıkaracağı açıktır. Bugün herhangi bir müslüman şehrinin değil, bizzat Medine'nin bile çevresine hendek kazılarak savunulmaya kalkılması düşünülemez. Ancak, böyle bir uygulamanın bugünün

şartlarına uygun olmayışı, fizik ötesi alemle devamlı irtibat halinde bulunan büyük bir peygamberin böyle bir uygulamada bulunmadığının; bulunamayacağını... delili de sayılamaz. Dolayısıyla, bize göre, her iki tavır da yanlıştır. Ne Hz. Muhammed'in uygulamaları, şartlar dikkate alınmadan... uygulamaya aynen konulur, ne de Hadis ve Sünnet atılır, ya da yok farzedilir. Sosyal hadiselerin icrasında; meselelerin çözümünde Hadis ve Sünnet'in yeri ve rolü, bize göre, Kur'ân'ın Kur'ân Ayetlerinin yeri ve rolü gibi düşünülmelidir: Muhkem, müteşâbih haller ve darbimeseller, zaman-mekan ve şartlar... Kur'ân ve Ayetler açısından ne ise, Hadis ve Sünnet açısından da odur. Yani, Kur'ân Ayetleri için, yukarda söylediklerimiz, aynı şekilde Hadis ve Sünnet için de geçerlidir.

İşte, bütün bu farklı durumlarda meselelerin çözümü, ciddi ciddi düşünmeyi, samimi tarzda araştırmayı, çok yönlü ve geniş çaplı bakmayı... gerektirmektedir. Bu şartlar altında geçmiş hadiseler ve uygulamalara bakılmalı, onların özü; gerçekleştirmek istedikleri gayeleri iyi kavramalı bu gayelere bugün nasıl ve hangi şartlar altında ulaşılabileceği belirlenmeli ve bunlara uygun olarak da davranışlar sergilemeye gidilmelidir.

İmdi, yukarıdaki tesbitler çerçevesinde biz, bir makalenin müsaade ettiği hacmin dışına taşmadan, konumuzu işlemeye; İslam'ın "Devlet" ve "Devlet Yönetimi" ile ilgili görüş ve hükümlerinin ne olduğunu, ne olabileceğini belirlemeye çalışalım.

Kur'ân, "devlet" kelimesini bir defa⁴ kelimenin farklı bir söylenişini de yine bir defa⁵ olmak üzere iki defa kullanır. Bunların her ikisinin de bugün bizim kullandığımız "siyasi teşkilat" veya "devlet" manası ile hiçbir alakası yoktur. Bu konuda Kur'ân'ın muhkem nitelikli; "Ey Müslümanlar! Şu.... şartlarda toplanıp bir millet oluşturun ve bir devlet kurun..." tarzında bir emri bulunmamaktadır.

⁴ Kur'ân, 59/7.

⁵ Kur'ân, 3/140.

Muhkem nitelikli bir emri olmamakla birlikte Kur'ân, devletin ve milletin temelini oluşturacak unsurlardan bahseder. İnsan unsuru, bunun başında gelmektedir. Bu konuda fertten başlayan Kur'ân, aileden, soydan, kabileden, ümmetten, milletten; hemen her büyüklükteki topluluktan, bunların bazı niteliklerinden söz eder. Bu açıklamalarında Kur'ân, toplulukları; "inanananlar#inanmayanlar, adaletliler# zalimler" şeklinde ve fakat, tamamıyla ahlaka dayalı tarif ve tavsiflere tabi tutar. Bu tarif ve tavsifler, siyasi-idari sınırlar çizmez; birini ötekenden fiilen ayıran bir çerçeve oluşturmaz. Yani, Kur'ân'ın bu açıklamalarından bir; "A; milleti" veya bir "B; devleti" çıkmaz.

Kur'ân, çeşitli vesilelerle evden, köyden, kentten, ülke ve memleketten söz eder. Kişinin evine, köyüne, yurduna... bağlılığını takdirle karşılar. İnsanların haksız yere evlerinden, yurtlarından çıkarılmalarını yasaklar⁶. Suçsuz yere evinden, yurdundan çıkarılanlara şefkat ve merhametle bakar. Allah yolundayken bu duruma dâişenleri "sâdıklar" olarak nitelendirir ve kendilerine günahlarının affedileceği müjdesini verir⁷. İnsanları haksız yere evinden, yurdundan kovan, onları göçe zorlayan, buna yardımcı olan... kimseleri "zâlimler" olarak nitelendirir⁸. Kur'ân, bir yanda; "Huzur ve Güven Yurdu⁹, İyiler Yurdu¹⁰" gibi terimlerle ifade ettiği iyilerin ve iyiliklerin bulunduğu yurt, öbür yanda ise; "Kötü Yurt¹¹" Harap Yurt¹², Bozguncular Yurdu¹³" terimleriyle gösterdiği kötülerin ve kötülüklerin bulunduğu yurt olmak üzere karşılıklı kutuplarda yer alan iki çeşit yurttan söz eder. Bazı İslam bilginleri Kur'ân'ın bu ifadelerinin dış görünüşünden

⁶ Kur'ân, 2/84-85, 22/39-40.

⁷ Kur'ân, 3/195, 59/8

⁸ Kur'ân, 60/9

⁹ Dârü's-Selâm, Kur'ân, 6/127, 10/25

¹⁰ Dârü'l-Müttekıyn, Kur'ân, 16/30.

¹¹ Süü'd-Dâr, Kur'ân, 13/25, 40/52

¹² Dârü'l-Bevâr, Kur'ân, 14/28

¹³ Dârü'l-Fasıkıyn, Kur'ân, 7/145.

(zâhirinden) ilham almış olmalılar ki bunu yeryüzünde uygulayarak; “Dârü’l-İslâm-İslâm Ülkesi” ve “Dârü’l-Küfr-Küfür Ülkesi” şeklinde birbirinin karşısında duran iki zıt ülke tasavvur eder olmuşlardır. Sözü edilen kişilerin yaptığı bu ayırımı; siyasi ve idari bölünmeyi içeren bölge ayırımı şeklinde görünmektedir. Oysa, böyle bir ayırımın, Kur’ân’ın yukarda sözünü ettiğimiz, ayırımı ile herhangi bir alakası yoktur. Zira, Kur’ân’ın ayırımı tamamen değere; imana ve ahlâka dayalı bir ayırımdır. Bu, pratik geçerliliği olmayan; günlük hayat ile doğrudan bağı bulunmayan; toprak bölünmesini; siyasi ve idari ayrılığı; göstermeyen bir ayırımdır. Çünkü Kur’ân’ın; “inanırlar bir ülkede, inanmayanlar başka bir ülkede yaşasınlar” tarzında bir emri ve tavsiyesi yoktur. Aksine O; “Din konusunda sizinle çatışmaya girmeyen, sizi yurdunuzdan çıkarmayan kimselere karşı adaletli davranmanızı, onlara iyilikte bulunmanızı Allah size yasaklamaz”¹⁴, demekte ve daha da ileri bir ifade ile bizzat peygamberi Hz. Muhammed’e hitaben; “Müşriklerden biri sana komşu olmak isterse onu komşu et ki Allah kelamını duysun....”¹⁵ buyurmaktadır. Demek oluyor ki Kur’ân’ın, yukarda naklettiğimiz ayırımları öbür dünya ile ilgilidir. Kur’ân, insanların dikkatini öbür dünyaya çekmekte ve orada inanırların ve iyilerin bir yerde; cennette; inanmayanların ve kötülerin ayrı bir yerde, cehennemde olacağını; bu iki yerin birbirinden ayrı bulunduğunu belirtir. Buna karşılık yeryüzünde de birbirinden ayrı bölgelerin ve ülkelerin olduğunu ya da olacağını söylemez. Yani Kur’ân, yeryüzünde yalnızca müslümanlara ait; içinde sadece Müslümanların bulunduğu veya bulunacağı ülkeden bahsetmez. Kur’ân açısından yalnızca Müslümanları içinde bulunduran siyasi bir yapı da söz konusu değildir. Kur’ân, inanmayanların ya da başka dinden olanların ancak müslümanların idaresi altında yaşayabileceklerinden de söz etmez. Demek oluyor ki Kur’ân, Müslümanları belli bir coğrafya üzerinde, belli bir siyasi idarenin sınırları içine kapatıp tecrit etmiş değildir.

¹⁴ Kur’ân, 60/8-9

¹⁵ Kur’ân, 9/6

Kur'ân, Müslümanlar arasında malî-iktisadî münasebetin ve beraberliğin sağlanmasını ister. Bunun için de varlıklı bulunan; maddî durumu ya da geliri iyi olan müslüman'ın “zekât ve sadaka”¹⁶ vermesini ister. Bunu açıkça ve ısrarla emreder¹⁷. Ancak Kur'ân, zekât ve sadaka vereceklerin maddî varlıklarının miktarını ve gelir seviyelerini; bunun sınırlarını belirlemediği gibi gelirden verilecek miktarı; bunun yüzde nisbetini de belirlemiş değildir. Müslümanlarca bu nisbetin yüzde ikibuçuk olarak uygulandığı görülmektedir. Kimlerin ve ne miktar “zekât-sadaka” vereceğini belirtmeyen Kur'ân, bunun kimlere ya da nerelere verilmesi gerektiğini, ana hatları ile belirtir¹⁸. Müslümanlara zekât ve sadaka vermelerini çeşitli vesilelerle emir ve tavsiye eden Kur'ân, yalnızca bir yerde Hz. Muhammed'e hitaben: “... Onların mallarından sadaka al da onunla onları temizle” der¹⁹,

Zekât ve sadaka ile ilgili bu tarif ve tavsifler, onun bir “devlet bütçesi” olduğu izlenimini vermiştir. Müslümanlar da bunu yıllarca böyle düşünmüş ve böyle uygulamışlardır. Devletin, ordu hazırlama dışındaki masraflarının fazla olmadığı; altyapı, eğitim, sağlık ... gibi konuların doğrudan devletin görevi olarak kabul edilmediği ve üstelik savaş gelirlerinin (ganimetin) bol olduğu dönemlerde bu nisbetin devlet bütçesine yettiği kabul edilebilir. Ancak, bizzat İslam Dünyasında klasik (ilk) döneme ait nisbetlerin, zamanla değiştiği de bir vakıdır. Gelirlerin (özellikle ganimetin) azaldığı, buna karşılık masrafların arttığı dönemlerde hem nisbetler artırılmış, hem de yeni vergi kalemleri aranmış; gümrük, alım-satım... gibi vergiler konulmuştur. Demek oluyor ki klasik (ilk) dönemde zekât ve sadaka devlet bütçesinin geliri olarak görülmekle birlikte ileriki yıllarda

¹⁶ Sahip olunan malın ve paranın bir kısmının başkalarına, başkalarına ulaştırılmak ya da halkın yararına harcanmak üzere bir yere verilmesi demektir.

¹⁷ Örnek olarak bakınız: Kur'ân, 2/43,83,110,277, 19/31

¹⁸ Kur'ân, 9/60

¹⁹ Kur'ân, 9/103

ve uygulamalarda böyle olmamış; Kur'ân'ın tarif ve tavsifleri ile yetinilmemiş, yeni gelir kaynakları aranıp bulunmuş, farklı nisbetler konulmuştur.

Devletten, devlet sisteminden, devletin öteki organlarından açıkça bahsetmeyen Kur'ân'ın, onun bütçesini doğrudan doğruya düzenlediğini zannetmek, mantıklı bir düşüncenin ürünü gibi görünmemektedir. Fakat, Kur'ân'ın müslüman topluluğun malî-iktisadî münasebetleri için bir takım düzenlemeler getirdiği, temel konularda, umumi mahiyette ve ferdi merkez alan emir ve tavsiyelerde bulunduğu, yukarda görüldüğü gibi, bir vakiydir. Bu emir ve tavsiyelerin, herhangi bir devlet bütçesi tanziminde yol gösterici olduğu ve olacağı da tabiidir. Ancak, bu emir ve tavsiyeleri doğrudan doğruya “devlet bütçesi” olarak tanımlamak doğru değildir. Zira böyle düşünülürse, her şeyden önce bunlar, işaret bulunduğu gibi, devlet bütçesini tanzim için yeterli değildir. Ayrıca herhangi bir müslüman topluluğu, herhangi bir devlet içinde (azınlık vs. olarak) bulunduğu takdirde, bir çeşit ibadet olan “zekât ve sadaka” faaliyetini yerine getiremeyecektir. Çünkü, bütçe vergisi olduğu için onu fertlere veremeyecek, ibadet niteliği taşıdığı için de kendi dininden olmayan bir topluluğun bütçesine tevdi edemeyecek, yani zekât ve sadaka faaliyetinde bulunamayacaktır. Oysa, bize göre, zekât ve sadaka “çifte nitelikli” bir faaliyettir. Hem belli şartlarda ve oranda bütçe geliri olarak değerlendirilebilir, hem de fert onu serbestçe çevre insanına verebilir ya da sosyal çevrenin yararına kullanabilir. Kur'ân'ın onu çok katı ve değişmez çizgilerle çerçeveyip sınırlandırmayışı, onu daima bu “çifte nitelikli” olarak göstermesi, bizce bundandır.

Kur'ân, toplulukları idare eden çeşitli kademedeki insanlardan da bahseder. Bunlar arasında; devlet ve kabile başkanları, bakanlar, danışmanlar, bürokrasinin çeşitli kademelerini oluşturanlar... vardır. Kadın ve erkekler, peygamber olanlar, olmayanlar bu makam ve kademelerde yer alanlar olarak görünürler. Bunları Kur'ân, “adâletli, merhametli” ve “zâlim, merhametsiz” olarak gruplandırır.

Bunlardan adâletli-merhametli olanları över, zâlim ve merhametsiz olanları yerer. Her iki grubun da öbür dünyada karşılıklarını bulacaklarını; ceza ve mükâfatlarını alacaklarını ısrarla vurgular. Peygamber dışındakilerin ortaya çıkış şekillerini göstermediği gibi siyasî düzenin nasıl olacağı, idarî kadroların ve bürokrasinin ne şekilde oluşturulacağı, hangi kadroya kimin ve nasıl getirileceği, ne kadar süre ile görevde kalacağı, ne zaman ve hangi usul ile buradan ayrılacağı ya da uzaklaştırılacağı... hususlarında Kur'ân, bize bilgi vermez. Sözün kısası Kur'ân, ne siyasî bir rejim önerir, ne de belli bir bürokrasi tarzı teklif ve tavsiye eder. Sosyal alanda kararların alınması ve işlerin düzenlenmesi konusunda "istişare"yi tavsiye ederse de istişarenin hangi şekil ve şartlarda; hangi sistem içinde yapılacağını, buna kimlerin ve nasıl katılacağını, sınırının ve içeriğinin ne olacağını, istişare ile yaptırım gücü arasındaki bağın nasıl kurulacağını, nasıl ayarlanacağını... bildirmez. Kur'ân'ın idareciler hakkındaki anlatımlarından; "monarşi, oligarşi, demokrasi..." gibi her hangi bir şekil ve sistem çıkarmaya çalışmak, kendi istek ve arzularımıza "mukaddes bir kılıf" hazırlamanın ötesinde bir anlam taşımaz. Zira bunlar, Kur'ân'ın meselesi değildir. Kur'ân, insan topluluklarına "içgüdü ile çalışan statik hayvan toplulukları" olarak bakmamaktadır.

Yukarda işaret ettiğimiz konulara girmeyen Kur'ân, insan hayatının pek çok yönüne üstelik ayrıntılı olarak girer. Sözelimi ev ve aile hayatı ile ilgili hususlarda oldukça ayrıntılı bilgiler verir, emir ve tavsiyelerde bulunur. Mesela: Evlere izinsiz girilmesini yasaklar²⁰, hangi eve izinsiz girilebileceğini belirtir²¹, evlere girince nasıl davranılacağını gösterir²², kimin kimlerin evinde izinsiz yemek yiyebileceğini açıklar²³. Aileye doğrudan doğruya müdahale eder; kimin kimlerle

²⁰ Kur'ân, 24/27

²¹ Kur'ân, 24/29

²² Kur'ân, 24/27

²³ Kur'ân, 24/61

evlenemeyeceğini teker teker sayar²⁴. Evin –ailenin- içine girer ve evdeki kölelerin, hizmetçilerin, çocukların ... ne zaman ve hangi şartlarda ana-babanın odalarına giremeyeceğini uzun uzun anlatır²⁵. Buna karşılık sosyal alanda önemli sayılabilecek bir çok konuda; rüşvet, adam kayırma... gibi pratik konularda, devlet, millet, yönetim, inşaat, şehircilik, sağlık, eğitim... gibi sistemler hakkında Kur’ân, ya hiç bilgi vermez ve kural koymaz ya da ayrıntıya girmez.

Görülüyor ki Kur’ân, bizim istediğimiz konularda değil, kendi istediği konularda, bizim beklediğimiz kadar değil, kendi isteğince bilgi vermektedir. Bir yanda küçük ayrıntılara uzanırken öbür yanda insanlarca önemli sayılacak konulara girmemektedir. Şüphesiz bunun sebepleri olmalıdır.

Şimdi, yukarda işaret ettiğimiz iddiaları yeniden göz önüne getirelim: Acaba İslam, gerçekten bir devlet dini midir; ya da asıl hedefi devlet oluşturmak olan din midir? Kur’ân’ın devletle ilgili bilgilerini aktardık: Vatani, vatanın sınırlarını, milleti, milletin niteliklerini, devletin ve rejimin şeklini, organlarını, onların oluşumunu, müesseselerin sistemini, kuruluşunu; idareyi döndürecek çarkları, onların özelliklerini... göstermeyen bir dinin; “devlet dini” olduğu ya da “en büyük hedefinin devlet meydana getirmekten ibaret” bulunduğu nasıl söylenebilir? Böyle olduğunu var sayalım. Acaba bu hal, cihanşümûl (evrensel) olma iddiasını taşıyan bir dinin lehine midir? Dinin, bir devlet dini olması halinde o, bir yandan devlet oluşturmaya, öbür yandan da din ve iman olarak bütün dünyaya, hem de bütün zaman sınırlarını aşarak uzanmaya, yani iki gayesini de “cihanşümûl-evrensel” bulmaya çalışacaktır. Bu ideoloji olarak hoş görünebilir. Büyük İskender, Romalılar ve Osmanlılar... tarihte büyük devletler (imparatorluklar) kurdular. Ancak bütün haşmetlerine rağmen hiçbirinin devleti, ne ülke olarak bütün dünyayı kaplayabildi, ne de zamanın yıpratıcı tahribatı karşısında

²⁴ Kur’ân, 4/23

²⁵ Kur’ân, 24/58-59

Yıkılıp parçalanma kanununa karşı direnip ayakta kalabildi. Öyleyse bütün aleme ve bütün zamanlara uzanma gaye ve arzusunu taşıyan bir dinin, daima zaman ve toprak sınırları ile çevrili kalmaya mahkum bir devlet ideolojisi ile aynı (özdeş) sayılması mümkün değildir. Çünkü, devlet, her bakımdan sınırlı, din ise sınırsızdır. Onun, devlet dini olması halinde mensubu bulunduğu devletin sınırlarını aşarak öteki devletin ve devletlerin sınırlarından içeri girmesi mümkün değildir. Girdiğini farz edelim. Orada yaşaması mümkün değildir. Zira, kendi topraklarına müslümanların girdiğini gören komşu devlet yetkilileri, müslüman devletin devlet ideolojisini taşıyan bu misafirleri “ajan” olarak nitelendirip üzerlerine gitmekten kendilerini alıkoyamayacaklardır. Zaten böyle olmasa da müslümanlar, azınlık olarak orada oturamayacaklardır. Çünkü din, bir devlet dini olarak kabul edilmiş olduğuna göre, buldukları yerde ya ayrı bir devlet kurmak ya da mevcut devleti ele geçirmek zorunda olacaklardır. Bunları başarmaya güçleri yetmeyeceğine göre de oradan ayrılmak mecburiyetinde kalacaklardır.

Bütün bunlar birer faraziyedir. Tarihte hiçbir zaman böyle olmamış ve olmayacaktır da. Çünkü din, bir devlet dini değildir. Onların özdeşliği kabul edilemez.

Kur’ân’ın sosyal alanda koyduğu kanun ve kuralların çok ayrıntılı olduğu ve böylece de insanı kötülükten alıkoyduğu iddiasına gelince; bazı alanlar, özellikle aile hayatı dikkate alınınca iddia doğrudur; gerçeği yansıtır. Buna işaret etmiştik. Ancak, buradaki ayrıntının insan ve cemiyet hayatının her alanına yaydırılması; aynı ayrıntı her tarafta varmış gibi gösterilmesi doğru değildir, her alanda ayrıntı yoktur. Buna da yukarıda temas ettik. Şu halde ; “Kur’ân; insan ve cemiyet hayatının bütünü için çok ayrıntılı kanun ve kurallar koymuştur” demek mümkün değildir, böyle bir iddia gerçeği yansıtmaz. Bir an için farzedelim ki böyle olmuş olsun. Bu, onun için (Kur’ân için) bir meziyet mi sayılır? Şöyle düşünelim: Bir üniversitede belli yaşa gelmiş, belli bir olgunluğa erişmiş

öğrencilere ayrıntıları ile çizilmiş bir davranış programı uygulanmış; giriş-çıkış, geliş-gidiş, oturuş-kalkış... ve benzeri bütün hareketleri belli kurallara bağlanmış ve bu kurallar da puanlandırılmış olsun. Sınıf geçmek için de her öğrenciden tam puan istenmiş bulunsun. Acaba buradan kaç kişi mezun olur? Acaba, hazır kuralları robot gibi uygulayarak yetişen ve hayata atılan bu gençlerden hangi başarı beklenmelidir? Bunlar, serbestçe inceleme, değerlendirme, karar verme... yeteneğini nasıl kazanırlar? Bu türlü bir kurallar kafesi içinde iradeden ve irade hürriyetinden nasıl söz edilebilir.

Kur'ân'ın koyduğu kuralların "A'dan Z'ye" ayrıntılı olduğunu farzedelim. İlahî kaynaklı olması, peygamberliğin ve vahyin sona ermiş bulunması hasebiyle bunlar; "değişmez" nitelikli olacaklardır. İlahî sünnet gereği insana ait; insan cemiyeti ile ilgili şartların ve "değişken" olması ile vahyin bildirdiği kuralların "değişmez" oluşu nasıl bağdaştırılacaktır? İnsan cemiyeti, hayvan cemiyetleri gibi "içgüdü" ile mi yürüyecek, karınca beyi gibi hep aynı mı kalacaktır? Öyleyse, sosyal alanda, bunun her kademesinde Kur'ân'ın çok ayrıntılı ve değişmez kurallar koyduğu nasıl iddia edilir?

Yine başta naklettığımız iddiaya göre Kur'ân'ın sosyal alanda koyduğu kuralları ihlâl etmenin bu dünyadaki cezası ağırdır. Bu da onların ihlâl edilme imkanlarını ortadan kaldırır, ya da azaltır. Bu iddia daa tahlil edilmeye değer. İmdi, Allah'ın koyduğu kuralları ihlâl edene cemiyette yine insanlar tarafından ceza verilecektir. Acaba bu, insanları suç işlemekten alıkoyacak mıdır? İnsanlara yine insanlar tarafından verilen cezaları bir an için bir yana bırakalım. Acaba bizzat Allah ceza veriyor mu? Tûfanlar, helâk etmeler... bizzat O'nun cezası olduğu halde arkadan yine günahlar, yine isyanlar ve yine peygamberler... gelmemiş mi? İnsanlara yine insanlar tarafından verilen cezalara bakalım. Bilindiği gibi bugün dünyada suçlara verilecek en büyük ceza "ölüm" dür. Bütün dünyada ve özellikle Türkiye'de trafik kurallarının ihlâli, hâkimin kararına bakmadan hükmünü icra

ediyor ve ölümlle noktalanıyor. Fakat, bu ağır cezaya rağmen ihlallerin arkası kesilmiyor....! Amma, buna karşılık, mesela kapalı-toplu-alanlarda sigara içme yasağını ihlâl etmenin cezası, küçük bir miktar paradır. Bunun da ne ciddi bir uygulaması, ne de denetimi vardır. Buna rağmen kanun, şahsî müşahedelerime göre, büyük ölçüde hedefine ulaşmış; uygulanır hale gelmiş bulunmaktadır. Öyleyse, suçlara verilecek cezaların ağır olması, onların önlenip ortadan kalkması için yeterli olmamaktadır.

Kur'ân'ın koyduğu kanun ve kurallar ilahî kaynaklıdır. Bu, onların üstünlüğünün ve tarafsızlığının garantisi demektir. Bunda hiç şüphe yoktur. Bu da onların gönül rahatlığı ile kabul edilip uygulanmaya konulmalarını, uygulanmaya konulmaları halinde de itirazsızca uyulmalarını sağlar. Ayrıca, bu konu ve kuralları koyan Tanrı, onlara uyulup uyulmadığını da bilir ve görür. Tanrı'nın bilgisinden ve kontrolünden çıkılamayacağı tabii kabul edileceğine göre de buna inananların onları çiğnemeyeceği kabul edilmiş olacaktır.

Verilen hükümler ve çıkarılan sonuçlar, nazari (teorik) olarak doğrudur. Ancak, uygulamada da (pratikte de) aynı sonuca ulaşılabilceğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Her şeyden önce şunun iyi tesbit edilmesi gerekir ki: Bir kuralın Allah tarafından konulması ve bunu ihlâl eden suçlunun O'nun tarafından bilinmesi, sosyal alanda onu uygulayan insanın suçluyu tesbit etmesinin delili ve hükmünün doğruluğunun garantisi değildir. Nitekim, kendi uygulamaları açısından bu garantiyi, Allah'ın elçisi Hz. Muhammed bile vermemiştir. Zira, Allah'ın bilgisi ile insanın bilgisi özdeş değildir. Cemiyette suçlu, fizik alandaki delillere göre cezalandırılır. Hiçbir hâkim, bunların yanıltıcı olmadıklarının garantisini edinemez. Bu sebeptendir ki Hz. Muhammed (s.a.v): "Ben, ortaya konan

delillere göre hükmederim. Benim hükmüm, sizin Allah yanında haklı ya da haksız olduğunuzun delili ve isbatı değildir” buyurmuştur²⁶.

Bütün bu anlattıklarımız; “toplumdan kanun ve cezaları kaldırmaya yönelik bir hazırlık...” şeklinde anlaşılmalıdır. Böyle bir intiba -izlenim- yaratmak niyetinde değiliz. Zira; “toplumda kanunlar olmasın, insana ceza verilmesin...” gibi bir iddianın arkasında olmayız, olamayız: “Devleti kanun değil, filozoflar idare etmelidir” diyen Platon’un (m.ö.427-347) ideal devletinin hasretini çekenler kafilesinde de yer almıyoruz. Benzer iddiaları, yakın bir geçmişte Sosyalizm-Marksizm, hem de bütün bir insanlık adına yıllarca sayıkladı. Sonuç herkesin malûmu! Bizim maksadımız oldukça mütevazidir: Kabul ve kanaatlerimiz ile gerçekler, imanımız ile fiil ve davranışlarımız arasındaki bağı; bu bağı mahiyetini iyi tayin ve tesbit etmek, sonunda da düş ve ümit kırıklığına uğramamaktadır. İnsanın beklediği ile elde ettiği çok farklı olursa kırılmaması mümkün değildir. Dindar yaşayarak, dua ederek... dünyalık kazanıp zengin olmak isteyen kimse, beklediğini elde edemeyince, hiç değilse tereddüde düşer ve sarsılır. Öyleyse dinin ve dindarlığın ne olduğu iyi kavranmalı, sosyal müeyyidelerle dinin eşit ve özdeş olmadığı iyi bilinmelidir.

Toplumun kurallarına uymak ile Tanrı’nın kurallarına uymak, toplumun cezası ve mükâfatı ile Tanrı’nın cezası ve mükâfatı arasında derece değil, mahiyet farkı vardır. Müslüman, Allah’ın koyduğu kurala O’nun için uymak zorundadır. O’na O’nun için uyduğu takdirde müslüman olur, bu halde devam ettiği sürece de müslüman kalır. Onun bu hali, sosyal alanda düzenin korunmasını da sağlayıcı nitelikte olabilir. Nitekim, ikisi arasında çoğu kere tam bir paralellik vardır. Sözelimi hırsızlık böyledir²⁷. Hem dinin, hem sosyal alanın kuralıdır. Sosyal kurallar ona uymayanı cezalandırır. Bu ceza ve sosyal baskı da kişiyi hırsızlık

²⁶ İsmail Buhârî, Sahih, Kitâbü’l-Ahkâm ve Kitâbü’ş-Şâhâdet 20 ve 27 numaralı hadîsler.

²⁷ Kur’ân, 5/38

yapmaktan alı koyar. Buna benzer tama olarak uyuşan-uzlaşan (örtüşen) pek çok haller ve kurallar vardır. Cemiyetin bütün bu kuralları, ceza ve baskıları, kişiyi “iyi bir insan” yapabilir. Ve fakat, bütün bunlar kişiyi “iyi bir müslüman” yapamaz. Zira inanan kişi, kurallara O’nun için; O’nu düşünerek uymak zorundadır. Bu “uyma”da sosyal baskının ve cezanın önemi yoktur. Suçun toplumda ceza görüp görmemesi, müslüman açısından bir şey değiştirmez; sosyal baskı ve ceza kişiyi müslüman kılmaz. Cemiyette kuralın ve cezanın bulunmayışı da müslümanı kötülük yapmaya sevkedemez. Sosyal alanın bu cezasızlığı, dinden kaynaklı olsa da; yani din ona bu dünyada bir ceza takdir etmese de! Nitekim, sosyal alanda hukuku ilgilendiren; cezayı gerektiren bir çok konu, Kur’ân açısından sadece iman ve ahlak olarak değerlendirilmekte, bunlara birer hukuk müeyyidesi (yaptırım) teklif edilmemektedir. Mesela Kur’ân; “... İsrâf etmeyiniz, 7/31” buyurur. Edilirse ne olur, hangi ceza verilir? Kur’ân’ın cevabı “dünyada ceza” müeyyidesi değildir. O; “...Allah israf edenleri sevmez, 7/31” der: Bu, zaten bir hukuk kuralı değildir, ceza olmaz” denilebilir. Bir başkasını nakledeyim, Kur’ân, : “... yetimlerin mallarını yemeyin, 4/2,6” der. Bu, şüphesiz bir hukuk kuralıdır. Çiğnenir; yetim malı yenirse ne olur? Buna sosyal alanda bir hukuk kuralı ve müeyyidesi teklif etmeyen Kur’ân; “... Bu, büyük bir günahdır, 4/2” cevabını verir. Yine Kur’ân, miras paylaşımını gösterir (4/7-12). Bunu; “Allah’ın koyduğu sınırlar, 4/13” olarak nitelendirir. Bunlara uyanları cennet ile müjdeleyen Kur’ân, 4/13, sınırı aşanların ateşe atılacağını; onların öbür dünyada azap göreceklerini açıklamakla (4/14) yetinir. Demek oluyor ki Kur’ân açısından hukuk; ahlâk demektir: Allah’ın kuralına O’nun için uymak demektir. Bunun ceza ve mükâfatı Allah tarafından ve öbür dünyada verilecektir. Cemiyetin bunlara yaptırım (müeyyide) uygulayıp uygulamaması şart ve önemli değildir. Bunlar inanan kişinin yapacağı, yapması gereken şeylerdir.

Demek oluyor ki Allah, bir takım kanun ve kurallar koymakta, kullarından, insanlardan bunlara uymalarını istemektedir. Bunlar, hak aramaktan, hakkının

peşinde koşmaktan ziyade başkasının hakkını vermeye; ona riayet etmeye yönelik olan emir ve tavsiyedir. Allah, bunlara uyulup uyulmadığını kendisi bilmekte ve bizzat kendisi kontrol etmektedir. Uymayanlara yine bizzat kendisi ceza vereceğini de haber vermektedir. O'nun yerine başkalarının; sosyal alanda insanların bunları cezalandırıp cezalandırmaması fazla önem taşımamaktadır. Zira, kurallar cemiyete havale edilmiş değil, doğrudan hitap ile kulun kendisine bildirilmiş bulunmaktadır.

Toplumla, toplum hayatı ile ilgili olarak verilen bu bilgilerden, yapılan bu açıklamalardan çıkabilecek sonuç ya da sonuçlar nedir? Acaba sosyal alanın düzenlenmesi; kanun ve kuralların belirlenmesi açısından Kur'ân'ın temel hedefi ve metodu nedir? Bu konularda Ona nasıl bakılmalı, ondan neler beklenmeli ve nasıl alınmalıdır?

Sosyal hadiselerle birkaç kategori içinde bakılabilir. Bunlar içinden bir kısmı, adeta bir tabiat hadisesi imişcesine tekrar ederler. Sözelimi aile hayatı böyledir. İnsanlar birbirlerinin anası-babası, çocuğu, kardeşi, halası, dayısı... olmak durumundadırlar. Yeryüzünde insan hayatı devam ettiği ve insanın üremesi bu şekilde olduğu sürece bu akrabalık bağları da devam edecektir. İşte bağlar çerçevesinde karşılıklı münasebetlerin iki türlü yürüdüğü görülmektedir. Bunlardan biri tamamıyla "içgüdü" diyebileceğimiz tarzda sağlanmakta ve yürütülmektedir. Anne-babanın çocuklarına karşı münasebeti bu türlü bir münasebettir ve bu konuda Kur'ân, ikinci bir kurala; bir sosyal ve hukuk kuralına başvurup; "Ey insanlar! Çocuklarınıza bakın!.." dememektedir. Ancak, çocuklar arasında bir ayırımı gözetileceği; oğlan-kız ayırımı yapılacağı dikkate alınarak kız çocuklarının aşığılanmaması (16/58-59) emredilmiş, bunun dışında aile serbest bırakılmış, buna karşılık evladın ana-babaya tavrı pek tabii (içgüdüsel) karşılanmadığı için bu husus talimat (17/23-24) altına alınmıştır. Yakınlık bağları genişledikçe tabii bağlar gevsemekte buna karşılık da sosyal alana ait kurallar konulmakta, emirler

verilmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Kur'ân, insanlar arasındaki karşılıklı münasebetleri, tabii kurallara bağlı olarak değil, çoğunlukla irade ile yönlendirilir olarak görmektedir. İşte, bir yandan tabii olarak tekrar eden, öte yandan iradenin serbest müdahalelerine maruz bulunan bu hadiseleri düzenlemek maksadı ile bu alanda oldukça ayrıntılı kanun ve kurallar koymuş bulunmaktadır. Ev ve aile-hayatı ile ilgili olarak bunun örneklerine, yukarıda işaret ettik.

Sosyal hayatın bir başka şekli, ikinci bir kategori oluşturmaktadır. Burada da hadiseler, insanla; sosyal hayatla birlikte yürütmekte ve bir tabii hadise imişçesine tekrar etmektedir. Yetim malı yemek, rüşvet almak-vermek... gibi hadiseler, bu türlü hadiselerdir. Sosyal alanda durmadan cereyan eden bu hadiselerin, hukukun objektif ölçüleriyle tayin ve tesbit edilmeleri oldukça güç, hatta bazı hallerde imkansız, buna karşılık kesin olmayan delillerle suçuzların suçlanması ise daha kolay görünmektedir. İkinci halin yaşanması zulmün ve adaletsizliğin ta kendisi olur. İşte bu sebeple olmalıdır ki, Kur'ân, yetim malı yemeyi (4/2-6), rüşvet alıp vermeyi (2/188) yasak etmiş olmakla birlikte bunları ahlâk alanında bırakmış; Tanrı'nın cezalandıracağını belirtmekle yetinmiş, sosyal alanda hukuk müeyyidesine tabi tutmamıştır.

Sosyal alanın bir başka hadiseler kategorisini, cemiyetin idare mekanizması oluşturmaktadır. Cemiyet halinde yaşayan hayvanlar, idare mekanizmalarını içgüdülerle oluşturmakta ve hayatları boyunca da aynı şeyleri durmadan tekrar etmektedirler. İbni Haldun'un ifadesiyle cemiyet halinde yaşamaya mecbur olan insan, aynı zamanda değişen; gelişen ve genişleyen bilgi ve tecrübe yeteneği ile hür iradeye de sahip ve malik bulunmaktadır. Bu yeteneklerini hür iradesinin emrine veren insan, cemiyetin idare mekanizmasını da devamlı surette geliştirmekte ya da en azından değiştirmektedir. İşte bu sebeplerle olmalıdır ki, bize göre Kur'ân; bu alanda fazla ayrıntıya girmemekte; katı ve değişmez kurallar koymamaktadır. Burada Kur'ân, bir yandan cemiyete umumi prensipler; bugünün

moda tabiri ile “temel insan hakları” diyebileceğimiz nitelikte prensipler gösterir: “...inananlardan iki grup birbirleriyle kavgaya tutuşurlarsa aralarını adaletle bulup düzeltin,.. 49/9, ... Sizden bir grup benimle gönderilene inanır, bir grup da inanmazsa, Allah, aranızda hükmedinceye kadar sabredin, 7/87,... Onlar-kâfirler-size karşı dürüst davrandıkları sürece siz de onlara karşı dürüst davranın... 9/6-7..., bir kavmin kötülüğü sizi zulme; adaletsizliğe sevketmesin, adaletli olun...5/8, ... Allah size emaneti ehline vermenizi, insanlar içinde hükmettiğiniz zaman da adaletle hükmetmenizi emreder, 4/58, ...dinde zorlama yoktur, 2/256,... Ey iman edenler! Kafirlerden peşinize düşenlerle savaşın, 9/123, ... onlarla-size karşı savaşan kafirlerle- savaşın ki fitne olmasın... 2/193, müşrikler size toptan saldırırsa siz de onlara toptan saldırın, 9/36...” gibi öğütler vermekte; öbür yandan da tarih devirlerine ait çeşitli hadiseler anlatmakta, darbimeseller, örnekler ortaya koymaktadır. Bunlar arasında Hz. Davud’un ve Hz. Süleyman’ın adalete dayanan idare usulleri ile Hz. Musa’nın büyük zulme ve saldırgan inançsızlığa karşı verdiği çetin mücadeleleri dikkat çekici niteliktedir. Tarih hadiselerinin aynen tekrar edemeyeceklerini, daha önce, belirtmiştik. Ancak, bunların insan zihninde ve kalbinde büyük izler ve derin duygular oluşturacağı, buradan hareketle de bazı hükümlere ulaşılacağı tabii ve hatta zaruri bulunmaktadır.

Bütün bunlara dayanarak diyeceğiz ki:

Toplu halde yaşamak tabii ve hatta zaruri olmakla birlikte devlet kurmak ve yönetimi elde tutmak, çok çeşitli şartlara ve imkanlara bağlı bulunmaktadır. Zaman zaman bunlar insanın gücünü aşabilir. İnsan da bu güçlükleri yenebilir. Ancak, şartlar her zaman karmaşık ve sonuçlar kapalıdır. İşte, bu sebeplerden dolayıdır ki Kur’ân, inananlarını doğrudan doğruya ve açık bir emirle “devlet kurma” veya “iktidar olma” gibi bir yükümlülüğün altına sokmuş değildir. Öyleyse müslüman; her devletin, her rejimin ve idarenin yanında, her dinin ve her imanının mensubu ile birlikte; birarada yaşayabilir. Müslüman, kendi dininin ve imanının

icaplarına başkalarının uymak zorunda olmadığını da bilir. Ancak kendi hoşgörüsünün paralelini de başkalarında görmek, onlardan da benzer şeyleri beklemek ve istemek; karşılıklı saygı esasında buluşmak müslümanın da hakkıdır. Bugünün moda tabiri ile temel insan hak ve hürriyetlerini yaşamak ve yaşatmak, bunları tecrübe ile görmek müslümanın en tabii hakkı, hakkı olduğu kadar da görevidir. Bunu daha somut –müşahhas- bir şekilde ifade etmek gerekirse diyeceğiz ki; mesela kurban kesmek, müslümanın kendi kabul ve imanının tabii bir gereğidir. Müslüman, kendi şartları müsait olduğu takdirde, dünyanın neresinde olursa olsun kurbanını keser ve kesmelidir de. Ancak, bu dinî görevini yerine getirirken o, kendini dünyanın tek varlığı haline koyarak, başkalarını hesaba katmaz bir tavırla kalabalıkların içinde, caddenin ortasında, apartmanın terasında... hayvanını boğazlayıp her tarafı kan revan... içinde bırakamaz; onun çevreyi kirletmeye, başkasını rahatsız etmeye hakkı yoktur. Ancak, dünyanın neresinde olursa olsun, hangi idare işbaşında bulunursa bulunsun vatandaşları arasında müslüman bulunan, hele hele müslümanların belli bir sayıda olduğunu gören devlet; devletin yetkilisi ve mahalli yöneticisi, şayet insanî değerlere saygılı olduğunu iddia ediyorsa, eğer demokratik hak ve hürriyetleri benimsediğini söylüyorsa, müslümanın; müslümanların derdine çare bulmak, ihtiyaçlarını karşılamak, dinlerinin; imanlarının gereklerini yerine getirecek imkanları vermek; ortamı sağlamak durumunda ve mecburiyetindedir. Bugün dünyanın, hiç değilse belli medeniyet seviyesine ulaşmış milletlerinin bu ölçülere yöneldiği ve hatta yaklaştığı müşahede edilmektedir. Ne var ki bugünde olanların ve yaşananların yarın da aynen olacağı ve yaşanacağı; bir yerde olanların, her yerde olacağı ve bulunacağı... anlamına gelmez. Böyle olacağına dair bir garantiyi kimse kimseye vermez; veremez. Firavunlar döneminde Mısır'da, dün Kıbrıs'ta, bugün Bosna-Hersek'te, Kosova'da... olanların başka günlerde ve başka yerlerde olamayacağı... hususunda hiçbir güvencemiz yoktur. Böyle bir teminatı hiç kimse vermez, veremez, hiç kimse edinemez de. Öyleyse müslüman, dünyanın adaletle

yönetilmesini, dünyayı neresinde bulunursa bulunsun hak ve hürriyetlerinin kendisine tanınmasını pasif bir şekilde (tembel tembel) oturup beklemek ve gözlemek yerine, dünyanın işlerine karışıp onlarla hemhal olarak işlerin düzgün yürümesini sağlamak hak ve yetkisine her zaman sahiptir. Bu onun hem hakkı hem görevidir. Özellikle müslüman aydın ve düşünürlerinin üzerlerinden atamayacakları bir borçtur. Hz. Davud'un, Hz. Süleyman'ın, Hz. Musa'nın... hal ve tavırlarında, ince ve gizli işaretler vardır.

Sosyal alanda devlet ve yönetim şekilleri ile organik kurumlar, çok değişkendir. Buna yukarıda işaret ettik. Bu sebeple de, belli bir grubu – müslümanları- belli bir şeklin ve sistemin içine sokmak; onları içgüdülerin içine hapsetmek, dolayısıyla de hayvanlar derekesine düşürmek demek olur. İnsan hürriyet ve kabiliyetlerini tanıyan Kur'an'ın böyle bir yola girip böyle bir sınırlamaya başvuracağı da elbette düşünülemez. Nitekim böyledir de. Yani Kur'an, değişen, değişmek durumunda olan hadiselerle, idari mekanizmayı tesis edecek konulara ait ya hiç kural koymamakta ya da burada ayrıntıya girmemektedir.

İnsan sorumluluğunun tanınması, tabii (doğal) hak ve hürriyetlerin bilinmesi, gözetilip korunması, doğrudan yönetimlere, yönetim şekillerine ve rejimlere... bağlı değildir. Fertler bunları benimsemek, görüp gözetmek, yönetimler de bunları koruyup kollamak zorundadırlar. İnananlar, insan haklarına, insanlardan çekindikleri, korktukları... için değil, Allah'ı düşündükleri, O'nun kullarına, hatta bütün yaratıklarına O'nun için saygı göstermek mecburiyetinde olduklarından dolayı saygı gösterirler. Yargılamak; hüküm vermek durumunda olanlar da şartlar ve imkanlar ne olursa olsun adaletli davranmak, adaletle hükmetmek zorundadırlar. Ancak, sosyal alanda ferdin bütün fiil ve davranışlarını kontrol altında tutmak; görüp gözetmek, çoğu kere mümkün değildir. Hukukun objektif ölçüleri ile tesbit edilemeyen fiilleri suç sayıp, cezalandırmak ise adalet

adına işlenecek başka türlü bir zulüm ve işkence olur. İşte bu hususu göz önünde bulunduran Kur'ân, kanaatimize göre, bu türlü fiil ve davranışlar için herhangi bir kural ve sosyal bir ceza teklif etmemiş, işi Allah'a havale etmekle yetinmiştir. Yukarda naklettiğimiz israf etmek, yetim malı yemek fiilleri gibi dünyada çok rastlanan rüşvet olayları da Kur'ân açısından (2/188) böyledir, böyle müteala edilmektedir.

Sonucun sonucu şu ki dünya şartları ve hukuk düzenleri ne olursa olsun müslüman suç işlemeyecek, kötülük etmeyecektir. Aksi takdirde Allah onu mutlaka cezalandıracak, iyilik etmesi halinde de mükâfatlandıracaktır.

Hukukun ve cezanın şekli ve mahiyeti ne olursa olsun insanları, mutlak manada, suç işlemekten alıkoymak, sonuç olarak da dünyayı cennete çevirmek, istense ve özlense de, kimsenin ve hiçbir sistemin başaracağı şey değildir. Aksi, insan ve dünya kavramları ile çelişkiye düşmek olurdu.

Dünyayı olduğu gibi görmek, daha iyi hizmet etmenin herhalde ilk şartı olmalıdır.

Kur'ân'ın aleme duyurucusu (tebliğ edicisi) ve onun sosyal alanda ilk uygulayıcısı bulunan Hz. Muhammed'in tavrı ve hareketleri ile uygulamalarına (teknik terimi ile Sünnet'e), bu açıklamalarımızın ortaya koyduğu açılardan bakmak, onların daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır, sanırız.

Hidayete ulaştırın O'dur.

**HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE KÖLELİK OLGUSU
VE
İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜNE KUR'ANİ YAKLAŞIM**

*Prof. Dr. Hamza Aktan**

Kur'an Arap Yarımadası'nda, cahiliye geleneklerinin, talan ve vurgun temeline dayalı hayat anlayışının oluşturduğu bir kültür ortamında nazil olmuştur. Gerçi cahiliye dönemi arapların cömertlik, himayesine aldığı kişiyi koruma, haram aylarda savaşmama gibi fazilet sayılabilecek birtakım gelenek ve göreneklerinden bahsedilebilirse de bu olumlu görüntülerin altında insani duygulardan çok kabile, aşiret ve bireysel onuru koruma içgüdüsünün yattığı bellidir.

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde hayatı zorlaştıran çetin coğrafi şartların da etkisiyle hayatta kalabilmenin ön şartı güçlü oluyordu. Güç, hakkı temsil ediyordu. Hakkı olmak yeterli değildi. Hakkını alabilecek güç de sahip olmak gerekiyordu. Nübüvvetten önce Hz. Peygamber'in de içinde bulunduğu bazı erdemli kişilerin, hakkı ama güçsüz olana yardım amacıyla oluşturdukları "Hilful Fudul" cemiyetinin ne ölçüde başarılı

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

olduğu da tartışılır. İnsanlar mallarıyla birlikte yağmalanırdı. Mallara el konulur, mal sahipleri öldürülür, kadınlara sahip olunur veya çocuklarla birlikte köle olarak satılırdı.

Kültür değişiminin ne kadar zor ve sancılı bir olay olduğu, değişimin, kuşakları içine alan ne kadar uzun bir zamanda meydana gelebildiği konusunda toplumbilimciler görüşbirliği içindedirler. Acaba Kur'an, nüzul periyodu olan 23 yıl içinde cahiliye araplarını ilkelikten ideal bir medeni toplum olma düzeyine yükseltebilmiş midir? Kur'an'ın nüzul sırasında sosyal olguları gözardı etmediğini biliyoruz. Kur'an'da sosyal değişimi sağlamada toplumun kabul edebileceği, içselleştirebileceği dozda hükümler indirilmiştir. Önceki bir hüküm toplum tarafından benimsendikten ve uygulanmaya başlandıktan sonra bu defa daha ileri bir düzeyde yeni bir hüküm indirilmek suretiyle gelişim süreci devam ettirilmiştir¹. Kur'an'ın daha mükemmele doğru gidişte izlediği bu metot için "tedric" terimi kullanılmıştır.

Sosyal olguları gözönüne alan, başka bir ifadeyle ideale giden çizgide sosyal gerçekliği gözardı etmeyen Kur'an hukukta, ahlakta, duygu ve düşünceleri olgunlaştırmada ilahi iradenin hedeflediği ideal noktaya oğünün insanını ne ölçüde ulaştırabilmiştir. Eğer nüzul periyodu içinde toplumun ideal noktaya ulaştırılmadığı konusu tartışmaya açılırsa toplumun ancak kabullenebileceği düzeyde bir gelişim sağlamış olan Kur'an hükümlerinin ideal ölçülerin berisinde kalmış olup olmadıkları da tartışmaya açılmış demektir.

¹ Değiştirilen her bir hükmün insanlığa getireceği yarar bakımından en az bir önceki hüküm ayarında veya ondan daha yararlı olacağı Kur'an'da mealen şöyle ifade edilmiştir. "Biz bir ayeti değiştirir veya unutturursak mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir?" (Bakara, 2/106)

Şunu hemen belirtelim ki Kur'an'ın içerdiği parçalar halindeki hükümler Kur'an'ın nazil olduğu sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel şartlara göre, başka bir deyişle kendi tarihselliği içinde şekillenmiş olabilir. Bu nedenle bu parçaların herbiri müstakil olarak asıl amacı ve nihai hedefi göstermiyor da olabilir. Ancak Kur'an'ın parçalar halinde getirmiş olduğu hükümlerin kronolojik sıra içinde ve bütüncül bir yaklaşımla incelenmesi halinde insanlık için bir ideali hedeflediği, parçalar halindeki hükümlerin ise ideale giden yolda birer aşamadan ibaret bulunduğu görülür².

Şirkin bozguncu zemininde yaşayan bir toplumun 23 yıl gibi kısa bir zaman diliminde ideal medeni bir toplum haline gelmesi, kemikleşmiş düşüncelerini, alışkanlık ve geleneklerini bırakması eşyanın tabiatına, hilkatın kurallarına aykırıdır. Çünkü sosyal, ekonomik ve kültürel değişim ânî kırılmalar ve sert dönüşler biçiminde sağlanamaz. Öyleyse Kuran'ın getirdiği hükümleri ideallik açısından nasıl değerlendirebiliriz? Bu konuyu bir yarısını kölelerin oluşturduğu bir toplumdan kölesiz bir topluma intikal süreci gibi somut bir örneği ele alarak incelemeye çalışacağız.

KUR'AN'DA KÖLESİZ TOPLUM PROJESİ

Kur'an'da o gün dünyanın diğer yörelerinde olduğu gibi arap toplumunda da mevcut olan kölelerle ilgili hükümler mevcuttur. Ancak köleleri konu alan ayetler'in çoğu onların azat edilmeleriyle ilgilidir³. Efendilerin cariyeleriyle ilişkilerinin haram

² Kur'an'ın doğru anlaşılmasında kronolojik sıraya göre incelenmesi bütüncül yaklaşım yöntemi için bakınız Prof. Dr. Fazlurrahman, Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler 1, Ankara 1997, s.53, 96, 111; İslâm ve Çağdaşlık, Ankara 1999, s.54-60, 77, 164, 209, 212, 214, 231; Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu, Ankara 1997, s.139

³ Konuyla ilgili ayet mealleri ileride verilecektir. Burada sadece ayetlerin ve surelerin numaralarını vermekle yetinelim. Bakara 2/177; Nisa 4/92; Maide 5/89; Tevbe 9/60; Mücadele 58/3; Beled 90/13.

edilmediğini⁴, cariyelerin hür kişilerle evlendirilebileceğini⁵, cariyelerin sahipleri tarafından fuhşa zorlanamayacaklarını⁶, kölelere iyi muamele edilmesi gerektiğini⁷, kendi bedelini çalışarak ödeyip hürriyetine kavuşmak isteyenlere bu fırsatın tanınmasını⁸, sahiplerinin odalarına giriş çıkışlarında köle ve cariyelerin uymaları gereken davranış kurallarını⁹, eş seçmede mümin bir erkek ve kadın için mümin bir cariye ve kölenin hür de olsa putperest bir kadın ve erkekten daha hayırlı olduğunu belirten ayetler mevcuttur¹⁰.

İnsanlık onurunu koruma adına kölelerin hukukunda yapılan bu düzenlemeler hiçbir zaman onları hür kişiler konumuna yükseltmemiştir. Kölelerin köle olarak kaldıkları sürece hür kişilerle eşit olmayan, ikincil bir statüde buldukları Kur'an'da

⁴ İlgili ayetlerin meali şöyledir "Himayenüz altındaki yetim kızlarla evlenince haklarını gözetemeyeceğinizden, adaleti sağlayamayacağınızdan endişe ederseniz, onlarla değil size helal olup arzu ettiğiniz diğer kadınlarla ikrşer, üzer, veya dörder olmak üzere evlenin Eğer bu takdirde de aralarında adaleti gerçekleştirmekten endişe ederseniz bir kadınla veya eliniz altında olan cariyelerle yetinin" (Nisa 4/3,36;) "Kocası olan kadınlarla da evlenmeniz haramdır. Ancak elinizin altında bulunan cariyeler müstesnadır" (Nisa 4/24)

⁵ Cariyelerin efendilerinin izniyle evlendirilebilecekleri mealen şu ifadelerle açıklanmaktadır. "Sizden hür mümin kadınlarla evlenecek servet ve gucu butunmayanlar eliniz altındaki mümin cariyelerle evlenebilirler. Allah sizin imanınızı daha iyi bilmektedir Hep aynı köktensiniz. Öyleyse iffetli yaşamaları, zina etmemeleri, gizli dost tutmamaları şartı ve efendilerinin izniyle onları nikahlayıp alın" (Nisa 25)

⁶ "Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde edeceğiz diye, namuslu kalmak isteyen cariyelerinizi zorlamayın. Kim onları zor altında bırakırsa bilinmelidir ki zorlanmalarından sonra Allah onlar için çok bağışlayıcı ve merhametlidir" (Nur 24/33)

⁷ "Allah'a kulluk edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anaya babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaşa, yolcuya, ellerinizin altında bulunan köle ve cariyelerinize iyi davranın Allah kendini beğenen ve dama böbürlenip duran kimseyi sevmez" (Nisa 36).

⁸ "Ellerinizin altında bulunan köle ve cariyelerinizden, çalışarak kendi bedelini ödemek isteyenlerle eğer bunu başaracaklarına kanaat getiriyorsanız hemen anlaşma yapın Allah'ın size vermiş olduğu mallarınızdan borçlarını ödemeleri için yardım olarak onlara verin" (Nur 24/33)

⁹ "Ey müminler! Ellerinizi altında bulunan köle ve cariyeleriniz, ve üçünüzden henüz ergenlik çağına girmemiş olanlar sabah namazından önce, öğleyin soyduğunuz vakit, ve yatsı namazından sonra odanıza gireceklerinde sizden üç defa izin istesinler Bunlar mahremin halde bulunabileceğiniz üç vakittir" (Nur 24/58)

¹⁰ "İman etmedikçe putperest kadınlarla evlenmeyin beğenseniz bile putperest bir kadından imanlı bir cariye kesinlikle daha iyidir İman etmedikçe putperest erkekten de kızlarınızla evlendirmeyin. Beğenseniz bile putperest bir kişiden imanmış bir köle kesinlikle daha iyidir (Bakara 2/221)

da ifadesini bulmuş bir gerçektir. Hür kişilerin sahip oldukları kölelerinin kendileriyle eşit olmalarını kabul edemeyecekleri olgusuna Kur'an'da şu ifadelerle yer verilir: *"Bakın Allah size kendi hayatınızdan bir örnek getiriyor: Hiç elinizin altındaki köle ve hizmetçilerinizden size nasip ettiğimiz servette, onların payları da sizinkiyle eşit olacak derecede, kendinize ortak yaptığımız, kendinize itibar ettiğiniz kadar onlara da itibar ettiğiniz ortaklarınız var mıdır?"¹¹*.

Kur'an'da yeryüzünde halife olarak yaratıldığı beyan edilen insanın bir mal gibi alınıp satılması, başkalarına hibe edilmesi, miras olarak bırakılması bir toplumda eğer yadırganmıyorsa artık onun lehine yapılacak düzenlemelerden hiçbiri pansuman tedbirler olmaktan öteye gidemeyecek, kölenin mal insan olma statüsünü değiştirmeyecektir. İslam bir yarısını kölelerin oluşturduğu, onlara en acımasız muameleyi geleneklere aykırı bulmayan bir toplumu kucagında bulmuştur. Köle hizmetine programlanmış ekonomik ve toplumsal bir yapının bir anda değiştirilmesinin imkansızlığını, yapılacak bir dayatmanın toplumda yıkım ölçüsünde olumsuzluklara yol açacağını sosyal araştırmalar ve tarihi tecrübeler ortaya koymuştur.

Kölesiz bir toplum oluşturmak için 23 yıllık bir zaman dilimi yeterli olmayacağına göre, tedricilik metodu gereği ancak bu süreye sığabilecek değişim sağlanabilirdi. Gerçekleştirilebilen sosyal değişim, hedeflenen noktanın berisinde kalmış olacağına göre, ideal olan kölesiz topluma intikal için de bir program ortaya konulmalıydı. Bu esri ile Kur'an incelendiğinde böyle bir programın Kur'an'da ortaya konulduğunu görüyoruz. Hatta programdan da öte kölesiz bir topluma geçişin projelendirilmiş olduğunu da söyleyebiliriz. Bu ifadelerimizden çağımızdan ve bugün ulaşılmış gibi görünen genel kabullerden hareketle geriye doğru bir teori ürettiğimiz

¹¹ Rum 30/28

sanılmasın. İnsanlık tarihinde de facto uygulamalara rağmen değişmeyen özelemler, ilkeler ve hedefler varolagelmıştır. Esasen semavi dinlerin insanlık için sabit idealler ve hedefler belirlemiş olması hem doğaldır hem de gereklidir. Bazı hükümlerin Peygamber'in yaşadığı dönemin şartlarına göre vazedilmiş olmalarına rağmen içsel bir bütünlük ve hiç şaşmayan bir hedef duygusunun bulunduğu Peygamber'in tüm faaliyetlerinde ve Kur'an'ın yol göstermesinde açıkça görülmektedir¹².

KÖLESİZ TOPLUMA GEÇİŞ PROJESİ

a) Mevcut Kölelerin Tasfiyesi

Kur'an'da kölesiz bir toplum oluşturmak üzere bir projenin ortaya konulmuş olduğunu, bu proje kapsamında bir taraftan topluma yeni kölelerin katılmasına engel olunurken diğer taraftan da mevcut kölelerin tasfiyesinin programlandığını görüyoruz. Projenin topluma yeni kölelerin katılmasını önlemeyle ilgili bölümüne ileride temas edeceğiz. Önce mevcut kölelerin tasfiyesiyle ilgili hükümleri ele alalım.

I- Zorunlu Köle Azadı

1- Kur'an'da Zorunlu Köle Azadı

Kur'an bazı suçlar için keffaret olarak köle azad etme zorunluğu getirmiştir. Böylece kişi bir taraftan işlediği bir suç için Allah'ın affına vesile olur ümidiyle köle azat etmekte, zihninde köle azadı bir ibadet niteliği kazanmakta diğer taraftan köleler bu vesileyle hürriyetlerine kavuşma fırsatı bulmaktadırlar. Keffaret olarak köle azat etmeyi gerektiren suçlar isim isim belirlenmiştir. Bunlar hataen adam öldürme, zihar yapma, yemin bozmadır.

¹² Prof.Dr. Fazlurrahman, İslam ve Çağdaşlık, s.65

Hataen Adam Öldürme

Hataen adam öldüren bir kimsenin öldürdüğü kişinin mirasçılara diyet ödeme bocu dışında keffaret olarak ayrıca bir köle azat etmesi gerektiği Kur'an'da mealen şöyle ifade edilmiştir: *"Yanlışlıkla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Kim yanlışlıkla bir mümini öldürürse mümin bir köle azat etmesi ve öldürülenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gerekir"*¹³. Kur'an'ın nazil olduğu dönemin şartlarında sıklıkla karşılaşılabilecek bir durum olmamakla beraber hataen işlenen bir cinayet bir kölenin azat edilmesi fırsatının doğması demektir.

Kocanın Karısına Zihar Yapması

Cahiliye örfüne göre karısına öfkelenen bir koca boşamak amacıyla, bundan böyle bana haramsın anlamında "sen bana anamın sırtı gibisin" der bu klişeleşmiş cümle ile karısını boşamış olurdu. Bu klişe cümlede sırt anlamında "zahr" kelimesi kullanıldığı için bu tür boşamaya zihar adı verilmiştir. Cahiliye örfünde boşama kabul edilen bu gelenek zihar ayetiyle değiştirilmiştir. Yapılan değişikliğe göre zihar artık boşama değil ancak kocanın karısıyla zevci ilişkide bulunmamak üzere yaptığı bir yemin olarak kabul edilmiştir. Koca zihar yaptığına pişman olmuşsa yemininden vazgeçme durumuna düşmüş olduğundan yemin keffareti olarak bir köle azat etmesi gerektiği ilgili ayette şu mealde açıklanmaktadır: *"Eşlerine zihar yaparak onlardan ayrılmaya kalkan, sonra da söylediklerinden dönenlerin eşleriyle zevci ilişkide bulunmadan önce bir köle azat etmeleri gerekir. İşte size emredilen budur. Allah*

¹³ Nisa 4/92

*yaptığınız herşeyden haberdardır*¹⁴. Burada kölenin mümin olması şartı aranmamaktadır. Azat edilecek kölenin kadın erkek, müslim gayri müslim, yetişkin veya çocuk olmasının bir önemi yoktur. Zihar arap geleneğinde sıklıkla karşılaşılan bir alışkanlık olduğundan bu yolla pek çok köle için azat edilme şansı doğmaktaydı.

Yemin Keffareti

Kişinin herhangi bir şeyi yapmak veya yapmamak için yemin ettiği sıklıkla görülen bir durumdur. Kişi herhangi bir konuda yemin ettiği halde yemininin gereğini yerine getirmeyecek olursa Allah adını kullanarak ant içtiği ve andını yerine getiremediğin için keffaret ödemek ve keffaret olarak bir köle azat etmek zorunda olduğu Kur'an'da şu mealde ifade edilmiştir: *"Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden dolayı sorumlu tutmaz. Ama bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sorumlu tutar. Böyle bir yemini bozarsanız onun keffareti ev halkınıza yedirdiğiniz orta halli yemek çeşidinden on fakiri doyurmak, yahut on fakiri giydirmek, veya bir köleyi hürriyetine kavuşturmak*¹⁵.

Her toplumda yemin edip yemininin gereğini yerine getiremeyen insanların oranı küçümsenmeyecek ölçüdedir. Ayette sıralama on fakiri doyurmak, on fakiri giydirmek ve bir köle azat etmek olarak görülüyorsa da kişinin mali gücüne göre teklifin ağırdan hafife doğru olması mantık gereğidir. Köle azat etme imkanı olan kişinin daha hafif alternatifleri tercih edebilmesi mümkün değildir. Köle azadı konusunda ekonomik gücü yeterli olan kişiler üzerinde idari yaptırım da söz konusu olabilir.

¹⁴ Mücadele 58/3

2- Sünnette Zorunlu Köle Azadı

Oruç Keffareti

Mevcut kölelerin tasfiyesi projesine Hz. Peygamber tarafından da bir ekleme yapıldığını görüyoruz. Ebu Hüreyre'den yapılan ve Neseî dışında Kütüb-ü Sitte'de kaydedilen rivayete göre Ramazan orucunu mazeretsiz olarak bozmuş olan bir kişiye Hz. Peygamber bir köle azat etmesi gerektiğini söylemiştir¹⁶.

Yukarıda adı geçen suçları işleyenlere keffaret olarak teklif edilebilecek yükümlülükler için sayısız alternatifler mevcut iken bunlar arasından köle azadının seçilmiş olması oldukça anlamlıdır. Keffaret olarak köle azadının seçilmiş olması mevcut kölelerin tasfiyesine verilen önemin göstergesidir.

II- İradi Köle Azadı

Keffaret olarak zorunlu köle azadı müessesesiyle, mevcut kölelerin tasfiyesi projesine, müminleri Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak üzere köle azadına özendiren ayetler de eklenmiştir. Sözkonusu ayetler inananların tümünü köle azadına teşvik ederek müesseseye büyük bir boyut kazandırmıştır. Bu konuda Kur'an'da iki ayet mevcuttur. Ayetlerden biri şu mealdedir: *"Takva kible için yüzlerinizi doğuya ya da batıya doğru çevirmeniz değildir. Lakin takva Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara iman eden, sevdiği malını Allah'ı hoşnut etmek için yakınlarına, yetimlere, yoksullara, yolda kalan gariplere, isteyenlere veren ve köle azat etmek için harcayanın takvasıdır"*¹⁷.

¹⁵ Maide 5/89

¹⁶ Buhari, Savm,29,31, Keffarettü'l Fyman,3,4, Müslim, Siyam, 81, Ebu Davud, Savm, 37, Tirmizi, Savm,28

¹⁷ Bakara 2/177

Bu ayetin kiblenin Mescid-i Aksa'dan, Mescid-i Harama çevrilmesini Hz. Peygamber'in keyfi tercihlerine göre din uyduran sahte bir peygamber olduğu iddiasının kanıtı olarak ileri süren yahudilere bir cevap olarak indigi ileri sürülür¹⁸. Namazda kible için insanların yönünü doğuya veya batıya çevirmelerinin özle ilgili olmadığı, bunun sadece bir şekil şartı olduğu, özün şekilden daha önemli olduğu özün ise başta Allah'a iman ve sayılan diğer inançlar ve salih ameller yanında Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için köle azat etmek olduğu ifade edilir. Yani köle azadı bir şekil şartı değildir. Dinin özünü oluşturan salih amellerin önemlilerinden biridir.

İradi köle azadı kapsamında müminleri köle azadına teşvik eden diğer ayet ise şu mealdedir: *"Biz o inkarcı insana hayır ve şer yollarını göstermedik mi? Fakat o sarp yokuşu aşmaya çalışmadı. Sarp yokuş bilir misin nedir? Sarp yokuş bir köleyi hürriyetine kavuşturur."*¹⁹. Bu ayette köle azadı sarp yokuş olarak nitelenmektedir. Yani köle azadı malvarlığından önemli bir çıktı nedeni olacağından herkesin göze alamayacağı Allah katında önemli ve makbul bir ibadet olarak tanımlanmakta Allah'ın hoşnutluğu için güç olanı başarma konusunda müminler yarışa ve rekabete davet edilmektedirler.

III- Köle Azadında Finans Kaynağı Olarak Zekat Fonu

Mevcut kölelerin hürriyete kavuşturulması projesinde zekat fonundan ayrılacak bir payla devletin de köle azadına katılması gerektiği Kur'an'da açık bir ifadeyle belirtilmiştir. Konuyla ilgili Kur'an hükmü mealen şöyledir: *"Zekatlar sadece fakirlere, düşkünlere, zekat toplayan görevlilere, kalbi İslama ısındırılacak olanlara kölelikten*

¹⁸ Yazır, Elmalı M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Sadeleştirilerek (Zaman Gazetesi Promosyonu) I-X, Tarihsiz, I,491

¹⁹ Beled, 90/10-15

*kurtulmak isteyenlere, borçlulara, Allah yoluna ve bir de muhtaç kalmış yolcu ve gariplere mahsustur*²⁰.

Kur'an'ın nazil olduğu Rasûlüllah döneminde zekat Hz. Peygamber'in görevlendirdiği zekat memurları tarafından toplanırdı. Tüm zekat gelirleri ayrı bir fonda birikirdi. Bu uygulamanın Hz. Osman'ın hilafeti döneminde altın ve gümüş gibi matrahı ancak mükellefin beyanına göre belirlenebilecek malların zekatının fukaraya bizzat mükelleflerce ödenmesi kararının verilmesiyle değiştirildiği kaydedilmiştir²¹. Hz. Peygamber'in uygulamasına göre zekat sandığı önemli bir meblağın biriktiği bir sosyal yardım fonuydu. Dolayısıyla bu fonun iyi kullanılması halinde pek çok kölenin devlet eliyle hürriyetine kavuşturulması mümkün olabilirdi.

Buraya kadar açıklamaya çalıştığımız yönüyle kölesiz bir toplum oluşturmak üzere Kur'an'da ortaya konan projenin bir boyutuna değinmiş olduk. Bu da mevcut kölelerin birer ikişer azat edilmesi suretiyle köle emeğine şartlanmış bir toplumdaki kölesiz bir topluma yumuşak bir geçiş sağlama planıdır.

Neden Bir Radikal Değişim Değil

Kölesiz bir toplum oluşturma konusunda neden zamana yayılan yavaş bir süreç işletilmiştir. Kölelik niçin kesin bir yasakla ortadan kaldırılmamıştır şeklinde bir soru akla gelebilir. Olaya tarihi şartları içinde dikkatle bakılırsa mevcut kölelerin toptan azat edilmeleri gibi radikal bir kararın toplumsal bir tepkiye, ekonomik ve sosyal bir bunalıma neden olacağı farkedilir. O günün sosyo-ekonomik şartları nedeniyle köleliği

²⁰ Tevbe 9/60

²¹ Yavuz, Yunus Vehbi, İslamda Zekat Müessesesi, Üçüncü Baskı, İstanbul, 1977, s.420

yasak eden bir hüküm gelmemiştir²². Esasen o günün şartlarında kökten ve toptancı bir karar almak idari bakımda da imkansızdı. Toplumsal ve idari açıdan alınacak radikal bir kararın yanlışlığını ve imkansızlığını birkaç maddede özetleyelim.

1- Her şeyden önce köleliğin bir hamlede ortadan kaldırılmasının toplumda sert bir kırılmaya neden olacağı açıktı. O dönemde aşağı yukarı toplumun önemli bir oranı köleydi. Üretim ve hizmet sektörü köle emeğine endekslenmişti. Kölelerin toptan özgür olmaları üretim ve hizmet sektöründe büyük bir boşluk oluşturacaktı. Her alanda olduğu gibi toplum hayatında da dengeler değişirken sert kırılmaların büyük bunalımlara neden olacağını toplumbilim araştırmaları ortaya koymuştur.

2- Mevcut kölelerin toptan hürriyete kavuşturulmaları sayısal olarak toplumun önemli bir kesimi olan kölelerin alışageldikleri himayeden yoksun kalmaları, böylece toplumda büyük bir işsizler, aç ve sefiller sınıfının ortaya çıkmasına neden olacaktı. İşsizler ordusunun toplumda başa çıkılması zor bir bunalım nedeni olduğunu tarihi tecrübeler ortaya koymuştur. Idarenin görevi bunalım yaratmak değil, problemleri bunalım yaratmadan çözmektir. Hz. Peygamber'in hayatı problemleri bunalım yaratmadan çözüme örnekleriyle doludur. Hacerü'l Esved'in yerine konulmasında, ensar ve muhacirler arasında kardeşlik tesisiyle muhacirlerin Medine'de barındırılmalarını sağlamada, münafıkların provakasyonlarını, müşrik kabilelerin Medine aleyhine birleşmelerini önlemede gösterdiği başarılar sayısız örneklerden birkaçıdır.

3- Kölelerin toptan hürriyete kavuşturulmaları fert ve toplum psikolojisi bakımından da sakıncalıydı. Köle sahipleri kölelerinin bir anda kendi statülerine

²² Prof. Dr. Fazlurrahman, Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I, s.49

yükseltildiğini görecektir. Yüzyılların kemikleşmiş telakkilerini bir hamlede değiştirmek mümkün değildi. Bu konuda bir dayatma sert tepkilere neden olabilirdi.

4- Köleler bakımından da durum farklı olmazdı. Onlar da sahiplerinin himayesinde kendilerine emredilene yaparak, insiyatif kullanmadan yaşamaya alışık olduklarından toptan azat edilmekle birden boşluğa düşeceklerdi. Kendi ayakları üzerinde durmaya alışık olmadıklarından, üretken olan bir kesim parazit durumuna düşürülmüş ve toplumun sırtında bir yük haline getirilmiş olacaktır.

5- Mevcut kölelerin toptan azat edilmeleri idari bakımdan da zorluklar hatta imkansızlıklar içermekteydi. Köle sahipleri köle alımsatımının meşru görüldüğü, dönemlerde yüksek bedeller ödeyerek o kölelere sahip olmuşlardı. Hukuki ve idari kararlar geçmişe dönük olamaz. Kazanılmış hakları iptal edemez. Bu nedenle devlet kölelerin tümünün bedelini ödeyerek onların azat edilmelerini sağlayabilirdi. Hazine kölelerin tümünün azat edilmesine yetecek bir kaynağın bulunması da imkansızdı. Kaldı ki kölelerin toptan azat edilmeleri problemin çözümünde bir sonuç değil bir başlangıç olabilirdi. Çünkü azat edilen kölelerin, bağımsız yaşabilmeleri, herbirine iş ve kazanç olanaklarının sağlanması icap ediyordu ki bu onların azat edilmeleri için ihtiyaç duyulan kaynaktan daha büyük bir kaynak ayrılmasını gerektiriyordu. O günün ekonomik kaynakları gözönüne alındığında beytülmalden ve zekat fonundan ayrılacak bir kaynakla bunu sağlamanın mümkün olmadığı sonucuna varmak zor değildir.

Mevcut kölelerin tasfiyesiyle ilgili olarak buraya kadar açıklamaya çalıştığımız Kur'an hükümlerinin idealde kölesiz bir toplumu engördüğü, ancak köle hizmetine proglanmış ekonomik ve sosyal hayatın 23 yıla sığmayacak değişim süreci nedeniyle

Kur'an'ın bu konuyla ilgili ayetlerinin ideale yönlendirme yaptığı ancak ideal hükümler içermediği söylenebilir. O günün şartlarında mevcut kölelerin durumuyla ilgili düzeltici ama realist hükümler içerdiği söylenebilir.

b) Mevcutlara Ycni Köle İlave Edilmemesi

I- Kur'an Hükümü

Kölesiz bir topluma intikal projesi, sadece mevcut kölelerin tasfiyesiyle hedefe ulaşamazdı. Köle sınıfına yeni üyelerin eklenmemesi de gerekiyordu. Kölesiz toplum oluşturma projesinden sözdebilmek için hür insanların köleleştirilmesine müsaade edilmemeliydi. Kur'an'ı bu açıdan incelediğimizde hür insanların köleleştirilmesine izin veren bir ayetin bulunmadığını görüyoruz. Biz burada Kur'an'da köleliğe açıkça izin veren bir ayet aradığımız için izinden bahsediyor değiliz. Bizim amacımız mevcut ayetler ışığında Kur'an'da köleliğin tasvip edilen bir müessese olmadığına işaret etmektir.

Klasik fıkıh anlayışına göre devlet başkanının harp esirleri hakkında alternatif kararlar verebileceği, bu kararların öldürülme, esir mübadelesi, bedelli salıverme, bedelsiz salıverme ya da köleleştirme şeklinde olabileceği görüşü tekrarlanagelmıştır. Oysa ki Kur'an'da harp esirlerinin devlet başkanınca uygun görülmediği takdirde köle yapılabileceğine dair bir ayet mevcut olmadığı gibi aksini ifade eden, yani harp esirlerinin köle yapılamayacağını belirten ayet mevcuttur. İlgili ayette mealen şöyle buyrulmaktadır: *"İnkarcılarla savaş meydanında karşılaştığımız zaman boyunlarını vurun. Nihayet onları iyice mağlup edince esir alıp bağı sıkı tutun. Savaş sona erince onları ya bir bedel alarak veya karşılıksız olarak saltverirsiniz"*²³.

²³ Muhammed 47/4

Ayette açıkça görüldüğü üzere savaş esirlerine uygulanacak Kur'an hükmü er veya geç serbest bırakmadır. Serbest bırakma önşartı olarak bir bedel alınması günün politikasına uygun düşüyorsa bir bedel alınarak bırakılır. Savaş esirleriyle ilgili kararlar günün koşullarına göre şekillenen politikalarla belirlenecektir. Bedelsiz salıverilmesi daha uygun görünüyorsa karşılıksız serbet bırakılır. Kur'an'daki kölelerle ilgili ayetlerin mevcut kölelerin haklarında ve statülerinde yapılması öngörülen düzeltmelerle ilgili olduğu dikate alındığında hür kişilerin köle yapılmalarına cevaz veren, bir başka ifadeyle mevcut kölelere yenilerinin eklenmesini mümkün kılan bir ayet gösterilemez.

II- Hz. Peygamber'in Uygulaması

Kur'an'ı tebliğ etmek ve uygulamakla yükümlü olan Hz. Peygamber'in yukarıda açıklamaya çalıştığımız Kur'an hükmüne aykırı davranmış olması beklenmemelidir. Nitekim Hz. Peygamber'in harp esirleriyle ilgili uygulamaları da bu ayet paralelinde olmuştur. Bu paralelde Hz. Peygamber'in herhangi bir savaş esirini köle yaptığına dair bir bilgi intikal etmemiştir.

Hz.Peygamber'in ne Mekke müşrikleri ve mütteliklerine karşı yaptığı Bedir, Hendek, Uhut, Mekkenin Fethi, Huneyn savaşları gibi büyük çaplı savaşlarında, ne de Benu Mustalik Seferi başta olmak üzere irili ufaklı seriyyelerinde alınan esirlerden hiçbiri köle yapılmamıştır. Bunların hepsi bir vesileyle serbest bırakılmışlardır. Keza Hayber yahudileri, Medine'nin sakinleri olan Kaynuka, Nadir ve Kurayza oğulları gibi yahudi kabilelerle olan savaşların hiçbirinde herhangi bir yahudi esirin köle yapıldığına dair bir nakil mevcut değildir. Özet olarak ifade edecek olursak Hz. Peygamber'in herhangi bir nedenle hür bir kişiyi köle yaptığına dair bir bilgiyi tarih kaydetmemiştir.

Hz. Peygamber'in Hayatındaki Köleler

Hz. Peygamber'in hayatına giren iki köleden söz edilir. Bunlardan biri Zeyd b. Harise adında bir çocuk, diğeri Ümmü Eymen adında siyahi bir kadındır. Her ikisi de peygamber olmadan önceki dönemde, yani cahiliye döneminde köleleştirilmiş kişilerdir.

Ümmü Eymen Hz. Peygambere babasından intikal etmiş bir cariye-dir. Rasülüllah 6 yaşındayken annesi Amine ile birlikte dayılarını ziyaret için Medine'ye gittiklerinde Ümmü Eymen onlara eşlik etmişti. Ziyaret dönüşünde Hz. Amine Ebva denen yerde vefat edince Ümmü Eymen küçük Mühammed'i salimen Mekke'ye getirmiş ve dedesine teslim etmişti²⁴. Hz. Peygamber bu kadını annesi yerine koyar O'na saygılı davranırdı. O'nun için "annemden sonra annemdir" dediği rivayet edilir. O'nu azatlı evlatlığı Zeyd b. Harise ile evlendirmişti²⁵. Ümmü Eymen'in bu evlilikten olan oğlu Üsame'yi Rasülüllah ordu komutanlığına getirmişti²⁶.

Zeyd b. Harise ise yemen'li bir ailenin çocuğuydu. Yağmacılar tarafından kaçırılmış ve Mekke'de satılmıştı. Rivayete göre Zeyd'i Hz. Hatice'nin dayısı satın almış ve yeğeni Hz. Haticeye hediye etmişti. Hz. Hatice de Rasülüllah ile izdivacından sonra O'nu Hz. Peygamber'in hizmetine vermişti. Zeyd'in babası Harise, oğlu zeyd'in Mekke'de Muhammed adında birinin kölesi olduğu haberini alınca bedelini ödeyerek oğlunu kölelikten kurtarmak ve Yemen'e geri götürmek üzere Meke'ye gelmişti. Zeyd hür bir kişi olarak babasıyla birlikte Yemen'e dönmek istenememiş, Muhammed'in

²⁴ Köksal, M. Asım, İslam Tarihi, (Mekke Devri, I-VII), İstanbul, 1987, II,53

²⁵ Köksal, II,54

²⁶ Köksal, Hz. Muhammed (a.s.) ve İslamiyet, I-XI, İstanbul, 1974, XI,8

yanında O'nun kölesi olarak kalmayı tercih etmişti. Hz. Peygamber Zeyd'in kendisine bağlılığını ödüllendirmek için O'nu azat etmiş ve evlat edinmişti²⁷. Daha sonra O'nu Hz. Peygamber kendi halasının kızı Zeyneb b. Cahş'la evlendirmiş ancak Zeyd ve Zeyneb çifti bu evliliği sürdürememişlerdi. Zeyd daha sonra Ümmü Eymenle evlenmiş Rasûlüllah Zeyd'in Ümmü Eymen'den olan oğlu Üsâme'yi ordu komutanlığına getirerek Zeyd ailesine sosyal itibar kazandırmıştı.

Ümmü Eymen'in de Zeyd b. Harise'nin de Hz. Peygamber'e derin saygıları ve bağlılıkları vardı. Hz. Peygamber İslam öncesi dönemden kendisine intikal eden kölelerinden Zeyd ailesi diyebileceğimiz bir aile oluşturmuş ve bu aileyi hür kişilerden çok azının ulaşabildiği bir sosyal itibara kavuşturmuştur. Ümmü Eymenin azat edildiğine dair bir kayıt mevcut değilse de Hz. Peygamber'in vefatında bu aileden Ümmü Eymen dahil hiç kimse köle statüsünde bulunmuyordu.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. Rasûlüllah peygamberliği döneminde hiçbir nedenle hiçbir kimseyi köle yaparak mevcut kölelerin arasına yenilerini katmamıştır. Diğer taraftan elindeki köleleri de hür kişiler statüsüne yükselterek mevcut kölelerin tasfiyesini kendi mülkiyet alanında gerçekleştirmiştir. Hz. Peygamber bu davranışıyla Kur'an'ın ortaya koyduğu kölesiz bir toplum oluşturma projesini o günün şartlarında başarıyla uygulamıştır.

III- Raşit Halifeler Dönemi

Raşit halifelerden Hz. Ebu Bekir döneminde yapılan ridde savaşlarında ve Suriye'nin fethinde pek çok esir alınmıştı. Keza Hz. Ömer döneminde fütihat İran,

²⁷ Geniş bilgi için bakınız Köksal, II, 161-166

Anadolu, Kafkasya ve Mısır'a uzanmıştı. Fetihlerin Hz. Osman döneminde hız kesmeden devam ettiğini biliyoruz. Hz. Ali ise daha ziyade iç isyanları bastırmakla meşgul olmuştu. Raşit Halifeler döneminde fethedilen yöre halklarının köleleştirildiğine dair tarihte bir kayıt mevcut değildir. Başka bir ifadeyle Raşit Halifeler de Hz. Peygamber'in sünnetine uygun davranmışlar, mevcut kölelere yenilerini ilave etmemişlerdir. Suriye, Irak ve Mısır halklarına, kendi mallarının işleticileri, vergi veren hür vatandaşlar statüsü tanınmıştır. Böylece Hz. Peygamberle başlayan kölesiz bir toplum oluşturma süreci Raşit halifeler döneminde yavaşlatılmadan ve saptırılmadan devam ettirilmiştir.

Emeviler Dönemi ve Fıkıh

Raşit Halifeler döneminden sonra başlayan Emeviler dönemi yukarıda açıklamaya çalıştığımız kölesiz bir toplum oluşturma projesinin rafa kaldırıldığı, sürecin tersine işlemeye başladığı bir dönemdir. Emeviler'in ırkçı bir politika takip ettiklerini, zirveden tabana doğru toplumu bir asalet sınıflamasına tabi tuttuklarını tarihçiler ittifakla kaydederler. Piramidin zirvesinde Ümeyye Oğulları vardır. Yöneticiler ve efendiler onlardır. Asalet derecelenmesinde Ümeyye Oğullarını Kureyş Kabilesi takip eder. Kureyş araplarından sonra tümüyle seçkin bir millet (kavm-i necib) olarak sıralamada diğer araplar yer alır. Arap soylu olmayan diğer milletler ise müstüman olsun olmasın "mevâli" sınıfını oluştururlar. Onlara göre arap soylu olmayan insanlar hakikaten değilse bile hükmen köledirler. Araplar efendilerdir, Arap olmayanlar ise efendilere itaat etmek zorunda olan tebadir²⁸.

²⁸ Yıldız, Hakkı Dursun (Redaktör). Heyet, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, I-XIV ve İki Ek Cilt, İstanbul 1992, III,336

Emevilerle başlayan bu dönemde savaş esirleri sürümler halinde satılmak üzere köle pazarlarına sürülmüşlerdir. Büyük yerleşim bölgelerinde köle pazarları kurulmuştur. Pazarda arzın çok olması nedeniyle köle fiyatları düşmüş orta halli aileler de hizmetlerinde kullanmak üzere köle satın alabilir olmuşlardır. Böylece kölesiz bir toplum oluşturma bir yana, toplumda kölelerin sayısı günden güne artmaya başlamıştır. Üretim ve hizmet sektörü giderek köle hizmetine endekslenmiş ve köleler toplumun vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Bu çarpık Emevi zihniyetini köleler bakımından sürdürmek Emevilerden iktidarı zorla ele geçiren Abbasilerin de işine gelmiştir. Kölelerin varlığı ve giderek çoğalıyor olmaları artık doğal karşılanır olmuştur.

Müçtehit imamlar köle sınıfının vazgeçilemez olduğu bu dönemde hayata gözlerini açmışlardır. Zihinleri, düşünceleri köleli toplum şartlarında şekillenmiştir. İdeal olarak kölesiz bir toplum özlüyor olabilirler miydi? Öyle olsa bile konu artık müçtehit imamların gücünü aşan bir boyuta ulaşmıştı. Bu nedenle kölelerin hakları ve yükümlülükleriyle ilgili ancak pansuman tedbirler olarak nitelenebilecek, kısmen pratiğe yansımış teorik düşünceler ortaya koyabilmişlerdir. Fıkıhta kölelerle ilgili hükümler toplumdaki sayıları oranında olmuştur. Temizlikten ibadete, muamelattan cinayata kadar kölelerle ilgili ahkam neredeyse fikhın yarısını oluşturur.

Acaba Hz. Peygamber ve Raşit Halifelerle başlayan kölesiz bir toplum oluşturma projesine ve bir süre bu projenin başarıyla uygulanmış olmasına rağmen Emeviler, İslam Toplumunu, önemli bir bölümünü kölelerin oluşturduğu bir toplum haline dönüştürebilme imkanını nereden bulmuşlardır. Kur'an'da hür insanların köle yapılmasını yasaklayan açık bir hükmün yer alınmış olması onlara Hz. Peygamber'in ve Raşit Halifelerin sünnetinden sapma imkanını vermiş olmalıdır.

Köleli Dünya Olgusu

Kur'an'da kölelerle ilgili olarak radikal ve kesin bir yasak hükmünün indirilmemiş olmasının nedenlerini yukarıda açıklayamaya çalıştık. Yukarıda saydığımız nedenlere burada bir neden daha eklememiz gerekir. O da İslam Dünyasının, insanları köle yapan ve onlara en acımasız davranışları uygun bulan bir dünya ile karşı karşıya ve rekabet halinde bulunuyor olmasıdır. İslamın başlangıcından itibaren 1200 yıl süren köleli dünya olgusu gözönüne alındığında, müslümanlara köle edinmeyi yasaklayan kesin bir emir, rakiplerine karşı kullanabilecekleri bir kozdan onları mahrum bırakırdı. Kölelik kurumunun tamamen ortadan kaldırılması ideal ise de mevcut şartlar bu ideale ulaşmaya imkan vermediğinden Kur'an'da kesin bir yasak hükmü yer almamıştır.

SONUÇ VE BİR SORU

Kölelik konusunu örnek olarak yaptığımız bu çalışmada arap toplumunun ilkel nitelikli bazı gelenek ve göreneklerinde hedeflenen gelişim içerikli değişimin Kur'an'ın nazil olduğu 23 yıllık bir periyoda sığmadığı sonucuna varılabileceğini gördük. Vardığımız bu sonuca göre gelişim içerikli sosyal değişimi öngören Kur'an hükümlerinin her zaman ideal hükümler içermediği, ancak ideale giden çizgide belli bir aşamayı işaretlediği söylenebilir. O ideal, sabit ve hedef ilke Kur'an ve Sünnetin parçalar halinde yorumuyla ortaya çıkarılamaz. Ancak Kur'an'ın nüzul periyoduna göre ve bir bütün olarak incelenmesi halinde içerdiği evrensel ilke farkedilebilir. Bugün temel haklar ve özgürlükler kapsamında, insanın anasından hür olarak doğduğu, hiçbir şekilde hürriyetinden mahrum edilemeyeceği, ne şekilde olursa olsun köle ticaretinin suç olarak kabul edildiği evrensel bir düşünce standardına ulaşılmış olması, Kur'an'ın

yönlendirdiği hedefe daha çok yaklaşıldığı şeklinde değerlendirilebilir. Çünkü Kur'an insanın insanı sömürmediği, haklar ve yükümlülüklerde bireylerin eşit olduğu kölesiz bir toplumu hedeflemiştir²⁹.

SORU

Bu değerlendirmeye göre doğal olarak akla şu soru gelebilir: Gelişim içerikli sosyal değişimle ilgili, parçalar halinde bazı konularda Kur'an, nazil olduğu tarihsel şartlar içinde her zaman ideal hükümler içermiyorsa, acaba kölelik örneğinde olduğu gibi diğer konular için de aynı durum söz konusu olabilir mi? Sözgelimi nazil olduğu dönemde mülkün ve mirasın konusu olan kadınları, Kur'an malik ve mirasçı yapmış, hukukun her alanında onları haklarla donatmışsa kadın haklarıyla ilgili bu ayetlerin de ideale giden çizgide bir aşamayı ifade edip etmedikleri tartışma konusu yapılamaz mı? Yağma ve talan düzeninin egemen olduğu, yağma ve talanda aktif bir rol üstlenemeyen kadını hak sahibi olarak görmeyen, aksine erkeğin malı olarak gören, yüzyılların kemikleşmiş telakkilerinin 23 yıl gibi kısa bir zaman diliminde ideal noktaya ulaşmasının mümkün olmadığı düşünülemez mi? Bu nedenle kadın haklarıyla ilgili Kur'an hükümlerinin ideal hükümler olmayabileceği, ideale giden çizgide bir aşamayı oluşturdukları tartışması açılmaz mı?

²⁹ Prof. Dr. Fazlurrahman, Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, s.46, İslam ve Çağdaşlık, s.72

Mu'allaka Şairlerinden:

'AMR B. KULSÛM

*Prof.Dr. Süleyman TULUÇ**

I. HAYATI:

1. Adı, Nesebi, Ailesi:

Tam adı ve nesebi 'Amr b. Kulsûm b. Mâlik b. 'Attâb b. Zuheyr b. Cuşem et-Tağlibî'dir¹. Künyesi Ebû 'Abbâd², Ebu'l-Esved³ veya muhtemelen Ebû 'Umeyr⁴ idi. Orta Elcezire taraflarında oturan⁵, daha çok Hıristiyanlığın etkisi altında kalan⁶ ve Araplar'ın büyük kabilelerinden biri olan Tağlib kabilesinin Cuşem koluna mensuptu. Doğum tarihi bilinmemektedir. M. V. asrın son yarısı ile VI. asrın hemen hemen tamamını içine alan uzun bir zaman dilimi içinde yaşadığı muhakkaktır. Babası kabile reisi olup Araplar'ın tanınmış süvarilerinden Kulsûm b. Mâlik, annesi ise ünlü şair İmru'ulkays (öl. M. 545'e doğru)'ın dayısı el-

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati, Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ el-Ya'kûbî, *Târih*, Beyrut 1379 1960, I.263; İbnü'l-Cerrâh, *Men İsmihü 'Amr mine 'y-Şu'arâ'*, nşr. 'Abdul'azîz b. Nâsir el-Mânî', Kahire 1412 1991, s.48; Ebu'l-Ferec el-İsfâhânî, *Kitâbu'l-Âğânî*, Beyrut 1414-15 1994, XI.35; el-Merzubânî, *Mu'cenne 'y-Şu'arâ'*, nşr. F.Krenkow, 2. baskı, Beyrut 1402 1982, s.202.

² ez-Zeyzânî, *Şerhu'l-Mu'allakâtü's-Sah'*, Beyrut 1382 1963, s.117; Mehmed Felûnî, *Târih-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, I, İstanbul 1332 1917, s. 756.

³ Muhammed b. Habîb, *Kuna'y-Şu'arâ'* ve *Men Galebet Konyetihü 'alâ İsmih (Nevâdirü'l-Mahhûdât*, VI II içinde, nşr. 'Abdussemâm Harûn), Kahire 1373 1954, s.293; İbnü'l-Cerrâh, s.48.

⁴ el-Merzubânî, *a.g.e.* s.202.

⁵ R. Blachère, "'Amr b. Kulhûm", *EP* (Ang 1, 1452, 'O R Kehhâle, *Mu'cenne Kabâ'idü'l-'Arab el-Kadîme ve'l-Hadîse*, 2. baskı, Beyrut 1398 1978, I, 120; H.Kindermann, "Tağlib", *İİ*, XI.621.

⁶ A.S.Tritton, "'Nasârâ", *İİ*, IX, 77; H.Kindermann, "Tağlib", *İİ*, XI, 622.

⁷ İbn Dureyd, *el-İşâkâk*, nşr. 'Abdussemâm M. Harûn, 2. baskı, Beyrut 1399 1979, s.338.

Muהלhil b. Rebîa⁸ (öl. M. 525'e doğru)⁹'nın kızı Leylâ'dır⁹. Endülüs'lü dilci Ebû 'Ubeyd el-Bekrî (öl. 487/1094), onun isminin Esmâ' olduğunu¹⁰ söyler. 'Amr b. Kulsûm'un Murre adlı bir kardeşi vardı. O, Hîre (Lahmî) Hükümdarı el-Munzir b. en-Nu'mân b. el-Munzir ile kardeşini öldürmüştü. Tağlib kabilesinden şair el-Ahtal (öl. 92/708), bir şiirinde bu hususa değinerek övünür¹¹.

'Amr b. Kulsûm, henüz 15 yaşında iken, Irak'ta Hîre Emirliği'nin nüfuzu altındaki bölgelerde oturan kabilesine reis olmuştu. Arap Yarımadası, Suriye, Irak ve Necid'de dolaştı¹². O da ünlü şair Lebîd¹³ (öl. 41/661) gibi Araplar'ın meşhur süvarilerindendi¹⁴ (Fursânu'l-'Arab); cesareti, atılğanlığı ve gözü pekilliği¹⁵ (Futtâku'l-'Arab) ile büyük bir şöhret kazanmıştı.

2. Hîre Hükümdarı 'Amr b. Hind'i Öldürmesi:

Son derece gururlu olan 'Amr'ın Hîre Hükümdarı 'Amr b. Hind¹⁶ (saltanatı: M.563-578)'i öldürdüğü de bilinmektedir. Rivayete göre bu olay şöyle cereyan etmiştir:

⁸ el-Muהלhil ('Adî) b. Rebî'a hakkında, msl. bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-Şu'arâ'*, nşr. Muflid Kumeyha, Beyrut 1401/1981, s.134-135; *Kitâbu'l-Ağâni*, V, 35 v.dd., VI, 376 v.d.; R.A.Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969, s. 58, 76; Mahmûd Hasan Ebû Nâcî, *Şu'arâ'u'l-'Arabi'l-Fursân fi'l-Câhiliyye ve Sadri'l-Islâm*, Dimaşk 1404/1984, s.123-146; bk. bir de Butrus el-Bustânî, *Udebâ'u'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve Sadri'l-Islâm*, Beyrut 1989, s.89-95; Rıza Halilov, "ez-Zîr Ebû Leylâ el-Muהלhil b. Rebî'a Siresinde Bir Kompozisyon Usulü Olarak Odaklanma", *Millî Folklor*, c.6, sy.43 (Güz/Autumn 1999), s. 37-41.

⁹ Krş. İbn Reşîk, *el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbîhi ve Nakdihi*, nşr. M.Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Mısır 1383/1963, I, 87; R.A.Nicholson, s.109-110; Tâhâ Huseyn, *Fi'l-Edebi'l-Câhili*, 16. baskı, Kahire, ts., s.219.

¹⁰ Msl.bk. 'Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, nşr. 'Abdusselâm M.Hârûn, 3. baskı, Kahire 1409/1989, III,183; a.mlf., *Hâşiye 'alâ Şerhi Bânet Su'ad*, nşr. Nazif M.Hoca, Beyrut 1400/1980, I, 481.

¹¹ Hamza el-İstâhânî, *Târîhu Sini Mulûki'l-'Arz ve'l-Enbiyâ'*, Beyrut, ts., s.84; İbn Kuteybe, s. 103; *Kitâbu'l-Ağâni*, XI, 37.

¹² ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, nşr. Zuheyr Fethullâh, 8. baskı, Beyrut 1989, V,84.

¹³ Lebîd hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Tülücü, "Büyük Bir İslâm Şâiri: Lebîd", *AIÜFD*, X (1991), s. 173-180.

¹⁴ İbnu'l-Cerrâh, *a.g.e.*, s.48.

¹⁵ Muhammed b. Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstädter, Haydarâbâd 1361/1942, s.192; el-Muberrred, *el-Kâmil*, nşr. M.A.ed-Dâli, Beyrut 1406/1986, I,292; es-Se'âibîl, *Simâru'l-Kulûb fi'l-Muzâf ve'l-Mensûb*, nşr. İbrâhîm Sâlih, Dimaşk 1414/1994, I, 235.

¹⁶ 'Amr b. el-Munzir (Hind): Sertliği ve katılığından dolayı "Mudarritu'l-Hicâre" (taşlara ses çıkartan) veya "Muharrik" (yakıcı) lâkabını almış olan ünlü Hîre hükümdarı. M.578 yıllarına doğru 'Amr b.

Taglib ile Bekr kabileleri arasında çıkan yeni bir ihtilâfi, kabilelerinin sözcüsü sıfatıyla, her ikisi de *Mu'allaka* şairi olan 'Amr ile el-Hâris b. Hillize (öl. M.570'e doğru), iki taraf arasında hakemlik etmesi için, aynı Hîre hükümdarına arz ettiler¹⁷. 'Amr b. Kulsûm'un gururu ve tehditkâr tutumu hükümdarı kızdırdı ve kendisine arz edilen meselede Bekr kabilesi lehinde hüküm verdi. Bundan dolayı, 'Amr b. Kulsûm ve beraberindekiler, bu ziyaretten kızgın ayrılmışlardı¹⁸.

Eski Arap kaynaklarının, ünlü nesep âlimi ve dilci İbnü'l-Kelbî (öl. 204/819)'ye istinaden naklettiklerine göre, 'Amr b. Hind, bir gün nedimlerine: "Arap kavmi içinde annesi benim anneme hizmet etmekten kaçınabilecek bir kimse var mı?" diye sorar. Onlar da: "Evet, 'Amr b. Kulsûm'un annesi Leylâ, annenize hizmet ve boyun eğmeyi kabul etmez" deyince, 'Amr b. Hind: "Niçin?" diye sebebini sorar: "Çünkü onun babası el-Muhelhil b. Rebî'a, amcası Araplar'ın en azizi Kuleyb b. Rebî'a'dır. Kocası Kulsûm b. Mâlik'tir ki Araplar'ın en meşhur kahramanlarından. Oğlu 'Amr da kavminin seyyididir" cevabını verirler. Bunun üzerine 'Amr b. Hind, 'Amr b. Kulsûm'u davet eder, ayrıca annesi Leylâ'nın da kendi annesi Hind'i ziyarete gelmesini emreder. 'Amr b. Kulsûm, beraberinde annesi de olduğu halde, Benî Taglib'den bir kısım insanlarla Elcezire'den Hîre'ye gelir, Fırat nehrinin kenarında konaklar. Hükümdar, bunları; Hîre ile Fırat nehri arasında kurdurmuş olduğu çadırlarda kabul ederek şairi kendi çadırına alır ve annesini de kendi annesinin çadırına gönderir. 'Amr b. Hind'in annesi olan Hind, şair İmrü'ulkays'ın halası; 'Amr b. Kulsûm'un annesi olan Leylâ da İmrü'ulkays'ın annesi Fâtıma bint Rebî'a'nın kardeşinin (el-Muhelhil) kızı idi. Aralarında böylece akrabalık da vardı. 'Amr b. Hind annesine, çadırdan hizmetçileri savıp bazı işlerde Leylâ'yı istihdam etmesini tenbih etmiş olduğundan

Kulsûm tarafından öldürülmüştür (bk. Hamza el-İsfahânî, s.84; M.Şemseddin, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1338-1341, s.343; A.J.Wensinck, "'Amr b. Hind", *EI²* (İng.), 1,451-452; Philip K.Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, 1,126; ez-Ziriklî, V, 86-87.

¹⁷ G.Rothstein, *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira*. Berlin 1899, s.100 v.d.; H.Kindermann, "Taglib", *IA*, XI, 622.

¹⁸ Muharem Çelebi, "'Amr b. Kulsûm", *DIA*, III, 85-86.

sofralar kurulup yemekler yendikten sonra meyveler verilmeye başlayınca, Hind Leylâ'ya; "Ey Leylâ şu tabağı bana uzativer" der. Leylâ ise: "İhtiyacı olan işini kendisi görsün" diyerek reddeder. Hind ısrar edince, Leylâ tahkir edildiğini söyleyerek yardım dilemeye başlar. 'Amr b. Kulsûm, annesinin sesini iştirir iştirmez, sinirlenerek kalkar ve orada başka kılıç olmadığından, 'Amr b. Hind'in direkte asılı bulunan kılıcını alarak 'Amr b. Hind'in başına vurur ve onu öldürür. Hemen Tağlibliler'i çağırır; çadırdaki her şeyi yağma ederler ve birçok ganimetlerle Elcezîre taraflarına giderler¹⁹ (M. 578 yıllarına doğru).

'Amr b. Kulsûm'un büyük bir cesaret göstererek, Hîre hükümdarını öldürmesiyle ilgili olarak *أَفْتَكُ مِنْ عَمْرٍو بِنِ كَلْتُم* ('Amr b. Kulsûm'dan daha atılğan)²⁰ darb-ı meseli ortaya çıkmış ve Araplar arasında meşhur olmuştur²¹.

Emevîler devrinde yaşayan Tağlib'li şairlerin bu olayla övünmelerine bakılırsa, ilk bakışta şüpheli görünmekle beraber, doğruluğuna inanılabilecek olan bu olayın sonucu kabile için hayırlı olmamıştır. 'Amr b. Kulsûm, kabilesi ile yurdunu terk etmek, Doğu ve Kuzey Arabistan'da dolaşmak, her gidilen yerde yeni savaşlar yapmak zorunda kaldıktan sonra eski yurduna dönmüştür²². Bununla beraber o, kendisini uzaktan uzağa tehdit eden yeni Hîre Hükümdarı en-Nu'mân b. el-Munzir (saltanatı: M.580-602)'i şiddetle yermekten çekinmemiştir²³.

¹⁹ Muhammed b. Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, s.202-204; İbn Kuteybe, s.102; İbnü'l-Cerrâh, s.50; *Kitâbu'l-Ağânî*, XI,36; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, nşr. C.J.Tomberg, Beyrut 1399/1979, I,547-548; 'Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hızânetu'l-Edeb*, III,184-185; H.Mehmed Zihni, *Meşâhîru'n-Nisâ*, sad. Bedreddin Çetiner, İstanbul 1982, II, 191-192; Nicholson, s.109-110, Mahmûd Es'ad, *Târîh-i Dîn-i İslâm*, İstanbul 1327, I,352-353, dipnot: eş-Şinkîî, *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-'Asr ve Ahbârü Şu'ard'ihâ*, Dâru'l-Endelus, Beyrut, ts., s.41-42; Mehmed Fehmî, *a.g.e.*, s.763; M.Şemseddîn, s.343-345; İhâ Huseyn, s.220; Şerafeddin Yaltkaya, *Yedi Askı*, İstanbul 1985, s.83-84.

²⁰ Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-Fâhire fi'l-Emsâli's-Sâ'ire*, nşr. 'Abdulmecid Katâmiş, Kahire 1971, I,339; el-Meydânî, *Mecma'u'l-Emsâl*, nşr. M.Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire 1398/1978, II,471; ez-Zemahşerî, *el-Musteksâ fi Emsâli'l-'Arab*, nşr. M. 'Abdulmu'îd Hân, Beyrut 1408/1987, I,266; G.W.Freytag, *Arabum Proverbia*, Bonn 1838-1843, II,233; Nicholson, s.109; eş-Şinkîî, s.41; M.Tevfik Ebû 'Alî, *el-Emsâlu'l-Arabîyye ve'l-'Asru'l-Câhili*, Beyrut 1408/1988, s.141.

²¹ Mahmûd Es'ad, *a.g.e.*, I, 353.

²² "Amr b. Kulsûm", *TA*, II,389

²³ *Kitâbu'l-Ağânî*, XI, 39.

3. Hîre Hükümdarı en-Nu'mân'la Savaşıması:

'Amr b. Kulsûm'un Hîre Hükümdarı 'Amr b. Hind'i katletmesinden bir zaman sonra, Münzirliler (Âl-i Menâzire), Benî Tağlib'e karşı düşmanca davranmaya ve onlarla savaşmaya başladılar. Nihayet 'Amr b. Hind'in kardeşi IV. Munzir, onları, Elcezîre'den çıkmaya zorladı. Bunun üzerine Suriye topraklarına geldiler. Burada Gassânîler hüküm sürüyordu. Gassânî Hükümdarı 'Amr b. Ebî Hucr onlara uğradı²⁴. Ünlü tarihçi İbnu'l-Esîr (öf. 630/1233), bu hükümdarın el-Hâris b. Ebî Şemir (el-Hâris b. Cebele, el-Hâris el-A'rec²⁵, saltanatı: M.529-569) olduğunu söyler ve şunları kaydeder: "Bunun üzerine Tağlibliler, onu karşılamadılar²⁶. Hükümdar öfkelenmiş, seyyidleri 'Amr b. Kulsûm'u talep etti ve onu tehdit etti. Savaştlar, Gassânîler hezimete uğradılar. Öldürülen çok sayıda insan arasında el-Hâris'in kardeşi de vardı."²⁷ Sonra Tağlibliler Elcezîre'ye geri döndüler. Çok geçmeden, Hîre'deki Ebû Kâbûs en-Nu'mân b. el-Munzir, oğlu el-Munzir'in komutasında onlarla savaşmak üzere bir ordu gönderdi. Benî Tağlib onları bozguna uğrattı ve el-Munzir b. en-Nu'mân öldürüldü. Onu öldüren 'Amr b. Kulsûm'un kardeşi Murre idi²⁸.

4. Benî Hanîfe Tarafından Esir Edilmesi:

'Amr b. Kulsûm, Bahreyn'de oturan Benî Temîm üzerine bir baskın yaptı. Sonra Kays b. Sa'lebe Oğulları'ndan bir kabile üzerine yöneldi. Ganimet olarak birçok mal, esir ve tutsak elde etti. Nihayet Yemâme'deki Benî Hanîfe'ye ulaştığı zaman, Benî Suhaym, ona karşı çıktı. Başlarında Yezîd b. 'Amr b. Şemir vardı. O, güçlü ve iri bir insandı. 'Amr'a saldırdı, onu yaraladı, atından yere düşürdü, esir etti ve deri kayışla bağladı. Ancak daha sonra Yezîd onu affetti. Onun için bir çadır

²⁴ Butrus el-Bustânî, *a.g.e.*, s.154.

²⁵ Krş. Nicholson, *a.g.e.*, s.51, ayrıca bk. İndeks, s.493-494

²⁶ Krş. *Knabtu'l-Ağâni*, XI, 38-39.

²⁷ İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, I, 539-540.

²⁸ Butrus el-Bustânî, *a.g.e.*, s. 154-155

kurdurdu. Onun için hayvan kesti, onu giydirdi, soylu devesine bindirdi ve ona şarap ikram etti²⁹.

5. Ölümü ve Diğer Aile Fertleri:

'Amr b. Kulsûm, uzun süren dağdağalı bir hayattan sonra, tahminen 150 yaşında olduğu halde ölmüştür³⁰. Bu bakımdan, uzun ömürlüler (el-mu'ammerûn) arasında sayılır³¹. Tanınmış dilci ve nesep âlimi Muhammed b. Habîb (ö.l.245/859)'in kaydettiğine göre, ölümüne, ailesi içindeki bir meseleden dolayı oğluna ve eşine kızarak, herhangi bir şey yemeden, sırf şarap içmesi sebep olmuştur³². 'Amr b. Kulsûm'un ölüm tarihi kesinlikle belli değildir. Bir rivayete göre, M.570³³ yılı ileri sürülürse de 584³⁴ veya 600³⁵ yılında ölmüş olması da ihtimal dahilindedir. Hasan es-Sendûbî ise, onun, çok zaman sonra, 622 senesinde öldüğünü ifade eder³⁶. Bazı kaynaklarda, ölümünden önce oğullarına öğütlediği beliğ, güzel bir vasiyete yer verilmiştir³⁷.

'Amr b. Kulsûm'un aile efradına gelince, onun eşlerinin sayısını ve adlarının ne olduğunu kesin olarak bilmiyoruz. *Mu'allaka*'sının 5. ve 6. beyitlerinde hitap ettiği Ummu 'Amr'ın³⁸ onun sevgilisinin künyesi olduğu³⁹ kuvvetle muhtemeldir. Yine *Mu'allaka*'sının 14. beytinde geçen Leylâ da onun

²⁹ *Kitâbu'l-Ağâni*, XI, 37-38; Butrus el-Bustânî, *a.g.e.* s.155-156.

³⁰ *Kitâbu'l-Ağâni*, XI, 40; eş-Şinkîlî, s.42.

³¹ R.Blachère, "'Amr b. Kulthûm", *EF* (Ing.), I,452; Fu'ad Sezgin, *Târîhu'l-Turâsi'l-'Arabi*, trc. M.Fehmî Hicâzî, Riyad 1409/1982, II/2, s.37.

³² *Kitâbu'l-Muhabber*, s.470-471, krş. Ebû Hâtim es-Sicistânî, *el-Mu'ammerûn ve'l-Vesâyâ*, nşr. 'Abdulmun'im Âmir, Kahire 1961, s.36; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 506

³³ eş-Şinkîlî, *a.g.e.*, s.40.

³⁴ Muharrem Çelebi, "'Amr b. Kulsûm", *DIA*, III,85

³⁵ Corci Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Beyrut 1983, I, 109; I. Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev.Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara 1993, s.28.

³⁶ Hasan es-Sendûbî, *Ahbârü'l-Merâkise ve Eş'ârühum fi'l-Câhiliyye ve Sadri'l-İslâm* (Hasan es-Sendûbî, *Şerhu Divânı İmri'İlkays*, Kahire, ts. içinde) s.338.

³⁷ Bk. *Kitâbu'l-Ağâni*, XI, 40; Butrus el-Bustânî, *a.g.e.*, s. 156-157.

³⁸ *ez-Zevcenî*, *a.g.e.* s.119; et-Tibrizî, *Şerhu'l-Kasâ'idil-'Aşr*, nşr. 'Abdusselâm el-Hûfî, Beyrut 1405/1985. s.256; Şerafeddin Yalıtıkaya, *a.g.e.* s.85-86.

³⁹ H.Mehmed Zihmî, *a.g.e.*, I,107.

sevgililerinden biridir⁴⁰. Bize ulaşan bilgilere göre, şairin el-Esved, 'Abdâd ve 'Umeyr adlı üç oğlu vardı. Bunlardan el-Esved, babası çok yaşlandığı sıralarda kabilesinin seyyidi idi⁴¹ ve onun bazı şiirleri bize kadar gelmiştir⁴². 'Abdâd ise Bısr b. 'Amr b. 'Udes'i öldürmüştür⁴³. 'Amr b. Kulsûm'un nesli devam etmiş ve torunlarından Kulsûm b. 'Amr el-'Attâbî (öl.220/835), Abbasîler döneminde yaşamış, mümtaz bir şair, hatip ve kâtip olarak şöhret kazanmıştır⁴⁴. Hattâ, İbnu'l-Esîr'in H.318 yılı havâdisi arasında kaydettiğine göre, Musul topraklarında baş kaldıran, ismi el-Ağarr b. Mutirre et-Tağlibî olan bir Hâricî, kendisinin, şair 'Amr b. Kulsûm'un kardeşi 'Attâb b. Kulsûm et-Tağlibî'nin evlâdından olduğunu iddia etmişti. Bilâhare öldürülmüştür⁴⁵.

II. ESERİ, EDEBİ ŞAHSİYETİ:

'Amr b. Kulsûm'un kabilesi Tağlib içinde, gerek Câhiliye döneminde gerekse Emevîler devrinde birçok şair yetişmiştir. Bunlar arasında el-Muhelhil, Ufmûn et-Tağlibî (öl. M. 564'e doğru) ve el-Ahtal'ı zikredebiliriz. es-Suyûtî (öl. 911/1505)'nin kaydettiğine göre 'Amr, aslında şiiri az olan (el-mukillûn) şairlerdendi⁴⁶. Ancak onun uzun bir ömür sürdüğü nazarı itibara alınırsa ve diğer taraftan, bugün 100 kûsür beyit hâlinde elimize ulaşan *Mu'allaka*'sının aslında 1.000 beytin üzerinde olduğu yolundaki tarihî rivayet⁴⁷ şayet doğru ise, o zaman, hiç de az sayılamayacak miktarda şiir yazdığı düşünülebilir. Muhtemelen, çeşitli

⁴⁰ Krş. Şerafeddin Yaltkaya, *a.g.e.*, s.86; İsmet Zeki Eyuboğlu, *Yedi Aski, Arap Şiirinin İlk Parlak Dönemi*, İstanbul 1985, s.44,69 dipnot 64.

⁴¹ Muhammed b. Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, s.471.

⁴² Fu'âd Sezgin, *a.g.e.*, II/2, s.38.

⁴³ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 103; *Kitâbu'l-Ağâni*, XI, 37.

⁴⁴ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s.103; İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-Şu'arâ'*, nşr. 'Abdussettâr A.Ferrâc, 4. baskı, Kahire, ts. 261-263; *Kitâbu'l-Ağâni*, XI, 37; el-Merzubanî, *Mu'cemu's-Şu'arâ'*, s.351-352; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut 1397/1977, IV, 122; ez-Ziriklî, *a.g.e.*, V,231.

⁴⁵ İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, VIII, 221.

⁴⁶ es-Suyûtî, *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*, nşr. M.Ahmed Câdelmevlâ v.dğr., Kahire, ts., II,487.

⁴⁷ Mehmed Fehmi, *a.g.e.*, s.761.

nedenlerle bunların önemli bir kısmı bize ulaşmamıştır⁴⁸. Ondan bize 250 kadar beyit kalmıştır. Bunun 106 veya 116 beyti *Mu'allakât*'ta yer almaktadır⁴⁹. Şiirleri başta *el-Ağâni* olmak üzere çeşitli tarihî ve edebî eserlerde dağınık vaziyette bulunmaktadır⁵⁰.

'Amr b. Kulsûm'un *Divân*'ı (şiirleri), dil âlimi İbnu's-Sikkît (öl. 244/858) tarafından ele alınıp işlenmiştir⁵¹. İlk defa, Cizvit Hıristiyan papazı L.Şeyho (Cheikho), *Şu'arâ'u'n-Nasrâniyye* (Beyrut 1890, I, 197-204) adlı eserinde, onun şiirlerinin büyük bir bölümünü bir araya getirmeye çalışmıştır. Ayrıca *Divân*'ını tanınmış doğu bilimci F.Krenkow (öl. 1953), Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Fâtih, nr. 5303, vr.73a-79b, H.VII. asır) yegâne nüshasını esas alarak, Beyrut'ta *el-Meşrik* mecmuasında⁵² (XX (1922), s. 591-611) ve müstakil olarak yayımlanmış (Beyrut 1922, el-Hâris b. Hillize'nin divanı ile beraber) ve O. Rescher (öl. 1972) tarafından Almancaya da tercüme edilmiştir⁵³ (*Orientalische Miscellen*, II, 1926, s.100-110).

'Amr b. Kulsûm'un *Mu'allaka*'sı, ona isnat edilen şiirlerin en güzeli olup, *Mu'allakât*⁵⁴'ın beşinci kasidesini teşkil etmektedir. Şairin, bu kasidesinin ilk bölümünü, 'Amr b. Hind'i ziyarete geldiği zaman onun huzurunda okuduğu söylenmektedir. Kasidenin ikinci kısmını ise, Hîre hükümdarını öldürdükten sonra

⁴⁸ Butrus el-Bustâni, *a.g.e.*, s.157.

⁴⁹ "Amr b. Kulsûm", *TA*, II, 389.

⁵⁰ Muharrem Çelebi, "Amr b. Kulsûm", *DIA*, III, 86.

⁵¹ en-Necâşi, *er-Ricâl*, Bombay 1317, s.350; el-Kuhpâ'i, *Mecma'u'r-Ricâl*, Kum 1364, VI,273; Fu'âd Sezgin, *a.g.e.*, II/2, s.38; Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, I, İstanbul 1996, s.92.

⁵² Krş. A.Haffner, "Amr", *JA*, I,414; R.Blachère, "'Amr b. Kulthûm", *EP* (İng.), 1,452; 'Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Beyrut 1388/1968, I,145; Muharrem Çelebi, "Amr b. Kulsûm", *DIA*, III, 86; Ahmet Subhi Furat, *a.g.e.*, s.92.

⁵³ Fu'âd Sezgin, *a.g.e.*, II/2, s.38.

⁵⁴ *Mu'allakât* hakkında geniş bilgi için bk. Bodevî Tabâne, *Mu'allakâtü'l-Arab*, Kahire 1387; A.F.L.Beeston, "Mu'allakât", çev Süleyman Tülücü, *AÜİFD*, III (1979), s.419-427; Süleyman Tülücü, *Mu'allakât ve Şairleri Üzerinde İncelemeler*, Basılmamış Seminer Çalışması: II, Erzurum 1979; a.mlf., "Mu'allakât'ta 'Nesîb'", *TDED*, XXIV-XXV (1980-1986), s.429-440; a.mlf., "Mu'allakât, Şerh ve Baskıları, Tercümelere", *AÜİFD*, VI (1986), s.253-265.

tamamlamıştır⁵⁵. Ünlü filolog el-Asma'i (öl.216/831)'nin kanaatine göre ise kaside, Tağlib ile Bekr kabileleri arasında çıkan yeni bir anlaşmazlığı, kabilelerinin temsilcisi sıfatıyla, 'Amr b. Kulsûm ve el-Hâris b. Hıllize'nin iki taraf arasında ara buluculuk etmesi için Hîre Hükümdarı 'Amr b. Hind'e arz ettikleri esnada bir defada söylenmiştir⁵⁶. Diğer rivayetler de dikkate alındığında bu ünlü kasidenin muhtelif vesilelerle tamamlandığı anlaşılır⁵⁷. 'Amr b. Kulsûm onu Mekke mevsiminde 'Ukâz panayırında hutbe tarzında inşat eylediğinden, bu şiir şöhret bularak Tağlib kabilesi halkının büyük ve küçüğünün ağızlarından düşmez olmuş⁵⁸ ve Bekr kabilesine mensup bir şair, günün birinde "'Amr b. Kulsûm'un söylediği bir kaside Tağlib'i her türlü asîlâne hareketten alıkoydu. Başlangıçlarından beri hep onunla övünür dururlar. Ey insanlar, şu bıkmayan, usanılmayan övünmeden artık bizi kurtarın!" demiştir⁵⁹.

Akıcı, sade ve külfetten uzak bir dille yazılmış olan şiirde tabiat tasvirlerinden çok fâhr ve hamaset unsurları ağırlıktadır. Meselâ *Mu'allaka*'sının⁶⁰ bir beytinde şöyle der:

أَلَا لَيَجْهَلْنَ أَحَدًا عَلَيْنَا فَجْهَلٌ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

"Hele kimse, bize karşı zorbalık etmesin; o zaman her zorbadân daha zorba oluruz."⁶¹

Ayrıca onun *Mu'allaka*'sında açık *teşbih* unsurlarına ve birkaç *mu'arreb* (Arapçalaşmış) kelimeye de rastlıyoruz. Meselâ o, bu şiirinde Farsça kökenli bir

⁵⁵ Muharrem Çelebi, "Amr b. Kulsûm", *DİA*, III, 86; Ahmet Subhi Furat, *a.g.e.*, s.92.

⁵⁶ Butrus el-Bustânî, *a.g.e.*, s.158

⁵⁷ Nihad M.Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s.56-72; Muharrem Çelebi, "Amr b. Kulsûm", *DİA*, III, 86.

⁵⁸ *Kütübü'l-Ağâni*, XI, 36; H.Mehmed Zihni, II, 193.

⁵⁹ Nihad M.Çetin, *a.g.e.*, s.10-11.

⁶⁰ ez-Zevze'î, *a.g.e.*, s.127.

⁶¹ Krş. Şerafeddin Yalıtıkaya, *a.g.e.*, s.91; Nafiz Danışman, "Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i", *AÜİFD*, VI/1-4 (1956), s.194; Süleyman Tütüçü, "'Câhiliyye' Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i", *AÜİFD*, IV (1980), s.281.

kelime olan ve “kırmızı boya” anlamına gelen “urcuvân” kelimesini teşbih örgüsü içinde şu şekilde kullanmıştır⁶²:

كَمَا نَ ثِيَابَنَا مِنَّا وَمِنْهُمْ خُضِبْنَ بِأَرْجُوَانٍ أَوْ طَلِينَا

“Bizim ve onların elbiseleri erguvan ile kırmızıya boyanmış veya kırmızı bir boya ile sıvanmış gibiydi.”⁶³

‘Amr’ın *Mu’allaka*’sı folklorik bir değere de sahiptir. Câhiliyye Arapları’nın dinî yaşayışları, gelenekleri, sanatları, raksları, kadınların putların etrafında dönmeleri, savaşa katılmaları, savaş atları, çocukların ağaçtan yapılmış kılıçlar ve toplarla oynamaları gibi konular hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. *Mu’allaka*’sının sonlarında yer alan bir beytinde şair, kafil hâlindeki develeri denizlerdeki gemilere benzetmekte ve Tağlibîler’i denizlerin üstünü gemilerle doldurmuş olmalarıyla övünmektedir. Dolayısıyla bu beyitte Câhiliyye devri şairlerinde nâdir görülen deniz ve gemi tasvirlerinden biri yer almaktadır⁶⁴. Klâsik tarzda sevgili anılırken, kabilesiyle birlikte obayı (*dâr:yurt*) terk edince obadan artakalan izlerin (*talel*, çoğ.:*atlâl*) tasviri ile kasideye başlandığı halde⁶⁵, ‘Amr b. Kulsûm kasidesine zafer sevincini kutlamak için şarap içmenin keyfini tasvirle başlamaktadır.

‘Amr, kendileriyle savaşan düşmanlarının dahi kendileri gibi kahramanlık gösterdiklerini itiraf ve takdir etmiş olduğu için onun bu kasidesine *Munsife* (insaf edici, insafı) de denilmiştir⁶⁶.

⁶² ez-Zevzenî, *a.g.e.*, s.126.

⁶³ Şerafeddin Yaltkaya, *a.g.e.*, s.91; İnci Koçak, “Mu’allaka’lardaki Bazı Yabancı Sözcükler”, *DD*, III/3 (1977), s.190.

⁶⁴ H.Kindermann, “Sefine”, *IA*, X,3 (2; Muharrem Çelebi, “Amr b. Kulsûm”, *DIA*, III, 86.

⁶⁵ Bu hususta geniş bilgi için bk. Süleyman Tülüçü, “Mu’allakât’ta ‘Nesîb’”, *TDED*, XXIV-XXV (1980-1986), s.429-440.

⁶⁶ Şerafeddin Yaltkaya, *a.g.e.*, s.84.

Tarihçilerin kaydettiklerine göre, aslında 1.000 beyitten fazla olan 'Amr'ın bu şiiri, "nûn" kafiyeli ve vâfir bahrinde olup, Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî (ö.l.328/940) şerhinde 94, Ebû Zeyd el-Kureşî (IV./X. yüzyıl ?)'nin *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab*'ında 115, ez-Zevzenî (ö.l. 486/1093) şerhinde 103, el-Hatîb et-Tibrîzî (ö.l.502/1109) şerhinde 99, eş-Şinkîfî (ö.l. 1331/1913) şerhinde 106, Şerafeddin Yaltkaya (ö.l. 1947) çevirisinde 110 beyit olarak zapt olunmuştur⁶⁷.

'Amr b. Kulsûm'un *Mu'allaka*'sı, matbu ve yazma hâlindeki umumî *Mu'allaka* şerhlerinin⁶⁸ hepsinde yer almakta olup, İbn Keysân (ö.l. 299/911) tarafından *Şerhu Mu'allakati 'Amr b. Kulsûm* adıyla yapılan şerhi Kahire'de M. İbrâhîm el-Bennâ tarafından neşredilmiştir⁶⁹ (1980). Ayrıca diğer *Mu'allaka*'larla birlikte veya müstakil olarak Doğu (Farsça, Türkçe, Urduca v.b.) ve Batı (Lâtince, Fransızca, Almanca, İngilizce, İspanyolca, Lehçe v.b.) dillerine tercüme edilmiştir⁷⁰.

'Amr b. Kulsûm'un *Mu'allaka*'sının tam olarak Türkçeye tercümesi ilk defa M.Şerafettin Yaltkaya tarafından yapılmıştır (*Yedi Askı*, İstanbul 1943, s.85-98). Son yıllarda da İsmet Zeki Eyuboğlu (*Yedi Askı, Arap Şiirinin İlk Parlak Dönemi*, İstanbul 1985, s.168-204), ve Sadık Yalsızuçanlar (*Muallakât-ı Seb'a-Yedi Askı*, İstanbul 1998, s.168-204), manzum olarak Türkçeye tercüme etmişlerdir. Şemseddin Sâmî (ö.l. 1904)'nin *el-Mu'allakâtu's-Seb'* (Konstantîniyye 1320) adlı *Mu'allaka* çevirisi; tamamlanmamış, notlar hâlinde olup, basılmamıştır⁷¹. Diğer kısmî ve parça hâlindeki tercümeleri ise şunlardır: Şerafeddin (Yaltkaya), "Arab Edebiyatı", *Bilgi Mecmuası*, c.I, sy.4 (Şubat 1329),

⁶⁷ Krş. Mehmed Fehmî, *a.g.e.*, s.762.

⁶⁸ Bu şerhlerden Ebû Ca'fer en-Nahhâs (ö.l.338/950)'in şerhi de (*Şerhu'l-Kasâ'idi't-Tis'i'l-Meşhûrât*, I-II, nşr. Ahmed Hattâb, Bağdat 1393/1973) basılmış bulunmaktadır.

⁶⁹ Muharrem Çelebi, "Amr b. Kulsûm", *DİA*, III, 86; İsmail Durmuş, "İbn Keysân", *DİA*, XX,135.

⁷⁰ Bu hususta geniş bilgi için bk. Fu'âd Sezgin, *a.g.e.*, II/1, s.74-75,77,81.

⁷¹ Ömer Faruk Akün, "Şemseddin Sâmî", *İA*, XI,415; Ağâh Sırrı Levend, *Şemseddin Sami*, Ankara 1969, s.99.

s.390-393; Mehmed Fehmî, *Târih-i Edebiyyât-ı 'Arabîyye*, I, İstanbul 1332/1917, s.765-794; Necip Fazıl Kısakürek, *Edebiyat Mahkemeleri*, İstanbul 1997, s.92-93.

'Amr b.Kulsûm'un henüz 15 yaşında iken kabilesine reis olması, onun güçlü ve muktedir bir kişiliğe sahip olduğunu gösterir. Gururlu ve izzet-i nefesine son derece düşküdü. Âlicenaptı ve çok cömert bir kimse idi⁷².

'Amr b. Kulsûm'un kabilesi Tağlib'in bazı kolları arasında Hristiyanlık yayılmakla beraber, onun Hristiyan olduğuna dair şiirlerinde hiçbir işaret mevcut değildir⁷³. O, daha ziyade Câhiliyye dönemi teamül ve geleneklerine bağlı bir kimse idi. Bununla beraber, tanınmış edebiyat tarihçisi L. Şeyho, *Şu'arâ'u'n-Nasrâniyye* (I. Beyrut 1890) adlı eserine, Hristiyan oldukları şüpheli diğer şairlerle birlikte onu da almıştır.

Savaşçı, yiğit, şaraba kadına düşkün olan 'Amr şiirlerinde bu duygularını açıkça, coşkununla dile getirir. Şiirlerinden çok atılgan, kimseye boyun eğmeyen, sözünün eri bir kimse olduğu anlaşılır. Dili akıcı, yalın söyleyişi güçlüdür. Arap şiiri üzerinde çalışanları ilgilendiren konulardan biri de şairin dilindeki uyumlu söyleyiş, ses yoğunluğudur. 'Amr da öteki *Yedi Askı* şairleri gibi gerçekçidir. Şiirinin konusu yaşadığı, bir savaşçı olarak katıldığı olaylardır. Sevgiliyle ilgili bölümlerinde söyleyişi çok duygulu, yiğitliği işleyen kesimlerinde tok seslidir. Şiirinde uyuma, genel düzene önem verir. Beyitler arasında anlam bütünlüğünü bozmadan başarıyla sürdürür. Kendisinden sonra gelen Arap şairleri üzerinde etkisi açıkça görülür. Kılıç vuruşları, kargı atışları, saldırılar şiirinde öylesine canlılıkla işlenir ki okuyucu bu olayları yaşar gibi olur⁷⁴.

Diğer taraftan, 'Amr'ın bir beytinin aşağıdaki satırı şüyu bularak *darb-ı mesel* hâline gelmiştir:

⁷² Krş. Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab*, nşr. 'Alî Fâ'ûr, Beyrut 1406/1986, s.95.

⁷³ Krş. H.Kindermann, "Tağlib", *IA*, XI,622

⁷⁴ İsmet Zeki Eyuboğlu, *a.g.e.*, s.43

مَنْ عَالَ بَعْدَهَا فَلَا أُجْتَبَرُ

“(Daha) sonra fakirleşen, (artık) eski hâline gelmez.”⁷⁵

Ebû ‘Ubeyd el-Bekrî’nin kaydettiğine göre o, bu şiirini Benî Hanîfe üzerine baskın yaptığı zaman söylemişti⁷⁶.

‘Amr b. Kulsûm’un, yaşadığı dönemin büyük şairlerinden biri olduğu muhakkaktır. Mu’âviye b. Ebî Sufyân (öl.60/680) onun hakkında şöyle demiştir: “‘Amr b. Kulsûm ve el-Hâris b. Hıllize’nin kasideleri, Araplar’ın övünç (mefâhir) vesilesidir. Onlar uzun zaman Kâbe’ye asılmışlardı.”⁷⁷ Emevî dönemi şairlerinden el-Kumeyt (öl.126/743), onu en büyük şair olarak görür⁷⁸. ‘Îsâ b. ‘Omer es-Sekâfi (öl.149/766), onun bilgi sahibi, şiire düşkün ve *Yedi Mu’allaka* şairinin en cömerti olduğunu söyler⁷⁹. Mutarrif (öl. 356/967), yine ‘Îsâ b. ‘Omer’in: “Araplar’ın (bütün) şiirleri terazinin bir kefesine, ‘Amr b. Kulsûm’un şiiri diğer kefesine konsa, muhakkak ‘Amr’ın şiiri ağır gelirdi” dediğini rivayet etmektedir⁸⁰. Bununla birlikte, İbn Dureyd (öl.321/933)’in Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl.248/862)’den naklettiğine göre o, el-Asma’î’ye ‘Amr b. Kulsûm’un büyük bir şair (*fahl*) olup olmadığını sormuş, o da “o, büyük bir şair değildir” cevabını vermiştir⁸¹.

⁷⁵ Ebû ‘Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu’l-Emsâl*, nşr. ‘Abdulmecid Katâmiş, Beyrut 1400/1980, s.257; el-Meydânî, III,331

⁷⁶ Ebû ‘Ubeyd el-Bekrî, *Fastu’l-Mekâl fi Şerhi Kitâbi’l-Emsâl*, nşr. ‘Abdulmecid ‘Abidin-İhsân ‘Abbâs, Hartum 1958, s.295.

⁷⁷ Nâsiruddîn el-Esed, *Mesâdiru’ş-Şi’ri’l-Câhili*, 7. baskı, Beyrut 1988, s.171.

⁷⁸ Ebû Zeyd el-Kureşî, *a.g.e.*, s.105; İbn Reşîk, *a.g.e.*, 1,97; es-Suyûtî, *el-Mużhir*, II, 481-482; Mehmed Fehmî, *a.g.e.*, s.563.

⁷⁹ Ebû Zeyd el-Kureşî, *a.g.e.*, s.95.

⁸⁰ *A.e.*, s.96.

⁸¹ el-Asma’î, *Fuhûletu’ş-Şu’arâ*, nşr. Charles C.Torrey, Beyrut 1389/1971, s. 11; el-Merzubânî, *el-Murvaşşah*, nşr. ‘Alî M. el-Bicâvî, Kahire 1385/1965, s.106.

'Amr b. Kulsûm'un Şiirinden Örnekler:

*Mu'allaka'sının ilk 10 beyti ve çevirisi*⁸²:

1- أَلَا هُبِّي بِصَحْحِكَ فَاصْبِحِينَا	2- وَلَا تُبَيِّئِي خُمُورَ الْأَنْدَرِينَا
3- مُشْتَعَةً كَأَنَّ الْحُصَّ فِيهَا	4- إِذَا مَا الْمَاءُ خَالَطَهَا سَخِينَا
5- تَجُورُ بِذِي اللَّيَانَةِ عَنْ هَوَاهُ	6- إِذَا مَا ذَاقَهَا حَتَّى يَلِينَا
7- نَرَى اللَّحْزَ الشَّحِيحَ إِذَا أَمَرَتْ	8- عَلَيْهِ لَمَالِهِ فِيهَا مُهْبِنَا
9- صَبْنَتِ الْكَأْسَ عَنَّا أَمْ عَمِرُوا	10- وَكَانَ الْكَأْسُ مَجْرَاهَا الْيَمِينَا
11- وَمَا شَرُّ الثَّلَاثَةِ أَمْ عَمِرُوا	12- بِصَاحِبِكَ الَّذِي لَا تُصْبِحِينَا
13- وَكَأْسٍ فَذُ شَرِّتُ بِبِعَابِكَ	14- وَأُخْرَى فِي دِمَشْقٍ وَقَاصِرِينَا
15- وَإِنَّا سَوْفَ نُذَرِكُنَا الْمَنَائِمَا	16- مُقَدَّرَةً لَنَا وَمُقَدَّرِينَا
17- قَبِي قَبْلَ التَّفَرُّقِ يَا ظَعِينَا	18- نُخَبِّرُكَ الْيَقِينِ وَتُخْبِرِينَا
19- قَبِي نَسْأَلُكَ هَلْ أَحَدْتِ صَرْمًا	20- لِوَشْكِ الْبَيْنِ أَمْ خُنْتِ الْأَمِينَا

1- Ey kadın, uykudan uyan, büyük ve kalın kadehinle bize sabah şarabı sun ve Enderîn⁸³ şaraplarından arta bırakma.

2- (Bize şarabı), içine biraz sıcak su katarak sun, ki su katılmakla o şarap, içinde Yemen safran çiçeği var gibi (güzel bir kırmızı renk almış) olur.

3- Bu şarap, herkesi işinden vazgeçirir; bundan bir tadan bütün gamı ve tasayı unuttur.

4- Sıkı elli ve mal canlısı olan kimselerin, içince ne kadar cömert olduğunu görürsün.

⁸² Bu beyitler ve çevirileri için bk. ez-Zevzenî, *a.g.e.*, s.118-119; et-Tibrîzî, *a.g.e.*, s. 254 v.dd.; Mehmed Fehmî, *a.g.e.*, s.765 v.dd.; Şerafeddin Yalçınkaya, *a.g.e.*, s.85 v.dd.; İsmet Zeki Eyuboğlu, *a.g.e.*, s. 43 v.dd.; Sadık Yalısızuçanlar, *Muallakât-ı Seb'â-Yedi Askı*, İstanbul 1998, s.168 v.dd.

⁸³ Şam (Suriye)'de şarabıyla meşhur bir köy (bk. ez-Zevzenî, *a.g.e.*, s.118; et-Tibrîzî, *a.g.e.*, s.254; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1397/1977, I, 260; İbn İllişâm, *Şerhu Kasîdeti Kâ'b b. Zuheyr*, nşr. Mahmûd Hasan Ebû Nâci, 2. baskı, Dımaşk 1402/1982, s.89; 'Abdufkâdir el-Bağdâdî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhu Bânet Su'âd*, I, 481-482; Mehmed Fehmî, *a.g.e.*, s.765; Şerafeddin Yalçınkaya, *a.g.e.*, s.85 dipnot).

5- Ey Ümmü 'Amr, kadeh sağdan gelecek iken, bize sunmamak için onu soldan vermeye başladı.

6- Ey Ümmü 'Amr, senin sabah şarabı sunmadığın arkadaşın, (buradaki) üç (kimsenin) kötüsü değildir.

7- Ben; Ba'lebek'te, Dimaşk ve Kāsırîn⁸⁴'de nice kadehler devirmiş kişiyim.

8- Ölüm, arkamızdan yetişmektedir. O, bize ve biz ona mukadderiz (içelim artık, kurtuluş yok ondan).

9- Ey göç eden kadın, biraz dur da ayrılmadan önce sana şüphe etmeyeceğin şeylerden haber verelim; sen de bize haber ver.

10- Ey kadın, dur, dur: sana sorarım: Ayrılık yakınlaştığından ötürü mü sen kendini benden çekmek istiyorsun? Yoksa (sana her zaman sâdik kalacak) güvenilir kimseye bir oyun mu oynadın?⁸⁵

⁸⁴ Ba'lebek (Baalbek), Dimaşk, Kāsırîn Suriye'de üç belde (bk. Yâkût el-Hamevî, I,453, II,463, IV,297).

⁸⁵ 'Amr b. Kulsüm; hayatı, eseri, edebî kişiliği ve şiirleri hususunda ayrıca bk. es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhidü'l-Muğni*, nşr. Ahmed Zâfir Kücân. Beyrut, ts., I,119-121; C. de Perceval, *Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme*. Paris 1847, II,363-365,373-384. Mustafâ el-Galâyîni, *Ricâlu'l-Mu'allakâtü'l-Aşr*, Beyrut 1331/1913, s.188-208; O.Rescher, *Abriss der Arabischen Litteraturgeschichte*, Stuttgart 1925, I, 61-62; Y.E.Serkis, *Mu'cemu'l-Matbû'ati'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arrebbe*, Kahire 1346/1928, I,1382-83; Fu'âd el-Bustânî, *'Amr b Kulsüm ve el-Hâris b. Hillize, el-Mu'allakatân*, er-Revâ'i, nr.26, Beyrut 1929; Ahmed Hasan ez-Zcyyâl, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabi*, 25. baskı, Kahire, ts., s.64-66; C.Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur, Supplementband*, Leiden 1937, I,51-52; Ahmed el-Iskenderî v.dğr., *Târihu'l-Edebi'l-'Arabi*, Kahire 1949, s.138-141; C A.Nallino, *La Littérature Arabe*, trad.Fr., Ch.Pellat, Paris 1950, s.43-44; R.Blachère, *Histoire de la Littérature Arabe*, Paris 1952, s.251-252; 'O.R.Kehhâlc, *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn*, Dimaşk 1378/1959 VIII, II; K.A.Fariq, "Pre-Islamic Arabic Poetry and Poets", *Studies in Islam*, IV/4, New Delhi 1967, s. 197-201; H.A.R.Gibb, *Arabic Literature, An Introduction*, Oxford 1974 s.22-23,42; 'Inâd Gazvân İsmâ'il v.dğr., *el-Edebu'l-'Arabi*, Bağdat 1394/1974, s.65-67; M.el-Hidr Huseyn, *Nakzu Kitâbü "Fi Ş-Şi'ri'l-Câhili"*, nşr. 'Alî er-Rızâ et-Tünisî, Beyrut 1397/1977, s.329-334; Mevlânâ M.İsmâ'il es-Selefi, *Şerhu'l-Mu'allakâtü's-Seb'*, Lahor 1399/1979, s.200-240; Reşîd Yüsuf 'Atallâh, *Târihu'l-Âdâbi'l-'Arabiyye*, nşr. 'Alî Necîb 'Atavi, Beyrut 1405/1985, I,63-66; Hannâ el-Fâhûri, *el-Câmi' fi Târihi'l-Edebi'l-'Arabi -el-Edebu'l-Kadîm*, Beyrut 1986, s.197-203; Mustafâ Meral Çörtü, *Amr İbn Kulsüm'un Hayatı ve Mu'allakası*, İst. Ün.Ed.Fak.Doğu Dilleri ve Edebiyatları Lisans Tezi, 1969; Süleyman Tülücü, *Mu'allakât ve Şairleri Üzerinde İncelemeler*, Basılmamış Seminer Çalışması: II, Erzurum 1979, s.71-74; Nurullah Yılmaz, *Mu'allakatu Seb'a'nın Muhleva Yönünden İncelenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1990, s.20-21; Muhammed Ali Arpacı, *Amr b. Kulsüm'un Hayatı ve Mu'allakası*, Diploma Çalışması, Erzurum 2000.

Kısaltmalar

- AtÜİFD* : Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Erzurum).
AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Ankara).
AÜİİFD : Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakülte Dergisi (Erzurum).
DD : Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Dergisi (Ankara).
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, I-, İstanbul 1988-.
EP (İng.) : *The Encyclopaedia of Islam*, I-, New Edition, Leiden 1960-.
İA : *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, İstanbul 1940-1988.
TA : *Türk Ansiklopedisi*, I-XXXIII, Ankara 1943-1986.
TDED : *İst. Ün. Ed. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* (İstanbul).

AKLIN KULLANIMI HOŞGÖRÜ VE TOPLUMSAL BARİŞ*

Doç.Dr. Niyazi USTA**

Toplumların gelişmişlik ve uygarlık düzeylerinin farklı oluşlarının temelinde pek çok etkeni ve bu etkenlerin toplumların tarihi içerisinde yoğunlaşmış biçimlerini gözlemlemekteyiz. Şayet böyle olmasaydı Doğu medeniyeti, Batı medeniyeti, Gelişmiş, Az gelişmiş ülke gibi tasnifler yapmamızı gerektiren hususlardan bahsedemezdik. Bu etkenlerden birisi de aklın toplumsal kullanımıdır. Şeyler arasındaki ilişkiyi kendi gerçekliği içerisinde tespit eden alet olarak akıl, mekanizma veya sistem olarak her toplumda her fertte ayırdır. Levy Bruhl, Leenhardt ve kısmen Durkheim'in ifade ettikleri gibi; ilkel düşünce bir tarafta, ilmi ve modern düşünce bir tarafta olmayıp¹ bu formlar ne kadar farklı olurlarsa olsunlar kaynağı bizatihi toplumsal şartlardır. Mitik düşünce içerisinde aklilik, akli zihniyet içerisinde de mitik düşünce biçimlerine rastlamak mümkündür.

Farklı düşünebilme ve akli farklı kullanabilme bir toplumu oluşturan bugünkü fertlerin yeteneklerinden ziyade içinde yaşadıkları toplumun sosyal tarihinin teşekkül etme noktasından bugüne dek geçirdiği aşamalar ve kazanımlar sayesindedir².

*16.05.2001 de Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine konferans olarak sunulmuştur.

** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Durkheim, Levy Bruhl, Leenhardt'ın konuyla ilgili görüşlerini aktaran Necati Öner; *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, M.E.B Yay. İstanbul 1991, s. 46-47

² F.F.Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Klavuz*, (çev.M. Özet) L/ Yay. İstanbul 1990, s. 68,70

Aynı şeyin birden fazla çok sayıda veya farklı uyarıların tecrübe edilmişindeki artışa paralel olarak “düşünme çeşitliliğinin” artıyor olmasına ilaveten ihtiyaçların giderilmesinde, problem üretme ve çözümede dikkate alınan, kullanılan değer ve vasıtalar, toplumun üzerinde bir kültür atmosferi³ oluşturmaktadır. Aynı zaman diliminde yaşayan toplumların bugünkü halleri ve ileriye matuf düşünce biçimleri belirli oranda maziden bugüne dek oluşmuş, kültürel atmosferin basıncı altında gerçekleşmektedir. Davranışlarımızın sosyal etki süreciyle geliştiğini, Sherif’in⁴ “grup normunun oluşması” deneyi ve benzer diğer sosyal psikoloji deneyleriyle birlikte cesaretle ifade edebiliriz.

Neticede akıl yürütme; şuur muhtevaları arasında bir tür münasebet kurmak olduğuna göre, hüküm: kavramların nesnelere birbirlerine göre durumları, gerçeklikleri ve fonksiyonları hesaba katılarak çıkarılan bir sonuçtur. Böyle olunca şuurdaki muhtevaların niteliği ve niceliği aklın kullanımında, toplumsal standartlarda en etkin değişken olarak karşınıza çıkmaktadır. İbn Haldun bu durumu izah ederken “ilmi eserlerin ve fikirde husule gelen suretlerin tesiriyle nefis-i nâtika'nın gelişme ve tekâmül etmesiyle insanın akıl ve zekâsı artar, adi halk bu zekâyı gördükleri zaman bunun, insana mahsus olan hususiyetlerden farklı yaratılıştan ileri gelmekte olduğu zannına kapılırlar. Halbuki onların bu zanları gerçekten uzaktır. Şehirli ile göçebe arasındaki zekâ farkını müşahade edersen bu sözümlüğün doğruluğuna inanırsın. Şehirli zekâ ile aydınlanmıştır, fikir ve kavrayışı mükemmeldir, göçebe zekâ ve kavrayışı bakımından ondan dîn, (aşağı) derecededir. Göçebe, şehirlinin bu zekâ ve kavrayışını gördüğü zaman, bunu şehirlinin yaratılışından gelen bir hususiyet

³ Kültürel Atmosfer Tabirine ve İslami Gelenek İçerisinde Aklın Oluşumuna dair geniş bilgi için Andree Lalende'nin (La raison et les names Paris 1963) Oluşturucu Akıl, Oluşturulmuş Akıl tasnifiyle Muhammed Abid el-Cabiri'nin, **Arap Akılının Oluşumu**, (çev. İ. Akbaba) İstanbul 1997, **İslamda Siyasal Akıl**, (çev. V. Akyüz) İstanbul 1997, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, (çev. B. Koroğlu-H, Hacak-E. Demirli) İstanbul 1999, adlı çalışmalarına bakılabilir.

⁴ Çiğdem Kağıtçıbaşı, **İnsan ve İnsanlar**, Evrim Yay. 9. Baskı, İstanbul 1996, s.54.

sayar ve kendini akıl, insanlık ve yaratılış itibarıyla şehirliden dun derecede görür. Şehirlinin bu zekâ ve kavrayışı göçebenin bilmediği medeniyet kaide, usul ve edeplerini bilmek, hüner ve sanatı öğrenmek suretiyle elde ettiği doğru melekenin bir neticesidir. Halbuki göçebeler arasında anlayış, kavrayış, aklının mükemmelliği ve yaradılışı ile şehir ahâlisinden daha üstün olanlar vardır”⁵ demektedir.

İnsanların herhangi bir kavram yada nesneyle ilişkisi; a) birikimleri b) ihtiyaçları c) güç ve kudretleri d) çevre şartları çerçevesinde realize olmaktadır. Bir “şeyi” algılama da ferdin yukarıda belirtilen donanımının biçimine göre gerçekleşmektedir. Diğer bir deyişle ferdin eğitim, ekonomi, entelektüel birikimi ve eforu onun hem birey olarak kendi durumunu hem de içinde yaşadığı toplumun belirlenmesinde ve ona katkısında temel verilerdir. Aksine fertlerin ve toplumların bir konuda farklı algı ve yargıya sahip olmalarını mükteseplerinin dışında bir şeyle izah etmek mümkün değildir.

Kıt imkanlar ve eksik donanımlar ile belirlenen hüküm yada **nesnellik** ile onun karşısındaki **nesnellik** elbette aynı olmayacaktır. Karar vermede gerçekleşen işlem miktarı aynı olmadan kararların ve kanaatlerin benzer olması beklenilemez. Değişim olgusu ile gelenekçi tutumun karşı karşıya gelişlerinin temelinde yukarıda zikredilen farklılıklar yatmaktadır. Ayrıca dünün kıt imkanları ile belirlenen “**nesnellikler**” keyfiyetin değişimine ve niceliğin artışına paralel olarak değişecektir. Kısacası sosyal alanda ilânihaye geçerli nesnelliklerden ziyade değişen nesnellikler söz konusudur. Sosyal alanın nesnelliklerini kuran ve değiştiren insandır. Her “**mantığa uygunluk**” ya da “**doğru**” daha güçlü bir “**mantığa uygunlukla**” veya “**doğru**” ile nesh edilme ihtimali ve imkanı içerisindedir. Fakat bir önceki mantığa uygunluk ya da sosyal

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, II. Cilt (çev. Z. Kadiri Ugan) MEB Yay, 1988, s. 450-451.

realite cari olduğu zaman diliminin uzunluğu ile doğru orantılı olarak gelenekleşmekte, dolayısıyla da yerini alacak olan daha güçlü argümanlara karşı bir mukavemeti ortaya çıkarmış olmaktadır. Çünkü geleneğin içinde sosyalleşmenin stabil bir hal alması pek çok fertte ve kurumsal anlayışta, değişimle karşılaşıldığında içten gelen bir “yabancılaşıyor muyuz”, “başkalaşıyor muyuz” tembihini geliştirmesi tabiidir. Değişmenin gerekliliği az çok farkında olunmakla birlikte, zikredilen tembihin etkisi altında kalınma ile “çalıyı tersinden sürükleme” değiminde ifadesini bulan bir duruma düşölmektedir. Bu noktada ortaya çıkan problem, toplumun bütün sosyal kurumlarıyla yapısal değişimi talep etmesine, en azından zorlanmasına karşı daha basitten ve ahlâki olmayan nedenlerle bu değişim geciktirilmektedir.

Geri kalmışlığa, barbarlığa karşı “galebe” çalmak yerine grup ya da sınıf çıkarlarından, bencillikten, hak edilmeyen bolluk ve rahatlıktan⁶ hareketle sudan bahaneler toplumun gündeminin tam orta yerine düşürölünce toplumda oluşan ümitsizlik duygusu, bireyselleşmeyi engelleyici bir fonksiyon icra etmektedir. Problem çözme yeteneği geliştirelemeyince de “mehdi” anlayışında göröldüğü üzere karizmatik vasıtalar kullanımı, zihinleri işgal eder olmaktadır.

İçinde yaşanan toplumun kültürel atmosferinin fertlerini etkilemesi ve kavramların ferdin tecrübesi öncesine tekâbul etmesi bir vakıadır⁷. Fert tarafından kavramların kabul ve reddedilme şiddetinin, onların bizatihi objektif değerlerinden ziyade hakim olan inanışlarla uyumluluklarına göre⁸ cereyan etmekte olduğunu tespit edebiliriz. Bu bir nevi gayri-şuuri, dolaylı bilgilendirme. Toplumun, her hangi bir düşüncenin, yapılanmanın kısaca değişmenin oluşmasına, temas edilmesine müsade ettiği kadar, müsade etmeyişleri de söz

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, I. Cilt. s.357.

⁷ Joseph Fictor, *Sosyoloji Nedir?* (çev. N. Çelebi) Ankara. 1996, s. 148 vd.

⁸ K. R. Merton, *La Sociologie de la Connaissance, La Sociologie aux xxeme Siecle*. 1947 Paris, s.388 den aktaran N. Öner, a.g.e., s.26.

konusudur. Bu çerçevede gelişen **normlar** ve **anlayışlar** problemlerin çözümünü karşılayamaz durumda kalabilmektedir.

Sosyal problemlerin sebepleri ve çözümlerini mutlak manada kategorileştirmek pek mümkün değildir. Ancak çözümün bizzat toplumdaki kendinden, onun gündelik sosyal yaşayışının verilerinden çıkması icbaridir. Sosyolojik açıdan gündelik hayatın bir eşya platformu, bir müşahede evreni teşkil etmesinden hareketle, problem neredeyse çözümün orada olması mantıklı bir zorunluluktur. Örneğin ekonomik problemlerin çözümü önemli ölçüde gündelik ekonomi sürecinin işleyişindedir. Aksi halde problemin olduğu mekânı bırakıp başka mekânlarda çözüm aramak, Nasrettin Hoca'nın evin içinde karanlıkta kaybettiği iğneyi evin dışında araması gibi bir kaçış durumundan başka bir şey değildir.

Toplumsal gerçeklik açısından temel realitemiz şudur: Toplumlar arasında olduğu gibi aynı toplum içerisindeki bireyler arasında da farklılıklar kaçınılmazdır. Bu farklılıklar; siyasi, ekonomik, dini anlayış ve benzeri konularda, düşünce ve davranış çeşitliliği olarak tezahür etmektedir.

Şayet aynı toplum içerisinde yaşayan fertler hep bir ağızdan aynı şeyleri söylemiyor, farklı farklı düşünüyorlar ve aynı mekânı paylaşmak zorunda kalıyor iseler **beraber yaşayabilme probleminin** ortaya çıkması ve bu problemin de çözülmesi kaçınılmazdır. Bu problemin çözümü noktasında karşımıza iki seçenek çıkmaktadır. Ya en güçlü olanlar, en iyi kimseler olduklarına inananlar, diğerlerini yok edecekler, kendilerine boyun eğdirecekler ya da her şeye rağmen bir arada yaşamanın yolunu bulmuş olacaklar. Şayet ilk seçenekte olduğu gibi yok edilmesi gerektiğine inanılırsa, o zaman kötülüğün sistematik bir münasebetler zinciri sonucu meydana geldiğini değil de tesadüfen ortaya çıktığı kabul edilmiş

olunur⁹. –Oysa bu sosyoloji disiplinine uygun bir izah değildir- Yok eğer davranışlar arasında sistemli bir ilişkinin var olduğunu kabul ederseniz o zaman da bu sistematığı değiştirmeyi denemeniz gerekecektir.

Birinci seçeneğe benzer düzenlemenin teolojik anlamda dünya tarihinde en kestirme, en radikal biçimde yapıldığını biliyoruz. Kur'an'ın ve diğer kutsal kitapların haber verdiği Nuh Tufanı'nı kastediyorum. Nuh Tufanı'nın bize haber verilmesinin kıymeti ve anlamı nedir? Evrensel dinlerin metinleri içerisindeki parçaları yanında tümünü birden göz önüne aldığımızda Allah'ın insanlara şu mesajı verdiğini çıkarabiliriz. **“Ben farklılığı iyiliğin lehine yok ettim. Nuh Tufanı ile kurtulanlar salib kimselerdi”¹⁰. Ama farklılık yine oldu**. Haşa bu durum Allah'ın başarısızlığı mıdır? Elbette hayır. Öyleyse bu Allah'ın iradesidir. Ve çözüm ikinci seçenek çerçevesindedir. Yani farklılığa rağmen beraber yaşamayı başarabilmektedir. Ne var ki bizim bunu yani ikinci seçeneği metafizik bir realite olarak kabul etmemize rağmen ayrılıklar, zıtlıklar, anlaşamamazlıklar, mazlumun aleyhine olan haksızlıklar bazen dayanılmaz boyutlarda hissedilir. İstiklâl Marşı şairimiz Mehmet Akife böyle bir haksızlık, çaresizlik **“Ağzım kurusun yok musun ey Adl-i İlâhi”** dedirtir. Öyleyse biz ne yapmalıyız. Kamusal alan-özel alan ayırımındaki belirsizlikten tutunda bireysel psikolojik gerçeklikler ayırımına kadar pek çok ayırım; moda tabirle “ötekinin” varlığını nasıl kurumsallaştıracağız. Kurumsallaştırmak zorundayız. Çünkü en güçlü olanlar bile kendi kurguladıkları dünyada yaşama lüksüne sahip değildir. Kurgucu dimağlar Said Halim Paşa'nın ifade ettiği gibi eşyadan fikirlere intikal etme yerine fikirlerden eşyaya geçmeyi tercih eder. Bu sayede düşünceler sonsuz hayaller içerisinde her şeyi kendi emellerine, kurgularına göre tertip

⁹ Ruth Benedict; **Krizantem ve Kılıç**, (çev. T.Turgut). İş Bankası Yay. 1994. s.13.

¹⁰ K.K; Hud, 11/43, 46; Nuh, 71/26

edebileceğini¹¹ zannettiği muhayyel bir sosyal muhiti ikame etmeye çalışır. Oysa eşyanın düzeni buna müsait değildir. Hem de bunu “İyilik” adına yapmış olsanız bile.” Erzurum yöresinde çok sık söylenen bir söz var. “Zulüm ile abâd olanın ahiri berbat olur.”

Yine aynı sonuca ulaşıyoruz. Ötekinin varlığını, bireyselliğini, eşyanın bize öğrettiği meşruluk içerisinde kabul etmeliyiz. Bu düşünceye ulaşmanın ve icaplarını yerine getirmenin ne kadar zor olduğunu herkes bilir. İslamî üslûpla ifade ederse, **zihniyette “hicret”i gerçekleştirmek** dağlara yer değiştirmekten zordur. Beşeri bilimlerin bir kısmı mesaisinin çoğunu hala buna harcıyor.

“Ne yapmalıyız?” sorusunun cevaplandırılmasına tekrar dönelim. Kur’an’ın da desteğini alarak “Yazıklar olsun bana, keşke falanı fıanı dost edinmeseydim”¹² demeyecek kadar bağımsız düşünmek zorundayız. “Hayr zannettiğiniz şer olabilir. Şer zannettiğiniz de hayr olabilir” anlamındaki Kur’an’ın ifade ettiği hataya ve pişmanlığa düşmemek için **toplumsal değişmeyi** iyi özümsemeliyiz.

Darwin’in biyolojik alan için söylediği “Hayatta en güçlü ve en akıllı olanlar değil, en iyi adaptasyonu gerçekleştirenler kalır” sözünün yozlaşma, erozyona uğrama, kişiliksizleşme derecesine düşmemek kaydıyla sosyal alan için de geçerli olduğunu düşünebiliriz.

Başlıkta kullandığımız hoşgörüye gelince: Bence hoşgörünün mizaç, ahlâk ve dinî boyutları yanında bir de en önemlisi maddi boyutunun olduğudur. Hoşgörü fanatizm ve benzer tutumların oluşması, bireysel donanımların farklılaşmasıyla şekillenmektedir. Yani hoşgörü veya fanatizm sonuçtur. Kendiliğinden olan müstakil olgular olmayıp, çeşitli değişkenlerin bileşiminin

¹¹ S. Halim Paşa; **Buhranlarımız**, Baskıya Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Tercüman 1001 Temel Eser, Tarihsiz, s.76.

neticesidirler. Bu itibarla konunun başlığında ve işlenişinde aklın kullanımını önceledik.

Algımız, daha geniş bir ifadeyle dünya görüşümüz; içinde yaşadığımız sosyal çevremiz, kazanımlarımız, eğitim ve ekonomik düzeyimiz, zihnimize gelen tembihlerin sıklığı ve çeşitliliği ve en önemlisi olarak da kendi kendimizi sorgulama ve kontrol etmemizin keyfiyeti ve kemiyetiyle yakından alakalıdır. Bu itibarla ön yargılı olmak ya da olmamak irâdî bir durum değildir. Yani biz istediğimiz zaman ön yargısız davranamayız. Çünkü herkes farkında olmaksızın içinde yaşadığı, beslendiği şartların ve ileriye dönük isteklerinin kuşatması çerçevesinde düşünür ve davranır. Ancak bireyin bu beşerî özelliğin ve durumun farkında olması önemli yararlar sağlar.

Bir yöntem biçimi olarak; ben böyle düşünürken ötekinin neden benim gibi ya da benim neden onun gibi düşünmediğimin sebeplerini irdelemeliyiz. Başka bir söyleyişle, fanatizmin bir mizaç, bir iman işi olmaktan çok bireyin yukarıda zikrettiğimiz unsurlar bazında yeterli donanıma, imkâna ve beslenemeyişine dayalı bir sonuç olduğunu hatırdan uzak tutamayız. İslam Tarihinde Hz. Ali ve Hariciler arasındaki zıtlıkların bu türden bir farklılık olduğunu söyleyebiliriz;

Sosyal barışı ve hoşgörüyü zedeleyici değişkenler nelerdir? diye düşündüğümüzde, bu değişkenleri müşahadelerimiz çerçevesinde şöyle sıralayabiliriz.

- 1- Hızlı ve kesif miktarda coğrafi hareketlilik,
- 2-Sekülerleşme ve sekülerleşmenin menfî biçimi olan profanlaşma,
- 3- Ekonomi ve eğitim açısından tatminkâr olamayış,
- 4- Etkisi altında kalınan toplumların, kültürlerin indirekt, aleni olmayan manipulasyonları,

¹² K, K; Furkan, 25/28.

5- Grup ve ideoloji çatışmaları, kabile zihniyetinden kurtulamayıp,

6- Her ferdin hatta her kültürün, gelecekte yaşanılacak hayatın kendisinin istediği format ve muhteviyatta düzenlenmesini arzu ediş.

Bütün bunları göz önüne alarak diyebiliriz ki, dünyanın büyüşünü yitirmemesi, çoğulculuğun cümbüşünü, tekdüzeliğin yobazlığına bırakmaması için Yunus Emre'nin "Yaratılanı hoşgördük Yaratandan ötürü" hayat felsefesini ilke edinmek, gerek maddi alemin ve gerekse değışen sosyal nesnelliklerin ileride bizi nelerle karşılaştıırabileceğini hesaba katarak hareket etmek durumundayız. Bu suretle evrensel değerlerin kapısını aralamış oluruz. Kurumlar bazında aklın ortaya koyduğu prensipleri temel, toplumsal özellikleri de takviye edici detay olarak kullanabilmemiz durumunda, sosyal bütünleşmeyi ve hoşgörüyü temin etmede çok önemli bir mesafeyi katetmiş oluruz.

ÜMMÜ'L FADL'İN HZ. HASAN VE HZ. HÜSEYİN'E SÛT ANNELİĞİ YAPMASI KONUSUNDAKİ RİVAYETLERİN TARİH AÇISINDAN TENKİDLİ BİR DEĞERLENDİRİLMESİ

Yrd.Doç.Dr. Mustafa AĞIRMAN*

GİRİŞ:

İslâm dininin ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm, İslâmî ilimlerin de ilk kaynağıdır. Bütün İslâmî ilimler Kur'ân'a dayanır ve ondan neş'et ederler. Yalnız kıraat ve tefsir gibi ilimler değil, hadis, fıkıh, kelim, tasavvuf gibi ilimlerin menbaı da Kur'ân-ı Kerîm'dir. Aynı şekilde Kur'ân, asıl kaynakları "haberler" yazılı ve "sözlü rivayetler" olan İslâm tarihinin de kaynağını teşkil eder. İhtiva ettiği haberler, geçmişle ilgili bilgiler, tarihî olaylar ve olgularla ilgili yorumlar itibariyle İslâm tarihinin kaynaklarından birisi olmak bakımından Kur'an, ayrı bir önemi haizdir. Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber'in bizzat kendisi, hayatı, evliliği, savaşları gibi çeşitli konularla ilgili bilgiler vardır. Bu bilgiler kimi yerde özet, kimi yerde de tafsilatlı olarak bulunmaktadır¹.

Biz, İslâm tarihinin Hz. Peygamber dönemini yani Siyer'i daha tafsilatlı bir şekilde hadislerden ve sahabe anlatımından öğrenmekteyiz. Siyer ve hadis ilimleri birbiriyle iç içedir. Bunun için es-Sehavî (öl: 902/1497) "Tarih, hadis ilimlerinden bir ilimdir"² demektedir. Bir hadisin senedinde ve metninde tenkide me-

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Bkz. Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, Ankara 1991, s.147, 160.

² Es-Sehavî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdîrahmân, *el-lân bi't-Tevbîh li-men Zemme't-Târih* (nşr. Fr. Rosenthal), Beyrut ts. s. 44

dar olacak bir durum yoksa, o hadis İslâm tarihi için çok güzel bir kaynaktır. Kur'ân ayetlerinin verdiği bilgilere ters düşmeyen, üstelik bu bilgileri daha da genişleten ve açıklayan hadisler ve sahabe sözleri tarihî açıdan büyük bir değere sahiptir.³

Sahih hadisler ve sağlam rivayetler, tarihî olayları tespit etmede ne kadar çok işimize yarıyorsa, muallel hadisler ve zayıf rivayetler de işte o kadar işimizi aksatıyorlar, tarihî gerçekleri çarpıtıyorlar. Kur'ân'ın ve sahih hadislerin ortaya koyduğu siyerde, olaylar ve kahramanlar tespit edilmiş, köşe taşları yerlerine konulmuş, her şey yerli yerine oturtulmuştur. İşte bu yapıyla uyuşmayan, bu yapıya ters düşen hadis ve rivayetlerin yeniden bir daha gözden geçirilmesi ve değerlendirilmesi çok elzemdir. İslâm tarihinin asr-ı saadet dönemini hadis ve rivayetler ile tespit ettiğimiz gibi, hadis ve rivayetlerin doğruluğunu da İslâm Tarihinin gerçekleri ile test etmeliyiz.

Bütün İslâmî ilimlerin ve dolayısıyla İslâm tarihinin birinci kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim, bilindiği gibi Allah'ın sözüdür. Allah'ın sözünde de yalan, uydurma, abartma yoktur. O, sözlerin en güzeli ve en doğrusudur.⁴ Ama hadis ve sahabe rivayetleri, insan sözüdür; insanların nakli ve yardımı ile kaydedilmiştir. İnsan da her şeyi ile kâmil bir yaratık değildir; unutabilir, yanlışabilir, sehven ve kasten yanlışlık yapabilir. Bu yanlışlıkları yapması da doğaldır ve çok tabiidir. Tabii olmayan, bu yanlışlıkları doğru gibi kabul etmek ve bunda ısrar etmektir. Bilinmelidir ki, hiçbir söz doğruluk ve güvenilirlik bakımından Kur'ân'a eşdeğer değildir.

Başlığa aldığımız mesele de bu bağlamda incelenmesi gereken bir konudur. Bu konu ile alakalı bazı rivayetler vardır. Hadis kaynaklarında ve İslâm tarihi

³ bkz. Sezgin, Fuâd, İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadisin Ehemmiyeti. *İslâm Tevkiikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1953.

⁴ Kur'an-ı Kerim, en-Nisâ, 4/87.122.

kaynaklarında geçen bu rivayetlerin doğruluğu biraz zor gibi görünmektedir. Bu makalede, konu ile ilgili rivayetleri tarihî gerçekler ışığında tartışacak ve bir neticeye ulaşmaya çalışacağız.

1-) KONU İLE İLGİLİ RİVAYETLER

Konumuz ile ilgili rivayetler, hem hadis kaynaklarında ve hem de İslâm tarihi kaynaklarında geçmektedir. Hadis kaynaklarında geçen rivayetleri olduğu gibi takdim ettikten sonra İslâm tarihinde geçenleri sunacağım. Sonra da bunların tahlilini ve tarihî gerçekler ışığında tenkidini yapacağım.

A-) Hadis Kaynaklarında Geçen Rivayetler

Konu ile ilgili rivayetler, hadis kaynaklarında Ahmed b. Hanbel'in (öl: 241/855) Müsned isimli eserinde ve bir de Hakim'in (öl: 405/1014) el-Müstedrek isimli eserinde geçmektedir. Önce Müsned'de geçen rivayetleri sıralayacak, sonra da Hakim'in rivayetini zikredeceğim. Rivayetleri kaynaklarda geçtiği gibi aldım, kısaltma yapmadım. Bu yüzden de tekrarlar çok oldu. Ama bu tekrarlar, rivayetlerin tahlil ve tenkidinin yapılabilmesi için kaçınılmazdı. Rivayetlerin senedini almadım. Çünkü maksadımız ricâl tenkidi yapmak değildir.

Hadis kaynaklarında geçen dört rivayet şunlardır:

1-) Kâbüs el-Muhârik'ten:

"Ümmü'l Fadl şöyle dedi: "Rüyada, Rasûlullah (s.a.v)'in organlarından birini evimde gördüm ve bundan dolayı ürperdim. Sabah olunca Rasûlullah (s.a.v)'in huzuruna geldim ve rüyayı ona anlattım. Rasûlullah (s.a.v)'da şöyle buyurdu:

"Gördüğün rüya hayırdır inşallah. Fatıma bir erkek çocuğu doğurur. Sen de onu oğlun Kusem'in sütü ile emzirirsin."

Bir müddet sonra Fatıma, Hasan'ı doğurdu. Hasan'ı bana verdiler, ben de

onu emzirdim. Çocuk emeklemeye başlayınca veya ben onu memeden kesince alıp Rasûlullah (s.a.v)'a getirdim ve çocuğu onun kucığına oturttum. Çocuk da Rasûlullah (s.a.v)'in kucığına bevletti. Ben de çocuğun ensesine vurdum. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu:

“Allah iyiliğini versin (veya Allah sana rahmet etsin) Oğlumun canını acıttın, bir daha öyle yapma; ona nazik davran.”

Ben de: “Ya Rasûlallah (s.a.v) izarını⁵ çıkar da başka bir elbise giyin, ben de onu yıkayayım” dedim.

Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu:

“Kız çocuğunun bevlettiği yer yıkanır, erkek çocuğun bevlettiği yere de su serpilir.”⁶

2-) Abdullah b. el-Hâris'ten:

“Ümmü'l- Fadl şöyle dedi: “Bir gün Rasûlullah (s.a.v)'ın huzuruna geldim ve şöyle dedim:

“Ya Rasûlallah (s.a.v) rüyamda senin organlarından birini benim odamda (veya evimde) gördüm.”

Rasûlullah (s.a.v)'da şöyle buyurdu:

“İnşallah Fatıma bir erkek çocuk doğurur, Sen de onun bakımını üstlenirsin.”

Bir müddet sonra Fatıma Hasan'ı doğurdu; Onu bana verdiler. Ben de onu Kusem'in sütü ile emzirdim. Rasûlullah (s.a.v)'ı ziyaret ettiğim bir gün onu da beraberimde getirmiştim. Rasûlullah (s.a.v) onu aldı ve kucığına oturttu. Bu sırada çocuk Rasûlullah (s.a.v)'ın üzerine bevletti. Çocuğun bevli izarına değdi. Ben

⁵ İzâr: Belden aşağısına giyilen elbise, bele bağlanan peştamal, futa. (Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1304, II, 124.

⁶ Ahmed. b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut ts., VI. 339

de elimle çocuğun ense köküne vurdum. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu:

“Allah iyiliğini versin. (veya Allah sana rahmet etsin.) oğlumun canını incittin.

Ben de “Ya Resûlullah (s.a.v) izarımı bana ver de yıkayayım dedim.

Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v)’da şöyle buyurdu:

“Sadece, kız çocuğunun bevlettiği yer yıkanır, erkek çocuğun bevlettiği yere ise su dökülür.”⁷

3-) Ata el-Horâsânî (r.a)’den:

“Ümmü’l Fadl, Hasan veya Hüseyin’e süt emzirirdi. Kendisi şöyle dedi:

“Resûlullah (s.a.v) geldi ve nemli bir yere yanı üzere yattı. Çocuğu da göğsünün üzerine koydu. Bu sırada çocuk onun göğsüne bevletti. Çocuğun bevlini onun elbisesi üzerinde akarken gördüm. Hemen kalkıp kırbayı (su kabını) aldım, çocuğun bevlettiği yere su döküp yıkamak istedim. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu:

“Ey Ümmü’l Fadl, erkek çocuğun bevlene su serpilir, kız çocuğunun bevlide yıkanır.”⁸

4-) Şeddâd b. Abdullah’tan:

“Ümmü’l Fadl, Resûlullah (s.a.v)’ın huzuruna girdi ve şöyle dedi:

“Ya Resûlullah (s.a.v), bu gece tuhaf bir rüya gördüm.”

Resûlullah (s.a.v):

“Nedir o gördüğün rüya anlat bakalım.” Dedi.

Ümmü’l Fadl:

“Anlatması güç, garip bir rüya” dedi.

⁷ Ahmed. b. Hanbel, *Müsned*, VI, 340.

⁸ Ahmed. b. Hanbel, *a.g.e.*, VI, 339.

Resûlullah (s.a.v) yine:

“Nedir o, nasıl bir rüya (anlat bakalım).” Dedi.

Ümmü'l Fadl da rüyasını şöyle anlattı:

“Sanki sizin cesedinizden kesilmiş ve benim kucağıma konulmuş bir parça gördüm.”

Resûlullah (s.a.v) bu rüyayı şu şekilde yorumladı:

“Gördüğün bu rüya hayırlı bir rüyadır; inşallah Fatıma bir erkek çocuk doğurur, bu çocuk da senin kucağında büyür.”

Ümmü'l Fadl daha sonra şunları anlattı:

“Bir müddet sonra Fatıma, Hüseyin'i doğurdu ve Hüseyin benim kucağımdan düşmedi. Bir gün Resûlullah (s.a.v)'in huzuruna girdim ve çocuğu onun kucağına koydum, kendisinden ayrılmaya vaktim gelince bir de baktım ki, Resûlullah (s.a.v)'in iki gözünden yaşlar akıyor. Bunun üzerine dedim ki:

“Ya Resûlullah (s.a.v), anam babam sana feda olsun, ne oldu sana?”

O da şöyle dedi:

“Cibril (a.s) bana geldi ve ileride, ümmetimden bazı kişilerin bu oğlumu öldüreceğini bana haber verdi.”

Ben de:

“Bu çocuğu mu diye sordum.”

O da:

“Evet ve hatta (Cibril) onun (öldürüleceği yerin) kırmızı toprağından bana bir miktar toprak getirdi.” dedi.⁹

Hâkim, “Bu hadis, Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahihtir; fakat onlar bu hadisi tahrir etmemişlerdir.” derken¹⁰, ez-Zehabî (öl. 748/1347) “Bu hadis,

⁹ Hâkim, Ebû Abdillâh. el-Hâkim en-Nisâbüri, el- *Mustedrek ala's-Sahihayn*, Beyrut ts. III, 176-177

¹⁰ *A. g. e.*, III, 177.

munkâti ve zaynıdır. Çünkü Şeddâd, Ümmü'l Fadl'a yetişemedi ve bir de senedde bulunan Muhammed b. Mûsâ, zaafıa malûldür." demektedir.¹¹

B-) İslâm Tarihi Kaynaklarında Geçen Rivayetler

Konu ile ilgili rivayetler İslâm tarihi kaynaklarından İbn Sa'd (öl: 230/845)'ın *et-Tabakâtül kübrâ* isimli eserinde şu şekilde geçmektedir.

5-) Sımâk b. Harb'den

Abbâs'ın hanımı Ümmü'l Fadl şöyle dedi:

"Ya Rasûlallah, rüyada sanki senin bir uzvunu benim evimde gördüm."

Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu:

"Hayırlı bir rüya görmüşsün; Fatıma bir erkek çocuk doğurur, Sen de onu Kusem'in sütü ile emzirirsin."

Sımak b. Harb dedi ki: "Bir müddet sonra Fatıma Hüseyn'i dünyaya getirdi ve Ümmü'l Fadl onun bakımını üstlendi. Ümmü'l Fadl dedi ki:

"Bir gün çocuğu Rasûlullah (s.a.v)'a getirdim. Rasûlullah (s.a.v)'da çocuğu kucığına alıp öpmeye başladı. Tam bu sırada çocuk onun üzerine bevletti. Rasûlullah (s.a.v)'da:

"Ey Ümmü'l Fadl al bu oğlunu üzerime bevletti" dedi. Ben de hemen çocuğu aldım ve etini sıktım. Canı acıdığı için çocuk da ağladı. "Rasûlullah (s.a.v)'a zahmet verdin ve üzerine akıttın" dedim. Çocuk ağlayınca Rasûlullah (s.a.v) şöyle dedi:

"Ey Ümmü'l Fadl, oğlumun canını acıtıp ağlatmakla beni üzdün." Sonra Rasûlullah (s.a.v) su istedi ve çocuğun bevlettiği yere serpti ve şöyle buyurdu:

"Bevleden erkek çocuk olursa oraya su serpin, kız çocuk olursa yıkayın."¹²

¹¹ Ez-Zehabi, Şemsuddîn, Muhammed, b. Ahmed, *et-Telhis (el-Müstedrek kenarında)*, III, 177.

¹² İbnü Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (nşr. İhsân Abbâs), Beyrut 1968, VIII, 278-279.

6-) Kâbûs el-Muhârik'ten:

“Ümmü'l Fadl, rüyada, kendi evinde Rasûlullah (s.a.v)'in cesedinin bir parçasını gördü ve sabahleyin gelip rüyasını Rasûlullah (s.a.v)'a anlattı.

Rasûlullah (s.a.v)'da ona:

“Gördüğün bu rüya, hayırlı bir rüyadır inşallah, Fatıma bir erkek çocuk doğurur, Sen de onu oğlun Kusem'in sütü ile emzirirsin” dedi.

Bir müddet sonra Hüseyin dünyaya geldi. Emzirmesi için Ümmü'l Fadl'a verildi; o da emzirdi. Çocuk biraz emeklemeye başladığı günlerden bir gün Rasûlullah (s.a.v)'a getirdi ve kucağına oturttu. Çocuk da Rasûlullah (s.a.v)'ın üzerine bevletti. Ümmü'l Fadl da eli ile çocuğun ensesine vurdu. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu:

“Allah iyiliğini versin, Allah sana acısın. Oğlunun canını acıttın.”

Ümmü'l Fadl da:

“Ya Rasûlallah (s.a.v), izarımı çıkar da, başka bir elbise giyin; ben de onu yıkayayım.” Dedi.

Rasûlullah (s.a.v)'da:

“Erkek çocuğun bevlettiği yere su serpilir, kız çocuğunki de yıkanır.” buyurdu.¹³

7-) Muhammed b.Sa'd'ın konu ile ilgili rivayetlerinin benzeri ez-Zübeyri' (öl. 236/850) de de var. Yalnız Zübeyri'de rivayetin senedi yok. O da emzirilenin Hüseyin olduğunu söylüyor.¹⁴

¹³ *A.g.e.*, VIII, 279.

¹⁴ Ez-Zübeyri, Ebû Abdillâh el-Mus'âb. b. Abdillâh. *Kitâbu Neseb-i Kureyş* (thk. E. Levi Provençal), Kahire 1982, s.24.

II-) KONUNUN TAHLİLİ

A-) İç Tenkit Ve Tahlil

Konu ile ilgili hadis ve İslâm tarihi kaynaklarında geçen rivayetleri olduğu gibi aldım. Maksadımız, aynı şeyleri tekrar etmek değil, tekrar edilen şeyleri birbiri ile mukayese ederek bir neticeye varmaktır. İlgili rivayetlerin senet tenkitlerini, ricalinin durumlarını, hadislerin sıhhatini konunun uzmanlarına havale edip rivayetlere tarihi açıdan yaklaşım getirmeye çalışacağım.

a) Ümmü'l Fadl tarafından emzirilen kişinin Hasan mı, Hüseyin mi olduğu kesin olarak belli değildir. Ahmed b. Hanbel'de geçen iki rivayette bu kişinin Hasan olduğu belirtilirken bir diğer rivayette de "Hasan veya Hüseyin" kaydı geçmektedir. Hâkim, İbnu Sa'd ve Zübeyri'nin aldıkları rivayetlerde de emzirilen kişi Hüseyin olarak kaydedilmektedir.

b) "... oğlun Kusem'in sütü ile emzirirsin" kaydı, Ahmed b. Hanbel'in aldığı iki rivayette var iken, diğer bir rivayetinde yoktur. İbnu Sa'd da bu kayda yer vermesine rağmen Hâkim'de bu ifade yer almamaktadır.

c) Ahmed b. Hanbel'in iki rivayetinde ve İbn Sa'd'ın bir rivayetinde "çocuğun ensesine vurdum" denilirken, İbn Sa'd'ın diğer rivayetinde "...etini sıktım" ifadesi geçmektedir. Ahmed b. Hanbel'in bir rivayeti ile Hâkim ise bu konuyu sü-kut geçmişlerdir.

d) Hâkim'in rivayetinde çocuğun bevletmesine ve bununla ilgili hususlara değinilmezken, Hüseyin'in ileride başına gelecek olaylar dile getirilmektedir.

e) Hâkim hariç diğer kaynaklarda geçen rivayetlerin İttifak ettikleri konu "Erkek çocuğun bevlene su serpilir, kız çocuğun bevlide yıkanır." gerçeğidir.

Hadis metinleri içerisinde var olan uyumsuzlukları çoğaltabiliriz. Ama bu kadarı bile neticeye ulaşmamız için yeterlidir.

B-) Tarihî Gerçekler Açısından Tenkit Ve Tahlil

Yukarıdaki rivayetlerde isimleri geçen Hasan ve Hüseyin, Hz. Ali ve Hz. Fatıma çiftinin oğulları, Hz. Peygamber'in de torunlarıdır. Ali ve Fatıma'nın düğünleri 2/624'te yapıldı. İlk çocukları Hasan 3/625'te, ikinci çocukları Hüseyin 4/626'da dünyaya geldiler.¹⁵

Ali ve Fatıma'nın evliliği Bedir savaşından sonra, Hasan'ın doğumu, Uhud savaşından takriben kırk gün önce Hüseyin'in doğumu da Nadir oğulları savaşından sonradır. Mezkûr rivayetlerde ismi geçen Ümmü'l Fadl'ın bu çocuklara süt anneliği yapabilmesi için onun da bu tarihlerde Medine'de olmuş olması gerekir. Ümmü'l Fadl'ın hayatını incelediğinizde bu beraberlik imkân dahilinde görülmüyor.

Ümmü'l Fadl, Abbâs b. Abdülmuttalib'in hanımıdır. Asıl adı, Lübâbe'dir. Hevâzin kabilesinin Hilâl b. Âmir b. Sa'sa' oğulları kolundandır. El-Hâris b. Hazn'ın kızıdır. Hz. Peygamber'in hanımlarından Zeyneb bint Huzeyme'nin ana bir kız kardeşi, Meymüne'nin de ana ve baba bir kız kardeşidir. Yani, Ümmü'l Fadl, Hz. Peygamberin baldızıdır. Halid b. Velid'in de teyzesidir.¹⁶

Ümmü'l Fadl ilk müslümanlardandır. Kadınlar arasında ilk Müslüman Hz. Hatice, ikincisi de Ümmü'l Fadl'dır.¹⁷ Hz. Abbas'ın yedi çocuğunun annesidir. Yukarıdaki rivayetlerde ismi geçen Kusem de bunlardan biridir.¹⁸ Ümmü'l Fadl, Hz. Osman'ın hilafeti zamanında 30/650 yılında Medine'de vefat etti.¹⁹

¹⁵ Kandemir, M. Yaşar, "Fâtıma", *DİA*, XII, 219.

¹⁶ İbnu Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 277-278; İbnu Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitâbu'l-Muhabber*. Beyrut ts., s.107; el-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbu'l-Eşrâf* (nşr. Suheyl Zekkâr-Riyâz, Zirikî). Beyrut 1996, IV, 31.

¹⁷ İbnu Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 277; el-Belâzurî, *Ensâb*, IV, 7.

¹⁸ Ez-Zübeyrî, *a.g.e.*, s. 26; el-Belâzurî, *Ensâb*, IV, 31.

¹⁹ İbnu Hacer, Şihâbüddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, Beyrut 1328, IV, 484; Zirikî, Hayruddin, *el-A'lâm*, Beyrut 1969, VI, 102.

Ümmü'l Fadl ilk müslümanlardan olmasına rağmen, Hz. Abbas'ın İslam'ı kabul etmesi sonraki yıllarda olmuştur. Hz. Abbas ve ailesinin Mekke'den Medine'ye hicret ettikleri tarih konusunda kaynaklarımızda çok açık ve tafsilatlı bilgi yoktur. Yukarıda geçen rivayetleri doğru kabul edersek, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in doğduğu yıllarda kendilerine süt anneliği yaptığı iddia edilen Ümmü'l Fadl'ın Medine'de olmuş olması gerekir. Fakat tarihî gerçekleri yan yana getirdiğimizde adı geçen hanımın o tarihlerde Medine'de olması ve bu iki kardeşe süt anneliği yapmış olması uzak bir ihtimaldir. Bu tarihî gerçekler şunlardır:

a) Ümmü'l Fadl'ın, Bedir savaşı sırasında Mekke'de olduğu, Müslümanların Bedir'de kazandıkları zaferi hazmedemeyen ve bu yüzden Abbâs'ın müslüman olan kölesi Ebû Rafi'i tokatlayan Ebû Leheb'in kafasına çadır sığıcı ile vurduğu ve bu yüzden onun ölümüne sebep olduğu kesindir.²⁰

b) Hz. Abbâs'ın, Hayber Gazası'ndan sonra Mekke'ye ulaşan bir yalan haber üzerine, yani müslümanların Hayber Yahudilerine yenildiği yalan haberi üzerine çok üzüldüğü ve oğlu Kusem'i kucağına alarak mersiyeler okuduğu bir vaki'dir.²¹ Hayber savaşı sırasında takriben beş, altı yaşlarında olan Kusem'in Mekke'de, annesinin ise Medine'de olması düşünülemez.

c) Hz. Peygamber ve Mekkelî müslümanlar Mekke'den Medine'ye hicret ederken, bu hicrete katılmayıp çeşitli sebep ve mazeretlerden dolayı Mekke'de kalan müslümanlar da vardı. Yüce Allah bunları Kur'ân-ı Kerîm'de "el-Müstad'afûn" diye isimlendirmektedir. Allah, hiçbir mazereti olmadığı halde hicret etmeyenleri kınadıktan sonra şöyle buyurmaktadır:

²⁰ İbnü Hîşâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ vdğr.), Beyrut 1971, II, 301; el-Belâzurî, *Ensâb*, V, 8-9; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 323.

²¹ Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-Meğâzi* (nşr. Marsden Jones), London 1966, II, 704; Besevî, Ebû Yûsuf Yakûb b. Sufyân, *Kitâbu'l-Ma'rifetü ve'l-Târih* (thk. Ekrem Diyâ el-Umerî), Medine 1990, III, 290.

“Erkekler, kadınlar ve çocuklardan (gerçekten) aciz olup hiçbir çareye gücü yetmeyenler, hiçbir yol bulamayanlar müstesnadır.”²²

Abdullah b. Ebî Müleyke diyor ki: “Hz. Abbas’ın oğlu Abdullah bu ayeti okuduktan sonra şöyle derdi:

“Ben ve annem Allah’ın mazeretli saydığı kimselerden idik”²³

Abdullah b. Abbâs’ın bu ifadesinden, annesinin ve kendisinin Mekke fethine kadar hicret edemedikleri ve Mekke’de kaldıkları anlaşılmaktadır.

d) Hz. Abbâs, Mekke fethinden hemen önce hicrete karar verdi ve yola çıktı. O sırada da Hz. Peygamber Mekke’yi fethetmek için ordusu ile hareket halindeydi. Hz. Peygamber, amcası ile yolda karşılaştı. İbnu Hişâm bu karşılaşmayı şöyle anlatır:

“Abbâs, ailesi ile birlikte hicret ederken, Cuhfe’de Rasûlullah (s.a.v) ile karşılaştı.”²⁴

Bu ifadede geçen “ailesi” sözfünden anlaşılan, onun hanımı ve çocukları olmalıdır. Bazı kaynaklar da şöyle derler:

“Rasûlullah (s.a.v), Abbâs’a yanındaki ağırlıklarını Medine’ye göndermesini ve kendisinin orduya katılmasını emretti.”²⁵

Ez-Zehabi ise “Abbâs’ın, Ümmü’l Fadl’ı Mekke fethinden sonra Medine’ye götürdüğünü” kaydeder.²⁶

Bu gerçekleri yan yana getirdiğimizde Ümmü’l Fadl’ın Hasan ve Hüseyin’e süt anneliği yapmış olması, tarihî açıdan imkân dahilinde değildir. Çünkü

²² Kur’ân-ı Kerim, en-Nisâ, 4/98.

²³ Buhârî, Tefsîr, 86,93.

²⁴ İbnu Hişâm, *es-Sîre*, IV, 42.

²⁵ Belâzûri, *Ensâb*, IV, 28; İbnü’l-Esir, İzzuddîn Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi’l-Târih*, Beyrut 1986, II, 242.

²⁶ Ez-Zehabî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, Beyrut 1985, II, 315.

3/625 ve 4/626 yıllarında Hz. Peygamber'in torunları ile Ümmü'l Fadl'ı Medine'de buluşturmak, bir araya getirmek imkânsızdır.

C-)Kur'ân Ayetleri Ve Sahih Hadis Açısından Tahlil

Kur'ân-ı Kerim, kişinin, kardeş kızı ile evlenmesini haram etmektedir.²⁷

Hz. Peygamber de :

“Süt, doğum ve nesebin haram kılmakta olduğu her şeyi haram kılar”²⁸ buyurmaktadır.

Hz. Peygamber'in bu hadis-i şerifine göre kişi, süt kardeşinin kızı ile de evlenemez. Yukarıda geçen rivayetleri doğru kabul edersek Hz. Hasan, Ümmü'l Fadl'ın çocukları Fadl, Abdullah, Ubeydullah, Kusem... ile süt kardeşi olmaktadır. Yani; Hasan, ismi geçen bu süt kardeşlerinin kızları ile evlenemez. Halbuki Hasan'ın, Fadl'ın kızı Ümmü Gölüm ile evlendiği tarihî bir gerçektir.²⁹ Hatta Hasan'ın Ümmü Gölüm'den üç oğlu bir de kızı olmuş, bu çocukların hepsi küçük yaşta ölmüştür.³⁰ İşte bu tarihî gerçeği, ilgili Kur'ân-ı Kerim ayeti ve mezkûr hadis-i şerif ile karşılaştırdığımızda yukarıdaki rivayetlerin Hasan ile ilgili olanları tamamen devre dışı kalmaktadır. Hüseyin ile ilgili olanı da ez-Zehabi “Zayıf ve munkatı” diyerek reddetmişti.

NETİCE

Yukarıdaki kaynaklarda geçen bu rivayetleri sonradan gelen müellifler de eserlerine almış ve konu hakkında hiçbir değerlendirme yapmamışlardır. Ahmed

²⁷ Kur'ân-ı Kerim, en-Nisâ, 4/23.

²⁸ Buhâri, Nikâh, 21; Müslim, Rada, 1; Ebû Dâvûd, Nikâh, 6; İbnu Mâce, Nikâh, 34.

²⁹ Zübeyri, *Nesebu Kureys*, s.26; Belâzurî, *Ensâb*, IV, 37; İbnu Hacer, *el-İsâbe*, IV, 493.

³⁰ Belâzurî, *Ensâb*, IV, 37.

b. Hanbel'in Müsned'ini yeniden tertip ve şerh eden muasır alimlerden es-Sââ'ti bile bu konuya dokunmamış, sadece hadislerin şerhini yapmıştır.³¹

Sahabe hayatı ile ilgili müstakil eser yazanlardan İbnûl-Esir,³² Hz Hasan ile ilgili rivayeti eserine alırken; İbn Hacer³³ de Hz. Hüseyin ile ilgili olanı tercih etmiştir. İslâm tarihi müelliflerinden Diyarbekrî,³⁴ Hasan ile ilgili rivayeti alırken, Şiflerden eş-Şîrâzî³⁵ Hüseyin ile ilgili olanı benimsemiştir. Ana kaynaklardan yıllar sonra eser telif eden müelliflerin de konu hakkında ittifak edemeyişleri bu rivayetler ile ilgili tereddütleri artırmaktadır. Rivayetlerde geçen olayın bir bölümü ile ilgili Ebû Davud ve İbn Mâce'de şöyle bir rivayet vardır:

"Kâbûs el-Muhârik'ten, o da, Lübabe bint el-Haris'ten: O' (Lübabe) şöyle dedi:

"Hüseyin b. Ali, Nebi (s.a.v)'nin kucağına bevletti.

Ben de şöyle dedim:

"Ya Rasûlallah (s.a.v.), Başka bir elbise giy de bu elbiseni bana ver, yıka-yayım"

Rasûlullah (s.a.v)'da şöyle dedi:

"Kız çocuğunun bevli yıkanır, erkek çocuğunun bevine de su serpilir."³⁶

Olayın ve rivayet edilen hadisin işte bu kadar olması makul gibi görülebilir. Ama bu hadiste de tarihî gerçeklere uymayan bir durum vardır. O da şudur: Ümmü'l Fadl, Mekke'den, Medine'ye hicret ettiği zaman (8/630) Hz. Hüseyin

³¹ Bkz. es-Sââ'tî, Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ, *Bulûğu'l-Emânî min Esrârî'l-Fethi'r-Rabbânî*, Beyrut ts., I, 242-245.

³² İbnû'l-Esir, İzzuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, Tahran ts., II, 10.

³³ İbnü Hacer, *el-İsâbe*, IV, 484.

³⁴ Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan, *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâl-i Enfes-i Neftis*, Kahire 1302, I, 418.

³⁵ Şîrâzî, Sadruddîn es-Seyyîd Ali Han, *ed-Derecâtu'r-Refi'a fi Tabakâti's-Şî'â*, Tahran 1397 hş., s. 151.

³⁶ Ebû Dâvûd, Tahâret, 137; İbnü Mâce, Tahâret, 77.

dört yaşındaydı. Dört yaşındaki bir çocuk, eğer uykuda değil de uyanıksa, başkasının kucağına bevletmez; tuvalet ihtiyacını söyleyecek yaşa gelmiş olmalıdır.

Bu rivayeti, tarihî gerçekler açısından doğru çıkarabilecek bir rivayet vardır. O da şudur:

“Muhammed b. Ömer (el-Vakidî) şöyle dedi:

“Ümmü’l Fadl bint el-Hâris, Abbâs b. Abdulmuttalib’in Müslüman olmasından sonra Medine’ye hicret etti. Rasûlullah (s.a.v), onu ziyaret eder ve evine çok uğradı.”³⁷

Fakat, Ümmü’l Fadl’ın hicreti ile alâkalı yukarıda zikrettiğimiz görüşler, özellikle oğlu Abdullah’ın “Annem ve ben (hicret konusunda) Allah’ın mazeretli saydığı kimselerden idik”³⁸ demesi ve bu rivayetin de Buhârî de geçmesi, İbn Sa’d’ın Vâkidî’den yaptığı bu rivayetin biraz zayıf kalmasına sebep oluyor.

Konuyu biraz daha araştırdığımızda Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde var olan bir rivayet bize ışık tutuyor ve işin aslını ortaya çıkarıyor. Bize ışık tutan ve tarihî gerçeklere uygun düşen rivayet şudur:

“Abdullah b. Abbâs(r.a) tan:

“Ümmü’l Fadl bint el-Hâris, Abbâs’ın kızı Ümmü Habîbe’yi getirip Resûlullah (s.a.v)’ın kucağına koydu. Bu sırada (çocuk) bevletti. Ümmü’l Fadl da onu azarlayıp ense köküne bir tokat vurdu. Sonra tekrar azarladı. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v):

“Bana bir bardak su getirin” dedi.

(Hz. Peygamber getirilen suyu) çocuğun bevlettiği yer döküp (yıkadı). Sonra da şöyle buyurdu.

“Çocukların bevlettiği yere su döküp (yıkayın)”³⁹

³⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VIII, 278.

³⁸ Buhârî, *Tefsîr*, 86, 93.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 302.

Bu hadiste ismi geçen Ümmü'l Fadl'ın, Abbâs'ın eşi olduğunu biliyoruz. Birinci râvi Abdullah, bu çiftin oğlu; kendisinden söz edilen Ümmü Habîbe de bu çiftin kızıdır. Abdullah'ın böyle bir rivayette bulunması çok doğal ve mantıktır. Annesinin ve küçük kız kardeşinin, Hz. Peygamberin huzurunda yaşadıkları bir olaya şahid olması veya bu olayı annesinden dinlemesi çok tabiidir. Ümmü Habîbe'nin de, Hz. Peygamber'in ömrünün son yıllarında küçük bir çocuk olduğu ve hatta daha yeni emeklemeye başladığı tarihî bir gerçektir.⁴⁰

Aslı işte bu kadar olan ve şahısları da belli olan bu hadise sonraki senelerde çeşitli sebeplerden dolayı değişik şekillere büründürülmüştür. Hadis kitaplarının konu ile ilgili bablarında⁴¹, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve daha başka çocukların, Hz. Peygamber'in kucağına bevlettikleri, Hz. Peygamber'in de kız ve erkek çocukların bevilleri konusunda buyurduğu hadisler mevcuttur.⁴² Bazıları, mevcut olan bu olayları çarpıtarak ve olayların kahramanlarını değiştirerek nakletmişlerdir. İşte bu nakiller, tarihî gerçeklere uygun düşmemektedir.

Netice olarak diyebiliriz ki, hadis kitaplarında ve İslâm Tarihi, kaynaklarında geçen İslâm tarihi ile ilgili rivayetlerin, tarihî gerçekler ışığında değerlendirilip test edildikten sonra kabul ve reddedilmesi veya yeniden yorumlanması gerekmektedir.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 338; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 440.

⁴¹ Hadis kitaplarının "taharet" ile ilgili bölümlerinin "erkek ve kız çocuklarının bevlî" babı.

⁴² Bkz. Buhârî, *Vudû*, 64; Müslim, *Tahâret*, 101-104; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 137; Tirmizî, *Tahâret*, 54; Nesâî, *Tahâret*, 189-190; İbnü Mâce, *Tahâret*, 77

SÜLÛS YAZIDA HARFLERE FORMLARINA GÖRE VERİLEN İSİMLER

Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir YILMAZ¹

Sülûs Yazı: *Aklâm-ı site*² 'den olan bu yazı, hem "ummü'l-hutûf"³ (yazıların anası) hem de talimde esas ve miqyasdır⁴. Lügat manası "üçte bir" olup, istilâhî tarifî ise: "Dört behresi musattah (düz), iki behresi müdevver (yuvarlak)"⁵ olarak yapılmıştır. Yani, üçte ikisi düz, üçte biri yuvarlaktır. Ançak bazı kâtipler, "Tümâr kalemîni üçte biri nıshetinde kalemle yazılan yazı"⁶ şeklinde de tarif etmişlerdir. Fakat, birinci tarif hattatlar arasında daha çok kabul görmüştür.

Bu yazının mücidi, *Vezir Ebû Ali Muhammed b. Mukle*⁶ (ö.328/940)dir. Daha sonra, *İbnü Bevvâb* olarak şöhret bulan *Ali b. Hifâl* (ö.413/1022) ve

¹ Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Söyleme ve Hat Sanatları Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

² *Aklâm-ı site* veya *çey kalem*: İslâm yazıları arasında altı çeşit yazıdır ki, bunlar *Külf yazı*'dan türemiş olan; *Muhakkak*, *Reyhânî*, *Levki*, *Sühb*, *Rokâ* ve *Nevih* yazılarından. Bkz. Gelibolulu Mustafa Âli, *Menâkıb-ı Hübnerverân*, İstanbul-1926, s. 10; Habîb Efendi, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul-1305, s. 21.

³ Bkz. Süheyl Ünver, *Türk Yazı Çeşitleri ve Faideli Bazı Bilgiler*, İstanbul-1953, s. 14; Ali Alpaslan, "İslâm Yazı Sanatı", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul-1989, XIV, 471. Bazı kaynaklarda "Külf Yazı" *Ummü'l-hutûf* olarak gösterilmiştir. Bkz. M. Bedreddin Yazır, *Medeniyet Âleminde Vazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, nşr. MUğur Derman, Ankara-1989, I, 80.

⁴ Yazır, a.g.e., I, 92.

⁵ Bkz. Habîb Efendi, a.g.e., s.21.

⁶ Bkz. el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhü'l-Âşâ fi Sünâ'ati'l-İnşâ*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin, Beyrut-1987, III,64; Müstakimzâde, Süleyman Sa'deddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, İstanbul-1928, s.618.

⁷ Hayatı için bkz. İbnü Nedim, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Beyrut-ts., s.14; İbnü Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Yefeyâtü'l-Ayyân ve Ebnâü Ebnâ'l-z-Zamân*, Kahire-1948, V,113-117; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, nşr. Ferîd Rûlâi, Kahire-1936, IX,33-34; el-Kalkaşendî, a.g.e., III,18; Müstakimzâde, a.g.e., s. 428-429; Afîf el-Behnesî, *Mu'cemü Mustalahâtü'l-Hattâ'îl-'Arabî ve'l-Hattâtîn*, Bevrut-1995, s.27.

⁸ Hayatı için bkz. Yâkût el-Hamevî, a.g.e., XV,120-134; İbnü Hallikân a.g.e., III,342-344; el-Kalkaşendî, a.g.e., III,119; ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, *İlkmefû'l-İsrâk ilâ Küttâbî'l-Âfâk*, nşr.

*Cemâleddin Yâkût b. Abdullah el-Musta'simî*⁸ (ö.698/1298) bu yazıyı geliştirerek, bazı temel kâideler koymuşlardır. Osmanlılar döneminde ise, Türk hattatları elinde sülüs yazı zirveye ulaşmıştır.

Sülüs kaleminin ağız genişliği sekiz kıl⁹ iken, günümüzde takriben 2.5-3 milimetre kadardır. Bu yazı, levhalarda, Kurân-ı Kerim'lerde, kıt'alarda, kasidelerde, beyitlerde, kitâbelerde, tuğralarda, fermân ve berâtlarda kullanılmıştır.

Hat sanatında, “*harf formları*” önemli bir yer tutar ve ona zenginlik katar. İbtidai halde bulunan Arap yazısının gelişerek, İslâm yazısı özelliğini kazanmasıyla, zenginleşen şekil çokluğu (form) avantajı diğer alfabelerde görülmemektedir. Çünkü; Arap yazısında harfler, başta, ortada ve sonda yazılmalarına göre çeşitlilik arzeder. Bu durum, hattata estetik ruhunu, kabiliyetini icra etmekte serbest hareket imkanı vermektedir. Bu özelliğe, hattatın sanat dehası ve ibdâ' hususiyeti de eklenince hüsn-i hatta farklı ve güzel formlara ulaşılır.

Harflere, biçimlerine göre ad verilirken; isim ile müsemmâ (isimlendirilen) arasında uygunluk olduğu görülmektedir. Mesela; harfin kuyruk kısmı toplanmışsa *mecmua*, kesilmişse *mevkûfe*, uzatılmışsa *mepsûta* ya da *mürsele* denilirken, bazen de harfin tamamı veya cüzleri hayvan organlarına, bitki kısımlarına benzetilerek; *at kulağı*, *kedi gözü*, *badem*, *elma çekirdeği* diye isimlendirilmiştir.

Muhammed Talha Bilâl, Kahire-1990, s.86; ez-Zirikî, Hayrettin, *el-A'lâm Kâmûsü Terâcim*, Beyrut-1969, V,183; Keşhâlê, Ömer Rızâ, *Mucemü'l-Müellifin*, Dimşk-1961, VII,258; Suyolcuzâde, Mehmed Necib, *Devhatü'l-Küttâb*, nşr. Kilisli Muallim Rifat, İstanbul-1942, s.82; Müstakimzâde, a.g.e., s. 331; Habîb a.g.e., s. 44; Afîf el-Behnesî, a.g.e., s.3; Süheyl Ünver, *el-Hattâtü'l-Bağdâdî 'Alî b. Hilâl el-Meşhûr bi'bni'l-Bevvâb*, Bağdat- 1377; Clémént, Huart, “İbnü'l-Bevvâb”, *İA*, V/II,847.

⁸ Hayatı için bkz. Müstakimzâde a.g.e., s. 575; Habîb, a.g.e., s. 31; Selaheddin el-Müneccid, *Yâkût el-Musta'simî*, Beyrut-1985, s.17-19, Nihat Çetin, “Yâkût Musta'simî”, *İA*, XIII,352; Huart, “İslam Yazı Sanatında Ekoller”, çev. Cenap Yazansoy, (Şevket Rado, *Türk Hattatları*, İstanbul- 1984 s.29.)

⁹ Bkz. el- Kalkaşendî, a.g.e., II,494 / III, 53; Süheyle Yâsin el-Cubûrî, *Aslû'l-Hatû'l-Arabî ve Tatavvürübü hattâ Nihâyeti'l- 'Asri'l-Emevî*, Bağdâd- 1977, s.132-134; Çetin, “İslâm Hat San'atının Doğuşu ve Gelişmesi” *İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı*, nşr. M.Üğur Derman, İstanbul-1994, s. 22-23.

Günümüzde; meşk esnasında harfin cüzüne ve küllüne ait ıstılahlar genelde kullanılmayıp, bunların yerine mesela;“*Cim harfinin* burasını böyle, şurasını şöyle yap.” gibi ifadelerin kullanıldığı görülür. Halbuki bir ilimde veya sanatta ilgili terimleri kullanmak, söz konusu ilim ve sanat cihetiyle elzemdır. Aksi takdirde, zamanla bu ıstılahlar ve tabirler unutulur ve neticede bir kültür yok olmaya yüz tutar. Bu sebeple ilim ve sanattaki terimler daima kullanılmalı ve gerektiğinde yeni ıstılahlar konulmalıdır.

Kaynaklardan, hurufata ait tesbit ettiğimiz bazı ıstılahlar şunlardır:

1- **Elif** (münferiden ve terkıp halinde);

a- **Mutlak** (düz, serbest)

b- **Muharref** (eğri)

c- **Muşa‘ar**¹⁰ (sola çengelli)

d- **Tâli‘** (yükselen) veya **Sâ‘id**¹¹ (yukarı çıkan)

e- **Elif**’in, hemze formunda yazılması gerektiğinde **Nebre** (*hemze*) veya **Ayn-ı betrâ‘** (kuyruğu kesik *ayın harfi*) şeklinde yazılır¹².



2- **Ba‘** (münferiden ve terkıp halinde);

a- **Mecmû‘a** (kuyruğu toplanmış, kıvrılmış) veya **Muzmara**¹³ (inceltilmiş, gizli)

¹⁰ el-Kalkaşendi, a.g.e., III,64,65; İbnü’s-Sâiğ. Zeyneddin Abdurrahman b Yüsuf, “*Tuhfetü Üli‘-Elbâb*”. (Hakkâkzâde, M.Hilmi Efendi, *Mizânü’l-Hatt alâ Vaz‘i Üstâdi’s-Selef*, İstanbul-1986, s.19); Meçhul, “*Risâle-i Hendeseti’l-Hat*” (Hakkâkzâde, a.g.e., s.82); Afif el-Behnesi, a.g.e., s.1. el-Kalkaşendi’de elif sola çengelli yapılmışken diğer kaynaklarda çengelsizdir. İsim ile müsemma arasındaki ilişki dikkate alınırsa muhtemelen doğru olan çengelli olmasıdır.

¹¹ el-Kalkaşendi, a.g.e., III,66; İbnü’s-Sâiğ. a.g.e., s. 19; Meçhul, a.g.r., s. 95.

¹² Yazır, a.g.e., II,345.

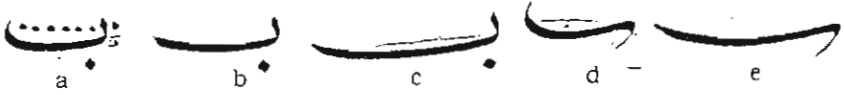
¹³ Abdülhamit Tüfekçioğlu, *İstanbul Kütüphanelerinde Hat San‘atı ile İlgili Yazma Eserler ve Seyyid Ahmed el-Yehbî’ nin Risâle-i Esrâr-ı Hatt’ı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul-1994, s.136.

b- **Mevkûfe** (kuyruğu kesik)

c- **Mebşûta** (açılmış, yayılmış) veya **Mürsele**¹⁴ (kuyruğu uzatılmış)

d- **Mecmû'a-ı mudğame** (eklenmiş, katılmış)

e- **Mebşûta-ı mudğame**¹⁵ formlarında yazılır.



3- **Cim** (münferiden ve terkip halinde);

a- **Meftûha-i Mürsele** (Gözü açık, kuyruğu uzatılmış)

b- **Meftûha-i Müsbele** (Gözü açık, kuyruğu aşağı çekilmiş)

c- **Mecmû'a**¹⁶

Bu üç şekle başındaki “şemre” (üst üste katlanmış, cim harfinin mebdeindeki çıkıntı.) den dolayı **Şemredâr**¹⁷ (şemre sahibi) da denilmiştir.

d- **Rütekâ-i mürsele**¹⁸ (baş kısmı birleşik)

e- **Rütekâ-i müsbele** veya **Müselles müsbele**¹⁹ (baş kısmı üçgen ve kuyruğu aşağı çekilmiş)

f- **Rütekâ-i mecmû'a, Müselles mecmû'a** veya **Çakmak**²⁰

¹⁴ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,66-67; Meçhul, a.g.r., s. 82; İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 19; Mehmed Meodi Efendi, **Sülûs Yazı Rehberi**, nşr. Mustafa Necâtüddin, Dimaşk- ts, s. 36. Bu eser Mehmed b. Tâeoddin'indir. Bkz. Tüfekçioğlu, a.g.e.,s. 8-9; Afif el-Behnesî, a.g.e., s. 11.

¹⁵ İbnü's-Sâiğ, a.g.y.; Meçhul, a.g.r., s. 83; Mehmed Efendi, a.g.y.; Afif el-Behnesî, a.g.e., s. 17.

¹⁶ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,68-69; İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 20; Meçhul, a.g.r., s. 84; Mehmed Efendi, a.g.e., s.37; Afif el-Behnesî, a.g.e., s. 29. Ancak bu harfin “Müsbele” şekli, Mehmed Efendi'nin eserinde “Müsbele” olarak geçmektedir. Mana bakımından *Müsbele* olması daha uygundur.

¹⁷ Hakkâkzâde, a.g.e., s.109.

¹⁸ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,70; Meçhul, a.g.r., s. 84

¹⁹ el-Kalkaşendî, a.g.y.; Meçhul, a.g.y.; İbnü's-Sâiğ a.g.e., s. 20; Mehmed Efendi a.g.e., s. 37; Afif el-Behnesî, a.g.e., s. 29.

²⁰ Hakkâkzâde, a.g.e., s.75; Meçhul, a.g.r., s. 84

g- **Mülevveze**²¹, **Levzi**²² (bademsi) veya **Gonca, Peykânî**²³ (konik) veya **Mahrûnî**²⁴ (konik), **Mürevvese**²⁵ (konik) şekillerinde kullanılır.



a



b



c



d



e



f



g

4- **Dâl** (münferiden ve terkîp halinde);

a- **Dâl-ı mecmû'a**²⁶

b- **Dâl-ı mürsele**²⁷, **Muhakkale**²⁸ (uzatılmış, yayılmış) veya **Mabsûta**²⁹,

Mehtelese³⁰ (sonu hızla çekilerek kesilmiş)

c- **Mahtûfe**³¹ (kuyruğu koparılmış)

d- **Maktûfe**³² (kuyruğu az koparılmış) neveleri vardır.



a



b



c



d

²¹ el-Kalkaşendî, a.g.e., III.69; Meçhul, a.g.r., s. 96. İbnü's-Sâîğ, a.g.e., s. 20.

²² Hâşim Muhammed, *Kavâidü'l-Hattî'l-'Arabî*. İrâk (?) -1381/1961, s. 7

²³ Mehmed Efendi, a.g.e., s.37; Tüfekçioğlu, a.g.e., s.136; Meçhul, a.g.r., s.96. Bu eserde harfin şekli, "*Gonca-ı mülevveze*" olarak geçmektedir.

²⁴ Mehmed Efendi, a.g.y.; Tüfekçioğlu, a.g.y.

²⁵ İbnü's-Sâîğ, a.g.e., s.20

²⁶ el-Kalkaşendî, a.g.e., III.73; İbnü's-Sâîğ, a.g.e., s.20; Mehmed Efendi, a.g.e., s. 37. Afif el-Behnesî, a.g.e., s. 49

²⁷ Meçhul, a.g.r., s. 85; Mehmed Efendi a.g.y., Afif el-Behnesî, a.g.y.

²⁸ Tüfekçioğlu, a.g.e., s. 137.

²⁹ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,73, İbnü's-Sâîğ, a.g.e., s. 20.

³⁰ İbnü's-Sâîğ a.g.y.; Meçhul, a.g.r., s. 85; Mehmed Efendi a.g.e., s.37.

³¹ el-Kalkaşendî, a.g.e., III.73; İbnü's-Sâîğ, a.g.e., s. 20, Afif el-Behnesî, a.g.e., s. 51

³² el-Kalkaşendî, a.g.y.

5- Ra' (münferiden ve terkip halinde);

a- **Mecmû'a**

b- **Mebûta** veya **Mürsele**

c- **Mudğame** veya **Sâdi**³³ (*sad* harfi gibi)

d- **Mukavvere** (yuvarlak) veya **Müdevvere** (yuvarlak)

e- **Betrâ**³⁴ (ucu kesik) şekillerinde kullanılır.



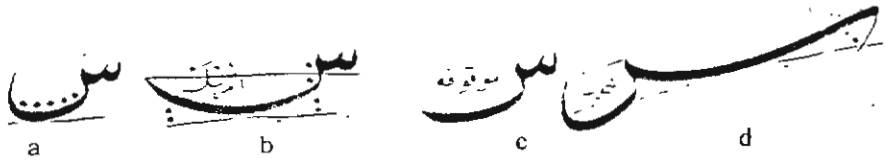
6- Sin (münferiden ve terkip halinde);

a- **Mecmû'a** veya **Müzhera** (tam, görünen)

b- **Mebûta** veya **Mürsele**

c- **Mevkûfe**³⁵ (durdurulmuş, yarıda bırakılmış)

d- **Mu'allaka**³⁶ (dişler kısmı uzatılmış, asılmış) veya **Müvelled**³⁷ (türemiş) biçimlerinde yapılır.



³³ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,74,76; İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 20; Meçhul, a.g.r., s. 85; Mehmed Efendi, a.g.e., s. 37,38; Afif el-Behnesi, a.g.e., s. 59

³⁴ el-Kalkaşendî, a.g.y.; İbnü's-Sâiğ, a.g.y., Meçhul, a.g.y.

³⁵ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,76,77; İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 21; Meçhul, a.g.r., s. 86; Mehmed Efendi, a.g.e., s. 38; Afif el-Behnesi, a.g.e., s. 77,82.

³⁶ el-Kalkaşendî, a.g.y.; İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 21.

7- Sâd (münferiden ve terkip halinde);

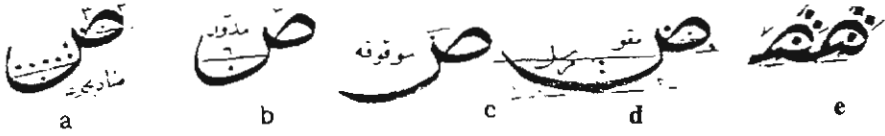
a- Mecmû'a

b- Mukavvere

c- Mevkûfe

d- Mabsûta³⁸

e- Müvelled³⁹ nevilerinde yazılır.



8- Ta' (münferiden ve terkip halinde);

a- Mevkûfe

b- Mürsele

c- Mabsûta⁴⁰

d- Kolu müvelled⁴¹ formlarında kullanılır.



³⁷ Yazır, a.g.e., III,349.

³⁸ el-Kalkaşendi, a.g.e., III,77; İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 21; Meçhul, a.g.r., s.86; Mehmed Efendi a.g.e., s.38.

³⁹ Yazır, a.g.e., III,350.

⁴⁰ el-Kalkaşendi, a.g.e., III,78; İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s.22, Meçhul, a.g.r., s.88. Ancak bu eserde "Mabsûta" şekli yoktur.

⁴¹ Yazır, a.g.e., III,350.

9- **Ayn** (münferiden ve terkip halinde);

a- **Ayn-ı fincânî**⁴² veya **Ayn-ı na'fî, na'liyye** (nal gibi)

b- **Ayn-ı su'bânî** (yılan gibi)

c- **Ayn-ı sâdî** (*sad harfî* gibi); **Mülevveze**⁴³

d- **Ma'kûd**⁴⁴ (dügümlenmiş) veya **Murabba'a** (dört köşeli)

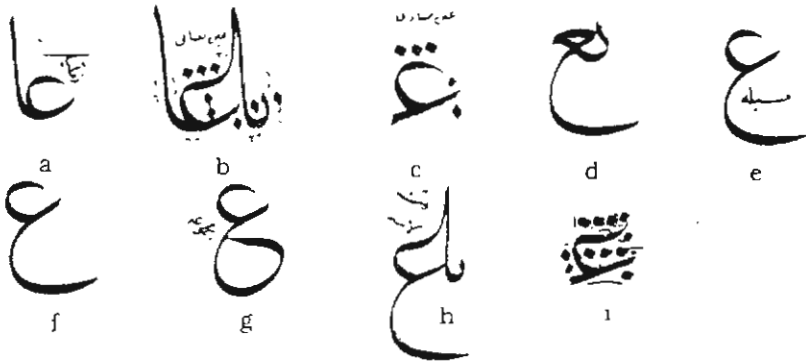
e- **Müsbele** (kuyruğu aşağı çekilmiş)

f- **Mürsele**

g- **Mecmû'a**⁴⁵ veya **Muhayyer**⁴⁶ (serbest)

h- **Merdûfe** (sarılmış, kuşatılmış), **Meşkûle**⁴⁷ (kapatılmış) veya **Fekkü'l-esed**⁴⁸ (arслан çenesi gibi), **Ejder ağzı**⁴⁹ veya **Fem-i esed** (arслан ağzı), **Fil Kulağı**⁵⁰

ı- **Fem-i sa'leb**⁵¹ (tilki ağzı gibi) formlarında kullanılır.



⁴² Hâşim Muhammed, a.g.e., s. 11

⁴³ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,80.

⁴⁴ Yazır, a.g.e., III,351.

⁴⁵ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,80.84. İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 22; Mehmed Efendi, a.g.e., s. 38.39.

⁴⁶ Yazır, a.g.e., III,351.

⁴⁷ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,81.

⁴⁸ İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 23; Meçhul, a.g.r., s. 98

⁴⁹ Tüfekçioğlu, a.g.e., s.136.

⁵⁰ Yazır, a.g.e., III,351

⁵¹ Yazır, a.g.y.

10- Fa' (münferiden ve terkip halinde);

a- Mecmû'a

b- Mevkûfe

c- Mabsûta⁵² şekillerinde yazılır.

ف ب ج

a

ف ب ج

b

ف ب ج

c

11- Kaf (münferiden ve terkip halinde);

a- Mabsûta veya Mürsele

b- Mecmû'a⁵³

c- Mevkûfe⁵⁴

d- Mukavvere

e- Ma'kûs (aksetmiş) veya Râci'a⁵⁵ (geri dönen) suretinde kullanılır.

ك ق

a

ك ق

b

ك ق

c

ك ق

d

ك ق

e

12- Kâf (münferiden ve terkip halinde);

a-Boru kâf'⁵⁶, Kâf-ı zinâdî⁵⁷ (tetik gibi) veya Musattab (düz), Münhanî (eğri, kamburlu), veya Basîta⁵⁸ (düz)

⁵² el-Kalkaşendî, a.g.e., III,84. ; İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 23; Mehmed Efendi, a.g.e., s. 39.

⁵³ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,85, İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s.24; Meçhul, a.g.r., s.89; Mehmed Efendi, a.g.e., s.39.

⁵⁴ el-Kalkaşendî, a.g.y.; Meçhul, a.g.y

⁵⁵ İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 24.

⁵⁶ Yazır, a.g.e., III,352.

⁵⁷ Hâşim Muhammed, a.g.e., s. 12.

⁵⁸ Müstekimzâde, a.g.e., s. 616.

b-Kâime⁵⁹(dik), **Müvelled**, veya **Mefrûde**⁶⁰ (tek başına), **Mecmû'a** veya **Mu'arrâ** (soyulmuş), bu harfin içine konulan küçük şekline de: **Kâf-ı mücellesî**⁶¹ (oturtulmuş *kâf harfi*) veya **Hemze-i müctelebe**⁶² (bir yerden bir yere taşınmış, getirilmiş *hemze*) denilir.

c- **Mürsele** veya **Mebûta**

d- **Mevkûfe**⁶³

e- **Meşkûle** (kapatılmış), **Dâli**⁶⁴ (*dâl harfi* gibi) veya **Armudî**⁶⁵

f- **Kâf-ı seyfi**⁶⁶ (kılıç gibi) veya **Kâf-ı münhani**⁶⁷ (eğimli *kâf harfi*)
şekillerinde kullanılır.



13- Lâm (münferiden ve terkip halinde):

a- **Müdcvver**⁶⁸ veya **Mecmû'a**

b- **Mürsel** veya **Mutallaka**⁶⁹ (bırakılmış, serbest)

c- **Muhakkak** veya **Muallaka**⁷⁰

⁵⁹ Müstekimzâde, a.g.y.

⁶⁰ Tüfekçioğlu, a.g.e., s. 135.

⁶¹ Müstekimzâde, a.g.e., s. 616; Yazır, a.g.e., III,352.

⁶² Müstekimzâde, a.g.y.

⁶³ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,85,86; İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s.24,25; Meçhul, a.g.r., s.89,90; Mehmed Efendi, a.g.e., s.39.

⁶⁴ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,86; İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 25.

⁶⁵ Hakkâkzâde, a.g.e., s. 108.

⁶⁶ Hâşim Muhammed, a.g.e., s.12.

⁶⁷ Hakkâkzâde, a.g.e., s. 108.

⁶⁸ Hakkâkzâde, a.g.e., s. 78.

⁶⁹ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,87; İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 25,26; Meçhul, a.g.r., s. 90,91; Mehmed Efendi, a.g.e., s.39.

⁷⁰ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,87,88.

d- **Müsbele**⁷¹ (kuyruğu aşağı çekilmiş) suretlerinde kullanılır.



14- Mim (münferiden ve terkip halinde);

a- **Mudğame**

b- **Mürsele** veya **Muhaffefe** (kuyruğu kesilmiş)

c- **Mebûta** veya **Mürsele-i vâvî**⁷²

d- **Rütekâ-i Müsbele**⁷³ (kuyruğu aşağı çekilmiş)

e- **Rütekâ-i mürsele**⁷⁴

f- **Rütekâ-i mutmasa**⁷⁵

g- **Muhakkaka** veya **Muallaka**⁷⁶

h- **Meftûle**⁷⁷ (bükülmüş, eğrilmiş)

ı- **Maklûbe** (ters çevrilmiş)

i- **Mülevveze**⁷⁸ veya **Gonca**

j- **Meftûh**⁷⁹ (açık) veya **Mübtede'e-i sâ'ide**⁸⁰ (başlangıcı aşağıdan yukarı olan mim)

k- **Bademî** veya **Meftûhe**⁸¹

⁷¹ İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 26.

⁷² el-Kalkaşendî, a.g.e. III,88,91; İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 26. Meçhul, a.g.r., s. 91; Mehmed Efendi, a.g.e., s.40.

⁷³ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,90; İbnü's-Sâiğ, a.g.y.; Meçhul, a.g.y.

⁷⁴ İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 26; Meçhul, a.g.r., s. 91; Mehmed Efendi, a.g.e., s. 40.

⁷⁵ Mehmed Efendi, a.g.y.

⁷⁶ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,89; İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 26. Mehmed Efendi, a.g.e., s. 40

⁷⁷ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,91

⁷⁸ İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 26.

⁷⁹ Hakkâkzâde, a.g.e., s.78.

⁸⁰ Meçhul, a.g.r., s. 99.

⁸¹ Meçhul, a.g.y.

l- **Kandîl**⁸² formlarında yazılır.



15- **Nûn** (münferiden ve terkip halinde);

a- **Mecmû'a**

b- **Mürsele** veya **Mebûta**⁸³

c- **Mudğame**⁸⁴, **Müvelled** veya **Nûn-i râî**⁸⁵ (*râ' harfi* gibi)

d- **Mevkûfe**⁸⁶

e- **Mehtelese**⁸⁷ (sonu hızla çekilerek kesilen) biçimlerinde kullanılır.



⁸² Meçhul, a.g.y

⁸³ el-Kalkaşendî, a.g.e., III, 92; İbnü's-Sâîğ, a.g.e., s.27; Meçhul, a.g.r., s.92; Mehmed Efendi, a.g.e., s.40.

⁸⁴ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,93; İbnü's-Sâîğ, a.g.y.; Meçhul, a.g.y.

⁸⁵ Yazır, a.g.e., III,355.

⁸⁶ Meçhul, a.g.r., s. 92.

⁸⁷ İbnü's-Sâîğ, a.g.e., s. 27, Meçhul, a.g.y.

16- Vav (münferiden ve terkip halinde);

a- Mecmû'a, Müdcvver veya Mukavver

b- Mürsele veya Mebsûta⁸⁸

c- Betrâ⁸⁹ şekillerinde yazılır.

Ayrıca *Mukavver vav*, diğer bir harfle bittiği zaman kirpi ve yılan, *Mürsel* yazıldığı zaman *yırtıcı hayvana, ejdere*⁹⁰ benzetilmiştir.



a



b



c

17- Hâ' (münferiden ve terkip halinde);

a- Mukastala⁹¹ (kestane şekli gibi)

b- Murabba', Mukabtala, Lâm-Elif gibi⁹² veya Müselles⁹³

Lugatlarda, "*Mukabtala*" kelimesine rastlanmamıştır. Bir yazım hatası olabilir. Muhtemelen *Mukabtala* kelimesi, "*Mukaytala*" (kesilmiş) kelimesindeki "ya" harfinin sehven *ba harfi* olarak yazılmasıyla "*Mukabtala*" olmuştur. Çünkü, *Hâ'*'nin bu şeklinin bir ismi de *Lâm-Elif gibidir*. Bu, *Lâm-Elif'in* kesilmiş şekli manasına gelir ki, isim ile müsemma arasında uygun düşmektedir.

c- Mu'arrât (soyunmuş, kolları atılmış)

d- Mukavver, Meşkûk (yarılmış) veya Üznü'l-feres (at kulağı gibi)

⁸⁸ el-Kalkaşendî, a.g.e., III, 98; İbnü's-Sâîğ, a.g.e., s.27; Meçhul, a.g.r., s.93; Mehmed Efendi, a.g.e., s.40.

⁸⁹ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,98-99; İbnü's-Sâîğ, a.g.y., Meçhul, a.g.y.

⁹⁰ Yazır, a.g.e., III,355.

⁹¹ İbnü's-Sâîğ, a.g.e., s. 27; Meçhul, a.g.r., s. 93

⁹² Mehmed Efendi, a.g.e., s. 24,41.

⁹³ Hakkâkzâde, a.g.e., s.79.

e- **Aynü'l-hirre** (kedi gözü gibi), **Vechü'l-hirre**⁹⁴ (kedi yüzü gibi) veya **Dâli**⁹⁵. Ayrıca bu biçimdeki *Ha' harfi*, ortada yazıldığında '**Örfi**⁹⁶ veya **Sâdi**⁹⁷ ismini almıştır.

f- **Karınca hortumu**⁹⁸, **Mudğame** veya **Hâcibi**⁹⁹ (kaş gibi), **Kandil**¹⁰⁰

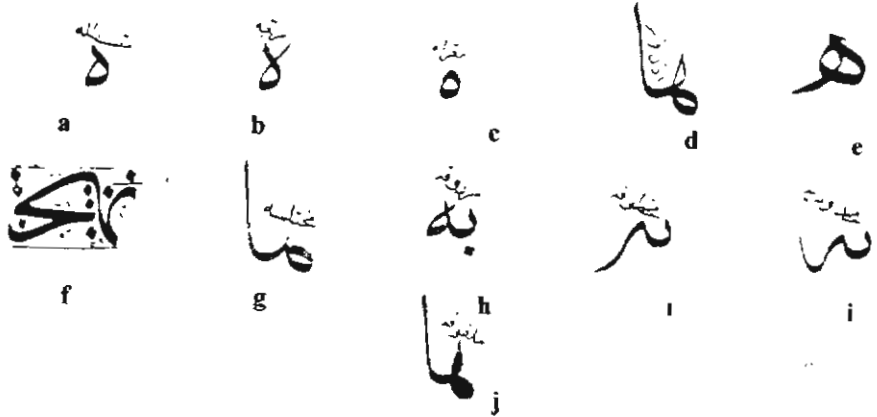
g- **Muhtelese** (sonu hızla çekilerek kesilen), **Ayn-ı hût**¹⁰¹ (büyük balık gözü) veya **Matmûs**¹⁰² (yok edilmiş, silinmiş) şekillerinde yazılır.

h- **Merdûfe** (arkaya oturtulmuş) veya **Müreккеbe** (oturtulmuş)

ı- **Mahtûfe**¹⁰³ (koparılmış) veya **Mürsel**¹⁰⁴

î- **Mahdûde**, **Mahdûdiye** (sınırlı) veya **Çengel**¹⁰⁵

j- **Melfûfe**¹⁰⁶ (gözleri dolu) nevilerinde yazılır.



⁹⁴ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,94 -95; İbnü's-Sâiğ, a.g.e.,s. 27; Meçhul, a.g.r., s. 93.105; Mehmed Efendi, a.g.e., s. 41.

⁹⁵ Hakkâkzâde, a.g.e., s. 79.

⁹⁶ Hakkâkzâde, a.g.e., s. 108; Mehmed Efendi, a.g.e., s.24

⁹⁷ Hakkâkzâde, a.g.e., s. 79.

⁹⁸ Yazır, a.g.e., III,356.

⁹⁹ Hakkâkzâde, a.g.e., s. 79.

¹⁰⁰ Meçhul, a.g.r., s. 100.

¹⁰¹ Mehmed Efendi, a.g.e., s. 24.

¹⁰² Hakkâkzâde, a.g.e., s.80; Meçhul, a.g.r., s. 108.

¹⁰³ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,94,97,98; İbnü's-Sâiğ, a.g.e., s. 27.

¹⁰⁴ Yazır, a.g.e., III,356.

¹⁰⁵ İbnü's-Sâiğ, a.g.e.,s. 27; Mehmed Efendi, a.g.e., s. 41.

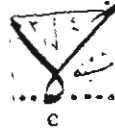
¹⁰⁶ İbnü's-Sâiğ, a.g.y.

18- Lâ-m-Elif (münferiden ve terkip halinde);

a- Mevkûfe

b- Mürsele veya Muhaffefe¹⁰⁷

c- Müsbele¹⁰⁸ (kuyruğu aşağı çekilmiş) formlarında kullanılır



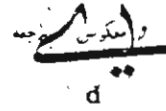
19- Yâ' (münferiden ve terkip halinde);

a- Mecmû'a

b- Mukavvere, Mabsûta veya Mürsele

c- Mevkûfe

d- Râci'a veya Makûse¹⁰⁹ nevilerinde yazılır.



¹⁰⁷ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,99-100; İbnü's-Sâiğ. a.g.e., s. 28; Mehmed Efendî, a.g.e., s. 42.

¹⁰⁸ İbnü's-Sâiğ, a.g.y.; Meçhul, a.g.r., s. 94

¹⁰⁹ el-Kalkaşendî, a.g.e., III,101,103; İbnü's-Sâiğ. a.g.e., s. 28; Meçhul, a.g.r., s. 94; Mehmed Efendî, a.g.e., s. 42

KAYNAKÇA

- AFÎF, el-Behnesî, **Mu'cemü Mustalahâti'l-Hattî'l-'Arabî ve'l-Hattâtîn**, Beyrut-1995.
- ALPASLAN, Ali, "İslâm Yazı Sanatı" **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, İstanbul-1989.
- el-CEVHERÎ, İsmâil b. Hammâd, **es-Sihâh Tâcü'l-Luga ve Sihâhü'l-'Arabiyye**, I-VI, Kahire-1956.
- el-CUBÛRÎ, Süheyle Yâsîn, **Aslû'l-Hattî'l-Arabî ve Tatavvürühü hattâ Nihâyeti'l-'Asri'l-Emevî**, Bağdâd- 1977.
- ÇETİN, Nihat, "İslâm Hat San'atının Doğuşu ve Gelişmesi" **İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı**, nşr. M.Üğür Derman, İstanbul-1994.
- _____ "Yâkût Musta'simî", **İA**, İstanbul-1986, XIII,352.
- GELİBOLULU, Mustafa Âlî, **Menâkıb-ı Hünerverân**, İstanbul-1926.
- HABİB Efendi, **Hat ve Hattâtân**, İstanbul-1305.
- HAKKÂKZÂDE, M.Hilmi Efendi, **Mizânü'l-Hatt alâ Vaz'î Üstâdi's-Selef**, İstanbul-1986.
- HÂŞİM Muhammed, **Kavâidü'l-Hattî'l-Arabî**, Irâk(?)-1381/1961.
- HUART, Clément, "İbnü'l-Bevvâb", **İA**, V/II,847.
- _____ "İslâm Yazı Sanatında Ekoller ", çev. Cenap Yazansoy (Şevket Rado, **Türk Hattatları**, İstanbul- 1984.)
- İBN DÜREYD, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, **Cemheretü'l-Luga**, I-IV, Beyrut-1345.
- İBN HALLİKÂN, Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed, **Vefeyâtü'l-A'yân ve Ebnâü Enbâi'z-Zamân**, Kahire-1948.
- İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem., **Lisanü'l-'Arab**, I-XV, Beyrut-1968.
- İBN NEDİM, Muhammed b. İshâk, **el-Fihrist**, Beyrut- ts.
- İBNÜ'S-SÂİĞ, Zeyneddîn Abdurrahman b. Yûsûf, "Tuhtetü Üli'l-Elbâb" (Hakkâkzâde. M.Hilmi Efendi, **Mizânü'l-Hatt alâ Vaz'î Üstâdi's-Selef** İstanbul-1986.)

- el-KALKAŞENDÎ, Ahmed b.Ali, **Subhü'l-A'sa fi Sinâ'ati'l-İnşâ'**, nşr. M. Hüseyin Şemseddîn, Beyrut-1987.
- KEHHÂLE, Ömer Rızâ, **Mu'cemü'l-Müellifin**, Dimâşk-1961.
- MEÇHUL, "Risale-i Hendesetî'l-Hat" (Hakkâkzâde, M.Hilmi Efendi. **Mfzânü'l-Hatt alâ Vaz'i Üstâdi's-Selef**, İstanbul-1986.)
- MEHMED Mecdi Efendi, **Sülûs Yazı Rehberi**, nşr. Mustafa Necâtüddin, Dimâşk- ts.
- MÜSTEKÎMZÂDE, Süleyman Sa'deddin, **Tuhfe-i Hattâfîn**, İstanbul-1928.
- RADO, Şevket, **Türk Hattatları**, İstanbul-1984.
- REİG, Daniel, **Larousse Arabe-Français / Français-Arabe**, Paris-1983.
- SELAHADDİN el-Müneccid, **Yâkût el-Musta'sımî**, Beyrut-1985.
- SUYOLCUZÂDE, Mehmed Necib, **Devhatü'l-Küttâb**, nşr. Kilisi Muallim Rifat, İstanbul-1942.
- ŞÜKÜR, Ziya, **Gencine-i Güftâr Ferheng-i Ziyâ**, I-III, İstanbul-1984.
- TÜFEKÇIOĞLU, Abdülhamit, **İstanbul Kütüphanelerinde Hat San'atı ile İlgili Yazma Eserler ve Seyyid Ahmed el-Vehbî' nin Risâle-i Esrâr-ı Hatt'ı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul-1994.
- ÜNVER, Süheyl, **Türk Yazı Çeşitleri ve Faideli Bazı Bilgiler**, İstanbul-1953.
- _____ **el-Hattâtü'l-Bağdâdî 'Alî b. Hilâl el-Meşhûr bi'bni'l-Bevvâb**, Bağdat- 1377.
- YÂKÛT el-Hamevî, **Mu'cemü'l-Üdebâ**, nşr. Ferîd Rifâî, Kahire-1936.
- YAZIR, M. Bedreddin, **Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli**, nşr. M.Uğur Derman, Ankara-1989.
- ez-ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ, **Hikmetü'l-İşrâk ilâ Küttâbi'l Âfâk**, nşr. Muhammed Talha Bilâl, Kahire-1990.
- ez-ZİRİKLÎ, Hayrettin, **el-A'lâm Kâmûsü Terâcim**, Beyrut- 1969.

KUR'ÂN-I KERİM'DE "YEVİM/GÜN" KAVRAMIYLA ZİKREDİLEN ÂHİRET İSİMLERİ

Yrd.Doç.Dr. Ali YILMAZ *

Kur'an, mesajını, genel anlamda dünya ve ahiret hayatını sistematize edecek şekilde ortaya koyarken, dünya hayatından sonraki ikinci yaşama safhası olan ahiret hayatına inanmayı iman esasları içinde zikreder.¹ O, insanların ahiretteki kurtuluşunu dünya hayatında gerçekleştirebilmeleri için bir takım kurallar koymuş ve bunlara uyulmasını önemle vurgulamıştır. Uyulması gereken kuralları tek tek sıralarken bunlara ittibân karşılığında elde edilecek mükafat ve bedeli ayrıntılarıyla defalarca hatırlatır: koyduğu yasakları ihlal durumunda da cezası azab olan bir bedel ile devamlı inzâr eder ve uhrevî hayatın bu iki kola ayrılarak yeni ve ebedi bir yaşam düzenine geçileceğini bildirir. Bu açıdan Kur'an, ashab-ı cennet, ashab-ı nar;² ashab-ı yemin, ashab-ı şimal;³ said, şaki;⁴ ecir (mükafat), azab;⁵ kurtuluş hüsrân;⁶ gibi ahirette ortaya çıkacak iki farklı kesimden sık sık söz eder ve bu iki kutbun tayin edileceği zamanı "ahiret havatı" olarak isimlendirir.

* Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Mesela bkz. Nisâ, 162; Maide, 69; Tevbe, 29

² Mesela bkz. A'raf, 44.

³ Mesela bkz. Vakıa, 38, 41

⁴ Mesela bkz. Hüd, 106, 108

⁵ Mesela bkz. Al-i İmran, 91; Tin, 6

⁶ Mesela bkz. Bakara, 121; A'raf, 178; Nur, 52; Haşr, 20

⁷ Mesela bkz. Bakara, 4; Nisa, 39

Kur'an'da dünya ve ahiret hayatı ile ilgili geniş bilgi verilmektedir. Cenab-ı Hak dünya hayatını bir oyun ve eğlence,⁸ kısa süreli bir hayat,⁹ fani¹⁰ ve bir aldaniş hayatı¹¹ olarak tanımlarken ahiret hayatının gerçek hayat¹² olduğunu, ebedi yaşantının orada gerçekleşeceğini¹³ bildirir. Bu yüzden Kur'an, ahiret hayatını daha detaylı bir biçimde ele alır ve bu hayatı çeşitli safhalara bölerek takdim eder. O, dünya hayatından sonra başlayıp ebedî devam edecek olan ikinci yaşam döneminin tümüne “*Ahiret*” der. Bazı ayetlerde bu dönemin değişik kesitlerine, farklı isimler vererek atıflarda bulunur. Bazen kıyamet saatinden, bazen “*ba's/öldükten sonra dirilme*” dan, bazen “*haşr/toplanma*” dan, bazen hesaptan, bazen mizandan ve nihayet de cennet ve cehennemden bahseder. Saymış olduğumuz bu bölümlerin hepsi, ahiretin kapsamına girer¹⁴ ve ahiret hayatının bir yönünü ortaya koyar veya bir sahnesini resmeder. Bu anlamda ahiret hayatı, kıyametin kopmasıyla başlayıp ebediyete kadar devam edecek olan süreye verilen isimdir.

Biz, bu makalemizde; ahiret hayatının tümüne bakışları çevirmeyip (cennet ve cehennem hayatı hariç), sadece kıyametin kopmasından cennet veya cehenneme girme dönemine kadar olan kesiti, Kur'anî ifadeler çerçevesinde değerlendirilip, o gün vuku bulacak hadiseler sebebiyle o güne özel isim olmuş olan Kur'an kavramlarına dikkatleri çekeceğiz.

⁸ En'am, 29, 32; Ankebût, 64.

⁹ Tevbe, 38.

¹⁰ Al-i İmran, 185; A'raf, 24.

¹¹ Hadid, 20.

¹² Ankebût, 64.

¹³ Mü'min, 39; ayrıca bkz. A'la, 17.

¹⁴ Krş. Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1992, 1/138. İbn Kesir, İmadüddin Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiri'l-Kur'ânü'l-Azim*, Beyrut, 1410/1990, 1/46. Suyutî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensur fi Tefsiri'l-Me'sur*, Beyrut 1983, 1/69, Şevkanî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut tsz. 1/37.

Bu özel günlerin Kur'an ifadelerinde zikredilen isimlerine geçmeden önce, konumuzla direkt alakalı üç temel kavram olan "ahiret", "kıyamet" ve "yevm" kavramları üzerinde kısaca duracağız:

I. Ahiret : Bu kelime, lügat da, evvel kelimesinin zıt anlamlısı olan "son" manasına gelmektedir.¹⁵ A.H.R. kökünden ismi failin müennes sıgası olan¹⁶ bu kelime, hazfedilmiş bir mevsufun sıfatı olarak "el-Ahire" şeklinde kullanılır. Hazfedilen bu mevsufun "ed-Dâr/yurt",¹⁷ "en-Neş'et/yaratılış",¹⁸ "el-Kerral/tekrar diriliş",¹⁹ "el-Hayat/yaşantı"²⁰ olduğu söylenirse de yaygın olan kanaat "ed-Dâr" mevsufunun hazfedilmiş olmasıdır²¹. Buna göre bu kelimenin aslı "ed-Dârü'l-Ahire" dir.

Ahiret hayatına bu ismin verilmesi, kendinden önceki dünya hayatının son bulması sebebiyledir.²² Yani dünya hayatının bitişini ifade eden "el-Ahire" bu vesileyle uhrevî hayatın başlangıç ve devamını içine alan boyutun tümüne alem olmuştur. Böylece bu kavram, uhrevî kavramları kapsayacak şekilde tanımlanmıştır.

Dünya hayatına alternatif bir yaşantı olarak sunulan "ahiret" kavramı, yukarıda belirtildiği şekilde Kur'an'da geniş manasıyla kullanıldığı gibi, "evvel" kelimesinin zıt anlamlısı olarak "son" manasına da kullanıldığı

¹⁵ İsfahânî, Râğib, **Mâfredâtü Elfâzil Kur'ân**, thk. S. Adnan Davudî, Beyrut 1412/1992, s.68.

¹⁶ Asım Efendi, **Kamus-ı Okuyanus Tercümesi**, b.y.y. 1268, 1/746, İbn Manzûr Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrem, **Lisanü'l-Arab**, Beyrut, tsz. IV/15.

¹⁷ Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, **en-Nüket ve'l-Uyun**, Beyrut, 1992, 1/71, Beydavî, Nasîrüddin Abdullâh b. Ömer, **Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vîl**, Beyrut, 1408/1988, 1/20, Nisâburî, Nizamüddin Hasan b. Muhammed, **Ğaraibu'l-Kur'an ve Rağaibu'l-Furkan**, thk. İbrahim Atve Avz Mısır, 1389/1969 1/152. Alusî, Ebu'l-Fadl Şihabuddin, **es-Seyyid Mahmud, Rubu'l-Meânî**, Beyrut, 1985 1/122. Şevkanî, 1/36.

¹⁸ Ebu İlayyan, Muhammed b. Yusuf, **en-Nehrü'l-Mâd Mine'l-Bahr** (el-Bahru'l-Muhit Kenarında), Beyrut, 1403/1983, 1/39.

¹⁹ Tabresi, Ebu Ali el-Fadl b. Hasan, **Mecmenü'l-Beyân fi Tefsirü'l-Kur'ân**, Beyrut, 1986, 1/123.

²⁰ İsfahânî, 69.

²¹ Yavuz, Ömer Faruk, **Kur'ân ve Kıyamet**, İstanbul, 1997, s.65.

²² İbn Kesîr, 1/46.

görüldü²³. Aynı zamanda ahiret kavramının kapsamına giren kıyamet, ba's, haşr, cennet, cehennem kavramlarından herhangi birisi hakkında da kullanılmıştır.²⁴

2.Kıyamet : K.V.M. kökünden mastar olarak gelen bu kelime, oturmanın zıddı olan “*ayağa kalkmak*” anlamındadır.²⁵ “*Kavmeten, kavmen, kameten*” kalıplarında da mastarları bulunan bu kelimenin sonuna “te” harfinin getirilişi, “*bir defada kalkmak*” manasını ifade etmek içindir.²⁶ “*Kıyamet*” kelimesinin, bu şekliyle bir mastar olduğu da zikredilir.²⁷ Harf-i cer'siz “*ayağa kalkmak, durmak, meydana gelmek*” gibi manalar içeren bu kelimenin, harf-i cer'lere göre farklı manalar yüklediği görülmektedir.²⁸

Kur'an da kıyamet kelimesi hiç bir yerde izafetsiz kullanılmamış, her zaman “*yevm*” kelimesine izafe edilerek “*Yevmü'l-Kıyame*” terkihiyle birlikte zikredilmiştir. Kıyamet, bir kavram olarak tanıtılırken “*kabirlerden kalkmak*”,²⁹ “*yeniden dirilmek*”³⁰ manalarına hamledilir. Aynı zamanda bu kelime ve müştaklarının, kıyametin kopması ve sabit olması,³¹ birisinin huzurunda durmak³² manalarında da Kur'an-ı Kerim'de kullanıldığı görülür.

Buna göre kıyamet kavramının, dünya hayatının bitmesini (kıyamet kopmasını), ba'si, haşri, hesabın görülmesini, ruh ve meleklerin saf saf

²³ Bu manadaki kullanımlar için bkz. Necm, 25; Hadid, 3.

²⁴ Mesela, ahiret kavramı, mü'minün, 74. ayetinde ba's kavramı karşılığında (bkz. Taberî, IX/235); Zümer 9. ayetinde ise cehennem kavramı karşılığında kullanılmıştır. Bkz. Firûzâbâdi, *Tevvirü'l-Mikbas min Tefsîr-i İbn Abbas*, Beyrut, 1412/1992. s.486.

²⁵ İsfehani, 690.

²⁶ İsfehani, 691.

²⁷ Taberî, I/544.

²⁸ Mesela, “fi” harf-i ceri ile “başlamak”, “Alâ” harf-i ceri ile “muhafaza etmek” manalarında kullanıldığı gibi (Bkz. İsfehani, 690; İbn Manzur, XII/497).

²⁹ Taberî, I/544, Fbu'l-Bekâ, Eyyüp b. Hüseyin, *el-Külliyyât*, Beyrut, 1993. s. 732.

³⁰ İbn Manzur XII/506.

³¹ Mesela, Rûm süresinin 12. ayetinde “*ve yevme tekümü's-saatü*” ifadesi kıyametin kopacağı gün anlamına gelmektedir. (İsfehani, 691).

³² Mesela, Mutaffifin süresinin 6. ayetinde “*yevme yekümü'n-nasü*” ifadesi huzur-u ilahide bekleme manasıdır.

dizilmesini, sıratı ve o gün vuku bulacak benzeri hadiseleri kapsadığı halde, ebediyeti ifade etmediğini söyleyebiliriz. Şu kadar var ki bu kavram “*Yevmü'l-Kiyame*” terkihiyle kullanıldığında, “*Ahiret*” kelimesinden sonra en kapsamlı ikinci bir eskatolojik (uhrevî) kavram olarak karşımıza çıkar. Daha önce de belirttiğimiz gibi, ahiret kavramı, kıyametin kopmasıyla başlayıp, cennet ve cehennem ile devam edecek olan ebedî hayatı içine alırken, “*Yevmü'l-Kiyame*” kavramı, ebedî hayatı ihtiva etmemekte, yalnızca kıyametin kopuşundan, cennet ve cehenneme yerleşme anına kadar vuku bulacak hadiseleri ve bu arada geçen süreyi kapsamaktadır.

3. Yevm: Çoğulu “*eyyâm*” olan³³ ve Arap gramerinde bir zaman dilimine alem olan “*yevm/gün*” kelimesi, çeşitli manalarda kullanılmıştır. Genel manada “*mutlak vakit*” anlamında kullanılan³⁴ bu kelime, hakîkî ve mecazî manalara hamledilerek isti'mal edilmiştir. Gecenin zıddı olan “*en-Nehar/gündüz*” kelimesinin karşılığında hakîkî, diğer kullanımlardaki manaları ise mecazîdir.³⁵ Ancak yevm kelimesi hakîkî manada kullanılırken ihtiva ettiği süreye göre farklılık arzeder. İkinci fecrin doğuşundan güneşin batmasına kadar devam eden süreye şer'i gün³⁶ ve güneşin doğuşundan batmasına kadar ki geçen süreye de örfî gün³⁷ denildiği gibi. Aynı zamanda gece ve gündüzün toplamı için de “*yevm*” denildiği olmuştur.³⁸

³³ Eyyam kelimesinin aslı “eyyam” olup, i'ale tabi tutularak bu kalıpta kullanılmıştır. (Râzi, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsirü'l-Kebîr*, Beyrut tsz. XIX/84).

³⁴ Ebu Hayyan, *el-Bahrü'l-Muhîb*, Beyrut, 1403/1983, I/21, İbnü'l-Esir, Mecdüddin Ebi's-Saadat el-Mübarek b. Muhammed, *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis*, thk. Tahir Ahmed ez-Zavi, Mahmud Muhammed et-Tanahî, Beyrut tsz. V/303, İsfahanî, s.894, Bikaî, Burhanüddin b. Ömer, Nazmu'd-Dürrer, Haydar Abad, 1966, I/29; Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, tsz. I/82.

³⁵ Ebu'l-Bekâ, s.981.

³⁶ Ebu Hayyan, *el-Bahr*, I/21, Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed, *İrşadü'l-Akli's-Selim*, Beyrut tsz. I/15, Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhü'l-Beyân*, Mısır, 1276, I/11.

³⁷ Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Camiu Li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, I/100, Ebu's-Suud, I/15, Tahanevî, Muhammed Ali el-Farukî, *Keşşaf-ı Istilahatü'l-Fünûn*, Tahran, 1967, II/1544-45; İbn Manzur, XII/649.

³⁸ Yavuz, s.75.

Araplar, savaş gibi büyük tarihi vak'aları,³⁹ zorlu, sıkıntılı veya şanlı şöhrətli işleri de "yevm" kelimesi ile tabir etmişlerdir. Mesela; onlar, savaşın sıkıntılı günlerini ifade etmek için "Eyyâmü'l-Arab/Arapların günleri" terkiibini kullanmışlardır.⁴⁰

Yukarıda "yevm" lafzının genel manada kullanıldığında mutlak vakit ifade ettiğini belirtmiştik. Kur'an'da bunun örneklerini bolca görmek mümkündür. Mesela, "Maliki Yevmi'd-Din/Din gününün sahibi"⁴¹ ayetinde geçen "yevm" kavramı burada, "gündüz, gece, yirmi dört saatlik tam bir gün" gibi bir zaman dilimiyle kayıtlı olmayıp; "gün, ay, yıl, asır, devir" gibi bilinen veya bilinmeyen her hangi bir zaman birimini ifade etmektedir.⁴² Kur'an ifadesinde bu lafzın, aynı zamanda "ni'met, bela ve musibel" manalarında da kullanıldığı görülmektedir. Mesela; müfessirler, "Ve Zekkirhum bi Eyyamillah/Onlara, Allah'ın günlerini de hatırlat"⁴³ ayetinde geçen "Eyyamillah" tabirinin, "rahmet-azab"⁴⁴, "ni'met, bela ve musibel"⁴⁵ manalarına geldiğini bildirmektedirler.

Kur'an'da, "yevm" kelimesinin zaman birimi manasındaki kullanımı iki açıdan değerlendirilebilir.⁴⁶ Bazı ayetlerde bu lafız, dünya hayatıyla ilgili, bilinen bir zaman dilimine tekâbül ederken; çoğunlukla, süresi kesin bilinmeyen uhrevî hayat ile ilgili zaman kavramı karşılığında kullanılmıştır.

³⁹ Yazır, VI/4316.

⁴⁰ Zemahşeri, Carullah Muhammed b. Ömer. *Esâsü'l-Belâğa*. Beyrut 1965. s.715; İbn. Manzur, XII/651.

⁴¹ Fatıha, 4.

⁴² Yazır, I/82.

⁴³ İbrahim, 5.

⁴⁴ Firuzabadî, s.268.

⁴⁵ Râzi. XIX/84; İbn Kesir, II/574; Beydavî, I/513. Şevkani, III/95.

⁴⁶ Müfessirlere göre; "Yevm" kavramı, Kur'an'da, Ahiret günlerinden bir gün (Bkz. Araf, 54: Hac,47); Kıyamet günü (Bkz. Yasin, 54): Arife günü (Maide, 3) gibi çeşitli manalarda kullanılırken (Bkz. Mukatil b. Süleyman, el- Vücûh ve'n- Nazâir, İstanbul, 1993, s. 160, 161.; İbn. Cevzi, Ebu'l- Ferec, Nüzhetü'l- A'yûni'n- Nevâzir fi İlmi'l- Vücûh ve'n Nazâir, Beyrut, 1987. s. 640, 641.) bunların bir kısmının dünyaya, bir kısmının da ahirete yönelik iki ayrı yönünün bulunduğu görülür.

Her iki durumda da “*yevm*” lafzı, genellikle dünya veya ahiret ile ilgili kavramlara izafe edilmiştir. Yani Kur’an, bu lafzı, bir yandan “*Yevme Huneyn*” şeklinde kullanarak dünya hayatındaki zamana (güne) atfederken, diğer taraftan “*Yevmu’l-Kiyame, Yevmu’l-Ba’s, Yevmu’l-Ahir*” gibi kullanımlarıyla ahiret hayatındaki süreye hâmlctmiştir. Böylece “*yevm*” ya normal bir dünya gününü veya ahiret gününü ifade etmektedir. Aynı zamanda “*yevm*” kavramının yalın olarak (izafetsiz) dünya ve ahiret hayatı ile ilgili kullanımları da Kur’an’da mevcuttur⁴⁷. Uhrevî hayata atfedilen manasıyla “*yevm*”, alimlere göre kıyametin başlamasından, cennet ve cehennemliklerin yerlerine yerleşmelerine kadar ki geçen süreye verilen addır⁴⁸.

Kur’an’da “*yevm*” lafzının vasfedilerek kullanılması, uhrevî hayatın her hangi bir kesitini ortaya koyarken aynı zamanda bu kesitlerin devam edeceği süre hakkında ipucu vermektedir. Şöyle ki; eğer “*yevm*” kelimesi, Kur’an’da her hangi bir fiile izafe edilmişse, bunun kısa süreli bir zamana; eğer bir isme veya masdara izafe edilmişse bu defa da uzun süreli bir zamana delalet edeceği bildirilmektedir⁴⁹.

Ahiret hayatı ile ilgili yukarıdaki üç kavram hakkında yaptığımız bu açıklamalardan sonra ortaya çıkan netice şudur: Dünya hayatından sonra başlayacak olan ikinci bir hayatın, (içtimai yönden) kıyametin kopmasıyla, (veya ferdi yönden ölüm ile) başlayıp ebediyete kadar devam edişiyile gerçekleşmesinin tümüne “*ahiret*” denilmiştir⁵⁰. Bu yönüyle bu kavram, diğerlerine göre daha geneldir. Bu lafzın “*yevm*” kelimesine izafe edilerek

⁴⁷ Mesela, Maide süresinin 3. ayetinde yalın olarak zikredilen bu kavram ile “dünya”, Nahl süresinin 63. ayetinde de “ahiret” murat edilir.

⁴⁸ Maverdî, I/57.

⁴⁹ Ebu’l-Bekâ, s.981.

⁵⁰ “Ahiret” kavramının, Kur’an’da, cennet ve cehenneme girme öncesi ve sonrası dönemlerinin farklı bölümleri hakkında kullanıldığı görülmür. Kabir, kıyamet, cennet, cehennem gibi kavramlar, Ahiret kavramının kapsamına girdiğinden (Bkz. Mukatıl b. Süleyman, s. 161-162.), kıyametin kopmasından ebediyete kadar devam edecek olan sürenin bütününe “Ahiret” denir.

“*el-Yevmu'l-Ahir*” şeklinde kullanılması durumunda ise hem cennet ve cehennemliklerin yerleştirilmelerine kadar vuku bulacak olan kıyamet hadiselerinin tümü, hem de cennet ve cehennem hayatının başlangıcından sonraki ikinci merhale olan ebedilik süresi anlaşılmalıdır. Bu yönüyle “*el-Yevmu'l-Ahir*” kavramı daha geniş kapsamlı olan “*ahiret*” kavramıyla anlatılan hadiseleri daha net ve belirgin bir şekilde anlatmakta ve kapsam genişliği itibariyle ahiret kavramından sonra ikinci sırayı almaktadır.⁵¹

“*Ahiret*” kelimesinin hem yalın olarak hem de izafe edilerek kullanılmasına karşılık, “*kıyamet*” kelimesi, daha önce de belirttiğimiz gibi yalın olarak kullanılmayıp daima “*yevm*” kelimesine izafe edilmiştir. “*Yevmu'l-Kiyame*” şeklinde izafe edilerek kullanılan bu kavram, “*yevm*” lafzına izafe edilen diğer bütün kavramlardan daha geniş kapsamlıdır. Ahiret hayatını, cennet ve cehenneme yerleşme öncesi ve sonrası şeklinde iki merhalede düşünürsek; bu haliyle bu kavramın, ahiret hayatının birinci merhalesi olan cennet ve cehenneme yerleşme anına kadar olan süreye delalet ettiğini, ancak ikinci merhale olan ebedilik süresini kapsamadığını belirtebiliriz. “*Yevmu'l-Ahir*” lafzı hariç, “*yevm*” lafzına izafe edilerek kullanılan diğer kavramların tümü, “*Yevmu'l-Kiyame*” kavramının bir bölümünü resmetmektedir. Daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse; ahiret hayatını, cennet ve cehenneme yerleşme öncesi ve sonrası olmak üzere iki merhalede mütâlaa edersek, “*Yevmu'l-Haşr*, *Yevmu'l-Hisab*” gibi “*yevm*” kavramına izafe edilen diğer bütün kavramların, birinci merhalenin tümüne şamil olan “*Yevmu'l-Kiyame*” kavramının sadece bir yönünü tavsif ettiğini söyleyebiliriz. Böylece Kur'an, bir yandan “*dirilme günü*”nden, “*toplanma günü*”nden ve benzeri hadiselerden bahsederken bütün bunların kıyamet günü gerçekleşeceğini vurgular. İşte Kur'an, kıyametin kopacağı andan itibaren

⁵¹ Yavuz, s.87.

cennet ve cehenneme yerleşme anına kadar gerçekleşecek olan bütün bu önemli hadiselerden tek tek bahsedip bunları, ahiret gününe özel isimler olarak tayin etmiştir.

Her biri ahiret hayatının farklı bir yönünü ortaya koyan bu çeşitli isimlendirmeler, o muhteşem ve muazzam günün belli kesitlerini canlı tablolar halinde kademe kademe takdim eder. Ahiret gününe bu kadar çok ismin verilmiş olması akıllı sahiplerine bir uyarıdır⁵² ve aynı zamanda Cenab-ı Hakk'ın bu güne verdiği önemin en açık bir göstergesidir.⁵³

Kur'an'ın beyanına göre ahiret gününün dehşeti, kıyametin kopuşuyla başlayacaktır. Zira Kur'an, bugünün büyüklüğünü göstermek amacıyla kıyametin kopacağı zamana da özellikle dikkatleri çekmiş ve bu ana özel isimler vermiştir. Kur'an bu anın tasvirini, "saat/an, kısa zaman, gece-gündüz",⁵⁴ "sûr/borazan, boru",⁵⁵ "nefhâ/üfleme",⁵⁶ "sayha/yüksek sesle bağırma",⁵⁷ "zecra/şiddetli bağırma",⁵⁸ "sa'k/ölüm",⁵⁹ "feza/korku",⁶⁰ "âzife/yaklaşan",⁶¹ "hâkka/gelmesi hak olan",⁶² "vakıa/gerçek olan",⁶³ "sâhha/sağır eden ses",⁶⁴ "karia/iki şeyin bir birine çarpmasıyla çıkan şiddetli ses",⁶⁵ "tämme/bütün belaları unutturan en büyük bela",⁶⁶ "ğâşiye/dehşetiyle her şeyi kuşatan felaket"⁶⁷ kavramlarıyla sunarken aynı zamanda kıyamet

⁵² Gazali, Ebu Hamid, *İhya-u Ulûmiddin*, Mısır, tsz. 1V/500

⁵³ Güngör, Mevlüt, *Kur'an Penceresinden Bakış*, İstanbul, 1995, I. bs., s.83.

⁵⁴ A'raf, 187.

⁵⁵ Mü'minun, 101.

⁵⁶ Hakkâ, 13.

⁵⁷ Yasin, 29, 49, 53.

⁵⁸ Naziat, 13.

⁵⁹ Zümer, 68.

⁶⁰ Enbiya, 103.

⁶¹ Ğafir, 18.

⁶² Hakkâ, I, 2.

⁶³ Vakıa, 1.

⁶⁴ Abese, 33.

⁶⁵ Karia, 1.

⁶⁶ Naziat, 34.

⁶⁷ Ğâşiye, 1.

saatinde insanların durumundan,⁶⁸ kainatın kozmik düzeninin bozulmasından, “zelzele/sarsıntı, deprem”,⁶⁹ “râcce/şiddetli sarsıntı”,⁷⁰ “râcife/kuvvetli sarsıntı”,⁷¹ “dekke/yıkılma, sarsılıp dümdüz olma”⁷² ifadeleriyle arzın durumundan, dağların, denizlerin, göklerin hallerinden genişçe bahseder. Haşrolma ile devam edecek olan bu merhalenin (kıyametin kopmasının) akabindeki dönem, daha geniş ve net çizgilerle Kur’an’da sunulur. Kur’anın, önemle üzerinde durduğu bu günler mutlaka vuku bulacaktır.⁷³ Kur’an, kıyametin kopmasıyla başlayacak olan ikinci hayatın neler getireceğini gözler önüne sermiş, ancak kıyametin ne zaman başlayacağı hadisesini, “Muğayyebât/görünmez, gizli, sır” dan biri olarak⁷⁴ zikretmiştir.⁷⁵ Kıyamet saatinin (kıyametin kopmasının) bilinmesinin veya açıkça bildirilmesinin, beşer üzerinde pek fazla bir önem arzetmeyeceği, asıl gayenin dünya hayatından sonraki günlerin getireceği sıkıntıların iyice tefekkür edilip uhrevi hayatın kurtarılmasının gerekliliği aşıkardır. Ayrıca bu anın Kur’an’da gizli tutulması, kişinin daima uyanık ve hazırlıklı beklemesi, uhrevi amellerin çoğaltılarak birikim elde edilmesini teşvik amacına yöneliktir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, kıyametin ne zaman vuku bulacağını soran bir sahabiye “Kıyamet için ne hazırladın?”⁷⁶ sualiyle ikaz ederek asıl önemli noktaya dikkatleri çekmesi ve yine başka bir Hadis-i Şeriflerinde, “Her kim vefat ederse, işte o kişi için kıyamet kalkmış (başlamış) demektir”⁷⁷ buyurarak ölümün akabinde kişinin bu hayatla hemen yüz yüze geleceği

⁶⁸ Mesela, bkz. Hacc, 2.

⁶⁹ Zilzal, 1-5.

⁷⁰ Vakıa, 4.

⁷¹ Naziat, 6.

⁷² Feccr, 21.

⁷³ Bu konudaki bazı ayetler için bkz. Al-i İmran, 9, 25; Nisâ, 84.

⁷⁴ Ateş, Süleyman, Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul, 1990. VII /82.

⁷⁵ Lokman, 34.

⁷⁶ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1315. Fedail, 6; Edeb, 95, 96;

⁷⁷ İbn Ebi'd-Dünya'dan naklen Çazali, *İhya*, IV/479

hadisesini belirtmesi, ölümün ötesinde çok ciddi sıkıntıların vuku bulacağı günleri göstermektedir.

Kur'an, yukarıda zikri geçen ahiret, kıyamet gibi kavramlarla ahiret hayatını tasvir ederken, çoğunlukla "yevm" kelimesini yalın olarak veya vasıflayarak, yahut bir şeye izafe ederek uhrevî hayatı veciz ifadelerle anlatım yolunu seçmiş, bunu yaparken o günün can alıcı noktalarını takdim etmiş ve bunda da harika ve enteresan bir üslup kullanmıştır.

Yukarıda zikrettiğimiz kavramlar dışında, Kur'an'da, farklı eskatolojik kavramlar görmek de mümkündür. Bu, Kur'an'ın kendine has bir üslup özelliğidir. Özellikle tasviri anlatımlarda bu çeşitlilik ve zenginlik, sergilenen konuyu bir yönüyle hafızada canlı tutarak asıl maksadı gerçekleştirme amacına yöneliktir. Bu sebeple Kur'an'da, kimi zaman, "belde, yurt" anlamına gelen "ed- dâr" ile,⁷⁸ "yaşantı" anlamına gelen "el- hayal" kelimeleri de uhrevî hayatın kavram çerçevesine girer.⁷⁹ Her ne kadar her iki kavram, yalın olarak ahiret anlamında kullanılsa da,⁸⁰ çoğunlukla vasfedilerek veya izafe edilerek daha özel kavramlar halinde uhrevî hayatı yansıtmaktadır. Bu iki kavram arasında "ed-dâr" lafzı, ahiret hayatının farklı kesitlerini ifade eden çeşitli kavramlarla bütünleşerek alanını biraz daha netleştirip özelleştirirken, "el- hayal" lafzı, uhrevî hayatın bütünü kapsayan bir ifadeyle, "Hayatü'l-Ahire/ahiret hayatı" terkihiyle daha genel bir görünüm arzeder. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse, "el-hayal" kavramı, sadece "el-ahire" kavramına izafe edilerek "Hayatü'l-Ahire" şeklinde, tüm ahiret hayatını kapsayacak anlamda kullanılmasına karşılık; "dâr" kavramı, hem "ahiret" kavramına izafe edilerek "Darü'l-Ahire"

⁷⁸ Isfehâni, 321.

⁷⁹ Isfehâni, 269.

⁸⁰ Mesela, bkz. Sad, 46; Feccr, 24.

şeklinde⁸¹ uhrevî hayatın bütününe; hem de cennet, cehennem gibi ahiret hayatının bir bölümünü ifade eden kavramlarla uhrevî hayatın bir kesitine hamledilmektedir. İşte bunlardan bir kısmı :

“Dârü'l-Karar/Karar yurdu; Ahiret”,⁸² “Ukbe'd-Dâr,⁸³ Akibetü'd-dar/Dünya yurdunun akıbeti; Ahiret”,⁸⁴ “Dârü's-Selâm/Selam yurdu; Cennet”,⁸⁵ “Dârü'l-Muttakîn/Muttakilerin yurdu; Cennet”,⁸⁶ “Dârü'l-Mukâme/Durulacak yurt; Cennet”,⁸⁷ “Darü'l-Bevâr/Helak yurdu; Cehennem”,⁸⁸ “Dârü'l-Fasikîn/Fasıkların yurdu; Cehennem”,⁸⁹ “Dârü'l-Huld/Ebedilik yurdu”,⁹⁰ “Süü'd-Dâr/Yurdun en kötüsü; Cehennem”.⁹¹

Bu açıklamalardan sonra şimdi, Kur'anın, “Yevm” kavramıyla ahiret hayatını detaylandırıp ona özel isimler olarak tayin ettiği kavramları ele alacağız. Zira bu zaman birimi(yevm)nin, mahiyeti ve önemi, ona değişik özellikleri bakımından atıfta bulunan birçok ayetten anlaşılmaktadır.⁹²

يوم الآخر **Son gün:**⁹³ Dünya hayatının sona ermesi sebebiyle ahirete bu isim verilmiştir.⁹⁴ Yani, o günden sonra başka bir gün yok.

⁸¹ Bkz. Bakara, 94; En'am, 32; A'raf, 169, Yusuf, 109; Kasas, 77; Ankebut, 64; Ahzab, 29.

⁸² Ğafir, 39.

⁸³ Ra'd, 22, 24, 42.

⁸⁴ En'am, 135; Kasas, 37.

⁸⁵ En'am, 127; Yunus, 25.

⁸⁶ Nahl, 30.

⁸⁷ Fatır, 35.

⁸⁸ İbrahim, 28.

⁸⁹ A'raf, 144.

⁹⁰ Fussilet, 24.

⁹¹ Ra'd, 25; Ğafir, 52.

⁹² Paçacı, Mehmet, **Kur'ân'da ve Kitabı Mukaddeste Âhiret İnancı**, İst., 1994, s.84-85.

⁹³ Mesela, bkz. Bakara, 8, 62, 126, 177; Al-i İmran, 144; Nisa, 39, 59; Maide, 69; Tevbe, 18, 19.

⁹⁴ İbn-i Kesir, I/46.

يوم القيمة **Kıyamet günü**:⁹⁵ Ahiret hayatı, İsrâfil (a.s.)'in ⁹⁶ sura üfürmesiyle başlar.⁹⁷ Sura üfleme, kıyametin vuku bulunduğu gündür.⁹⁸ Diğer bir ifadeyle; sura üfleme, ahiret hayatının başlangıcı sayılan kıyametin kopuşunun ilk merhalesidir. Bunun akabinde devam edecek olan sürece ise Kıyamet günü⁹⁹ denir.

Zümer sûresinin 68. ayetinde, birinci ve ikinci sûra üfürülme şeklinde iki nefhadan bahsedilir.¹⁰⁰ Birincisi, ölüm nefhası; ikincisi ba's (dirilme) nefhasıdır. Cumhur ise; nefhanın üç defa olacağını bildirmiştir. Birincisi "korku nefhası" dır ki Neml sûresinin 87. ayetinde zikredilen "Nefha-i Feza" dır. İkincisi "ölüm nefhası" dır ki Zümer sûresinin 68. ayetinde beyan edilen "Nefha-i Sa'k" dır. Üçüncüsü ise "dirilme nefhası"dır¹⁰¹ ki Yasin sûresinin 51-54. ayetlerinde zikredilen "Nefha-i Kıyam"dır.¹⁰² Dirilme nefhasından hemen sonra kabirlerden çıkılıp¹⁰³ mahşere¹⁰⁴ bölük bölük gidilecektir.¹⁰⁵

يوم الخلود **Ebediyet (Ebedî Yaşama) Günü**:¹⁰⁶ Sonu olmayan, ebedî kılınacak bir gün.¹⁰⁷

⁹⁵ Mesela, bkz. Bakara, 85, 113, 174; Al-i İmran, 55, 77, 161, Nisa, 87, 109, 141, Maide, 14, 36, 64; En'am, 12.

⁹⁶ Suyutî, **Celâleyn**, Kahire, tsz. II/251.

⁹⁷ En'am, 73; Taha, 102; Neml, 87; Nebe', 18. Kehf, 99; Müminun, 101, Yasin, 51, Kâf, 20; Hakka, 13; En'am, 73; Taha, 102; Neml, 87; Nebe', 18.

⁹⁸ Zümer, 68.

⁹⁹ Rum, 12, 14, 55; Câfir, 46; Casiye, 27; Hakka, 15, 16.

¹⁰⁰ Ayrıca bkz. Hakka, 13.

¹⁰¹ Nesefî, Abdullah b. Ahmed, **Medârikü't-Tenzîl ve Hakaikü't-Te'vil**, Beyrut, 1408/1988, III/1522.

¹⁰² Çantay, Hasan Basri, **Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim**, İstanbul, 1988, II/687 (dipnot).

¹⁰³ Yasin, 51.

¹⁰⁴ Beydavî, Nasriddün Abdullah, **Envârü't-Tenzîl ve Esrarü't-Te'vil**, Beyrut, 1408/1988, II/561. Suyutî, II/251.

¹⁰⁵ Nebe', 18.

¹⁰⁶ Kaf, 34.

¹⁰⁷ Sâbüni, III/247.

يوم الآزفة *Yaklaşan (Yakın) Gün*:¹⁰⁸ “Gittikçe yaklaşan” veya “vuku bulması yakın” manasına gelen¹⁰⁹ “kıyamet günü.”¹¹⁰

يوم ما كان شره مستطيرا *Şerri Salgın Olan Bir Gün*:¹¹¹ Göklerin yarılması, yıldızların dökülmesi, dağların uçuşması ve diğer benzeri olayların vuku bulmasıyla o günün şiddet ve dehşeti, sürekli yaygın ve son derece korkunçtur. Katade şöyle der: “Vallahi o günün şerri öyle yayılır ki göklere ve yere ulaşır”.¹¹²

يوم البعث *Ba's (Diriliş) Günü*:¹¹³ Bedenlerin mezarlardan dirilme günü.

يوم الخروج *Çıkış Günü*:¹¹⁴ Bu, bütün halkın, dirildikten sonra kabirlerden¹¹⁵ çıkacağı zamandır. Özellikle kafirler, tapmak için dikilen putlara yahut bayrak, sancak ve benzeri şeylere koştukları gibi¹¹⁶ kabirlerinden fırlaya fırlaya¹¹⁷ süratle mahşere¹¹⁸ doğru koşacaklardır.

¹⁰⁸ Ğafir, 18.

¹⁰⁹ Beydavî, II/337.; Bursevî, III/439.

¹¹⁰ Suyutî, II/149.; Nesefî, III/1533

¹¹¹ İnsan, 7. Ayrıca bkz. İnsan, 11.

¹¹² Taberî, XII/359.

¹¹³ Rum, 56; A'raf, 14; Hicr, 36; Meryem, 15. 33; Mü'minun, 100; Şuara, 87; Sâffat, 144; Sâd, 79; Nahl, 84, 89; Mücadele, 6. 18.

¹¹⁴ Kâf, 42; Mearic, 43. Ayrıca bkz. Ğafir, 16.

¹¹⁵ Beydavî, II/425; Suyutî, II/191; Nesefî, III/1695.

¹¹⁶ Beydavî, II/528; Suyutî, II/237; Nesefî, III/1866.

¹¹⁷ Suyutî, II/149; Beydavî, II/337.

¹¹⁸ Suyutî, II/237.

يوم كبير *En Büyük Gün:*¹¹⁹ Vuku bulacak hadiseleriyle

dünya günlerine benzemeyen, en ağır ve zor bir gün.

يوم الحق *Hak Olan Gün:*¹²⁰ Bu, “vuku bulması sabit ve gerçek

olan¹²¹ kıyamet günü”¹²² demektir.

يوم لا ريب فيه *Geleceğinde Hiç Şüphe Olmayan Gün:*¹²³ Yukarıda

belirttiğimiz “hak olan gün” ile aynı manada olup farklı anlatımlarla ifade edilmiş olan uhrevî bir kavramdır.

يوم لا تستأخرون عنه ساعة ولا تستقدمون *İleri ve Geri Bırakılmayacak*

*Bir Gün:*¹²⁴ Allah’ın takdir ettiği o gün zamanında gelecektir. Her hangi bir kimsenin isteğiyle geri kalmaz, her hangi bir kimsenin ricasıyla da öne geçmez.¹²⁵

يوم مشهود *Mutlaka Görülecek Bir Gün:*¹²⁶ O günü, gök ve yer ehli,

öncekiler ve sonrakiler¹²⁷ iyiler ve kötüler tümünden göreceklerdir.¹²⁸

¹¹⁹ En’am, 15; Yunus, 15; Hüd, 3; Meryem, 37; Şuara, 135, 156, 189; Zümer, 13; Ahkâf, 21; Mutaffifin, 5;

¹²⁰ Nebe’, 39.

¹²¹ Beydavî, II/563.; Nesefî, 1918.

¹²² Suyutî, II/252.

¹²³ Al-i İmran, 9, 25.

¹²⁴ Sebe’, 30.

¹²⁵ Sâbüni, II/554.

¹²⁶ Hüd, 103.

¹²⁷ Sâbüni, II/34.

¹²⁸ Kurtubî, IX/64.

يوم المعلوم ؛ يوم الوقت المعلوم *Malum (Bilinen) Bir Gün*:¹²⁹ Allah'ın belirlediği muayyen bir zaman¹³⁰ ki bu, bütün canlıların öleceği ve vazifenin sona ereceği ilk üfürme zamanı¹³¹ veya insanların kabirlerinden kaldırılacağı gündür.¹³²

يوم لامرد له من الله *Allah'tan, Geri Çevrilmesi Mümkün Olmayan Gün*:¹³³ Gelmesini engellemeye kimsenin gücünün yetmeyeceği¹³⁴ kıyamet günü.¹³⁵

يوم الموعود ؛ يوم الوعيد *Va'd ve Va'id (Tehdit) Günü*:¹³⁶ Va'd, hayır ve şerde, acıda ve tatlıda kullanılır. Va'id, sadece acı ve korkunç olanlarda kullanılır ki tehdit ve inzar ifade eder.¹³⁷ Bu sebeple va'd, mü'minler için tebşir (cennetle müjdeleme); va'id (cehennemle korkutma), kafirler için tehdit olarak¹³⁸ kıyamet günü manasında kullanılmıştır.¹³⁹

يوم الجمع ؛ يوم مجموع *Toplama, Toplanma Günü*:¹⁴⁰ Bu, insanların,¹⁴¹ cinlerin¹⁴² ve hayvanların¹⁴³ toplanacağı kıyamet günü;¹⁴⁴ veya

¹²⁹ Hicr, 38; Sâd, 81; Vakıa, 50.

¹³⁰ Sâbüni, III/310.

¹³¹ Sâbüni, III/66.

¹³² Râzi, XIX/184.

¹³³ Rum, 43; Şürâ, 47.

¹³⁴ Beydavî, II/222; Suyutî, II/162.

¹³⁵ Suyutî, II/100.

¹³⁶ Kâf, 20; Sebe', 30; Bûruc, 2. Ayrıca bkz. Enbiya, 103. Zuhuf, 83; Zariat, 60; Mearic, 42, 44.

¹³⁷ Yazır, VI/4501.

¹³⁸ Çantay, III/1165.

¹³⁹ Beydavî, II/584; Suyutî, II/260; Neseфі, II/1945; Yazır, VIII/5689.

¹⁴⁰ Şürâ, 7; Teğabûn, 9; Hûd, 103; Maide, 109.

¹⁴¹ Ahkâf, 6.

¹⁴² En'am, 128.

¹⁴³ Tekvîr, 5.

¹⁴⁴ Beydavî, II/359; Suyutî, II/159; Neseфі, III/1575.

öncekilerin ve sonrakilerin¹⁴⁵ hesap ve ceza için toplanacağı gün;¹⁴⁶ yahut öncekilerin ve sonrakilerin, insanların ve cinlerin, gök ve yer halkının, bazılarına göre her kul ile amelinin, bazılarına göre de zalim ile mazlumun, her peygamberle ümmetinin bir araya getirileceği gün¹⁴⁷ demektir. Kur'an'da cem¹⁴⁸ ve haşır¹⁴⁹ kavramlarıyla bu günden bolca bahsedilmektedir. O gün, Allah Teâla, her fertten tek tek haberdardır.¹⁵⁰ Yani ilmi, onları, cemiyet olarak da şahıs ve fert olarak da tamamıyla ihata etmiştir.¹⁵¹ Göklere ve yerde kim varsa, herkes O'na, kul olarak¹⁵² tek başına gelecektir.¹⁵³ Ancak bu toplanma gününde muttakiler, Rahman'ın huzurunda heyet halinde cem edilirken¹⁵⁴ kafirler, kör dilsiz ve sağır olarak yüz üstü¹⁵⁵ gözleri gömgök olarak bir arada toplanacaklar,¹⁵⁶ kalplerine korku dolduğundan, sesleri kısılacak,¹⁵⁷ dünyada ve kabirde ancak bir saat (çok kısa bir müddet) kadar kaldıklarını¹⁵⁸ zannedecekler¹⁵⁹ veya on gün kadar dünyada eğlendiklerini fısıltıyla birbirlerine anlatacaklardır.¹⁶⁰

¹⁴⁵ Vakıa, 49, 50.

¹⁴⁶ Ebu's-Suud, VIII/257; Neseфі, III/1818

¹⁴⁷ Şeyh Zade, Haşiyetü Şeyh Zade Ale't-Tefsiri'l-Kadı Beydavî, Matbaai Osmaniyye, tsz. III/501.

¹⁴⁸ Al-i İmran, 9, 25; Nisâ, 87, 140; Maide, 48, 105; En'am, 12; Yunus, 4; İbrahim, 21; Kehf, 99; Sebe', 26; Yasin, 32, 53; Şürâ, 15; Vakıa, 50; Casiye, 26; Kıyame, 3; Mürselat, 38.

¹⁴⁹ Bakara, 203; Al-i İmran, 12, 158; Nisâ, 172; En'am, 22, 38, 51, 72; Maide, 97; Enfal, 24, 36; Yunus, 28; Hicr, 25; Kehf, 47; Meryem, 68; Taha, 124; Furkan, 17; Neml, 83; Sebe', 40; Sâffat, 22; Mü'minun, 79; Fussilet, 19; Ahkaf, 6; Kâf, 44; Mücadele, 9; Mülk, 24.

¹⁵⁰ Meryem, 94.

¹⁵¹ Beydavî, II/41.

¹⁵² Meryem, 93.

¹⁵³ Meryem, 95.

¹⁵⁴ Meryem, 85.

¹⁵⁵ İsrâ, 37; Furkan, 34.

¹⁵⁶ Taha, 102.

¹⁵⁷ Beydavî, II/58.

¹⁵⁸ Bkz. Yunus, 45.

¹⁵⁹ Beydavî, I/437.

¹⁶⁰ Taha, 103.

يوم التلاق **Kavuşma Günü:**¹⁶¹ Bu kavuşma, Kur'an'a göre; ahiret gününe kavuşma.¹⁶² Allah'a kavuşma¹⁶³ şeklinde tahakkuk edecektir. Ahirete kavuşma, kıyamet gününün gerçekleşmesi ve herkesin onunla yüz yüze gelmesi demektir. Kıyamet günü geldiğinde, ruhlarla cesetler; göklerdeki, yerdeki; evvelkiler, sonrakiler; abidler, mabudlar; zalimler, mazlumlar hep orada buluşacaklardır.¹⁶⁴ Kulun, Allah'a kavuşmasından maksat ise, onun, hayır ve şerden yaptığı şeylerin hesabını Allah'a vererek kıyamet gününde onların karşılığına kavuşmasıdır.¹⁶⁵

يوما ترجعون فيه الى الله **Allah'a Döndürülme Günü:**¹⁶⁶ Ölümün akabinde¹⁶⁷ kıyametin kopup¹⁶⁸ yeniden dirilme ile¹⁶⁹ herkes¹⁷⁰ ve her şey (bütün emir)¹⁷¹ Allah'a döndürülecektir ki işte bu sebeple Kur'an, kıyamet gününü "Allah'a döndürülme günü" olarak zikretmektedir.

يوما يجعل الولدان شيبا **Çocukları İhtiyarlatan Gün:**¹⁷² Bu ifadenin, kıyamet gününün şiddet ve azabından,¹⁷³ dehşet ve sıkıntılarından, mecazi bir ifade olduğu bildirilir.¹⁷⁴ Taberi ise, bu ifadenin hakiki manası bağlamında, İbn Mes'ud'dan şu rivayeti nakleder: "Bu olay, yüce Allah'ın Hz. Adem'e

¹⁶¹ Ğafir, 15; Tevbe, 77; Ahzab, 44. Ayrıca bkz. Zuhuruf, 83; Tür, 45; Meatic, 42.

¹⁶² Bu konudaki bazı ayetler için bkz. A'raf, 147; Mü'minin, 33; Rûm, 16; Casiye, 34.

¹⁶³ Bu konudaki bazı ayetler için bkz. En'am, 31, 154; Yunus, 7, 45; Ra'd, 2; Kehf, 110; Ankebut, 5; Furkan, 21.

¹⁶⁴ Beydavî, II/337; Suyutî, II/149; Nesefî, III/1532

¹⁶⁵ Beydavî, II/581; Suyutî, II/259; Nesefî, III/1943

¹⁶⁶ Nûr, 64; Bakara, 281.

¹⁶⁷ Ankebut, 57.

¹⁶⁸ Zuhuruf, 85.

¹⁶⁹ En'am, 36.

¹⁷⁰ Mesela bkz. Bakara, 28, 245; Yunus, 56; Hud, 24

¹⁷¹ Mesel bkz. Bakara, 210; Al-i İmran, 109; Enfâl, 44; Hacc, 76; Fatır, 4; Hadîd, 5.

¹⁷² Müzzemmil, 17.

¹⁷³ Beydavî, II/539; Suyutî, II/242; Nesefî, III/1884.

¹⁷⁴ Razi, XXX/184.

şöyle hitap ettiği zaman olacaktır: “Ey Adem zürriyetinden cehenneme girecekleri ayır, her bin kişiden dokuz yüz doksan dokuz kişiyi çıkar.” İşte orada her çocuk ihtiyarlayacaktır.”¹⁷⁵

يوم عقيم Kısr Bir Gün:¹⁷⁶ Kendisinden sonra bir daha gece gelmeyeceği için, kıyamet gününe¹⁷⁷ bu adın verildiği söylenir. Ebu’s-Suud şöyle der : “Sanki her gün kendinden sonra gelen günü doğurmaktadır. Kendinden sonra başka bir günün gelmeyeceği gün ise kısırdaydır.”¹⁷⁸

يوم ما ثقيل Çok Ağır ve Çetin Bir Gün:¹⁷⁹ İsyanları sebebiyle, şiddeti kafirlere çok ağır gelen¹⁸⁰ zor ve korkunç, çok dehşetli olaylarla dolu olan¹⁸¹ kıyamet günü.¹⁸²

يوم عصب Çok Şiddetli, Belalı Bir Gün.¹⁸³

يوم عسر؛ يوم عسير Zor Bir Gün:¹⁸⁴ Çok zorlu ve sıkıntılı geçecek olan kıyamet gününü ifade eden bu kavramların tümü, Kur’an-ı Kerim de kafirler hakkında kullanılmıştır. Müfessirler, Müddessir sûresinin 9. ayetinde geçen bu kavramın akabinde ki “kafirlere hiç kolay değildir.”¹⁸⁵ ayeti kerimesine göre, bu günün sadece kafirlere zor bir gün kılınacağını;

¹⁷⁵ Taberî, XII/291; İbn Kesir, IV/463.

¹⁷⁶ Hacc, 55.

¹⁷⁷ Suyutî, II/258.

¹⁷⁸ Ebu’s-Suud, VI/115.

¹⁷⁹ İnsan, 27.

¹⁸⁰ Neseî, III/1907.

¹⁸¹ Sâbüni, III/497.

¹⁸² Suyutî, II/249; Neseî, III/1907.

¹⁸³ Hud, 77.

¹⁸⁴ Kamer, 8; Müddessir, 9; Furkan, 26. Ayrıca bkz. Hud, 77.

¹⁸⁵ Müddessir, 10.

dolayısıyla o günün mü'minler için kolay olacağına dair işaret ve müjde bulunduğunu¹⁸⁶ bildirir.

يوم محيط Kuşatıcı Bir Gün:¹⁸⁷ Bundan maksat, ahiret gününün azabının sarıp kuşatmasıdır.¹⁸⁸

يوم اليم Acı Veren Bir Gün:¹⁸⁹ Büyük acı (azap), o günde gerçekleşeceği için bu acı, o güne izafe edilmiş¹⁹⁰ ve kıyamete bu şekliyle isim olmuştur.

يوم عيوسا Suratsız, Kara, Asık Yüzlü, Çatık Kaşlı Bir Gün:¹⁹¹ Yüzlerin, suratların ekşiyeceği, günahlardan dolayı manzarası çirkin olacağı¹⁹² için o gün, bu şekilde adlandırılmıştır.

يوم التغابن Aldanma, Kâr ve Zarar Günü:¹⁹³ Kıyamet gününde, kafirlerin, imansızlığı sebebiyle; mü'minlerin de, iyilikteki kusuru sebebiyle ekşiği ortaya çıkacağı için, o güne bu ad verilmiştir¹⁹⁴. Ayrıca; ahirette mü'minlerin durumunu gören kafirler, aldandıklarını anlayacakları için böyle denilmiştir. Çünkü kafirler, dünyada iman etselerdi o gün cennetin

¹⁸⁶ Beydavi, 542; Suyutî, II/244; Neseî, III/1888.

¹⁸⁷ Hud, 84.

¹⁸⁸ Bkz. Razi XVIII/40. Bilmen, Ömer Nasuhi, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri, İstanbul, 1964, III/1506.

¹⁸⁹ Hud, 26; Zuhuruf, 65.

¹⁹⁰ Râzi, XVII/211.

¹⁹¹ İnsan, 10.

¹⁹² Beydavi, II/552; Suyutî, II/247, 248.

¹⁹³ Feğabun, 9.

¹⁹⁴ Sâbüni, Safve, III/391.

menzillerine konacaklardı. Küfre saptıkları için onlar cehenneme, mü'minler ise cennete gireceklerinden¹⁹⁵ ahiret, aldandıklarını görecekleri gündür.

يوم لا ينطقون (Kafirlerin) Konuşamayacakları Gün:¹⁹⁶ Kafirlerle

kıyamet günü konuşma imkanı verilmeyecek, ağızlarının üstüne mühür vurulacak¹⁹⁷, bu sebeple bir şey söylemeye muktedir olamayacaklardır¹⁹⁸.

يوما تتقلب فيه القلوب والأبصار Kalplerin ve Gözlerin Döneceği,

Kıvranaçağı Gün:¹⁹⁹ Razi, kıyamet gününde "kalplerin ve gözlerin dönmesi" hususunda alimlerin farklı görüşlerini şöyle sıralar : "1. Kalpler, korku ve dehşetten ötürü süratle çarpar, gözler çakılır kalır. 2. Kafirlerin durumları değişir ve böylece kalpleri anlamaz bir halden anlar bir hale; gözleri görmez halden görür bir hale gelir. Dolayısıyla onlar, şüpheden zanna, zandan yakîne, yakînden muayene ve müşahedeye geçmişlerdir. 3. Kalpler o gün yerinden oynar ve boğazlara dayanır, gözler de masmavi kesilir. (.....)"²⁰⁰

يوم تشخص فيه الأبصار Gözlerin Dehşetten Donakalacağı Gün:²⁰¹

Özellikle kafirlerin, o gün korku ve heyecandan gözleri, göğe doğru dikilir, açık vaziyette apışıp kalır, ne hareket edebilir ne de bir tarafa dönebilir.²⁰²

¹⁹⁵ Beydavi, II/499; Suyutî, II/225; Neseî, III/1818; Ebu's-Suud, VIII/257

¹⁹⁶ Mürselat, 35; Yasin, 65.

¹⁹⁷ Yasin, 65.

¹⁹⁸ Beydavi, II/285; Neseî, III/1446.

¹⁹⁹ Nur, 37.

²⁰⁰ Razi, XXIV/5.

²⁰¹ İbrahim, 42.

²⁰² Sâbüni, II/101.

Ebu's-Suûd şöyle der: "Onların gözleri açık kalır. Zira gördükleri şeyin dehşetinden, göz kapakları bile kıpırdamaz."²⁰³

يوم الحساب *Hesap Günü*:²⁰⁴ Kıyametin en önemli anlarından

birisidir. Kur'an, yapılan iyiliklerin ve kötülüklerin hesaplarının çıkartılacağı günün yaklaştığını²⁰⁵ bildirirken, bu hesabın çok çabuk tahakkuk edip hükme bağlanacağından²⁰⁶ bahseder. İnkarcıların, yeniden dirilmeyi kabul etmediklerinden dolayı hesaba çekilmeyi de ummalarına²⁰⁷ karşılık Cenab-ı Hak, onların kendisine döneceklerini ve hesaplarının yine kendisine ait olduğunu²⁰⁸ onları kötü²⁰⁹ ve şiddetli bir hesapla²¹⁰ yargılayacağını, mü'minleri ise çok kolay bir hesaba tabi tutacağını²¹¹ zikretmektedir.

يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة *Alış-Veriş, Dostluk ve (Kafirlere)*

Aracılığın Olamayacağı Gün:²¹² O gün, kurtulmak için ne bir fidye²¹³ ne de fayda verecek bir dostluğa ve sadakate imkan ve mahal yoktur.²¹⁴ Dünyada kötülük hususunda birbirleriyle dostluk kurup ahbap olanlar²¹⁵ birbirlerinin helak olmalarına sebep oldukları için kıyamet gününde²¹⁶ düşman olacaklar²¹⁷

²⁰³ Ebu's-Suud, V/55.

²⁰⁴ İbrahim, 41; Sad, 16, 53; Ğafir, 27.

²⁰⁵ Enbiya, 1.

²⁰⁶ Bakara, 202; Al-i İmran, 19, 199; Maide, 4; Ra'd, 41; İbrahim, 51; Nur, 39; Ğafir, 17.

²⁰⁷ Nebe', 27.

²⁰⁸ Ğaşiye, 25, 26.

²⁰⁹ Ra'd, 18, 21.

²¹⁰ Talak, 8.

²¹¹ İnşikak, 8.

²¹² Bakara, 254; İbrahim, 31.

²¹³ Kafirlerin, kıyamet günü günahlarına karşı fidye temennisinde bulunmaları ve bu temennilerinin boşa çıkması ile ilgili ayetler için bkz. Maide, 36; Zümer, 47; Hadid, 25.

²¹⁴ Suyutî, I/212.

²¹⁵ Suyutî, II/167.

²¹⁶ Suyutî, a.y.; Neseî, III/1608.

²¹⁷ Zuhuruf, 67.

ve dünyadaki dostluklarından son derece pişmanlık duyacaklardır.²¹⁸ Allah yolunda O'na itaat uğrunda dost olanların dostlukları ise gerçek ve ebedi bir dostluktur.²¹⁹

Ahirette, günahkarlara, mazeret bildirmeleri için de izin verilmeyecektir.²²⁰ Zira uzuvları, yaptıkları şeyleri bir bir haber vermek suretiyle şahidlik edeceklerinden²²¹, ortaya atılan mazeretlerin hiç bir önemi kalmayacaktır²²². Taberi şöyle der: "Müşriklere özür beyan etmeleri fayda vermez. Çünkü onlar sadece batıl şeylerle mazeret beyan ederler."²²³

Kıyamet günü kafirler, müşrikler, zalimler, günahkarlar, günahlarına bedel olarak, azaptan kurtulmak için yaptıkları kötülöklere mukabil fidyeye verme arzusunda bulunacaklar, fakat bu arzuları kesinlikle gerçekleşmeyecektir²²⁴. Zira o gün, dünyada geçerli olan hiç bir yol yordam geçerli değildir.²²⁵

يوم التناد *Feryat Etme (Bağırıp Çağırışma) Günü*:²²⁶ O gün, insan, mahşere çağrıldığı veya insanlar birbirlerine seslenip yardım talebinde bulunacağı için, kıyamet gününe bu ad verilmiştir.²²⁷ O gün, azaptan kurtulmak için yardım istemek, kimseyi azaptan kurtarmaz ve yardım onlara ulaşmaz. Bağırarak ve yardım istemek zaten kimseye fayda da vermeyecektir.²²⁸

²¹⁸ Furkan, 27.

²¹⁹ Beydavî, II/377; Suyutî, a.y.; Neseî, III/1608.

²²⁰ Mürselat, 36. Ğafir, 53; Rum, 57, Tahrim, 7.

²²¹ Suyutî, II/246.

²²² Bkz. Kıyame, 15.

²²³ Taberî, XI/70.

²²⁴ Bkz. Maide, 36; Zümer, 47; Mearic, II

²²⁵ Semerkandî, VI/149.

²²⁶ Ğafir, 32, Mü'minun, 65.

²²⁷ Bursevî, III/446

²²⁸ Ebu's-Suud, VI/142.

يوم الحسرة **Hasret (Pişmanlık ve Üzüntü) Günü:**²²⁹ O gün, insanlar hasret ve hüznü duyacak, yaptığı ve yapmadığı şeylerden pişmanlık hissedeceklerdir. Kötülük edenler, yaptıkları kötülöklere pişman olacak; iyilik yapanlar da yaptıkları iyiliklerinin az olduğuna, çok iyilik yapamadıklarına pişmanlık ve hasret duyacaklardır.²³⁰

يوم الفصل **Fasl (Ayırdetme, Ayırım) Günü:**²³¹ Bu, hükmün verildiği andır. Hidayetle dalaletin, iyi ve kötünün;²³² günahkarlarla günahsızların,²³³ hak ile batılın, haklı ile haksızın ayırdedileceği; yahut kişinin, akrabasından ve dostlarından ayrılacağı²³⁴ ve her birine yaraşan karşılığın verileceği kıyamet günüdür.²³⁵ Diğer bir ifadeyle insanlar o gün, bölük bölük ayrılacak,²³⁶ hesaptan sonra bir kısmı cennete bir kısmı da cehenneme yönelecektir.²³⁷

يوم الفتح **Fetih Günü:**²³⁸ Mü'minlerle düşmanları arasında hak ile batılın ayırdedileceği²³⁹ ve aralarında hüküm verileceği gündür.²⁴⁰

²²⁹ Meryem, 39.

²³⁰ Ruhü'l-Meanî, II/542.

²³¹ Sâffât, 21; Duhan, 40; Mürselat, 13, 14, 38; Nebe', 17.

²³² Beydavî, II/292; Neseî, III/1456.

²³³ Yasin, 59.

²³⁴ Beydavî, II/384; Suyutî, II/170.

²³⁵ Neseî, III/1913.

²³⁶ Rum, 43. Ayrıca bkz. Rum, 14.

²³⁷ Suyutî, II/100.

²³⁸ Secde, 29.

²³⁹ Neseî, III/1356.

²⁴⁰ Beydavî, II/237.

يوم الدين *Din Günü*:²⁴¹ “Her işin karşılığının verilir bitirileceği,

cezanın tahakkuk edeceği son gün” demektir ki bu gün, kıyamet gününün son lahzasıdır ve bu suretle “*Yevmu'd-din/din günü*”, kıyamete işaretler.²⁴²

Netice olarak diyebiliriz ki: Buraya kadar verdiğimiz kavramlara dikkat edilirse Kur'an'da ahiret hayatının isimleri, zaman ve mekan boyutu olmak üzere iki ana noktada odaklaşmaktadır. Yukarıdaki kavramlarda da görüldüğü gibi ahiret kavramının mekan boyutuyla isimlendirilmesi, zaman boyutuyla isimlendirilmesine nisbetle daha yüzeysel ve sınırlıdır. Halbuki zaman boyutuyla ele alınan uhrevî kavramlar, daha ihtişamlı, daha bol, daha zengin ve daha derinlemesine bir görünüm arz eder. Öyle ki; ahiret hayatının bir bölümüyle ilgili, aynı zaman boyutunu ifade eden onlarca kavramla bir anda yüz yüze gelmek mümkündür. İşte bu zaman boyutuyla sunulan ahiret isimlerinde “*yevm/gün*” kavramının diğerlerine göre tartışmasız bir üstünlüğü söz konusudur. Bu bağlamda ahiret isimlerini bilmek, ahiret hayatında ortaya çıkacak manzaraları seyretmek, ahiret hayatının safhalarını kademe kademe görüp tefekkür etmek, anlamak ve yorumlamak, ancak “*yevm/gün*” kavramıyla ifade edilen ayetlere yönelmekle gerçekleşebilir dersek, zannediyoruz mübalağa etmiş sayılmayız. Buradan hareketle diyebiliriz ki; Kur'an, ahiret hayatını sergilerken, keyfiyeti detaylı bir şekilde bilinmeyen bir anın (ahiretin) parçalarını genelde bir zaman dilimiyle netleştirerek gözler önüne sermiş ve bu ikinci hayata, “*yevm*”/o gün” adını vermiştir. Bu kavram, Kur'an'da, eskatolojik çerçevede son derece önemli bir yere sahiptir demiştik. Müştaklarıyla birlikte bu kelime, Kur'an da 474 defa tekrarlanmaktadır. Bu sayının cüzî bir kısmı, dünya hayatıyla ilgili bilinen bir

²⁴¹ Fatiha, 4; Hicr, 35; Şuara, 82; Sâffat, 20; Sad, 78; Zariyat, 12; Vakıa, 56; Mearic, 26; Müddessir, 46; İnfitar, 15, 17, 18.; Mutaffifin, 11.

²⁴² Yazır, I/82.

zaman dilimine tekabül ederken, çoğunluğunu uhrevî hayat ve onun kısımları oluşturmaktadır.

“Yevm/gün” kavramıyla vasfedilen uhrevî hayatla ilgili tabirler, sıfat-mevsuf veya muzaf-muzafün ileyh şeklindeki terkiplerle zikredilirken bu kavram, en çok “el-Ahir” ve “el-Kıyame” kelimeleriyle vasfedilmiş veya bunlara muzaf kılınmıştır. Bunların dışında “yevm” kavramı, uhrevî hayatın çok değişik yönlerini canlandıran diğer kavramlarla birlikte kullanılmış, her biri, ahiret hayatının ya tümüne veya bir bölümüne dikkatleri çekmiştir.

“Yevmu'l-Ahir/ahiret günü” kavramı, Kur'an da iman esasları bildirilirken, Allah'a imanın hemen akabinde, genel anlamda kullanılır ve hakkında fazla tafsilata girilmeden sadece ona iman emredilir.²⁴³

“Yevmu-l Kıyame/kıyamet günü” kavramı ise, pek çok ayette teferruatıyla ele alınır, bu kavramdan sonra, kabirlerden dirilmenin akabinde vuku bulacak hadiselerle ayrı ayrı temas edilir: “Kıyamet günü, kafirlerin azaba sevk olunacağından,²⁴⁴ ihtilafa düşülen konularda, Allah'ın hükmedeceğinden,²⁴⁵ Allah'ın, kafirlerle konuşmayı onları temize çıkarmayacağından,²⁴⁶ muttakilerin kafirlerden üstün olacağından,²⁴⁷ emanete ihanet edenlerin, ihanet ettikleri şeyler ile geleceğinden,²⁴⁸ biriktirilen malın boyuna dolanacağından,²⁴⁹ ecirlerin ödeneceğinden,²⁵⁰ “Allah'ın herkesi toplayacağından,²⁵¹ Allah'a karşı o gün mücadele

²⁴³ Bkz. Bakara, 8, 62, 126, 177, 228, 232, 264, Al-i İmran, 114; Nisâ, 38, 39, 59; Maide, 69; Tevbe, 18, 19, 29, 44, 45, 99; Nur, 2; Ankebut, 36; Ahzab, 21; Mücadele, 22; Mümtehine, 6; Talak, 2.

²⁴⁴ Bakara, 85.

²⁴⁵ Bakara, 113; Al-i İmran, 55; Nisâ, 141; Yunus, 93; Nahl, 62, 124; Hacc, 69; Secde, 25; Casiye, 17.

²⁴⁶ Bakara, 174; Al-i İmran, 77.

²⁴⁷ Bakara, 212.

²⁴⁸ Al-i İmran, 161.

²⁴⁹ Al-i İmran, 180.

²⁵⁰ Al-i İmran, 185.

²⁵¹ Nisâ, 87; En'am, 12; İsra, 97; Taha, 124; Casiye, 26.

olmayacağından,²⁵² şahitlik yapılacağından,²⁵³ Allah'ın zînetinin ve temiz rızıkların mü'minlerin olacağından,²⁵⁴ mazeret bildirilmeyeceğinden,²⁵⁵ Allah'a karşı iftirada bulunanların durumundan,²⁵⁶ kafirlerin lanete tabi tutulacağından,²⁵⁷ küfür babalarının, cehenneme giderken kendi kavimlerine önderlik edeceğinden,²⁵⁸ yoldan çıkanların, kendi günahlarıyla beraber saptırdıklarının günahlarını da yükleneceğinden,²⁵⁹ şirk koşanların rüsvay edileceğinden,²⁶⁰ herkesin kitabının neşredilerek kendi eline tutuşturulacağından,²⁶¹ Allah'ın ayetlerini ve ahireti inkar edenlere hiç değer verilmeyeceğinden,²⁶² Allah'ın huzuruna çıkılacağından,²⁶³ Allah'a şirk koşanların, O'nun huzuruna tek tek çıkacağından,²⁶⁴ Kur'an'dan yüz çevirenlerin, ağır bir günah yükleneceklerinden,²⁶⁵ terazilerin kurulacağından,²⁶⁶ iman edenlerin, Yahudilerin, Hıristiyanların, Mecusilerin ve Allah'a şirk koşanların birbirinden ayrılacağından,²⁶⁷ insanların dirileceğinden,²⁶⁸ kafirlere yardım olunmayacağından,²⁶⁹ putperestlerin birbirini lanetleyeceğinden,²⁷⁰ Allah'a ortak koşulan putların, müşrikleri inkar edeceklerinden,²⁷¹ kendilerini ve ailelerini helake düşürmüş

²⁵² Nisâ, 109.

²⁵³ Nisâ, 159.

²⁵⁴ A'raf, 32.

²⁵⁵ A'raf, 172.

²⁵⁶ Nahl, 25; Ankebut, 13.

²⁵⁷ Hud, 60, 99; Kasas, 42.

²⁵⁸ Hud, 38.

²⁵⁹ Nahl, 25; Ankebut, 13.

²⁶⁰ Nahl, 27.

²⁶¹ İsrâ, 13.

²⁶² Kehf, 105.

²⁶³ Kasas, 61.

²⁶⁴ Meryem, 95.

²⁶⁵ Taha, 100, 101.

²⁶⁶ Enbiya, 47.

²⁶⁷ Hacc, 17.

²⁶⁸ Mûminun, 16.

²⁶⁹ Kasas, 41.

²⁷⁰ Ankebut, 25.

²⁷¹ Fatır, 14.

olanların, asıl hüsrana düşen kimseler olduğunun ortaya çıkacağından,²⁷² insanların, Allah'ın huzurunda çok şiddetli münakaşaya gireceklerinden,²⁷³ zalimlerin, azaptan kurtulabilmek için fidye verme temennilerinden,²⁷⁴ Allah'a karşı yalan söyleyenlerin yüzlerinin kapkara kesileceğinden²⁷⁵ yeryüzünün, Allah'ın tasarrufunda, göklerin, O'nun kudretinde olduğundan,²⁷⁶ kimin daha hayırlı olduğunun ortaya çıkacağından,²⁷⁷ insanlara yaptıkları her şeyden haber verileceğinden,²⁷⁸ hısım ve akrabanın, evlatların fayda vermeyeceğinden²⁷⁹ bahsedilirken, bütün bu tablolar, uhrevî hayatın bir bölümünü ifade eden²⁸⁰ ve ahiret gününe bu yönüyle isim olan "Yevmu'l-Kiyame" kavramı bağlamında sunulmaktadır.

Burada dikkatleri çeken önemli bir nokta da şudur: Kur'an, cennet ve cehenneme girme dönemine kadarki ahiretin farklı kesitlerini, yukarıdaki gibi, "Yevmu'l Kiyame" kavramı ve akabindeki cümlelerle açıklama yoluna giderken, başka ayetlerde, o gün gerçekleşecek olan hadiseleri, "yevm" kavramına bağlayarak ahiret gününe özel isimler kılmıştır. Yani; Kur'an, "yevm" kavramını, bir yandan "Yevmü'l- Kiyame" şeklinde kullanıp peşi sıra kıyamet gününde vuku bulacak hadiselerle detaylandırmış, diğer taraftan bu kavramı, o gün vuku bulacak olan hadiseleri ifade eden kavramlara (sıfat-mevsuf, muzaf-muzafun ileyh şeklinde) bağlayarak ahiret için özel isimler konumuna getirmiştir.

²⁷² Şûrâ, 45.

²⁷³ Zümer, 31.

²⁷⁴ Zümer, 47.

²⁷⁵ Zümer, 60.

²⁷⁶ Zümer, 67.

²⁷⁷ Fussilet, 40.

²⁷⁸ Mücadele, 7.

²⁷⁹ Mümtehine, 3.

²⁸⁰ "Yevmu'l-kiyame" kavramı Kur'an'da bazen kıyametin kopacağı anı, yani ahiret hayatının ilk merhalasını, bazen de kıyamet gününün genelini ifade etmektedir. Mesela, bkz. Kiyame, 1-6; Maide, 14, 64; A'raf, 167; Ahkâf, 5; İsrâ, 58, 62; Kalem, 39.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdübâki*, Muhammed Fuâd, **el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, İstanbul, 1990.
- el-Alûsi*, Ebu'l-Fadl Şihâbuddin, es-Seyyid Mahmûd, **Rûhu'l-Meânî**, Beyrut, 1985.
- Âsım Efendi*, **Kâmûs-ı Okyanus Tercümesi**, b.y.y. 1268.
- Ateş*, Süleyman, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul, 1990.
- el-Beydâvî*, Nâsirüddin Abdullah b. Ömer, **Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil**, Beyrut, 1408/1988.
- Bilmen*, Ömer Nasûhi, **Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri**, İstanbul, 1964.
- el-Buhârî*, Muhammed b. İsmail, **Sahîhu'l-Buhârî**, İstanbul, 1315.
- Bursevî*, İsmail Hakkı, **Rûhu'l-Beyân**, Mısır, 1276.
- Çantay*, Hasan Bastî, **Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim**, İstanbul, 1988.
- Ebu'l-Bekâ*, Eyyub b. Hüseyin, **el-Külliyât**, Beyrut, 1993.
- Ebu's-Suûd*, Muhammed b. Muhammed, **İrşâdû'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Beyrut, tsz.
- Ebû Hayyân*, Muhammed b. Yusuf, **el-Bahru'l-Muhîf**, Beyrut, 1403/1983.
- **en-Nehru'l-Mâdd Mine'l-Bahr** (el-Bahru'l-Muhit Kenarında), Beyrut, 1403/1983.
- Fîrûzâbâdî*, **Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîr-i İbn Abbâs**, Beyrut, 1412/1992.
- el-Ğazâlî*, Ebû Hâmid, **İhyâ-u Ulûmiddîn**, Mısır, tsz.
- Güngör*, Mevlüt, **Kur'an Penceresinden Bakış**, İstanbul, 1995.
- el-İsfehânî*, Râğıb, **Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân**, thk. S. Adnan Davudî, Beyrut 1412/1992.

- Ibn Cevzi*, Ebu'l- Ferec, **Nüzhettü'l- A'yünü'n- Nevâzır fi İlmi'l- Vücûh ve'n Nazâir**, Beyrut, 1987,
- Ibnü'l-Esîr*, Mecdüddîn Ebi`s-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed, **en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîs**, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Beyrut tsz.
- Ibn Mâce*, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, **Sünen**, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, Mısır 1972.
- Ibn Kesîr*, İmadüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâil, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Beyrut 1410/1990.
- Ibn Manzûr*, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrem, **Lisânü'l-Arab**, Beyrut, tsz.
- el-Kurtubî*, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, **el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, Beyrut 1988.
- el-Mâverdî*, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, **en-Nüket ve'l-U'yûn**. Beyrut, 1992.
- Mukatil b. Süleyman*, **el- Vücûh ve'n- Nazâir**, İstanbul, 1993
- Müslim*, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac, **el-Câmiu's-Sahîh**, Beyrut 1972.
- en-Nesefî*, Abdullah b. Ahmed, **Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, Beyrut, 1408/1988.
- en-Nisâbüri*. Nizâmüddin Hasan b. Muhammed, **Ğarâibu'l-Kur'ân ve Rağâibu'l-Furkân**, thk. İbrahim Atve Avz. Mısır, 1389/1969.
- Paçacı*, Mehmet, **Kur'ân'da ve Kitâbı Mukaddes'te Ahiret İnancı**, İst., 1994.
- er-Râzi*, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, **et-Tefsîrû'l-Kebîr**, Beyrut tsz.
- es-Sâbûni*, Muhammed Ali, **Safvetü't-Tefâsîr**, İstanbul, tsz.
- es-Semerkandî*, Ebu'l-Leys, **Tefsîrû'l-Kûr'ân** (Sadeleştiren: Mehmet Karadeniz), İstanbul, 1993.

- es-Süyûti*, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr, **ed-Dürri'l-Mensûr fî Tefsîri'l-Me'sûr**, Beyrut 1983.
- es-Süyûti*, Celâleyn, Kahire, tsz.
- eş-Şevkânî*, Muhammed b. Ali, **Fethu'l-Kadîr**, Beyrut tsz.
- eş-Şeyh Zâde*, **Hâşiyetü Şeyh Zâde Ale't-Tefsîri'l-Kâdî Beydâvî**, Matbaai Osmaniyye, tsz.
- et-Taberî*, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Beyrut 1992.
- et-Tabresi*, Ebu Ali el-Fadl b. Hasan, **Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Beyrut, 1986.
- et-Tahânevî*, Muhammed Ali el-Fârûkî, **Keşşâf-ı Istılâhâtî'l-Fünûn**, Tahran, 1967.
- et-Tirmizi*, Ebu İsa Muhammed, **el-Câmiu's-Sahîh**, Beyrut tsz.
- Yavuz*, Ömer Faruk, **Kur'ân ve Kıyamet**, İstanbul, 1997.
- ez-Zemahşerî*, Cârullah Muhammed b. Ömer, **Esâsü'l-Belâğa**, Beyrut 1965.

KUR'ÂN'A GÖRE AHİRET İNANCININ BİREYSEL VE TOPLUMSAL YÖNÜ

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÇELİK*

İçinde yaşadığımız bu dünya gezegenine nereden ve niçin geldiğimiz, bu dünyayı kimin ve niçin yarattığı, bu Yaratıcı ile olan ilişkilerimiz nasıl ve ne şekilde olmalı? Bizim bu dünyadaki rolümüz nedir? Bu görünen alemin ötesinde başka bir alem var mıdır? Şayet cevabımız olumlu ise, bu hayat nasıl olacaktır? gibi bir takım sorular insanoglunun zihnini eskiden beri meşgul etmektedir.

İspanyol Filozof Miguel Unamuno, insan arzularının en büyüğü olduğu kadar en eskisi de sayılan ebediyet duygusu ve yaşama özlemiyle dolu olarak, hayatın sırrını bir büyük soru ile bağlantılı görür. O şöyle der: "Şu kanaate vardım ki, bütün insanlar için bir tek çetin ve zor iş vardır. O da insanı ilgilendiren en asıl sorun, her birimiz öldükten sonra, semu ve benmi bilincimizin başına neler geleceği sorunudur."¹

Ölüm sonrası hayat, insanı ilgilendiren çok önemli soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Ama o insan, her nasılsa şu anda buradadır ve fakat bir sona doğru zorunlu ve hızlı olarak yaklaşmaktadır. Adeta o, bir zafer noktasına doğru koşmaktadır. Zafer noktası ise, sanki mezar olarak karşısında durmaktadır. İnsan için dünya ne kadar önemli ise, ölümle noktalanacak bu hayattan sonra gideceği yer de, en azından o kadar önemli olmalıdır. Zira, birkaç yılla sınırlı olan dünya

*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ H.H. Titus, *Living Issues in Philosophy*, Newyork, 1970, s. 452

hayatı, yerini ebedî sonsuz bir âleme bırakmaktadır. Acaba, bu insan her hangi bir canlı gibi toprağa karışıp, yok olup gidecek midir? Eğer buna evet denirse, insanın hak, erdem, ahlâk, fazilet vb. değerlerini ne ile temellendireceğiz? Yoksa insan, ölüm ötesine dair bir şeyler yapmalı ve bu konuda bir takım arzu ve ümit içerisinde olmalı mıdır? Eğer böyle bir ümit mümkünse, bu nasıl olacaktır?² Biz, bu soruların doğru cevaplarını ancak Kur'ân'da bulabilmekteyiz.

Kur'ân'ı Kerim'in beyanına göre, dünya helak ve yok olduktan sonra, yeni bir âlem kurulacaktır. Ölümlerin tekrar dirilmesiyle başlayacak olan bu âlem, "yevmu'l-kıyâme" yani kıyamet günü olarak tavsif edilen kozmik olayla başlar. "Kıyam" mastarından türemiş olan Kıyamet; sözlükte, ayağa kalkmak, ayaklanmak, dirilmek, saygıyla beklemek gibi anlamlara gelmektedir.³ Bu itibarla Kur'ân, insanın gerek ölüm ötesine uzanan serüvenini ifade etmek ve gerekse, bu zaman ve mekâna yapılacak imanı bildirmek için, daha kuşatıcı olan Ahiret kavramını kullanmıştır.⁴

Kıyâmet bir terim olarak, içinde yaşadığımız evrenin ve onun bünyesinde yer alan dünyanın parçalanıp dağılması, her şeyin alt üst edilerek ayağa kalkması ve bütün şuurlu varlıkların dünyada sergiledikleri eylemlerin, iyi mi kötü mü olduğunu görmek üzere, Allah (c.c.)'ın huzurunda keyfiyetini tam bilemediğimiz bir şekilde hesap vermeleri şeklinde tanımlanmıştır.⁵ Bunun ne zaman olacağı bilinmemektedir. Ancak İslamî naslardan anladığımıza göre, bir takım şartlar tahakkuk edip,⁶ yeryüzünde Allah'a ibadet edecek kimse kalmadığında⁷ Allah,

² el-Aşkar, Süleyman, *el-Akîdetu Fillah*, Kuveyt, 1983, s. 12; Taylan, Necip, *İslam Düşüncelerinde Din Felsefeleri*, İst. 1994, s. 150.

³ İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukrem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, tsz. XII, 496-97. Kavama md.

⁴ bkz. Bakara, 2/4; Nisâ, 4/ 38.

⁵ el-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu lı Ahkâmi'l- Kur'an*, b.y.y. tsz. XIX, 92, 98; Aydın, Ali, Arslan, *İslâm'da İman ve Esasları*, İst. 1969.s.156

⁶ bkz. el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, İst. 1992. İman, 36.

⁷ bkz. Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccac, *Sahihu Müslim*, İst.1992, Fiten, 131.

İsrâfîl'e sûra üfürmesini emredecek ve sonuçta kıyâmet kopacaktır.⁸ Kıyâmet koştuktan sonra başlayan ve insan için ikinci bir yaşam mekânı sayılan bu âleme, Ahiret diyoruz.

Âhiret, Arapça bir kelime olup, “son”, “sonra” anlamına gelen “e-h-r” kökünden gelir. Tef'il kipine aktarıldığında, sonraya bırakmak, ertelemek, istif'al kalıbında kullanıldığında ise geriye bırakmayı arzulamak, geriletmek gibi anlamlara gelmektedir. Kur'ân'ı Kerim'de genelde, “evvel”in karşıtı manasında kullanılmaktadır. Ahiret, kelime olarak sıfat ise de, bazen mevsufu olan isim ile, yani “el-yevmu'l-ahire”, “ed-dâru'l-ahire” (sonraki hayat) şeklinde kullanılır.⁹

İnsan Kur'ân'a inandığında yukarıda ifade ettiğimiz bir çok soruya cevap bulmakta, kendisinin dünyaya kulluk için gönderildiğini öğrenmekte¹⁰, başıboş bırakılmayacağını anlamakta ve böylelikle de hayatını düzene sokmaktadır. Nitekim Kur'ân'da, “Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız.”¹¹; “İnsan kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır.”¹² açıklaması yapılmıştır.

Bu âyetlerden anlıyoruz ki, şu anda yaşadığımız dünya hayatı, Allah'ın dilediği zamana kadar da sürecek olan bu yaşam, ruhun bedeni terketmesiyle başka bir hayat tarzına, yani ahirete dönüşecektir. Orada Allah, insanları ve cinleri aynı yerde toplayarak hesaba çekecektir.¹³

Diğer taraftan yukarıdaki âyetler bize, dünyadaki tüm canlılar içinde görevi ve sorumluluğu olan tek varlığın insan ve cinler olduğunu bildirmektedir. İnsan

⁸ İncil Barnaba, *Dirasat havle Vahdeti'd-Din İnde Musa ve İsâ ve Muhammed*, (tah.Seyfullah Ahmed Fadi), Kuveyt, 1983, s. 388.

⁹ el-İsfehâni, er-Râğıb, *el-Mufreddât fi Garibi'l-Kur'ân*, İst. 1986, s. 13,14; İbn Manzûr, *a.g.e.* IV, 11,12; Aydın, *a.g.e.* s. 156.

¹⁰ bkz. Zariyât, 52/56

¹¹ Mû'minûn, 23/115.

¹² Kıyâme, 76/36.

¹³ el-Kurtûbî, *a.g.e.* XIX, 97, 98; es-Seyyid Sabik, *el-Akaid el-İslâmiyye*, Beyrut, 1992; Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, (çev.Alparslan Açıkgenç), Ankara, 2000.

hayatını anlamlı kılan, ona değer katan temel özellik, insanın bir görev şuurunu içerisinde dünyaya gönderilmesidir. Buna göre, vazifesini ihmal eden ve sorumsuz bir hayat yaşayan insanlar, gerçek anlamda insanlık değerini kaybetmiş olurlar. Bu dünyada bir kısım insanlar, görünüşte insanlığın gereği olan vazifeleri ihmal etmiş ve bunların sorumluluğundan belki kurtulmuş olabilirler. Ancak yukarıdaki âyet gösteriyor ki, ilahî sorumluluktan kurtulmak ve Allah'ın huzurunda hesap vermekten kaçmak, hiç kimse için mümkün olmayacaktır. Bunun aksini düşünmek, ahlâk nizamını ve bu nizamın temeli olan mutlak adaleti inkâr etmek sonucuna da götürür.¹⁴

O halde nedir ölüm? İslam inancında ölüm, ne yolun nihayeti, ne de insanın sonudur. O bir yerden başka bir yere, bir durumdan başka bir duruma, bir yurttan başka bir yurda geçiştir.¹⁵ Diğer bir ifade ile, şu veya bu şekilde veyahut dini düşünceden gelen bir öte dünya fikrine sahip biri için ölüm bir son değil, tersine bilincinin sürekliliği içinde vukû bulmuş, başka bir ifade ile ölen kimse tarafından tecrübe edilen bir olay olmaktadır.¹⁶

Bu itibarla Kur'ân'ın gerçek hayat olarak nitelendirdiği¹⁷, hiçbir canın başka bir cana fayda vermeyeceği¹⁸ ve Allah'a döneceğimiz o günden korunmamız gerektiğini¹⁹, ve yine Kur'ân'ın o günde, ne babanın evladına ve ne de evladın babasına hiçbir biçimde fayda veremeyeceği bir gün olarak nitelediği ahiret günü²⁰, hiç şüphesiz, her canlı için mutlaka tahakkuk edecektir.²¹

¹⁴ Seyyid Kutub, *fi Zülâli'l-Kur'ân*, Beyrut, tsz. IV. 2482, VI, 3773; *Kur'ân'ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Komisyon, D.İ.A. Ankara, 1993, s. 348.

¹⁵ Anter, Ahmed, Hassad, *el-İmanu bi'l-Yevmil'l-Âhir ve Eseruhu fi's-Sulûk*, bkz. Mecelletu'l-Ezher, 47.Yıl, C.3.1995 h. s. 314.

¹⁶ İzzî, Alî b. Muhammed, *Şerhu'l-Akâide et-Tahaviyye*, Mısır, tsz. s. 400, 401.

¹⁷ bkz. Ankebût, 29/64.

¹⁸ bkz. İnfitâr, 82/19.

¹⁹ bkz. Bakara, 2/281.

²⁰ bkz. Lokmân, 31/33.

²¹ bkz. Al-i İmrân, 3/185.

Dolayısıyla herkes, öldükten sonra dirilecek ve dünyada yaptığı amellerinden hesaba çekilecektir.²² Yine Kur'an'ı ifadeye göre, kişi kıyamet gününün dehşeti karşısında, kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve çocuklarından kaçacaktır.²³ Ve o gün nice yüzler ağaracak, nice yüzler de kararacaktır.²⁴ Nitekim, peygamber olmasına rağmen Hz. İbrahim bile, “*İnsanların dirilecekleri gün beni mahcup etme.*”²⁵ şeklinde Allah'tan niyazda bulunmuştur.

Esasında ahirete iman, semavî dinlerin, diğer bir ifade ile Allah inancına sahip dinlerin kabul ettiği bir akidedir. Çünkü her peygamber, özü bakımından aynı haberi getirmiş ve ahiret hayatını kendi toplumuna anlatmaya çalışmış, insanları ona imana çağırmıştır. Ancak Kur'an'ı Kerim'den önceki semavî kitaplar, gerek otantik gerekse apokrif kabul edilen nüshalarında, ahiret inancına yer vermekle beraber, bu konu hiçbir zaman Kur'an'da yer aldığı şekliyle etkileyici ve kapsayıcı değildir.²⁶

Kitap Ehli her ne kadar ahiret gününe iman etseler de, onların bu konudaki düşüncelerinin bir çoğu tashihe muhtaçtır. Mesela Hıristiyanlar; Yesû'un, yani Hz. İsa'nın kendisini insanlara feda edeceğini, böylelikle de hatalarının cezasından kurtulacağını zannederler. Bu görüş, Hintliler'in, Kirişna, Buda ile ilgili söyledikleriyle örtüşmektedir. Yahudiler'in ahiretle ilgili inanç bozuklukları Hıristiyanlar'ın içinde buldukları yukarıda anlatılan çelişkilerden farksızdır.²⁷ Diğer taraftan bazı batılı yazarlar da Kur'an'da yer alan ahiretle ilgili tasvirlerin, Hz. Peygamber'e Hıristiyanlık'tan intikal ettiğini ileri sürmektedirler. Mesela bu konuda Rosenthal şöyle demektedir; “İsrailiyat ile ilişkili olarak temas ettiğimiz İslâm'ın ahiret inancında, Yahudilik unsuru meselesi özel bir önem arz etmektedir.

²² bkz. Zilzâl, 1-8.

²³ bkz. Abese, 80/34, 36.

²⁴ bkz. Al-i İmrân, 3/ 106.

²⁵ Şu'arâ, 26/87.

²⁶ bkz. el-Akkâd, Abbas Mahmud, *el-Felsefu'l-Kur'âniyye*, Kahire, tsz. s. 164, 165; Topaloğlu, Bekir, *Ahiret* mad. bkz. D.İ.A. İst. 1989. 1, 544, 545.

²⁷ es-Seyyid Sabık, *a.g.e.* s. 265.

Şimdiye kadarki yaygın kanaate göre Muhammed ve onun getirdiği dinin yorumcularına bu malzeme Hıristiyanlıktan intikal etmiştir. Bunun Book of Jubiles ve Azra gibi, Kitab-ı Mukaddes'in Yahudiliğe ait kısımlarından farklı olan apokrifal ve vahyi naslardan geçmesi bu görüşü kuvvetlendirmektedir. Ancak Lut gölü parşömenleri arasında bu tür metinler bulmamız ve parşömenlerle bu genel literatür arasında oldukça göze çarpan bir alaka tesbit etmemiz sebebiyle, bu yazıların aynı zamanda Arabistan Yahudileri arasında da mütedavil olduğu düşüncesi hiçbir zaman imkânsız görülmemelidir..."²⁸

Aslında ilâhî dinlerde iman ve ahlâk esaslarının ortak olduğu bilinen bir gerçektir ve bu ortaklık tabii karşılanmalıdır. Fakat Hz. Peygamber'in, gaybe dayanan bu bilgileri onlardan almış olduğunu isbat etmek bize göre mümkün değildir. Çünkü Ahiretle ilgili bilgiler, ancak vahiy kanalıyla öğrenilebilen esaslardır.

Gerçekten de Kur'ân incelendiğinde onun ahiret hayatına iman ilkesine büyük önem verdiği görülecektir. Belki de bu yüzden olacak ki, Kur'ân, Ahirete iman etmeyi, Allah'a imanın hemen arkasından zikretmektedir. Nitekim O, müminleri överken "*Onlar Allah'a ve ahiret gününe inanırlar.*"²⁹, kâfir ve münafıklardan bahsederken de, "*Onlar Allah'a ve ahiret gününe inanmazlar.*"³⁰ açıklamasını yapmaktadır.

Kur'ân'm Ahiret inancına gösterdiği ihtimamın, ilk önce, Cahiliyye Araplarının, ölümden sonra dirilişi inkâr etmelerinden kaynaklandığı düşünülebilir.³¹ Zira Kur'ân'ın naklettiğine göre onlar; "*Hayat ancak dünya hayatıdır. Biz tekrar dirilecek değiliz.*"³² demekteydiler. Kur'ân'm bir başka pasajında da, Arapların çok net biçimde yeniden dirilişi inkâr ettikleri

²⁸ Ervin I. J. Rosenthal, *Judaism and Islâm*, 1961, New York. s. 17.

²⁹ bkz. Al-i İmrân, 3 / 114; Tevbe, 9 / 44; Mücadele, 58 / 22.

³⁰ bkz. Bakara, 2 / 264; Tevbe, 9 / 29, 45.

³¹ Kutub, Muhammed, *es-Sekafetu'l-İslâmiyye*, Makka. tsz. s.20.

³² En'am, 6 / 29.

nakledilmektedir. “Kafirler birbirlerine şöyle dediler: (Vücudunuz) parça parça ayrılıp toprak olduktan sonra yeniden yaratılışla dirileceğinizi haber veren bir adam gösterelim mi size? Acaba o, Allah’a karşı yalan mı uydurur. Yoksa onda bir delilik mi var? Hayır! Ahirete inanmayanlar azaptadırlar ve derin bir sapıklık içindedirler.”³³

Diğer taraftan bu âyetler, Arapların bu meseleyi hafife aldıklarını, gülüp geçmek için anlatılan gülünç kıssalar mesabesine indirdiklerini göstermektedir.³⁴ Adeta durum şöyledir: Bir adam gelmiş, güneşin batıdan doğduğunu söylüyor ve buna benzer hurafe şeyler anlatıyor. Bunun için de onlar, böyle bir düşünceyi getiren kişiyi, etrafına inanılmayacak ve gülünç haberler yayan kimseye benzetiyor ve dolayısıyla alaya almaya çalışıyorlar.³⁵ Bu insan, onların nazarında ya Allah’a iftirada bulunmuş veya bunamış mecnun (deli) bir kimse gibi saçma sapan konuşmaktadır.³⁶

Yine Araplar, Hz. Peygamber tarafından Ahirete imana çağrıldıklarında, onu alaya almışlardı. “Dediler ki, ‘sahi biz ölüp de bir toprak ve kemik yığını haline gelmişken, mutlaka yeniden dirileceğiz öyle mi?; ‘hakikaten gerek bize, gerekse, daha önce atalarımıza böyle bir vaadde bulunuldu; (fakat) bu geçmiştekilerin masallarından başka bir şey değildir.’”³⁷ Görüldüğü gibi, Cahiliyye çağı Arapları, tüm düşünce ve gayretlerini, adeta ahireti inkar üzerinde yoğunlaştırmışlardı. Şüpheli ve günlük tecrübeye çok bağlı olan bir şahsın, tamamen dağılmış olan bir insan vücudunun tekrar eski şeklini alarak yeniden hayata dönebileceğine kolayca inanması ve Ahirette hesap vereneği kabul etmesi zordur.³⁸ Çünkü onlar, Kur’ân’ın ifadesiyle, “âyetlerimizi tanımayarak inkar

³³ Sebe’, 34 / 7, 8.

³⁴ el-Kurtûbî, a.g.c. XVI, 169.

³⁵ er-Razî, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, tsz. XXV, 211

³⁶ el-Merâğî, Ahmed Mustafâ, *Tefsîru'l-Merâğî*, 1953, b.y.y. XXII, 61.

³⁷ Mû'minûn, 23/82,83.

³⁸ Diraz, Abdullah, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*, (terc. Salih Akdemir). 1983. 1. baskı, b.y.y. s.86.

etmişler ve: 'Sahi bizler, bir kemik yığını ve kokuşmuş toprak olduktan sonra yeni bir yaratılışla diriltilmiş mi olacağız?' demişlerdir."³⁹

Mekke müşriklerinin ahiret inancıyla ilgili bu alaylı tavrılarının sebebi, müşrik inanç sisteminde hükümün, Allah ile beraber sözde ilahlara dağıtılmış olması sonucunda ortaya çıkan güç boşluğundan kaynaklandığı söylenebilir. Bu tutum ve davranışı ile putperest Araplar, esasında taptığı ilahların da güçsüz ve tapılmaya layık olmadığını göstermektedir.⁴⁰

Gerçekten, ölüm, İslâm öncesi Araplarca bir yok oluş olarak kabul edilmiştir. Onlara göre ölüm bir son idi. Bu nedenle de ölümden sonrasını hemen hemen hiç düşünmüyorlardı. Onların çoğuna göre⁴¹ bu dünya hayatından sonra hiçbir şey olamaz, vücut toprağa gömülünce çürür toprak olur, ruh ise bir rüzgar gibi uçup gider.⁴² Hatta onlar, bu konuda emin olduklarından dolayı yemin dahi ediyorlardı. Nitekim Kur'an, "Allah onları diriltmeyecektir diye var güçleriyle Allah adına yemin ettiklerini söylemektedir."⁴³

O, dönem şairlerinden Abîdu'l-Abras'da bu konuda şöyle demektedir.

هل نحن الا كالأجساد نمر بها تحت التراب وأرواح كأرواح

"Biz (neyiz) toprağın altına götürdüğümüz bir vücutla, rüzgarlar gibi uçup giden ruhlardan ibaret değil miyiz?"⁴⁴

Görüldüğü gibi, İslam'dan önceki dönem insanı, dünyada her şeyin boş olup, onun ötesinde de hiçbir şeyin mevcut olmadığını ve dolayısıyla da, kişinin şu fani hayatın, mümkün olduğu kadar tadını çıkarması gerektiğini tavsiye

³⁹ İsrâ, 17/98.

⁴⁰ Paçacı, Mehmet, *Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, İst. 1994, s. 78.

⁴¹ Izutsu, Toşihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (terc. Süleyman Ateş), İst. tsz. s.117.

⁴² Cahiliyye Araplarının ahiret inancıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Güllüce, Veysel, *Kur'an'ı Kerime Göre Ahiretin Varlığı*, (Basılmamış doktora tezi), Erzurum, 1996.

⁴³ bkz. Nahl, 16/38.

⁴⁴ Abîdu'l-Abras, *Divan*, Beyrut, 1964. s.51.

etmektedir.⁴⁵ Yine o dönem şairlerinden Tarafa'ya göre de, ölüm bir sondur. Bu nedenle insan için yapılacak en iyi şey, bütün varlığıyla hayatın zevklerini yaşamak olmalıdır, o, şöyle der:

ألا أيهذا الا ثمي احضر الوغي و ان اشهد اللذات هل انت مخلدي .

“Ey sen! Savaşmış ve zevk peşinde koştuğum için beni kınayan! Ebedi kılabilir misin peki mevcudiyetimi (bu dünyada)?”⁴⁶ Görüldüğü gibi bunlara göre ölümle herşey bitmiştir. Böylece dünyadaki hayatın bir takım güzelliklerini bir süre için elde etmekten başka bir çare yoktur. Dolayısıyla ölümün korkunç yok edici karartısı, insan için bu güzellikleri anlamsız hale getirmektedir. Halbuki Kur’ân, ahiret ile dünyadaki varoluşa bir amaç kazandırmaktadır. Ona göre insan artık ölümle yok olmamaktadır.⁴⁷

İşte bu düşünceden hareketle, Cahiliyye döneminde bitip tükenmek bilmeyen karışıklıkların ve kabile savaşlarının, bu inançsızlığın bir tezahürü olduğunu söyleyebiliriz. Bize göre müşrik Arapların Ahiret inancını kabul etmeme sebeplerinin bir diğeri de, dünyaperest olmalarıdır. Zira aşırı şekilde dünyaya bağlılıkla ölüm ötesini reddediş, çoğu kez birbirini doğru orantılı olarak etkilemekte, böyle bir anlayış çerçevesinde biri diğeri tamamlamaktadır. İşte yeniden dirilmeyi ve hesaba çekilme gerçeğini reddeden Mekkeliler, karşımıza çok gayretli, zeki ve kabiliyetli tüccarlar; dünya arzusu ile dolu iş adamları olarak çıkmaktadırlar.⁴⁸ Zaten Kur’ân, onların yazın ve kışın ticaret için seyahate çıktıklarından bahseder.⁴⁹

Burada şunu da belirtmemiz gerekir ki, Cahiliyye Araplarında oturmuş köklü bir inanç sistemi yoktu. Bu sistemde ilah mefhumu, o toplumun kendine has

⁴⁵ İzutsu, *Kur’ân’da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, (terc. Salahattin, Ayaz) İst. tsz. s. 78.

⁴⁶ bkz. ez-Zevzenî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn, *Şerhu Mu’allakatu’s-Sab’*, b.y.y. tsz. s.60.

⁴⁷ Paçacı, a.g.e. s. 121.

⁴⁸ İzutsu, *Kur’ân’da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 80. 81.

⁴⁹ bkz. Kureyş, 106/1, 2, 3.

kültürü çerçevesinde belirlenmişti. Ve bu sistemde, gerçek Allah inancına rastlamak bazı istisnalar hariç, mümkün değildi. Böyle bir inanç olmayınca, insanı ölümden sonra diriltecek ve onu hesaba çekecek kudrete sahip bir ilaha inanmak zordu. İşte böyle bir inanç sistemi, toplumu sorumsuz yaşayan ve her hangi bir manevi bağı olmayan bireyler haline getirmişti.⁵⁰

Diğer taraftan Kur'ân'ın Ahiret gününe verdiği önem Cahiliyye Araplarının inkârlarına karşı bir cevap olarak kabul edilse bile, insanların grup grup Allah'ın dinine girmelerinden sonra da, Kur'ân'ın, yine aynı noktaya dikkat çekmesinin arkasında daha başka sebepler aranabilir. Mesela son inen âyetlerden⁵¹, “Allah'a döneceğiniz günden korkun, sonra herkese kazandığı tamamen ödenecektir ve onlar zulme de uğramayacaklar.”⁵² pasajı bu bakımdan dikkat çekicidir.

Demek ki, Kur'ân'da ahiret inancını doğru anlama, insanın dünya hayatının gereği gibi kurulması ve sürdürülmesi için gerekli bir inanç olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim Kur'ân, devamlı olarak ahirette cereyan edecek olaylara dikkat çeker ve mesela şöyle der: “Biz de zebanileri çağıracağız.”⁵³; “Ahiret azabı (dünyadakinden) daha büyüktür.”⁵⁴; “Onlar için bizim katımızda bukağlar, cehennem, boğazı tıkayan bir yiyecek ve can yakan bir azap vardır.”⁵⁵; İnsan Rabbine döndürülecektir.”⁵⁶ Bunlar ve benzeri âyetler, insanı hesaba çekecek bir gücün, bir kudretin olduğunu hatırlatarak, bu işin ciddiye alınmasını ve hayat tarzının buna uygun olarak sürdürülmesini istemektedir.⁵⁷

⁵⁰ Paçacı, a.g.e. s. 81

⁵¹ bkz. ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed. *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut, 1988, I. IV.

⁵² Bakara, 2 / 281.

⁵³ Alak, 96/18.

⁵⁴ Kalem, 68/33.

⁵⁵ Müzzemmil, 73/12, 13.

⁵⁶ Alak, 96/8

⁵⁷ Paçacı, a.g.e. s. 127.

Öte yandan yaratılış itibariyle insana; kadın, çocuk, mal, mülk, süslü ve çekici gösterilmiştir.⁵⁸ Binaenaleyh bu çekicilik, insanoğlunu bunları elde etmek için çalışıp çabalamaya zorlamaktadır. Yoksa insanı evinden, barkından koparıp gurbet ellere sevk eden ve hatta çok zor şartlar altında yabancı diyarlarda çalıştıran bu duygu ve hislerden başka ne olabilir.? Kaldı ki, insanın dünyada belirli bir noktaya ulaşip orada durmasını engelleyen dini bir müeyyide de bulunmamaktadır. Aksine dinimiz, “*İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur*”⁵⁹, ve iki günü eşit olan zarardadır⁶⁰ şeklinde prensipler de koyarak, insanı daha çok çalışmaya teşvik etmektedir. Demek ki insanoğlunun bu çaba ve gayretlerini, istek ve arzularını, İslam’ın çizmiş olduğu hudutlar ve meşru gayeler belirlemeli ve kontrol altına almalıdır. Bunun için de kuvvetli kural ve kaidelere ihtiyaç olduğu çok açık ve net olarak kendini göstermektedir. Aksi takdirde yeryüzünü imar etmek ve Allah’ın dünyadaki halifesi durumunda olan insan, orayı savaşların, kargaşaların hüküm sürdüğü bir arenaya çevirir

Bu itibarla denebilir ki; Ahiret inancı aynı zamanda; **İnsanı Allah’ın çizmiş olduğu hudutlar dahilinde yaşamaya zorlayan bir kontrol mekanizmasıdır.**⁶¹ Böylelikle, Allah’a ve ahiret gününe iman, müslümanın en bariz ve başta gelen özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeptendir ki Kur’ân, “*Onlar gaybe iman ederler*”⁶² demektedir. Çünkü Allah’a ve ahiret gününe imanın merkezinde gaybe iman vardır. İşte burada Cahiliyye anlayışıyla İslâm düşüncesi arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Zira Cahiliyye zihniyetine göre, gaybe iman ilkeliktir. Çünkü onlar, görünmeyen varlıklara inananları, gericilik,

⁵⁸ bkz. Al-i İmrân, 3/14.

⁵⁹ Necm, 53 / 39.

⁶⁰ el-’Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Haflâ ve Muzilu'l-İlbâs*, Beyrut, 1985, s. 127.

⁶¹ Kutub, Muhammed, *İslâm'da Ferî ve Cemîye*, (terc. Mehmet Süslü) İst tsz s. 307.

⁶² Bakara, 2/4

yobazlık beceriksizlik ile suçlarlar. Ve onlara göre bu gibi duygu ve düşünceler hurafedir.⁶³

Halbuki, gerçekte durum böyle değildir. Çünkü Kur'ân devamlı dünya ahiret dengesini beraber işler. Nitekim o şöyle der: “Allah'ın sana verdiği nimetlerle ahiret yurdunu gözet. Dünyadan da nasibini unutma. Allah'ın sana yaptığı iyilik gibi, sen de başkalarına iyilikte bulun. Yeryüzünde bozgunculuk isteme. Çünkü Allah bozguncuları sevmez.”⁶⁴ Dolayısıyla Kur'ân, insanın dünyadan elini eteğini çekmesini, mutlak zühd yoluna girmesini veya kendisini tamamen ibadete vermesini istemediği gibi, kendisine tabi olanların tamamen dünyaya bağlanmalarını, sırf onun için çalışmalarını da kabul etmez.⁶⁵ Diğer bir ifade ile Kur'ân, insandan dünya nimetlerine karşı olumsuz bir tavır takınmasını istememektedir. Aksine onun insanlara tavsiye ettiği hayat tarzı, bu nimetlerden faydalanmanın belli bir ölçü ve düzene göre olmasıdır. Bunun aksine görüş beyan etmek, Kur'ân'ın, insanı kendisiyle karşı karşıya getirdiğini söylemekten farksız olur. Halbuki Kur'ân; bu konuda insanlara sunduğu ölçüler ve belirlediği sınırlarla insanın kendisiyle, toplumla ve tabiatla zıtlaşmasının önünü almayı hedeflediğini söylemektedir⁶⁶.

Bundan olacak ki, Hz. Peygamber bu konu üzerinde hassasiyetle durmuş ve insanın kendi fitratıyla zıtlaşmasının önüne geçmeye çalışmıştır. Nitekim onun bir gün Kıyâmet alametlerinden söz etmesi, bir grup sahabeyi derinden etkiler. Bunun üzerine onlar, Osman b. Maz'un'un evinde toplanarak, sürekli olarak oruç tutmaya, geceleri namaz kılmaya, yatakta yatmamaya, nefsin hoşuna giden gıdaları yememeye ve kadınlara yaklaşmamaya söz verirler. Bu olayı duyan Hz. Peygamber hemen yukarıda sözü edilen kişinin evine gider ve onlara, “Ben

⁶³ Kutub, a.g.e. s. 308

⁶⁴ Kasas, 28/77

⁶⁵ Zuhayli Vehbe, *Fert ve Topluma Kur'ân'ın Mesajı*. (terc. H. İbrahim, Kutluay), İst. 1995, s. 5.

⁶⁶ Özsoy, Ömer, *Sunnetullah*, Ankara, 1994, s. 114.

bununla emrolunmadım; nefsinizin, sizin üzerinizde hakkı vardır. Bazen oruç tutun bazen tutmayın. Gecenin bir kısmında da uyuyun. Ben geceleri bazen kalkar namaz kılarım, bazen de yatar uyurum. Bazen oruç tutar bazen de tutmam. Et ve yağ yerim. Kim benim sünnetimden ayrılırsa benden değildir”⁶⁷ der. Bu ve benzeri olaylar gösteriyor ki, İslam bir denge dinidir. İster maddî isterse manevî açıdan olsun, her türlü aşırılığa kapılarını kapatmış ve dünya menfaatleri ile ahiret menfaatlerini düzenli şekilde bir araya getirerek insanlara erişilmez bir medeniyet örneği sunmuştur.

Bütün bunların yanında o, işlerini sağlam yapmak, yeryüzünde fesat ve bozgunculuk çıkarmamaları için insanlara emir ve tavsiyelerde bulunmayı, beşeri hayatın işlerini düzene koymak için de ellerinden gelen çaba ve gayreti göstermelerini ve her işi hak ve adalet esası üzerine bina etmelerini onlardan istemiştir.⁶⁸

Bu itibarla diyebiliriz ki; ahiret inancı, bizim dünyaya karşı olabilecek aşırı meylimizi kontrol altına almaktadır. Zira, ahiret gününe iman etmeden hayat, sağlıklı bir biçimde rayına oturmaz ve gerçek rotasını bulamaz. Burada “iman” derken, gerçek “iman”ı, yakın derecesine ulaşan imanı kastediyoruz. Çünkü, Ahiret gününe gerçek anlamda imanı olmayan şöyle düşünür. “Ömür denilen şey bir daha ele geçmeyen bulunmaz bir fırsattır. Ne kadar uzun olursa olsun, yine de kısa sayılır. Bir yıl dahi olsa, bu ömür ele geçmiş bir fırsattır”. İçinden geçen bir ses şöyle der: “Bir daha dönmemek üzere geçip giden şu sınırlı kısa dönemin lezzetlerinden mümkün olan son hadde kadar faydalanmalı ve tat almalısın.”⁶⁹ Hiç şüphesiz inananlardan da bu düşünceye açık olanlar bulunabilir, fakat bize göre Ahirete gerçek manada iman edenler böyle bir düşünce içerisinde olmamalıydılar.

⁶⁷ Müslim, *a.g.e.* Nikâh, 5. Ayrıca bkz. Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, İst. tsz. s. 136.

⁶⁸ Zuheyli, *a.g.e.* s. 122.

⁶⁹ Kutub, *a.g.e.* s. 306.

Dünyayı bir ganimet yeri sayan insan, helal-haram demeden, mal toplar ve onu ister meşru ister gayr-i meşru olsun, düşünmeden harcar. Ve bunun neticesi olarak da toplum, herkesin birbirini ezdiği ve birbirini aldattığı, yolsuzlukların yayıldığı, mal ve can güvenliğinin tehlikede olduğu bir yer haline gelir. Fakat Ahirete gerçek manada inanan insan için durum çok daha farklıdır. Zira o, inanır ve bilir ki, kendisine cennette, “Gözlerin görmediği ve hiç kimsenin aklına gelmeyen nimetler”⁷⁰ hazırlanmıştır.

Hiç şüphesiz bu düşünce, “inanan insan, dünya nimetlerini terketmelidir” şeklinde yorumlanamaz. Bazıları bu düşünceyi yanlış değerlendirerek, ahiret inancının, müslümanları dünya hayatını ihmal etmeye, onları, ondan uzaklaştırmaya ve böylelikle de dünyayı zalim ve isyankarlara bırakmağa sevkettiğini söyleyerek büyük bir yanlışlığa düşmüşlerdir. Çünkü Kur’ân, her ne kadar ahiret hayatını dünyadan daha hayırlı kabul ettiğini, dolayısıyla esas kazanılması gerekenin ahiret yurdu olduğu üzerinde titizlikle dursa da, o, dünya hayatını bütünüyle de küçümsemez. Zira dünya hayatı dış duyuların hayatıdır ve bunlar olmadan ahiret de kazanılmaz. Bunu söyleyenler, kilise inancındaki ahiret düşüncesi ile İslam inancındaki ahiret düşüncesini birbirine karıştırmaktadırlar.⁷¹ Az önce de ifade edildiği gibi, İslam hiç bir zaman dünyayı terketmeyi istememiştir, aksine dünyayı Ahretin tarlası olarak kabul etmiştir.⁷² Demek ki İslam’a göre dünya bir vasıta, araçtır. İnsanın önüne konulan ve gidilmesi kaçınılmaz olan ahiret yurdunda, kaybeden veya kazanan olabilmek, dünya denilen vasıtanın gayesine uygun kullanılmasına bağlıdır. Bu sebeple dünyanın kendisi bir imtihan unsurudur. İnsandan beklenen bu imtihanı iyi bir notla aşmaktır.⁷³

⁷⁰ bkz. el-Buhârî, a.g.e. Dedu’l-Halk, 8

⁷¹ bkz. Faiz Ahmed, *el-Yevmu’l-Ahır fi Zilâli’l-Kurân*, Beyrut, 1989, s.5.

⁷² bkz. el-Aclânî, a.g.e. I, 495

⁷³ Doğan, Cemal, *İlâ Hâdisesinin İçümai Buudu*, bkz. Yeni Ümit, sayı, 33, s. 8

Konunun daha iyi kavranılması için şöyle bir örnek verebiliriz: Dünya hızlı giden son model bir araba gibidir. Bilindiği gibi şoför, ani bir tehlike anında arabayı durdurmak isterse firene basması gerekir; böyle bir durumda freni olmayan araba nasıl ki insanı felakete götürürse, aynı şekilde Ahirete iman da, dünyanın sonu gelmeyen istek ve arzularını kontrol altına alma hususunda arabanın freni mesabesindedir. Buradan hareketle denebilir ki, insanoğlunun dünya ve ahiret mutluluğu ancak ve ancak Ahirete tam bir imanla gerçekleşeceği için, Allah (c.c), Kur'an'da ısrarla ahirete imandan bahsetmektedir.

Ahiret İnancının Faydaları

A- Bireysel Açıdan:

1- Her şeyden önce, inanç esaslarından olan Ahirete iman, mutluluğun kaynağı, her türlü iyiliğin ve kurtuluşun temelidir. Nitekim büyük düşünür Sokrat (öl. M.Ö. 399) mutluluğu, "İnsanın kendi kendisiyle uyum halinde olmasıdır." diye tarif etmiştir.⁷⁴ İnsanın kendi kendisiyle uyum halinde olabilmesi içinse öldükten sonraki hayata inanması gerekir. Çünkü insan yaratılıştan gelen bir duyguyla yok olmaktan korkar ve ondan hoşlanmaz. Dolayısıyla o, varolmayı ve varlığını sürdürmeyi sever. Böylelikle de öldükten sonra var olacağına ve kendisini var edenin bulunduğuna inandığı anda önemli bir problemi çözmeye huzurunu yaşar. Kişide böyle bir inanç olunca gönlünde bazı ümitler belirebilir ve böylelikle ferahlar.⁷⁵

2- Ahirete iman olmadan kişinin müslüman olması, İslam dairesine girmesi mümkün değildir.⁷⁶ Çünkü bugüne iman, kişiyi kainatı Yaratana götürdüğü gibi, bu alemin sonunun ne olacağını da ona öğretmektedir. İnsan şayet bu bilgiyi kaybederse, o kişinin yaşamı, içinden çıkılmaz, gayesiz bir hal alır. Ve böyle bir

⁷⁴ bkz. Çubukcu, Agah, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara, 1987, 69.70. 5. baskı.

⁷⁵ a.g.e. a.y. krş. Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, 1994, b.y.y. s. 25. 6. baskı.

⁷⁶ Anter, a.g.e. s. 314.

kişi artık hayvanların derekesine düşer. Çünkü o, genelde sadece iç güdülerine göre hareket eden, yüce değer ve kıymetlere önem vermeyen, maneviyatını kaybetmiş bir şahıs olur.⁷⁷

3- Mümin, ahiret hesabından korktuğu için, ibadet ve taatlarını yerine getirme hususunda gayet dikkatli davranır ve bu konuda kendisine yardım etmesi için devamlı Allah'a yalvarır.⁷⁸ Böylelikle de Allah (c.c.)'a olan kulluğu ve bağlılığı devam eder.

4- İnsan, fitratı gereği, ebedilik özlemi duyar. Dolayısıyla ölümden sonraki âlemde ebedî olmayı arzuladığı gibi, bu dünyada da eserleri ve hatırasıyla sonsuza kadar yaşamayı ve sevenleri tarafından unutulmamayı arzular. Mısır Firavunlarının, zavallı insanlara bin bir eziyetle diktirdikleri piramitler hep bu gaye ile inşa ettirilmiştir.⁷⁹ Ebedilik özlemi çerçevesinde dokunmaya çalışılan motifler, Gilgamiş destanı ve İskender efsanesine ölümsüzlük kazandıran “ab-ı hayat”⁸⁰ şeklinde anlatılmıştır. Şeytanın insanoğlunun atası olan Hz. Adem'i kandırarak cennetten çıkarmasına sebep olan şey, Hz. Adem (a.s.) de bulunan bu ebedilik özlemidir.⁸¹

Flozof Thales (öl. M.Ö. 545), kendisinde ölümsüz bir ruh olduğuna inananların hayvanlık derekesinden daha aşağı bir mertebede olduklarını belirterek, ruhun ölümsüzlüğüne inanan insanların diğerlerinden çok daha farklı olacağını ifade etmiştir.⁸² Gerçek anlamda ruhun ölümsüzlüğüne inanmak da bir yerde Ahirete inanmakla gerçekleşir. Zira hayvanlar düşünmez. İnsan ise böyle bir durumda akli olduğu halde onu kullanmayan düşüncesiz ve anlayışsız bir hale

⁷⁷ es-Seyyid Sabık, a.g.e. s. 259

⁷⁸ bkz. Al-i İmrân, 3/192.

⁷⁹ Toprak, a.g.e. s.19, 20.

⁸⁰ Geniş bilgi için bkz. Ocak, Ahmet Yaşar. “Ab-ı Hayat” mad. bkz. D.İ.A İst. 1988. I. 1.

⁸¹ bkz. AraÇ 7/20, Taha, 20/12.

⁸² bkz. Keklik. Nihat, *Felsefe*. İst. 1978, s. 180.

gelir. Ve dünyanın oyun eğlenceden ibaret olduğunu, hesap ve kitabın olmayacağını zanneder.⁸³

5- Ölümden sonra hayatın devam edeceğini, bir başka alemin var olduğunu, insanın iç güdüsel olarak sezmesi, ahiret inancının dayandığı en önemli psikolojik temeldir. Bir başka âlemde de olsa, hayatın ebediliğini arzu etmek, insan ruhundaki hafife alınması mümkün olmayan en hakim istektir.⁸⁴ Bu istek de sadece ahirete gerçek bir imanla, sıcaklığını ve yaratıcılığını sürdürür. Diğer taraftan, aklen de böyle bir günün olması kabul edilir. Çünkü İnsanlar, Allah'ın kendilerinden istediği genel kuralları elde edebilecek ve uygulayacak bir cevher ve sûret içindedirler. Bunun içindir ki, ruhun kendisiyle filizlenmiş olan böyle bir kanuna uyanların bedbaht, isyan edenlerin de mutlu olmasını düşünmek akılla asla bağdaşmaz. Kaldı ki; bu kanunu ruhta filizlendiren hikmetin, azap ve saadet eylemini dünya hayatından sonraki bir hayatta gerçekleştirmesinde de bir çelişki yoktur.⁸⁵ Bir edibin dediği gibi, eğer Allah ve ebedî bir hayat olmasaydı, insanlar kainatı ve kendi doğum günlerini lanetle yadette zorunda kalırlardı. Fakat Allah ve ahiret inancı kişinin kalbinde yer edince yaşam, hayır ve saadetten; dünyada güzel ahlâkın kemalinden ve faziletten, sonsuz kutsiyetin yükseldiği bir yerden ibaret olmuş olur.⁸⁶

6- Bireysel açıdan ahiret inancının insana kazandırdığı faydalardan biri de, ümitlerin yenilenmesi, acıların dindirilmesi ve karşılaşılan zorlukları aşma hususunda yardımcı olmasıdır. Zira bu iman, insanı karşılaştığı her türlü musibet ve felaketlere tahammül etmeğe, engelleri aşmağa ve başına gelen felaketler karşısında ümitsizliğe düşmemeğe muktedir kılar. Çünkü böyle bir imana sahip olan kişi, bunların Allah'tan geldiğine, dünyada gönül rızasıyla katlandığı

⁸³ Anter, a.g.e. s. 315.

⁸⁴ Tabbara, Abdulfettah Araf, *Ruhu'd-Dini'l-Islami*, Beyrut, 1988, s. 120.

⁸⁵ Akkād, a.g.e. s. 161.

⁸⁶ Tolstoy, *Ölüm*, Terc. Ali Fuad, İst. 1340, s. 34. 35.

sıkıntıların hepsinin karşılığını ahirette Allah'ın kendisine vereceğine inanır. Ve bu gibi sıkıntılar karşısında metanet gösterir.⁸⁷

7- Ahirete gerçek anlamda inanan insanlarda ölüm korkusu asgari seviyelere iner. Çünkü bu durumdaki insanlar, ölümün gelmesinden ve bu sebeple dünyayı terketmelerinden dolayı değil, sadece ölümden sonraki durumları hakkında endişe ve tasa taşırlar. Zira onlar, dünyada geçici zevkler peşinde koşarak ebedî hayatlarını unutmamış, aksine dünya hayatını ganimet bilerek Ahiretin hazırlığını da burada yapmışlardır. Anlatıldığına göre Muaz b.Cebel ölümü yaklaştığında şöyle demiştir: “Kendisine muhtaç olduğum bir anda gelen ziyaretçi hoş geldin. Ey Rabbim sen biliyorsun ki, ben bu dünyada mal-mülk sahibi olmak (nehirler akıtmak, ağaçlar dikmek) için kalmayı sevmedim. Bilakis ben dünyayı uzun gecelerde ibadet, sıcaklarda oruç, zikir halkalarına katılarak alimleri dinlemek için sevdim.”⁸⁸

8- Genel olarak insandaki fitri özelliklerinden biri de adalet duygusudur. Bütün insanlar adaleti yerine getirmeseler de, dünya, hiçbir zaman bu duygudan mahrum olan insanlardan hali olmamıştır. Yani bu âlemde, başkalarının hak ve hukukunu gözeten, adaletli davranmak için her türlü zorluğu, sıkıntıyı göze alanlar vardır; eğer ölümlerle mutlak bir sona ulaşıyorsa, adaletli ile adaletsiz arasında, nihaî noktada, ne fark olacaktır.⁸⁹

9- Ahiret inancı, psikolojik olarak da insanı rahatlatır. Kendisine zulmeden ve kendisinden güçlü olan insanlara karşı yapamadığı mücadelenin hesabını, ahirette görmek ümidiyle rahatlar. Dolayısıyla İnsanın öte dünya olmadığını kabul etmediğinde bu dünya hayatının hiçbir anlam ifade etmeyeceği görüşüne herkesin katılması zorunlu olmasa da, bilincinin devamını eksiztansiyel bir mesele olarak

⁸⁷ Toprak, a.g.e. s.29

⁸⁸ el-Harisu'l-Muhasibi, *Risaletu'l-Mustersidin*, tahk. Abdulfettah Ebu Cüdde, Beyrut, 1983, s. 69. 5.baskı.

⁸⁹ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1990, s. 192

alan insanın ve ahlakî değerlerin objektifliğini kabul eden biri için “Ahirete iman” bir ölüm kalım problemi olarak ortaya çıkmaktadır.⁹⁰

10- Kur’ân ahiretle ilgili âyetleri insanın önüne serdiğinde, onun hayatını devamlı ahiret düşüncesiyle özdeşleştirmeye çalışmıştır. Çünkü Kur’ân, insan hayatının bitimini belirleyen vaktin (Kıyâmetin) bilinmezliği ve çok yakında gelebileceği⁹¹ ilkesini insan zihnine naksetmekle, en kısa zaman biriminin kişiyi ona yaklaştırmakta olduğunu beyan etmektedir. Bu da kişinin, devamlı kendisini kontrol etmesini sağlamaya matuftur.

Bu itibarla yeniden dirilerek, Kıyâmet gününde görülecek olan sevap ve ikaba inanmak, kişiyi devamlı hayır işlemeye ve günahlardan kaçmaya yöneltmektedir. Dolayısıyla bu inanç; her hayrın menbaı ve her mutluluğun kaynağı olduğu gibi, bireylerin ve toplumların hidayeti için bir vesiledir. Çünkü böyle bir ölçü, insanı, devamlı nefsinin hesabına çekmeye zorlar.⁹² “*Yoksa geceleyin secde ederek ve kıyamda durarak ibadet eden, ahiretten çekinen ve Rabbi'nin rahmetini dileyen kimse (o inkarcı gibi midir)...*”⁹³

B- Toplumsal Açından:

1- Ahirete iman, kişinin tasarruflarına etki ederek, inananla inanan arasındaki bir farkı ortaya çıkarır. Dindarlık toplumun özlem duyduğu bir eylem halini alır. İşte bundandır ki H. Freyer, “Sırf dünyevi davranışlarından bile bir kimsenin dindar olup olmadığını ve hangi dine mensup olduğunu anlamak mümkündür.”⁹⁴ demektedir.

2- Ahiret inancının olmadığı bir toplumda, dindeki emir, yasaklar ve kuralların bir anlamı olmayacağı gibi, böyle bir dinin insanlar üzerindeki

⁹⁰ Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, 1991, s. 10.

⁹¹ Ahz, 33 / 63.

⁹² Anter, a.g.e. s. 319.

⁹³ Zümer, 39/9.

⁹⁴ Freyer, H. *Din Sosyolojisi*. (çev. T. Kalpsüz), Ankara, 1994, s. 75.

emirlerinin yerine getirilip, yasaklarından uzaklaşma konusunda hiçbir yaptırım gücü de kalmaz.

3- Ahiret inancı; insanın bu dünyadaki faaliyetlerinin vahyî bir zeminde disipline edilmesinde çok büyük bir öneme ve güce sahiptir. Dünyada birbirleriyle büyük bir ilişki yumağı içerisinde olan insanlar, bunları sağlıklı olarak devam ettirebilmeleri için, kendilerini yanlışlara düşmekten alıkoyan caydırıcı bir güce her zaman ihtiyaç vardır. İşte bu bağlamda ahiret inancı devreye girerek toplumda büyük bir görev icra eder.⁹⁵

4- Ahirette daha güzel bir yaşama inanan müslümanlar, bu inanç sebebiyle bir çok zorluğa isteyerek göğüs gerebilirler. Nitekim onlar geçmişte düşmanlarına karşı galip geldikleri gibi, bu gün de yine bu iman sayesinde onlara karşı ihtiyaç halinde savaşılabirler. Zira bu inanç onlara iki güzellikten birini, yani ya gaziliği veya şehitliği vadetmektedir.⁹⁶ Böylelikle de toplum devamlı manevî motive içerisinde bulunur.

5- Ahirete iman, kişinin dünyada yaptığı olumlu davranışlara bir anlam kazandırır. Riya ve gösteriş için yapılan iyilikler boş ve anlamsız olduğu gibi, kalıcı da değildir. Nitekim Kur'ân'da "*Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz, sizden ne bir karşılık, ne de bir teşekkür bekliyoruz. Biz, çetin ve belalı bir günde Rabbimizden korkarız derler.*"⁹⁷ buyrulur. Böylelikle de bireyler arasındaki ilişkiler, şahsî çıkarlardan öte manevî bir zemin üzerinde sebat bulan bir yardım aşkı üzerinde devam eder ve fakirler de böyle bir toplumda rencide olmazlar.

Diğer taraftan dünyanın hiçbir yerinde ve hiçbir dönemde sürekli olarak adaletin hakim olduğu söylenemez. Zira dünya arenastı, hayırla şerrin, iyilikle kötülüğün adeta harp ettiği bir savaş alanıdır. Dolayısıyla bu dünyada çoğu zaman

⁹⁵ Kesler, M. Fatih, *Kur'ân'ı Kerim'in Evrenselliği*, İst. 1996, s. 179.

⁹⁶ Anter, a.g.e. s. 320.

⁹⁷ İnsan, 76/9,10.

kötülerin iyilere galip geldiği, şerrin, hayra baskın çıktığı görülmektedir. İşkence edilerek, baskıya maruz bırakılarak, bazı peygamberlerin⁹⁸ ve bir çok insanın öldürüldüğü bilinmektedir. Eğer ahiret olmazsa bu insanlar, o zalimlerden haklarını nasıl alacaklar veya onlar bu cezalarını nasıl çekeceklerdir? Diğer bir ifade ile kötünün tekdir, iyinin ise takdir edileceği bir dünya yoksa, bu âlemde erdemli olmak için çalışan insanların bu eylemleri boşuna bir çaba olmaz mı? Öyle ise, ilahî adalete göre, iyilerin kötülere galip geleceği, hayrın şerri yeneceği bir günün olması gerekmektedir. Haksızlığı görüp de derinden rencide olan insan, büyük bir hesap gününün gerçekleşeceğine inanmak ister.⁹⁹

Büyük filozof Kant'ın bu konudaki görüşleri oldukça dikkat çekicidir. O, şöyle der: "Yaşadığımız hayat bize her zaman kötünün cezasını bulmadığını, iyinin ise mükafatını almadığını göstermektedir. Aksine bazen kötülüklerin, faziletlerin önüne geçtiği de görülmektedir. Fakat buna rağmen biz yine de içimizde iyiliğe doğru çağıran bir ses duyarız. Şayet biz, bu dünyanın mutlak yaşamın bir parçası olduğunu düşünmez ve bu hayatın bundan daha uzun, herkese yaptığı iyiliğin karşılığının verileceği, kötülüklerin de cezasız kalmayacağı bir hayata inanmazsak yukarıda dile getirdiğim düşünceleri nasıl yaşatabiliriz."¹⁰⁰

6- Ahirete imanı olmayan insanlarda bazı sloganların dışında genelde acıma, şefkat duygusu olmaz. Günümüzde sözde medeni ülkelerde, analarını ve babalarını kimsesizler ve güçsüzler yurdunda kalmaya iten faktörler başka nasıl izah edilebilir.¹⁰¹ Bu insanlar çıkarları olmayınca muhtaca, düşküne de yardım etmezler.¹⁰²

⁹⁸ Bu konuda örnek olarak bkz. Bakara, 2/91; Al-i İmrân, 3/181.

⁹⁹ Ebu Zehra, Muhammed. *Mukarenetu'l-Edyân. ed-Dryânâtu'l-Kadîme*, 1965. b.y.y. s.16,17; Topaloğlu, a.g.m I, 543, 544; Anter, a.g.e s. 315. krş. Cilacı, Osman, *İlahî Dinlerde Cennet İnancı*, İst. 1995. s.14.

¹⁰⁰ bkz. Ferocullah Abdulbari, *el-Yevmu'l-Ahır Beyne'l-Yahudîyye ve'l-İslam*, 1992. Beyrut. s. 400.

¹⁰¹ Anter, a.g.e. s. 320.

¹⁰² bkz. Mâûn, 107/1-3.

7- Ahirete inanmayanlar özellikle dünya, inananlar ise cennet için yarışır. ¹⁰³ Ahiret için yarışanların gönülleri, ruhları yücelir. Yeryüzünü ıslah ederek orayı yaşanabilir bir hale getirirler. Fakat salt dünya için yarışanlar, dünyayı, içinde birbirini yiyen kurtların veya insanların kanlarını emen haşerelerin bir arenasına haline getirirler. ¹⁰⁴ Böylelikle de dünya, güçlülerin zayıfları ezdiği bir arena haline gelir.

SONUÇ

21. yüzyıla girerken dünyamız, her geçen gün çoğalan ahlaksızlık ve adaletsizlikle sarsılmaktadır. İnsanoğlu bir taraftan, çağın sunduğu imkânlarla daha müreffeh bir hayat yaşarken, diğer taraftan yine modernleşmenin getirdiği bazı felaketlerle mücadele etmek zorunda kalmaktadır. Öte yandan manevi buhranlar günbegün artmakta, rüşvetler, suistimaller giderek yaygınlaşmaktadır. Hiç şüphesiz bunların sebebi, İslâm'ın ilkelerinden yüz çevirme veya bunu gereği gibi anlayamamadır. Nitekim Kur'ân'da bu duruma dikkat çekilerek şöyle buyrulmuştur: “*Kim beni anmaktan (Kitabımdan) yüz çevirirse, şüphesiz onun sıkıntılı bir hayatı olacaktır...*” ¹⁰⁵

Bu çalışmada ulaştığımız neticeye göre Ahiret inancı dünyevi davranışlarda büyük rol oynamaktadır. Dolayısıyla bu inanç, fertlerin müsbet yönde değişimleri ve onların davranış kalıplarının daha bilinçli oluşmasını derinden etkilemektedir. Nitekim, insanoğlunun tarihi incelendiğinde de müreffeh ve güvenilir toplumların, gerçek anlamda Allah'a ve ahiret gününe iman etmekle ayakta kalabildikleri görülmektedir. Maddi alanda ne kadar ilerlerlerse ilerlesinler, bu duygulardan yoksun olan toplumlar huzursuz kalmaya ve hatta yok olmaya

¹⁰³ bkz. Muta'ffün, 83/26.

¹⁰⁴ Faiz Ahmed, a.g.e. s. 26.

¹⁰⁵ Yâhâ, 20/124.

mahkumdurlar. Çünkü Ahirette hesap verme inancının olmadığı cemiyetlerde ahlâk ve erdemden söz etmek mümkün değildir.

Özellikle İslâm inancını benimseyen toplumların dışındaki cemiyetlerin, gün geçtikçe manen çözüldükleri ve uçuruma doğru gittikleri müşahede edilmektedir.

Ülkemizde de, gün geçtikçe yolsuzlukların, rüşvet ve benzeri gayr-i ahlâkî davranışların daha çok yaygınlaştığını basın ve yayın organlarından öğrenmekteyiz. Bize göre bu tür davranışların kaynağı ya ahiret inancının zayıflığı veya hiç olmayışıdır.

Öyle ise, okullarımızda en az diğer dersler kadar iman esasları, özellikle de “ahirete iman” konusu üzerinde yoğunluklu olarak durulmalıdır ki, elindeki imkanlarını istismar etmeyen, toplumuna, milletine ve devletine hiyanetlik içerisinde olmayan, mutlu ve münevver bir gençlik, dolayısıyla da, inançlı ve huzurlu bir toplum oluşsun.

Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar

*Yrd. Doç. Dr. Orhan Atalay**

Tarih ve topluma ilişkin Kur'anî tahlil ve tanımları kapsamlı ve derinliğine keşfetmenin zorunlu araçlarından biri, belki de birincisi, Kur'an'ın söz konusu alana ilgili semantik coğrafyasıdır. Bu coğrafyayı aydınlatmak ise, ilgili alanı konu edinen kavramların, gerek içerik ve gerekse kapsam açısından, etraflıca işlenmesi ve aralarındaki nüansların belirtilmesi ile mümkündür. Esasen, bu alanın biraz daha aydınlatılması amacıyla matuf olan bu inceleme, "tabii veya kan bağı eksensli gruplar" ve "dini-siyasi ve askerî gruplar" olmak üzere, temel iki ana başlık altında ele alınmıştır.

Bilindiği üzere, "Grup" kavramı, özellikle 18. Yüzyılın başlangıcında sosyal bir anlam kazanmış ve günümüz dünyasında hemen hemen bütün dillerde kullanılmaktadır. Genel olarak "grup" kavramı ile, yapı ve büyüklüğü çok değişik olabilen sayısı az ya da çok fazla sayıda insanlardan oluşmuş birlikleri ifade eder. Nitelik ve nicelik olarak değişik yapısal özelliklere rağmen, aralarındaki ortak karakter, bu tür bir sosyal yapıya farklı insanların katılımı ve aralarında az-çok bir dayanışmanın varlığıdır. Dolayısıyla, "grup" kavramı ile "güç, kuvvet" kavramları arasında bir müşterekliğin bulunduğu ileri sürebiliriz. Demek ki, "gruplaşmak" sözcüğü, ayrı kalma durumunda, kendilerini güçsüz hisseden bireyler arasında karşılıklı olarak birbirlerini desteklemek amacıyla matuftur. Bu şekilde oluşan kolektif güç bireye güven verirken, grup dışındakileri de tehdit etmektedir. Aslında çok kapsamlı olan ve gündelik dilde çok değişik ve farklı insan

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir - Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

kümeleşmesi veya birleşmesini belirleyen “grup” kavramı, modern toplumbilimde belirli bir kısım insan kümelerini ifade etmekte ve teknik bir kavram anlamı taşımaktadır. Bununla birlikte, modern toplumbilimde, “sosyal grup” tamlaması üzerinde tam bir uzlaşmanın mevcudiyetinden de söz edilemez.¹

Aslında grup halinde yaşamak sadece insanlara has bir olgu değil, tüm canlı türlerinde rastlanan bir vakıadır. Diğer bir ifadeyle, bir çok hayvan türü, sosyal bir yaşam şekline sahip olarak, gruplar halinde yaşar. Dolayısıyla hiç bir zaman ve hiç bir coğrafyada tamamen kendi türlerinden izole edilmiş halde yaşayan bir insan topluluğuna rastlamak mümkün değildir.² Her ne kadar ferdin kadim toplumlarda katı örf ve adetlerin baskısı altında bulunduğu, büyük oranda yerleşik yapının belirleyip şekillendirdiği, öznelikten yoksun olduğu, ancak modern dönemlere doğru söz konusu bağlardan, nispi de olsa, kurtulduğu ileri sürülse de³, endüstri ve sanayi toplumlarında, özellikle de insanları daha çok birbirlerine benzer kılmaya uyarlı ideolojik siyasal karakterin egemen olduğu dönemler için bu tezin geçerliliğini kabullenmek kuşkuhan uzak değildir. Çünkü, öteki ile sosyal bir ilişki halinde yaşamak arzusu, insan doğasının en baskın karakteridir. Toplumsal yapıların basitten daha karmaşık yapılara doğru evrildiği inkar edilemez ise de, bu sürecin insan ve toplum doğasında çok köklü değişiklikler gerçekleştirdiği de ileri sürülemez. Çünkü insan, doğası gereği ötekine muhtaçtır. Bu anlam, en öz ifadesini, “insanî içtima zaruridir” veya “insan tab’an medenîdir”⁴ cümlelerinde bulmuştur. Nitekim ilk insandan bu yana tüm beşeri birikimi ifade eden ve “uygarlık” denilen olgu da ancak toplumsal bir sürecin sonucudur. İbni Haldun’un, “alemin umranı beşeri içtimadır” sözü ile vurgulamak istediği de bu olsa gerektir.⁵

¹ Geniş bilgi için bkz. Dönmezer, Sulhi, **Toplumbilim**, Beta Basım Yayım, İstanbul, 1994, s. 163-4.

² Quinn, A. James, **Sociology. A Systematic Analysis**, New York 1963, s. 15.

³ Dönmezer, Sulhi, **a.e.**, s.97.

⁴ İbni Haldun, Abdurrahman, **Mukaddime**, Dâru’l-İ-Turasi’l-Arabî, Beyrut, ts. s. 41.

⁵ İbni Haldun, **a.e.**, s. 35.

Öte yandan grup fonksiyonunu anlamak için sosyal etkinin doğasını anlamak zorundayız. Sosyal etkileşim ile güç arasındaki ilgi uzun süredir sosyal bilimcilerin, özellikle de sosyal filozofların ve politik teorisyenlerin ilgisini çekmektedir. Son yıllarda etkileşim ile güç üzerinde yapılan tecrübi incelemeler, çeşitli cemiyetler, organizasyonlar, gayri resmi gruplar ve işçiler arasında tespit edilmiştir. Bu çalışmaların çoğu Cartwright ve Schopfer tarafından özetlenmiştir. Bir çoğu bu etkileşimin iki sosyal varlık arasında bir ilişki olarak gözlendiğini tahmin ediyor. Tıpkı bireyler, roller, gruplar veya milletler arasında olduğu gibi.⁶ Bu tanımın bazı öğeleri eleştirilebilir: Çünkü bir grubu oluşturan unsurlar, bireylerdir; bir gruba mensubiyet, bir toplum setidir. Fakat keyfi olarak oluşmuş bir yığın, kalabalık bir grubu oluşturamaz. Bir grup olarak değerlendirilecek topluluğun belli bir tarzda birinin diğeriyle ilişkili olma zorunluluğu vardır. Bu nokta Lewin tarafından geliştirildi: Lewin'e göre şahıslar arasındaki benzerlikler sadece onların tasnifini ve aynı kavram altında toplanmasını mümkün kılar. Oysa aynı sosyal gruba mensup olmak, şahıslar arasında somut dinamik ilişkiler demektir. Bir koca, bir kadın ve bir bebek, birbirlerine en az benzerler. Oysa bunlar en güçlü doğal grubu oluştururlar. Güçlü ve iyi organize edilmiş gruplar, tam bir homojenlikten uzak olarak, bir grubun veya bireylerin farklı bir varyantını içermekle kayıtlıdır. Demek ki, iki bireyin aynı veya farklı gruplara mensup olmasını belirleyen unsur, benzerlik veya benzemezlik değil, fakat sosyal etkileşim veya karşılıklı dayanışmanın diğer biçimleridir. Buna göre, bir grup, en iyi olarak, benzerlikten ziyade, karşılıklı dayanışmaya dayalı dinamik bir yapı olarak tanımlanabilir⁷ ki, bu anlam, İbni Haldun'un "asabiyet" kavramına karşılık gelir. Bilindiği gibi, İbni Haldun, sosyal grubun en kadim tipini "asabiyet" kavramına temellendirir. Ona göre asabiyetin çekirdeği akrabalık bağıdır ve bu bağ fitridir. İnsanlar arasındaki her türlü yardımlaşma ve dayanışmanın muharririk unsuru bu bağıdır. Bu bağın zayıfladığı veya yetersiz kaldığı durumlarda insanlar çeşitli

⁶ *Group Dynamics, Research and Theory*. Edited by Dorwin Cartwright and Alvin Zander. 1968, New York, s. 215

⁷ *A.g.e.*, s. 46.

sözleşmelerle yeni birliklikler oluştururlar.⁸ Bu ihtiyaç, aileden devlete kadar her türlü organizasyonun temel ögesidir.

Sosyal ilişkilerin oluşumuna etkileyen çeşitli faktörler, maksat ve menfaatlerden her zaman bir tanesi daha baskındır. İşte sosyal yapının bünyesini belirleyen de bu baskın ögedir. Böylece bir takım nispeten daha saf yapılar elde edilir.⁹ Aşağıda inceleyeceğimiz kavramlar da, daha ziyade bu yapılara ilişkin olacaktır.

A- Tabii Gruplar

1- Ehl

Kur'an-ı Kerim'de 127 yerde *ehl*, 25 yerde ise aynı kelimenin dönüşümü (taklib) ile yapılan *âl* kavramı yer almaktadır. *Ünsiyet etmek, yabancı olmamak ve yakınlaşmak* gibi sözlük anlamlara gelen bu kavram, ıstılahta, nispet edildiği kavrama göre farklı anlamlar ifade eder. Mesela, *Ehl-i Mezhep* denildiğinde onu benimseyen; *Ehl-i İslâm*, onu din edinen; *Ehli' d-Dâr*, evin sahibi; *Ehli'r-Recul*, onun en yakını, eşi; *Ehl-i Beyti'n-Nebî*, O'nun eşleri, kızları ve sıhriyeti, yani Hz. Ali ve ailesi vb. anlatılmak istenir.¹⁰ Ancak el-İsfehânî, daha ilmî bir tanım yaparak, kavrama has bir çerçeve çizer. Ona göre, bir adamın ehli; nesep, din veya bunların yerine geçen bir zenaat, ev veya şehrin kendisi ile diğerlerini aynı ortak paydada topladığı kimselerdir. Kavramın kök anlamını öne çıkaracak olursak, meselâ *bir adamın ehli; kendisi ile aynı çatı altında toplanan kimseler* ifade edilir.¹¹

⁸ Bkz. İbni Haldun, a.e., s. 128-129.

⁹ Hans, Frayer, *Sosyolojiye Giriş*. Çev. Nermin Abadan, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay. No: 165-147. Ankara, 1963, s. 98-99.

¹⁰ İbni Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. Hüseyin el-Fîzî, (v. 321), *Kitabu Cemhereti'l-Luğa*, Daru Sadır, Beyrut. ts. III/446, Cevheri. ez-Zebidi Muhammed el-Murtaza (v.1205/1790). *Tâcu'l- Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dar-u Sadır, Beyrut. 1386/1966. IV/1428-29; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, İstanbul, 1305. III, 1162-3.

¹¹ el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed Rağıp. *el-Müfredât fî Çarîbi'l-Kur'an*, Daru Kahrâman, İstanbul, 1986. s. 36; bkz. Seyyid Ali Ekber el-Kureşî, *Kâmûs-i Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Tahran, 1367 h., I/136 vd.

Türkçe’de bu anlamı içeren kelime, küçülmüş ve parçalanmış aile tipini ifade eden *ocak* kavramıdır¹². İnsan türünü korumayı hedefleyen ve müşterek aklın benimsediği gerekçe ve farklı toplumların kabul ettiği kaidelere dayanan ilk toplumsal birlik olan aile, toplumsal yapının çekirdeği olması itibarıyla, tüm sistemlerin temel dayanağı kabul edilmektedir. Ancak aile sistemi, toplumlara göre farklı görünümler arz ettiği gibi, çerçevesi de zaman ve mekana göre daralmakta veya genişlemektedir; bazen, totem aşiretlerinde olduğu gibi, tüm aşiret bireylerini kapsayacak tarzda genişlerken, bazen de sadece eşler ve küçük çocuklarını içermekle sınırlanmaktadır.¹³ Bu da modern sosyolojide eşler ve onlara bağımlı çocuklardan oluşan “çekirdek aile” (nüclear or conjugal family) terimine karşılık gelir.¹⁴

Gerçekten insan, bir toplum, bir ulus veya bir kültür içinde değil, bir aile içinde doğar. Aile, insan türünün sosyal gelişiminde ilk sosyal yapı, aynı zamanda ilk gruptur.¹⁵

Kavramın Kur’an’daki kullanımına bakılırsa, esasen, kan bağına dayalı bir yakınlığı ifade için kullanıldığı açıkça görülür. Bundan dolayı, dilciler, “*kişinin ehli, onun aşireti ve yakınlarıdır*” şeklinde bir tanım yaparlar.¹⁶ Ancak, Kur’an’da az da olsa bu tanıma uymayan bazı kullanımlar mevcuttur. Mesela, Nuh (a.s.)’ın oğlu için, “**O, kesinlikle senin ehlinden değildir**” (Hûd, 11/46) denilmiştir. Oysa, aynı ayetin başında “**Nuh Rabbine nidâ etti ve “Ey Rabbim! Şüphesiz ki oğlum benim ehlimdendir... demişti...”** Bundan dolayı, gerek dilciler gerekse müfessirler, bu tür yerlerde yoruma gitmek zorunda kalmışlardır. Mesela Zeccâc, “*Yani o, kendilerini kurtaracağıma dair söz verdiğim ehlinden değildir*”¹⁷ şeklinde

¹² Ülker, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, M.E.B., İstanbul, 1969, s.217 ve 306.

¹³ Bedewi, A. Zeki, *A Dictionary of the Social Sciences*. Librairie Du Liban, Beirut, 1986, s.153.

¹⁴ Mashall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat, Ankara, 1999, s. 112-3.

¹⁵ Moore, E. Wilbert, *Man, Time and Society*, U.S.A., 1963, s. 69.

¹⁶ İbni Manzur, Cermaluddin Muhammed b. Mükerrém (v.711/1312). *Lisana'l- Arab*, Dâr-u Sâdir, Beyrut, 1388/1968, XI/29-32, ez-Zebidi. İsmail b. Hammad, *es-Sihâb*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabiyye, Mısır, ts.VII/216-127.

¹⁷ İbni Manzur, a.e., XI/30.

istisnâ yöntemi ile durumu telif ederken; Zemaşşerî, ayette yer alan aynı kavramla farklı anlamların kastedildiğini, dolayısıyla, “oğlum benim ehlimdendir” ifadesinde **ehl** kavramı ile *benim ailemden, zürriyetimden* anlamının; “*senin ehlinden değildir*” ifadesinde yer alan **ehl** kavramı ile de “*seninle aynı dinî inancı paylaşanlardan değildir*” anlamının murat edildiğini söyler.¹⁸

Tabatabâî, kavramın anlam çerçevesini daha belirgin hale getirerek, ona şu anlamları yükler: “*Kişinin ehli, ona has olan eşi, çocuğu, çocuklarının eşleri ve onların çocuklarıdır.*”¹⁹ Buna göre, toplumsal yapının en küçük sosyal birliğini ifade eden *aile* (family) kavramı, Kur’an’da **ehl** kelimesi ile tanımlanmaktadır. Bu görüşü destekleyen çeşitli Kur’anî kullanımlara rastlamak da mümkündür. Mesela, Kasas Suresi’nden Musa (as)’ın Medyen’den Mısır’a dönüşünü konu edinen pasajda, “**Musa, süreyi tamamlayıp ehli ile yola çıkınca...**” (Kasas, 28/29) ayetinde yer alan ehl kavramı ile Musa’nın eşi ve çocuklarının kast edildiği açıktır.

Bununla birlikte, ilgili kavramın Kur’an’daki kullanım coğrafyasına baktığımızda, kavramın geniş bir anlam çerçevesinde kullanıldığını görüyoruz. Mesela, kutsal kitaplara sahip olanlar için, *Ehlu’l-Kitap* (2/105, 109; 3/64/65/69; 4/123, 153 vs.), ahâli, halk, bir ülke veya şehirde yaşayan toplum için, *Ehlu’l-Qarye*, *Ehlu’l-Qurâ* *Ehlu’l-Medine* (7/96, 97, 9/101, 120, 28/59 vb.), bir işin uzmanı, erbâbı için *Ehlu’l-Emâneh* (4/58), *Ehlu’t-takva* (48/26) deyimler kullanılmıştır.²⁰

Bu geniş çerçeveli kullanımın tümü, esasen, kavramın kök yapısında bulunan, “*yakından tanıma*” anlamındaki espri ile doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla, kelimenin rastgele değil de özenle seçildiğini görmekteyiz. Bundan hareketle şu yorumu yapabiliriz: *Kutsal metinlerin sahibi* anlamında kullanılan “Ehl-i Kitap” deyimini ile, *o kitaplara yakından tanıyan, içeriğinin bilgisine sahip,*

¹⁸ Zemaşşerî, Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşaf*, Daru’l-Marîfe, Beyrut, ts. 11/383-4.

¹⁹ Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsiri’l-Kur’ân*, Müessesetü Matbuâtü İsmailiyân, Kum, ts. X/226.

²⁰ Daha geniş bilgi için bkz. Sayı, Ali, *Kur’an’da E-h-i Lafızının Anlam Yönünden Analizi*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı IX, Yıl 1994.

kendisi ile hem hal olmaşından dolayı, kutsal bilginin gizlerine vakıf olan kişi veya toplum anlamı murat edilmiştir. Bir ülke veya şehir halkını ifade için kullanılan "Ehlu'l-Qarye" ve benzeri terimlerde ise, bu, ya söz konusu toplumun birbirlerini yakından tanımaları veya aynı etnik kökene sahip olmaları hasebiyle, büyük bir aile konumunda bulunması sebebiyledir. Bir işin uzmanı, erbabı manasındaki kullanıma gelince; denilebilir ki, ilgili işi, tüm ayrıntı ve sırlarıyla yakından taniyan, onu bilen ve mesleğinin sırdaşı olma anlamındadır.

Ehl kavramından dönüşmüş olan âl kavramına gelince, her iki kavram arasında kullanım ve anlam sahası açısından farklılık vardır. Kur'an'daki kullanımların belirleyici olduğu anlaşılan bu ayırım hakkında genel olarak denilir ki, âl kavramı, belirsiz kişi, zaman ve mekana nispet edilmeksizin, sadece, *Âl-i İbrâhim*, *Âl-i Lût*, *Âl-i İmrân*, *Âl-i Yakub*, *Âl-i Fravun* gibi konuşan varlıklar ve herkes tarafından tanınmış, duyulmuş şan ve şöhrat sahibi büyük şahsiyetlere nispet edilen aileler için kullanılır. Fakat, ehl kavramı için böyle bir özellik mevcut olmayıp, herkes ve her şey için kullanılabilir.²¹

Âl kavramının anlam alanını tespit etmek amacıyla sadece bir örnek üzerinde durmamızın yeterli olacağı kanaatindeyiz: Mesela, "Biz de onu (Fravun'u) ve ordusunu yakalayıp, denize atıverdik..." (Kasas, 28/40) ayetinde açıkça Fravun ve ordusu söz konusu edilirken, "... Âl-i Fravun'u da, siz bakıp dururken denizde boğduk." (Bakara, 2/50) ayetinde ise, *ordusu ve taraftarları âl kavramı ile ifade edilmiştir. Keza, "Andolsun ki, biz de Âl-i Fravuu'u ders alsınlar diye, yıllarca kuraklık ve mahsul kıtlığı ile cezalandırdık" (A`raf, 7/130) ayetinde de aynı kavramla Fravun'un milleti kastedilmiştir. Buna göre âl kavramı, ailesi, ordusu ve milletini kapsayacak tarzda kullanılmıştır.*

2- Nefer

Vatanını terkedip yeryüzünde dolaşmak veya savaşa çıkmak gibi mastar anlamına sahip olan n-f-r kelimesinden türemiş olan ve çoğulu "enfâr" şeklinde

²¹ el-İsfehâni, a.e., s 37; Zemahşeri, a.e., I/140.

gelen kavram, sayıları üçten ona kadar olan erkek bir grubu ifade eder. Ferrâ'ya göre "bir adamın *neferi*, onun *rehtidir*. *Reht* ise, on kişiden daha az olan ve erkeklerden oluşan bir topluluğu ifade eder. İbn Abbas'a göre, *nefer*, *reht* ve *kavm* kavramlarının ortak anlam paydası "cem"/topluluk" olup, hepsinin de kendi lafızlarından müfretleri yoktur. Zeccâc'a göre bir adamın *neferi*, onun ailesidir.²² Alusi'ye göre bu kavram fasih Arapça'da on kişiden fazlası için de kullanılmaktadır. Ayrıca sadece erkekler, hatta insanlar için değil, aynı zaman da, Cin Suresi'nde olduğu gibi, cinler için de kullanılır.²³ Türkçe'de ise, tek bir kişiye de "nefer" denildiği gibi, genellikle er ve asker kelimelerinin müteradifi olarak kullanılır.²⁴

Bir grup veya topluluk ismi olarak Kur'an'da farklı yapılarda dört ayette (17/6; 18/34; 46/29; 72/1) yer alan bu kavramla daha ziyade savaş ve benzeri sıkıntılı durumlarda kişinin yardımına koşan en yakınları kastedilmektedir. Nitekim Allah tarafından İsrailoğullarına yapılan iyiliklerin hatırlatıldığı bağlamda yer alan, "**Sonra onlara karşı size tekrar (galibiyet ve zafer) verdik; servet ve oğullarla gücünüzü artırdık; neferlerinizi de çoğalttık**" (İsrâ, 17/6) ayetinde zikredilen "nefir" kelimesini bu anlamda yorumlayan Zemahşeri, bu tanıımı "*çünkü kişi, savaşa kendisinin veya kavminin kızları ile değil oğulları ile çıkar*" şeklinde gerekçelendirir.²⁵ Razi de benzeri bir tanımlama yaparak, bir adamın *neferinin*, onun aşireti ve onunla beraber savaşa gidenler olduğunu belirtir.²⁶

3- Reht

Kur'an'da üç yerde (11/91, 92; 27/48) zikredilen **reht** kavramı, Arapça'da on kişiden daha az olan bir grup için kullanılır. Bu sayının kırk olduğu da söylenir.²⁷ Filologların çoğunluğu, bu kavramın, içinde kadın olmayan on ve daha

²² el-İsfahâni, a.e., s. 764. İbn Manzur, a.e., V/226. Zebâdi, a.e., III/578: el-Kureşî, a.e., VII/93.

²³ Alûsi, el-Bağdâdi, *Ruhu'l-Meânî*, Daru'l-hayâ't-İlurâsî'l-Arabi, Beyrut, ts. XXIX/82.

²⁴ Bkz. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, Haz. Heyet, İstanbul, 1981, II/1679; Elmalılı, a.e., VIII/5398.

²⁵ Zemahşeri, a.e., II/439.

²⁶ Razi, *Fahrüddin, et-Tefsîru'l-Kebîr*, Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 1411/1990, XXI/125.

²⁷ Râşp, a.e., s. 298; el-Kureşî, a.e., II/127

az bir erkek grubu ifade ettiği tezi benimserler. Buna göre bir erkeğin rehti, onun kavmi, aşireti ve kabilesidir.²⁸ Zayıf bir görüşe göre ise kavram, üçten ona veya yediden ona kadar olan bir topluluğu ifade etmektedir. İbn Dureyd, **reht** kavramının nadir olarak on sayısını geçtiğini; yediden üçe düşmesi halinde de **reht** değil, **nefer** kavramı ile ifade edildiğini belirtirken; Cevherî, Ebu Zeyd'den yaptığı alıntıdan hareketle, reht kavramının, içlerinde kadın bulunmayan ve on kişiden daha az olan bir grubu ifade ettiğini ileri sürmektedir. Diğer dilciler ise kavramın, içlerinde kadın bulunmayan ve kırka kadar olan bir topluluğu ifade ettiği görüşünü benimserler.²⁹

Ancak, "(Salih a.s.)'in **şehrinde, arzda** (yaşadıkları yerde) **fesat çıkaran dokuz reht vardı..**" (Neml, 27/48) ayetinin tefsirinde Taberî ve Zemahşerî gibi klasik müfessirler, "*dokuz adam (nefs) vardı*" diyerek, *reht* kavramını *şahıs, kişi* olarak yorumlamaktalar. Hatta Zemahşerî, Vehb'ten rivayetle şahısların isimlerini de zikreder.³⁰ Muhammed Esed ise, bu kavramı, yukarıdaki ayette "*dokuz adam veya dokuz kabile (nine mens or nine clans)*" şeklinde tefsir ederken, Hüd, 11/91'de ise, "*aile (family)*" olarak tanımlar³¹.

Çoğulu **erhât** ve **erâhit** şeklinde gelen bu kavramın da, grup ifade eden öteki kavramlar gibi, kendi lafzından müfredi yoktur. Ezherî'nin İbn Abbas'tan yaptığı rivayete göre, *ma'ser, reht, nefer* ve *kavm* kavramlarının tümü, "*sadece erkekleri içeren bir topluluk*" ortak anlam alanını paylaşmaktalar.³²

4-4 Aşiret

Kur'an'da bir ayette "arkadaş" anlamında "'aşir" (22/13) şeklinde; üç yerde (9/24; 26/214; 58/22) ise, "'aşireh" şeklinde olmak üzere dört yerde zikredilen bu kavramın kökeni hakkında iki farklı görüş vardır: Bazıları, ilgili kelimenin tam bir sayı olan "on" manasındaki "el-aşeretü" kökünden türediğini

²⁸ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Āmiu'l-Beyan fî Tevili'l-Kur'an*, Beyrut, 1412/1992, XII/106; Zemahşerî, a.e., II/289; Razi, a.e., XVII/49

²⁹ Cevherî, a.e., III/1128; Zebidî, a.e., V/144

¹⁰ Taberî, a.e., IX/532; Zemahşerî, a.e., III/359-360

¹¹ Esed, Muhammed, *The Message of The Qur'an*, Dâr al-Andalus, Gibraltar, 1980, s. 330 ve 583

¹² Cevherî, a.e., III/1128; İbn Manzûr, a.e., VII/305.

ileri sürerken, diğer bir kısmına göre kelime, *muâşeret* anlamını ifade eden ve beraber yaşanan en yakın akraba anlamında *el-işret* kökünden türemiştir.³³

Kavramın ihtiva ettiği anlam alanına gelince; dilcilere göre; bir adamın *aşireti*, en yakın atalarının oğulları veya kabilesidir. Çoğulu *'uşrâ* şeklinde gelen *aşir* kelimesi ile, kişinin en yakın akrabası veya en yakın dostu³⁴ ya da kişinin kendileriyle çoğaldığı yakınlarından her bir grup³⁵ anlatılmak istenir ki, bu anlam, Türkçe'de "uruğ" kavramı³⁶ ile ifade edilir. Kelimenin Batı dillerindeki karşılığı ise, "clan" terimidir.³⁷ Klan ise, genellikle egzogam olan, soyunun ortak bir atadan geldiğini iddia eden ve bir totemle temsil edilen tek soylu bir akraba grubudur. Klanlar ya anasoylu veya babasoylu olup, buna göre ya erkek ya da kadın üyelerinin çocuklarını kapsarlar. Bir klan, genellikle soylara göre bölünür. Bunlar da, ortak bir atadan gelen soyun kollarıdır.³⁸ Bir başka tanıma göre ise, aynı baba veya tek bir toteme mensup ilkel insanî bir topluluk olan ve mülkiyet ve savunmada müşterek fertlere sahip olan aşiret, kültürel olarak kendisinden ayrılan kabileden daha dar çerçevelidir.³⁹

Kavramın Kur'an'daki kullanım biçimi incelendiğinde, Mesela, "**De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, aşiretiniz...**" (Tevbe, 9/24) ayetinde, baba, oğul, kardeş ve eşlerin "aşiret" kavramına dahil olmadığı görülmektedir.

Araplarda kan bağına dayalı sosyal yapılar, aileden sonra en küçüğünden en büyüğüne doğru şöyle sıralanıyor:

- 1- Aşiret,
- 2- Fâsile
- 3- Fahz

³³ İbn Manzur, a.e., IV/574; Yazır, Elmalılı Muhammed Hâmidî, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yay., İst., a.e., IV/2489.

³⁴ Cevherî, a.e., II/747; İbn Manzur, a.e., IV/574.

³⁵ el-İsfahani, a.e., s. 502; el-Kureşî, a.e., V/2.

³⁶ Ülken, a.e., s. 306.

³⁷ Bkz. Esed, a.e., s. 260.

³⁸ Marshall, a.e., s. 412-3.

³⁹ Bedewî, a.e., s. 62.

- 4- Batın
- 5-İmâre
- 6-Kabile
- 7-Şa'b.

Buna göre şa'b, kabilelerden; kabile, 'imârelerden; imâre, batınlardan; batın, fahzlardan; fahz, fasilelerden; fasile ise, aşiretlerden oluşur. Örnek olarak, en küçük sosyal birlikten hareketle Abbas, bir fasîle; Haşim, bir fahz; Kusayy, bir batın; Kureys, bir 'imâre; Kinane, bir kabile ve Huzeyme ise, bir şa'b'dır. Araplar, kan bağına dayalı sosyal grupları ifade eden kavramları, her sosyal birliği biyolojik organizmadan bir unsura karşılık gelecek tarzda, baştan ayak parmaklarına kadar yedi hiyerarşik kategori ile tanımlarlar. Buna göre, baş = şa'b, boyun = kabile, göğüs = imâre, karın = batın, bacak = fahz, ayak = fasîle ve parmaklar = aşiretleri temsil etmektedir.⁴⁰

5- Fasîle

Kur'an'da tek bir yerde (Meâric, 70/13) anılan bu kavram, kişinin etnik olarak bağlı olduğu sosyal bir grubu ifade etmektedir. Bu kavram, *vücut organlarından her bir parçasını*⁴¹ ifade eden **fa-sa-le-** kök anlamından da anlaşılacağı üzere, kişinin kendilerinden ayrılarak var olduğu bir grubu çağrıştırmaktadır. Bundan dolayıdır ki, *kişinin kendisinden ayrıldığı aşireti*⁴², *en yakın akrabası*⁴³, *en yakın rehti veya aşireti, babaları en yakın olan, kendilerinden ayrıлып onlara katıldığı daha yakın akrabaları* şeklinde tanımlanmıştır. Çünkü çocuk, anne-babasından ayrılmakla birinci dereceden akraba olma, yani fasîle olma

⁴⁰ Zemahşeri, a.e., IV/364; İbn-i Manzur, a.e., I/486; Zebidi, a.e., "şab" mad., VIII/72; İbn-i Duveyd, Muhammed b. el-Hasan el-Ezdi, (v. 321 h.), Cemheretu'l-Lugat, Beyrut, ts. I/292, Dîrinüda, Ahî Ekber, Lugatname, Tahran, 1341, 13-1/393

⁴¹ İbn Manzur, a.e., XI/522.

⁴² Taberi, a.e., XXIX/75, el-İstihani, a.e., s. 573;

⁴³ Zemahşeri, a.e., IV/158

konumunu kazanır⁴⁴. Nitekim Esed, de bu kavramı, “akraba ve hısımlar” anlamına gelen “kinsfolk” kelimesi ile çevirmiştir.⁴⁵

Dilciler, anlam alanını daha belirginleştirmek amacıyla, kavramı mafsallın ayağa nispeti ile örneklendirdikten sonra, Abbas’ın Peygamber’in fasilesi olduğunu özellikle belirtirler. Bilindiği gibi Hz. Abbas (v. 32/563), Peygamberimizin amcasıdır. Yukarıdaki ayırmadan da anlaşılacağı üzere, fasile kan bağına dayalı sosyal gruplar içinde aşiretten büyük; fakat kabileden küçük gruplar için kullanılır.⁴⁶

Ancak, Kur’an’daki kullanım dikkate alındığında, yukarıda zikredilen *aşiret* maddesi ile yakın veya benzer bir anlam çerçevesine sahip olduğu görülmektedir: “**Günahkar insan ister ki, o günün azabından (kurtuluş için) oğullarını, eşini, kardeşini ve kendisini koruyan fasilesini... fidiye olarak versin...**” (Meâric, 70/11-13)

6- Kabîle

Derinin her bir parçası ve kuyunun ağzına konulan kaya parçası gibi kök anlamlara da gelen *kabile* kelimesi, q-b-l maddesinden türetilmiş olup, çoğulu “**qabâil**” şeklindedir. Zeccac, kavramın anlam alanını belirlemek amacıyla, kavramın *ağacın dalları* anlamında “*qabâilu ‘ş-şecer*” tamlamasından türetildiğini ileri sürerken, bu anlamı vurgulamaya çalışır. Dolayısıyla, *birbirinden bölünerek çoğalmış her bir parça* anlamını ifade eden bu terim, sosyolojik olarak, tek bir babanın çocukları olarak çoğalmış ve yeni sosyal birlikler oluşturmuş aynı etnik kökenli gruplara karşılık gelir⁴⁷ ki, sosyolojik olarak şöyle tanımlanır: “Bir kaç batın veya diğer ikincil toplumsal yapılardan oluşan, kendi mülkleri olarak kabul edilen müşterek bir coğrafyada yaşayan, özel bir dil, homojen bir kültür ve siyasal bir bütünlüğe sahip ya da en azından dış unsurlara karşı ortak bir savunma varlığına getiren bir sosyal birliktir.”⁴⁸ Türkçe’de bu anlamı içeren en uygun kelime, yurt, dil

⁴⁴ Razi, a.e., XXX/126-7

⁴⁵ Esed, a.e., s. 893.

⁴⁶ Cevheri, a.e., V/1791; İbn Manzûr, a.e., XI/522; Zebidî, a.e., VIII/59.

⁴⁷ Cevheri, V/1797; İbn Manzûr, XI/540-41; Zebidî, VIII/72.

⁴⁸ Bedewî, a.e., s. 430.

ve kültür ortaklığına sahip ilk toplum biçimini ifade eden “boy” kavramıdır.⁴⁹ Kavramın Batı dillerindeki karşılığı, sosyolojik olarak, genellikle akrabalık ve görev bağıyla birbirine bağlı olan ve belli bir yurda yerleşmiş toplumsal bir grubu ifade eden “tribe” kelimesidir. Kabile üyeleri, siyasal özerklik duygusuyla birlikte, aile ekseninde gerçekleşen toplumsal uyumu da paylaşırlar.⁵⁰

Kur’an’ı Kerim’de aynı kökten iki kelime zikredilir ki bunlar: A`râf 7/27 ayetinde, *şeytanın yandaşları, arkadaşları ve dostları* anlamında “**qabîlühû**” kavramı ile Hucurât, 49/13 ayetinde **qabîle** kelimesinin çoğul kipi olarak varit olan “**qabâil**” kelimesidir: “**Ey İnsanlar! Sizi bir erkek ve dışıdan yarattık. Ve birbirinizle tanışasınız diye sizi milletlere (şâ`b) ve kabilelere (qabâil) ayırdık...**” (Hucurât, 49/13)

7- Sıbt

Kabile kavramı ile aynı veya yakın bir anlam alanını ifade eden bir başka kavram da, **es-sıbt** kelimesidir. *Çocuğun çocuğu, kız ve erkek evladın çocukları, kişinin en yakın torunları. aynı babadan gelen nesiller ve birbirini izleyen her bir kuşak (qarn)* gibi anlamları ifade eden ve çoğulu **el-esbât** şeklinde gelen bu kavram, Kur’an’da sadece çoğul şekliyle ve beş yerde (2/132; 140; 3/84; 4/163; 7/160) zikredilmektedir. Kavram, ilginç biçimde sadece İbrahim (as.)’ın, özellikle de Yakup (as.)’dan sonraki soy kütüğünün konu edindiği bağlamlarda yer almaktadır. Muhtemelen Kur’an’ın bu kullanımından hareketle bazı dilciler, İsmail (as.)’ın soyu için *kabile*, İshak (as.)’ın soyu için de *sıbt* kavramının kullanıldığı tezini ileri sürerler ve bu tezi, Hz. Peygamber (sav)’in “*Hasan ve Hüseyin benim sıbtımdır*” sözü ile de teyit ederler. Keza bazı dilciler, aynı kökten gelen ve dalları bol olan ağaca *sıbt* denildiğini hatırlatarak, bu kavramın, aynı babanın kız ve erkek çocuklarından gelen nesilleri ifade ettiğini belirtirler.⁵¹

⁴⁹ Ülken, a.e., s. 10.

⁵⁰ Marshall, a.e., s. 372; Eşed, a.e., s. 794.

⁵¹ Cevheri, a.e., III/1129; İbn Manzur, a.e., VII/310-11. Zebidi, a.e., V/148-9, el-Kureşî, a.e., II/218.

“İsrailoğullarını *sıbtlar* halinde oniki millete ayırdık...” (A’raf, 7/160) ayetinin tefsirinde Taberi, *esbât* kelimesini *kabileler* olarak tanımlarken⁵²; Zemahşeri de, “*Yakub'un on iki oğlundan meydana gelen on iki kabileye ayırdık*” şeklinde tefsir eder.⁵³

8- Şa'b

Lügatte, *toplamak, ayırmak, ıslah ve ifsât* etmek gibi zıt anlamları ifade eden ve bu özelliğiyle zıt anlamlar içeren (ezdâttan olan) **şa'b** kavramı, Kur'an'da tek bir yerde (49/13) ve çoğul formu ile (**şuûb**) zikredilmektedir. *Kabile, bir kavmi oluşturan her bir kabile, büyük kabile, Arap ve Acem kabilelerinden yayılmış ve çoğalmış olanlar*⁵⁴ gibi anlamlara gelen bu terimle, etnik köken ortaklığının yanısıra, kültürel ayniliğin de bulunduğu ve kabileden daha büyük sosyal birliklerin anlatılmak istendiği açıktır. Tanımlardan anlaşıldığına göre *şa'b* terimi, kabileden kavime geçişte yer alan veya kabile ile kavim arasında bulunan aynı etnik ve kültürel dokuya sahip topluluğa karşılık gelmektedir. Bu terimin anlam ilişkisi, İsfehânî'nin şu tanımlamasından daha açıkça görülmektedir: “*Şa'b türü vadi*”, *bir taraftan birleşen, öteki taraftan ayrılan vadi demektir. Öyle ki, ayrıldığı taraftan baktığın zaman tek bir vadinin ikiye ayrıldığını; birleşen taraftan baktığında ise, iki ayrı vadinin birleştiğini görürsün.*⁵⁵

Ancak, yukarıdaki tanımların yapıldığı tarihsel ve toplumsal şartlar dikkate alındığında, kavramın, esasen daha geniş sosyal birlikleri ifade için vaz edildiğini fakat, ilgili tanımların yapıldığı dönemlerin sosyolojik çerçevesiyle sınırlı kaldığını, kabileden millete geçişin yapıldığı ve daha büyük sosyal yapıların olduğu evrelere paralel olarak, bu kavramın da bir anlam genişliği kazandığını ileri sürebiliriz. Nitekim, Taberi'nin (h.310) bu konuda aktardığı rivayetleri incelediğimizde, **şa'b** kavramına; *büyük kabile, cumhur, uzak nesep, butûn ve ensâb* gibi dönemin en büyük sosyal birliklerini ifade eden anlamlar

⁵² Taberi, VI/89.

⁵³ Zemahşeri, II/162.

⁵⁴ İbn Manzur, a.e., I/199-500.

⁵⁵ İsfehânî, a.e., s. 383.

yüklenmişken,⁵⁶ daha sonraları gelen Zemahşerî (b.538), kavramın anlam alanını biraz daha genişleterek, *kabileler topluğundan oluşan sosyal yapı*⁵⁷ anlamında bir tanım getirmektedir. Ancak, söz konusu anlam genişlemesinin burada kalmadığını, yakın tarihli sözlük ve tefsirlere baktığımızda, aynı kavramın “millet”, “ulus” “nation” kavramları ile ifade edilerek⁵⁸, bu sürecin devam ettiğini müşahade etmekteyiz.

Hilmi Ziya Ülken'e göre, **şu'b** kavramı Türkçe'de değişik sayıda sob, aşiret, yarım ve bazı durumlarda sürü ve kabileleri de içeren, aynı dili konuşan ve ortak vasıflara sahip ilkel bir toplum biçimini ifade eden **boy** veya **ulus** kelimelerine karşılık gelir.⁵⁹ Bununla birlikte *ulus* kavramını, dil, toprak, ekonomik yaşam ve ortak kültür biçiminde beliren ruhsal biçimlenme birliğiyle tarihsel süreçte oluşan insan topluluğu veya derebeylik düzeninin yıkılışını takiben, kapitalist düzenin oluşumu evresinde ortaya çıkan; toprak, ekonomik yaşam, dil, ruhsal yapı ve kültürel özellikler yönünden müştereklik gösteren en geniş insan topluluğu⁶⁰ şeklinde tanımlayanlar da mevcuttur.

Ancak *ulus* kavramına modern bir karakter yükleyen bir perspektifi içeren bu tanımlar, kapitalist evrenin oluşumundan asırlar önce teşekkül etmiş toplumsal bir yapıyı ifade eden *şa'b* kavramıyla kesişmemektedir. Tanımın biraz daha netlik kazanması amacıyla *ulus* kavramının Batı dillerindeki karşılığı olarak kullanılan *nation* kavramına bakmakta yarar vardır. *Nation* kavramının Arapça'daki karşılığı olarak, *şa'b*, *kavm* ve *ümme* kavramları kullanılır. Nitekim Bedewi, bu üç kavramın karşılığı olarak kullandığı *nation* terimini şöyle tanımlar: “*Köken, dil ya da din birliğine dayanan ortak bir kültüre mensup bireylerden oluşan bir toplum olup, ortak bir tarih, toplumsal bir gelenek ve ekonomik yararların birleştirdiği, aynı toprak parçasında yaşayan ve devlet çerçevesinde siyasi açıdan bu bağların*

⁵⁶ Taberî, a.e., XI/397-8.

⁵⁷ Zemahşerî, a.e., IV/364.

⁵⁸ Bkz. el-Kuraşî, a.e., III/4 l: Esed, a.e., s. 794

⁵⁹ Ülken, a.e., s. 10.

⁶⁰ Bkz. Hançerlioğlu, Orhan. *Toplumbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 1996, İstanbul, s. 395-6.

*sürekliği için çalışırlar.*⁶¹” Görülüyor ki kavramın anlam alanı ve onu oluşturan öğeler, çerçeve açısından farklılık arz etmektedir.

9 - Qavm

Eqvâm ve *eqâvim* şeklinde iki dereceli çoğul forma sahip ve Kur'an'da 382 yerde çeşitli kiplerde zikredilen bu kavram hakkında dilcilerin farklı görüşleri mevcuttur. Bazıları, gerek Arap şiirinden gerekse Kur'an'daki bazı kullanım biçiminden hareketle kavramın, sadece erkekler topluluğu anlamında kullanıldığını, dolayısıyla kadınların bu kapsama alınmadığını ileri sürerler. Nitekim Zühreir (v. m. 609)'in aşağıdaki şiirinde de bu anlamda kullanılmıştır:

وما أدري وسوف أخال أدري

أقوم آل حصن أم نساء

Bilmiyorum, (ama) bilmek için araştıracağım,

Hısn ailesi erkeklerden midir yoksa kadınlardan mı?⁶²

Bu tezin savunucuları görüşlerini şu ayetle de desteklemeye çalışırlar:

لا يسخر قوم من قوم ولا نساء من نساء....

“Hiç bir kavim başka bir kavimle, kadınlar da başka kadınlarla alay etmesinler!...” (Hucurât. 49/11) Ancak, kadınlar da "tabiiyyet" üslûbu üzere "kavm" kavramına dahildirler. Çünkü her peygamberin kavmi, hem erkek hem kadınları ihtiva eder. Bundan dolayı kavram, Hucurât 11 hariç, Kur'an'daki tüm kullanımlarda hem erkek hem de kadınları kapsayacak tarzda, aynı etnik kökene sahip toplumlar için kullanılmıştır.⁶³ Kur'an'da zikredilen *Nuh Kavmi* (7/69), *Musa Kavmi* (7/148), *Fravun Kavmi* (7/127) gibi muayyen toplumlar için; *bilen bir kavim* (6/105), *inanılan bir kavim* (6/99), *kafir bir kavim* (8/37) *zâlim bir kavim* (6/144) gibi belli bir zaman ve mekanda yaşamayan ve bu anlamda evrensel

⁶¹ Bedewi, a.e., s. 278.

⁶² Cevherî, a.e., 5/2016; el-İsfehâni, a.e., s. 631. İbn Manzur, a.e., 12/505; ayrıca bu beyit ile ilgili olarak bkz. Tülücü, Süleyman, *Zuhreir b. Ebî Sulmâ ve Edebi Kişiliği*. Erzurum, 1982 (Basılmamış doktora tezi) s. 272.

⁶³ Bkz. Cevherî, a.e., 5/2016; el-İsfehâni, a.e., s. 631. İbn Manzur, a.e., 12/505; el-Kureşî, a.e., VI/67.

boyutlu genel toplumlar ve halklar (people) için, hem erkek hem de kadınları içerecek tarzda kullanıldığı açıktır.

Ziya Ülken'e göre *kavm* teriminin Türkçe karşılığı Oğuz geleneğindeki "bütün" anlamına gelen "budun" kavramıdır. Bu kavramın iş bölümü ve büyük endüstri ile doğan *millet* kavramının karşılığı olarak kullanılmasının yanlış olduğunu savunan Ülken, ilgili kavramın Türkçe karşılığı olarak *ulus* veya *ethnie* kelimelerini kullanmanın daha doğru olacağını ileri sürmektedir.⁶⁴

Etnisite veya *etnik grup* kavramları ise, ırk terimine karşı olarak bulunmuş, ait oldukları ve içinde özgün kültürel davranışlar sergiledikleri bir toplumda kendilerini diğer kolektif yapılardan farklı kılan ortak özelliklere sahip olduğunu düşünen veya başkaları tarafından böyle kabul edilen bir toplumu ifade eder. Etnik grup, kendine has değerlerle içinde yaşadığı hakim toplumdaki ayrıttır.⁶⁵ Bu tanımlar ışığında kavramın Kur'an'daki kullanım biçimine baktığımızda denilebilir ki, Mesela, *Musa'nın kavmi* tamlamasında, söz konusu kavrama *etnik grup*; *Fravun kavmi* denildiğinde ise *ulus* anlamı yükleyebiliriz. Çünkü Fravun kavmi, Mısır'ın hakim ve aslı unsuru iken; Musa'nın kavmi, dil, kültür ve inanç olarak hakim toplumdaki farklı ve ikincil bir unsurdur.

B- Sosyo-Dini Gruplar

1- Ümmet

Sözlük olarak, **topluluk**, **cemaat**, **tür**⁶⁶ gibi anlamlar taşıyan **ümmet** kavramının kökeni hakkında farklı tezler ileri sürülmüştür: Horovitz, kelimenin *kabile* veya *halk* (people) anlamında İbranice'den; bazıları da Ârâmcı'dan, ve bunların da Sümerce kökenden türetildiğini ileri sürmüşlerdir. Jeffery, bu tezleri tahlil ettikten sonra, kelimenin kökenine ilişkin ileri sürülen tezlerin mümkün olduğunu ancak, bu tezlerin doğruluğu kabul edilse bile, ümmet kavramının çok erken dönemlerde Arapçalaştığını savunmaktadır.⁶⁷ Watt ise, kelimenin **anne**

⁶⁴ Ülken, a.e., s. 306.

⁶⁵ Bkz. Bedewi, a.e., s. 140, Marshall, s. 215.

⁶⁶ Cevherî, "u-m-m" mad., a.e., V/1864; İbnü'l-Manzur, a.e., XII/26-27

⁶⁷ Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Kahire. 1937, s. 69

manasına gelen **ümme** kelimesinden türetilmediğini ve ilgili kavramın Sümerce kökenli olduğunu savunan tezin kesin olmadığını belirterek, Jeffery ile aynı görüşü paylaşır.⁶⁸

Ümmet kavramı, *imam* kökünden türemiş çoğul bir isim olup, çeşitli insan grupları için kendisine uyulan ve önderlik verilen bir toplum demektir. Yani bir önderin beraberliğinde güçlü bir vahdet bilinci ile toplanıp düzenli bir şekilde icrayı faaliyet gösteren ve böylece çeşitli sınıflarına ve insan gruplarına hakim toplumsal bir yapıdır. Diğer bir ifade ile ümmet, Büyük Önderliği haiz bir toplumdur. Cemaatlere nispetle ümmet, bireylere nispetle başkan gibidir. Demek ki ümmet, hâkim bir milletin üyelerinden oluşan toplumsal bir yapıdır⁶⁹ Bilindiği üzere insanlar arası ilişkilerde özellikle de yeni zuhur eden dinî inancın etkin bir rolü vardır. Dinin kendi mensupları arasında oluşturduğu birlikteliğin diğerlerine nazaran daha sağlıklı ve güçlü olduğu gerçeği sosyolojik bir gözlemdir. İbni Haldun bu olguyu şöyle yorumlar: Egemenlik, bir üstünlük kurmakla oluşur. Üstünlük kurmak ise, asabiyetle olur. Arzuların ortak idealler üzerinde birleşmesi, kalplerin bütünleşmesi ve ülfeti, dini ikame etme gibi yüce bir ideal ile oluşur. Kalplerin batıl istekler, kişisel hesaplar ve dünyevi çıkarlara meylettiği bir süreçte insanlar arasındaki bağlar gevşer, anlaşmazlıklar zuhur eder ve topluluk gücünü kaybeder. Ancak bu kalpler, dünyevi çıkar ve kişisel arzulardan daha üstün aşkın bir ideale yönelmesi ile birleşir, kişisel hesaplar ve anlaşmazlıklar azalır. Böylece karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma olgusu güçlenir. Oluşan bu güç zamanla en üst sosyal organizasyon olan devlet olgusuna dönüşür.⁷⁰

Kur'an'da daha ziyade *dinî cemaat* ve *türdeşliği* ifade için kullanılan "Ümmet" kavramı, özellikle Batıda "millet" anlamındaki "nation" teriminin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Oysa "millet" kavramının Kur'anî kullanımı, ilk peygamberden beri, tevhid inancına bağlı tüm kavimlerin soy birliğini (İbrahim

⁶⁸ Watt, Montgomery, **Muhammad at Medina**, Oxford at the Clarendon Press, Ely House, London, 1972, s. 239.

⁶⁹ Eİmalılı, M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Yay., İstanbul, 1/508.

⁷⁰ İbni Haldun, **a.e.**, s. 157.

Milleti bağlamında) vurgulamak üzere nüanslarla birlikte“**ümmet**” kavramının eş anlamı olarak zikredilmektedir.⁷¹

Kur'an'da 52 yerde tekil (ümmet), 12 yerde ise çoğul (ümem) formu ile zikredilen ümmet kavramı, ister zorunlu, isterse ihtiyarî olsun, herhangi bir ortak durumun kendilerini bir araya getirdiği her topluluk anlamını ifade eder. Buna göre, içgüdüleriyle aynı tarz üzere yaşayan her canlı türü (En'am, 6/38); aynı zaman ve mekânda yaşayan beşerî toplumlar (Mü'minün, 23/43); aynı kavim (Fâtır, 35/24; Ğâfir, 40/5); dinî inanç ve şeriat birliği (Zuhruf, 43/22; Enbiya, 21/92) ve önderlik (Nahl, 16/120) gibi anlamlarda kullanılmakla beraber, genel ıstihâfî anlamı, *aynı dinî inancı paylaşan toplum veya topluluk* demektir.⁷² Elmalılı, bu kavramın "**imam**" kökünden türetilmiş çoğul bir isim olduğunu, dolayısıyla **ümmetin** terim olarak, bir amaç için bir lider etrafında toplanmış insanlar birliği olduğunu söylerken;⁷³ İbn-i Faris'e göre, mensubiyet duygusu taşıyan her türlü birlik, bir ümmet addedilir.⁷⁴

Burada ümmet çerçevesinde sosyal bir birliğin vücut bulma evrelerini daha iyi anlamak amacıyla, bir örnek olarak, İslâm ümmetinin teşekkül süreci üzerinde durmak da yarar vardır. Bilindiği üzere büyük dinsel geleneklerin bir çoğunda, mensuplarını birbirlerine bağlayan güçlü bir dindaşlık duygusunun varlığını gözlemek gayet kolaydır. Ancak, toplumsal yapılanmanın kabile ile sınırlandığı bir evrede, ulusüstü bir topluma üye olma duygusunun en derin biçimde müslümanlar arasında kök saldığını belirtmek gerekir. Ve İslâm, bu yeni oluşumun kapılarını tüm insanlığa hiç kapanmayacak tarzda açık bıraktı. Nitekim ilk nâzil olan ayetlerde sıkça tekrarlanan ve insan cinsini ifade eden **en'nas** kavramı, İslâmî mesajın evrenselliğini daha başlangıçta ortaya koymuştu. Nitekim Kur'an'da çeşitli inanç gruplarına yönelik hitaplar olduğu gibi, "topyekün insanlığa" yönelik hitaplar

⁷¹ İzzetî, Ebu'l-Fadî, *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş*. Çev. Cahit Koytak, İnsan Yay., İst., 1984.s. 267

⁷² el-İsfehani, Rağıp, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İstanbul, 1986, "e-m-m" mad. s. 27; İbni Düreyd, a.e., 1/21; Cevherî, a.e., V/1864.; el-Kurtubî, a.e., 1/87; İbnu'l-Manzûr, a.e., XII/26-27, Zebidî, a.e., VIII/189

⁷³ Elmalılı, a.e., 1/508

⁷⁴ Nihat, M. Çetin, "Ummer" mad.. İslâm Ansk XIII/102: Aydın, Mustafa, a.e., s. 37

da mevcuttur. Bu anlamda kullanılan terim; “en-nâs” kelimesidir. Bu kavram, genel olarak bütün insanlığı ifade eder ve din, dil, ırk, renk ve kültür farklılıklarının üstünde yer alan cins bir kavram olup, altında belli niteliklere sahip ümmetler yer alır.

Müslümanların Medine’de ulaştıkları yeni sosyo-politik toplumsal organizasyon tamamen müstakil bir karakter taşıyordu. Bu dönemde nâzil olan ayetlerde müslümanlar, gerek dinî inanç, gerekse diğer alanlarda her türlü aşırılıktan uzak, insanlar arasında adâlet ve “kıst”ı ikâme eden, onlar için doğru ölçütler ve değer kıymetleri vaz eden, bütün alanlarda denk, mutedil, ve hayırlı vasıfları ile öteki toplumlar için hakikâtin şahitliğini ve örnekliliğini üstlendikleri için “vasat ümmet” (Bakara, 2/143), “en hayırlı ümmet” (Al-i İmrân, 3/110) olarak nitelenmişlerdir. Çünkü vasat ümmet, hayatı ne sadece hislere ve vicdanlara terkeder, ne de tümüyle yasalara bırakır. Fert ve toplum ilişkilerinde ferdi şahsiyeti ve kudreti toplum ve devletin potasında eritmediği gibi, onu tek başına da salıvermez.⁷⁵

Ümmete katılımın yöntemi ise, biat ve hicrettir. Ailesini ve kabilesini terkedip ümmet’e katılım yöntemi, İslâmî literatürde, **hicret ve biat** diye isimlendirilir. Bu yöntemlerle yapılan katılım, Kur’an’da, Allah için yapılan biat ve hicret olarak ifade edilmektedir:

“Şüphesiz ki, sana biat edenler ancak Allah’a biat etmektedirler. Allah’ın eli onların eli üzerindedir...” (Fetih, 48/10); **“Zulme uğradıktan sonra Allah yolunda hicret edenlere gelince, onları dünyada güzel bir şekilde yerleştireceğiz. Eğer bilirlerse ahiretin mükafatı elbette daha büyüktür.”** (Nahl, 16/41)

Biat; sözlükte, mal ve paranın tedavülü ile meydana gelen alış-veriş manasındaki “bey”den türemiş olup, alış-verişin taraflar arasında tamamlandığını simgeleyen el tutma olayına denir.⁷⁶ İstilah olarak biat; iki taraf arasında yapılan

⁷⁵ el-Kurtubî, a.e., I/104; Kutup, a.e., I/131; Elmalılı, a.e., I/523

⁷⁶ el-Cevherî, a.e., “b-y-a” mad., III/1188; İbnu’l-Manzûr, a.e., VIII/23-25; ez-Zebidî, a.e., V/384

bir akit ve mîsâk; itaat etmek üzere verilen ahit anlamlarına gelir. Bu durumda biatta: biat edilen taraf, biat eden taraf ve biat konusu olmak üzere, üç temel unsur vardır.⁷⁷

Kur'anî anlamda ümmet çerçevesinde teşekkül eden toplum; ırk, kan, ve toprak birliği esasına dayanmamaktadır. Tek kelime ile o toplum, kaynağını geçmişte bulan ve belli bir mirasa dayanan hiç bir maddî faktör ve zihnî durum üzerine bina edilmiş değildir. Bu, sadece inanç temelinde dayandırılmış, Hz. İbrahim'in ölümsüz örneğini sunduğu, o ilâhî çağrıya verilen kayıtsız şartsız "**kabûl**" cevabı üzerine kurulmuş bir toplumdur.⁷⁸

Medine'de kurulmakta olan toplumun İslâmî düşüncenin çekirdeğini teşkil eden "**tevhid**" esasına uygun bir zeminde sağlıklı yapılanması için, yüksek bir kültüre ihtiyaç vardı. Bu nedenle aşiret, kabile, kavim ve ulus zemininde böyle bir yapılanmanın mümkün olamayacağı açıktır. Kur'an'ın sık sık insanların köken birliği, gelecek birliği, birey oluş ve sosyalleşme gibi konuları işlemesi, zihinlerde böyle yüksek kültürü hazır hale getirdi.

Sosyolojik verilere göre sürekli bir kültürel ortamın oluşturulma şartlarından birisi de küçük grup yapılarını aşarak geniş bir toplumsal yapıya ulaşmaktır. İslâm da mevcut küçük sosyal birlikleri geniş ve kapsamlı bir ümmet olgusunda bütünleştirmiştir.⁷⁹ T.V.Arnold, İslâm'ın kabilelerden bir ümmet oluşturmasındaki bu başarısını şöyle anlatır: "*Önceleri tek bir emire kesintikle itaat etmemiş olan o Arabistan, birden bire siyasî bir birlik haline geliverdi ve o mutlak amire kendisini teslim etti. Yüz kadar çeşitli küçük sosyal gruptan meydana gelmiş olan ve sürekli olarak birbirleriyle karşılıklı düşmanlıklarda bulunan büyük- küçük nice kabilelerden Muhammed (s.a.v.), bir ümmet vücuda getirdi. Müsterek bir*

⁷⁷ İbn-i Haldun, Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî, **el-Mukaddime**, Dâru l-hyâi'l-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., s. 209; el-Besyûni, Selahaddin, **el-Fikru's-Siyasî inde'l-Maverdî**, Dâru's-Sekâfeh, Kahire, 1983, s. 30; el-Mubarek, Muhammed, **Nizamu'l-İslâm el-Hükûm ve'd-Devleh**, Dâru'l-Fikr, Kahire. 1401/1981, s. 30; Abdurrahman, Ahmed Siddik, **el-Bey'atü fî'n-Nizâmi's-Siyasiyyi'l-İslâmî**, Mektebetü Vehbiyye, Kahire. 1408/1988, s. 34.

⁷⁸ Garaudy, Roger, **İslâm ve İnsanlığın Geleceği**, Çev. C. Ayhan, Pmar Yay., İst., 1990, s. 15-16

⁷⁹ Aydın, Mustafa, a.e., s. 110

*reisin idaresinde müşterek bir dine malik olma fikri, çeşitli kabileleri siyasi bir varlık halinde birbirine bağladı ki, bu da kendisine has bazı hayrete şayan başarılar sağladı. İşte böylesi bir neticeyi büyük bir fikri hareket sağlayabilir ki o da Arabistan'daki dinî hayat prensibidir.*⁸⁰

Ümmetin istiklâliyet süreci Medine döneminde de devam etti. Putperestlerden bütün veçheleriyle ayrışma sürecini tamamladıktan sonra İslâm, özellikle Medine'deki yahûdi ve hıristiyanlardan da farklılaşma sürecini başlattı. Mezkur büyük dinî geleneklerdeki sapmaları gündeme getirerek teolojik, kültürel, fikri ve sosyal alanlardaki sapmalarını tartışmaya açtı. Neticede, onların sapkınlıklarından berî olduğunu deklare ederek akide, ibadet ve kültürel farklılığını inşâ etti. Ulûhiyyet, risalet ve ahiretle ilgili inanç biçimi, Kiblenin değişikliği, ibadet vakitleri ve tarzlarındaki değişiklikler, işte bu tür farklılaşmalardandır.

Mayasını Mekke'de, nihâi formunu ise Medine'de kazanan İslâm Ümmeti, M. 945'lere geldiğinde çeşitli etnik, dil ve kültürlerle sahip muhtelif toplumlarla bir arada yaşama imkânı buldu. Bu tarihe kadar yaşayan bir çok eski Sami ve İran cemaati yerlerini tek ve geniş müslüman ümmete bıraktı. Bu süreçte İslâm, mezkur toplumları inanç ve kültürleri ile beraber kendi potasında yeni bir forma kavuşturdu. Onların mevcut gelenekleri büyük ölçüde bir araya getirilip, bu potada tahavvüle uğradı. Söz konusu toplumlarca yitirilen şeylerin yeri; bir Allah inancına dayalı eski geleneklerin bizzat İslâm tarafından yeniden biçimlenmesiyle geliştirilmiş olan normlar ve idealler ile dolduruldu. İslâm, tek Allah inancına dayalı gelenekleri; kültürler arası diyaloglarla geliştirerek onlara süreklilik kazandırdı.⁸¹ İslâm'da toplumsal bütünlük, ulus devlet örgüsünde olduğu gibi, tekil ve mekânîk olmadığı gibi, ne pahasına olursa olsun, belli bir toplumun veya hakim kültürün çatısı altında toplanıvermek de değildir. Gerçek bütünlük, yani ümmetin oluşumu, toplum üstü bir ilkenin etrafında olur ki, İslâm'a göre bu değer, Allah ve O'nun vaz ettiği ahlâki değerlerdir.⁸²

⁸⁰ Arnold, T.V., *İntişar-ı İslâm Tarihi*, Çev. Halil Hamit, Ank., 1971, s. 68-69

⁸¹ Hodgson, a.e., 1/182

⁸² Aydın, Mustafa, a.e., s. 131

2- Millet

Terimin sözlükteki kök anlamı, söyleyip yazdırmak veya ezbere yazmak manasını ifade eden «45Ba» mastarıyla, yani imlâ ettirmek anlamıyla ilgili bir isimdir. Zemaşeri'nin *Esasu'l-Belâğa* adlı eserindeki açıklamasına göre, kavramın asıl anlamı: “tutulan yol” olup, bu yol eğri veya doğru olabilir.⁸³ Bu içeriğiyle din veya şeriat anlamında yaygın olarak kullanılmıştır.⁸⁴ Şehristanî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* isimli kitabındaki açıklamasına göre ise, din, şeriat ve millet denilen şeyler pratikte ve esasında aynı şeyler olup, fakat göreceli ve kavramsal kullanımda her biri farklı bir durumla ayrı bir anlam kazanır;⁸⁵ İnanç açısından din, pratik açıdan şeriat, sosyal açıdan ise, millet denilir. Pratikte kendisine inanılan ne ise, esas itibarıyla pratize edilen da odur. Pratize edilen ne ise, esas itibarıyla üzerinde toplum olarak birleşilen de odur. Dolayısıyla millet, toplumsal bir yapının etrafında toplandığı ve üzerinde yürüdüğü; diğer bir ifadeyle kolektif bilincin tabii olduğu ve toplumsal varlığın bağlı bulunduğu hâkim ilkeler ve sürdürülen gelenek olup, *cemaat, kavim, ümmet veya ehl-i millet* olarak da tanımlanabilir. Meselâ Yahûdîlik ve Hıristiyanlık bir millettir; fakat Yahûdi ve Hıristiyan olanlar millet ehli, millet sahibidirler. Bununla birlikte millet kavramı, mecaz olarak “ehl-i millet” anlamında da kullanılır. Meselâ, “Millet şöyle yaptı; millet, böyle yaptı” denilir ki, burada, kavim anlamında kullanılmıştır. Bu kullanım biçimi, ilgili olanı zikredip, kendisiyle ilgili olunanı kast etmek türünden veya gizli mecazdır. Nitekim, “(...) De ki: “Hayır, biz hanif olan İbrahim Milleti'ne” (uyarız)” (Bakar, 135) ayetinde din⁸⁶ veya daha özel anlamıyla İslam⁸⁷ olarak tefsir edilmiştir.

Ancak son zamanlarda “millet” kavramının Batılı “nation” kelimesinin Türkçe karşılığı olan “ulus” kavramıyla eşanlamlı olarak kullanıldığını

⁸³ ez-Zemaşeri, *Esasu'l-Belâğa*, Dâru Sadır, Beyrut, 1399/1979, s. 604

⁸⁴ Asım Efendi, a.e., IV/94.

⁸⁵ eş-Şehristanî, Muhammed Abdurrahman b. Ebibekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1395/1975, I/38.

⁸⁶ Bkz. Zemaşeri, *Keşaf*, I/314; Razi, a.e., IV/73.en-Nisaburi, Muhammed b Hüseyin, *Ğarâibu'l-Kur'an ve Reğâibu'l-Furkan*, Mektebetu Mústafâ el-Babi, Mısır, 1381/1962, I/468

⁸⁷ Taberi, I/608.

görmekteyiz. Buna göre millet, tarihsel olarak imparatorlukların çözülmesiyle ortaya çıkan ve aralarından ortak dil, din ve kültür bağı bulunan, ortak bir ülkü etrafında birleşmiş, aynı kaderi paylaşan ve bağımsız bir siyasal kimlikle aynı topraklar üzerinde yaşayan insan topluluğudur.⁸⁸ Bununla birlikte “millet” tanımı üzerinde tam bir görüş birliğinden de söz edilemez. Bunun nedeni ise, tanımı oluşturan öğelerden sadece birisinin baskın kılınmasıdır. Nitekim ırkçı, iktisatçı, coğrafyacı ve hatta dilci millet tanımları tek yönlü ve bazı durumlarda da yanlış tanımlardır. Bu nedenle bazı sosyologlar daha genel bir tanıma giderek milleti, kültür ve gelenek birliği şeklinde tanımlamışlardır.⁸⁹ Dikkat edilirse bu tanımda “din” unsuru doğrudan yer almamaktadır. Dolayısıyla millet kavramının süreç içinde nasıl köklü bir anlam kaybına maruz kaldığını da görmekteyiz.

3- Tâife

t-w-f kökünden türemiş ve bir şeyden bir parça (qit’etün) anlamına gelen *tâife* kavramının anlam sahası, İbn Abbas’a göre bir ve fazlası; öğrencisi Mücahid’e göre, birden bine kadar olan ve erkeklerden oluşan bir grubu ifade eder. ‘Atâ’ya göre *tâife*’nin en azı iki kişidir. İshak b. Rahûye’ye sorulduğunda ise, “binden az olana denir” cevabını vermiştir.⁹⁰ Nehî’ ve Katade’ye göre de, kavramın içerdiği asgari sayının üç, İbn Abbas ve Şafî’ye göre zinanın şahitleri kadar, yani dört ve Hasan Basri’ye göre ise ondur.⁹¹

Kur’an’da yirmi yerde (3/69, 72, 154, 154; 4/81, 102, 102, 113; 7/87, 87; 9/66, 66, 83, 122; 24/2; 28/4; 33/13; 61/14, 14; 73/20) müfret; dört yerde (3/122; 6/156; 8/7; 49/9) ise tesniye olarak yer alan bu kavram, farklı anlam sahalarını içermektedir. Mesela, “**Kitap Eblinden bir tâife istedi ki...**” (Al-i İmrân, 3/69) ayetinde ifade edilen “tâife” kavramını, “yahûdî veya hıristiyanlardan *bir çemaat*”⁹² olarak tefsir edenlerin yanısıra, aynı kavramı “yahûdiler”⁹³ şeklinde

⁸⁸ Demir, Ömer-Acar Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ağaç Yay. İstanbul. 1993, s. 248.

⁸⁹ Ülken, a.e., s. 205.

⁹⁰ Taberî, a.e., VI/500; İbn Manzur, a.e., IX/226. Zebdî, a.e., VI/185; el-Kureşî, a.e., III/250.

⁹¹ Razi, XXIII/149; Kurtubi, XII/166.

⁹² Taberî, a.e., III/306.

⁹³ Zemahşerî, a.e., I/365.

tefsir edenler de vardır. Keza “Şayet iman edenlerden iki tâife kavga ederlerse...” (Hucurât, 49/9) ayetinin, nüzûl sebebine ilişkin haberlere bakılırsa, ayetin Evs ve Hazrec kabileleri arasında meydana gelen bir gerginlik üzere nazil olduğu ve dolayısıyla, “iki tâife” ile söz konusu iki kabilenin murat edildiği anlaşılmaktadır.⁹⁴

4- ‘Asabe

Kuşatmak, toplanmak, kuvvetli olmak gibi anlamlara gelen ve ‘a-s-b kökünden türemiş olan bu kavram, sayıları on ile kırk veya zayıf bir görüşe göre yetmiş arasında değişen sayıda birbirlerine destek veren, yardım eden bir grubu ifade eder ki, bu grup, insanlardan teşekkül ettiği gibi, at, katır, kuş ve benzeri canlılardan da oluşabilir. Ehfeş’e göre, ‘usbe veya ‘isbe şeklinde okunabilen bu kavramın da kendi lafzından müfredi yoktur.⁹⁵

Kur’an’da dört yerde (12/8, 14; 24/11; 28/76) aynı kiple (‘usbeh) zikredilen kavramın anlam sahasına bakıldığında, mesela, “Halbuki bizler bir ‘usbeyiz...” (Yusûf, 12/8) ayetinde, Hz. Yusuf’un kardeş sayısı kadar, yani on veya on bir sayısı ile tefsir edilirken⁹⁶, “(Karun’un) hazine anahtarlarını kuvvet sahibi bir ‘usbe ancak taşırdı...” (Kasas, 28/76) ayetinde ise, üç ile on arası, on ile on beş arası, kırk, altmış ve *büyük bir cemaat* gibi farklı rakamlarla tefsir edilmiştir.⁹⁷ Kavramın ifade ettiği grup üyeleri arasında dinî veya etnik bir bağın olmadığı anlaşılmaktadır.

5- Fiç

Bu kavram, *taife, grup, cemaat* gibi anlamlara gelir ki; çoğulu, فِئَات veya فِئَات şeklinde. Kelimenin sonundaki “ha” takısı, bazı dilcilere göre “ya” harfinden; bazılarına göre ise, kelimenin *ayrıldı, yarıldı* (فُرقت ve شَفقت anlamına gelen فِئَات kelimesinden türemiş olması hasebiyle, “vav” harfinden bedeldir. Grup

⁹⁴ Taberi, XI/387-8; Zemahşeri, IV/354.

⁹⁵ Cevherî, a.e., I/182-3; el-İsfahânî, a.e., s.503; İbn Manzur, a.e., I/605; Zebîdî, a.e., I/384; Zemahşeri, a.e., II/429; Razi, a.e., XXIII/173; el-Kureşî, a.e., V/4.

⁹⁶ Taberi, a.e., VII/152; Zemahşeri, a.e., II/328.

⁹⁷ Taberi, a.e., X/75-6; Bkz. Zemahşeri, a.e., III/416.

ifade eden diğer kavramlarda olduğu gibi, bunun da lafzından müfredi yoktur. Dilciler, insanlardan oluşan fırka, cemaat ve ordunun arkasında durup da herhangi bir hezimet durumunda orduya sığınan grup gibi anlamların yanı sıra, aşağıdaki beyitle istiştatta bulunarak, kelimenin fırka, bir kısım, parça ve grup gibi anlamlara geldiğini ifade ileri sürmüşlerdir::

فجمعنا بهن وكان ضرب

تري منهم جما جمهم فئينا

"Onlarla (kadınlar-ıy-la) bağırıp çağırdık, kavga çıktı.

Onların (erkekler-in-in) grup grup kafataslarını görürsün".⁹⁸

Ancak ilgili kavramın Kur'an'daki kullanımını incelediğimizde, sekiz yerde (2/294, 294; 3/13; 8/16, 45, 19; 28/81) tekil, üç yerde ise, (3/13; 4/88; 8/48) tesniye formu ile zikredilmiş olup, hepsinde de **askerî birlik** anlamına gelecek bağlamlarda kullanılmıştır.⁹⁹ Nitekim Rağıp el-İsfehani de bu bağlamı dikkate almış olmalı ki, söz konusu kavramı; "yardımlaşma konusunda bazısının diğer bazısına dönüp karşılıklı olarak birbirleriyle yardımlaşan bir grup (cemaat) olarak tanımlıyor. Bu anlamı dikkate alan Râzî ise, Zeccâc'dan yaptığı alıntıdan hareketle, kelimenin "kesmek" kök anlamından hareketle, *bir grup insan* anlamında, bir topluluğu ifade ettiğini ileri sürmektedir.¹⁰⁰

6- Sübat

Sübe kelimesinin çoğulu olup, on kişiden fazla adamdan müteşekkil bir grup¹⁰¹, münferit cemaatler¹⁰², peşpeşe çıkan seriyelerden her biri¹⁰³ demektir. Kur'an'daki bağlamı askeri bir teknik kavram olduğunu göstermektedir: "Ey iman

⁹⁸ Cevheri, a.e., 6/2451; İbn Manzur, a.e., 15/145; ez-Zehidi, a.e., 10/274; Taberi, 5/352-53.

⁹⁹ el-İsfehani, a.e., s. 585.

¹⁰⁰ Razi, a.e., 6/197-8.

¹⁰¹ Elmalılı, a.e., 11/1391.

¹⁰² el-İsfehani, a.e., 106

¹⁰³ Zemahşeri, Keşşaf, 1/541. Nesefî, Abdullah b Ahmed b. Mahmud. Tefsiru'a-Nesefî, Daru Kahraman, İstanbul, 1984, 1/235.

edenler! Tedbirinizi alın ve sübat halinde savaşa çıkın” (Nisa, 4/71) Türkçe meâllerde “bölük bölük” deyimiyile çevrilmiştir.¹⁰⁴

7- el-Qarn

q-r-n kökünden gelen bu kavram, muayyen bir zaman biriminde yaşayan insanları tanımlayan zaman boyutlu bir kavramdır. Ancak filologlar adı geçen zaman biriminin süresi için 10 ile 120 arasında çeşitli rakamlar zikretmekle beraber, bu sürenin ortalama bir insan ömrü olduğu şeklindeki görüş daha baskındır. Bununla beraber, şu tanımlar da yapılmıştır: “*Helâk edilip de kendilerinden hiç kimsenin kalmadığı milletler*” veya “*içinde bir peygamber veya ilim ehlinde bir sınıfın yaşadığı zaman sürecinde yaşayanlardır ki, bu süreç kısa da olabilir uzun da.*” Bu tanımları yapanlar, Hz. Peygamber’in “*En hayırlınız benim kuşağım (qarnım)dır...*”¹⁰⁵ hadisini delil getirirler.¹⁰⁶

Yaşadıkları zaman birimi açısından birbirlerine yakın veya aynı zaman biriminde yaşamış olan insan toplulukları, nesilleri ve kuşakları anlamında kullanılan **qarn** kavramı, Türkçe’de de yakın anlamda kullanılan *akrân* kelimesinden türemiş olup¹⁰⁷, Kur’an’da yedi yerde (6/6, 6; 19/74, 98; 38/3; 50/36, 23/31) tekil, on üç yerde ise, (10/13; 11/116; 17/17; 20/51; 23/42; 25/38; 28/45 128; 28/43, 78; 32/26; 36/31; 46/17) **qurûn** şeklinde çoğul kipi ile zikredilmektedir. Taberi ise, aynı kavramı ümem/ümmeتلر şeklinde tefsir etmiştir.¹⁰⁸ Buna göre her bir asırda yaşayan insan topluluğu, bir sonraki asır için bir *qarn* addedilir.

Türkçe’deki “kuşak” ve “akrân” kavramlarına¹⁰⁹ karşılık gelen “qarn” kavramının Batı dillerinde karşılığı ise, “generation” terimidir. Bir toplumun yaklaşık olarak aynı zaman biriminde doğan üyelerinden oluşan yaş gruplarının bir

¹⁰⁴ Bkz. Özek, Ali ve arkadaşları. *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. T.D.V Yay. Ankara. 1993, s. 88; Ateş, Süleyman. *Kur’an-ı Kerim ve Yüce Meâli*. Kılıç Kitabevi, Ankara, ts. s. 88.

¹⁰⁵ Muslim, Ebu’l-Huseyn b. el-Haccac. *Sabîh-u Sabîh, Kitâb-u Fedâilî’s-Sahabe*. No.212 (IV/1963)

¹⁰⁶ İbn Manzûr, a.e., XIII/334; Zebidi, a.e., IX/305; el-Kureşî, a.e., V/310.

¹⁰⁷ el-İsfehânî, a.e., s. 605; Zemahşeri, el-Keşşaf, 2/521; Razi, a.e., 12/160

¹⁰⁸ Taberi, a.e., 11/263.

¹⁰⁹ Ülken, a.e., s. 10

biçimini ifade eden bu kavram, aynı zamanda bir nesil ile ötekisi arasında geçen dönem için de kullanılır.¹¹⁰

Söz konusu kavramın Kur'anî kullanım bağlamına bakıldığında ise, iki yerde "geçmiş kuşaklar" anlamında kullanılmasının yanı sıra, genellikle helâk edilen kuşakları veya nesilleri konu edinmektedir. Bununla birlikte kavram, iki yerde (20/51 ve 28/43), müslüman müfessirlerin kendisinden hareketle insanlık tarihini üç ayrı döneme ayırdıkları bir niteleme ile zikredilmiştir: "**Fravun: "Öyle ise, qurûn-u ûlâ'nın/ilk kuşakların hali ne olacak?" dedi.**" (Tâ-hâ, 20/51); "**Andolsun ki, qurûn-u ûlâ'yı (ilk kuşakları) yok ettikten sonra Musa'ya, insanlar için apaçık deliller, hidayet önderi ve rahmet olarak Tevrat'ı verdik.**" (Kasas, 28/43) Özellikle son ayette yer alan "qûrûn-u ûlâ" deyiminden hareketle, Adem'den başlayarak insanlık tarihi üç döneme ayrılmaktadır. Buna göre, başlangıçtan Fravun'un helâkine kadar olan tarihî süreç, ilk kuşakların yaşadıkları çağ anlamında, "qurûn-u ûlâ" şeklinde tanımlanmaktadır. Bu devrin kapanışı ise, Fravun'un helâk edilişi veya Tevrat'ın nüzûlü ile gerçekleşir. Bu tarihten Hz. Muhammed (sav)'in bi'setine kadar geçen tarihî evre ise, orta kuşakların yaşadıkları çağ anlamında, "qurûn-u vustâ"; Hz. Muhammed'in bi'seti ile de son kuşakların çağı anlamında "qurûn-u uhrâ" dönemi başlamıştır.¹¹¹ Ancak, son iki deyim Kur'an'da yer almamaktadır.

8- Qarye

Toplanmak (cem') mastar anlamındaki q-r-y kökünden türemiş ve çoğul sıygası *el-qurâ* şeklinde gelen bu kavram, insanların içinde toplandıkları yer veya orada yaşayan insanları ifade etmek için kullanılan mekan boyutlu bir isimdir.¹¹² Arapça'da çöl ve çölde yaşayanların karşısı olarak kullanılan *el-qarye* kavramı, esasen insanların uygarlık düzeyinde yaşadıkları yer, şehir ve ülke gibi yerleşim merkezlerini ifade eder. Ancak, kavramın anlam alanı hakkında kesin bir kriter

¹¹⁰ Marshall, a.e., s. 439.

¹¹¹ Bkz. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yay., İst. V/3739.

¹¹² İsfahânî, a.e., s. 607.

yoktur; en küçük yerleşim merkezinden en büyük metropole kadar her türlü yerleşim alanı için kullanılır. Bundan dolayı köy, kasaba, şehir, metropol, ülke ve medeniyet gibi kavramları içerecek boyutta kapsamlı bir tanımı içeren bu kavram, yapıları birbirine bitişik ve yerleşim alanı olarak seçilmiş şehir ve benzeri anlamları ifade eden “el-Mısrü’l-Câmi’/Kapsayıcı Şehir” olarak tanımlanmıştır. Mesela, “Medine, Ensâr için bir *qaryedir*” denilmiştir.¹¹³

Bu terim, Kur’an’ı Kerim’de otuz yedi yerde (Örnek olarak bkz. 2/85, 259; 4/75; 6/123; 7/3, 82, 94) tekil, bir yerde (43/31) tesniye ve on sekiz yerde (Örnek olarak bkz. 6/92, 131; 7/96, 97; 12/109) ise, çoğul siyga ile zikredilmektedir.

Kur’an’daki kullanım şekline gelince, bazı yerlerde, “**Kavminin cevabı sadece şu oldu: “Lut ailesini qaryenizden çıkarın”...** (Neml, 27/56); “**Dediler ki, “Ey Şuayb! Seni ve sana iman edenleri kendi qaryemizden çıkaracağız...”** (A’raf, 7/88) gibi yerlerde yerleşim yeri anlamında kullanılırken, bazı yerlerde ise, “**Şayet o qaryelerin halkı (ehli’l-qurâ) inanmış olsaydı...”** (A’raf, 7/96); “**Qaryelerin halkı, kendileri uyurlarken, azabımızın onlara gelmesinden emin midirler?... (A’raf, 7/97) veya Ashâbu’l-Qarye (36/13), Ehlu’l-Qurâ (59/7) şeklinde izafetle kullanılırken, bazı yerlerde de, “İçinde olduğumuz Qarye’ye sor! (Yusuf, 12/82); şeklinde izafetsiz ve doğrudan meful olarak kullanılmıştır. Son biçimiyle kullanımı hakkında müfessirlerin çoğunluğu, bu gibi yerlerde bir izmâr ve ihtisârın bulunduğunu gözeterek, *qarye* kavramını *qarye ehli* olarak yorumlarken¹¹⁴, diğer müfessirlere göre, bu tür yerlerdeki *qarye* ifadesi ile bizzat o toplumun kendisi kastedilmiştir.¹¹⁵**

9- Şi’a

Hayat ve düşünce tarzları bir ve aynı olan, bazısının diğer bazısının görüşlerine tabi olduğu her topluluk bir *şiadır*. Bir adamın şiası, ona yardım eden ve onun tarafında ycr alan, ona tâbi olan kimsedir. Bu anlamda denilmiştir ki,

¹¹³ Cevherî, a.e., V/2460-61; İbn Manzûr, a.e., XV/178; el-Kureşî, a.e., VI/4.

¹¹⁴ Taberî, a.e., VII/273; Zemahşerî, a.e., IV/312; Daha geniş bilgi için bkz. Sayı, Ali, a.g.m., s. 9.

¹¹⁵ İsfehânî, a.e., s. 607; el-Kureşî, a.e., VI/4.

erkeğin şiası eşidir. Çünkü eşi kendisine tabidir. Bununla beraber bu kavram, İslâm tarihinde daha ziyade Hz. Ali ve Ehl-i Beytin velayetini kabul edenler için yaygın olarak kullanılmıştır. Çoğulu “şi’eyun” şeklinde gelen bu kavram da, yukarıdakiler gibi, lafzından müfredi olmayan grup ismi olması hasebiyle, müfret, tesniye, cemi, müzekker ve müennes yapılar için tek lafız ve aynı anlamda kullanılmaktadır. Ezherî, ilgili kavramı, Rum, 30/32 ayetinden delil getirerek, ittifak halinde olmadıkları halde bir kısmının ötekilere tabi olduğu kimseler şeklinde tanımlar.¹¹⁶

Kur’an’daki kullanımına gelince, yukarıda belirtilen anlamlara yakın olarak, dört yerde (19/29; 28/15, 15; 37/83) tekil, beş yerde (6/65, 159; 15/10; 28/4; 30/32) çoğul sıyga ile yer almakla beraber, iki yerde (34/54; 45/51) ise, kök anlamıyla yakın ilgiye sahip biçimde, “benzerleri, emsâlleri” anlamında “eşyâ”¹¹⁷ şeklinde zikredilmiştir.

Müfessirler, bu kavramın aynı dinî inanç sistemini benimseyenler için mi? Yoksa aynı etnik kökene sahip olanlar için mi? kullanıldığı konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Mesela Taberi, “Musa, ahâlisinin habersiz olduğu bir sırada şehre girdi. Orada, biri kendi şiasından ötekisi düşmanından olan iki adamı birbirleriyle kavga ederlerken gördü. Şiasından olan, düşmanına karşı ondan yardım istedi...” (Kasas, 28/15) ayetinin tefsirinde “şiasındandı” cümlesini, “İsrailoğullarından Musa’nın dinindendi” şeklinde tefsir ederken¹¹⁸; Mukatil’e göre, kavga eden her iki adam da kafir idiler. Ancak birisi İsrailoğullarından, ötekisi ise Kıpti idi. Çünkü ertesi gün Musa, kendi şiasından olana “Şüphesiz ki sen apaçık bir azgınsın” (Kasas, 28/18) demişti. Ancak genelde kabul gören görüşe göre, bu adam azgın olmakla birlikte müslümandı. Çünkü aynı din ve yolu paylaşmayan için “onun şiasındandı” denilmez.¹¹⁹ Nitekim

¹¹⁶ Cevherî, a.e., III/1240; İbn Manzûr, a.e., VIII/188; Zebidî, a.e., V/405.

¹¹⁷ Cevherî, a.e., III/1240; Zemahşerî, a.e., III/297.

¹¹⁸ Taberî, XX/44.

¹¹⁹ Zemahşerî, a.e., III/168; Razi, a.e., XXIV/233.

“İbrahim de elbetteki onun şiasındandı” (Saffât, 37/83) ayeti, İbrahim’in Nuh veya Muhammed’in dininden olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹²⁰

“Fravun, (Mısır) toprağında gerçekten azmış ve halkını şia şia kılmıştı...” (Kasas, 28/4) ayetinde yer alan “şia şia kılmıştı” hükmünü, Taberi, “firka firka ayırmıştı”¹²¹ şeklinde tefsir ederken, Zemaşşeri, “Onları kendi hizmetinde sınıflara ayırdı; bir kısmını yapıda, bir kısmını ziraatta kullanırken, bazısını da çeşitli zenaatlarda istihdam etti veya aralarında düşmanlık tohumları ekerek, onları Kıptiler ve İsrailoğulları şeklinde ikiye böldü”¹²² şeklinde tefsir etmiştir. Ayetin bağlamını dikkate aldığımızda ikinci yorumun daha doğru olacağını ileri sürebiliriz. Çünkü bu haberin hemen ardından gelen “onlardan bir grubunu istiz’af ediyordu/zayıflatıyordu...” ifadesi, Fravun’un, karşısındaki kitleden güçlü bir muhalefetin gelişmesini önlemek amacıyla, onları birbirlerine karşı muhalefete yönlendirmeyi ve böylece muhalif kitlenin gücünü zayıflatmayı, güçlerini birbirlerinde tüketmelerini planladığını haber vermektedir. Zira tarih boyunca ezici otoritenin ezdiği kitleye yönelik değişmez yasası budur.¹²³ Nitekim Razi de buna benzer bir yorum sunmaktadır: “Mısır halkını firka firka ayırıyor, onları istediği tarzda gruplaştırıyordu ki, kendisine itaat etsinler. Böylece onlardan hiç kimse ona muhalefet etmeye güç yetiremiyordu.”¹²⁴

“De ki: “Allah, size üstünüzden veya ayaklarınızın altından bir azap göndermeye ya da şialık (elbisesi) giydirip bazınızın acısını diğer bazınıza tattırmaya kâdirdir...” (En’am, 6/65) ayeti de yukarıda sunulan anlama benzer tarzda yorumlanmıştır: “Sizleri firka firka, hizip hizip bölerek, işkence ve öldürme ile sizleri birbirinize musallat kılar.”¹²⁵ “İşlerinizi kaotik bir hale sokar, sizleri de firkalara ayırır ve artık bir bütün olamazsınız. Farklı gruplara bölününce de

¹²⁰ İbn Manzur, a.e., VIII/188.

¹²¹ Taberi, a.e., (Muhtasar), II/150

¹²² Zemaşşeri, a.e., III/165.

¹²³ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Freire. Poulou, *Ezilenlerin Pedagojisi*, Çev. Dilek Hattatoğlu - Erül Özbek, Ayınntı Yay., İstanbul, 1980.

¹²⁴ Razi, a.e., XXIV/225

¹²⁵ Taberi, a.e., I/223.

birbirinizle savaşır hale gelirsiniz.”¹²⁶ Bu yorum, esasen şu köklü sosyolojik gerçeği işaret etmektedir; hakikatte azınlık halde ve zayıf konumda bulunan zorba otoriteler, ezme kudretlerini, ezdikleri kitlenin dağınıklık ve birbirleriyle sürtüşmelerinde bulurlar. Dolayısıyla otoritelerinin sürekliliği, ezilen kitlenin bu halinin sürüp gitmesine yazgılıdır.

“Farklı gruplar halinde, çeşitli heva ve arzulara göre farklılaşırsınız, her grup din konusunda ayrı bir imama itaat eder ya da farklı bir kral veya başkana bağlanırsınız.”¹²⁷ Abduh, bu ayette yer alan ve *örtmek* kök anlamına sahip “*el-lübs*” kelimesinin semantiğinden hareketle, gruplar arasındaki görüş farklılıkları ve hizipleşmenin, her grubun temsil ettiği veya sahip olduğu doğruluk ve haklılıkları örten, maslahat ve iyiliği perdeleyen bir işlev gördüğünü ileri sürer.¹²⁸ Bu durumda, gruplar arasında diyalog kanalı tıkanır ve hem gruplar hem de üyelerinin birbirlerine karşı zihni ve pratik davranışları, önyargının rahminde kin ve düşmanlıkla beslenir. Bunun sonucu olarak da iç çatışmalar başlar ve kitle içten içe güç ve direnme dinamiğini kaybeder.

10- Hizb

Hizb kavramı, hem vezin hem de anlam açısından *suya yönelmek*, *kendisine varılan su*, *suya gelen topluluk* ve *ordu* gibi anlamları ifade eden “vird” kelimesine benzer. Çoğulu “ahzâb” şeklinde gelen *hizb* kavramı ile, insanlardan bir sınıf veya bir kısmı kastedilmektedir. Bir adamın *hizbi* ise, onun arkadaşlarıdır. Filologlarımız, muhtemelen farklı dinî ve kültürel toplulukların katılmasından dolayı, Hendek Savaşı’ndaki durumu dikkate alarak, kelimenin çoğulu olan “ahzâb” kavramını, “*peygamberlerle savaşmak üzere birleşen gruplar*” şeklinde tanımlamaktadırlar.¹²⁹ Lisani’l-Arab’ın müellifi İbn Manzur ise, bu tanımlamalara ek olarak şunları söyler: “*Bir adamın hizbi, onun arkadaşları ve onunla aynı görüşü paylaşan ordusudur. Kalpleri ve davranışları birbirlerine benzeyenlerdir.*

¹²⁶ Razi, a.e., XIII/22.

¹²⁷ Reşit Rıza, Menâr. VII/490.

¹²⁸ A.e., VII/490.

¹²⁹ Cevherî, a.e., I/109; Zebidî, a.e., I/209.

Âd, Semûd, Fravun ve benzerleri, birbirleri ile karşılaşmamış olsalar bile, aynı hiziptendirler. ¹³⁰ Müfredât sahibi el-İsfehânî ise, yukarıda aktarılan tanımlara ek bir anlam katarak, “*hizb, kendilerinde sertlik (ğilz) bulunan bir cemaattır, Allah’ın hizbi ise, O’nun yardımcılarıdır*” şeklinde bir açıklama getirir. ¹³¹

İlgili kavramın Kur’an’daki kullanımına gelince, sekiz yerde (5/56; 23/53; 30/32; 58/19, 19, 22, 22; 35/6) müfred; bir yerde (18/12) tesniye ve on bir yerde (11/17; 13/36; 19/37; 33/20, 20, 22; 38/11, 13; 40/5, 30; 43/65) ise, çoğul kiple zikredilmiştir.

Klasik tefsirlerimizin kavramın kök anlamından hareketle yaptıkları tanımlamalar ise, yukarıdaki açıklamalarla paralellik arz eder. Mesela Taberi, “*Bilâl benim hizbim iken, zayıflıktan ve güçsüzlükten nasıl korkarım*” anlamında bir beyitle delil getirerek, *hizb* kavramını “ensâr”/yardımcı anlamında yorumlarken ¹³²; Zemahşerî, Kur’an’da bir kaç yerde zikredilen “Allah’ın hizbi” ifadesini, “*Allah’ın dinine yardımcı olan peygamberler ve inananlar*” diye tefsir etmektedir. ¹³³ Klasik çağın en ünlü müfessirlerinden Razi de, “*hizb, lügatte, aynı görüşleri paylaşan kimselerdir ki, kendi gruplarının işlerini düzenlemek, problemlerini çözmek ve idâre etmek amacıyla toplanmışlardır*” şeklinde bir tanımlama yaptıktan sonra, bazı müfessirlerden ilgili kavramla aynı anlam alanını paylaşan diğer kavramları aktarır. Buna göre, “Allah’ın hizbi” tamlaması, Hasan Basri’ye göre “O’nun ordusu”, Ebu Revk’e göre, O’nun dostları (velileri); Ebu’l-Aliye’ye göre, O’nun şiası; diğer müfessirlere göre ise, O’nun yardımcılarıdır. Ahfeş ise, Allah’ın hizbi ile O’nun dinini din edinen, O’na itaat eden ve Allah’ın de kendilerine yardım ettiği toplulukların anlatılmak istendiği görüşünü tercih eder. ¹³⁴ Bu durumda, ilgili kavram, *şia, ensâr, cünd* ve *veli* kavramlarıyla aynı anlam sahasını paylaşır.

¹³⁰ İbn Manzur, a.e., I/308-9.

¹³¹ el-İsfehânî, a.e., s. 166.

¹³² Taberî, a.e., VI/289

¹³³ Zemahşerî, a.e., I/624.

¹³⁴ Razi, a.e., XI/32.

11- Ashâb

S-h-b kökünden ism-i fâil kipi olan **sâhib** kelimesinin çoğulu olan **ashâb** kavramı da, sosyal bir grubu ifade eden sosyolojik bir terimdir. Kur'anî kullanım alanına gelince; üç yerde (19/76, 31/15, 21/43) *eşlik etmek, arkadaşlık yapmak, beraber olmak ve sohbet etmek* anlamlarında fiil olarak; on yerde (3/32; 9/40; 68/48; 34/46; 53/2; 81/22; 18/34, 37; 7/184; 54/29) müzekker tekil ve iki yerde ise, (12/39, 41) müzekker tesniye siyga ile *arkadaş* anlamında; dört yerde (6/101; 72/3; 70/12; 80/36) *eş, zevce* anlamında; yetmiş sekiz yerde ise, halk, toplum, arkadaş ve taraftar gibi genel anlamlarda olmak üzere, toplam olarak doksan dört yerde kullanılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Cennet ve cehennem ehli: (2/39, 81, 119, 275; 7/42, 46, 50; 36/55 vb); aynı inanç sistemini benimseyenler: *Ashâbu's-Sebt, Cumartesi Ashabı* (Nisa, 4/47); Nuh (as)'a inananlar: *Ashâbu's-Sefîne, Gemi Ashabı* (Ankebût, 29/15); hesap gününde kitapları sağdan verilenler: "*Ashâbu'l-Meymeneh*" ve kitapları soldan verilenler: "*Ashâbu'l-Meş'emeh*" (Vakıa, 56/8-9); aynı şehir veya ülkede yaşayanlar: "*Ahhâbu'l-Eyke*" (Hicr, 15/78), "*Ashâbu'l-Hicr*" (Hicr, 15/80), "*Ashâb-u Medyen*" (Hacc, 22/44) gibi çeşitli sosyal anlamlarda kullanılmıştır.

12- Ma'sher

Kur'an'da üç ayrı yerde (6/128, 130; 55/33) zikredilen ve *mesken* vezninde olan *ma'sher* kelimesi de, grup ifade eden, dolayısıyla *cemaat* olarak tanımlanan bir kavramdır. Kavramın ihtiva ettiği niceliğe gelince, bazı dilciler, kelimenin "on" sayısını ifade eden '*aşere*' kelimesinden türemiş olması ve on sayısının da kendisinden büyük tüm sayıların kendisi ile terkip edildiğinden hareketle, *ma'sher* kavramının, çokluk ifade eden en büyük sayıya sahip topluluğu ifade ettiğini ileri sürerler ve bunu, Kur'an'da yer alan "*Yâ ma'shere'l-cinn ve'l-ins*" (Rahmân, 55/33) ayetî ile delillendirirler.¹³⁵

¹³⁵ Zebidî, n.e., II/402-3.

Sonuç

Tek başına tüm ihtiyaçlarını karşılama yetenek ve kudretinden yoksun olan insanın bir toplum içinde yaşaması kadar doğal bir olgu düşünülemez. Çünkü insan denilen türün kendi varlığını koruması ve bunu sürdürmesi ancak bir grup içinde yaşamasına bağlıdır. İnsanın bir ötekisi ile oluşturduğu bir grup türü, ya kan ve hısımlık bağı eksenli olur ki, doğal bir oluşum olmaları hasebiyle, bu tür sosyal birliktelikleri “Tabîî Gruplar” olarak isimlendirdik. Tabîî gruplar da nitelik ve nicelik açısından farklı biçimlere sahip olup, en dar kapsamlı türü ailedir. Aile ise, en basitinden en kompleksine kadar, tüm sosyal grupların çekirdeğidir. Ya da aynı dinî inanç, siyasal tercih veya meslekî birliktelik sonucu oluşan gruplardır ki, bunları da “Sosyo-Dinî Gruplar” başlığı altında inceledik. Ancak her iki grup türünde de baskın olan unsurun, “grup” kavramındaki benzerlikten ziyade, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma olduğu unutulmamalıdır.

Bu araştırmamızda tefsir kaynaklarında daha genel olarak açıklanan söz konusu kavramları semantik bir tahlil ile incelemeyi, süreç içinde geçirdikleri değişimleri; kazandıkları veya kaybettikleri yeni anlamları tespit etmeyi amaçladık. Görülen odur ki, değişim denilen vakıa, hayatın her alanında olduğu gibi, dilde de geçerliliğini korumaktadır. Bu çalışmamızla Kur’an’ın sosyo-antropolojik anlam dünyasının aydınlanmasına, küçük de olsa, bir katkıda bulunmak istedik.

KIRAAT İLMİNDE TARIK-SENET BOYUTU VE KONU İLE İLGİLİ TE'LİF EDİLEN ESERLER

*Yrd. Doç. Dr. Mehmet ADIGÜZEL**

Kelâmın veya ifadenin doğruluğunu, güvenilirliğini sağlamak için, sözün asıl sahibine götürülmesi, dayandırılması ve ondan nakledilmesi bakımından, o kelâmı işiten kimselerin, sırayla zikredilmesi önemlidir. Bu husus kıraatte daha da fazla önem arz etmektedir. Çünkü okuyageldiğimiz Allah kelâmı, hiçbir şüpheye mahal bırakmaksızın haktır ve doğrudur. Yeter ki, kıraat imamlarının okuduğu, meşhur ve mütevatir diye bilinen kıraetlerin, sağlam yollardan bize ulaştığı senet ve tarîklerini tesbit edebilelim. İşte biz de, bu amaçla makalemizde tarîk-senet terimlerinin ne anlama geldiğini ve bunların önemini izaha çalışacağız.

Daha önce şu hususu belirtelim ki, senetleri ile birlikte kıraetlerin tesbiti çalışmaları, tabi'în devrinin son dönemlerine rastlamaktadır. Nitekim Mustafa Sadık er-Rafi'î'nin bildirdiğine göre, ilk olarak kıraat vecihlerini derinliğine inceleyen, sahib ile şazzı birbirinden ayıran ve senetlerini araştıran Harun b. Musa (ö:170/787) dir. Yine er-Rafi'î, meşhur Yedi ile birlikte yirmibeş imamın kıraatını araştırıp, bir kitapta toplayan ilk şahsın ise, Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö: 224/859) olduğunu belirtmektedir¹.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Bkz., *I'cazû'l-Kur'an ve'l-Belagatü'n-Nebeviyye*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1346/1927, s. 53.

Tarîk: Lügatte, yol demektir ve çoğulu turuk gelir². İstilahta ise, kıraat imamlarının ravilerinden gelen rivayetlerdir³. Eğer rivayet; on imama, yahut onlar gibi kıraat imamı kabul edilenlere ait olursa **kıraat**, onların ravilerinden birine ait olursa **rivayet** denir⁴. Eğer rivayet, ravilerden sonra gelen ve aşağıya doğru devam edip gidenlere ait olursa, buna **tarîk** denir⁵. Rivayetler, ister kitap yazan müelliflerden, ister başkalarından gelsin değişmez. Yani onlardan gelene de tarîk denir⁶. Meselâ ed-Danî, eş-Şatibî, Ebu'l-İzz, el-Kindî ve benzerlerinin tarîkleri gibi.

Ayrıca tarîkın, **hilâf** (ihtilâf etmek) anlamına geldiği görüşü de mevcuttur. Nitekim bununla ilgili yapılan izah şöyledir: “Eğer ihtilâf; yedi, on veya diğer kıraat imamlarından birine ait olur, rivayet ve tarîkler bunun üzerinde birleşirlerse, buna **kıraat** denir. Eğer ihtilâf, bir imâmdan rivayet eden raviye göre ise bu, **rivayet**'dir. Eğer ihtilâf bu raviden sonra gelenlere ait ise bu, **tarîk**'dir. Bunlardan hiçbiri bulunmayıp kıraat, tamamen kari'in ihtiyarına kalmışsa bu da **vecih**'dir”⁷ denmektedir.

Pratik olarak konuya daha bir açıklık kazandıran ed-Dimyâtî (ö:1118/1706) ise, “on kıraat imamının her bir ravisi için iki tarîk vardır. Ayrıca bu tarîk sahiplerinin de aşağıya doğru ikişer tarîkı vardır. Böylece her

² Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, Matbaayı Osmaniyye, İstanbul-1305/1892, III,11

³ İbn Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, şrh. Ahmed b. Muhammed b. Ali b. el-Cezerî (ö: 859/1455), Mustafa'l-Babî'l-Halebî, Mısır, 1369/1950, s.13.

⁴ İbn Cezerî, *a.g.e.*, a.y.

⁵ İbn Cezerî, *a.g.e.*, a.y.

⁶ Bkz. İbn Cezerî, *a.g.e.*, a.y.

⁷ es-Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Mektebetü's-Sekafiyye, Beyrut-1973., I,74.

bir raviden gelen tarîk sayısı dörde, yirmi raviden gelen tarîk sayısı ise, seksene ulaşır”⁸ demektedir.

İbn Cezerî (ö: 833/1430) de, “Ben, **en-Neşr** adıyla kaleme aldığım bu eserimde, her imamdan -ki bunların birçok turuk ve şubesi olmasına rağmen, kısaltarak- iki ravi⁹ ve her raviden iki tarîk aldım. Her tarîkten de, -bu tarîklerin ittisalı dolayısıyla- mağrib-meşrik ve Mısır-İrak olmak üzere iki tarîk daha aldım”¹⁰ diyerek, meşhur yedi veya on imamın, her bir ravisinden gelen tarîk sayısının dörde ulaştığını belirtmekte ve kitabında, bunların isimlerini tek tek zikretmektedir¹¹.

Kısaca bu ve benzer ifadelerden anlaşılın şu ki; yedi veya on imam'ın kıraat ve kıraat ihtilâflarını, sonrakilere nakleden ravilerinin ravilerinden gelen (ve aşağıya doğru devam eden) rivayet ve vecihlerin tümüne **tarîk** denmektedir. Meselâ buna bir örnek olmak üzere, Ebu Amr ed-Danî (ö:444/1052) ile İbn Cezerî'nin İmam Nâfi (ö: 169/786)'e ulaşan kıraat tarîklerini¹² şematik olarak şu şekilde göstermek mümkündür :

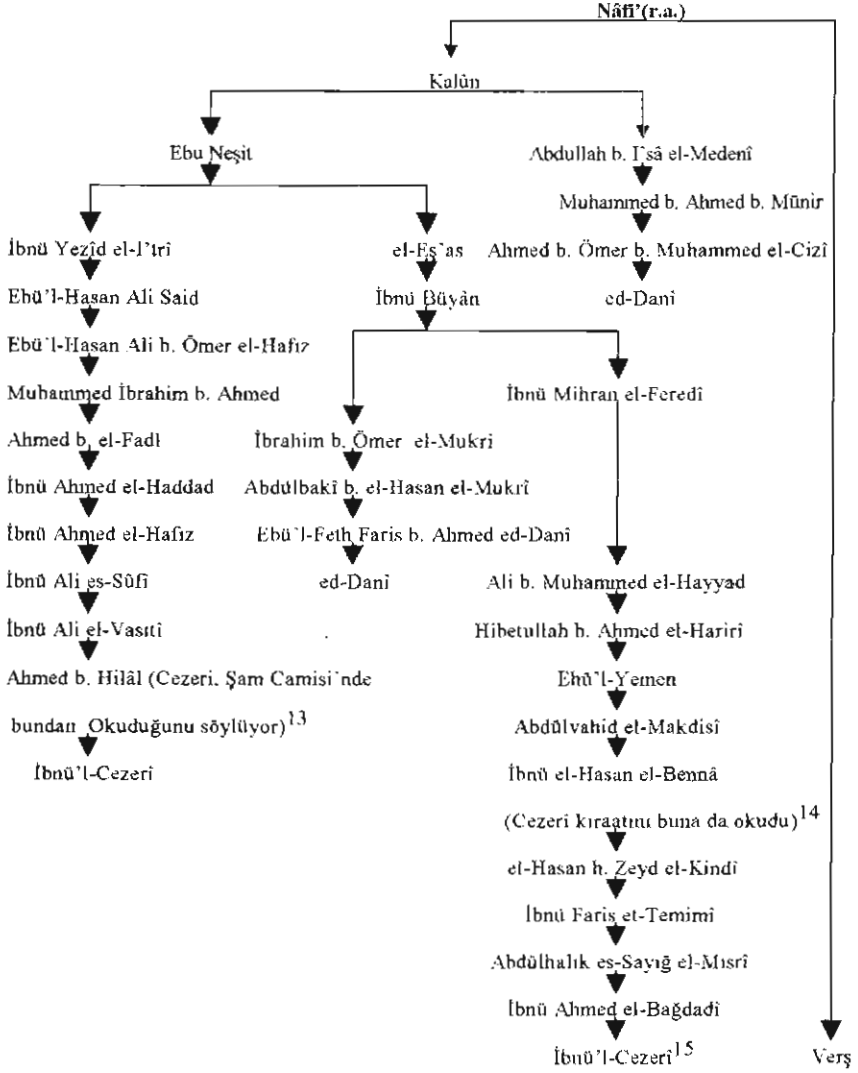
⁸ ed-Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Abdilgani, *İthafu Fudalâ'l-Beşer fi'l-Kıraati'l-Arbaati Aşere*, Matbaayı Amire, İstanbul 1285/1865, s.7.

⁹ Meselâ Ebu Ali, İmam Nâfi'nin dört ravisi olduğundan bahsetmektedir ki buğlar, Kalûn. Verş, İsmail b. Ca'fer ve İshak b. Muhammed el-Müseyyebî'dir (Bkz. *Kitabu'r-Ravda* (yazma), Nuruosmaniye, 39/65, vr. 1^a.)

¹⁰ Bkz. *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabba', Daru'l-Fikr, tsz., 1,54.; ayrıca benzer ifadeler için bkz. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, s.13.

¹¹ Bahsedilen tarîkler, makalenin sonunda tablolar halinde verilecektir.

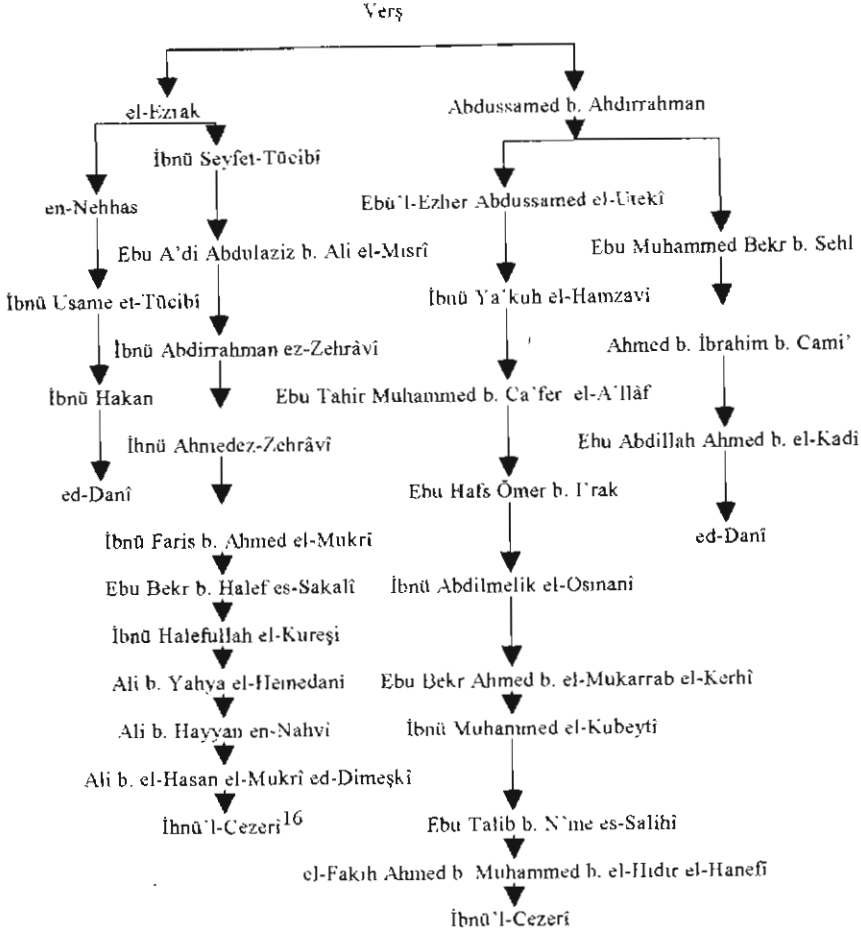
¹² Bkz. ed-Danî, *et-Teyisir fi'l-Kıraati's-Seb'*, nşr. Otto Pretzl, Mabaatü't-Devle, İstanbul-1930 s.10 vd.; İbn Cezerî, *Tahbirü't-Teyisir fi Kıraati'l-Eimmeti'l-Aşere*, nşr. Muhammed Sadık Kumhavi ve Abdülfettah Kadi, 1. bs., Daru'l-Ve'yi Haleb, 1394/1972, s.22 vdd.



¹³ İbn Cezeri, *Tahbirü't-Teyisir*, s.22

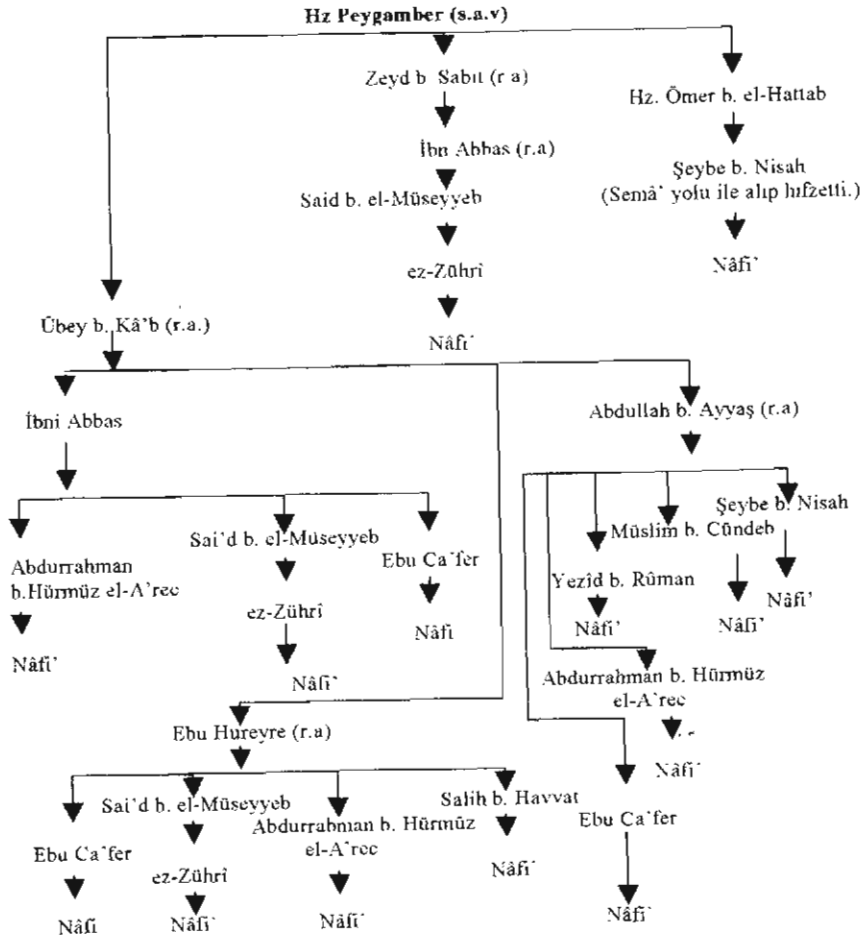
¹⁴ İbn Cezeri, *a.g.e* s.23.

¹⁵ İbn Cezeri: "Bugün bundan daha yüksek derecede. kiraatın kaynağına ulaşmadaki sıhhatını gösteren bir senet zincirini bulmak mümkün değildir. Bu: eş-Şeyh Ebu'l-Kasım eş-Şatîbî (ö:590/1194)'nin göstermiş olduğu yüksek seviyedeki senetlerinden birine müsavî bir senettir" demektedir (Bkz. *Tahbirü't-Teyisir*, a.y.).



¹⁶ Keza İbn Cezeri : "Bugün dünyada bu yüksek derecedeki kıraat sanatını bulmak mümkün değildir" demektedir. (Bkz. a.g.e., s.24.)

İmam Nâfi' kıraatının, Hz. Peygamber (s.a.v)'e ulaşan senetini ise¹⁷, şematik olarak şu şekilde göstermek mümkündür:



¹⁷ İbn Mücahid, *Kıtabü's-Seb'a fi'l-Kıraat*. nşr. Dr. Şevki Dayfî. Daru'l-Me'arif. III. bs., Kahire 1400/1981, s.54 vdd.; ed-Dani, *Kıtabü't-Teysir fi'l-Kıraat's-Seb'*, s.8.; Mehmet Adıgüzel, *İmam Nâfi' ve Kıraatının Özellikleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s.49 vd.

Senet ise; ravilerin tarihi sırayla zikredildikleri kısım, isim zinciri demektir. Diğer bir ifadeyle, ravilerin sırayla zikredilmesi suretiyle sözün, ilk sahibine nisbet edilmesi, ulaştırılması veya sözün asıl sahibine isnad anlamına gelir¹⁸. Çoğu kez senetle tarîkın birbirinin yerine kullanıldığı ve birbirine yakın mânâlar ifade ettiği görülmektedir. Meselâ isnad için; ravi veya ravileri sıra ile zikrederek metni, ilk sahibine nisbet etme, ulaştırmadır¹⁹ denirken tarîk için; metni sonrakilere ulaştıran ravilerin isimlerinin sıra ile zikredildiği kısım, metne ulaştıran yoldur. Diğer bir ifade ile ana senetin tali bir kolunu, dağılışını ifade eden bölümdür²⁰ denmektedir. O nedenle, bir hadisi rivayet için, uygulana gelen bu tanım ve usûl, kıraetler için de geçerlidir.

Kıraetler; aslını muhafazaya yönelik belli bir disiplin ve düzen içerisinde, tıpkı hadis ilminde olduğu gibi, tarîk ve senet zinciri ile birlikte nakledilegelmiştir. Meselâ kıraat okuyan herhangi bir öğrenciye verilen icazetnamede, hocası ile birlikte, hocasının hocası, onun da hocası... ta Peygamber (s.a.v)'e ulaşıncaya kadar isim isim kaydedilmektedir²¹. Böylece nakledilen kıraatın sıhhati; senetinin sağlamlığı ile eşdeğer olmasına dikkat çekilmiştir. Bu da ancak adaletli ve güvenilir bir zatın, ta Peygamber (s.a.v)'e varıncaya kadar kendisi gibi bir zattan, rivayet etmesiyle²² mümkündür. Sahih kıraetlerde aranması gereken esas şart budur. Diğer ikisi ise, aranabilir veya bunu te'yid ve takviye edici şartlardır²³... Nitekim Ebu Amr ed-Danî de, "Kıraat imamları, Kur'ân'ın kıraatı hususunda, lügatın yaygınlığına ve salt

¹⁸ Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş Yay., İstanbul 1987, s.77, 137.

¹⁹ Bkz. Abdullah Aydınlı, *a.g.e.* s.77.

²⁰ Bkz. Abdullah Aydınlı, *a.g.e.*, s.150.

²¹ Abdurrahman Çetin, *Kıraetlerin Tefsire Etkisi*, Bursa 1996, s.73

²² İbn Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidi'l-Talibin*, nşr. Dr. Abdulhayyel- Fermavî, 1. bs., Daru'l-Matbaatü'd-Devliyye, Kahire 1397/1977, s.94.

²³ Muhaysin, Muhammed Salim, *fî Rihabi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1. bs., Kahire 1400/1980, 1,418.

Arapça'ya uygunluğuna değil, ancak hadisle sabit olmasına, nakil ve rivayette sağlam olmasına itibar etmişlerdir. Eğer kıraat, sahabelden, sağlam haber ve rivayetlerle gelmişse, artık Arapça kaideler ve lügatin yaygın oluşu, onu reddedemez. Zira bu anlamda kıraat, tabi olunması ve kabul edilmesi gereken bir sünnettir²⁴ demektedir.

Görüldüğü gibi, sağlam ve güvenilir haberlerle gelen naklin önemine daima vurgu yapılmıştır. Nakle önem kazandıran ise, hiç şüphesiz Peygamber (s.a.v)'e ulaşan inkıtasız senet zinciri ve o zincir içerisinde yer alan şahısların, adaletli ve güvenilir olmalarıdır²⁵.

Buna bir örnek olmak üzere “Kitabu'r-Ravda” sahibi Ebu Ali el-Hasan b. Muhammed b. İbrahim (ö: 438/1047)'in Peygamber'e ulaşan kıraat tarîk-senet

şöyledir²⁶: *وامارواية ابن سعدان عنه فإني قرأت بها القرآن من اوله الى اخره بالنهروان على الشيخ أبي الفرج عبد الملك بن بكران بن عبدالله المقرئ²⁷ وأخبرني انه قرأها على هبة الله بن جعفر وقرأه هبة الله بن جعفر على أبيه وقرأ أبوه على ابن سعدان وقرأ ابن سعدان على المسيبي وقرأ المسيبي على نافع بن عبدالرحمن بن ابي نعيم المدني القارئ مولد جعونة بن شعوب حليف حمزة بن عبدالمطلب وقرأ نافع على أبي جعفر يزيد بن ألقعقاع مولد عبدالله بن عياش بن أبي ربيعة المخزومي وشيبة بن نصاح وعبدالرحمن بن هرمز الأعرج مولد محمد بن ربيعة بن الحارث بن عبدالمطلب ومسلم بن جنذب الهذلي ويزيد بن رومان وغيرهم*

²⁴ Bkz. ed-Danî. *Camiu'l-Beyan*, nşr. M. Kemal Atik (İki cilt halinde basılmamış doktora tezi), Erzurum-1982, II,380.

²⁵ Bkz. İbn Cezerî, *Müncidu'l-Mukrîn ve Murşıdı'l-Talibîn*, s.94; ayrıca bkz. Abdurrahman Çetin, a.g.e., a.y.

²⁶ Bkz. *Kitabu'r-Ravda*, vr. 4.

²⁷ Ebû'l-Ferec Abdülmelik b. Bekran, hakkında bilgi için bkz. *Ğayetu'n-Nihaye fî Tabakati'l-Kurra*, nşr. C. Bergstraesser Mektebetü'l-Hancı, I. bs., Mısır 1351/1932, I, 467 vd.

وعلى سبعين من التابعين وقرأ أبو جعفر على عبد الله بن عباس
بن عبد المطلب وعلى مولاة عبد الله بن عياش بن أربيعة
المخزومي وعلى أبي هريرة عن قراء تهم على أبي بن كعب
عن قراءته على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

Tarîk ve Senetlerin Tesbit Edildiğini Gösteren İlk Eserler Şöyledir:

Üçüncü asra gelinceye kadar, gerek rivayetler ve gerekse bunlardan oluşan tarîkleri, tesbit edip ve bunları birarada zikreden eserlere pek rastlıyamıyoruz. Fakat üçüncü asırdan itibaren alimlerin, sistemli bir şekilde, kıraatten rivayetlerin zaptına ve tarîklerine yöneldiklerini görüyoruz. Ancak bu tesbitin, İbn Cezerî'ye gelinceye kadar, bilhassa tarîkler bakımından mükemmele ulaşmasa da, "Kitabü's-Seb'a" sahibi İbn Mücahid'le üçüncü asırda başladığı²⁸ bilinmektedir.

Artık bu asırdan sonra kıraat alimleri, kıraatleri rivayet etmeye ve kıraatlerin senetlerini tesbite yöneldiler. Dördüncü asırda yaşamış ve önde gelen kıraat alimlerinden olan ed-Danî, İbn Cezerî'nin de işaret ettiği gibi²⁹, yazdığı "Cami'ü'l-Beyan" adlı eserini incelediğimizde, yedi imamdan gelen Kıraat-ı Seb'a konusunda, beşyüzden fazla rivayet ve tarîki tesbit ettiğini görmekteyiz³⁰.

Nitekim İbn Haldun (ö:808/1406), ed-Danî ile ilgili olarak "...(Dördüncü asırda) ortaya çıkan ed-Danî'nin kıraat konusunda uzman olduğunu ve bu ilimde zirveye ulaştığını, böylece bu dalda birçok eser te'lif ettiğini, bu ilimde diğerlerinden üstün olduğu için, kıraat ilmi, senet ve

²⁸ ez-Zerkeşi, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, İsa'l-Babi'l-Halebi, II. Bs. Mısır-1972, 1,330.

²⁹ Bkz. *en-Neşr*, I, 61.

³⁰ Bkz. *Cami'ü'l-Beyan*, nşr. Kemal Atik, II, 361 vdd.

isnatlarla ondan rivayet edildiğini, bilginlerin rivayet ve isnatlarının ona ulaştığını, binaenaleyh insanların o güne kadar yazılmış kıraat kitaplarını bırakıp onun eserlerine yöneldiğini söylemiştir. Bunlar arasında ise, insanların en çok güvenip beğendiği, yedi imam ve kıraatını içine alan **Kitabü't-Teysir** adlı eserinin olduğunu³¹ belirtmektedir. İbn Haldun sözüne devamla, “Bundan sonra onun çağına yakın olan yüzyıllar içinde (Endülüs'teki) Şatibe halkından Ebû Kasım b. Fîre yetişti. Bu kıraat alimi, Ebû Amr ed-Danî'nin te'liflerini güzel bir şekilde kısaltıp özetledi. O, ezberlemeyi kolaylaştırmak maksadıyla eserini manzum olarak yazdı. Eserinde kıraat üstadlarının adlarına (keza ezberlenmelerini kolaylaştırmak maksadıyla) **Ebced** harfleriyle işaret etti. Yine O, kıraat ilminin bütün kaidelerini bu manzumesinde topladı. Halk onun bu kaidesini kendileri ezberledikleri gibi, çocuklarına okutmaya da önem verdiler. İşte gerek Batı Afrika'da ve gerekse Endülüs'te onun bu eseri önem kazandı³² demektedir.

Daha sonra İbn Cezerî, “Hirzû'l-Emanı” nin metnini içine alıp ve aşere imamlarından Ebû Ca'fer, Ya'kub ve Halefî de dahil ederek birçok tarîk ve rivayetleri ihtiva eden, lafzı kısa, ama çok mâna ifade eden, manzum ve muhtasar eseri “Tayyibetü'n-Neşr” i te'lif etmiş ve bu kitabını, kıraat tedris edenler için, sonsuz faydalar meydana getireceği mulahazasıyla övmüştür³³.

Üçüncü asırdan itibaren kıraat alimlerinin, kıraetleri tesbitte, tarîk veya bunların senetlerine ne kadar ehemmiyet verdikleri, yukarıdaki örneklerden açıkça görülmektedir. Şimdi de günümüze kadar oluşan “tarîk”ler ele alınacaktır.

³¹ İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddime*, nşr. Dr. Ali Abdülvahîd Vafî, Mısır, tsz., s.112.

³² İbn Haldun, *a.g.e.*, s.403.; ayrıca işaret edilen eserle ilgili bilgi için bkz. Ebu Kasım b. Fîre, *Hirzû'l-Emanı ve Vechû'd-Tehani*, şrh. İbnü'l-Kasih, Mısır, 1321/1902, s.3 vdd.

³³ İbn Cezerî, *Tahbirü't-Teysir*, s. 11.

a. Seb'a Tarîkı :

Seb'a tarîkı; yedi imam'ın ravilerinden sonra gelenlerin ihtilâflarına veya farklı rivayet ve vecihlerine denir. Keza İmam Ebû Amr ed-Danî'nin "et-Teysîr"i ile İmam Şatibî'nin "Hirzû'l-Emanî" sinin ihtiva ettiği kıraat vecihlerine de Seb'a tarîkı denmektedir³⁴ ki bu eserler, İbn Mücahid (ö:324/936)'in beş şehirden yani Medine, Mekke, Kûfe, Basra ve Şam şehirlerinden tesbit ettiği³⁵ yedi imamın kıraatını konu alan ve bu amaçla yazılmış, bu gün olduğu gibi o gün de, beğeni ile okunan ve tutulan kıymetli kitaplardır.

İbn Cezerî'nin, bahse konu kitaplarla ve kendisinin yazdığı "en-Neşr" ile ilgili mukayesesi ve değerlendirmesi şöyledir: "(Yazdığım) bu kitaptan bir bölüm; et-Teysîr ve eş-Şatibiyye'deki bütün kıraetleri içine alır. Çünkü o ikisinde, yedi kıraatten ondört tarîk, bizim bu kitabımızda ise gördüğün gibi, tahkik edilmiş seksen tarîk vardır. Bunun dışında bu kitapta sayılmayacak ve hasredilemeyecek (binlerce) faydalar daha vardır..."³⁶

Seb'a tarîkı ile ilgili olarak ilk te'lif edilen eser hiç şüphesiz İbn Mücahid'in "Kitabü's-Seb'a"sıdır³⁷. Daha sonra ed-Danî'nin yazdığı "Kitabu Camii'l-Beyan"ıdır ki, yine yedi imamdan gelen ve beşyüzden fazla rivayet ve tarîkı ihtiva eden, benzerinin te'lif edilmediği çok kıymetli bir eserdir³⁸.

Yine yedi meşhur kıraatı içine alan ve Seb'a tarîkı ile yazılmış eserlerden bazıları şunlardır: Ebu Ca'fer Halef b. el-Baziş el-Ensarî

³⁴ Muhammed Emin Abdullah Efendi Zade, *Ümdetü'l-Hullan fî İdahı Zübdetü'l-Irfan*, Sahaf Es'ad Matbaası, İstanbul-1287, s.4.; İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraatı*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul-1974, s.248 vd.

³⁵ Bkz. İbn Mücahid, *Kitabü's-Seb'a fi'l-Kıraat*, s.20.

³⁶ Bkz. *en-Neşr*, 1,57.

³⁷ İbn Mücahid, *Kitabü's-Seb'a*, s.88 vdd.

³⁸ İbn Cezerî, *en-Neşr*, 1, 61.

(ö:540/1146)'nin “Kitabu'l-İkna fi'l-Kıraati's-Seb'a”si, Ş'ule lakabıyla meşhur Ebu Abdillah (ö:656/1258)'in “Kitabü'ş-Şüfa fi'l-Kıraati's-Seb'a”si, Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf (ö:754/1353)'un “Kitabu 'Ikdi'l-Leâlî fi'l-Kıraati's-Seb'i'l-'Avalî”si ve Şerafeddin Hibetullahel-Barizî (ö:738/1338)'nin yazdığı ve bilhassa yedi kıraatın usûl konusuna ağırlık verdiği “Kitabü'ş-Şir'a fi'l-Kıraati's-Seb'a”sıdır”.

b. Aşere Tarîkı :

Aşere tarîkı; on imam'ın ravilerinden sonra gelenlerin ihtilâfına veya farklı rivayet ve vecihlerine denir. Yine İbn Cezerî'nin “et-Tahbîr”i ile “ed-Dürre” isimli eserlerinin münderecatına da “aşere” tarîkı denmektedir³⁹. Nitekim İbn Cezerî, ed-Danî'nin yazdığı ve yedi meşhur imamın kıraatini ihtiva eden “et-Teysîr” adlı kitaba, üç imam ve kıraetlerini dahil etmiştir ki O, bu dahil edişini şöyle anlatır: “ed-Danî'nin yazdığı Teysîr adlı kitabının lafzını değiştirmeden, ne yanlış ve ne de doğru, başkasını onun yazdığı kelimelerin yerine getirmeden -yani ibaresi aynı olmak kaydıyla- sadece كُنْتُ “Ben derim ki” ifadesini kullanarak et-Teysîr'in kelimelerini doğrulayan, güzelleştiren ve açıklayan ifadelerin ilâvesiyle yazdım. -Ki bu ilâveleri kırmızı mürekkeple yazdım- böylece üç imam ve kıraetlerini, meşhur yedi imama dahil ederek, on imam ve kıraatını muhtevî, yediyi on imama tamamlayan “Tahbirü't-Teysîr” adlı kitabımı te'lif ettim”⁴⁰ demektedir. Binaenaleyh, az önce de belirtildiği gibi, İbn Cezerî'nin “Tahbirü't-Teysîr”i ve “ed-Dürre” adlı eserlerinin münderecatına **Aşere Tarîkı** denmektedir⁴².

³⁹ Bkz. *en-Neşr*, 1,88 vdd.

⁴⁰ İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, s.59.

⁴¹ Bkz. *Tahbirü't-Teysîr*, s.11.

⁴² Muhammed Emin, *Umdetü'l-Hullan*, s.4.; İsmail Karaçam, *Nüzûlü'l-Kur'an*, s.249.

Bagavî (ö:516/1122)'nin tefsirinde imamlarını zikrettiği **Kıraat-ı Aşere** hakkında⁴³, te'lif edilen ve bu kıraetlere kaynak teşkil eden eserler; O'nun da hocası olan Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Mihran (ö:381/991)'in yazdığı "Kitabü's-Şamil ve Kitabü'l-Ğâye fi'l Kırâe" adlı iki eseridir. Her ikisi de Kıraat-ı Aşere konusunda ilk te'lif edilen eserlerdendir⁴⁴. Nitekim ez-Zerkeşî, Kıraat-ı Aşere ve imamlarıyla ilgili olarak, "Muhakkik alimlerden Bagavî tefsirine, meşhur yedi imamın kıraatı ile birlikte, şu üç imamın kıraatını da katmıştır ki bunlar; Ya'kub el-Hadramî⁴⁵, Halef ve Nâfi'nin hocası Ebû Ca'fer b. Ka'ka el-Medenî⁴⁶ dir. Çünkü bu imamların kıraetleri, "Yedi İmam Mushaf"ın hattına muhalif değildir"⁴⁷ demektedir.

Bilindiği gibi, İbn Mücahid, Eimme-i Aşere'den üç imamı "Kitabü's-Seb'a"sinde zikretmemesine rağmen, kendisinden önce ve sonra gelen bazı kıraat alimleri, yazdıkları kitaplarına, meşhur yedi imam ve kıraetlerini aldıkları gibi, bu üç imamı da kitaplarına dahil etmişlerdir⁴⁸. Binaenaleyh İbn Cezerî'ye gelinceye kadar, başta Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö: 224/839) olmak üzere⁴⁹ birçok kıraat alimi, pekçok imam ve kıraetleriyle birlikte, meşhur on imam ve kıraat vecihlerini de ihtiva eden eserler te'lif etmişlerdir.

⁴³ Bkz. *Tefsirü'l-Bagavî* (Me'alimü'l-Tenzil), Daru'l-M'arife, II.bs. Beyrut-1987., I/30. Konu ile ilgili bilgi için bkz. Mehmet Adıgüzel, *Kıraatler Açısından Fahrüddin Razi ve Tefsir-i Kebir'i*, (basılmamış doktora tezi), Erzurum-1998 s.27 vd.

⁴⁴ İbn Cezerî, *Ğayetü'n-Nihaye*, I, 49.

⁴⁵ İbn Cübeyr el-Mukri, Kitabü's-Seb'a'dan önce kıraatler hususunda yazdığı ve "Kitabü's-Semanîye" adını verdiği kitabına yedi imama ilâveten Ya'kub'u da, dahil etmiştir. (Bkz. İmam Mekkî, *el-İbane*, s.90).

⁴⁶ Yine ed-Dacunî (ö: 324/936)'nin, kıraatler konusunda yazdığı kitabına, diğer imamlarla birlikte, on kıraat imamından Ebû Ca'fer'i de dahil ettiği bilinmektedir. (Bkz. İbn Cezerî, *Ğayetü'n-Nihaye*, II, 77).

⁴⁷ ez-Zerkeşî, I,330.; Bagavî, *Me'alimü'l-Tenzil*, I,30.

⁴⁸ M. Sadık er-Rafî, *l'cazû'l-Kur'an*, s.53.

⁴⁹ Ebu Ubeyd, insanların kıraatte, kendilerine uyup imam kabul ettikleri beşşchirden yirmibeş zatın ismini, kıraatlarıyla birlikte "*Kitabü'l-Kıraat*" adlı eserine almıştır. Bunlar arasında Eimme-i Aşere'den Ebu Ca'fer ve İmam Ya'kub'un dedesi Abdullah b. Ebi İshak (ö: 129/747)'ı da zikretmektedir. Bkz. Ebu Şame, *Kitabü'l-Mürşidi'l-Vectz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, Daru Sadır,Beyrut, 1395/1975, s.163 vdd

Hiç şüphesiz bu eserlerin başında Ebu Ali el-Bağdadî el-Malikî (ö:438/1048)'nin yazdığı *Kitabu'r-Ravda'sı* gelir. O, bu eserinde Eimme-i Aşere (on imam)den ve A'meş'den gelen rivayetleri nakletmekle kalmayıp, aynı zamanda onlardan gelen rivayetlerin tarîklerini de zikretmektedir⁵⁰. Belki o, eserinde, bulunduğu asrı itibariyle onlardan gelen kıraatleri zikretmesi yanında, kıraat okuduğu hocalarının senetinden de bahsetmesi, eserinin orjinalitesini bir kat daha artırmıştır. Binaenaleyh **Kitabu'r-Ravda**'da takip edilen bu metod, ed-Danî'nin **Camî'u'l-Beyan**'ında da sıkça rastlanılmaktadır⁵¹. Dolayısıyla tarîk ve rivayetler açısından önem arzeden bu eser, ihtiva ettiği özellik ve metoduyla Kur'ân-ı Kerim, Mısır'da uzun zaman okunup okutulmuştur⁵².

Nitekim İbn Cezerî'nin bildirdiğine göre İbnü'l-Fehham, *Kitabu'r-Ravda*'da zikri geçen rivayet ve tarîkleriyle birlikte kıraat vecihlerini, Ebu Ali'nin Kur'an'dan bir cüz veya tamamını, hocalarının isimlerini sırayla zikrederek okuduğu gibi, o da Kur'an'ı baştan sona Ebu Ali'nin hocalarına okumak suretiyle hatmetmiştir⁵³.

Ebu Ali bu eserinde, yukarıda verdiğimiz örnekten de görüldüğü gibi imamların ravilerini ve bu ravilerden gelen tarîk ve rivayetlerinin kaçu ulaştığından da söz eder. Meselâ İmam Nâfî'in kıraatı, onbeş rivayet ve tarîkten⁵⁴, İbn Kesîr'in kıraatı, sekiz rivayet ve tarîkten, İbn Amir'in kıraatı, altı rivayet ve tarîkten, Asım'ın kıraatı, onbeş rivayet ve tarîkten, Ebu Amr'ın

⁵⁰ Bkz. *Kitabu'r-Ravda*, vr. 1-14.

⁵¹ Bkz. *Camî'u'l-Beyan*, II, 361 vdd

⁵² Bkz. *en-Neşr*, I, 75.

⁵³ Bkz. *a.g.e.*, a.y.

⁵⁴ Meselâ Ebu Neşîl'in Kalûn'dan rivayeti otuzdört tarîka, Hülvanî'nin rivayeti ise kırkdokuz tarîka, böylece Kalûn'a ulaşan toplam tarîk sayısı seksenüçe ulaşmaktadır. (Bkz. *en-Neşr*, I, 102 vdd.). Verş'den gelen rivayet, otuzbeş tarîkla Ezrak'a, yirmi altı tarîkla İsbahanî'ye, toplam Verş'e ulaşan tarîk altmışbirdir. Binaenaleyh Nâfî'den gelen rivayetler, Kalûn ve Verş vasıtası ile yüz kırkdört tarîka balığ olur. (Bkz. *en-Neşr*, I, 99 vdd.)

kıraatı, izhar ve idğamları ile birlikte, yirmiiki rivayet ve tarîkten oluşmaktadır. Yakub'dan gelen rivayetin ise üçe ulaştığından bahseder. Ayrıca Hamza'nın kıraatı, ondokuz rivayet ve tarîkten ve nihayet Kisâî'nin kıraatı, ondokuz rivayet ve tarîkten oluştuğunu söyler⁵⁵.

Ebu Ali'nin mezkur kitabı, üç bölümden oluşmaktadır :

- 1) İmamların rivayet ve tarîkleri, 14 varak.
- 2) Usûl bahsi, 56 varak.
- 3) Ferşû'l-Huruf bahsi, 72 varak.

Ebu Ali gibi, Eimme-i Aşere ile birlikte, A'meş'i de kitabına dahil eden diğer bir müellif, "Kitabu'l-Cami'" sahibi Ebu Hasan el-Hayyat el-Bağdatî (ö:450/1058)'dir⁵⁶.

Ayrıca Kıraat-ı Aşere hakkında te'lif edilen Ebu'l-Feth Abdulvahid b. Hüseyin (ö:445/1054)'in "Kitabu't-Tizkâr"ı, Ebu Nasr Ahmed b. Mesrûr (ö:442/1051)'un "Kitabu'l-Müfid"i, Ebu'l-İzz Muhammed b. Hüseyin (ö:521/1127)'in "Kitabu'l-İrşad"ı, Ebu'l-Kerem Mübarek b. Hasen (ö:550/1155)'nin "Kitabu'l-Misbah"ı, Ebu'l-Kasım Yusuf b. Ali (ö:465/1073)'nin "Kitabu'l- Kâmil"i, Ebu Fadl Muhammed b. Ca'fer el-Hüzâî (ö:408/1018)'nin "Kitabu'l-Münteha"sı ve Ebu Muhammed Abdullah b. Abdilmü'min (ö:740/1340)'in "Kitabu'l-Kenz"i gibi eserler de bunlar arasında sayılabilir⁵⁷.

Aşera tarîkiyle yazılmış bir başka eser de, Ebû A'lâ Hüseyin b. Ahmed el-Attar el-Hemedanî (ö:569/1174)'nin "Ğayetü'l-İhtisar fi'l-Kıraatî'l-Aşer li Eimmeti'l-Emsar" adlı kitabıdır. Müellif, kitabında "Ahrufu's-Seb'a"

⁵⁵ Bkz. *Kitabu'r-Ravda*, vr. 1 vdd.

⁵⁶ Şevkî Dayfî, *Kitabü's-Seb'a*, s.21.

⁵⁷ Bkz. İbn Cezerî, *en-Neşr*, 1,84 vdd

şartlarını taşıyıpta rivayet ve tariklerden gelen meşhur Kıraat-ı Aşere'yi özetle anlatmış ve bu kıraetleri şazz kıraetlerden mutlak olarak ayırmıştır. Ayrıca bu kitabını, Eimme-i Aşere'den biri olan Ebû Ca'fer'i, bütün imamlara, Basra imamlarından Ya'kub el-Hadramî'yi ise, Kûfe imamlarına takdim ederek yazmıştır⁵⁸.

Yine İbn Cezerî'nin **Aşere Tarîk**'inde takip edilen diğer önemli bir eseri de "en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr" adındaki iki ciltlik kitabıdır. İbn Cezerî bu eseri yazmaya Rabîül Evvel ayının başında ve 799/1396 senesi (Yıldırım Beyazıt, 805/1402) zamanında Bursa'da başlayıp, yine aynı sene haram aylarından Zilhicce ayı içerisinde Bursa'da tamamlamıştır⁵⁹.

İbn Cezerî, bu eserini yazmaya niçin ihtiyaç duyduğunu ve önemini şöyle anlatıyor: "Bu konuda gayretlerin azaldığını, yüce ilmi öğrenenlerin silinmekte olduğunu ve köşe bucağın o büyük ve hüccet imamlardan boşaldığını gördüm... Meşhur kıraetlerin terkedildiğini, sahih rivayetlerin ekserisinin unutulduğunu ve neredeyse insanlar, içerisinde çok az kıraat bulunan Şatibi ve Teysîr'in münderecatından başka kıraat bilmediklerini (tanımadıklarını) farkettim. Binaenaleyh, (vakıf olduğum) sahih kıraetleri bildirerek, ortaya çıkarmak ve rivayet edilen meşhur nakillerden makbul olanı bilmek de gerekli olunca, istedim ki, meşhur imamların kıraatından bana ulaşanı tesbit edeyim. Böylece (Merkezî) şehirlerin kurrasından on imamın ve geçmiş asırlarda kendilerine uyulan kimselerin rivayetlerinden bana göre en sahih olanı tevsik edeyim"⁶⁰.

İbn Cezerî sözüne devamla "...İşte bu amaçla, bu kıraetleri kendisine müracaat edilen (ve kaynak olan) bir kitapta ve kendisine güvenilen

⁵⁸ Kâtip Çelebi, Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünûn*, M. E. Basımevi, İst. 1362/1943., II, 1189.

⁵⁹ İbn Cezerî, *a.g.e.*, II, 469.

⁶⁰ İbn Cezerî, *en-Neşr*, 1/54.

bölümlerde topladım. Tesbit edilen sağlam kıraetlerden bir harf dahi bırakmaksızın hepsini zikrettim. Arkada hiç birşey bırakmadım. Açıklamadığım bir müşkilât, yakınlaştırmadığım bir uzaklık, birleştirip tertip etmediğim bir dağınıklık yoktur. Onda, şazz ve fez (senette tek, münferid) olanlarına işaret ve dikkat çektim... Kıraetlerin her birine şarkta ve garpta bilinen herbir tarîkine gerçek bir yönelişle yönelerek kapalılığı kaldırdım... Tek başına bu kitap, sağlamlıkta ve tahrîr de yeterlidir”⁶¹ demektedir.

c. Takrîb Tarîkı

Seb'a ve aşere tariklerinden başka, bir de “Takrîb Tarîk”i vardır ki o da, Kıraat-ı Aşere imamlarının ravileri ile, o ravilerin ravileri arasında mevcut olan farklı vecihleri öğrenmeye ve okumaya denir⁶². İşte bunları bildirme ve tarîkleri cem' etme amacıyla İbn Cezerî, “Tayyibe” yi kaleme almış ve bin beyitten oluşan bu manzum eserini yazmıştır ki bu eser, dört yüz otuziki beyti usûl kısmını, bakiyesi de Ferşû'l-Huruf kısmını oluşturmaktadır. İbn Cezerî'nin 799/1396 tarihinde yazıp bitirdiği bu eser; birçok tarikten gelen “Kıraat-ı Aşere”yi, harflerin mahrec ve sıfatlarını, kıraat şekillerini, vakf ve ibtidayı ve daha pek çok önemli konuyu en ince noktalarına kadar ihtiva etmektedir⁶³. Nitekim o, bir beytinde : - وهذه أرجوزة وجيزه - جمع فيها طرقا عزيزه “Bunlar, recez bahrinde yazılmış özlü ifadelerdir. Bunda(Tayyibe'de),kadri yüce, işareti geniş ve de çok az rastlanan görüş ve rivâyetleri bir araya getirdim”⁶⁴ demektedir.

⁶¹ İbn Cezerî. *a.g.e.*, 1/56-57.

⁶² Bkz. İsmail Karaçam, *Nüzûlü'l-Kur'ân*, s.249.

⁶³ Bkz. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetu'n-Neşr*. (Doktora Tezi), İstanbul-1996. s.241 ve 250.

⁶⁴ İbn Cezerî, *Şerhu Tayyibetu'n-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Debbâ', Mustafe'l-Babi'l-Halebî, I. bs. Mısır. 1369/1950., s.25.

Yine kıraat alimleri arasında, daha önce izah ettiğimiz gibi, Seb'a, Aşere ve Takrîb tarîklerine ilâveten, gerek Kıraat-ı Seb'a ve Aşere de ve gerekse Takrîb Tarîkinde, kıraat vecihlerinin toplanması ve tertibi itibariyle hazık Kurra arasında iki tarîk daha kabul edilmiştir ki bunlar :

d. Teysîr Tarîkı :

Buna İstanbul tarîkı de denir ki, mütekaddimûn (eski okuyucular) arasında “Teyisr Tarîk”i diye şöhret bulmuştur. Bu tarîkte kıraata, istiaze ve besmele ile başlamada, Mısır tarîkının aksine; **vasl'ül-kül** vechi, **kat'ül-kül** vechine tekaddüm eder. İki sûre arasında besmele okumada ise vasl vechi, kat' vechine tekaddüm eder. Keza iki sûre arasında besmeleyi okumada üç veche ilâveten, yine iki sûre arasında icra edilen **Vasl bilâ Besmele** (besmele okumadan iki sûre arasını birleştirme) vechi, **Sekt bilâ Besmele** (besmele okumadan ve nefes almadan diğer sûreye geçme) vechine tekaddüm eder⁶⁵. Ayrıca meratib-i arbaa'ya göre, Kalûn ve Durî meddi munfasılı önce bir, sonra iki elif uzatarak okumaları da bu tarîkın özelliklerindendir⁶⁶. Teysîr tarîkı, “el-l'tilâf” sahibi Yusuf Efendi Zade (ö:1167/1753) ve Şeyh Ahmed es-Sufi (ö:1172/1758)'nin mesleki olarak kabul edilmiştir⁶⁷.

Teyisr tarîkı; ed-Danî'nin “et-Teyisr”i ile, İbn Cezerî'nin, bu kitaba bazı ilâvelerle yazdığı, “Tahbîr”ini esas ittihaz edip, bu ikisine “eş-Şatibiyye”nin, ve yine İbn Cezerî'nin, yedi kıraatı, on kıraata tamamlamak maksadıyla, sadece üç imamın kıraatını ihtiva eden ve “ed-Dürretü'l-Mudiyye fil-Kıraati's-Selâsi'l-Merdiyye” adıyla yazdığı ve ikiyüz kırkyedi beyitten

⁶⁵ Paluvî, *Zübdeü'l-İrfan*, Hilâl Yayınları, Arıf efendi Matbaası, İstanbul 1312/1893, s.6 vd.; Muhammed Emin, *a.g.e.*, s.4.

⁶⁶ Paluvî, *a.g.e.*, s.8.

⁶⁷ Muhammed Emin, *a.g.e.*, s.7.

müteşekkil bu manzum eserin⁶⁸ ilâvesiyle bu tarîk oluşmuştur. Daha sonra bu tarîk, hicrî bin yılından sonra “İstanbul Tarîk”i adıyla şöhret bulmuştur⁶⁹.

e. Şatibî Tarîkı :

Buna Mısır tarîkı de denir ki, derin vukuf sahibi alimleri arasında “Şatibi Tarîk”i diye şöhret bulmuştur⁷⁰. Bu tarîkte kıraata, istiaze ve besmele ile başlamada **kat'ü'l-kül** vechi, **vaslül'l-kül** vechine tekaddüm eder. İki sûre arasında besmeleyi okumada ise **kat'** vechinin **vasl** vechine tekaddüm etmesi de bu tarîkın özelliklerindedir⁷¹. Mertebeteyn (Mısır tarîkî'n)e göre Verş ve Hamza, medd-i muttasıl, aslı medle birlikte beş, diğer imamlar, medd-i lazım gibi dört elif uzatarak okurlar⁷². Kalûn ve Durî, meddi munfasıl aslı med üzere önce bir, sonra üç elif uzatarak okurlar. Üç elif uzatmada İbn Amir, Asım, Kisâî ve Halef de, bunlara muvafakat eder⁷³. Bu tarîk, “Kitabu'l-Mutkin” sahibi Kettanî Zade (?) ve Şeyh Ataullah en-Necîb (ö:1209/1794)'in mesleki olarak kabul edilir⁷⁴.

Bu tarîk de, “Şatibiyye” ve “ed-Dürre” esas olarak alınmış, daha sonra Reistül-Kurra'nın usûlüne uygun olarak “et-Teysîr” ile “Tahbîr” bunlara ilâve edilmiştir⁷⁵. Sonraları bu tarîk, Mısırlılar ve mağripliler (Endülüsteği Emevî 'ulemâsı) arasında çok okunup yaygın hale geldiğinden “Mısır Tarîkı” adıyla şöhret bulmuştur⁷⁶.

⁶⁸ Ebu C'âfer, Y'akub ve Halef'in kıraetlerini içine alan bu manzum eserin, birçok şerhi olmakla beraber en meşhur şerh, Muhammed b. Hasan es-Semnûdî (ö: 1199/1785)' nindir. (Bkz. *Şerhu's-Semnûdî alâ Metni'd-Dürretü'l-Mütemmimetü lı'l-Kıraati'l-Aşera*, Mısır-1342/1923, s.2 vdd.)

⁶⁹ Muhammed Emin, *Umdetü'l-Hullan*, s.5.; Mehmet Adıgüzel, *İmam Nâfî' ve Kıraatının Özellikleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum-1993. s.99. Dipnot.

⁷⁰ Muhammed Emin, *a.g.e.*, s.5.

⁷¹ Paluvî, *a.g.e.*, s.6-7.

⁷² Saçaklızade, *Cühdü Mukıll*, Vilâyet Matbaası, Konya-1872. s.87.

⁷³ Paluvî, *a.g.e.*, s.8.

⁷⁴ Muhammed Emin, *a.g.e.*, s.7.

⁷⁵ Muhammed Emin, *Umdetü'l-Hullan*, s.5.; İsmail Karaçâm, *Nüzûlü'l-Kur'an*, s.249.

⁷⁶ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Adıgüzel, *a.g.e.*, a.y.

Daha önce izahına çalıştığımız ve kıraat kitaplarında zikredilegelen, ayrıca İbn Cezerî'nin de "en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr" adlı kitabında, detaylı olarak yer verdiği on imamın yirmi ravisinden bize ulaşan toplam seksen tarîki⁷⁷, müstakil olarak birarada görmek amacıyla bunları, aşağıda tablolar halinde vereceğiz:

TABLO I

İMAM ADI	RAVİ ADI	TARİK I	TARİK II
1- Nâfi' (١) (169)	1- Kalûn (ب) (220)	1- Ebû Neşit (258)	1- İbn Buyân (344)
			2- el-Kazzaz (340)
		2- el-Hülvanî (250)	1- İbn Ebî Mihran (289)
			2- Ca'fer b. Muhammed (290)
	2- Verş (ح) (197)	1- el-Ezrak (240)	1- İsmail en-Neħhas (280)
			2- İbn Seyf (307)
		2- el-İsbehanî (296)	1- Hibetullah (350)
			2- el-Mütavvef (371) ⁷⁸

TABLO II

2- İbn Kesir (٢) (120)	1- Bezzî (٥) (250)	1- Ebû Rabî'a (294)	1- en-Nakkaş (351)
			2- İbn Bennân (374)
		2- İbn el-Hübbâb (301)	1- İbn Salih (350)
			2- Abdülvahid b. Ömer (349)
	2- Kumbûl (٦) (291)	1- İbn Mücahid (324)	1- Ebu Ahmed es-Sâmiriyy (386)
			2- Salih... (380)
		2- İbn Şenebûz (328)	1- el-Kadî Ebû Ferec (390)
			2- eş-Şatvî... (388)

⁷⁷ İbn Cezerî, *a.g.e.*, I, 54 vdd.

⁷⁸ Bkz. *en-Neşr*, I, 113 vd.; *Takribü'n-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, s.2 : ed-Dimyâtî, *İthaf*, s.7.

TABLO III

3- Ebû Amr (ع) (154)	1- Durî (ط) (240)	1- Ebû'z-Z'erâ (280)	1- İbn Mücahid (324) ⁷⁹
			2- el-Mua'ddel (330) ⁸⁰
		2- İbn Ferh (303) ⁸¹	1- İbn Ebi Bilâl (358)
			2- Mutavvei (371)
	2- Susî (س) (261)	1- İbn Cerîr (316) ⁸²	1- Abdullah b. Hüseyin (386)
			2- İbn Habeş (373)
		2- İbn Cümhur (300) ⁸³	1- eş-Şezâî (370)
			2- eş-Senebüzi (388)

TABLO IV

4- İbn Amir (ع) (118)	1- Hişam (ح) (245)	1- el-Hulvânî (250)	1- İbn Abdan (300)
			2- el-Cemâl (300)
		2- ed-Dâcûnî (324)	1- Zeyd b. Ali (358)
			2- eş-Şezâî (370)
	2- İbn Zekvan (ع) (242)	1- Ahfeş (292)	1- en-Nakkaş (351)
			2- İbnü'l-Ehrum (341)
		2- es-Sûrî (307) ⁸⁴	1- er-Remîlî (324) ⁸⁵
			2- Mutavvei (371)

TABLO V

5- Asım (أ) (127)	1- Ebû Bekr (ص) (193)	1- Yahya b. Adem (203)	1- Şuayb (261)
			2- Ebû Hemdûn (240) ⁸⁶
		2- Uleymî (243) ⁸⁷	1- İbn Huley' (356)
			2- er-Rezzâz (360) ⁸⁸
	2- Hafîs (ع) (180)	1- Ubeyd b. Sebbah (235)	1- Ebû Hasan el-Haşimî (368)
			2- Ebû Tahir (349) ⁸⁹
		2- Amr.es-Sebbah(221) ⁹⁰	1- el-Filî (289)
			2- ez-Zer'ân (290)

⁷⁹ Ebu'-Z'erâ'dan arzan kıraat rivayet etmiştir. (Bkz. İbn Cezerî, *Ğayetü'n-Nihaye*, I/374).

⁸⁰ İbn Cezerî, *Ğayetü'n-Nihaye*, II, 282.

⁸¹ İbn Cezerî, *Ğayetü'n-Nihaye*, I, 95 vd.

⁸² ed-Dimyâtî, a.g.e., s.7.: *en-Neşr*, I, 135.

⁸³ ed-Dimyâtî, a.g.e., a.y.: *en-Neşr*, a.y.

⁸⁴ Bkz. *en-Neşr*, I, 146.

⁸⁵ İbn Cezerî, *Ğayetü'n-Nihaye*, II, 77.

⁸⁶ Bkz. *en-Neşr*, I, 156.

⁸⁷ Bkz. *en-Neşr*, a.y.

⁸⁸ Bkz. *en-Neşr*, I, 157.

⁸⁹ İbn Cezerî, *Ğayetü'n-Nihaye*, I, 475 vdd.

⁹⁰ ed-Dimyâtî, a.g.e. s.7.

TABLO VI

6- Hamza (هـ) (156)	1- Halef (ض) (229)	1- İdris (299)	1- İbn Osman (334)
			2- İbn Miksem (354)
			3- İbn Salih (340)
			4- Mutavveî (371)
	2- Hallad (ق) (220) ⁹¹		1- İbn Şazzân (286)
			2- İbn Heysem (249)
			3- el-Vezzân (250)
			4- Talha (252)

TABLO VII

7- Kisâî (ك) (189)	1-Ebü Haris (س) (240)	1- Muh. b. Yahya (288)	1- el-Bettî (300)
			2- el-Kantari (310)
		2- Seleme b. Asım (270)	1- Sa'leb (291)
			2- İbn el-Ferec (300)
	2-Hafs Durî (ت) (246)	1-Ca'fer en-Nusaybî (307)	1- İbn el-Celendâ (340)
			2- İbn Deyzûye (330)
		2- Ebü Os. ed-Darîr (310)	1-İbn Ebi Haşim (349) ⁹²
			2- eş-Şezâî (370)

TABLO VIII

8-Ebü Ca'fer (ث) ⁹³ , (130)	1- İsâ b. Verdân (ع) (160)	1- Fadl b. Şâzân (290)	1- İbn Şebib (312)
			2- İbn Harûn (330)
		2-Hibetullah b. Ca'fer (350)	1- el-Harbî (390)
			2-el-Hammâmî (417)
	2-İbn Cemâz (ذ) (170)	1-E. Eyyüb el-Haşimî (216)	1- İbn Rezîn (253)
			2-Ezrak Cemâl (240)
		2- Durî (246) ⁹⁴	1-İbn en-Neffâh(314)
			2- İbn Neşcel (294)

⁹¹ Bkz. *en-Neşr*, I, 166 vd.

⁹² Bkz. *en-Neşr*, I, 172 vd.; ed-Dimyâtî. *a.g.e.*, s.7-8.

⁹³ Şatibî'nin rumuzatına göre. *Hurzü'l-Emanî*, s.14.

⁹⁴ Bkz. *en-Neşr*, I, 180.; ed-Dimyâtî. *a.g.e.*, s.8.

TABLO IX

9- Ya'kub (ط) ⁹⁵ (205)	1- Rūveys (ع) (238)	1- el-Temmar (310) ⁹⁶	1- en-Nehhas (368)
			2- Ebû Tayyib (350)
			3- İbn Miksem (308)
			4- el-Cevherî (340)
	2- Ravh (ق) (234)	1- İbn Vehb (270)	1- el-Muaddel (320)
			2- Hamza b. Ali (320)
		2- ez-Zübeyrî (300)	1- Gûlâm b. Şenebüz (328)
			2- İbn Habşân (340) ⁹⁷

TABLO X

10- Halef (خ) (229)	1- el-Verrak (ص) (286)	1- İbn Ebi Ömer (352)	1-es-Süsencerdî (402)
			2-Bekr b. Şâzân (405)
	1- el-Verrak (ص) (286)		1-Muh. b. İshak el-Verrak (290)
			2-el-Birsatî (360)
	2-İdrîs el-Haddad (س) (299)		1-eş-Şatî (370)
			2-Mutavvei (371)
			3- İbn Büyân (344)
			4-el-Kutayî (368) ⁹⁸

Değerlendirme

Kur'ân-ı Kerim'in, müslümanlara kolaylık sağlamak amacıyla Yedi Harf üzerine nazil olması⁹⁹, Hz. Ömer ile Hişam b. Hakîm örneğinde olduğu gibi, sahabenin, peygamberden kıraetlerini değişik biçimlerde almış olmaları,

⁹⁵ Şatibî'nin rumuzatına göre. *a.g.e.*, a.y

⁹⁶ İbn Cezerî, *Gayetu'n-Nihaye*, II, 271 vd

⁹⁷ Bkz. *en-Neşr*, I, 187 vd.; ed-Dimyâtî, *a.g.e.*, s.8.

⁹⁸ Bkz. *a.g.e.*, I, 191 vd.; ed-Dimyâtî, *a.g.e.*, s.8. Ayrıca bu triklere ilgili benzer tablolar için bkz. Ali Osman Yüksel, *a.g.e.*, s.273 vdd.

ayrıca ashabın ellerindeki nusshalara, tefsiri mahiyetteki ilâvelerin girmiş olması, doğal olarak sahabe arasında bazı kıraat farklılıklarına neden olmuştur. Mevcut kargaşaya son vermek amacıyla Halife Hz. Osman'ın, Kureyş lehçesine göre⁹⁹, istinsah ettirdiği Mushaflarda nokta ve hareketin bulunmayışı, böylece ملل (Fatiha, 4), بعد (Sebe, 19) ve تعقلون (A'raf, 149) misâllerinde olduğu gibi, iki ya da daha fazla vecihleri ihtiva eden kelimelerin Mushaflarda tek tip yazı ile yazılmış olması sebebiyle, bu ve benzer ihtilâfları istismara kalkan bazı kimseler, Mushafların hattına uygundur diye, senedi sahih olmayan kıraetler icad etmeye başladılar. İşte bütün bunlar dikkate alındığında, sahih kıraetleri tesbite, tarîk ve senedin önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Nitekim bu durumu gören islâm alimleri, gayrete geldiler ve daha önce verdiğimiz şema ve tablolardan da anlaşılacağı gibi, sahih kıraetleri, senet ve tarîkleriyle birlikte tesbite çalıştılar. Neticede “Yedi Harf”e istinaden farklılık arzeden kıraetlerin sahihlerini yani, mütevatir ve meşhur olanlarını şazz kıraetlerden ayıklamaya muvaffak oldular.

Başlangıçta kıraat imamları, şeyhlerinden şifâhen öğrendikleri kıraetlerini, “Ojinal Tarihi Ses Tescili”¹⁰¹ diyebileceğimiz metodla bir harfini dahi değişikliğe uğratmadan ve aynı şekilde talebelerine aktarmışlardır. Elbetteki onların esas gayesi, Kur’ân vahyinin asıl muhatabı olan Hz. Muhammed’in, Kur’ân kelimelerini nasıl telâffuz etmişse, aynen o vecihleri gelecek nesillere aktarmak, böylece orjinal telâffuzu muhafaza etmektir. Şüphesiz ki şifahi metodla okunagelen Kur’ân, asırlar önceki tellâffuz ve edâ ediliş biçimini ve özelliğini koruyan tek kitap olmuştur. Bu ise, kıraat ilmi ve tesbite çalışılan onun isnâdı

⁹⁹ Buharî, *Sahih*, Matbaa’i Amire, 1315/1897. Kitabu’l-Fedâ’î, 5(VI, 100).

¹⁰⁰ Kurtubî, *el-Cami’ lı Ahkâmi’l-Kur’an*, Daru l-hyâi’l-Türasi’l-Arabi, I, 54.

¹⁰¹ Bkz. Necati Tetik, *Kıraat İlminin Ta’limi*, İşaret Yayınları, İstanbul-1990, s.16.

sayesinde olmuştur. Daha önce de zikrettiğimiz gibi, kıraat okuyan öğrenciye verilen icazetnamede, kendisini, hocası vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaştıran inkıtasız senet zinciri mevcuttur. Bunun bir örneğini, makalemizin başında zikrettiğimiz meşhur “Kitabu'r- Ravda” sahibi Ebu Ali el-Hasan b. Muhammed b. İbrahim'in kıraat senedinde görmüştük.

Netice olarak Yedi Harfe binaen ashabın, **kitabet**, **müşafehe** ve **hıfz** gibi metodlarla, diğer bir ifadeyle **semâ** ve **arz** ile Peygamberden kıraat alış şekil ve derecelerinin farklılık arzemesi, dolayısıyla onlardan kıraat alan tabi'in de, kendilerinden sonrakilere kıraetleri nakletmeleri doğal olarak farklı olmuştur. Binaenaleyh, kıraetler arasında bazı zıtlıkların olduğunu zannederek, birini diğerine tercih etmek veya birinden ötürü diğerini kabul etmeyip reddetmek sahih olmaz. Zira Resûlullah'dan sağlam bir senetle gelen her kıraatın kabulü vaciptir. Ümmetten hiç bir kimseye onu reddetmek caiz değildir. Hepsini Allah tarafından indirilmiştir ve ona inanılması gerekir. Çünkü kıraetlerden herbirinin diğerine karşı durumu, bir ayetin diğer ayete olan durumu gibidir. Dolayısıyla hepsine iman etmek ve ihtiva ettikleri mânâlara ilmen ve amelen ittiba etmek gerekir. Nitekim İbn Cezeri'nin nakline göre İbn Mes'ud (r.a.), “Kur'an hakkında ihtilâfa ve münakaşaya düşmeyin. Çünkü onda birbirine zıtlık ve eksiklik yoktur... Binaenaleyh, iki kıraat da mâna açısından birbiriyle çelişmez. Kim bir kıraatı okursa, sonradan ondan yüz çevirerek onu terketmesin. Zira kim Kur'ân'dan (sahih olan) bir kıraatı inkâr ederse, (sahih olan kıraetlerin) tümünü inkâr etmiş olur” demiştir¹⁰².

¹⁰² Bkz. *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, 1, 51.

KIRAATLAR HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

*Tâhir b. AŞÛR** / Çev: Arş. Gör. Necdet ÇAĞIL**

Kur'ân lafızlarındaki kıraat ihtilaflarının, -edâ keyfiyetlerine varıncaya dek- bahis konusu yapılmasına bir çok müfessirin özen göstermesi olmasaydı, bu hususta konuşmaktan uzak dururdum. Zira, kıraat ilmi, kendisine (pek çok) tedvîn ve te'lîf çalışmalarının tahsis edildiği, başlı başına yüce bir ilimdir. Bu ilmin müte-hassısları bu konuda doyurucu bilgiler sunmuş, başka bir şey söylemeye ihtiyaç bırakmayacak kadar pek çok açıklamalarda bulunmuşlardır. Fakat ben, tefsîr esnasında kıraatların bir çoğunu bahis konusu etmekten sarf-ı nazar etmemi garip-sememeniz için, kıraat farklılıklarının, tefsîri ne derece ilgilendirdiğini, kuvvet ve zayıflık yönünden kıraat mertebelerini, sayesinde bilip tanıyacağınız bir kaç cümle halinde bu maksada binâen size takdim etmeye kendimi mecbur gördüm.

Bana göre, kıraatlar için iki durum söz konusudur. Birincisi, hiç bir şekilde tefsîrle ilgisi bulunmayan kısımdır. İkincisi ise, farklı yönlerden tefsîri ilgilendiren kısımdır.

Birinci duruma gelince; bu, meddin mertebeleri, imâleler, tahfif, teshîl, tahkik, cehr, hems ve gunne gibi harflerin ve hareketlerin telaffuz şekillerinde ve i'râb vecihlerinin çeşitliliğinde vâki olan kıraat alimlerinin ihtilaflarıdır.

* Bu makale, Tâhir b. Aşûr'un, *Tefsîru't-Tabrîr ve't-Teavîr* (nşr. Dâru Suhnûn, Tunus, 1997) isimli eserinin, 1/ 51-63. sayfaları arasında, el-Mukaddîmetu's-Sâdisetu fi'l-Kurâât (Altıncı Mukaddime Kıraatlara Dairdir) başlığıyla yayınlanmıştır

** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

Meselâ, عدالبي kelimesindeki¹ ي harfi hem sükûn, hem de fetha ile okunur². Kezâ, îrâb vecihlerinin birden çok oluşuna misâl olan

..حتى يقول الرسول³, hem de لharfinin fethası, hem de zammesi ile okunur.⁴ Yine, ولا خلة ولا شفاعة⁵ âyetindeki⁶ üç ismin⁶, ref

¹. Arâf, 156

². Mütekellim "ya"sını hemzenin takip ettiği şekliyle bu izâfet terkiibini. Nâfi' ve Ebû Ca'fer, ي 'nın fethasıyla, diğer kurrâ ise sükûn ile okur (ed-Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd (ö. 444/1053), *Kitâbu'l-Teysîr fi'l-Kurâati's-Seb'*, thk., Otto Pretzl, 2. bsk., Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1984, s. 115; ed-Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Abdilgani (ö. 1117/1705), *İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kurâati'l-Erban Aşer*, thk., Ali Muhammed ed-Dabbâ', Abdulhamid Ahmed Hanefî Matbaası, Mısır, 1359 h., s. 231; Palovî, Hamid b. el-Hâc Abdulfettâh, *Zübdetü'l-İrfân*. Hilâl Yay., Arif Efendi Matbaası, İstanbul, 1312 h., s. 61.

³. Bakara, 214.

⁴. Kurrâdan sadece Nâfi', ل harfinin zammesi ile okurken, diğerleri fetha ile okur (bkz. ed-Dâni, s. 80; ed-Dimyâtî, s. 156-157; Palovî, s. 34). Müellifin, kıraat vecihlerinden, hiç bir şekilde tefsîrle ilgisi olmadığını söylediği kısma, ..حتى يقول الرسول³ âyetini misâl göstermesi, kanaatimizce yorum götürür. Şöyle ki; حتى edâtını takip eden fiil, muzari sigasıyla geldiğinde, fiilin vukuu için üç durum söz konusudur: Müstakbel, mazî, hâl. Eğer, mezkûr muzari sigasıyla müstakbel kasedediliyorsa, bu durumda حتى dan sonra gizli bir أن takdir edilir ve bu mastar edâtı, muzariyi nasbetmiş olur. Şayet, mezkûr muzari fiiliyle mazî veya hâl kasedediliyorsa, o takdirde حتى- ibtidâ harfi olması hasebiyle fiilin merfû gelmesi gerekir. Dolayısıyla bu durumda أن takdir edilmesi mümkün olamaz. Çünkü أن, gelecek zamanın âlâmetidir. حتى ile mazî veya hâl kasedilmesi sonucunda fiilin merfû okunması, حتى nin öncesinde sonrası arasında sebebiyet bağının oluşmasını gerektirir. Yani, lafız bakımından olmasa da, mâna bakımından bir ittisâl hâsil olur. Meselâ: مرض فلان حتى لا يرجوه "Falan kimse öyle bir hastalandı ki, (insanlar), onu (n iyileşmesini şu ân) ümit etmemekteler." Bu misâlde şimdiki zamanın, tahkiki olarak kasedilmesi söz konusudur. Yani ihbârda bulunan kişi, bu haberi verirken, hastadan ümit kesilmesi hâlini konuşma esnâsında kasedetmektedir. Şayet hâl değil de istikbâl kasedilmiş olsaydı, bu durumda أن takdiriyle حتى لا يرجوه şeklinde gelir ve nasb âlâmeti olarak cemi nûnu düşerdi. Zaman-ı hâl'in nakline binâen fiilin merfû okunduğu bu misâlde göre, حتى nin öncesinde yer alan "falanın hasta olması" ile, sonrasında yer alan "hastanın hâlinde ümit kesilmesi" arasında sebebiyet bağı oluşmakta yani, adamın bir şekilde hasta olması, onun hâlinde ümit kesilmesine sebep oluşturmaktadır. Kezâ, البعير يجر بطنه "develer öyle bir su içtiler ki, mahut deve karnını sürüye sürüye gelmekte" misâlinde de aynı durum söz konusudur. Yani, حتى'nin iki tarafında kalan "devenin fazla miktarda su içmesi" ile, "devenin karnını yerlere sürüyerek gelmesi" arasında sebebiyet bağı vardır ve bu bağı tahakkuku da حتى fiilinin merfû olmasından kaynaklanmaktadır. Yani devenin o hali, tekellüm esnâsında zikredilmektedir. Şayet حتى dan sonra gelen muzari ile hâlin kasedilmesi tahkik değil de

hikâye tarikiyle olursa, yine aynı şekilde fiil merfû olmak durumundadır **أدخل البلد** "Şehre girene kadar dün yürümüşüm" cümlesi buna misâldir. Burada **أدخل**, geçmiş zamanın hal hikâyesidir. Sanki konuşan kişi bu ibâreyi, şehre girerken hazırlamış da konuşma esnasında hikâye etmektedir. Fakat, **حتى** gelecek için kullanıldığında, -intihâ-yı gâye için vaz'olunmuş olarak **إلى** manasına gelir ve bu durumda gizli bir **أن** ile önündeki muzâriyi nasb eder. **أسير حتى تغيب الشمس** "güneş batıncaya kadar (böylece) yürüyeceğim" misâlinde olduğu gibi. Bu ibârede **حتى**'nin evvelinde yer alan "yürümek" ile, sonunda yer alan "güneşin batması" arasında, sebep-sonuç açısından hiç bir bağlantı yoktur. Zira, güneşin batması, yürümeden hâsıl olan bir şey değildir. İlgili âyet-i kerîmede de, **حتى إلى** manasında isti'mal olunduğunda, gelecek zaman açısından değerlendirildiği için, gizli bir **أن** ile muzâriyi nasbetmektedir. Bu durumda, "kavl"nin, (Hz. Peygamber ve onunla birlikte bulunan mü'minlerin yardım talebini içeren sözlerinin) "zilzâl" (savaştan mü'minlerin geçirmiş olduğu manevî sarsıntı) dan sonraya kaldığı muhakkaktır. Ref kıraatta ise, **حتى** dan sonra gelen fiilin, **حتى** nin mâkabliyle atakalı bir hal olması söz konusudur. Hal ise, **حتى** dan sonra mansub olmaz. Şu halde Nâf'in, ref kıraatına göre **يقول** fiili için iki durum söz konusudur. Ya ihbâr zamanına nisbetle mazidir, ya da maziyi hikâye etme itibariyle hâldir. Nasb okuyan kurrâya göre ise, **حتى**, harf-i cerr (**إلى**) vazifesi görmekte ve tabii ki, bu itibarla gizli bir **أن** ile, isim te'vîlinde bulunan **يقول** fiilini takip etmektedir. böylece **حتى**, bir mastar takdirine ihtiyaç duymuş ve bu sebeple gizli bir **أن** takdir edilmiştir. Bu **أن**, istikbale hastır ve ancak orada amel eder. Bu durumda da **يقول** nin ifade ettiği mana, zelzele zamanına nazaran müstakbel olmaktadır (bkz. Muharrem Efendi, **Hâşiyetu Muharrem ale'l-Fevâidiz-Ziyâiyye**, Matbaa-yı Osmâniyye, İstanbul, 1309 h., II, 396-399; Şeyhzâde, Muhyiddin Muhammed b. Muslihiddin Mustafa (ö. 951h.); **Hâşiyetü alâ Tefsiri'l-Kâdi el-Beydâvî**, Bulak baskısı, Kâhire, 1263h., I, 519; en-Neseffî, Hâfizuddin Abdullah b. Ahmed (ö.701h.), **Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil**, (Hâzin kenarında) Mısır, tsz., I, 139; ed-Dimyâti, s.157; es-Sâvî, Ahmed b. Muhammed, **Hâşiyetü alâ Tefsiri'l-Celâleyn**, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz., I, 97-98

Bu ön bilgiler ışığında her iki kıraata göre âyet-i kerîmeyi yorumladığımızda şu hakikat ortaya çıkıyor: Nâf'in ref kıraatına göre, Hz. Peygamber ve ashâbının, Allah'tan nusret talep etmeleri, geçmiş oldukları maddî ve manevî sarsıntıların sonucu olarak, o anki durumun hikâye tarikiyle arzoluşu demek olup, bu talebin sarsılma süresi boyunca tüm zaman periyotlarında bulunması söz konusudur. Yani onlar sarsılmışlardır ve sarsılır sarsılmaz da böylesi bir talepte bulunmuşlardır. Dolayısıyla "sarsıntı" ve "talepte bulunma" arasında adetâ bir zaman aşımı bulunmamaktadır. Nâf'in dışındaki tüm kurrânın nasb kıraatına göre ise, durum biraz farklıdır. Şöyle ki, Hz. Peygamber ve arkadaşları, o dehşetengiz sarsıntılara düşer olunca, âdetâ hemen duâya baş vurmayıp, eldeki tüm imkânları seferber etmek sûretiyle büyük bir sabır ve metanet örneği sergiliyorlar ve artık baş vurulacak başka bir alternatif kalmayınca da, hiç ara vermeksizin devam etmekte olan bu şedid sarsıntılara karşı nihayet: "Bize yardımın ne zaman gelecek Allah'ım!" diyerek, arz-ı hâl etmekle çaresizliklerini dile getiriyorlar ve Allah'tan nusret talep ediyorlardı. Vaktâ, her iki kıraat da aynı derecede sahîh olmakla birlikte, nasb vechiyle gelen kıraat, kanaatimizce belâgat yönünden daha zengindir. Zira, bu kıraat, mü'minlerin geçirmiş oldukları manevî zelzelelerin şiddet boyutlarını daha güzel resmediyor. Yoksulluklar, sıkıntılar, türlü türlü belâ ve musibetler, her biri birer üsve-i hasene olan bu güzel insanların üzerine üzerine geliyor ve öyle bir raddeye varıyordu ki, "Allah'ın yardımı ne zaman gelecek!" diye feryad etmeleri ka-

ile, yahut feth ile veya bazısının ref, bazısının feth ile okunması gibi⁷. Bu yönüyle kıraatların meziyeti, Arapça'nın temel kurallarının, kendi dışındaki (hiç bir dil bil-

çinilmaz oluyordu. Muzârinin başına **أَنْ** takdir edilerek, **حتى** nun, burada intihâ-yı gâye için istimal olunması, böyle bir anlamı bedîi bir şekilde ortaya koymaya yetmiştir. Çünkü **حتى** nun, bu yapıyla istimali, beklenen sonucu doğuracak olan fiildeki devamlılığı te'min etmektedir. Tıpkı, **واعبد ربك حتى يأتيك اليقين** "Vc sana yakîn (ölüm) gelinceye kadar Rabbine ibâdet et!" (Hicr, 99) âyetinde müşâhede ettiğimiz ubudiyetin devamı gibi. Bu ubudiyet, hayat boyu devam edecektir. Öyleki bu devamı sekteye uğratan tek âmîl ölüm olacaktır.

Bu kısmî mülâhazamız gösteriyor ki, nasb vechiyle gelen kıraat, ref vechiyle gelen kıraatın bedîi güzelliklerine ilâve olarak başka incelikler de ihtivâ etmektedir. Belki bu yüzden olsa gerektir ki, Maâni'l-Kur'ân sahibi İmâm Ferrâ'nun vermiş olduğu bilgiye göre, -Kûfe ekolünün büyük üstadlarından- Kisâi, bir müddet **حتى يقول** şeklinde ref okuduktan sonra nasb kıraata dönmüştür. Abdullah b.

Mes'ûd'un: **... وزلزلوا ثم زلزلوا ويقول الرسول** "Sarsıldılar da sarsıldılar ve ..." şeklindeki kıraatı da, nasb okumadan doğan manaya delîl teşkil etmektedir (bkz. el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd (ö. 207/822), **Maâni'l-Kur'ân**, thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 1.bsk., 1955, 2.bsk., 1980, Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, 1, 133).

⁵ Bakara, 254.

⁶ **بيع**, **شفاعة** ve **خلة** kelimeleri

⁷ Sahîh kıraat baz alındığı takdirde, burada bir eksiklik gözlenmektedir. Şöyleki, gerek seb'a, gerekse aşere tarihinde, bu âyette geçen **بيع**, **خلة** ve **شفاعة** kelimelerinin kıraat olunuşunda sadece iki vecih vardır.

a. Her üç kelimenin nasb okunması. b. Her üç kelimenin ref okunması.

Kurradan İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb, tenvinsiz olarak nasb okurlarken, diğer kurrâ, tenvîni olarak ref okumuşlardır (ed-Dânî, s. 82; ed-Dimyâtî, s. 161, Palovî, s. 36).

Burada zikredildiği gibi, bu üç kelimenin bazısının ref, bazısının nasb okunuşu gibi bir durum mevcut değildir. kanaatimize göre bu düşünce, Bakara sûresinin 197. **فلا رفت ولا فسوق ولا**

جدال âyet-i kerimesinin yaptığı çağrışımından kaynaklanmaktadır. Zira, her iki âyetin oluşturmuş olduğu cümle yapısı birbirine çok benzemektedir. Şöyle ki, her ikisinde de edât-ı ncfy olan **لا** harfî, önündeki nekre kelimeyle üç kez tekerlür etmektedir. İşte müellifin üçüncü vecih olarak sunmuş olduğu "bazısının ref, bazısının feth ile okunması" keyfiyeti, bu âyete ilgilidir. İşte bu âyetin kıraatında üç vecih vardır:

a. Her üç kelimenin nasb ile okunması: Bu vechin sahipleri Nâfi', İbn Amir, Asım, Hamza, Kisâi ve Halef-i Aşîr'dir. b. Her üçünün de ref ile okunması: Bu vechin tek sahibi Ebû Ca'fer'dir. c. Bazısının ref, bazısının nasb ile okunması: **فلا رفت ولا فسوق** kısmının ref, **جدال** kısmının nasb okunduğu bu vechin sahipleri ise, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb'dur (ed-Dânî, s. 80; ed-Dimyâtî, s. 155; Palovî, s. 34).

Müellifin, kıraatın hiç bir şekilde tefsîr ilmini ilgilendirmeyen kısmına bu âyeti misâl göstermesi yine kanaatimize inceleme konusudur. Şöyleki, her iki farklı kıraata göre olumsuzluk edâtı olan **لا** nın mahiyeti ve fonksiyonu değişmektedir. Ref okuyan kurrâya göre, **لا** harfî, ya **nâfiye-i mühmele** edâttir, ya da **ليس** ye müşâbih olan **لا** dur ve nekre kıldığında amel etmesi de etmemesi de câizdir. Çünkü **لا** nm, **ليس** ye müşâbeh arzetmesinde noksanlık vardır. Amel ettiği takdirde aynen

gisi)nin zaptedemediklerini zaptetmesi gerçeğine âittir. Bu da Arabın, mahreçlerine ve sıfatlarına uygun olarak harfleri telaffuz etmesi keyfiyetlerinin ve Kur'ân üstadı olan sahabelerden sahîh senedlerle bellendiği şekliyle telaffuz şivelerinde Arab'ın gösterdiği ihtilafları beyân etmenin bir tanımlanmasıdır. Kıraatın bu yanı gerçekten mühim bir amaçtır. Fakat âyetlerin anlam farklılığına tesir etmemesi sebebiyle, tefsîrle hiç bir ilgisi yoktur. Esasen bu yönüyle kıraat ilminin hakkını verebilmiş bir kimse de görmedim. Yine kıraatların bu diyalekt farklılıklarında, Arapça'nın i'râb vecihlerini beyân etme konusunda bir genişlik vardır. İşte bu yüzden kıraat, Arapça gramer bilimleri için büyük bir (kaynak ve) materyeldir.

Böylece Arap Dilbilimcileri öncüleri Kur'ân okuduklarında, mushafların dağıtılmış olduğu şehirlerde; yani Medîne, Mekke, Kûfe, Basra ve Şâm (bir rivâyette bunlara ilâveten), Yemen ve Bahreyn şehirlerinde, içlerinde buldukları Araplar'ın lehçeleriyle okuyorlardı. Bu şehirlerde, kendilerine Hz. Osman'ın mushafı gelmeden önce sahabeden Kur'ân üstadları bulunuyordu. Dolayısıyla her bir grup, harflerin ziyâde ve noksanlığı hususunda ve Hz. Osman mushafına muhalefet etmeksizin, i'râb ihtilâfları konusunda değil de, sadece edâ vecihlerinde

ليس gibi ismini ref, haberini nasb eder. Nasb okuyan kurrâya göre ise, bu nefy edâtı, **cinsten hük-
münü nefyeden** لا dır ve ismini nasb, haberini ref eder. Amcl etmesi de vâciptir. Her iki nefy edâtının olumsuzluk ifâde etmesine rağmen, cinsten hükümünü nefyeden لا nın ifâde gücü daha kuvvetli ve ta'mimîdir. Zira bu edât, mahiyetin olumsuzluğunu ifâde eder. Mahiyetin olumsuzluğu ise, o mahiyetin tüm fertlerinin olumsuzluğunu ortaya çıkarır. Meselâ, لارجل dendiğinde, "adam" cinstinin bütün fertleri için bir olumsuzluk manası söz konusudur. Fakat, nasb yerine ref ile لارجل dendiğinde, sadece münker ve müphem (tanınmayan, belirsiz) bir adamın yokluğu söz konusudur. Bu da, konumu itibarıyla bu mahiyetin (müphem kişinin) tüm fertlerinin yokluğunu ifâde etmez. Şu halde, nasbeden لا nın, umumî nefyc delâlet etmesi, ref'eden لا dan daha kuvvetlidir; Bu âyetin makamı da nefyin umumuna delâlet edecek olan tabiri iktizâ eder (bkz. Şeyhzâde, I, 567; es-Sâvî, I, 119).

Bu değerlendirme ışığında âyete baktığımızda, nasb kıraatının someresi olan cinsten hükümünü nefyeden لا nın ifâde ettiği olumsuzluk manasının, enginlere doğru uzayıp gittiğini sezmekteyiz. Yani, kıyamet gününde herhangi bir alış verişin, dostluğun ve adam kayırmanın muhayyel vücutları şöyle dursun, bunların isminden dahi söz edilemez.

kendi kavimlerinin Arapça kurallarıyla okumuşlardır. Aynı kıraat üstadının, lügâti, kendisiyle indirilen Kur'ân'la birlikte korumak maksadıyla, Arapça gramerindeki sağlamlıklarını göstermek için bazan iki vecihle de okumuş olduğu muhtemeldir. Bu sebeple kıraat bilginlerinin bir çok ihtilafının bu konudaki ruhsata bağlı olması câizdir. Zemahşerî ve İbnu'l-Arabî'nin kitaplarında bazı kıraat üstadlarının rivâyet tariklerinin tenkit edilmesine dâir -ki bazılarının tenkit edilmesi yorum götürür- vâki olan şeyler de, kıraattaki bu genişliğe haml olunur. İmam Malik, -kıraat üstadlarından geldiği sağlam olmasına rağmen- **imâle**yi hoş görmemiştir. Halbuki bu **imâle**, Verş tarikıyla, Medîne'nin kıraat üstadı olan Nâfi'den rivâyet edilmiştir ve sadece Mısırlılar Verş'in kıraatını okumaktadırlar. Şu halde Malik'in bu hoş karşılamayışı, **imâle** ile okuyanın, sadece kendi seçeneği ile okuduğu kanaatine varmış olduğu izlenimini vermektedir. Kurtubî tefsirinde Ebû İshâk ez-Zeccâc'dan nakledildiğine göre, Şuarâ sûresinde ن harfinin fethi ve sondaki م harfinin zammesiyle طَمْسِينَ مِيمٌ şeklinde okunması câizdir. Tıpkı هذا معديكربٌ gibi. Halbuki, hiç bir kimse bu şekilde okumamıştır. Ben derim ki, içlerinde Abdullah b. Mes'ûd'un da bulunduğu az bir grup müstesnâ olmak üzere, Rasûlullah'ın ashabının, üzerinde icma' (konsensüs) oluşturduğu **mushaf**taki yazılış şekli üzere Kur'ân kelimeleri ve cümleleri korunmuş olduğu müddetçe, bunda hiç bir sakınca yoktur. Nitekim, Hz. Osman, Rasûlullah'ın okuyup, **mushaf** kâtiplerinin de tesbit ettiği şekliyle (imam) mushafın yazımını emrettiğinde, insanları bu mushafa tabi olmaya, buna uymayan kıraatları da terketmeye yönlendirmeyi ön görmüş, bu mushafa muhalif düşen tüm mushafları toplatıp yaktırmış ve sahabenin çoğunluğu da onun bu yaptığını uygun bulmuşlardır. Şemsuddîn el-İsfehânî⁸, tefsîrinin beşinci mukaddimesinde, Hz.

⁸. Tam adı Şemsuddîn Ebû Abdillâh olup, asıl adı, Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed el-İclî el-İsfehânî'dir. Milâdî 1219 senesinde İsfehânda dünyaya geldi, orada yetişti. Sonra Bağdat'a göçtü. Şafî mezhebine mensûp olup fıkâh, tefsîr, usûl, mantık ve kelâm âlimidir. Arap edebiyatını ve şiirini bildirdi. **el-Câmi'** **beyne't-Tefsîri'l-Kebîr** ve'l-**Keşşâf** adlı eserî meşhûrdur. Milâdî 1289 senesinde Kâhire'de vefât etmiştir (Kehhâlc, Ömer Rıza, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, Matbaatu't-Terakkî, Şâm, 1960, XI, 6-7).

Alî'nin, kendi dönemi boyunca Hz. Osman'ın mushafını okumuş olduğunu ve onu esas edindiğini söylemektedir. Ben derim ki, Hz. Osman'ın yapmış olduğu şey, Hz. Ebû Bekr'in, Hz. Peygamber'in hayatında okunmakta olan Kur'ân'ı bir araya toplamakla ilgili yapmış olduğu çalışmaları ikmâl etmekten ibârettir. Hz. Osman, toplatılan bu Kur'ân'ı beldelere dağıtılmak üzere çoğaltmış, böylece Osman için yazılan (imâm) mushaf, kendisi ve kendisine uygunluk arzedene her kıraat üzerinde takribî olarak icmâ' olunan bir kitap haline gelmiş, buna muhâlif düşene mushaflarsa icma kuvvetine yakın bir biçimde terkedilmiştir. İsfahanî, tefsirinde şöyle demektedir: "Ebû Bekr, Ömer, Osman, Zeyd b. Sâbit, Muhacirler ve Ensâr'ın kıraatları aynı idi ki bu, Rasûlullah (s.a.s)'ın vefât ettiği sene içerisinde, Cebraîl (a.s.)'in huzurunda okuduğu umumun kıraatıdır. Söylendiğine göre, Zeyd b. Sâbit de, Rasûlullah'ın, Cebraîl'in huzurunda okuduğu **son arzada** hazır bulunmuştur." Geriye Osmân'ın mushafına muhâlif düşene bir takım kıraatları okuyanlar kaldı. Bunlar, kendi rivâyet ettikleri kıraatları okuyorlardı da, hiç kimse onları bu okumalarından men' etmiyordu, fakat onları müstesnâ sayıyorlardı. Bir de insanlar, Osman mushafı üzerinde icma oluşturmalarından sonra, onların kıraatlarını mushaflara yazmadılar. **وطلح منضود** âyeti⁹ ile ilgili olarak, Bağavî, Mücâhit'ten rivâyetle bildirdiğine göre, yine Keşşâf ve Kurtubî'deki rivâyete göre Alî b. Ebî Tâlib, ح yerine ع ile **وطلع منضود** şeklinde okumuştur. Birisi onun huzurunda (**وطلع منضود**) şeklinde okuyunca, Alî: " **طلح** de ne demek!? O ancak **وطلع** dir" deyip sonra (bu kıraatına şâhit olarak): **نضيد لها طلع** âyetini¹⁰ okumuştur. Bunun üzerine (oradakiler): "Peki, bu kıraatı değiştirmeyelim mi?" diye sorduklarında, o: "Kurân âyetlerinin bu gün ne harfleri değiştirilebilir, ne de yerleri" demiş ve böylece mushafın değiştirilmesini yasaklamıştı. Fakat o, yine de, kendi rivâyet etmiş olduğu kıraatı ve Osman'ın mushafına uymayan kıraatların, kendilerine

⁹. Vâkıa, 29

¹⁰. Kaf, 10

nisbet edildiği Abdullah b. Mes'ûd, Ubeyy b. Ka'b ve Ebû Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim gibilerin kıraatlarını, insanlar, bu kıraatları aşamalı olarak bırakıncaya kadar terketmemiştir.¹¹ Fahrüddin (er-Râzî), Nûr sûresinin, **إِذْ تَلَقَوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ** âyetiyle¹² ilgili olarak, Süfyân¹³'in annesinin, bu âyeti **إِذْ تَلَقَوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ** şeklinde¹⁴ okurken işittiğine ve dedesinin de İbn Mes'ûd'un kıraatıyla okuduğuna dâir rivâyetini zikretmektedir. Bununla birlikte bazı mushafklar istisnâ kabilinden, farkına varılmamış olarak kendi sahiplerinin ellerinde kalmıştır. O cümleden olarak Zemahşerî, Fetih sûresinin tefsîri sadedinde *Keşşâfta*, Abdullah b. Mes'ûd'un arka-
daşı olan Hâris b. Süveyd'in şahsına âit bir mushafı bulunduğunu ve bu mushafı, Haccâc'ın devrinde toprağa gömdüğünü, buna sebep olarak da o mushafın, **ana mushaf**a muhalif olduğunu zikretmektedir. Zemahşerî nahiv bilgilerinin ıstılah-larına uymadığı gerekçesiyle, bazı kıraatları zayıf addetme hususunda aşırılığa kaçmıştır. Bunun sebebi, onun, isnâd bilgisinden sarfı nazar etmesidir. Bununla beraber, kıraat âlimleri ve fakîhler, -bir cihetle de olsa- Arap gramerine uyan, Hz. Osman mushafının hattına uygunluk arzeden ve râvîlerinin senedi sahih olan her bir kıraatın, reddi câiz olmayan sahih kıraat olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Ebû Bekr İbnu'l-Arabî: "Bana göre bunun anlamı şudur: Kıraatların mütevatîr.¹⁵

¹¹ Hz. Alî'nin, kıraatlarını okumaya devam ettiği bu üç zal ve bunlara ilaveten Muâz b. Cebel, muhtelif vesilelerle Hz. Peygamber'den öğvüsüne *mazhar* olmuş ve Kur'ân kıraatının, bu dört sahâbî üstdadan talep olunması hususunda bizzat Hz. Peygamber'in emir ve tavsiyeleri vâki olmuştur (bkz. Buhârî, *Sahîh*, *Fedâil*, 14; Müslim, *Sahîh*, *Fedâil*, 116-117).

¹² Nûr, 15

¹³ Süfyân b. Uyeyne, (bkz. İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Muhteseb*, Sezgin Neşriyat, İstanbul, 1986, II, 104).

¹⁴ **التلقف** mastarı, lügatta, "bir şeyi sür'atle bulup yakalamak" manasına gelir. Dolayısıyla bu şâz kıraatın ışığında, iffet timsali 'Aişe hakkında iftirada bulunanların, işin aslını sorup araştırmaksızın, öteden beriden duydukları dedikoduları alelacele insanlar arasında yayıp dolaştıkları anlaşılıyor.

¹⁵ Yalan üzere ittifak etmelerinin imkânsız oluşu sebebiyle, doğrulukları zaruri ilim oluşturan bir cemaatin, başından sonuna dek isnâd ettirmekle, kendileri gibi olanlardan nakletmiş oldukları habere, **mütevatîr** adı verilir (en-Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şerefüddin, *et-Takrîb ve't-Teystr li-Ma'rifeti Süneni'l-Beşiri'n-Nezir*, thk., Abdullah Ömer el-Bârûdî, I. bsk., Daru'l-Cinân, Beyrut, 1986, s. 77; es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tedribu'r-Râvî*, thk., Ahmed Ömer Hâşim, Daru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut, 1989, s. 159).

oluşu, onların muvafakat arzettikleri mushafın mütevatir oluşuna tabidir. Bunun dışında kalanlar ise şâzdir"¹⁶ demektir. Yani, mushafın mütevatir oluşu, kendisiyle yazılmış olduğu lafızların mütevatir oluşundan kaynaklanmaktadır.

Ben derim ki bu üç şart, kıraatın, Peygamber (s.a.s)'den mütevatir olmayarak gelmesi; yani sahîh senetle Peygamber (s.a.s)'e ulaştığı halde tevatür derecesine yetişememesi durumundaki kabulünün şartlarıdır. Dolayısıyla böylesi bir kıraat, sahîh hadîs konumundadır. Mütevatir kıraata gelince o bu şartlara uymaz. Çünkü onun mütevatir oluşu, Arapçada onu hüccet kılar ve üzerinde icma oluşan mushafın hattına uygunlukla desteklenmeye ihtiyaç duymaz. Baksanıza, mütevatir kıraat sahiplerinden bir grup *وما هو على الغيب بظنين*¹⁷, *ظ* ile okumuşlardır. Bu durumda *ظنين*, *متهم* (zan altında bulunan) manasına gelir. Halbuki bu kelime bütün mushafalarda *ض* ile yazılmıştır.¹⁸ Şu kadar var ki, Ebû Alî el-Fârisî, kıraatlar için **Kitâbu'l-Huce** isimli bir eser¹⁹ tasnif etmiştir ki, bu kitap, müfessirler katında güvenilir bir kitaptır. Bu kitabın bir nüshasını İstanbul kütüphanelerinde görmüştüm. İşte bu yönden kıraatların tefsir ilmine katkısı yoktur.

Mushafın hattına uygunluktan maksat, Osman b. Affân'ın, İslâm beldelelerine göndermiş olduğu **ana mushaflardan** birisine uygunluktur. Zira, o ana mushafların bir kısmı arasında bazan pek az bir uyuşmazlık bulunabilmektedir. ... *وساروا إلى مغفرة* âyetinin²⁰ başındaki *و* harfiyle,

¹⁶ Şâz'ın tarifinde ihtilaf edilmiş olup, Ahmed Naim'e göre en ziyade itimada layık olan tarif şudur: Makbul olan ravinin, kendisinden daha makbul olana muhalif olarak rivâyet ettiği haberdir (bkz. Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, Evkâf Matbaası, İstanbul, 1928, I, 117).

¹⁷ Tekvîr, 24

¹⁸ İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâi ve Ruveys, *ظنين*, diğerleri ise, *ضنين* şeklinde okurlar (ed-Dâni, s. 220; ed-Dimyâtî, s. 434; Palovî, s. 143).

¹⁹ Bu eserin tam ismi, **el-Huce li'l-Kurrâi's-Seb'a** şeklindedir.

²⁰ Al-i İmrân, 133

...²¹ ف harfinin, Kûfe âyetindeki²¹ وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم... mushafında ziyâde olarak bulunması²² ve ...²³ ووصينا الإنسان بوالديه حسنا... âyetinin²³, حسنا veya إحسانا şeklinde okunması buna misaldir.²⁴ İşte bu, Kur'ân'ı bizzat Peygamber (s.a.s.)'den almış olan sahabîlerin zamanından itibaren hâfızlar arasında kıraatın iki vecihle okunmasından kaynaklanan bir ihtilâftır. Çünkü Hz. Osman devrinde **mushafın** nüshalarını çoğaltanlar, o kıraat vechini²⁵ yazı ile tesbit etmişlerdir. Dolayısıyla, nakledilen kıraat, onu nakledenlerin iki ya da daha çok asırlarda naklettikleri şekliyle telaffuz olduğunda, yahut o vecih, iki veya daha çok lafızların birisiyle okumalarına dair nakledenlere ruhsat tanındığında, her hangi bir uyuşmazlık söz konusu olmadığından, o vecih, tevâtür vasfına aykırılık arzemez.

Bu şartların tamamına mevcut olması, munhasıran **on imamın** rivâyetlerine âittir. Bunlar:

1. Nafi' b. Ebû Nuaym el-Medenî,
2. Abdullah b. Kesîr el-Mekkî,
3. Ebû Amr el-Mâzinî el-Basrî,
4. Abdullah b. Amir ed-Dımeşkî,
5. Asım b. Ebu'n-Necûd el-Kûfî,
6. Hamza b. Habîb el-Kûfî,
7. el-Kisâî Ali b. Hamza el-Kûfî,
8. Ya'kûb b. İshâk el-Hadremî el-Basrî,
9. Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'kâ' el-Medenî,

²¹. Şûrâ, 30

²². Al-i İmrân sûresinin 133. âyetinin başındaki و harfî ile, Şûrâ sûresinin 30. âyetinin ortalarında vâki olan ف harfî, Nâfî, İbn Amir ve Ebû Ca'fer'in kıraatlarında mevcut değildir (ed-Dânî, s. 90, 195; ed-Dimyâtî, s. 179, 383; Palovî, s. 43, 122).

²³. Ankebut, 8

²⁴. Misâlde yerine إحسانا şeklindeki kıraat şâz kıraattır.

²⁵. Misâlde zikrolunan و ile ف harflerinin okunup okunmaması.

10. Halef el-Bezzâr el-Kûfî'dir.

Bu onuncusunun kendine ait bir rivâyeti yoktur. O, sadece kendisi için, Kûfe imamlarının kıraatlarına uygun düşen bir kıraat seçmiştir. Dolayısıyla onun kıraatı, -az bir şey hariç- Kûfe kıraat üstadlarının kıraatı dışına çıkmamıştır. Bazı âlimler, İbn Muhaysın, el-Yezîdî, Hasan (el-Basrî) ve A'meş'in kıraatlarını, on kıraatın dışında ayrı bir mertebe olarak değerlendirmişlerdir. Cumhûr-i ulemâ, bunların dışında kalan kıraatları, Kur'ân hafızlarının tevâtürüyle naklolunmadığı için şâz saymışlardır.²⁶

Mâlik ve Şâfiî'nin, Aşere'nin dışında kalan herhangi bir kıraatın (namazda) okunmasının ve ondan hüküm çıkarılmasının câiz olmayacağına dâir söylemiş oldukları söz, bu kıraatın, tevâtür yoluyla gelen kıraatların yazılı bulunduğu **mushafa** muhalefet arzemesi sebebiyledir. Böylece bu mushafa muhalif düşen kıraat, mütevatir olmamakta, dolayısıyla Kur'ân da olmamaktadır. Sahîh-i Buhârî, Müslim ve benzeri sahîh hadîs kitaplarında, Peygamber (s.a.s)'den sahîh senetlerle rivâyet olunan bazı kıraatlar vardır. Ne var ki, bu kıraatları, Peygamber (s.a.s)'den işitmemiş olanlar için onları okumak câiz değildir. Çünkü onlar, nakli mütevatir olmayan kıraatlardır. Dolayısıyla **mütevâtir, âhâd**²⁷ için terk olunamaz. Şayet o kıraatı rivâyet edene, rivâyet ettiği bu kıraata muhalif başka bir kıraat, mütevatir olarak ulaşır ve böylece onun katında tevâtür vasfı tahakkuk ederse, o takdirde mütevatir olarak rivâyet edileni okuması kendisine vâcib olur. Müfessirler bu tür

²⁶. Metinde müellif tarafından isimleri zikrolunan bu dört imamın, on imam'a ilâve edilmesiyle, el-**Kirââtü'l- Erbaa Aşer** (on dört kıraat) ismi altında diğer bir tarîk ortaya çıkmıştır. Esasen on kıraatın senetleri incelendiğinde, bu dört imama zaman zaman rastlanıldığı vâkidir. Bu dört imamın yani, Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın, Yahyâ el-Yezîdî ve A'meş'in kıraatlarını konu alan pek çok eser vardır. Dimyâtî'nin, **İtbâfu Fudalâi'l-Beser fî'l-Kirâati'l- Erbaa Aşer** isimli kitabını, ayrıca Kâdî Abdulfetâh'ın el-**Kirââtü's-Şâzze**'sini ve İbn Cinnî'nin el-**Muhteseb**'ini örnek gösterebiliriz.

²⁷. Mütevatir mertebesini bulmayan rivâyete **haber-i vâhid** (veya cemi sığıyla **haber-i âhâd**) denir (bkz. Ahmed Naîm, I, 100).

Âhâd haber'in **garîb, azîz** ve **meşhûr** diye üç kısmı vardır. Bir kişinin, Zührî ve Katade gibi hadîsleri toplanılan imamlardan münferit olarak rivâyet ettiği hadîs'e **garîb**, iki ya da üç kişinin rivâyet ettiği hadîs'e **azîz**, bir cemaatin rivâyet ettiği hadîs'e ise **meşhûr** denir (es-Suyûtî, **Tedrib**, II, 163).

Hadîs istılahıyla ilgili olan bu tarifler aynen kıraat için de geçerlidir. Bu durumda âhâd kıraat, mütevatir kıraatın derecesine ulaşamayan kıraat demek oluyor.

kıraata²⁸, **Kırâatu'n-Nebî** (Peygamber Kıraatı) diye isimlendirilen bir terim geliştirmişlerdir. Çünkü bu kıraatlar, kıraat rivâyet eden imamlardan herhangi birisine nisbet olunmuş değildir. Bu konu başlığı, Muhammed b. Cerîr et-Taberî ile Keşşâf'ın tefsirinde ve Abdulhak b. Atiyye²⁹'nin, **el-Muharreru'l-Vecîz** adlı eserinde³⁰ çokça geçmektedir. Bu hususta Ebu'l-Feth İbn Cinnî onlardan daha önce davranmıştır.

O âlimlerin bu tür kıraatları Hz. Peygamber (s.a.s)'e nisbet etmekle, sadece bu kıraatların Hz. Peygamber'den gelmiş olduğunu kastedtiklerini sanmayın ve yine bu kıraatların, meşhûr kıraatlara tercih edileceğini zannetmeyin! Çünkü meşhûr kıraatlar, Hz. Peygamber (s.a.s)'den pek sağlam senetlerle rivâyet edilmiştir ve genel olarak bu kıraatlar, -ileride bahsedeceğimiz gibi- mütevatirdirler. Şu halde bu tür kıraatlara **Peygamber Kıraatı** vasfını vermek yakışık almayacaktır. Zira bu, kavrayışı sağlam olmayan kimselere, -sanki- bunların dışında kalan kıraatları, Hz. Peygamber (s.a.s)'in okumadığı vehmini verir. Bu da rivâyet ashabının, rivâyet ettikleriyle övünmelerine yol açar.

İkinci duruma (yani, kıraatın tefsiri ilgilendiren kısmına) gelince, burada kıraat bilginlerinin, kelimeyi oluşturan harflerdeki ihtilafları söz konusudur. *وطنيوا أنهم قد كذبوا*, *ننشرها* ve *مالك يوم الدين*, *ملك يوم الدين* veya şeddesiz olarak *قد كذبوا* ... misâllerinde olduğu gibi³¹. Hareke ihtilaflarının beraberinde getirmiş olduğu fiilin manasındaki ihtilaf da böylece dir.

²⁸ Hz. Peygamber'den âhâd tarikiyle rivâyet olunan kıraat.

²⁹ Tam adı Ebû Muhammed olup, ismi Abdulhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib b. Temmâm b. Abdirrauf b. Temmâm b. Atiyye el-Muhâribî el-Gırnatî'dir. Mâlikî mezhebine mensup olup, fıkıh, hadis, tefsir, nahiv, lügat ve edebiyat âlimidir. Milâdî 1088'de doğmuş, 1147'de vefât etmiştir (Kehhâle, V, 93).

³⁰ Bu eserin asıl adı, **el-Câmiu'l-Muharreru's-Sahîhu'l-Vecîz** olup, İbn Atiyye'ye âittir (Kehhâle, a.y).

³¹ Fâtîha sûresinin 4. âyetindeki *مالك* kelimesini Asım, Kisâi. Ya'kûb ve Halef-i Aşir, elifli olarak okurlarken, diğerleri elifsiz olarak *ملك* şeklinde okurlar (ed-Dânî, s.18; ed-Dimyâtî, s.122; Palovî, s.7).

ولما ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه يصدون ilâhi sözü³² buna misâldir.

Nâfi' يصدون filini, 'ص'ın zammesiyle, Hamza ise, kesresiyle okumuştur.³³

Birinci okuyuş, onların (Mekkeli müşriklerin), başkalarının iman etmesini engellediklerini, ikinci okuyuş ise, bizzat kendilerinin yüz çevirmelerini ifade etmektedir. Her iki mananın oluşması da o müşriklerle alakalıdır.³⁴ Bu cihetten kıraatın, tefsiri ilgilendiren ekstra bir yanı vardır. Çünkü herhangi bir

Bakara sûresinin 259. âyetinde geçen نَشْرُ kelimesini İbn Amir, Asım, Hamza, Kisâi ve Halef-i Aşir, ش harfiyle okurlarken, diğerleri noktasız olarak, س harfiyle okurlar (ed-Dâni, s. 82; ed-Dimyâfi, s. 162; Palovî, s. 37).

Yûsuf sûresinin 110. âyetinde geçen كَذَّبُوا kelimesini Asım, Hamza, Kisâi, Ebû Ca'fer ve Halef-i Aşir şeddiz olarak okurlarken, diğerleri ذ'ın şeddiziyle okurlar (ed-Dâni, s.130; ed-Dimyâfi, s.268; Palovî, s.75).

³² Zubruf, 57

³³ İki farklı kıraat, sadece isimleri zikrolunan bu iki imama âit değildir. Nâfi'in yanı sıra İbn Amir, Kisâi, Ebû Ca'fer ve Halef-i Aşir zarıme ile okurlarken, Hamza ile birlikte diğerleri ise kesre ile okurlar (ed-Dâni, s. 197; ed-Dimyâfi, s. 386; Palovî, s. 123).

Müellifin, sadece bu iki imamı zikretmesi, kanaatimizce her ikisinin iki farklı ekolün iki güzide temsilcisi olmalarının yanı sıra, kıraat vecihlerinin arasında bazan taban tabana zıtlık bulunması sebebiyle olsa gerektir. Meselâ, Nâfi'in sıla vecihiyle, Hamza'nın sekt vechi, yine Nâfi'in tağfîz vecihiyle, Hamza'nın imâle vechi birbirleriyle zıttırlar. Esasen Nâfi'in, Medine; Hamza'nın ise Kûfe ekolüne mensup olması sebebiyle, bu iki ekol arasında pek çok hususlarda farklılık vardır. Kıraat kitaplarına bakıldığında bu farklılık açıkça görülebilmektedir.

³⁴ Müellifin, burada iki farklı kıraatla ilgili olarak yapmış olduğu yorum, kanaatimizce eksiktir. Şöyle ki, müellif, her iki kıraatı da "menetmek, yüz çevirmek" manasına hamletmektedir. Ona göre aradaki tek fark, birincisinin geçişli, ikincisinin ise geçişsiz olmasıdır. Oysa ki, lügatla ilgili kaynak eserlerde

صد fiilinin, ikinci bab'dan gelmesi halinde: bir başka ifâdeyle يصدون şeklinde ص harfini kesre okuyan imamların kıraatına göre, -müellifin belirttiği mananın dışında- "garipseyip güldü"

manasına geldiği gibi, صج ve صج fiilleriyle eş anlamı olarak, "bağırıp çağırdı, sesini yükseltti" manalarına da geldiği belirtilmektedir (bkz. İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mûkerrem el-Ensârî, Lisânu'l-Arab, Daru Sadr, Beyrut, tsz., SDD Md., III, 246). Mezkur âyet-i kerîmenin, cerr kıraatla ilgili olarak yorumlanması sadedinde Beydavî şârihlerinden Şeyhzâde'nin, "müfessirlerden pek çoğunun görüşüdür" diye vasfedip sunmuş olduğu rivâyete göre, Hz. Peygamber (s.a.s), "Siz de, Allah'ı bırakıp tapmakta olduklarınız da hiç şüphesiz ki cehennem odunusunuz. Siz oraya gireceksiniz" (Enbiyâ, 98) meâlindeki âyeti, Kureyşe okuyunca, onlar bu ilâhî sözden dolayı hışma gelip köpürmüşlerdi. İçlerinden Abdullah b. ez-Ziba'râ adında birisi: "Ya Muhammed, bu senin dediğin sadece bize ve ilâhlarımıza mı mahsus, yoksa tüm ümmetlere mi?" diye sormuş, Hz. Peygamber de: "Hem size, hem ilâhlarınıza, hem de tüm ümmetlere mahsus" diye cevap vermişti. Bunun üzerine İbn Ziba'râ: "Ka'be'nin rabbine yemin olsun ki, sen, davayı kaybettin! Meryem oğlu İsa'nın bir nebî olduğunu iddiâ eden, onu ve annesini hayırla yâd edip öven sen değil misin? Pek âlâ bilmektesin ki, Nasârâ, bu ikisine tapmaktadırlar. Yine Üzeyr'e de meleklerle de tapılmaktadır. İmdi, bunlar cehennemde iseler, o halde biz de ilâhlarımız da onlarla beraber olmaya razıyız" demişti. İbn Ziba'râ bu misâli ortaya atıp, Nasârâ'nın, Hz. İsa'ya tapmaları hususunda Rasûlullah ile mücadele

ilgilendiren ekstra bir yanı vardır. Çünkü herhangi bir okuyuşta iki lafızdan birisinin mevcudiyeti, bazan bir başka okuyuşta benzeri olan diğer lafızdan kastedilen manayı beyân eder, yahut o benzer lafızın manasının dışında başka bir manayı ortaya çıkarır. Zira, Kur'ân lafızlarındaki kıraat ihtilafları, tek bir âyette pek çok mana oluşturur. Örneğin, "لا تقربوهن حتى يظهن" "... Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın!" (Bakara, 222) âyetindeki يظهن kelimesi, (bir kıraatta) ط ve ة harflerinin fetha ve şeddesiyle; (bir başka kıraatta ise) ط'nın sükûnu ve -şeddetsiz olarak- ة'nın zammesiyle okunması; "... أو لامستم النساء ... " "... yahut kadınlara dokunduysanız..." (Nisâ, 43) âyetindeki لامستم fiilinin, elifsiz olarak لمستم şeklinde okunması; وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا "Onlar, melekleri de -ki o melekler Rahmân'ın kullarıdır- dişi saydılar..." (Zuhruf, 19) âyetindeki عباد kelimesinin, عند şeklinde okunması misâllerinde olduğu gibi³⁵.

ettiğinde, müşrikler, verilen bu misâlden şımarıp kahkaha koparmışlardı. Rasûlullah ise, bu beyinsizlerle mücadele etmeye gerek görmeyerek sükut buyurmuştu (bkz. Şeyhzâde, IV, 301)

Yine Şeyhzâde'nin o meyanda takdim ettiği farklı bir rivâyete göre, meleklerin, Allah'ın kızları olduğunu söyleyen ve onlara ibadet eden Beni Müleyh Kabilesi: "Nasârâ, Mesih'i melekler için bir misâl olarak ortaya attılar ve ona tapılar. Onun, Allah'ın oğlu olduğunu iddiâ ettiler. (O, Allah'ın oğlu ise), melekler bu evlatlığa daha lâyıktır" demişlerdi (a.g.e., a.y.).

Gerek İbn Zibâr'ın, gerekse Beni Müleyh Kabilesi'nin bu uygunsuz davranışı karşısında Hz. Peygamber'in cevap verme gereği görmeyerek susmasını, müşrikler, onun ilzam olduğu doğrultusunda yorumlamışlar ve huzuru Nebevî'de kahkaha tufanı koparmışlardı (a.g.e., a.y.).

Şu halde ref kıraata göre, ilgili âyet-i kerîme, "Meryem oğlu İsâ, bir misâl olarak öne atılınca, senin kavmin hemen bu sözden yüz çeviriyorlar" şeklinde: cerr kıraata göre ise, "Meryem oğlu İsâ bir misâl olarak öne atılınca, bemen senin kavmin bundan dolayı şımarıp haykıra haykıra gülüyorlar" şeklinde terceme edilebilir. Birinci değerlendirmeye göre, ibtidâ manası ifâde eden من harf-i cerrî, ikinci değerlendirmeye göre sebebiyet manası ifâde etmektedir.

³⁵. Birinci misâle geçen يظهن muzari fiilini Küfe ekolünden Şu'be, Hamza, Kisâi ve Halef-i Aşîr, şeddeli olarak (tefa'ul babından) okurlarken, diğer imamlar şeddetsiz olarak aslı üzere, sülâsi siga ile okurlar (ed-Dânî, s. 80; ed-Dimyâtî, s. 157; Palovî, s. 34).

Şeddeli kıraatı, içtihatlarına mesnet kılan fıkıh bilginleri, cinsel ilişkinin helâl olması için, kadının ay halinden çıkmasını yeterli görmeyip, ayrıca yıkanmasını da şart koşarlar. Zira, kelimedeki harf ziyadesi, mana ziyadesine delâlet eder. Şeddetsiz kıraatı esas alan müçtehitler ise, bu hususta kadının sadece periyodik günlerini ikmal etmesini yeterli görürler.

Meşhur kıraatlardaki mevcut tüm vecihlerin, Hz. Peygamber (s.a.s)den rivâyet olduğuna kesinkes hükmettiğimiz takdirde itikat olunan şudur ki, mana yönünden zenginlik olsun diye vahiy, iki ve daha çok vecihle nâzil olmuştur. Şu kadar var ki, Kur'an lafızlarının, şu vecihler (den her birin)in, Allah'ın muradına ihtimali olacak bir şekilde gelmiş olmasına hiç bir mania yoktur. Ta ki, kıraat imamları pek çok vecihle okumuş olsunlar da böylece manalar çoğalsın ve dolayısıyla farklı okuyuşlardaki iki ve daha çok vechin mevcudiyeti, iki ve daha çok âyete bedel olsun. Bu, İlm-i Bedî³⁶de Arab'ın kullanmış olduğu **tadmîn**, **tevriye**, **tevcîh**'in ve bir de İlm-i Maânî³⁷deki terkiplerin oluşumunda rol oynayan faktörlerin benzeridir ki, bu, Kur'ân belâğatının ziyâde uyum sağlamasından kaynaklanmaktadır³⁸. İşte bu yüzden kıraat imamlarının, Kur'ân'ın lafızlarındaki okuyuş

İkinci misâlde geçen **لامستم** mazi filini, Kûfe ekolünden Hamza, Kisâi ve Halef-i Aşir elifsiz olarak sülâsi şiga ile okurlarken, diğer kurra, -elif ziyadesiyle- mufaale babından okurlar (ed-Dâni, s. 96; ed-Dimyâtî, s. 191; Palovî, s. 47).

Elifi kıraatı esas alan müçtehitler, bu kelimeyle, cinsel temasın kasdolunduğu görüşünü benimserler. Zira, mufaale babı, -etimolojik yapısı itibarıyla- müşâreket (ortaklık) manası ifâde eder ki, bu da ancak -en az- iki kişi arasında vuku bulmakla tahakkuk edebilir. Elifsiz kıraatı esas alanlar ise, bu kelimeyle, yalnız **el ile dokunma**'nın kasdolunduğunu savunurlar. Zira, kelimenin taşınmış olduğu hakiki mana budur. İlgili kelimenin, cinsî temas manasında kullanılması mecâzîdir. Zaruret olmaksızın, hakikat dururken mecâza gidilmez.

Bu iki farklı kıraat için tamamen aksi bir görüşü savunanlar da vardır. Onlara göre, elifsiz kıraat, cinsî temasa delâlet eder. Çünkü "el ile dokunma, cilve, öpüşme vs. " fiillerde kadının erkekle eşit olarak olaya iştiraki söz konusu iken, cinsel temas, -duhül yönünden- sadece erkeğe âit olup, bu hususta kadının, birinci dereceden aktivitesi yoktur.

Metinde örnek olarak verilen Zuhrûf sûresinin 19. âyeti, **عباد** kıraatına göre, "Onlar, Rahmân'ın kulları olan melekleri de dışı saydılar" şeklinde terceme edilirken, **عند** kıraatına göre ise, "Onlar, Rahmân'ın katındaki melekleri de dışı saydılar" şeklinde terceme edilir.

³⁶. Kelâmî güzelleştirme yollarının, sayesinde bilindiği fenne, **İlmü'l-Bedî** denir ki, bu kelâmın güzelleştirilmesi, hem manaya, hem lafza ve hem de her ikisine birden râcidir (et-Taftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, **Muhtasarü'l-Maânî**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, tsz., s. 385; et-Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed, **et-Tîbyân fî İlmî'l-Maânî ve'l-Bedî ve'l-Beyân**, thk., Hâdî Atiyye Madarü'l-Hilâfî, Mektebetü'n-Nahdâ'l-Arabiyye, 1. bsk. (Alemu'l-Kütüb), Beyrut, 1987, s. 283; Manastırlı Muhammed Rıfat, **Mecâminü'l-Edeb**, Derseâdet Yayınları, İstanbul, 1308 h., I, 299).

³⁷. Söz ortamının icabına uygun düşecek şekilde konuşma durumlarının, kendisiyle bilindiği fenne, **İlmü'l-Maânî** denir (et-Taftâzânî, a.g.e., s. 29; et-Tîbî, a.g.e., s. 49; Manastırlı, a.g.e., s. 67).

³⁸. Müellif, bu noktada bazı belâgat terimlerini zikretmekte ve farklı kıraatların doğurduğu mana zenginliği ile, bu edebî san'atlar arasında ilgi kurmaktadır. Bu belâgat terimlerini kısaca tanıtmak istiyoruz.

Tadmîn (التضمين): Bir kişinin, kendi şiirine (veya kelâmına) bir başkasının şiirinden (veya kelâmından) bir şey eklemesidir. Şayet iktibas olunan kısım, belâğatçılar katında pek meşhûr değilse, bu takdirde başkasının sözü olduğuna dikkat çekilir (et-Taftazânî, s. 452; et-Tîbî, s. 413).

Cürcânî'nin, bu tabirle ilgili verdiği bilgiler, müellifimizin merakını daha net ifade etmektedir. Onun tarifine göre **tadmîn**, herhangi bir beytin manasının, beytin öncesiyile alaka kurmasıdır. Bir şekilde ki, beytin manası ancak bu alaka sayesinde sahîh olabilmektedir. Yine Cürcânî, **tadmîn**'in, **müzdevic** denilen bir türünü, "nesir ve nazmın sevkolonuşu esnâsında, seci'lerin ve aslı kâfiyelerin sınırlarına riâyet etmenin ardından, (kendî aralarında) seci'li olan iki lafzın vâki olmasıdır" diye tarif ettikten sonra, bu **fenn-i belâğat** terimiyle ilgili olarak, -nesre misâl olmak üzere- Kur'an ve hadîsten; -nazma misâl olsun diye de- şiirden birer misâl takdim etmektedir. Kur'an'dan misâl olarak, **وجنتك**

المؤمنون | من مبياً بنياً يقين | âyet-i kerîmesi (Neml, 22), hadîs olarak da, Hz. Peygamber'in **هينون لينون** □ "Mü'minler, kolaylık gösteren, yumuşak huylu kimselerdir" sözü zikrolunmaktadır (bkz. el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed, et-Ta'rifât, el-Mathaatu'l-Vehhiyye, Mısır, 1283 h., s. 41).

Cürcânî'nin, misâl olarak sunmuş olduğu âyet-i kerîmenin **مبياً** ve **نبياً** kelimeleriyle, hadîs-i şerifte geçen **هينون** ve **لينون** kelimeleri arasında **tadmîn-i müzdevic** oluşmaktadır ki bu, aynı zamanda **cinas-ı muharref**dir. İşte bu noktadan hareketle, Yani lafızlarının birbirine çok yakın fakat manalarının farklı olması hasebiyle, müellif, **tadmîn-i müzdevic**; diğer tabir ile **cinas-ı muharref** san'atıyla, kuraat vecihlerinin ifade ettiği mana zenginliği arasında alaka kurmaktadır.

Tevriye (التورية): Bir yakın, bir de uzak manası olan bir lafzın, mutlak olarak zikredilip ve fakat gizli bir karineye dayanılarak, uzak manasının kasdolunmasıdır ki, buna **ihâm** da denir (et-Taftazânî, s. 395; et-Tîbî, s. 299; Manastırlı, I, 375).

Tevcih (التوجيه): Kelâmı, iki farklı veche ihtimâli olacak şekilde irâd etmektir ki, buna, **mutemilü'z-zaddeya** diye de isim verilir (et-Taftazânî, s. 417; et-Tîbî, s. 300; Manastırlı, I, 377).

Bu sonki edebî san'ata misâl teşkil etmesi kabilinden, şu mizahlı rivâyeti naklediyoruz: Şair Beşşâr İbn Bürd, kendisine kaftan dikmesi için Amr isminde şaşı bir terziye bir miktar kumaş getirir. Terzi, -latife olsun diye- ona, "sana öyle bir şey dikeceğim ki, kaftan mıdır, yoksa başka bir şey midir bilinmez" der. Şair de terziye: "Eğer bunu yaparsan ben de senin hakkında öyle bir şiir inşâ ederim ki, medih midir, yoksa zem midir bilinmez" der. Bu şakacı terzi gerçekten kumaş dediği gibi dikince, şair Beşşâr, onun için şu beyti inşâ eder:

خاطلى عمرو قباء لبيت عينيه سواء

"Amr, bana bir kumaş dikmiş (ki sorma gitsin)

Keşke iki gözü de bir olaydı!"

İşte bu beytin ikinci mısraı, tevcih san'atına misâl oluşturmaktadır. Zira, terzinin bir gözü şaşı olduğu için, şairin bu temennisi hem hayırhâhlığa, hem de bedhâhlığa yorumlanabilir (bkz. et-Taftazânî, s. 417). Ayrıca şair Beşşâr b. Bürd hakkında bilgi edinmek için bkz. Muhtar Cemal, T.D.V.I.A., "Beşşâr b. Bürd" Md. VI, 8.

Tevcih san'atına misâl olmak üzere, Hz. Peygamber'in redîfi olarak onunla birlikte hicret ettiği sırada Hz. Ebû Bekr'e, Hz. Peygamber'in kim olduğu sorulduğunda, -Hz. Peygamber'in durumunu ifşâ etmemek için- **هذا رجل يهدينى السبيل** "bu, bana yol gösteren kişidir" diye onun verdiği cevap da zikrolunur ki, pek helîğdir (bkz. et-Tîbî, s. 301). Ebû Bekr bu veciz sözüyle, Mekke-Medîne arası uzayıp giden ıssız, seraplı çölleri; Peygamberin kokusunu taşıyan o vuslat yollarını, soranlara ihşas ettirirken, gerçekte o, kervan başını Hz. Muhammed Aleyhisselâm'ın çekmiş olduğu âhret yol-

farklılıkları, bazan mana farklılığını da beraberinde getirir. Ama -Ebû Alî el-Fârisî'nin, **el-Hucce** isimli kitabındaki sözünden, onun zaman zaman iki kıraattan birisini diğerine üstün gördüğü anlaşılmakta ise de- iki kıraattan birisinin diğerine taayyun ve tercih cihetinden üstünlüğü asla söz konusu değildir. Bunun misâli, cumhûrun kıraatında yer alan **فإن الله هو الغنى الحميد** âyetidir.³⁹ Nâfi' ve İbn Amir'in kıraatında bu âyet, **هو**'nin düşürülmesiyle okunur.⁴⁰ Bu âyeti **هو** zamirini göstererek okuyan kimse, **هو**'yi mübtedâ değil de, fasıl zamiri olarak değerlendirmeyi güzel bulmaktadır. Zira, bu zamir şayet mübtedâ olsaydı, Nâfi' ve İbn Amir'in kıraatlarında hazfolunması câiz olmazdı. Ebû Hayyan⁴¹ ise (el-Fârisî'ye itiraz ederek) şunları söylemektedir: "Onun bu görüşü hiç bir mana ifade etmez. Çünkü o bu görüşünü, iki kıraatın birbirine uygun düşmeleri esasına dayandırmıştır. Oysaki durum böyle değildir. Görmüyormusun ki bazan bir tek lafızda, her birinin diğerine uymayan bir vechî olacak şekilde iki farklı okuyuş bulunabilmektedir. **والله أعلم بما وضعت** âyetinin⁴² **ت**'nin zammesi ve sükûnu ile okunması buna misâldir.⁴³ Benim görüşüme göre, müfessire gerekli olan, mütevatir

larını kastediyordu. Zira, Kur'an, **وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم** "Şüphesiz ki sen doğru bir yolu göstermektesin" (Şûrâ, 52) ifâdesiyle, onun rehberliğini tasdik etmektedir.

³⁹ Hadîd, 24.

⁴⁰ Ebû Ca'fer de **هو** yi düşürerek okumaktadır (bkz. ed-Dimyâfî, s. 411; Palovî, s. 133).

⁴¹ Asıl ismi, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Hayyân Esiruddin Ebû Hayyân el-Endelûsî el-Ğırmatî'dir. 654 hicrî senesinde Gırmata'da doğdu. Arapça, edebiyat, kıraat ve tefsîr âlimidir. Yedi kıraatı, **Kasîde-i Lâmiyye** adı altında nazmetmiştir. Ayrıca, Ya'kûb'un kıraatını da nazmetmiştir. **el-Bahrü'l-Muhît** isimli tefsîri meşhûr olup, büyük boyda on ciltten müteşekkildir. Kıraat ve nahiv sahasında pek çok eseri vardır. Hicri 745 senesinde Kâhireda vefat etmiştir (İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dumeşkî, **Ğâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ**, thk., G. Bergstraesser, 1. bsk., Mektebe-i Hanet, Mısır, 1932, II, 285-286).

⁴² Al-i İmrân, 36.

⁴³ İlgili âyette geçen **وضعت** fiilini İbn Amir, Şu'be ve Ya'kûb, **ع**'in sükûnu ve **ت**'nin zammesiyle -mükellim sigası üzere- okurlarken, diğer kurrâ, **ت**'nin sükûnuyla -haber sigası üzere- okurlar (ed-Dânî, s. 87; ed-Dimyâfî, s. 173; Palovî, s. 40).

Adı geçen üç imamın kıraatına göre âyetin bu kısmı ihbârî olmayıp, Hz. Meryem'e hâmile kalan, İmrân'ın karısı Hanne'nin sözüdür. Bu itibarla âyet-i kerîme, "Onu doğurunca: Rabbim! Ben onu kız doğurdum. Allah ne doğurduğumu daha iyi bilir.... dedi" şeklinde terceme edilebilir. Bu kıraata göre, âyette **bitâhdan**, bir yönüyle gayb, bir yönüyle de **tekellüm** sigasına iltifat vaki olmaktadır ki, bu bir belâgat örneğidir. Doğum yapmak gibi müstesna bir olay karşısında bir kadının, heyecan ve sevinç

Benim görüşüme göre, müfessire gerekli olan, mütevatir kıraatların farklılığını açıklamasıdır. Zira bu kıraatların farklı oluşunda çoğu kez âyet manalarının zenginliği yatmaktadır. Böylece kıraatların çokluğu, (âdetâ) Kur'ân kelimelerinin çoğalması yerine geçmektedir.

Bu bize, kıraatlardaki farklılığın, Hz. Peygamber (s.a.s)'den rivâyeten sâbit olduğunu beyan etmektedir. Tıpkı Ömer b. Hattâb ile Hişâm b. Hakîm b. Hızâm'la ilgili hadîste varit olduğu gibi. Buharî'nin Sahîh'inde anlatıldığına göre, Ömer b. Hattâb şöyle demişti: "Ben, Hişâm b. Hakîm b. Hızâm'ın, Rasûlullah (s.a.s) henüz hayatta iken, namazda Furkân sûresini okuduğunu işittim. Onun kıraatına kulak verdim. Bir de baktım ki, Resûlullah'ın bana okutmadığı pek çok harflerle okuyordu. Az kalsın namazda onun üzerine atılacaktım. Nihayet, selam verinceye kadar sabrettim. Sonra ridâsını boynuna dolayıp: *Seni okurken işittiğim, bu sûreyi sana kim okuttu?* dedim. *Onu bana Rasûlullah okuttu* dedi. Ben ise: *Yalan söyledin. Çünkü Rasûlullah o sûreyi bana, senin okuduğundan başka bir şekilde okuttu* dedim ve müteakiben onu tutup Rasûlullah'a getirdim. (Hz. Peygamber'e): *Şu adam, senin bana okutmadığın bir takım harflerle Furkân sûresini okuyorken işittim* dedim. Rasûlullah: *Oku ey Hişâm!* buyurdu. O da benim onu okuyorken işittiğim şekilde Hz. Peygamber'e okudu. Bunun üzerine Rasûlullah: *İşte Kur'ân böyle indirildi* buyurdu. Daha sonra bana: *Oku yâ Ömer* buyurdu. Ben de (vaktiyle) Rasûlullah'ın bana öğrettiği şekilde kıraat ettim. Nihayet Rasûlullah: *İşte Kur'ân bu şekilde indirildi. Şüphesiz ki şu Kur'ân, yedi harf üzere indirilmiştir. Artık kolayınıza geleni okuyun* buyurdu."⁴⁴

Bu hadîste bir kapalılık söz konusudur. (Şöyle ki) hadîs'in manası hakkında âlimlerin görüşü iki değerlendirmeye yöneliktir: Birincisi, hadîs'in **mensûh** olarak değerlendirilmesi, ikincisi ise, hadîsin **muhkem** olarak değerlendirilmesi.

duyguları içerisinde yaşamış olduğu farklılıkları bu kıraat, psikolojik çizgilerle ortaya koyuyor gibidir.

⁴⁴ Bu hadîsin lafzı hakkında bkz., Buharî, *Husûmât*, 4; Müslim, *Müsdîfirin*, (270)

Hadîs'i mensûh olarak değerlendirenlere gelince -ki bu, içlerinde Ebû Bekr el-Bâkîllânî, İbn Abdî'l-Berr, Ebû Bekr b. el-Arabî, Taberî ve Tahavî'nin de bulunduğu bir grubun görüşüdür ve bu görüş, İbn Uyeyne ve İbn Vehb⁴⁵e de nisbet olmaktadır- bunlar şöyle demişlerdir: "Bu (yani zikri geçen hadîs'in, yedi harfle ilgili olarak ifade ettiği hüküm), İslâm'ın ilk yıllarında, kendi âdetleri üzere kullanmış oldukları lûgatlarıyla Kur'ân'ı okusunlar diye, Allah'ın, Arab'a tanınmış olduğu bir ruhsattı. Daha sonra insanların, Kur'ân'ın, kendisiyle nâzil olduğu bir dil olması sebebiyle, Kureyş lûgatına yönlendirilmeleri ve Kur'ân'ın çokça ezberlenmesinin yanı sıra yazı yazma imkânının gelişmesiyle artık mazeret kalmadığı için, bu ruhsat kaldırıldı". İbnü'l-Arabî de ruhsatın, Hz. Peygamber'in hayatı boyunca devam ettiğini söylemiştir. Onun sözünden açıkça anlaşılan şu ki, bu ruhsat, Rasûlullah (s.a.s)'ın vefatından sonra nesholunmuştur. Bu nesh, ya sahabe icmasıyla, ya da Hz. Peygamber tarafından vâki' olmuş bir vasiyetle gerçekleşmiştir. (Bu görüşü savunanlar) bunun böyle olduğuna dair (şunları) delil getirmişlerdir:

1. Hz. Ömer'in, "Muhakkak ki Kur'ân, Kureyş lisanıyla nâzil olmuştur" demiş olması.

2. Yine Hz. Ömer'in, *فتول عنهم حتى حين* âyetini⁴⁶, *حتى* yerine, Hüzeyl lûgatıyla *عتى* şeklinde okuyan Abdullah b. Mes'ûd'u bu kıraatından menetmesi.

3. Hz. Osman'ın, mushafları yazan kâtiplere, "herhangi bir harfte ihtilafa düşerseniz, onu Kureyş lûgatıyla yazın! Zira Kur'ân onların lisanıyla nâzil olmuştur" diye söylemesi. Hz. Osman bu sözyle, Kur'ân'da hâkim olan lûgatın, Kureyş dili olduğunu; yahut Kur'ân'ın, onların konuşmuş oldukları kendi lûgatları ve -Ukaz Panayırı'nın Kureyş mıntıkasında bulunmasına bağlı olarak Mekke'nin,

⁴⁵. Asıl ismi Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısrî Ebû Muhammed'dir. İmâm Mâlik'in ashâbından meşhûr bir fıkıhçıdır. Mülâdi 813 senesinde Mısır'da vefat etmiştir (Zirikli, Hayruddin, el-A'lâm, 3. bsk., Beyrut, 1969, IV, 289).

⁴⁶. Sâffât, 174.

tüm kabilelerin inip konduğu bir mekân olması sebebiyle-, kendi lügatlarına karışmış olan diğer kabilelerin lügatlarıyla nâzil olduğunu kastediyordu.

Bu görüşü savunanlar için, ruhsatın, yedi harfle sınırlandırılmasının ne manaya geldiği hususunda da üç görüş vardır:

1. Hadis'te geçen harflerden maksat, aynı manaya gelen müterâdif kelimelerdir. Yani Kur'ân, manayı kavrayabilmeleri amacıyla kendilerine bir kolaylık olsun diye, okuyanlarının, diğer mürâdiflerini çağrıştıracak bir lafızla okumalarına ruhsat verilmiş bir tarzda indirilmiştir. Bu cevaba göre, yedi sayısının hakiki manası kastedilmiş olur ki, bu, cumhûrun görüşüdür. Böylece hadîs, birbirinin müradifi olan yedi okuyuşu veya yedi lügat demek olan yedi lehçeyi geçmeyecek şekilde ruhsatı sınırlamış olmaktadır. Aksi takdirde başka bir yorum doğru olmayacaktır. Çünkü Kur'ân'dan herhangi bir kelimenin, (kendi dışında) altı tane müradifi bulunması asla tahakkuk edemeyeceği gibi, **أف**, **جبريل** ve **أرجه** misâli pek az bir kelime grubunun dışında,⁴⁷ herhangi bir kelimedede de yedi

⁴⁷. Müellifimizin, örnek verdiği bu üç kelime, diğer Ulûmu'l-Kur'ân namıyla kaleme alınan pek çok eserde de aynen sunulmaktadır. Zikri geçen bu üç kelimedede yedi farklı okuyuşun bulunabilmesini sadece seb'a ya da aşere tariklerine hasretmek yanlış olur. Zira kıraat kitaplarına baktığımızda, gerek seb'a gerekse aşere tarikine göre bu üç kelimededen hiç birisinin yedi farklı okunuşa medar olduğunu görmüyoruz. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, bu üç kelimenin okunuş şekillerini, seb'a ve aşere'ye göre tahkik edelim.

جبريل: İki tane Bakara, biri Tahrîm sûresinde bulunmakla, Kur'ân'da üç kez tekrarlanan bu kelimenin, -seb'a ve aşere'ye göre- dört çeşit kıraatı vardır:

1. Cim'in ve râ'nın kesresi, hemze'nin hazfî ve yâ'nın isbâtıyla **جبريل** şeklinde okumak. Hicâzîlâr'ın lügatı olan bu kıraatın sahipleri Nâfî, Ebû Amr, İbn Amir, Hafs, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'tur.

2. Birincisinden farklı olarak cim'in fethasıyla **جبريل** şeklinde okumak. Bu kıraatın tek sahibi İbn Kesîr'dir.

3. Cim ve râ'nın fethası ve yâ yerine kesreli hemze ile **جبريل** şeklinde okumak. Bu kıraatın tek sahibi de Ebû Bekr'dir.

4. Üçüncü okuyuşun vezninde olup fakat yâ'yı isbât ederek **جبريل** şeklinde okumak. Bu vezin sahipleri ise Hamza, Kisâî ve Halef'tir (bkz. ed-Dimyâtî, s. 144; Palovî, s. 29).

أرجه : A'râf ve Şuarâ sûrelerinde bulunmakla, iki kez tekerrür eden bu terkinin, üçü hemzeli, üçü hemzesiz olmak üzere -yine seb'a ve aşere tariklerine göre- altı çeşit kıraatı vardır:

1. Hâ'nın kesresinde ihtilâs yaparak (yani 2/3 nisbetinde bir uzatmayla harekeyi telaffuz ederek) **أرجه** şeklinde okumak. Bu vechin sahipleri Kâlûn ve İsa b. Verdân'dır.

2. Hâ'nın kesresini, uzatan bir yâ ile geçerek, **أرجوى** şeklinde okumak. Bu vechin sahipleri Verş, Kisâi, Süleyman b. Cemmâz ve Halef-i Aşîr'dir.

3. Hâ'nın sükûnuyla **أرجه** şeklinde okumak. Bu vechin sahipleri Asım ve Hamza'dır.

4. Cim'den sonra sâkin bir hemze ile ve hâ'nın zammesini, uzatan bir vav ile geçerek **أرجهوه** şeklinde okumak. Bu vechin sahipleri İbn Kesîr ve Hişâm'dır.

5. Aynen dördüncü maddedeki şekliyle, fakat hâ'yı uzatmaksızın **أرجنه** şeklinde okumak. Bu vechin sahipleri Ebû Amr ve Ya'kûb'tur.

6. Hemzenin sükûnu ve hâ'nın kesresiyle **أرجنه** şeklinde okumak. Bu vechin tek sahibi İbn Zekvân'dır (ed-Dimyâti, s. 227-228; Palovî, s. 60). Ne var ki, İbn Zekvân'ın rivâyetiyle gelen İbn Amir'in bu kıraatı, Nahiv bilginlerince hoş karşılanmamıştır. Çünkü nahiv kurallarına göre, zamir konumundaki hâ'nın, kesre hareke giyebilmesi için, kendisinden önce ya kesreli bir harf, ya da sâkin bir yâ geçmesi şarttır. İbn Zekvân'ın bu kıraatında ise -görüldüğü üzere- zamirin evvelinde sâkin bir hemze bulunmakla, bu iki şarttan hiç birisi tahakkuk etmemektedir. Fakat nahiv bilginlerinin bu itirazına iki yoldan cevap verilmektedir:

a) Sâkin hemzenin mâkabli meksûr olduğunda, yâ'ya dönüşme kabiliyetine sahip olduğu için o, bu konumuyla -âdetâ- sâkin yâ'nın yerini almış olmaktadır.

b) Zamir ile kesre arasında sâkin hemzenin bulunması, sağlam bir engel sayılmaz (dolayısıyla o meydana zamirin mâkabli -sanki doğrudan doğruya- meksûr imiş gibi- mülâhaza olunur. Bu bilgiler ve sunmaya çalıştığımız altı tür kıraat vechi ışığında, **أرجه** terkihiyle alakalı yapılmış olan geniş bir etimolojik ve filolojik tahlil için bkz. (el-Beydavî, **Envârû't-Tenzîl ve Esrârû't-Te'vîl** -Şeyhzâde hâşiyesiyle birlikte- II, 260; ed-Dimyâti, s. 227-228).

أف : İsrâ, Enbiyâ ve Ahkâf sûrelerinde yer almakla Kurân'da üç kez tekrarı geçen bu kelimenin, -yine seb'a ve aşere'ye göre- üç tür okunuşu vardır:

1. Fâ'nın kesresi ve tenvini ile, **أف** şeklinde okumak. Bu vechin sahipleri Nâfi', Hafs ve Ebû Ca'fer'dir.

2. Tenvinsiz olarak fâ'nın fethasıyla **أف** şeklinde okumak. Bu vechin sahipleri İbn Kesîr, İbn Amir ve Ya'kûb'tur.

3. Tenvinsiz olarak, fâ'nın kesresiyle **أف** şeklinde okumak. Bu vechin sahipleri de Ebû Amr, Ebû Bekr, Hamza, Kisâi ve Halef-i Aşîr'dir (bkz. ed-Dimyâti, s. 283; Palovî, s. 81-82).

Bu üç lügattan 1. ve 3. maddede zikrolunanlar Hicâz, 2. maddede zikrolunan ise Benî Kays lügatıdır (ed-Dimyâti, a.y.). Burada hemzenin zammeli ve fâ'nın şeddeli okunmasında bütün imarlar ittifak halinde olup, ihtilaf sadece fâ'nın hareke ve tenvinindedir

Görüldüğü üzere **جبريل** 'de dört, **أف** 'de üç, **أرجه** 'de ise altı farklı kıraat mevcut olup, hiç birisinin vechi sayısı yedi rakamına ulaşmamaktadır. Şu halde bu üç kelimedenden her birinin yedi farklı vechiyle okunması, **seb'a** veya **aşere** tarikine göre değil de, **Yedi Harf** olgusuna göre tahakkuk edebileceği anlaşılmaktadır. Zira Yedi Harf gerçeği, sadece Seb'a, Aşere vs. tariklerini değil, bilumum şâz kıraatları da kapsamına almaktadır. Yedi harften bir cüz olan şâz kıraatları da hesaba kattığımız zaman, bu üç kelimenin vücûh adedi rahatlıkla yedi rakamını bulabilir, hatta geçer bile. Meselâ,

جبريل kelimesinin telaffuzunda sekiz farklı lügat vardır. Bunlardan dördü meşhûr. -ki bu vechileri

lehçenin bulunması mümkün olmayacaktır. Alimler, yedi lügatın tayini hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Ebû Ubeyde, İbn Atiyye, Ebû Hâtim ve el-Bâkillânî bunun Kureyş, Huzeyl, Teymu'r-Ribab, Ezd, Rabîa, Hevâzin ve Hevâzin'in Sa'd b. Bekr kolu olmak üzere Arap lügatlarının genelinden teşekkül ettiğini söylemişlerdir. Bazıları, Kureyş, Benî Dârim ve Hevâzin'in üst soy kütükleri olan Sa'd b. Bekr, Cüşem b. Bekr, Nasr b. Muâviye ve Sakîf kabilelerini saymışlardır. Ebû Amr b. el-Alâ'nın demesine göre, Arab'ın en fasih olanları, Hevâzin'in üst soy kütükleri ile, Temîm'in alt soy kütükleri olan Benî Dârim'dir.

Bazıları da Temîm'in yerine Huzâa'yı saymışlardır. Ebû Alî el-Ehvâzî, İbn Abdî'l-Berr ve İbn Kuteybe de bunun, her birisi Mudar'ın kabileleri olan Kureyş, Hüzeyl, Kinâne, Kays, Dabbe, Teymu'r-Ribâb ve Esed b. Huzeyme'nin lügatlarından oluştuğunu ifade etmişlerdir.

2. (Kâdi) İyaz'ın da içlerinde bulunduğu bir grubun görüşüne göre ise, hadîste geçen sayının hakikat manası kastolunmayıp, bilakis çokluk ve genişlikten kinâyedir. Eş anlamlı kelimeler için de aynı durum söz konusudur. Velev ki bir tek lügat olsa dahi. Meselâ, كالعين المنفوش âyetini (Kâria, 5), İbn Mes'ûd, كالصوف المنفوش şeklinde; Übeyy (b. Ka'b) ise, سوعا فيه، مروا فيه، ayetini (Bakara, 20), أخرونا، أمهلونا şeklinde (Hadîd, 13),

görmüş bulunuyoruz- diğer dördü ise şâz kıraatta yer almaktadır. Şâz kıraata göre oluşan diğer dört lügat şunlardır:

1. Cîm ve râ harflerinin zammesi, herze'nin kesresi ve lâm'ın şeddesiyle جَبْرَيْلُ ,
 2. Cîm ve uzatan râ'nın fethası, bir de uzatan hemze'nin kesresiyle -ki halk dilinde meşhûr olan da budur- جبرائيل .
 3. İkinci maddede belirtilenden farklı olarak, herze'yi uzatmaksızın جبرائل .
 4. Cîm'in fethası, uzatan râ'nın kesresi ve sondaki nûn harfiyle birlikte جَبْرِينُ şeklinde telaffuz olurlar ki, bu son lügat yabaneî bir kelime olup sonradan Arapçalaşmıştır (Şeyhzâde, I, 361).
- İbn Cinnî, iki yâ harfiyle جبرائيل şeklinde telaffuz olunan bir lügat daha zikretmektedir (bkz. İbn Cinnî, a.g.e., II, 18).

okumuştur. Yine İbn Mes'ud, adamın birine, *إن شجرة الزقوم. طعام الأئيم*. İbn Mes'ud, adamın birine, *إن شجرة الزقوم. طعام الأئيم* diye okuyormuş. İbn Mes'ud da adama yeni baştan tekrar ettiriyormuş. Fakat adam bir türlü *الأئيم* diyemiyormuş. Bunun üzerine İbn Mes'ud, "*طعام الفاجر*" diyebilir misin?" diye sorunca, adam: "Evet" demiş. İbn Mes'ud da: "Peki o halde öyle oku!" demiş. Her ikisinin lügatları bir olduğu halde, Hz. Ömer ile, Hişam b. Hakîm de ihtilafa düşmüşlerdi.

3. (Hadîs'te belirtilen sayıdan) maksat, genişliktir. Okuyanın, *وكان الله سميعا عليما* yerine *عليما حكيمًا*... okuması gibi. Yeter ki (âyetin siyak ve sibâkı arasındaki) uyumun dışına çıkmasın; azap âyetinin sonunda *وكان الله غفورا رحيمًا* şeklinde okuması veya bunun aksi (yani rahmet âyetinin sonunu azapla bitirmesi) gibi. Bu görüşe kâil olan da İbn Abdi'l-Berr'dir.

Mezkûr hadîs'i, mensûh değil de muhkem olarak değerlendirenlere gelince, bunlar, hadîs'in te'vîli hususunda farklı yollar tutmuşlardır. Beyhakî ve Ebu'l-Fadl er-Râzî⁴⁸'nin de içlerinde bulunduğu bir grubun yorumuna göre hadîs'te geçen harfler (ahruf) den maksat emir, nehiy, helâl ve harâm gibi Kur'an'ın amaçladığı çeşitli hükümler; veya haber, inşâ, hakikat ve mecâz gibi Kur'an'ın kelâm neveleri; yahutta umûm, husûs, zâhir ve müevvel gibi Kur'an'ın delâlet ediş neveleridir. Hadîs'in, genişlik ve ruhsat maksadıyla, farklı yollarla rivâyet edilmesi baz alındığında, bu sayılanların tümünün hadîs'in siyakına uygun düşmediği âşikârdır. Bu (görüşte olan)lar, iddiâ ettikleri (Kur'an'ın bu gibi) maksatları(nı), yedi sayısıyla sınırlamada epey zorluk çekmişler ve bundan dolayı çelişkiden hâlî olmayacak pek çok söz

⁴⁸ Tam ismi Abdurrahman b. Ahmed b. Hasen b. Bündâr b. İbrahim b. Cibril b. Muhammed b. Ali b. Süleyman olup, künyesi Ebu'l-Fadl er-Râzî el-İclî'dir. H. 371 senesinde Mekke'de doğduğu söylenmektedir. Kıraat, hadîs, edebiyat ve nahiv âlimidir. *Kitâbu Câmi'l-Yukûf* adlı eseri vardır. H. 454 senesinde vefat etmiştir (İbn Cezerî. *Ğaye*, I, 361-363).

sarfetmişlerdir. Ebû Ubeyd, Sa'leb⁴⁹ ve Ezherî⁵⁰'nin de içinde bulunduğu bir gruba ve İbn Abbâs'a nisbet edilen bir görüşe göre hadîs'teki sayıdan maksat, Kur'ân'ın, âyetlerin içerisine serpiştirilmiş olarak Arap lügatlarından yedi lügatı kapsayacak bir tarzda ve fakat okuyana muhayyerlik tanımaksızın indirilmiş olmasıdır. Bu görüşün sahipleri, bu yedi lügatın tayini hususunda, hadîs'in mensûh olduğu hükümüne varanların görüşündedirler. Yalnız bu iki fırka arasında şu hususta anlaşmazlık vardır: Birincileri (yani hadîs'in mensûh olduğunu savunanlar), bir kelime(nin farklı vecihlerle okunması) hususunda okuyanın muhayyer olduğu görüşündedirler. Bunlarsa (şu adı geçen) lügatlardan pek çok kelimenin Kur'ân'da serpiştirilmiş olarak bulunduğunu, fakat bunların tayin ve tercihinin söz konusu olamayacağını kasetmişlerdir. Bu görüş, tıpkı Ebû Hureyre (r.a)'nin, "Ben, السكين (bıçak) kelimesini ancak, *وأنت كل واحدة منهن سكيناً* ilâhî sözünde⁵¹ işittim. Biz, (bıçak için) *المدية* kelimesinden başka bir şey demezdik" dediği gibidir. Buhârî'de ise, (Ebû Hureyre'nin bu rivâyeti) şu şekildedir: "Ben, bu kelimeyi ancak, *Bana sikkîn (bıçak) getirin de, bu çocuğu aranızda bölüştüreyim* diyerek, iki kadın arasında hüküm veren Süleymân (a.s.)'in kıssasıyla ilgili olarak Hz. Peygamber (s.a.s.)'den işitmişim"⁵². Bu cevap da hadîs'in -genişlik ifâdesi cihetinden- siyakına

⁴⁹. Asıl ismi Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Seyyâr eş-Şeybânî Ebu'l-Abbâs olup, Sa'leb diye şöhret bulmuştur. Nahiv ve lügatta Küfelilerin imâmıdır. Milâdî 816 senesinde Bağdat'ta doğdu. Züheyr ve A'sâ'nın divanlarına şerh yazmıştır. Eserleri arasında *Maâni'l-Kur'ân* ve *İ'râbu'l-Kur'ân*'ı vardır. Milâdî 904 senesinde Bağdat'ta vefât etmiştir (Zirikli, I, 252).

⁵⁰. Asıl ismi Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezher b. Talha el-Ezherî el-Herevî'dir. Şafii mezhebine mensuptur. Lügat ve fıkıhta otorite idi. *Tehzîbu'l-Lüga, et-Tefsîr, Tefsîru Elifâzi'l-Müzeaf, İleu'l-Kirâât, Kitâbu'r-Rûh, Şerhu Dîvânı Ebî Temmâm* vs. eserleri vardır. H. 370'te vefât etmiştir (ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, XVI, 315-317).

⁵¹ Yûsuf, 31.

⁵². Ebû Hureyre'nin bu hadîsini İmâm Buhârî, Hz. Süleyman (a.s.)'in menâkıbıyla ilgili âyet-i kerimeleri zikrederken rivâyet etmektedir. Hadîs, esasen iki bölümden ibarettir. Birinci bölümde Hz. Peygamber, pek belîğ bir temsîlî ifâde ile kendisini (insanları, cehenneme düşmemeleri için İslâm'a çağırma hususunda), odasında ateş (mum) yakan bir adama, müşrikleri ise, (tevhîit davasını reddederek cehennem ateşine peydey yaklaşmaları sadedinde) kendilerini, yakılan ateşe atmağa yeltenen pervanelere ve bir takım küçük sineklere benzeterek, *mürekkeb teşbîhin* hârika örneklerinden birini sergilemektedir.

uymamakta ve sayı cihetinden doğru olmamaktadır. Çünkü ehl-i tahkîk âlimler, Kur'ân'da, Arap kabilelerinin lügatlarından teşekkül etmiş pek çok kelime bulunduğunu zikretmişlerdir. Suyûtî, Ebû Bekr el-Vâsıtî'den naklen, bu lügatları elli'ye kadar vardırırmaktadır.

(Hadis'in muhkem olduğunu savunan) bir başka gruba göre ise, **Yedi Harf**'ten maksat, feth, imâle, med, kasr, hemze ve tahfîf gibi, telaffuz keyfiyetleriyle alakalı Arap lehçeleridir. Şu anlamda ki bu, Kur'ân kelimelerini muhafaza etmek koşuluyla, Arap için bir ruhsattır. Bizden öncekilere verilecek en güzel cevap işte budur. O meyanda ilim adamı için üzerinde durmaya değmeyen başka zayıf cevaplar da var. Bazıları bu cevapların yekûnunu otuz beş'e vardırırmıştır. Bana göre, Ömer ve Hişâm b. Hakîm'le ilgili hadis'in râvîleri, Ömer'in kendi anlatımındaki maksadını güzelce açıklamış olsalardı; yani, -Hişâm'ın, Ömer'in okuduğu tertibin dışında (başka bir tertip üzere) Furkân sûresini okumuş olabileceğinden hareketle- hadîs, mezkûr sûrenin âyet tertibine yönelik muhtemel bir maksadı ihlâl etmenin yanı sıra, **mana** yoluyla rivâyet edilmiş olmasaydı, o takdirde bu hadîs, sûre âyetlerinin geliş sırasını (tevkîfen) tayin etmeksizin, Kur'ân sûrelerini ezberlemeleri hususunda sahabe için (içtîhâdî) bir ruhsat olurdu.⁵³ Bakillânî, -sekizinci

İkinci bölümde ise, konumuzla ilgili olarak, Hz. Süleyman'ın keskin zekasını ve muhakeme gücünü ortaya koyan bir menkıbe rivâyet edilmektedir. Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği bu hadîs'in devamında Rasûl-i Ekrem (s.a.s) şöyle buyuruyor: "(Bir zamanlar) iki kadın, oğullarıyla birlikte (bir seferde) idiler. Derken bir kurt gelip, onların birisinin (büyük kadının) oğlunu kapıp götürür. Bunun üzerine (küçük kadının) arkadaşı (olan büyük kadın, öbürüne): *kurt senin oğlunu götürdü* der. Öbür kadın da: *Hayır senin oğlunu götürdü* der. Nihayet bu ikisi, mahkeme üzere Dâvûd (a.s.)'a giderler. O da (hayatta kalan) çocuğun, büyük kadına âit olduğuna hükmeder. Mûteâkiben mahkemeden çıkıp Dâvûd'un oğlu Süleymân'a giderler. O da: *Bana bir bıçak (sıkkın) getirin de çocuğu bunların arasında paylaşırayım* der. Bunun üzerine küçük kadın: *Aman yapma, Allah sana rahmet etsin! Çocuk onundur* der. Bunun üzerine Süleymân (a.s), çocuğun küçük kadına âit olduğuna hükmeder." Ebû Hureyre devamla şöyle demiştir: "Vallahi ben, **السكين** ismini ancak o gün işittim.

Halbuki biz, (bıçak için) **مديئة** den başka bir şey demezdik." (Buhârî, *Bed'u'l-Halk*, 40).

⁵³. Kanaatimizce müellif, Hz. Ömer ve Hişâm hadîsinin rivâyetinde, delâlet yönünden bir kapalılık mevcut olduğunu ifade etmek istiyor. Yani Hz. Ömer'in Hişâm'a yönelik bu sert tavrına sebep olan şeyin, kıraat esnasındaki lehçe farklılığından mı, yoksa âyetlerdeki tertibin ihlâl edilmişinden mi kaynaklandığı net olarak ortaya konmamaktadır. Şayet münakaşanın odak noktasını oluşturan şeyin, Hişâm'ın, âyetlerin tertibi bususundaki kendi içtîhâdî olduğu bâriz bir şekilde râvîler tarafından ortaya

mukaddime'de ele alınacağı gibi- sûrelerin tertip edilışinin, sahabe içtihadından kaynaklanmış olabileceği ihtimalini de zikretmiştir. İşte bizim şu görüşümüze göre bu bir ruhsat olmaktadır. Daha sonra insanlar kendi okuyuşlarının, Rasûlullah (s.a.s)'ın okuyuşuna uygun düşmesini devamlı arzu eder oldular da, nihâyet Ebû Bekr'in döneminde mushaf, Rasûlullah (s.a.s)'ın, Cebrâil'in huzurunda Kur'ân'ı en sonki okuyuşuna (arza-i ahîra) uygun olarak düzenlenmiş oldu ve böylece Ebû Bekr'in devrinde sahabe, -ruhsat gereğinin ortadan kalktığına dâir bilgileri olduğu için- bu hususta (yani mushaf'ın son şeklini alışında) icmâ' ettiler.

İnsanlardan bazıısı hadîste geçen "yedi" sayısııyla, kıraat ilminin erbabı arasında şöhret bulmuş olan "Yedi Kıraat"'a uygunluğun kastedildiğini sanırlar. Halbuki bu bir yanılgıdır ve bunu, ilim sahibi olan hiç bir kişi söylememiştir. Ebû Şâme'nin dediği gibi, âlimlerin, bu görüşün aksini ifade eden bir icmaı da vardır. Zira kıraatların "yedi" sayısııyla sınırlandırılacağına dâir hiç bir defil yoktur. Fakat bu "yedi" sayısı, ya kasıtsız veya "yedi" sayısııyla *uğurtuluk* kasederek, ya da umum insanlar arasında konumunu yüceltmek için, hadîs'ten kasdolunanın bu "yedi kıraat" olduğu kanaatini uyandırmak maksadıyla hâsıl olmuş bir husustur. Suyûfi, Ebu'l-Abbâs b. Ammâr⁵⁴ın şu sözlerini nakletmektedir: "Kıraatların adedini "yedi" ile sınırlayan kimse, gerçekten gereksiz bir iş yapmış ve bunu yapmakla, hadîs'ten kasdolunanın, bu yedi kıraat olduğu kanaatini zihinlerinde uyandırdığı için bu mesele halka müşkül gelmiştir. Keşke bu yedi kıraatı toplayan kişi sayıyı, "yedi"den noksan veya fazla tutsaydı!"

Suyûfi şunları söylüyor: "İbn Cübeyr el-Mekki⁵⁵ -ki o, İbn Mücâhid'den öncedir- kıraatlar hakkında bir kitap tasnif etmiş ve onu, her şehirden bir kıraat

konmuş olsaydı, müellife göre bu hadîs, sahâbilerin, âyet tertibinde kendi içtihatlarına göre davranabileceklerine bir mesnet oluşturunurdu.

⁵⁴. Asıl adı Ahmed b. Ammâr b. Ebu'l-Abbâs olup, künyesi Ebu'l-Abbâs b. Ammâr'dır. Mağrib'li meşhûr bir kıraat âlimidir. Pek çok telifâtı vardır. *Tefsîr'i* ve *yedi kıraat* hakkında yazdığı *el-Hidâye* o cümledendir. H. 430 senesinde vefat etmiştir (İbn Cezeri, *Ğâye*, II, 92).

⁵⁵. Asıl ismi Ahmed b. Cübeyr b. Muhammed b. Ca'fer b. Ahmed b. Cübeyr Ebû Ca'fer (veya Ebû Bekr) el-Küfi'dir. Aslen Horasan'lı olup, Hicâz, Irak. şam ve Mısır'a yolculuk etmiştir. Sonra Antakya'ya

imamı olmak üzere, beş imama tahsis etmiştir. Böyle yapmasının sebebi ise, Hz. Osman'ın beldelere gönderdiği mushafların beş beldeye gönderilmiş olmasıdır."

Nitekim İbnu'l-Arabî, **el-Avâsım** adlı eserinde⁵⁶ şunları söylemektedir: "Kıraatları, *yedi kıraat* olarak ilk toplayan İbn Mücâhid'dir. Şu var ki o, Ya'kûb'un kıraatını yedinci saymış, daha sonra da onun yerine Kisâi'nin kıraatını koymuştur". Suyûtî, bunun, üçüncü yüzyılın başlarında olduğunu söylemiştir. Ya'kûb'un kıraatının, sahîh kıraatlar cümlesinden olarak, aynen mevcut yedi kıraatın dengi olduğu hususunda, imamların ittifakı vardır. Ebû Ca'fer ve Şeybe'nin kıraatları da böyledir. İmam Mushaf'ın tedvîn edilmişinden önce kıraat üstadları arasında ihtilaf çıkıp, bunun da tüm müslümanları tek bir mushaf üzerinde anlaşmaya sevketmesi söz konusu olduğu için, bu ihtilafların, lehçelerin dışında, mushafın lafızlarının okunuşu hususunda içtihat etmekten kaynaklanmadığı açıkça ortaya çıkmıştır.

Kıraatın makbul olması için, kendisiyle rivâyet olunduğu senedin sıhhatine gelince, bu vazgeçilemeyecek bir şarttır. Zira bazan olur ki, kıraat, mushafın resm-i hattına ve Arapça dil kurallarına uygun düşebilir; fakat sahîh bir senetle rivâyet edilmemiştir. Tıpkı **el-Müzhir**⁵⁷de, Hammâd b. ez-Zibrikân⁵⁸'in, *إلا عن موعدة وعدها إياه* ayetini⁵⁹, *ب إياه* yerine *إياه* şeklinde; *بل الذين كفروا في عزة* ayetini⁶⁰, *عزة* yerine *ع* ve *ر* ile, *عرة* şeklinde; *لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه* ayetini⁶¹ ise, *يعنيه* yerine *ع* ile, *يعنيه* şeklinde

yerlemiş ve oranın nisbe'sini almıştır. Kıraat imamlarından. Kıraatı arz ve semâ' yoluyla almıştır. Kendisinden kıraat aldığı üstadlar arasında Kisâi de bulunmaktadır. H. 258'de vefat etmiştir (İbn Cezeri, *Gâye*, I, 42-43).

⁵⁶ Bu eserin esas ismi **el-Avâsım mine'l-Kavâsım** olup, Ebû Bekr b. el-Arabîye aittir. Kelâm ve mezhepler tarihiyle ilgilidir (Zirikli, VII, 106). Daha geniş bilgi için bkz. TDV. İA. IV, 112-113.

⁵⁷ Celâlüddin es-Suyûtî'ye âit bir eserin adıdır. Genel olarak lügavî çalışmaları konu alır (Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1160).

⁵⁸ Bu zatın ismi, Muhammed b. Ya'kûb b. Haccâc b. Muâviye İbnu'z-Zibrikân b. Sahr Ebu'l-Abbâs et-Teymî el-Basrî olarak geçmiş olup, bu şekliyle "Hammad" ismine rastlanılmamıştır. Kıraat âlimidir. H. 320 senesinde vefât etmiştir (İbnu'l-Cezeri, *Gâye*, II, 282).

⁵⁹ Tevbe, 114.

⁶⁰ Sâd, 2.

⁶¹ Abese, 37.

okuduğunun anlatılmış olması gibi. Bunun sebebi onun, bunları mushaftan ezberlemiş olup, hiç bir kimsenin huzurunda kıraat etmemiş olmasıdır.

Sahîh Kıraatların Mertebeleri ve Aralarında Tercih

Ebû Bekr b. el-Arabî, **el-Avâsım** adlı eserinde, Hz. Osmân Mushafındaki yazılı şekli ile mevcut olan lafızlara muhalif düşmeyen kıraatların, -edâ şekillerinde ve telaffuz keyfiyetlerinde farklılık arzemiş olsalar da- bunların mütevatir olacağı hususunda imamların ittifak ettiklerini söylemektedir. Bunun anlamı şudur: Kıraatların mütevatir oluşu, mushafın yazım şeklinin mütevatir oluşuna tabîdir. Telaffuz oluşu, resm-i mushafa uygun düşüpte, kendisinde ihtilâf edilen bir kıraat makbûldür ama mütevatir değildir. Çünkü böyle bir kıraatta ihtilâfın mevcudiyeti, mütevatirlik iddiasına ters düşer. Böylece, İbn Mes'ûd'un kıraatıyla ilgili olarak nakledilenler gibi, Hz. Osmân Mushafı'na muhalif düşen kıraatlar, bu değerlendirme ile, mütevatir'in dışında kalmışlardır. Müslümanlar, sahabe devrinde bu yana bu kıraatlarla okumakta olup, kendilerine de bu yüzden herhangi bir kusur isnat olunmayınca bu kıraatlar, -muayyen senetleri, âhâd tarikiyle gelmiş olsa bile- muhayyerlik üzere (yani okuyanın, farklı vecihlerle okuyabilme serbestiliğine binâen, hükmen) mütevatir'e dönüşmüştür. Yoksa maksat, râvileri ve rivâyet tarikleri ne olursa olsun, tüm kıraatların mütevatir olacağı hususunda bazı kıraat üstadlarının yanlış bir düşünceye kapılmış olmaları değildir. Hem, imamlar, o kıraatlarda kendi senetlerini zikretmişlerken bu nasıl olur!? Böylece o rivâyetler âhâd tarikiyle gelmiş olmaktadır. Bu kıraatların, senet yönünden en kuvvetlisi,

Bu şâz kıraatlara göre âyetlerde kısmî bir mana farklılığı oluşmaktadır. Şöyle ki, misâl verilen birinci âyet, sahîh kıraata göre: "(İbrahim'in, babası için af dilemesi) sadece ona vermiş olduğu bir sözden dolayı idi.." şeklinde terceme edilirken, bu okuyuşa göre: "... sadece babasına vermiş olduğu bir sözden dolayı idi..." şeklinde terceme edilir.

İkinci misâldeki âyet, sahîh kıraata göre: "Küfredenler, (iddiâ ettiklerinin) aksine bir gurur ve tefrika içindedirler" şeklinde terceme edilirken, bu şâz kıraata göre: "... bir gaflet ... içerisindedirler" şeklinde terceme edilir.

Sonki misâlde geçen âyet-i kerîme ise, sahîh kıraata göre: "O gün herkesin kendine yetip artacak bir derdi vardır" şeklinde terceme edilirken, bu şâz kıraata göre: "O gün herkesin, kendisine kastedeceği (yakasını bırakmayacağı) bir derdi vardır" şeklinde terceme edilebilir.

Nâfi' b. Ebû Nuaym'ın kıraatı gibi, sahabe'den rivayet eden iki râvîsi bulunmaktadır. İbnu'l-Arabî, İbn Abdisselâm et-Tûnusî⁶², Mâlikî mezhebinden, Bicâyê⁶³'nin fıkıh bilgini olan Ebu'l-Abbâs b. İdrîs⁶⁴ ve Şâfiî mezhebinden el-Ebyârî⁶⁵, bu kıraatların mütevâtir olmadığına kesin olarak hükmetmişlerdir. Gerçek olan da budur. Zira bu senetler ancak, falanın şöyle, filanın da böyle okumuş olmasını gerektirmektedir. Okunan lafza gelince o, bu senetlere ihtiyaç duymaz. Çünkü o, -senin az önce öğrendiğin gibi- tevâtürle sâbittir. O lafzın, edâ keyfiyetleri dışında, harflerindeki telaffuz keyfiyetlerinin değişkenlik arzemesi, durumu değiştirmez.⁶⁶ İmamü'l-Haremeyn, **el-Burhân**⁶⁷ adlı eserinde, bu kıraatların mütevâtir olduğunu söylemiştir. el-Ebyârî ise, onun bu görüşünü reddetmiştir. el-Mâzerî⁶⁸, şerh'inde⁶⁹, bu

⁶² Asıl adı Muhammed b. Abdusselâm b. İshâk b. Ahmed el-Amidî et-Tûnusî olup, künyesi İzzuddin Ebû Abdillâh'tır. Mâlikî mezhebine mensuptur. Fıkıh ve lûgat âlimidir. Mâlikî fıkıh meseleleri hakkında kaleme aldığı, **Teabîhu't-Tâlib ü-Fehmi İbnî'l-Hâcib** adlı eseri meşhûrdur (Kehhâle, X, 167).

⁶³ Afrika'nın kuzey-batısında, deniz kıyısında bulunan bir liman şehridir (el-Hamevî, Şihâbuddin Ebû Abdillâh Yakût b. Abdillâh, **Mu'cemu'l-Büldân**, Mektebetü'l-Esedî, Tahran, 1965, I, 495).

⁶⁴ Bu Mâlikî fıkıh bilgini, verilen bu künye ile tahkik edilemedi.

⁶⁵ Tam ismi Ali b. Sened b. Ali b. Süleyman el-Ebyârî el-Mısırîdir. Şâfiî mezhebine mensup olup, M. 1349 senesinde Kâhirede doğdu. Gazze'de büyüdü. Edebiyat, lûgat, nahiv ve Hadîs bilginidir. M. 1411 senesinde Şâm'da vefat etmiştir (Kehhâle, VII, 105).

⁶⁶ Müellife göre, Kur'ân lafızlarının kıraat olunuşu, senetlere ihtiyaç duymakla birlikte, kendileri yani, farklı okuyuşlara medâr olan Kur'ânî lafızlar, mütevâtir oldukları için senetlere ihtiyaç duymazlar. Böyle demekle müellif, âdetâ, Kur'ân ve kıraatın birbirlerinden farklı iki hakikat olduğunu söyleyen Zerkeşî'nin ve kıraatın sübûtu için *tevâtür* vasfının şart olmadığını; bilakis, şöhret derecesini ihraz etmiş olan *âhâd-ı sahîha*'nın, bu hususta kâfi geleceğini söyleyen Mekki b. Ebî Talib, Ebû Şâme ve İbn Cezerî'nin görüşlerini paylaşıyor gibidir (bkz. ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, **el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I. bsk., Dâru l-Hyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Mısır, 1957, I, 318; el-Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Talib, **el-İbâne an Maâni'l-Kurâât**, thk., Abdulfettah İsmail Çelebi, Kâhire, Dâru Nahda, tsz., s. 51-52; Ebû Şâme, s. 145; İbn Cezerî, **en-Nesr**, I, 13).

⁶⁷ İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye âit bir eser olup, fıkıh usûlü hakkındadır (Kâtip Çelebi, I, 242; Kehhâle, IV, 185).

⁶⁸ Tam ismi Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temimî el-Mâzerî olup, Ebû Abdillâh diye tanınmaktadır. Mâlikî mezhebi'nin tanınmış simâlarındandır. Fıkıh, usûl, kelâm ve edebiyat âlimidir. Hadîste hâfizlik derecesini ihraz etmiştir. Sicilya adasının Mâzer (Mazzara)-Kasabası'nda yetiştiği için oraya nisbet edilir. **el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim** adlı eseri, hadîs hakkında olup pek kıymetlidir. M. 1141 senesinde el-Mehdiyye'de vefat etmiştir (Kehhâle, XI, 32; Şemseddin Samî, Kâmûsu'l-A'lam, Mihrân Matbaası, İstanbul, 1898, VI, 4106).

⁶⁹ Bu eserin, el-Mâzerî'nin, kendisi gibi bir Mâlikî âlimi olan Kadî Abdulvehhâb b. Ali el-Bağdâdî (ö. 422 h.)'nin, Mâlikî furûu hakkında yazmış olduğu **et-Telkîn fi'l-Furû'** adlı esere yazmış olduğu on ciltlik bir şerh olduğunu tahmin ediyoruz (bkz. Zirikli, VII, 164; Kehhâle, XI, 32).

kıraatların, kurrâ katında mütevatir olduğunu ama, ümmetin geneline göre mütevatir olmadığını söylemiştir. Bu söz İmamü'l-Haremeyn ile el-Ebyârî arasında bir uzlaşma noktasıdır. Mâlikîlerden İbnu Selâme el-Ensârî⁷⁰, İmâmu'l-Haremeyn'e muvafakat etmiştir. Bu, iki büyük âlimin; İbnu Arafê et-Tûnusî⁷¹ ile İbn Lübb el-Endelûsî⁷² arasında cereyan etmiş, münakaşa konusu mühim bir meseledir ki, el-Venşerîsî⁷³, bunu, **el-Mi'yâr**⁷⁴ adlı eserinde zikretmiştir.

Kırâât-ı Aşere'nin rivâyet senetleri, sekiz sahâbî'ye ulaşmaktadır ki, bunlar: Osmân b. Affân, Alî b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Übeyy b. Ka'b, Ebu'd-Derdâ, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî (r. a)'dir. Bu kıraatların bazıları, bu sekiz sahâbînin tümüne ulaşırken, bazıları, onlardan bir ya da bir kaçına ulaşmaktadır. Bu konunun geniş izahı, *Kur'ân İlmi Bölümü*'nde yer almaktadır.

Kur'ân'daki i'râb vecihlerine gelince, bunların çoğu mütevatirdir. Ancak, manaları bir olmakla birlikte, kendisinde iki i'râbın bulunduğu vecihler müstesnâdır. **ولات حين مناص** âyetindeki⁷⁵ **حين**'nin, nasb ve ref kıraatlara göre⁷⁶; **وزلزلوا حتى يقول الرسول** âyetindeki **يقول**'nün, nasb ve ref ile okunması buna

⁷⁰ Bu Mâlikî âlimini de verilen bu künye ile tahkik edemedik.

⁷¹ Tam adı Muhammed b. Muhammed b. Arafê Ebû Abdillâh olup, Tûnus'ludur. Kendi zamanında Tunus'un imamı, bilgini ve hatibi idi. Mâlikî fihhına dâir **el-Muhtasarü'l-Kebîr**; kelâm hakkında **el-Muhtasarü's-Şâmil**; yine fıkıh hakkında **Muhtasarü'l-Fevâid** ve **el-Mebsût** (VII ciltlik) adlı eserler, ona âit müellefâtın bir kaçıdır. Pek çok eseri vardır. M. 1400 yılında Tunus'ta vefat etmiştir (Zirikli, VII, 272).

⁷² Asıl ismi Ferec b. Kasım b. Ahmed b. Lübb Ebû Saîd es-Sa'lebi el-Girnâfî'tir. Nahivcüdür. Endülûs'un tanınmış şâir ve âlimlerindedir. H. 701 senesinde Girnata'da doğdu. Girnata camiinde hatiplik yapmıştır. **el-Bân'ü'l-Muvahhîde** isimli bir kitabı ve nahiv bilmeceleleri hakkında recezleri vardır. Ayrıca fetvâları da vardır. M. 1381'de vefat etmiştir (Zirikli, V, 341; Ş. Sâmî, I, 660-661).

⁷³ Asıl adı Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. Abdulvâhid b. Alî el-Venşerîsî et-Tilmisânî'dir. Aslen Fas'lı olup, Mâlikî mezhebine mensuptur. Ebu'l-Abbâs künyesiyle tanınır. Fıkıh âlimidir. M. 1431'de doğmuş, 1508'de vefat etmiştir (Kehhâle, II, 205).

⁷⁴ Bu eserin tam ismi, **el-Mi'yârü'l-Mu'rîb an Fetâvâ Ulemâi İfrîkyye ve'l-Endelûs ve'l-Mağrib** olup, dokuz ciltliktir ve el-Venşerîsî'ye âittir (Kehhâle, II, 205). Eser, adından da anlaşıldığı üzere, Kuzey-Batı Afrika Ülkeleri'nin, Mâlikî mezhebiyle alakalı fetvâlarını halletmek için kaleme alınmıştır.

⁷⁵ Sâd, 3.

⁷⁶ Nasb kıraat sahîh olup, ref kıraat şâzzdır.

misâldir.⁷⁷ Baksana, Cenab-ı Hakk'ın, *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا* sözünde⁷⁸ geçen İsm-i Celâl'in ref okunması hususunda ümmetin icmâi vardır. Oysaki Mu'tezile'den bazıları, Allah'ın kelâm sıfatını var saymamak için⁷⁹ İsm-i Celâl'i nasb okumuşlardır.⁸⁰

Bazı Râfîzîler de, *وَمَا كُنْتَ تَتَّخِذُ الْمُضِلِّينَ عِضَادًا* âyetinde⁸¹ geçen *الْمُضِلِّينَ* (cem-i müzekker-i sâlim) kelimesini, tesniye sigasıyla, *الْمُضِلِّينَ* şeklinde okumuşlar ve bu kıraatı yorumlayarak -hâşâ- Ebu Bekr ve Ömer'i kasdetmişlerdir. Allah onları kahretsin!⁸²

Arapça gramer yönünden sahîh vecihlere uymayan kıraatlara gelince, bu hususta çok iyi düşünmek gerekir. Zira, bizim, Arap kelâmının fasîh olanını, sadece Basrâ ve Kûfe nahivcilerine yönelik olarak sınırlama hususunda tutunabileceğimiz hiç bir delil yoktur. Böyle yapmakla, Zemahşerî'nin, özellikle

⁷⁷ Her ikisi de sahîh olan bu iki farklı kıraatın değerlendirilmesi daha önce geçmişti (bkz. s.2.)

⁷⁸ Nisâ, 164.

⁷⁹ Mutezile'nin kendine has itikâdî yorumlarından birisi de Allah'ın kelâm sıfatını kabul etmemeleridir. Onlara göre, medâr-ı kelâm olan şeyin yazımının sahîfelerde, telaffuzunun dillerde, işitilmesinin de kulaklarda mevcut olması zaruretî vardır. Bunlarsa hâdisât cümlesindedir. Dolayısıyla böyle bir sıfatın Cenâb-ı Hakk'a nisbet edilmesi câiz değildir. Mu'tezile'ye göre, Cenâb-ı Hakk'ın, "mütekellim" olmasının anlamı, O'nun, sesleri ve harfleri mahallinde ve kitâbet şekillerini Levh-i Mahfûz'da icâd etmesi demektir (Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 92-93).

⁸⁰ *الله* Lafza-i Celâlî'nin ref okunduğu sahîh kıraatla, Cenâb-ı Hakk'ın, Hz. Mûsâ'ya kelâmında bulunduğu ortaya konurken, bazı Mu'tezilîler'in gördüştü yansıtan şâzz kıraata; yani *الله* Lafza-i Celâlî'nin nasb okunmasına göre ise, Hz. Mûsâ'nın Cenâb-ı Hakk'a kelâmında bulunduğu söz konusu olmaktadır. Kanaatimizce, onlar bu gördüştü savunurken, ilgili âyette geçen *مُوسَى* kelimesinin etimolojik yapısından istifâde etmektedirler. Şöyle ki, *مُوسَى* kelimesi, sonu *ى* ile biten ve böylece takdîrî îrâba mahal olan *maksûr* bir yapı arzettiği için, cumhûr'un nasb kıraatı burada açıkça gözükmemektedir. Bu da, Mu'tezilîler'in böylesi bir yorumda bulunmalarına âdetâ fırsat tanımaktadır. Oysaki Arâf sûresinin, 143. âyetinde: *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا* buyurulmakla, Cenâb-ı Hakk'ın, Hz. Mûsâ ile kelâmında bulunduğu apaçık ortaya çıkmaktadır.

⁸¹ Kehf, 51.

⁸² *الْمُضِلِّينَ* kelimesinin, cemî sigasıyla yer aldığı ve bununla şeytanın ve âvenesinin kasdolunduğu sahîh kıraata göre ilgili âyet: "Saptırıcıları da (hiç bir zaman yaratışta) yardımcı edinmiş değilim" şeklinde terceme olunurken, adı geçen gulât'ın yorumuna göre ise, -hâşâ-: "Ben, iki saptırıcıyı (Ebü Bekr ve Ömer'i) yardımcı edinecek değilim" şeklinde, âyetin siyâk ve sibâkiyla hiç bağdaşmayan, uygunsuz bir mana ortaya çıkmaktadır.

. . . وكنك زين.. ayetini⁸³, زين nin meçhûl sigası, قتل nun ref'i, أولادهم un nasbı ve شركائهم in de cerri ile okuyan Abdullah b. Amir'in kıraatında olduğu gibi, (kendi anlayışına göre) Arapça gramer yönünden zayıf olan bir takım vecihlere göre cereyan etmesi sebebiyle, tezyîf ettiği pek çok mütevatir kıraatı beyhude ad-detmiş oluruz⁸⁴. Bunun, şâyân-ı tercih bir yorum olduğunu kabullensek bile bu, -az önce arzettiğimiz gibi- iki i'râbın, -biri diğerinden farklı olarak bir başka mana ifade edecek şekilde- ihtilaf arzetmeleri üzere, tevatürü ihlâl etmeyecek bir telaffuz ihtilafı olmaktan öteye geçmez. Zira, masdarın, mefûle muzâf olmasının, fâile muzâf olmanın dışında bazı özellikleri vardır. Keza, fiilin de, meçhûl siga ile gelmesinin, malum siga ile gelmenin dışında bazı incelikleri vardır. Nitekim, Ebû Alî el-Fârisî de **el-Huce** isimli bir kitap te'lif etmiş ve bu kitapta meşhûr kıraatları, Arapça gramer yönünden iyi bir şekilde delillendirmiştir.

⁸³. En'âm, 137.

⁸⁴. İbn Amir'in bu kıraatını Zemahşerî'nin tenkid etmesinin sebebi, bu okuyuşa göre, izâfet terkinde bölünme hâsıl olmasıdır. Şöyle ki, cumhûr'un kıraatına göre malûm siga ile okunan قتل زين fiili, قتل yi nasbedip mefûl, شركاؤu yu ref edip fail alırken, İbn Amir'in kıraatında bu eümle yapısı tamamen aksine dönmektedir. Yani زين fiili, meçhûl siga ile okunduğunda, bu sefer قتل kelimesi, merfu i'râbla, nâibu'l-faile. شركاؤu kelimesi ise, mecrûr i'râbla, muzafun ileyh'e dönüşmektedir. أولاد kelimesine gelince, bu, cumhûr'un kıraatına göre muzafun ileyh olduğu için mecrûr iken, İbn Amir'in kıraatına göre mefûl olduğundan mansûb olmakta ve muzaf olan قتل ile, muzafun ileyh olan شركاء kelimelerinin arasına girmektedir. İşte Zemahşerî'nin tenkid ettiği busus, şu أولادهم kısmının, mefûl makamında yer alırken, izâfet terkinin arasını açmasıdır. Fakat Ehl-i Sünnet âlimleri, bu yaklaşımından ötürü Zemahşerî'ye karşı pek şedit bir münakaşa kapısı açıp, Arapça'nın dil yapısında izâfetin faslolanabileceğini iddiâ etmişler ve buna dâir pek çok şiirle istişhatta bulunmuşlardır. Muzâf ile muzâfun ileyh'in arasına başka bir kelimenin girebileceğine dâir şâhit olarak getirilen bir kaç şiir için bkz. Şeyhzâde (Beydavi Hâşiyesi) II, 212.

İbn Amir'in bu kıraatıyla ilgili istişhatta bulunan Ebû Alî el-Fârisî'nin de bu izâfetin faslolanması işine pek sıcak bakmadığı, yapmış olduğu bazı izahlardan anlaşılmalıdır (bkz. el-Fârisî, el-Huce, III, 411-412).

İlgili âyet, cumhûr'un kıraatına göre: "Bunun gibi, ortakları (mesâbesindeki putları), müşriklerden çoğuna (onların kız) çocuklarını öldürmeyi hoş gösterdi..." şeklinde; İbn Amir'in kıraatına göre ise: "Bunun gibi, ortaklarının, (onların kız) çocuklarını öldürmeleri, müşriklerin bir çoğuna hoş gösterildi..." şeklinde terceme edilebilir.

Sahîh ve mütevâtîr olan Kırâât-ı Aşere, bir kısmının, belâğat veya fesâhat özellikleri veya mana zenginliği, yahutta şöhret ihtivâ etmiş olması sebebiyle bazan farklılık arz etmektedir. (Kıraatlar arasındaki) bu farklılık, takrîbî bir temâyüzdür⁸⁵. Öyle ki, -neredeyse- kıraatlardan herhangi birisinin, şu (ya da bu) âyette bir üstünlük sağlaması oldukça nâdirdir. Ne var ki, âlimlerden pek çoğu herhangi bir kıraatın, diğerine (bu ölçüler içerisinde) tercih edilmesinden yana bir beis görmezler. Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve Allâme Zemahşerî de bu görüşte olanlardır. (Bu tür kıraatlarla ilgili olarak) tercih edilenlerin pek çoğunda durup düşünmek lazımdır. Bu konuyu yeri geldiğinde inceleyeceğiz. İbn Rüşd'e, tefsîr ve lûgatçıların kitaplarında vâki olduğu şekliyle iki mütevatir kıraatın birisinin diğerine tercih edilmesinin ve bu âlimlerin: "Şu kıraat daha güzeldir" diye söylemelerinin doğru olup olmadığı sorulduğunda, (soran kişiye) şu cevabı vermiş: "İmdi senin, bazı kıraatların, i'râb cihetinden daha açık, nakil cihetinden daha sağlam ve lafız konumu itibariyle daha kolay olmasından dolayı diğer kıraatlara tercih edilmesi ve beğenilmesiyle ilgili olarak, tefsîrcilerin ve i'râb ile uğraşan dil alimlerinin kitaplarında vâki bu sorduğun şeye gelince, bunun yadırganacak bir yanı yoktur. Bizde⁸⁶, önceki âlimlerin tercih etmiş oldukları Verş'in kıraatı buna örnektir. Kendisinde hemzelerin **nebr**⁸⁷ vasıflarının, bütün konumlarda tahkik ile okunuşunun bırakılıp, (onun yerine) **teshîl**⁸⁸ ile okunması sebebiyle câmi imamı⁸⁹ da yalnız Verş'in kıraatıyla okurdu. Verş'in, (hemzenin teshîliyle vâki olan) bu

⁸⁵. Yani, kıraat vecihlerinden herhangi birisinin zaman zaman arzedeceği belâğat, fesâhat vs. meziyetler, sadece o vecih içinde mevcut bir hususiyet olmayıp, aynı incelikler, bir başka cihetten diğer kıraat vecihlerinde de mevcuttur. Ne var ki, birikisi, diğerlerine nazaran daha calib-i dikkat olmaktadır.

⁸⁶. Endülüs'ü kastediyor olmalı. Zira İbn Rüşd'ün kendisi de Endülüs âlimlerindedir.

⁸⁷. Nebr (النبر), lûgatta "yükseltmek, vurmak, şiddet" manalarına gelip, kıraat ıstılahında, hemzeyi mahrecinden çıkararak tahkik üzere okumak demektir. Hemze'nin bu şekilde telaffuz edilmesinde - yapısı gereği- zorluk ve şiddet vardır.

⁸⁸. Teshîl (التسهيل), lûgatta "kolaylaştırmak" manasına gelip, kıraat ıstılahında hemze'yi, kendisinden önceki harfin konumuna göre vav, yâ ve elife çevirerek veya vâv ile yâ'ya yakın bir tonda, ya da hâ'ya yaklaştırarak telaffuz etmek demektir.

⁸⁹. Bunun, Kurtuba Camii olması muhtemeldir. İsmi zikrolunmayan imam da o zamanlar bu camide namaz kıldırılan meşhûr bir âlim ve kıraat üstadı olabilir.

kıraatının tercih edilişi, namazdaki kıraatta hemzenin **nebr** sıfatıyla okunuşunun mekrûh olacağına dair İmâm Mâlik'ten gelen rivâyetle yorumlanmıştır"

Utbiyye⁹⁰'nin ilk bölümü olan namaz bahsinde zikrolduğuna göre, Kur'ân'da hemze'nin **nebr** vasfından Mâlik'e sorulduğunda, "ben onu gerçekten kerih buluyorum, hoşuma gitmiyor" demiş. Bu meyanda İbn Rüşd, açıklama sadedinde **nebr**'in, hemzenin her konumda açıkça telaffuz edilmesi anlamına geldiğini söylemiştir. Dolayısıyla bu nebr'i kerih görmüş ve Verş'in rivâyeti üzere nebr'de teshîl yapılmasını sevimli bulmuştur. Zira, gelen habere göre, Rasûlullah (s.a.s)'ın lûgatında hemze yoktu; yani hemzeli kelimelerde hemze'nin açığa çıkarılması söz konusu değildi. Bilakis, Rasûlullah, hemze'yi kendi harekesinin cinsinden olan illet harflerine⁹¹ çevirmek sûretiyle teshîl yaparak telaffuz ederdi. Meselâ, **ياجوج** yerine, hemze'yi elif'e çevirerek, **ياماجوج** şeklinde; **الذئب** yerine, (hemzeyi yâ'ya çevirerek) **الذيب** şeklinde ve **مؤمن** yerine, (hemze'yi vâ'ya çevirerek) **مومن** şeklinde okumak gibi.

Daha sonra İbn Rüşd şöyle demektedir: "İşte bu sebeple Kurtuba'da eskiden geçerli olan uygulama, câmide imâmın, namaz esnâsında Verş'in rivâyeti dışında hiç bir kıraatla okumamasydı. Ancak, bu değişti ve yakın bir zamandan bu yana Verş'in kıraatına devâm hususu terkolundu." Hamza'nın râvîsi olan şu Halef b. Hişâm el-Bezzâr da, aralarında kendi şeyhi olan Hamza b. Habîb'in de bulunduğu Kûfe'li imamların kıraatları içerisinde kendisi için özel bir kıraat seçmiş ve bu kıraat, Kırâât-ı Aşere'nin onuncusu sayılmıştır. Halbuki bu kıraat, Kûfe'li imamların kıraatlarından bir alıntı olmanın dışında başka bir şey değildir ve o, Hamza'nın, Kisâfî'nin ve Asım'dan rivâyetle Ebû Bekr'in kıraatının dışına hiç çık-

⁹⁰. el-Utbiyye, Ebdülüs fikhîçisi Muhammed b. Ahmed b. Abdulaziz el-Utbi el-Kurtubi (ö. 254h.) ye âit bir fikhî kitabıdır. İçerisinde Mâlikî mezhebiyle alakalı meseleler yer almaktadır (Kâtip Çelebi, II, 1124).

⁹¹. Verş'in kıraatında hemze'nin teshîl edildiği bu illet harfleri **و، ي، و** dir.

namıştır. Yalnız, *وحرام على قرية* âyeti⁹² müstesnâ. O, bu âyeti, Hafs ve imam-
ların kâhir ekseriyeti gibi, râ'dan sonra elif ile okumuştur⁹³.

⁹². Enbiyâ, 95.

⁹³ Müellifin bu ifâdesinden, Halef-i Aşîr'in, metinde adları belirtilen Kûfe'li üç imamın sadece birinin veya ikisinin kıraatı dışına çıkmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Zira, müşârun ileyh'in, bu üç imamdan biri ya da ikisiyle ittifak halinde bulunmadığı pek çok vecih mevcuttur. Maksat, bu üç imamdan hiç birisine katılmayarak, her üçünü birlikte terkettiği herhangi bir vecihin bulunmamış olmasıdır. Müellifimizin bu tesbiti ilğimizi çektiği için, Palovî'nin *Zübde'sini* baştan sona süre süre taradık ve yapmış olduğumuz bu tahkikat esnasında müellifimizin, metinde belirtmiş olduğu vecihin dışında Halef'in, adı geçen üç Kûfe'li imamdan ayrıldığı üç vecih daha tesbit ettik. Bunlardan birincisi, Hicr sûresinin 45. âyetinde yer alan *عيون* kelimesiyle ilgilidir. Gerçek marife gerekse nekre olarak her nerede gelirse gelsin, bu cemi sigalı kelimeyi Ebû Bekr, Hamza ve Kisâî, ع 'in kesresiyle okurlarken, Halef (aynen Hafs gibi), ع 'in zammesiyle okur (ed-Dimyâtî, s. 275; Palovî, s. 78).

İkinci vecih, Nûr sûresinin 35. âyetinde yer alan *درى* kelimesiyle ilgilidir. Bu kelimeyi Ebû Bekr ve Hamza *درى* (dürriun); Kisâî, *درى* (dürriun) şeklinde okurlarken, Halef (aynen Hafs gibi) *درى* (dürriyyun) şeklinde okur (ed-Dimyâtî, s. 324; Palovî, s. 99)

Üçüncü vecih ise, Mû'min sûresinin 67. âyetinde yer alan *شيوخا* kelimesiyle ilgilidir. Cemi sigasıyla gelen bu kelimeyi, adı geçen üç imam *ش* 'in kesresiyle okurlarken, Halef (aynen Hafs gibi), *ش* 'in zammesiyle okur (ed-Dimyâtî, s. 380; Palovî, s. 121). İhtilafa konu olan bu üç vecihten sadece *درى* kelimesinin etimolojik yapısında kısmî bir değişme söz konusu olmaktadır. Bu kelime, Halef'in kıraatına göre, *الدر* kelimesinin ism-ı mensûbu olurken, diğer üç imamın kıraatına göre ("bertaraf etmek" manasına gelen) *الدرء* masdarından müştak bir mübalağa veznidir. Yıldızın, bu mübalağa vezniyle vasıflanması, işığıyla, karanlığı bertaraf etmesinden dolayıdır (el-Beydâvî, *Envâr*, II, 142; ed-Dimyâtî, s. 324). Şunu da belirtelim ki, Halef'in bu kıraatı, *درى* kelimesinin, ism-i mensûb olması zarureti doğurmaz. Halef'in kıraatına göre de bu kelime *درا* fiilinden gelmiş olabilir. Bu durumda kelimenin aslı, -mübalağa sigasıyla- *درى* iken, (ى harfi, öncesini kesre istediğinden) hemze'nin yâ'ya dönüşüp sonra da birinci yâ'nın, ikinci yâ'ya idğam edilmesiyle *درى* (dürriyyun) şeklini almıştır. Hamza'nın, bu kelimeyi, vakf halinde *درى* (dürriyy) şeklinde okuması da bu hususta başlı başına bir delil oluşturmaktadır (bkz. el-Beydâvî, II, 142; ed-Dimyâtî, s. 324).

Bu sonki değerlendirmemiz esas alındığı takdirde, *درى* kelimesinin etimolojik yapısında da fazla bir değişme söz konusu olmamaktadır. Diğer iki vecihte; yani *عيون* ve *شيوخ* kelimelerinin ilk harflerinde sadece hareke farklılığı söz konusu olduğundan, herhangi bir etimolojik değişim oluşmamaktadır.

Tesbit ettiğimiz, bu üç kelimedede Halef-i Aşîr, adı geçen üç imamdan ayrı olarak müstakil bir tavır sergilemektedir. İhtilaf konusu olan bu üç vecihin dışında tesbit ettiğimiz iki kelime daha var ki,

Eğer sen, kıraatların bazısını bazısına tercih etmek, tercih edilen kıraatın, belâgat yönünden diğerine daha üstün olacağına ve dolayısıyla kendisine tercihte bulunulan kıraatın, i'câz hususunda daha zayıf kalacağına yol açmaz mı? diye sorarsan, ben de derim ki: İ'câz, kelâmın tüm müktezâ-yı hâle mutabık olmasıdır. Bu ise, farklılığı kabul etmez. Bununla birlikte mu'ciz olan bazı kelâmın, cinâs⁹⁴ ve mübâlağa⁹⁵ gibi bir takım bediî güzelliklere, yahut fesâhatın ziyadeliğine veya خیر ربك فخرآج أم تسألهم خرجا فخرآج ربك خیر âyetinde⁹⁶ olduğu gibi, sanat zenginliğine taalluk eden bir takım hususiyetlere ve mana inceliklerine şâmil olması câizdir⁹⁷.

bunlarda tam olmasa da kısmî bir ihtilaf tahakkuk ettiğinden bu ikisini de takdim etmeyi uygun buluyoruz.

1) Bakara sûresinin 67. âyetinde geçen هُرُوا kelimesini, -nerede gelirse gelsin- Ebû Bekr ve Kisâi hem vakf hem vasil halinde هُرَاءُ ; Hamza ise, vakf halinde bir keresinde هُرَا , diğer bir keresinde هُرُوا ve vasil halinde هُرَاءُ şeklinde okurken, Halef, hem vakf hem de vasil halinde هُرَاءُ şeklinde okur (Palovî, s. 25).

2) Beled sûresinin son âyetinde geçen مؤصدة kelimesini Ebû Bekr ve Kisâi hem vakf hem de vasil halinde hemze'yi sâkin vâ'va ibdâl ederek, موصدة şeklinde. Hamza ise, vakf halinde ibdâl ile, موصدة , vasil halinde tahkik ile مؤصدة şeklinde okurlarken, Halef hem vakf hem de vasil halinde tahkik ile مؤصدة şeklinde okur (ed-Dimyâti, s. 439; palovî, s. 145).

Her iki kelimenin tevcihâtı yeniden gözden geçirildiğinde, sonraki vecihlerde; yani vasil hallerinde, Hamza ile Halef-i Aşir'in ittifakları vardır. Metinde geçen حرام kelimesinde ise, tam bir ihtilaf söz konusudur. Zira bu kelimeyi Halef, حرام şeklinde okurken, diğer üç imam, حرم (hirmun) şeklinde okurlar (ed-Dânî, s. 155, ed-Dimyâti, s. 312; Palovî, s. 14).

Müellif merhûmun, İmam Halef'in bu kıraatı ile ilgili tespitinde, İbn Cezerî'den yararlanmış olabileceğini tahmin ediyoruz. Bkz. İbn Cezerî, en-Neşr, I, 191.

⁹⁴ Cinâs, benzer lafızların farklı manalar ifade etmesidir ki, Bed' İlmînin lafzî güzelliklerindedir. Cinâs'ın, Mümâsil, Terkib, Muharref, Müzeyyel, Muzâri', İştikâk vb. kısımları vardır. (Kazvîni, el-Hatib, Telhîs, s. 152-154.)

⁹⁵ Mübâlağa, herhangi bir vasfın şiddet ya da zayıflık yönünden, aklın imkânsız veya uzak göreceği bir raddeye vardırılmasıdır ki, bu da Bed' İlmînin mana güzelliklerindedir. İmkân dahilinde olup olmama yönünden Teblîğ, İğrâk ve Ğuluvv kısımlarına ayrıttır. Daha geniş bilgi için bkz. el-Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahman el- Hatib, Telhîsu'l- Miftâh, Salah Bilici Kitabevi , İstanbul, tsz., s. 144-145, 151-156; Manastırlı, I, 300-311).

⁹⁶ Mü'minün, 72.

⁹⁷ Bu âyet-i kerîmede üç farklı kıraat mevcuttur:

1) Her iki kelimenin, خراج şeklinde okunuşu. Bu kıraat Hamza, Kisâi ve Halef-i Aşir'e âittir

Şu kadar var ki, kıraatlardan birisinin, insanlara bir kolaylaştırma olmak üzere, eş anlamlı (mürâdif) kelimeyle okunması, okuyana Hz. Peygamber (s.a.s)'in tanımış olduğu ruhsattan kaynaklanmış olabilir. Nasıl ki, Ömer'le Hişâm b. Hakîm arasında vâki olan çekişme ile ilgili hadis de bu manayı iş'âr etmektedir. İşte şu kıraat da, Halef için rivâyet olunmakta ve böylece seçkin kıraatın, belâgat zirvesine çıkması, diğer kıraatın ise, bir genişlik ve ruhsat olması sebebiyle, başka bir kıraat, Halef'in kıraatına göre meziyet kazanmış olmaktadır ki, bu kıraat, aynı şekilde belâgatın en yücesine ulaşmış olması sebebiyle tekerrür sayılmaz. Bu da i'câz sınırına yakın olandır.

İ'câz'a gelince, bunun, Kur'ân âyetlerinin her birinde tahakkuk etmesi gerekli değildir. Çünkü **tahaddî** (meydan okuma) ancak, Kur'ân sûrelerinin benzeri olacak bir tek sûre (getirilmesi) hususunda vâki olmuştur⁹⁸. En kısa sûre ise, üç

2) Her iki kelimenin, **خرج** şeklinde okunuşu. Bu kıraat sadece İbn Amîr'e âittir.

3) Birinci kelimenin **خرج**, ikincisinin ise **خَرَجَ** şeklinde okunuşu. Bu kıraat da diğer imamlara âittir (ed-Dânî, s. 159; ed-Dimyâti, s. 320; Palovî, s. 97).

Her iki kelimenin **خرج** veya **خرج** şeklinde okunmasına göre, Bedîî sanatlardan **cinâs-ı mûmâsil** vâki olmaktadır. Zira, her iki kelimeyi oluşturan harflerin hey'eti, adedi ve terkîbi aynıdır ve her ikisi de isimdir. Birinci kelimenin **خرج**, ikincisinin **خَرَجَ** şeklinde okunmasına göre ise, **cinâs-ı nâkıs** oluşmaktadır. Cinâs, İlm-i Bedî'in lafzî güzelliğidir. Bu bedîî harikası olan sanat, ilgili âyette çok güzel tecelli etmiş.

خرج kelimesi, **الدخل** kelimesinin karşını olup, *birinin elinden, bir başkasına çıkarılıp verilen her bir şey demektir.* **خَرَجَ** kelimesi ise, ekseriya *toprak için konan baş vergisi* anlamına gelir. Cenab-ı Hakk'ın vergisinin, bu kelime ile tabir olunması, âhirette verilecek olan sevabın çokluk ve devamlılığını iş'âr etmektedir. Her iki kelimenin, **خرج** veya **خَرَجَ** şeklinde okunmalarında **müşâkele** sanatı vardır. Fakat birincisinin **خرج**, ikincisinin **خَرَجَ** şeklinde okunması daha belîğdir. Zira, **خرج**, kul ile ilgili olup, *verilen şeyin tekerrür etmeyeceği* manasına gelirken, **خَرَجَ**, Allah (c.c) ile ilgili bir tabir olup, *verilecek nimetlerin dâima tekrar tekrar sunulacağı* manasına gelmektedir (el-Beydâvî, II, 125; es-Sâvî, III, 122).

⁹⁸ Bu meydan okuma, Bakara sûresinin 23. âyetinde vukû bulmakta ve Hz. Peygamber'e indirilen vahiyden şüphe eden müşriklerden, Kur'ân sûrelerine benzeyecek bir tek sûre getirmeleri kendilerine teklif olunmakta ve onların bundan yana tam bir acziyet içerisinde buldukları ifâde buyurulmaktadır.

âyettir. Şu halde Kur'ân içerisinde, üç âyetten oluşan her bir miktarın yekûnunun mu'ciz olması gerekir.

Tenbîh: Bu tefsîrde (âyetleri izah ederken), -her ne kadar, İslâm beldelerinde müslümanlar arasında *yedi kıraat*, diğerlerine nazaran daha çok şöhret bulup seçkinleşmişse de-, ben, sadece mütevatir olması sebebiyle, tanınan *on kıraat*'ın, özellikle de râvîlerinin, kıraat ashâbından rivâyet ettikleri en meşhûr kıraatların farklılığını ele alacağım.

İlk tefsîri, *Kâlûn* lakabıyla tanınan İsmâ b. Minâ el-Medenî rivâyetiyle gelen Nâfi'in kıraatı üzerine temellendireceğim. Çünkü bu kıraat, imam ve râvî yönünden Medîne kıraatıdır ve Tunus halkının büyük bir kesiminin okumakta olduğu bir kıraattır⁹⁹. Daha sonra *on imam*'dan geri kalanların kıraat farklılıklarını bilhassa bahis konusu yapacağım.

Bu on kıraat içerisinde, bugün İslâm beldelerinde okunmakta olan kıraatlar şunlardır:

Nâfi'den rivâyetle Kâlûn'un kıraatı: Tunus ve Mısır'ın bazı yörelerinde ve Libya'da okunmaktadır.

Nâfi'den rivâyetle Verş'in kıraatı: Tunus ve Mısır'ın bazı yöreleri, Cezayir'in tüm bölgeleri, Uzak-Batı Afrika'nın tüm beldelerinde ve Sudan'da okunmaktadır.

Asım'dan rivâyetle Hafs'in kıraatı: Tüm doğuda; Irak ve Şam'da, Mısır'ın çoğu bölgelerinde, Hindistan, Pakistan, Türkiye ve Afganistan'da okunmaktadır.

Bana ulaşan habere göre, Mısır'a sınır komşusu olan Sudan'da Ebû Amr el-Basrî'nin kıraatı okunmaktadır.

⁹⁹. Müellifin kendisi de Tunuslu olması hasebiyle tabii olarak böyle bir tercihe gitmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- AHMED NAİM, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi* (I-XII), Evkâf Matbaası, İstanbul, 1928.
- el-BEYDÂVÎ, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali Ebu'l-Hayr el-Kâdî Nâsiruddin, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (I-II), Matbaa-i Amire, İstanbul, 1303h.
- el-BUHARÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh* (I-VIII), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1315 baskısından ofset.
- el-CÜRCANÎ, es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, el-Matbaatu'l-Vehbiyye, Mısır, 1283h.
- ed-DANÎ, Ebû Amr Osman b. Saîd, *Kitâbu't-Teysîr fi'l-Kırââtî's-Seb'*, thk. Otto Pretzl, Matbaatu'd-Devle, İstanbul, 1930.
- ed-DİMYATÎ, Ahmed b. Muhammed b. Abdilğani, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kırââtî'l-Erbaa Aşer*, thk., Alî Muhammed ed-Dabbâ', Abdulhamîd Ahmed Hanefî Matbaası, Mısır, 1359h.
- EBU ŞAME, el-Makdisî Şihâbuddin Abdurrahman b. İsmâil b. İbrahim, *el-Mürşidu'l-Vecîz*, thk., Tayyar Altıkulaç, Daru Sâdir, Beyrut, 1975.
- el-FARİSÎ, Ebû Alî el-Hasen b. Abdilğaffâr, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a* (I-VI), thk., Bedruddin Kahveci, Beşir Cüveycâtî, 1. bsk., Daru'l-Me'mûn li't-Turâs, Beyrut, 1984.
- el-FERRA, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Maani'l-Kur'ân* (I-III), thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 2. bsk., Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1980.
- el-HAMEVÎ, Şihâbuddin Ebû Abdillâh Yakut b. Abdillâh er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Büldân* (I-IV), Mektebetu'l-İsedî, Tahran, 1965.
- İBN AŞUR, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (I-XXX), ed-Dâru't-Tûnusiyye, tsz.

- İBN CEZERİ, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dımeşkî, *Ğâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ* (I-II), thk., G. Bergstrasser, I. bsk., Mektebe-i Hancı, Mısır, 1932.
- Takrîbu'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr* (I-II), thk., İbrahim Atve İvâd, I. bsk., Matbaatu Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1967.
- İBN CİNNİ, Ebu'l-Feth Osman, *el-Muhteseb* (I-II), Sezgin Neşriyat, İstanbul, 1986.
- İBN HANBEL, Ahmed, *el-Müsned* (I-VI), Matbaatu Mektebeti'l-İslâmî, Beyrut, tsz.
- İBN MANZUR, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem el-Ensârî (ö. 711h.), *Lisânu'l-Arab* (I-XV); Daru Sâdir, Beyrut, tsz.
- KATİP ÇELEBİ, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zunûn an Esama'l-Kütübi ve'l-Funûn* (I-II), Matbaa-i Behiyye, İstanbul, 1943.
- el-KAYSİ, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Maâni'l-Kırâât*, thk., Abdulfettah İsmail Çelebi, Kâhire, Daru Nahda, tsz.
- el-KAZVİNİ, Muhammed b. Abdirrahman Hatîb, *Telhîsu'l-Miftâh*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, tsz.
- KEHHALE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin* (I-XV), Matbaatu't-Terakkî, Şâm, 1960.
- MANASTIRLI, Muhammed Rifat, *Mecâmiu'l-Edeb* (I-III), Dersaadet Yayınları, İstanbul, 1308h.
- MUHARREM EFENDİ, *Hâşiyetu Muharrem* (I-II), Matbaa-i Osmaniyye, İstanbul, 1309h.
- MUHTAR, CemaI, TDV. İA., " *Beşşâr b. Bürd* " Md., VI,8.
- MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahîh* (I-V), Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır, 1955.
- en-NESEFİ, Ebu'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil* (Hâzin kenarında) (I-IV), Matbaa-i Amire, İstanbul, tsz.

- en-NEVEVÎ, Muhyiddin Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şerefuddın, *et-Takrîb ve't-Teysîr li-Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr*, thk., Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dâru'l-Cinân, Beyrut, 1986.
- PALOVÎ, Abdulfettah, *Zübdetü'l-İrfân*, Hilal Yayınları, İstanbul, 1312h.
- es-SAVÎ, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiye alâ Tefsiri'l-Celaleyn* (I-IV), Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- es-SUYUTÎ, Celâluddın Abdurrahman b. Ebu Bekr, *Tedribu'r-Râvî*, thk., Ahmed Ömer Haşım, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1989.
- ŞEMSEDDİN SAMÎ, *Kâmûsu'l-A'lâm* (I-VI), Mihran Matbaası, İstanbul, 1898.
- ŞEYHZADE, Muhyiddın Muhammed b. Muslihiddın Mustafa, *Hâşiye alâ Tefsiri'l-Kadî el-Beydâvî* (I-IV), Bulak Baskısı, Kâhire, 1263h.
- et-TAFTAZANÎ, Sa'duddın Mes'ûd b. Ömer, *Muhtasaru'l-Maânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, tsz.
- et-TİBÎ, Şerefuddın Huseyn b. Muhammed, *et-Tibyân fî İlmi'l-Maânî ve'l-Bedâ' ve'l-Beyân*, thk. Hâdî Atıyye Mataru'l-Hilâlî, Mektebetu'n-Nahda'l-Arabiyye, Beyrut, 1987.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, TDV. İA., "*el-Avasım mine'l-Kavâsım*" Md., IV, 112.
- ez-ZEHEBÎ, Şemsuddın Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (I-XXIII), Müessesetu'r-Risâle, 2.bsk., Beyrut, 1984.
- ez-ZERKEŞÎ, Bedruddın Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (I-IV), thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır, 1957.
- ez-ZİRİKLÎ, Hayruddın, *el-A'lâm* (I-XI), 3.bsk., Beyrut, 1969.

ERZURUMLU HATTAT ŞEVKET EFENDİ

Arş. Gör. Yusuf BİLİN

Çocukluktan beri resim yapmaya ve yazı yazmaya ilgi duyan küçük Şevket, gördüğü levhalara, yazı numunelerine bakarak yazmaya çalışırdı. Bu arzu onu hat sanatı ile buluşturdu. Gençlik yıllarında ilim tahsili için İstanbul'a giden Şevket Efendi, aynı zamanda kabiliyet ve meyilleri doğrultusunda sanata ilk adımı atarak, hat sanatına rağbetin azaldığı bir dönemde devrin büyük ustalarıyla tanışma ve onlardan istifade fırsatını yakalamış oldu.



Hattat Şevket Özdem Efendi gençlik yıllarında



Hattat Şevket Özdem Efendi

Hattat Şevket Özdem, 1926 yılında Erzurum'un Aşkale ilçesine bağlı Taşağıl köyünde doğdu. Babası Ömer Efendi, annesi Arife Hanım'dır. Dedesi, Sultan Abdulhamid devrinde kolağalığı yapmıştı. İlkokulu köyünde bitirdikten sonra, kendi gayretleriyle dinî ilimlere yöneldi, Erzurum'a bağlı Dumlu beldesinde askerlik vazifesini ifa ettikten sonra, hafızlık yapmak ve ilim tahsilini ikmâl etmek üzere 1948 yılında İstanbul'a gitti. Mihrimah Sultan Camii'nde Gönenli Mehmed Efendi'den¹ hafızlığını ikmâlle beraber, iki yıl Arapça okudu. Müftülüğün açmış olduğu müezzinlik imtihanını kazanarak Sultanahmet'te, İshak Paşa Camii'nde göreve başladı. Camideki restorasyon sırasında genç müezzin Şevket Efendi'nin, İshak Paşa Camii'nin kapısına yazdığı "besmele"yi gören yaşlı bir zat, yazının onun tarafından yazıldığını öğrenince, kendisine "Evlâdım senin elin Mehmed Emin Efendi'nin² eline benziyor. Ben hattatım, eğer hat öğrenmek istersen, pazar günü Koca Mustafa Paşa'da şu adrese gel" der ve ayrılır. Müezzin Efendi Pazar günü verilen adrese gider ve meşke başlar. İşte bu zat Şevket Efendi'nin hat hocası Trabzonlu Hallaczâde Mehmed Şevket Pektâş Efendi'dir.

Şevket Efendi, Mehmed Şevket Efendi'den, önce *sülûs-nesih*, daha sonra ise, *ta'lik*, *rik'a*, *divânî* ve *icâzet* hatlarını meşketti. (Resim 1) Hocasının rahatsızlığından dolayı bir yıl kadar Halim Özyazıcı Hoca'nın³ Mihrimah Sultan Camii Medresesi'nde ve İstanbul Fındıklı'daki Genel Sigorta Hanı'nda salı ve pazar günleri verdiği derslere katılarak sülûs-nesih ve ayrıca ta'lik meşketti. (Resim 2).

¹ Geniş bilgi için bkz. Recep Akakuş, "Gönenli Mehmet Efendi (1903-1991)", *DİA*, İstanbul 19096, XIV, s. 149-150.

² Geniş bilgi için bkz., İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar*, İstanbul 1970, s. 80-85.; M. Uğur Derman, "Kardeş iki hattatımız, Ömer Vasfî Efendi (1880-1928), Neyzen Emin Efendi (1883-1945)", *50 Sanat Sever Serisi*, No. 22, İstanbul 1966.

³ Geniş bilgi için bkz. İbnülemin, a.g.e., s. 105-107.; M. Uğur Derman, "Hattat Mustafa Halim Özyazıcı (1898-1964), Hayatı ve eserleri", *50 Sanat Sever Serisi* No. 20, İstanbul 1965.; Muhiittin Serin, *Halim Efendi'nin Nesih, Divânî, Cefî Divânî, Rik'a Meşk Murakkau*, İstanbul 2000.

Yine Mehmed Şevket Efendi'nin izniyle zaman zaman Hamid Bey'den⁴ de yararlandı.(Resim 3). Süheyl Ünver Bey'in⁵ Topkapı Sarayı'nda verdiği kurslara da üç ay kadar devam eden Şevket Efendi'ye Süheyl Bey: "*Hoca, senin elin çok iyi, buraya devam eder bitirirsen, iyi bir müzehhip olursun*" diyerek takdir ve teşviklerini ifade etmişti.

1954 yılında Sultan Ahmet Camii'nde yapılan merasimle, yazdığı *hiyye-i şerif*'in altında yer verilen (Resim 4) hocası Hallâcîzâde Mehmed Şevket Pektaş ve musaddık olarak da Hamid Aytaç'ın (Resim 5) *ketebeleri* ile icâzetini aldı. (Resim6)

Yazılarında, "*Şevket*", "*Ketebehû Şevket*", "*Ketebehû Şevket Erzurûmî*", "*Ketebehû Ömer Şevket Erzurûmî*", "*Ketebehû Şevket Erzurûmî min telâmizi Muhammed Şevket İstanbulî*" imzalarını kullanmıştır. Hocası kendisi ile talebesi arasındaki isim ayrılığından hareketle, "Evlâdım ikimizin adı da Şevket, karışıklık olur. Sen imzalarını *Şevket Erzurûmî* şeklinde at" demesi üzerine imzalarına "*Erzurûmî*" nisbesini eklemiştir

Hocası Hallâcîzâde Mehmed Şevket Efendi'nin tüm ısrarlarına rağmen, ailesinin isteğiyle Mart 1960'da Erzurum'a dönen Şevket Efendi için, on iki yıl kadar süren İstanbul hayatı, onun en verimli sanat yılları oldu. Çünkü, İstanbul'da bulunduğu süre içerisinde resmî vazifesinin dışında, hocasının atölyesinde çalışıyor, ona yardım ediyordu. Ayrıca bu süre içerisinde kendini din ilimleri yönünden yetiştirmeye daha çok zaman ve imkân bulmuştu. İstanbul'dan döndükten sonra evlenen Şevket Efendi, Erzurum'da çeşitli yerlerde imam-hatiplik yaptıktan sonra, 1988 yılında emekli oldu. Aynı yıl hac vazifesini de ifa etti.

⁴ Geniş bilgi için bkz. Hattat Hamid Aytaç (Âmidî) Anma Paneli - Eylül 1996, **Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi**, Diyarbakır 1997.; **Suffe Kültür Sanat Yılığ**, 1983, Hattat Hamid Bölümü, İstanbul 1983, s. 393 - 422.; M. Hüsrev Subaşı, "Hamit Aytaç (1891-1982)", **DİA**, IV, s. 287-288.

⁵ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Güner Sayar, A.Süheyl Ünver (1898-1986), Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri, İstanbul 1994.

Abdulkadir, Kemal, Leyla ve Hatice isimlerinde dört çocuğu oldu. Bunlardan Kemal babasından az da olsa yazı meşketmiş ve cam altına yazı tatbik etmeyi öğrenmiştir. Kızı Hatice ise, Ankara'da, Ankara Belediyesi'nin tertiplemiş olduğu *BELMEK* Tezhip Kursuna katılmış, ayrıca kısa bir müddet aynı şehirde müzehhibe Muhsine Akbaş'ın atölyesine devam etmiştir.

Solunum yollarında rahatsızlığı bulunan 75 yaşında ki Şevket Efendi, halen Aşkale'de yaşamakta olup, günlerini sıhhatının elverdiği ölçüde yazıyla meşgul olarak geçirmektedir.

Hocası Hallâc-zâde Mehmed Şevket Pektaş Efendi'yi de bir kaç satırla tanıtmamız yararlı olacaktır.

Trabzonlu Hallâc Mustafa Efendi'nin oğlu olarak 1880'de (2 Mart 1296) İstanbul'da doğdu. Eniştesi Hacı Aziz Fâik Efendi, İzmit Defter-i Hâkânî Müdürlüğü'ne (Tapu Kadastro Müdürlüğü) tâyin olduğundan ailece oraya gitti. İstanbul'a geri döndüklerinde sıbyan mektebine başladı ve orada yazı dersi aldı. Sonra Davud Paşa Merkez Rüşdiye Mektebi'ni bitirdi. Hattat Re'fet Efendi'den⁶ (1873-1949) sülûs-nesih meşk etti ve icâzetnâme aldı. Hattat Halid⁷ ve Hüsameddin Beylerden çinkograflık ve hakkâklık öğrendi. Hakkâklar çarşısında bir dükkân açtı. Çinko ve şimşire kartvizit, başlık ve benzeri yazılar hakketti. Bazı okullarda yazı ve jimnastik hocalığı da yaptı. I. Dünya Savaşı'nda Edirne'ye gönderileceği sırada Askerî matbaaya kabul edildi. On sekiz sene burada görev yaptıktan sonra kadro dışı bırakıldı. Sekiz ay açıkta kaldı. Devlet Matbaası resimhanesine tâyini yapıldı ve daha sonra emekli edildi. Beşiktaş, Vefa, Beykoz ve Süleymaniye jimnastik kulüplerinin ilk kurucularındandır. İbnülemin M. Kemal İnal, onun için güzel sülûs-nesih yazdığı ve güreştiğinde gençleri yendiğini dikkate

⁶ Geniş bilgi için bkz. İbnülemin, a.g.e. , s. 321-324.

⁷ Geniş bilgi için bkz. İbnülemin, a.g.e. . s. 103-104.

olarak kendisine “pehlivan hattat” nâmı verilse yeridir⁸, diyor. 14 Haziran 1969 yılında İstanbul’da vefat ederek Silivrikapı Mezarlığı’ndaki Pektaşlar aile kabristanına defnedilmiştir.

Talebesi Şevket Özdem ve kızı Hamiyet Keser’in verdikleri bilgilere göre Mehmed Şevket (Pektaş) Efendi, Koca Mustafa Paşa’da Yedi Şehitler karşısında Armağan Apartmanında ikâmet etmekte idi. Abdulhamit ve Abdulmecit adında iki oğlu ve Hamiyet adında bir kızı olup, halen hayattadırlar. Gayet çalışkan, ciddi ve hattın inceliklerine vâkıf bir insandı. Kızı Hamiyet Hanım’ın ifadesine göre 99 yaşında olduğu halde gayet dinç ve şuuru yerinde idi. Talebesi Şevket Efendi’de bir çok yazısı ve karalamaları bulunmaktadır (Resim 7-8).

Genellikle ketebelerinde; “Şevket”, “Ketebehû Şevket”, “Ketebehû Hallaczâde Muhammed Şevket, Ketebehû Muhammed Şevket İstanbulî, Ketebehu’l-fakîr Muhammed Şevket min telâmizi’l- ma’ruf Ahmed Re’fet ğufire leh” imzalarını; yakın dostu Hattat Halim Efendi’nin Mehmed Şevket Efendi için bir mektup zarfı üzerine hatt-ı icâze ile yaptığı ketebe denemesinde ise; “Ketebehu’l-fakîr Muhammed Şevket el-ma’rûf bi Hallâczâde min telâmizi’l-ma’ruf Ahmed Re’fet ğaferallahu zünûbehum ve setere uyûbehum, âmin” imzasını kullandığı görülmüştür.

Hattat Şevket Özdem’in San’atı ve Şahsiyeti

Aşkale’de birçok kişi Şevket Efendi’den hat öğrenmeye çalışmıştır. 1995 yılında Ebû İshak Kültür ve Hizmet Vakfı’nın Erzurum’da tertiplemiş olduğu hüsn-i hat kursunda da hocalık yapan Şevket Efendi, son derece sâde ve mütevâzı bir kişiliğe sahip olup, günlerini ibadetle, sıhhat durumuna göre yazıyla meşgul olarak geçirmektedir. Meraklılarına hiç üşenmeden yazı yazmakta, yaşına göre güçlü bir hafızaya sahip olduğu olayları anlatış seyrinden hissedilmektedir. “Bu

⁸ Bkz. İbnülemin, a.g.e., s. 41.

sanatın tadına varan her kim olursa olsun bir daha bırakamaz. Her zaman daha iyiye ve güzele doğru gitmek için kendisini zorlar. Bunun sonucunda da birbirinden güzel eserler ortaya çıkarır. Hattatlık kendine güven ve fedakârlık isteyen bir sanat dalıdır” diyen Şevket Efendi, bütün zorluklarına rağmen bu sanatı taşrada ihya ve icra eden vefakâr bir sanatkârımızdır. Erzurum yöresinde birçok ev ve işyerinde onun yazıları bulunmaktadır.

Yazarken çok seri kalem kullandığı dikkat çekmektedir. Bunda “*serîü'l-kalem*” olması ile meşhur Halim Efendi'den meşk etmesinin tesiri muhtemeldir. Celî yazılarda daha başarılı olduğu, cami yazılarından ve levhalarından anlaşılmaktadır. Cami yazılarını çoğunlukla; yazacağı mekâna, ibâreyi tebeşirle tespit ettikten sonra fırça ile doldurarak yazmıştır ki, oldukça zor bir iştir. Özellikle Abdurrahman Gazi Camii (Resim 9). (Türbe Camii) ve Yeni Mahalle Mehmed Akif Camii'ndeki yazıları sade ve güzel bir görünüm sergilemektedir. Ayrıca İspir Yeni Camii yazıları da onun celî eserleri arasında ayrı bir güzellik taşır. Tuğra formunda pek çok isim ve ibâre yazmıştır (Resim 10) Cam üzerine yıldız ve değişik renkteki boyalarla tatbik ettiği levhaları görülmeye değer kıymettedir. İstiflerinde hep farklı arayışlar içinde olduğu gözlenmektedir.

Suudi Arabistan Kralı Faysal'ın Şevket Efendi'nin yeğeni vasıtasıyla yaptığı siparişi üzerine onun sağlığında yazmaya başladığı Kur'an-ı Kerim'in 20 cüzünü bitirmiş olup, sıhhatinin elverdiği ölçüde ikmâlîne çalışmaktadır. Hocası Mehmed Şevket Efendi'nin : “Evlâdım! Kur'an-ı Kerim yazarsan ikmâl etmeden kimseye gösterme” vasiyetinden dolayı maalesef bu Kur'an-ı Kerim'i görmek mümkün olamadı.

Şevket Efendi, sanatta mümarese yoluyla ele meleke kazandırmaya ilişkin olarak hocalarından öğrendiği ve kendinin de tatbik ettiği bir metodu şöyle tarif etti: “Bir hattat, yazı yazmadığı ve elinin boş olduğu zaman, kalem tutan üç

parmakla, küçük bir balmumu parçasını ileri-geri yuvarlarsa, elinin melekesini artırır". Kanaatimizce bu pratik, parmak uçlarındaki sinirlerin hassasiyetini artırma ve elin sıcaklığını muhafaza etme noktasında faydalı olabilir.

03.07.2001 tarihli görüşmemizde bu konuda Uğur Derman Bey, "*Hasan Rıza Efendi'nin oğlu Süreyya Saltuk Bey, Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin ladeñ denilen bir maddeyi Şevket Efendi'nin söylediği gibi elinde yuvarladığını bana anlatmıştı*" diyerek, eski hattatların böyle bir uygulamaları olduğunu ifade etti.

Eserleri :

Özel koleksiyonlarda bulunan levhaları ve mezar taşlarına hakkedilmiş yazılarından başka, camilerdeki eserleri şöyle sıralanabilir :

A- Aşkale'de bulunan celi sülüsle yazılı eserleri;

1. Şafak Mahallesi Camii: Kapı üstünde "âyet-⁹ "سلام عليكم طيبتم فادخلوها خالدين" i kerimesi, kubbe ve kuşak yazıları, Cami iç duvarlarında asılı bulunan sac üzerine müdevver Lafzatullah, İsm-i Nebî, Hulefâ-i Râşidîn ve Haseneyn levhaları.

2. Çarşı Camii: Celi sülüsle, kubbede İhlas sûresi, mahfil duvarlarında levha halinde Cin Sûresi 18, Saff Sûresi 13, Hûd Sûresi 88, "الهي خالقى ارحم بكاى" yazılı bir dua cümlesi, "تقبل توبتى واغفر خطائى" yazılı hadis-i şerif, kubbenin oturduğu pandantifleri taşıyan dikdörtgen düz kemer alınlıklarında satırlar halinde Zümer Sûresi 53 ve Tevbe 18. ayetleri, Lafzatullah, İsm-i Nebî, Hulefâ-i Râşidîn, Haseneyn levhaları.

3. Yeni Camii: Bu camideki yazılardan yalnız kubbe yazısı kalmıştır. Aynı zamanda Şevket Efendi'nin uzun süre çalıştıktan sonra emekli olduğu bu

⁹ "...Selam size! Tertemiz geldiniz. Artık ebedî kalmak üzere girin buraya, derler". Zümer 73.

Camiin yazıları, maalesef Cami derneği marifetiyle (!) 1992 yılında tamirat esnasında boyanarak yok edilmiştir.

4. Çimento Fabrikası Camii: Kubbede

“قل انما انا بشر مثلکم یوحى الی انما الھکم الہ واحد”¹⁰ âyet-i kerimesi, Lafzatullah, İsm-i Nebî, Hulefâ-i Râşidîn ve Haseneyn levhaları.

5. Kıbrıs Mahallesi Camii: Yalnızca kubbede İhlas Sûresi yazılıdır.

6. Emek Mahallesi Camii: Kapı üstünde “سلام علیکم طبتم فادخلوها خالدين” âyet-i kerimesi, mihrap üzerinde ise, “فول وجهک شطر المسجد الحرام” âyeti yazılıdır.

7. Aşkale Çiftlik Köyü Camii:

“قل یا عبادى الذین اسرفوا علی انفسهم لاتقنطوا من رحمة الله”¹¹

âyet-i kerimesi, kubbede Osmanlıca meâlî ile birlikte, mihrap üzerinde ise “فول وجهک شطر المسجد الحرام”¹² âyet-i kerimesi, Lafzatullah, İsm-i Nebî, Hulefâ-i Râşidîn ve Haseneyn levhaları.

8. Aşkale Dere Köyü Camii: Lafzatullah, İsm-i Nebî, Hulefâ-i Râşidîn ve Haseneyn levhaları.

B- Aşkale dışında bulunan celî sülüs eserleri :

1. Kandilli Merdiven Köyü Camii: Celî sülüsle kubbede İhlâs Sûresi, kuşakta Esmâü'l-Hüsna, yazısı, Lafzatullah, İsm-i Nebî, Hulefâ-i Râşidîn ve Haseneyn levhaları.

¹⁰ “De ki: Ben, yalnızca sizin gibi bir beşerim. (Şu var ki) bana, İlah'ınızın, sadece bir İlah olduğu vahyolunuyor. Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, iyi iş yapsın ve Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın”. Kef Sûresi 110.

¹¹ “De ki: Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir”. Zümer Sûresi 53.

2. İspir Olukbaşı Camii: Celî sülüsle kubbede Nur Sûresi 35. âyet, kuşakta Esmâü'l-Hüsna, Lafzatullah, İsm-i Nebî, Hulefâ-i Râşidîn ve Haseneyn levhaları.

3. İspir Yeşilyurt Köyü Camii: Kubbede İhlâs Sûresi, kuşakta Esmâü'l-Hüsna, Lafzatullah, İsm-i Nebî, Hulefâ-i Râşidîn ve Haseneyn levhaları.

4. Tortum Uzunkavak Köyü Camii: Kubbede İhlâs Sûresi, Lafzatullah, İsm-i Nebî, Hulefâ-i Râşidîn ve Haseneyn levhaları.

5. Uzundere Merkez Camii: Kubbede İhlâs Sûresi, kuşakta Âyete'l-Kürsi¹³ ve "قل الخير فلا فاسكت" hadis-i şerifi. Lafzatullah, İsm-i Nebî, Hulefâ-i Râşidîn ve Haseneyn.

6. Erzurum Abdurrahman Gazi Camii: Celî sülüsle kubbe ana merkezde tuğra Besmele, onu dairevî olarak kuşatan İhlâs Sûresi, kuşakta Tevbe Sûresi 18. âyet-i kerimesi paftalı olarak yazılıdır. Lafzatullah, İsm-i Nebî, Hulefâ-i Râşidîn ve Haseneyn levhaları.

7. Yeni Mahalle Mehmet Akif Camii: Kubbenin merkezinde dairevî celî sülüs besmele, onun etrafında beş defa tekrarlanan dairevî "قل كل يعمل على شاكلته" âyet-i kerimesi, kuşakta Esmâü'l-Hüsna yazılıdır. Çatıdan sızan sular sebebiyle kuşak yazılarının birçok yeri tahrip olmuştur.

8. Çamlık Mahallesi Köy Hizmetleri Camii: Kubbede "لا تفتنوا من رحمة الله" ayet-i kerimesi, kuşakta Esmâü'l-Hüsna. Bu camiin yazıları hemen hemen yok olmaya yüz tutmuştur.

¹² "...Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir..." Bakara Sûresi 144.

¹³ "Allah. O'ndan başka ilâh yoktur; O, hayydir, kayyümdür...." Bakara Sûresi 255.

9. Terminal Camii: Kubbede “قل يا عبادة الذين اسرفوا على انفسهم لاتقنطوا من رحمة الله” ayet-i kerimesi ve yine dairevî Osmanlıca meâli, kuşakta Esmâü'l-Hüsnâ, mihrap üzerinde celî sülûs tuğra besmele, Lafzatu'llah, İsm-i Nebi, Hulefâ-yi Râşidîn ve Haseneyn.

10. Ankara Emek Mahallesi Hamidiye Camii: Kubbede

“قل يا عبادة الذين اسرفوا على انفسهم” ayet-i kerimesi ve yine dairevî Osmanlıca meâli, kuşakta Esmâü'l-Hüsnâ, mihrap üzerinde celî sülûs tuğra besmele, Lafzatu'llah, İsm-i Nebi, Hulefâ-yi Râşidîn ve Haseneyn.

11. Ankara Telsizler Camii. Kubbe, kuşak, Lafzatu'llah, İsm-i Nebi, Hulefâ-yi Râşidîn ve Haseneyn.

12. Mersin Erdemli'ye bağlı Tömük kasabası Aşağı Tömük Camii: Kubbede “انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الآخر”¹⁴ ayet-i kerimesi, Esmâü'l-Hüsnâ, Lafzatu'llah, İsm-i Nebi, Hulefâ-yi Râşidîn ve Haseneyn.

13. Yukarı Tömük Camii: Kubbede “انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الآخر” ayet-i kerimesi, Esmâü'l-Hüsnâ, karşılıklı duvarlarda celî ta'likle “الكاسب حبيب الله” hadis-i şerifi ve bir başka ibare, Lafzatu'llah, İsm-i Nebi, Hulefâ-yi Râşidîn ve Haseneyn.

14. Kars Çimento Fabrikası Camii: Kubbe, Lafzatu'llah, İsm-i Nebi, Hulefâ-yi Râşidîn ve Haseneyn.

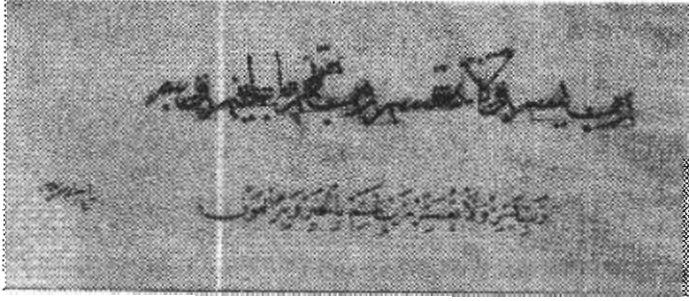
¹⁴ “Allah'ın meşitlerini ancak Allah'a ve ahiret gününe iman eden, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler îma eder...” Tevbe Sûresi 18.

Sonuç:

Sanatın kazandırdığı ahlakî erdemlilik ziyadesiyle üzerinde fark edilen ve günümüzde yaşayan en yaşlı hattatlardan biri olan Şevket Efendi, hocası Mehmed Şevket Efendi ile beraber, XX. yüzyılın en mümtaz hattatlarından olan Hamid ve Halim Beylerden de istifade etmiştir.

Mehmed Şevket Efendi başta olmak üzere bir çok hattatın yazıları, Şevket Efendi'nin koleksiyonunda yer almaktadır. İstanbul 'da bulunduğu yıllar içerisindeki tekâmül seyri memleketine döndükten sonra yavaşlamıştır denebilir. 1955- 1960 yılları arasında yazmış olduğu hatlar daha güzel ve estetik kıymeti hâizdirler. O da bu gerçeği, "*Ben İstanbul'a gidip geldikten sonra yazımın değiştiğini fark ediyorum*" diyerek dile getirir ve sanat muhitinin yetişen sanatçılar için ne kadar gerekli olduğunu vurgular.

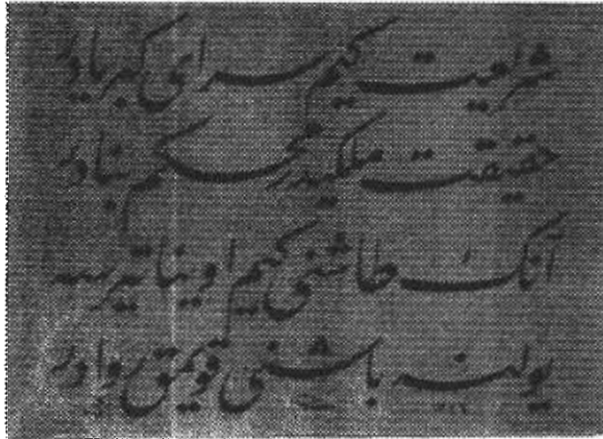
Son söz olarak şunu söyleyebiliriz; İstanbul'da kalmış olsaydı yazısı daha ileri bir seviyede ve hat sanatına hizmeti de şimdikine kıyasla pek ziyade olabilirdi.



Resim 1. Halim Hoca'nın 1960 (1380) yılı Ramazan Bayramının 2. günü Şekket Efendi'ye yazmış olduğu sülüs-nesih meşk



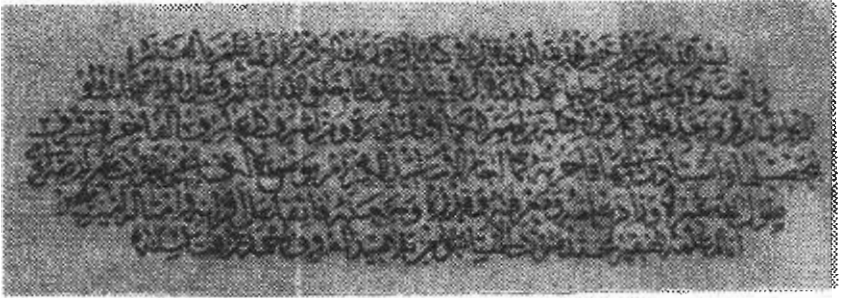
Resim 2. Şekket Efendi'nin 1958 (1378) tarihli ta'lik bir yazısı



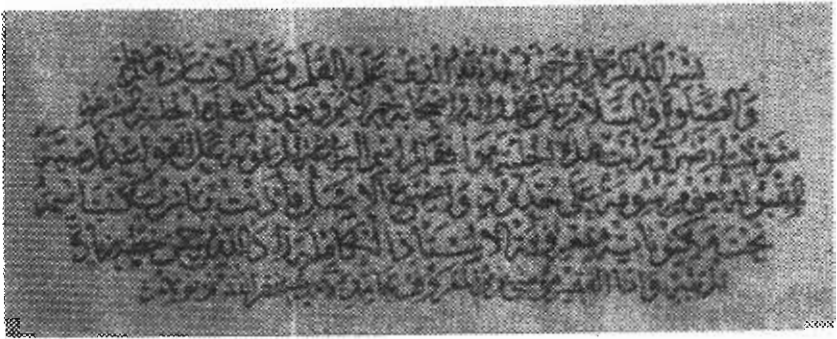
Resim 3. Hamid Aytac Bey'e ait celi ta'lik bir kıta



Resim 4. Şeyket İfendi'nin İcazenamesi



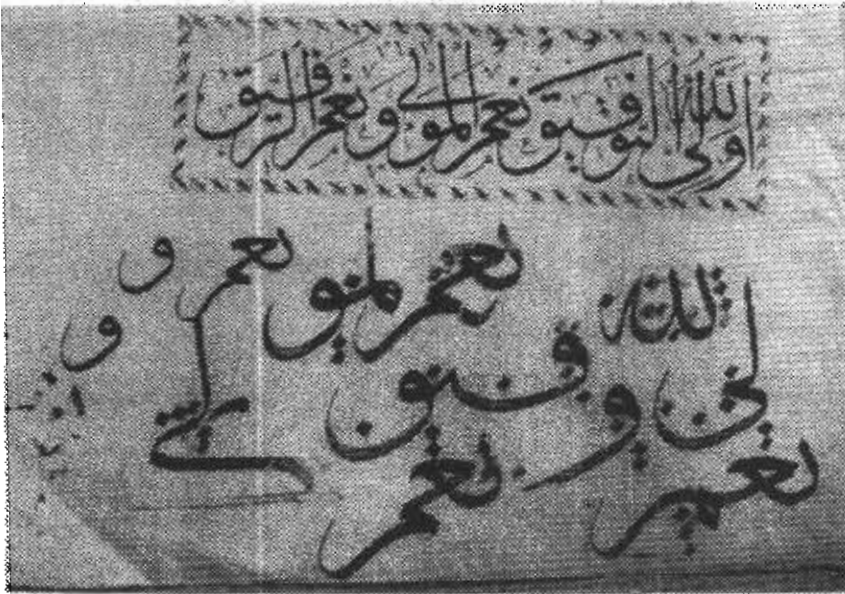
Resim 5. Şekket Pektaş I fendi'nin İcazethâneyi tasdik satırları



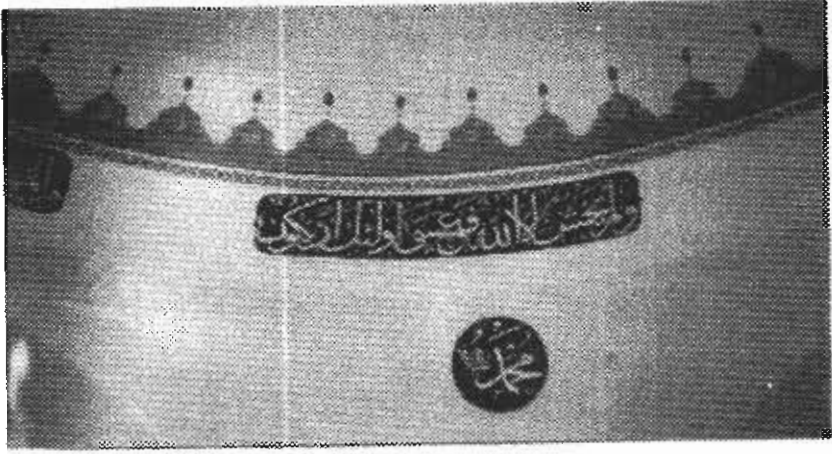
Resim 6. Hamid Aytay'ın İcazethâneyi tasdik satırları



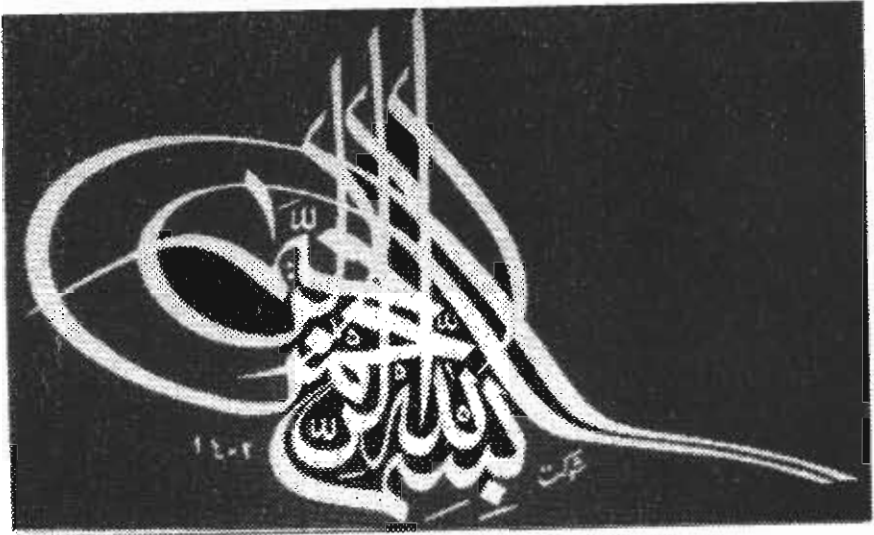
Resim 7. Şekket Pektaş Efendi'ye ait sülüs bir yazı



Resim 8. Şekket Efendi'nin yazdığı sülüs bir istilâ ve hocasının çıkartması



Resim 9. Abdurrahman Gazi Camii Yazılarında Bir Numune



Resim 10. Şekket Üfendi'nin bir müddet dersine devam ettiği Hanud Aytaç'ı takliden yazdığı Fuğra Basmale

SÜT AKRABALIĞI

*Arş. Gör. Dr. H. Murat KUMBASAR**

Rada` (Süt emmek): ra-da-`a kökünden mastar olup lügatte, "memeden emmek" manasındadır. İstılahta ise, en az dokuz yaşında olan bir kadının sütünü, vakt-i mahsusta bir çocuğun midesine girmesidir. Bu kadın ister bakire, ister ölü, ister hayız görmemiş olsun müsavidir. "İrda" süt emzirmek, "inürada'a" ve "rida" ise iki çocuğun aynı memeden süt emmesidir.¹

Konunun İslâmi açıdan detayına girmeden önce, anne sütü hakkında kısa bilgi vermede fayda mülahaza ediyoruz. Süt, "yeni doğan yavruyu beslemek için dişi memeli canlıların salgıladıkları bir sıvıdır" şeklinde tarifi edilmektedir. Bu genel tanım, farklı branş ve ihtisas alanlarına göre değişiklik göstermektedir. Meselâ, bir beslenme uzmanı, sütün en mükemmel gıda olduğunu söyleyecektir. Fakat modern araştırmalar, vücudun ihtiyacının çok kompleks olduğunu, alınan gıdalarda 30 çeşit farklı maddenin bulunması gerektiğini, bu maddelerin hepsinin bir gıdada bulunmasının mümkün olmadığını, ancak sütün hepsini değil ama çoğunu içerdiğini ortaya koymaktadır. Sütün besleme değerini göstermek amacıyla, canlıların en hızlı büyüme devresinde yalnız sütle beslenmesi, bunun en güzel misali olarak gösterilebilir. Yeni doğan bir çocuk, doğum ağırlığının iki misli ağırlığına ilk

*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Öğretim Elemanı

¹ Rağıp İsfahani, *Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Marife, Beyrut, ts. s. 196; Konevi Kasım, *Enisü'l-Fukaha*, Daru'l-Vefa, Cidde, 1987, s. 152; Şirbini, Muhammed, *Muğni'l-Muhtac*, Eser Kitabevi, İstanbul, 1985, III: 414; Ebü Ceyb Sa'di, *Kamûsu'l-Fikhî*, Daru'l-Fikr, II.bs. Dimaşk, 1988, s. 149; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul, 1998, s. 379

altı ay zarfında anne sütü ile beslenerek ulaşmaktadır. Bu yönüyle bebeklik döneminde sütün mükemmel bir gıda olduğu söylenebilir. Ancak, sütün yavrunun ergin hale gelinceye kadarki döneminde tam bir gıda olmadığı, bazı elementlerin noksanlığı sebebiyle birtakım hastalıkların (anemi vb) oluştuğu müşahede edilmiştir. Çünkü bu canlıların kanlarındaki hemoglobin azalmaktadır. Bu maddenin azalmasına sebep ise, sütte, yeterli derecede bakır ve demirin mevcut olmamasıdır.²

Süt C ve D vitaminleri açısından fakirdir. İnsan sütü, inek sütünden 2-3 misli daha fazla C vitamini ihtiva etmekte ve hiçbir kayba uğramadan çocuk tarafından alınmaktadır. Bununla beraber inek sütünün önemli bir kısmı hava ile temasında oksitlenmek suretiyle yok olmaktadır. Sütte demir ve bakırın azalmasına karşılık, yeni doğan ve sütle beslenen yavruların hızlı büyümelerinin sebebi, karaciğerlerinde bu elementleri depo etmiş olarak dünyaya gelmeleridir. Depodaki mineraller, belli bir periyot müddetince yalnız sütle beslenmelerine yardım etmektedir.³

Kimyagere göre süt, çok kompleks bir sıvıdır. Hiç kimse sütte mevcut olan maddelerin ya tamamını bilmemekte ya da bilinen maddeler hakkında fazla bilgiye sahip olmamaktadır. Buna rağmen analizciler sütte mevcut maddeleri altı grupta değerlendirmektedirler. Bunlar su (%87), yağ (%3.9), süt şekeri-laktoz- (%4.9), kazein (%2.9), albümin (%0.6), kül (%0.7) maddeleridir. Yeni doğan çocukların beslenmesinde insan ve inek sütünün kullanıldığı bilinmektedir. Bu iki sütün bileşimleri karşılaştırıldığında farklı oldukları göze çarpınmaktadır. Inek sütü, insan sütüne göre fazla miktarda kazein ve kül, az miktarda albümin ve laktoz ihtiva etmektedir. Bu sebeple öteden beri inek sütü sulandırılarak bebeğe verilmekte, kazein ve kül konsantrasyonu

² Herrington B.I. Süt ve Sütün İşlenmesi (çev. Ahmet Kurt), Ankara Üniv. Basımevi, Ankara, 1968, s.15-18.

³ Herrington, s.17-18

ayarlanmaktadır. Şüphesiz bu sulandırma laktoz, yağ ve albümin konsantrasyonunun azaltılmaktadır. Her canlıya en mükemmel gıda, kendi annesinin sütüdür. Bu, insan yavrusu için de böyledir diğer canlıların yavruları için de böyledir. Şurası unutulmamalıdır ki yedeğinde demir, bakır vb maddeleri getirmiş olan yeni doğmuş yavru, sütü alınca süt onun için mükemmel bir gıda olmaktadır. Mamafih inek sütü ile bebekleri beslerken, bu sütün buzağılar için en iyi bir gıda olduğu unutulmamalıdır.⁴

Araştırmacıların ortak kanaati şudur ki sütün bütün özellikleri, henüz ortaya çıkarılmış değildir. Sütün çocuk üzerinde oluşturduğu fizyolojik tesirleri, bugün tamamen inkişaf etmiş değildir. Süt, muamına oluşunu hala devam ettirmekte ve üzerinde çalışmalar sürmektedir. Meselâ, bir araştırmaya göre, eğer anne rahatsız edilerek heyecanlandırılmışsa ondan süt emen çocukta aynı şekilde ıstırap duymaktadır. Bilindiği gibi korku anında, kana bazı hormonlar karışmakta ve bu suretle vücuda yayılarak fizyolojik bazı reaksiyonların meydana gelmesi temin edilmektedir. Eğer bu hormonlar süte geçecek olurlarsa sütü alan çocuklarda, annelerinde olduğu gibi reaksiyonların meydana gelmesi mümkündür.⁵ Hasta olan bebekler ve prematürel (erken doğanlar) dahil olmak üzere, ilk 6 ayda bebek için en uygun gıda, sadece anne sütüdür. Anne sütü, bebekle anne arasında duygusal bağı artırır. Bu bağ, annenin bebeğine daha yüksek sorumlulukla bağlanmasına yol açtığı gibi, aynı zamanda bebeğin dış dünya ile olan ilişkilerini de daha uyumlu hale getirir. Şurası da bugün artık kesin olarak bilinmektedir ki, anne sütü, beyin gelişimine katkıda bulunmaktadır. Zira beyin hücreleri için gerekli yağ oranları, en iyi anne sütü ile sağlanmaktadır. Uzmanlar, anne sütündeki yağ asitlerinin beyin gelişimini artırdığını savunmaktadır. Nitekim anne sütü alan bebekler, daha sağlıklıdır. Anne sütü, bebeğin bağışıklık sisteminin en büyük destekçisidir. Bebeklerin en

⁴ Herrington, s.21-29

⁵ Herrington, s.28

sık yakalandığı enfeksiyon hastalıklardan olan kulak ve solunum yolu enfeksiyonları, anne sütü alanlarda daha az görülmektedir. Bunun dışında; menenjit, idrar yolu enfeksiyonu, ishal, şeker hastalığı gibi kronik hastalıklar, alerjik hastalıklar -egzama, astım, gıda alerjileri- anne sütü alanlarda daha az görülür. Bağışık sistemi yeterince gelişmemiş prenatüre bebekler, anne sütünden özellikle çok yarar görürler. Emziren annede ise meme kanseri, yumurtalık kanseri ve kemik erimesi daha az görülür. 6 aydan fazla emziren annelerde gebelikte alınan kilonun verilmesi daha kolay olur ve ruhsal olarak bu anneler kendilerini daha iyi hissederler. Çocuklarının daha sağlıklı olup, daha az hastalanması, anneler için ek bir mutluluk kaynağıdır.⁶

Amerikan Pediatri Akademisi, sütünün az veya çok oluşuna bakmadan annelere çocuklarını bir sene emzirmelerini tavsiye etmektedir. Yeni doğan bir bebeğin anne sütünden başka hazmedebileceği, daha besleyici ve daha kolay hiçbir besin yoktur. Anne sütü ile beslenen bebeklerin ağız, çene ve diş yapıları daha hızlı ve sağlam gelişir. Düzenli anne sütü üreten hormonlar, anneye rahatlatıcı bir etki yaptığı gibi bebeğe de rahat ve sıcak bir bakım sağlar. Anne sütü daima bulunabilir, daima sıcak ve daima sterilidir.⁷

“Süt” hakkında bu kısa malumatı verdikten sonra, kendi annesinin sütünün dışında başka kadınların sütünün emilmesiyle oluşan “süt anne” konusuna geçebiliriz. Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere, çocuklarda özellikle bebeklerde anne sütünün fizyolojik olarak büyüme ve gelişmelerinde büyük bir önemi haizdir. Bu fizyolojik etkinin yanında psikolojik ve ruhî etkilerinin olduğu da inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Kanaatimizce, İslâm hukuku da bütün bu etkileri dikkate alarak, süt emenle-emziren arasında bir

⁶ Yaşar Altın, **Anne Sütü**, İnternet, AnneCocuk.com, s.1-2

⁷ Anonim, **Bebek Beslenmesi**, İnternet, Bebek.com Copyright 2000

akrabalık ve karabet tesis etmiştir. Yalnız, bu akrabalık bağı, sadece evlenme yasağı ile sınırlı tutulmuştur.

Süt, çocuğun midesine ister ağzından ister burnundan ulaşsın ya da kendisine meme veya biberon ile verilsin eşittir. Akrabalığın oluşması için, Hanefî ve Malikîlere göre sütün az veya çok olması arasında fark yoktur. Çünkü Hanefî ve Malikîlere göre ilgili ayet ve hadislerde süt emme mücerret olarak kullanılmıştır. Herhangi bir süre ve miktar söz konusu değildir. Ayrıca süt emmek, haram kılmanın kendisine taalluk ettiği bir fiildir. Dolayısıyla bunun azı ve çoğu arasında fark yoktur. Diğer taraftan azı ile de çoğu ile de süt emen, kendisine süt emzirenin bir parçasını alması fiili, tahakkuk etmektedir. Şafîî, Hanbelî ve Zahirîlere göre ise, en az beş doyurucu ve fasıllı emmekle süt akrabalığı oluşur. Çünkü bu mezheplere göre de, eti geliştiren ve kemiği kuvvetlendiren dolayısıyla emziren kadının parçası ve cüz'ü olabilen süt emme, en az bir gün süt emmekle gerçekleşir ki bu da beş kere emmedir. Ayrıca bu fakihlere göre, emmenin sayısını, Hz. Peygamber açıklamıştır. "Bir-iki defa emmek haram olmaz"⁸ ve Hz. Aişe'den naklen "Kur'an-ı Kerim'den indirilen ayetler arasında "bilinen on defa süt emmek, haram kılar" şeklinde bir cümle de vardı. Sonra "bilinen beş defa emmek"le neshedildi. Resulullah vefat ettiğinde bunlar okunuyordu."⁹ hadisleri bunu ortaya koymaktadır. **Süt müddeti**, Ebü Hanife'ye göre otuz ay, yani iki buçuk yıl, Ebü Yusuf, Muhammed ve Züfer'e göre iki yıldır. Malikîlere göre ise, iki yıl veya iki yıl iki aydır. Şafîî ve Hanbelîlere göre iki yıldır. Zahirîlerde ise belli bir müddet yoktur. **Süt emme veya emzirmenin hükmü**, nikahın haram olmasıdır.¹⁰

⁸ Müslim, (Rada'-17), II 1073

⁹ Müslim, (Rada'-24), II 1075

¹⁰ Cessas Ebubekr Ahmed b. er-Razi, **Ahkâmü'l-Kur'an**, Daru'l-hayat-Türas, Beyrut, 1985, III 65 vd. Kâsânî Alaüddin Ebubekr, **edâtu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi**, Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut, ts., IV 6 vd.; İbn Hümmam Muhammed b. Abdilvahid, **Fethu'l-Kadir 'ale'l-Hidüye**, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts., III 439 vd.; İbn Kudame Muvaffakuddin Ebi Muhammed, **Mugnâ**, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1972, IX 191 vd.; İbn Rüşt Muhammed b. Ahmed, **Bidâyetü'l-**

Çağdaş hukuka göre ise, süt emme ve emzirmeden dolayı akrabalık meydana gelmemekte, süt kardeşliği ve süt anneliği oluşmamakta, dolayısıyla evliliğe engel bir durum ortaya çıkmamaktadır. Nitekim Sami Selçuk, bu hususu şöyle ifadelemeye çalışır: "Çağcıl bilime göre, aynı anneden süt emenler kardeş olamazlar ve bu, evliliğe engel değildir".¹¹ Gerçekten bu durum İslâm hukuku ile Çağdaş hukuk arasındaki en mühim farklardan birisidir. İslâm hukukunun "evlenemezler" dediği ve evlenseler dahi aralarını ayırdığı bir çiftti. Modern hukukun "evlenmelerine engel yoktur" diyerek uygun bulması, üzerinde durulması ve incelenmesi gereken bir konu olsa gerektir.

Kur'an Kerim'de ise süt emzirme ve süt akrabalığı ile ilgili yedi ayet bulunmaktadır.

"Anneler çocuklarını iki bütün yıl emzirirler. (Bu hüküm) emmeyi tamam yaptırmak isteyen(erkekler) içindir."¹² Ayetin devamında anne-baba iki seneden evvel inmeden kesmek isterlerse, karşılıklı istişare ile rıza gösterineleri şartıyla, bunun mahzuru olmayacağı ifade edilmektedir.

"Sütten ayrılması da iki yıl (sürmüştür.)"¹³ Ayetin zahirinden emzirme müddetinin azamisinin, iki yıl olduğu anlaşılmaktadır. İmamcyn (Ebu Yusuf ve Muhammed) ile İmam Şafii bu görüştedir. İmam-ı Azam ise Ahkaf suresindeki "...Onun bu taşıması ile sütten kesilmesi (müddeti) otuz aydır"¹⁴ ayeti ile otuz aya kail olmuştur. Bu ayetin tefsirinde, hamileliğin en az müddetinin altı ay

Müctehid, Kahraman Yay., İstanbul, 1985, II 29 vd; Şirbini, III 414 vd; İbn Hazm Ebu Muhammed Ali b. Ahmed **Muhallâ**, (thk.) Hasan Zeydan Talebe) Mektebetü'l-Cumhuriyyeti'l-Arabiyye, Kahire, 1980, XI 169 vd; Kahraman Yay., İstanbul, 1985, II 30 vd, Bilmen Ömer Nasuhi, **Hukuku İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu**, Bilmen Yay: İstanbul, 1985, II 81; Zeydan Abdülkerim, "Süt Akrabalığı" (çev: Hasan Güleç), Nesil Dergisi, c.II, sy.7, 1978, s.sy (52-55), s.52; Zuhavli Vebbe, **Fukhu'l-İslâmî ve Edilletuhu**, III bs, Daru'l-Fikr, Dimaşk, 1989, VII 697 vd.

¹¹ Selçuk Sami, **Zorba Devletten Hukukun Östünüğüne**, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 1999, s.70.

¹² Bakara, 2 233.

¹³ Lokman,31 14.

¹⁴ Ahkaf,46 15.

olduğuna işaret olduğu belirtilmektedir. Çünkü hamilelikle süt emmenin toplamının otuz ay olduğu, bunun iki yılının emzirme müddeti geriye kalan altı ayında hamilelik müddeti olduğu anlaşılmaktadır. Akıl ve tecrübeler de buna işaret etmekte olup, ceninin oluşması için belli bir zaman geçmesi gerektiğini, bunun da en az altı ay olduğunu söylemektedir. İmam-ı Azam'ın, ilgili ayette hem hamileliğin hem de süttten kesilmenin otuz ay olduğuna dair görüşü mevcut olduğundan emzirme müddetinin otuz ay olması şüphesi bakidir. Binaenaleyh süt hakkındaki evlenme yasağının ihtiyaten otuz aya dikkat gerekir.¹⁵

“(Boşadığınız) kadınlarınız eğer (kendilerinden olan evlatlarınızı) sizin faidenize emzirirlerse, onlara ücretlerini verin. Aranızda (bu hususta) güzelce müşavere edin. Eğer güçlüğe uğrarsanız, o halde (çocuğu) onun (hesabına) bir başka (kadın) emzirecektir.”¹⁶

“Musâ`ın anasına: Onu emzir, ona karşı bir tehlike gelirse kendisini denize bırak, (boğulacağından) korkma, (firakından) kederlenme. Çünkü biz onu yine sana geri döndüreceğiz. Hem onu peygamberlerimizden biri de yapacağız diye vahyettik.”¹⁷

“Biz daha evvel süt analar(ın sütünü emmeyi) haram etmiştik.”¹⁸

“Süt emziren (süt) analarınız ve süt hemşireleriniz (süt cihetinden süt kız kardeşleriniz) size haram edildi.”¹⁹

Kurtubî, Musa (AS) ile ilgili ayeti tefsir ederken, buradaki haram kılmanın, “engelleme” şeklinde haram kılma olduğunu, yoksa bunun şer`i

¹⁵ Razi, Fahrüddin Muhammed b Ömer, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, Darü'l-Kütübü'l-İlmüyye, Beyrut, 1990, XXVIII 14; Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yay. Hlfs. bv, 1971, VI:3845 ve 4343-4346.

¹⁶ Talak, 65 6

¹⁷ Kasas, 28 7

¹⁸ Kasas, 28 12

¹⁹ Nisa, 4 23

manada bir haram kılma olmadığını belirtmektedir.²⁰ Ayet-i kerimelerden anlaşıldığına göre sütün oluşması ne kadar fitrî ise emme ve emzirmenin olması da, o kadar fitridir. Yine aynı şekilde, karabetin ve akrabalığın meydana gelmesi de tabiidir.

Hz.Peygamber (SAV) süt hakkında şu hadisleri buyurmaktadır: "Kemüğün sertleşmesine ve etin oluşmasına sebep olan emmeden başka emme yoktur."²¹ "Bir emme veya iki emme harâm kılınmaz."²² "Ukbe b. Hâris'ten rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: Bir kadınla evlendim. Bunun üzerine, siyah bir kadın gelip, "ben ikinizi de emzirmiştım" dedi. Hemen Hz. Peygamber'e varıp, ona, falanla evlendim, siyah bir kadın gelip yalan yere "ben ikinizi de emzirmiştım" dedi. Bunun üzerine peygamber benden yüz çevirdi Ben de karşısına geçip, o yalan söylüyor dedim O da, "Sizi emzirdiğini iddia ettiği halde bu evlilik nasıl olur? Ondan ayrıl!" buyurdu."²³ Bu konuda genel prensip şu hadisle konulmuştur: "Nesepten dolayı haram olanlar süt emmekten dolayı da haram olurlar."²⁴

O günün Mekke toplumunda süt anne geleneği vardı. Bizzat anne, kendi çocuğunu emzirmiyor, emzirmeye için süt anne arıyordu. Hz. Peygamber kendi annesinin göğsünden süt emmemişti. Ebû Leheb'in cariyesi Süveybe, onu emzirmek için görevlendirildi. Süveybe, Hz. Hamza'yı da emzirmişti. Hz.Peygamber'e Hz. Hamza'nın kızıyla evlenmesi teklif edildiğinde, süt

²⁰ Kurtûbî, Muhammed b Ahmed, **Cami'ü'l-Ahkâm'l-Kur'an**, Darü'l-Kütübü'l-İlmüyye, Beyrut, 1988, XIII 170.

²¹ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, **es-Sünen**, Çağrı Yay. II.bs, İstanbul, 1992, (Nikâh-8) I 549

²² Müslim b. Haccâc Kureyşî, **Sahîhu Müslim**, Çağrı Yay. II.bs, İstanbul, 1992, (Radâ'-17), II 1074

²³ Buhârî Muhammed b. İsmail, **Sahîhu'l-Buhârî**, Çağrı Yay. II.bs, İstanbul, 1992, (Nikâh-23), VI 126.

²⁴ Buhârî, (Nikâh-20), VI 125; Müslim, (Rada'-1), II 1068

kardeşinin kızıyla evlenmesinin yasak olduğu gerekçesiyle bunu reddetmişti.²⁵ Kanaatimizce bu durum, Hz. Peygamber'in süt konusundaki hassasiyetinin bir misalidir.

İslâm hukukçularının çoğuna göre, bir annenin kendi çocuğunu emzirmesi menduptur. Ancak çocuğun kendi annesinden başkasının sütünü emmemesi.

başka bir süt anne bulunamaması.

çocuğun babasının olmaması

kendisinin de süt anne tutabilecek bir malının bulunmaması

durumlarında anne, çocuğunu emzirmeve zorlanır. Bu istisnalar dışında anne çocuğunu emzirmekten kaçınırsa, babanın süt anne tutması gerekir.²⁶ Çünkü Nisa sûresi 233 ayetin devamında, annesinin giyim-kuşam dahil bütün masraflarının buna ücret de dahil olmak üzere babanın ekonomik durumuna göre mükellefiyetin kendisinde olduğu ayrıca başka bir süt anne tutulabileceğinden ve ona ücret verilebileceğine dikkat çekilmektedir.²⁷

Süt akrabalığının evlenmeye engel teşkil etmesi, İslâm hukukuna özgü bir durumdur. Yaptığımız incelemelerde özellikle Dinler Tarihi kaynaklarında (hususen, hukukuyla yaşayan dinlerden Yahudilik de dahil olmak üzere) süt akrabalığı, evlenme engeli olarak kabul edilmemektedir.²⁸ Sadece İslâm hukukunda, süt emme yolu ile de akrabalık doğmakta ve bu, evlilik manîlerinden biri olmaktadır. Türk Medenî Kanunu önce 92 ve 112/3

²⁵ Hamidullah, Muhammed, "Hz. Peygamberin Süt Kardeşleri, (çev: Fahreddin Atar), İslâm Medeniyeti Mecmuası, İrfân Matbaası, İstanbul, 1973, sv.34, s.3-4.

²⁶ Döndüren Hamdi, **Alle İlmihali**, Altınoluk Yay. Eramat Matbaacılık, İstanbul, 1995, s.311.

²⁷ Yazır, Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Neşriyat, by. ts. II 797.

²⁸ Tevrat, **Kitabı Mukaddes**, Levîliler Bah.18-21, Zafer Matbaası, İstanbul, 1991, s.117-121

maddelerinde bu engeli kabul etmiş ama daha sonra bu engel, kanundan çıkarılmıştır.²⁹

Süt akrabalığı, nesebin haram kıldığı kimselerle evlenmeyi haram kılar. Bunların şümülünü “Emenin emzirene nefsi, emzirenin emene nesli haramdır” ifadesi belirlemektedir. Buna göre sütü emen çocuk, emzirenin bütün yakınları ile akraba olmakta ve onlarla evlenememektedir. Fakat bu akrabalık, evlenememe ile sınırlıdır. Yani süt emmeyle oluşan akrabalık, nass (ayet-sünnet) ile sabit olan hususlara özeldir. binaenaleyh bütün yönleriyle nesebe eşit değildir. Nafaka, miras, velayet vb. neseb hükümleri sabit olmaz.³⁰

Hanefilere göre, bir kere emmekle haramlık sabit olur. Şafîlere göre ise, beş defa emmekle sabit olur. Hanefilerin delili; süt emmenin haramlığı, kadının bir parçası olması sebebiyledir. Çünkü süt, çocuğun gıdasıdır. Gıda bir kere müdesine ulaştınca onun bir parçası olduğu anlaşıldığından haramlık sabit olur. Şafî ise bu meselede Hz Peygamberden rivayet edilen “Süt emme beş defa ile sabit olur”³¹ hadisiyle hüküm çıkarmıştır.³²

Süt emmenin müddeti; yukarıda da belirttiğimi/ gibi Ebu Hanife'ye göre otuz aydır. Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre ise iki yıldır. Şafî de iki yıl olduğu görüşündedir ve bunu şöyle savunmaktadır: İnsan bütün cüzleriyle muhteremdir. Sütü de onun bir parçası olduğu gerekçesiyle, muhteremdir. Bunun etini ve sütünü yemek haramdır. Ancak İslâm, bebek için anne sütü elzem olduğundan dolayı sütü, ona mubah kılmıştır. Çünkü onun yaratılışı, anne sütü dışında gıda almasına elverişli değildir.. İslâm, işte bundan dolayı süt emme ve emzirmeyi mubah kılmıştır. Çocuk iki yaşına ulaştınca

²⁹ Savmen Ferit-Elbir Halid, **Türk Medenî Hukuku**, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1957, III 340. Karuman Hayrettin, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, Nesil Yay. İstanbul, 1991, I 260.

³⁰ Bilmen, II:82; Belik İzzeddin, **İslâmî Hayat (Minhacü's-Salihin)** (çev: Salim Ögüt ve ark), İklim Yay., İstanbul, 1992, II 316

³¹ Müslim, (Rada'-6), II 1075

³² Zemahşeri Mahmut b.Ömer, **Ruûsü'l-Mesâil** (thk., Abdullah Nezir Ahmet), Darü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut, 1987, s.443-444

başka gıdalar almaya elverişli hale gelir. Bu sebeple iki yıl emzirmeye uygun bulunmuştur.³³

Süt, su vb. sıvılarla karıştığında Hanefilere göre çokluğa itibar edilir. Süt çoksa haramlık sabit olur, azsa haramlık gerçekleşmez. Şafii'ye göre çok da olsa az da olsa haramlık sabit olur.³⁴

Hanefilere göre ölü kimsenin sütüyle haramlık gerçekleşir. Şafii'ye göre gerçekleşmez. Hanefiler görüşlerini şöyle savunmaktadırlar. Süt de (emilen kadından) bir parça olduğu için haramlık gerçekleşir. İnsanın ölü veya hayatta olmasının farkı yoktur. Şafii ise ölüden ayrılan sütün diriden ayrılan süt gibi değerlendirilemeyeceğini savunmakta. İslâmın yasağının sadece dirileri kapsadığını beyan etmektedir. Ölülerini kapsadığını da söylemesinin ancak istidlal ve kıyas olacağını, halbuki bu konuda kıyasın yeri olmadığını belirtmektedir.³⁵

Süt akrabalığı konusu incelenirken, bunun fizyolojik, psikolojik ve hatta sosyolojik boyutlarının da değerlendirilmesinin gerekliliği kanaatindeyiz. Sütün genler üzerinde tesirinin olup-olmadığını, uzmanlarının araştırmalarına bırakmakla beraber süt emziren anne ile süt emen çocuk arasında duygusal bir ilişkinin varlığı, inkar edilemeyecek bir gerçektir. Yine aynı şekilde süt kardeşler arasında da aynı ilişkiden söz edilebilir. Hülâsa, süt akrabalar yani anne, baba, dede, nine vs. arasında bu ilişkinin az veya çok varlığından şüphe edilmemelidir.

Emzirmenin ikrar ve şahitlikle sabit olduğunda İslâm hukukçuları arasında ihtilaf yoktur. Fakat şahitlerin sayısında ihtilaf vardır. Bazı fakihlere göre bir kadının şahitliği de kabul edilmektedir. Gerek ikrarla gerekse şahitlikle süt emzirmenin sabit olmasında bu meselenin istisna edilmesine, özenle

³³ Zemahşeri, s.444-445

³⁴ Zemahşeri, s.445-446.

³⁵ Zemahşeri, s.446-447

dikkat edilmesi gerekmektedir. Aksi halde uygun evliliğin olmamasına, bundan daha da önemlisi yok yere ailelerin bozulmasına ve dağılmasına ineydan verilebilir. Burada şahıtlere düşen en mühim görev, emzirmenin nasıl vuku bulduğunu ve emzirme zamanını iyice açıklamaktır. Emzirme fiili gerçekleştiğinde mutlaka kayda geçirilmelidir. Özellikle hastanelerde yapılan doğumlar neticesinde anne sütü dışında süt verilmesi halinde, hangi kadından süt alındığının kayıt altına alınmasına dikkat edilmelidir. Hastane veya doğumevi yetkilileri "süt anne" dosyası oluşturabilirler. Süt veren annelere ücret dahi verilebilir. Çünkü süt emzirme karşılığında ücret alınabileceğinde şüphe yoktur. Ancak hastanede veya evde emziren süt annenin kim olduğunu, süt anne de kime süt verdiğini ve çocuğun kimliğini bilmeli hatta yetkili kurumları bilgilendirilmelidir.³⁶

Şurayı önemle belirtmek isteriz ki, süttten oluşan evlenme yasağının illeti, henüz tam olarak tespit edilememiş olsa bile bunun, Allah'ın emri ve iradesi olduğunu kabul etmek ve O'nun iradesini tartışına dışında tutmak gerekir.³⁷ Fakat emzirme sebebiyle haram oluşun hikmeti hususunda şunlar söylenebilir: Emen çocuk, kadının sütünü emmesiyle sanki onun bir parçası veya kendi öz çocuğu gibi olur. Emzirme dönemi ilk iki yaşla sınırlı olduğu için ve bu yaşlarında alınacak gıdaların da et ve kemik gelişimine fevkalade katkı sağlaması sebebiyle fizyolojik etki sağladığı bir gerçektir. Bu maddî katkı yanında manevî katkısı olduğu da muhakkaktır. Çünkü emzirme, anneliğin en büyük özelliklerindendir. Anne, hürmete layıktır ve hürmet görnesi gerekir. Kadının kendi nesebinden olmayan bir çocuğu emzirmesi, aralarında anne-çocuk ilişkisine dayalı muhabbeti gerektirmesi, bu yüzden akrabalığın oluşması tabii ve akıldır.

³⁶ Zeydan, s.54; Döndüren, s.320;

³⁷ Duğer Şamil, "İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri I", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXXIX, s.5y (175-232), Ank.Üniv.Basımevi, 1999, s.216.

Kur'an'da kimlerle evlenmenin haram olduğu ve bunun dışında kalanlarla evlenmenin helal olduğu açıklanmıştır. Amca, dayı, teyze, hala çocukları ile evlenmek helaldir. Günümüzde akraba evliliğinin sakat doğumlara sebebiyet verdiği iddiası hararetle savunulmaktadır. Halbuki bu iddia, bütün sakat doğumlara oranlandığında çok cüz'î kalmaktadır. Diğer bir ifadeyle fazla yekûn teşkil etmemektedir. Eğer akraba evliliğinde sakat doğumlar oluyorsa bunu, eşler arasında kan uyumsuzluğunda belki bundan daha da önemlisi süt kardeşlerin evlendirilmesinde aramak gerekir. Çünkü yakın akraba arasında emzirme, çokça görülmekte ve gereken önem verilmediğinden süt kardeşler birbiriyle evlendirilmektedir. Tıp ilminden, ileride bu gerçekleri gün yüzüne çıkaracağı ümit edilmektedir.³⁸

Kadınların zaruret olmadıktan sonra başkasının çocuğunu emzirme konusunda hassas olmaları gerekir. Çünkü emzirme durumu ileride onarılması mümkün olmayan huzursuzluk ve rahatsızlık çıkarabilir. Belki ailelerin parçalanmasına veya yok olmasına sebep olabilir. Buna rağmen yine de emzirmişse yukarıda değindiğimiz üzere unutulmasına meydan vermemek için mutlaka kayıt altına alınması gerekmektedir. Bununla beraber emziren annelerin her yönden sağlıklı olmalarına dikkat edilmelidir. Rastgele kadınların emzirmelerinin, birçok yönden sakıncalı olacağı gözden irak tutulmamalıdır.³⁹

Anne sütünün çocuğun maddî yönden gelişmesine katkı sağladığı kadar manevî yönden de katkı sağladığı muhakkaktır. Gıdaların ruhî yapının üzerindeki olumlu veya olumsuz tesirleri az-çok bilinmektedir. Başka bir kadının sütünü emen çocuk, bir bakıma onunla manevî bir irtibat kurmuş olmaktadır. Annenin ruhundan bir bağ, çocuğun ruhuna uzanmakta, kopması zor bir ilgi kurmaktadır. Bu nedenle kadını saygın bir konumda değerlendiren

³⁸ Pehlivan Rauf, **Büyük Kadın İlmihali**, Milsan Basın, İstanbul, 1998, s.377-378

³⁹ Mavsili Abdullah b. Mahmüd b. Mevdüd, **El-İhtiyar li-Ta'libi'l-Muhtâr**, Çağrı Yay, İstanbul, 1980, III/120; Bilmen, II/92

İslâm, süt evladıyla evlenmelerini haram kılmıştır. Süt emen çocuk, kadının süt evladı olduğu gibi kocasının da süt evladı olmakta, çocuklarının süt kardeşi sayılmaktadır. Bu sebeple, nesep cihetiyle nikâhı harâmı olanlar süt cihetiyle de haram olmaktadır.

Sonuç: İslâm hukukçularının çoğuna göre, evliliği harâm kılan süt emmede aranan şartları özetlersek:

1-Sütü veren ister bakire, ister evli, isterse kocasız olsun, kadın sütü olması gerekir.

2-Sütün, mideye ulaştığının kesin olması gerekir. Mideye ulaşmanın da ağız ve burun yoluyla olması icap eder. (Beslenme gayesiyle yapılan enjeksiyonda da mahremiyetin oluşacağı görüşü mevcuttur.)

3-Sütün başka bir şey ile karışmaması, karıştığı zaman da çoğunluğun sütte olması gerekir.

4-Çocuğun iki yaşını geçmemesi gerekir.

5-Süt emmenin en az bir defa olması gerekir.

Belirlenen bu maddelerden her birinin mezhepler bağlamında, değişik değerlendirmesi ve izahı mevcuttur. Detaylarına fazla girmeden görüş ve ihtilafların özetlendiği beş maddeyle iktifa ediyor, süt akrabalığı hususunda yapılacak bir düzenlemede, zamanın şartları ve gerçekleri istikametinde, mezheplerin farklı görüş ve içtihatlarından istifade edilebileceği kanaatindeyiz. Şurasını önemle belirtmek isteriz ki; süt akrabalığı mutlaka “evlenme manileri” içine tekrar alınmalı, yaratılmış en iyi bildiğine ve tanıdığına inandığımız Yaratan'ın, onun hakkında koyduğu bu yasağa, dikkat edilmelidir.

KAYNAKÇA

- Anonim. **Bebeğin Beslenmesi**, İnternet. Bebek.com. Copyright 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. **Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu**, Bilmen Yay. İstanbul, 1985.
- Belik, İzzeddin. **İslâmî Hayat (Minhâcû's-Sâlihîn)** (çev: Salim Ögüt ve ark). İklim Yay. İstanbul, 1992.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. **Sahîhu'l-Buhârî**, Çağrı Yay. II.bs. İstanbul, 1992.
- Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. **Ahkâmu'l-Kur'an**, Daru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî. Beyrut, 1985.
- Dağcı, Şamil. **"İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri I"**, Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXXIX, s.sy(175-182). Ank. Üniv. Basımevi, 1999.
- Döndüren, Hamdi. **Aile İlimhali**, Altınoluk Yay. Eramat Matbaacılık, İstanbul, 1995.
- Ebû Ceyb, Sa'dî. **el-Kamûsu'l-Fıkhî**, Daru'l-Fıkr, II.bs. Dımaşk, 1988.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. **es-Sünen**, Çağrı Yay. II.bs. İstanbul, 1992.
- Erdoğan, Mehmet. **Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Rağbet Yay. İstanbul, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. **"Hz. Peygamberin Süt Kardeşleri"**, (çev: Fahreddin Atar) İslam Medeniyeti Mecmuası. İrfan Matbaası, sş.34, s.sy(3-5). İstanbul, 1973.
- Herrington, B.I. **Süt ve Sütün İşlenmesi** (çev: Ahmet Kurt), Ankara Üniv. Basımevi, Ankara, 1968.
- İbn Hünam, Muhammed b. Abdilvahid. **Fethu'l-Kadîr 'ale'l-Hidâye**, Daru'l-Fıkr, Beyrut, ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. **Bidâyetü'l-Müctehid**, Kahraman Yay. İstanbul, 1985.
- İbn Hazın Ebû Muhammed Ali b. Ahmed **el-Muhallâ**, (thk) Hasan Zeydan Talebe) Mektebetü'l-Cumhuriyyeti'l-'Arabiyye, Kahire, 1980.
- Karaman, Hayrettin. **Mukayeseli İslâm Hukuku**, Nesil Yay. İstanbul, 1991.

- Kâsânî. Alaüddin Ebu Bekr. **Bedâiu's-Sanâi fî Tertibü's-Şerâi**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye. Beyrut. ts.
- Kurt. Ahmet. **Süt İşleme Teknolojisine Giriş**, Atatürk Üniv. Basımevi, Erzurum. 1987.
- Kurtûbî. Muhammed b. Ahmed. **el-Cami' li-Ahkâmî'l-Kur'an**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye. Beyrut. 1988
- Mavsîlî. Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. **El-İhtiyar li-Ta'fîli'l-Muhtâr**, Çağrı Yay. İstanbul. 1980.
- Müslim b. Haccâc el-Kureşî. **Sahîbu Müslim**, Çağrı Yay. II.bs. İstanbul. 1992.
- Pehlivan. Rauf. **Büyük Kadın İlmihali**, Milsan Basın. İstanbul. 1998.
- Rağîp el-İsfahanî. **el-Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'an**, Daru'l-Marife. Beyrut. ts. Konevî Kasın. **Enîsü'l-Fukahâ**, Daru'l-Vefa. Cidde. 1987
- Razî. Fahrüddin Muhammed b. Ömer. **et-Tefsîrû'l-Kebîr**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye. Beyrut. 1990.
- Saymen Ferit-Elbir Halid. **Türk Medenî Hukuku**, İsmail Akgün Matbaası. İstanbul. 1957.
- Selçuk. Sami. **Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne**, Yeni Türkiye Yay. Ankara. 1999.
- Tevrat. **"Kitab-ı Mukaddes"**, Levililer Bab 18-21. Zafer Matbaası. İstanbul. 1991.
- Yaşar. Altan. **Anne Sütü**. İnternet. Anne-Cocuk.com.
- Yazır. Muhammed Hamdi. **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Yay. III.bs. by. 1971.
- Yıldırım. Celal. **Kaynaklarıyla İslâm Fıkhı**, Uysal Kitabevi. Konya. ts.
- Zemaşerî. Mahmud b. Ömer. **Ruûsü'l-Mesâil** (thk: Abdullah Nezir Ahmet). Daru'l-Beşairi'l-İslâmiyye. Beyrut. 1987
- Zeydan. Abdülkerim. **"Süt Akrabalığı"** (çev: Hasan Güleç), Nesil Dergisi. c. II. sy. 7. 1978.
- Zuhaylî. Vehbe. **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu**, III.bs. Daru'l-Fıkr. Dımaşk. 1989.

ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

*Mehmet KAZAR**

1. Hayatı

Erzurumlu İbrahim Hakkı, 18 Mayıs 1703 (1115 Muharrem'in ilk Cuması) tarihinde Erzurum'a bağlı Hasankale'de dünyaya gelmiştir.¹ Doğum tarihi Marifetname'de şöyle belirtilir:

Hicretin tarihi bin yüz on beş oldu ol bahâr
Kal'a-yı Ahsende İbrahim Hakkı doğdu zâr²

Babası Derviş Osman Efendi, annesi ise Hz. Peygamber (s.a.v.)'in soyundan Şerife Hanife Hatun'dur.³

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın şeceresi, onun soyunu baba tarafından, on birinci yüzyılın akıncı Türklerine kadar çıkarmaktadır. Ataları önce bilgin ve din adamı olarak Bağdat sultanlarının hizmetine girerler, daha sonra Moğol istilası sonunda Fırat bölgesine göç ederler. Bir müddet sonra da Erzurum'un Hasankale'sine yerleşirler.⁴

* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

¹ Amil Çelebioğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, s.1.

² Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetname, Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul 1330, s. 514.

³ Çelebioğlu, a.g.e., s.1.

⁴ Hayrani Altıntaş, Marifetname'de Tasavvuf, İstanbul 1981, s. 25.

Erzurumlu İbrahim Hakkı Marifetname'sinde doğumunu şöyle anlatır:

“Ma'lûm olsun ki, Derviş Efendi merhûm unsurunda mütehayyir ve mağnûm kalmıştır ve târîh-i hicret bin yüz on beşinci seneye bâliğ olmuştur. Pes ol Muharreminin iptidâ cuma gecesi tedbir-i unsur için sıdk ile istihâre kılmıştır ve rû'yâsında terk-i dünyâ ve taleb-i Mevlâ ile me'mûr olmuştur ve uyandıktan seyhâta koyulmak ve mürşid-i kâmil bulmak arzusuyla dolmuştur ve ol sabâh-ı yevm-i cuma zuhra sâatinde tulû-ı şems ile beraber onun bir oğlu dünyaya gelmiştir. İsmi ve resmi İbrahim Hakkı olmuştur. Cân u cismi, aşk u şevkle dolmuştur. Kedürât-ı cismâniyyeden ve âfât-ı rûhâniyyeden inâyet-i Hak ile selâmet bulmuştur.”⁵

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın ana tarafından Hz. Peygamber (s.a.v.)'e bağlandığına dair iki adet belge vardır. Bunlardan birincisi H. 1038 yılında yazılan Kındığılı Seyyid Dede Mahmud'un soy köküne ait eski bir şecere sureti, ikincisi ise “Tambul” adlı tomar halindeki el yazması bir defterdir.⁶

İbrahim Hakkı'nın doğumundan sonra babası, seyahat etmek ve bir mürşid bulmak arzusuyla Hasankale'den Erzurum'a gelir. Habîb efendiden tasavvuf ilmini, dervişlik kemalini tamamlar. Derviş Osman Efendi, iki sene kendine mürşid arar. Bu arada İbrahim Hakkı'nın annesi Hanife Hatun vefat eder.⁷

Babası, henüz yedi yaşında yetim kalan İbrahim Hakkı'yı amcalarına teslim ederek mürşid aramak için Siirt'in Tillo bucağına gider, orada Şeyh İsmail Fakirullah'a mürid olur.⁸ Ona tam bağlanarak orada kalır. Derviş Osman Efendi, artık sekiz yıldır aradığı şeyhini, sürur ve huzurunu bulmuştur.⁹

⁵ İ.Hakkı, a.g.e., s.515.

⁶ Sami Önal, “190. Ölümlük Yılında Erzurumlu İbrahim Hakkı”, Türk Kültürü, Sayı: 95. (Eylül, 1970), s.39.

⁷ Önal, a.g.e., s.40.

⁸ Çelebioğlu, a.g.e., a.y.

⁹ Altıntaş, a.g.e., s.26.

İbrahim Hakkı, daha beş yaşındayken babasından ve diğer mahalli öğretmenlerden ders almaya başlar.¹⁰ Erzurum'da Sarı Gümrükçü Derviş Efendi'den aylığı otuz kuruştan özel dersler alır. Fakat onu asıl yetiştiren yer Tillo'daki Şeyh İsmail Fakirullah Tekkesi'dir.¹¹ İbrahim Hakkı, baba ve annesinden feyiz alarak ahlâken çok şey kazanmıştır.¹²

Dokuz yaşına kadar Hasankale'de kalan İbrahim Hakkı H 1124 (M.1712)'de amcası Şeyh Ali ile birlikte babasının yanına gitmek üzere memleketinden ayrılır. Amca-yeğen, uzun ve yorucu bir yolculuktan sonra Tillo'ya varırlar; Devriş Osman Efendi, oğlu ve kardeşini çok iyi karşılar. Onları Şeyh İsmail Fakirullah ile tanıştırır. Bu hususları İbrahim Hakkı Marifetname'sinde şöyle anlatır:

“Amcam Şeyh Ali ile Tillo'ya varıp azîz babam Osmân Efendiyi görüp Hazret-i Şeyh'in şerefli didârıyla mûşerref olduğum esnâda bir gece rû'yâmda görmüştüm ki, semâ yüzünde havâ beyaz serçelerle dolmuştur. Cümlesi halkın üzerine hücum ile gelmiştir. Bana hamle edenleri, peder efendi üzerimden def edici olmuştur. İllâ bir serçe fırsat bulup sağ koltuğuma sokulmuştur. Sabahı pederime söyledikte anda eliyle tâûn eseri bulmuştur, benim tâûnlu olduğumdan gâyet mahzûn olmuştur. Beş gün habersiz yatıp altıncı gece gözüm açıp gördüm ki, pederim ağlamakta ve Hazret-i Şeyh başım ucuna gelmiştir. Hızır gibi imdadıma erişip, elin kaldırıp bana duâ kılmıştır. Hemen ol demde cânım hayat, cismim şifâ ve kalbim safâ bulmuştur.¹³

¹⁰ Önal, a.g.e., a.y.

¹¹ Pertev Demirhan, “İbrahim Hakkı Hazretlerinin Büyüklüğü ve Marifetname'nin Değeri” Tarih Yolunda Erzurum, Sayı: 13-14, (Kasım 1962), s.4.

¹² Önal, a.g.e., s.40.

¹³ İ.Hakkı, a.g.e., s.520.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, dokuz yaşındayken Şeyh İsmail Fakirullah'ın önünde diz çökmüş ve ondan çeşitli bilgiler öğrenmiştir.¹⁴

İbrahim Hakkı, alet ilimlerini ve yüksek ilimleri Erzurum alimlerinden öğrenmiştir. Farsça'yı da Erzurum müftüsü Hazık Muhâmmed efendiden tahsil etmiştir.¹⁵

İbrahim Hakkı'nın Tillo'daki mutlu günleri babasının ölümüne kadar sürer. Derviş Osman Efendinin ölümü onu derin bir üzüntüye boğar. Babasının ölümünden sonra şeyhine bağlılık ve hizmetine bir müddet daha devam eder ve 1720 yılında Tillo'dan Erzurum'a döner. Molla Mehmed, Ali Çelebi ve Mahmud adlı amcalarından en büyüğü olan Molla Mehmed'in yanında sekiz sene kalır.¹⁶

1728 yılında tekrar Tillo'ya dönen İbrahim Hakkı dokuz yaşındayken başladığı tasavvufi hayata yeniden gömülür.¹⁷ Bu müridlik dönemi şeyhinin ölümüne kadar devam eder.¹⁸ Şeyhinin yanında bulunduğu süre içerisinde İbrahim Hakkı sırasıyla bazı manevi derece ve görevleri ihraz etmiştir ki, bunları şöyle sıralayabiliriz: Dergaha yeni girenlere sıfat olarak verilen "Nevniyazcılık", medrese ve tekkede bulunan meydanı ve onun etrafındaki hücreleri temizleyenlere sıfat olarak verilen "Meydancılık" ve Şeyhin vekilliğine kadar yükselenlere sıfat olarak verilen "Nakiplik".¹⁹

İbrahim Hakkı'nın şeyhine karşı sevgi ve saygısı sonsuzdur. Hayatının sonuna kadar onun müridi olmakla övünür, ondan aldığı bilgi, ilham ve eğitim sayesinde değerli eserler ortaya koyduğunu söylerdi.²⁰ Bu hususu Marifetname'de şöyle belirtir:

¹⁴ Mehmet Önder, *Anadolu'yu Aydınlatanlar*, Yapı ve Kredi Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1973, I, 145-146.

¹⁵ Bursalı M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yayınevi, İstanbul, tsz., I, 90.

¹⁶ Çelebioğlu, a.g.e., s.3.

¹⁷ Altıntaş, a.g.e., s.28.

¹⁸ Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, *Erzurum Şairleri*, İstanbul 1927, s. 49.

¹⁹ Altıntaş, a.g.e., s.27.

²⁰ Önal, a.g.e., s.40.

“Ol mürşid-i kâmil bu câhil ü gafil gulâmın irşad edüp iktiza eyledikçe birer ikişer hikmet buyurmuş, nice işaret ve beşâretle gönül ilaçların duyurmuştur. Gönül emrâzından sıhhat buldukta, muhabbetiyle anı içeriye almıştır. Ol veçhile tevhd ü tevekkül ve tevfiż ü tahammül ve teslîm ü rıza riyazına dahil olmuştur”.²¹

İbrahim Hakkı Şeyhinin ölümünden sonra 1735 yılında Tillo’dan tekrar Erzurum’a döner. Otuz üç yaşına geldiği sıralarda kültürlü hünere ve güzel bir kadın olan Firdevs hanımla evlenir. İsmail Fehim ve Ahmed Naîmî adlarındaki iki oğlu bu hanımdan olmuştur.²²

İbrahim Hakkı babasının da imamlık ettiği Yukarı Habib Efendi Camii’nde imam hatip olarak vazife yaparken 1738 yılında ilk defa olarak hacca gider. Dönüşte yine aynı görevine devam eder.²³

İkinci evliliğini Fatma hanımla yapan İbrahim Hakkı, üçüncü evliliğini Belkis hanım ve dördüncü evliliğini de Züleyha hanımla yapar.²⁴

1747 yılında İstanbul’a gelen İbrahim Hakkı, Sultan I. Mahmud ile görüşmüş Padişahın takdirini kazanmakla saray kütüphanesinde çalışmasına izin verilmiştir.²⁵ Ayrıca bu vesileyle müderrislik etmesi uygun görülüp kendisine Erzurum’daki Abdurrahman Gazi zaviyedarlığı tevcih edilmiştir.²⁶

İstanbul’daki araştırma ve incelemelerini bitiren İbrahim Hakkı 1753 yılında Erzurum’a döner ve 1754 yılından itibaren kıymetli eserler vermeye başlar.²⁷ Erzurum’da bir müddet kalan İbrahim Hakkı buradan Tillo’ya gider ve 1194 yılının cemaziyelâhirin’de (22 Haziran 1780) orada vefat eder.²⁸

²¹ İ.Hakkı, a.g.e., s.523.

²² Çelebioğlu, a.g.e., a.y.

²³ Çelebioğlu, a.g.e., a.y.

²⁴ Mesih İbrahimhakkıoğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı, İstanbul 1973, s. 51-57.

²⁵ Onal, a.g.e., s. 41.

²⁶ Çelebioğlu, a.g.e., s.4.

²⁷ Altıntaş, a.g.e., s.28.

²⁸ Altıntaş, a.g.e., s.29.

İbrahim Hakkı vefatından iki yıl önce yazdığı vasiyetnamesinde “Eğer şeyhimin köyünde ölürsem onun kubbesi altına beni gömmeyiniz. Onun ayak tarafı evladı için kalsın. Beni babam Osman Efendinin kabrinin arkasındaki sahraya defnedin” demiş olmasına rağmen şeyhin oğlu Mustafa Fani Efendi, İbrahim Hakkı’yı çok sevdiği şeyhinden ayırmamak için teberrüken babasının türbesine gömdürmüştür. Türbesi bugün de ziyaretgâh olarak kullanılmaktadır.²⁹

2. Kişiliği

Erzurumlu İbrahim Hakkı, ilim ve tasavvuf zevkini, ilk defa babasından aldığı gibi, ilk eğitim ve öğrenimini de babasından görmüştür. İbrahim Hakkı gibi babası Osman Efendinin hayatı da tasavvufi bir ortam içinde geçmiştir.³⁰

İbrahim Hakkı’nın “hilm ü haya” mâdeni diye nitelendirdiği babası, sarf u nahv, tefsir, hadis, akâid, fıkıh gibi dini ilimleri daha genç yaşta okumuştur. Derviş Osman Efendi, okumayı, ilmi sevmekle beraber, bilhassa tasavvufi eserler okumaya meraklı bir zât idi.³¹ İbrahim Hakkı, babasının yaşadığı manevi hayat sayesinde tasavvufa girmiştir. Bu da bize göstermektedir ki, ailenin etkisi dini davranışların kazanılmasında en kesin ve belirli sebeptir.

Okuma zevki gibi yazarlık kabiliyetini de babasından almış olan İbrahim Hakkı, daha küçük yaşlardayken oyunu terk edecek kadar, okuma ve öğrenme kabiliyetini, şevk ve azmini göstermiştir. Mesih İbrahimhakkıoğlu’nun belirttiğine göre ilk hocası olan babası bu hususta şöyle demektedir. “... ol kadar zekaveti var idi ki dört buçuk yaşında bir iki ay okuttum. Büyük Hel’eta’ya (insan suresi) çıktı. Cümle ezbere okurdu. Beş kere yüzüne okurdu. Yüzüne bilene değin bakardın ki ezberlemiş. Hatta çok kere yığılır okuturlardı ki, “Bunun kem nazara uğratarısın, bu masumu okutma” derlerdi. Ben de bazı kere murad ederdim ki okutmayayım. Bazı da bu bir nimet-i uzmadır, ne dinlersin halkın sözünü, inşallah tez hıfz eder derdim.

²⁹ Çelebioğlu, a.g.e., s.8.

³⁰ Altıntaş, a.g.e., s.32

³¹ Çelebioğlu, a.g.e., s.8-9.

Çünkü bir zahmet çekmez, ol kadar arzusu vardı ki çok kere oyununu unuttur, durmayıp, dinlenmeyip okurdu. Bazı kere ben naz ederdim ki “okutmam”, gelip elimi öpüp “beni okut” diye rica ederdi”.³²

İbrahim Hakkı'nın babasından sonra şahsiyetinin teşekkülünde asıl büyük tesiri, babası gibi kendisinin de şeyhi olan İsmail Fakirullah göstermiştir. Bazı şiirlerinde şeyhine izafeten “Fakiri” mahlasını kullanan, mührüne bile şeyhinin adını kazdıran, yer yer şiirlerinde ve nesirlerinde, ondan ve menakıbından bahseden İbrahim Hakkı, şeyhi İsmail Fakirullah'a daha çocuk yaşlarda bağlanmış, samimi bir sevgi, hayranlık ve teslimiyetle ona istisab etmiş ve bu tesirle on beş yılını Aydınlar bucağında geçirmiş, şeyhinin torunuyla evlenmiştir.³³

İbrahim Hakkı'nın belirttiğine göre İsmail Fakirullah, Arap asıllı olup Şafii mezhebindedir. Her işini kendi yapan şeyh, üzüm sepetlerini bile kendisi omuzlarında taşırdı. Geceleri uyanık, gündüzleri oruçlu geçirirdi. Oruç tutmadığı zamanlarda birkaç üzüm tanesiyle yetinirdi. Daima Allah'ı düşünür, O'nu zikreder, namaz kılardı; bu ona zevk ve kuvvet veriyordu.³⁴

İbrahim Hakkı'nın şahsiyetinin teşekkülünde tesirleri olan diğer hocalarına gelince, bunların en mühim ikisi Sarı Gümrükçü Derviş ve Hâzık Efendilerdir.³⁵

İbrahim Hakkı'nın şeyhi Fakîrullah için yazdığı şiirlerinden birinin birkaç beyiti, ona karşı duyduğu sevgi ve saygıyı çok açık olarak gösterir.

Aşk-ı bî pervâya mahrem eyledin
Akıldan bigâne kıldın âkıbet

Dâne-i nâçiz idim ben zir-i Hak
Dâneyi yûz dâne kıldın âkıbet

³² İbrahimhakkıoğlu, a.g.e., s.32

³³ Çelebioğlu, a.g.e., s.10.

³⁴ İ.Hakkı, a.g.e., s.504.

³⁵ Altıntaş, a.g.e., s.34.

Cümleden kat' eyledin çün gönlümü
Vâsıl-ı Cânâne kıldın âkıbet

Ey Fakîrullâh bu Hakkı bendeni
Âşık-ı ferzâne kıldın âkıbet³⁶

İbrahim Hakkı, mezheben Hanefi olup, tarikat olarak Nakşi veya Kadîridir.³⁷ Osmanlı Müellifleri'nde şeyhinin Üveysi olduğu zikredilir.³⁸

Eserlerinde devamlı olarak ilmin ehemmiyetine işaret eden, güzel ahlâkı, gönül bilgisini, ilâhî aşkı, dini heyecanı işleyen, öğütleyen İbrahim Hakkı, sözde kalmamış, yazdıklarını bizzat nefsinde yaşamıştır. İlimi tavsiye ederken kendisi de ömrünü bu yolda harcamıştır. Zira İbrahim Hakkı'ya göre marifetin en yüksek derecesi Hakk'ı bilmektir.³⁹ Az yemeyi, az uykuyu, cömertliği, maddeye esir olmamayı tavsiye eden ve bütün tavsiyelerini nefsinde tatbik eden yine odur.⁴⁰

İbrahim Hakkı sadece dini ilimlerde değil, ayrıca tıp, astronomi, coğrafya, matematik, jeoloji, fizyoloji, psikoloji, zooloji, mineraloji, anatomi, geometri gibi birçok konuda bilgi sahibi hatta uzmandır.⁴¹

Hayrunnisa Çavuşoğlu'na göre, İbrahim Hakkı, pozitif ilimleri, kitapların yanı sıra Erzurum'dan geçen, Hint'li, Afgan'lı, seyyahlardan öğrenmiştir. Mesela fecr-i şimali (tan vakti aydınlığına benzer bir aydınlığın şimal kutbunda oluşması) hâdisesi vuku bulmuş, İstanbul'daki hocalar kıyamet kopuyor diye cami direklerine

³⁶ İ.Hakkı, a.g.e., s.513.

³⁷ Çelebioğlu, a.g.e., s.11.

³⁸ Bkz., Bursalı M.Tahir, a.g.e. 1, 92

³⁹ Muhammed Ali Ayni, "Şeyh İbrahim Hakkı" Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Sayı: 2. (Mayıs 1332), s.119.

⁴⁰ İ.Hakkı, a.g.e., s.311-315.

⁴¹ "İbrahim Hakkı" Ana Britannica, İstanbul 1994, XVI, 237

sarıldıkları halde İbrahim Hakkı, meteorolojik olayı arkadaşlarıyla birlikte korkusuzca seyretmiştir.⁴²

Tasavvuf ilmi, "kalpler, gönüller ilmidir" diyen İbrahim Hakkı, bu konudaki asıl gayeyi özet olarak şöyle ifade eder. "Tasavvuf öyle bir ilimdir ki, Hak Teâlâ'nın sıfatlarından ona vüsul cihetiyle bahseder, tasavvuf kulda Mevla muhabbetine sebep olan bir ilimdir. Bu ilme varis olan kalbini mâsivadan temizler. Zira tasavvuf, kişinin kendi kalbini mâsiva muhabbetinden kesip ancak Mevla muhabbetine bağlamasıdır. Ahlâkı süsleyerek, mizacı iyiye ve güzele tebdil ederek daimi zikir ve tam teveccüh ile yakınlık makamına ve huzura yetmektir. Amma 555/1160 tarihinde ehl-i tasavvuf on iki fırka olmuştur. Bunlardan sadece birisi şer-i serif'e uymakla hidayet bulmuş ve diğer on biri bid'at yollarının yolcusu ve sapıklıkta helak olmuştur."⁴³

İbrahim Hakkı, Erzurum ve çevre şairlerinin en zengin ve kıymetlilerinden biridir.⁴⁴ Bir hayli manzum eserleri bulunan İbrahim Hakkı, şair olarak daha çok "toplum için sanat" görüşünü temsil edenlerdendir. Çok yönlü bir ilim adamlığı vasfı yanında, onun aynı zamanda bir mürebbi ve müşid olmasıyla da şiirlerinde tekniğin ihmal edilmiş görünmesi bir bakıma tabii karşılanmalıdır. Zira bu ve benzeri üstün insanların şiir ve nazımları özgün ve şöhetten ziyade din yolu tâliplerinin irşâdı içindir. Bu bakımdan İbrahim Hakkı'nın da bazı mısra ve beyitlerinin yanında genellikle manzumeleri tekke şiirinin teknik ve muhteva hususiyetlerini taşımaktadır.⁴⁵

İbrahim Hakkı'nın en çok sevdiği veya tesiri altında kaldığı şairlerden başta, Mevlâna, Yunus Emre, Fuzûli ve Niyâzi-i Mısrî'yi, zikredebiliriz. Onun gerek divânında gerekse diğer eserlerinde olsun tamamen te'lif mahiyetinde

⁴² Hayrunnisa Çavuşoğlu, "Erzurumlu İbrahim Hakkı", Türk Kültürü, Sayı: 120, (Ekim, 1972), s. 53-54.

⁴³ İ.Hakkı, a.g.e., s.452.

⁴⁴ Fındıkoğlu, a.g.e., s.49.

⁴⁵ Çelebioğlu, a.g.e., s.17-18: Toplumsal şiir ve nesir sanatı için bkz. İbrahim Yılmaz, "Sanatsal Söylemde Şiir ve Nesir" Dini Araştırmalar. Eylül-Aralık 1998 (c.1, sayı.2) s.213-220.

olanların haricindeki şiirleri nazire, serbest tercüme veya yer yer iktibas şeklindedir.

Aynı zamanda bir eğitimci ve terbiyeci olan İbrahim Hakkı genellikle eğitim ve terbiyenin etkisi ve insanı yüceltmesi üzerinde durmuştur.⁴⁶ İbrahim Hakkı eserlerinde ahlâkî ve içtimâî vecize addedilebilecek sözler serdedir.⁴⁷

İbrahim Hakkı Hac ve İstanbul yolculuğunun yanında Mısır matbaalarında eserlerinin tab-ı için de seyahatler yapmıştır.⁴⁸

İnsanı et ve kemik yığınının dışında mütalaa eden İbrahim Hakkı, hikmetin alâmetleri ile ilgili görüşünde “Hakk’a tevvekkül, tevfiz, teslim ve rıza”yı yol şartı olarak kabul ederken, halka güzel ahlakla, alçak gönülle, şefkatle muamelede bulunmayı hikmetin alâmeti olarak saymaktadır.⁴⁹ Ona göre tevvekkül, bedeni ibadetle kalbi Allah’a bağlamaktır.⁵⁰

Gerek nazımında gerek nesrinde olsun, dil ve üslup bakımından olduğu kadar, İbrahim Hakkı, Türkçe yönünden de başarılıdır. Çok yönlü ve renkli şahsiyetini üslubunda da görmek mümkündür. İbrahim Hakkı’nın nesri ve Türkçe’si, nazımından daha üstündür.⁵¹

3. Eserleri

İbrahim Hakkı’nın eserlerinin adedi hakkında farklı görüş ve ifadeler vardır. Fakat bizzat müellifin kendisi İnsâniyye adlı eserinin sonunda yazdığı bir makalede beşi ana, onu tâli derecede on beş kitap yazdığını söyler.⁵² İbrahim

⁴⁶ Bedü Şahsuvaroğlu, “Türklerde Ansiklopediler”, Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, Cilt: 25. İstanbul 1976, s.22.

⁴⁷ Faik Gözübüyük, “Marifetnameden”, Türk Yurdu, Sayı 282, (Mart, 1960), s.41.

⁴⁸ Sadrettin Pasinliler, Hasnakefeli İbrahim Hakkı Hazretleri, Tarih Yolunda Erzurum, Sayı 5-6 (Mart-Nisan, 1960), s.13.

⁴⁹ Feyyaz İbrahimmakkıoğlu, “İbrahim Hakkı ve Gönül”, Fikir ve Sanatta Hareket, Sayı: 80, (Ağustos, 1972), s.27.

⁵⁰ Ahmed Tüccar, “Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerinin Marifetname’sinde Eğitim Anlayışı”, Tarihi Erzurum, İstanbul, tsz., s.32.

⁵¹ Çelebioğlu, a.g.e., 23.

⁵² Altıntaş, a.g.e., s.35.

Hakkı'nın bir hususiyeti de, yazmış olduğu eserleri çocuklarına ve yakınlarına ithaf etmiş olmasıdır. Şimdi bu beş ana ve ona tali eseri biraz yakından tanıyalım.:

3.1. Divan : İbrahim Hakkı'nın kendi ifadesiyle ilk eseri olan ve şiirlerinin toplandığı divanı 1168 / 1755 tarihinde tertip edilmiştir.⁵³ H. 1263 (17 Mart 1847) de İstanbul'da Mehmet Said matbaasında basılmıştır. Eser 230 sahife olup, ilk otuz sahifesi dua; diğerleri, 8 kaside bir aşkname ve bir na't ihtiva eder.⁵⁴

Bir nevi önsöz olan ilk şiirinde divanın mâhiyeti ve tertip tarihi hakkında bilgiler verilmiştir. Daha çok dini tasavvufi karakterde olmak itibarıyla gazellerini "İlahinâme" veya "vahdetnâme" diye nitelendirmiştir.⁵⁵

30. sahifeden itibaren ilahinâmesi başlar ve 185. sahifede tamamlanır. Bundan sonra onun tevfiznamesine ve tasavvufi diğer şiirlerine rastlanır. Şiirlerinde "Nur-i Mahz", "Hâdim-i Aşk", "Hakk'a Rıza" mahlaslarıyla doğum tarihini 1115 verir. En sonra küçük bir risâle olan "Visalnâme" ile Nakşibendilik hakkındaki övücü satırlar eserin son bölümünü meydana getirirler.⁵⁶

İbrahim Hakkı bu eserini büyük oğlu İsmail Fehim için yazmıştır.⁵⁷

3.2. Marifetname : İbrahim Hakkı, Marifetname'sini 1170/1757 yılında tamamlamıştır. O, bunun dışında birçok eser vermişse de asıl şöhretini temin eden şüphesiz ki Marifetname'dir. Marifetname, zamanında Osmanlı döneminin en çok okunan en önemli eseridir. Sadi Irmak bu eser için şöyle der. "Gerçekten Marifetname Türk dilinin ilk ansiklopedisidir".⁵⁸

Yazıldığı günden bu yana, adeta kutsal bir kitap gibi okunup saklanan Marifetname, muhteva itibarıyla ansiklopedik bir eserdir. Çünkü o, birçok bilim

⁵³ Çelebioğlu, a.g.e., s.26.

⁵⁴ Altıntaş, a.g.e., s.36.

⁵⁵ Çelebioğlu, a.g.e., s.27.

⁵⁶ Altıntaş, a.g.e., a.y.

⁵⁷ Çelebioğlu, a.g.e., s.28.

⁵⁸ Sadi Irmak, "İstanbul Basınında İbrahim Hakkı ve Marifetnamesi", Tarih Yolunda Erzurum, Sayt 9-10, (İstanbul), s.16.

konularını kapsar. Konularının çeşitliliğine rağmen eserin en belli başlı konusu “marifet nazariyesi”dir. Zira marifetullah bu dünya hayatının en yüce bir gayesidir.⁵⁹

Bir mukaddime, üç fen ve bir hâtime olmak üzere beş bölümden meydana gelen bu eser, çeşitli bab, fasıl ve nevilerle genişletilmiştir. Mukaddime kısmının konusu, âlemin yaratılışı, gökler, melekler, cennetler, cennetlikler, livâü'l-hamd, güneş, ay, yıldızlar, güneş ve ay tutulması, kaf dağı, arşın katları, cehennem ve cehennemlikler, Hz. Adem'in yaratılışı ve kıyamet alâmetleriyle ilgilidir.

Birinci fen ise, baş kısımları hikmet, felsefe ve tasavvufia da ilgili olarak, cevherler, arazlar, akıllar, nefisler, gökler, hava, su, ateş, toprak olmak üzere dört unsur, üç çocuk: cansız cisimler, bitkiler ve hayvanlar, mahlûkât ve insanın tekâmülû, devriye, aritmetik, geometri, astronomi ve astroloji, dört unsur üç çocukla ilgili cisimlerin ahvali, atmosfer, hava özellikleri, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanın mahiyeti hakkındadır.

İkinci fen, anatomiyle, insanın vücut yapısıyla, cihanın insanı müşfik bir anne gibi beslemesiyle, dört mizaç ve dört karışımla, insandaki zâhirî ve bâtinî kuvvetler ve hislerle, beden yapısı ve karakter arasındaki münasebetlerle kadınlardaki güzellik hususiyetleriyle, bazı uzuvların seğirmeleriyle, rüya tabirleriyle, kamil insanın âlemin özü olması ve ibadetle rıza bulmasıyla, cimanın, hamamın, ilaç ve gıdaların, yemenin, içmenin, giyinmenin ve süslenmenin âdab ü erkânıyla, ölümün fazileti ve ruhun bedenden ayrılmasıyla ilgilidir.

Üçüncü fen ise, insanın bilgisizlik ve gafletle, hayvana benzemesi, Kur'an'la hidayet, Hz. Peygamber'e tâbi olma, bid'atlardan uzaklaşma, kalbin i'tikâdını düzeltme, gece kalkmanın, az konuşmanın, az yemenin, az uyumanın faziletlerinden, muhabbetullahın nihâi gaye olduğu, Nakşibendiye tarikatının erkânı v.s. konularından bahseder.

⁵⁹ Altıntaş, a.g.e., s.45.

Hâtîme kısmı ise ahlâk ve muâşeretle ilgilidir. Asıl son söz mâhiyetindeki kısmı ise “Hâtîmetü’l-Hâtîme” başlığı altında, manzum ve mensur karışık olarak tevhid, münâcaat bölümlerinden sonra tarih manzumesi ve ferağ kaydıyla son ermektedir.⁶⁰

İbrahim Hakkı Marifetname’sinde evrimden, Darwin’den yıllar önce bahsetmiştir.⁶¹

3.3. İrfâniyye : 1760 yılında, Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere üç dilde kaleme alınan bu eser 495 sahifedir. Birinci bölüm 220. sahifeye kadar Arapça, ikinci bölüm 420. sahifeye kadar Farsça, geriye kalan bölüm ise Türkçe’dir. Bu eser “Nefsini bilen Rabbini bilir” hadisi şerifini açıklamak üzere yazılmıştır.⁶²

Bu eser hakkında İbrahim Hakkı şunları söylemektedir:

Ömrümün hâsılı rûhum gibidir işbu kitâp
Korkum odur ben ölem câhil hayvan’a düşe

İzzetin hakkı için sakla bunu sen yâ Rab
Hayır ile sâhibin yâd eden ihvâna düşe

Elli dokuz değerli eserden seçilerek derlenmiş bu kitabın sonunda bize şu öğütleri verir: “Hiç kimseyi ayıplama, herkese şefkatle bak, hiç kimseden bir şey isteme ve emretme, dış güzellikleri bırakarak güzel ahlakla iç güzelliğe gir”.⁶³

3.4. İnsâniyye: Mecmûatü’l-İnsâniyye fi Marifeti’l Vahdâniyye, İbrahim Hakkı’nın antoloji nev’inden eserlerindedir. Arapça, Farsça ve Türkçe olmak

⁶⁰ Çelebioğlu, a.g.e., s.31

⁶¹ Süleyman Ateş, “Kur’an-ı Kerim’e Göre Evrim Teorisi”, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı: 20, (Ankara 1975), s. 137

⁶² Altınbaş, a.g.e., s.36.

⁶³ Altınbaş, a.g.e., s.37.

üzere üç dilde ve yüz altmış kitaptan seçilerek 1763 yılında tertip olunmuştur.⁶⁴ Seçilen parçaların daha çok tasavvufî ve talimî olmasına dikkat edilmiştir. Bununla beraber edebî mahiyetteki örnekler de az değildir.⁶⁵

3.5. Mecmûatü'l-Meâni: İbrahim Hakkî'nın Erzurum'da yazdığını söylediği ana eserlerinin beşincisi ve sonuncusudur. Bazı nüshalarında Mecmûatü'l-Hakkî başlığını taşıyan bu eser 1765 yılında tamamlanmıştır.⁶⁶

İbrahim Hakkî'nın bu beş ana eserinden meydana getirdiği ve evlad eser dediği on kitabı ise şunlardır:

1. **Tuhfetü'l-Kirâm.** 1765 yılında Tilloda şeyhinin evinde yazmıştır.
2. **Nuhbetü'l-Kelâm.** 1768 yılında yine yazarın ifadesiyle şemelerden meydana gelmiştir.⁶⁷
3. **Meşâriku'l-Yûb.** 1771 yılında tertip olunmuştur. (Kendisinin ve başkalarının şiirlerinden seçilerek meydana getirilen bir antolojidir).
4. **Sefîne-i Nûh.** Sefinetü'n-Nûh min Vâridatü'l-Fütûh adıyla 1773 yılında yazılmıştır.
5. **Kenzü'l-Fütûh.** 1774 yılında talebe alınan bu eser ahlâkî ve tasavvufî 1020 beyitli ve intiva eder. Bununla beraber sekseni Arapça, geriye kalanları Türkçe'de. Beyitlerin bazıları irfanîlerden alınmıştır.⁶⁸
6. **Definetü'l-Kamûn.** Türkçe, Arapça ve Farsça şiirleri ihtiva eden bu eser 1775 yılında tamamlanmıştır. Bu kitapta cilâu'l-kulûb ve insan-ı kâmil risaleleri ile üç mektup ve dört yüz beyit kadar çeşitli şiirler bulunmaktadır.⁶⁹

⁶⁴ Çelebioğlu, a.g.e., s.33.

⁶⁵ Çelebioğlu, a.g.e., a.y.

⁶⁶ Çelebioğlu, a.g.e., s.36.

⁶⁷ Çelebioğlu, a.g.e., s.37.

⁶⁸ Altıntaş, a.g.e., s. 38.

⁶⁹ İbrahimhakkioğlu, M., a.g.e., s.41.

7. **Rûhü's-Şürûh.** 1776'da yazılmış olup Türkçe'dir. İlahinâme'den alınmış olan bu eser, vücuddan ayrılıp onun dışında bir hayat sürmeye insanı teşvik eder.⁷⁰

8. **Ülfetü'l-Enâm.** 1776 yılında Marifetname'den alınarak tasnif edilen bu eserin henüz bir nüshasıyla karşılaşılmamıştır.⁷¹

9. **Hey'etü'l-İslâm.** 18 Tefsir ve 300 hadis-i şeriften iktibas edilmek suretiyle kaleme alınmıştır. Yirmi bab ve bir hatimedden oluşur.⁷²

10. **Urvetü'l-İslâm.** 1777 yılında Arapça ve Türkçe olarak kaleme alınan bu eser ilahiyata ait on beş bölümden meydana gelmektedir.⁷³

Bütün bunlarla beraber ona asıl şöhretini kazandıran eseri Marifetname'dir.⁷⁴

İbrahim Hakkı'nın eserlerini Bursalı Mehmet Tahir ise 39 olarak şu şekilde veriyor:

1. Marifetname, 2. Divân-ı İlâhiyat, 3. Tezkiretü'l-Ahbâb, 4. Hısnü'l-Ârifîn, 5. Kelimât-ü Fakîrullah, 6. İrfâniyye, 7. İnsâniyye, 8. Lübbü'l-İrfân, 9. Mürşidü'l Mütעהhilin, 10. Tecvid, 11. Seçme Manzûmeler, 12. Kuv't'i Can, 13. Cîlâu'l Kulûb li Tecellî'l-Matlûb, 14. İnsan-ı Kâmil, 15. Sefinetü'n-Nuh min Vâridâti'l-Fütûh, 16. Mecmuâ-yı Mekâtib, 17. Nûş-i Can, 18. Raznâme, 19. Kitâb-ı Âlem, 20. Kenzü'l-Fütûh, 21. Urvetü'l-İslâm, 22. Tertîbi-l Ulûm, 23. Vuslatnâme, 24. Şükürnâme, 25. İkbalnâme, 26. İlahinâme, 27. Manzume-i Avâmil, 28. Â'mâl-i Felekiyye bi'r-Rub'il-Mucîb, 29. İstihrâc-i Â'mâl-i Felekiyye, 30. Lügatçe, 31. Kavâid-i Fârisiyye, 32. Risale-i Mir'ât-ı kevineyn, 33. Ed'îye-i Mensûre, 34. Sülûk-i Nakşibendi, 35. Tuhfetü'l-kirâm, 36. Nuhbetü'l Kirâm, 37. Ülfetü'l-Enâm, 38.

⁷⁰ Altıntaş, a.g.e., s.39.

⁷¹ Çelebioğlu, a.g.e., s.39.

⁷² Bursalı M.Tahir, a.g.e., s.92.

⁷³ Altıntaş, a.g.e., a.y.

⁷⁴ Murad Uraz, Türk Edip ve Şairleri, İstanbul 1939, II, 30.

Hey'et-i İslâmiyye, 39. Mecmuatü'l-Vahdâniyyeti Marifeti'n Nefsi'r Rabbâniyye.⁷⁵

Bağdatlı İsmail Paşa ile İbrahim Hakkının otuz iki eseri olduğunu şu şekilde sıralar:

1. el-A'mâlu'l-Felekiyye, 2. İkbalnâme, 3. Ülfetü'l-Enâm, 4. İlahinâme, 5. el-İnsânu'l-Kâmil, 6. Tuhfetü'l-Kirâm, 7. Tezkiretü'l-Ahbâb, 8. Cilâu'l-Kulûb, 9. Tertîbu'l-Ulûm, 10. Hısnü'l-Arifin min Fiteni Zaman fi Külli Ân Risale, 11. Divan, 12. Râznâme, 13. er-Risâletü'l-İrfâniyye, 14. er-Risâletü'l-İnsâniyye, 15. Sefinetü'n-Nûh min Vâridati'l-Fütûh, 16. Şükürnâme, 17. Urvetu'l-İslâm, 18. Kût-ı Can, 19. Kitâbü'l-Âlem, 20. Kelimâtü-Fakîrilleh, 21. Kenzu'l-Fütûh, 22. el-Lüb, 23. el-Lübâb, 24. Mecmuati'l-Vahdâniyye fi Ma'rifeti'n-Nefsi'r -Rabbâniyye, 25. Mir'âtü'l Kevneyn, 26. Mürşidü'l-Müteehhilin, 27. Marifetname, 28. Müntehabât, 29. Nuhbetü'l-Kirâm, 30. Nûş-ı Can, 31. Vuslatnâme, 32. el-hey'etu'l-İslâmiyye,⁷⁶

Erzurum'lu İbrahim Hakkı'nın eserleri hakkında daha çok söz söyleyen, hatta onun eserlerinin sayısını 54'e çıkarırlar varsa da biz bu kadar malumatla iktifa edeceğiz.⁷⁷

⁷⁵ Bursalı M.Tahir, a.g.e.s. 90-92.

⁷⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetü'l-Arifin, Esma-el Müellifin ve Asaru'l-Musannifin, İstanbul 1951, I, 39-40.

⁷⁷ İsmet Binark ve Nejat Sefercioğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı Bibliyografyası. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1977, s. 13-23.

BİBLİYOGRAFYA

- Altıntaş, Hayrani, Marifetname'de Tasavvuf, İstanbul 1981.
- Ateş, Süleyman, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı: 20, (Ankara 1975).
- Ayni, Muhammed Ali, "Şeyh İbrahim Hakkı" Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Sayı: 2, (Mayıs 1332).
- Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetül Arifin, Esmâ-el Müellifin ve Asaru'l Musannifin, İstanbul 1951.
- Binark, İsmet ve Nejat Sefercioğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı Bibliyografyası. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1977.
- Bursalı M.Tahir, Osmanlı Müellifleri, Meral Yayınevi, İstanbul, tsz.
- Çavuşoğlu, Hayrunnisa, "Erzurumlu İbrahim Hakkı", Türk Kültürü, Sayı: 120, (Ekim, 1972).
- Çelebioğlu, Amil, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Demirhan, Pertev, "İbrahim Hakkı Hazretlerinin Büyüklüğü ve Marifetname'nin Değeri" Tarih Yolunda Erzurum, Sayı: 13-14, (Kasım 1962).
- Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetname, Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul 1330.
- Fındıkoğlu, Ziyaettin Fahri, Erzurum Şairleri, İstanbul 1927.
- Gözübüyük, Faik, "Marifetnameden", Türk Yurdu, Sayı 282, (Mart, 1960).
- İrmak, Sadi, "İstanbul Basınında İbrahim Hakkı ve Marifetnamesi", Tarih Yolunda Erzurum, Sayı 9-10, İstanbul.
- İbrahim Hakkı" Ana Britannica, İstanbul 1994.
- İbrahimhakkıoğlu, Mesih, Erzurumlu İbrahim Hakkı, İstanbul 1973.
- İbrahimhakkıoğlu, Feyyaz, "İbrahim Hakkı ve Gönül", Fikir ve Sanatta Hareket. Sayı: 80, (Ağustos, 1972).
- Önal, Sami, "190. Ölüm Yıldönümünde Erzurumlu İbrahim Hakkı", Türk Kültürü, Sayı: 95. (Eylül, 1970).

- Önder, Mehmet, Anadoluyu Aydınlatanlar, Yapı ve Kredi Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1973.
- Pasinliler, Sadrettin, Hasankaleli İbrahim Hakkı Hazretleri, Tarih Yolunda Erzurum, Sayı 5-6 (Mart-Nisan, 1960).
- Şahsuvaroğlu, Bedii, "Türklerde Ansiklapediler", Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, Cilt: 25. İstanbul 1976.
- Tüccar, Ahmed, "Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerinin Marifetname'sinde Eğitim Anlayışı", Tarihi Erzurum, İstanbul, tsz.
- Uraz, Murad, Türk Edip ve Şairleri, İstanbul 1939.

**“İNSANLARI VE CİNLERİ ANCAK BANA İBADET ETSİNLER
DİYE YARATTIM”
AYETİNİN ANLAM VE YORUMU ÜZERİNE**

*Arş. Gör. Şehmus Demir***

Bir metni anlamada kelime ve kavramların bilinmesi önemli bir husustur. Bu durum, dini metinler için daha da büyük bir önem arz etmektedir. Zira kelimeler, düşüncelerin sembollere dönüşmüş şeklidir; düşüncelerin kendisiyle dışa vurulduğu ve insanlar arasında iletişimi simgeleyen en önemli unsurlardır. Kelime ve kavramların, dünyayı algılamada ve anlamlı kılmada etkin araçlar olduğunu söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle kelimeler, hissettiklerimizi, inandıklarımızı ve istediklerimizi başkalarıyla paylaşmanın vazgeçilmez öğeleridir. Zira kelimeler, insanoglunun iletişim araçlarıdır¹. Binaenaleyh, Kur'an'ın anlaşılması ve doğru bir biçimde yorumlanması da bir anlamda kullanılan kelime ve kavramların sağlıklı anlaşılmasına² bağlıdır.

Buradan hareketle, yazının başlığındaki ayet-i kerimenin anlaşılması için de, odak konumunda bulunan 'ibadet' kelimesinin açıklanması ve kelimenin anlam içeriğinin ve seçikliğinin ortaya konulması gerekmektedir. İlgili ayetin yorumlanmasında odak terim olan 'ibadet' kelimesinin esas/luğavi ve izafi/Kur'ani

* Zariyat, 51/56.

** Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tesfir Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

¹ Condon, John C., *Kelimelerin Büyüklük Dünyası-Anlam Bilim ve İletişim*, çev. Murat Çiftkaya, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 129.

² Rağib el-İsfahani, *Mufredatu Elfazi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudi, Daru'l-Kalem, Dimeşk 1992, s. 54-55.

anlam alanlarını ortaya koymadan önce, ibadet görev ve sorumluluğunun kendilerine yüklendiği iki varlık türünün, insan ve cinlerin ayette geçtiğini belirtmek gerekmektedir. Ancak bu iki varlık türünden, burada önplana çıkarmak istediğimiz varlık, insandır. Dolayısıyla öncelikle insanın yaratılış amacına ve evren içerisindeki konumuna değinmemiz, sonrasında 'ibadet' odak terimini açıklamamız ve neticede insan-ibadet ilişkisinin hangi düzlemde olması gerektiğine yer vermemiz uygun olacaktır.

İnsan:

Özü itibariyle ilahi nefhadan³ ve bedeni itibariyle de evrenin bütün elemanlarından, parçalarının bileşiminden oluşmuş olması nedeniyle insan, kainatın küçük bir modeli (nüsha-i suğra) olarak nitelendirilmiş bir varlıktır.

Varlık katmanlarının en küçük parçasından en büyüğüne varıncaya dek evrende var olan her şey, hayat sahibi varlıklar olup, Yüce Yaratıcı'yı tesbih ederler⁴. Evrenin odak varlığı konumunda bulunan insan, diğer varlık kategorilerinin aksine, kendisine tevdi edilen ilahi emanet⁵ yüklenerek, bilinçli bir şekilde ibadet etmeyi ve hilafet⁶ vazifesini ilahi talep doğrultusunda yerine getirmeyi kabul etmiştir. Evrende bulunan insan dışındaki varlıklar ise, tesbih ve övgü ifade eden kozmik düzenin sağlanması ve devam ettirilmesi görevini yerine getirirken, bunu şuarsuzca ve seçim hakları, başka bir ifadeyle, ikinci bir alternatifleri olmaksızın yapmaktadırlar. Zira Yüce Allah, onlara sorumluluk duygusu yüklediğinden, şuur sahibi varlıklar olmayıp, sırf maddeden yaratılmışlardır. Onların yaratılmasındaki yegane amaç, insana hizmet etmeleridir⁷.

³ Bk. Hicr, 15/29; Secde, 32/9; Sad, 38/72.

⁴ A'raf, 7/206; Ra'd, 13/13-15, İsrâ, 17/44; Enbiya, 21/19-20; Nur, 24/41; Zümer, 39/75; Mü'min, 40/7; Fussilet, 41/38; Şura, 42/5; Hadid, 57/1; Haşr, 59/1,24, Saf, 61/1; Cuma, 62/1; Teğabun, 64/1.

⁵ Ahzab, 33/72.

⁶ Bakara, 2/30; En'am, 6/165; Geniş bilgi için bk. Razi, Fahrüddin. *Me'atlu'l-Ğayb*, Tahran, ts. 1, 165-166; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1982, I, 299-300.

⁷ Bk. Bakara, 2/29, 164; Nahl, 16/5-16, 80-81; Zuhuruf, 43/12-13.

Evrendeki varlık hiyerarşisi içerisinde belirli bir statüye sahip olan insan, ilahi nefha ve maddeyi temsil eden basit toprağın⁸ bileşiminden çift boyutlu olarak yaratılmıştır. İnsan, yaratılış gayesi olan Allah'a ibadet⁹ ve kendisine tevdi edilen emanet ödevini icra görevini ifa etmesi oranında yücelip Allah'a yaklaşmakta ve imtihanı¹⁰ başarı ile sonuçlandırarak, meleklerin topluca karşısında secde ettikleri¹¹, varlıkların en şerefli konumuna¹² yükselmektedir. Bunun neticesi olarak da ilahi nefha boyutunun maddi yön üzerine hakim olmasına, onu kontrol altına almasına ve bir dengenin oluşmasına neden olmaktadır. Yüklendiği misyonu istenilen tarzda yerine getirmemesi halinde ise, maddi yönün ilahi nefha ciheti olan ruh ile bağlantılarını koparıp, insanın bedeni arzularının esiri durumuna düşmesine neden olmakta, dolayısıyla, yaratılış amacının dışına çıkıp, imtihanı başarısızlıkla sonuçlandırarak, varlıkların en aşağısı konumuna düşmesine¹³ ve ruh-beden , mana-madde dengesinin bozulmasına sebep olmaktadır.

İbadet:

İlgili ayetin yorumlanmasında odak konumunda bulunan ve ayetin anlamının büyük ölçüde kendisi üzerine oturduğu omurga kelime olan ibadetin esas ve Kur'ani anlam alanını ortaya koymak gerekmektedir.

Bilindiği üzere, Kur'an semantiğinin en önemli metodolojik sorunlarından biri, Kur'an kelimelerinin esas ve izafi anlamları arasındaki ayırımı ortaya çıkarmaktır. Kur'an kelimelerinin Kur'an öncesi dönemde (cahiliye) ifade ettiği anlamları ile Kur'an'daki anlamları arasında farklılık bulunmaktadır. Zira Kur'an'da kullanılan kavramlar, esas anlamlarından daha kuvvetli, izafi anlamlar

⁸ Al-i İmran, 3/59; Hicr, 15/26-29, 33; Kehf, 18/37; Hac, 22/5; Rum, 30/20; Fâtır, 35/11; Saffat, 37/11; Mü'min, 40/67; Rahman, 55/14.

⁹ Zariyat, 51/56.

¹⁰ Maide, 5/48; En'am, 6/165; Hud, 11/7; Kehf, 18/7; Mülk, 67/2; İnsan, 76/2.

¹¹ Bakara, 2/34; A'raf, 7/11; Kehf, 18/50; Taha, 20/116.

¹² Tin, 95/4.

¹³ Tin, 95/5.

kazanmışlardır. Başka bir ifadeyle, cahiliye döneminde kullanılan kelime ve kavramlar, Kur'an'la yepyeni bir anlam alanına¹⁴ kavuşmuşlardır.

Kur'an öncesi dönemde kelime ve kavramların anlam alanları, genellikle kutsal alanla irtibatı bulunmayan bir içeriğe sahipken, bu kelimeler Kur'an'da, kutsal alanla ilişkilendirilerek, onlara yepyeni, dini, eskatolojik, sözlük anlamlarıyla irtibatlı olmakla birlikte, onları aşan metafizik, ıstılahi anlamlar kazanmışlardır. Kur'ani dünya görüşünün oluşumunda etkin rol oynayan bütün Kur'ani anahtar terimlerin, yukarıda ifade edilen süreçten geçtiğini söylemek mümkündür. Bu terimlerin hemen hepsi, Kur'an öncesi dönemlerde değişik anlam alanlarına sahip olmakla birlikte, Kur'an'ın bunları kullanmaya başlamasıyla, kelimelerin ait olduğu sistem ve kullanıldığı genel ilişkiler ağı, büyük oranda değişikliğe uğramıştır. Buna göre denilebilir ki; cahiliye dönemi Araplarının dünya ve insanlık görüşlerini kökünden değiştirip yükselten başlıca etken, bu anlam değişikliği (Kur'an semantiği) ve bu süreçle meydana gelen ahlaki, toplumsal ve dini değişim¹⁵ olmuştur.

Dolayısıyla, yukarıdaki açıklamalar ışığında, ilgili ayetin yorumlanmasında odak konumunda bulunan *ibadet* kavramının esas sözlük anlamları ile Kur'an'da kazandığı izafi anlamları açıklamak gerekmektedir.

İbadet kavramı (a-b-d) kökü itibariyle sözlükte; boyun eğmek, itaat etmek, dayanmak ve sığınmak,¹⁶ güçlü olmak¹⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Kur'an öncesi

¹⁴ Izutsu, Toshühiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1975, s. 21 vd.

¹⁵ Izutsu, s. 15-16.

¹⁶ Rağib el-İsfahani, s. 542; İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman, *Nuzbetü'l-A'yuni'n-Nevazir fi İlimi'l-Vesüh ve'n-Nezair*, nşr. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râdi, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1985, s. 431; İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut ts., III, 271; Zebidi, Muhammed Murtada, *Tacu'l-Arus*, Daru Libya, Bingazi, ts., II, 410; Abdülgafur Attar, *Mukaddimetu's-Sihah*, Daru'l-Kutubi'l-Arabı, Mısır, ts., I, 500; Ude, Halil Ebu Ude, *et-Tatavvuru'd-Dilali Beyne Luğati's-Si'ri'l-Cahili ve Luğati'l-Kur'aul'l-Kerim (Dirase Dilaliyye Mukarime)*, Mektebetu'l-Menar, Ürdün 1985, s. 140-141.

¹⁷ Abdülgafur Attar, I, 501

dönemde, cahiliye Arapları bu kelimeyi, ifade ettiğimiz sözlük anlamıyla kullanmışlar ve ibadet kelimesi pek çok cahiliye şiirinde bilinen temel anlamıyla¹⁸ yer almıştır. Cahiliye döneminde ibadet kavramının, cahiliye dönemi Araplarının çeşitli putlara boyun eğip tapmaları anlamında geniş yelpazede bir semantik alana sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Kur'ani terminolojide ibadet kavramı, bilinen sözlük anlamında kullanılmış olmakla birlikte, Kur'an'da yalnızca Allah'a tapmak, Allah'ın birliğini kabul etmek, Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla Ona itaat etmek¹⁹ ve emirlerine boyun eğmek anlamında, kavramın semantik alanı daraltılarak, kendine özgü ve kendisiyle sınırlı yepyeni bir anlam örgüsü kazanmıştır. Kur'an, cahiliye döneminde kullanılan kelime ve kavramların semantik alanlarını genişletip yepyeni manalar kazandırdığı²⁰ gibi, bazen de ibadet kavramı örneğinde olduğu üzere, kelime ve kavramların anlam ağını daraltıp, belirli anlam alanıyla, başka bir ifade ile, daha dar bir çerçeveye sınırlamıştır. İbadet kavramı, Kur'an öncesi dönemde, her türlü puta tapmayı ifade eden genel bir anlama sahipken, Kur'an'da ise, yalnızca Allah'a itaat etme anlamında, daha sınırlı bir anlam²¹ kazanmıştır. Ancak Kur'an, ibadet kavramının anlam alanını sınırlamakla birlikte bu sınırlı anlam örgüsü içerisinde kapsam alanını genişletme yoluna giderek, ileride de görüleceği üzere geniş bir saha oluşturmuştur. Ayrıca, ibadet kavramının kökü olan *a-b-d* ifadesinin türevleri olan *'ibad'* ve *'abid'* formlarını ilk kez Kur'an'ın kullandığı ve bu ifadelerin Kur'an'da yepyeni birer kavram niteliğine sahip olduğu²² hususu da Kur'an'ın bu kelimeye yeni anlamlar ve yeni formlar kazandırdığının bir göstergesidir.

¹⁸ Ude Halil, s. 141-142.

¹⁹ Mukatil b. Süleyman, *Kitabu'l-Vucub ve'n-Nezair*, nşr. Ali Özek, ISAV Yay., İstanbul 1993, s. 150-151; Rağıb el-İsfahani, s. 542-543; İbnu'l-Cevzi, s. 432; Ude Halil, s. 143.

²⁰ Geniş bilgi için bk. İzutsu, s. 15-36.

²¹ Ude Halil, s. 143.

²² bk. Ude Halil, 144-146.

İnsan-İbadet İlişkisi:

İbadet kavramı, yukarıda kısaca ifade edilen etimolojik ve semantik tablilinden anlaşılacağı üzere, Kur'an'da, sırf Allah'a boyun eğmek ve itaat etmek anlamında kullanılmıştır. Ancak burada üzerinde durulması gereken husus, sadece Allah'a yapılacak olan ibadetin ne ölçüde olması gerektiğidir. Başka bir ifadeyle, ne tür davranışların ibadet kapsamında değerlendirildiğidir.

Başlıca tefsirlere bakıldığında, genel itibariyle ilgili ayetin anlam ve yorumu üzerinde fazla durulmadığı görülecektir. Bu tür tefsirlerde, insan ve cinlerin yaratılış amacının ibadet olduğu hususu genişletilerek, bu cümlelerin açılımına yer verilmekte, ancak ibadetin ayet içerisindeki anlamı ve kapsam alanı üzerinde fazla durulmamaktadır²³.

Kur'an'ın ibadet anlayışını özet ve çarpıcı bir şekilde ortaya koyan ayet incelendiğinde, insan hayatında ibadet dışında tanımlanan bir alana yer bırakılmadığını, başka bir ifadeyle öyle bir alanın tanınmadığını tespit etmek zor olmayacaktır. Zira ayette, amacı tek boyuta indirgeyecek bir tarzda sınırlayıcı ve bu sınırın dışında kalan alanları da dışlayıcı bir ifadeyle, insanların sırf ibadet etmek amacıyla yaratıldıkları ifade edilmektedir. Bu da, ibadet kapsamı dışındaki davranışlara olumlu bakılmadığının, başka bir ifadeyle niteliği ne olursa olsun bu tür davranışların amaçsız ve anlamsız, sonuç itibariyle de cezayı gerektirici fiiller olarak değerlendirildiğinin bir göstergesidir.

Bireyin yaşam tarzını ibadet kavramının kapsam alanı dışında temellendirmesi, başka bir ifadeyle, maddi – dünyevi yönüne ağırlık vermesi, onun, yaratılış gayesinden kopmaya doğru hızla sapma kaydeden, herşeyin değer

²³ Sözgeçirni bk. Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Caml'u'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, Mektebu Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, Mısır 1954, XXVII, 11-12; Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki Çavamidi't-Tenzil*, Neşri'l-Belağa, Kum 1992, IV, 406; Razi, Fahrüddin, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Matbaatu'l-Behiyye, Mısır 1938, XXIII, 231-233; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Kahraman Yay., İstanbul 1984, VII, 401; Kasimi, Cernaluddin, *Mehasinu't-Te'vil*, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Mısır 1957, XV, 5538; Tabatabai,

ölçüsünü maddede arayan, dünya hayatının adi, basit yönüyle sınırlı, duygudan yoksun, süfli bir varlık düzeyine alçalmasına neden olur. Böylece o, madde tarafından yönetilen, istismar edilen, mahvedilen et ve kandan mamul bir robot²⁴ haline gelme yolunda adım adım ilerler.

Anlaşılabacağı üzere, hayatın bütünüdür ibadet kapsamında değerlendirilmesinin, yani ibadetle geçirilmesinin bir zorunluluk, bir gereklilik olduğu hususu ön plana çıkarılarak, özellikle vurgulanmaktadır. İşte tam da burada, ibadetin ne olduğu veya ne tür davranışları kapsadığı sorusu can alıcı bir şekilde kendini hissettirmektedir.

İlgili ayetin anlaşılmasında anahtar konumda bulunan ibadeti, formel (şekli, ritüel) ibadetler ve formel olmayan ibadetler şeklinde ikiye ayırmak, konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Formel veya ritüel ibadetlerden kastedtiğimiz, belirli zaman veya mekanda, belirli kurallar dahilinde yapılan; namaz, oruç, zekat, hac ve benzeri ibadetlerdir. Bu tür ibadetleri etki ve sonuç itibarıyla sırf ahiretle irtibatlandırıp, ahirette meydana gelecek kazanımlarla sınırlamak, doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Zira bu tür ibadetler incelendiğinde, sırf ahireti ilgilendiren ve bütün yönleriyle ahiret hedefli hiçbir ibadetin olmadığını²⁵, bilakis, formel diye nitelendirdiğimiz tüm ibadetlerin insan hayatındaki yaşam tarzını belirleme konusunda fonksiyonel rol aldıklarını, bireysel ve toplumsal yönlerinin bulunduğunu açıkça görmek mümkündür.

Sözgelimi, müslüman bireyin günlük hayatının bir parçası, dinin direği ve ibadetlerin sembolü olan namazı ele alalım. Namazın, bütün müslümanların yerine getirmesi zorunlu olan bir ibadet olduğu Kur'an'ın bir çok yerinde belirtilir. İlk

Muhammed Huseyn, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Muessesetu'n-Neşri'l-İslami, Kum 1996, XVIII, 388.

²⁴ Malik b. Nebi, *İslam Davası*, çev. Muharrem Tan, İstanbul 1994, s. 64

bakışta namazın ahiretle ve insanın ruhi yönüyle ilgili bir eylem olduğu görülebilir. Ancak, Kur'an namazı; "*Şüphesiz namaz, hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyar.*" (Ankebut, 29/45) şeklinde tanımlayarak, namazın, insanı her türlü kötülükten ve insani olmayan davranışların tümünden alıkoyacağını / alıkoyması gerektiği ısrarla vurgulamaktadır. O halde müslüman fert namaz kılmakla birlikte, çizilen ilahi sınırları rahatlıkla aşabilmekteyse, namazın hakikatine ulaşamamış olmakta ve temel ibadetini, şekilsel kurallar yığını içerisinde icra edilen bir eyleme indirgemiş olmaktadır. Bu eylemin onun yaşamında derinliğine bir etki yapamayacağı ise bilinen bir gerçektir. Yüce Allah'ın namaz ibadetine yüklemiş olduğu fonksiyonun, yukarıda tasvir etmiş olduğumuz tipin davranışıyla örtüşmediği açıktır. İbn Abbas'ın (v.68/687), kendisini iyiliklere yöneltmeyen ve kötülüklerden alıkoymayan insanın kıldığı namazın, o kişiyi Allah'tan daha fazla uzaklaştırmaktan başka bir işe yaramayacağını²⁶ belirten ifadesini de namazın bireysel ve toplumsal anlamda bireyin davranışlarını olumlu anlamda değiştirmesini ve düzenlemesini sağlayan bir ibadet olması gerektiğine yapılan önemli bir vurgu olarak değerlendirmek gerekmektedir.

İlahi vahyin birçok yerinde namazla birlikte ele alınan ikinci ibadet türü de zekattır. Yüce Allah bu ayetlerden birinde; "*Mallarının bir bölümünü sadaka olarak al ve bu yolla onları temizle, günahlardan arındır.*" (Tevbe, 9/103) diye buyurmaktadır. Bu ayette zekat, mal ve servetin temizleyicisi ve insanı hayra ulaştıran bir ibadet olarak telakki edilmektedir. Müslüman birey, kendisine verilen nimetleri Allah rızası için muhtaçlarla bölüşerek hem toplumsal bir hastalık ve rahatsızlık unsuru olan fakirliği ortadan kaldırmak amacıyla bir katkıda bulunmuş olacak, hem de bunu yaptığı için Allah katında mükafat elde edecektir.

²⁵ Kutub, Muhammed. *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*. çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1992, s. 305.

²⁶ Kasımı, XIII, 4752.

Örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte, ifade edilmesi gereken husus, namaz ve zekatla ilgili olarak ifade ettiğimiz dünyevi, bireysel ve toplumsal boyutun, benzer bir tarzda diğer tüm ibadetler için de geçerli olduğudur.

Formel olmayan ibadetler ise, belirli zaman ve mekanda, belirli kurallar dahilinde yapılması istenen ibadetlerin dışında kalan, müslüman insanın günlük hayatındaki tüm zaman dilimlerini içeren davranışlarıdır. Bu zaman dilimlerinde yapılacak olan ve tamamen insanın günlük yaşamıyla ilgili görünen, ahiretle ilgisi düşünülmeyebilecek olan davranışların da Yüce Allah'ın koymuş olduğu ilkeler dahilinde kalmak şartıyla ibadet kapsamına girdiğini ifade etmek gerekmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de, sözgelimi, ölçü ve tartıda doğruluğun iyi bir davranış olacağı (hayr) ve sonuç itibarıyla de yararlı ve güzel olacağı²⁷ vurgulanmaktadır. Benzer bir şekilde, insanlara borç vermenin Allah'a borç verme anlamına geleceği ve bunun karşılığında yapılan günahların silineceği, ayrıca bir mükafatlandırmaya gidileceği ve bu eylemde bulunana verdiğinin kat kat fazlasının verileceği²⁸ ifade edilmektedir.

Ayrıca hadislerde, ağaç dikerek veya ekin ekerek insanlara veya hayvanlara fayda sağlamanın²⁹, insanın; ailesine infakta bulunmasının³⁰, kardeşinin yüzüne gülümsemesinin, iyiliği emredip kötülükten men etmesinin, yolunu şaşırmış olana yol göstermesinin, taşı, diken, kemiği yol üzerinden kaldırmasının, yardımda bulunmasının³¹, hatta eşyle cinsi münasebette bulunmasının³² sadaka kapsamında değerlendirildiği görülmektedir.

²⁷ İsra, 17/35, Şu'ara, 26/181-182; Mutaffifin, 83/1-3.

²⁸ Bakara, 2/245; Maide, 5/12; Hadid, 57/11,18; Teğabun, 64/17; Müzemmil, 73/20

²⁹ Buhari, Muhammed b. İsmail. *el-Cami'u's-Sahih*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğa, Daru İbn Kesir, Beyrut 1989, Edeb, 27, Muzara'a, I: Müslim, Ebu Huseyn b. Haccac. *Sahihu Muslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1972, Musakat, 7-10; İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Mesned*, Daru Sadir, Beyrut ts., III, 147.

³⁰ Buhari, İman, 39, Nafakat, 1, Meğazi, 9

³¹ Buhari, Cihad, 71,126; Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b İsa, *Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire 1937, Birr, 36.

³² Müslim, Zekat, 16.

Anlaşılabilecek üzere, tamamen günlük hayatın bir parçası diye nitelendirilebilecek olan maddi fiiller, insanın bedeni yönünü tatminine ait davranışlar, ibadet olarak değerlendirilmektedir. O halde, Kur'an perspektifinden bakıldığında, ahirete sürekli göndermede bulunan, ibadet duygusuyla yapılan bir davranış modelinin idealize edilmiş olduğunu tespit etmek mümkündür. Ferdin ilahî emirler doğrultusunda işleyeceği her fiil, onu Yüce Allah'a yaklaşturmaya ve sonsuz aleme bağlamaya bir araç niteliğinde olacağından, insan bunu yapmakla Yüce Allah'ın evreni yaratmasındaki gayesini gerçekleştirmiş olacaktır.

Allah Rasülü (s.a.v.), yeryüzünün tamamının mescid olduğunu³³ belirtmiştir. Bu bakış açısından anlaşılması gereken anlamlardan biri de, dünyevi fiillerle ibadetlerin bir bütün olarak değerlendirilmiş olmasıdır. O halde müslüman bireyin ibadeti, cami duvarları ile, başka bir ifade ile formel ibadetlerle sınırlı değildir. Yaşantısını Yüce Allah'ın belirlemiş olduğu ilkeler çerçevesi dahilinde devam ettirmesi halinde; iş yeri, okulu, çarşısı, evi ve benzeri tüm mekanlar onun için birer mescid olur. Bu mekanlarda kendisinden sudur eden aktiviteler bütünü ise ibadet konumuna geçer.

Kur'an'da yer alan; "*De ki: Şüphesiz benim namazım, ibadetlerim, hayatım ve ölümüm hepsi alemlerin Rabbi içindir.*" (En'am, 6/162) ifadeleriyle, müslüman bireyin tüm davranışlarından gayesinin Allah rızasını kazanmak olması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu da, tüm davranışların samimiyet ve ihlas içerisinde, ilahî rıza dışındaki salt dünyevi amaç(lar) safdışı edilerek yapılmasını gerektirmektedir. Bir ayırımı, bütünlüğün bozulması söz konusu değildir. Zira bu ayet, tüm davranışları içerir niteliktedir.

Sonuç olarak, Kur'an semantiği açısından ayetin anlamı incelendiğinde, Kur'an öncesi dönemde geniş yelpazede bir anlam alanına sahip olan ibadet kavramının, Kur'an'da daha dar ve özel bir anlam örgüsü içerisinde, sırf Allah'a

³³ Buhari, Teyemmüm, 1. Mesacid. 3; Ebu Davud. Salat, 23; Nesai, Gısl, 26; İbn Mace, Taharet, 90.

itaat etmek anlamında kullanıldığını ve bu anlamda kelimenin kullanımının daha dar bir alana çekildiğini; ancak bu dar alan içerisinde çok geniş bir anlam ağı kazandığını belirtmek mümkündür.

Binaenaleyh, ilgili ayetteki ibadet kavramının söz konusu geniş anlam örgüsül, müslüman bireyin hayatının bir bütün olarak dini görünümlü olduğunu / olması gerektiğini ifade eder. Ancak bu geniş ve bütüncül yaklaşımın sağladığı bakış açısıyla, insanın sırf ibadet etmek amacıyla yaratıldığını ifade eden ayet daha doğru ve sağlıklı bir şekilde anlaşılabilir. İbadeti belirli zaman ve mekanlarda yapılan belirli ritüellerle sınırlamak, ayetin anlaşılma imkanını ortadan kaldıracağı gibi, yaşam içerisinde bir parçalanmışlığa, ibadet ve ibadet dışı şeklinde iki ayrı alanın oluşmasına neden olacak, ve neticede, Hz. Peygamber dahil, hiçbir insan bu ayete muvafık bir hayat tarzını yaşayamamış olacaktır / yaşayamayacaktır. Zira ilgili ayette; "*sadece bana ibadet etsinler diye*" ifadesi kullanılmaktadır. Oysa her insanın belirli zaman veya mekanda ve belirli kurallar dahilinde icra ettiği ibadetlerin dışında yapmış olduğu davranışlar da vardır ve bu anlayışla bunların ibadet kategorisi içerisine dahil edilebilmeleri mümkün değildir. Bütünlük anlayışı içerisinde değerlendirildiğinde ise fert, din ile bütünleşir. Din, müslüman bireyin hayatının sadece ibadetler yönünü değil, bütün yönlerini belirli bir disiplin altına alarak, ibadet olarak değerlendirir ve böylece ferdin din dışı, salt dünya ile ilgili hiçbir aktivitesi kalmaz.

Özetle, ilgili ayette, ibadetin hayatın bütün alanlarını içeren / içermesi gereken bir semantik alana sahip olduğunu ve müslüman bireyin bu bilinçle yaşamının tüm kesitlerini tanzim etmesinin gerekliliğine vurgu yapıldığını ifade etmek mümkündür.