

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

Yıl 6, Cilt 6, Sayı 1, Bahar 2020

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

Baş Editör / Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Editörler / Editors
Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Dr. Ahmet Koç

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Prof. Dr. İbrahim Çapak
Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Doç. Dr. Ümit Horozcu
Dr. Muhammed Mücahit Asutay
Dr. Ahmet Koç

Alan Editörleri / Field Editors
Tarih: Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
Felsefe: Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Din Eğitimi: Dr. Ahmet Koç
Edebiyat: Dr. İdris Söylemez
Sanat: Dr. Zeynep Münteha Kot Tan

Dil Editörleri / Language Editors
İngilizce: Dr. Serkan Uçan
Arapça: Dr. Muhammed Mücahit Asutay,
Farsça: Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Danışma Kurulu / Advisory Board
Prof. Dr. Mümtaz Ali
(International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip Atalay
(KKTC Din İşleri Başkanı, KKTC)

Yönetim Yeri / Head Office

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İletişim / Contact

Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa-KKTC
+90 392 223 64 64 (5472); is.tem@neu.edu.tr

Baskı / Printing

Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Haziran 2020

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

Journal of The Near East University Islamic Research Center is a bi-annual peer reviewed journal. All responsibility originating from articles and other texts published in the journal belongs to the author. It is not permissible to partially or entirely reproduce any text or article published in the journal.

Prof. Dr. Muhammed Babaammi
(Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)
Prof. Dr. İsmail Bardhi
(Dean School of Islamic Theology of Skoplje, ABD)
Prof. Dr. İbrahim Çapak
(Bingöl Üniversitesi Rektörü, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şenol Bektaş
(Yakın Doğu Üniversitesi, KKTC)
Prof. Dr. İlyas Çelebi
(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz
(Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü, MAKEDONYA)
Prof. Dr. Enis Hurşit
(Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali Karadağı
(Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Raşit Küçük
(Din İşleri Yüksek Kurulu, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Emin Özaşar
(Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer Özsoy
(Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin Tatar
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz
(Sebahattin Zaim Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hakan Olgun
(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)
Doç. Dr. Muhammed Reyvan
(Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Mehmet Ümit
(Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Yusuf Suiçmez
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)
Dr. Recep Duran
(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE)

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ
DERGİSİNİN TARANDIĐI DİZİNLER ve VERİTABANLARI

DergiPark
AKADEMİK



Google
Scholar



İLÂHIYAT ATIF DİZİNİ



ASOS
indeks



CiteFactor
Academic Scientific Journals

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN.....5

Araştırma Makaleleri

Kerim BULADI
EHL-İ KİTABIN MÜMİNLERE TAKINDIĞI TAVRI ÂL-İ İMRÂN
SÛRESİ 118, 119, 120. ÂYETLERİ BAĞLAMINDA OKUMAK.....7

İbrahim ALISMAEIL
تصنيف الأديان عند الشهرستاني.....69

Mustafa KARA – Mehmet ÇOLAKOĞLU
KUR'ÂN-I KERÎM'DEN AŞR-I ŞERÎF SEÇİMİ VE TİLÂVET
ESNASINDA DİKKAT EDİLMESİ GEREKEN HUSUSLAR.....101

Mustafa KELEBEK
İDEAL İSLAM ŞEHRİNİN FIKHÎ ÖZELLİKLERİ
(Serahsî ve İbn Rüşd Örneği).....149

Zeynep Münteha KOT TAN
ONLY A DIALOGUE CAN SAVE US: THE DIALOGICAL
CHARACTER OF HEIDEGGER'S CONCEPTION OF
DESTINY (GESCHICK).....203

Ali DURUSOY
MANTIK ve DİL.....253

İsmail ÇEVİK
MUSİBET KAVRAMININ ETİMOLOJİSİ VE İTİKADİ-AMELİ
SONUÇLARI.....271

YAZIM KURALLARI, KISALTMALAR VE SAYFA
DÜZENİNDE UYULMASI GEREKEN KURALLAR.....301

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlar;

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, altıncı yılında on birinci sayısı ile yayındadır. Her geçen gün artan heyecanımızla sürdürdüğümüz bu akademik yolculukta dergimiz 2020 yılı içinde önemli ulusal ve uluslararası dizinlerde taranmaya başladı. “*Directory of Research Journals Indexing, İlahiyat Atıf Dizini, İdealonline, Asos Index, Academic Resource Index ve Cite Factor*” bu yıl içinde taranmaya başladığımız dizinlerdir. Ayrıca bu yıl içinde tamamlanacak olan TR Dizin izleme sürecimizin de olumlu sonuçlanmasını beklemekteyiz. Birbirinden değerli hocalarımızın ve gönüllü destekçilerimizin sayesinde bu günlere geldik. Bizlere destek veren herkese minnettarız.

Bu sayımızda tefsir, dinler tarihi, kıraat, hukuk, felsefe ve mantık alanlarında Türkçe, Arapça ve İngilizce olarak kaleme alınmış birbirinden değerli yedi araştırma makalesi ile huzurlarınızdayız.

Birinci makalemiz Kerim Buladı’ya ait olup “*Ehl-İ Kitabın Müminlere Takındığı Tavrı Âl-İ İmrân Sûresi 118, 119, 120. Âyetleri Bağlamında Okumak*” başlığını taşımaktadır. Makalede Âl-i İmrân Sûresi, 118, 119, 120. âyetler bağlamında Ehl-i Kitab’ın müminlere takındığı tavrı incelenmekte ve Ehl-i Kitap ile kurulacak münasebetin, onları sırdaş edinmeyi ve onlara sevgi beslemeyi içermemesi gerektiği üzerinde durulmaktadır.

İkinci makalemiz İbrahim Alismaeil’e ait olup “*Şehristânî’de Dinlerin Tasnifinin Değerlendirilmesi*” başlığını taşıyan Arapça makaledir. Makalede müellif, dinlerin ve mezheplerin tasnifine odaklanan firak literatürü içinde yazdığı eserlerle önemli bir yeri olan Şehristânî’nin kullandığı ıstılahları ve ölçüleri incelemiş ve onun fikrî arka planına ilişkin yorumlarda bulunmuştur.

Üçüncü makalemiz Mustafa Kara ve Mehmet Çolakoğlu’na ait olup “*Kur’ân-ı Kerîm’den Aşr-ı Şerîf Seçimi ve Tilâvet Esnasında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar*” başlığını taşımaktadır. Makalede Kur’ân-ı Kerîm’den aşr-ı şerîfin seçim ve hazırlık aşamasından icra safhasına kadar Kur’ân âyetlerinin, tecvîd kurallarına ve lafızların mana inceliklerine riayet edilerek mûsikî eşliğinde nasıl tilâvet olunması gerektiği ortaya konulmuştur.

Dördüncü makalemiz Mustafa Kelebek'e ait olup "*İdeal İslam Şehrinin Fikhî Özellikleri (Serahsî ve İbn Rüşd Örneği)*" başlığını taşımaktadır. Müellif makalesinde, İslâm medeniyet havzasında kurulan ve hayat süren şehrin, fiziki yapısı ile idaresi ve sosyal dokusu fikhî boyutuyla ele alınmaktadır. Makalede şehrin bağlı olduğu temel sistem ile bu sisteme bağlı olarak oluşan idari yapı, han, hamam, bedesten, imaret, medrese vb. eserlerin fiziki yerleşim ve hukuki konumuna İbn Rüşd ve Serahsî'ye atıflar yapılarak yer verilmektedir.

Beşinci makalemiz Zeynep Münteha Kot Tan'a ait olup "*Only A Dialogue Can Save Us: The Dialogical Character of Heidegger's Conception of Destiny (Geschick)*" başlığını taşıyan İngilizce makaledir. Heidegger'in kader kavramsallaştırmasının diyalojik karakterinin ele alındığı makalede, bu anlayışın kaderci gelenek ile bariz bir tezat arz ettiği, diğer taraftan mukadderata teslim olmuş gözükken argümanlar da içerdiği ifade edilmektedir. Makalede bu çelişik gibi duran iki durumun, terminolojik bir analizle daha makul bir düzleme kavuşabileceği üzerinde durulmaktadır.

Altıncı makalemiz Ali Durusoy'a ait olup "*Mantık ve Dil*" başlığını taşımaktadır. Makalede mantık ve dil ilişkisini incelenmektedir. Müellif dilbilim ile mantığın birbirinin aynısı olmamakla birlikte bilginin dil ile iletilmesi ve öğrenme ve öğretmenin dil ile gerçekleşmesi sebebiyle mantığın, mantığı anlattığı dilin mantığını bilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır.

Yedinci makalemiz İsmail Çevik'e ait olup "*Musibet Kavramının Etimolojisi ve İtikadi-Ameli Sonuçları*" başlığını taşıyan İngilizce makaledir. 2020 yılında tüm dünyayı etkisi altına alan Covid-19 salgını ile gündeme gelen musibet kavramının incelendiği makalede müellif, öncelikle Kur'an-ı Kerim'deki şekliyle kavramı açıklamakta, geliş sebepleri üzerinde durmakta ve Müslümanın hayatı üzerindeki sonuçlarını farklı açılardan ele almaktadır.

Bu vesileyle dergimize makale göndererek katkıda bulunan araştırmacılarımıza, dergimize gelen makaleleri büyük bir titizlik ve akademik olgunlukla değerlendiren hakemlerimize, derginin düzenli şekilde çıkmasını sağlayan yayın kurulumuza ve üniversite yönetimimize şükranlarımı sunuyorum, yeni sayıda buluşmak üzere esenlikler diliyorum.

Baş Editör

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

EHL-İ KİTABIN MÜMİNLERE TAKINDIĞI TAVRI ÂL-İ İMRÂN SÛRESİ 118, 119, 120. ÂYETLERİ BAĞLAMINDA OKUMAK

Araştırma Makalesi

Kerim Buladı*

Makale Geliş: 08.05.2020

Makale Kabul: 18.06.2020

Öz

İnsan sosyal bir varlıktır ve toplu yaşamak mecburiyetindedir. Zira insanlar, ancak birbirlerine destek vererek yaşarlar. Allah Teâlâ, sosyal statüleri, bilgi seviyeleri, varlık düzeyleri ne olursa olsun insanları, birbirlerine muhtaç kılmıştır. İnsanların, birbirleriyle ilişki kurmaları, varlıklarının bir gereğidir. Bu yüzden Allah Teâlâ, müminlere, Ehl-i Kitap kapsamında değerlendirilen Yahudi ve Hıristiyanlarla, bunların dışındaki din mensuplarıyla ve diğer insan unsurlarıyla siyasî, idârî, askerî, iktisadî ve stratejik ilişkiler tesis etmeyi, ortaklıklar kurmayı ve antlaşmalar yapmayı yasaklamamıştır. Hz. Peygamber de bunu, gerek şahsi hayatında, gerek İslam'a davet çerçevesinde ve gerek devletlerarası münasebetlerde uygulamaktan geri durmamıştır. Ancak Allah Teâlâ, müminlere, kendi dışındaki din mensuplarını ve diğer insan unsurlarını sevmelerini, onları sırdaş edinmelerini ve onlarla dostluk kurmalarını yasaklamıştır. Öte yandan Allah Teâlâ, Kur'an'da kimleri sevip sevmediğini açıkça ifade etmiş ve müminlerden buna göre hareket etmelerini ve tavır almalarını istemiştir. Buna göre mümin, her şeyden önce Allah'ın sevdiklerini sevmekle mükelleftir. Her insanın, insan olması hasebiyle ihtiyaç duyduğu ve duyacağı medenî ilişkilerle güven ve itimadın tezahürleri ve dinamikleri olan sevgi, dostluk ve sırdaşlık duygularını ve ilkelerini birbirinden ayırmak, mümin olmanın da bir gereği olarak bilinmelidir.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, Ehl-i Kitap, Sevgi, Dostluk, Sırdaş.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, kerim.buladi@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9857-7443

Atıf için; Kerim Buladı, "Ehl-i Kitabın Müminlere Takındığı Tavır Âl-i İmrân Sûresi 118, 119, 120. Âyetleri Bağlamında Okumak", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 6, sy. 1 (2020): 7-68, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2020.6.1.01>

Interpreting the Attitude of the People of the Book to Muslims within the Scope of 118th, 119th, 120th Verses of Surah Ali Imran

Abstract

The human is a social being and has to live collectively because people survive only by supporting each other. Allah has made people in need of each other regardless of their social status, level of knowledge and existence. It is a requirement of their existence that people relate to each other. Therefore, Allah did not prohibit Muslims from establishing political, intellectual, military, economic and strategic relations, establishing partnerships and alliances with the Jews and Christians, which are evaluated within the scope of the People of the Book or other religious members and human elements. In addition, Hz. Muhammad did not hesitate to apply this in his personal life, in the scope of an invitation to Islam and in interstate relations. However, Allah has forbidden Muslims to love religious members and other human elements, to obtain confidants and to establish friendships. On the other hand, Allah has clearly stated in the Holy Qur'an who he likes and ordered Muslims to act and behave upon this statement. According to this, Muslims above all are obliged to love what Allah loves. Separating civil relations that every person needs and will need due to being human, from love, friendship and confidence, which are the manifestations and dynamics of trust and reliance, should be known as a necessity of being Muslim.

Keywords: Revelation, People of the Book, Love, Friendship, Confidant.

GİRİŞ

Hz. Muhammed (s.a.v), kendisine indirilen Kur'an'ın rehberliğinde bir İslam toplumu oluşturdu. Kur'an, cahiliye devrinin şeref anlayışına karşı yeni bir toplum anlayışı geliştirdi. Artık akrabalığa dayalı değil, dini inançlara istinat eden bir toplum anlayışı ortaya çıktı. Bu yeni toplum anlayışı, toplum kelimesinin semantik alanında büyük karışıklığa yol açtı. Öncelikle bu telakki, İslam ümmeti kavramı ile İslam toplumuna girmeyi reddeden kâfirler arasında kesin bir ayırım meydana getirdi. Kur'an, bütün insanlığı, Kitap ehli olanlar ve kendisine kitap verilmemiş olanlar şeklinde ikiye ayırdı. Bu iki zümre kesin olarak birbirine zıttır. Kendilerine kitap verilenler, Yahudiler ve Hıristiyanlardır. Ümmiler ise Arap müşrikleridir.

Kâfirler, bile bile Allah'ın emirlerine karşı çıkanlar, kendilerine vahiy geldikten sonra ona karşı gelenlerdir. Kur'an, ümmi halklardan biri olan Arapları, gelen vahiyle ilk defa kitap ehli derecesine çıkardı.¹ İslam ümmeti, bu düşünce üzerine kuruldu. Kur'an, yeni oluşan bu genç ümmetin, bütün kitap ehli ile arasındaki konumunu çeşitli âyetlerinde² açıkça belirtmiştir.³

Kur'an'ın bildirdiğine göre İslam öncesi zamanlarda kitap ehli bozulmuştu. Esasında Allah'a ve peygambere inanırlardı. Ancak İslam geldiği sırada onlar, Allah'ın kendilerine vahyetmiş olduğu gerçeği bile bile tahrif etmişlerdi.⁴ Kur'an'ın, "hanif dini" dediği tek tanrı inancı, hanif olan İbrahim (a.s)'ın temsil ettiği din, bir çeşit imansızlığa kaymıştı. İşte Kur'an'a göre İslâm, bu dini tahrifatı temizleme, tevhid inancını saf haliyle yeniden kurma hareketidir. İslam ümmetinin kitap ehli ile olan ilişkisi, basit ve düz bir ilişki değildir. Bir yandan İslâm ümmeti, kitap ehli ile özellikle Yahudi ve Hıristiyanlarla sıkı bir ilişki içerisindeydi. Öte yandan bunlarla şiddetli düşmandır. Bu düşmanlıklar Kur'an'ın tarihinde görüldüğü üzere gitgide artar.⁵

Kur'an, gerek Müslümanların kendi aralarında gerek Ehl-i Kitap arasındaki münasebetleri düzenleyen bir kısım ilkeler vazetmiştir. Kur'an'da, insanın, kendisi ile aynı toplumda yaşayan kardeşleri ile arasındaki ilişkileri düzenleyen kavramların yanı sıra ötekilerle olan münasebetleri tanzim eden prensipler de vardır. Bilindiği üzere İslam toplumu, ilk defa Medine'de inşa edilmiş, süratli bir şekilde gelişmiş ve

¹ el-Cuma 62/2.

² el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 2/110.

³ Bkz. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, terc. Süleyman Ateş (Ankara: Kevser Yayınları, 1983), 71-73.

⁴ Bkz. el-Bakara 2/75.

⁵ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 74.

her gün daha sağlam bir düzeye ulaşmıştır. Bu gelişme ve çabalar, en başta Kur'an'ın ortaya koyduğu kaide ve yöntemlerle gerçekleşmiştir.

Kur'an, sadece İslam'ı ve ona inananları değil, Ehl-i Kitap dâhil bütün insanlığı muhatap almıştır. Zira Kur'ân, mesajlarını, herhangi bir millet, kavim ve kabile ayrımı yapmadan herkese takdim eder. Öte yandan Kur'ân, bütün insanlığa gönderildiğini ve hitap ettiğini her fırsatta anlatır.

*“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkek ve kadınlar üretip yayan Rabbinizden sakının...”*⁶ âyetinde insanlığın menşesine ve çoğalma aşamasına işaret edilmiş, tek bir ana-babadan yaratıldıkları açıklanmıştır. Yaratma ve çoğaltma kudretine sahip olan “Rabb” den korkulması ve O'na saygı duyulması, bütün insanlıktan istenmiştir.

*“Ey insanlar! Rabbinizden korkun! Çünkü kıyamet vaktinin depremi müthiş bir şeydir”*⁷ âyetinde de, dünyanın faniliğine, kıyametin kopacağına vurgu yapılarak bütün insanlar, âlemlerin Rabbinden korkmaya davet edilmiş ve devam eden âyette de her insanın, kıyametin dehşeti karşısında etkileneceği belirtilmiştir. Görüldüğü gibi her iki âyette de bütün insanlığa hitap edilmiş ve insan cinsinin hepsi muhatap alınmıştır.

Kezâ, *“Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınmanızdır...”*⁸ âyetinde de bütün insanlığa hitap edilmiş, Allah

⁶ en-Nisâ 4/1.

⁷ el-Hac 22/1.

⁸ el-Hucurât 49/13.

katında sadece takvânın ve O'na olan derin saygının hesaba katılacağına işaret edilmiş ve insanın maddi değerler değil, ancak Allah'ın emir ve yasaklarına bağlı kalmakla erdemli bir kişi olacağına vurgu yapılmıştır.

Kur'ân'ın bu ilkesi, dünya tarihinin en önemli inkılâbıdır. Kur'ân'ın ortaya koyduğu bu evrensel düstur, her türlü imtiyazı kaldırarak, insanların tarih boyu özlediği ve uğrunda mücadele ettiği “eşitlik ilkesi” ni getirmiştir.

Kur'ân'ın, “Yâ eyyühennâs” (ey insanlar!)⁹ ve “insanlar!” şeklinde yönelttiği hitapların, ilk bakışta bazı kesimleri (mü'min, münafık, kâfir) kapsadığı anlaşılrsa da, bu hitapların bütün insanlığı davet alanına aldığı görülür. Bu da, Kur'ân'ın evrenselliğini, onun davetinin bütün insanlığa yönelik olduğunu ortaya koyar.

“Bu (Kur'ân), bütün insanlığa bir açıklamadır.”¹⁰, “Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana kitabı hak ile gönderdik...”¹¹, “Ey insanlar! Şüphesiz size Rabbinizden bir öğüt, kalplere şifâ ve inananlar için yol gösterici bir rehber ve rahmet (olan Kur'ân) gelmiştir.”¹², “Ey insanlar! Şüphesiz size Rabbinizden kesin bir delil (Hz. Muhammed) geldi ve size apaçık bir nur (Kur'ân) indirdik.”¹³, “Ey insanlar! Size Rabbinizden hak (Kur'ân) gelmiştir.”¹⁴

⁹ el-Bakara 1-21, 168; en-Nisâ 4/1, 165, 170, 174; el-'A'raf 7/158; Yunus 10/23, 57, 104, 108; el-Hac 22/1, 5; Lokman 31/33; el-Fâtır 35/3, 5, 15 vb.

¹⁰ Âl-i İmrân 3/138.

¹¹ en-Nisâ, 4/105.

¹² Yûnus 10/57.

¹³ en-Nisâ, 4/175.

¹⁴ Yûnus 10/108.

gibi âyetler, Kur'ân'ın hitaplarının bütün insanlığı kapsadığı ve onun evrenselliğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.¹⁵

Bütün bu özelliklere sahip ve aynı zamanda kendinden önce gönderilen ilahî kitapların koruyucusu ve tasdik edicisi¹⁶ Kur'an'ın, kendisine inanan müminlerle ötekiler ve özellikle Ehl-i Kitap arasındaki siyasî, iktisadî, sosyal ilişkileri düzenleyen bir kısım kurallar getirmesi elbette tabiidir ve kaçınılmazdır.

Kur'an, yüce yaratıcının, bir olduğunu, insanlığın bir aileye dayandığını, toplumların aileden oluştuğunu açıklamaktadır. Yine Kur'an, insanlar arasındaki münasebetlere işaret etmekle yetinmemiş, fert, toplum ve dinler arasındaki ilişkileri bir esasa bağlamıştır. Bir aileden genişletilen ve yayılan insanlık, neticede, kabile, devlet ve millet gibi büyük kitleleri oluşturmaktadır.¹⁷ Kur'an'a göre, insanların ayrı dinlere, ayrı topluluklara, ayrı milletlere sahip olması düşmanlığı değil, tanışma, yardımlaşma ve iş birliğini sağlamak içindir. İnsanlar, birbirlerini öldürmek; fitne çıkarmak, düşman olmak için değil, aksine, dili, dini, ırkı, rengi ve coğrafi farklılığı ne olursa olsun, kaynaşmak, iş birliği yapmak ve birbiriyle yardımlaşmak için yaratılmıştır. İnsanların farklı gruplar oluşturmasını¹⁸, bizzat Allah Teâlâ bir hikmete mebni olarak istemiştir.¹⁹

İnanç farklılıkları tek başına savaş sebebi değildir. İslam'a ve Müslümanlara saldırmadıkları ve inanç özgürlüğünü engellemedikleri

¹⁵ Kerim Buladı, *Kur'an Kendisini Nasıl Tanıtır* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2010), 240-241.

¹⁶ el-Mâide 5/48.

¹⁷ el-Hucûrât 49/13.

¹⁸ el-Mâide 5/48; el-Hûd 11/118.

¹⁹ Remzi Kaya, *Kur'an'a Göre Ehl-i Kitap ve İslâm*, (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 2016), 243-244.

sürece diğer din mensuplarına savaş ilan edilmez. İslam’da barış esas, savaş ise istisnadır.²⁰ “...Eğer onlar, sizden uzak durur, sizinle savaşmaz ve size barış teklif ederlerse bu durumda Allah size, onların aleyhinde bir yola girme hakkı vermemiştir/ Allah size onlara saldırmak için yol vermemiştir”²¹ âyeti bu gerçeği vurgulamaktadır.

İnsanlığı bir bütün olarak kabul eden Kur’an, insanlar arası ilişkileri; dostluk, yardımlaşma, sulh ve müsamaha temeli üzerine kurmuştur. Müslümanlara karşı düşmanca davranmayan ve kötü emel beslemeyen gayrimüslimlerle iyi ilişkilerin kurulmasını yasaklamamıştır.²² Şu âyet bu konuya önemli bir izah ve bakış açısı getirmektedir:

*“Allah, sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah, âdil davrananları sever. Allah, sizi ancak, sizinle din konusunda savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkararak ve çıkarılmanız için destek verenleri dost edinmekten men eder. Kim onları dost edinirse, işte onlar zalimlerin ta kendileridir.”*²³

Ehl-i Kitapla İslâm’ı tebliğ hususunda güzel tartışmalar yapılabilir. “İçlerinden zulmedenleri bir yana, Ehl-i Kitapla ancak en güzel yoldan mücadele edin ve deyin ki: Bize indirilene de, size indirilene de iman ettik. Bizim tanrımız da sizin tanrınız da birdir ve biz O’na teslim olmuşuzdur”²⁴ âyeti Ehl-i Kitapla yapılacak tartışma üslubu hakkında bilgi vermektedir.

²⁰ Abdulaziz Hatip, *Kur’an ve Sünnette Azınlık Hakları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, Kur’an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları, 2014, içinde), 183.

²¹ en-Nisâ 4/90.

²² Kaya, *Kur’an’a Göre Ehl-i Kitap*, 244-245.

²³ el-Mümtehine, 60/8-9.

²⁴ el-Ankebût, 29/46.

Âyet dikkatle incelenirse, Müslümanlarla Ehl-i Kitap arasında gerçekleşecek ilişkide ve İslam'ı tebliğ ve irşat bağlamında, evrensel prensiplerin ortaya konulduğu anlaşılır. Birinci prensip, Ehl-i Kitap denilen Yahudî ve Hıristiyanlarla güzel bir şekilde ve medenî bir üslûpla mücadele edilmesidir. İkincisi, bu mücadele esnasında Müslümanların sunması gereken ve geçmiş ve geleceği kucaklayan cihanşümul mesajın ortaya konulmasıdır. Kur'ân'ın ortaya koyduğu prensibe göre, bir Müslüman'ın, hem kendinden önceki peygamberlere ve getirdiklerine hem de son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.v)'e ve getirdiklerine inanmak yükümlüğü vardır. Üçüncüsü, gerçekte bütün insanların ilahı (tanrısı) birdir. Bu en temel ve en önemli müşterek noktadır. Buna göre, zatında ve sıfatlarında tek olan ilaha inanmak ve teslim olmak öncelik arz etmektedir.

Âyetin indiği dönemde, Müslümanların hicret edebileceği tek emin ülke Habeşistan idi. O sıralarda Habeşistan Hıristiyan yönetiminde bir ülke idi. Bu sebeple bu âyetlerde Müslümanlara, öyle bir durumla karşılaştıklarında Kitap-Ehli ile nasıl tartışacakları öğretilmektedir.²⁵ Bir bakıma Kur'ân, Müslümanların onlarla nasıl münasebet kuracaklarını ve bu esnada hangi düsturları ortaya koyacaklarını açıklamıştır.

Kur'ân-ı Kerim, Müslümanlardan, irşat ve tebliğ gündemli oturumlarında, diğer din mensuplarına ve özellikle kitap ehli denilen Yahudî ve Hıristiyanlara şöyle bir çağrıda bulunmalarını önermiştir.

“(Rasûlüm!) de ki: Ey Ehl-i Kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze geliniz: Allah'tan başkasına tapmayalım; O'na

²⁵ Bkz. Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayânî ve diğerleri (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 4: 259.

hiçbir şeyi eş tanımayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilahlaştırmayalım. Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, işte o zaman: Şahit olun ki biz Müslümanlarız! deyiniz.”²⁶

Bu âyette, kitap ehli ile yapılacak tartışma ve davet görüşmelerinde uyulması gereken prensipleri açıklanmaktadır. Birincisi, kitap ehli, tevhide yani, Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmeye, ikincisi, sadece O'na kulluk etmeye davet edilmektedir. Üçüncüsü, Allah'tan başka hiçbir kimsenin rab-ilah kabul edilmemesi gerektiğine işaret edilmektedir. Dördüncüsü, şayet bu müşterek esasları kabule yanaşmazlarsa, bu takdirde Müslümanların “şahit olunuz, biz Müslümanlarız” gerçeğini güzel bir metotla onlara tebliğ etmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Burada çok önemli bir usul sergilenmekte ve kalpleri yumuşatacak bir çağrı yapılmaktadır. Samimiyet ve ihlas ifade eden bu cümle, hem mühim bir hakikati ilan etmekte ve hem de tüm duruluğu ile onların gönül dünyasına hitap etmektedir.

Kur'an, Allah Teâlâ'nın, insanlar arasında bir ayırım yapmadan ahitlerin yerine getirilmesini, kimsenin aldatılmamasını emretmiştir. Buna göre Kur'an, kendisine inananlardan, gerek İslam toplumu içerisinde yaşayan gayrimüslim azınlıklarla ve gerek İslam toplumunun dışında bulunan Ehl-i Kitap denilen unsurlarla ve bunların dışındaki öteki insanlarla gerçekleştirilen antlaşmalara bağlı kalınmasını istemiştir.²⁷

Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde insanlar, mümin-kâfir olarak ele alınmış, kâfir olanlar da “Ehl-i Kitap” ve müşrik olarak tasnif edilmiştir. Müslümanların bu insan topluluklarından soyutlanması mümkün

²⁶ Âl-i İmrân 3/64.

²⁷ en-Nisâ 4/90; el-Enfâl 8/72; et-Tevbe 9/4, 7; en-Nahl 16/92; el-Mümtehine 60/8-9.

değildir.²⁸ Bu gerçekten hareketle karşılıklı ilişki ve işbirliği içinde olmalarının zorunluluk kesbettiğini söyleyebiliriz. Kur'an, Müslümanların dışında kalan kitap ehli ve değişik dini gruplara bağlı insanlarla iş birliğini yasaklamadığı gibi, ülkeler, devletler ve milletler arasında siyasi, askerî, iktisadî, ticarî alanlarda iş birliği yapılmasını da yasaklamamıştır. Kur'an, müminlerin muhsan/iffetli/namuslu olan Ehl-i kitap kadınları ile evlenmesini haram kılmamış ve onların yiyecekleri helal kılınmıştır.²⁹ Bu durum, en hassas noktalarda bile Ehl-i Kitapla müminlerin münasebet kurabileceğini ve bazı hususlarda iş birliğine gideceğini göstermektedir.

Hz. Muhammed (s.a.v) de, Kur'an'ın kendisine tanıdığı ruhsat ve ölçülere göre, gerek İslam tebaası içerisindeki Ehl-i Kitap ile ve gerekse devletler düzeyindeki Ehl-i Kitab'a mensup milletlerle ilişkiler kurmuş, ticari, askerî, antlaşmalar yapmış, bu ülkelere temsilciler atamış ve elçiler göndermiştir.

Peygamber (s.a.v)'in, Medine'ye teşrif etmesinden itibaren vefatına kadar Ehl-i Kitapla bireysel olarak ilişkilerini sürdürdüğünü görmekteyiz. Hz. Peygamber, bir Yahudi'den veresiye zahire/yiyecek satın almış ve ona, demirden mamul bir zırhını rehin olarak vermiştir.³⁰ Hatta bu zırhın, vefat ettiğinde, Yahudi'nin elinde bulunduğu rivayet edilmiştir.³¹

Hz. Peygamber, Medine'ye teşrif eder etmez, İslam camiasını sağlam esaslara bağlama teşebbüsünü yoğunlaştırmıştır, Arap olsun

²⁸ Kaya, Remzi, *Ehl-i Kitap*, 252.

²⁹ el-Mâide 5/5.

³⁰ Müslim, "Kitâbü'l-Müsâkât", 124-126.

³¹ Buhârî, "Cihad", 89, "Meğâzî", 86; Tirmizî, "Büyû", 7; Nesâî, "Büyû", 58; İbn Mâce, "Rühûn", 1; Dârimî, "Büyû", 44; Ahmed b. Hanbel, 1: 236, 300.

Yahudi olsun, gayrimüslimlerle de anlaşmak ve bir uyum içerisine girmek gerekmekteydi. Bu maksatla o, Müslüman sahâbîlerle olduğu kadar gayrimüslim Yahudilerle durumu istişare etmiş ve bu çerçevede onları Hz. Enes'in (ö. 612-712 h.) evinde toplamış, şehir devlet yapısının ortaya çıkması hakkında onlarla anlaşmıştır. Bu alanda hemen hareket geçilmiş, söz konusu devletin anayasası yazılı bir biçimde tespit edilmiştir ki, bütün halinde bu anayasa metni, bize kadar ulaşmıştır. Bu anayasa, ilk İslam devletinin anayasası olmasından başka, aynı zamanda yeryüzünde bir devletin vazettiği ilk yazılı anayasa olma hususiyetine de sahiptir. Kaynaklarımızın verdiği bilgiye göre, bu yasa Peygamber (s.a.v)'in Medine'ye varışından pek kısa bir zaman sonra, Hicri birinci yılda meriyete/yürürlüğe girmiştir.³²

Hz. Peygamber'in, uluslararası ilişkilere ve özellikle Ehl-i Kitapla münasebet kurulmasına gayet önem verdiğini, çeşitli ülke başkanlarına gönderdiği "İslam'a Davet Mektupları" ndan anlamaktayız. Hz. Peygamber'in rehberliği ve önderliğinde Medine'de kurulan genç İslam devletinin tanıtılmasına ve aynı zamanda bu devletin manifestosu niteliğindeki ilkelerinin duyurulmasına şiddetle ihtiyaç vardı. Tebliğ ve tebyin görevi ile yükümlü bulunan Hz. Peygamber, bu amaçla Habeşistan Kralı Necâşi'ye (ö.9/630), Mısırlı Koptar'ın lideri Mukavkıs'a (ö. 21/624), Gassan Kabilesi'nin Kralı el-Haris bin Ebi Şemir'e (ö. h. 630), Rumların başbuğu Heraklius'a (575-

³² İbn Hişâm, *es-sîratü'n-Nebeviyye* (Mısır: Daru'l-Ğaddi'l-Cedîd, 2005), c. 1, cz. 2: 101-103; Safiyyur'Rahmân Mubarek Furî, *er-Rahîki'l-Mahtûm bahs fi's-Sirati'n-Nebeviyyeti* (Medine: Dâru'l-Vefâ, 2005), 180; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çeviren, Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 1, 204-206 (daha geniş bilgi için bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1, 207-219).

641), İran İmparatoru Kısra'ya (ö. h. 628?) vb. 628 yılında İslam'a davet mektupları göndermiştir.³³

Peygamber (s.a.v), henüz Müslüman olmamasına ve üstelik Bedir ve Uhud savaşlarında Mekkeliler'in safında yer almasına rağmen Amr b. Ümeyye'yi (ö. 60/979-80), Müslümanların hakkını ve onların lehine olan şeyleri savunmak amacıyla Habeşistan'a elçi olarak göndermiştir. Bu hadise, Amr'ın, Muhammed (s.a.v)'in pek yakın şahsî bir dostu olduğunu ve Bedir Savaşı'nda Müslümanlara karşı cephe tutmuş olsa bile kendisine itimat ettiğini göstermektedir. Yine bu olay, bize, Peygamber (s.a.v)'in gayrimüslimleri de elçi olarak vazifelendirmekte hiç tereddüt taşımadığını açıklamaktadır.³⁴

Hz. Peygamber'in Müşriklerle de antlaşma yaptığını görmekteyiz. Hz. Peygamber, Hicretin 6. yılında yaklaşık 1500 civarındaki sahâbî ile birlikte umre yapmak üzere Medine'den yola çıktı. Mekke'nin yakınlarında bulunan Hudeybiye denilen yerde ashabı ile birlikte konakladı. Mekke müşrikleri Hz. Peygamber'i ve ashabını Mekke'ye sokmamak için çok şiddetli bir direnç gösterdi. Hatta savaşmayı bile göze aldıklarını açıkladılar. Durumun ciddiyetini anlayan Hz. Peygamber, şartları ağır olmasına rağmen Hudeybiye'de müşrik heyetinin başkanı Süheyl b. Amr (ö.18/639) ile antlaşma yapmıştır.³⁵

Rasûlüllah (s.a.v) ile Arabistan'ın müşrik kabileleri arasında, bazı ittifak ve askerî yardım anlaşmaları yapılmıştır. Hz. Peygamber,

³³ Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, 1, 337-338; 343-345; 357-358; 361-362, 369; 390-391.

³⁴ Geniş bilgi için bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, 1, 476-478.

³⁵ Geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, c. 1, cz. 3: 231-239, İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesaj* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 196-199.

gayrimüslim mütteliklerle zaman zaman istişare de yapmıştır. Hatta o, gayrimüslimleri memur, muallim, teknisyen, inşaatçı ve benzer alanlarda istihdam etmekte bir beis görmemiştir. Peygamber (s.a.v)'in, şahsen Medine tüccarlarından yiyecek maddesi satın aldığı görülmüştür.³⁶

Sonuç olarak diyebiliriz ki, gerek Kur'an'ın beyanları ve gerek Kur'an'ın canlı şahidi durumunda olan Hz. Peygamber'in uygulamaları, Müslümanların, Ehl-i Kitap ve ötekilerle askerî, idari, siyasî, sosyal, ekonomik, stratejik işbirliğine gitmesinde bir sakınca olmadığını göstermektedir. Bu, ister bireysel bazda, ister ulusal ya da küresel ölçekte olsun, isterse devletler ve milletler arası seviyede gerçekleşsin netice değişmemektedir.

Buraya kadar Müslümanlarla Ehl-i Kitap arasındaki ilişkiyi Kur'an ve Hz. Peygamber'in uygulamaları ışığında özetlemeye çalıştık. Aslında bu konu müstakil bir çalışmayı hak edecek düzeydedir. Biz makalenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur düşüncesiyle Kur'an ve Sünnet çerçevesinde Müslümanlarla Ehl-i Kitap arasında çeşitli alanlarda ilişkinin mümkün olup olmadığını özetleyerek ortaya koymaya gayret ettik. Bizim üzerinde duracağımız öncelikli mesele, Âl-i İmrân Sûresi, 118, 119, 120. âyetler bağlamında Ehl-i Kitap'ın müminlere takındığı tavır konusu olacaktır. Kur'an ve Sünnet, Ehl-i Kitap ve ötekilerle hemen hemen insan hayatını ilgilendiren her mevzuda münasebet kurulacağına cevaz vermektedir. Ancak onlarla dostluk kurmayı, onları sırdaş edinmeyi ve kalbî duygularla onlara sevgi beslemeyi yasaklamıştır.

³⁶ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2, 947.

B- EHL-İ KİTABIN MÜMİNLERE TAKINDIĞI TAVRI ÂL-İ İMRÂN SÜRESİ 118, 119, 120. ÂYETLERİ BAĞLAMINDA OKUMAK

Âyetlerin izahına geçmeden önce, “Ehl-i Kitap” kavramını kısaca hatırlatmakta yarar vardır.

Ehl-i Kitap kavramı “ehl” ve “kitap” kelimelerinden oluşmaktadır. “Ehl” sözcüğü, akraba, aşîret, zevce, aile, ev halkı demektir.³⁷ “Ehl” kelimesi, âyetlerde kullanılış itibariyle halk, ahâlî, yakın akraba, aşîret ve aile manalarına gelir. “Ehl” kelimesi, hem tebayı, halkı, peygamberlerin gönderildiği sosyal çevreyi³⁸, hem de akraba ve aileyi³⁹ ifade etmektedir. Kur’an’da, “ehl” kelimesinin yakın akraba ve aşîreti ifade etmek için de kullanıldığı görülmektedir.⁴⁰ Kitap kelimesi, asıl itibariyle mastardır. Sonra içine topluca yazı yazılan şey/nesne kitap olarak isimlendirilmiştir. Kitap sözcüğü, aslında içine yazılan yazı ile birlikte sahife olarak adlandırılmıştır. Allah Teâlâ, Kur’an’da Kitap ehli (Ehl-i Kitab) ifadesini zikrettiği her yerde “kitap” sözcüğü ile yalnızca Tevrat’ı ve İncil’i ya da her ikisini birden kastetmiştir. Kitap, mutlak olarak Tevrat için zikredilmiştir. Hokka/divit ve sahife de kitap olarak adlandırılmıştır.⁴¹ Kitap, aynı

³⁷ Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, tahkik, Safvan Adnan Dâvûdî (Beyrut: Dâru’ş-Şâmiyye, 2011), 96; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, tashîh, Muhammed Abdu'l-Vahhâb, Muhammed Sadık (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1999), 1, 253; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi* (İstanbul: Asitane Yayınları, tıbkı basım, ts.) 3, 136.

³⁸ Bkz. et-Tevbe 9/101, 102; Yûsuf 12/109; el-Hicr 15/67; el-Ankebût 29/31, 32, 33, 34; en-Neml 27/49, 57.

³⁹ Bkz. Âl-i İmrân 3/121; el-Hûd 11/40, 45, 46, 81; Yûsuf 12/25; el-Hicr, 15/65; el-Müminûn 23/27; eş-Şuarâ 26/169, 170; ez-Zümer 39/15; el-Feth 48/11, 12; et-Tahrîm 66/6.

⁴⁰ Bkz. Hûd 11/45, 46; Tâ-Hâ 20/132; ez-Zümer 39/15; et-Tahrîm 66/6 vb.

⁴¹ İsfhânî, *Müfredât*, 699, 701; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12, 22-23.

zamanda Kur'an'ın isimlerinden⁴² biridir.⁴³ Bu açıklamalara göre Ehl-i Kitap; kitaplılar, kitaba sahip olanlar demektir.

Elbette her kelimenin, Kur'an sisteminde kendine has bir manası vardır. Kur'an için de kitap, dinî kutsallıkla çevrili önemli bir mana kazanır. Kitap kelimesi, İslam düşünce sisteminde Allah, vahiy, tenzil, nebî ve ehl-i kitap kelimeleri ile yakından irtibat kurar. Bundan dolayı Kur'an'da bu kelime geçince, ilgili bulunduğu diğer kelimeler ile olan münasebeti içinde anlaşılmalıdır. Kitap kelimesi, kendi başına bildiğimiz basit anlamı ifade eder. Aynı kelime, vahiy alanında Kur'an demektir.⁴⁴

Kitap ehli/ kitaplılar anlamına gelen “Ehl-i Kitap”; Allah'ın peygamberlerine indirdiği kitaplara iman edenlere verilen bir isimdir. Kitap Ehli, Kur'an'da “Kendilerine kitap verilenler”⁴⁵, “Kendilerine kitap verdiklerimiz”,⁴⁶ “Kendilerine kitaptan bir pay verilenler”⁴⁷ şeklinde de ifade edilmiştir. Kur'an'da Yahudi ve Hıristiyanlara “Ehl-i Kitap” denildiği gibi⁴⁸ diğer peygamberlere indirilen kitaplara iman edenlere de “Ehl-i Kitap”⁴⁹ denilmiştir.⁵⁰

⁴² es-Sâd 38/29.

⁴³ Fahrüddin Razî, *Mefâtihu'l-Ğay* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2: 13.

⁴⁴ Bkz. Toshihiko, İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 21-22

⁴⁵ el- Müddessir 73/41.

⁴⁶ el-Bakara 2/21.

⁴⁷ en-Nisâ 4/44.

⁴⁸ en-Nisâ 4/53; el-Mâide 5/15, 19.

⁴⁹ el-En'âm6/84-90.

⁵⁰ Geniş bilgi için bkz. Fikret Karaman ve Diğerleri, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 138-139.

C- Âl-i İmrân 118, 119, 120. Âyetler

1- 118. Âyet

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ
الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفَى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ

“Ey iman edenler! Sizden olmayanlardan hiçbir sırdaş edinmeyin. Onlar size fenalık etmekten asla geri kalmazlar. Hep sıkıntıya düşmenizi isterler. Onların kinleri konuşmalarından apaçık ortaya çıkmıştır. Kalplerinde gizledikleri ise daha büyüktür. Eğer düşünürseniz size âyetleri açıkladık.”

a- İnkârcıları Dost/Sırdaş Edinmek

Âyette zikredilen bazı kavramlar üzerinde durmak istiyoruz. Âyette geçen “Sizden olmayanlardan” pasajı, “min dūnikūm” (مِنْ دُونِكُمْ) ibaresiyle ifade edilmiştir. “Dūn” sözcüğü, hasis, hakir, zayıf, mertebeye düşük, konumu aşağıda olmak demektir. Hariç/başka, hariç tutmak, arka, ön, şeref, hasep/soy-sop bakımından aşağıda olmak, önce, arka, az, noksan manalarını içerdiği de ifade edilmiştir.⁵¹ İsfehânî, “dūn” kelimesinin söz konusu anlamlarından hareketle ve İslâm dininin diğer dinlerden üstün olduğunu göz önüne alarak âyetin bu bölümünü “diyanette/dinde mertebesi/konumu sizin mertebenize/konumunuza ulaşmayanları dost edinmeyin” şeklinde yorumlamıştır.⁵²

Âyet, Kur’an’a inananlara hitap etmektedir. Buna göre âyette zikredilen “dūnikūm” (دُونِكُمْ) “Sizin dışınızdakileri” kavramı, “Müslümanlardan başkasını” şeklinde her inanç kesimini kapsayacak

⁵¹ İsfehânî, *Müfredât*, 323-324; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4: 450-451; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, 3: 631.

⁵² Bkz. İsfehânî, *Müfredât*, 324.

tarzda genel anlamda tefsir edilmiştir.⁵³ Münafıklarla birlikte İslam milletine ve dinine mensup olanların dışındaki herkes, anlamında da yorumlanmıştır. Buna göre, Müslümanların dışında olan bütün inkârcı grupları içine alır.⁵⁴

Üzerinde duracağımız bir diğer kavram “bitâne” (بِطَانَةٌ) sözcüğüdür. “Bitâne”, içlik, elbisenin iç yüzündeki astar demektir. Bir kimsenin sırlarına vakıf olan pek sıkı dostuna da “bitâne” denilmiştir. Bir kimsenin iç/gizli işlerine vakıf olan kimse “bitâne” diye adlandırılır. Sır, sırdaş anlamındadır. Dışın (dış yüzeyin) karşıtıdır yani iç yüzey demektir. Müstear olarak bir kimsenin, kendi işinin iç yüzüne muttali olabilme ayrıcalığı verdiği kişi manasında kullanılır. Seçkin, özel dost, kişinin güven ve itimadından dolayı kalbindeki duygu ve düşüncelerini aktardığı seçkin ve hususi dostu demektir. Kısaca ifade etmek gerekirse “bitâne”, bir kimsenin sırrını paylaştığı ve son derece güvendiği özel dostudur.⁵⁵

Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde bu iki kavramın bulunduğu pasajın anlamı şöyle olur: “Ey iman edenler! Müslümanların dışındakileri, kendi dininiz ve milletinizin haricindeki kimseleri dost,

⁵³ Beydâvî, Nâsıruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil* ((Beyrut: ts. Kitâbü'n Mecmuatü'n mine't-Tefâsir içinde) 1, 573; Neseî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil* (Beyrut: ts. Kitâbun Mecmuatün mine't-Tefâsir içinde), 1, 573.

⁵⁴ Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: 1990), 8: 173; Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lübâbu't-Te'vil fî Meâni't-Tenzil* (Beyrut: ts. Kitâbun Mecmuatün mine't-Tefâsir içinde), 1, 573.

⁵⁵ Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâfî an Hakâiki Gavâmid'it-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, Tashih, Mustafa Hüseyin Ahmed (Beyrut: ts.) 1, 406; İsfehânî, *Müfredât*, 130-131; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 8: 172; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, 1: 572; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, 1: 572; Hâzin, *Lübâbu't-Te'vil*, 1: 572; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, 3: 600; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitapevi), 1971, 2: 1162.

sırdaş ve maddi ve manevi işlerinizi güveneceğiniz özellikli kimseler edinmeyin.” Bu yoruma göre, bütün inkârcılar, bu çerçevenin içerisine girer ki, bu şekilde yapılan tahlilin daha kapsayıcı bir özellik taşıdığını söyleyebiliriz. Bu takdirde Müslümanların, sırdaş ve dost edinemeyecekleri kimselerin içerisine, başta Ehl-i Kitap olmak üzere İslam’ı hak din olarak⁵⁶ kabul etmeyen, Hz. Muhammed (s.a.v)’in risâletini ve onun getirdiklerini tasdik etmeyenlerin⁵⁷ hepsi girmiş olur.

Allah Teâlâ, bu âyette müminleri, kâfirlerle dostluk ve arkadaşlık kurmamaları konusunda uyarılmış ve sakındırmıştır. Allah Teâlâ’nın müminleri, arkadaşlık tesis etmemeleri hususunda yasakladığı/nehyettiği grupların, kimleri kapsadığı meselesinde ihtilaf edilmiştir. Birinci görüşe göre, bunlar Yahudilerdir. Zira Müslümanlar, her ne kadar dinleri/inançları farklı olsa da işleri konusunda onlarla istişare ediyor, aralarındaki yakınlık/akrabalık, süt bağı, dostluk, antlaşma ve komşuluk dolayısıyla birbirleriyle ünsiyet/dostluk kuruyorlardı. Bunun üzerine Allah Teâlâ’nın, bu âyeti indirdiği belirtilmiş ve müminlere, onları sırdaş edinmeleri yasaklanmıştır. Söz konusu görüş sahipleri, bu âyetlerin, başından sonuna kadar Yahudileri muhatap aldığını delil olarak göstermişlerdir. İkinci görüşe göre, Allah’ın, müminlere sırdaşlık/dostluk kurmalarını yasakladığı kimseler, münafıklardır. Zira müminler, münafıkların dışa bakan sözleriyle aldanıyor ve onların dost olduklarını sanıyorlardı. Münafıklar da bunu fırsat bilerek müminlerin, sırlarını ifşa ediyor ve onların gizli tutum ve davranışlarına vakıf oluyorlardı. Bu yüzden Allah Teâlâ, müminleri, onlarla dostluk/sırdaşlık kurmaktan men etmiştir. Bu görüşü

⁵⁶ Âl-i İmrân 3/19, 85.

⁵⁷ en-Nisâ 4/136, 150-151; el-A’raf 7/157-158 vb.

dillendirenler, bu âyetten sonra gelen 119. âyetteki “...Sizinle karşılaştıkları zaman “inandık” derler...” ifadesini delil getirirler ve bunu teyit etmek için Bakara Sûresi, 14. âyetteki münafıkların inananlara karşı “Müminlerle karşılaştıkları vakit “biz de iman ettik” derler” şeklinde sergiledikleri tavrı misal olarak sunarlar. **Üçüncü görüşe** göre ise, Allah Teâlâ'nın müminlere, dostluk kurmaların yasakladığı kesim, bütün kâfir grupları kapsar. Bu görüşü ortaya koyanlar, âyette geçen “sizin dışınızdakileri dost edinmeyin” tabirinin, müminlerin dışında olanları dost/sırdaş edinmeyin anlamını içerdiğini, bunun da bütün kafirlerle dostluk kurmanın yasaklandığı anlama geldiğini ileri sürerler ve bu savlarına “Ey iman edenler! eğer benim yolumda savaşmak ve rızamı kazanmak için çıkmışsanız, benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanlara sevgi göstererek, gizli muhabbet besleyerek onları dost edinmeyin...”⁵⁸ âyetini delil gösterirler.⁵⁹

Fahrüddin Râzî (ö. 606/1210), üçüncü görüşü benimsemiş, Hz. Ömer'in (581-644), Hıristiyan birisinin kâtiplik görevine getirilmesini yasakladığını ve bu âyeti delil olarak sunduğunu belirtmiştir. Râzî, bu âyetten sonra gelen âyetteki münafıklarla ilgili ifadeyi delil olarak göstermelerinin, âyetin umumi hüküm içermesine engel teşkil etmeyeceğini de ayrıca ifade etmiş, Fıkıh usûlünde ilk âyetin umumi ve sonrakinin de hususi olması durumunda, “son âyetin hususi olması, evvelkinin umumi olmasına mani değildir”, açıklamasında bulunmuştur.⁶⁰ Üçüncü görüşün ve yorumun daha kapsamlı olduğunu

⁵⁸ el-Mümtehine, 60/1.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 8: 172; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, 1: 573.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 8: 172.

ve âyette geçen “*sizden başkalarını/sizin dışınızdakileri*” tabirinin, Müslümanların ve İslam ümmetinin dışındaki bütün inkârcıları içerdiğini düşünmekteyiz. Buna göre Müslümanlara, İslam dinini ve O’nun mübelliği Hz. Muhammed (s.a.v)’in risaletini reddedenleri, dost, sırdaş ve özel güvenilir kimse olarak seçmeleri Allah tarafından yasaklanmıştır. Nitekim Muhammed b. Cerîr et-Taberî (v. 310/923) âyetin bu kısmını, “Ey Allah’ı ve Rasûlünü ve onun, Rabbi tarafından getirdiklerini tasdik eden müminler! Kendinizin dışındakileri/dininiz ve milletinizin haricinde olanları dostlar ve arkadaşlar edinmeyin” şeklinde yorumlamış ve Allah Teâlâ’nın, müminleri, kâfirleri dost edinmekten yasakladığını açıklamıştır.⁶¹

Kur’an’da birçok âyet, müminlerin, Ehl-i Kitap denilen Yahudi ve Hıristiyanlarla ve İslam dinini kabul etmeyen diğer ehl-i küfür unsurları ile dostluk, arkadaşlık tesis etmelerini ve onları sevmelerini yasaklamıştır. Aşağıda mealleri verilen bazı âyetler bunu açıkça göstermektedir.

*“Ey iman edenler! Mü’minleri bırakıp da kâfirleri dost edinmeyin. Kendi aleyhinize Allah’a apaçık bir delil mi vermek istiyorsunuz?”*⁶² *“Ey inananlar! Yahudi ve Hıristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostlarıdır. Sizden kim onları dost edinirse, kuşkusuz o da onlardandır. Şüphesiz Allah, zalimler topluluğunu doğruya iletmez.”*⁶³ *“Ey iman edenler! Eğer küfrü imana tercih ederlerse, babalarınızı ve kardeşlerinizi bile dost edinmeyin. İçinizden kim onları dost edinirse, işte onlar, zalimlerin ta*

⁶¹ Taberî, Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’an* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1987, c. 3, cz. 4: 39.

⁶² en-Nisâ 4/144.

⁶³ el-Mâide 5/51.

kendileridir.”⁶⁴ “Mü’minler, mü’minleri bırakıp inkârcıları dost edinmesin. Kim böyle yaparsa Allah ile bir ilişiği kalmaz. Ancak onlardan (gelebilecek tehlikeden) korunmanız başkadır. Allah, asıl sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır. Çünkü dönüş Allah’adır.”⁶⁵ “Onlar, mü’minleri bırakıp kâfirleri dost edinen kimselerdir. Onların yanında izzet ve şeref mi arıyorlar? Hâlbuki bütün izzet ve şeref Allah’a aittir.”⁶⁶

b- Onlar Size Kötülük Etmekten Geri Durmazlar

Âyette Müslümanların, kendi dışındakilerle (Ehl-i Kitap) ve diğerleri ile dostluk, arkadaşlık ve sırdaşlık kurmalarının yasaklandığı şu sebebe dayandırılmıştır. لَا يَأْتُونَكُمْ خَبَالًا “Onlar size fenalık etmekten/aranızda fesat çıkarmaktan asla geri kalmazlar.”

Âyetin bu kısmında zikredilen “ye’lûneküm” (يَأْتُونَكُمْ) ve “habâlen” (خَبَالًا) kelimeleri üzerinde durmak istiyoruz. “Ye’lûne” (يَأْتُونَ) “elâ-ye’lû-elven ve ülüvven” (أَلَا وِ الْوَا وِ الْوَا) kökünden türemiş, muzari çoğul kipidir. “Elv-ülüvv” (أَلُو-الْوَا), aciz kalmak, elinden gelen bir şeyi yapmamak, terk etmek, ihmal etmek, gevşemek, kuvvetten düşmek, ihmalkâr davranmak, gereken ve uygun olan bir şeyi, bir işi yapmada yetersiz kalmak demektir. Gevşeklik göstermek, ihmalkârlık göstermek ve dikkatsizlik etmek, çalışıp çabalamada ve bir şeye önem vermede tembellik etmek, geri durmak, yavaş davranmak, kusurlu davranmak, geç davranmak, bir şeyi tehir etmek, anlamlarına da gelir.⁶⁷

⁶⁴ et-Tevbe 9/23.

⁶⁵ Âl-i İmrân 3/28.

⁶⁶ en-Nisâ 4/139.

⁶⁷ Cevherî, İsmail b. Hammad, *Mucemü’-Sihâh*, tertip, Halil Memun (Beirut: Dâru’l-Marife, 2008), 49; İsfehânî, *Müfredât*, 83-84; İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 1: 192-193; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, 3: 191.

“el-Habâlü” (الْحَبَالُ), akıl ve düşünceyi etkileyen cinnet/delilik ve hastalık gibi canlılarda arız olup geride ıstırap, sıkıntı ve rahatsızlık bırakan fesat/bozukluk ve düzensizlik haline denir. “Eğer onlar da sizin içinizde (sefere) çıksalardı, size bozgunculuktan/fesat ve fenalıktan başka bir katkıları olmayacak ve sizi fitneye düşürmek için aranızda koşuşturacaklardı...”⁶⁸ âyetinde geçen “habâl” sözcüğü bu anlamda kullanılmıştır.⁶⁹ Öldürücü zehire yani fitne, ölüm ve kargaşayı ifade etmek için de “el-habâlü”, sözcüğü kullanılmıştır.⁷⁰ Organların nasıl yürüyeceğini ve hareket edeceğini bilemeyecek şekilde arızalanması, bozulması, aklın fesada uğraması/sağlığını kaybetmesi de “el-hablü” kelimesi ile ifade edilmiştir.⁷¹

Bu anlamlar çerçevesinde *لَا يَأْتُونَكُمْ حَبَالًا* “Onlar size fenalık etmekten/aranızda fesat çıkarmaktan asla geri kalmazlar” ifadesi, şöyle yorumlanabilir. “Ehl-i Kitap ve diğerleri sizi, kuvvetten düşürmek, iktisadî, idarî, askerî, sosyal, siyasi ve benzer alanlarda yetersiz bırakmak ve başarısız kılmak için ellerinden gelen her çareye başvurmaktan geri kalmazlar. Düzensiz, sağlıksız, istikrarsız ve başıboşluk içerisinde yaşamanıza aldırış etmezler hatta bu konuda toplumsal kaosa zemin hazırlamak için hiç ihmalkâr davranmazlar. Fitne, terör, fesat/anarşi ve kargaşa içinde yaşamanızdan rahatsız olmadıkları gibi bilakis bunları desteklemekten uzak durmazlar. Müminlerin kitleler halinde öldürülmesine, kimyevî ve çeşitli silahlarla

⁶⁸ et-Tevbe 9/47.

⁶⁹ İsfehânî, *Müfredât*, 274.

⁷⁰ Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Mu'cemü Tehzîbi'l-Lüğa* (Beyrut: Dâru'l-Marife 2001), 1: 980-981.

⁷¹ Cevherî, *Sihâh*, 282.

yok edilmesine karşı koyma güçleri ve imkânları olsa bile buna yanaşmazlar.”

c- Sıkıntıya Düşmenizi İsterler

“Onlar (sizin dışınızdakiler), sizin sıkıntıya düşmenizi isterler/arzu ederler” (وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ) Âyette zikredilen “veddû” (وَدُّوا) ve “anittüm” (عَنِتُّمْ) kavramları üzerinde de durmak istiyoruz. “el-Vüddü” (الْوُدُّ) sözcüğü, bir şeyi/nesneyi sevmek, bir şeyin/nesnenin olmasını temenni etmek demektir. Bir şeyden hoşlanmak, muhabbet duymak, sevgisi olmak, arzu etmek anlamlarını da ihtiva eder. Veddû (وَدُّوا) fiili ise, istemek, arzu etmek, temenni etmek anlamlarını içeren “vedde” (وَدَّ) mazi fiilinin çoğul kipidir. Temenni ettiler, arzu ettiler, sevdiler anlamını içerir.⁷² Çeşitli âyetlerde de bu anlamlarda zikredilmiştir.⁷³

El anetü (الْعَنْتُ) sözcüğü, günah, zina, zor bir işin içine düşmek, bela, sıkıntı, zorluk, çile, dert, baskı, eziyet/sıkıntı veren ağır zarar manalarına gelir. “Anittüm” (عَنِتُّمْ), korkmak, helak olmak, ölüm korkusuna kapılmak, sıkıntıya düşmek, sıkıntı verecek şeylerin içine düşmek, sıkıntıya uğramak, zora girmek, zora sokmak, şiddet ve mihnete uğramak gibi anlamlara gelen⁷⁴ “anite” (عَنِتَّ) mazi fiilinin çoğul kipidir. Buna göre, “anittüm” (عَنِتُّمْ) fiili, sıkıntıya düştünüz, çetin günler geçirdiniz, sıkıntıya ve meşakkate girdiniz, sıkıntı verecek şeylerin içine düştünüz, işiniz sarpa sardı, gibi anlamları içerir. Çeşitli

⁷² İsfahânî, *Müfredât*, 860; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15: 245-246; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, 1: 706.

⁷³ el-Bakara 96; Âl-i İmrân 3/69; en-Nisâ 4/85; 118; el-Enfâl 8/7; el-Hicr 15/2; el-Meâric 70/11.

⁷⁴ Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, 3: 2585; Cevherî, *Sihâh*, 745; İsfahânî, *Müfredât*, 589-590; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, 1: 315.

âyetlerde de el anetü (أَلْعَنْتُ) ve türevlerinin bu anlamları içerdiğini görmekteyiz.⁷⁵

Âyetin bu kısmına göre, Ehl-i Kitap ve diğerleri, Müslümanların bela, sıkıntı, zorluk, endişe, tedirginlik, korku, kargaşa güvensizlik içinde olmalarını temenni ederler. Ehl-i Kitap ve diğerleri, Müslümanların güven içerisinde yaşamalarını istemezler. Müslümanların ekonomilerinin, idari, siyasi ve sosyal yapılarının istikrarsızlık içerisinde olmaları, onların hoşuna gider. Hatta bunun sağlanması ve hâkim olması için uğraşırlar. Onlar, Müslümanların sıkıntılı yaşamasını ve zarar görmesini arzu ederler. İster dini, isterse dünyaları bakımından olsun onların en ağır zarara ve en şiddetli sıkıntıya/zorluğa uğramalarını arzu ederler.⁷⁶

d- Onların Müslümanlara Olan Kinleri Ağzlarından Dökülür

“Kin ve düşmanlıkları ağızlarından taşmaktadır.” (قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ) (منْ أَوْأَاهِهِمْ). Burada iki kelime üzerinde duracağız. “Bedet” (بَدَتُ) fiili, açığa çıkmak, ortaya çıkmak, açık bir şekilde görünmek, bir nesnenin, bir görüşün, bir düşüncenin açık bir şekilde ortaya çıkması, anlamlarına gelen “beda” (بَدَا) kökünden türemiştir.⁷⁷

“El-Buğdu” (الْبُغْضُ) kelimesi, nefsin bir şeyi istememesi, arzu etmemesi, nefret etmesidir. Zıddı ise, hubb/sevgidir. Hubb, nefsin, istediği, arzu ettiği ve beğendiği şeye doğru çekilmesi/cezb edilmesi demektir. “El-Buğdu” (الْبُغْضُ), bir şeyi sevmemektir. İstenilmeyen bir

⁷⁵ el-Bakara, 2/220; en-Nisâ, 4/25; et-Tevbe, 9/128.

⁷⁶ Zemahşeri, *Keşşaf*, 1: 406; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 8:, 174; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, 1: 573; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, 1: 573.

⁷⁷ Ezherî, *Tehzibü'l-Lüğâ*, 1: 287; İsfehânî, *Müfredât*, 113; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1: 348; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, 3: 765.

şeyden nefsin nefret etmesidir. El-Bağdâü (البَغْضَاءُ) sözcüğü ise, şiddetle buğzetmek, nefret etmek, şiddetli kin, öfke, nefret ve hoşlanmama anlamlarını içerir.⁷⁸

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Ehl-i Kitab'ın ve bunların dışında çeşitli düşünce ve inanca sahip olanların, Müslümanlara karşı güttükleri kin, öfke ve nefret, zaman zaman onların ağızlarından ortaya dökülmektedir. Onlar, kendilerini kontrol etmelerine ve tahammül göstermelerine rağmen Müslümanlara karşı besledikleri şiddetli kinin ve nefretin bilinmesine sebep olacak şeylerin ağızlarından dökülmesine, çıkmasına ve zuhur etmesine güç yetiremezler.⁷⁹ Kendi uluslarının, dindaşlarının ve vatandaşlarının menfaati gereği, Müslümanlarla iyi ilişki kurmaya ve insanî münasebetleri geliştirmeye çalışırlar. Müslümanların gönlünü alacak ve onları etkileyecek sözler söyleseler ve davranışlar sergileseler de bu yalancı büyüleri, hiç beklenmedik bir anda ya da kendilerince uygun bir ortamda kin ve nefret söylemleri ile bozuluverir. Gerçek kimlikleri ortaya çıkar.

e- Onların Müslümanlara İçlerinde Beslediği Kin Daha Büyüktür

“*Kalplerinde gizledikleri ise daha büyüktür.*” (وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ)

İnsanın içinden geçirdiği fısıltıları bilen, ona şah damarından daya yakın olan ve her daim onu gözetim altında bulunduran⁸⁰ Allah Teâlâ, Ehl-i Kitab'ın ve diğer insan unsurlarının Müslümanlara karşı içlerinde, göğüslerinde ve zihin dünyalarında besledikleri kinin, nefret ve öfkenin, daha da büyük olduğunu bildirmektedir. Bazen onların

⁷⁸ Ezherî, *Tehzibü'l-Lüğa*, 1: 336; Cevherî, *Sihâh*, 99; İsfehânî, *Müfredât*, 136; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1: 453; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, 2: 413.

⁷⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 406; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 1: 573.

⁸⁰ Kaf 50/16-17; el-Vâkıa 56/85, 4.

Müslümanlara karşı dostça görünüm sergilemelerinin yanı sıra ağızlarından hoşnutsuzlukları da dökülür. Her ne kadar kendilerini açığa vurmamak için bir çaba içerisine girseler de kendilerine hâkim olamayarak Müslümanlar hakkında ağızlarından bir şeyler kaçırlar. Onların kin ve nefretleri konuşmalarında görülmektedir. Çünkü onlar, Müslümanlara karşı olan aşırı nefretlerinden dolayı dillerine hâkim olamazlar. Böylece kimliklerini ortaya koyar ve niyetlerini izhar etmiş olurlar. Ancak onların, kalbinde Müslümanlara karşı oluşturdukları tepki, isteksizlik, sevgisizlik ve düşmanlık halinin daha da şiddetli ve daha da kuvvetli olduğunu bu âyet, gayet açık bir şekilde bildirerek Müslümanların dikkatini çekmiş ve onları tedbirli olmaya çağırmıştır. Nitekim âyetin son kısmında bu açıkça ifade edilmiştir.

f- Âyetleri Size Apaçık Anlatıyoruz.

“*Eğer düşünürseniz size âyetlerimizi açık açık anlattık*” (*قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ*).

Bu kısımda önemle üzerinde duracağımız kelime “el-aklü” sözcüğüdür. El-‘aklü (*الْعَقْلُ*), ilim ve idrak manasındadır. Zihinde hâsıl olan suretten ibarettir. Akıl, eşyanın iyi ve güzel, tam ve noksan olduğuna tealluk eden sıfatlarını idrak etmek için zikredilir. Akıl, insana verilen manevi bir kuvvettir. İnsan onun vasıtasıyla iyi ve güzelin arasını ayırır. Akıl, bir nûr-ı rûhânîden ibarettir ki, insan/nefs, onun vasıtasıyla zaruri ilimleri ve nazariyeyi idrak edip kabul eder ve aynı zamanda umûr-ı kabîhadan meneder. Bilgiyi kabul etmeye hazır olan kuvvete ve insanın kuvvetle kazandığı bilgiye de “akl” (*الْعَقْلُ*) denir. Akıl sözcüğü aslında, bir nesneyi yakalamak ve bırakmamak üzere sımsıkı tutmak, alıkoymak, korumak veya yapışmak veya bunları

istemek ve bunlara yönelmek anlamına gelir.⁸¹ Âyette zikredilen “Ta’kılûn” (تَعَقُّلُونَ) fiili ise, idrak etmek, gerçeği anlamak, bilmek, anlamak, terk etmek, yakalamak, teslim almak ‘Akale (عَقَلَ) mazi fiilinin, muzarî çoğul muhatap kipidir. Kur’an’da, “akıl” kelimesi isim olarak geçmez. Ancak, akletmek, düşünmek, anlamak, ibret almak, tefekkür etmek, hatırlamak anlamlarına gelen ve akılı ve düşünceyi çağrıştıran kavramlar zikredilir. Bu âyette de fiil olarak “aklederseniz/düşünürseniz/aklınızı başınıza alırsanız şeklinde kullanılmıştır.

Hz. Ali (r.a)’a (ö. h. 661) isnat edilen bilgiye göre akıl, iki kısma ayrılır. Yaratılıştaki var olan akıl, diğeri de duyulan akıl (terbiye edilen, geliştirilen ve eğitilen fitrî akıl). Şayet yaratılıştaki akıl yoksa (sağlıklı değilse), duyulan aklın faydası yoktur. Nitekim gözün ışığı yoksa güneş de fayda vermez. Akıl, Allah Teâlâ’nın insana lütfettiği en değerli nimettir. Allah Teâlâ’nın, Kur’an’da kâfirleri akılsızlıkla yerdığı her yerde, birinciye değil, ikinciye işaret edilir.⁸² Akılsızlıktan dolayı, kuldun sorumluluğun kaldırıldığı zikredildiği her yerde, birinci akla işaret edilir.⁸³

“Eğer düşünürseniz size âyetlerimizi açık açık anlattık” âyeti şöyle tefsir edilmiştir: Dinde ihlâs/samimiyet sahibi olmanın, Allah’ın dostları /müminler ile dostluk kurmanın ve kâfirlere düşmanlık beslemenin vacip/gerekli olduğunu gösteren âyetleri size açıkladık.

⁸¹ İsfehânî, *Müfredât*, 577-578; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, 3: 291-292.

⁸² el-Bakara 2/171 vb.

⁸³ İsfehânî, *Müfredât*, 577-578.

Eğer bu açıklananlar üzerinde akıl yorar/düşünür ve öğüt alırsanız gerçeği anlamış olursunuz.⁸⁴

Bu anlamlar çerçevesinde düşünüldüğünde sahih/sağlıklı akla sahip olan ve Kur'an'a inanan her mümin, Ehl-i Kitap ve bunların dışındaki insan unsurları ile dostluk, sırdaşlık tesis etmemelidir. Allah Teâlâ'nın, onların dost edinilmesi ile ilgili açıklamasına dikkat kesilmeli, bu âyette onlarla ilgili açıklamaları düşünmeli ve bu yasağa uymalıdır.

Allah Teâlâ, akıl, anlayış ve idrak sahiplerine âyetlerini açıklamıştır. Allah Teâlâ, müminlere, kiminle dostluk kiminle düşmanlık kurulacağını âyirt edebilmeleri için âyetlerini açıklamış ve onları bu âyet hakkında düşünmek ve bu açıklananlar üzerinde kafa yormak için akıllarını kullanmaya sevk etmiştir/yönlendirmiştir. Çünkü Ehl-i Kitap ve diğerleri, müminlerin, dinlerini bozmaktan, şayet bunda başarılı olamazlarsa aralarında zarar ve ziyan çeşitlerinin en şiddetlisini sokmaktan, dünyevî işlerini ifsat etmekten, bunda başarılı olamazlarsa kalplerinde sıkıntıya düşmelerini istemekten asla geri durmazlar.⁸⁵

Açıklamasını yapmaya gayret ettiğimiz bu âyette, Müslümanlar uyarılmakta, kendilerine kötülük yapmaktan geri kalmayan, Müslümanlara karşı besledikleri öfke ve düşmanlığı, sözleriyle de ortaya koymuş olan, fakat içerisinde, söylediklerinden daha çok kin ve düşmanlık taşıyan kimseleri dost tutmamaları, onlara sırlarını açmamaları buyrulmaktadır. Onların dost görünmeleri, aldatmadır.

⁸⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 406; Beydâvî, *Envâru 't-Tenzil*, 1: 573; Neseî, *Medârikü 't-Tenzil*, 1: 573; Hâzin, *Lübâbü 't-Te'vil*, 1: 573.

⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 8: 174.

Müslümanların iyiliğini istemedikleri, çeşitli sözlerinden ve davranışlarından belli olmaktadır.⁸⁶

Bu âyette dost tutulması istenen kimseler, Müslüman olmayan herkes değil, fakat Müslümanlara düşmanlıkları, hiyanetleri belli olan, davranışlarıyla bunu ortaya koymuş kimselerdir. Yoksa Kur'an, Müslümanları, Müslüman olmayan tarafsız, iyi insanlarla dost olmaktan menetmemiş, tersine iyi geçinmeyi⁸⁷ emretmiştir.⁸⁸

Bu görüşü iki yönden eleştirebiliriz. Birincisi, gayrimüslimlerle askerî, idarî, iktisâdî, stratejik, sosyal ve siyasal ilişkileri ne Kur'an ne de sünnet yasaklamamıştır. Hatta onlarla insanî, komşuluk ve arkadaşlık ilişkileri kurulabilir. İkincisi, gayrimüslimlerle dostluk kurmayı ve sırdaş edinmeyi ve onlardan kişinin özeline muttali olacak insan seçmeyi biraz önce zikredilen ilişkilerden ayırt etmek gerekmektedir. Zira dost, sırdaş ve özellikli insan edinmek, onlara canını, malını, namusunu ve soyunu/neslini dini ve dünyevî her işini güvenmek demektir. Allah'ın varlığına, birliğine ve O'nun peygamber olarak gönderdiği Hz. Muhammed (s.a.v)'e ve ona vahyedilen Kur'an'a inanmayandan nasıl sadakat beklenir? Allah'a ve O'nun Rasûlüne sadakat göstermeyen birey, devlet, millet nasıl sırdaş edinilir? Bu yüzden âyetin müminlere verdiği mesaj, geneli kapsayacak şekilde anlamının gerekliliğini düşünmekteyiz. Daha önce belirttiğimiz gibi Fahrüddin Râzî, âyetin umumi hüküm içerdiği görüşündedir.⁸⁹ Buna

⁸⁶ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri* (İstanbul: Milliyet Gazetesi Yayınları, 1995), 1: 486.

⁸⁷ el-Mümtehine 60/8-9.

⁸⁸ Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 1: 486-487.

⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 8: 172.

göre, Müslümanların, kendi dışındakileri yani gayrimüslimleri dost edinmeleri yasaklanmıştır.

Kur’ân, “...Onlar, size fenalık etmekten asla geri durmazlar..” açıklaması ile, Ehl-i Kitap ve diğerlerinin, Müslümanlara olan tutumlarını ve tarihî süreç içerisinde uygulamalarını ortaya koymaktadır. Kur’ân’ın açıkladığı bu gerçek, dünyada ve özellikle İslam coğrafyası üzerinde yaşanan hadiselerle doğrulanmıştır. Kıyamete kadar da bu böyle olacaktır. Yine aynı şekilde yukarıdaki âyette, “Sizin dışınızdakiler, sizin sıkıntıya düşmenizi isterler” ifadesiyle önemli bir konuya da dikkat çekilmiştir. Onlar, mü’minlerin zulme, baskıya, şiddete, tehdide, katliama uğramasına, vatanlarının işgal edilmesine, evlerinin, meskenlerinin yıkılmasına, namuslarının çiğnenmesine, anarşi ve fesat içerisinde huzursuz olmalarına, toplum düzenlerinin bozulmasına aldırış etmezler; bilakis bu felaketlerle kıvrınmalarını ve hayat sürmelerini isterler. Bunun canlı şahidini, bugün dünyada Müslüman coğrafyada yaşanan işgal, terör, tedhiş ve sindirme hareketlerine göz yuman hatta destek olan sözde demokrasi, barış ve insan haklarının hâkim kılınması için öncülük ettiklerini iddia eden ülkelerden ve o ülke insanların vurdumduymaz ve kayıtsız tavırlarından görmekteyiz.

2- 119. Âyet

هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

“İşte siz öyle kimselersiniz ki, onları seversiniz; onlar ise, bütün kitaplara iman ettiğiniz hâlde, sizi sevmezler. Onlar sizinle karşılaştıkları zaman “inandık” derler. Ama kendi başlarına kaldıklarında, size karşı kinlerinden dolayı parmaklarını ısırırlar. De

ki: “Öfkenizden ölü!” Şüphesiz Allah, göğüslerin özünü (kalplerde olanı) bilir.”

a- Siz Onları Seviyorsunuz, Onlar İse Sizi Sevmiyor

“Onlar sizi sevmedikleri halde siz onları seversiniz.” (هَا أَنْتُمْ
(أَوْلَاءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ)

Âyetin bu kısmında geçen تُحِبُّونَ fiili üzerinde durmakta yarar vardır. Tühıbbûn” (تُحِبُّونَ) fiili, sevimli olmak, bir şeyi sevmek, bir şeyden hoşlanmak anlamını içeren “habbe” (حَبَّ) kökünden türeyen “ehabbe” (أَحَبَّ) mazi fiilinin muzarî muhatap çoğul kipidir. Bir şeyden hoşlanmak, bir şeyi yapmayı istemek, bir şeye karşı sevgi izhar etti/gösterdi, sevgide devam etti, arzu etti demektir. el-Hubbü (الْحُبُّ) dostluk, sevgi manasındadır. Kin ve öfkenin zıddıdır. el-Mehabbetü (الْمَحَبَّةُ) kelimesi (bu kelime Türkçe’de “muhabbet” şeklinde kullanılır ve aynı manayı içerir) ise, sevgi anlamında isimdir. Mehabet, kişinin hayır olarak gördüğü veya sandığı, düşündüğü bir şeyi istemesidir, sevmesidir. Üç şekilde gerçekleşir. Birincisi, lezzetten dolayı istemek, sevmek, hoşlanmak⁹⁰ İkincisi, bir faydadan dolayı istemek, sevmek.⁹¹ Üçüncüsü, bir faziletten dolayı istemek, sevmek. İlim erbabının ilimden dolayı birbirini sevmesi gibi. “Mehabet” sözcüğünün, istemek, arzu etmek anlamını içeren “irade” kelimesi ile açıklanması doğru değildir. Zira mehabet sözcüğü, irade sözcüğünden daha belîğdir. Her mehabet, bir irade anlamını taşır, ancak her irade bir mehabet değildir.⁹² Mehabbette, gönülden gelen bir içtenlikle bir şeyi sevmek ve bir şeyden hoşlanmak anlamı vardır. İradede ise, yüzeysel veya konuma bağlı

⁹⁰ el-İnsan 76/8.

⁹¹ es-Saf 61/13.

⁹² İsfehânî, *Müfredât*, 214-215; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3: 7-8; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, 1: 100.

olarak ihtiyarî ya da zorunluluk vardır. Sevgi, izharı ile pratiğe dönüşse bile kalbî bir fiildir.

Bu açıklamalar çerçevesinde düşünüldüğünde müminlerin, gayrimüslimlere sevgi beslemesi, onları gönülden sevmesi ve hoşlanması âyetin verdiği mesajı göre doğru değildir. Zira her ne kadar ihbârî bir cümle (تُحِبُّونَ) ile bazı Müslümanların onlara sevgi göstermesi anlatılsa bile, bu hitap onları uyarma ve dikkat çekme niteliğindedir.

Beydâvî (ö. 685/1286), “*Onlar sizi sevmedikleri halde siz onları seversiniz*” ifadesini şöyle yorumlamıştır: Sizler, kâfirlerle dostluk kurmakta hata eden kimselersiniz. Onları seversiniz, onlar ise sizleri sevmezler. Bu da dostluklarındaki hatayı açıklamaktadır.⁹³ Neseî (ö. 710/1310) ise bu cümleyi şöyle yorumlar: Ey Kitap ehlinde münafık olanları dost ve sırdaş edinen hatalı/yanlış yoldaki müminler! Siz onları seversiniz ama onlar sizi sevmezler. Âyetin bu kısmı, münafıkları dost ve sırdaş edinenlerin hatalarını açıklıyor. Çünkü müminler, buğzedilmesi/kin güdülmesi gerekenlere karşı sevgilerini sunuyorlar/gösteriyorlar.⁹⁴ Bir başka yoruma göre “Siz, ey Müminler! Aranızdaki antlaşma, evlilik, süt emzirme, akrabalık sebepleriyle dostluk/sırdaşlık kurmanız yasaklanan Yahudileri seviyorsunuz. Hâlbuki onlar, aranızdaki din ayrılığı sebebiyle sizi sevmezler. Onların Müslüman olmasını istiyorsunuz. Ancak onlar sizi sevmezler. Çünkü onlar, sizin küfre girmenizi isterler.”⁹⁵

Aslında bu yorumların pek az farkla birbirinden ayrıldığı ve genel kanaatin “kâfirler/inkârcılar olduğu görülmektedir. Bir başka

⁹³ Beydâvî, *Envâru 't-Tenzil*, 1: 574.

⁹⁴ Neseî, *Medârukü 't-Tenzil*, 1: 574.

⁹⁵ Hâzîn, *Lübâbü 't-Te 'vil*, 1: 574.

deyişle burada Müslümanların dost edinmemesi gereken kitlenin, kendileri dışındaki başta Ehl-i kitap olmak üzere ehl-i küfür olduğu söylenebilir. Beydâvî, âyeti genel olarak “kâfirler” şeklinde yorumlamıştır ki, biz de bu görüşe katılmaktayız. Zira Yahudiler de Ehl-i Kitap olarak bilinmektedir. Her ne kadar “âyette zikredilen “sizi sevmeyenler” ifadesi, münafıklar olarak yorumlansa da⁹⁶ âyetin “*Siz bütün kitaplara inanıyorsunuz*” kısmında zikredilen kitaplardan maksat, Allah tarafından gönderilen bütün kitaplardır. Öte yandan münafıkların, Ehl-i Kitap içerisinde değil, ehl-i küfür kategorisinde değerlendirildiği bilinmektedir.

“*Onlar sizi sevmedikleri halde siz onları seversiniz*” cümlesi, şu şekillerde de yorumlanmıştır. Siz ey müminler, her şeyin en hayırlısı olan İslam’a girmelerini istiyorsunuz. Onlar ise, sizin küfür üzerinizde kalmanızı istiyorlar. Hiç şüphesiz bu durum, helake götürür. Siz onları, aranızda olan evlilik ve süt emzirme yoluyla akrabalığınızdan dolayı seviyorsunuz, onlar ise, sizi, Müslüman olmanızdan dolayı sevmiyorlar. Siz, görünüşte size imanlarını izhar etmelerinden dolayı onları seviyorsunuz. Fakat onlar, içlerinde yerleştirdikleri küfürden dolayı sizi sevmiyorlar. Siz onların âfetler/felaketler, meşakkat ve zorluklar içerisine düşmelerini istemiyorsunuz. Ancak onlar, sizin âfetler ve zorluklar içerisinde kalmanızı istiyor ve sizin başınıza belalar gelmesini bekliyorlar. Onlarla birlikte oluyor ve ilişki kuruyorsunuz, dininiz konusunda onlara sırlarınızı ifşa ediyorsunuz. Fakat onlar, size bu şekilde davranmıyor.⁹⁷

⁹⁶ Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, 1: 574; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'an* (Beirut: Daru'l-Fikr, 1995), c. 2, cz. 4: 172.

⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 8: 175.

Asrımızda başta Ehl-i kitap diye nitelenen Hıristiyan ve Yahudilerin, müteğalliplerin ve gücü elinde bulunduran ülkelerin, Müslümanlara gösterdikleri tavır ve davranışlar, yukarıdaki yorumlara tıpa tıp uyum göstermektedir. Yukarıda belirtilen unsurlar, Müslümanların başına gelen sosyal felaketlerin; savaş, terör, işgal, ekonomik sıkıntıların ve buna benzer hadiselerin hiçbirine içten gelerek üzülmemekte, ellerindeki güç ve imkânları kendi çıkarları olmadığı sürece ıslah için kullanmamaktadırlar. Onlar, sadece kendi ülke vatandaşlarının refahı için hareket geçmekte hatta bu uğurda savaş, işgal, terör ve ekonomik sıkıntıların gerçek failleri olmaktadır.

b- Müminler Allah Tarafından Gönderilen Bütün Kitaplara İnanırlar

“Siz, bütün kitaplara inanırsınız” (وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ). Bu cümlede geçen “el-kitap” (الْكِتَابُ) kelimesi, bütün kitapların cinsi demektir. Burada zikredilen “kitapların hepsinden” maksat, Allah tarafından son olarak indirilen Kur’an ve daha önce peygamberlere inzal edilen bütün kitaplardır. Buna göre mana şu şekilde olabilir: “Ey müminler! Siz bütün kitaplara inanıyorsunuz. Müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmeniz size yasaklandığı ve Kitabınızı (Kur’an’ı) inkâr ettikleri halde onları seviyorsunuz. Hâlbuki onlar, sizin kitabınızı inkâr ettikleri için sizin göstereceğiniz/besleyeceğiniz öfkeye daha layıktırlar. Onlar, sizi sevmez. Oysaki siz, onların bütün kitaplarına inanıyorsunuz. Bununla birlikte onlar size karşı kin güdüyorlar. Onlar, sizin kitabınızdan hiçbir şeye inanmadığı halde size ne oluyor da onları seviyorsunuz. Burada böyle hareket ede müminler için çok şiddetli bir

azarlama/kınama vardır. Zira onlar, batıl olan davalarında ve hakkınız konusunda sizden (müminlerden) daha katıdırlar ve daha serttirler.”⁹⁸

Allah tarafından gönderilen bütün kitaplara inanmak, imanın şartlarındandır. Mümin olabilmek için, bütün kitaplara inanmak gerekir. Bütün kitaplara iman etmenin gerekliliğini inkârın ise derin/şiddetli bir sapıklık olduğunu şu âyet veciz bir şekilde açıklamıştır. “*“Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, mü'minler de (iman ettiler). Her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler ve şöyle dediler: “Onun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz...”*”⁹⁹

Bir başka âyette, müminlerin özelliği, şöyle ifade edilmiştir: “*Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse, derin bir sapıklığa düşmüş olur.*”¹⁰⁰

Bütün bu delil ve açıklamalar, müminlerin daha geniş yürekli olduğunu, şümillü/tam bir imana sahip olduklarını, dünyayı ve âhireti kapsayan bir itikada haiz olduklarını göstermektedir. Bu anlam çerçevesinde düşünüldüğünde Müslümanların, ilerici ve geleceği de hesaba katan bir zihniyet birikimi ve bakış açısı ile donandıkları söylenebilir.

c- Onlar İkiyüzlüdürler

“*Sizinle karşılaştıklarında “inandık” derler (وَإِذَا لَقَوْكُمْ قَالُوا آمَنَّا).*”

⁹⁸ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. 3, cz. 4: 42; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 8: 175-176; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 1, 574; Hâzin, *Lübabü't-Te'vil*, 1, 574.

⁹⁹ el-Bakara 2/285.

¹⁰⁰ en-Nisâ 4/136.

Bu cümlede geçen “âmennâ” (أَمَّنَّا) fiili üzerinde durmak istiyoruz. “Amennâ” (أَمَّنَّا), emin olmak, korkmamak, güvenmek manalarındaki “emine” (أَمِنَ) kökünden türeyen “âmene” (أَمَّنَ) mazi fiilinin çoğul mütekellim kipidir. Âmene fiili “be” (ب) harfi ceri ile kullanılırsa, inanmak, doğrulamak, tasdik etmek, birine güveni olmak anlamlarını içerir. Buna göre “âmennâ” (أَمَّنَّا) fiili, inandık ve güvendik demektir. “Âmene” (أَمَّنَ) fiili, müteaddi (geçişli) olarak kullanılırsa “emniyet altına almak, güven vermek, demektir. Allah Teâlâ’ya da “mü’min” (مُؤْمِنَ) (emniyet veren, kullarını güven altına alan ve güven altında tutan) denmiştir. “İman” (إِيمَانُ) sözcüğü de “Âmene” (أَمَّنَ) fiilinden isimdir. İman sözcüğü bazen Hz. Muhammed (s.a.v)’in getirdiği şeriatın adı olarak kullanılır.¹⁰¹ Allah’ın varlığını, birliğini ve Hz Muhammed (s.a.v)’in peygamberliğini ikrar ederek onun şeriatına giren herkes “îman” (إِيمَانُ) ile vafedilir. İman, bazen de övgü maksadıyla kullanılır. Bu durumda nefsin onaylayarak hakka boyun eğmesi anlamını taşır. Bu ise ancak şu üç şeyin bir araya gelmesi ile gerçekleşir. Kalben hakikat olduğunu kabul etmektir. Dil ile ikrardır. Organların bunların gereğine göre amel etmesidir. İman tasdikten ibarettir. Tekzibin/yalanlamanın zıddıdır. Şeriatı ve Hz. Muhammed (s.a.v)’in getirdiklerini kabul edip boyun eğmek/teslimiyet göstermek, bunlara kalben inanmak ve tasdik etmektir. Bu sıfatları üzerinde taşıyan şüphesiz mümindir, Müslüman’dır.¹⁰²

Âmene ve “îman” kelimelerinin içerdiği anlamlar çerçevesinde düşünüldüğünde, bu âyette zikredilen ve müminlerin dışındaki insan unsurlarının telaffuz ettiği “âmennâ” (inandık) tabirinin, kalben tasdik

¹⁰¹ el-Mâide 5/69.

¹⁰² İsfehânî, *Müfredât*, 91; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1: 223-224.

ve kabulden ibaret olan gerçek bir iman değil, güven verme, itimat etme anlamında kullanıldığını görürüz. Âyette geçen ve “âmennâ” (inandık) ifadesiyle müminlere güven vermeye ve onlardan görünme psikozuna girenlerin bazı yorumlarda ifade edildiği gibi¹⁰³, sadece münafıklar değil, müminlerin dışındaki bütün inanç gruplarını kapsadığını söyleyebiliriz. Ulusal-uluslararası ortaklıklar gereği çeşitli saiklerle zaman zaman Müslüman bireyler ve idarecilerle bir araya gelen Ehl-i Kitab’a mensup kişilerin ya da idarecilerin stratejik ya da ekonomik kaygıları ve her şeyden önce ulusal çıkarları için sürekli bu güvenilmez telkinlerinde buldukları görülmektedir.

Ehl-i Kitab’ın siyaset adamları ve idarecileri ve diğerleri müminlerle buluştuklarında âyette onlara atfedilen “*biz de iman ettik*” sözleri, “îman kelimesinin “kalben tasdik ve kabul etmek” anlamındaki ifadesi değil, güvendik, itimat ettik yönüne bakmaktadır. Zira onların bu sözü, müminleri kandırmak için olduğu âyetin ileriki pasajında görülmektedir.

d- Müminlere Karşı Çok Kindardırlar

“Kendi başlarına kaldıklarında da, size olan kinlerinden dolayı parmaklarının uçlarını ısırırlar...” (وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ)

Bu pasajda geçen bazı kelimelerin üzerinde durmak istiyoruz. “Hulüvv” (خُلُوْ) sözcüğü, üzerinde hiçbir şey bulunmayan boş mekân demektir. Üzerinde bina, mesken ve benzer şeyler olmayan boş yer anlamına da gelir. Zaman ve mekân için de kullanılır. Bir kimse diğer bir kimse ile boş bir yerde baş başa geldiğinde “halâ fülânün bi fülânin”

¹⁰³ Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, 1: 574; İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 2: 90.

(خَلَا فُلَانٌ بِفُلَانٍ) denir. Hiçbir kimsenin ve hiçbir şeyin olmadığı boş yer demektir. Bir kimse ile baş başa kalmak anlamını da içerir. “Halev” (خَلَوْا) fiili, baş başa kalmak, yalnız kalmak, kendini tecrit etmek, soyutlamak anlamlarını içeren “halâ” (خَلَا) mazi fiilinin çoğul kalıbıdır.¹⁰⁴ Baş başa kaldılar, تنها bir yere çekildiler, boş bir yerde karşılaştılar, kendi aralarında baş başa kaldılar, demektir. Âyetteki anlamı baş başa kalmak, تنها bir yerde buluşmak, bir araya gelmek anlamındadır.

El-likâü (اَللِّقَاءُ) sözcüğü, bir nesneyle/bir şeyle aynı zamanda hem yüz yüze karşı karşıya gelmek, hem de tesadüf etmek demektir. “Lekû” (اَلْقُوا) fiili, bir şeyle karşılaşmak, rastlamak, buluşmak, biriyle yüz yüze gelmek anlamını içeren “lekıye” (اَلْقَى) mazi fiilinin çoğul kipidir. Karşılaştılar, buluştular, bir araya geldiler demektir.¹⁰⁵

“el-Addu” (اَلْعَضُّ) sözcüğü, dişler ya da dili ile bir şeyi sıkı bir şekilde ısırarak, tutmak, kavramak manasınadır. “Addû” (عَضُوا) fiili ise, bir şeyi dişler ile şiddetli bir şekilde ısırarak, tutmak anlamındaki “adda” (عَضَّ) mazi fiilinin çoğul kipidir.¹⁰⁶ “el-Enâmil” (اَلْأَنْمَالُ) kelimesi, “el-ünmületü” (اَلْأَنْمَلَةُ) sözcüğünün çoğuludur. Parmak uçları demektir.¹⁰⁷ Tırnağın olduğu ekleme de denmiştir.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğâ*; 1:1073; İsfehânî, *Müfredât*, 297-298; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3: 305-306; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, 3: 805.

¹⁰⁵ İsfehânî, *Müfredât*, 745.

¹⁰⁶ İsfehânî, *Müfredât*, 570; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9: 256; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, 2: 433.

¹⁰⁷ Cevherî, *Sıhah*, 1071; İsfehânî, *Müfredât*, 825; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14: 295.

¹⁰⁸ Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğâ*, 4: 3669.

el-Ğayzu” (اَلْغَيْظُ), şiddetli bir şekilde kızmak, hararetlenmek/ateş basmak demektir. Öfkeden daha şiddetli bir kızma şeklidir.¹⁰⁹

Onlar, müminlere karşı duydukları öfkelerinden ve içlerindeki üzüntüden dolayı yüreklerini soğutacak bir şey yapamazlar. Müslümanlara karşı öfkeli olanlar ve pişmanlık duyanlar, parmaklarının uçlarını ısırarak olarak nitelendirilmiştir.¹¹⁰ Onlar, birbirleriyle baş başa kaldıklarında müminlere karşı düşmanlıklarını ve şiddetli öfkelerini ortaya koyarlar. Müminlerin kendi aralarında tesis ettikleri ülfete, konuşmak ve sohbet etmek için toplanmalarına, aralarındaki barış ve huzura aşırı bir şekilde öfkelenirler. Burada bu parmakları ısırarak, şiddetli öfkeden ibarettir ve mecazi anlamda kullanılmıştır.¹¹¹ Âyette zikredilen “addû” (عَضُوا), şiddetli bir şekilde ısırarak anlamını ihtiva ettiğine göre onların bu durumu, müminlere karşı ileri derecede öfke ve kin beslediklerini gösterir. Parmakları ısırarak terkibi, kişinin güç yetiremediği şeyleri elinden kaçırarak yahut değiştirmeye güç yetiremediği musibetlerle karşı karşıya gelen öfkeli ve kızgın kişinin davranışını ifade etmektedir.¹¹²

Ehl-i Kitap ve diğer insan unsurları, müminlerle karşılaştıkları ve buluştuklarında çıkarları yüzünden ya da hesap ettikleri bir denklemden ötürü onlara, “Size güveniyoruz. Biz de iman ettik” derler. Ancak birbirleriyle baş başa kaldıklarında ise, müminlere karşı olan

¹⁰⁹ Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, 3: 2622; Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa*, hâşiye eden, İbrahim Şemsüddin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 2: 685; Muhammed b. Yakup el- Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, tertip, Halil Memun Şeyha, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2011), 968.

¹¹⁰ Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, 1: 574; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, 1: 574.

¹¹¹ Hazin, *Lübabü't-Tevîl*, 1: 574.

¹¹² Bkz. Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. 2, cz. 4: 172-173.

aşırı öfkeleri, kinleri ve nefretleri ortaya çıkar. Hırs ve öfkelerinden parmak uçlarını ısırırlar. Tabii ki, bu tutum ve davranışlarını, onların bu akıl almaz uygulamalarını müminlerin görmesi ve müşahade etmesi imkânsızdır. Müminler, onların bu tutum ve davranışlarını fiiliyata dökmeleri halinde anlarlar. Ancak Allah Teâlâ, onların bu gizli sinsi hesaplarını ve tuzaklarını, müminlere bildirmiş ve bu konuda tedbirlerini almalarını istemiştir. Öte yandan her dönemde olduğu gibi, onların Müslümanlara karşı beslediği kin ve gizli mahfillerde aralarında gündeme taşıdıkları planları ve hileleri, yapıp ettikleri ile gün yüzüne çıkmaktadır. Bu yüzden, müminlerin, onların sözlerine kanmamaları ve iki yüzlülüklerini iyi teşhis etmeleri hem siyasi, hem ekonomik, hem sosyal hem de güven ve istikrar açısından büyük önem taşımaktadır. Bütün bunlara karşı müminlerin yılmamaları ve onların hile ve tuzaklarına karşı önlem almaları elzendir. Ele aldığımız âyetin son kısmında müminlerden, kin ve öfkelerinin kendi başlarına dolanması için, onların aleyhlerine şöyle dua etmesi istenmiştir:

e- Öfkenizden Geberin

“De ki: “Öfkenizden ölün!” Şüphesiz Allah, göğüslerin özünü (kalplerde olanı) bilir.” (قُلْ مَوْتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ).

Âyette zikredilen bu cümle, İslam’ın ve Müslümanların gücünün artması ile helak oluncaya kadar öfkelerinin sürmesi ve artması şeklinde onlar hakkında bir bedduadır. Bir başka deyişle “öfkenizden ölün” sözü, onların aleyhlerine yapılan bir bedduadır. Bununla kin ve öfkelerinin giderek artması ve sonuçta bu kinleriyle helâk olmaları istenmektedir. “Kinlerinin artmasından” murat, İslam’ın

güçlenmesiyle öfke ve düşmanlıklarının çoğalması ve Müslümanların kuvvetlenmesiyle de onların zelil, hor-hakir olmalarıdır.¹¹³

Şüphesiz Allah, onların içlerinde sakladıkları kin, öfke ve düşmanlıkları en iyi bildiği gibi onların birbirileriyle baş başa kaldıklarında müminler hakkında tasarladıkları durumları da bilir. Allah, onların, birbirileriyle baş başa kaldıklarında müminlere karşı duydukları kin ve öfkelerinden dolayı parmaklarını nasıl ısırduklarından daha gizli şeyleri bilir. Allah, onların, aralarında saklayıp gizli tuttıkları şeylerin en gizlisini de hakkıyla bilendir. Çünkü Allah sinelerde/kalplerde gizli tutulana bilir. Onlar sanmasınlar ki, aralarında saklayıp gizli tuttıkları sırları Allah bilmez. O, her şeyden haberdardır.¹¹⁴

Müminlerin, inkârcıların hile ve tuzaklarına karşı hiç endişe duymasına gerek yoktur. Sadece onlara düşen ellerinden gelen insanî gayreti göstermek ve tedbiri almaktır. En neticede şüphesiz bir şekilde Allah'a tevekkül etmek ve O'ndan yardım istemektir.

Kur'ân yukarıdaki âyetle inkârcıların müminlere karşı sergiledikleri ikiyüzlü tavırdan söz etmekte ve bu konuda uyarıda bulunmaktadır. Onlar, yüze gülerler. Müslümanlarla karşılaştıklarında ve çeşitli vesilelerle bir araya geldiklerinde güven vermeye çalışırlar. Öte yandan zaman zaman Müslümanlara olan kinleri, çeşitli vesile ve vasıtalarla ortaya çıkar. Kimi vakit bunu aleni olarak yapmaktan da çekinmezler. Ancak menfaatlerinin olduğu yerde barışın havarileri kesilirler. Çok ılımlı ve centilmen tavır sergilemeyi ihmal etmezler.

¹¹³ Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, 1: 574; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, 1: 574; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, 1: 574.

¹¹⁴ Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, 1: 575; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, 1: 574-575.

Fakat bir araya geldiklerinde, Müslümanlara karşı olan kinleri zirveye çıkar. Kapalı kapılar ardında Müslümanlar hakkında her türlü hile ve tuzak kurmayı ihmal etmezler. Onlar ayrıca Müslümanların güçlenmesinden ve güvenli bir toplum oluşturmasından rahatsız olurlar. Bir sonraki âyet onların bu ruh halini ortaya koymaktadır.

3. 120. Âyet

إِنْ تَمَسَّكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ

“Size bir iyilik dokunursa, bu onları üzer. Başınıza bir kötülük gelse, ona sevinirler. Eğer siz sabırlı olur, Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız, onların hileleri size hiçbir zarar vermez. Çünkü Allah onların işlediklerini kuşatmıştır.”¹¹⁵

a- Sizin İyi ve Başarılı Olmanıza Üzülürler, Sizin Kötü ve Başarısız Olmanıza da Sevinirler

“Size bir iyilik dokunursa, bu onları üzer. Başınıza bir kötülük gelse, ona sevinirler” (إِنْ تَمَسَّكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا).

Bu iki cümlede geçen bazı kelimeler üzerinde durmak istiyoruz. “el-Hasenetü” (الْحَسَنَةُ) kelimesi; insanın kendi nefsinde, bedeninde, hal ve hareketlerinde sevindiren/mutluluk veren her nimet için ifade edilir. Bunun zıddı ise, kötülük, günah, suç anlamlarını içeren “es-seyyietü” (السَّيِّئَةُ) sözcüğüdür. (وَإِنْ تُصِيبْكُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ...Onlara bir iyilik gelirse, “Bu, Allah’tandır” derler. Onlara bir kötülük gelirse, “Bu, senin yüzündendir” derler. (Ey Muhammed!) De ki: “Hepsi Allah’tandır...”¹¹⁶ âyetinde “hasenetün” (حَسَنَةٌ) kelimesi,

¹¹⁵ Âl-i İmrân 3/120.

¹¹⁶ en-Nisâ, 4/78.

bolluk/bereket, genişlik/zenginlik ve zafer/arzulanan şeyi elde etmek, “seyyietün” (سَيِّئَةٌ) sözcüğü ise, kuraklık/kıtlık, darlık ve hüsrân/zarar anlamlarında kullanılmıştır. “Hasene” kelimesi bazı âyetlerde sevap, “seyyie” sözcüğü ise azap anlamında¹¹⁷ tefsir edilmiştir.¹¹⁸

“Ferihû” (فَرِحُوا) fiili, razı ve hoşnut olmak anlamına gelen “feriha” (فَرَح) sülasi mazi fiilinin çoğuludur. Sevindiler, hoşnut oldular, demektir. el-Ferahu” (الْفَرَحُ), “be” (ب) harf-i ceri ile kullanılırsa, sevinmek anlamını içerir. Taşkınlık göstermek manasına da gelir. el-Ferahu” (الْفَرَحُ), kısa süreli/geçici bir lezzetle göğsün genişlemesidir. Bu daha çok bedensel ve dünyevi lezzetlerde gerçekleşir. Âyetlerde “el-ferahu” (الْفَرَحُ) kelimesi, daha ziyade şımarık ve taşkınlık göstermek anlamında kullanılmıştır.¹¹⁹ Allah Teâlâ, şımarıklık ve kibir içermeyen ferahlanmaya/sevinmeye şu âyetiyle ruhsat/izin vermiştir.¹²⁰ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ
وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ “De ki: “Ancak Allah’ın lütuf ve rahmetiyle, yalnız bunlarla sevinirsiniz. Bu, onların toplayıp durduklarından daha hayırlıdır.”¹²¹

Müminlere bir iyilik/bolluk, bereket, ganimet ve zafer isabet ederse bu durum onları üzer. Şayet başlarına bir musibet/kötülük ve zarar gelirse buna da sevinirler. Müslümanların başlarına felâketlerin gelmesinden sevinç duyarlar. Âyet, Ehl-i Kitap ve diğer unsurların, müminlere, düşmanlıklarının üst sınıra vardığını, elde ettikleri hayır ve

¹¹⁷ Bkz. en-Nisâ 4/79; el-A’raf 7/131.

¹¹⁸ İsfehani, *Müfredât*, 235-236; İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, 3: 177-179.

¹¹⁹ Bkz. er-Ra’d 13/26; el-En’âm 6/44; el-Kasas 28/76; el-Hadîd 57/23; Mümin 40/75, 83.

¹²⁰ Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüğâ*, 2: 2760; Cevherî, *Sihâh*, 902; İsfehânî, *Müfredât*, 628.

¹²¹ Yûnus 10/58; ayrıca bkz. er-Rûm 30/4.

menfaatleri kıskandıklarını ve başlarına gelen sıkıntı ve şiddete sevindiklerini açıklamaktadır.¹²²

Âyette zikredilen “hasene” (حَسَنَةٌ) kelimesi, özelliklerinin farklı olmasına rağmen her türlü dünyevi menfaattir. Beden sağlığı, bereket/bolluk, ganimet elde etmek, düşmana karşı üstün gelmek, dostlar arasında ülfet ve sevgi oluşturmak dünyevî nimetlerdendir. “Seyyie” (سَيِّئَةٌ) sözcüğü ise, bunların zıddıdır. Hastalık, fakirlik, mağlubiyet, düşman karşısında yenilgi, akrabalar arasında tefrika/ayrılık, ölüm, yağmalama, baskın, kıtlık, kuraklık, fiyatların yükselmesi, bunlardandır. Allah Teâlâ, onların, Müslümanların, hasene/iyilik çeşitlerinden herhangi birini bile elde etmelerine üzüldüklerini, seyylie/kötülük nevilerinden birinin başlarına gelmesine ise sevindiklerini açıklamıştır. Onlar, Müslümanların elde ettikleri her hayra üzülür ve başlarına gelen her bela ve musibete ise sevinirler.¹²³

Âyet-i kerîmenin ifade ettiği mana şöyledir: Bu kadar aşırı derecede düşmanlık beslemek, kin duymak, müminlere gelen sıkıntılardan dolayı sevinmek gibi niteliklere sahip olanlar, sırdaş edinilmeye ehil ve layık kimseler değildir.¹²⁴

Âyette, Ehl-i Kitab’ın ve diğerlerinin, Kur’an’a inananların, iktisadi, sosyal ve toplumsal hayatlarına bakışı ve onların bu konudaki psikolojik tutum ve davranışları özetlenmiştir.

Âyette geçen “hasene” ve “seyyie” kavramlarına verilen manalar çerçevesinde âyetin içerdiği mesajı detaylı bir şekilde

¹²² Beydâvî, *Envâru’l-Tenzil*, 1: 575; en- Neseî, *Medârikü’l-Tenzil*, 1: 575.

¹²³ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, Tahkik, Ahmet Vanlıoğlu, Müracaat, Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2: 400; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 8: 177.

¹²⁴ Kurtubî, *Ahkâmü’l-Kur’an*, c. 2, cz. 4: 174.

düşünürsek, Ehl-i Kitab'ın/Hıristiyan ve Yahudi dünyasının, Müslümanların iktisadi ve sosyal hayatta gelişmesini, istikrar ve güven içerisinde yaşayan bir toplum inşa etmesini istemediklerini, dünyada gelişen siyasi, iktisadî ve sosyal olaylar bize göstermektedir. Müslümanların, ekonomik ve sosyal refah düzeylerini yükseltmesinden, teknolojik alanda ilerlemesini gerçekleştirmesinden hoşnut olacaklarını ummak, vahyin anlattığı ile ters düşüğümüzün ya da vahyin mesajını anlayamadığımızın önemli bir kanıtıdır.

Ehl-i Kitab'ın kendi dinlerine ve inanç sistemine tabi olmadıkları ve bağlanmadıkları sürece Müslümanlardan asla hoşnut olmayacaklarını Kur'an şu ifadeleri ile bildirmektedir:

“Sen dinlerine uymadıkça, ne Yahudiler ve ne de Hıristiyanlar asla senden razı olmazlar. De ki: “Allah'ın yolu asıl doğru yoldur.” Sana gelen ilimden sonra, eğer onların arzu ve keyiflerine uyacak olursan, bilmiş ol ki, Allah'tan sana ne bir dost, ne bir yardımcı vardır.”¹²⁵

Âyetteki hitap Hz. Peygamber'in şahsında bütün müminlere yapılmıştır. Kur'an, bu âyette Müslümanlara “Onlara ne çeşit taviz verirseniz verin, onların hangi arzularını yerine getirirseniz getirin yine de sizden hoşnut olmazlar. Onların dinine tabi olup hak ve hakikati terk etmedikçe sizden memnun olmazlar. Yahudi ve Hıristiyanların gönlünü hoşnut edemezsiniz.” anlamında evrensel bir mesaj sunmaktadır.

Ne Ehl-i Kitap ne de müşrikler, dünyevî olsun uhrevî olsun, müminlerin hiçbir işinin iyi gitmesini istemezler. Onların, müminlere karşı güttüğü bu tavrı Kur'an şöyle açıklamıştır.

¹²⁵ el-Bakara 2/120.

*“Ne Kitab ehlinden inkâr edenler ve ne de Allah’a ortak koşanlar, Rabbinizden size bir iyilik gelmesini isterler. Oysa Allah, rahmetini dilediğine tahsis eder. Allah, büyük lütuf sahibidir.”*¹²⁶

“Ayette geçen “hayır” kelimesini ister vahiy ve vahyin getirdiği gerçekler olarak anlayalım, isterse genel anlamıyla iyilik, güzellik ve refah olarak düşünelim her ikisini de Ehl-i Kitap ve müşrikler, müminlere reva görmezler ve yakıştırmazlar. Onların hiçbiri, müminlerin Allah tarafından bir iyiliğe, bir devlete nail olmasını istemezler. Bunun için Hz. Peygamber’e indirilen ve faydası umuma ait olan vahyi ve nübüvveti de sevmezler, buna karşı bin türlü safsata ile büyüklük taslarlar ve Allah’ın lütfuna, ihsan ve kudretine müdahale etmek isterler.¹²⁷

Kur’an, Ehl-i Kitap’ın birçoğunun hasetlerinden dolayı müminleri, imanlarından çevirmeye çalışarak inkârcı olmalarını arzuladıklarını ve bunun için gayret sarf ettiklerini bildirir.¹²⁸ Ayrıca Kur’an, müminlerin, Ehli-Kitap ve müşriklerden üzücü sözler duyacaklarını belirtmiş ve bunlara sabır ve ittika/takvâ ile karşılık verilmesini istemiştir. Bu konuda şöyle buyrulmuştur.

*“Andolsun ki, mallarınız ve canlarınız konusunda imtihana çekileceksiniz; sizden önce kendilerine kitap verilenlerden ve müşriklerden birçok üzücü sözler işiteceksiniz...”*¹²⁹

Âyette müminlerin, müşriklerden ve Ehl-i Kitaptan can sıkıcı şeyler işiteceği açıklanmıştır. Bu can sıkıcı şeyler, Peygamber (s.a.v)’i hicvetme, dini (İslam’ı), kötüleme/karalama, inkarcıları Müslümanların

¹²⁶ el-Bakara 2/105.

¹²⁷ Bkz. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1: 455.

¹²⁸ Bkz. el-Bakara 2/109.

¹²⁹ Âl-i İmrân 3/186.

üzerine kışkırtma gibi hususlar olarak yorumlanmıştır.¹³⁰ Kur'an'ın nüzulü dönemindeki müşrikler, Ehl-i Kitap denilen Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından sergilenen bu tutumun aynısı çağımızdaki Ehl-i Kitap ve Müşrikler tarafından da sürdürülmektedir. Tabii ki bu yorumla, bütün Ehl-i Kitabı kastetmiyoruz. Ancak çoğunluğun fikri ve temayülü bu doğrultuda olduğunu söyleyebiliriz. Danimarka'da Hz. Peygamber'i kötüleyen karikatür meselesini burada canlı bir örnek olarak verebiliriz.¹³¹ Güya özgürlük adına Hz. Peygamber'i kötüleyen bu karikatürlere Avrupa ve benzer ülke idarecilerinden, ilim adamlarından ve halkından doğru dürüst bir kınama bile gelmemiştir. Âyette işaret edilen eziyeti, bugün Müslümanlar fiilen işitmekte, yaşamakta ve müşahede etmektedir. Ehl-i Kitap ve müşriklerin, hem sözlü hem de fiili olarak Müslümanlara baskı kurduğunu günümüzde yaşanan hadiseler doğrulamaktadır. Bu, bazen dini kisveye büründürülmüş odaklarla, bazen de vekalet savaşını yürüttükleri terörist gruplarla arcılığıyla gerçekleştirilmektedir.

İslam dünyasında işlenen katliamlara ve işgallere karşı (istisnalar hariç), “Ne Ehl-i Kitap'ın din adamlarından, ne ilim adamlarından, ne düşünce ve sanat dünyasından ve ne de siyaset camiasından sadra şifa/gönül rahatlatan bir ses yükselmemiştir. Kimse Suriye'de işlenen katliamları, Filistin'deki soykırımı, Irak'taki

¹³⁰ Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 644; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, I, 644; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, I, 645.

¹³¹ Danimarka'da 30 Eylül 2005 tarihinde yayın yapan Jyllands-Posten isimli gazetenin Muhammed'i tasvir eden 12 farklı karikatür yayınlandı. Bu tarihten itibaren Karikatür Krizi adıyla ciddi bir tepki ve gösteriler başladı. Gazete bu girişimin sebebinin İslam eleştirileri ve otosansür tartışmalarına katkı sağlamak olduğunu açıkladı.

cinayetleri, Türkiye’deki yarım asra yaklaşan terörü ve 15 Temmuz’da gerçekleştirilmeye çalışılan darbe girişimini ve neticesinde yüzlerce şehidi görmedi” diyerek, hayıflanmaya da gerek yoktur. Vahiy perspektifinden ve yukarıda kısmen Ehl-i Kitab’ın ve diğerlerinin niyetleri hakkında anlamları verilen âyetler çerçevesinde düşünüldüğünde, bazı istisnalar saklı kalmak kaydıyla onlardan adalet, insaf, merhamet, objektif değerlendirme, doğru dürüst bir tahlil beklemenin ve bunu dillendirmenin manasızlığı ortadadır. Kur’an’ın belirttiğine göre herkes, şâkilesine/mizacına/karakterine¹³² göre hareket etmektedir. Mümine düşen, vahyin, bir başka deyişle Kur’an’ın emrettiği vahdeti, İslam kardeşliğini gerçekleştirmek ve bunun tahakkuku için, âyetlerde belirtilen sabrı ve takva bilincini kuşanmaktır.

Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için Hz. Peygamber’in, bir uygulamasından bahsetmekte yarar vardır. İslam tarihinde çok önemli bir yer teşkil eden ve Kur’an’da ana hatlarıyla anlatılan Uhud Savaşı, Müslümanların büyük kayıp verdiği bir savaştır. Medine’yi işgal etmek ve Müslümanları yok etmek için Mekke müşriklerinin, güçlü bir ordu kurduğunu haber alan Peygamber Efendimiz (s.a.v), ashabı ile istişare etmiş, Bedir muharebesine katılmayan genç sahâbiler, Uhud’a çıkarak meydan savaşı yapmalarını ve göğüs göğüse onlarla mücadele etmeyi önermişlerdir. Hz. Peygamber, Medine’de kalarak şehrin müdafaasını düşünmesine rağmen istişare neticesinde çoğunluğun görüşüne uyarak Uhud’a çıkma kararı almıştır.

Peygamber (s.a.v), Medine’ye kendi yerine Abdullah İbn Ümmü Mektum’u (ö. 15/636) bırakmış ve Kureyş ile savaşmak için

¹³² el-İsrâ 17/84.

Uhud’a müteveccihen 1000 kişi ile yola çıkmıştır. Medine ve Uhud arasındaki yolun yarısına gelince münafıkların lideri Abdullah bin Übey bin Selûl (ö. h. 9/631), kendisine bağlı üçyüz taraftarı ile birlikte İslam Ordusundan ayrılmıştır. Bu gelişmeler karşısında bazı sahâbiler, Uhud’da Kureyş ile savaşmak üzere Medine’deki Yahudilerden yardım istemesini Peygamber (s.a.v)’e önermişlerdir. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v), “*Müşriklere karşı kâfirlerden yardım istemeyiz*” buyurmuştur.¹³³ İbn Hişam’ın (ö. 218/833) belirttiğine göre ise Hz. Peygamber, “*Onlara ihtiyacımız yoktur*” buyurmuştur.¹³⁴

Hz. Peygamber’in uygulamasında görüldüğü gibi bütün mesele, onlara minnet duymayacak bir imanî olgunluğa, şecaate ve kararlılığa sahip olmaktır. İlimi, iktisadi, teknolojik ve sosyal alanda onlara muhtaç olmayacak bir kuvvet ve kudrete ulaşmaktır. Bunu başarmanın yolu ise âyetin son kısmında şöyle dile getirilmiştir.

b- Sabır ve Takva Başarının Temel Sebebidir

“*Eğer siz sabırlı olur, Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız, onların hileleri size hiçbir zarar vermez. Çünkü Allah onların işlediklerini kuşatmıştır.*” (*وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضْرِبْكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ*)

Âyetin bu kısmında bazı kelimeleri açıklayarak bir değerlendirme yapmak istiyoruz. “Tasbirû” (*تَصْبِرُوا*) fiili, keder, üzüntü ve musibet anında kendini tutma¹³⁵, tahammül etme, dayanma anlamını içeren “es-sabru” (*الصَّبْرُ*) kökünden türemiştir. Sabretti, tahammül etti,

¹³³ Geniş bilgi için Bkz. İbn Hişam, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, tahkiki, eş-Şeyh Ahmed Câd (Mısır: Dâru'l-Ğaddi'l-Cedid, 2005), 3: 49-63; Abdulfettah el-Halidî, *et-Tefsîru'l-Mevzuîyyü beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbik* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2008), 226-229.

¹³⁴ İbn Hişam, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, 3: 49.

¹³⁵ el-Kehf, 18/28.

dayandı ve nefsinin alıkoydu manalarını içeren“sabera” (صَبَرَ) mazi fiilinin, muzarî çoğul kipidir. “Es-Sabru” (الصَّبْرُ), aklın ve şeriatın gerektirdiği şekilde nefsin alıkonulması, menedilmesidir. Eğer nefsin alıkonulmasının sebebi bir musibete karış olursa, bu sadece sabır olarak isimlendirilir. Bunun zıddı olarak “ ceza’ ” (جَزَع)/sızlanma/tahammülsüzlük sözcüğü kullanılır. Eğer bir savaşla ilgili ise, “şecâat” (شَجَاعَة)/yiğit/cesur anlamında ifade edilir. Zıddı “cübñ” (جُبْن)/korkaklık şeklinde zikredilir. Sabır iki kısma ayrılır. Birincisi; Allah’a itaat ve O’nun emrettiklerine karşı sabretmek/tahammül etmek. İkincisi; Allah’a isyan ve O’nun nehyettiklerine karşı sabretmek.¹³⁶

“Tettekû” (تَتَّقُوا) fiili, bir şeye karşı ihtiyatlı/tedbirli olmak, bir şeyden sakınmak, korunmak, kendini korumak, bir şeyden çekinmek, müttaki olmak, Allah’tan korkmak anlamlarını içeren “ittikâ” (اتَّقَى) mazi fiilinin, müzarî çoğul sığasıdır. Her iki fiil de “vakâ” (وَاقَى) kökünden türemiştir.

İttikâ, Allah Teâlâ’dan korkmak, haramdan ve şüpheli şeylerden sakınmaktır. Böyle bir duruma takvâ, bu sıfatı taşıyan kimseye de muttakî denir. Muttaki olan bir zat, emin, itimada layık bir insan demektir ki, kendisinden hiçbir kimseye zarar gelmez. Müslümanlık nazarında insanlar, esasen birbirine eşit olup imtiyazları ancak takva itibariyledir.¹³⁷

Âyette zikredilen “ittikâ” ile birlikte takvâ kelimesi üzerinde de durmak konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur kanaatindeyiz.

¹³⁶ Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, 2: 1972-1973; Cevherî, *Sihâh*, 578; İsfehânî, *Müfredât*, 473-474; Firûzâbâdî, *Kamûs*, 725.

¹³⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 473.

“Et-takvâ”(التَّقْوَى), Allah’tan korkma, helal ve harama dikkat etme, nefsi, kendisinden korkulan şeye karşı muhafaza içine almak manasını içerir. Takvâ kavramının terim anlamı ise, “günaha girmeye sebep olacak şeylerden nefsi korumak” demektir.¹³⁸

Takvâ kavramı, Kur’an’ın anahtar kavramlarından biridir. Allah Teâlâ, insanın hususi anlamda müminin, bütün dünyevi ve uhrevî fiillerini takva temeline göre düzenlemesini istemektedir. Bu öneminden dolayıdır ki, takvâ kelimesinin kökeni olan “el-vikâye” mastarı, çeşitli türevleri ile birlikte Kur’ân’da 258 yerde geçmektedir.¹³⁹ Bu durum, takvâ kavramının Kur’ân’ın semantik yapısı içerisinde çok önemli bir yer tuttuğunu gösterir.

Sosyal hayatın düzeni içinde adaletin gerekliliği göz önüne alınacak olursa, takvânın, artık sadece ferdî ve vicdani fazilet değil, aynı zamanda toplumsal düzenin de bir gereği olduğu ortaya çıkar¹⁴⁰. Bu haliyle takvâ, bireyin ve ailenin de hayatını tanzim edecek önemli bir düsturdur.

Takvânın, bütün dini ve ahlâki görevleri yerine getirmek, din ve ahlâkın sakıncalı bulduğu tutum ve davranışlardan kaçınmak anlamını içeren bir tarifi¹⁴¹ de yapılmıştır ki, buna göre âyetin anlamı düşünüldüğünde müminlerin, toplumda kötülüklerle mücadele ve toplum düzenini bozan girişimleri önlemede birbirlerine yardımcı olmaları büyük önem taşımaktadır. Allah’ın buyruklarına sarılıp yasaklarından titizlikle kaçınmayı ifade eden takvâ, adaletin, sabrın,

¹³⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 881; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 15: 377-380.

¹³⁹ M. Fuad Abdülkâfi, *Mucemü’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’ân’il-Kerîm*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), 758-761.

¹⁴⁰ Mustafa Çağrı, *İslam Ahlâkı*, İlmihal içinde, (Ankara: Divantaş, 2001), 496.

¹⁴¹ Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 4: 144.

feragatin, kanaatin, zühdün, merhametin ve kısaca bütün faziletlerin temelini oluşturmaktadır.

Burada müttakî kelimesi üzerinde de durmak istiyoruz. Muttaki, Allah'a derin saygısı olan kimsedir. Allah'a saygı duyan kimseler, O'nun kullarına ve onların haklarına da saygı duyarlar. Bu yüzden Kur'ân, takvanın hâkim olduğu bir toplum düzeni istemektedir. Bunun yolu da mü'minlerin takva konusunda birbirlerine yardımcı olmaları ile mümkündür.¹⁴² Haramlardan kaçınma, farzları yerine getirme, adâleti hâkim kılma, kardeşlik hukukunu koruma, hayrî hizmetleri icra gibi hususlarda birbirlerine yardımcı olmaları Kur'ân'ın müminlere yüklediği en önemli görevlerdir. Bu temel kurallar yerine getirilmeden erdemli bir toplumun inşası mümkün gözükmemektedir. Zira İslam medeniyeti ve buna bağlı olarak tesis edilen İslam cemiyeti takvâ temeli üzerine kurulmuş ve şekillenmiştir.

“El-Keydü” (كَيْدٌ) sözcüğü, bir çeşit hile yapma demektir. Her ne kadar yerilecek işlerdeki kullanımı daha fazla olsa da bazen övülmeye değer bazen de yerilecek bir şey olur. “İstidrâç” (اسْتِذْرَاجٌ) ve “mekr” (مَكْرٌ) buna benzer. Bir kısmı övülmeye değer olduğundan dolayı Allah Teâlâ *...İşte biz Yûsuf'a böyle bir plan öğrettik...*¹⁴³ buyurmuştur. *“Onlara mühlet veriyorum. Şüphesiz benim tuzağım/azabım/cezam sağlamdır”*¹⁴⁴ ayetinde ise “keyd” (كَيْدٌ) den maksat, Allah'ın azabıdır. Kötülük yapmak, fenalık yapmak¹⁴⁵ anlamları da vardır.¹⁴⁶ Hile aldatma, pis, çirkin anlamlarının yanı sıra

¹⁴² el-Mâide, 5/2.

¹⁴³ Yûsuf 12/76.

¹⁴⁴ el-Kalem 68/45.

¹⁴⁵ el-Enbiyâ 21/57; es-Sâffât 37/98; el-Mürselât 77/39.

¹⁴⁶ İsfehânî, *Müfredât*, 728;

çalışıp çabalamak, oyun kurmak, kurnazca davranmak anlamları da bulunmaktadır.¹⁴⁷

“Muhît” (مُحِيطٌ) kelimesi, “ehâta” (أَحَاطَ) mazi fiilinin ism-i fail kalıbıdır. “İhata” (إِحَاطَةٌ) bir yerin etrafını kuşatmak, muhafaza etmek, korumak¹⁴⁸ men etmek, engellemek¹⁴⁹, maslahatlarını/ihtiyaçlarını karşılamak, bir şeyi ilmen kuşatmak¹⁵⁰ demektir. Bir şeyin varlığını, cinsini, miktarını, keyfiyetini, niteliğini, bizatihi kendisinin ve yaratılışının gayesini bilmek demektir ki, bu yalnız Allah Teâlâ’ya mahsustur. Allah’ın kudreti onları bürümüştür.¹⁵¹ O’nun kudretini hiçbir şey aciz bırakamaz. O’nun ilmi her şeyi kuşatmıştır.¹⁵²

Bu kelime anlamlarından sonra âyetin bu kısmı şöyle izah edilebilir. Müminler, sabır/dayanma, metanet ve sebat etme zırhını kuşanıp Allah’a saygı duydukları ve O’nun emirlerine sarılıp yasaklarından kaçındıkları sürece, gayrimüslimlerin hile ve tuzakları onlara zarar vermeyecektir. Müminler, kendi aralarında birlik, tesanüt, saygı ve sevgiyi tesis ederek erdemli bir toplumu oluşturmaları halinde Ehl-i Kitab ve diğerlerinin saldırıları, zararları, baskı ve tehditleri onları davalarından döndüremeyecek ve hak yolda yürüyüşlerini durduramayacaktır.

Şayet müminler, onların düşmanlıklarına veya dini yükümlülüklerin zorluklarına sabreder ve Allah’ın emir ve yasakları doğrultusunda sakınırlarsa, onlarla dostluk kurmaktan ve Allah’ın haram kıldıklarından uzak dururlarsa, bu taktirde onların tuzağı/hilesi

¹⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, III, 199.

¹⁴⁸ el-Fussilet 41/54.

¹⁴⁹ Yûsuf 12/66,

¹⁵⁰ el-Hûd 11/92; et-Talâk 65/12;

¹⁵¹ el-Bürûç 85/20.

¹⁵² İsfehâni, *Müfredât*, 265; İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, 3: 395-396.

bir şey yapamaz, zarar veremez. Çünkü sabreden müminler ve muttakiler, Allah'ın himayesindedir. İşte bu, sabır ve takva sayesinde düşmanlara karşı yardım istenileceğini bildirmek için Allah tarafından yapılan bir açıklamadır. Allah, müminlerin gösterdikleri sabrı ve takvâ üzere hareket etmelerini hakkıyla bilmektedir (O'nun ilmi her şeyi kuşatmıştır). Allah, müminleri layık oldukları şeklide mükâfatlandıracaktır. Keza, Allah Teâlâ, müminlere düşmanlık yapanları da bilmektedir ve onları bununla cezalandıracaktır.¹⁵³ Allah Teâlâ, her şeyden ve zalimlerin müminlere karşı reva gördüğü her haksızlıktan haberdardır.¹⁵⁴ Müminleri hor hakir görerek onlara zulüm, şiddet ve baskı kurarak ezmeye çalışanlar, mutlaka bunun karşılığını görecektir. Ancak burada iki önemli unsura dikkat etmek ve bu iki temel kavramın çizdiği rotada yürümek, müminler için olmazsa olmaz şarttır. Allah'ın yardım ve gözetimi buna bağlanmıştır. Bunlar da “takvâ” ve “sabır” ilkeleridir.

SONUÇ

Kur'an, Ehl-i Kitap ve diğer din mensupları ile ferdî, içtimaî, siyasi, idarî, iktisadî, ticarî, ilmî, askerî ve stratejik alanlarda iş birliğine gitmeyi, antlaşma yapmayı ve bazı meselelerde ortak hareket etmeyi yasaklamamıştır. Hatta Kur'an, Müslümanların, gayrimüslimlerle yapılan antlaşmalara bağlı kalmalarını, tek taraflı antlaşmayı bozmamalarını ve barış isteyenlere karşı barıştan yana tavır takınmalarını emretmiş ve tavsiyede bulunmuştur. Aynı şekilde Hz.

¹⁵³ Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, 1: 575; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, 1: 575; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, 1: 575.

¹⁵⁴ İbrahim 14/42.

Peygamber, gerek bireysel olarak ve gerek devlet başkanı olarak Ehl-i Kitap mensuplarıyla çeşitli antlaşmalar yapmış, siyasi, idarî ve ekonomik faaliyetlerde bulunmuştur. Tebliğ ve tebyin vazifesini yürütürken çeşitli devlet başkanlarına ve kabile reislerine İslam’a davet mektupları göndererek onları Müslüman olmaya çağırmıştır. Bütün bunlar, aynı dünyada birlikte yaşamının kuralları olarak karşımıza çıkmaktadır. Ötekileri yok saymak ve onların haklarını görmezden gelmek, dahası onların da insan olduğunu ve bu dünya nimetlerinden istifade etmeye layık olduğunu dikkate almamak, insanlığın barışına vurulan büyük bir darbedir. Ne Kur’an ve ne de onun açıklaması mahiyetinde olan Sünnet bunu hoş karşılamıştır.

Ancak Kur’an, Ehl-i Kitabın, diğer din mensuplarının ve insan unsurlarının sırdaş edinilmesini, onlarla dostluk kurulmasını ve onlara muhabbet duyulmasını yasaklamıştır. Öte yandan Ehl-i Kitap, diğer din mensupları ve insan unsurlarıyla dünyevî meselelerde ilişki kurmaya müsaade edilmişken, Müslümanların, gerek maddi ve gerek manevî işlerindeki sır perdelerini onlara aralaması ve hayatî şeylerini onlarla paylaşması Kur’an siteminde yasaklanmıştır. Kur’an’da adalet kavramı umumi olarak anlatılmış; kim olursa olsun, hangi ırka mensup bulunursa bulunsun rengine, dinine, diline, soyuna statüsüne ve coğrafyasına bakılmadan herkese adil davranılması emredilmiştir. Ancak sevgi ve dostluk böyle değildir. Allah Teâlâ, Kur’an’da, kimleri ve hangi davranışları sevmediğini açıklamış, diğer taraftan kimleri ve hangi fiilleri sevdiğini de bildirmiştir.

Müminler de bu anlayışa göre hayatlarını ve sosyal nizamlarını tesis etmek durumundadırlar. Müslümanların, Kur’ân’ın onlar hakkında ortaya koyduğu “*Size karşı kalplerindeki olan düşmanlıkları ise daha*

büyüküdür.” tespitine yürekten inanmaları ve bunun dışındaki yorum, görüş ve analizlerin doğruyu yansıtmayacağına kanaat getirmeleri, imanlarının bir gereğidir. Çünkü bu, insanı ve bütün varlıkları yaratan Allah tarafından Müslümanlara bildirilen bir beyannamedir. Allah’ın kelamına itimat, imanın vazgeçilmez bir şartıdır.

KAYNAKÇA

- Abdulkakî, Muhammed Fuad. *el-Mu’cemü’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Çağrı Yayınları, İstanbul: ts.
- Ahmed b. Faris bin Zekerriyya. *Mu’cemü Mekayisi’l-Lugat*, muhaşşî, İbrahim Şemsüddîn. Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut: 2011.
- Asım Efendi. *Kâmûs Tercümesi*. 4 Cilt. İstanbul: 1886.
- Asım Efendi. *Kamus Tercümesi*. 3 Cilt. İstanbul: Asitane Yayınları, (tıpkıbasım). ts.
- Ateş, Süleyman. *Kur’an-ı Kerîm Tefsiri*. İstanbul: Milliyet Gazetesi Yayınları, 1995.
- Beydâvî, Nâsıruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer el-Beydâvî. *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*. 6 Cilt. (Kitabü’n Mecmuatü’n mine’t-Tefâsir içinde). Beyrut: ts.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *Sahîhu’l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Buladı, Kerim. *Kur’an Kendisini Nasıl Tanıtır*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2010.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *el-Mucemü’s-Sihâh*. Beyrut: Dâru’l-Marife, 2008.

- Çağrı, Mustafa. *İslam Ahlâkı, İlmihal* (içinde). Ankara: Divantaş, 2001.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdi'r-Rahman. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistanî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları 1981.
- Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 17 Cilt. Tahkik, Ahmet Vanlıoğlu, Müracaat, Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi: 2005.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 6 Cilt. İstanbul: Eser Kitapevi, 1971.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Mu'cemü Tehzîbi'l-Lüğa*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yukap. *el-Kûmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2011.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*, 2 Cilt. çeviren, Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980.
- Halidî, Abdulfettah. *et-Tefsîru'l-Mevzuiyyü beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbik*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2008.
- Hatip, Abdulaziz. *Kur'an ve Sünnette Azınlık Hakları. (Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları içinde)*. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 2014.
- Hazin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim. *Lübâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*. 6 cilt. (Kitabun Mecmuatün mine't-Tefâsîr içinde). Beyrut: ts.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.

- İbn Hişâm. *es-sîratü'n-Nebeviyye*. 4 Cilt. Mısır: Daru'l-Ğaddi'l-Cedîd, 2005.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbni Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbn Manzûr. Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabiyyi, 1999.
- İsfehânî, Rağîb. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. Tahkik, Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2011.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. Tercüme, Süleyman Ateş. Ankara: Kevser Yayınları, 1983.
- Karaman, Fikret ve diğerleri. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kaya, Remzi. *Kur'an'a Göre Ehl-i Kitap ve İslam*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 2016.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.
- Malik b. Enes. *Muvatta*, 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Mevdûdî, Ebu'l-'Alâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Tercüme, Muhammed Han Kayanî ve diğerleri. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. *es-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, , 1981.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

- Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, 6 Cilt. (Kitabun Mecmuatün mine't-Tefâsir içinde). Beyrut: ts.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Safîyyu'r-Rahmân Mubarek Furî. *er-Rahîkî'l-Mahtûm bahsün fî's-Sirati'n-Nebeviyyeti*. Medine: Dâru'l-Vefâ, 2005.
- Sarıçam, İbrahim. *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî. *Fethu'l-Kadîr el-Camiu beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*. Tashîh, Ahmed Abdusselâm. 5 Cilt. Beyrut: 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerir et-Taberi. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1987.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa et-Tirmizî. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâfü an Hakâiki Gavâmid'it-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. Tashîh, Mustafa Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: ts.

EXTENDED SUMMARY

**INTERPRETING THE ATTITUDE OF THE PEOPLE OF THE
BOOK TO MUSLIMS WITHIN THE SCOPE OF 118TH,
119TH, 120TH VERSES OF SURAH ALI IMRAN**

In the article “Interpreting the Attitude of the People of Book to Muslims within the Scope of 118th, 119th, 120th Verses of Surah Alı Imran” the following conclusions were reached.

The article has been dealt with in the following verses. *“O ye who believe! Take not for intimates others than your own folk, who would spare no pains to ruin you; they love to hamper you. Hatred is revealed by (the utterance of) their mouths, but that which their breasts hide is greater. We have made plain for you the revelations if ye will understand.”* *“O ye are those who love them though they love you not, and ye believe in all the Scripture. When they fall in with you, they say: We believe; but when they go apart, they bite their fingertips at you, for rage. Say: Perish in your rage! Lo! Allah is Aware of what is hidden in (your) breasts.”* *“If a lucky chance befall you, it is evil unto them, and if disaster strike you they rejoice thereat. However, if ye persevere and keep from evil their guile will never harm you. Lo! Allah is surrounding what they do.”*

Muslims can establish social, political and economic relations with the People of the Book. Muslims can make peace and treaty with them. The following verses can be given as examples in this regard: *“Excepting those of the idolaters with whom pye (Muslims) have a treaty, and who have since abated nothing of your right nor have supported anyone against you. (As for these), fulfil their treaty to them till their term. Lo! Allah loves those who keep their duty (unto Him).”*

“Allah forbidden you not those who warred not against you on account of religion and drove you not out from your homes, that ye should show them kindness and deal justly with them. Lo! Allah loves the just dealers.”

The Quran proposed to live in peace with the People of the Book and other religious members. The following are common principles among Muslims with the People of the Book. The Quran gives the following information on this subject: *“Say: O people of the Scripture! (Jews and Christians) Come to an agreement between you; and us that we shall worship none but Allah, which we shall ascribe no partner unto Him, and that none of us shall take others for lords beside Allah. And if they turn away, then say: Bear witness that we are they who have surrendered (unto Him).”*

It should be discussed peacefully with the People of the Book and Islam should be explained. *“And argue not with the People of the Scripture unless it be in (a way) that is better, save with such of them as do wrong; and say: We believe in that which had been revealed unto us and revealed unto you; our God and your God is One, and unto Him surrender.”*

The People of the Book and polytheists (pagans) do not want the good/progress/prosperity of Muslims. *“Neither those who disbelieve among the People of the Scripture nor the idolaters love that there should be sent down unto you any good thing from your Lord. But Allah cohusted for His mercy whom He will, and Allah is of Infinite Bounty.”*

In contrast, Islam constantly demands the happiness of humanity and follows a path for peace. *“In addition, if they incline to*

peace, incline thou to it, and trust in Allah, Lo! He, even He, is the Hearer, the Knower.”

However, Allah has forbidden Muslims to love religious members and other human elements, to obtain confidants and to establish friendships. On the other hand, Allah has clearly stated in the Holy Qur'an who he likes and ordered Muslims to act and behave upon this statement. According to this, Muslims above all are obliged to love what Allah loves. Separating civil relations that every person needs and will need due to being human, from love, friendship and confidence, which are the manifestations and dynamics of trust and reliance, should be known as a necessity of being Muslim.

تصنيف الأديان عند الشهرستاني

Araştırma Makalesi

Ibrahim ALISMAEIL*

Makale Geliş: 22.03.2020

Makale Kabul: 11.05.2020

ملخص البحث

يعرض هذا البحث للطريقة التي استخدمها محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في تصنيف الأديان من خلال كتابه "الملل والنحل"، مبيناً الدلالات المصطلحية التي استعملها، فقد استخدم الشهرستاني مصطلحات الملل والنحل للدلالة على معان محددة، ووضع معياراً يفرّق به بين الملل والنحل، وهو وجود كتاب موحى به، ويخلص البحث إلى أن وجود الكتاب لم يكن المعيار الحقيقي للتصنيف، وإنما هو عامل تراتبي داخل التصنيف، فالمعيار الحقيقي لتصنيف الشهرستاني والذي يدل على خلفية الرجل الفكرية الذي استحضره وهو يصنف الأديان هو الموقف من النبوة وما ترتب عليها من وجود الكتاب الموحى به من الإله الواحد، ولذلك عرضنا لبيان موقفه من التوحيد والنبوة، وسعى هذا البحث لتفسير إدراج الشهرستاني للفلاسفة في تصنيفه وكأنهم من الفرق الدينية، ثم حُتِمت هذه الدراسة بنقد تصنيف الشهرستاني، مثل اعتماده على رواية غير ثابتة لحديث "الافتراق" مما أوقعه في بعض المشاكل.

وبناء على ما سبق فإن هذه الدراسة محدودة بمسألة التصنيف التي سلكها الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل" دون سواها من المواضيع والمسائل التي تعرض لها في كتابه هذا،

*Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ibrahim.a@ogr.iu.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-0982-8774.

Atıf için; Ibrahim Alismaeil, "Classification of Religions by Al Shahrستاني an Analytical Study", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 6, sy. 1 (2020): 69-100, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2020.6.1.02>

على أننا استفدنا من كتابه الآخر "نهاية الإقدام في علم الكلام" لا سيما عند بحثنا عن الخلفية الفكرية التي أثرت بتصنيفه للأديان.
الكلمات المفتاحية: الشهرستاني، تصنيف الأديان، الملل والنحل.

Öz

Şehristânî'de Dinlerin Tasnifinin Değerlendirilmesi

Dinlerin ve mezheplerin tasnifine odaklanan firak literatürü arasında Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihâl*'i hem dinleri hem mezhepleri ele alması bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Mezkûr eserini bilimsel tarzda ve objektif bir şekilde kaleme alması, onun önceliğini ve özelliğini oluşturmaktadır. "Diyamet ehli olanlar"ı Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlardan oluşan üçlü tasnife tabi tutan Şehristânî "din, millet, minhâc, sünnet ve cemaat" gibi kavramlar eşliğinde adı geçen dinlerin mezheplerini ayrıntılı bir tasnife tabi tutmaktadır. Şehristânî, eserinin "Ehlü'l-ehvâi ve'n-nihal" bölümünde ilgili gruplar hakkında bilgi verdikten sonra, filozoflar, Sâbîlik, İslâm öncesi Araplarda ilah tasavvurları ve Hint dinleri üzerinde durmaktadır. Bu makalede özellikle dinleri tasnifi sırasında Şehristânî'nin kullandığı ıstılahlar ve ölçüler incelenirken aslında onun fikrî arka planına ilişkin yorumda bulunma imkânı aranacaktır. Bu hususta "Nihayet'ülîkdâm fî ilmi'l kalam" adlı diğer kitabından da faydalanılacaktır. Daha da önemlisi, dinleri tasnif ederken belirlediği kriterler kapsamında onun felsefeyi de bu alanı da ele alarak dini gruplarla felsefi gruplar arasında kurduğu irtibata dikkat çekilecektir. Neticede sözü edilen durumdan hareketle Şehristânî'nin tavrının değerlendirilmesi yapılacaktır.

Anahtar kavramlar: Kelâm, Dinler Tarihi, Şehristânî, Milel-Nihal, Dini Gruplar, Felsefi Gruplar.

Abstract

Classification of Religions by Al Shahrastani an Analytical Study

This research paper presents the method used by Muhammad bin Abdul Karim Al-Shahrastani to categorize religions through his book "Al-Milal wa al-Nihal", referring to the terminological indications that he used. Al-Shahrastani used the terms Al-Milal wa al-Nihal to refer to specific meanings, and set a standard by which he differentiates

between Al-Milal wa al-Nihal, which is the presence of a book that is inspired. The research paper concludes that the existence of the book was not the true criterion for classification, but rather it is a hierarchical factor within the classification, for the true standard of the methodology of Shahrastani, which indicates the intellectual background of Al-Shahrastani who used the methodology while classifying religions is the attitude towards the prophecy and the existence of the book inspired by The only God. Therefore, we presented his position related to monotheism and prophecy, and hence this research paper is trying to explain the Shahrastani inclusion of philosophers in his rankings as if they were from the religious groups. The study concluded by criticizing classification of Shahrastani, such as its dependence on "Al Ifteaq" hadith, which resulted in some problems. Based upon that, this study is limited to the question of classification that Al-Shahrastani used in his book "Al-Milal wa al-Nihal" excluding other topics and issues that he presented in this book, considering that we benefited from his book "Nihayat Al-Eqdam Fi Ilm Al-Kalam" especially when we searched for the intellectual background that influenced his classification of religions.

Key words: Al-Shahrastani, Classification of Religions, History of religions, Al-Milal wa al-Nihal.

مقدمة

تعدُّ قضية التصنيف من القضايا المهمة، فهي تعني أن المصنّف امتلك القدرة على فرز وتجميع الأفكار وفق معيار أو أكثر من التشابه، ومن ثمّ يضعها في أنساقها المناسبة لها، وهذا يعني معرفة عميقة بجوهر العقائد والمظاهر والشرائع الدينية، والتصنيف مهارة لا يحسنها أي أحد، ذلك أن ملاحظة التشابه والاختلاف قد تكون في جزئيات دقيقة، ربما يراها بعض الناس، لكن إدراك الفروق الجوهرية بينها قد يتعذر عليهم، بالرغم مما قد يترتب عليها من قضايا كبيرة.

وقد اتبع علماء المسلمين طرقاً متعددة في تصنيف الأديان، وتسعى دراستنا هذه إلى إبراز جهد واحد من هؤلاء العلماء وهو أبو الفتح الشهرستاني، فتعرض منهجه في التصنيف وتحلله وتنقده، ملقبة الضوء على إسهام أحد علماء المسلمين في هذا المجال. ولا بدّ لنا قبل الخوض في موضوعنا من الإشارة إلى أن كتب الشهرستاني حظيت بعناية غربية خاصة فكتابه الملل والنحل نشره ويليام كيورتن W. Cureton في لندن سنة 1842، وبقي هذا الكتاب مدة طويلة المصدر الوحيد المتاح للعلماء المشتغلين في تاريخ علم الكلام، بينما صدرت مصادر الكلام الأخرى في مراحل لاحقة¹، وكتب ول ديورانت Will Durant صاحب قصة الحضارة (The Story of Civilization) عن الشهرستاني قائلاً: «وحلل محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل المشهورة من أديان العالم وفلسفاته، ولخص تواريخها، ولم يكن في مقدور أحد من المسيحيين في ذلك العصر أن يكتب كتاباً يماثله في غزارة مادته ونزاهته²»، كما أن كتاب الشهرستاني المسمى "نهاية الإقدام في علم الكلام" حرره كذلك المستشرق البريطاني ألفرد جيوم Alfred Guillaume، وقد صدرت مؤلفات عديدة تعرض لآثار الشهرستاني العلمية

¹ زابينه شميتكه، المرجع في تاريخ علم الكلام. ترجمة: أسامة شفيع السيد. من إصدارات مركز نماء، بيروت الطبعة الأولى 2018، ص 52

² ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة. ترجمة محمد بدران، بيروت: دار الجيل بالتعاون مع المنظمة العربية للثقافة والعلوم، 1988 الجزء الثاني من المجلد الرابع، ص 340

وتحللها، ونحن بدورنا رأينا أن نفرّد قضية التصنيف عند الشهرستاني في دراسة مستقلة، ذلك أن قضية التصنيف من القضايا التي شغلت العديد من دارسي الأديان في العصر الحديث.

مصطلحات الشهرستاني

يرى محمود حماية أن الشهرستاني التزم في تصنيفه للأديان بمصطلحات لها دلالات محددة وهي:

الملل: جمع ملة كملة الإسلام والنصرانية واليهودية، فالملل تنطبق على الأديان المنزلة، وهي لا تضاف إلا للنبي فيقال ملة إبراهيم {اتبع ملة إبراهيم} [النحل: 123] {واتبعت ملة آبائي} [يوسف: 38].

الأهواء: يراد بهم من ليس له دين سماوي وشريعة سماوية كالفلاسفة الإلهيون والدهرية وعبدة الكواكب والأوثان، فهؤلاء رفضوا الوحي واتبعوا الهوى الذي يدل على الباطل.

النحل: جمع نحلة، وهي الدعوى، كقولنا انتحل فلان شعر فلان، إذ ادعى أنه قائله، فمدلول الكلمة يراد به الادعاء الذي لا أساس له من الصحة، وهذه طبيعة النحل التي تتنكر لهدايات الله، وتكفر برسله³.

وبالعموم تظل المصطلحات قابلة للاستخدام بمعان متنوعة، فإن كان الشهرستاني استعملها بهذه المعاني التي مرت معنا للدلالة على مفاهيم محددة، بنى عليها تصنيفه، فإن غيره استعملها بأسلوب مختلف، مثل ابن حزم الذي يرى أن هنالك ملة للحق، ونحلة للحق، وهو هنا يرى أن النحل بها حق وباطل، كما أن في الملل حق وباطل، وفي ذلك يقول: أكملنا بعون الله الكلام في الملل فلنبداً بحول الله عز وجل في ذكر نحل أهل الإسلام واقتراقهم فيها وإيراد ما شغب به من شغب منهم فيما غلط فيه من نخلته وإيراد البراهين الضرورية على إيضاح نخلة الحق من تلك النحل كما فعلنا في الملل والحمد لله رب العالمين⁴.

وكذلك استعملت الملة للدلالة على غير ديانة الأنبياء، وهذا ما جاء على لسان الكفار في قوله تعالى: {وقال الذين كفروا لرسلكم لنخرجنكم من أرضنا أو لتعودن في ملتنا فأوحى إليهم ربهم لنهلكن الظالمين} [إبراهيم:13]، وفي تفسير هذه الآية يقول

³ محمود علي حماية، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان. دار المعارف، الطبعة الأولى، 1983م. ص104
⁴ ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجبل. الجزء الثاني، ص263

الطبري: (لتعودن في مِلَّتِنَا)، يعنون: إلا أن تُعُودُوا فِي دِينِنَا الَّذِي نَحْنُ عَلَيْهِ مِنْ عِبَادَةِ
الأصنام⁵.

تصنيف الشهرستاني

يستهل الشهرستاني كتابه «الملل والنحل» بالحديث في مقدمة الكتاب أنه
اطلع على مقالات أهل العالم من أرباب الديانات، وأنه وقف على مصادرها ومواردها،
وأراد لكتابه أن يكون موسوعة مختصرة تحتوي جميع ما يدين به المتدينون، ويتحله
المتحلون⁶.

وفي المقدمة الأولى التي تناول بها تقسيم أهل العالم، أشار لطرق في التصنيف
سار عليها بعض الناس، كالتقسيم بحسب الألوان والألسن، أو بحسب الأقطار
والجهات، وأن بعض من فعل ذلك وفر على كل قطر حقه في اختلاف الطبائع وتباين
الشرائع، وأشار كذلك لمن قسم معتقدات العالم بحسب الأمم، كالعرب والعجم والروم
والهند، ثم زواج بين أمة وأمة فذكر أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد⁷...

⁵ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد محمد شاكر، دمشق: مؤسسة الرسالة،
الطبعة الأولى 2000، الجزء 16، ص 540

⁶ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل. صححه وعلق عليه: أحمد فهمي محمد. بيروت: دار الكتب
العلمية، الطبعة الثانية 1992م. الجزء الأول، ص 3

⁷ المصدر السابق نفسه، الجزء الأول ص 4

والحقيقة أن إشارات الشهرستاني هذه استخدمت في تصنيف الأديان، وهنالك مؤلفات كثيرة تتحدث عن أديان الشرق مثلاً، أو أديان الساميين، أو أديان الآريين، أو ديانات إفريقيا وما شابه. على أن الشهرستاني لم يعتمد أيّاً من التصنيفات السابقة، فهو آثر تصنيف الأديان بحسب مصدر الفكرة الدينية لهذه الأديان، وصرّح أن هذا ما سيعمل عليه في كتابه، لذلك صنف الأديان إلى صنفين:

الصنف الأول: أهل الديانات والملل، ويذكر منهم المجوس واليهود والنصارى والمسلمين⁸، ويرى أن أهل الديانات انحصرت مذاهبهم بحكم الخبر الوارد فيها، وهو هنا يشير للحديث الذي يتحدث عن افتراق المجوس على سبعين فرقة، واليهود على واحد وسبعين فرقة، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، والمسلمون على ثلاثة وسبعين فرقة، والناجية أبداً من الفرق واحدة. ويميز الشهرستاني في هذا الصنف بين من له كتاب منزل محقق مثل اليهود والنصارى، وبين من له شبهة كتاب كالمجوس، فهو يرى أن للمجوس كتاب سماوي هو بالأصل صحف إبراهيم لكنها رفعت لأحداث أحدثوها⁹.

⁸ المصدر السابق نفسه، الجزء الأول ص 32

⁹ المصدر السابق نفس، الجزء الثاني، ص 227

وانظر: محمد بن ناصر بن صالح السيجباني، منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل. الرياض: دار الوطن 1412هـ. ص 538

الصف الثاني: أهل الأهواء والآراء والنحل، ويذكر منهم الفلاسفة الإلهيون والدهرية (الملاحدة)، والصابئة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة، ويشير إلى أن هذا الصف لا تنضبط مقالاتهم في عدد معلوم، فتفترق منهم فرقاً كثيرة. ويميز الشهرستاني في هذا الصف بين قسم له كتاب لكن ليس له حدود وأحكام شرعية مثل الصابئة، وقسم ليس له كتاب ولا حدود وأحكام شرعية، مثل بعض الفلاسفة والدهرية وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة¹⁰.

ولعله مما يشكل على الباحث أن الشهرستاني وضع الصابئة ضمن النحل مع قوله بأنّ لهم كتاباً، وحالهم هذا يشبه حال المجوس الذين وضعهم ضمن الملل، فلماذا لم يجعلهم في نفس التصنيف؟ للإجابة على ذلك نقول:

أولاً: انطلق الشهرستاني في التفريق بين الملل والنحل من الخبر النبوي، الذي ألح فيه لورود المجوس¹¹، لكن لم يرد الصابئة في الحديث. غير أنه يؤخذ على الشهرستاني عدم ورود المجوس في نص الحديث، فنص الحديث اقتصر على افتراق اليهود والنصارى والمسلمين فقط دون المجوس¹²، ولعله اعتمد على رواية غير ثابتة.

¹⁰ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل. مصدر سابق الجزء الأول، ص32

¹¹ انظر: المصدر السابق نفسه، الجزء الأول، ص4

¹² انظر: محمد بن ناصر بن صالح السبحاني، منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل. مرجع سابق، ص

ثانياً: كان مفهوم النبوة هو الفيصل في التفرقة بين المستفيد والمستبد (كما سيأتي بعد قليل)، والصابئة ينكرون النبوات، وقولهم بعاذمون وهرمس وأنها شيث وإدريس سبق بصيغة التضعيف «يقال» ومع ذلك فهم يصفونهم بأنهم عظيمين أو حكيمين أو معلمين أو تحولوا إلى حالة الروحاني¹³، بمعنى أنها ليست الصورة الصحيحة للنبوة، أي يتنزل وحي من الله إلى بشر كامل البشرية مختار من طرف الله.¹⁴

ثالثاً: ساق الشهرستاني نسبة صحف إبراهيم للمجوس بصيغة التأكيد¹⁵، بينما أشار لإمكان ورود وحي عند الصابئة لكنه أكد أنهم لم يجعلوا مادة الوحي حاکمة لقضايا الحدود والأحكام، وإنما هي موضوعة¹⁶، فشرائعهم ليست مستمدة من الوحي بل هي بشرية المصدر.

وفي هذا السياق: جرت العادة في البيئة الإسلامية على تناول دراسة الأديان الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام، ولم تقتصر هذه الدراسات على المؤلفين المسلمين، بل سار على ذات النهج بعض المؤلفين من ديانات أخرى، ولعل كتاب ابن كمونة "تنقيح الأبحاث للملأ الثلاث" يصلح مثلاً لذلك، لا سيما في عرضه لمفهوم النبوة عند هذه الديانات، انظر:

Fikret Soyal, *İbn Kemmüne 'de Nübüvvet*, Ankara: İlahiyat, 2019, s. 55-215.

¹³ انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملأ والنحل. مصدر سابق الجزء الثاني، ص337، و345 وانظر: محمد عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام. تحقيق: ألفرد يدجيوم، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى 2009، ص421

¹⁴ Fikret Soyal, "Yahudi Filozof İbn Kemmüne'nin Nübüvvet Anlayışının Değerlendirilmesi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Temmuz 2019): 446.

¹⁵ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملأ والنحل. مصدر سابق، الجزء الثاني، ص227

¹⁶ المصدر السابق نفسه، الجزء الثاني، ص288

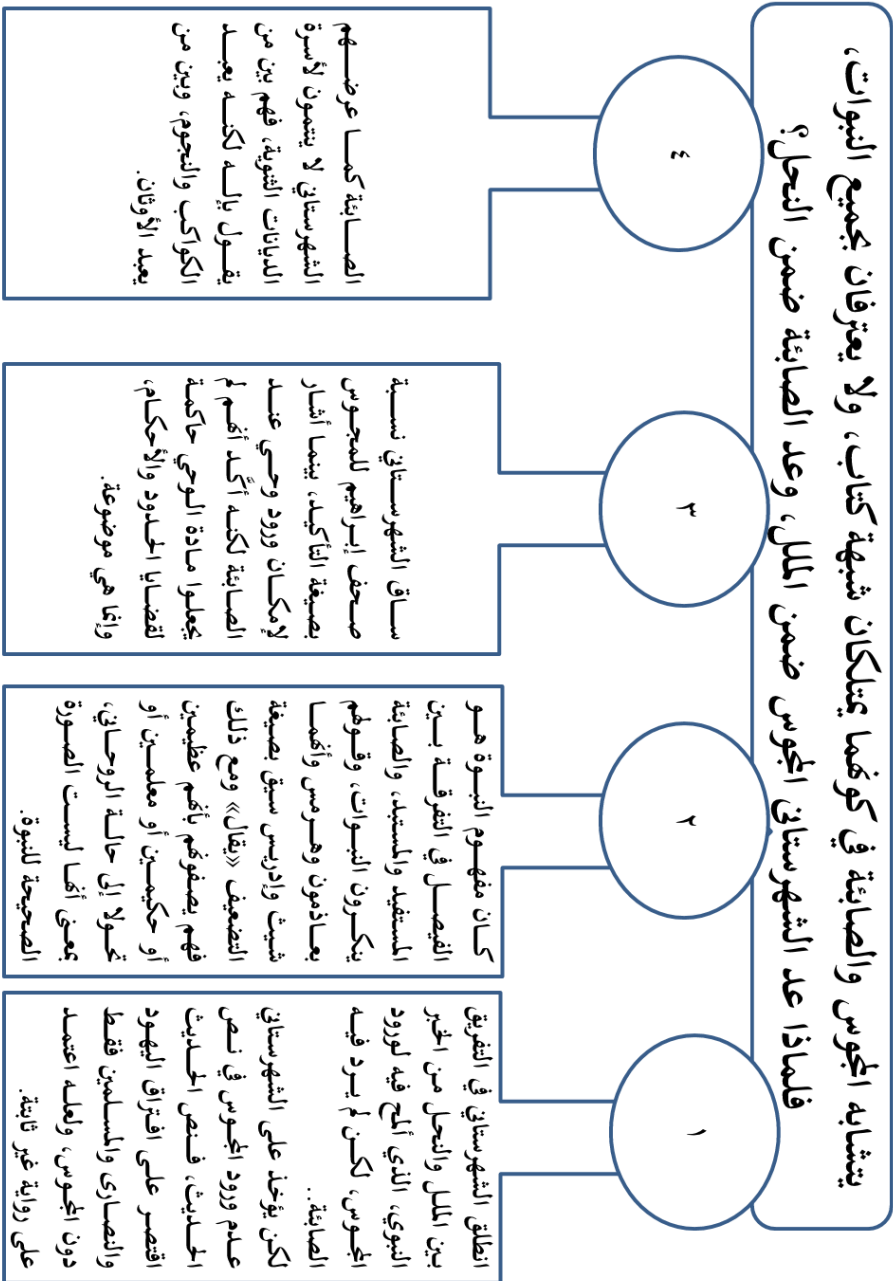
رابعاً: الصابئة كما عرضهم الشهرستاني لا ينتمون لأسرة الديانات الثنوية، فهم بين من يقول بإله لكنه يعبد الكواكب والنجوم، وبين من يعبد الأوثان¹⁷.

وبالخلاصة نقول: إن وجود الكتاب من عدمه لم يكن العامل الأساسي في تصنيف الشهرستاني، وإنما كان عاملاً تراتبياً داخل التصنيف ذاته، فالتصنيف أساساً انطلق من الحديث النبوي في افتراق الناس، ثم قضية الإقرار بالنبوة بصورتها الصحيحة.

[انظر الشكل رقم 2 والشكل رقم 3]

¹⁷ المصدر السابق نفسه، الجزء الثاني، ص348، و359

الشكل رقم (3)



لقد جعل الشهرستاني الموقف من النبوات الأساس لتصنيفه، فهو يرى أن

الإنسان حين يعتقد عقيدة، أو يتبنى رأياً يقول به، فهو أحد رجلين:

1. رجل مستفيد من غيره، وهذا إنسان مطيع، وبما أن الدين هو الطاعة،

فالشخص الذي يسلم ويطيع فهو الشخص المتدين، لكنه يرى أن هذا

المستفيد من غيره إن كان مقلداً لغيره، كمن قلد أبويه أو معلمه حتى ولو

كان الاعتقاد باطلاً، وحتى لو قال بقولهم دون أن يفكر بمدى الحق أو

الباطل عندهم، فحينذاك لا يكون مستفيداً، لأنه لم يحصل على فائدة أو

علم، ولم يتبع على بصيرة ويقين. والمستفيدون هم القائلون بالنبوات.

2. رجل مستبد برأيه، فهو محدث مبتدع، لكن إن استنبت هذا الرجل بعلم

فحينها لا يعد مستبداً لأنه حصل العلم بفائدة الاستنباط {لعلمه الذين

يستنبطونه منهم} [النساء: 83]. والمستبدون بالرأي مطلقاً هم منكرو

النبوات مثل الفلاسفة¹⁹ الإلهيون (الذين يرون أن الشرائع وأصحابها أمور

¹⁹ وجدنا كلاماً مشابهاً لكلام الشهرستاني في وصف بعض الفلاسفة بالمستبدين، للفيلسوف جان جاك روسو، في كتابه عقيدة قس من جبال الساقوا، والذي ترجمه عبد الله العروي بعنوان دين الفطرة، يقول روسو على لسان القس: "فاستشرت الفلاسفة، راجعت مؤلفاتهم، تفصيت آراءهم المتباينة، وجدتهم جميعاً معجبين بأنفسهم، والتقين بنظرياتهم، متشبثين بمزاعمهم، حتى أولئك الذي يتظاهرون بالشك، عالمون بكل شيء، عاجزون عن إثبات أي شيء" للمزيد انظر: جان جاك روسو، دين الفطرة. ترجمة عبد الله العروي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2012، الفقرة 12 و13، ص 28

مصلحية عامية) والدهرية والصابئة والبراهمة، وهم لا يقولون بشرائع وأحكام أمرية، بل يضعون حدوداً عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها²⁰. وبكل الأحوال، وبالنظر لدلالة المصطلحات التي سار عليها الشهرستاني، يبدو أن لبَّ تصنيفه هو الموقف من النبوة، وما يمكن أن تأتي به هذه النبوة من كتاب وشريعة، فكل من آمن بالنبوة، وكان له كتاب أو شبهة كتاب، فهو من أهل الملل. وكل من أنكر النبوة، ولم يكن له كتاب، أو كانت شريعته وضعية ليست سماوية فهو من أهل الأهواء والنحل، الذين استغنوا بما عندهم من الباطل، واستبدوا به، ولم يستفيدوا مما جاء به الأنبياء من الحق.

ويلخص محمد خليفة حسن طبيعة الدين عند الشهرستاني حيث يرى أن الدين عنده يتكون من ثلاثة عناصر رئيسة هي: المعرفة، والطاعة، والانقياد²¹. وهذا تلخيص حسن، فهو يعود بنا لأصل المعرفة، هل استقيت من النبوة، أم من سواها؟ فإن كانت من النبوة فسيتبعها انقياد نظري متمثل بالقبول العقلي لمادة الدين، ثم تتبعه طاعة عملية

²⁰ محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل. مصدر سابق، الجزء الأول، ص32-33

وانظر أيضاً: Fikret Soyak, "Yahudi Filozof İbn Kemmûne'nin Nübüvvet Anlayışının Değerlendirilmesi". 437-458.

²¹ محمد خليفة حسن، منهج الشهرستاني في دراسة الأديان. والفرق مجلة الفيصل العدد 107، 1986م. ص104

متمثلة بالفروض والشعائر الدينية، وانقياد كامل لتعاليم الدين، وإن كان أصل المعرفة سوى النبوة فهذا دخول مباشر إلى باب النحل التي لا عد لها ولا حصر.

وفي الخلاصة نقول: إن الشهرستاني الملح لتصانيف يمكن استخدامها مع أديان العالم، لكنه أعرض عنها واختار مصدر المعرفة الدينية واعتبرها الفيصل بين الدين وبين الهوى، ألا وهي قضية النبوة بمعناها الصحيح، فكل دين كان نتيجة لوحي من الله إلى بشر اصطفاه الله فهو من الملل²²، وكل دين لم يكن النبي المختار هو صاحب رسالته، فهو من النحل.

الأساس الفكري لتصنيف الشهرستاني

أولاً: التوحيد

في تصنيفه للأديان؛ جعل الشهرستاني الوحي الإلهي أو آثاره؛ العلامة على كون أي دين من الملل أو من النحل، وهو بذلك لا يغفل قضية مصدر المعرفة الدينية للبشر، إلا أن تعاليم الأنبياء لم تحفظ في بعض هذه الأديان، وطالها التحريف والتبديل²³، وكان من هذا التحريف هو الابتعاد عن التوحيد كما يشير إليه في حديثه

²² للمزيد عن مفهوم النبوة ومعنى الوحي في الأديان انظر: Fikret Soyak, *İbn Kemmüne'de*

Nübüvvet, s. 55-105.

²³ انظر: محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل. مصدر سابق، الجزء الثاني ص229

عن النصارى²⁴، وفي حديثه عن المجوسية ومن لهم شبهة كتاب حيث يذكر أنهم بالأصل كانوا على ملة إبراهيم الحنيفية التوحيدية²⁵، وبالتالي فالشهرستاني يرى أن أهل الملل كانت أصول دياناتهم توحيدية صحيحة، مثبتة عبر الوحي الذي أنزله الله على رسل هذه الأقوام، لكن مسيرة الدين بعد الرسل طالها التبديل حتى وصل إلى خلل في التوحيد²⁶.

ويتناول الشهرستاني مسألة التوحيد على طريقة الأشاعرة وحججهم المبنوثة في كتب العقيدة وعلم الكلام، فيبين الشهرستاني أن القول بوجود قديمين، ومقدور بين قادرين محال²⁷، ويوضح أن الواحد هو الشيء الذي لا يصح انقسامه إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه ولا تقبل الشركة بوجه، فالباري تعالى واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له واحد في أفعاله لا شريك له²⁸ فدوام وجود الله واجب لذاته وبذاته ولا يتطرق إليه جواز ولا عدم بوجه من الوجوه، فهو الأول بلا أول كان قبله، والآخر

²⁴ انظر المصدر السابق نفسه، الجزء الثاني ص249

²⁵ انظر المصدر السابق نفسه، الجزء الثاني ص257

²⁶ التطور التاريخي للنقاشات اللاهوتية حول مفهوم الألوهية في المسيحية يصلح مثلاً لذلك، وللمزيد يُنظر:

Fikret Soyul, *İslâm Kelâmcılarına Göre Teslîs*, İstanbul: Fotografika, 2011, s. 25-52.

²⁷ المصدر السابق نفسه، الجزء الأول ص37

²⁸ محمد عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام. مصدر سابق، ص85

بلا آخر كان بعده، وأوله آخره، وآخره أوله، أي ليس وجوده زمانياً، وأما العالم فله أول ودوامه دوام زمني يتطرق إليه الجواز والعدم والقلة والكثرة والاستمرار والانقطاع²⁹

ويؤكد الشهرستاني أن مذهب أهل الحق من أهل الملل وأهل الإسلام أن الموجد لجميع الكائنات هو الله سبحانه فلا موجد ولا خالق إلا هو³⁰، ويسوق الشهرستاني ما يثبت استحالة وجود إلهين من خلال فرض الكلام في جسم، وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ومن الثاني إرادة تسكينه في وقت واحد لم يخل الحال من أحد ثلاثة أمور: إما أن تنفذ إرادتهما فيؤدي إلى اجتماع الحركة والسكون في محل واحد في حالة واحدة وذلك بين الاستحالة، وإما أن لا تنفذ إرادتهما فيؤدي إلى عجز وقصور في إلهية كل واحد منهما وخلو المحل عن الضدين وذلك أيضاً بين الاستحالة، وإما أن تنفرد إرادة أحدهما دون الثاني فيصير الثاني مغلوباً على إرادته ممنوعاً من فعله مضطراً في إمساكه وذلك ينافي الألوهية قال الله تعالى: {ولعلا بعضهم على بعض} [المؤمنون: 91].

وكذلك لو فرضنا في توارد الإرادة والافتقار على فعل واحد فإما أن يشتركا في نفس الإيجاد وهو قضية واحدة لا يقبل الاشتراك وإما أن ينفرد أحدهما بالإيجاد فيكون المنفرد هو الإله والثاني يكون مغلوباً مقهوراً وكذلك لو فرضنا في فعلين متباينين حتى يذهب

²⁹ المصدر السابق نفسه، ص 16

³⁰ المصدر السابق نفسه، ص 49

كل إله بما خلق فيكون استغناء كل واحد منهما عن الثاني افتقاراً إليه لأن نفس الاستغناء استعلاء وفي الاستعلاء إلزام قهر وغلبة على الثاني³¹.

ثانياً: النبوة

لقد مرَّ معنا أن أساس تصنيف الشهرستاني للأديان، كان من خلال الموقف من النبوة، وما يأتي به الأنبياء من وحي إلهي، وما يتبقى من آثار ذلك الوحي، لذلك جعل في تصنيفه مجموعة للديانات التي تمتلك كتاباً، ثم ألحق بهم من لهم شبهة كتاب، وهو بذلك يجعلهم في منطقة وسط بين من له كتاب، وبين من ليس له كتاب، كما أن الشهرستاني استفاد في قضية النبوة من خلال دراسته للأديان المنكرة لها لا سيما الصابئة، أو التي لا تقول بما على طريقتها الصحيحة، وهو بذلك ينطلق من المفهوم الإسلامي للنبوة، وينقض أي مفهوم مخالف كالقول إن الأنبياء لا يمكن أن يكونوا بشراً، أو أن النبوة مكتسبة وما شابه ذلك.

ويرى الشهرستاني أن إنكار النبوة من الأمور التي لا تستقيم³²، وحتى الذين أنكروا أن تكون النبوة في البشر، فقد أثبتوا متوسطات روحانية، يأتونهم بالرسالة من عند الله في صورة البشر من غير كتاب؛ فيأمرهم بأشياء، وينهونهم عن أشياء، ويسنون

³¹ المصدر السابق نفسه، ص 86- 87

³² محمد عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام. مصدر سابق، ص 421-422

لهم الشرائع، ويبينون لهم الحدود - كما هو الحال عند جماعة من أهل الهند- وإنما يعرفون صدقه بتنزّهه عن حطام الدنيا واستغنائه عن: الأكل، والشرب، والبعال³³. ثم يبين الشهرستاني أن صورة النبوة الصحيحة تبقى النبي بشراً تام البشرية فهو بطرف البشرية يشاكل نوع الإنسان ويشاركه فيأكل ويشرب وينام ويستيقظ ويحيى ويموت، وبطرف الرسالة يشاكل نوع الملائكة ويشاركه فيسبح ويقدرس ويبيت عند ربه فيطعمه ويسقيه وتنام عيناه ولا ينام قلبه ويموت قلبه ولا يموت روحه³⁴. والمناظرة بين الفريقين في أول الزمان كانت قائمة وقد أظهرها الخليل عليه السلام حيث قال {إني بريء مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين} [الأنعام: 79] وبذلك أمر خاتم النبيين عليه السلام³⁵

وكل الأنبياء كما يوضح الشهرستاني جاؤوا برسالة التوحيد، فأدم أبو البشر جعله الله خليفة في الأرض، ولم يكن في أول زمانه من كان مشركاً فيدعوه إلى التوحيد، وأما نوح عليه السلام فأول كلامه مع قومه {أن اعبدوا الله ما لكم من إله غيره} [المؤمنون: 32]، فأثبت التوحيد ثم النبوة فقال {أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم

³³ محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل. مصدر سابق، الجزء الثالث ص 717

³⁴ محمد عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام. مصدر سابق، ص 422-423

³⁵ المصدر السابق نفسه، ص 422-423

على رجل منكم لينذركم} [الأعراف: 69]، وأما هود بعده فقال {يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره} [الأعراف: 65]، ثم قال {ولكني رسول من رب العالمين} [الأعراف: 67]، أثبت التوحيد ثم النبوة أما صالح بعده قال {يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره} [الأعراف: 73]. وهكذا يسوق الشهرستاني أدلة دعوة الأنبياء إلى التوحيد واحداً واحداً، ثم أدلة نبوتهم، حتى يصل إلى خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم الذي ابتدأ رسالته بإثبات التوحيد ثم بالنبوة³⁶

ويؤكد الشهرستاني على أمر مهم، وهو أن النبوة ليست صفة راجعة إلى نفس النبي ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ولا استعداد نفسه يستحق به اتصالاً بالروحانيات بل رحمة من الله تعالى ونعمة يمن بها على من يشاء من عباده³⁷، وكأنه بذلك يرد على من يقول بإمكانية اكتساب النبوة من خلال الرياضات. ويسوق قول نوح عليه السلام {ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك} [هود: 31] إلى غيره من الأنبياء وسيد البشر صلى الله عليه وسلم قال كما قال الأول {قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً} [الإسراء: 93]، {قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني

³⁶ المصدر السابق نفسه، ص 424-425

³⁷ المصدر السابق نفسه، ص 457-458

السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون} [الأعراف: 188]³⁸. فهو بذلك يبين أن الوحي مسألة تنازلية، وليست مسألة تصاعدية من جهة، وأنها تقع في إطار الاختيار والاصطفاء الرباني.

حول إدراج الفلاسفة في التصنيف

تعامل الشهرستاني مع الفلاسفة كما تعامل مع أي دين من الأديان التي عرضها في كتابه الملل والنحل، وصنف طائفة من الفلاسفة تحديداً ضمن النحل في تصنيفه، وقد كان حريصاً على عرض آراء الفلاسفة ذات العلاقة الوثيقة بالأفكار الدينية، مما يؤكد أنه كان على اتصال بمصادر القوم ومؤلفاتهم بشكل واضح³⁹، ومعلوم أن العلاقة بين المتكلمين والفلاسفة شهدت نوعاً من استخدام الأدوات والمنهجيات المشتركة وإن اختلفت الغايات، وكما هو معروف فقد كان من بين المتكلمين من ناقش المسائل العقديّة مستخدماً أساليب الفلاسفة ولعل الرازي أحد أبرز المتكلمين الذين سلكوا هذا السبيل، وكذلك أولى المتكلمون عناية خاصة بعلم المنطق وهو جزء من المنظومة الفلسفية بشكل عام ولعل الغزالي أحد أشهر المتكلمين حماسة للمنطق، وبشكل عام فقد

³⁸ المصدر السابق نفسه، ص 457-458

³⁹ انظر: Ramazan Karaman, "Bir İslam İlimleri Klasiği Olarak eş-Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Üzerine Düşünceler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/2, cilt: VII, sayı: 14, s. 62. وانظر: Alper, Ömer Mahir, "Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya", *Milel ve Nihal: İnanç, kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2008, 5/1, s. 9-36.

استخدم المتكلمون في زمن الشهرستاني بعض منهجيات الفلاسفة وردوا على بعضها، وقد كان للشهرستاني مساهمة خاصة في هذا المجال، فكما ألف الغزالي كتابه "تهافت الفلاسفة" فقد ألف الشهرستاني "مصارع الفلاسفة" ورد فيه على ابن سينا بشكل خاص⁴⁰، وبناء على ما سبق فيمكن القول إن مناقشة الفلاسفة وعرض أقوالهم صارت تقليدًا في المدونة الكلامية في تلك الفترة ولم يكن الشهرستاني استثناء عن ذلك⁴¹، بل إننا لو تأملنا كتابه "الملل النحل" وإن بدا كقسمة ثنائية (ملل - نحل)، غير أنه ثلاثي في عرضه لمصادر الفكر الديني بشكل عام، القسم الأول: الأفكار العقدية المنضوية تحت راية الإسلام أي الثلاث وسبعين فرقة التي عددها، والقسم الثاني: الديانات الأخرى غير الإسلام، والقسم الثالث: الآراء الدينية من خارج الأديان وهي التي يمثلها بعض الفلاسفة الدهرية الذين تحدث عنهم⁴².

ولا شك أن الباحث في ترجمة الشهرستاني يجد أن شخصيته كانت مثار جدل في التاريخ الإسلامي، فقد اتهمه بعض العلماء بانتمائه للباطنية وتحديدًا للإسماعيلية، وإن نفى عنه

⁴⁰ انظر: زابينه شمينكه، المرجع في تاريخ علم الكلام. مرجع سابق الجزء 1 ص 542
⁴¹ Aytekin Özel, "Mantığı Geleneksel Kelama Uygulamak: Şehristânî'nin Kitâbü'l- Musâraati'l Felâsife Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma", *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi [Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 2009, cilt: 8, sayı: 15/1, s. 104.

⁴² انظر: Ramazan Karaman, "Bir İslam İlimleri Klasiği Olarak eş-Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Üzerine Düşünceler", s.70.

هذه التهمة كثيرون، وقد اتُّهم بأنه متحيز للفلسفة بما تحمله من بعد عن نور الشريعة، وانتقده الخوارزمي حيث اعتبره أقرب لأفكار الفلاسفة والملحدة مدافعاً عنها⁴³، والحقيقة أن هذه الاتهامات للشهرستاني لا يعضدها دليل، فالرجل في كتابه يبدو كمتكلم أشعري تماماً، وموقفه من الفلاسفة حاسم، فقد جمع الفلاسفة مع البراهمة والصابئة بإنكارهم للنبوة، وبالتالي فهم ينكرون الشريعة وأحكام الوحي، ويكتفون بأحكام العقل فقط، ولهذا السبب سعى الشهرستاني لبيان زيف دعواهم، وبين أن هذا هو العقل المستبد أي المتشبت بفكره، المحروم من الاستفادة من نور النبوة والوحي، فمن استفاد من الفلاسفة من نور النبوة والوحي فهو صاحب العقل المستفيد⁴⁴، وبذلك يقرر الشهرستاني أن العقل لا يستغني عن الوحي مطلقاً.

في نقد تصنيف الشهرستاني

انطلاقاً من خلفيته الأشعرية جعل الشهرستاني حديث الفرقة الناجية محورياً في دراسته للأديان والفرق «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة والباقون هلكي، قيل ومن الناجية؟ قال أهل السنة والجماعة، قيل وما السنة والجماعة؟

⁴³ انظر: Ömer Faruk Harman, "Şehristânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, 38: s. 467.

⁴⁴ محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل. مصدر سابق، الجزء الأول، ص32-33

قال ما أنا عليه اليوم وأصحابي⁴⁵»، لذلك جعله محور الكتاب ورأى أن أهل الديانات والملل انحصرت مذاهبهم بحكم الخبر الوارد فيها⁴⁶، وبناء على ذلك قسّم الشهرستاني الأديان وفرقها بما يتناسب مع الحديث الذي ألمح فيه لورود المجوس⁴⁷، بالرغم من عدم ورودهم في نص الحديث، فنص الحديث اقتصر على افتراق اليهود والنصارى والمسلمين فقط دون المجوس⁴⁸، ولعله اعتمد على رواية غير ثابتة، ثم عاب منهج الشهرستاني التعسف في تعداد هذه الفرق، وهو بذلك «قد أغلق الباب تماماً في وجه ظهور أية فرقة دينية جديدة»⁴⁹ فرسول الله ﷺ وهو المخبر عن هذا الافتراق، لم يحدد الزمان الذي ستظهر فيه هذه الفرق، ولم يحدد ظهورها جميعاً في فترة زمنية محددة، فقد يكون من

⁴⁵ محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل. مصدر سابق، الجزء الأول ص5

ملاحظة: لم نعثر على الحديث بهذا اللفظ، وقد أشرنا من قبل أن الشهرستاني ألمح لورود المجوس في الحديث، وبناء عليه صنّفهم مع أهل الملل، وإضافة المجوس لنص الحديث لم ترد معي كذلك، الأمر الذي يفهم منه أن الرواية التي اعتمد عليها الشهرستاني غير ثابتة، كما تجدر الإشارة إلى تنوع طرق الحديث، والغالب منها يتحدث عن افتراق اليهود والنصارى والمسلمين، وهنالك زيادات على هذا الحد في روايات أخرى، وكلها حولها كلام عند المشتغلين بعلم الحديث، لذلك أحيل لدراسة الشيخ القرضاوي عن الحديث، والمشار لها في الحاشية رقم 84 انظر: يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. القاهرة: دار الشروق الطبعة الأولى 2001 تحت عنوان حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة ص34-39

⁴⁶ محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل. مصدر سابق، الجزء الأول ص4

⁴⁷ انظر: المصدر السابق نفسه، الجزء الأول، ص4

⁴⁸ انظر: محمد بن ناصر بن صالح السحيباني، منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل. مرجع سابق، ص

292

⁴⁹ إبراهيم تركي، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام. الإسكندرية: دار الوفاء، الطبعة الأولى 2002،

الجائز أن تظل الفرق تظهر في تاريخ المسلمين إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها،
والواقع يشهد على ذلك⁵⁰.

وفي قضية الأديان؛ يقول الشهرستاني إن صحف إبراهيم عليه السلام نزلت
على الجوس ولكنها رفعت بعد ذلك لأحداث أحدثوها⁵¹، ولم يبين الشهرستاني الطريقة
التي رفعت من خلالها، إلا أن الواقع يشهد أن الوحي عادة إنما يضيع نتيجة للتلاعب
بنصوصه، وإضافة نصوص بشرية المصدر إليه، وحذف بعض نصوصه أو تحويرها، حتى
يتلاشى ويختفي بين ركام الوضع، ولا ندري إن كان هذا هو المعنى الذي قصده
الشهرستاني في بيان معنى الرفع.

وسنة الله في رفع العلم رواها البخاري من حديث رسول الله ﷺ قال: (إن الله
لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم
يبق عالماً؛ اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا⁵²)

⁵⁰ محمد بن ناصر بن صالح السجستاني، منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل. مرجع سابق، ص 667

⁵¹ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل. مصدر سابق الجزء الأول ص 227

⁵² محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. تحقيق مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة 1987، الجزء الأول، ص 50، رقم الحديث 100

KAYNAKÇA

- Al-Bukhari, Muhammad Bin Ismail. *“Aljamie Almusanad Alsahih Almukhtasar Min 'umur Rasul Allah Wasunanh Wa'ayamih”*, Edited by Mustafaa Albagha, Beirut: Dār Ibn Kathir, 3th Edition, 1987.
- Alper, Ömer Mahir. “Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya”, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, 2008.
- Al-Qaradawi Yusuf. *“Alsahwa Al'islamia Bayn Alaikhtilaf Almashrue Waltafaruq Almathmum”*. Cairo: Dār Alshuruq 1st Edition 2001.
- Al-Syhbani, Muhamad Bin Nasir Bin Salih. *“Manhaj Ash-Shahrastānī fi Kitab Al-Milal Wa Al-Nihal”*. Alriyadh: Dār Alwatan 1412 Hijri.
- Al-Tabari, Muhammad Bin Jarir. *“Jamie Albayan fi Tawil Alquran”*. Edited by: Ahmad Muhammad Shakir , Damascus: Muasasat Alrisala 1st Edition 2000.
- Ash-Shahrastānī, Muhammad Bin Abd Al-Karīm. *“Kitab Al-Milal Wa Al-Nihal”*. Edited by Ahmad Fahami Muhmmad. Beirut: Dār Alkutub Alealmia, 2nd Edition, 1992.
- Ash-Shahrastānī, Muhammad Bin Abd Al-Karīm. *“Nihayat Al'iqdam fi Eilm Alkalam”*. Edited by: Alfred Guillaume, Cairo: Maktabat Althaqafa Aldiyinia , 1st Edition 2009.
- Durant, Will. *“Qisat Alhadara”*. Translated by Muhammad Badran, Beirut: Dār Al-Jayl 1988.
- Harman, Ömer Faruk. “Şehristānî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010

- Hasan, Muhammad Khalifa. *“Manhaj Ash-Shahrestānī fī Dirasat Al'adyan Walfiraq”*, Majalat Alfaysal Issue 107 , 1986.
- Ĥimāyah, Maĥmūd ‘Alī. *“Ibn Ĥazm wa Manhajuhu fī Dirāsat Al-Adyān”*, Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1st Edition 1983.
- Ibn Ĥazm, ‘Alī Bin Aĥmad. *“Al-Fişal fī Al-Milal Wa Al-Ahwā’ Wa Al-Niĥal”*, Edited by Ibrāhīm Naşr and ‘Abd Al-Raĥman ‘Umayrah, Beirut: Dār Al-Jayl, no date.
- Karaman, Ramazan. “Bir İslam İlimleri Klasığı Olarak eş-Şehristānī’nin el-Milel ve’n-Nihal’i Üzerine Düşünceler”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008.
- Özel, Aytekin. “Mantığı Geleneksel Kelama Uygulamak: Şehristānī’nin Kitābü’l- Musāraati’l Felāsife Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma”, Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi [Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi], 2009
- Rūsū, Jān Jāk. *“Din Alfatarat”*, Translated by Abdullah Al-Arwi, Casablanca: Almarkaz Althaqafi Alearabi 1st Edition, 2012.
- Schmidtke, Sabine. *“Almarjje fī Tarikh Eilm Alkalam”*. Translated by Osama Shafie Alsayed, Beirut: Markaz Nama 1st Edition 2018.
- Soyal, Fikret. “Yahudi Filozof İbn Kemmūne'nin Nübüvvet Anlayışının Değerlendirilmesi”. [İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi] 5/2 (Temmuz 2019) .
- Soyal, Fikret. “İbn Kemmūne’de Nübüvvet”, Ankara: İlahiyat, 2019.
- Soyal, Fikret. “İslām Kelāmçılarına Göre Teslīs”, İstanbul: Fotografika, 2011.
- Turkī, Ibrāhīm. *“Eilm Muqāranah Al-Adyān ‘inda Mufakkırī Al-Islam”*, Alexandria: Dār al-Wafā’, 1st Edition, 2002.

EXTENDED SUMMARY
CLASSIFICATION OF RELIGIONS BY AL SHAHRISTANI
AN ANALYTICAL STUDY

Classification of religions is an important effort since it means that the person who made this classification had a knowledge of the essence of religious beliefs, manifestations and laws, which enabled him to observe the commonality between religious ideas. He placed them in formats that fit within religious groups. This research paper highlights the classification that the Muhammad bin Abdul Karim Al-Shahristani followed. Al-Shahristani, who was a religions historian, is one of the Muslim prominent figures of the Ash'ari school. He received as well the attention of Western scholars.

In 1842, William Cureton published Al-Shahristani's "Al-Milal wa al-Nihal" book. This book remained for a long time the only available source for scholars interested in the history of speech science, while other sources were released in later stages. In *The Story of Civilization*, Will Durant mentioned Al-Shahristani, saying: "Muhammad Al-Shahristani analyzed in his book "Al-Milal wa al-Nihal" the world's religions and philosophies, and summarized their dates, and it was not possible for any of the Christians at that time to write a book similar to Al-Shahristani's in its richness of material and honesty". The British Orientalist Alfred Geum Alfred Guillaume edited Al-Shahristani's "Nihayat Al-Eqdam Fi Ilm Al-Kalam".

In this research paper, I clarify the terminology of Al Shahrastani through highlighting the meanings of religions, denominations, and beliefs, in addition to the indication of each of them. Some scholars use the same terminology, but do not adhere to Al-

Shahrestani's methodology in the indications. When we present the classification of Al-Shahrestani, we refer to his knowledge of some geographical and ethnic classifications but he did not use them, but he classified people of religions in two groups; the first group consists of the people of religions and denominations, and the second team covers the people of passions. This research paper shows that the standard that Shahristani used to differentiate between the two groups is the standard of prophecy, holy book and Sharia. Whoever believes in the prophecy and had a book or a suspension of book, and then he/she belongs to the group of religions. Moreover, whoever denies the prophecy, and does not have a book, or his/her law was not heavenly, then he/she belongs to the group of passions. The second groups dispense with what they have of falsehood, tyrannize it, and do not benefit from what the prophets brought from the truth.

After that, I have discussed the intellectual basis of Al-Shahrestani classification. This basis combines the concepts of monotheism and prophecy. Prophet is the messenger of the one God. He transmits revelation and the law that God wants, and we note here that Al-Shahrestani addresses the issue of monotheism using the way of Ash'ari school. With reference to the prophethood, Al-Shahrestani affirms that denial of prophecy is something that is not true. He mentioned that even those who denied the human prophecy, talked about spiritual mediators who transfer the message from God in the shape of humans without a book. Mediators command them with things, forbade them from things, and enact them with the laws as is the case with the followers of Indian religions. Here, Al-Shahristani confirms that the correct concept of prophecy is through God's choice of the

Prophet, as is not acquired. He means that revelation descends from God to the Prophet to transfer it to people, and is not progressive, so only prophet can contact God and bring revelation, and others cannot do that.

One more issue I discussed here is the inclusion of philosophers in Al-Shahristani classification. He considered them as if they belong to religious groups, and I have indicated that this is due to their position towards religious issues. Al-Shahristani debated with philosophers and authored a book titled "Masare'a Al Falasifa". We can find that Al-Shahristani differentiates between two types of philosophers, the first section are those who believe in divine revelation, and considered with people of religions. The second section of philosophers dispense with their minds about the guidance of revelation, and those are considered with the people of passions.

I concluded this study by criticizing Al-Shahristani's classification, since he relied on a Hadith of the Prophet Muhammad, peace and blessings be upon him, in which Prophet Muhammad, peace and blessings be upon him, talks about the separation of people's religions, but Al-Shahristani relied on a text for this hadith that is incorrect. Because of that, Al-Shahristani considered Maji as a group in the same line of Abraham religions (Judaism, Christianity, and Islam) which are the only three religions that are mentioned in the Hadith. The other thing is that Al-Shahristani was keen to enumerate the divisions that appeared in Islam, as if he completely closes the door in the face of the emergence of any new religious sects, and the reality says that it is possible to emerge from other divisions other than the one he talked about. One last point, I criticized his claim that the Prophet Abraham,

peace be upon him, received papers that were the same revelation that was revealed to the Magi, and Al-Shahrastani does not mention his evidence on this claim. Then he says that these papers were raised from the hands of the Magi because of their actions, and again he does not mention how these papers were raised.

These were the most important ideas that I tried to present and discuss in this research paper.

KUR'ÂN-I KERÎM'DEN AŞR-I ŞERÎF SEÇİMİ VE TİLÂVET ESNASINDA DİKKAT EDİLMESİ GEREKEN HUSUSLAR

Araştırma Makalesi

Mustafa Kara*

Mehmet Çolakoğlu**

Makale Geliş: 01.05.2020

Makale Kabul: 13.06.2020

Öz

Bu makalede, Kur'ân-ı Kerim'den aşr-ı şerif seçimi ve tilâvet esnasında dikkat edilmesi gereken hususlar incelenmektedir. Araştırmanın amacı, aşr-ı şerifin seçim ve hazırlık aşamasından icra safhasına kadar Kur'ân âyetlerinin, tecvîd kurallarına ve lafızların mana inceliklerine riayet edilerek mûsikî eşliğinde nasıl tilâvet olunması gerektiğini ortaya koymaktır. Araştırma literatür taramasına dayanmaktadır. Çalışmanın alt başlıkları şu şekildedir. *i. Kavramsal Çerçeve.* Bu başlık altında aşr-ı şerif, tecvîd, temsil, mûsikî ve tilâvet kavramları ele alınmaktadır. *ii. Aşr-ı Şerif Tilâveti Öncesi Yapılması Gereken Hazırlıklar.* *iii. Aşr-ı Şerif Tilâveti Esnasında Dikkat Edilecek Hususlar.* *iv. Temsîlî Tilâvet.* *v. Kur'ân Tilâveti ve Mûsikî.* Bu başlık altında da Kur'ân âyetlerini mûsikî eşliğinde tilâvet etmenin imkânı, Kur'ân ve Sünnet'teki delilleri ışığında tartışılmaktadır. Netice itibarıyla Kur'ân tilâvetinin insanlık ailesi açısından son derece önemli olduğu, aşr-ı şerif icra etmenin ciddi bir hazırlık gerektirdiği, Kur'ân tilâvetinde tecvîdin vazgeçilmez öneme sahip olduğu, Kur'ân'ı güzel ses ve mûsikî ile okumanın Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından teşvik edildiği, tilâvet esnasında tecvîd kurallarının mûsikîye kurban edilmemesi gerektiği, aşr-ı şerif okuma

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, mustafakara@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5497-1131.

** Doktora Öğrencisi (Sorumlu Yazar), Diyanet İşleri Başkanlığı, Aşıkutlu Eğitim Merkezi Müdürlüğü, Eğitim Görevlisi, mehmetcolakoglu70@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3666-2623.

Atıf için; Mustafa Kara ve Mehmet Çolakoğlu, "Kur'ân-ı Kerim'den Aşr-ı Şerif Seçimi ve Tilâvet Esnasında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 6, sy. 1 (2020): 101-148, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2020.6.1.03>

esnasında Kur'ân'ın mana inceliklerinin ancak temsîlî tilâvetle gerçekleştirilebileceği ve başarılı bir tilâvet için fem-i muhsinin rahle-i tedrisinden geçmek gerektiği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, Aşr-ı Şerîf, Tilâvet, Tecvîd, Temsîl, Mûsikî.

The Choice of “Asir” from the Qur’an and Matters to be considered during Recitation

Abstract

In this article, the choice of “asir”s from the Qur’an and issues that should be considered during recitation are discussed. The aim of the research is to reveal how the Qur’an verses should be recited musically, in complying with the rules of scrutiny and the meaning of the subtleties in the Qur’an from the stage of selection to the stage of execution. The research is based on literature review. The subheadings of the study are as follows: *i.* Conceptual Framework. Under this heading, the concepts of “aşır”, “tajwed”, “represent”, “music” and “tilawat” are discussed. *ii.* Preparations required before overflow. *iii.* Points to be considered regarding the tilawat. *iv.* Representative Tilawat. *v.* Qur’an Recitation and Music. Under this heading, the possibility of reciting the verses of the Qur’an in music is discussed under the light of the evidence in the Qur’an and Sunnah. It is finally noted that recitation of the Qur’an is extremely important for the benefit of humankind, that it requires serious preparation, the Qur’an must be recited with a beautiful voice and appropriate musicality as it was encouraged by the Prophet Muhammad, that the rules of scrutiny should not be sacrificed for musicality during the recitation, the subtleties of meaning in the Qur’anic verses could be realized only by a representative tilawah, and that it is necessary to have both the proper moral qualities and technical preparation for a successful representation of the verses of the Qur’an.

Keywords: Qur’an, Asir, Tilawat, Tajwed, Represent, Music.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm, Yüce Allah (cc) tarafından Cebrail (as) aracılığıyla Hz. Peygamber'e (s.a.v) indirilen,¹ daveti tüm insanlığı kapsayan,² içerdiği mesajları hayata aktaran bilinçli bireylerden müteşekkil imanlı bir toplum tesis etmeyi amaçlayan,³ Arapça dilinde bir kelimedir. Bu mu'ciz kelam, insanlar tarafından okunsun, anlaşılın ve evrensel mesajları hayata aktarılın diye gönderilmiştir. Kur'ân'ın Arapça metnini okumak, manasını anlamak ve evrensel mesajlarını yaşamak, Hz. Peygamber'le (s.a.v) başlamış, onun ashabıyla devam etmiş, kitabet ve müşâfêhe yoluyla da günümüze kadar ulaşmıştır. Bu süreçte Kur'ân, dünyada en çok okunan⁴ ve ezberlenen kitap olmuştur ve sözü edilen vasfını günümüzde de devam ettirmektedir.

İşte bu makalede, zikredilen uğraşın ilk aşamasını oluşturan, Kur'ân'ın Arapça metninin aşr-ı şerîf formatında okunması incelenmekte ve bu doğrultuda “Aşrın seçim ve hazırlık aşamasından icra safhasına kadar Kur'ân âyetleri, tecvîd kurallarına ve lafızların mana inceliklerine riayet edilerek mûsikî eşliğinde nasıl tilâvet olunur?” sorusu cevaplandırılmaya çalışılmaktadır. Bu doğrultuda makale; “Kavramsal Çerçeve”, “Aşr-ı Şerîf Tilâveti Öncesi Yapılması Gereken Hazırlıklar”, “Aşr-ı Şerîf Tilâveti Esnasında Dikkat Edilecek Hususlar”, “Temsilî Tilâvet” ve “Kur'ân Tilaveti ve Mûsikî” alt başlıklarından oluşmaktadır.

¹ Fussilet 41/2; Câsiye 45/2; Ahkâf 46/2; Hâkka 69/40, 43; Tekvir 81/19-20; vd.

² Sebe' 34/28; Yâsîn 36/69-70; vd.

³ Yûsuf 12/111; Kasas 28/3; vd.

⁴ <https://www.posta.com.tr/dunyada-en-cok-okunan-kitap-kuran-i-kerim-2144149>, erişim: 1 Haziran 2020.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu başlık altında; *aşr-ı şerîf*, *tecvîd*, *temsîl*, *mûsikî* ve *tilâvet* kavramları üzerinde durmak istiyoruz.

1.1. Aşr-ı Şerîf Kavramı

Aşır kelimesi Arapça'da rakamsal bir ifade olup “on”⁵ anlamına gelmektedir. Terim olarak *aşr-ı şerîf* “Kur’ân-ı Kerîm’in bir cemaat huzurunda sesli olarak okunan ve genellikle orta uzunluktaki on âyet kadar olan bölümlerine Türkler arasında verilen isimdir.”⁶

Kaynaklarda ashâbdan bazılarının Hz. Peygamber’den (s.a.v) on âyet alıp okudukları, bu âyetlerdeki ilim ve amelle ilgili hususları öğrenmedikçe ikinci bir on âyeti almadıkları ve “Biz ilim ile ameli birlikte öğrenirdik”⁷ dedikleri zikredilmektedir. Bu rivayetler, Kur’ân-ı Kerîm’i tilâvet etme ve ezberleme çalışmalarının ilk olarak Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından ashabına öğretildiğini göstermektedir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber (s.a.v), sahabeye âyetleri onar onar okuyup öğrenmelerini ve aynı zamanda hükümlerini öğrenmedikçe diğer on âyete geçmemelerini tavsiye etmiştir.

Zamanla her on âyetten oluşan bölüme (**تعشير**) *ta ‘şîr* denilmiş ve bir aşrın bitip yeni bir aşrın başladığını işaret etmek için her on âyetin sonuna (**عشر**) ‘*aşr* kelimesinin ilk harfi olan **ع** konulmuştur. Mushafların bazılarında ise, **ع** harfinin yerine ‘aşır gülleri veya değişik renklerde âyet gülleri kullanılmıştır.⁸ Kaynaklarda, *ta ‘şirle* ilgili ilk

⁵ Ebu’l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “‘Aşr”, *Lisânü’l-‘Arab*, Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, ts., IX, s.216-222.

⁶ Muhammed Eroğlu, “‘Aşr-ı Şerîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, IV, s.24.

⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18: 466.

⁸ Eroğlu, “‘Aşr-ı Şerîf”, IV, s.24; İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991, s.339.

çalışmaların henüz sahâbîler döneminde başladığı görülmektedir.⁹ İşin resmiyet kazanma safhasının ise, Abbasi halifelerinden Me'mûn ya da Haccâc'ın talimatıyla gerçekleştiği anlaşılmaktadır.¹⁰ Daha sonraki dönemlerde yazılan Mushaflarda *ta 'şîri* ifade eden ع harfi yaygın olarak kullanılmamıştır. Ancak bir konunun bitip yenisinin başladığını göstermek veya hatimle teravih namazı kıldırانların rükûa gidebilecekleri en uygun yeri belirtmek için (رکوع) *rükû'* kelimesinin sonundaki ع harfinin İslâm beldelerinin bazılarında onun yerine kullanıldığı görülmektedir.¹¹ Türk hattatların bazılarının kaleme aldığı Kur'ân nüshalarındaki bir kısım âyetlerin bitiminde görülen ع harflerinin bu amaçla kullanıldığı, on âyetlik bölüm ölçüsü anlamında *ta 'şîrin* dikkate alınmadığı anlaşılmaktadır. Günümüzdeki bazı Kur'ân baskılarında bulunan ع işaretlerinin de değişik sayıda âyetleri kapsadığı görülmektedir. Bu âyetlerin sayısı on olabildiği gibi, beş, dokuz, on iki, on beş¹² de olabilmektedir. Ayrıca ع'dan ع'a bir konu işlendiği gibi¹³ bazen konunun ع'dan önce¹⁴ başladığı ve sonrasında¹⁵ da devam ettiği gözlemlenmektedir. Bu doğrultuda denilebilir ki, *aşr-ı şerif* için ع'dan ع'a tilâvet etmek uygundur. Ancak bunun kesin bir bağlayıcılığı yoktur; ع harfi, okuyucuya kolaylık sağlamak ve yardımcı olmak için konulmuştur.¹⁶

⁹ Ebû Amr ed-Dânî, *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif*, nşr. İzzet Hasan, Dimaşk: 1960, III, s.14-15.

¹⁰ Bedruddîn Muhammed b. 'Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî vd., Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 1994, I, s.251.

¹¹ Eroğlu, "Aşr-ı Şerif", IV, s.24.

¹² En'âm 6/1-10, 11-20, 31-41, 42-50, 51-55,

¹³ İbrâhîm 14/34-41.

¹⁴ Fussilet 41/33-44.

¹⁵ Ahzâb 33/41-48.

¹⁶ Eroğlu, "Aşr-ı Şerif", IV, s.24; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri*, s.339.

Cemaatle kılınan namazlardan sonra ya da çeşitli toplantılarda, sûre başlarından veya herhangi bir sûredeki iki ξ arasından ortalama on âyet (kısa âyetlerde daha fazla) uzunluğundaki tilâvetlere genel anlamda *aşır* veya *aşır-ı şerif* tabirleri kullanılmaktadır. Sözü edilen tilâvet, imam tarafından mihrapta gerçekleştirilirse, buna câmi mûsikisinde *mihrâbiye*¹⁷ adı verilir. Bu çerçevede, yatsı namazını müteakiben Bakara sûresinin son iki âyetinin, sabah ve akşam namazlarından sonra da Haşr sûresinin sonundaki üç ayetin *mihrâbiye* olarak tilâvet edilmesi ülkemizde gelenek halini almıştır.¹⁸ Bu uygulamalara Türk beldelerinin dışındaki İslam ülkelerinde rastlamak pek mümkün değildir.¹⁹

1.2. Tecvîd Kavramı

Arapça'da *c-v-d* kök harflerinden türetilmiş olan ve sözlükte “bir şeyi güzel ve sağlam yapmak, onu süslemek”²⁰ anlamlarına gelen *tecvîd* kelimesi “ifrat ve tefrite kaçmadan sıfatlarına uygun biçimde harfleri mahreçlerinden çıkarmak, Kur’ân’ı harflerin mahreç ve sıfatlarına riayetle med, kasr, ibtidâ, vakf, vasl gibi tilâvet kurallarına uyarak güzel ve hatasız okumayı öğreten ilim”²¹ şeklinde tanımlanmaktadır.

¹⁷ İbn Manzûr, “Hrb”, III, s.101-102.

¹⁸ Fatih Koca ve Ahmet Hakkı Turabi, “Türk Din Mûsikîsi Formları/Câmî Mûsikîsi”, *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*, ed. Ahmet Hakkı Turabi, Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, s.74.

¹⁹ Eroğlu, “Aşır-ı Şerif”, IV, s.24; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri*, s.339.

²⁰ Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Beyrût: 2007, VII, s.533; İbn Manzûr, “Cvd”, II, s.411-413.

²¹ Ebu'l-Ḥayr Şemsuddîn b. Muḥammed el-Cezerî, *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*, nşr. 'Alî Ḥuseyn el-Bevvâb, Riyâd: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1985, s.47; Ebu'l-Ḥayr Şemsuddîn b. Muḥammed el-Cezerî, *Şerḥu ṭayyibeti'n-neşr fî'l-kirâ'ât*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, s.35; Ebu'l-Kâsım Muḥammed b. Muḥibbiddîn en-Nuveyrî, *Şerḥu ṭayyibeti'n-neşr fî'l-kirâ'âti'l-'aşr*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, I, s.249-251; Abdurrahman Çetin, “Tevcid”, *Türkiye Diyanet*

1.3. Temsîl Kavramı

Arapça'da “benzemek, özümlemek, benzetmek”²² anlamlarındaki *m-s-l* kökünden türeyen *temsîl* “bir kişinin vermiş olduğu yetkiye dayanarak onun adına hareket etme, bir şeyi canlandırma, benzeri ve dengi olduğunu söyleme”²³ manalarına gelmektedir. Kur'an tilâveti açısından *temsîl*, âyetlerdeki mana inceliklerini ses vurgusu yapmak, ses tonunu alçaltmak ya da yükseltmek suretiyle göstermektir.²⁴

1.4. Mûsikî Kavramı

Mûsikî “kulağa hoş gelen sözler dizisi”²⁵ demektir. Bu kelimeyi İbn Sînâ “birbiriyle uyumlu olup olmadığı yönünden sesleri ve bu sesler arasındaki zaman sürelerini araştıran riyâzî bir ilim,”²⁶ Kantemiroğlu (Dimitrie Cantemir) “çıkardığımız seslerin ölçülü bir zamanda bir usûlün düzenine uyarak hareket edip belirli bir yerde karar kılıp durması ve işitme gücümüze zevk vermesi”,²⁷ Çakır ise “bir duygu, bir düşünce, bir fikir veya olayı, anlatmak amacıyla ölçülü ve ahenkli

Vakfî İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, XL, s.253-254; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, s.77-78.

²² Ebu'l-Kâsım Huseyin b. Muhammed Râğib el-İsfehânî, “Msl”, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011, s.758-760; İbn Manzûr, “Msl”, XIII, s.21-25.

²³ İsfehânî, “Msl”, s.758-760; İbn Manzûr, “Msl”, XIII, s.21-25.

²⁴ Ali Rıza Sağman, *Yeni-İlaveli Sağman Tecvidi*, 5. Baskı, İstanbul: Bahar Yayınları, 1958, s.36.

²⁵ Şükrü Halûk Akalın vd., “Mûsikî”, *Türkçe Sözlük*, 11. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011, s.1713.

²⁶ Ahmet Hakkı Turabi, *İbn Sîna'nın Kitâbü's-Şifâ'sında Mûsikî*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002, s.31-34.

²⁷ Eugenia Popescu-Judetz, *Prens Dimitrie Cantemir: Türk Musikisi Bestekârı ve Nazariyatçısı*, çev. Selçuk Alimdar, İstanbul: Pan Yayınları, 2000, s.27. Mûsikî konusunda geniş bilgi için bkz. Nuri Özcan ve Yalçın Çetinkaya, “Mûsikî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, XXXI, s.257-261.

seslerin ritimli veya ritimsiz olarak estetik bir şekilde bir araya getirilme sanatı”²⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Kantemiroğlu’na göre, akıl gücü konuşabilen canlılara mahsus olduğu gibi mûsikî ilmi de akıl sahibi olmanın delilidir ve Allah bu eşsiz hediyeği insandan başka hiçbir mahlûkata bağışlamamıştır.²⁹ Bu ifade, herhangi bir canlı tarafından çıkarılan gelişigüzel seslerin mûsikî olarak değerlendirilemeyeceğini ve mûsikînin bilinçli bir faaliyet olduğunu göstermektedir.

1.5. Tilâvet Kavramı

Arapça’da “okumak, tâbi olmak, izlemek, peşi sıra gitmek, uymak”³⁰ anlamlarındaki *t-l-v* kök harflerinden türetilen *tilâvet* terim olarak “Kur’ân-ı Kerîm’i hem okumak hem de emir ve yasaklarını, teşvik ve uyarılarını hayata geçirmek suretiyle Allah’ın kitabına uymak, Kur’ân’ın manasını anlamak ve gereğince davranmak adına onu tecvîd ve tertîl üzere dikkatlice okumak, Kur’ân’ı takdim ve tehir yapmadan Mushaf’taki tertibe göre okumak”³¹ şeklinde tanımlanmaktadır.

2. AŞIR-I ŞERÎF TİLÂVETİ ÖNCESİ YAPILMASI GEREKEN HAZIRLIKLAR

Aşır tilâveti öncesi yapılması gereken hazırlıkları şu şekilde sıralamak mümkündür:

²⁸ Ahmet Çakır, *Müziğe Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009, s.9.

²⁹ Özcan ve Çetinkaya, “Mûsiki”, XXXI, s.257.

³⁰ Isfehânî, “Tlv”, s.167-168; İbn Manzûr, “Tlv”, II, s.48-50.

³¹ Isfehânî, “Tlv”, s.167-168; İbn Manzûr, “Tlv”, II, s.48-50; Muhammed Ali b. Muhammed et-Tehânevî el-Hanefî, *Keşşâfu usulâhâti’l-fünûn ve’l-’ulûm*, thk. Ahmed Hasen, Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-’Imiyye, 1998, I, s.171; Hasan Saîd el-Kermî, *el-Hâdî ilâ luğati’l-’Arab*, Beyrut: 1991, I, s.256; Abdurrahman Çetin, “Tilâvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, XLI, s.155; Mehmet Okuyan, *Kur’ân Sözlüğü*, 3. Baskı, İstanbul: Düşün Yayınları, 2015, s.178-181.

2.1. Aşr-ı Şerîfin Tespiti

Aşr-ı şerîfi tilâvet etmeden önce yapılması gereken ilk iş, hangi âyetlerin aşır olarak okunacağını tespit etmektir. Bu nedenle aşırın okunacağı programın, yer ve zamanın muhtevasını önceden bilmek gerekmektedir. Bu kapsamda, Kadir gecesinde Bakara sûresi 183-188., Duhân sûresi 1-15. âyetlerin ve Kadr sûresinin tamamının, şehitlerle ilgili bir programda Bakara sûresi 153-157. ve Âl-i 'Imrân sûresi 169-173. âyetlerin, bir ihtidâ merasiminde Âl-i 'Imrân sûresi 15-20. âyetlerin, gençlikle ilgili bir programda Hz. Lokmân'ın (a.s) evladına nasihatlerini içeren Lokmân sûresi 12-19. âyetlerin, yeni doğan çocuğa isim verme merasiminde Tahrîm sûresi 1-7. âyetlerin, sünnet merasiminde Âl-i 'Imrân sûresi 28-34. âyetlerin, hafızlık icazet programında Vâkı'a sûresi 75-96. âyetlerin, düğün merasiminde Nûr sûresi 29-34. ve Şûrâ sûresi 49-53. âyetlerin, asker uğurlama programlarında Hacc sûresi 73-78. âyetlerin, hacı uğurlama merasiminde Bakara sûresi 197-202. âyetlerin, cami açılışı programında Tevbe sûresi 18-22. âyetlerin, ders yılı açılışı merasiminde 'Alak sûresinin tamamının, işyeri açılışı sırasında Bakara sûresi 274-281. âyetlerin ve mezuniyet töreninde Saff sûresi 7-14. âyetlerin okunması uygun düşecektir.³² Böylece ilgili programların anlam ve önemine uygun âyetler seçilmiş ve okunmuş olacaktır.

2.2. Aşr-ı Şerîfin Ezberlenmesi

İcra edilecek programın içeriğine uygun âyetler seçilerek aşır tespit edildikten sonra bu âyetlerin kuvvetli bir şekilde ezberlenmesi gerekir. Ezber iyi olmazsa, okuyucu tedirgin olur ve iyi bir icra

³² Bkz. Mustafa Kara, *Kur'ân ve Sünnet Ekseninde Hitâbet ve Meslekî Uygulama*, Samsun: Üniversite Yayınları, 2020, s.441-457.

gerçekleştiremez. Okuyucu, “doğru mu okuyorum, yanlış mı okuyorum?” telaşı ve heyecanına kapılabilir. Vakf ve ibtidâ yönünden tereddüde düşer. Buna mukabil, kısa bir zaman içerisinde aşr-ı şerîf okunmasına kara verilmişse ve aşrı ezberlemeye yetecek kadar süre de yoksa, -en azından- ilgili âyetlerin beş-on defa yüzüne okunarak göz aşinalığı kazanılması yerinde olacaktır.

2.3. Aşr-ı Şerîfin Meâlinin Bilinmesi

Aşr-ı şerîf olarak okunacak âyetlerin manasına vâkıf olmak, aşrın tilâveti açısından oldukça önemlidir. Bu yüzden okuyucu, tilâvet ettiği âyetlerin içeriğini bilmek zorundadır. Bu durum ayrıca temsîlî tilâvet açısından da önem arz etmektedir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’i tilâvet ederken manasını bilerek okumak, okuyanın ve dolayısıyla dinleyenlerin kalbinde daha fazla tesir bırakır. Nasıl ki, bir şiiri duygulu ve içten okumak, bir türküyü hikâyesini bilerek söylemek ne denli içten ve etkili oluyorsa, aşr-ı şerîfin manasını bilerek ve düşünerek okumak da öyledir. Böyle bir tilâvet, dinleyenleri tefekkür iklimine götürür ve verilmek istenilen mesajın en güzel şekilde gönüllere ulaşmasını sağlar.

2.4. Telaffuzu Zor Kelimelerin Önceden Çalışılması

Ta’lîm esnasında bütün harf ve kelimeler sağlıklı bir şekilde öğrenilse bile tilâvet sırasında bazı harf ve kelimeler aşr-ı şerîfin tilâvet edildiği ortam veya okuyucuda meydana gelen aşırı heyecan gibi birtakım sebeplerden dolayı kolay ve sağlıklı bir şekilde telaffuz edilemeyebilir. Bundan dolayı telaffuzu zor harf ve kelimelerin okuyucu tarafından tilâvet öncesi özellikle çalışılması gerekmektedir. Bu doğrultuda telaffuzu zor olan harf ve sözcüklere şu âyetlerdeki altı çizili kelimeleri örnek vermek mümkündür:

وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ 33

قَدَّمَ صَدَقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ 34

وَتَقَفَّذَ الطَّيْرَ 35

اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ 36

وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ 37

فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ 38

Bu ve benzeri âyetlerde geçen telaffuzu zor harf ve kelimeleri tilâvet öncesi sıklıkla çalışarak/tekrar ederek meleke kazanmak gerekir.

2.5. Vakf ve İbtidâ Edilecek Yerlerin Tespiti

Sözlükte “durmak, durdurmak” anlamlarına gelen *vakf*, bir tecvîd terimi olarak “okumaya tekrar başlamak niyetiyle kelime ya da âyetler arasında nefes alacak kadar sesi kesmek”³⁹ demektir. *Vakfın* karşıtı olan ve sözlükte “başlamak, bir şeyi ilk defa yapmak” anlamına gelen *ibtidâ* ise vakfın zıddı olup, “ilk defa okumaya başlamak, *vakftan* sonra tilâvete devam etmek için tekrar başlamak”⁴⁰ demektir.

³³ Bakara 2/197.

³⁴ Yûnus 10/102.

³⁵ Naml 27/20.

³⁶ ‘Ankebût 29/62.

³⁷ Fâtır 35/32.

³⁸ Hacc 22/31.

³⁹ İbnu'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, s.43; Aḥmed b. ‘Abdu'l-Kerîm el-Miṣrî el-Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ fî beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ*, nşr. ‘Abdurrahîm et-Tarhûnî, Kahire: Dâru'l-Ḥadîş, 2008, I, s.23; İbn Manzûr, “Vgf”, XV, s.373-376; Cevherî, “Vgf”, II, s.708-709; Muhammed el-Mekki, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fî ‘ulmi't-tecvîd*, Mısır: 1349h, s.153; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1887, III, s.762. *Vakf* konusunda çeşitli örnekler için bkz. Mustafa Kara, *Tecvîd Uygulamalı Kur'ân Eğitimi*, Samsun: Üniversite Yayınları, 2015, s.102-104.

⁴⁰ İbn Manzûr, “Bde”, XV, s.263-264; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, I, s.6. *Vakf* ve *ibtidâ* hakkında ayrıca bkz. Abdurrahman Çetin, “Vakf ve İbtidâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, XLII, s.461-463.

Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerîm'i düzgün okumayı sağlayan ilim tecvîddir. Bu bağlamda tecvîd ilmi, harflerin mahreç, sıfat ve ses fonetiklerine sadık kalarak, mana karışıklığını önleme adına *vakf* ve *ibtidâ* kurallarına ve tüm tecvîd kaidelerine uyarak Kur'ân okumayı sağlamaktadır.

Vakf ve *ibtidâ*, Kur'ân'ın manasının doğru anlaşılmasıyla alakalı bir konu olduğu için tilâvet esnasında *vakf* ve *ibtidâ* kurallarına uymak oldukça önemlidir. Zira tilâvette mübtedânın haberi, fiilin fâili, muzâfin muzâfun ileyihi, mevsûlun sılası, şartın cevabı zikredilmedikçe söz ve mana tam olmadığından, buralarda *vakf* ve *ibtidâ* yapmak uygun değildir. Güzel bir edebi metinde bile başlanılacak, durulacak ve vurgu yapılacak yerlere dikkat etmemenin, o metni nasıl anlaşılmasız kıldığı bilinen bir gerçektir.

Kıraat âlimleri *vakf* ve *ibtidâ* yerlerinin tayini konusunda farklı kanaatlere sahiptirler. Bu çerçevede bazı âlimler nefesin bitmesini ölçü kabul ederken, bazıları da âyet başlarını esas almaktadırlar.⁴¹ Kur'ân'daki bazı âyetlerin oldukça uzun olması ve her okuyucunun ses ve nefesinin sözü edilen uzun âyetleri tamamlamaya yetmeyeceği düşünüldüğünde, bir mana bütünlüğü içerisinde kelamın tamamlanmasının daha doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz. Bu noktada özellikle belirtmek gerekir ki, *vakf* ve *ibtidâ*'nın daha uygun yerlerde yapılabilmesi için okuyucunun diyafram nefesini iyi kullanması önem arz etmektedir.

⁴¹ Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed el-Enşârî, *el-Muğşid li telhîsi mâ fi'l-murşid fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, yy.: Dâru'l-Muşhaf, 1985, s.4; Nihat Temel, *Kur'ân Kıraatında Vakıf Ve İbtida*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009, s.43.

2.6. Ses Vurgusu, Raf-ı Savt ve Hafd-ı Savt Yapılacak Yerlerin Tespiti

2.6.1. Ses Vurgusu

Sözlükte “konuşma ve okuma sırasında bir hece ya da kelime üzerine diğerlerinden daha farklı olarak yapılan baskı” anlamına gelen *vurgu* terim olarak “konuşma veya okuma esnasında sese kuvvet ve ton vermek”⁴² demektir. Bu kapsamda cümle içerisinde belirtilmek istenen maksadı hangi kelime taşıyorsa, o kelimenin ilk hecesine yapılan baskıya *ses vurgusu* denir. Bir aşr-ı şerifte nerelere vurgu yapılacağı önceden tespit edilmelidir ki vurgu manaya uygun biçimde gerçekleştirilmiş olsun. Bu istikamette kelimenin ilk harfine hafif bir ses vurgusu yapılır ve böylece ilgili kelimenin cümle/âyet içerisindeki önem ve konumu belirgin hale getirilmiş olur.

2.6.2. Raf-ı Savt (Ses Tonunu Yükseltmek)

Lügatte “sesi yükseltmek” manasına gelen *raf-ı savt*, “Kur’ân tilâvetinde hak ve hakikatin açıklandığı, ilahi emir ve yasakların bildirildiği, müjde, mükâfat ve rahmet ifadelerinin dile getirildiği âyetlerin tizle yani yüksek sesle okunması” demektir. *Raf-ı savt* yapılacak yer, âyetin başında, ortasında veya sonunda olabilir.

2.6.3. Hafd-ı Savt (Ses Tonunu Alçaltmak)

Sözlükte “sesi alçaltmak” anlamına gelen *hafd-ı savt*, “Kur’ân tilâvetinde konusu bâtil, tehdit, ibret, duâ, istiğfâr ve tevbe olan âyetlerin okunuşu sırasında ses tonunun pes perdelere indirilmesi yani alçaltılması” demektir.

⁴² Akalın vd., “Vurgu”, s.2490.

Burada kısa bir şekilde değindiğimiz *ses vurgusu*, *raf-ı savt* ve *hafid-ı savt* konuları temsîlî tilâvet başlığı altında örnekleriyle birlikte ele alınacaktır.

Hulâsâ aşr-ı şerîf tilâveti öncesi yapılması gereken hazırlıklar dikkate alındığında, bu işin ciddi hazırlık gerektiren bir uğraş olduğunu söylemek mümkündür.

3. AŞR-I ŞERİF TİLÂVETİ ESNASINDA DİKKAT EDİLECEK HUSUSLAR

3.1. Tilâvete Uygun Sesle Başlanması

Kur'ân tilâvetine, okuyucunun mûsikî alt yapısı olsun ya da olmasın -genel itibarıyla- konuşma ses perdesiyle başlanmalıdır. Bu durum okuyucuya makamın tiz perdelerine rahat çıkma ve gezinme, tecvîd kaidelerini bozmadan icra edilen makamın özelliklerini gösterebilme, nefesi ayarlama ve sesi yormama gibi kolaylıklar sağlar.

Her okuyucunun kendine has bir ses tonu, rengi ve tınısı vardır. Bu doğrultuda kişi ses özelliklerinin farkında olmalıdır ki kendisine ait bir üslûp oluşturabilsin. Bireyin sesi hangi perdeye uygunsa tilâvete o ses perdesiyle başlamalıdır. Ancak okunacak aşr-ı şerîf nidâ edatıyla veya manası gereği tiz bir sesle giriş yapmayı icap ettiren bir lafızla başlıyorsa, bu durumda konuşma sesinden daha yüksek bir ses tonuyla başlanması daha doğru olacaktır. Bu noktada özellikle riayet edilmesi gereken mesele şudur: Herhangi bir icrada sesinin tamamını kullanmayı adet edinen bir okuyucu, Kur'ân tilâveti sırasında ancak %70-75'ini kullanmalı ve çok yüksek perdelere pek az müracaat etmelidir. Zira sesinin son vüsatını kullanan bir okuyucunun, lahna/hataya düşmesi

kaçınılmaz olur.⁴³ Bu husus ayrıca tilâvet esnasında tecvîd kurallarının sıhhat ve selameti açısından da oldukça önemlidir.

3.2. Tecvîd Kaideleri

Kur'ân-Kerîm'in, tecvîd kaidelerine bağlı olarak kendine has bir tilâvet usûlü (kural ve ölçüsü) vardır ve bu usûl sadece ona aittir. Kur'ân'ın dışında hiçbir Arapça şiir, nesir, duâ, zikir, tesbih, hadîs vb. metin Kur'ân'a has kural ve ölçülerle okunmaz. Kur'ân'ın bu tilâveti, bir ilim ve disipline dayalı olarak öğrenilir ve öğretilir. Dolayısıyla okuyucu keyfi kullanım ve tasarruflardan uzak durmak zorundadır. Bu çerçevede, Hz. Peygamber'den (s.a.v) Kur'ân'ın okunuşunu öğrenen Müslümanlar, müşâfehe (yüz yüze okuma) yoluyla bu okuyuş tarzını sonraki nesillere aktarmışlardır. Günümüzde de ilgili kural ve kaidelere riayet edilerek Kur'ân-ı Kerîm okunmaya devam edilmektedir.

3.3. Okuyuş Şekli ve Usûlü

Bilindiği üzere Kur'ân âyetleri, *tahkîk*, *tedvîr* ve *hadr* usulleriyle tilâvet edilir. Bu doğrultuda aşr-ı şerîf, *tahkîk* usulüyle okunur. Bir kıraat terimi olarak *tahkîk* “tilâvet esnasında her bir harf ve hareketin hakkını vererek, medleri azami ölçülerde uzatarak, izhar ve şeddeleri vurgulayarak, ğunneleri eksiksiz yaparak okumak”⁴⁴ demektir. *Tahkîk* ile okumaya bazı âlimler *tertil* de derler. Kur'ân tilâvetinde *tertil*, Kur'ân âyetlerini acele etmeden kelimelerin manalarını anlayarak tane tane, sindire sindire okumaktır.⁴⁵ Bu kapsamda *tahkîk* ve *tertili*, Kur'ân'ı okuma konusunda dile meleke kazandırma, lafızları

⁴³ Mehmet Çolakoğlu, *Türk Din Mûsikisi Açısından Kur'ân-ı Kerîm Tilâvetinde Tavır ve Üslûp*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018, s.96.

⁴⁴ Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *en-Neşr fî kiraati'l- 'aşr*, nşr. Ali Muhammed Debbâ, Mısır: ts., s.158.

⁴⁵ Mekki, *Nihâyetü 'l-kavlî 'l-müfîd* s.16.

kuvvetlendirme ve âyetleri anlama gayesiyle tilâvet gerçekleştirme şeklinde idrak etmek mümkündür. Bütün okuyuş usûllerinde olduğu gibi harfin harekesini sakın kılmak veya sakın olan bir harfe hareke vermek, harfleri birbirine katmak, harflerin sıfatlarına riayet etmemek, tilâvette ifrata kaçmak gibi kusurlardan özellikle sakınılır.⁴⁶

4. TEMSİLÎ TİLÂVET

Daha önce de belirtildiği gibi sözlükte “bir şeyi canlandırmak, özümlemek, benzetmek” manalarına gelen *temsîl* “bir kimsenin vermiş olduğu yetkiye dayanarak onun adına hareket etmek”⁴⁷ demektir. *Temsîlî tilâvet* ise, “Kur’ân âyetlerini manalarına en uygun ses tonu ile okumaktır.”⁴⁸ *Temsîlî tilâvet*, harf ve kelimelerin durumlarını, âyetlerin cümle yapısını ifade eden bir uğraş değil; âyetler okunurken, içerisindeki harf ve kelimelerin mana inceliklerine göre, ses ve mûsikîye bir takım tarz ve tavırlar vermektir.

Tecvit ve kıraat ilmi, Kur’ân-ı Kerim tilavet edilirken lafızların ve mananın doğru ve hatasız bir şekilde ifade edilmesini ve dinleyicilere aktarılmasını hedef alır. Ancak Kur’ân’da birçok mana harfî yer almaktadır. Bu mana harfleri tilavetin canlandırılması yönünden önem arz etmektedir. Temsilî tilâvet bu harflerin okunuşu esnasında sese verilen üslup ve tavırlar ile gerçekleşir. Kâmil bir tilâvet, fesâhat ve belâğatın birlikte ortaya konulmasıyla, -bir başka ifade ile- tilâvetle manayı buluşturmakla mümkündür. Bu çerçevede yapılan tilâvetle mananın zihinlerde canlanması ve ayetlerde geçen konuların

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s.49; Nuveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, I, s.246.

⁴⁷ İsfehânî, “Msl”, s.758-760; İbn Manzûr, “Msl”, XIII, s.21-25.

⁴⁸ Sağman, *Sağman Tecvidi*, s.36.

belirgin bir şekilde ortaya çıkması sağlanır.⁴⁹ Zira Kur'ân tilâvetinde fesâhat ve belâgat, ayrılmaz ikilidir.

4.1. Temsîlî Tilâvet Kâideleri

Temsîlî tilâvet kaidelerini *ses vurgusu*, *raf-ı savt* ve *hafd-ı savt* olmak üzere üç başlık altında incelemek mümkündür.

4.1.1. Ses Vurgusu

Kur'ân'ı tilâvet ederken, hem ilâhî hitabın icazına uygun hem de onun manasını aksettirecek bir ses tonu kullanmak gerekir. Ancak ses vurgusu gelişi güzel yapılmaz. Ses vurgusu, âyet içerisinde vurgulanmak istenen manayı hangi kelime ifade ediyorsa, o kelimenin belli hecesine yapılır. Çünkü yerinde yapılan bir ses vurgusu, ibareye ve maksada oldukça kuvvet kazandırırken, yerinde yapılmayan vurgu ters bir mananın ortaya çıkmasına sebep olabilir.

Birçok ülkede olduğu gibi ülkemizde de şahit olduğumuz, özellikle Arapça bilmeyenlerin, Kur'ân tilâvet ederken içine düştükleri en önemli hatalardan biri tilâvet esnasında mana harflerine yapılan yanlış ses vurgularıdır. Ses vurgusu yapılacak yerleri iyi tayin etmek güzel ve doğru bir tilâvetin şartlarından biridir.⁵⁰

Ses vurgusu âyet içerisindeki kelimelerin manalarını kuvvetlendirmek için yapılır. Vurgu, kelimenin başında uygulanır; ortasında ve -hele hele- sonunda kesinlikle uygulanmaz. Bir kelimenin bitip başka bir kelimenin başladığını ifade etmek için ikinci kelimenin başına hafif bir vurgu yapmak mümkündür. Özellikle nefy, nehy,

⁴⁹ Hayrunnisa Nefes, *Kur'an Tilavetinde Temsili Okuma (29-30. Cüzlerdeki Mâ "م"* Örneği), Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2013, s.3; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri*, s.465-466; Remzi Ateşyürek, *Kur'ân Tilâvetinde Tecvîd ve Temsîl*, Samsun: Etüt Yayınları, 2013, s.296-298.

⁵⁰ Nefes, *Kur'an Tilavetinde Temsili Okuma*, s.3.

istifhâm, istisna, te'kid, harf-i cer, zamir, ism-i işaret, nida harfi gibi manayı kuvvetlendirecek harf ve edatlara vurgu yapılır.

Bir âyetin temsîlî tilâveti esnasında ses vurgusu yapılacak yer/yerler, manayı öne çıkaran harf veya kelimelerin âyet içerisindeki konumuna göre farklılık arz eder. Bu bağlamda, ses vurgusu sırasında dikkat edilecek yerleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- *Birinci sözcüğün son harfi ile ikinci sözcüğün ilk harfi aynı ise,*

Misal: **إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثَرَ اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلْ**, **فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ** Bu durumda ikinci kelimeyi birinciden ayırmak ve telaffuzda kolaylık sağlamak için ikinci kelimenin ilk harfine ses vurgusu yapılır.

- *İkinci kelimenin ilk harfi birinci kelimenin son harfinden farklı ise,*

Misal: **وَأَيَّاكَ نَسْتَعِينُ**, **أَيَّاكَ نَعْبُدُ، اَلْحَمْدُ لِلَّهِ** Bu durumda ikinci kelimenin başına kelimenin başladığını anlatmak için biraz fazla vurgu yapılır.

- *İkinci kelime sakin ve beyniyye sıfatlı olursa,*

Misal: **وَبِالْوَالِدَيْنِ**, **جَاءِ الْحَقِّ** Bu durumda ses vurgusu sakin harfe yapılır.

- *Sakin harf rihvet sıfatlı olursa,*

Misal: **يَا أَدَمُ اسْكُنْ**, **من أثار السجود** Bu durumda ses vurgusu sakin harften sonraki harfe yapılır.

- *Sakin harf şiddet sıfatlı ise,*

Misal: **قُلْ ادْعُوا اللَّهَ**, **أَوِاطِفِ** Bu durumda ses vurgusu bir sonraki harfe yapılır.

- *İlk kelimenin son harfi sakin, ikinci kelime harekeli bir harfle başlarsa,*

Misal: **وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ** Bu durumda ikinci kelimeye hafif bir ses vurgusu yapılır.

- *Kelimenin ilk harfî, kelimenin aslî harflerinden harekeli bir harf ise,*

Misal: **صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ** Bu durumda kelimenin ilk harfine hafif bir ses vurgusu yapılır.

- *Vasıl hemzesiyle başlayan ve devamındaki harfî sakin olan kelimenin önüne bir harf dâhil olursa,*

Misal: **يَالْبُرِّ يَا الْحَقِّ** Bu durumda dâhil olan harfe veya kelimenin başındaki sakin harfe hafif vurgu yapılır.

- *Harekeli bir harfle başlayan bir kelimenin önüne bir harf dâhil olursa,*

Misal: **يَعْبُدُهُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ، لِكُلِّ شَيْءٍ** Bu durumda dâhil olan harfe hafif bir vurgu yapılırken, asıl kelimenin ilk harfine müstakil olduğu ortaya çıksın diye biraz daha fazla vurgu yapılır.

- *Harekeli bir harfle başlayan bir kelimenin önüne birden fazla harf dâhil olursa,*

Misal: **عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ** Bu durumda dâhil olan harflere vurgu yapıldığı gibi kelimelerin başına da vurgu yapılabilir.

- *Kelimedede te'kîd edatı varsa,*

Misal: **لَيَقُولَنَّ اللَّهُ، فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ** Bu durumlarda te'kîd edatları vurgulu okunur.

- *Kelimedede hususiyet ifade eden ۛ lâm varsa*

Misal: **لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ** Bu durumda ۛ lâm harfine daha kuvvetli bir ses vurgusu yapılır.

- *Âyette لا bulunursa,*

Misal: **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، لَا اِكْرَاهِ، لَا خَوْفَ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ** Bu durumlarda; isim ve fiillere dâhil olan لا lâ vurgulu okunur. Bu kapsamda, -sırasıyla- fiile dâhil olan لا vurgulu, nefy ifade eden لا biraz

daha vurgulu, tebrîe anlamındaki لا ondan daha vurgulu, tebrîe manasındaki لا'dan sonra istisna edatı gelirse en kuvvetli biçimde vurgulu okunur.

- *Âyette nâfiye veya istifhâmiyye ifade eden ما bulunursa,*

Kur'ân'da nâfiye, istifhâmiyye ve mevsûle olmak üzere üç şekilde bulunan ما mâ, nâfiye ve istifhâmiyye ifade ettiği yerlerde vurgulu, mevsûle ifade ettiği yerlerde vurgusuz okunur.

Misal: وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ , وَمَا هَذَا إِلَّا بَشْرًا Bu durumda nâfiye ifade eder ve vurgulu okunur.

Misal: مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ , وَمَا آذْرِيكَ مَا هِيَ Bu durumda istifhâmiyye ifade eder ve vurgulu okunur.

Misal: مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ “Sizin yanınızdaki (dünya malı) tükenir, Allah katındakiler ise bâkidir.”⁵¹ Bu âyette geçen ما kelimeleri ism-i mevsûldür. İsm-i mevsûl olan ما üzerinde vurgu yapılmaz. Zira ما kelimelerine vurgu yapılarak okunursa, âyetin ilgili kısmının anlamı: “Sizin sahip olduklarınız tükenmez, Allah’ın katındakiler ise bâki değildir.” şeklini alması muhtemeldir.

- *Âyette nasb edatı varsa,*

Misal: وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا أَنْ يُوصَلَ , لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ , لِيُنْزِلَ اللَّهُ الْبُرْ وَوَيْفَسِدُونَ Bu durumlarda nasb edatları vurgulu okunur.

- *Âyette şart edatı varsa,*

Misal: إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ , إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ Bu durumlarda şart edatları vurgulu okunur.

⁵¹ Nahl 16/96.

Misal: إِنَّ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ , إِنَّ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ Bu örneklerde olduğu gibi إِنَّ *in* edatı istisna edatı ile birlikte gelirse, daha vurgulu okunur.

- *Âyette soru harfi veya edatı varsa, Misal:*

وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ , فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مَعَ خَلْقِهِ , إِلَمْ تَرَى كَيْفَ , أَأَنْذَرْتَهُمْ , هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ

فَأَمَّا مَنْ طَغَى , وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ , فَبِأَيِّ آلَاءِ , وَالِى الْجِبَالِ كَيْفَ نَصَبْتُ , وَأَمَّا مَنْ خَافَ

Bu durumlarda soru harf ve edatları vurgulu okunur.

- *Âyette istisna edatı varsa,*

Misal: وَأَنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ Bu durumlarda istisna edatları daha vurgulu okunur. وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ Bu örneklerde olduğu gibi إِلَّا *illâ* edatı nefyden sonra gelirse, hem kendisinde hem de onu takip eden kelimelerde vurgu daha kuvvetli uygulanır.

- *Âyette harf-i cer bulunursa,*

Misal: وَيَالْيَوْمِ الْآخِرِ , فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ , إِلَى اللَّهِ , عَنْكُمْ , مِنْكُمْ Bu durumlarda harf-i cerlere kuvvetli ses vurgusu yapılır; kendilerinden sonraki kelimelerde ise vurgu hafiftir.

- *Âyette zamir bulunursa,*

Misal: الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ , إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ , ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ إِنَّكَ أَنْتَ Bu durumlarda muttasıl zamirler vurgulu, munfasıl zamirler biraz daha vurgulu okunur.

- *Âyette nidâ harfi bulunursa,*

Misal: يَا , وَأَمْتَارُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ , يَا أَيُّهَا النَّاسُ , يَا آدَمَ , يَا هَارُونَ , وَيَقُولُ الْكَافِرُ , قَالَتْ يَا وَيْلَتَا أَلَدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا , يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ , أَيُّهَا الْمُدْتَرِكُ , يَا لَيْتِي كُنْتُ ثَرَابًا Bu durumlarda, nidâ harfleri üzerinde ünlemi anlatacak

bir sesle vurgu yapılıır. رَبِّ اغْفِرْ لِي , رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا , رَبِّ اغْفِرْ لِي gibi nidâ harfleri mukadder olursa, vurgu münâdâ üzerinde yapılıır.⁵²

4.1.2. Raf-ı Savt (Ses Tonunu Yükseltmek)

Raf-ı savt, Kur'ân tilâvetinde hak ve hakikatin açıklandığı, ilahi emir ve yasakların bildirildiği, müjde, mükâfat ve rahmet ifadelerinin dile getirildiği âyetleri ses perdesini yükselterek yani tiz bir sesle okumaktır. Özellikle nidâ harfiyle başlayan âyetler, müjde, mükâfat, rahmet, emir ve yasak bildiren, hak ve hakikati konu edinen âyetler yüksek bir sesle okunur. Şayet aşr-ı şerîf böyle âyetlerle başlıyorsa, tilâvete alçak sesle girilmesi uygun olmaz. Diğer taraftan ses yükseltilecek yer, âyetin başında ise tatlı bir şekilde meyan yapılması, ortasında veya sonunda ise duruma göre sesin ayarlanması gerekir. *Raf-ı savt* gerektiren tilâvette yüksek ses perdesi kullanımı bazen âyetin bir bölümünde, bazen tamamında, bazen de birkaç âyette olabilmektedir.

Kur'ân âyetlerinin tilâveti sırasında *raf-ı savt* yapılması yani sesin yüksek perdelere çıkarılması gereken çok sayıda misal vardır. Ancak biz burada maksadı ifade edecek kadarıyla yetinmek istiyoruz. Bu çerçevede, şu türden âyetlerde *raf-ı savt* yapmak mümkündür:

- *Îlâhî Emir ve Yasakların Yer Aldığı Âyetlerde*

Misal: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ “Bilmediğin şeyin ardına düşme!”⁵³

Bu âyet, yüksek bir sesle okunmalıdır. Çünkü âyette, herhangi bir konuda kesin bir bilgi sahibi olmadan hüküm verilmemesi emredilmektedir.

⁵² *Ses vurgusu* konusunda daha fazla misal için bkz. Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, s.465-474; Ateşyürek, *Kur'ân Tilâvetinde Tecvîd ve Temsîl*, s.298-311; Sağman, *Sağman Tecvidi*, s.36-39; Alican Dağdeviren, “Kur'ân Tilâvetinde Temsîl”, *Ekev Akademi Dergisi*, 12/35, (2008), s.49-62.

⁵³ İsrâ' 17/36.

Misal: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا** “Onlara (ana-babana) ‘öf!’ bile deme! Onları azarlama! Onlara güzel söz söyle!”⁵⁴
Bu âyette de *raf-ı savt* yapılmalıdır. Zira âyette ana-babaya kötü davranılması yasaklanmakta, dolayısıyla iyi davranılması emredilmektedir.

- *Hak ve Hakikate Vurgu Yapan Âyetlerde*

Misal: **ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ** “İşte kendisinde şüphe olmayan kitap budur!”⁵⁵ Bu âyet, Kur'ân-ı Kerim'in asla şüphe içermediğini ilan etmesi hasebiyle yüksek bir ses perdesiyle okunmalıdır.

Misal: **اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ ... وَلَا يَنُودُهُ حِفْظُهُمَا** “Allah (ki) O'ndan başka hiçbir ilah yoktur; mutlak diridir; hayatı elinde tutandır. Kendisini ne uyuklama tutar ne de uyku. Göklerde ve yerdekilerin hepsi sadece O'nundur. İzni olmadan O'nun katında kim şefaata edebilir ki!? Onların önlerindeki de arkalarındaki de bilir. (Hiç kimse) O'nun (bildirmeyi) dilediklerinin dışında ilminden hiçbir şeyi kuşatamaz (tastamam bilemez). O'nun kürsüsü gökleri ve yeri kuşatmıştır (kaplamıştır). Onları koruyup gözetmek kendisine zor gelmez. O, yücedir; büyüktür.”⁵⁶ *Âyete'l-Kürsî* olarak da bilinen bu âyette *raf-ı savt* yapılmalıdır. Zira bu âyet, Yüce Allah'ın (cc) varlığını, birliğini, büyüklüğünü ve kudretini ifade eden en büyük hakikatleri dile getirmektedir.

- *Müjde, Mükâfat ve Rahmet İçeren Âyetlerde*

Misal: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَوَسَّلُوا بِالَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ فَقُولُوا لَهُ يَٰرَبِّنَا ارْحَمْنَا وَارْحَمِ الْبَرِّيَّةَ** “Ey imanın huzuruna kavuşmuş insan! Sen O'ndan razı,

⁵⁴ İsrâ' 17/23.

⁵⁵ Bakara 2/2.

⁵⁶ Bakara 2/255.

O da senden hoşnut olarak Rabbine dön. Böylece has kullarımın arasına sen de katıl. Cennetime gir!”⁵⁷ Bu âyetlerde *raf-ı savt* yapılmalıdır. Çünkü ilgili âyetler, Yüce Allah’tan (cc) bir lütuf, müjde, armağan ve mükâfat bildirmekte, bağışlanma ve merhamet içermektedir.

Misal: *إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَاكِهِونَ هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى* “O gün cennetlikler safa sürmekle meşguldürler. Kendileri ve eşleri gölgelik yerlerde, tahtlarına kurulacaklar. Orada onlar için her tür meyve vardır ve bütün istekleri yerine getirilir. Engin merhamet sahibi Rabden gelen söz şu olacak: ‘Selâm size!”⁵⁸ Bu âyetlerde *raf-ı savt* yapılmalıdır. Zira bu âyetler, cennet ehlinin ahirette elde edeceği mükâfatlardan söz etmektedir.⁵⁹

4.1.3. Hafd-ı Savt (Ses Tonunu Alçaltmak)

Hafd-ı savt, Kur’ân tilâvetinde konusu bâtil, tehdit, ibret, duâ, istiğfâr ve tevbe olan âyetlerin okunuşu esnasında ses tonunu pes perdelere indirmek yani alçaltmaktır. *Hafd-ı savt*, sesi ton ve perde olarak hafifletmekle yapılır ve böylece tilâvet esnasında yergi, kötüleme, duâ ve niyaz gibi duygular sesi alçaltarak belirtilir. *Hafd-ı savt* gerektiren tilâvette alçak ses perdesi kullanımı bazen âyetin bir bölümünde, bazen tamamında, bazen de birkaç âyette olabilmektedir.

Kur’ân âyetlerinin tilâveti sırasında *hafd-ı savt* yapılması yani sesin pes perdelere indirilmesi gereken çok sayıda misal vardır. Ancak

⁵⁷ Fecr 89/27-30.

⁵⁸ Yâsîn 36/55-58.

⁵⁹ *Raf-ı savt* konusunda daha fazla misal için bkz. Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri*, s.465-474; Ateşyürek, *Kur’ân Tilâvetinde Tecvid ve Temsil*, s.298-311; Sağman, *Sağman Tecvidi*, s.36-39; Dağdeviren, *Kur’ân Tilâvetinde Temsil*, s.49-62.

biz burada meramı ifade edecek kadar örnekle yetinmek istiyoruz. Bu çerçevede, şu türden âyetlerde *hafd-ı savt* yapmak mümkündür:

- *Zem ve Bâtıl Sözler İfade Eden Âyetlerde*

Misal: *إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا* “Sizler, büyülenmiş bir adamın peşinden gidiyorsunuz.”⁶⁰ Bu âyet tilâvet olunurken *hafd-ı savt* yapmak gerekir. Çünkü âyette müşrikler, Hz. Peygamber’i (s.a.v) büyüden dolayı aklî melekelerini kaybetmiş, bundan dolayı da tuhaf sözler söyleyen bir insan olarak nitelendirip zemmetmektedirler.

Misal: *أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ* “Ben (de) yaşatır ve öldürürüm!”⁶¹ Âyetin bu kısmı, Hz. İbrahim (a.s) ile tartışmaya giren Nemrud’un bâtil ve asılsız ifadesini konu edindiği için alçak sesle okunur.

- *Duâ, Yakarış ve Pişmanlık İçeren Âyetlerde*

Misal: *رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ... أَنْتَ مَوْلَانَا فَاتَّصِرْنَا عَلَى الْكَاْفِرِينَ* “Ey Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme! Ey Rabbimiz! Bize kendisine gücümüzün yetmediği şeyler yükleme! Bizi affet! Bizi bağışla! Bize merhamet et! Sen bizim mevlâmızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et!”⁶² Âyetin bu kısmında, mü’minlerin içten duâlarına yer verildiği için *hafd-ı savt* yapılır. Duâ ve yakarış, tevazu ve huşu içerisinde yapılır. Bu nedenle yüksek perdeden bağırlılıp çağırılarak duâ ve niyazda bulunulması doğru gözükmemektedir.

Misal: *رَبَّنَا آخِرْنَا إِلَىٰ آجَلٍ قَرِيبٍ نُنِجُكَ دَعْوَتِكَ وَنَتَّبِعُ الرُّسُلَ* “Rabbimiz! Yakın bir süreye kadar bizi ertele (bize süre ver) de senin davetine

⁶⁰ Furkân 25/8.

⁶¹ Bakara 2/258.

⁶² Bakara 2/286.

uyalım ve elçilere tâbi olalım!”⁶³ Âyetin bu kısmı, kendilerini ölümsüz gören ve ölmeyeceklerine dair yemin eden zalimlerin, Yüce Allah’ın (cc) katından gelen bir musibetle karşılaştıkları sıradaki pişmanlık ve yakarışlarını ele aldığı için *hafd-ı savt* ile okunmalıdır.

- *İnananların ve Meleklerin Bazı İsteklerinin İfade Edildiği Âyetlerde*

Misal: “وَأَذَّ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى” “Rabbim bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster.”⁶⁴ Âyetin bu kısmını, Hz. İbrahim’in (a.s), Yüce Allah’tan (cc) ölüleri nasıl dirilttiğini kendisine göstermesi talebini konu edindiği için *hafd-ı savt* ile okunması gerekir. Aksi takdirde ilâhî hükümlerle ilgili olarak şüphe, tereddüt ya da eleştiri ihtimali hâsıl olabilir.

Misal: “قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ” “Onlar: ‘Yeryüzünde fesat çıkarmakta ve kan dökmekte olanı (insanı) mı halife görevlendiriyorsun?’ demişlerdi.”⁶⁵ Âyetin bu bölümü, alçak sesle okunmalıdır. Çünkü muhteva, insanoğlunun yaratılışı esnasında meleklerin sözlerini içermektedir. Bu çeşit âyetlerin hafif ve alçak bir sesle okunması, Kur’ân’â ve onun sahibi olan Yüce Allah’a (cc) saygı ve hürmetin gereğidir. Bu içerikteki âyetleri yüksek bir ses tonu ile tilâvet etmek, Yüce Allah’a (cc) karşı hürmetsizlik sayılabilir.

- *Hz. Peygamber’e İkaz Niteliği Taşıyan Âyetlerde*

Kur’ân’daki bazı âyetlerde Hz. Peygamber’in (s.a.v) davranışlarıyla alakalı uyarılar söz konusudur. Bu tür âyetlerin, *hafd-ı*

⁶³ İbrâhîm 14/44.

⁶⁴ Bakara 2/260.

⁶⁵ Bakara 2/30.

savt ile okunması gerekir. Bu bağlamda şu örnekleri vermek mümkündür:

Misal: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَافِرِينَ

“Allah seni affetsin! Doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalancılara bilinceye kadar onlara niçin izin verdin?”⁶⁶ Bu âyet, Tebük seferine katılmayan münafıklar hakkında nazil olmuştur. Burada Hz. Peygamber’in (s.a.v), münafıklar hakkında âyet nazil oluncaya kadar beklemeyip onlara izin vermesi hasebiyle Yüce Allah (cc) tarafından yumuşak bir üslûpla ikaz edilmesi söz konusudur ve bu yüzden ilgili âyet alçak bir ses tonu ile tilâvet edilmelidir.

Misal: عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ... كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ

“Görme engelli biri ona geldi diye, yüzünü ekşitti ve arkasını döndü. (Ey Peygamber,) o (azgın Mekkeli) nin arınacağını, yani gerçeği hatırlayıp bunun ona fayda vereceğini sana bildirecek ne olabilir ki! Kendini (hiçbir şeye) muhtaç görmeyen bu kişiyle ilgili olarak sen ona yöneliyorsun. Oysa onun temizlenip arınmamasından sen sorumlu değilsin. Fakat (Allah’a) saygı ile koşarak sana gelenle ilgilenmiyorsun. Hayır, (hayır; bu davranış doğru değil). Muhakkak ki bunlar (gerçeğin) hatırlatılmasıdır ve dileyen ondan (Kur’ân’dan) gerçeği hatırlar.”⁶⁷ Bu âyetlerde Hz. Peygamber’in görme engelli sahâbe Abdullah İbn Ümmü Mektûm’a değil de diğer muhatabına öncelik vermesi uyarıya konu olmaktadır. Bu nedenle söz konusu âyetlerin *hafd-ı savt* ile okunması daha yerinde olacaktır.⁶⁸

⁶⁶ Tevbe 9/43.

⁶⁷ ‘Abese 80/1-12.

⁶⁸ *Hafd-ı savt* konusunda daha fazla misal için bkz. Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri*, s.465-474; Ateşyürek, *Kur’ân Tilâvetinde Tecvid ve Temsil*, s.298-311; Sağman, *Sağman Tecvidi*, s.36-39; Dağdeviren, *Kur’ân Tilâvetinde Temsil*, s.49-62; Çolakoğlu, *Kur’ân-ı Kerim Tilâvetinde Tavır ve Üslûp*, s.75-80.

5. KUR'ÂN TİLAVETİ VE MÛSİKÎ

Tilâvet “Kur’ân-ı Kerîm’i hem okumak hem de emir ve yasaklarını, teşvik ve uyarılarını hayata geçirmek suretiyle Allah’ın kitabına uymak, Kur’ân’ın manasını anlamak ve gereğince davranmak üzere onu tecvîd ve tertîl üzere dikkatlice okumak”⁶⁹ demektir. Bu tanımdan tilâvetin, Kur’ân âyetlerini -adeta yaşıyormuşçasına- kalbin derinliklerinden gelen etkileyici bir sadâ ile gerçekleştirilen temsîl ağırlıklı bir okuma biçimi olduğu anlaşılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’i güzel bir şekilde okunması ve onun manasının anlaşılması sadedinde kıraat kavramına nazaran tertîl kavramının, ona nazaran da tilâvet kavramının daha açıklayıcı bir özelliği olduğu ortaya çıkmaktadır.⁷⁰ Bu kapsamda, özellikle câmi mûsikîsinde vazgeçilmez öneme sahip mihrabiye ve değişik zaman ve mekânlarda icra edilen aşr-ı şerîflerin okuma biçimi tilâvettir.

5.1. İlk Dönem Kur’ân Tilâvetinde Mûsikî

İnsanlara iki cihan saâdeti bahşeden Kur’ân-ı Kerîm’in hem metin hem de ilâhî mesaj olarak Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından muhataplara etkin bir biçimde ulaştırılabilmesi adına, onun tilâvetinin etkili bir şekilde gerçekleştirilmesinin katkısı elbette çok büyüktür. Bu kapsamda, Kur’ân’ın kendi bünyesindeki fitrî mûsikîye ilaveten, onun lahutî bir eda ile ve çeşitli makamlarla süslenerek tilâvet edilmesi, hem ilâhî mesajın ruhuna daha uygun düşecek hem de muhataplarınca daha fazla hüsn-ü kabul görmesine vesile olacaktır.⁷¹

⁶⁹ Isfehâni, “Tlv”, s.167-168; İbn Manzûr, “Tlv”, II, s.48-50; Tehânevî, *Keşşâf*, I, s.171; Kermî, *el-Hâdî*, I, s.256.

⁷⁰ Çolakoğlu, *Kur’ân-ı Kerîm Tilâvetinde Tavır ve Üslûp*, s.26-27.

⁷¹ Necdet Çağıl, “Kur’ân Kıraatında Mûsikî”, *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015, s.327.

Râcî ve Farukî, İslâm'da mûsikîyi *hendese-i savt* (ses sanatı) adı altında ele almaktadırlar ve Kur'ân ayetlerinin, İslâm kültürü içerisindeki ses sanatlarının özelliklerinin belirlenmesinde en önemli role sahip olduğunu dile getirmektedirler. Buradan hareketle, söz konusu âyetlerin -bir yönüyle- ses sanatındaki estetik ifadenin ilk timsali olduklarını söylemek mümkündür. Bu doğrultuda, İslâmiyet'in ilk dönemlerinde mûsikî, -dini bir olgu olarak- Kur'ân-ı Kerîm tilâveti, ezan, bayram salatları, tekbir ve tehliller olarak ortaya çıkmıştır.⁷²

Kur'ân-ı Kerîm'in mûsikî ile tilâvet edilmesinin en önemli delili, Kur'ân'ın bizzat kendi üslûbu ve fonetik yapısıdır. Zira Kur'ân'ın fonetik yapısı, onun ilâhî beste formunda nazil olduğuna da işaret etmektedir.⁷³ Ayrıca insanın mûsikî ile yapılan tilâvetten haz alması ve Kur'ân'ın indirildiği toplumun, mûsikî, şiir ve edebiyatla iç içe olması diğer nedenlerdir.⁷⁴

Hadis-i şerîflerde de zikredildiği üzere⁷⁵ Kur'ân, inmeye başladığı ilk andan itibaren mûsikî ile bütünleşmiş ve böylece Hz. Peygamber (s.a.v) ve hulafâ-i râşidîn döneminde mûsikî farklı bir boyut kazanmıştır. Bu çerçevede, İslâm'ın ilk dönemindeki mûsikî, nefislere

⁷² İsmail Râcî el-Farukî ve Louis Lamia el-Farukî, *İslam Kültür Atlası*, trc. Mustafa Okan Kibaroglu ve Zerrin Kibaroglu, İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 1999, s.18; Ahmet Hakkı Turabi, “İlk Dönem İslam Dünyasındaki Müsikî Çalışmaları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-15, (1997), s.229.

⁷³ Müsikî, notalar ve Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinde uygulanan tecvit kurallarının birbiriyle uyumu hakkında bkz. Hatice Şahin Aynur, “Hafız İlhan Tok Hocaefendi, Hayatı ve Kur'ân Eğitim Metodolojisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39, (2015), s.112.

⁷⁴ Şevki Dayf, *eş-Şi'r ve'l-ğına fi'l-Medîne ve Mekke li-asri Beni Ümeyye*, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1976, s.40-41; Ömer Aslan, “Kur'ân Tilâvetinde Müsikînin (Ses Sanatının) Mesnedi”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlmî Mecmuası*, 5, (2006), 78.

⁷⁵ Buhârî, “Tevhîd”, 32, 44; “Tefsîru Sûre-i Nisâ”, 9; “Fezâilü'l-Kur'ân”, 19, 31, 33, 35; “Ezân”, 102; Müslim, “Salât”, 177; “Müsâfirîn”, 247, 232-236; Ebû Dâvûd, “İlm”, 13; “Vitr”, 20; Tirmizî, “Tefsîr”, 5; “Fezâilü'l-Kur'ân”, 17; “Menâkıb”, 55; İbn Mâce, “İkâmet”, 10, 176; Neseî, “İftitâh”, 83.

tesir eden ve güzel seslerle okunan Kur'ân-ı Kerîm şeklinde ortaya çıkmış; içindeki fitrî mûsikî ile beraber Kur'ân'ın bu etkileyici tilâveti gayr-i müslimlerde bile hayranlık uyandırmıştır.⁷⁶

Dahası bizzat Hz. Peygamber (s.a.v), Kur'ân'ın güzel bir ses ve teğannî ile okunmasını tavsiye etmiştir. Bu bağlamda şu hadîs-i şerîf dikkat çekicidir: “Kim, Kur'ân'ı teğannî yaparak (güzel sesle okumaya gayret etmezse) bizden değildir.”⁷⁷ Hadîs'te geçen *teğannî* kelimesi âlimlerce farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu çerçevede ilgili kelimeyi İbn Esîr, “tilâveti hüzünlü ve dokunaklı kılınmak”;⁷⁸ İmâm Şâfi ve Aliyyü'l-Kârî, “sesi Kur'ân ile güzelleştirip süslemek, sesi dokunaklı hale getirmek, sese hüzün katmak”;⁷⁹ İbn Hacer de “hüzün, mânevî zenginlik”⁸⁰ biçiminde anlamışlardır.

Yine Hz. Peygamber (s.a.v) “Kur'ân'ı sesinizle güzelleştiriniz. Zira güzel ses Kur'ân'ın güzelliğini artırır.”⁸¹ tavsiyesi söz konusudur. Hadîste geçen “Kur'ân” kelimesinden maksadın onun tilâveti olduğu ifade edilmekte ve bu doğrultuda, güzel bir sesle Kur'ân'ın tilâvetinin gerçekleştirilmesi için sesin terbiye edilmesi gerektiği belirtilmektedir.⁸² Hatta Aliyyü'l-Kârî, Kur'ân'ın sesle güzelleştirilmesini emir telakki etmektedir.⁸³

⁷⁶ Turabi, “İlk Dönem İslam Dünyasındaki Mûsikî Çalışmaları”, s.229.

⁷⁷ Buhârî, “Tevhîd, 44; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 20; İbn Mâce, “İkâmet”, 176.

⁷⁸ Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-usûl min ehâdîsi'r-Rasûl*, nşr. 'Abdulkâdir el-Arnaût, Beyrût: Dâru'l-Hulvânî, 1969-1972, II, s.455.

⁷⁹ Ebu'l-Hasen Nûruddîn 'Alî el-Mollâ Aliyyü'l-Kârî, *Mirâkâtü'l-Mefâtiḥ Şerḥu Mişkâtü'l-Mesâbîḥ*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2002, IV, s.1497.

⁸⁰ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1995, III, s.232-233.

⁸¹ İbn Mâce, “İkâmet”, 176; Nesâî “Salât” 83; Ebû Dâvud, “Salât” 355.

⁸² Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, IV, s.433-434.

⁸³ Aliyyü'l-Kârî, *Mirâkâtü'l-Mefâtiḥ*, IV, s.1501.

Hz. Peygamber (s.a.v) ve bazı sahabenin çok güzel bir sadâ ile Kur'ân okuduklarına dair sahih rivayetler mevcuttur. Bunlardan bazıları şunlardır:

- Hz. Peygamber (s.a.v), Abdullah İbn Mes'ûd'a (ra) hitaben: “Bana Kur'ân oku! Ben Kur'ân'ı başkasından dinlemekten çok hoşlanırım”⁸⁴ buyurmuştur.
- Ebû Hureyre (ra) Hz. Peygamber'i (s.a.v): “Allah (cc), güzel sesli bir peygamberin, Kur'ân'ı tegannî ile yüksek sesle okumasından hoşnut olduğu kadar hiçbir şeyden hoşnut olmamıştır”⁸⁵ buyururken işittiğini söylemiştir.
- Hz. Peygamber (s.a.v) Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye (ra) hitaben: “Şüphesiz Dâvûd'a verilen güzel seslerden bir nağme de sana verilmiştir. Dün gece senin okuyuşunu dinlerken beni bir görmeliydin”⁸⁶ buyurmuştur.
- Berâ b. Âzib (ra) ifade etmektedir: “Peygamber'i (s.a.v) yatsı namazında وَالرَّيْثُونَ وَاللَّيْنِ sûresini okurken dinledim. Ondan daha güzel sesli bir kimse işitmedim.”⁸⁷

İşte bu ve benzeri hadîsler, mûsikînin Kur'ân'ın içerisinde ve ondan ayrılmaz bir parça, onun makam ve mûsikî ile tilâvet edilmesinin meşru olduğunun ve Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından teşvik edildiğinin delilleridir.

⁸⁴ Buhârî, “Tefsîru Sûre-i Nisâ”, 9; “Fezâilü'l-Kur'ân”, 33, 35; Müslim, “Müsâfirîn”, 247; Ebû Dâvûd, “İlm”, 13; Tirmizî, “Tefsîr”, 5.

⁸⁵ Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 19; “Tevhîd”, 32; Müslim, “Müsâfirîn”, 232-234; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 20; Tirmizî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 17; Neseî, “İftitâh”, 83.

⁸⁶ Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 31; Müslim, “Müsâfirîn”, 235-236; Tirmizî, “Menâkıb”, 55; Neseî, “İftitâh”, 83; İbn Mâce, “İkâmet”, 176.

⁸⁷ Buhârî, “Ezân”, 102; Müslim, “Salât”, 177; İbn Mâce, “İkâmet”, 10.

Kur'ân'ı, hicrî ikinci asırda mûsikî ile ilk okuyan kişinin Abdullah b. Ebî Bekre olduğu bildirilmektedir. O, Kur'ân-ı Kerîm'i hüznü bir tavrıyla, ancak şarkıya benzetmeden okurdu. Daha sonra bu tavrı, torunu Abdullah b. Ömer kendisinden öğrenmiş ve yaygınlaştırmıştır. Bu tavır "İbn Ömer Tilâveti" olarak meşhur olmuştur. Buna benzer bir tavırda Kur'ân okuyan Said el-Allaf'ın kıraati de Abbâsî Halîfesi Harun Reşîd'in hoşuna gitmiş ve kendisi onu himayesine almıştır. Bundan dolayı ona *kâri-u emîri'l-mü'minîn* (hükümdarın okuyucusu) denilmiştir.⁸⁸

Kaynaklarda Kur'ân'ın ilk olarak Abdullah b. Ebî Bekre tarafından güzel ses ve makamla okunduğu ifade edilse de yukarıda zikrettiğimiz hadisler bu işin daha ilk andan itibaren Hz. Peygamber (s.a.v) ve ashâb tarafından gerçekleştirildiğini göstermektedir. Öte yandan Kur'ân tilâvetinin makamla okunmasının hicri ikinci asırdan sonra başlamış olduğu görüşünden hareket edilecek olursa, konuyla ilgili zikri geçen hadîslerin hiçbir anlam ve değeri kalmayacaktır. Çünkü gerek Hz. Peygamber (s.a.v) gerekse ashab-ı kiram güzel bir sesle ve makamla Kur'ân tilâvet edenleri methetmişlerdir.⁸⁹ Dolayısıyla Kur'ân'ın mûsikî ve makamla tilâvetinin ilk kez hicrî ikinci asırda başladığı görüşünü, diğer ilimlerin tedvininde olduğu gibi teknik olarak bu meselenin ilk defa ele alındığı dönem olarak kabul etmek mümkün gözükmemektedir.

⁸⁸ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mişriyyetü'l-Âmme, 1992, s.533; Muhammed Tayyip Okıç, *Kur'ân-ı Kerîm'in Üslûb ve Kıraati*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963, s.19.

⁸⁹ Aslan, "*Kur'ân Tilâvetinde Mûsikînin (Ses Sanatının) Mesnedi*", s.86-87.

5.2. Profan Mûsikî Melodileriyle Kur'ân Tilâveti

Profan mûsikî, Türk müziğinde sözlü mûsikînin bir alt çeşidi olup, lâdinî/dindışı mûsikî şeklinde anlaşılmaktadır.⁹⁰ Bu doğrultuda Kur'ân'ın dinî ya da lâdinî mûsikî ile tilâvet edilip edilemeyeceği konusu geçmişten günümüze kadar tartışılmış ve bu hususta farklı kanaatler ortaya konulmuştur. Bu kanaatlerin zuhur etmesinde M. Tayyip Okiç'in İbn Kuteybe'den naklettiği şu gelişmelerin etkili olduğu görülmektedir:

Aradan zaman geçtikçe çeşitli ülke ve şehirlerde revaç bulmuş okuyucular, Kur'ân kıraatini mahalli nağmelere benzeterek tilâvetin ahengini bozmuşlar ve adeta şarkı ve gazel tavrına benzetmişlerdir. İslamiyet'te bu türlü kıraate asla cevaz verilmemiştir. Misal; el-Haytam, *أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ* “Gemi var ya, o, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu kusurlu kılmak istedim. (Çünkü) onların arkasında, her (sağlam) gemiye el koymakta olan bir kral vardı.”⁹¹ âyetini bilinen bir şarkının melodisiyle okuyan ilk kişi olmuştur. Onun dışında Eban b. Tağlib, İbn A'yun ve diğer bazı kimseler, Kur'ân kıraatini profan şarkı melodilerine benzetmişlerdir. Bunlar arasında özellikle Muhammed Sa'd et-Tirmizî, şarkıların melodilerini olduğu gibi, tilâvetine tatbik etmiştir.⁹²

Anlaşılan odur ki, daha ilk zamanlarda Kur'ân'ın tilâvet tavrı bozulmaya başlamış, okuyucular gerekli ehemmiyeti göstermemiş, tam

⁹⁰ Nuri Özcan, “Dinî Mûsiki”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, IX, s.359-360.

⁹¹ Kehf 18/79.

⁹² İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s.533; Okiç, *Kur'ân-ı Kerim'in Üslûb ve Kıraati*, s.20.

tersine kendilerinin ve belki de bazı dinleyicilerin arzu ve heveslerine uygun bir tavırla Kur'ân tilâvet etme yolunu tutmuşlardır.⁹³

Unutmamak gerekir ki, Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinde mûsikî amaç değil, onu layık-ı veçhile okuyabilmek için araçtır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Sesinizi güzelleştirmek suretiyle Kur'ân okuyuşunuzu süsleyiniz"⁹⁴ hadisinin sırrı burada gizli olsa gerektir.⁹⁵ Bu kapsamda dikkat çekilecek çağdaş problemlerden birisi de Kur'ân-ı Kerîm'i antifoni⁹⁶ ve responsoryum⁹⁷ tavrılarıyla okumanın mümkün olabileceği iddialarıdır. Antifonik stil bir kilise tarzı olmakla birlikte iki koronun karşılıklı ve münavebeli okumasını içermektedir. Responsoryum ise yine bir kilise tarzı olarak rahip ile koro arasında cevaplı okumayı ifade etmektedir. Bunun karşılıklı konuşmaya dayalı Kur'ân metinlerinde uygulanabileceği düşünülmektedir. Oysa kilise usûlü bu tarzların Kur'ân metnine uygulanması, usûl açısından ciddi problemlere sebep olacağı gibi bu durum, kilise ruhunu da tilâvet mekânına taşıyacaktır. Ayrıca bu, Kur'ân'a hidâyet ve nasihat kitabından ziyade tiyatro ya da görsel ve işitsel amaçlı bir sanat

⁹³ Çolakoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm Tilâvetinde Tavr ve Üslûp*, s.72.

⁹⁴ İbn Mâce, "İkâmet", 176.

⁹⁵ Koca ve Turabi, "Türk Din Mûsikîsi Formları", s.74.

⁹⁶ *Antifoni* (antiphony), Yunanca *anti* (karşılık) ve *phone* (ses) kelimelerinin birleşiminden oluşur ve eski Grek dilinde "şarkıya karşı şarkı" anlamına gelir. (Mahmut Ragıp Gazimihal, *Mûsikî Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1961, s.15; Necdet Çağıl, *Kur'ân Belâgati ve Fonetîği Yönünden Kıraatler*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2012, s.132).

⁹⁷ *Responsoryum*, korobaşı (şantör) ile koro arasında "cevaplaşmalı okuma" esasına dayanan ve gerçekte sinagog ve kiliseye özgü olan bir icra tarzıdır. (Dom Anselm Hughes, *Early Medieval Music Up to 1300*, London: Oxford University Press, 1954, s.2; Çağıl, *Kur'ân Belâgati ve Fonetîği Yönünden Kıraatler*, s.133).

gösterisinin senaryo metni muamelesi yapılmasına sebep olacağı için uygulanması sakıncalıdır.⁹⁸

Konu bağlamında temsîlî tilâvetin önemli isimlerinden Ali Rıza Sağman'ın şu ifadeleri dikkat çekicidir:

Tilâvet, Kur'ân âyetlerini irad şekillerinden biridir. Bu şeklin özünde mûsikî vardır. Öyle ki, mûsikîsiz tilâvet mümkün değildir. Binaenaleyh, ifrata düşmemek ve suiistimal etmemek şartıyla mûsikî tilâvetin eczâ-i mürekkibesinden/birleşik parçalarındandır. Hz. Peygamber (s.a.v) hadîslerinde Kur'ân'ın nağme ile okunmasını tavsiye ve emir buyurmaktadır. Tilâvette nağme ve makamdan korkulmaz. Korkulacak şey nağme yapmayı bilmeyip hataya düşmektir.⁹⁹

Kur'ân-ı Kerîm'in muhtevasında fitrî bir mûsikî olduğu malumdur. Bu kapsamda, tilâvetle mûsikînin cem edilmesinin doğru olacağı kanaatindeyiz. Zira lafız ve mana bütünlüğü içerisinde insan fitratına uygun tilâvetin bu olduğunu düşünüyoruz. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, mûsikî nağmelerinin, tecvîd kaidelerini ve Kur'ân'a has tilâvet tavrını bozmamasıdır.

Haddizatında mûsikî ile tilâvetin tartışılıyor olmasının asıl sebebi, ilk olarak Emeviler ve Abbasilerde ortaya çıkan nahoş okuyuş ve tavırların, daha sonraki dönemlerde çeşitli ülkelerde ve ülkemizde de aynı şekilde sürdürülmüş olmasıdır. Tabîî olarak Kur'ân'ın üslûbu, ritmik yapısı, ses-anlam ilişkisi ve okuyanın icra esnasındaki psikolojik durumu, tabîî olarak Kur'ân tilâvetinde mûsikîyi kaçınılmaz kılmaktadır.¹⁰⁰ Bu doğrultuda Yazır'ın şu ifadeleri önem arz

⁹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatice Şahin Aynur, *Başat Değerlerin Vahyî Kaynakları*, Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2020, s.140- 141.

⁹⁹ Sağman, *Sağman Tecvidi*, s.43-44.

¹⁰⁰ Şahin Aynur, “Hafız İlhan Tok Hocaefendi”, s.112; Çolakoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm*

etmektedir: “Şeriat istiyor ki; Kur’ân okunurken ses güzelleştirilsin, makamla okunsun, ancak ifadenin metnini bozup manayı unutturarak kuru sesli fâsıkların beste ve nağmeleriyle değil. Yeter ki sözlerin tecvîdini ve fasihliğini bozmadan mana ve belâğatının inceliklerini duyurarak şuurlu bir hayat yaşatacak olan bir sadâ ile okunsun.”¹⁰¹ Bu ifadelerden de anlaşılmalıdır ki, Kur’ân-ı Kerîm’i güzel bir ses ve mûsikî ile tecvîd kaidelerine riayet ederek okumak herkes tarafından arzu edilen ve kabul gören bir durumdur. Aksi takdirde tecvîd kaidelerini bozarak, şarkı söyler gibi gereksiz nağmelerle yapılan bir okuyuş kesinlikle câiz değildir.

5.3. Tecvîd, Temsîl Ve Mûsikî Bağlamında Aşr-ı Şerîf Tilaveti

Kur’ân’ın tilâvet sürecine dâhil olan üç etken; tecvîd, temsîl ve mûsikîdir. Ancak burada asıl olan tecvîddir. Temsîl, manayı ortaya koyma adına oldukça önemlidir. Mûsikî ise, tilâvetin Kur’ân’ın muhatapları üzerindeki etkisi açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle Kur’ân’ı mûsikî ile okuma adına tecvîdi ve manayı bir tarafa bırakmak, helal kabul edilen bir şeyin harama dönüşmesine zemin hazırlayabilir. Hatta yapılan yanlışlar, ibadetlerin ifsadına bile yol açabilir. Dolayısıyla mûsikî ile Kur’ân okumak demek, ses ve nağmelerin kontrolsüz bir şekilde kullanılması değil, tecvîd ve temsile göre ayarlanması demektir. Sonuçta tilâvet olunan metin, Yüce Allah’ın (cc) insanlar okusunlar, anlasınlar ve evrensel mesajlarını hayat

Tilâvetinde Tavır ve Üslûp, s.73.

¹⁰¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Özel Basımı, 2016, VI, s.353-354.

rehberine dönüştürsünler diye Hz. Peygamber'e (s.a.v) indirdiği ilâhî mesaj olan Kur'ân'dır.

Bu çerçevede, mûsikî ile Kur'ân tilâvetinde özellikle şu hususlara dikkat etmek gerekir:

- Kur'ân tilâvetinde mûsikînin amaç değil, araç olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Bu nedenle mûsikî, kesinlikle tecvîd ve temsîlin önüne geçirilmemelidir.
- Medd-i tabîi ve medd-i ıvazları nağme yapma çabasıyla bir elif miktarından fazla uzatmak doğru değildir.
- Nağme yapmak için uzatma süresi daha uzun olan medd-i 'âriz, medd-i lâzım, meddi muttasıl, medd-i munfasıl ve medd-i lîn gibi tecvîd kaidelerini kullanılması, bunların vacip ve caiz olan ölçülerine riayet edilmesi daha yerinde olacaktır.
- Kur'ân tilâvetinde dudak ta'limine dikkat edilmelidir. Dudak ta'limi, Kur'ân tilâvetinin estetiğidir ve özellikle idğâm, dudak ihfâsı, iklâb gibi bazı tecvîd kaidelerinin uygulanışı sırasında meydana gelen dudak hareketlerinin göze hitap eden bir şekilde gerçekleştirilmesini sağlar. Bu doğrultuda, dudak ta'limi denilince akla و vâv harfi ve ُ ötre harekesi gelir. Zira diğer harf ve harekelerde dudaklar tabii halindedir.
- Tilâvette harflerin mahreçlerinin hakkı verilmelidir. Özellikle de hem telaffuzu zor hem de mahreç ve sıfatları itibarıyla birbirine uzak olan harfler yan yana geldiklerinde buna daha fazla dikkat etmek gerekir.
- Tilâvette, şeddeli م ve ن'un yanı sıra ihfâ, iklâb, idğâm-ı misleyn me'al ğunne, idğâm-ı şemsiye me'al ğunne ve dudak ihfâsını

uygularken bir buçuk harf miktarı olan tutma süresine riayet edilerek nağme yapılabilir.

- Tilâvette, cezmlî ve (م ve ؤ dışında) şeddeli harflerde nağme yapılmamalıdır.
- Tilâvet, her haliyle Kur'ân'a yakışan bir üslûp ve huşu içerisinde icra edilmelidir.¹⁰²
- Kur'ân-ı Kerîm tilâveti, her milletin mûsikî kültürü ve zevki çerçevesinde şekillenmiştir. Ancak, din dışı mûsikî nağmeleri ve yöresel şarkı, türkü melodilerinin tilâvete aktarılmamasına dikkat edilmelidir. Bu kapsamda Kur'ân, lafızların tecvîd ve fesâhâtını bozmadan, temsilî tilâvete dikkat edilerek ve belâğatının inceliklerini hissettirerek âhenkli bir şekilde, güzel bir ses ile mûsikî eşliğinde değişik makamlarla irticalen ve usulsüz olarak okunabilmektedir.¹⁰³
- Kur'ân tilâvetinde şu makamlar kullanılır, şu makamlar kullanılmaz gibi bir ayırım yapmak pek doğru değilse de câmi mûsikisinde kullanılan makamlar dikkate alınarak, özellikle mevlîd bölümleri icra edilirken kullanılan makamları tercih etmek yerinde olacaktır. Bu çerçevede sabâ, hicâz, rast, uşşak, segâh, hüzzam, hüseyinî makamları sıklıkla kullanılırken, bunlara ilaveten, teravih namazı tertibinde kullanılan nevâ, ısfahan, bestenigâr, eviç, acemaşiran makamlarının yanı sıra nihavend, bayati, Irak, mahur, düğâh, müstear, nikriz, suzinak, ferahfeza, hicazkâr, acem ve kürdi makamlarını da kullanmak

¹⁰² Behlül Düzenli, *Kur'ân-ı Kerîm'den Aşr-ı Şerîfler*, İstanbul: Tahlil Yayınları, 2011, s.15.

¹⁰³ Koca ve Turabi, "Türk Din Mûsikîsi Formları", s.73-74.

mümkündür. Kaldı ki bu makamlardan pek çoğu ülkemizdeki ve farklı coğrafyalardaki kârîler tarafından kullanılmaktadır. Ancak yapısı gereği fazla inişli-çıkışlı olan ve genellikle şarkı formatında kullanılan karcığar, buselik, şedd-i araban, kürdilihicazkâr, acemkürdi, muhayyer kürdi gibi makamlar ise daha ziyade geçki yapmak için tercih edilmelidir.¹⁰⁴

- Tiâvette, makama yoğunlaşma hırsıyla, estetikten uzak ağız, dudak ve yüz hareketleri yapılmamalı; hoş olmayan herhangi bir görüntüye mahal verilmemelidir. Kur'ân tilâvetinde dudak ta'limine dikkat edilmelidir. Dudak ta'limi, Kur'ân tilâvetinin estetiğidir ve özellikle idğâm, dudak ihfâsı, iklâb gibi bazı tecvîd kaidelerinin uygulanışı sırasında meydana gelen dudak hareketlerinin göze hitap eden bir şekilde gerçekleştirilmesini sağlar. Bu doğrultuda, dudak ta'limi denilince akla و vâv harfi ve ُ ötre harekesi gelir. Zira diğer harf ve harekelerde dudaklar tabii halindedir.¹⁰⁵
- Bütün bu dikkat edilmesi gereken hususlar çerçevesinde başarılı bir aşr-ı şerîf tilâveti için bir fem-i muhsinin (güzel bir ağız sahibi üstadın) rahle-i tedrisinden geçmek gerekmektedir.

Hulâsâ, Hz. Peygamber'in (s.a.v) de ifadesiyle mûsikî tilâvetin ziynetidir.¹⁰⁶ Bu doğrultuda Kur'ân-ı Kerîm tilâveti, her milletin mûsikî kültürü ve zevki çerçevesinde şekillenmiştir. Diğer taraftan Kur'ân, vakarına uygun bir mûsikî ile okunduğunda, bünyesindeki fitrî mûsikî ve ilâhî mesajın mucizevî yönü, mü'minlerin hazzını artıracak, ruhlarını

¹⁰⁴ Çolakoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm Tilâvetinde Tavır ve Üslûp*, s.96.

¹⁰⁵ Çolakoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm Tilâvetinde Tavır ve Üslûp*, s.96.

¹⁰⁶ İbn Mâce, "İkâmet", 176.

manevi bir boyuta taşıyacak ve dinleyenlerin ilâhî feyzine vesile olacaktır.¹⁰⁷ Dolayısıyla yukarıda zikredilen tecvîd ve temsîl kaidelerine riayet edilerek gerçekleştirilecek bir tilâvette, lafız ve mana bakımından mu‘ciz bir kelim olan Kur’ân’ın edebî ve estetik yönünün, mûsikî ile bütünleşerek daha da belirgin hale geleceği aşikârdır.

SONUÇ

“Kur’ân-ı Kerîm’den Aşır-ı Şerîf Seçimi ve Tilâvet Esnasında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar” konulu bu makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır.

- *Aşır-ı şerîf* Türklere mahsus bir tabirdir.
- Kur’ân tilâveti, okuma hızı bakımından tahkîk, tedvîr ve hadr usûlleriyle gerçekleştirilir. Bu kapsamda aşır-ı şerîf, tahkîk usûlü ile tilâvet edilir.
- Aşır tilâvet etmek ciddi hazırlık gerektiren bir iştir. Zira bu tilâvette harflerin mahreç, sıfat ve tecvîd kaidelerine uymanın yanı sıra temsîl ve mûsikî gibi Kur’ân’ın mana ve estetik yönlerini ortaya çıkaran hususlara da dikkat etmek gerekmektedir.
- Aşır-ı şerîf tilâveti öncesinde aşırın tespit edilmesi, aşırın ezberlenmesi, aşırın meâlinin öğrenilmesi, telaffuzu zor kelimelerin önceden çalışılması, vakf ve ibtidâ edilecek yerlerin belirlenmesi, ses vurgusu, raf-1 savt ve hafd-1 savt yapılacak yerlerin tespit edilmesi gibi yapılması gereken zorunlu hazırlıklar vardır.

¹⁰⁷ Koca ve Turabi, “Türk Din Mûsikîsi Formları”, s.73.

- Aşr-ı şerîf tilâveti esnasında dikkat edilecek en önemli hususlar; tilâvete uygun sesle başlamak, tecvîd kurallarına uymak ve aşrı tahkîk usûlüyle okumaktır.
- Kur'ân tilâvetinde tecvîd, vazgeçilmez öneme sahiptir. Dolayısıyla Kur'ân tilâvetinde tecvîd, mânâ ve mûsikî dengesi iyi sağlanmalıdır. Mûsikî nağmelerinin, tecvîd kaidelerini ve Kur'ân'a has tilâvet tavrını bozmamasına dikkat edilmelidir.
- Kur'ân'ın mana incelikleri, ancak temsîlî tilâvetle ortaya konulur. Temsîlî tilâvette *ses vurgusu*, *raf-ı savt* (ses tonunun indirilmesi) ve *hafâ-ı savt* (ses tonunun yükseltilmesi) gibi titizlikle riayet edilmesi gereken prensipler söz konusudur.
- Kur'ân-ı Kerîm'in mûsikî ile tilâvet edilmesi, Hz. Peygamber'in (s.a.v) teşvik ettiği bir husustur. Ancak Kur'ân, birer kilise icra tarzı olan antifoni ve responsoryum tavrılarıyla asla okunamaz.

Netice itibarıyla Kur'ân, lafız ve mana bakımından mu'ciz bir kelimedir. Onun kendine has birtakım üslûpları vardır. Kur'ân'dan tilâvet olunacak bir aşr-ı şerîfin, seçim aşamasından tilâvetinin son safhasına kadar ciddi bir hazırlık ve dikkat gerektirdiği unutulmamalıdır. Buna ilaveten, aşr-ı şerîf tilâvetinde tavır oluşturmada sırasıyla tecvîd, temsîl ve mûsikî dikkat edilmesi gereken üç önemli husustur. Tilâvet esnasında bu sıranın gözetilmesi önemlidir. Bu bağlamda tecvîd Kur'ân'ın lafzını, temsîl manasını, mûsikî de edebî ve estetik yönünü güzelleştiren etkenlerdir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'den aşr-ı şerîf tilâvetinde bulunmak isteyen bir kârîde, bu üslûpların güzel bir yeteneğe dönüşmesinde ses güzelliği ve mûsikî kabiliyetinin etkisi olmakla birlikte, bunu sağlayacak olan en temel unsur fem-i muhsinin rahle-i tedrisinden geçmektir.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm.

Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdillâh Muhammed eş-Şeybânî el-Bağdâdî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. 11. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.

Alîyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn 'Alî el-Mollâ. *Mirqâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2002.

Âsım Efendi. *Kâmus Tercümesi*. 6 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1887.

Aslan, Ömer. "Kur'ân Tilâvetinde Mûsikînin (Ses Sanatının) Mesnedi". *Bakü Devlet Üniversitesi İlmi Mecmuası* 5 (2006), 75-89.

Ateşyürek, Remzi. *Kur'ân Tilâvetinde Tecvîd ve Temsîl*. Samsun: Etüt Yayınları, 2013.

Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi 'u's-Sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî Kıraati'l-Aşr*. nşr. Ali Muhammed Debbâ. Mısır: ts.

Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn b. Muḥammed. *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*. nşr. 'Alî Huseyn el-Bevvâb. Riyâd: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1985.

Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn b. Muḥammed. *Şerhu tayyibeti'n-neşr fî'l-kırâ'ât*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

Çağıl, Necdet. *Kur'ân Belâgati ve Fonetîği Yönünden Kıraatler*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2012.

- Çağıl, Necdet. “Kur’ân Kıraatinde Mûsikî”. *Tarihten Günümüze Kıraat İlmî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çakır, Ahmet. *Müziğe Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009.
- Çetin, Abdurrahman. “Tecvid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XL, s.253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Çetin, Abdurrahman. “Tilâvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XLI, s.155-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. “Vakf ve İbtidâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XLII, s.461-463. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’an Okuma Esasları*. 16. Baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Çolakoğlu, Mehmet. *Türk Din Mûsikîsi Açısından Kur’ân-ı Kerîm Tilâvetinde Tavır ve Üslûp*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018.
- Dağdeviren, Alican. “Kur’ân Tilâvetinde Temsil”. *Ekev Akademi Dergisi* 12/35 (Bahar 2008), s.49-62.
- Dânî, Ebû Amr. *el-Muhkem fi nakti’l-mesâhif*. nşr. İzzet Hasan. Dımaşk: 1960.
- Dayf, Şevki. *eş-Şi’r ve’l-ğına fi’l-Medîne ve Mekke li-asri Beni Ümeyye*. Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1976.
- Düzenli, Behlül, *Kur’ân-ı Kerîm’den Aşr-ı Şerifler*. İstanbul: Tahlil Yayınları, 2011.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş’as, *es-Sünen*, 17 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed. *el-Muğşid li telhîsi mâ fi’l-murşid fi’l-vakf ve’l-ibtidâ’*. yy.: Dâru’l-Muşhaf, 1985.

- Eroğlu, Muhammed. “Aşr-ı Şerif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. IV, s.24. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Farukî, İsmail Râcî ve Louis Lamia Farukî. *İslam Kültür Atlası*. trc. Mustafa Okan Kibarođlu ve Zerrin Kibarođlu. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 1999.
- Gazimihal, Mahmut Ragıb. *Mûsikî Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1961.
- <https://www.posta.com.tr/dunyada-en-cok-okunan-kitap-kuran-i-kerim-2144149>, erişim: 1 Haziran 2020.
- Hughes, Dom Anselm. *Early Mediaval Music Up to 1300*. London: Oxford University Press, 1954.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyin b. Muhammed Râğıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Ma‘ârif*. Kahire: el-Hey’etü'l-Mışriyyetü'l-‘Âmme, 1992.
- İbn Mâce, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem. “Aşr”. *Lisânü'l-'Arab*. IX, s.216-222. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- İbnü'l-Eşîr, Ebû's-Sa‘âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî. *Câmi'u'l-usûl min ehâdîsi'r-Rasûl*. nşr. ‘Abdulkâdir el-Arnaût. Beyrût: Dâru'l-Hulvânî, 1969-1972.
- Judetz, Eugenia Popescu, *Prens Dimitrie Cantemir: Türk Musikisi Bestekâri ve Nazariyatçısı*. çev. Selçuk Alimdar. İstanbul: Pan Yayınları, 2000.

- Kara, Mustafa. *Kur'ân ve Sünnet Ekseninde Hitâbet ve Meslekî Uygulama*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2020.
- Kara, Mustafa. *Tecvîd Uygulamalı Kur'ân Eğitimi*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2015.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991.
- Kermî, Hasan Saîd. *el-Hâdî ilâ luğati'l-'Arab*. Beyrut: 1991.
- Koca, Fatih ve Ahmet Hakkı Turabi. “Türk Din Mûsikîsi Formları/Câmî Mûsikîsi”. *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*. ed. Ahmet Hakkı Turabi. 71-106. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Mekkî, Muhammed. *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfid fi 'İlmi't-Tecvîd*. Mısır: 1349h.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nefes, Hayrunnisa. *Kur'an Tilavetinde Temsili Okuma (29-30. Cüzlerdeki Mâ “L” Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2013.
- Neseî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nuveyrî, Ebu'l-Ğâsım Muhammed b. Muhibbiddîn. *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- Okiç, Muhammed Tayyip. *Kur'ân-ı Kerîm'in Üslûb ve Kıraati*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'ân Sözlüğü*. 3. Baskı. İstanbul: Düşün Yayınları, 2015.

- Özcan, Nuri ve Yalçın Çetinkaya. “Mûsiki”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXXI, s.257-261. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sağman, Ali Rıza. *Yeni-İlaveli Sağman Tecvidi*. 5. Baskı. İstanbul: Bahar Yayınları, 1958.
- Şahin Aynur, Hatice. “Hafız İlhan Tok Hocaefendi, Hayatı ve Kur’ân Eğitim Metodolojisi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), s.83-120.
- Şahin Aynur, Hatice. *Başat Değerlerin Vahyî Kaynakları*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2020.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Muhammed el-Hanefî. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ahmed Hasen. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İmiyye, 1998.
- Temel, Nihat. *Kur’ân Kıraatında Vakıf Ve İbtida*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Turabi, Ahmet Hakkı. *İbn Sîna'nın Kitâbü'ş-Şifâ'sında Mûsikî*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.
- Turabi, Ahmet Hakkı. “İlk Dönem İslam Dünyasındaki Mûsikî Çalışmaları”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-15 (1997), s.225-248.
- Uşmûnî, Ahmed b. ‘Abdu'l-Kerîm el-Mısrî. *Menâru'l-Hüdâ fî beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ*. nşr. ‘Abdurrahîm eţ-Ṭarhûnî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. 10 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Özel Basımı, 2016.

Zebîdî, Muhammed Murtezâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*.
Beyrût: 2007.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdullâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-
Kur'ân*. nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî vd. 2 Cilt. Beyrut:
Dâru'l-Hadîs, 1994.

EXTENDED SUMMARY

THE CHOICE OF “ASIR” FROM THE QUR'AN AND MATTERS TO BE CONSIDERED DURING RECITATION

In this article, the choice of “asir”s from the Qur'an and issues that should be considered during recitation are discussed.

The aim of the research is to reveal how the Qur'anic verses should be accompanied by music, by complying with the rules of scrutiny and the meaning of the subtleties in the Qur'an from the selective to the perforators' stage.

The research is based on literature review, so it benefits from the previous studies on the subject of research, especially books, articles, master's theses and doctoral theses. The information from these studies is objectively handled and analyzed.

The subheadings of the study are as follows.

i. Conceptual Framework. Under this heading, the concepts of “asir”, “tajweed”, “representation”, “musicality” and “tilawat” are discussed: *asir* is defined as “the name given to the parts of the Qur'an in the presence of a congregation among the Turks, which is read aloud in the presence of a congregation and generally up to ten verses in moderate length”, *tajweed* is defined as “science that teaches how to read the Qur'an in a beautiful and error-free manner by abiding by the rules and adjectives of the letters and following the rules of the letters in accordance with their adjectives without fleeing ifrat and tafrit”,

representation is defined as “to display the subtleties of meaning in verses by vocal emphasis, and lowering or raising the tone”, *music* as “a science that investigates sounds in terms of compatibility with each other and the time periods between these sounds” and *tilawat* as “reading the meaning of the Qur’an carefully and to behaving accordingly, i.e. following it carefully in word and deed”.

ii. Preparations required before recitation. Under this heading are the determination of the *asir*, its memorization, reading the meaning of the words, prediction of the words that are difficult to pronounce, determination of the places of foundation and *ibtida*, vocal emphasis, and identification of the places where the tone should be lowered or higher.

iii. Points to be considered concerning the *tilawat*. This heading is devoted to starting with a proper voice, and complying with the rules of *tilawat*.

iv. Representative *Tilawat*. Here, the emphasis on sound in representative *tilawat* is handled with examples of verses where the tone should be higher and where it should be lowered.

v. Qur’an Recitation and Music. Under this heading, the possibility of reciting the verses of the Qur’an with music is discussed under the light of the evidence from the Qur’an and Sunnah.

In sum, it can be understood that recitation of the Qur’an is extremely important for the benefit of humankind, that it requires serious preparation, the Qur’an must be recited with a beautiful voice and appropriate musicality as it was encouraged by the Prophet Muhammad, that the rules of scrutiny should not be sacrificed for musicality during the *asir* recitation, the subtleties of meaning in the Qur’anic verses could be realized only by a representative *tilawah*, and that it is necessary to have both the proper moral qualities and technical preparation for a successful representation of the verses of the Qur’an.

İDEAL İSLAM ŞEHRİNİN FIKHÎ ÖZELLİKLERİ (Serahsî ve İbn Rüşd Örneği)

Araştırma Makalesi

Mustafa Kelebek*

Makale Geliş: 17.04.2020

Makale Kabul: 11.06.2020

Öz

Şehirler çeşitli özellikleri ile farklı bilimlerin konusu olmuştur. Bu makalede, İslâm medeniyet havzasında kurulan ve hayat süren şehrin, fiziki yapısı ile idaresi ve sosyal dokusu fikhî boyutuyla ele alınmaktadır. Şehrin bağlı olduğu temel sistem ile bu sisteme bağlı olarak oluşan idari yapı, han, hamam, bedesten, imaret, medrese ve benzeri eserlerin fiziki yerleşim ve hukuki konumuna yer verilmektedir. Camilerin şehir içindeki mevkileri, cemaati, şehir halkını birleştirici yönü, ezan ve minare, medreselerin ilmi hayattaki konumu, şehre giriş ve çıkışları düzenleyen yolları, şehrin muhafazasına ait imarı, kalesi ve bütün bu yapıların oluşmasında fikhî ilkelerin varlığına vurgu yapılmaktadır. Bu itibarla, şehrin bağlı olduğu ana şehir ile kardeş şehirlerin arasındaki bağlantı, yol güvenliği, fikhî ölçüler ışığında işlenmeye çalışılmaktadır. Bu çalışmada, örnek olarak başvuru iki İslam Fakîhi İbn Rüşd ve Serahsî'ye atıflarda bulunuldu. İmam Serahsî'nin şehrin konumuna daha özenli olduğu görüldü.

İdeal İslam şehrinin özellikleri ve diğer şehirlere göre farklılıkları anlatılırken, İslam filozofu Fârâbî'nin "*el-Medînetu'l-fâdile*" adlı eserindeki şehir ayırımına yer verildi. Buradaki ayırımın diğer şehirleri dışlayıcı bir üslup taşımadığı, aksine şehirlerin toplumların sahip oldukları inanç ve medeniyet özelliklerine göre kurulduğu gerçeğini dile getirmek için kullanıldığına dikkat çekildi. Öte yandan, İslam şehirleri, hiçbir dışlama yapmadan gayrimüslim vatandaşlarını da bağrına basarak, onlara tam bir yaşama özgürlüğü verdiğine, bunun İslam hukuku açısından bir zorunluluk olduğuna dikkat çekildi. Mesela, Ehl-i kitâb şehir halkının içki içmesi, Hıristiyan ahalinin domuz eti yemesi, Müslüman erkeklerin Ehl-i kitâb kadınla evlenebilmesi örneklerine yer verildi. İdeal İslam Şehrinin iç ve dış

* Yrd. Doç. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arapça Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, mustafa.kelebek@neu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8857-6431

Atıf için: Mustafa Kelebek, "İdeal İslam Şehrinin Fikhî Özellikleri (Serahsî ve İbn Rüşd Örneği)", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 6, sy. 1 (2020): 149-202, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2020.6.1.04>

güvenliğinin sağlanmasında ve savunmasında titiz bir yol izlendiği, şehir halkının sağlığına özen gösterildiğine yer verildi.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, şehir, İslam şehri, ana şehir, baş şehir, şehir yönetimi.

Fiqh Features of the Ideal Islamic City (Example of Serahsi and Ibn Rushd)

Abstract

Cities have been the subject of different sciences with various features. In this article, we focused on social and physical structure with administration of cities that established Islamic civilization with Islamic law dimension. The administrative structure and the physical location and legal position social settlement like, madrasa, imarah, mosque, bazaar that are under the basic system of cities are discussed. Place of mosque in cities with its community, minaret, central location for public, scientific status of madrasahs, main roads and entrance and exit of the city, protection of the city and its castle with the fiqh principles for the formation of all these structures are other topics of the article. In this context, the connection between the main city and districts and road safety also has been viewed on fiqh dimensions. In this study, reference was made to two Islamic Faqeyh Ibn Rushd and Serahsi, who were referred to as examples. It was seen that Imam Serahsi was more attentive to the city's location. While explaining the characteristics of the ideal Islamic city, its differences compared to other cities, the city distinction in the work of the Islamic philosopher al-Farabi named "al-Medinetu'l-fadile" was also included. It was pointed out that the distinction here was used to express the fact that the cities were founded according to the beliefs and civilization characteristics of the societies, rather than the other cities.

Keywords: Fiqh, city, Islamic city, main city, capital city, city administration.

GİRİŞ

Şehir; insanın tabiatının, inanç, duygu, kültür ve maharetinin mekâna yansımaları ve tezahürüdür. İnsanın içtimai varlığı şehirle mümkün olur. İnsan mahlûkatın en sorumlu olanı,¹ şehir de insanın yerleşkesidir. Bu bakımdan şehirler birbirinden farklıdır.²

¹ İsrâ, 17/70; Tîn, 95/4.

² Mustafa Demirci, İslamda Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri, "İstem", yıl:1, sayı: 2, 2003, s. 130.

Fârâbî (338/950) bu farklı yapılarından dolayı şehirleri, erdemli şehir (المدينة الفاضلة) ve câhilî şehir (المدينة الجاهلة) olmak üzere ikiye ayırır. O, “*el-medînetu'l-fâdile*” tabirini dâru'l-islam anlamında kullanır.³ İdari açıdan şehir, belirli idari sınırlar içinde özel idari yapıya sahip yerleşkeler olup, “*siyasi iktidarın şehir olarak tanımladığı yerleşkelerdir*”.⁴ Marx ve Engels’e göre şehir, “*nüfusun, üretim araçlarının, zevklerin, ihtiyaçların giderildiği yerdir*”.⁵

Serahsî, ilk şehir bağlantılı ifadesini, “*kitâbu's-salât*” bölümünde cenaze namazına katılmayla ilgili olarak kullanır. Bir kimse şehirde de olsa, cenaze namazına yetişemeyeceğini anlarsa, hemencecik teyemmüm eder ve namaza yetişir. Aynı şekilde bayram namazına yetişmek için de teyemmüm yapılır. İmam Şâfiî'nin suyun bulunduğu mahalde teyemmüm yapılamayacağına dair içtihadına, İbn Abbâs'tan aktardığı bir rivayetle cevap verir. Bu rivayette, İbn Abbâs (r.a), suyun bulunduğu yer olsa bile, cenaze ve bayram namazlarına yetişmek için teyemmüm yapılabileceğini aktarmaktadır. Serahsî, bu örnekte, şehirde su sıkıntısının olamayacağına vurgu yapmaktadır. Ancak aynı kolaylığın Cuma namazında olamayacağını, zira cumaya yetişemeyenin vakit namazı gibi bir alternatifi olduğunu ifade ederken, Kûfe şehrine de atıfta bulunmaktadır. Kûfe ile Türkistan şehirlerini

³ Ebu Nasr el-Fârâbî, “*Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdile ve mudâtihâ*”, (tahkik: Dr. Ali Bû Melham), Dâru'l-kütübî'l-hilâl, Lübnan 1995, s. 6-11, 128-130.

⁴ Merğînânî, “*el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*”, I, 281.

⁵ Bkz. Abdullah Uğur-Alpaslan Aliağaoğlu, “*Şehir Coğrafyası*”, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2015, s. 1 ve notları (Süha Göney, “*Şehir Coğrafyası I*”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 3; Mustafa Cezar, “*Türkler ve Şehirleri*”, “*İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler I*”, İstanbul, 1996, s. 272; Jean-Louis Hout-Jean-Paul Thalmann-Dominique Valbelle, “*Kentlerin Doğuşu*”, İmge Kitabevi, Ankara, 2000, s. 14; Ayda Yörükan, “*Şehir Sosyolojisinin ve İnsan Ekolojisinin Teorik Temelleri*”, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2006, s. 9; Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara 2011, s. 2211).

karşılaştırmakta, Kûfe'nin aksine Türkistan şehirlerinde suyun daha bol olduğuna dikkat çekmektedir.⁶ Şehirde su bulamama mazeretinin fikhîen geçerli bir mazeret olamayacağını belirtmektedir.⁷

Mehmet Gedûsî Efendi (1247/1837), şehrin idari ve sosyal ahengini gök bağlantılı bir kandile benzetir. Ona göre gökler nasıl üç kandille aydınlatılıyorsa, yer de üç kandille aydınlatılır: “Gökyüzünü aydınlatan güneş, ay ve gezegenlere mukabil, yeryüzünü aydınlatan medeniyetin üç misbâhı *ulemâ*, *sultan* ve *şehirdir*”.⁸

İslam hukuk kaynaklarında, şehir (*المصر*), velayet-i âmme sıfatıyla, bütün İslam milletini temsil eden İmâm'ın (*الإمام*) ikamet ettiği *başşehir* bağlı *vâlisi*, *emîri* ve *kâdîsi* olan idari yerleşkedir.⁹ Bu üç temsilcinin dışındaki ilmî (müderres), dinî (müftü) ve sosyal kuruluşlar (vakıf, imaret, loncalar) sivil birimlerdir.¹⁰

Makale, bu ana çatı göz önünde bulundurularak, İslam Şehrinin hukuki statüsünü ve şehir hayatını incelemeyi amaç edinmiştir. Bu konuda bütün fikhî kaynaklara müracaat etmekle beraber, özellikle iki İslam hukukçusunun yaklaşımlarına öncelik vermeyi hedeflemiştir.

⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 118-119.

⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 123.

⁸ Bali Efendi, Fetâvây-ı Balizâde, (istinsâh ve tertîb: Mehmed Gedûsî Efendi), DİB 3850, vr. 2/b.

⁹ İslam hukuk kaynaklarında, şehrin tanımı, idari ve sosyal statüsü Cuma namazının edasının sıhhat şartları işlenirken ifade edilir. Bu husustaki fikhî ibare, (لا تصح الجمعة... لقوله عليه الصلاة والسلام: لا الجمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحي إلا في مصر جامع والمصر الجامع: كل موضع له أمير) (وقاض يُنْفَذُ الأحامَ وَيُقِيمُ الحدود) Bkz. el-Merğînânî, Burhânüddîn Eebî'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr, “*el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*”, I-IV, Dâru'l-fârfür, Dımişk 1427/2006, I, 281.

¹⁰ Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (483/1090), “*el-Mebsût*”, I-XXX, Çağrı Yayınları, İstanbul 1983, I, 21-23; İbn Rüşd, Ebu'l-velid, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî (595/1199), “*Bidâyetu'l-müctehid ve Nihâyetu'l-muktesid*”, I-II, Dâru'l-ma'rife 1402/1982, I, 403.

Bunlardan birisi, Buhara menşeli Hicri V. Asırda Hanefi Hukukunun önde gelen temsilcisi Karahanlı İmam Serahsî (483/1090), diğeri ise ondan bir asır sonra en batıda filozof bir aileden gelen Maliki hukuk ekolüne bağlı İbn Rüşd (595/1199)'dür.

A. ARAŞTIRMANIN HUSUSİYETİ KAYNAKLARI VE ÖNEMİ

Araştırmada Şehir üzerine araştırma yapan müelliflerle,¹¹ İslam hukuk kaynakları¹² esas alındı. Özellikle de İmam Serahsi

¹¹ Bkz. Aliğaçoğlu, Alpaslan-Abdullah Uğur, “*Osmanlı Şehri*”, SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Ağustos 2016, Sayı: 38, s. 203-226; BAL, Hüseyin, Kent Sosyolojisi, Turhan Kitabevi, Ankara, 1999; el-BÂŞA, Hasen, “*el-Âsâru'l-İslâmiyye*”, Dâru'n-Nehdati'l-A'rabiyye, Kahire 1996; el-BELÂZÜRÎ, Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Bağdadi, “*Fütûhu'l-Büldân*”, Matbaatu Mevsuati Mısır, Mısır 1319/1901; Halil İbrahim Molla Hatır, “*Fedâilü'l-Medineti'l-Münevvera*”, I-III, Müessesetu Ulumi'l-Kur'an, 1993; Hamidullah, Muhammed, İslam Devlet İdaresi, (çvr. Kemal Kuşçu), Nur Yayınları, Ankara, 1979; Kutluer, İlhan, Şehir Kimdir, “İzlenim”, İstanbul 1995, sayı: xix; Oleg Grabar, “*Şehirler ve Şehirliler*”, (terc. Salih Şimşek), “*İlim ve Sanat*”, Ankara 1987, sayı: 17; Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb (450/1056), “*el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü't-Dîniyye*”, (thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdi), Mektebetu İbn Kuteybe, Kuveyt 1409/1989; Söylemez, M. Mahfuz, “*Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*”, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001; Tanpınar, Ahmed Hamdi, “*Beş Şehir*”, Ankara 1960.

¹² Bkz. eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (204), “*el-Ümm*”, I-IX, Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut 1993; Sahnûn, b. Abdisselam b. Saîd (240), “*el-Müdevvenetu'l-Kübrâ*”, I-IV, Kahire 1324; el-Kudûri, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Ca'fer (428), “*Muhtasaru'l-Kudûrî*”, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelusi (456), “*el-Muhallâ bi'l-Âsâr*”, I-XI, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1984; es-Semerkandî, Alauddin Muhammed b. Ahmed (539), “*Tuhfetu'l-Fukahâ*”, I-III, Beyrut 1993; el-Kâsânî, Alauddin Ebi Bekr b. Mes'ûd (587), “*el-Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*”, I-VII, Beyrut 1982; el-Merğînânî, Burhânüddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr (593), “*el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*”, I-IV, Dâru'l-fârfür, Dımeşk 1427/2006, I, 281; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebu Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Ebi Omer Muhammed el-Makdisî (620), “*el-Muğni*”, (eş-Şerhu'l-Kebîr ala metni'l-Muknî ile birlikte), I-XII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992; el-Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd (683), “*el-İhtiyâr lita'lîli'l-Muhtâr*”, I-IV, Dâru'r-risâleti'l-Âlemiyye, Dimaşk 1430/2009; en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdillâh b. Ahmed (710), “*Kenzu'd-Dekâik*”, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, el-Medînetu'l-Munevvera 1432/2011; BİLMEN, Ömer Nasuhî, “*Hukuku İslamiyye Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*”, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1970.

(483/1090)'nin Mebsut'u, ile İbn Rüşd (595/1199)'ün Bidâyetü'l-Müctehid adlı eseri mukayese imkanı vermeleri açısından ön plana çıkarıldı.

B. MEDENİYETLERDE MEKÂN TASAVVURU VE ŞEHRİN TARİHİ SERÜVENİ

Ünlü İslam düşünür ve sosyoloğu İbn Haldun (1406)'un ifade ettiği üzere *insan, medeni fitrat üzere* yaratılmış yegâne varlıktır.¹³ Kur'an-ı Kerîm, insanın fitrî yapısı itibariyle sorumlu bir varlık olduğunu buyurur.¹⁴ Fıkhî açıdan insan, içtimaî hayatı imar sorumluluğunu yerine getirmek için “*zaruriyât-ı dîniye*”yi ikameden sorumludur.¹⁵ Yani, şehirde de dînî hükümler, can güvenliği, nesli muhafaza, akli ve malı korumaya dikkat edilmesi gerekir.¹⁶

Toplumun sahip olduğu değer ölçüleri, sahip olduğu inancı, ahlaki, medeniyeti, kültürü ve beslediği bilgi kaynaklarından oluşur.

1. Toplumun inancı

İslâm, Allah katında kabule şayan yegâne din olup,¹⁷ Hz. Muhammed Aleyhisselam tarafından insanlığa sunulmuş son ilahi çağrıdır.¹⁸ İslam'ın hayat anlayışı, beden ve ruh dengesini birlikte

¹³ İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), “*Mukaddime*”, I-III, (çvr. Zakir Kadîrî Ugan), MEB Basımevi, İstanbul, 1968, I, 100.

¹⁴ Rahman, 55/3;

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, V, 314; Muvatta', Bey'at, 2; Alauddin el-Kâsânî (587), “*Bed' aiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*”, I-VII, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty, III, 453; Vebe ez-Zuhaylî, “*Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*”, I-II, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk 1406/1986, II, 1017-1022.

¹⁶ Al-i İmran, 3/19, 85; Maide, 5/32; İsrâ, 17/32; Nûr, 24/2-3; Furkan, 25/68; Mumtehine, 60/12; Bakara, 2/219; Maide, 5/90-91; Maide, 5/38; Furkan, 25/68; Mumtehine, 60/12.

¹⁷ Âli İmrân, 3/85.

¹⁸ Âli İmrân, 3/85; Ahzâb, 33/40.

götürmektir. Günde beş defa Kâbe'ye yönelmek,¹⁹ toplum içinde ortak bir tavır, kardeşlik, birlik ve beraberlik meydana getirir.

2. Toplumun ahlâkı

İslâm ahkâmını esas alan erdemli şehrin kuruluşu “*îmân*”, “*amel*” ve “*ahlâk*” kurallarına dayanır. Her toplum bazı ahlaki değer yargılarına sahiptir. Ahlak kuralları, toplumun dini ve temel dünya görüşü ile bu görüşe göre oluşan örf ve adetlerden etkilenir. Kendisi de hukuku ve siyasi kuralları etkiler.²⁰

3. Toplumun bağlı olduğu medeniyeti

Şehrin mensup olduğu bir medeniyeti vardır. İstilahî manası itibariyle *medeniyet*; *bir toplumun hayat tarzı, bilgi seviyesi, sanat gücü, iç politikasından dış siyasetine kadar maddi ve manevi varlığı ile ilgili vasıflarının bütünüdür*.²¹ Medeniyet, milletin var olma bilinciyle yeryüzündeki kalıcı faaliyetlerinin bütünüdür. Rasûlullah, Medine’de şehir merkezli olan İslam Medeniyeti’nin temellerini atmıştır. İslam Filozofu Fârâbî (870/950) de “*el-Medînetu’l-Fâdile*” adlı eserinde medeni şehrin, medeni ülkenin sosyal ve fiziki yapısını ifade eder.²²

Medeniyetler, âlemleri idrak ve hâkimiyet algısı açısından iki ana gruba ayrılır:

a. İlâhî otoriteyi kabul eden ve dünyayı ona göre düzenleyen anlayış. İslam Milleti bu algının en önemli ve biricik örneğidir.

¹⁹ Bakara, 2/144.

²⁰ (الأخلاق: الطاعة لله، و الشفقة على خلق الله).

²¹ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Yayınları, İstanbul 2005, s. 785.

²² Ebu Nasr el-Fârâbî, *Ârâu ehli’l-medîneti’l-fâdile ve mudâtihâ*, (tahkik: Dr. Ali Bû Melham), Dâru’l-kütübi’l-hilâl, Lübnan 1995, s. 6-11, 128-130.

b. Kendisini ilâhî otorite yerine koyan tâğûfî anlayış. Kur’ân-ı Kerîm, Peygamberlerin vahiy tarihi boyunca insanları, Allah’a kulluk ve tâğûta kulluktan kaçınmaya davetle emrolduklarını haber verir.²³ Tâğût, Allah ve Resulünün dışında, kendisinde hüküm verme salahiyeti gören kişi ve kurum olarak açıklanır.²⁴ Firavun, kendisini “*en büyük rabb*” olarak gördü.²⁵ Roma, kast sistemiyle imparatora rububiyet hakkı tanıdı. Öyle ki, baba, çocuğunun, asil, kölesinin rabbi haline geldi. İmparator ise herkesin rabbi sayılıyordu. Helenizmde ise insanilik ve çoğulculuk olsa bile, demokratya tanrılaştırıldı ve insan aklı en etkin erk haline getirildi. Böylece, köksüz ve biçimsiz hâkimiyet alanları oluştu. Komünizm, faşizm, şövenizm gibi despotik anlayışlar bile dünyada yer edinebildi.

4. Toplumun kültürü hikmeti irfâmı sanatı ve ufku

Hız. Ali, hüküm ve hikmetin kaynağının Kur’an olduğunu belirterek, bürokratlarına hakkaniyetten ayrılmamalarını tavsiye eder. “*Bilin ki, karanlıklar ancak Kur’an ile aydınlanır. Ey yardımcılarım, sakın hakkınız olmayan şeyleri elde edeceğinizi beklemeyin. Unutmayın ki, iyi yönetici zulmetmez*”, der.²⁶

5. Toplumun beslendiği bilgi kaynakları ve yargı türleri

İnsanlığın herhangi bir konuda ortak tavır almaları, ancak, ortak bilgi kaynaklarına göre yetişmiş olmalarıyla mümkündür. Burada da adalet ve nısfet ölçü alınmalı, vahye bağlı kalınmalıdır. Kaldı ki, İslami

²³ Nisa, 4/60; Nahil, 16/36.

²⁴ Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meali, (Hazırlayanlar: Ali Özek, Hayreddin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağırıcı, İbrahim Kafî Dönmez, Sadreddin Gümüş), Hâdimu’l-harameyni’ş-şerîfeyn Kırâl Fehd Mushaf-ı Şerîf Basım Kurumu, Medîne 1412/1992, s. 87.

²⁵ Nâziât, 79/24.

²⁶ Ali b. Ebi Talib Kerremallahu veche, “Nehcu’l-Belâğa”, (trc. Kadir Çelik), Fecr Yayınları, s. 64.

öğreti ruhbanlığı kaldırmıştır (لا رهبانية في الإسلام).²⁷ Hıristiyan kültüründe ise ruhbanlık tanınmaktadır. Ruhani kişilere mukaddeslik ve lahuti (yanılmaz) bir sıfat verilmiştir. Günahkâr Hıristiyan, bu kişilere giderek günahını açtığı anda onlardan af edildiği bilgisini alınca mutlu oluyor. Oysa kimse kimsenin günahını çekmez, herkes kendi işlediği suçtan sorumludur.²⁸ Af yetkisi sadece Allah’a ait olup, mutlak bir ceza günü vardır.²⁹

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEHRİN İDARİ VE FİZİKİ YAPISI

A. ÂLEMLER VE ŞEHİR

Her toplumun bir “varlık” ve “âlem” tasavvuru vardır. İslam toplumu, “varlık âlemini”, “yaratana” ve “yaratılan” olarak algılar.³⁰ Âlem tabiri, mâsivâ,³¹ Allah’ın yarattıkları, görünen ve görünmeyen bütün mahlûkât için kullanılır. Kâinat, yer ve göklerdeki bütün yaratıklar ve sistemler âlemleri oluşturur. Gökler “*ulvî âlem*”, yer “*süflî âlem*” olarak ifade edilir. Yer ve göklerden farklı olarak, arş, kürsî, sidretü’l-müntehâ, levh, kalem, cennet ve cehennem... gibi sabiteler de âlemlerin bir parçası sayılır.³² Âlem, görünmeyen (الغيب) ve görünen (الشهادة) âlemden oluşur.³³

²⁷ Hadîd, 57/27; Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ, II, 528.

²⁸ En’âm, 6/164; İsrâ, 17/34, 36.

²⁹ Fatıha, 1/ 2; Nur, 24/39; Ğâfir, 40/17; Âl-i İmran, 3/129, 135; Nisa, 4/48.

³⁰ Fatıha, 1/1.

³¹ bk. Süleyman Çelebî, “*mevlid*” : “cümle âlem yooğiken Ol var idi...”.

³² Ayverdi, s. 39; Fahrüddin er-Râzi (606/1209), “*Tefsir-i Kebir Mefâtihu’l-Ğayb*”, Akçağ Yayınları: I, 319-325.

³³ Haşr, 59/22.

Fıkhî açıdan şehir (بلدة/مدينة/مصر), merkeze bağlı idari yerleşkedir. En başta vâlisi, kâdîsi, müftüsü, hısbe teşkilatı ve askeri gücü olan yerleşim birimleridir.³⁴

B. KUR'ÂN'IN ŞEHRE İŞARETİ VE ÜÇ KUTSAL ŞEHİR

Kur'ân-ı Kerîm, âlemlerin Rabbi olan Allah'ın, her topluma, hak yolda devam etmeleri için önder ve rehberlerini/Peygamberlerini gönderdiğini,³⁵ her memleketin, her şehir halkının bir hayat serüveni olduğunu haber verir.³⁶ Şehirlerin helak sebepleri arasında, sosyal sapma ve zulmün varlığını öne çıkarır.³⁷ Şehir halkının, ilahi otoriteyi kabul etmemeleri³⁸ ve ahlak esaslarına uymamaları halinde, bunun toplumsal helak sebebi olduğuna dikkat çeker ve bu hususta iffet kuralı tanımayan Lût kavminin ahlaksız yaşantılarından dolayı helak edildiklerini bildirir.³⁹ Onların, kadınları bırakıp da erkek erkeğe ilişkiye girmeyi adet haline getirmelerine yönelik sosyal bozulmanın topyekûn helak sebebi olduğunu ve bu sebeple helak edildiklerini ifade eder.⁴⁰

Yine, toplumda hak-hukuk tanımayan, ahlaki düzen ve kurallara karşı baskın ve densiz çete olarak örgütlenen insan kitlesinin sosyal felakete sebep olduğuna dikkat çeker.⁴¹ Bu konuda Salih

³⁴ Serahsî, “*el-Mebsût*”, II, 23; İbn Rüşd, “*Bidâyetü'l-müctehid*”, I, 159-160; el-Mergînânî, Burhânüddîn Eebi'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr (563), “*el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübedtî*”, I-IV, Dâru'l-fârfûr, Dımsşk 1427/2006, I, 281; Osman Nuri Ergin, “*Türkiyede Şehirciliğin Tarihi İnkişafı*”, İstanbul 1936, s. 2; Mustafa Sabri Küçükbaşcı, “*Şehir*”, *DİA*, cilt: 38, s. 441.

³⁵ Furkân, 25/51.

³⁶ Hıcr, 15/4.

³⁷ Ankebût, 29/31.

³⁸ A'râf, 7/64.

³⁹ A'râf, 7/80-84; Hûd, 11/74-83; Hıcr, 15/58-60.

⁴⁰ Neml, 27/54-55; Şurâ, 42/165-166.

⁴¹ İsrâ, 17/16; Hac, 22/45.

aleyhisselamın kavmi olan Semûd kavminde böyle densiz güruhun (dokuz çetenin), şehirde (Hıcr'de),⁴² toplumu peşinden sürükleyip Peygambere suikast planı hazırlamalarının topyekûn helak edilmelerine sebep olduğunu ifade buyurur.⁴³ Böyle bir suikast planını, Mısır'da şımarık bir güruhun Musa aleyhisselam için,⁴⁴ Yahudilerin İsa aleyhisselam için,⁴⁵ Mekke şehri ileri müşriklerinin de Rasulüllah'a karşı planladıklarına, ama başaramadıklarına işaret eder.⁴⁶ Mekke müşriklerinden daha zalimlerinin yeryüzünden silindiğini bildirerek, Mekke'den haksız yere çıkarılan Rasulüllah'a teselli verir,⁴⁷ Şuayb aleyhisselamın kavminin zorbalığına dikkat çeker.⁴⁸ Tarih boyunca Peygamberlerin tevhide çağrısını bozmaya çalışan bir beşeri kitlenin varlığını bildirir. Şehrin düzenini bozup kendi çıkarları uğruna şehirde fesat çıkarmayı adet haline getirenlerin başarısız olacaklarını beyan eder. Aksi halde toplumsal bozulma içinde olan, ilahî ölçülerden sapan memleketlere bazen geceleyin, bazen gün ortasında felaketler geldiğini haber verir.⁴⁹ Buna karşılık, toplumsal yapılarını düzelten toplumların felaketlerden kurtarıldıklarını bildirir, Yunus aleyhisselamın kavmini buna örnek verir.⁵⁰

Kur'ân-ı Kerîm, şehirdeki toplumsal sapmaların da faydasız olduğunu ifade buyurur, Musa aleyhisselamın ümmetinden örnek verir. Hak kurallara bağlı kalmaya çağırır ve bunun en doğru yol olduğunu

⁴² Hıcr, 15/73, 80-84; Buhârî, Enbiyâ', 17; Tecrid Tercemesi, IX, 135; Müslim, Zühd, 1. ayrıca bkz. DİA, el-Hıcr maddesi.

⁴³ Neml,27/45-52.

⁴⁴ Kasas, 28/20-21.

⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/54.

⁴⁶ Enfâl, 8/30.

⁴⁷ Muhammed, 47/13.

⁴⁸ A'râf, 7/88.

⁴⁹ Yunus, 10/21; A'râf, 7/4, 94-98; En'âm, 6/123; Nahl, 16/45-46; Mülk, 67/16-17.

⁵⁰ Yunus, 10/98.

bildirir.⁵¹ Hatta tevhide bağlılıklarından dolayı saldırıya uğrayan müstad'afların yardımına koşmayı, doğrularla beraber olmayı emreder.⁵²

Şehirler fikhî açıdan çeşitlilik arz eder ve şehirlerin bir kısmı mukaddes mekânlardaki kutsal şehirlerdir.⁵³

Kutsal şehir, evrensel nitelik taşır. Mukaddes olması, kudsiyet kazanması, kendiliğinden değil, ilahi bir hibe ile sabit olur.⁵⁴ Kutsal şehir, kudsiyet derecesine göre üç şehirden ibarettir. Bu şehirlerde üç kutsal mescid bulunur. Bu mescidlerde kılınan namazın fazileti, diğer mekânlarda kılınan namazlardan daha efdaldir. Bu itibarla Rasulüllah, bu üç mescide düzenlenen bir seyahatin sevap olduğunu teşvik ederek şöyle buyurmaktadır: *“apayrı bir sevap niyetiyle düzenlenen seyahat ancak üç mescid için yapılabilir. Bunlar; mescid-i haram, mescid-i aksa ve benim mescidimdir”*.⁵⁵ Bu şehirler üzerine şu özet bilgi verilebilir.

1. Anaşehir Mekke Beyt-i Ma'mûr ve diğer şehirlerle bağlantısı

Mekke-i Mükerrreme, yeryüzünde birinci derecede kudsiyet ifade den şehirdir.⁵⁶ O denli ki, çevresindeki kutsal sınırlardan ancak müslüman girebilir. Gayrimüslimler bu sınırlardan içeri geçemez.⁵⁷ Burada Mescid-i Haramda kılınan bir rek'at namaz, normal mekânlarda kılınan namazdan yüz bin derece daha faziletlidir.⁵⁸

⁵¹ Bakara, 2/58-61.

⁵² Nisa, 4/75; Tevbe, 9/119.

⁵³ Küçükaşçı, s. 447.

⁵⁴ Âl-i Imran, 3/96.

⁵⁵ Buhari, Salat, 14, 19.

⁵⁶ Âl-i Imrân, 3/96.

⁵⁷ Buhari, Cezâu's-sayd, 20.

⁵⁸ Buhari, salat, 14, 19; İbn Mâce, İkâmetu's-Salat ve's-Sünne, 195, hno:1406.

Mekke, tarihi süreç içinde *vahiy medeniyetinin* beşiği olmuş bir *anaşehirdir*. Yedinci semada bulunan ve melekler tarafından sürekli tavaf edilen Beyt-i Ma'mûr'un yeryüzündeki izdüşümü mahiyetinde olan Ka'be, Mescid-i Haram'ın kalbi gibidir.⁵⁹ Bütün şehirlerin yönelişi burayadır. Her şehir, Ka'be'ye yönelişine göre statü kazanır.⁶⁰

2. Medîne-i Münevvere

Medîne, İslam medeniyetinin ve İslam hukukunun, Rasulullah eliyle uygulanmasına beşiklik etmiş bir kutsal mekândır. Cabir r.a. anlatıyor: "*Resulullah aleyhissalâtu vesselam buyurdular ki: "Benim mescidimde kılınacak bir namaz, onun dışındaki mescidlerde kılınan bin namazdan efdaldır. Ancak Mescid-i Haram hariç. Zira Mescid-i Haram'da kılınan bir namaz, diğer mescidlerde kılınan yüzbin namazdan efdaldır"*.⁶¹

Medîne, Peygamberimiz tarafından tıpkı Mekke gibi harem bölge ilan edilerek ağaçlarının kesilmesi, avının avlanması, kan dökmek, taşının, toprağının başka yere taşınması yasaklanmıştır. Bu konuda Rasulüllah şöyle buyurmuştur: "*Her peygamberin bir harem bölgesi vardır. İbrahim peygamberin Mekke'yi harem bölge yaptığı gibi, ben de Medîne'nin iki kara taşılığı arasını harem bölge yaptım. Medîne'nin taze otları biçilmez, ağaçları kesilmez ve orada savaş için silah taşınmaz... Allahım! İbrahim, Senin kulun ve elçin olduğu gibi;*

⁵⁹ Âl-i İmran, 3/96; Şûrâ, 42/7; İbn Batûta (778/1377), *Mühezzeb Rihleti İbn Batûta (TuHFetu'n-Nazzâr fi Ğarâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr)*, I-II, el-Matbaatu'l-Emîriye, Bulak, Kahire 1939, II, 105-106; el-Umerî, *Mesâliku'l-Ebsâr fi'l-Memâlik ve'l-Emsâr*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1924, s. I, 102-104; Ali Husnî el-Habûtî, *Târihu'l-Ka'be*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut ty, s. 11; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (çvr. Salih Tuğ), İstanbul 1980, s. 27.

⁶⁰ İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Omer b. Abdilaziz ed-Dımaşkî el-Hanefî (1252/1836), "*Reddu'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*", I-V, Bulak 1272, III, 247.

⁶¹ Buhari, salat, 14, 19; Müslim, Hac, Fadlu's-salat bimescidi, 94; İbn Mâce, İkâmetu's-Salat ve's-Sünne, 195, hno: 1406.

*ben de Senin kulun ve elçinim. İbrahim'in Mekke'yi harem yaptığı gibi, ben de Medîne'nin iki kara taşılığı arasını harem yaptım".*⁶² Mekke'de olduğu gibi Medine'nin "harem" bölgesi de bizzat Rasulullah tarafından gösterilmiştir.⁶³

3. Küds-ü Şerif

Kudüs, çevresi mübarek kılınmış kadim bir şehirdir.⁶⁴ Kalbinde müminlerin ilk kıblegâhı Mescid-i Aksâ bulunmaktadır.

İsa aleyhisselam, Filistin topraklarında Kudüs merkezli bir nebi olarak 30 yaşlarında nübüvvetini ve ilahi vahiy ilkelerini idrak edip de bunu açıkladığı zaman, başta Yahudiler olmak üzere ahali bu çağrıya kulak asmadı.⁶⁵ Ama bu büyük nebi çağrısını sürdürdü ve insanları vahiy nizamına ve barışa çağırdı. Fesatçılığa savaş açtı. Kudüs Müslümanların ilk kiblesidir, İsrâ ve Mi'râc mahallidir.⁶⁶

C. FÂRÂBÎ'DE ŞEHİR TASAVVURU

İslâm hukukunda, Müslümanların hâkimiyetinde olan ülke ve şehirlerine "dâru'l-İslâm", gayrimüslimlerin yönetimindeki ülke ve şehirlere ise "dâru'l-küfr" tabirlerinin kullanıldığını biliyoruz.⁶⁷ Fârâbî ise felsefi bir yaklaşımla, ülkeleri, "erdemli şehir" (*el-medînetu'l-fâdile*) ve "câhilî şehir" (*el-medînetu'l-câhile*) şeklinde ifade eder.

⁶² Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 14-15; Halil İbrahim Molla Hatır, *Fedâilü'l-Medîneti'l-Münevvera*, I, 58-150; III, 350.

⁶³ Buharî, İlim, 37; Tirmizi, Hacc, 1.

⁶⁴ İsrâ, 1.

⁶⁵ el-Basıyt, s. 35.

⁶⁶ el-Basıyt, s. 45.

⁶⁷ İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Omer b. Abdilaziz ed-Dımaşkî el-Hanefî (1252/1836), *Reddu'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*, I-V, Bulak 1272, III, 247; Serahsî, el-Mebsût, X, 114.

1. Erdemli şehir

Fârâbî (338/950), İslam inanç esaslarına göre hayat süren insanların yönetimindeki şehre ve ülkeye, “*erdemli şehir/el-medînetu’l-fâdile*” adını verir.⁶⁸

Erdemli şehir halkının en büyük hasleti, orta yolu tutmaları, adalet ve nısfet üzere olmaları ve bu istikamette dünya kamuoyu oluşturmalarıdır.⁶⁹

2. Câhilî şehir

Fârâbî, bir şehrin taşıdığı ana özelliği, bağlı olduğu medeniyete göre idari statü kazanmasıyla izah eder.⁷⁰ Kuruluşunda vahyi esas almayan şehirlere ise “*câhilî şehir*” deyimini kullanır. Buradaki “*câhilî*” oluş, vahye uzak duruşuyla izah edilebilir. Vahye uzak şehir, teknolojiye ne denli ileri seviyede olursa olsun, onun bu ileri hamlesi “*câhilî şehir*” olma olgusunda değişiklik yapamaz.

D. BAŞŞEHİR

Başşehir (العاصمة), ülkedeki bütün şehirlerin idari yönden kendisine bağlı olduğu şehirdir. İster erdemli şehir olsun isterse cahili yabancı şehir olsun baş şehir kurumsal ve idari bir nitelik taşır. Coğarfi ve kültürel özelliğine bağlı olarak yönetimin vereceği kararla belirlenir.

E. ŞEHRİN İDARESİ VE SAKINLERİ

Farsça kökenli olan *şehir* kelimesi (شهر) Arapçada *mısr* (مصر) olarak ifade edilir. İslam tarihinde kutsal şehirlerden sonra kurulan ilk

⁶⁸ el-Fârâbî, s. 6-11, 128-130.

⁶⁹ Bakara, 2/143; Mâide, 5/8.

⁷⁰ Ahmet Özel, “Dâru’l-İslâm Dâru’l-Harb İslam hukukunda Ülke Kavramı”, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 73.

erdemli şehirlere, Kûfe, Basra ve Fustat örnek olarak verilebilir.⁷¹ Emevîler döneminde kurulan Vâsıt ve Bağdâd da, şehrin bir mekâna nasıl yerleştirildiğinin önemli örnekleri arasındadır.⁷²

Bütün fıkıh kaynaklarında olduğu gibi, Serahsî de, şehrin Hilafet merkezine, yani başşehre bağlı idari bir yerleşke olduğunu, “*Cuma namazının edası*” bahsinde ele alır. Ayrıca, “kadâ” ve “şehâdet” bahislerinde de yargı sisteminin işleminin şehre bağlı olduğunu belirtir.⁷³ Cuma namazının farz olması için idari yönden *İmâm*'ın, mekân yönünden de *şehrin* varlığının şart olduğunu, âyet, hadîs ve içtihatlar ışığında işler. Haşr Suresinin: “*Ey îman edenler, Cuma günü Cuma namazını eda etmeye çağrıldığınız zaman, alış-verişi bırakın, Allah'ın zikri namaza koşun*”,⁷⁴ Ayeti ile Rasulüllah'ın A'rafat'taki “vedâ hutbesi”nde: “*biliniz ki, Allah, içinde bulunduğum*

⁷¹ Mustafa Fayda, “İslam Dünyasındaki İlk Şehir Tarihleri ve İbn Şebbe'nin Medinei Münevvere Tarihi”, *AÜİFD*, XXVIII, Ankara 1986, s. 167; Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Şehir”, İstanbul 2010, *DİA*, XXXVII, 41-42.

⁷² Vâsıt, siyasi mülahazalar ile inşa edilmiş bir askeri şehirdir. Şehrin kuruluş sürecini hızlandıran hadiseler Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan (65-86/685-705) tarafından Irak valiliğine atanan Haccac b. Yusuf es-Sekafi (75-95/694-713)'nin buraya gelişi ile başlamıştır. Burası adeta askeri bir sıkıyönetim kenti olarak inşa edilmiştir. İslam âlemindeki ilk Türk kitleyi de barındıran bu kent, Bağdat'ın 148/765'te inşasıyla gerileme sürecine girmiş, miladi 15. Yüzyılda, kenarında kurulduğu Dicle Irmağının yatağının değişmesi ile birlikte, önemini tamamen yitirmiştir. Nitekim miladi 17. yüzyılda küçük bir kasabaya dönüşmüş, 19. Yüzyılda ise metruk, harabe bir şehir haline gelmiştir. Vâsıt kalıntıları bu gün Güney Irak'ta Kut-Amara'ya 70 km. mesafede bulunmaktadır. Bu kalıntılar, Minare harabeleri olarak bilinmektedir. (bkz: Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, “*İslam Şehirleri*”, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 29-30, “Lawrence, Conrad, “Wasıt”, Dictionary of the Middle Ages. edit.: Joseph R. Strayerl, New York 1989, vol. XII, p. 574; Beşir Yusuf Fransis, “*el-Mezahiru'l-Fenniyye fi Avasimi'l-İraki'l-İslammiyyeti'l-Kadime ala Davi'l-İstikşafüti'l-Hadise*”, Sümer, Bağdad 1948, c. IV. sayı: 1, s. 106; R. Darley-Doran. “Wasıt”, The Encyclopedia of İslam, (new edition) Leiden 2001, vol: XI. p. 165”, referansı ile.

⁷³ Serahsî, “*el-Mebsût*”, XVI, 98.

⁷⁴ Haşr, 59/10.

bu ayın bu gününde, size Cuma Namazını farz kılmıştır."⁷⁵ Rivayetini aktarır. Cuma namazının farzıyeti üzerinde ümmetin ittifak ettiğini, cumanın edasının şartlarının altı olduğunu belirtirken, bunlar arasında *Sultanı* ve *Şehri* önemli şart olarak sayar. İmam Şâfiî'nin şehrin varlığını şart görmediğini, O'na göre, kırk kişilik cemaat olduğuna dair içtihadını aktarır. İmam Şâfiî'nin; Medine'den sonra taşrada kılınan ilk Cuma Bahreyn'deki Cüvâsâ Köyü olduğuna göre Cumanın farzıyeti için şehri şart koşmadığını bildirir.⁷⁶

İbn Rüşd ise, Cuma namazının farzıyet şartları arasında, ne Sultan ve ne de şehrin şart olmadığını, bu iki şart üzerinde duranların, Hanefiler olduğunu, Rasulüllah'ın Cuma namazını daima şehirde eda etmesinin Hanefilerin içtihatlarına sebep olabileceğini, İmam Mâlik'in Cumanın şartları arasında ifade ettiği en belirgin tespiti, Cuma namazının mescidde kılınması ve cemaat olduğunu vurgular.⁷⁷ İbn Rüşd, Cuma ile mısır (şehir) veya karyeyi (köyü) irtibatlandırmaz. Kendisi, cihad konusunu, "*ibadetler*" kapsamına alır ve o bölümde inceler. Savaşın kifaye farz olduğunu, öncelikle âkil, bâliğ, hür ve sağlıklı erkeklerin savaşması gereğini anlatırken ilk defa şehrin varlığına değinir. Bütün erkeklerin değil de belli bir grubun savaşa katılması gereğine yer verir. Rasulüllah'ın savaşa katıldığında mutlaka yerine bir nâib bıraktığına değinerek şehrin varlığına ve devlet başkanlığına (الإمام والإمامة) işaret eder.⁷⁸ Ancak, savaşın başlatılması için Rasulüllah'ın emrine uyulması gerektiğini, öncelikle karşı tarafın

⁷⁵ Vedâ hutbesi, Câbir radiyallahu anh rivayeti.

⁷⁶ Serahsî, "*el-Mebsûr*", II, 21-23.

⁷⁷ İbn Rüşd, Ebu'l-velîd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî (595/1199), "*Bidâyetu'l-müctehid ve Nihâyetu'l-muktesid*", I-II, Dâru'l-ma'rife 1402/1982, I, 59-61.

⁷⁸ İbn Rüşd, "*Bidâyetu'l-müctehid*", I, 381-382.

İslam'a davet edilmesi, ikinci aşamada sulh talebi, bu da mümkün olmadığına savaşmak gerektiğine dair Hadîsi ön planda tutarken, savaşın sonlandırılmasında salahiyetin İmama ait olduğunu vurgular. Açıkça İmâmdan bahseder.⁷⁹ Ganimet mallarının bütün Müslümanlara ait olduğunu vurgularken İslam toplumuna açıkça atıfta bulunur, Vâli ve yöneticilere nasıl pay verileceğini anlatır. Buralarda da dolaylı da olsa ülke ve şehir yönetimine atıfta bulunur.⁸⁰ Ayrıca, hadler bahsinde, zanilerden bekâr olanlara yüz celde, evlilerin recm edilmesi gereğini, aksi görüş beyan edip zina haddinin yüz celdeden ibaret olduğunu savunanların hevalarına uyan sapıklar olduğunu anlatır. Evli iken zinası ikrarı ile sabit olanlara ilk uygulamayı İmâmın başlatması gerektiğini, bunun Hanefilerle Malikiler arasında ortak bir tatbikat olduğunu anlatırken imâma açıktan atıfta bulunur.⁸¹ Görülen o ki, Maliki fikhının önde gelen fakihlerinden filozof İbn Rüşd, ülkenin, şehrin ve İslami yönetimin varlığını sosyal bir olgu olarak görüyor, ayrıca bir şehir tanımında bulunmuyor. Serahsî ise aynı konuları “*kitâbu's-siyer*”, devletlerarası ilişkiler ve düşmanla savaş bahsinde işler.⁸² Şafiilerde dâru'l-İslâmın dâru'l-harbe dönüşmesine asla imkân verilmemelidir.⁸³

1. Şehrin Sakinleri ve Mahalleleri

Şehrin sakinleri, Müslüman ve gayrimüslimden oluşur. Ehl-i Kitab dışındaki insanlar da aynı kategori içinde değerlendirilmekle birlikte özel bir statüye sahip olmazlar. Şehrin gayr-i müslim

⁷⁹ İbn Rüşd, “*Bidâyetu'l-müctehid*”, I, 387-388.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, I, 403.

⁸¹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, II, 436-437.

⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, X, 30.

⁸³ Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dâru'lislâm-Dâru'lharb*, İstanbul 1991, s. 109-202.

vatandaşları “*zimmî*”, “*müste'men*” ve “*harbî*” kişilerden oluşur.⁸⁴ Özellikle *zimmî* vatandaşlar şehrin asli vatandaşlarıdır. Fikhî kaynaklara göre gayr-i müslimler, Müslümanlara nispetle daha özgürdürler ve daha geniş haklara sahiptirler.⁸⁵

Şehir, küçük yerleşim birimleri olan mahallelere ayrılmıştır. Mahalleler, merkezden çevreye doğru fizikî bakımdan birbirinden müstakil farklı üniteler halinde konumlanmışlardır. Bu sistem, bütün şehirlerde görülür.⁸⁶

Her mahalle, bir “*mahalle mescidi*” etrafında konuşlanır. Medrese, imaret ve bedesten gibi sosyal yardım ve ticaret mekânları da mahalle sınırları içinde yer alabilir. Mahalle imamı ve komşular birbirlerine o denli bağlıdırlar ki, bir namaz vakti cemaate katılmayan komşu hemen ziyaret edilir ve namaza gelemeyişinin sebebi sorulur. Bir mazerete binaen gelememiş ise yardım edilir. Zira mahalle sakininin namazını evinde kılması mekruh olduğundan iyi karşılanmaz.⁸⁷

2. Şehrin Emîri ve Valisi

Şehrin üst yöneticisi valisidir. Vali, şehir halkının genel velisi, temsilcisi ve şehir güvenliğinin birinci dereceden sorumlusudur. Valinin görevi, halka iyi davranması, ayırım yapmaması ve halkı adalet üzere yönetmesidir. Bu hususta, “*adaletle hükmetmek güzeldir.*

⁸⁴ *Zimmî*, senelik düşük miktardaki bir vergi ile bütün haklarını özgürce kullanma statüsüne sahip Yahudi ve Hıristiyanları ifade eder. *Müste'men*, yabancı şehirden gelen pasaportlu gayrimüslim kişilerdir. *Harbî* ise, Müslümanların savaş halinde oldukları yabancı şehir vatandaşlarıdır.

⁸⁵ Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî (683h), “*el-Muhtâr*”, (tahkik: Sâid Bekdâş), *Dâru's-Sirâc - Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye*, Medinetu'l-munevvera 1433/2012, s.334-336.

⁸⁶ Söylemez, *İslam Şehirleri*, s. 134.

⁸⁷ Ahterî, “*Câmiu'l-Mesâil*”, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıçalipaşa, no: 339, varak no: 40-42.

Yöneticilerce ifa edildiğinde daha da güzeldir”, tabiri meşhurdur.⁸⁸ Âyette, “*Allah size, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adalet üzere hükmetmenizi emreder*”,⁸⁹ buyrulur.

Hanefî fakihlerdeki geleneksel şehir tanımını Serahsî’de de görürüz. O da şehrin, ahkâmın ve hadlerin uygulanması için, halife (imâm) tarafından görevlendirilen emîr ve kâdî tayiniyle kurulan ve merkeze (başşehre) bağlı olan mülki, idari yerleşim yeri olduğunu ifade eder.⁹⁰

3. Şehrin Kâdîsi

Şehrin bütün muamele-i şer’iyesi ve ahali arasındaki ihtilaflar, kâdî tarafından karara bağlanır. Kâdî fikhî hükümleri bütün boyutuyla bilen ve karar vermede dirayet sahibi âlimler arasından tayin edilir. Kâdînin verdiği hüküm kesindir ve bağlayıcıdır.⁹¹ Bir yerleşim birimini köyden ayıran en önemli idari kararlardan birisi de oraya kâdî tayin edilmesidir. Ayrıca fethedilen şehirlere, toplu Cuma ve Bayram namazı kılmayı sağlayan mekânların ve minberlerin kurulması olmuştur.⁹²

4. Şehrin Şhremini

Şehrin iç düzeni, sokak ve pazar yerlerinin düzeni şehremini tarafından sağlanır. Şhremini tarafından önemle takip edilen hususlardan birisi de şehrin temizliğidir. Sokakların temizliğinden gıda maddelerinin halka ulaştırılmasına kadar, dükkânların açılmasından

⁸⁸ el-A’clûnî, “*Keşfu’l-Hafâ*”, Mektebetu’l-Kudsî, I- II, Kahire 1351, II, 58, hadis no: 1722.

⁸⁹ Nisa, 4/58.

⁹⁰ Serahsî, el-Mebsût, II, 23.

⁹¹ Mevsilî, s. 238.

⁹² Serahsî, el-Mebsût, II, 23.

kapanmasına, şehir içindeki ses ahengi ve çevre sükûnetine kadar birçok edepler şehremini tarafından kontrol altında tutulur.⁹³

5. Şehrin Hısbe Teşkilatı

Sözlükte (ح س ب) kökünden gelen (الحسبة) kelimesi, sevabını Allah'tan umarak hayırlı bir iş yapmak (المعروف), çirkin ve kötülükleri önlemek (المنكر) manalarında kullanılan bir isimdir.⁹⁴ Kur'an, “*emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i ani'l-münker*”, yani iyiliği emretme, kötülükten sakındırmayı emretmektedir.⁹⁵ Şehir içinde İslam ahlakını ve kamu düzenini korumakla görevli olan “*hısbe teşkilatı*”, bir anlamda şehri fiilen koruyan zabıta teşkilatıdır. Şehrin iç güvenliği açısından da büyük bir öneme sahiptir.⁹⁶ Fıkha aykırı davranış ve haksızlıkların önlenmesinde, muhtemel şehir çetelerinin güvenliği sarsıcı davranışlarına karşı fiili takip işleri, buna yetkili olan bu teşkilat tarafından yürütülür.⁹⁷

6. Şehrin Fetva Emni

Şehir halkı kendine yetecek kadar fikhî bilgi aldığından tafsîlî bilgi donanımına sahip olmayabilir. Şehrin milli yapısı, komşu hakları, din kardeşi ve gayrimüslimlere karşı davranışları, bir de kendi alanı hakkında bilgili olsa bile, derin fikhî bilgi gerektiren konuları bilmez. Özellikle de taraflar arasındaki fikhî ihtilafları gidermek için fetva

⁹³ Osman Nuri Ergin, “*Mecelle-i Umur-ı Belediyeye*”, İstanbul 1330-1338; Sıddık Tümerkan, “*Türkiyede Belediyeler: Tarihi Gelişimi ve Bugünkü Durumu*”, İstanbul 1946; İlber Ortaylı, “Belediye”, *DİA*, İstanbul 1992, V, 399; Söylemez, İslam Şehirleri, s. 126.

⁹⁴ İbn Manzûr, “*Lisânu'l-A'rab*”, ilgili madde.

⁹⁵ Al-i İmran, 104, 110, 114; Tevbe, 71; Hacc, 41.

⁹⁶ Hacı Halife/Katib Çelebi, “*Keşfu'z-Zunûn*”, I, 15.

⁹⁷ Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb (450/1056), “*el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü't-Diniyye*”, (thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî), Mektebetü İbn Kuteybe, Kuveyt 1409/1989, s. 315-339.

eminine gidilir. Müftü Efendi bu konularda yeterli donanıma sahip âlimler arasından seçilir.⁹⁸

F. ŞEHRİN MİMÂRÎ YAPISI

Kur'ân-ı Kerîm, ülkelerin helak sebeplerini, sosyal yaşantının bozulması ve ahlaki çöküntü olarak ifade ederken, şehrin mimari yapısına işaret eder.⁹⁹ İrem Şehrinin sanat harikası eşsizliğini beyan eder.¹⁰⁰

Şehrin bizatihi kendisi, ait olduğu toplumun belirleyici özelliklerini, mimarisini, felsefi ve tasavvufi ahengini ifade eder.¹⁰¹ Sanat abideleri bütün boyutuyla Allah inancı etrafında şekillenir.¹⁰² Şehir, sakinlerinin düşünce yapısına göre şekil alır.¹⁰³ Kubbelere, âlemler, zarif minareler, burç ve kuleler erdemli şehrin etkin simgelerdir.¹⁰⁴ İslami yönetimlerden her biri kendi dönemlerine ait özgün mimari örneklerine sahiptirler.¹⁰⁵

1. Dâru'l-ilm Külliye Medreseler

Külliye, cami ile birlikte medrese, ibadet, imaret, türbe, kütüphane, hamam, aşevi, darüşşifa, kervansaray, çarşı, okul, hastane, tekke, zaviye binalarından oluşan yapılar topluluğudur.¹⁰⁶

⁹⁸ Söylemez, İslam Şehirleri, s. 110; Orhan Çeker, “*Fetvalarım I*”, damla Ofset, Konya 2013, s. 7.

⁹⁹ Hac, 45.

¹⁰⁰ Sebe', 15.Fecr, 8-11.

¹⁰¹ Turgut Cansever, “*İslam'da Şehir ve Mimari*”, Timaş Yayınları, İstanbul 2006, 26.

¹⁰² Hicabi Gülcen, “*Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları Tarihi*”, Emin Yayınları, Bursa 2011, s.13.

¹⁰³ Mehmet Yılmaz, “*İslâm'da Mimar ve Şehir*”, s.8.

¹⁰⁴ Hasen el-Bâşa, “*el-Âsârü'l-İslâmiyye*”, Dâru'n-Nehdati'l-A'rabiyye, Kahire 1996, s. 30-33.

¹⁰⁵ el-Bâşa, s. 32-39; Cansever, s. 67.

¹⁰⁶ Söylemez, İslam Şehirleri, s. 110; Mehdin Çiftçi, “*Süleymaniye Dârulhadisi*”, Kitabevi, İstanbul, s. 37-51.

2. Bedestenler Hanlar Hamamlar

Bedesten, kapalı alış veriş merkezleridir. İhtiyacı olan kişi, bu mekâna gelir, ihtiyacı kadar alır. Şehir halkı aşırı tüketime zorlanmaz. Burası kapalı alan olduğu için hem güvenli hem de esnafın malı açısından korunaklıdır.

Han, şehre taşradan gelen yolcuların ağırlandığı, binitlerine bakıldığı, ibate ve iaşelerinin sağlandığı korunaklı yapılardır.¹⁰⁷

Hamam, suyun ısıtılması suretiyle insanların yıkanması için yapılmış bir tesistir. Yer altından fişkıran, içinde kimyevî maddelerin varlığı sayesinde bazı hastalıklara karşı şifa verici özellikleri bulunan suların kullanıldığı yapılara da bazen hamam denilmekle beraber bunlara “*kaplıca*” ve suyun genellikle tabii olarak sıcak oluşundan dolayı “*ılıca*” adı verilir.¹⁰⁸

3. Camiler

Cami, müminlerin farz namazlarını birlikte eda edecekleri mabedi ifade eder. Sade bir mimari yapısı vardır. Ancak zamanla yöneticilerin ve şehir medeniyetinin gerekli kıldığı ince ve zarif cami inşalarına yer verilmiştir. İlk safta namaz kılmanın faziletine binaen cami mimarisi dikdörtgen şeklinde planlanır.

4. İmaretler

İmaret veya imarethane, yoksullara yardım amacıyla oluşturulan hayır kurumlarıdır. Şehre, şehir dışından gelen yolcu, yoksul ve düşkünlere yiyecek, sağlık ve giyecek yardımı da yapılabilir.

¹⁰⁷ Küçükbaşçı, DİA, “*şehir*” md.

¹⁰⁸ Anadolu’da, Gaziantep’in İslahiye ilçesi dolaylarındaki Zincirlihöyük’te yapılan kazılarda, milâttan önce 1200 yıllarına doğru büyük Hitit Devleti yıkıldıktan sonra kurulan Geç Hitit devletlerinden biri döneminde yapılmış bir hamam kalıntısı bulunmuştur. Bkz. Semavi, Eyice, DİA, “hamam” md.

Bununla birlikte imaretlerin asıl işlevi ihtiyaç sahibi halka yemek sunma şeklinde özetlenebilir. Genel olarak dörtgen bir plan üzerine yapılan imaretlerde, ortada üstü açık bir avlu, avlunun çevresinde mutfak, fırın, yemek odaları ve yöneticilerin odaları yer alır.

İslam şehirlerinde imaretler ve camiler, şehrin birbirinden ayrılmaz iki parçasıdır. Aynı yerleşim planının, askeri kent niteliğinde kurulan Vâsıt şehrinde de bulunması bunun önemli bir görüntüsü niteliğindedir.¹⁰⁹

5. Yollar

Şehrin yolları, hayat şartlarına göre ulaşımı sağlayan alanlardır. Şehirlerarası yolların güvenliği de şehir içi ulaşım kadar önemlidir.

6. Su Kanalları Çeşmeler Sarnıçlar

İslam'da su çok büyük öneme sahiptir. İnsan ve su adeta ayrılmaz iki parçadır. Taharet ve hayat su ile kaimdir. Bu itibarla su kaynaklarının şehre taşıyan suyolları, şehir içi şebekeleri, çeşmeler büyük özen gösterilerek inşa edilmiştir. Bunların çoğu hayrattır.

7. Kabristan

Kur'an her nefsin ölümü tadacağını ruhları tatmin edecek bir vahiy iklimi zerafetiyle ifade buyurur.¹¹⁰

Erdemli şehir insanı, Allah ve masiva ile buluşturur. Fenâdan bekâya geçişi ifade eder. Dünyevî ve uhrevî hayat iç içedir. Bu yüzden şehrin bir kabristanı olur.

G. ŞEHRİN MUHAFAZASI

Şehrin muhafazası, iç güvenliği ile çevre güvenliğinin sağlanmasıyla mümkün olur. Şehre dıştan gelen saldırılar, bizzat

¹⁰⁹ Söylemez, İslam Şehirleri, s.40.

¹¹⁰ Ali İmran, 185; Enbiya, 35; Ankebut, 57.

düşman tarafından olabileceği gibi, isyancı vatandaşları tarafından da olabilir. Bütün bu saldırı ve tehditler şehir halkını huzursuz edecektir. Dolayısıyla idari ve askeri tedbirlere başvurularak şehir muhafaza edilir.

1. Şehrin İç Güvenliği

Şehirde günlük hayat şafak vaktiyle başlar, yatsı vaktinde sona erer. Gece dinlenme ve sükûnet zamanıdır.

Erdemli şehir, düşman saldırısı olmadığı sürece kendiliğinden kimseyle savaşmaz. Ancak düşman saldırısına maruz kalırsa, bütün şehir halkına, kadın ve erkeklere düşmana karşı koymak, onu şehirden atmak farz olur.¹¹¹

Fıkıhta *hırâbe* (الحرابة) olarak ifade edilen bu eylemlere karşı Ayette açıklandığı üzere en caydırıcı tedbirler alınır.¹¹² Ahterî (968/1561), şehrin dış güvenliği için alınan bu sert tedbirlerin aynısını, şehrin iç güvenliğini sarsan çete gruplarına da uygular. Hatta şehiriçi güvenliğin daha da önemli olduğunu, Ebu Yûsuf'un içtihadını ön plana çıkararak izah eder.¹¹³

Ayrıca şehir halkından bazılarının komşularını veya şehir halkını rahatsız edici tavırları da takibe maruz kalır. Böyleleri gerekirse eza verdiği şahıslara karşı manevî tazminat (التعويض المعنوي) öder.¹¹⁴

¹¹¹ el-Mevsilî, s.446.

¹¹² Maide, 33-34; el-mevsilî, s. 461-462.

¹¹³ Ahterî Mustafa Efendi, “*Câmiu'l-Mesâil*”, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih nüshası, nu: 2471, vr. 305. Ayrıca bkz. AHTERÎ, Mustafa b. Şemsuddin (968), “*Câmiu'l-Mesâil*”, thk. Mustafa Kelebek, Ravza Yayınları, İstanbul 2016, s. 42-43, 230; Serahsî, el-Mebsût, IX, 201.

¹¹⁴ Kâsânî, el-Bedâî, VII, 296; Hafif, Ali (1371/1952), *ed-Damân fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Matbatu'l-Cevâlibî, by, 1973, I, 55; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslami*, VI, 331; *Nazariyyetu'd-Damân*, s. 53; Üdeh, *et-Tesrîu'l-Cinâî*, II, 204; Bilmen, *Istilâhât-ı Fıkhiyye*, VIII, 285; Karahasan, II, 573; Gürsoy, Kemal Tahir, “*Manevî Zarar ve Tazmini*”, AÜHFD,1973, sayı: 1-4, s. 8; Ünal, Mehmet, “*Manevî tazminat ve Bu*

Mecelle, 1200. maddesinde, “zarar-ı fahiş biyyi vechin kâne defettirilir” demek suretiyle, zararın şekli ne olursa olsun, ister maddi ister manevi bulunsun tazmin edilmesini emretmektedir.

Hanelerin mahremiyetine tecavüz, aile sırlarını ifşa etmek, ailenin saygınlığını zedeleyici haberleri yaymak, hane halkına manevî zararlar erir. Bu zararların tazmin edilmesi, az da olsa teselli edici bir özellik taşır. Şehirde aile içi şiddet de takibe uğrar. Eşini, ağır hakaret ve manevi işkence altında boşayan kimseye, nafaka ve mehir mükellefiyeti gibi ifa etmesi gereken normal ödemelerin dışında, ayrıca manevi tazminat ödemesi yoluna gidilebilir. Bu duruma ışık tutan kurallardan istifade edilebilir.¹¹⁵

Serahsî (483/1090), şehir güvenliğine o kadar önem verir ki, devletin iki büyük görevleri arasında, dini yüceltmek ve vatan güvenliğini sağlamayı ön planda tutar (إعزاز الدين-أمن الوطن).¹¹⁶ Ahterî (968/1561), şehrin iç güvenliğinin korunmasını çok önemli bulur, şehir içi fesadın önlenmesi ve şehir içi çetelerinin önlenmesini hırâbe (ülke güvenliğini sarsan, kırsal kesimde insanların mal ve can güvenliğini yok edenlere uygulanan ceza) hükümlerine tabi kılar, hatta daha da önemli bulur. Bu konuda, Serahsî'nin İmam Ebu Yusuf (182)'tan bilgi olarak naklettiği içtihadı kesin bir hukuk kuralı olarak uygular. Buna göre şehir içinde güvenliği yok eden saldırgan çeteye hırâbe hükümlerini uygular, cenazelerini dahi kılmaz.¹¹⁷

Tazminat Çeşidinde Kusurun Rolü”, AÜHFD, 1978, XXXV, 400-401; Benli, s. 40, 76.

¹¹⁵ Bakara, 231; Hallâf, s. 88; Benli, s. 212-213.

¹¹⁶ Serahsî, “*el-Mebsût*”, X, 7.

¹¹⁷ Ahterî, *Câmiu'l-mesâil*, s. 330.

2. Şehrin Dış Güvenliği

Şehrin dış güvenliğini sarsan eylemler, ya isyancılar (أهل البغات), ya da şehir dışında kırsal kesim eşkıyaları (أهل الحرابة) tarafından gerçekleştirilir.

Bağî taifesi yönetime isyan eden grup veya gruplardan oluşur. Bunlar, vali tarafından uyarılır ve teslim olmaya davet edilir. Teslim olmaları durumunda ve şehre zarar vermedikleri sürece af yolu tercih edilir. Başkaldırıya devam ederlerse askeri güç kullanılır. Ölenlerin cenaze namazı kılınmaz.

Kırsal kesim eşkıyalarına (أهل الحرابة) gelince bunlar, yol kesiciler (قَطَاع الطَّرِيق) adıyla da anılır. Kamu düzeni ve bireysel hakların birlikte ihlâl edildiği haksız fiillerin en başta gelen örneği, hem mala hem cana karşı işlenen kasıtlı fiillerdir. Müslüman olsun (ehli îman), zimmi olsun (ehli eman) aslî vatandaşlarıyla, müste'menlerin (idarenin izni ve emanıyla ülkede bulunanların), can ve mal güvenliğini garanti etmektedir.¹¹⁸ Maide Suresinin 33-34. ayetlerinde nassan sabit olduğu üzere had cezasını mucip suçlardan birisidir. Bu ceza, toplumsal istikrar ve kamu düzeninin korunması açısından caydırıcı ve kesin bir uygulama emretmektedir.¹¹⁹

Hirâbe, suçunu işleyen failler, yakalanmadan önce tevbe etseler bile üzerlerindeki şahıs hakları düşmez.¹²⁰ Şafiî ve Zeydiyyeye göre gasben aldıkları malları sahiplerine iade etmek zorundadırlar.¹²¹ Şahsa

¹¹⁸ Serahsî, el-Mebcut, X, 22-25.

¹¹⁹ Karaman, İslam Hukuku, s. 171.

¹²⁰ Bilmen, Istilâhât-ı Fıkhiyye, III, 293.

¹²¹ Murtazâ, Ahmed b. Yahya, (940/1436), *el-Bahru'z-Zehâr*, I-V, Sana, 1988, V, 211; Âmir, 516-519; Karaman, *İslam Hukuku*, 156.

karşı işlenen zararlı fiil şahıs tarafından ibra ve afvedilmedikçe düşmez.¹²²

3. Şehrin Sağlığı

Kur'ân-ı Kerîmde, kişinin kendisini tehlikeye atmaması emredilmektedir.¹²³ Bu ayet beden ve ruh sağlığının korunmasına yönelik önemli bir tenbihtir.

Sağlığın korunmasında ise temizliğin rolü büyüktür. Söylemez, şehrin bu yapısal özelliğine dikkat çeker. *“Kalp ile beden arasındaki ilişki; şehrin sair kısmı ile merkezi arasındaki ilişki ile aynıdır. Şehir bedene benzediği için kalbin temizliği bedenin temizliğini ifade ettiği gibi şehrin merkezi unsurunun temizliği de sair kısımlarının temizliğini simgeler”.*¹²⁴

Şehrin sağlığı son derece önemlidir. Özellikle, günlük hayatta, taharette, suyun kullanımında, ellerin yıkanması, ağız ve buruna su verilmesi bilinmeyen ve görülmeyen virüslerin vücuda girmesine karşı tabii bir bağışıklık sistemi oluşturur. Esnenildiği zaman, sol elin dışıyla ağzın kapatılması uygulamasından, günlük hayatta sağlıklı yaşamayı teşvik eden nebevi sünnet, şehir halkına tabii bir karantina algısı kazandırır.

Veba olan şehirden çıkılmayacağı, veba olan şehre girilmeyeceği uyarısı, çağdaş tıbbı örnek olacak nitelikte bir önlemdir. Abdurrahman b. Avf radiyallahu anh'den rivayet edilen bir Hadîs'de Rasulüllah şöyle buyurmuştur: *"Bir yerde vebâ olduğumu işittiğinizde oraya girmeyiniz. Bir yerde vebâ ortaya çıkar, siz de orada*

¹²² İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, IV, 87.

¹²³ Bakara, 2/195.

¹²⁴ Söylemez, *İslam Şehirleri*, s. 26.

bulunursanız, hastalıktan kaçarak oradan dışarı çıkmayınız".¹²⁵ Üsâme radiyallahu anh'den rivayet edilen bir hadiste de şöyle buyurmuştur: "*Bir yerde bulaşıcı hastalık ortaya çıktığını duyduğunuz zaman oraya girmeyiniz. Bulduğunuz yerde bulaşıcı bir hastalık ortaya çıkarsa, oradan da çıkmayınız*".¹²⁶ Salgın hastalık olan yerlerde yaşayan nüfusun dikkat edeceği hususlardan birisi de, kişilerin aralarındaki mesafeyi korumalarıdır. Bu konuda şöyle bir rivayet vardır: "bir defasında Hz. Ömer, bulaşıcı hastalığı olan bir sahabiye ziyarete gittiğinde, ona: "*benden bir mızrak(1,5 m)uzak otur*", (*اجلسْ (مني قيدَ رُمح*), demiştir.¹²⁷

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEHRİN SOSYAL YAPISI VE TİCARİ HAYAT

A. ŞEHRİN BEŞERİ YAPISI

İslam tarihinde Medine, Peygamber eliyle kurulan ilk İslam Şehri örneği olarak incelenebilir. Her ne kadar, Yesrib farklı bir yerleşime sahip olsa da Rasulüllah Medine'ye ilk ayak bastığı andan itibaren hem fiziki hem sosyal hem de idari alanda büyük değişiklikler yapmıştır. Nitekim Söylemez, Medine'nin Peygamber eliyle uğradığı değişiklik ve gelişmeler üzerine şu bilgileri verir: "*İlk İslam kenti olan Medine, İslam'dan önce birçok köyün bulunduğu iki ovadan oluşuyordu. Bu köyler şehir görünümünü sunan bir birliktelik arz etmemekteydi*". "*Resulullah'ın Yesrib'e gelişi ve Ayn tepesinin yanında Neccaroğullarına ait bölümde mescid ve ikamet edeceği evi inşa etmesiyle, Medine, şehir olmaya doğru ilk adımını atmış oldu. Bunun hemen akabinde Muhacirlere Mescid'in etrafında, ikamet edecekleri*

¹²⁵ Buhârî, Tıb 30; Müslim, Selâm 98.

¹²⁶ Buhârî, Tıb 30; Müslim, Selâm 100.

¹²⁷ İbn Cerîr et-Taberî, Tehzîbu'l-âsâr, III, 32.

yerler tahsis edildi. Böylece şehir bir daire biçiminde, Mescidin etrafında şekillenmeye başladı”.¹²⁸

B. ŞEHRİN ÂLİMİ/FAKÎHİ VE MANEVİ MİMARLARI

Ehl-i ilim şehri tenvir eyler. Kur’an âlimleri övmekte, onların ahaliyi müstakim yola ilettiklerine işaret etmektedir.¹²⁹ Medeniyetler Peygamber işaretleriyle kurulmuştur. Âlimler de Peygamberlerin varisleridir. Onlar gibi toplumu hayra sevk ederler, halkı aydınlatırlar. Rasulullah, “âlimler, ümmetimin eminleridir”, buyurur.¹³⁰

Şehrin âlimleri yanında âriflerinin de manevi yapı taşları olduğu, şehri diri tuttuklarını kabul etmek gerekir. Bir Hadiste, “Âlimler ümmetin önderleri, arifleri ise seyyidleridir. Onların meclisleri artı değerlidir”,¹³¹ buyurulmuştur. Âlim diliyle, ârif kalbiyle ifade der.¹³²

C. ŞEHİRDE SOSYAL HAYAT

İslam şehrinin karakteristik görüntüsü, merkezine başta Ulu Camii olmak üzere, şehir meydanı, bedesten, imaret ve medreselerini yerleştirmiş haliyle temayüz etmesi, şehirdeki sosyal hayatın müşahhas örneğidir. Şehir araştırmacıları da bu durumu görmezlikten gelmezler. İslam Şehrinin görüntüsü, merkezine mabed ile birlikte meydan, darülimare ve pazarın yer aldığı bu döngüsel mekân anlayışı, sanki Kâbe'nin etrafındaki dönüşü yansıtmaktadır.¹³³

Söylemez, İslam şehirlerinin Sâsânî eksenli bir kültürden ilham alınarak yapıldığı iddialarını şöyle değerlendirir: “Kesret içerisinde

¹²⁸ Söylemez, İslam Şehirleri, s. 9.

¹²⁹ Fâtır, 35/28; Zümer, 53/9.

¹³⁰ el-A'clûnî, II, 64, hadis no: 1745; II, 65, hadis no: 1750.

¹³¹ el-A'clûnî, II, 65, hadis no: 1746.

¹³² Mahmud el-Âlûsî Ebu'l-Fadl, “Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-A'zîm”, I-XXX, Dâru'l-İhyâi't-Türâsî'l-A'rabiyy, Beyrut ty, I, 5.

¹³³ Söylemez, “İslam Şehirleri”, s. 7.

vahdeti ifade eden bu döngüsel yapı, yuvarlak olarak dizayn edildikleri bilinen Medain, Firuzabad ve Darabecird gibi Sasaniler'in kadim kentlerine benzetilse de Kâbe'nin etrafında daire biçiminde oluşan Mekke ve Mescidi Nebi'nin etrafında aynı şekilde inşa edilen Medine'den mülhemdir".¹³⁴

İslam şehirlerinin kuruluş tecrübeleri veya nedenleri, onları birbirinden farklı kılmıştır. Bu farklı yapılanma şöyle özetlenebilir:

a. Müslümanlar tarafından planlı ve düzenli olarak inşa edilen kentler: Medine, Vasıt, Bağdâd gibi.

b. Müslümanlar tarafından kurulmakla birlikte kutsal bir kült merkezli inşa edilen kentler: Kerbela, Necef, Meşhed, Mezar-ı Şerif gibi.

c. Müslümanlar tarafından askeri mülahazalarla kurulan şehirler: Kûfe, Basra, Musul, Fustat ve Kayravan gibi.

d. Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra yeniden dizayn edilen kentler: Bu kabil kentler kendilerine ait özelliklere sahip olmalarına rağmen Müslümanların hâkimiyetinden sonra İslam kentinin belirgin şeklini taşımaya başlamışlardır. Merv gibi.¹³⁵

Şehirde, günlük hayatın akışı, namaz vakitleri, okunan ezan sesleri ve cemaate katılmak üzere özel konumundan ibadet için camiye yönelen ayak sesleriyle canlılık kazanır.

1. Cami Ezan Cemaat

Cami beş vakit farızanın cemaatle ikame edildiği mabed, ezan ise ona davettir. Ezan bir i'lamdır ve minare gibi özel bir mekândan ilan edilir. Öyle ki, İslam tarihi boyunca bu İslam şiarı hep böyle devam

¹³⁴ Söylemez, "İslam Şehirleri", s. 9.

¹³⁵ Söylemez, "İslam Şehirleri", s. 9.

etmiştir. O denli ki, yabancı şehir halkı, erdemli şehri istila edecek güce ulaştığı yerlerde öncelikle minare ve ezana saldırmıştır. Ezanı ya susturmuş, ya da şeklini değiştirmiştir. İslam, cami mimarisinde sade bir üslup seçmiş, Yahudi ve Hıristiyanlardaki şatafatlı yapıdan uzak durulması esas alınmıştır.¹³⁶ Özellikle Tevbe Suresinin 18. Ayeti etkin bir yön vermiştir: “Allah’ın mescidlerini ancak Allaha ve Âhret gününe inanan, namaza devam eden, zekâtı veren ve Allah’tan başkasından korkmayan kimseler i’âmâr ederler. İşte doğru yola ermişlerden olmaları umulanlar bunlardır”.¹³⁷

Bu itibarla, cami toplumsal hayatın model yapısını oluşturan bir özelliğe sahiptir. Şöyle ki, farz namazların camide cemaatle kılınması bir vecibe ve İslam şiarıdır. İmamete ehil şahıslarda aranan özellikle yönetici ve yargı mensuplarında (القاضي) aranan vasıfların benzerlik arzemesi,¹³⁸ caminin toplum hayatını, birlik, beraberlik ve cemaat ruhunun oluşmasında önemli bir mevkiye sahip olduğunu gösterir.

2. Ulu Câmî (Câmî-i Kebîr)/Musallâ/Namazgâh

Şehir Ulu Câmîye ya da musallâya bağlı olarak gelişir. Ulu câmî haftada en az bir kez bütün şehir halkının birliğine, aynı duygu ve ortak algının olduğu Cuma hutbesiyle ortak bir düşünce oluşturur. Bu tevhidi hayatın en sağlam dinamiklerinden birisidir.¹³⁹ İslam tarihinin bütün dönemlerinde şehre eklenen en önemli unsur Cuma Cami oldu. Ulu Cami, beş vakit namazların edası yanında özellikle Cuma namazının ikamesinde büyük bir mevkiye sahip olmuştur.

¹³⁶ Ebu Davud, Salat, 12.

¹³⁷ Tevbe, 9/18.

¹³⁸ Ahterî, “Câmiu’l-Mesâil”, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazmabağışlar, no: 339, varak no: 40-42.

¹³⁹ Oleg Grabar, Şehirler ve Şehirliler, (terc. Salih Şimşek), “İlim ve Sanat”, Ankara 1987, sayı: 17, s. 23.

Ayrıca Cuma, bayram ve cenaze namazlarının topluca edileceği açık hava da tesis edilen daha büyük mekânlara musallâ/namazgâh adı verilir. *Musallâ* (namaz kılmaya mahsus açık yer) olarak tarif edilebilir. Burası yağmur duasına çıkılan, cenaze namazı kılınan, hatta suçlulara halk önünde cezaların tatbik edildiği alanlardır.

İslam şehri bu haliyle, -adeta- Rabbe bağlılık, tevazu ve kulluğun yeryüzünde dizayn edilmiş halidir. Söylemez şehrin bu yapısına dikkat çekerek şöyle der: *“İslam toplumu sınıf farklılığı üzerine kurulmamıştır. Bu topluluk Allah'a bihakkın kul olmak isteyenlerin yaşamını temsil eder. İslam kültüründe Medineler/şehirler bu anlayışla dizayn edilirler. Merkezi unsurunda yer alan ve ed-Deyyan'ın evi olarak kabul edilen mabed şehrin kalbi mahiyetindedir.”*

¹⁴⁰ Musallâda olduğu gibi, şehir içinde toplu duaların yapıldığı, asker ve hacı adaylarının uğurlandığı meydanlar da vardır.

3. Vakıflar İmaretler

Vakıf, şehir halkından bir şahsın mahza Allah adına, malının bir bölümünü bir hedefe sarf edilmek üzere mülkiyetinden çıkarıp hapsedmesidir. Buradaki “habs” kavramı, vakıf gelirinin sürekliliği ve ebediliğini ifade eder. Vakfın gelir kaynağı (rakabesi) niyet edilen alana “vakfın ciheti” için sarf edilir.

4. Şehirde İlmî Hayat ve Talebelerin Barındırılması

İslam'da ilim tahsili belli bir sıra ve derece içinde farzıyet ifade eder. En başta İslami ilimler gelir. İslami ilimlerin başında da “*fıkah*”

¹⁴⁰ Söylemez, İslam Şehri, s. 26.

tahsili gelir.¹⁴¹ Fen ilimlerinde derinlik kazanmak ise şehir halkı üzerine “*farz-ı kifâye*”dir.

Bütün bu alanlarda ehl-i ilim ve irfan talebeleri yetiştirmek, Rasulullah’ın bizzat kurduğu “*ashâb-ı suffe*” ile müsellemler bir şer’î yoldur.

D. ŞEHİRDE TİCARİ HAYAT VE AHİLİK

Şehrin vücut bulup kurulmasında, sultanın (imamın), o mekânı şehir olarak resmi donanımına kavuşturması önem arzeder (ما مَصْرَه (السلطان فهو مصر)). Bir mekân şehirleşince artık orada Cuma Namazı ikame edilir. Ayrıca orada pazarlar kurulur ve diğer devlet daireleriyle sosyal kurumlar hayata geçirilir.¹⁴² Şehirde *açık* ve *kapalı* alışveriş merkezleri bulunur.

Taraflardan birisi Müslüman olduğu sürece, gayri meşru mal satımı helal olmaz. Savaş zamanında gayr-i müslim düşmana silah ve benzeri gibi düşmana fayda sağlayan, onu güçlendiren emtia satılamaz.¹⁴³ Şehrin tarifinde, “*Cuma Namazının ikamesi*” ile “*bâzâr*” kurulması önemli ölçüdür.

Şehirde bedesten kapalı, çarşı ise açık alışveriş merkezleridir. Çarşılar sük (السوق) adıyla anılır. Mesela, Demirciler çarşısı (سوق الحدادين), Dokumacılar çarşısı (سوق البزازين), Ayakkabıcılar çarşısı (سوق السراجين), İpekçiler çarşısı (سوق الحرّازين), Tatlıcılar, Şıracılar çarşısı (سوق الطحّانين) Sirkeçiler çarşısı (سوق الحلالين), Tahıl ve un çarşısı (سوق السويك), Kâğıtçılar-Kitapçılar çarşısı (سوق الورّاقين), Attarlar çarşısı (سوق)

¹⁴¹ Ahteri, “*Câmiu’l-Mesâil*”, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazmabağışlar, no: 339, varak no: 52-55.

¹⁴² Serahsî, “*el-Mebûsât*”, II, 23; ayrıca bk. DOĞRU, Halime, “*XVIII. Yüzyıla Kadar Osmanlı Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Görüntüsü*”, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 1995.

¹⁴³ el-Mevsilî, s.448-448.

(العطارين), Sebze-Meyve çarşısı (سوق البقالين), Kasaplar çarşısı (سوق الجزارين), Tavuk-hindi çarşısı (سوق الدجاج), Evcil hayvanlar çarşısı (سوق السنانير) Sarraflar çarşısı (سوق الصرافين) gibi çarşılar şehir halkının ihtiyaçlarını İslam fıkıh esaslarına göre gideren ticari merkezleridir.

Meşru mal iktisabı ve meşru işlemler ticari hayatın yegâne hedefi olarak ifade edilebilir. Şehirde gayrimeşru işlemlere yer verilmez. Sadece zimmîler ve diğer gayrimüslim gruplar kendi aralarında, faiz (الربا), domuz eti (لحم الخنزير), lâşe (الميتة), içki (الخمير), gibi Müslümanlara haram ve yasak olan işlemleri yapabilirler. Zira İslami hükümleri yaşamaktan sorumlu değildirler. İslami hükümleri yaşamakla görevli olanlar sadece Müslümanlardır. Bu itibarla gayrimeşru işlemler erdemli şehir halkında yer bulmaz.

İdeal İslam şehrindeki uygulamalar, aslında İslami hükümlerin gereğini yerine getirmektir. Böylece şehrin manevi ve ekonomik hayattaki görüntüsü aşağıdaki gibi özetlenebilir.

1. Şehirde riba ve ribevi işlemler olmaz

İmam Ebû Yûsuf'a göre, faizli işlemler harbî ile Müslüman arasında da meşruiyet kazanamaz. Haksız kazanç olma özelliğini muhafaza ettiğinden hukuki geçerliliği olmaz.¹⁴⁴ Maliki, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri de İmam Ebû Yûsuf'un içtihadı ile aynı görüşe sahiptirler. Yani, bir Müslüman, faiz anlaşması yapsa bile, karşı taraftan

¹⁴⁴ Malik, Müdevvene, I-VI, Mısır, 1323, IV, 271; Şâfiî, el-Umm, VII, 326; Serahsi, el-Mebcut, X, 28-95; XIV, 56-57; Şerhu's-Siyer, IV, 1309, 1410, 1486; Kâsânî, el-Bedâi', V, 192-193; İbnu'l-Hümmam, Fethu'l-Kadir, VI, 177-178; İbn Hazm, el-Muhallâ, VIII, 514-515; Akgündüz, Eski Anayasa Hukukumuz ve İslam Anayasası, s. 125, 152-153.

bunu alamaz.¹⁴⁵ Zira bu konudaki nasların ifadeleri mutlak ve umumdur.¹⁴⁶

İslam Borçlar Hukukunda, geri ödeme yükümlülüğü doğuran, faili iade borcu altına sokan haksız iktisap ve sebepsiz zenginleşmelerin başında riba gelmektedir.¹⁴⁷ Ribâ (faiz = الرِّبَا), İslam Borçlar Hukukunda, kuruluşu meşrû olmayan ve borç doğurmayan,¹⁴⁸ işlemlerden birisidir. Kim böyle bir işlem yaparsa, aldığını gerçek sahibine iade eder.¹⁴⁹ Çünkü Kitâb¹⁵⁰ ve Sünnet ribayı men etmektedir.¹⁵¹ İslam Hukukunda, karşılıksız kazanç getiren bütün işlemler, merdûddur.¹⁵²

Serahsî, riba yasağının, Müslümanla harbî arasında sariyelme¹⁵³ olduğu ve bu yasağın Mekke'nin fethinden sonra da uygulanması gereğine vurgu yapar.¹⁵³

2. Şehirde rüşvet, ihtilas, kumar, bahis oyunları ve büyüclük yoluyla gelir sağlamak meşru değildir

Rüşvet (الرِّشْوَة), mevki ve makamını kullanarak normal yoldan ifâ edeceği bir kamu hizmeti karşılığında başkasından haksız olarak alınan mal ve servete denir. Rüşvet alma fiili ise *irtişâ* (الارتشاء)

¹⁴⁵ İbn Kudame, el-Muğni, IV, 162-163; Ebû Yûsuf, er-Reddu ala Siyeri'l-Evzâi, s. S. 96-97; Serahsi, el-Mebcut, XIV, 56; Kâsânî, el-Bedâi', V, 192; İbnu'l-Hümam, Fethu'l-Kadîr, VI, 177; Zuhaylî, el-Fikhu'l-İslâmî, IV, 182.

¹⁴⁶ Serahsi, el-Mebcut, X, 95; XIV, 56-58; Kâsânî, el-Bedâi', V, 192; VII, 132; İbn Kudame, el-Muğni, IV, 163; Özel, İslam Hukukunda Ülke Kavramı, s. 163.

¹⁴⁷ Ansay, Sabri Şakir, Hukuk Tarihinde İslam Hukuku, Turan Kitabevi, Ankara, 2002, s. 129.

¹⁴⁸ Ribâ, başta Bakara, 2/275 ayeti olmak üzere, Al-i İmran, 3/130, Nisa, 4/161 ve Rum, 30/39. ayetleriyle kesin olarak nehyedilmiştir. Ayrıca bk. Müslim, Mûsâkât, 14, 19.

¹⁴⁹ Kurtoğlu, 198-205.

¹⁵⁰ Bakara, 275.

¹⁵¹ Buhârî, Buyû', 24-26.

¹⁵² Gözübenli, *Faiz Problemleri*, 10-16.

¹⁵³ Serahsî, el-Mebcut, X, 28.

kelimesiyle ifade edilir. Rüşvet almanın ve vermenin yasak oluşu nass ile sabittir.¹⁵⁴ Rüşvet almak rüşvet vermek, dolandırıcılık yapmak gibi haksız fiiller sonucu sağlanan mal iktisabının, böyle bir haksız fiili irtikab eden faile geri ödeme borcu yükleyeceği, “*küllî fıkah kâideleri*” ibarelerinde haksız fiil olarak düzenlenmiştir.¹⁵⁵

Kapkaççılık (اللس السريع), yankesicilik (النشل) fiillerinde olduğu gibi, kamu malını aşırma (الغول) ve millî serveti zimmete geçirme (اختلاس) gibi fiillerden her biri haksız iktisabı ifade eder. Bütün bunlar borç doğuran haksız iktisap şekilleridir.

Kumar (القمار), iki veya daha fazla şahsın bir araya gelerek, aralarındaki gayr-i meşrû ittifak gereği birinin diğerinden mal iktisabına imkân veren bir işlemdir.

Bahis oyunları, iki veya daha çok şahsın, kendi dışlarında gelişen bir yarış ve benzeri etkinliklerde, kazanacak taraf üzerine yaptıkları tahmin neticesinde ortaya konan malı (الرهان) elde etmeye yönelik bir haksız iktisap şeklidir.

Büyücülük yapmak (السحر), büyü çözmek, fal bakmak gibi nasslara ters işlemler sonucu kazanılan servet de haksız iktisap şekline dâhildir. Sihir öğrenilmesi ve öğretilmesinin haram olduğu konusunda müctehitlerin ittifakı vardır.¹⁵⁶ Bu fiilleri itiyad haline getirenlere aynı zamanda tazir cezası verilir.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Bakara, 2/188; Tirmizi, Ahkâm, 9; Ebu Davud, Akdıye, 4; İbn Mace, Ahkam, 2; Ahmed b. Hanbel, V, 279.

¹⁵⁵ Mecelle, md. 34, 35; Küllî Kâideler (el-Kâvâidu'l-Küllîyye), 33 (ما حرم أخذ حرم (إعطاه), 34 (ما حرم فعله حرم طلبه)). Ayrıca bk. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, 215, 217.

¹⁵⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 67; ww.farukbeser.com/tr/cevapoku.asp.

¹⁵⁷ Bilmen, *İstılâhât-I Fikhiyye*, III, 316-217.

3. Şehirde aldatma/ğabn ve ihtikâr meşru değildir

Aslen haram ve gayrimeşru olan şeylerin satımı, mesela, içki (الخمير), domuz (الخنزير) ve domuz eti (لحم الخنزير), lâşe ve murdar hayvan (الميتة), ve akmiş kan (الدم المفسوح) gibi şer'an menhiyyun anı olan,¹⁵⁸ eşyanın satımı haramdır, hukuken batıldır, hiçbir sonuç doğurmaz.

İslam hukukunda, “vaatlere, konuları ve talik oldukları şartlara göre riayet edilmesi gerekir”,¹⁵⁹ “zarar giderilir”,¹⁶⁰ “tazmin ve ödeme faydalanana aittir”,¹⁶¹ “ücret ile tazmin bir araya gelmez”,¹⁶² “ödeme menfaate mukabildir”,¹⁶³ “nimet külfete göredir”,¹⁶⁴ kaide ve prensiplerini esas almıştır.

Bir şahsın veya ticaret ehlinin ihtikâr yapması, yani elindeki ticari malı halkın ihtiyacı olduğu halde daha yüksek menfaat amacıyla gizlemesi meşru bir hak değildir.¹⁶⁵ İmam Ebu Yusuf'a göre karaborsacılık yapan şahsın bu hareketine el konur ve elindeki malı piyasaya sürmesi sağlanır.¹⁶⁶ Rasulüllah, karaborsacılığı lanetlemektedir.¹⁶⁷

4. Şehirde teassüf olmaz

Teassüf (التعسف), hakkın suiistimal edilmesini ifade eder. Bir kimse mevcut hakkını başkasına zarar verecek şekilde kullanırsa, bu

¹⁵⁸ Şa'ban, Zekiyuddin, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Menşuratu Câmiati Kanyunus, Bingazi, 1995, s. 237-238.

¹⁵⁹ (المواعيد باكتساب صور التعليق تكون لازمة), bk. Mecelle, md. 83.

¹⁶⁰ (الضرر يزال), bk. Mecelle, md. 19, Feydullah, s. 159.

¹⁶¹ (الخراج بالضمنان), bk. Mecelle, md. 84.

¹⁶² (الأجر والضمنان لا يجتمعان), bk. Mecelle, md. 85.

¹⁶³ (العزم بالغنم), bk. Mecelle, md. 86.

¹⁶⁴ (النقمة بقدر النعمة), bk. Mecelle, md. 87.

¹⁶⁵ Kâsânî, el-Bedâi, V, 129, 232; Bilmen, *İstılahat-ı Fıkhîyye Kamusu*, VI, 123; Türk Hukuk Lügatı, s. 151.

¹⁶⁶ Kâsânî, el-Bedâi, IV, 308, V, 129; Bilmen, *İstılahat-ı Fıkhîyye Kamusu*, VI, 123; Kelebek, *İslam Borçlar Hukuku ve Ebu Yusuf'un Öncelikleri*, s. 245-247.

¹⁶⁷ İbn Mace, *Ticaret*, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 33.

hakkını kaybedeceği gibi, verdiği zararı tazminle karşı karşıya da gelebilir.¹⁶⁸

Mürur hakkı (حق المرور) ile mesil hakkı (حق المسيل), yani, başkasıya ait araziden geçme hakkı ile başkasına ait araziden su geçirme hakkı daha öncelikli hak olduğundan, bir kimse kendi arazisi üzerindeki hakkını kullanarak “mürur” ve “mesil” imkânı vermese, bu fiilinden men edilir.¹⁶⁹ Bir bâyî (bakkal, petrol ofisi), müşterilerden bazılarına satım yapmayarak onları mağdur etme hakkına sahip değildir.¹⁷⁰

5. Şehirde ıskat-ı cenin ve benzeri haksız fiile yer verilmez

İslam, can güvenliğini ve şahıs dokunulmazlığını ana rahminde başlatır. Ana rahminde teşekkülü başlayan bir cenin, annenin ölümüne sebebiyet vermesi tıbben sabit olmadıkça yok edilemez.¹⁷¹

Nitekim Hz. Ömer, şarkıcı bir kadını sorgulamak üzere huzuruna çağırdığında, kadın korusundan çocuğunu düşürünce, konuyu Hz. Ali’ye tahkik ettirdi. Hz. Ali, ğurre ödemesine karar verdi. Hz. Ömer bu karara uydu ve ğurreyi ödedi.¹⁷² Cenin devresindeki sabîyi, hiçbir meşru sebep yokken kürtaj (التجريف) edip alan da aynı şekilde ğurre tazmin edecektir.¹⁷³

Bir ceninin diyeti (الغرة), büyüklerin diyetinin onda biri kadar bir tazminat bedelidir.¹⁷⁴ Ebû Yûsuf’a göre, ceninin ıskatına sebep olan şahıs, ğurre ödemesinin yanında, anneye verdiği bedenî zararı da tazmin

¹⁶⁸ İbn Abdîrrâfi, ebu İshak İbrahim b. Hasen (733/1332), Muînu’l-Hukkâm ale’l-Kadâyâ ve’l-Ahkam, (nşr. Muhammed Kasım b. Ayyad), I-II, Beyrut, 1989, II, 785.

¹⁶⁹ Ebû Yûsuf, el-Harâc, s.106; Malik, Muvatta, akdiye, 25.

¹⁷⁰ Saymen, Ferit H., “Akit Yapmak Hakkının Suiistimali”, İÜHFM, SAYI: 7, İstanbul, 1941, s. 541-563; Köse, s. 250.

¹⁷¹ Bilmen, Istilâhât-ı Fikhiyye-ı Fikhiyye, III, 149.

¹⁷² İbnKudame, el-Muğni, VII, 833.

¹⁷³ Feydullah, ed-Damân, s. 153.

¹⁷⁴ Bilmen, Istilâhât-ı Fikhiyye-ı Fikhiyye, III, 150; Feydullah, ed-Damân, s. 154.

etmek zorundadır.¹⁷⁵ İskat-ı cenin diyetinin (ğurre) lehdarı annedir.¹⁷⁶ Anne kasıtlı olarak hamlini vazetse, kendisi ğurre öder. Hamile bir kadın katledilse, maktulenin diyeti yanında, karnındaki cenin için de ğurre ödenir.¹⁷⁷

6. Şehirde organ kaçakçılığı olmaz

Gerek küçük yaşataki akli ermeyen sabiler, gerekse büyüklerin organlarını hileli yollardan ele geçirmek ve satmak suretiyle verilen zararlar, tazmin edilmesi gereken insan canına yönelik kasıtlı davranışlardır. Eğer organı alınan şahsın ölümüne sebep olunduysa, diyet, sadece organı alındıysa, erş ve erş-i elem gibi tazminatların yanında, ayrıca ta'zir cezası verilebilir.

7. Şehirde insan ticareti cinsel istismara yer verilemez

İnsan, mükerrem ve muhterem bir varlık olarak yaratılmıştır. İnsanın satılması, kötü muameleyle maruz bırakılması haramdır, batıldır.¹⁷⁸ Hatta insan ticaretini itiyat haline getiren kişilerin, taziren katline kadar düşünülen zecri tedbirler ve değişik caydırıcı tazir cezalarına çarptırılmaları söz konusudur.¹⁷⁹ Şehirde cinsi hayat nişan ve nikâh sistemiyle korunur.

Anlaşmayı bozmak, hilye, tezvîr, tuzak kurmak, silahla tehdit, eza, cefa ve diğer kusurlu davranışlarla şahsa verilen zararlar tazir suçu kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁸⁰ Her haksız fiilde, aynı zamanda

¹⁷⁵ Bilmen, İstulâhât-ı Fıkhiyye-ı Fıkhiyye, III, 151.

¹⁷⁶ Bilmen, İstulâhât-ı Fıkhiyye-ı Fıkhiyye, III, 153.

¹⁷⁷ Bilmen, İstulâhât-ı Fıkhiyye-ı Fıkhiyye, III, 155.

¹⁷⁸ Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed, Metnu'l-Kudûrî, Mektebetu ve Matbaatu Muhammed Ali Sabîh ve Evlâduh, Mısır, 1384/1965, s. 45.

¹⁷⁹ Bilmen, İstulâhât-ı Fıkhiyye, III, 315, 320-321.

¹⁸⁰ Bilmen, İstulâhât-ı Fıkhiyye, III, 318.

Allah'a karşı işlenmiş bir günah olduğu, bazı İslam Hukukçuları tarafından dile getirilmiştir.¹⁸¹

8. Şehirde hırsızlık gasp her tür bahis oyunları ve kumara yer verilmez

Can ve ırz güvenliğinde olduğu gibi, malı korumak da şehrin olmazsa olmazıdır.¹⁸² Sadece dâruharpte mal emniyeti yoktur.¹⁸³ Hırsızlık fiili dâruislamda, bir İslam şehirde irtikâp edilmişse, sarik dâruharbe kaçmış olsa bile had cezasından kurtulamaz.¹⁸⁴

9. Şehirde gayrimeşru satım şekilleri ve ihtikâr kabul edilemez

Şehirde serbest piyasa hâkimdir. Bir satım akdinde, Müslümanlar arasındaki satım ile taraflardan birisi Müslüman olduğunda, satımın İslam meşruiyetine göre yapılması gerekir. Mesela içki ve domuz eti gibi satımı meşru olmayan mebilerin, gayrimüslim vatandaşlar arasında satımı serbest iken, taraflardan birisi Müslüman olduğunda satımı batıldır, sonuç doğurmaz.

Şehirde Cuma namazı saatinde alış verişler durdurulur.¹⁸⁵ Ayrıca ihtikâr yapılmaz. Halk ihtiyacı olan malı rahatça satın alabilecek hakka sahip kılınır.

¹⁸¹ Kâsânî, el-Bedâî', VII, 33; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadîr, IV, 12; Üdeh, et-Teşrû'l-Cinâî, I, 99-100.

¹⁸² İbn Âbidîn, Reddu'l-Muhtar, III, 3008; Turnagil, Ahmet Reşid, İslamiyet ve Milletler Hukuku, Sebil Yayınları, İstanbul, 1977, 218.

¹⁸³ Turnagil, İslamiyet ve Milletler Hukuku, s. 218; Çelik, Mustafa, Dâru'l-Harb Fıkhu, Ölçü Yayınları, İstanbul, 1988, 70.

¹⁸⁴ Kâsânî, el-Bedâî', VII, 131; İbn Kudame, el-Muğnî, X, 221.

¹⁸⁵ Cuma, 9; Serahsî, el-Mebsût, II, 21; Kelebek, İslam Borçlar Hukuku, s.244-245.

10. Şehirde fıkhen gayrimeşru batıl haram ve fasid olan davranışlara yer verilmez

Medeni bir yerleşim birimi olarak erdem ve fazilet üzere kurulan şehrin yönetimi, halkın can ve mal güvenliğini, ruh ve beden sağlığını korumak için gerekli tedbirleri almak zorundadır.¹⁸⁶ Bu itibarla şehirde zina, içki ve iştret mekânları kurulamaz. Sadece gayrimüslim zimmî vatandaşlar, Müslüman gençliğin ahlakını bozmayacak şekilde kendi mahallerinde domuz eti ve içki gibi iştretleri yapabilirler.

Şehrin fiziki güzelliği, estetik yapısı ve sanat eserleri daima Allah inancı ve tevhid esaslarına göredir.¹⁸⁷ Şehirde fasıkların yaydığı haberlere inanılmaz,¹⁸⁸ adil olmayan, namazsızların ve kazif iftirasından ceza alanların şahitlikleri kabul edilmez.¹⁸⁹

SONUÇ

Makale, Müslümanların İslam *itikad*, *amel* ve *ahlak* esasları üzerine kurdukları şehrin “*fikhî temelleri*” üzerinde duruyor. İdeal İslam şehrinin fiziki görüntüsünden, günlük yaşama şekline kadar bütün beşeri aktivitelerinde fikhî uyum içinde bir yapıya sahip olduğunu, bunun yaşama biçimi olduğunu vermeye çalışıyor. Medine’de ilk örneği verilen İdeal İslam Şehrinin tarihi süreç içindeki gelişimine işaret ediliyor.

¹⁸⁶ Mâverdî, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb (450/1056), “*el-Ahkâmu’s-Sultâniyye ve’l-Vilâyâtü’t-Dîniyye*”, (thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî), Mektebetu İbn Kuteybe, Kuveyt 1409/1989, s. 285-314.

¹⁸⁷ Hicabi Gülcen, “*Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları Tarihi*”, Emin Yayınları, Bursa 2011, s.13.

¹⁸⁸ Hucurât, 49/6.

¹⁸⁹ Mevsilî, s. 270, 427, 432, 436, 461, 454.

Kur'ân-ı Kerîm'in tarihi süreç içinde yerleşim merkezlerindeki yaşama biçimi ve toplumların tevhid ilkelerine bağlı kalmalarına ilişkin ayetleri ışığında şehre lahuti bir bakış yapılıyor. Göklerdeki "beyt-i ma'mûr"un yeryüzündeki izdüşümü gibi kurulması ve hayat sürmesi gereken şehrin, gönderilen elçiler tarafından insanlığa iletiildiği, buna karşılık şehir halkından bir grup öncülüğünde şehir hayatının vahiyden saptığına ilişkin Ayetlerden örnekler veriliyor. İbrâhim, Nûh, Sâlih, Lût, Şua'yb, Mûsâ, İsâ Peygamberlerin kavimleri tarafından karşılaştıkları zorluklara işaret eden Âyetlere atıfta bulunuluyor. Özellikle ahlâkî bozulma ve meşru yaşama biçimine karşı gayrimeşru densizliklerin toplumların bela ve helakına sebep olduğunu bildiren örneklere yer veriliyor. En son Peygamber Muhammed Aleyhisselama karşı Mekke müşriklerinin düzenledikleri suikast ve Mekke'den uzaklaştırılmaları sonucu Medîne'yi örnek şehir olarak imar ettiğine yer veriliyor. İdeal İslam Şehrinin fikhî özelliklerinin, Kur'an'ın işaret ettiği bu tarihi beyan ışığında geliştiğine yer veriliyor.

Şehirlerin iki ana kategoriye ayrıldığını, erdemli şehrin (ülkenin) İslam esaslarına göre idare edilirken, câhilî şehrin (gayrimüslim ülkenin) kendi inanç esaslarına göre idare edildiğine işaret ediyor. Kutsal şehirlerin bütün Müslümanlara emanet olduğu, muhafaza ve müdafaada öncelik taşıdığı belirtiliyor. Şâfîilerin ilginç bir içtihadına, dâru'l-İslama dâhil olan bir İslam Şehrinin ebediyen dâru'l-küfre dönüştürülemeyeceği düşüncelerine işaret ediyor.

Şehrin idari, adli, mahalli, mimari ve ticari hayatının fıkıh esaslarına göre düzenlendiği, şehir halkı arasındaki bütün ihtilafların kâdî ve müftî tarafından çözüme kavuşturulacağına dikkat çekiyor.

Bununla beraber, şehrin gayrimüslim ahalisinin kendi inançlarının gereğini serbestçe yerine getirebileceklerine yer veriyor.

Şehirdeki sosyal hayat ve beşeri ahengin dini ve sosyal aktiviteler çerçevesinde normal seyrinde aktığı, muhalif davranışlar karşısında, idari, yargısal ve hısbe kurumunun devreye gireceği ifade ediliyor.

Şehirde gayrimüslim vatandaşlara tam bir özgürlük ve asli vatandaşlık statüsü verildiği, şehir halkına karşı asparagas haber yayılamayacağı, fesad işletmelere ve davranışlara hiç bir alanda fırsat tanınmayacağına dikkat çekiliyor.

İdeal İslam şehirinde güven ortamı ve şehir halkının ibadetlerini özgürce yapmalarının yanında, şehir güvenliğine ve halk sağlığına büyük hassasiyet gösterildiği inceleniyor.

Makale olandan ziyade olması gereken erdemli şehrin fikhî ölçülerine dikkat çekmek istiyor. Yeryüzünde üç kutsal şehir olduğu, bunlardan birincil derecede Mekke, sonra Medine sonra da Kudüs şehirleri olduğu, bu şehirlere salt ibadet niyetiyle seferler düzenlemenin hayırlı amel olduğu, bu şehirlerin korunması ve güvenliklerinin öncelik arz ettiği vurgulanıyor. Özellikle Mekke ve Medine şehirlerinin “harem” bölgesine ancak Müslüman olan kişilerin girebileceği ölçülerine yer veriliyor.

Bu çalışmada, örnek olarak başvuru iki İslam Fakîhi İbn Rüşd ve Serahsî’ye atıflarda bulunuldu. İmam Serahsî’nin şehrin konumuna daha özenli olduğu görüldü. İmam Serahsî, çeşitli vesilelerle şehrin kuruluşu, sosyal düzeni, sosyal aktivitesi, hukuki ve teabbüdî fonksiyonları, yönetimi, korunması, temizliği, sağlığı ve yerleşim mekânı gibi özelliklerine ait hukuki ölçütlere yer veriyor. Buna karşılık,

Serahsî'den bir asır sonra İslam'ın ulaştığı ve şehirler kurduğu en batı ucu Endülüs'te yetişen ve Mâlikî hukuk okulunun önde gelen bilgelerinden birisi olan İbn Rüşd'ün şehir konusunda belirleyici atıflara fazla yer vermediği dikkat çekmektedir.

Ancak, her iki İslam hukuk bilgini, özellikle Cuma ve Bayram namazları ile uluslararası ilişkilerde “imâm ve görevleri” konusunda şehrin fonksiyonel yapısına atıfta bulunmaktadırlar. Makale bu her iki fakihin görüşlerine ve şehrin işlevsel yapısına olan katkılarına yer vermeye çalışıyor.

Bu çalışmanın, İslam Hukuk araştırmacılarının İslam'ın temel değerler sisteminin güncellenmesine yönelik çabalarına yeni bir katkı yapması umulur.

KAYNAKÇA

- el-A'clûnî, İsmail b. Muhammed (1162), “*Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*”, Mektebetu'l-Kudsî, I- II, Kahire 1351.
- Ahterî, Mustafa b. Şemsuddin (968), “*Câmiu'l-Mesâil*”, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıçalipaşa, No: 339, Varak No: 40-42.
- Ahterî , “*Câmiu'l-Mesâil*”, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Nüshası, Nu: 2471, Vr. 305.
- Ahterî , “*Câmiu'l-Mesâil*”, Thk. Mustafa Kelebek, Ravza Yayınları, İstanbul 2016.
- Akşit, M. Cevat, “*İslam Ceza Hukuku Ve İnsanı Esasları*”, İstanbul 1976.
- Aliağaoğlu, Alpaslan-Abdullah Uğur, “*Osmanlı Şehri*”, SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Ağustos 2016, Sayı: 38, S. 203-226.

- Aliyyu'l-Kari, “*Şerhu Müsnedi'l-İmam Ebî Hanîfe*”, el-Matbaatu'l-Müvtebai, Delhi 1312.
- Ali b. Ebi Talib (Kerremallahu Veche, “*Nehcu'l-Belâğa*”, (Trc. Kadir Çelik), Fecr Yayınları.
- Alkan, Ayten, “*20. Yüzyılda Kent Ve Kentsel Düşünce*”, “*20. Yüzyıl Kenti*”, Haz. Bülent Duru Ve Ayten Alkan, İmge Yayınları, İstanbul 2002.
- Andre Mikuel, “*İslam Ve Medeniyeti*”, (Terc. A. Fidan, H. Menteş), I-II, İstanbul 1991, I, 154.
- Ansay, Sabri Şakir, “*Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*”, Turan Kitabevi, Ankara 2002.
- Arseven, Celâl Esad, “*Türk Sanatı*”, İstanbul 1970.
- Avad, Ahmed İdrîs, “*ed-Diyetu Beyne'l-Ukûbe ve't-Ta'vid Fi'l-Fıkhi'l-İslâmî el-Mukâren*”, Beyrut, 1986.
- Ayvansarâyî Hüseyin Efendi, “*Hadîkatü'l-Cevâmi*”, İstanbul 1281.
- Ayverdi, İlhan, “*Misalli Büyük Türkçe Sözlük*”, Kubbealtı Yayınları, İstanbul 2005.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı, “*Gelibolu Azebler Namazgâhi*”, *Osmanlı Mi'mârisinde Çelebi Ve I. Sultan Murad Devri*, İstanbul 1972, s. 166-168.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı, “*Namazgâh*”, *Osmanlı Mi'mârisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri*, İstanbul 1972.
- Bal, Hüseyin, “*Kent Sosyolojisi*”, Turhan Kitabevi, Ankara 1999.
- el-Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Cabir El-Bağdadi, “*Fütûhu'l-Büldân*”, Matbaatu Mevsuati Mısr, Mısr 1319/1901.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, “*Hukuku İslâmiyye Istulâhât-I Fıkhhiyye Kâmusu*”, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1970.

- Cansever, Turgut , “İslam'da Şehir Ve Mimari”, Timaş Yayınları, İstanbul 2006.
- Cezar, Mustafa, “Türkler Ve Şehirleri”, İslam Geleneğinden Günümüze Şehir Ve Yerel Yönetimler I, İstanbul 1996.
- Çiftçi, Mehdi, “Süleymaniye Dârulhadisi”, Kitabevi, İstanbul, Ty.
- Demirci, Mustafa, “İslamda Şehir Ve Şehrin Sosyal Dinamikleri”, “İstem”, Yıl:1, Sayı: 2, 2003.
- Doğru, Halime, “XVIII. Yüzyıla Kadar Osmanlı Kentlerinin Sosyal Ve Ekonomik Görüntüsü”, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 1995.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit (150/767), “Müsnedu'l-İmam Ebî Hanîfe (el-Müsned)”, Thk. Safvet es-Seka, Beyrut, Ts.
- Ebu Nasr el-Fârâbî, “Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdile Ve Mudâtihâ”, (Tahkik: Dr. Ali Bû Melham), Dâru'l-Kütübi'l-Hilâl, Lübnan 1995.
- Ergin, Osman Nuri, “Türkiyede Şehirciliğin Tarihi İnkişafı”, İstanbul 1936.
- Ergin, Osman Nuri, “Mecelle-i Umur-ı Belediyye”, İstanbul 1330-1338.
- Fayda, Mustafa, “İslam Dünyasındaki İlk Şehir Tarihleri ve İbn Şebbe'nin Medinei Münevvere Tarihi”, AÜİFD, XXVIII, Ankara 1986, s. 167.
- Feydullah, Muhammed Fevzi, “el-Mezâhibu'l-Fıkhiyye”, Mektebetu'l-Beyrut, Kuveyt 1985.
- Feydullah, Muhammed Fevzi, “el-İctihâd Fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye”, Mektebetu Dari't-Türas, Kuveyt 1404/1984.
- Feydullah, Muhammed Fevzi, “Nazariyyetu'd-Daman fi'l-Fıkhi'l-İslâmîyyi'l-Amm”, Mektebetu Dari't-Türas, Kuveyt 1406/1986.

- Genim, M. Sinan, "*Mihraplı ve Minberli Namazgâhlara Bir Örnek*", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Yıllığı*, VI, İstanbul 1976.
- Göney, Süha, "*Şehir Coğrafyası I*", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1995.
- Gözübenli, Beşir, "*Günümüz Faiz Problemleri İslamda Faiz Yasağı ve Para Borçlanmalarında Faiz, (Faiz Problemleri)*", *AÜİFY*, Erzurum 1994.
- el-Habûti, Ali Husnî, "*Târîhu'l-Ka'be*", Dârü'l-Ceyl, Beyrut Ty.
- Halil İbrahim Molla Hatır, "*Fedâilü'l-Medineti'l-Münevvera*", I-III, Müessesetu Ulumi'l-Kur'an, 1993.
- Hamidullah, Muhammed, "*İslam Devlet İdaresi*", (çvr. Kemal Kuşçu), Nur Yayınları, Ankara 1979.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Omer b. Abdilaziz ed-Dımaşkî el-Hanefî (1252/1836), "*Reddu'l-Muhtâr Alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*", I-V, Bulak 1272.
- İbn Batûta (778/1377), "*Mühezzeb Rihleti İbn Batûta (Tuhfetu'n-Nazzâr fi Ğarâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr)*", I-II, el-Matbaatu'l-Emîriye, Bulak, Kahire 1939.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed(808/1406), "*Mukaddime*", I-III, (çvr. Zakir Kadirî Ugan), MEB Basımevi, İstanbul 1968, I.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelüsi (456/1064), "*el-Ahkâm fi Usûli'l-Ahkâm*", I-VIII, nşr. Zekeriya Ali Yûsuf, Kahire, Ts.

- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Ebî Ömer Muhammed el-Makdisî el-Cemmâilî (620/1223), “*el-Muğnî*”, Dâru’l-Fikr, I-XII, Beyrut 1412/1992.
- İbn Rüşd, Ebu’l-Velîd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî (595/1199), “*Bidâyetu’l-Müctehid ve Nihâyetu’l-Muktesid*”, I-II, Dâru’l-Ma’rife 1402/1982.
- İsevî, Ahmed, “*Nazariyyetu’t-Teassüf fi İsti’mâli’l-Hak fi’l-Fikhi’l-İslâmî*”, Mecelletu’l-Ulumi’l-Kanuniyye ve’l-İktisadiyye, I/5, Kahire 1963.
- Kallek, Cengiz, “Hisbe”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 133-143.
- Karaman, Hayreddin, “*Anahatlarıyla İslam Hukuku*”, (İslam Hukuku), Ensâr Neşriyât, İstanbul 2006.
- el-Kâsânî, Alauddin (587), “*Bed’aiu’s-Sanâi’ fi Tertîbi’s-Şerâi*”, I-VII, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, Ty.
- Kelebek, Mustafa, “*İslam Borçlar Hukuku*”, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014.
- Keleş, Ruşen, “*Kentbilim İlkeleri*”, Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara 1976.
- Konyalı, İbrahim Hakkı Konyalı, “*Âbideleri ve Kitâbeleri İle Konya Tarihi*”, Konya 1964
- Köse, Saffet, “*İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası*”, İHAD, Sayı: 11, 2008.
- Kutluer, İlhan, “Şehir Kimdir”, “*İzlenim*”, İstanbul 1995, Sayı: XIXI.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, “Şehir”, *DİA*, cilt: 38.
- Louis Hout, Jean-Jean-Paul Thalmann-Dominique Valbelle, “*Kentlerin Doğuşu*”, İmge Kitabevi, Ankara 2000.

- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb (450/1056), “*el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtu't-Dîniyye*”, (Thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî), Mektebetu İbn Kuteybe, Kuveyt 1409/1989.
- Mergînânî, Burhânüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî (563/), “*el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*”, I-IV, Dâru'l-Fârfûr, Dımışk 1427/2006.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud el-Mevsîlî (683h), “*el-Muhtâr*”, (Tahkik: Sâid Bekdâş), Dâru's-Sirâc - Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, el-Medinetu'l-Munevvera 1433/2012.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdillâh b. Ahmed (710), “*Kenzu'd-Dekâik*”, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, el-Medînetu'l-Munevvera 1432/2011.
- Oleg Grabar, “Şehirler ve Şehirliler”, (Terc. Salih Şimşek), “*İlim Ve Sanat*”, Ankara 1987, Sayı: 17.
- Ortaylı, İlber, “*Belediye*”, *DİA*, İstanbul 1992, V, 399.
- Özel, Ahmet, “*Dâru'l-İslâm Dâru'l-Harb İslam Hukukunda Ülke Kavramı*”, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Sadruşşeria, Abdullah b. Mesud el-Mahbûbî (747), “*Şerhu'l-Vikâye*”, I-V, Müessesetu'l-Verrâk, Amman 2006.
- Sahnûn, b. Abdisselam B. Saîd (240), “*el-Müdevvenetu'l-Kübrâ*”, I-IV, Kahire 1324.
- es-Semerkindî, Alauddin (539), “*Tuhfetu'l-Fukahâ*”, I-III, Daru't-Türâs, Kahire 1419/1998.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (483/1090), “*el-Mebsût*”, I-XXX, Çağrı Yayınları, İstanbul 1983.

- Söylemez, Mehmet Mahfuz, “*İslam Şehirleri*”, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, “*Bilimin Yitik Şehri Cündişapur*”, Ankara Okulu Yayınları, İstanbul 2015.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, “*Bedevilikten Hadariliğe Kufe*”, Ankara Okulu Yayınları, İstanbul 2015.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, “*Horasan’ın Bilim Merkezi Merv*”, Ankara Okulu Yayınları, İstanbul 2016.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (204/820), “*el-Umm*”, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Tanpınar, Ahmed Hamdi, “*Beş Şehir*”, Ankara 1960.
- Tümerkan, Sıddık, “*Türkiyede Belediyeler: Tarihi Gelişimi ve Bugünkü Durumu*”, İstanbul 1946.
- Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara 2011.
- Uğur, Abdullah -Alpaslan Aliağaoğlu, “*Şehir Coğrafyası*”, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2015.
- Ûdeh, Abdulkadir (1954), “*et-Teşrîu'l-Cinâi'l-İslâmî*”, Müessesetü'r-Risâle, I-II, Beyrut, 1415/1994.
- el-Umerî, “*Mesâliku'l-Ebsâr Fi'l-Memâlik ve'l-Emsâr*”, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, Kahire 1924.
- Wensinck, A. J. , "Musallâ", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, İstanbul 1979, s. 673-674.
- Yâkût el-Hamevî, “*Mu'cemu'l-Büldân*”, I-IV, Beyrut 1975.
- Yörükân, Ayda, “*Şehir Sosyolojisinin ve İnsan Ekolojisinin Teorik Temelleri*”, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2006.
- Zeydan, Abdülkerim, “*İslam Hukukuna Giriş*”, (çvr. Ali Şafak), İstanbul 1985.

EXTENDED SUMMARY
FIQH FEATURES OF THE IDEAL ISLAMIC CITY
(Example of Serahsi and Ibn Rushd)

This article focuses on the “fiqh foundations” of the city, which the Muslims built on the principles of Islamic custody, deeds and morals. From the physical image of the ideal Islamic city to the way of daily living, this paper tries to give that it has a structure in accordance with fiqh provisions in all its human activities and it is the way of living in the city of Islam. The development of the Ideal Islamic City, the first of which is in Madinah, is pointed out in this historical process.

Cities have been the subject of different sciences with their various features. In this article, the physical structure, administration and social texture of the city established and living in the Islamic civilization basin are discussed with its fiqh dimension. The physical system and the legal location of the administrative structure, social institutions, architectural structure, inn, Turkish bath, bedesten, imaret, madrasah and similar works formed under this system are included. Emphasis is placed on the positions of mosques in the city, the community, the connecting route to the people of the city, the adhan and minaret, the scientific location of the madrasahs, the roads that regulate the entrance and exit to the city, the zoning of the city's enclosure, the fortress and the existence of fiqh principles in the formation of all these structures.

In this respect, the connection between the main city and neighboring cities to which the city is connected is tried to be assessed in the light of road safety and fiqh dimensions.

In the light of the verses of the Qur'an about the way of living in the settlements and the adherence to the principles of monotheism, a sarcophagus view is made in the city. Examples are given from the Verses that the city, which is supposed to be built and lived like the projection of the "beyt-i ma'mûr" in the heavens, was transmitted to humanity by the envoys sent, but that the city life deviated from the revelation under the leadership of a group of people. It refers to the verses that point to the difficulties faced by the tribes of the Prophets, such as Shua'yb, Moses, etc. There are some examples that indicate the irrational irregularities against the way of moral corruption and legitimate life.

The Qur'an draws attention to the fact that the people of the city, if a society is found to be corrupted then the blame goes to loss of moral character of one person resulting in many more. In addition, declares that they have been destroyed because of the immoral life of the Lot tribe, which does not recognize the chastity rule. It states that they are the total cause of destruction and thus the destruction of the social deterioration caused due to the forbidden acts of homosexuality between men as it became as a Daily norm for them. Lastly, it is stated that the Meccan polytheist's constant efforts of planning and plotting to assassinate the Prophet resulted in the reconstruction of Madinah as a model city. It is stated that the fiqh features of the ideal Islamic City have been developed in the light of this historical declaration, which the Qur'an indicates.

While explaining the characteristics of the ideal Islamic city, its differences compared to other cities, the city marked in the work of the Islamic philosopher Fârâbî named "el-Medînetu'l-fâdile" was also

included. It was pointed out that the distinction here was used to express the fact that the cities were founded according to the beliefs and civilization characteristics of the societies, rather than the other cities. On the other hand, it was pointed out that the Islamic cities gave the freedom to live life at its fullest by embracing non-Muslim citizens without any exclusion, and this is imperative in terms of Islamic law. For example, the examples of the people of the city of book of People (ahl-e-kitab) drinking, Christians eating pork, and the fact that Muslim men could marry the women of the al-offah.

This article wants to figure out the measurements taken to the fiqh dimensions of the righteous city. It is emphasized that there are three holy cities on earth, Mecca, Madinah, then Jerusalem, it is a good deed to organize expeditions to these cities with the intention of worship, and their protection and security are prioritized. In particular, the “harem” area of the cities of Mecca and Medina are included in the measures that only Muslims can enter. In this study, reference was made to two Islamic Fakîhi İbn Rüşd and Serahsî, who were used as examples. It was seen that Imam Serahsi was more attentive to the city's location. Imam Serahsî gives more specific place to the legal criteria regarding the characteristics of the city such as its establishment, social order, social activity, legal and teabbud functions, management, protection, cleaning, health and settlement. On the other hand, it is noteworthy that Ibn Rushd, one of the leading sages of the Islamic law school, who grew up in Andalusia, one of the leading sages of the Islamic law school, reached a century after Serahsi established cities.

It is hoped that this study will make a new contribution to Islamic Law researchers' efforts to update the core values of Islam.

ONLY A DIALOGUE CAN SAVE US: THE DIALOGICAL CHARACTER OF HEIDEGGER'S CONCEPTION OF DESTINY (GESCHICK)

Research Article

Zeynep Münteha KOT TAN*

Article Received: 19.04.2020

Article Accepted: 18.06.2020

Abstract

The focus of this paper is Heidegger's approach to the question of destiny. That approach in one sense is in sharp contrast to the fatalist tradition, in another appears to presume ineluctability. This seemingly contradictory position can be reconciled with reference to Heideggerian terminology. Through an analysis of affined terms such as dialogue, truth, correctness, Dasein (there being), logos (Word), legein (speaking), fate, being-in-a-world, facticity, historical perception, historiography and disclosedness, the paper aims to utilize this possibility and discover "authentic destiny of man". The main questions dealt in this regard are what the nature of the force of destiny is, how far it extends and by virtue of what it pursues its course. By narrowing down the subject into the history of thought, something that can be tackled by Heidegger's works, the argument departed from Heideggerian way of doing philosophy: Establishing dialogue with the history. In order to reach a fair and tenable explanation for the validity and influence of such a method, necessary examples are cited throughout the article. The main finding that emerged from this research was that ambiguity as the common outcome of dialogues creates a space for the suspension of the customary meaning and acknowledgment of a whole new one. This space is where the paths of history change profoundly. This explanation model also let us to rethink thinker as the one who creates history, is sustained and also beset by it. Only thereby could we make sense of static and dynamic aspects of destiny together.

Keywords: Heidegger, destiny, dialogue, conversation, history, fate.

* Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, zeynepm@gwu.edu, ORCID: 0000-0002-6649-0503

Atıf için; Zeynep Münteha Kot Tan, "Only A Dialogue Can Save Us: The Dialogical Character of Heidegger's Conception of Destiny (Geschick)", *Journal of The Near East University Islamic Research Center* 6, sy. 1 (2020): 203-252, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2020.6.1.05>

Bizi Yalnızca Bir Diyalog Kurtarabilir: Heidegger'in Kader Kavramsallaştırmasının (Geschick) Diyalojik Karakteri

Öz

Bu makalenin merkezi Heidegger'in kader konusuna yaklaşımıdır. Bu yaklaşım bir taraftan kaderci gelenek ile bariz bir tezat arz ederken, diğer taraftan mukadderata teslim olmuş gözükən argümanlar içerir. Bu çelişik gibi duran iki durum terminolojik bir analizle daha makul bir düzleme kavuşabilir. Bu imkânı, diyalog, hakikat, doğruluk, Dasein, logos, konuşma, kader, dünya-içinde-varlık, olgusalılık, tarihsel idrak, historiografi ve varlığa açıklık gibi kavramlar üzerinden değerlendirmeyi hedefleyen bu çalışma, "insanın otantik kaderi"ni keşfetmeye çalıştı. Kaderin faaliyet alanı, hudutları ve işleyişi gibi meseleler bu minvalde ele alınırken çalışmanın sahası, Heideggerci külliyatın yani düşünce tarihinin sınırları içinde kaldı; böyle olunca temel çerçeveyi Heidegger'in doğru düşünme şekli olarak önerdiği "diyalog" çizdi. Peki, bu metot ne kadar geçerli veya ne kadar etkin? Bu sorunun kaçınılmaz olarak örnekler üzerinden ilerleyen cevabının ulaştığı en temel bulgu ise şu oldu: Tüm diyaloglar doğası gereği belirsizdir ve bu belirsizlik eski ve köhne anlamların yeni ve taze anlamlarla değiştirilmesine fırsat tanır. Bu fırsat kullanıldığında ise oradan bir kader doğar. Kaderi böyle izah edersek, düşünürün nasıl olup da kadere hem şekil verip, hem de onun tarafından kuşatılıp meftun edildiğine dair bir fikrimiz de olabilir. Kısacası yukarıda bahsi geçen çelişik durum, kaderin statik ve dinamik yönlerinin böyle bir izah modelinde açılmasıyla bir dereceye kadar aşılabilir.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, kader, diyalog, muhavere, tarih, yazgı.

INTRODUCTION

What would be the headlines that name the era we are living in? Who decides the way we think? How do we interpret the concepts that came down to us from different traditions of scholarship? Who decides the zeitgeist? Between various explanation models (causality, coincidence and destiny) address these and similar questions, contemporary German philosopher Martin Heidegger prefers to tie different components of history with the factor of destiny. As a central concept of medieval philosophy, destiny is usually associated to the proposition that "God is the cause of everything there is." According to

this, all events that have happened, happening or will happen foreordained by the will of God. Heidegger per contra, treats the subject outside the borders of theology and philosophy of religion and thus diverges from the beaten track. For him, destiny both in personal and national level is a matter of history of Being; therefore not a cosmic or divine power that manifests itself as a binding obligation that pervades human practice neither is a matter of dispensation. It is rather an objective process of appropriation. This article is an effort towards discovering the dynamics, structure and determinants of this process.

1. *Aletheic Structure of Destiny*

In the lecture he gave on Parmenides, Heidegger distinguishes two different words that have been used for truth: *veritas* and *aletheia*. Whereas the former means “correctness and validity,” the literal translation of the later is “un-concealedness.” Truth as *veritas*, comes with an opposition between correct-incorrect, valid-invalid poles.¹ On the other hand, the second notion, which Heidegger claims to be “as old as philosophy itself”² indicates that truth manifests itself as “conflict” *a natura*, provided that un-concealedness is “wrenched from concealment and is conflict with it.”³

With a general orientation toward the corpus of Heidegger, we easily become persuaded that “untruth belongs to the essence of truth”⁴,

¹ Martin Heidegger, *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. (Albany: State University of New York Press, 1996), 198-202.

² Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Translated by William McNeill and Nicholas Walker. (Indiana: Indiana University Press, 1995), 30.

³ Martin Heidegger, *Parmenides*. Translated by Andre Schuwer and Richard Rojcewicz (Indiana: Indiana University Press, 1992.), 26.

⁴ Martin Heidegger, *Being and Truth*. Translated by Gregory Fried and Richard Polt. (Indiana: Indiana University Press, 2010), 144.

a claim that can be reformulated as metaphysics and authentic thinking together permeates the primordial essence of truth. Some of the historical examples of such a reciprocity can be listed as following: (i) Subjectivity within which every being becomes an object determines an appropriate epoch in the history of being,⁵ just like “the advent and development of nihilism” that holds that there is no such thing as knowledge.⁶ (ii) Mythological thought is neither weakness of spirit,⁷ nor a primitive mode of consciousness incapable of attaining at philosophical level. It is instead, the factor that made early German Romanticism and a new mythology mentioned by Hegel in “The Oldest Systematic Programme of German Idealism” possible.⁸ (iii) The historical fact that meaning of Being is unresolved, inadequately formulated and forgotten⁹ as a result of metaphysical tradition has paved the way for *Being and Time* and let it reawaken an understanding for the question. This is so because the oblivion to the ontological difference was by no means the abandonment of thinking.¹⁰ (iv) After *Being and Time*, the burden of revealing the meaning of being is cast upon poets. Hölderlin, according to Heidegger declares that mission in

⁵ Martin Heidegger, "Hegel's Concept of Experience." In *Off the Beaten Track*, Edited by Julian Young and Kenneth Haynes, Translated by Julian Young and Kenneth Haynes. (New York: Cambridge University Press, 2002), 144.

⁶ Martin Heidegger, "Nietzsche's Word: God is Dead." In *Off the Beaten Track*, Edited by Julian Young and Kenneth Haynes, Translated by Julian Young and Kenneth Haynes. (New York: Cambridge University Press, 2002), 158.

⁷ Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by Richard Taft. (Indiana: Indiana University Press, 1997), 180.

⁸ Miguel Beistegui, *Heidegger & the Political: Dystopias*. (London: Routledge, 1998). 161

⁹ Heidegger, *Being and Time*, 19.

¹⁰ Martin Heidegger, "Anaximander's Saying." In *Off the Beaten Track*, Edited by Julian Young and Kenneth Haynes, Translated by Julian Young and Kenneth Haynes. (New York: Cambridge University Press, 2002), 275.

those verses: “But where danger is, grows / The Saving power also.” In other words, where the frenziedness of technology entrenches itself everywhere, it fosters the growth of the saving power which is poetry.¹¹

What is that binds objectivism to nihilism, mythology to speculative metaphysics, metaphysics to non-metaphysical thinking and danger to saving power? According to Heidegger, it is the destiny of Being that makes its way over beings in abrupt epochs of truth.¹² Epochs are counter-destiny of one another: “Night gives way to day, and the day to night, ... to darkness light is the counter destiny.” This reciprocity is also found in winter and summer, temper and calmness, sleep and waking, youth and age, birth and death, fame and disgrace, etc.¹³ From those examples we can confer that what binds them together and make one the counter-destiny of the other is not a power that transcends both, but this reciprocity *per se*. When looked that way, we can no longer call Greeks as a specific nation or civilization; they rather represent the dawn of destiny in which Being illuminates itself and its essence unfolds historically. Heidegger annotates, ancient Greece, scholastic thought, Enlightenment and modernity on the basis of basic movement of *aletheia*. When beings are illuminated; Being withdraws. The realm of error is established that way. But it is also how destiny holds the seeds of concealment of Being. “Without errancy, there would

¹¹ Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology." In *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Edited by William Lovitt, Translated by William Lovitt. (New York: Garland Publishing, 1977), 35.

¹² Heidegger, "Nietzsche's Word: God is Dead", 157.

¹³ Martin Heidegger, *The Beginning of Western Philosophy*. Translated by Richard Rojcewicz. (Indiana: Indiana University Press, 2015), 9.

be no connection from destiny to destiny: there would be no history.”¹⁴ Being always speaks as destiny, through and via tradition.¹⁵

At first sight, to enunciate history as destiny may seem adding another chapter to the theological argument (“Whatever happens, happens according to a Divine plan”) on the question. Heidegger’s affirmation that things do not happen by chance or accident nonetheless does not refer to God’s providence. Yet, the connection is left undecided. But meanwhile eschatology of being is sharply distinguished from theological or philosophical theses and thought is thought in a way corresponding to the phenomenology of spirit. On the other hand, the phenomenology of spirit is ironically an epoch in the eschatology of being as well.¹⁶

How does destiny speak? How does it differentiate one word from another; for example, objectivism from nihilism, mythology from speculative metaphysics, metaphysics from non-metaphysical thinking? Firstly Heidegger claims that the transition is not governed by dialectical or any kind of universal laws.¹⁷ Secondly, Heidegger avows, “Destiny pursues its course untroubled.”¹⁸ Those two statements seem to be uncompromising in the light of frequent understanding. If there is a smooth process and Heidegger observes so, how come we cannot speak of a general trait present in the epochs of this history or a

¹⁴ Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*. Translated by David F. Krell and Frank A. Capuzzi. (New York: Harper Collins, 1984), 26.

¹⁵ Martin Heidegger, *Identity and Difference*. Translated by Joan Stambaugh. (New York: Harper Row Publishers, 1969), 51.

¹⁶ Heidegger, *Early Greek Thinking*, 18.

¹⁷ Heidegger, *Identity and Difference*. 67.

¹⁸ Martin Heidegger, "Why Poets?" In *Off the Beaten Track*, Edited by Julian Young and Kenneth Haynes, Translated by Julian Young and Kenneth Haynes, (New York: Cambridge University Press, 2002), 204.

law guaranteeing the process? Given the fact that “difference always belongs to the destiny of being”¹⁹, one can claim that it has to manifest itself; this is a must. This obligation, as Heraclitus has thought, Parmenides has experienced and the etymology of the word *aletheia* affirms, comes from the fact that “self-concealment reign at the heart of disclosure.”²⁰ But still this obligation leaves the questions of how this fateful yielding occurs and by what means *lethe* gives way to *aletheia* or *vice versa* unanswered. The explanation to be provided on destining of the duality must be neither universal nor dialectical.

2. Conceptual Framework: Fate and Destiny

In order to find out how *lethe* gives way to *aletheia* and thus discover how truth reveals itself, the etymology of *aletheia* may be useful and clarifying. The word with an implicit negativity due to the prefix “-a”, implies something lacking. Heidegger's reference to Greek experience echoes this account of negativity:

“Truth is understood by the Greeks as something stolen, something that must be torn from concealment in a confrontation in which in a confrontation in which precisely $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ strives to conceal itself. Truth is innermost confrontation of the essence of man with the whole of beings themselves. This has nothing to do with the business of proving propositions at the writing desk.”²¹

Missing piece here seems to be “the essence of man”. Truth, to reveal itself, demands the engagement of man as a whole (not just his rationality). On the other hand, full devotion or perfect concentration would not suffice to reveal truth, not even gain an insight to it. Because

¹⁹ Heidegger, *Identity and Difference*, 17.

²⁰ Heidegger, *Early Greek Thinking*, 100.

²¹ Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, 29.

truth, when taken with this fundamental meaning, has the power of concealing itself as well and thus is only in part rooted in the fate of man.²²

Truth has two components, one, within and one beyond man. It is then possible to assert that fate has also two components one dynamic and one static. When one says “it is just fate”, this statement is generally received as “we cant do anything on this,” or sometimes met with total rejection: “there is no such thing as fate.” But Heidegger’s conception lies in between; neither eliminates freedom, nor presumes an endless range of possibilities that enables man to invent things from scratch.²³ To frame this, he employs the nuance between two words; fate (*Schicksal*) and destiny (*Geschick*).

As thrown into the world, *Dasein* is a factual being. This facticity, being-in-the-world is the impossibility of *Dasein*. Man has no control over the conditions he is sent into. He cannot change his birth of place or date or the culture he inherited, neither he can choose another native language.²⁴ More importantly he cannot change the fact that he will die.²⁵ Essential structures of everyday human existence are centered in disclosedness,²⁶ an idea Heidegger elucidates through three phenomena, of idle talk (*Gerede*),²⁷ curiosity (*Neugier*)²⁸ and ambiguity (*Zweideutigkeit*).²⁹ These constitute “falling prey” (*Verfallen*) that is to

²² Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, 29.

²³ Richard Polt, *Heidegger: An Introduction*. (New York: Cornell University Press, 1999), 102-103.

²⁴ Heidegger, *Being and Time*, 164-169.

²⁵ Heidegger, *Being and Time*, 219-247.

²⁶ Heidegger, *Being and Time*, 49-59.

²⁷ Heidegger, *Being and Time*, 157-159.

²⁸ Heidegger, *Being and Time*, 159-162.

²⁹ Heidegger, *Being and Time*, 162-164.

say everydayness of *Dasein*'s existence.³⁰ In this mode, where “*Dasein* is lost in its world”, dominated by public interpretedness, absorbs itself in the “they” (*das man*);³¹ beings are precisely discovered but also distorted, on the other hand being toward beings is uprooted. This mode sends what was previously discovered “back again into disguise and concealment.”³² The diurnal characterization of *Desein* designates “untruth”. This is the static aspect of fate (*Schicksal*).

Dasein is, on the other hand a “thrown possibility, a free being in this thrownness”³³ as those possibilities are both limited by and drawn from the heritage. But it is crucial to note that there is no such thing as “being closed off and covered over.” These ontically negative value judgments in its existential and analytical use exclusively belong to the everyday *Dasein*. In fact, “untruth” exists equally fundamental as “truth” *ab initio*: Being towards beings has not been extinguished, as beings are not completely concealed. “They show themselves, but in the mood of illusion.”³⁴ This ontological clarification of truth provided by Heidegger brings forth two mutually inclusive accounts: “*Dasein* is in the truth” and “*Dasein* is in untruth.” Heidegger's dual characterization of human existence thus opens a path from illusion and distortion to discoveredness, from untruth to truth. By explicitly and essentially appropriating himself to what has already been discovered and defending it against illusion and distortion *Dasein*, wrest truth from

³⁰ Heidegger, *Being and Time*, 204.

³¹ Heidegger, *Being and Time*, 118-123.

³² Heidegger, *Being and Time*, 204.

³³ Vincent Vycinas, *Earth and Gods: An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*. (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969), 45.

³⁴ Heidegger, *Being and Time*, 204.

beings; beings are thus torn from concealment.³⁵ And this is the dynamic aspect of fate.

On the other hand, the path from untruth to truth is obviously not a solitary one. Truth is already discovered by others, as it is also concealed by others and became an illusion and distortion. This emphasis firstly leads us to the analysis of being-in-the-world that came with three objects in *Being and Time*: 1-the world in its worldliness,³⁶ 2- being a self and being with others,³⁷ and 3- being-in as such.³⁸ The second one, the co-originary structure of *Dasein*, “being-with” (*Mitsein*) implies the existence of “others” but in a way different from the conventional meaning of the word. Of course I share the world with others but in this analysis, “other” is not person from whom I distinguish myself, but rather the person from whom I mostly do not distinguish myself. The preposition of “with” thus comes to mean a kind of sameness.³⁹ Factual *Dasein*, in his mode of being with, neither think or miss, nor need the “other” forasmuch as others are disclosed in *Dasein*.⁴⁰ Not only others are lost in *Dasein*, but also *Dasein* is lost in others, or with the aid of terminology of *Being and Time*, *Dasein* is entangled in *they* (*das man.*) When *Dasein* absorbed himself in the *they*, it is dominated by public interpretedness,⁴¹ his understanding is shaped by an anonymous *they*. But besides this inauthentic and conformist mode, *they* plays a positive and constitute role in the understanding of

³⁵ Heidegger, *Being and Time*, 204.

³⁶ Heidegger, *Being and Time*, 59-107.

³⁷ Heidegger, *Being and Time*, 107-123.

³⁸ Heidegger, *Being and Time*, 123-169.

³⁹ Heidegger, *Being and Time*, 111-112.

⁴⁰ Heidegger, *Being and Time*, 116.

⁴¹ Heidegger, *Being and Time*, 204.

the world, as Hubert Dreyfus points out.⁴² If to discover is to appropriate oneself to what has already been discovered or discoveredness is always a kind of robbery,⁴³ then the path from untruth to truth is via *they per se*. On this account free act is not a solitary one. Fate of *Dasein* is shaped in a co-historizing process. That is how and why “*Dasein*’s fate (*Schicksal*) is essentially bound up in the destiny (*Geschick*) of a people.”⁴⁴ By projecting upon his factual there and disclosing his factual possibilities, *Dasein*’s fate takes a share in destiny.

As opposed to discussion of “fate” held in individual terms, Heidegger takes the question of destiny on the historical level, but not in the sense of occurrence of a chain of events. According to him, the question is “What call has directed the mode of thinking to the λέγω (legein) of the λόγος (logos)?”⁴⁵ For example, what is that directs discussion topics of our day? Or, who did decide the linguistic turn? Why did Aristotelian logic come out of date after 2500 years? As Richard Polt asks, who did determine the set of issues that each generation shared and how come people responded those issues with varying opinions? The only chance that enables the readers follow Heidegger’s discussion on fate is to understand this finite freedom: “For Heidegger, destiny comes to light through ‘communicating’ and ‘struggling.’ When we articulate the issues that face us and wrestle with

⁴² Keller Pierre, *Husserl and Heidegger on Human Experience*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 161-163.

⁴³ Heidegger, *Being and Time*, 204.

⁴⁴ Christopher Fynsk, *Heidegger: Thought and Historicity* (New York: Cornell University Press, 1993), 45.

⁴⁵ Martin Heidegger, *What is Called Thinking?* Translated by Glenn J. Gray. (New York: Harper & Row Publishers, 1968), 164.

competing interpretations of these issues, a shared decision and direction can emerge.”⁴⁶ Videlicet, while the issues we face and wrestle dictates a specific mode of thinking, it implies possible turns as well.

Heidegger compares Plato’s approach to the nature of truth to that of Leibniz and concludes that they are not identical though same. There is one basic nature that manifests in different ways.⁴⁷ The question of how this one basic nature manifests itself on different epochs and thinkers, may guide us to the opening section of *Being and Time*:

“Do we in our time have an answer to the question of what we really mean by the word ‘being’? Not at all. So it is fitting that we should raise anew the question of meaning of being. But are we nowadays even perplexed at our inability to understand the expression of ‘being’? Not at all. So first of all we must reawaken an understanding for the meaning of this question.”⁴⁸

Who is in charge of bringing the time when there is no answer to the question of being and the time when an understanding for the meaning of this question is reawaken to a juncture? How does truth prevail untruth? For Heidegger, it is an undisputed fact that the “fateful character of being is destined to such thinking.”⁴⁹ This perspective calls destiny into the realm of comprehension. Destiny is no more a celestial matter alien to thinking or a binding obligation that pervades human practice.

3. History as Destiny of Being

Dasein is mostly lost in *they* (*das man*), dependent upon a world

⁴⁶ Richard Polt, *Heidegger*, 103.

⁴⁷ Heidegger, *What is Called Thinking?*, 165.

⁴⁸ Heidegger, *Being and Time*, xvii.

⁴⁹ Heidegger, *What is Called Thinking?*, 165.

and made unrecognizable by ambiguity.⁵⁰ Thrownness, lostness, dependency and unrecognizability are factual states that characterize *Dasein* as being-in-a-world. Heidegger enlist examples that indicate facticity: “to have to do with something, to produce, order and take care of something, to use something, to give something up and let it get lost, to undertake, to accomplish, to find out, to ask about, to observe, to speak about, to determine...” and calls these deeds as various kinds of “taking care of.”⁵¹ He afterwards elaborates “care” on a plan and in great detail throughout the work.⁵² *Dasein*, as a factual being, is absorbed and entangled in what it takes care of.⁵³ In other words, “one is, after all, what one takes care of.”⁵⁴ Along these lines, Heidegger sets forth the ontological problem of history as an existential problem⁵⁵ and the proposition “*Dasein* is historical” subsequently turns into an existential one. Consequently, the need to illuminate the question in terms of (authentic) temporality becomes undisputable. Here one also needs to distinguish the concept of “temporality” from its connotations “space” and “time”, yet they both constitute another basic attributes of *Dasein* corresponding to temporality. What is at stake, as far as *Being and Time* is considered, is existential dimension of that “spatio-temporal” determination. Temporality as interpreted existentially, is “the meaning of being of care.”⁵⁶

The factual states that characterize *Dasein*’s being-in-the-world

⁵⁰ Heidegger, *Being and Time*, 351.

⁵¹ Heidegger, *Being and Time*, 53.

⁵² Heidegger, *Being and Time*, 169-213.

⁵³ Heidegger, *Being and Time*, 356.

⁵⁴ Heidegger, *Being and Time*, 296.

⁵⁵ Heidegger, *Being and Time*, 350.

⁵⁶ Heidegger, *Being and Time*, 362.

(throwness, lostness, dependency and unrecognizability) compels him to see things in one particular way. In other words, being-in-a-world, is to be encircled by the *world* and bound by a fate. Heidegger gives couple of outstanding and supporting examples on various texts that would demonstrate what it means to be encircled and subject to a destiny: (i) Greeks did not question, did not ask about *aletheia*. The reason why the concept did not at all enter their field of view was not a lack of power but the existence of original power of remaining faithful to the destiny meted out to them.⁵⁷ (ii) Nature (φύσις) was the main field of interest in antiquity but not arbitrarily. *Phusis* means, “prevailing that prevails through man himself, a pre-ailing that he does not have power over, but which precisely prevails through and around him.”⁵⁸ It was the destiny of Greeks to experience being as *phusis*.⁵⁹ (iii) The authority of Aristotle manifests itself as logic and takes the statement of “logic knows” for granted. The rule of definition (*definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*) and definitions that follow this rule (such as *homo animal rationale*) extend the fate of Aristotle.⁶⁰ (iv) “The later students of the schools of Plato and Aristotle were not much more noteworthy than the late Megarians.” Although Megarians were of the same rank with these contemporaries of Plato and Aristotle, they

⁵⁷ Martin Heidegger, *Basic Questions of Philosophy: Selected Problems of Logic*, Translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, (Indiana: Indiana University Press, 1992.), 107.

⁵⁸ Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, 26.

⁵⁹ Heidegger, *Basic Questions of Philosophy*, 112.

⁶⁰ Martin Heidegger, *Basic Concept of Aristotelian Philosophy*. Translated by Robert M. Metcalf and Mark B. Tanzer, (Indiana: Indiana University Press, 2009), 226-227.

are forgotten. This is also fate.⁶¹ (v) Plato and Aristotle could have been forgotten as well but survived through various schools and interpretations. Everything belonging to Aristotelian and Platonic philosophy has turned into curriculum of schools. Scholastic philosophy was the fate of Aristotelian and Platonic philosophy.⁶² (vi) And the orientation of those philosophies toward the idea of God gave rise to Christian theology. The history of philosophy becomes identical to ontology (or theology from Aristotle to Kant through the agency of the idea that in which God is the supreme being, *summum ens*).⁶³ (vii) Just because history is shaped with the movements and turns of destiny, Heidegger finds the relation of the object to the objectness that is grasped transcendently by Kant incorrect but essential and preparatory for future thinking.⁶⁴ (viii) Today technology with its unavoidable character as a mandate exists as a destiny.⁶⁵ Heidegger's contemporaries seemed to him commandeering everything into assured availability. Heidegger calls what he says to be the main characteristic of modern way of thinking *Gestell* (rift-design).⁶⁶

All these examples demonstrate that there is a cave of each

⁶¹ Martin Heidegger, *Aristotle's Metaphysics, 1-3: On the Essence and Actuality of Force*. Translated by Walter Brogan and Peter Warnek, (Indiana: Indiana University Press, 1995.), 139, 140.

⁶² Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, 35.

⁶³ Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*. Translated by Albert Hofstadter. (Indiana: Indiana University Press, 1982), 29.

⁶⁴ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Indiana: Indiana University Press, 1999, 178.

⁶⁵ Martin Heidegger, *Zollikon Seminars: Protocols, Conversations, Letters*. Translated by Franz Mayr and Richard Askay. (Illinois: Northwestern University Press, 2001), 297.

⁶⁶ Martin Heidegger, "The Origin of Work of Art." In *Poetry, Language, Thought*, Edited by Albert Hofstadter, Translated by Albert Hofstadter. (New York: Harper & Row Publishers, 1971), 83.

epoch of human history. That cave limits our horizon as beings show their presence within that horizon. To be in a world is hence to be in the cave. But Magda King notes that it would be misleading to take this as the essence of the world. World, beyond that, is a threshold:

“...beings show itself (in a totally different way) as the being of beings. Since world “is” only an irreducible and unique character of being, and since being only is” in its disclosedness in a factual here-being (da-sein), the possibility of being of world can lie only in its *unity* with here-being as a being-in-the-world.”⁶⁷

To be in a cave is the only possibility of departing the cave. Accordingly, Heidegger’s commentary on Plato’s allegory provides the hints of that way out in four stages: 1- To be unconcealed in the cave, 2- Liberation within the cave, 3- Liberation, 4- Return of the liberated to the cave.⁶⁸ *Dasein* when inside the cave sees, for the most part, through the lenses of the surrounding world and in terms of what it takes care of. But Heidegger nevertheless thinks that the connectedness of *Dasein* should not be determined in terms of what is taken care of and experienced. Just because factual *Dasein* is absorbed and entangled in what it takes care of, dispersed in the multiplicity of what happens daily and initially understands its history as world history, it does not mean that history is not beyond the “isolated course of ‘streams of experience’ individual subjects.”⁶⁹ The wider horizon offered by Heidegger unites the experiences linked together between birth and death, but also reaches “the opportunities and circumstances that taking care keeps

⁶⁷ Magda King, *A Guide to Heidegger's Being and Time*. (New York: Suny Press, 2001), 276.

⁶⁸ Heidegger, *Being and Truth*, 101-165.

⁶⁹ Heidegger, *Being and Time*, 354-356.

‘tactically’ awaiting in advance.”⁷⁰ That is the reason why liberation beings when *Dasein* is still in the cave. And also this is the reason, according to Heidegger, why for Plato inside the cave is “a night-like day”, not absolute darkness.⁷¹ While contemplating on the cave and a possible way out, *Dasein* is already out. The prefix of “-Da” of *Dasein*, is the shelter and host of truth. It invites Being (*Sein*) to the realm of beings (*seiende*). Only as history-grounding and abiding in a world, *Dasein* can endure traversal of the widest removals.⁷² Following the last example (viii), by becoming aware of the unavoidable character of technology as a mandate, one may remove “the fateful character of something absolute and ultimate which has finally befallen us.”⁷³ This is the point where *aletheia* prevails. The transition that took place between philosophy of antiquity (ii) and authority of logic (iii) shows us that un-concealment (*aletheia*) is not infinite, neither does concealment (*lethe*).

4. Obscurity of the Paths of Destiny

Heidegger, in his commentary on Plato’s cave allegory quotes *Phaedrus*: “For how could the soul (the essence of man) come into the figure of man if it had not seen what is unconcealed in things?” The assumption that “concealment (cave) is ventless” goes parallel with Heidegger’s conception of *in-der-welt-sein* (being-in-a-world). This is admittedly a historical fact: “Every age and every people has its cave and cave dwellers to go with it.” Giving an example (Kolbenheyer), Heidegger characterizes the cave dweller as “bound to the shadows and

⁷⁰ Heidegger, *Being and Time*, 356.

⁷¹ Heidegger, *Being and Truth*, 157.

⁷² Heidegger, *Contributions*, 227.

⁷³ Heidegger, *Zollikon Seminars*, 297.

takes these as the only definitive reality and world... does not see, he cannot and does not want to see.”⁷⁴ In another lecture on Parmenides, Heidegger describes what it is to be in that dark:

“They set out on their way without a knowledge of ways and let themselves be led by this lack of knowledge. Their taking in and taking away, their entire apprehension, is now like this, now like that, proceeding to and fro, without direction, at sixes and sevens—πλάγκτός—errantly they take in and apprehend! Led by ignorance of ways, they drift about in errancy (each runs after the others, each always follows the others, and no one actually knows why). They do not at some point first enter into errancy; on the contrary, they are constantly in it and never come out of it. In accord with this is now their fate.”⁷⁵

To drift about in errancy, to be constantly in it with no beginning or an end, and to receive that constant errancy as a fate seems to be in contradiction with what was described in cave allegory of Plato. He has depicted cave as “a night-like day”, rather than absolute darkness.⁷⁶ And respectively Heidegger has pointed into the dynamic aspect of destiny via the conception of *aletheia* that presents truth inside untruth and *vice versa*. On the same grounds, Heidegger has called different epochs of history as the counter-destiny of one another. So the allegory also tells us, this is not a total darkness. That one does not see does not necessarily mean lack of sight in as much as truth is rooted in the fate of man.⁷⁷ The fourth stage described in Heidegger’s commentary on the allegory is about this fate. In that stage, man differs fundamentally from the other inhabitants of the cave.

⁷⁴ Heidegger, *Being and Truth*, 159-60.

⁷⁵ Heidegger, *The Beginning of Western Philosophy*, 95.

⁷⁶ Heidegger, *Being and Truth*, 157.

⁷⁷ Heidegger, , *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, 19.

Heidegger and Plato diverge when it comes to the question of how transformation occurs. Plato designates the fate-changer as the philosopher, whereas for Heidegger this is the authentic history of man, a fate one cannot shake off even he declares that he has nothing to do with philosophy. And likewise, as opposed to “self-conscious philosopher” of Plato, *Dasein* can surmount a fate and found another without even knowing it.⁷⁸ This contrast denotes a second factor besides free will of the liberator. As truth is only in part rooted in man, “truth of philosophizing is in part rooted in the fate of *Dasein*.” Thence, when inside the cave, possibilities of change as well as the predicament are obscure. Dweller, stands before possibilities he cannot predict and is subject to changes he does not foresee.⁷⁹ Secondly, for the same reason we cannot take anything as a “general trait always present in the individual epochs of the destiny of Being.”⁸⁰ When things put this way, presuppositions, apodictic propositions, absolute certainties and even probabilities fall in esteem. Then one may ask, what is the *Dasein*'s share in this destiny? Or strictly speaking, what kind of philosophizing is that “hovering between certainty and uncertainty in a knowing that we first grow into through philosophizing”?⁸¹

Philosophizing hovers between certainty and uncertainty. This statement may be divided into two: The ontological status of the thinker and the nature of philosophy. Throughout the discussion on the difference between fate and destiny, truth was cited with its two aspects, one beyond and one within man and that citation has guided us to two

⁷⁸ Heidegger, *Being and Truth*, 143-4.

⁷⁹ Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, 19.

⁸⁰ Heidegger, *Identity and Difference*, 17-18.

⁸¹ Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, 19.

corresponding aspects of fate. *Dasein* cannot change the facts that accompany his ontic existence, such as body, place, time and etc. These are certain. He undeniably has no ontic priority among other beings. “*Da*” of the *Dasein*, on the other hand, refers to the “clearing in which beings stand as a whole, in such a way that in this ‘*Da*’ the being (*Sein*) of open beings show itself and at the same time withdraws.”⁸² His ontological privilege is “*Da*” that lets him be grounds for the quest for the meaning of Being. Heidegger, in the seminar he gave on art, uses a pseudo tautology (“*world worlds*”) to show the activity of world and conveys “wherever those decisions of our history that relate to our very being are made, are taken up and abandoned by us, go unrecognized and are rediscovered by new inquiry, there the world worlds.”⁸³ Those simple and essential decisions to take, to abandon, to recognize, to forget, to rediscover, to relate and to inquire, or as Heidegger calls “self-opening openness of the broad paths”⁸⁴ depend on man’s disclosing factual possibilities and relating himself to the truth of Being. Who will take the historical decisions? Which decisions will be taken up, while others will be abandoned? By what means taken decisions will be discovered? These remain uncertain.

In that point, the question becomes complicated considering there are now two determinants of the process of decision-making. Scientific models cannot explain how decisions of our history that relate to our very being are made. This has two reasons. First is, as already

⁸² Heidegger, *Basic Questions of Philosophy*, 180.

⁸³ Heidegger, "The Origin of Work of Art", 43.

⁸⁴ Martin Heidegger, "The Work and Truth." In *Off the Beaten Track*, Edited by Julian Young and Kenneth Haynes, Translated by Julian Young and Kenneth Haynes. (New York: Cambridge University Press, 2002), 26.

mentioned, neither of the variables may be known for sure. The idea and the measure of philosophical truth, -as once believed without scrutiny- is mathematical certainty. Some sources refer to the inscription present in the entrance of Academy in this course: “Only those who know geometry may enter”⁸⁵ Especially, during the Enlightenment, proceeding from accepted axioms to provable theorems, mathematics was granted the privilege of yielding truth to philosophy. As reported by Heidegger, this begins with as early as Plato and Aristotle and marks the forgetfulness of Being. Gadamer acknowledges Heidegger: “The West begins with early Greek thought and with the development of logic based on declarative propositions.”⁸⁶ Heidegger criticizes Descartes for furnishing “philosophical truth with the character of mathematical truth and wrest mankind from doubt and unclarity”.⁸⁷ Heidegger, likewise criticizes Leibniz, who is considered to be the first of scientific philosophers, to “take seriously the possibility of scientific legal reform”⁸⁸ and thus to contribute to the forgetfulness of Being.⁸⁹ The dogma which has passed on from the “philosophical charisma” of Plato to the Scholastic thought or into nominalism and Enlightenment is “Philosophical truth is absolutely certain truth.” Heidegger asks: “Regarding this endeavor concerning

⁸⁵ Christine Phili, "Greece: The Byzantine Period." In *Writing the History of Mathematics: Its Historical Development*, edited by Joseph W. Dauben and Christoph J. Scriba, (Berlin: Birkhauser, 2002), 224.

⁸⁶ Hans G. Gadamer and Renato Cristin, *Heidegger and Leibniz: Reason and the Path*. (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998), viii.

⁸⁷ Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, 16.

⁸⁸ Roger Berkowitz, *The Gift of Science: Leibniz and the Modern Legal Tradition*, (Cambridge: Harvard University Press, 2005), 17.

⁸⁹ Martin Heidegger, *The End of Philosophy*. Translated by Joan Stambaugh. (New York: Harper & Row Publishers, 1973). 44.

absolute truth and certainty, do we not instead throughout the history of philosophy constantly see one catastrophe after another?" and announces that the catastrophe is so desperate that people do not even notice.⁹⁰

One may then ask, what is the truth of truth if not certainty? Heidegger's delineation of truth as "clearing of being as openness of the midst of beings"⁹¹ requires an inquiry neither subjective nor objective. Only such an inquiry shifts man "into the openness of being, poses him as the one who is exposed to beings (and before that, to the truth of being)."⁹² If this is the essential sway of being, the occupation of philosopher may no longer be with accepted axioms, provable theorems or even posed questions:

"Instead, philosophizing is a *fundamental way of being human* that precedes all science. Such a philosopher is the one who has climbed out of the cave, gotten used to the light, and then climbs back down as the liberator of the prisoners. *This* philosopher exposes himself to the fate of death, death in the cave at the hands of the powerful cave dwellers who set the standards in the cave."⁹³

Along these lines we also see that why the decisions of our history that relate to our very being cannot be explained with science. Truth demands does not demand just rational faculty but the whole being of man. If broad paths will open themselves to someone, that someone has to open himself to the paths of destiny in the broadest sense as well. When that happens, nothing is known with certainty, not even with probability. Heidegger intends to muffle other beliefs about

⁹⁰ Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, 16.

⁹¹ Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 229.

⁹² Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 213-214.

⁹³ Heidegger, *Being and Truth*, 140.

philosophy as well: 1- a cultural phenomenon, 2- methods self-development, 3- area of scholarship, 4- worldview, 5- opportunity to detach from religion and traditions. Philosophy is rather “a fundamental happening in the history of humanity” in which “a through which the essence of humanity transforms itself”.⁹⁴ The question is if not with axioms, theorems or questions then how? To put it another way, how does the essence of humanity transform itself and change the paths of destiny?

5. How to Contemplate on History?

In his letter to Medar Boss, Swiss psychiatrist who is the founder of Daseinsanalysis, we find Heidegger's honest statement on how he perceives his historical position:

“Here I am not speaking with false modesty but only with a daring look ahead to the determined destiny of thinking. The confrontation [of my thinking] with the uncanny power of ‘science’ is still only in its inadequate beginnings. Perhaps even a retreat in thinking is necessary to dare the attack, which does not have a warlike character but that of a quiet deprivation of ‘science's’ power.”⁹⁵

In this statement we also find Heideggerian way of looking at past, embrace the present and carry out “a destiny of thinking” into the future. This statement hence has two implications: First is how to read history and the second is how to create it. We see that for Heidegger two are intermingled; they require and follow each other. As *Being and Time* expresses plainly, “Whatever has a history, in this way can at the same time make history.”⁹⁶ We can re-read the sentence as follows: We

⁹⁴ Heidegger, *Being and Truth*, 158-9.

⁹⁵ Heidegger, *Zollikon Seminars*, 288.

⁹⁶ Heidegger, *Being and Time*, 347.

need a history, in order to make history. And this may guide us to the question of why past plays such a critical role in Heidegger's characterization of destiny.

When we think about history as a discipline, we usually think of past events on which we have current evidence. Heidegger retorts history's identification as such and makes a distinction between historiographical consideration and historical reflection. For the former, afore-mentioned premise is valid. The occupation of the historian is the calculation of what has come from the images of the past and introduction of them to the present.⁹⁷ This view takes history as something bound by historical facts.⁹⁸ But for the later view, history is not an object to be studied scientifically but the manifold paths of destiny to be joined. Before describing the essential steps of this join, a brief mention of the notion of "historical reflection" may be useful. Historical reflection is a creative process in such a way that it is accomplished by not professional historians but creative thinkers from various fields. For example Heidegger finds famous historian Jacob Burckhardt great not for his skills for reading sources, promulgating them or discovering manuscripts but for having a view of the essence of human action, "human greatness, human limitation and human fate" and of course for understanding Being. All these factors united and let him see facts in a new way.⁹⁹ This "new way" is different from historiographer's "new interpretation" on a past fact. Former is "bound by that happening on the basis of which facts can arise and be in the

⁹⁷ Heidegger, "Anaximander's Saying", 246.

⁹⁸ Heidegger, *Basic Questions of Philosophy*, 46.

⁹⁹ Heidegger, *Being and Truth*, 127.

first place” whereas the later is done according to idea of science.¹⁰⁰

Historiographical perspective exhibits an unquestioned belief in progress. Heidegger gives the example of the velocity of falling bodies on which there is a dispute between Aristotelian and modern science. Former has thought that heavy bodies fall faster than the lighter ones, but as by today we all know that both share the same speed. Historiographic consideration would take the question from a progressive perspective whereas for historical reflection it is the question of how Greeks experienced nature, body, motion, place and time. When the Aristotelian concept of “belonging to a certain place” is also taken into account, there we find deeper conception of nature, instead of insufficient observation.¹⁰¹ Although this way of seeing things can prevent whiggism and save the thinker from the mistakes of anachronism, one might perceive it to be over flexible, speculative and thus inadequate. Heidegger disagrees that perception: “Historical reflection is subject to a higher and more rigorous law than historiography is, although it might seem, judging by appearances, that the reverse obtains.”¹⁰²

What is the law historical reflection is subject to, putting another way, what is the more accurate way of “judging the appearances”? By rejecting progressive chronology and observing that development may occur as both rise and fall, *Being and Time* defines history as the inventory of “the whole of beings that change ‘in time,’ the transformations and destinies of humankind, human institutions and

¹⁰⁰ Heidegger, *Basic Questions of Philosophy*, 46.

¹⁰¹ Heidegger, *Basic Questions of Philosophy*, 47-48.

¹⁰² Heidegger, *Basic Questions of Philosophy*, 46.

their ‘cultures,’ in contradistinction to nature that similarly moves ‘in time’.”¹⁰³ Human destiny, along with human institutions and cultures is hence included in the patterns of history. This denotes the fact that *Being and Time* is primarily a *Dasein* analytic. Only thereby is *Dasein* historical in its being; circumstances, events and destinies are ontologically possible.¹⁰⁴

After *Being and Time*, destiny continues to be the key concept in tracking the status of historical occurrences whereas we observe a major shift from *Dasein* to Being. Heidegger, in one of his later lectures again elaborates on historical reflection and positions it outside the opposition of optimism and pessimism. He depicts *free thinker* as the one who liberated himself from the necessity of choosing between progression and regression and is aware that past is the one and the same with the future. Instead of tracking rise or fall patterns, he “works toward the preparation of a historical existence which lives up to greatness of fate, to the peak moments of Being.”¹⁰⁵

Some of Heidegger’s works from that so-called “historical reflective” perspective track peak moments of Being and in that regard mention various names. One of them is Nietzsche. Heidegger is certain that the depth and breadth of him is a rare occurrence of history. This occurrence is based on unique necessity and unrepeatable. His task is a fate and cannot be carried out incidentally.¹⁰⁶ This evaluation, at first glance seems to present thought of Nietzsche as an individual accomplishment. Then we may assume, even if it is fate, it is Nietzsche

¹⁰³ Heidegger, *Being and Time*, 347.

¹⁰⁴ Heidegger, *Being and Time*, 347-348.

¹⁰⁵ Heidegger, *Basic Questions of Philosophy*, 50.

¹⁰⁶ Heidegger, *The Beginning of Western Philosophy*, 35.

who worked on that fate. But Heidegger has two obvious accounts that claim otherwise. Firstly on the contrary of the idea that nihilism is founded by Nietzsche, it is a historical movement, not “just any view or doctrine held by just anyone”.¹⁰⁷ It thus cannot be attributed to the fate of one individual but should be viewed under the light of destiny of Western Peoples. Not just nihilism but also persona of Nietzsche is the outcome of “entire inner and outer history of a man”.¹⁰⁸ Nietzsche is one of these peak moments, not only because he saw the Western thought was about to reach its end, but also because he was standing in that end.

Nietzsche is not the only name referred to in this context. Plato, Aristotle, Kierkegaard, Kant and Hölderlin are cited for their unlikeness in the history of Western thought. We can confidently add Heidegger's name to the list and by now ask the question what their hallmark is. What distinguishes them from a much longer list is as conceptualized in *Being and Time* as “authentic historicity.”

“It became clear in terms of the phenomena of handing down and retrieve, rooted in the future, why the occurrence of authentic history has its weight in having-been. However, it remains all the more enigmatic how this occurrence, as fate, is to constitute the whole ‘connection’ of Dasein from its birth to its death.”¹⁰⁹

Via this unified phenomenon of time¹¹⁰, that is the structural frame of temporality of *Dasein*, Heidegger tries to overcome the

¹⁰⁷ Heidegger, "Nietzsche's Word: God is Dead", 163.

¹⁰⁸ Heidegger, *The Beginning of Western Philosophy*, 35.

¹⁰⁹ Heidegger, *Being and Time*, 353.

¹¹⁰ This perspective is derived from Greek cosmology in which there exists a distinction between different conceptions of time and inspired by Greek Gods, Aion, Chronos and Kairos. Whereas the first symbolizes eternity of cosmos, the second is clock time. Aion, with its hyper-time dominion is responsible of bringing different

conventional (chronological or vulgar as he calls¹¹¹) concept of time, its connotative concepts such as “immanent”, “transcendent”, “subjective” and “objective” and their hierarchical implications. The mode of authentic care, which Heidegger relates to temporality, would rule out those positions. Heidegger, on the other hand, when enumerating time ecstasies, mentions the future firstly on the grounds that future has priority in the ecstatic unity¹¹² and writes that “having-been arises from the future in such a way that future that has-been (or better in the process of having-been) releases the present from itself.”¹¹³ On the same grounds he accuses historiography for destructing the future and thereby damaging our historical relation to the advent of destiny.¹¹⁴ The adequate relation that will carry us to the advent of destiny or “occurrence of authentic history” continues to be non-scientific but also not over flexible or speculative.

6. Phases of the Advent of Destiny

Heidegger draws a direct line from metaphysical perspective to the modern science¹¹⁵ On this line, we find Kant’s position of *definition (logical perfection)* in conjunction with *knowledge of the matter* of Aristotle.¹¹⁶ Correspondingly the perplexity of Plato’s *Sophist* on the

pieces of time (seasons, years etc.) In contrast to Aion, Chronos divides time into pieces (minutes, eras etc.) Kairos, on the other hand, has nothing to do with quantitative nature of time; it is neither linear nor sequential. Kairos by moving back and forward, spread its wings to both past and future. It stands in the intersection of time and space and as such becomes the symbol of “right time”.

¹¹¹ Heidegger, *Being and Time*, 371-399.

¹¹² Heidegger, *Being and Time*, 302 .

¹¹³ Heidegger, *Being and Time*, 300.

¹¹⁴ Heidegger, "Anaximander’s Saying", 246.

¹¹⁵ Heidegger, *Basic Questions of Philosophy*, 48.

¹¹⁶ Heidegger, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 11.

meaning of being reaches out today.¹¹⁷ In the didactic poem by Parmenides, the goddess who “greet him as he arrives at her home in the course of his travels”¹¹⁸ begets an alternative conception of truth (*aletheia*) to the conventional one (*veritas*) for Heidegger. These and numerous similar *creative* relations found in Heidegger’s thought go along with his self-portrayal sentences written to Medar Boss. Heidegger is undeniably “looking ahead to the determined destiny of being” and thus holding one of the peak moments of destiny with other mentioned names. By what means all these connections are established? Who provides the grounds of possibility of this historical reflective act to the thinker? The way offered and practiced by Heidegger is “a dialogue engaged with the history of thought”. He, nevertheless anticipates that scholars would find this “un-scholarly violation of what they take to be facts”, while philosophers see it “as a baffled descent into mysticism.” Yet Heidegger is confident that “destiny pursues its course untroubled by that.”¹¹⁹ Such course apparently has three chapters: 1- Suspending the customary, 2- listening to unspoken in spoken and 3- responding.

6.1. Suspending the Customary

The new light Heidegger shed on the philosophical concepts that we receive imperiously is so vibrant but yet contested. Heidegger in fact has made critics uncomfortable with his etymological investigations. Those analyses have been found either incorrect or irrelevant. For example, pointing out that the only place *aletheia* occurring as “un-

¹¹⁷ Heidegger, *Being and Time* xvii.

¹¹⁸ Heidegger, *Parmenides*, 4-5.

¹¹⁹ Heidegger, "Why Poets?", 204.

concealedness” is Hesiod’s *Theogony*, Paul Friedlander argues that Heidegger’s etymology have no foundation in Greek literature.¹²⁰ G. B. Smith expands the critique by including other Greek terms, *physis*, *ousia*, *logos*, *nomos*, *eidos*, *idea*, *doxa*, *polemos* and *noein*¹²¹ and describes such an attempt “bizarre and idiosyncratic.”¹²² But as William Large expresses “this is not a question of etymology for the sake of it; or even discovering the truth about Greeks.”¹²³ And Heidegger would perhaps classify all these endeavors “historiographic” because of their retrospection. The justification of Heidegger’s etymology can be *mutatis mutandis* derived from the argument that “the future is the origin of history.” This argument has two divisions: Historical is not the past and historical is not the present. The first indicates what Heidegger’s analyses are not about. They intend to be neither correct nor relevant “since truth as correctness is derivative and since the primordial truth is a projection (*Entwurf*), correctness does not apply to it.”¹²⁴ And the second finds what is generally accepted and obvious doubtful, as “obviousness is a very problematic assurance of the legitimacy of an intuition.”¹²⁵ The discovery starts by liberating from the customary definitions and tries to reach “the remnants of thought

¹²⁰ Vladislav Suvak, "The Essence of Truth (aletheia) and the Western Tradition." In *Heidegger in Russia and Eastern Europe*, edited by Jeff Love, (London: Rowman & Littlefield, 2017), 144.

¹²¹ Smith, Gregory B., and Michael Smith, *Nietzsche, Heidegger, and the Transition to Postmodernity*. (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 187-198.

¹²² Smith, Gregory B., and Michael Smith, *Nietzsche, Heidegger, and the Transition to Postmodernity*. (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 187.

¹²³ William Large, *Heidegger's Being and Time: An Edinburgh Philosophical Guide: An Edinburgh Philosophical Guide*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), 13.

¹²⁴ Bret W. Davis, *Martin Heidegger: Key Concepts*. (New York: Routledge, 2014), 126.

¹²⁵ Heidegger, *Basic Questions of Philosophy*, 37.

which lie concealed in the beginning of the history of Being's destiny."¹²⁶ For example, in order to catch a sight of *logos* independent from declarative propositions, Heidegger refers to Parmenides and Heraclitus.¹²⁷ Another examples are Nietzsche who has invoked the beginning of Greek philosophy in order to make a non-metaphysical inquiry about being, Kant who tried to work out a non-metaphysical Christianity and Aristotle's *Metaphysics* that recaptured ancient doctrine of elements and thus planted the seeds of a tradition that survived up until 16th century.

Heidegger believes that onto-theology starting with *prote philosophia* of Aristotle is the destiny of Western thought. Kant who stands in the tradition of holding God is the basic ontological example of being of a being, and primal ground of all beings,¹²⁸ is a part of such an interrupted line. This observation supports the claim that being speaks as destiny and permeated by tradition. Heidegger's endeavor to redefine metaphysics as the question that includes the questioner unavoidably, was meant to overcome that tradition.¹²⁹ From Heidegger's project and names he cited (Nietzsche, Plato, Aristotle, Kierkegaard, Kant and Hölderlin) we can infer that without suspending the engagement of tradition one cannot reveal the potentials of the counter-destiny.

Casting the obvious aside on the grounds that "the appeal to what has been handed down, the so-called 'tradition', is not the

¹²⁶ Heidegger, *Early Greek Thinking*, 10.

¹²⁷ Gadamer, Hans G., and Renato Cristin, *Heidegger and Leibniz*, viii.

¹²⁸ Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, 29.

¹²⁹ Heidegger, "What is Metaphysics?" In *Pathmarks*, edited by William M. Neill, (New York: Cambridge University Press, 1998), 82.

foundation”¹³⁰ seems to be vital for a genuine engagement with the foundation. In order to have a more concrete opinion about such engagement, we can also refer to Heidegger’s contribution to the discussions on the conceptual aspects and goal of the act of translation. Heidegger starts his commentary on Anaximander’s saying by asking question of what the truthful encounter with a historic language is like. For example, what would be the fateful way of translating *physis*, *ousia*, *logos*, *nomos*, *eidōs*, *idea*, *doxa*, *polemos* and *noein*? An overwhelming majority of scholars, of whom Smith and Friedlander are only two examples, find objective and literal translation faithful. In that discussion, Heidegger holds that what deserves faith better is thought *per se* rather than the language that transmit that thought. Having compared the translations of Nietzsche and Diels he concludes, “If a translation is merely literal it cannot be assumed to be faithful. It only becomes faithful when its words that speak out of the language of the matter.”¹³¹ In this statement there are two elements; one the language itself, the second is the language of the matter. Therefore, Heidegger’s etymology of *aletheia*, as Friedlander claims, may have overlooked the ambiguity of the word and chose one of the secondary meanings over the primary ones (reality of being, correctness of apprehension or assertion) or Friedlander may have criticized Heidegger just for the sake of it, as Wilhelm Luther is convinced. There might really be only one text that the word occurs (*Theogony*), or again as Luther opposes there are others as well (in Sophocles and Euripides).¹³² But all these

¹³⁰ Heidegger, *Basic Questions of Philosophy*, 37.

¹³¹ Heidegger, "Anaximander’s Saying", 243.

¹³² Jan. Wolanski, *Semantics and Truth* (Cham: Springer Nature, 2019), x.

discussions are held on philological, lexicological or historical level and obviously do not moved by the matter of the language.

If we cannot “demonstrate the adequacy of translation by scholarly means”¹³³ and if historical/philological proofs do not carry us beyond the language of the language, how are we supposed to get in touch with so-called matter? Heidegger, again over the Anaximander’s saying points out to the possibility of establishing a lively dialogue with the thinkers. This is, he notes, accomplished by two philosophers, Nietzsche and Hegel. However Nietzsche’s dialogue seems superficial to Heidegger, while Hegel shares the “prevalent conviction concerning the classical character of Platonic and Aristotelian philosophy.”¹³⁴

6.2 Listening to Unspoken in Spoken

From Heidegger’s assertions so far we can conclude that historical reflection is based on liberation from customary, obvious and generally accepted and of course the literal in this case. We secondly can confer that historical reflection may neither be commonplace nor endorse what was already endorsed but is possible only through suspension of the cumulative knowledge. In other words, in order to establish an authentic engagement with the history of thought we need the wisdom of knowing we do not know. Inspired by the doctrine of Socrates,¹³⁵ Heidegger considers silence as the precondition of a fateful encounter with history. He claims that the language of such an encounter is “silent.” Videlicet, one needs to mute if he is meant to receive the language of “the destiny of being.” The process is depicted

¹³³ Heidegger, *Early Greek Thinking*, 57.

¹³⁴ Heidegger, "Anaximander's Saying", 243.

¹³⁵ Plato, "Charmides." In *The Dialogues of Plato*, edited by B Jowett, translated by B Jowett. (N.p.: Clarendon Press, 1875).

as following:

“For this reason the fragment will never engage us so long as we only explain it historiologically and philologically. Curiously enough, the saying first resonates when we set aside the claims of our own familiar ways of representing things, as we ask ourselves in what the confusion of the contemporary world's fate consists.”¹³⁶

These lines do not only question Western dogma of certainty, but also restates Heidegger’s famous distrust in objectivity. According to him, Being demands the questioner to expose himself to beings. His redefinition of metaphysics, with the assumption that the metaphysical question includes the whole being of the questioner is also relevant in the sense that they are all based on the idea that Being speaks *pro se*. Once the saying resonates as the voice of Being instead of the voice of an archaic fact, then it will “no longer sound like an assertion historically long past.”¹³⁷ Only through listening this voice, one can translate a historical account faithfully.

All these discussions revolving around the notion of translation are evidently associated with a more important matter, true nature of philosophy. When reviving the question of “what is called thinking?” Heidegger rules out traditional style of thinking and goes on to claim that the idea forming process is actually a listening process. What we are meant to hear in such a listening is unspoken in spoken. The shift from Dasein to Being, is plainly visible in this projection. Whereas *Being and Time*’s emphasis was on thinking, in the later works “to think is before all else is to listen, to let ourselves be told something and not

¹³⁶ Heidegger, *Early Greek Thinking*, 57.

¹³⁷ Heidegger, *Early Greek Thinking*, 18.

to ask questions.”¹³⁸ This relocation of the center of gravity we observe here, also gives us grounds to see things in a whole new epistemic perspective.

In a lecture he gave on the concept of *logos*, he quotes Heraclitus: “The highest that man has in his power is to meditate [upon the whole], and wisdom [lucidity] is to say and to do what is unconcealed as unconcealed, in accordance with the prevailing of things, listening out for them” and arrives at the conclusion that *logos* is the saying of the unconcealed. This points out to what *logos* and *legein* already mean. Heidegger makes it clear that discourse and saying are not the essence of *logos*.¹³⁹ Nietzsche’s statement, “The wasteland grows; woe to him who hides wasteland within”¹⁴⁰ can be interpreted in a fashion supporting this reasoning. Nietzsche here observes the decline of the West and thus speaks out what is not spoken out. But this happens only because he let himself be told something and not asked questions at the first place. In support of Nietzsche’s dictum “listen with the third ear”,¹⁴¹ Heidegger affirms that hearkening “has nothing to do with the ear and the glib tongue, but instead means obediently following what *logos* is.”¹⁴² When solving a problem or analyzing an argument, he similarly looks after the first time the related concepts were put forth. In this act he is only concerned with “the meaning, the possible

¹³⁸ Eric S. Nelson, "Heidegger and Carnap: Disagreeing About Nothing." In *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, edited by François Raffoul and Eric S. Nelson, (New York: Bloomsbury, 2013), 150.

¹³⁹ Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, 28.

¹⁴⁰ Heidegger, *What is Called Thinking?*, 55.

¹⁴¹ Walter Kaufman, *Discovering the Mind: Nietzsche, Heidegger and Buber*. Vol. 2. (New Jersey: Transaction Publishers, 2002), 53.

¹⁴² Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*. Translated by Gregory Fried and Richard Polt. (Tübingen: Yale University Press, 2000), 137.

standards, the necessary goals, the ineluctable powers, and that from which all human happenings begin.”¹⁴³ Those claims alleged by Heidegger and Nietzsche underline epistemic significance of obedience, faculties beyond five senses, submission, ineluctability and a destiny that all humans are subject to. All these arguments alleged implicitly restate that truth requires the involvement of man as a whole.

Truth demands the unconditional engagement of man in order to reveal itself. This engagement is not a formal refutation or demonstration of mere incorrect points as Heidegger states when concluding his commentary on Hegel’s logic.¹⁴⁴ A quick look at his interpretation of Nietzsche’s brief but characteristic statement “God is dead” can clarify what engagement is and is not. The dictum is usually either associated with atheism and nihilism or Nietzsche’s insanity. Nietzsche, when using the concept of God, casts aside the metaphysical tradition to which we actually owe the content of the concept. And likewise Heidegger sets aside the assumptions of tradition on God. He instead heads towards the intention of Nietzsche. He tries to “think ‘God is dead’ in the way that it is intended.”¹⁴⁵ Nietzsche’s declaration concerns the sunset of an aged tradition. And Heidegger’s intention here is to avoid the obvious and to liberate from the conventional meanings of the words and proceed to the foundation. Once one is by the foundation, the language of the matter (in that case Nietzsche’s thought *per se*) speaks to uncover the unspoken in spoken. To hear it depends on distancing from “the rash opinions that obtrude themselves at once

¹⁴³ Heidegger, *Basic Questions of Philosophy*, 37-38.

¹⁴⁴ Heidegger, *Being and Truth*, 62.

¹⁴⁵ Heidegger, "Nietzsche's Word: God is Dead", 160.

at this terrible statement.”¹⁴⁶ Therefore only those who could distance from historiographical accounts can initiate “the meaning, the possible standards, the necessary goals, the ineluctable powers, and that from which all human happenings begin.”

6.3. Responding

What is said so far is not about just anyone but “historical man, which means the one who creates history, is sustained by history, and is beset by history.”¹⁴⁷ Creation of history, being sustained and beset by it are only possible in a mode *Being and Time* calls “resoluteness”. Resoluteness as one of the central themes¹⁴⁸ of the work is primarily presented as the authentic potentiality of *Dasein*. The concept has in fact a twofold resonance; one is “primordial truth” and the other is “the eminent mode of the disclosedness of *Dasein*.”¹⁴⁹ This dual resonance might tell us why resoluteness is both active and passive. The act of listening starts with decision for suspending the conventional meanings and creating a space for the acknowledgement of a new one but does not guarantee the emergence of a new one. Emergence of meaning is not up to man; yet meaning does not come out without the silent consent of man. That “primordial truth” requires the submission of man in order to manifest; yet man needs to distance himself from the obvious to receive the it. Heidegger restates that claim from a different perspective in another text: “The world is the self-disclosing openness of the broad paths of the simple and essential decisions of a historical people.”¹⁵⁰

¹⁴⁶ Heidegger, "Nietzsche's Word: God is Dead", 160.

¹⁴⁷ Heidegger, *Basic Questions of Philosophy*, 181.

¹⁴⁸ Heidegger, *Being and Time*, 247-279, 282- 287.

¹⁴⁹ Heidegger, *Being and Time*, 273.

¹⁵⁰ Heidegger, "The Origin of Work of Art", 47.

Paths may close or open themselves, but it is historical people and their decisions that will broaden the paths.

Heidegger in the same text on Hegel's logic avows that engagement is scission based on decision. History-making decisions are possible by setting apart from the customary: "Engagement as steadfastly letting fate hold sway... The innermost and broadest history is neither left to accident nor left to the placidity (our people will once again want science) of the customary."¹⁵¹ Heidegger rules out science and surprisingly turns to poetry. One reason for that may be the fact that thinking soberly in what is said in a poem is a good way to experience what is unsaid in said.¹⁵² And the other is the idea that thinking is essentially poetizing. They both speak out what Being dictates.¹⁵³ Resisting the common belief that "poetry is a rich storehouse for philosophy"¹⁵⁴ Heidegger ties poetry (along with authentic thinking) to the history of Being. According to him, entering upon the course of the history of being, initiates a dialogue between thinking/poetry and history of being. This engagement is not only for poets but also for us the listeners. In Freiburg seminar Heidegger has accordingly advised audience to read the poem entitled Rhine River poem and uttered "a mysterious repose radiates from it, a destiny, a stillness, which we must reach in order to endure".¹⁵⁵

This advice again affirms the claim that destiny is a matter of listening. When man accomplishes proper hearing, -Heidegger also

¹⁵¹ Heidegger, *Being and Truth*, 62.

¹⁵² Heidegger, "Why Poets?", 204.

¹⁵³ Heidegger, *Early Greek Thinking*, 19.

¹⁵⁴ Heidegger, "Why Poets?", 204.

¹⁵⁵ Heidegger, *Zollikon Seminars*, 241.

uses the term “wise hearing” alluding to the wisdom of knowing that we do not know- this is fateful.¹⁵⁶ But fate here should not be seen as a cut and dried plan which we have to abide with; it is instead the authentic potentiality of *Dasein*. Knowing that we do not know is “not an ascertained fact, but as insight into the necessity of having to act.”¹⁵⁷ Referring to afore-quoted example, Nietzsche not only saw that West have come to end but also through that seeing he carried it to its end. His philosophy marks that end. Only through such a dialogue accomplished by Nietzsche, “between thought and what this thoughtful saying says can it be translated.”¹⁵⁸ Quoting Nietzsche’s word (“God is dead”), that gave the destiny of two millennia of Western history Heidegger makes the following humble statement: “We must not think that we will alter this destiny by a lecture about Nietzsche's statement or even learn to know it only adequately.”¹⁵⁹ But on the other hand only through the genuine dialogue between Heidegger’s thought and what Nietzsche’s thoughtful saying says, Nietzsche’s word was translated properly.

Translation in this context shall not be thought in terms of mere intellectuality. It is not a correspondence took place between two colleagues. As E.S. Nelson notes as well, Heideggerian conception of dialogue gives us an opportunity to rethink what correspondence in fact is. To translate a historical text means being claimed and responding to that claim. This conceptualization, in like manner, serves to clarify the difference between hearing and hearkening. The later is inevitably

¹⁵⁶ Heidegger, *Early Greek Thinking*, 68.

¹⁵⁷ Heidegger, *Being and Truth*, 62.

¹⁵⁸ Heidegger, "Anaximander's Saying", 247.

¹⁵⁹ Heidegger, "Nietzsche's Word: God is Dead", 160.

“responsive hearing and interpretative confrontation.”¹⁶⁰ According to this, reading saddles reader a responsibility. When that responsibility is taken, reader is obliged to get involved with and subsequently interpret the text/saying. Heidegger stresses that “every interpretation is a dialogue with the work/saying” however a dialogue would be halting and fruitless if it confines itself to the literal meaning. Sticking by the literal meaning would then be committing violence and crudity.¹⁶¹ What is proposed instead is an engagement in which speakers of the dialogue not only involve but also lead each other. Such a dialogue furthermore leads the speakers into the unspoken.¹⁶² The frequent understanding would relate this emphasis on the unspoken with a tendency towards favoring arbitrariness and in that regard possibly refer to Heidegger’s assertion, “engagement is not an ascertained fact”. But this assertion does not assume a total arbitrariness. As a matter of fact, only in a dialogue “questions be clarified and arbitrariness stopped.”¹⁶³ It is true that such a thoughtful dialogue does not have an agenda but it is still bound by laws. Those laws are, on the other hand, more easily violated. “In a dialogue the possibility of going astray is more threatening, the shortcomings are more frequent.”¹⁶⁴ Platonic dialogues or poems that do not exhaust its full meaning or never come to an end are the examples of “thoughtful dialogues” in that sense. Obscurity attracts and deserves further thinking. Accordingly, Heidegger concludes his commentary on

¹⁶⁰ Eric S. Nelson, "Traumatic origins: History, Genealogy, and Violence in Heidegger and Nietzsche." In *Heidegger & Nietzsche*, edited by Babette Babich and Holger Zaborowski, (Amsterdam: Rodopi, 2012). 390.

¹⁶¹ Heidegger, *What is Called Thinking?*, 196.

¹⁶² Heidegger, *What is Called Thinking?*, 178.

¹⁶³ Heidegger, *Zollikon Seminars*, 36.

¹⁶⁴ Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, xx.

Parmenides dialogue as following:

“This unending dialogue is no failing. It is a sign of the boundlessness which, in and for remembrance, nourishes the possibility of a transformation of destiny. But anyone who only expects thinking to give assurances, and awaits the day when we can go beyond it as unnecessary, is demanding that thought annihilate itself.”¹⁶⁵

This is also the reason why “engagement is not an ascertained fact but necessity of having to act.” Engagement is essentially uncertain because of its potential meanings and possibilities. If a meaning is secured by dictionary, has been ready in advance by one of the speakers; in other words “when everything is secured” -Heidegger notes- “It is not an engagement.”¹⁶⁶ When the speakers lead each other and are guided towards the possibilities of the unspoken, what comes on the scene is neither chaos nor relativism/skepticism but counter play of fate and decision.

7. Dialogue: Forming Figure on the Ground of Destiny

In his letter to Medard Boss, Heidegger expresses his appreciation for the correspondence took place between two and then prioritizes dialogue over giving/listening to lectures, reading/writing books and writes, “Therefore, let us hope for a dialogue.”¹⁶⁷ So far, the dialogue is presented as an alternative to *mot a mot* translation and its distinction from mere correspondence was emphasized. Dialogue, as an engagement imposing the necessity of having to act, exposes “oneself to the necessity of fate”¹⁶⁸ and will push not only the borders of the conventions but also one’s comfort zone outward. This might be the

¹⁶⁵ Heidegger, *Early Greek Thinking*, 101.

¹⁶⁶ Heidegger, *Being and Truth*, 63.

¹⁶⁷ Heidegger, *Zollikon Seminars*, 239.

¹⁶⁸ Heidegger, *Being and Truth*, 62.

reason why Heidegger warns that a thoughtful dialogue is no way comfortable; on the contrary, it will unavoidably turn into a disputation of a rising acrimony.¹⁶⁹ Suffering, on the one hand draws the entire being of man to the matter of thinking, and let him transform. And that is, in Nietzsche's terms, activation of the third ear or in Heidegger's terms hearkening, obedience, ineluctability and submission to destiny.

While interpreting one of Hölderlin's poems ("Out of the range of motives of the Titans") Heidegger underlines the essentiality of suffering in the process of hearing. Transition into another being is possible only through readiness for painful hearing. Because, -he adds- one grasps when suffering; projects and extends himself over into broad expanses.¹⁷⁰ When a response is given, this is not a literal translation of what is heard, however the dialogue brings "the same to the language." When that sameness is achieved, Heidegger claims, a thoughtful dialogue between today and yesterday is automatically fulfilled.¹⁷¹ The conception of sameness here should be interpreted as "accord" or "appropriates", rather than identity. It is a state where one turns into the other while continues to be self. Heidegger's example might be insightful to embody such a state:

"If we stubbornly insist on thinking Greek thought in a Greek manner, this is by no means because we intend to produce a portrait of the Greeks as a past humanity intended to be, in numerous respects, more accurate. We seek what is Greek neither for the sake of the Greeks nor for the advancement of science. We seek a dearer dialogue not for its own sake but solely for the sake of that which wishes to come to language in such a dialogue, provided it comes of its own accord. This is that same which, in different ways, is

¹⁶⁹ Heidegger, *What is Called Thinking?*, 54.

¹⁷⁰ Heidegger, *Basic Questions of Philosophy*, 152.

¹⁷¹ Heidegger, *Early Greek Thinking*, 23.

destined to concern both the Greeks and us. It is that which brings the dawn of thinking into the destiny of the West. It is as a consequence of this destiny that the Greeks first became, in the historical sense, the Greeks.”¹⁷²

That “same” (as in observed in the comparison between Plato’s and Leibniz’s notions of truth) which fatefully concerns both sides of the dialogue, is the sole ground enabling them to be true to self. Only via that fatefulness (*Geschick*) do the sides be themselves in the historic (*geschichtlich*) sense. Therefore engagement is not an ascertained fact but a necessity to act, or as stated in famous Der Spiegel’s Interview (“Only a God can Save Us”) “thinking is not inactivity but is in itself the action which stands in dialogue with the world mission (*Welt-geschick*)”¹⁷³ This reasoning also lies behind the Heidegger’s approach to German people’s destiny. In that interview when he was asked if he assigned a special task to Germans. He proposed a dialogue with Hölderlin in reply.¹⁷⁴ Correspondingly in another letter written to Boss, he declared that Hölderlin’s poetry is a destiny waiting for the moment of response.¹⁷⁵ When proper hearing is accomplished, a destiny arises from the dialogue between thought and poetry.¹⁷⁶ Dialogue, Heidegger asserts, is different in each case, as the language is proper to both of them “The dialogue of thinking with poetry aims to call forth the nature of language.”¹⁷⁷ By activating the “unspoken in spoken” poetry seizes

¹⁷² Heidegger, "Anaximander's Saying", 253.

¹⁷³ Heidegger, "Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview." In *Philosophical and Political Writings*, edited by Manfred Stassen, translated by John D. Caputo and Maria P. Alter. (New York: Continuum International Publishing, 2003), 42.

¹⁷⁴ Heidegger, "Only a God Can Save Us", 44.

¹⁷⁵ Heidegger, *Zollikon Seminars*, 265.

¹⁷⁶ Heidegger, *Existence and Being*. (London: Henry Regnery Company, 1949), 253.

¹⁷⁷ Heidegger, "Language in the Poem: A Discussion on Georg Trakl's Poetic Work." In *On the Way to Language*, Edited by Peter D. Hertz, Translated by Peter D. Hertz. (Toronto: Perennial Library, 1959), 160-161.

a necessary possibility. Heidegger etymologically establishes the same argument as following: “When mortal *Λεγεῖν* is dispatched to the *λόγος*, *ἡομολογεῖν* occurs.” And when that occurs fateful comes to pass.¹⁷⁸ Logos by gathering mortals and Being, spoken and unspoken, fate (*Schicksal*) and destiny (*Geschick*), becomes the grounds for the sameness and sends everything to its own.

CONCLUSION

In every dialogue there are things left unspoken. This marks the tacit admission of our bewilderment and incognizance. We are mute, because we do not know. We are mute, because we are amused. Secondly, this is the assurance of the continuation of the dialogue. We cannot easily detach ourselves from something that does not exhaust its full meaning. Even when we merely think and do not utter a word, we are still in that dialogue, captivated by it. This is might be the reason why Plato believed that thinking is soul’s dialogue within itself. Dialogue with a contemporary or a historical figure initiates the necessary steps of the fateful course of thinking. This paper, by limiting itself with the later, observed those steps as suspending the customary, listening to unspoken in spoken and responding to it.

As far as Heidegger’s path of thinking is concerned first step seems vital. Heidegger thinks that today philosophy is lagging behind not only sciences but also behind its own tradition. This is due to neither inattentiveness nor apathy but a temporary blindness determined by the destiny. Only by casting aside the metaphysical tradition one can properly get in touch with the matter of thinking. Strictly speaking,

¹⁷⁸ Heidegger, *Early Greek Thinking*, 71.

hearing is achievable only through faithful listening. When that is achieved, a passion for response emerges and leads us to a interpretative confrontation. The question here is this, why this model is different from usual scholarly activities? Establishing a lively dialogue, as opposed to reading/writing books, launching articles or giving/listening lectures, creates blind spots. Both parties meet in some kind of sameness but something is also left in the air for them. All conversations are left undecided without fail. Moreover, they are unpredictable. Those two characters create an immense challenge for destiny to move. And for Heidegger this seems to be the only opportunity for diverging from the beaten track. Heidegger's works, when read under this light, are the concrete outcomes of embraced opportunities. Heidegger, by means of dialogue, discovered a hidden link connecting unspoken elements of history of thought, yet for him this history is not mere chronicle of varying opinions and theories but history of Being awaiting participation. In a dialogue, the response is neither a crude rejection, nor a neglectful approval but always an interpretation. There neither is an impulse for sublating. Hence dialogue does not develop into dialectics. It moves with discovering and creating links as this unending movement nourishes the possibility for a change in destiny. This might be one of the reasons why Heidegger and the thinkers to whom he referred with regard to essentiality of dialogue hold the peak moments of destiny.

BIBLIOGRAPHY

- Beistegui, Miguel. *Heidegger & the Political: Dystopias*. London: Routledge, 1998.
- Berkowitz, Roger. *The Gift of Science: Leibniz and the Modern Legal Tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Davis, Bret W. *Martin Heidegger: Key Concepts*. New York: Routledge, 2014.
- Fynsk, Christopher. *Heidegger: Thought and Historicity* (New York: Cornell University Press, 1993)
- Gadamer, Hans G., and Renato Cristin. *Heidegger and Leibniz: Reason and the Path*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.
- Heidegger, Martin. "Anaximander's Saying." In *Off the Beaten Track*, Edited by Julian Young and Kenneth Haynes, Translated by Julian Young and Kenneth Haynes. New York: Cambridge University Press, 2002, 242-282.
- Heidegger, Martin. "Hegel's Concept of Experience." In *Off the Beaten Track*, Edited by Julian Young and Kenneth Haynes, Translated by Julian Young and Kenneth Haynes. New York: Cambridge University Press, 2002, 86-157.
- Heidegger, Martin. "Language in the Poem: A Discussion on Georg Trakl's Poetic Work." In *On the Way to Language*, Edited by Peter D. Hertz, Translated by Peter D. Hertz. Toronto: Perennial Library, 1959, 159-199.
- Heidegger, Martin. "Nietzsche's Word: God is Dead." In *Off the Beaten Track*, Edited by Julian Young and Kenneth Haynes, Translated by Julian Young and Kenneth Haynes. New York: Cambridge University Press, 2002, 157-200.

- Heidegger, Martin. "The Origin of Work of Art." In *Poetry, Language, Thought*, Edited by Albert Hofstadter, Translated by Albert Hofstadter. New York: Harper & Row Publishers, 1971, 15-87.
- Heidegger, Martin. "The Question Concerning Technology." In *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Edited by William Lovitt, Translated by William Lovitt. New York: Garland Publishing, 1977, 3-36.
- Heidegger, Martin. "The Work and Truth." In *Off the Beaten Track*, Edited by Julian Young and Kenneth Haynes, Translated by Julian Young and Kenneth Haynes. New York: Cambridge University Press, 2002, 19-33.
- Heidegger, Martin. "What is Metaphysics?" In *Pathmarks*, edited by Wiliam M. Neill, New York: Cambridge University Press, 1998, 82-97.
- Heidegger, Martin. "Why Poets?" In *Off the Beaten Track*, Edited by Julian Young and Kenneth Haynes, Translated by Julian Young and Kenneth Haynes. New York: Cambridge University Press, 2002, 200-242.
- Heidegger, Martin. *Aristotle's Metaphysics, 1-3: On the Essence and Actuality of Force*. Translated by Walter Brogan and Peter Warnek. Indiana: Indiana University Press, 1995.
- Heidegger, Martin. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Translated by Robert M. Metcalf and Mark B. Tanzer. Indiana: Indiana University Press, 2009.
- Heidegger, Martin. *Basic Questions of Philosophy: Selected Problems of Logic*. Translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer. Indiana: Indiana University Press, 1992.

- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Heidegger, Martin. *Being and Truth*. Translated by Gregory Fried and Richard Polt. Indiana: Indiana University Press, 2010.
- Heidegger, Martin. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Indiana: Indiana University Press, 1999.
- Heidegger, Martin. *Early Greek Thinking*. Translated by David F. Krell and Frank A. Capuzzi. New York: Harper Collins, 1984.
- Heidegger, Martin. *Existence and Being*. London: Henry Regnery Company, 1949.
- Heidegger, Martin. *Identity and Difference*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper Row Publishers, 1969.
- Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics*. Translated by Gregory Fried and Richard Polt. Tübingen: Yale University Press, 2000.
- Heidegger, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by Richard Taft. Indiana: Indiana University Press, 1997.
- Heidegger, Martin. *Parmenides*. Translated by Andre Schuwer and Richard Rojcewicz. Indiana: Indiana University Press, 1992.
- Heidegger, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Translated by Albert Hofstadter. Indiana: Indiana University Press, 1982.
- Heidegger, Martin. *The Beginning of Western Philosophy*. Translated by Richard Rojcewicz. Indiana: Indiana University Press, 2015.
- Heidegger, Martin. *The End of Philosophy*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row Publishers, 1973.

- Heidegger, Martin. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Translated by William McNeill and Nicholas Walker. Indiana: Indiana University Press, 1995.
- Heidegger, Martin. *What is Called Thinking?*. Translated by Glenn J. Gray. New York: Harper & Row Publishers, 1968.
- Heidegger, Martin. *Zollikon Seminars: Protocols, Conversations, Letters*. Translated by Franz Mayr and Richard Askay. Illinois: Northwestern University Press, 2001.
- Kaufman, Walter. *Discovering the Mind: Nietzsche, Heidegger and Buber*. Vol. 2. New Jersey: Transaction Publishers, 2002.
- King, Magda. *A Guide to Heidegger's Being and Time*. New York: Suny Press, 2001.
- Large, William. *Heidegger's Being and Time: An Edinburgh Philosophical Guide: An Edinburgh Philosophical Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Nelson, Eric S. "Heidegger and Carnap: Disagreeing About Nothing." In *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, edited by François Raffoul and Eric S. Nelson, New York: Bloomsbury, 2013, 151-157.
- Nelson, Eric S. "Traumatic Origins: History, Geneology, and Violence in Heidegger and Nietzsche." In *Heidegger & Nietzsche*, edited by Babette Babich and Holger Zaborowski, Amsterdam: Rodopi, 2012, 379-393.
- Phili, Christine. "Greece: The Byzantine Period." In *Writing the History of Mathematics: Its Historical Development*, edited by Joseph W. Dauben and Christoph J. Scriba, Berlin: Birkhauser, 2002, 221-231.

- Pierre, Keller. *Husserl and Heidegger on Human Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Plato "Charmides." In *The Dialogues of Plato*, edited by B Jowett, translated by B Jowett. N.p.: Clarendon Press, 1875.
- Polt, Richard. *Heidegger: An Introduction*. New York: Cornell University Press, 1999.
- Smith, Gregory B., and Michael Smith. *Nietzsche, Heidegger, and the Transition to Postmodernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Vycinas, Vincent. *Earth and Gods: An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969.
- Wolanski, Jan. *Semantics and Truth*. Cham: Springer Nature, 2019.

MANTIK VE DİL*

Araştırma Makalesi

Ali Durusoy**

Makale Geliş: 17.03.2020

Makale Kabul: 05.05.2020

Öz

Konuşmak insanın en temel özelliğidir ve kişiler arasında gerçekleşir. İnsanlar dil sayesinde toplum olurlar. Dil aynı zamanda iletişim aracı olarak da tanımlanabilir. Bu iletişim ses yoluyla iki veya daha fazla birey arasında gerçekleşir. Konuşan dinleyene bir anlamı (ma'nâ) iletir; dinleyen konuşanın konuşmasından bir şey anlar (meffhum). Konuşan ile dinleyen aynı anlam üzerine konduklarında anlaşma meydana gelir. Aksi takdirde anlaşmazlık olur. Dil ile iletilen bir bilgi veya istektir. Dolayısıyla konuşmak bir bilgi veya bir istek alışverişidir. İnsan bilmediği bir şeyi talep etmeyeceği için dilsel iletişimde temel olan bilgidir. Dilin iyi kullanımı sağlıklı bir bilgi ve istek akışını gerçekleştirir. Bu durum dil üzerinden toplumun mutlu olması anlamına gelir. Bu itibarla dil toplumu kuşatan ve toplumun içinde eğitim-öğretim gördüğü bir okul gibidir. Kısacası dil toplumun okuludur. Başka deyişle dil toplumun evidir. Toplum sağlıklı olmak istiyor ise kendi evine iyi bakmalı, onu iyi kullanmalıdır. Aslında her konuşma bir öğrenme ve öğretme faaliyetidir. Toplum içinde dil yoluyla herkes herkese bir şey öğretir ve herkes herkesten bir şey öğrenir. Bilgi edinmenin kendine özgü kuralları vardır. Ayrıca konuşmanın da kendine özgü kuralları vardır. Bilgi düşünme ile kazanıldığı için düşünmenin yasalarını inceleyen bilim mantık; konuşmanın yasalarını inceleyen bilim gramerdir. Dilbilim ile mantık birbirinin aynısı olmamakla birlikte bilgi dil ile iletildiği, öğrenme ve öğretme dil ile gerçekleştiği için mantıkçının, mantığı anlattığı dilin mantığını bilmesi zorunludur. Mantıkçı kullandığı dilin mantığını göz önüne almalıdır.

Anahtar Kelimeler: Dilbilim, mantık, bilim, eğitim ve öğretim.

* Bu makale, 08 Mayıs 2010'da Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin düzenlediği II. Mantık Anabilim Dalları Tanışma ve Danışma Toplantısında yapılan konuşmanın geliştirilmesinden oluşmuştur.

** Prof Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mantık Ana Bilim Dalı, adurusoy@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4409-0995.

Atıf için; Ali Durusoy, "Mantık ve Dil", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 6, sy. 1 (2020): 253-270, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2020.6.1.06>

Logic and Language

Abstract

Speaking is the basic feature of man and occurs between individuals. Individuals become a community via language. Language can also be defined as a means of communication. This communication occurs between individuals through sound. The speaker transmits a meaning (ma'nā) to the listener; he understands something from the speech of the speaker (mafhum). Communication occurs when the speaker and the listener commune with the same meaning. It is a knowledge or a request, transmitted by language. So speaking is an exchange of knowledge or request. Since a person will not demand anything he does not know, the foundation of linguistic communication is knowledge. Good use of language ensures a healthy flow of information and requests. This means that the community is happy through language. In this respect, language is like a school encompassing the community and in which the community is educated. Shortly, language is a school of a community, i.e. the home of a community. If the community wants to be healthy, they should notice their home and use it well. In fact, every speech is an activity of learning and teaching. Acquisition of knowledge and speaking have their own rules. The science of the laws of thinking which brings knowledge is logic; the science of the laws of speech is grammar. Although linguistics and logic are not identical, since the knowledge is transmitted through language, and learning and teaching occurs through the language, the logician must know the logic of the language of society where he teaches logic.

Keywords: Linguistics, logic, science, education.

GİRİŞ

Öyle sanıyorum ki üzerinde konuşulması ve yazılması en zor iki alan vardır. Bunlardan biri dil, diğeri değerdir. Zira dil olmadan dilin dışına çıkıp dilin üzerinde konuşmak veya değer yüklü olmaksızın değer üzerinde açıklama yapmak neredeyse imkânsız gibidir.

İmdi bu zorluğa kısaca değindikten ve mantıkta mantığın dili sorununu ele almadan önce konumuza temel olmak üzere dil ile ilgili bazı açıklamalar yapmamız gerekir. Buna göre önce insanın konuşan yani bir dil varlığı olduğunun apaçık bir gerçek olduğunu söylememiz

gerekir. Ne var ki bir dilin (*lügat*) ortaya çıkması için insanın konuşan yani konuşabilir olması veya konuşma yetisine sahip olması yeterli değildir. Dilin (*lisân*) varlık nedeni insanın toplumsal bir varlık olmasıdır. Dolayısıyla toplumdan yalıtılmış bir birey için tek başına ona özgü bir dilden söz edilemez. Dil bir iletişim aracı olduğu için o mutlaka bir toplum içinde tezahür eder. Bir toplum içinde var olur. Bu itibarla da dil, bir bireyin dili değil, bir toplumun dilidir. Dahası dil aynı zamanda bir toplumun adıdır da.¹

Bir başka açıdan toplum dil içinde eğitim öğretim yapılan büyük bir okuldur. Dillerini iyi kullanan toplumların iletişimi doğru ve sağlıklı olduğu için diğerlerine göre daha mutludurlar. Dolayısıyla her konuşma bir çeşit öğrenme ve öğretme eylemidir. Her konuşmada mutlaka bir bilgi alışverişi söz konusudur. Dilin gelişmesine, dolayısıyla bireylerin toplumsallaşmasına en önemli katkıyı sağlayan yazma ve okuma faaliyeti; aynı zamanda bir öğrenme ve öğretme faaliyetidir. Yazı, dili kalıcı ve kuralcı kıldığı gibi, iletişimin sağlıklı ve derinlikli olmasını da sağlamaktadır.²

En genel anlamda dilin bir iletişim aracı olduğunu söyledik. Öyle ise dil ile iletilen şey nedir? Kısaca söylemek gerekirse dil ile iletilen şeyler, bir bilgi (*haber*) veya bir istektir (*taleb*).³ Ama unutmayalım ki temelde yer alan bilgidir. Zira insan bilmediği bir şeyi

¹ Dilin doğuşu ve gelişimi için yapılan geniş bir yorum için bkz. el-Fârâbî, *Harfler Kitabı: Kitâbu'l-Hurûf*, Çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 165-173. Ayrıca bkz. el-Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, neşreden. Albert Nader (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 155.

² Mustafa Yeşil, *Fârâbî ve Quine'da Dil, Anlam ve Doğruluk*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 39-41.

³ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, neşreden. Abdullah Mahmûd, Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 36.

isteyemez.⁴ Şu halde insanın konuşan olması, bilen olmasının; dil bağlamında ise öğrenen ve öğreten olmasının bir gereği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dilde bilgi (*ilim*) ileten ve iletilen açısından ele alındığında anlam (*mâ'nâ*) adını almaktadır. Demek ki anlam; konuşanın dinleyene dil yoluyla ilettiği bir bilgidir. Buna göre sağlıklı bir konuşma, konuşan ve dinleyenin aynı anlam üzerine konmaları sonucunda meydana gelir. Başka deyişle konuşanın anlattığı (*mâ'nâ*), dinleyenin anladığı ile (*mefhûm*) örtüşürse sağlıklı bir konuşma meydana gelir; yani konuşanlar arasında anlaşma sağlanmış olur.

Anlamı iletmek için insan doğasına verilen en uygun ve en kullanışlı araç, sestir (*savt*). Sesin dışında insan birtakım el-kol ve benzeri işaretler ile bu iletişimi dar anlamda sağlasa bile, bu tarz bir iletişim hem yorucu hem de pek kullanışlı değildir. Şu halde dil için en kullanışlı ve insanı yormayan iletişim aracı sestir⁵.

Dilin temelinde önemli bir yer tutan sesi; “işitme yetimizle işittiğimiz şey” diye tanımlayabiliriz. Yine ses de kendi içinde “kesiti (*makta*) olan” ve “kesiti olmayan” diye ikiye ayrılır. Kesitlere ayrılabilen sese sözcük (*lafiz*) denilmektedir. Şu halde sözcük bir sestir ama her ses bir sözcük değildir. Sözcüğün en küçük birimine ise sesçik (*harf*) denilir. Şu halde sözcük sesçiklerden meydana gelir. Ama bazen tek bir sesçik de, bir sözcük işlevini görür. Sesli (*musavvita*) ve sessiz (*gayru musavvita*) olarak ikiye ayrılan sesçikler, bir dilin alfabesini oluşturur. Sözcükler de bir anlamı iletip

⁴ Ebû Mansûr el-Hasen b. Yûsuf el- Mutahhar el-Allâme el-Hillî, *el-Kavâidu'l-celiyye fî şerhi'r-risâleti's-şemsiyye* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), s. 182.

⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât, en-Nefs*, neşreden. G. Anawati, S. Zayid (Kahire, 1985), 182.

iletmemesine göre anlamlı (*dâll*) ve anlamsız (*gayru dâll*) olarak ikiye ayrılır. Şu halde anlam bir sözcükle iletilir ama her sözcük anlamlı değildir. Demek ki dilin en küçük anlamlı birimi sözcüklerdir. Fakat bir anlamı bir başkasına iletirken sözcükleri rastgele kullanamayız. Belli bir düzene göre sözcüklerden anlamlı bütünler oluşturarak bir iletişimi gerçekleştiririz. İşte bu iki veya daha çok sözcükten oluşan anlamlı yapılara veya dizilere söz (*kavl*) adı verilmektedir. Bu durumda iletişim veya anlaşma gerçek anlamda sözler ile yapılır. Nitekim yukarıda sözünü ettiğimiz iletilenin bilgi ve istek olarak ikiye ayrılması da sözler için geçerlidir.⁶

Şu halde bir iletişim aracı olarak tanımladığımız dil; sesçik, sözcük ve sözlerden oluşan karmaşık bir yapının adıdır. Dil ile iletilen anlam veya bilgi, dil ile bir başkasına iletilmeden önce insanın zihninde (*fi'n-nefs*) bulunmaktadır. Zira insan, kendi zihninde bulunmayan bir şeyi bir başkasına iletmez. Bu durumda insan, zihnindeki bilgileri veya anlamları bir başkasına iletmek için onları gösteren ve onların yerine geçen sözcükler üretilir bu sözcüklerden bir söz yaparak başkalarına iletir veya aynı yolla başkalarının kendisine ilettiği anlamları anlar.

Burada şunu da belirtmeliyiz ki zihindeki bir anlama bir sözcük bulma iradidir (*bi'l-vaz'*) ve bu sözcüğün bu anlam için uygun olup olmaması o dildeki kullanımına (*isti'mâl*) bağlıdır. Bunun herhangi bir dilde pek çok örneğini bulmak mümkündür. İşte buradan hareketle dilin bu boyutunun iradî olduğunu söyleyebiliriz. Ama bir

⁶ el-Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, nşr. W. Kutch, s. Marrow, Dâru'l-Meşrik, 1986, s. 48-52; "Kitâbu'l-İbâre", *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, nşr. Refik el-Acem, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, s. 133.

dilin sözcük değil de söz yapısının iradi olduğunu ve bunun bir dil içinde örneklerinin bulunabileceğini söylemek oldukça zordur.⁷

Öte yandan zihindeki bilgi veya anlamlar, tüm insan türü için aynı olmakla birlikte insanların iletişim için kullandıkları dillerin aynı olmadığı da bir gerçektir. Belki de bu durum dilin kaynağının irâdî olduğu görüşünü desteklemektedir. Aynı şekilde dilin göstergesi olan yazının da irâdî olduğu daha açık bir gerçekliktir. Şu halde anlamlar veya bilgiler ve bu anlamların gösterdiği şeyler, tüm insanlar için bir ve aynı olmakla birlikte diller ve bu diller için kullanılan yazılar çoktur. Bugün yeryüzünde yüzlerce dilin var olduğu nesnel bir gerçektir.⁸

İnsan iradesinin dile etki etmesi itibariyle hiçbir dil diğerinden daha üstün veya diğerine göre kutsal değildir. Aynı durum dilin göstergesi olan yazılar için de geçerlidir. Ancak şunu söyleyebiliriz ki bir dil, bir başka dile göre -bu, yazı için de geçerlidir- daha kullanışlı veya daha çok gelişmiş olabilir.

Daha önce de söylediğimiz gibi zihindeki şey dil ile iletilen olması bakımından anlam (*ma'nâ*) zihinde ona sahip olan için bir nesneyi göstermesi bakımından bilgidir (*ilim*).

İşte zihindeki bu bilgileri de kendi içinde gündelik veya sağduyu bilgisi ile bilimsel bilgi olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Bilimsel bilgiyi sağduyu bilgisinden ayıran, özellikle, onun bilinçli olarak, belli bir yöntemle kazanılmış olması, bilinenin neliğine (*tasavvur*) ve nedenine (*tasdîk*) ilişkin bir bilgi olmasıdır. Sağduyu

⁷ el-Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 31; el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık: Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, metin ve çeviri: Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 17-18; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabüyyât, en-Nefs*, s. 182.

⁸ el-Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 24 vd.

bilgisi, bilimsel bilginin bir adım öncesi ve bizim gündelik hayatımızın büyük bir kısmını düzenleyen bilgidir

Bilinçli olarak belli bir konuya yönelik olan bilimsel bilgi, belli bir uzmanlığı ve çabayı gerektiren ama toplumun her kesiminin araştırmak, öğrenmek ve öğretmek zorunda olmadığı bir bilgidir. Bilginin bu şekilde kendi içinde ikiye ayrılması, toplumu da kendi içinde avam ve havas olarak ikiye ayırır. (Eski dilde bu ayırım karabaşlar ve akbaşlar şeklindeydi)

Ayrıca bilimsel bilginin, ilgili alanın bilim adamları arasında kullanılan kendine özgü bir dili vardır. Bu durum aynı zamanda bilgide olduğu gibi dilde de gündelik dil ve bilim dili ayrımının yapılmasına neden olmuştur. Öte yandan bilim dili gündelik dilden tamamen kopuk bir dil de değildir. Hiç değilse gündelik dilin söz dizimi ile bilim dilinin söz dizimi yapı bakımından aynıdır.⁹

Aynı şekilde her bilimin kendine özgü bir dili olduğu gibi sadece o bilim dalının uzmanlarının kullandığı o bilime özgü bir de yazısı vardır. Örneğin sayıbilimdeki sayıları gösteren rakamlar, toplama, çarpma, bölme işaretleri, ölçü bilimdeki alanı, hacmi, büyüklüğü gösteren nokta, çizgi, kare, üçgen, silindir, küp ve benzerleri gibi, yerbilimde kullanılan haritalar, grafikler gibi. Nasıl ki bilim dili, gündelik dilin içinden çıkıp ondan bütünüyle kopuk değilse, her bilimin kendine özgü özel yazısı da genel ve gündelik dilin yazısından büsbütün kopmuş ve yalıtılmış sayılamaz.

Kuşkusuz bilim dili, sözcükler düzeyinde bilim adamlarının kendi aralarında kullandıkları özel bir dildir. Bilim dilinde sözcükler

⁹ Gündelik dil ve bilim dilinin inşası ile avam-havass ayrımı ve ilişkisine dair ayrıntılı bilgi için bkz. el-Fârâbî, *Harfler Kitabı: Kitâbu'l-Hurûf*, s. 153-159, 173-185.

ilgili bilim dalının deyimlerine ve zihindeki anlamlar da ilgili bilim dalının kavramlarına dönüşür. İşte bu itibarla bilim dili, gündelik dilden büsbütün ayrı ve gündelik dilden kopmuş bir dil de değildir. Tarihte bir dil içinde gündelik dil ile bilim dilinin birbirinden büsbütün ayrı olduğu bir örnek söz konusu değildir, olacağını da sanmıyorum. Bilimsel bilgi sağduyu bilgisinin içinden çıkıp geldiği gibi, bilim dili de gündelik dilin sözcüklerinin bilimsel dile taşınmasıyla (*menkûl*) kurulur. Kısacası gündelik dilin sözcükleri, ilgili alanın uzmanları tarafından ele alınarak kendi algıladıkları ve buldukları gerçeklikleri anlatmak için özel bir dil konumuna getirilir.¹⁰

Yeniden söylemek gerekirse mantık açısından, sözcükler düzeyindeki bu özel dile, ilgili bilim alanının deyimleri ve kavramları denilir. İlgili alanın uzmanları kendi aralarında, bu alanla ilgili iletişim kurmak istediklerinde bu dili kullanırlar.

Şimdi tam da yeri gelmişken söyleyelim ki mantığın tanım konusu bize bilim dilinin nasıl kurulacağını gösterir. Kısaca mantığın tanım (*hadd*) ve betim (*resm*) yapmayı öğretmedeki amacı, bilim dilinin nasıl inşa edileceğini öğretmektir. Mantık tanım bahsinde bize, hangi bilim dalı olursa olsun kavramlar ve deyimler üzerinden bir dili oluşturmanın değişmez tarzı budur der. Mantık bize gündelik dilin sözcüklerinin bilimsel dilin deyimlerine nasıl dönüştüğünü gösterir.

Dolayısıyla bu bağlamda gündelik dilde herhangi bir sözcüğün gösterdiği anlamı, ilgili bilim dalı uzmanının kavraması ve anlamasıyla sıradan bir insanın kavraması ve anlaması aynı olamaz.

¹⁰ Bilimsel kavramların nasıl ihtira edildiğine Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'ta *inne, hattâ, şey, mevcûd, mekûlât, ma'kûlât, zât* ve benzeri sözcüklere ilişkin açıklamaları iyi bir örnektir; bkz. el-Fârâbî, *Harfler Kitabı: Kitâbu'l-Hurûf*, s. 1-151.

Sözgelimi gündelik konuşmalarımızda kullandığımız bilgi ve bilim gibi sözcüklerin gösterdiği anlamı herhangi sıradan bir insanın kavraması ile bir mantıkçının kavraması aynı düzeyde midir? Şüphesiz değildir. Bilgi nedir denildiğinde sıradan insanın söyleyeceği çok az şey varken, mantıkçının bilgiye ilişkin söyleyeceği pek çok şey vardır. Sıradan insan bu soruyu şöyle böyle geçiştirirken mantıkçı bu soruya açık seçik bir cevap bulmaya çalışır. Ama her ikisinin de ortak tarafı aynı sözcüğü kullanıyor olmalarıdır. Ama sözcüğün gündelik dildeki anlamıyla veya bilimsel deyimiyile yani sözcüğün sözcük anlamıyla deyim anlamı birbirinden büsbütün kopuk değildir. İşte bu yüzden mantığın ve dolayısıyla bilimin kurucusu Aristoteles “İsimler, örtük tanımlardır” dememiş miydi?

Herhangi bir bilim alanının âlimleri, kendi aralarında ve öğrencileri ile sağlıklı bir iletişim kurabilmeleri için, tıpkı gündelik dilin sözcükleri için hazırlanan sözlüklerde olduğu gibi, alanlarıyla ilgili birtakım özel sözlükler de hazırlamışlardır. İşte bu sözlükler, ilgili bilim dalında kullanılan deyimlerin tanımlarını içerirler ve “tıp deyimleri sözlüğü”, “felsefe deyimleri sözlüğü” gibi ilgili bilim dalının adını alırlar. İlgili bilim alanının bir metni okunurken anlaşılmayan bir deyim olduğunda bu gibi sözlüklere bakılır.

Öte yandan tarihî açıdan baktığımızda ise gündelik bilgiden bilimsel bilgiye geçiş tüm dillerde eş zamanlı olarak başlamamıştır. Bazı diller bu konuda diğerlerini öncelemiştir. Başka bir deyişle bazı milletler bilimsel çalışmaya diğerlerinden daha önce başlamıştır. Bu milletlerin dilleri, ötekilerin dillerine göre bilim dili olmuş veya öyle kabul edilmiştir. Diğerleri için bir örnek oluşturmuşlardır.

Bu durumda bilim yapmada zamanca geç kalmış olan milletler, bilim yapmak istediklerinde doğal olarak bu konuda deneyimi olan milletlerin deneyim ve birikiminden yararlanma yolunu seçmişler ve böylece aradaki açığı kısa zamanda kapatmak istemişlerdir. İşte bu durum yani bir milletin başka bir milletin bilim yapma etkinliğinden yararlanma isteği ya bilimin yapıldığı dilden kendi diline çeviri yapmayı veya bilimin yapıldığı dili ödünç alarak o dili, kendi dili imiş gibi öğrenerek bilim yapmayı zorunlu kılmıştır. Tarihte bu her iki durumun da örneğini görmek mümkündür.¹¹ Ancak burada yalnızca şu ayrıma dikkat çekmek isterim. Bir dili öğrenmek ile bir dilde öğrenmek, öğretmek ve araştırma yapmak aynı şeyler değildir.

Konumuzla ilgili olarak Türkçe söz konusu olduğunda ise dünyanın en eski ve en çok konuşulan dilleri arasına girmesine rağmen onun bilim dili olması konusundaki tarihi oldukça geçtir. Bu itibarla Türkçe hala bilim dili olup olmamanın sıkıntılarını yaşamaktadır. Çok az da olsa bu konu bazı kimselerce hala tartışmalıdır.

Bize göre Türkçenin bilim dili olma süreci daha önce bazı girişimler olmakla birlikte kurumsal ve düzenli olarak on dokuzuncu yüzyıldan itibaren başlamıştır denilebilir. Türkçenin bilim dili olma sürecine en büyük katkıyı artarak süregelen doğu ve batı dillerinden ilmi ve felsefi metinlerin Türkçeye çevrilmesi sağlamıştır. Bu çevirilerin Türkçenin bilim dili olmasındaki önemi ve katkısı şüphesiz görmezlikten gelinemez. Şüphesiz bu çeviri işinde en büyük zorluk bilimsel deyimlerin ve kavramların Türkçede karşılanmasıdır. Burada

¹¹ Yunancadan Arapçaya bilimin intikali sırasında Arapça bilimsel kavramların oluşturulmasına ilişkin ilginç bir yorum için bkz. el-Fârâbî, *Harfler Kitabı: Kitâbu'l-Hurûf*, s. 197-205.

çevirmenler başlıca iki yol izlemektedirler. Ya deyimleri olduğu gibi o dilden telaffuzuyla bazen de yazılışı ile birlikte Türkçeye aktarmaktadırlar veya onlara Türkçe uygun bir karşılık bulmaya çalışmaktadırlar. Her iki tutum da birtakım tartışmaları beraberinde getirmektedir. Ama burada bu tartışmalara girmek istemiyorum.¹²

Ancak birkaç hususa dikkati çekmek istiyorum. Bir dil salt bir dil olmanın ötesinde bir dünya görüşünü de temsil eder. Bu itibarla batı (Hristiyan) dillerinden yapılan çevirilerle klasik Arapçadan yapılan çeviriler ve Osmanlıcadan yapılan sadeleştirmeleri aynı düzeyde değerlendirmemek gerektiğini düşünüyorum. Eğer çeviri sırasında bir deyime tam Türkçe bir karşılık önerilemiyorsa Arapça-Osmanlıcadan bir karşılık verilmesi veya varsa asıllarının korunmasının tarihi ve milli bir gereklilik olduğunu düşünüyorum. Sözgelimi “sembolik mantık” yerine eğer bir karşılık bulamamışsak Salih Zeki'nin yaptığı gibi “işârî mantık” demeyi tercih edelim. “Örnekleme”nin yerine “analoji”yi kullanmaktansa “temsil”i kullanmayı tercih etmeliyiz. Zira bu deyimlerin salt birer mantık deyimleri olmanın ötesinde dînî (İslâmî) çağrışımları da vardır. Batı dillerinden gelen deyimlerin dînî çağrışımlarının olmadığını iddia edemeyiz.

Ayrıca bir dilde salt çevirilerle de bilimsel süreç başlatılamaz. Çeviriler gerekli ama yeterli değildir. Çevrilen metinlerin önce anlaşılması sonra açıklanması, yorumlanması ve en sonunda da Türkçenin mantığına göre onların yeniden üretilmesi gerekir. Bu durumun en somut örneği, Arapçanın dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda bilim dili olma sürecindeki aşamalarında görülebilir.

¹² Bu konuda farklı bir yorum, öneri ve tartışma için bkz. Arda Denkel, *Bilginin Temelleri*, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 9-13.

Bütün bunlardan sonra, görevlerinden biri de bilim dilinin nasıl kurulacağını öğretmek olan mantığın durumuna gelince; ilk, orta ve özellikle yükseköğrenim kurumlarında mantık eğitim ve öğretimine yeterli önemin verildiğini ve gerekli ilginin gösterildiğini söyleyemeyiz. Ayrıca mantık alanında yapılan çok değerli ve önemli yayınlar olmakla birlikte yeterli nitelik ve nicelikte yayın yapıldığını iddia edemeyiz. Şu halde Türkçede mantık çalışmalarının önünde alması gereken daha çok uzun bir yol var.

Türkçede mantık eğitimi ve öğretimi yapıyorsa bu durum mantığın kendine özgü bir dilinin yani deyimlerinin var olduğu anlamına gelir. Ama bu dilin yani mantık deyimlerinin son biçimini aldığını, yani tüm mantıkçılar tarafından kabul edildiğini ve yetkinleştiğini söyleyebilir miyiz? Bu dilin tam yetkinleşmesi ve uzlaşmaya konu olması belki de uzunca bir süreç alabilir. Şüphesiz bu sürece çevirileri ve telifleri ile pek çok mantıkçı katkı yapacaktır. İşte bu aşamada telif ve çevirilerde bir kavram için Türkçe bir deyim önerirken benimsemediğimiz deyimleri kullanan yazarları eleştirmektense hoşgörülle karşılamalıyız. Unutmayalım ki ta en başta dildeki sözcüklerin ve bilimdeki deyimlerin irâdî olarak konulduklarını ve kullanımla da varlık kazandıklarını söylemiştik. Şu halde bir deyim üzerine zorlama yoluyla bir uzlaşma sağlamayı bırakıp işi doğal sürecine bırakmalıyız; en doğru yolun işi doğal sürecine bırakmak olduğunu düşünüyorum. Zaman içinde düşüncenin doğasına yatkın, söylenmesi kolay, tınısı kulağa hoş gelen sözcükler ve deyimler kalacak, diğerleri kendiliğinden elenip gidecektir.¹³ Örneğin

¹³ Bu makalenin yazarının İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ını Türkçeye çevirirken iktirânî ve istisnâî kıyas deyimleri için önerdiği "içkin ve seçkin kıyas"

Yunancadan Arapçaya ilk çevirilerin yapıldığı sıralarda tündengelim için “*câmi‘, tahlîl bi'l-aks, sillucismus*” deyimleri kullanılmış, fakat zaman içinde kıyas deyiminin kullanımı tercih edilmiştir.

Yazılan ve çevrilen metinlere baktığımızda bu konuda dört tutumun olduğunu söyleyebiliriz; 1) Arapçalarını olduğu gibi kullanmayı 2) Batı dillerindeki karşılıklarını aynen alıp kullanmayı 3) Olabildiğince Türkçe karşılık bulup kullanmayı tercih edenler ve 4) bir de bilinçsizce hepsini karmaşık olarak kullananların olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce de söylediğim gibi benim kişisel görüşüm; Türkçeye girmiş ve artık Türkçenin bir sözcüğü haline gelmiş Arapça kökenli, Osmanlıca dediğimiz eski dilimizdeki deyimleri korumamız ve kullanmamızın köklerimizle olan bağı sürdürmemiz ve süreklilik düşüncesini diri tutmamız açısından dini, milli ve tarihi bir zorunluluk ve bir görev olduğu yönündedir. Örneğin (mesela) kesin doğru deyimini kullanalım ama ara sıra da olsa “yakîn” deyimini kullanmayı da ihmal etmeyelim. Çünkü bu deyim bize “Sana yakîn gelene dek Rabbine ibadet et”¹⁴ ayetini hatırlatır. Şu halde tarafsız gibi görünse de herhangi bir bilimde kullanılan deyimlerin çok derinden derine bir dünya görüşünü ima ettiklerini de unutmayalım.

Bütün bunlardan sonra konumuzla ilgili değilmiş gibi görünen ama aslında tam da mantıkçuları ilgilendiren bir konuya değinmeden geçmek istemiyorum. Bu konu ülkemizde hızla uygulanmaya konulan ve yaygınlaşan yabancı dilde veya dillerdeki eğitim öğretim meselesidir. Mantığın bir adının da talim ve mantıkçının da muallim

deyimleri söz konusu duruma iyi bir örnek olarak gösterilebilir; bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, metin ve çeviri: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 58.

¹⁴ Kur’ân-ı Kerîm, *Hicr Sûresi*, 15/99.

olduğunu hatırlarsak¹⁵ bu konunun neden mantıkla ilgili olduğunu hatırlarız. Burada üç neden ileri sürülebilir. 1) Türkçe bilim dili olmaya uygun ve elverişli olmadığı için yabancı dilde eğitim öğretim yapılmaktadır. 2) Çeviriler ile bilim dili inşa edilemeyeceği için olabilir veya 3) yeryüzünde tek bir dil var ve her millet bu dil ile eğitim öğretim yapmak zorunda kalmaktadır. Bütün bu ihtimaller ayrı ayrı değerlendirilebilir. Ama ben kendi adıma yeryüzünde tek bir bilim dili olduğuna ve o dili öğrenince bütün gerçekliklerin kapılarının bize aralanacağına inanacak kadar akıllı bir insan olduğumu söyleyemem.

SONUÇ

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Mantık eğitim-öğretimi ve araştırılması her dilde yapılabilir. Bu itibarla hiçbir dilin diğer bir dile ayrıcalığı ve üstünlüğü söz konusu olamaz. Yeter ki mantık eğitimi ve öğretiminin yapıldığı dilde o dilin kendine özgü mantığı ve yapısı göz önüne alınsın. Ama bu son sözümüzden mantığın bir dilbilim olduğu anlamı asla çıkarılmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Denkel, Arda. *Bilginin Temelleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011.
- el-Fârâbî. *Harfler Kitabı: Kitâbu'l-Hurûf*. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2006.
- el-Fârâbî. *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*. Neşreden Albert Nader. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986a.
- el-Fârâbî. *Kitâbu'l-Elfâzu'l-Müsta'mele fi'l-Mantık, Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. Metin ve Çeviri Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

¹⁵ İbn Sînâ, eş-Şifâ'nın *Mantukiyât* bölümünün *Kıyâs* kitabında Aristoteles için *el-Muallimu'l-evvel*, *Organon* için *et-Ta'limü'l-evvel* adlarını kullanır.

- el-Fârâbî. “Kitâbu’l-İbâre”, içinde *el-Mantık inde’l-Fârâbî*. Neşreden Refik el-Acem. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1986b.
- el-Fârâbî. *Şerhu’l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi’l-İbâre*. Neşreden W. Kutch, s. Marrow. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1986c.
- el-Gazzâlî. *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*. Neşreden Abdullah Mahmûd, Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1971.
- el-Hillî, Ebû Mansûr el-Hasen b. Yûsuf el- Mutahhar el-Allâme. *el-Kavâidu’l-celiyye fi şerhi’r-risâleti’s-şemsiyye*. Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1412.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Metin ve Çeviri Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ, et-Tabüyyât, en-Nefs*. Neşreden G. Anawati, S. Zayid. Kahire, 1985.
- Yeşil, Mustafa. *Fârâbî ve Quine’da Dil, Anlam ve Doğruluk*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

EXTENDED SUMMARY LOGIC AND LANGUAGE

Writing and speaking on language is one of the most difficult issues, as also it seems in the field of values. Dwelling on out of language, talking about language is almost impossible.

After addressing this methodical difficulty regarding language, we should make some explanations about language. Initially, we should say that human being is a being who is able to talk. Moreover, it can be said that human is nothing but language. Nevertheless, language does not appear by only to be able to talk. Since language is a means of communication, it definitely appears in a society. Therefore, language is the language of a society, not of an individual.

In the context of the relationship between society and language, society is like an important school in where education is possible by language. A good usage of a language makes

communication accurate and healthy. This situation also makes society happier. Societies that do not use language well and have poor communication are likely to be unhappy. Indeed, every speech is a kind of teaching and learning action (ta'lim – ta'allum). Each conversation necessarily involves an exchange of information. Literacy activity that ensures language development and socialization of individuals is also an activity of learning and teaching. Writing not only makes the language permanent and prescriptive but also ensures that communication is healthy.

If language is a means of communication, what is the thing that is transferred by it? Things that are transmitted by language might be a knowledge (khabar) or a request (talab). Nevertheless, let's not forget that the basis of communication is knowledge ('ilm). Because a person cannot ask for something that he does not know. Therefore, since a person is able to talk, he also might be a subject of learning, requesting, teaching and learning.

The knowledge ('ilm) that a person who talks transmits to an auditor is called meaning (ma'nā) in language. Accordingly, a healthy speech occurs when an agent and an auditor are on the same meaning. If what an agent tells (ma'nā) and what an auditor understands (mafhūm) coincides (mutābık), an agreement is achieved between them. In reverse, there will not be an agreement at all.

The most appropriate and most useful tool given to human nature to convey the meaning is sound (savt). It is both unnatural and tiring to agree and speak with signs. Sign language is not useful and it is limited. The sound (savt) that forms the existence of the language is what is heard. Language (lisān, lughat) which is defined as a means of

communication among people, is a being of sound, but not every sound is a language.

On the other hand, both knowledge (al-‘ilm) and meaning (al-ma‘nā) is in the mind (fī al-nafs). While the knowledge and the meaning are the same for all people because of they are in the mind, the words and the statements that express what is in the mind and the inscriptions that immobilize these words and statements are not the same. At this point, the feature of the language that divides the human species to the nations within the genus of animal is revealed. The verbal structure of each language has its own logic. This settled structure is formed in the mind first, and then it becomes external with sound. It is the subject of logic to examine this structure formed between meanings or knowledge mentally. Nevertheless, this examination is not possible without language. Surely, neither linguistics is logic nor logic is linguistics, but a logician cannot succeed in the field of logic without knowing the logic of the language in which he studies. Therefore, a logician should consider the logic of the language in which he studies.

MUSİBET KAVRAMININ ETİMOLOJİSİ VE İTİKADİ-AMELİ SONUÇLARI

Araştırma Makalesi

İsmail Çevik*

Makale Geliş: 15.05.2020

Makale Kabul: 23.06.2020

Öz

Bela kelimesinin sözlük anlamı imtihandır. Musibet ise imtihanın malzemesini teşkil eden sorulardır. Her musibet bir beladır, fakat her bela musibet değildir. Nitekim Kuran’da bela kelimesi güzel imtihan anlamında da kullanılmıştır. Müslüman, musibetlerin Allah’ın insanlara bir lütfu olduğunu bilmeli, doğru bakış açısı ve yorumlama biçimiyle her musibette gizli olan nimeti görebilmelidir. Bunu gören insana bu durumun sağlayacağı psikolojik ve fizyolojik faydalar da bulunmaktadır. Başına gelen musibeti kaldırabilme ve değiştirebilme gücü olmayan insanın yapabileceği en mantıklı, sevaplı ve tutarlı davranış biçimi musibette gizli olan hayrı görüp bu durumdan dersler çıkarabilmektir. Ahirette çekilecek olan azap dünyadaki ile kıyaslandığında çok daha zor olduğundan Allah’ın insana musibetler yoluyla verdiği dünyalık sıkıntılar, ahirete kalmadan hesabı ödenen indirimli faturalar gibidir.

Makalenin içeriğinde musibetin tanımı yapılarak musibet sünnetullah ilişkisi üzerinde durulmuştur. İnsan hayatının doğal akışında musibetlerin bir yerinin olduğu, insanın bunlarla imtihan edildiği, Allah tarafından sevilen kullara büyük musibetler verildiği, ahirette mutlaka bir karşılığının olacağı, Allah’ın bu sebeple zalim olmadığı aksine musibetlerin insanın

* Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, ceviki@msn.com, ORCID: [0000-0003-3655-8092](https://orcid.org/0000-0003-3655-8092).

Atıf için; İsmail Çevik, “Musibet Kavramının Etimolojisi ve İtikadi-Ameli Sonuçları”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 6, sy. 1 (2020): 271-300, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2020.6.1.07>

yararına birçok sırlar gizlediği anlatılmıştır. Ayrıca musibetlerin geliş sebepleri üzerinde durularak, sabır erdemi sayesinde musibetlerin üstesinden gelinebileceği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Musibet, Rahmet, İmtihan, Zorluk, Sabır, Mükâfat.

Etymology of the Term Calamity and Its Results on Creed-Action

Abstract

The definition of the term ‘trouble’ is ‘being tested’. Calamities, on the other hand, are the problems that constitute the ingredients of that test. Every calamity is a trouble, but not every trouble is a calamity. In fact, the word ‘trouble’ in the Qur'an is also used in the meaning of ‘a beautiful test’. A Muslim should know that calamities are favours from God to the people, and with the right perspective and interpretation, one should be able to see the blessing hidden in every calamity. There are also psychological and physiological benefits that this situation will provide to the person who is able to see that blessing. The most logical, rewarding and consistent way of behaviour that a person who cannot remove or change the calamity s/he is faced, is to see the benefit hidden within that calamity and learn lessons from this situation.

In this article, calamity is defined and the relationship between calamity and the divine law is emphasized. It is explained that in the natural flow of human life, calamities have a place, that people are tested with them, that the people who are loved by God are given great calamities, that there will be a certain reward in the hereafter, that God is not cruel because of this, on the contrary, calamities hide many secrets for the benefit of man. Additionally, while focusing on the reasons for the arrival of the calamities, it is emphasized that calamities can be overcome by the virtue of patience.

Keywords: Calamity, Mercy, Test, Difficulty, Patience, Reward.

GİRİŞ

İnsanlar bir musibet geldiğinde bunun sebebinin sadece işlenen günahlar, Allah'a karşı yapılan eksik ve yanlışlar olduğunu düşünmektedirler. İnsanlık tarihinin genel akışı incelendiğinde musibetler ile insanların günlük hayatları birlikte yürümüştür. Tarihin her döneminde insanlık bireysel ve toplumsal felaketler ile karşılaşmıştır. Başta Peygamberler olmak üzere Allah dostu konumunda bulunan insanlar da çok ciddi musibetler yaşamışlardır. Bu nedenle başa gelen musibeti sadece Allah'ın kullarını cezalandırması olarak görmek yanlış bir bakış açısı olabilir.

Tarih boyunca yaşamış olan insanların bir bölümü bulaşıcı hastalıklar sebebiyle ölmüşlerdir. Son dönemde ortaya çıkan korona virüs, daha önce meydana gelmiş olan salgın hastalıklardan çok farklı değildir. Ancak yapılan bazı yorumlarda bu hastalığın cinsel eğilimler ve mazlumlara uygulanan zulümler sebebiyle Allah tarafından gönderilmiş bir lanet olduğu düşünülmektedir. Hâlbuki tarihin seyri içerisinde insanlığın karşılaştığı diğer salgınlardan farklı değildir. Ayrıca tüm musibetlerde olduğu gibi, üzüntülerin yanında nimetler de getirmiş olabilir. Doğru bir bakış açısı ile bunu görebilmek mümkündür.

Makalede öncelikle musibetin genel bir tanımı ve değerlendirmesi yapılarak Kuran ve hadisler ışığında musibetin insan hayatındaki yeri ve önemi ele alınmıştır. Allah'ın asıl amacının insanı denemek olduğu anlatılarak musibetin bir adetullah olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca başa gelen musibetlerin fizyolojik, psikolojik ve toplumsal faydaları üzerinde durularak, dünya ve ahirette olumlu sonuçlar verecek şekilde nasıl üstesinden gelinebileceği anlatılmıştır.

I. MUSİBET KAVRAMI ÜZERİNE

A. Musibet Kavramının Tanımı ve Kuran'daki Yeri

Musibet "başa gelmek, isabet, etmek, ulaşmak" gibi manalara gelen "e-sa-be" fiilinden isim olup "insanın başına gelen her kötü durumu" ifade etmektedir. Kuran'da musibet kelimesi hep kötü durumları anlatmak için kullanılmıştır.¹

Musibet “İnsanın genellikle kendi iradesi dışında ve beklemediği şekilde karşılaştığı durum.” demektir. Daha çok hastalık, kıtlık, zarar, ziyan, yangın, deprem gibi afetler, sevilen birinin ölümü vb. ağır sıkıntı veren şeyler için kullanılır. Musibet kelimesi Kuran-ı Kerim’de on ayette geçmektedir. Ayrıca altmış dört yerde ölüm, fitne, kötülük, bela, yaşlılık, azap, aşırı susuzluk, yorgunluk ve açlık gibi olumsuzlukların başa gelmesini ve iyilik, ilahi lütuf, rahmet gibi olumlu durumlarla karşılaşmayı ifade etmek üzere musibetle aynı kökten gelen fiiller kullanılmıştır.²

Musibet kelimesi ile yakın ilişki içerisinde olduğu düşünülen bela kelimesi Kuran-ı Kerim’de “eskimek, denemek, sınamak, gam, musibet, darlık ve sıkıntı” manalarında kullanılmıştır. Firavun’un İsrailoğulları’na yaptığı korkunç işkenceler “büyük bela”³ ve “açık bela”⁴ diye vasıflandırılmıştır. Hz. İbrahim’in oğlu İsmail’i kurban etmeye teşebbüsüne de “açık bela”⁵ (deneme) denilmiştir. Bedir

¹ Bakara 2/156; Al-i İmran 3/165; Nisa, 4/62, 72; Maide 5/106; Tevbe 9/50; Kasas 28/47; Şura 42/30; Hadid 57/22.

² Mustafa Çağrı, TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 31, İstanbul 2006, sayfa: 255-256, Erişim: Mayıs 9, 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/musibet>

³ Bakara 2/49; Araf 7/141; İbrahim 14/6.

⁴ Duhan 44/33.

⁵ Saffat 37/106.

Gazvesi ve sonucunda kazanılan zafer “güzel bir bela”⁶ yani başarıyla verilmiş bir imtihan olarak nitelendirilmiştir.⁷

Kuran açısından temel olarak musibetler, iki kısma ayrılır. Bu musibetlerden birincisi, kaynağı insanlar olan ve onların vasıtasıyla meydana gelen ve yok edip ortadan kaldırmaya güç yetiremedikleri iftiraya uğramak, dedikoduya maruz kalmak gibi eziyet ve musibetlerdir. İkincisi ise doğrudan Yüce Allah tarafından gönderilen ve kişilerin onları bertaraf etmeye güç yetiremediği ölüm ve depremlerle malın yok olması gibi büyük felaketlerdir.⁸ Hz. Peygamber bir hadisinde musibeti “Mümine eziyet verecek her şey ona bir musibettir.”⁹ şeklinde tarif etmiştir.

B. Allah’ın Kullarına Nazar-ı İlahisi

Ayet ve hadislerde Allah’ın kullarına rahmet nazarıyla bakan, şefkat sahibi, ceza vermekten daha çok affetmeyi tercih eden bir Rab olduğu vurgulanmaktadır. Ayette “Eğer Allah, yaptıkları yüzünden insanları hemen cezalandırsaydı, yeryüzünde hiçbir canlı yaratık bırakmazdı. Fakat Allah, onları belirlenmiş bir süreye kadar erteliyor. Süreleri geldiği zaman, Allah kullarını görmektedir.”¹⁰ denilmektedir. Yine başka bir ayette “Ey haddi aşarak nefislerine karşı israf etmiş olan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü Allah, bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayıcıdır, çok

⁶ Enfal 8/17.

⁷ Süleyman Uludağ, TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 5, İstanbul 1992, sayfa: 380, Erişim: Mayıs 8, 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bela>

⁸ İsmail Karagöz, *Kuran’a Göre Musibetler Açısından İnsan ve Toplum*, Çelik Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 40.

⁹ Ali Yıldız Musahan, “Müslüman Düşüncesinde Musibet-Rahmet İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 20 Sayı: 66 İğdır, Bahar 2016, s.135.

¹⁰ Fatır 35/45.

merhamet edicidir.”¹¹ ifadesi bulunmaktadır. Hz. Peygamber “Rahmetim gazabımı geçti.”¹² kutsi hadisini zikretmiştir. Yine başka bir benzer hadiste “Allah mahlukatı yarattığı zaman 'Benim rahmetim gazabımdan fazladır.' diye yazdı. O yazı, Arş'ın üstünde, O'nun katındadır.”¹³ ifadesi bulunmaktadır. Hz. Peygamber bir esir grubu içinde ayrı düştüğü çocuğuna duyduğu özleminden dolayı rastladığı her çocuğu kucaklayan, göğsüne bastırıp emziren bir kadın için “Allah’ın kullarına olan merhameti, bu annenin çocuğuna olan şefkatinden daha fazladır.”¹⁴ demiştir. Kutsi hadiste, kul Allah’a yürüyerek giderse Allah’ın kula koşarak gideceği zikredilmektedir.¹⁵ Sonuçta ayet ve hadislerden de anlaşıldığı üzere Allah, merhametin, iyiliğin, şefkatin, rahmetin asıl sahibidir. Cennet ve cehennemde kontenjan sınırlaması olmadığına göre Allah’ın arzusu bütün kullarını cennetine alabilmektir. Ancak adaleti gereği sadece hak edenler cennete girebileceklerdir. Yüce Yaratıcı olmanın zorunlu şartlarından biri adalettir.

1. Allah zalim değildir

Cin ve insanlardan oluşan akıl, nefis ve irade sahibi varlıkların yaratılış amacı kulluktur.¹⁶ Bir insanın “Ben kulluk ile sorumlu tutulmak istemiyorum.” diyebilme hakkı bulunmamaktadır. Her insan Rabbini tanımak ile sorumludur. Allah insandan ruhlara aleminde verdiği sözü¹⁷ tutmasını beklemektedir. Sözüden cayan irade sahibi

¹¹ Zümer 39/53.

¹² Buhari, Tevhid, 22.

¹³ Buhari, Tevhid, 15; Müslim, Tevbe, 14.

¹⁴ Buhari, Edeb 18; Müslim, Tevbe 22.

¹⁵ Buhari, Tevhid 16, 35; Müslim, Zikr 2, (2675), Tevbe 1, (2675).

¹⁶ Zariyat 51/56.

¹⁷ Araf 7/172.

varlığa Allah tarafından reva görülen musibet, ona yapılan zulüm değildir. Zira zulüm hak etmeyen masumlara karşı yapılan haksız muamelelerdir. Hak edene verilen karşılık adalettir.

Ehl-i sünnete göre Allah adalet sahibidir. Kendisine itaatin karşılığını fazlasıyla vermesine karşın isyanın karşılığını adaleti gereği bazen birebir verir bazen de lütfundan dolayı bağışlar. Allah adalet sahibi olduğundan ilahi adaletin gereği olarak ıstıraplar, acılar, musibetler günaha eşit olarak verilir.¹⁸ İnsanın kendi iradesi ile yaptıklarından sorumlu olması Allah'ın adaleti ile de örtüşür. Yoksa cebri bir irade ile yaptıklarından sorumlu olması zaten zulüm kapsamına girmektedir.

İnsana kötülük de yapabilme gücünün verilmesi, özgürlüğünün göstergesidir. Seçeneğin olmadığı durumda özgürlükten söz edilemez.¹⁹ Eşari, yaratmayı Allah'a, kesbi²⁰ insana vermektedir. Allah her şeyin yaratıcısı olduğundan, zulmün de yaratıcısıdır. Zulmün kesb tarafı ise şöyledir: “Bu zulüm, zulmü isteyen insan için yaratıldığından, neticede insan tarafından kesbedilir. Zulmü kendisine değil, başkasına zulüm olarak yarattığı için zulmü yaratan zalim değildir. Zulmü kendi iradesi ile uygulayan insandır. Bu durum Allah'ın yarattığı diğer fiillerle kıyaslandığında daha iyi anlaşılır. Örnek olarak, Allah'ın şehveti yaratmasıyla O'nun şehvetli olduğu nasıl düşünülemezse, aynı biçimde zulmü yaratmasıyla zalim olacağı

¹⁸ Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fıkhü'l-Ekber*, çev. Mustafa Öz, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul, 1992, s.57.

¹⁹ DİB, Komisyon, *Kuran Yolu*, c.4, s.752-753.

²⁰ Ragıb el-İsfahanî kesbi, “insanın servet kazanmak gibi faydalı olan veya haz veren bir şeyi talep etmesi” diye açıklar. Mustafa Çağrıcı, TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 25, Ankara 2002, sayfa:302-304, Erişim: Mayıs 9, 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kesb>

da düşünülemez. Bunun içindir ki başkası için yarattığı zulümden dolayı Allah zalim olmaz.”²¹

Gerçek mülk sahibi Allah'tır. Kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf etme hakkına sahiptir. Zulüm, izni olmadan bir başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktadır. Allah'ın ise kendi mülkünü aşması tasavvur dahi edilemez. Çünkü, gerçek mülk sahibi Allah olup, başkasının mülkü olmadığına göre zalim sıfatıyla sıfatlanması asla söz konusu olamaz. Allah fiillerinde hürdür ve dilediğini yapar.²²

Kuran'da bahsi geçen helak edilmiş kavimler bulunmaktadır. Kuran geçmiş toplumların kendi yaptıkları yüzünden başına gelen musibetler için Nuh'un kavmini,²³ Hud'un Ad kavmini,²⁴ Salih'in kavmi Semud'u,²⁵ Lut'un kavmi Sedom'u,²⁶ Şuayb'ın kavmi Medyen'i,²⁷ Musa'nın kavmini, Firavun ve onun adamlarını,²⁸ diğer kavimlere gönderilen azapları²⁹ önemle zikretmekte, insanoğlunun bunlardan ders çıkarması gerektiğinin altını çizmektedir. Tüm bu kavimlerin helak edilme sebebi Allah'a ve diğer insanlara karşı işledikleri suçlardır. Pişman olmak ve yaptıklarından vazgeçmek için

²¹ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi Yayınları, Konya 1998, s.245.

²² Gazali, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2018, s.115.

²³ Nuh 71/25; Ankebut 29/14; Zariyat 51/46; Yunus 10/73.

²⁴ Hud 11/59; Kamer 54/18-22; Fussilet 41/14-16; Ankebut 29/38; Şuara 26/139; Sad 38/14; Kaf 50/14.

²⁵ Neml 27/48-52; Şems 91/13-14; Fussilet 41/17; Hakka 69/4-5; Zariyat 51/43.

²⁶ Ankebut 29/31,34,35; Neml 27/55; Hicr 15/77; Zariyat 51/37.

²⁷ Araf 7/85,86,92; Şuara 26/190.

²⁸ Araf 7/130-136; Enfal 8/52, 54; Kamer 54/41-42; Şuara 26/67; Yunus 10/90-92; Naziyat 79/25-26; Zuhuf 43/55-56.

²⁹ Hac 22/45,48; Şuara 26/209; Müminun 23/41; Enbiya 21/11, 14, 97; Rum 30/9; Ankebut 29/40; Kasas 28/59; Kehf 18/59; İbrahim 14/13; Yunus 10/13.

kendilerine yeterince süre verilmiştir. Nitekim Hz. Yunus'un kavmi pişman olduğu için, gelmekte olan azaptan kurtulmuşlardır.³⁰

İnsan genel olarak yaşadığı hayatta hak ettiklerini Allahtan bir karşılık olarak görür. Bu durum aynı olayda işin görünen yüzünde gerçekleşmiş olmasa da sonuçta ilahi adalet yerini bulmuş olur. Bazı musibetler kimi insanlara, olaya sadece dünya penceresinden bakıldığında, Allah tarafından kullara karşı orantısız güç kullanımı, işlenen günaha aşırı tepki hatta zulüm gibi görünüyor olabilir. Ancak olayın bir de ahiret penceresi bulunmaktadır. Bu pencereden insan sadece ahirette bakabileceği için beynini daraltarak isyan noktasına gelebilmektedir. Halbuki Allah ahiret hayatında öylesine muhteşem karşılık verecektir ki dünyada sıkıntı çeken insan, böylesine ağır musibetlere uğradığına şükredecektir. Bir hadise göre afiyette olanlar, bela ehline ahirette verilen sevabın çokluğunu görünce, “Keşke dünyada iken derimiz makasla doğransaydı.” diyecekler ve onların ahiretteki haline imreneceklerdir.³¹

Allah Kuran'da hiçbir nefse gücünden fazla yük yüklemeyeceğini vadedmiştir.³² Başına gelen bir musibetin dayanılmaz olduğunu düşünmesi insanın kendi yanlılığı ve yargısıdır. Zira insan genellikle kusursuz olduğunu düşündüğü için başına gelen musibeti hak etmediğine inanarak bir suçlu arar. Ayette “Fakat insan böyledir; Rabbi ne zaman kendisini sınavıp ona ikramda bulunur, ona nimet verirse ‘Rabbim bana ikram etti.’ der. Ama Rabbi onu sınavıp rızkını daraltırsa ‘Rabbim beni perişan etti.’ der.”³³ denilerek insanın

³⁰ Yunus 10/98.

³¹ Tirmizi, Zühd, 58.

³² Bakara 2/286.

³³ Fecr 89/15-16.

nankörlüğüne vurgu yapılmaktadır. Hz. Musa ile Hz. Hızır arasında geçen olaylar,³⁴ insanın sabırsız ve önyargılı davranabileceğini gösteren örneklerdir.

Musibeti, Allah'ın kulunu kahretmesi, cezalandırması olarak değil de kulunu arındırması, temizlemesi olarak görmek gerekir. Merhametin sahibi olan Allah'a yakışan budur. Müslümanın musibete bakış açısı bu olmalıdır. Müslüman Allah hakkında hüsnü zan sahibi olmalıdır.

2. Musibet Adetullah İlişkisi

Allah'ın dünya işleyişine koyduğu kanunlar bulunmaktadır. Bunlar kitaplarda fiziksel, biyolojik ve toplumsal kanunlar şeklinde yer almaktadır. Bu sayılan kanunlar arasında alt başlık şeklinde yer alan kanunlardan biri de musibetlerdir. Musibetler sünnetullahın içeriğinde var olan olağan toplumsal yasalardandır. Dünya hayatında küçük ya da büyük musibetler hayatın rutinleri, olması mecburi olan kanunları arasındadır. Bu musibetlerin olması ateşin yakması, suyun ıslatması, bıçağın kesmesi kadar doğal hadiselerdir.

Yakub b. İshak el-Kindi (ö.252/866)'den itibaren pek çok İslam aliminin benimsediği anlayışa göre ölüm de dahil olmak üzere musibetler hayatın bir parçasıdır, tabii ve kaçınılmaz gerçeklerdir. İnsanın hiçbir musibetle karşılaşmaması için hiç var olmaması gerekir. Çünkü musibetler değişme ve bozulma niteliği taşıyan şeylerin değişmesinden, bozulmasından ileri gelmektedir. Eğer dünyada bozulma olmasaydı varlık da olmazdı. Musibetlerin olmamasını

³⁴ Kehf 18/60-82.

istemek, tabiattaki oluşma ve bozulma kanununun ortadan kalkmasını istemek olur ki bu da imkânsızdır.³⁵

C. Musibetlerin Geliş Sebepleri

Musibetlerin bir takım gönderiliş gayeleri mevcuttur. Ya terbiye etmek ya kişi ve toplumun yaratıcısı katında değerini belirlemek ya da helak etmektir.³⁶ Merhametin kaynağı ve asıl sahibi olan Allah, verdiği hiçbir musibeti karşılıksız bırakmamış, dünyada ya da ahirette insanın menfaatine sonuçlarının olduğunu müjdelemiştir. Allah, ilahi adaleti tesis edebilmek için, insanların birbirlerine karşı haksız davranışlarının sonuçlarını göstermiştir. Allah'ın bu davranışı hem musibeti yaşayan insana hem de bu durumu gören diğer insanlara acizliklerini hatırlatmış, kendilerine çeki düzen vermeleri için onları uyarmıştır. Musibetin geliş sebebi ne olursa olsun, karşılığında günahları temizlediği ayet ve hadislerde çok net bir şekilde anlatılmaktadır.

1. İmtihan Olmadan Adalet Olmaz

Lise ve üniversiteye girişte imtihan yapılmasının sebebi adaleti tesis etmek, hak edenin layık olduğu makama ulaşabilmesini sağlamaktır. Sadece bu sınavlarda değil memur alımlarında ve adil bir elemenin gerektiği tüm durumlarda sınav yapılmaktadır. Böylece en çok soruya doğru cevaplar verebilen ya da en iyi performansı gösterebilen kişiler, en önce seçilmeye hak kazanmaktadırlar. Dünya hayatının insan için bir imtihan olduğu gerçeği ayet ve hadislerde açık bir şekilde ifade edilmiştir. Dünya bir imtihan salonu, musibetler ise sınav sorularıdır. Sınavda soru sayısı ne kadar fazla olursa öğrencinin

³⁵Mustafa Çağrıncı, TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 35, İstanbul 2008, sayfa: 337-339, Erişim: Mayıs 9, 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sabir>

³⁶ Ali imran 3/140-142.

şansı o kadar artar. Yani ne kadar çok musibet gelirse dünya sınavını kazanma ihtimali o kadar artacaktır.

Kuran-ı Kerim'de insanların musibetler aracılığı ile mümin-kâfir,³⁷ yalancı-dürüst,³⁸ mümin-münafık³⁹ şeklinde ayırt edilebilmeleri için imtihan edildikleri ifade edilmektedir. Kuran insanın başına gelen musibetlerin bir imtihan olduğunu, bu imtihanı sabırlı olanların kazanacağını bildirir.⁴⁰ Özü itibariyle musibetlerin birer imtihan olduğuna dikkat çeken Kuran, “Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz. Ancak bize döndürüleceksiniz.” buyurmaktadır.⁴¹ Yüce Allah “Sizi biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan ve mahsullerden eksiltme ile imtihan ederiz. Sabredenlere müjdele ki onlara bir musibet geldiği zaman: ‘Biz Allah içiniz ve biz O'na döneceğiz.’ derler.”⁴² buyurarak musibetlerin nelerden oluşabildiğine ve inananların bu sınavı kazanabilmek için nasıl davranmaları gerektiğine dikkat çekmektedir. Yine dünya hayatının bir imtihan olduğunu anlatan ayetlerde “Muhakkak ki siz mallarınız ve canlarınızla deneneceksiniz.”⁴³ “Mallarınız ve evlatlarınız birer imtihandır.”⁴⁴ “İnsanlar çeşitli belalarla imtihan edilmeden sadece “iman ettik” diyerek paçayı kurtaracaklarını sanmasınlar.”⁴⁵ ifadeleri bulunmaktadır. Mevcut ayetlerden de açıkça anlaşıldığına göre dünya hayatı bir imtihan sürecidir.

³⁷ Ankebut 29/10-11.

³⁸ Ankebut 29/2.

³⁹ Ahzab 33/11-118.

⁴⁰ Furkan 25/20.

⁴¹ Enbiya 21/35; Bakara 2/155; Enam 6/165; Ahzab 33/11; Muhammed 47/31.

⁴² Bakara 2/155-156.

⁴³ Ali imran 3/186.

⁴⁴ Enfal 8/28; Teğabun 64/15.

⁴⁵ Ankebut 29/2.

Dünya hayatının imtihan olduğunu insanlara açıklayan hadisler de vardır. Hz. Peygamber bir hadisinde “Sizden birisinin altınını ateşte denediği gibi Yüce Allah da -iç dünyasını ve durumunu çok iyi bildiği halde- kulunu bela, musibet ve çeşitli fitnelere dener. Onlardan bazıları altınını ateşten som altın olarak çıkarır. İşte Allah'ın çeşitli belalarla günahattan temizlediği insan böyledir. Bazıları da altınını siyah (bakır ağır olan) altın olarak çıkarır. Bu da fitneye düşmüş, zevki uğruna günahlara dalmış insanın örneğidir.”⁴⁶ demiştir. Yine Tirmizi’de yer alan bir hadiste insanların sıkıntı ve zorluk vasıtasıyla imtihan edileceği zikredilmektedir.⁴⁷

İnsanın dert ve musibetlerle karşılaşması kaçınılmazdır. Çünkü kişinin gerçek şahsiyeti ibtilâ (denenme) halinde ortaya çıkar. Deri için tabaklanma ne ise insan için ibtilâ da odur. Altın ateşte, insan mihnette⁴⁸ belli olur. Büyük belâlara ancak büyük insanlar dayanabilir.⁴⁹ Hz. Peygamber, her şeyden önce ilk musibet olarak dünyanın bizzat kendisini görmüş ve dünyanın şerrinden Allah’a sığınmıştır.⁵⁰ Hem nimet hem de musibet, her ikisi de Allah’ın imtihan sorularıdır. Yani Allah açısından ikisi arasında hiçbir fark yoktur. Nimet kulları ödüllendirmek amacıyla değil, sınamak amacıyla verilmektedir.

Neticede dünya devasa bir imtihan salonudur. Musibetlerin olmamasını istemek, imtihan salonuna girip, orada sınav süresince

⁴⁶ Necati Kara, Kuran ve Sünnette Bela-Musibet, *Ekev Akademi Dergisi*, cilt:1 Sayı:3, Kasım 1998, s.40.

⁴⁷ Tirmizi, Kıyame, 30.

⁴⁸ Sıkıntı, üzüntü. Erişim: Nisan 25, 2020. <https://www.sabah.com.tr/mihnet-nedemek>

⁴⁹Süleyman Uludağ, TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 5, İstanbul 1992, sayfa: 380, Erişim: Mayıs 8, 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bela>

⁵⁰ Buhari, Deavat, 37,41,44; Müslim, zikir, 76; Hac 188; Tirmizi, Deavat, 113; Nesai, Istiaze,5.

kalmayı kabul edip tek şartının soru cevaplamamak olduğunu söyleyen öğrencinin durumuna benzemektedir. Yine sınav solunu insanın süreli bir zaman içerisinde elinden gelenin en iyisini yapabilmek için ter döktüğü, gayret gösterdiği sıkıntılı bir mekândır. İşte dünya hayatı, insan için aynı görevi görür. Dünyada rahat ve eğlence peşinde koşanların hali, üniversite sınavına giren ama sınav sırasında şarkı mırıldanıp, uyuklayıp, boş oturan, eğlenmeye çalışan kişinin durumu gibidir. Bu haldeki insana sınava giren diğer insanlar akıl hastası gözüyle bakarlar. Burada gösterilmesi gereken en önemli erdem, sabır ve gayrettir.

II. MUSİBETTEN ÇIKARILACAK İBRETLER ÜZERİNE

A. Allah sevdiği kullarına musibet verir

Musibet insanlara sadece günahları sebebiyle gelmemiştir. Eğer sadece günahları sebebiyle insanlara musibet gönderilmiş olsaydı, ismet (günahsız) sıfatına sahip peygamberlere hiçbir musibet gelmemesi gerekirdi. Hâlbuki musibetlerin en büyükleri peygamberlere isabet etmiştir. Hadiste “Belaların en büyüğü peygamberlere, sonra evliyaya, sonra diğer has kullara gelir.”⁵¹ denilmektedir. Hz. Aişe, Hz. Peygamber’den daha şiddetli ağrılara maruz kalan birini görmediğini söyler.⁵² Her konuda topluma örnek ve önder olmak zorunda olan peygamberler, halkın musibetler karşısında nasıl davranması gerektiğini yaşayarak öğretmişlerdir.

Sahabeler ve Allah dostu veli kullar da musibete uğramışlardır. Mesela meşhur sahabelerden Ebu Ubeyde b. Cerrah ve Muaz b. Cebel veba hastalığından vefat etmişlerdir. Yani Allah sevdiği ve razı olduğu

⁵¹ Münavi, Feyzü’l-Kadir, 1/519, no: 1056; el-Hakim, el-Müstedrek, 3/343.

⁵² Tirmizi, Zühd, 56.

kullarına da musibetler vermiştir. Bunun sebebi de yine Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır: “Bir kul kendisi için cennette hazırlanmış olan makama ameliyle erişemeyecek ise, Allah onun bedenine veya malına veya çoluk çocuğuna bir bela verir de bu belaya sabrı sebebiyle o makama erişirilir.”⁵³ “Kul, dindarlığı ölçüsünde belaya maruz kalır, dindarlığı kuvvetli ise belası da ağır olur. Dindarlığı zayıf ise zayıflığı ölçüsünde denenir.”⁵⁴ “Allah, bir kavmi severse ona bela verir. Bir kimse başına gelenlere razı olursa Allah da ondan razı olur. Bir kimse başına gelenlere razı olmazsa Allah'ın gazabına uğrar.”⁵⁵

B. Ne Ekersen Onu Biçersin

Musibetler günah işlemekten kendisini alıkoyamayan insan fitratının doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan hadiselerdir. Fitratının gereğini yaşayan insan musibetleri de mıknaş gibi kendisine çekmektedir. İnsanların birbirlerine karşı yaptıkları haksızlıklar, Kuran-ı Kerim'de zulüm kavramı ile ifade edilir. Ve zulüm de belanın gelmesine etken olarak gösterilir.⁵⁶ İnsanların başlarına gelen musibetlerin kendi işledikleri sebebiyle gelmiş olması akla da uygundur. Zira kullarına zulmeden, bu durumdan zevk alan bir Allah düşünülemez. İnsan günah işlemeye meyilli bir fitratta yaratılmıştır. Bir hadisinde Hz. Peygamber “Eğer siz günah işlemeseydiniz, Allah sizi helak eder ve yerinize, günah işleyip, peşinden tövbe eden kullar yaratırdı.”⁵⁷ demiştir. Yine fitrata vurgu yapan başka bir hadisinde de

⁵³ Ahmed b. Hanbel, V/272

⁵⁴ İbn Mace, Muhammed b. Yezid, *Sünen-i İbn Mace*, Çağrı Yayınları, İstanbul,1992, Fiten, 23.

⁵⁵ Tirmizi, Zühd, 57; Ahmet b. Hanbel, Müsned, III/292.

⁵⁶ Nisa 4/153; Zümer 39/51; Kehf 18/35.

⁵⁷ Müslim, Tevbe, 9-11.

“Yeryüzünde günahsız yürüyünceye kadar insandan bela eksik olmaz.”⁵⁸ demektedir. Allah’ın ifadesi ile çok zalim ve çok cahil⁵⁹ olan insan günahsız bir hayat yaşamaya muktedir değildir. Yani musibetsiz bir hayat yaşaması da aynı şekilde mümkün değildir.

Allah ayetlerde insanların başlarına musibetlerin geliş sebebini gayet açık bir şekilde anlatmaktadır:

“Başınıza gelen her musibet kendi yapıp ettikleriniz yüzündendir; kaldı ki Allah birçoğunu da bağışlar.”⁶⁰

“Sana gelen her iyilik Allah'tandır, sana gelen her kötülük de kendindedir.”⁶¹

“İnsanların elleriyle kazandıkları günahlar yüzünden, karada ve denizde fesat çıktı. Belki dönerler diye Allah böylece, onlara, yaptıklarının bir kısmını tattırıyor.”⁶²

Ayetlerden anlaşıldığına göre insanlara musibet gelmesinin sebeplerinden biri bizzat kendi elleri ve iradeleri ile işledikleri günahlardır. Kullar arasında adaletin sağlanması için işlenen günahların temizlenmesi gerekmektedir. Bunun tek çaresi de kulun başına gelen belalardır.

C. Musibetten Çıkarılacak Dersler

Dünya hayatında kendisine verilen ömrü tamamlamak zorunda olan insanoğlu, hayatın rutin seyri içerisinde küçük büyük birtakım musibetlerle karşılaşır. Her ne kadar insan bu durumdan hoşlanmasa da kullarının daima hayrını isteyen ve kullarına karşı adil olan Allah, en kötü görünen musibetler içerisinde bile kullarının faydasına olacak

⁵⁸ Buhari, Merda, 3; Timizi, Zühd, 57; tbn Mace, Fiten, 23; Darimi, Rıkak,67.

⁵⁹ Ahzab 33/72.

⁶⁰ Şura 42/30.

⁶¹ Nisa 4/79.

⁶² Rum 30/41.

sırlar gizlemiş olabilir. “Sizin hayır gördüklerinizde şer, şer gördüklerinizde de hayır olabilir. Allah bilir, siz bilemezsiniz.”⁶³ ayetinde musibet gibi görünen şeylerde tam aksine hayırlar olabileceğine ancak hayır gibi görünen şeylerde de şer olabileceğine dikkat çekilmiştir.

Musibetler insanlara hakikati tüm çıplaklığı ile haykırır. Musibetler söz dili ile değil, söz dilinden daha açık ve daha kuvvetli mesajlar taşıyan hâl dili ile konuşurlar. İnsanlar söz diline zaman zaman yalan ifadeler karıştırabilirler ama hal dilinde yalan, hile, kandırma, sahte sözcükler yoktur. Hal dili her zaman çıplak hakikati söyler.

Musibetlerin hal dili ile yaptığı uyarıları dikkate alan insan, yaptığı davranışın yanlış olduğunun farkına vararak hatalarını düzeltmeye çalışır. Musibetler, gafleti dağıtıp, insana aczini ve zayıflığını bildirerek Allah’ın huzurunda olduğunu hissettirir. İnsana ölümü, hayatın geçiciliğini, Allah’ın kudretini hatırlatarak daha verimli bir hayat yaşamayı sağlar. İnkâr eden kişiye gelen musibetler imanına sebep olabilir. İmanlı kişilere gelen musibetler de onları gafletten kurtararak hakikati hatırlatır. Aynı zamanda günahlarına kefarete olur.

Allah Teâla mümin, kâfir ve münafıkları çeşitli musibetlerle imtihan ederken müminlere musibetlere karşı sabretmeleri sebebiyle mükafatı taahhüt etmekte, münafıkların tövbe edip yanlıştan dönmelerini, kâfirlerin ise iman etmelerini, tevhid ve hakikati idrak etmelerini istemektedir.⁶⁴ Musibetler kâfir, münafık, mümin vb. bir

⁶³ Bakara 2/216; Nisa 4/19.

⁶⁴ İsmail Karagöz, *Kuran’a Göre Musibetler Açısından İnsan ve Toplum*, Çelik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1996, s.74.

ayrım yapmaksızın gelebilmektedir. Kafirlerle küfründen vazgeçmesi için gelirken, müminlere ise günahlarına kefarete, derecesini yükseltme veya uyarı maksadıyla gelebilmektedir.⁶⁵

Allah'ın rahmetine bakan yönüyle her musibet, bir ilahi lütuftur, bir iltifattır, bir korumadır, bir inayet cilvesidir. Büyük suçların ağır ceza mahkemelerinde görüldüğü, küçük suçların ise küçük mahkemelerde görüldüğü gibi işlenen günahların musibetler yoluyla dünya denilen küçük mahkemede cezasının kesilmesi, ahiretteki ağır ceza yeri olan büyük mahkemeye bırakılmaması Allah'ın kulları için bir lütfudur, hafif bir ceza ile onları kurtarmaktır. Musibet mükâfatın mukaddimesidir, yani rahmetin müjdecisidir.

İnsan isyan etmezse başa gelen bela ve musibetlerin günahları temizlediğine dair ayet ve hadisler de bulunmaktadır:

“Müslümanın başına yorgunluk, hastalık, keder, acı, kaygıdan, diken batmasına varıncaya kadar gelen her musibet, günahlarına kefarete olur.”⁶⁶

“Allah mümin bir kuluna bir hastalık musibetini verse, onunla günahlarını siler.”⁶⁷

“Allah, kimin vücuduna bir bela verirse o bela kendisi için bir af vesilesidir.”⁶⁸

“Allah, bir kimseye hayır dilerse o kimsenin günahlarını bağışlamak ve derecesini yükseltmek için onu bela ve musibete uğratar.”⁶⁹

⁶⁵ İsmail Genç, “Kuran’da Musibet”, Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Haziran 2019, s.38.

⁶⁶ Buhari, Merda, 3; Müslim, Birr, 45,46, 48,49; Tirmizi, Cenaiz, s. 1.

⁶⁷ Ahmet b. Hanbel, Müsned, VI, s. 157.

⁶⁸ Ahmet b. Hanbel, Müsned, 1/185, 196; V/292.

⁶⁹ Buhari, Merda, 1; Tirmizi, Zühd, 57; Ahmet b. Hanbel, Müsned, V/427.

“Erkek olsun, kadın olsun bir mümin Allah'a gûnahtan arınmış, tertemiz olarak kavuşuncaya kadar başından, çoluk çocuğundan, akrabası ve malından bela eksik olmaz.”⁷⁰

“Ne acayıptır müminin işi! Gerçekten onun her işi hayırdır. Bu hal, müminden başka hiçbir kimse için böyle değildir. Eğer ona sevinç verici bir şey isabet ederse şükreder. Bu da kendisi için bir hayır olur. Eğer ona zarar ve ziyan verecek bir şey isabet ederse sabreder, bu da kendisi için hayır olur.”⁷¹

“Hastalığa müptela olan müminin günahları affa uğrar.”⁷²

İnsan başına gelen, az da olsa maddi manevi sıkıntılar yaşatan küçük şeyler de musibet kapsamı içerisinde yer alır. Hadiste geçen ifadeden bu anlaşılmaktadır. Bir olayın musibet olması için çok büyük acıları yaşatması gerekmemektedir. Sonuçta mümin daima kazanan taraftadır. Sabır ve şükür imtihanlarını başarılı bir şekilde verebilen mümin kullar, ebedi saadet ile ödüllendirilecektir. Nimette sabredebilmek, nimete şükürden daha zordur. Nimete sabır, şükür zamanında ibadetleri aynıyla devam ettirebilme bilincidir. Zira bela zamanında insan beladan kurtulabilme ümidiyle ibadete sarılır. Hâlbuki nimete erdiğinde kulluk görevleri zor gelmeye başlar, tembellik daha cazip hale gelir. Şükür zamanında ibadetlere devam etmeye sabır göstermek, musibet sırasında sabretmekten daha zordur. Hz. Ömer'in “Darlıklarla imtihan edildik de sabır gösterdik. Genişlikle imtihan edildik ama sabredemedik.” sözü, darlıktaki sabrın genişlikteki sabırdan daha kolay olduğunu belirtmektedir.⁷³

⁷⁰ Tirmizi, Zühd, 57.

⁷¹ Müslim, Zühd, 13.

⁷² İmam Malik, *Muvatta*, Ayn, 8; Müsned, VI, 157.

⁷³ Sadık Kılıç, *Kuran'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınları, Konya, 1984, s.45-46.

Zalim bir kişinin başına bir musibet geldiği için yaptığı zulüm sona erdiğinde, daha fazla zulüm yaparak daha çok azabı hak etmekten onu kurtarmış olur. Bu nedenle zalimin zulmüne engel olmak sadaka olarak görülmüştür. Musibet sebebiyle zalim kişi yaptığı davranışın yanlış olduğunun farkına vararak tövbe edebilir. Deprem anında Allah'ı inkâr eden insanların bile O'nun adını anmaları, musibetin uyarıcı etkisini göstermesi açısından manidardır.

Musibetler ve dünyevi sıkıntılar nefis ve beden için birer elem ve azap gibidir. Lakin sabır ve metanet ile onlara razı olmanın ve isyan etmeden teslim olmanın hem dünyevi hem de uhrevi çok lezzetleri vardır. Namaz kılmak nefse bir zahmettir, lakin dünyevi ve uhrevi faydaları ise bir rahmettir. Oruç tutmak nefse bir eziyet ve zahmettir, lakin neticesinde kalp ve ruhun inkişaf edip letafet kazanması, kabir ve ahirette cennet kazanılması da bunun rahmeti ve ücretidir. Allah yolunda, ibadet amacıyla, dine hizmet gayesi ile çekilen sıkıntıların hepsi insana karşılık olarak dönüş yapacaktır.

Musibetler insanı hayatın zorluklarına karşı eğitir ve hazırlar. Bir sporcunun antrenman yaparak hazırlanması gibi başa gelen ufak tefek musibetler, ileride gelecek daha büyük belalara karşı bir sabır egzersizidir. İnsanı yoğurur ve olgunluk kıvamına getirir. Mesela bir heykeltıraş kaba saba bir taşı eline alır, onu çekiç ve keski ile şekilden şekle sokar. Bazen kırar, bazen döver, bazen ortadan yarar, bazen kaba yerlerini inceltir, bazen çıkıntılarını törpüler. En sonunda ortaya çok kıymetli bir heykel ortaya çıkar. Başlangıçta kaba saba bir taş iken, zorlu ve meşakkatli bir süreçten sonra baha biçilmez bir sanat eseri haline gelmiştir.

D. Musibetin İlacı Sabır

Dünya hayatında mutlu yaşamının yegâne sırrı sabırdır. Sabır, ne kadar büyük olursa olsun her türlü musibetin biricik ilacıdır. Başa gelen musibetlere dayanma gücü bulabilmenin, günahlardan kaçınabilmenin, ibadetlere ve sevaplı işlere devam edebilmenin, hayatta başarılı ve mutlu olabilmenin tek anahtarı sabırdır.

Allah Kuran'da sabr-ı cemili (güzel sabır) emretmektedir.⁷⁴ Ayetlerde: "Sabredenleri müjdele. Onlara bir musibet geldiği zaman, Biz Allah içiniz, biz O'na döneceğiz, derler."⁷⁵ "Şüphesiz Allah Teâlâ sabredenlerle beraberdir."⁷⁶ ifadeleri geçmektedir. Müslümanlar Allah'tan sabır dilemeli⁷⁷ ve kendileri sabırlı davrandığı gibi birbirlerine de sabrı tavsiye etmelidir.⁷⁸ Kuran'da Allah'ın sabredenlerle beraber olduğu,⁷⁹ onları sevdiği,⁸⁰ sabır ve takvalarıyla güzel davranışlarda bulunanların ecirlerinin asla zayi edilmeyeceği,⁸¹ onlara kat kat mükâfat verileceği,⁸² sırf Allah rızası için sabredenleri meleklerin tebrik edeceği⁸³ ifade edilmektedir. Sabrın önemini anlatan nice hadisler de vardır. Hz. Peygamber "Hiç kimseye sabırdan daha hayırlı ve geniş bir nimet verilmedi."⁸⁴ buyurmuştur.

Allah'ın kahrını da lütfunu da hoş karşılayan, cefada da safada da rıza halinden ayrılmayan sufiler belada "mübteli"yi yani belayı

⁷⁴ Yusuf 12/18.

⁷⁵ Bakara 2/155.

⁷⁶ Bakara 2/153.

⁷⁷ Bakara 2/250; Araf 7/126.

⁷⁸ Beled 90/17; Asr 103/3.

⁷⁹ Bakara 2/153, 249; Enfal 8/46, 66.

⁸⁰ Ali imran 3/146.

⁸¹ Hud 11/115; Yusuf 12/90.

⁸² Nahl 16/96; Nisa 4/25.

⁸³ Rad 13/20-24.

⁸⁴ Buhari, Zekat, 50; Rıkağ, 20; Müslim, Zekat, 124.

veren Allah'ı görürler. Belanın sonuçlarını ve karşılığını düşünerek teselli bulur, belanın acısını hissetmezler. Sevgiliyi temaşa ederken belanın ıstırabını unuturlar. Cüneyd-i Bağdadi'ye göre bela ariflerin yolunu aydınlatan bir meşaledir. Müridler için uyanış, gafiller için helak olma sebebidir. İlahi aşk ve muhabbeti esas alan mutasavvıflar en büyük dert ve bela olarak aşkı görürler. Fakat âşık maşuku için her türlü acıya ve sıkıntıya seyerek katlanır, hatta bundan manevi bir haz duyar.⁸⁵

Musibetler karşısında takınılması gereken, tasavvuf ve kelim literatüründe rıza, tevekkül gibi terimlerle ifade edilen istircâ, müminin bütün varlığıyla Allah'a ait olduğu ve sonunda Allah'a döneceği bilinciyle kurtuluşu yalnız Allah'tan beklemesi şeklindeki bir teslimiyet tavrıyla birlikte bu inancın bir sonucu olarak Allah'ın lütuf ve rahmeti konusunda her zaman ümitli ve iyimser olması şeklinde dinamik bir tavra ve irade gücüne de işaret etmektedir.⁸⁶

Sabır, akıl ve zekânın; ceza, acizliğin bir ifadesi sayılmıştır. Buna göre düşünen bir kimse, haramlardan sakınma konusunda gösterilen sabrın Allah'ın azabına sabretmekten daha kolay olduğunu bilir. Genellikle İslam âlimleri şükrün sabırdan daha faziletli olduğunu kabul ederken mutasavvıfların çoğunluğu sabrı daha üstün görmüştür.⁸⁷

Gazali'ye göre Sabrın fazilet bakımından en alt derecesi, içinde bulunduğu güç durumdan memnun olmasa da şikâyet etmemek,

⁸⁵ Süleyman Uludağ, TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 5, İstanbul 1992, sayfa: 380, Erişim: Mayıs 8, 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bela>

⁸⁶ Hayati Hökekleli, TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 23, İstanbul 2001, sayfa: 374-375, Erişim: Nisan 6, 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istirca>

⁸⁷ Mustafa Çağrı, TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 35, İstanbul 2008, sayfa: 337-339, Erişim: Mayıs 9, 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sabir>

bundan daha faziletlisi ise içinde bulunduğu duruma razı olmak, ondan da faziletlisi belaya şükretmektir.⁸⁸

Maverdi de “Edebü’-d-dünya ve’-d-din” isimli eserinin “Sabır ve Tahammülsüzlük” başlıklı bölümünde musibetleri kolaylıkla atlatmanın ve acılarını hafifletmenin yollarını göstermiş, tahammülsüzlüğün musibetlerden doğan acıları daha da arttıracığını belirtmiştir. Ona göre musibetler karşısında sabırlı ve metanetli davrananlar onlardan daha çabuk kurtulabilir. Musibet hakkındaki ayet ve hadislerle İslam âlimlerinin görüşleri değerlendirildiğinde bunlarda musibetlerin insanları eğiten, olgunlaştıran, onlara hayatın ağır sıkıntıları karşısında dahi tahammül gücü ve iradesi kazandıran rolüne dikkat çekildiği görülmektedir.⁸⁹

SONUÇ

Allah’ın kullara ihtiyacı yoktur. Kulların kendi menfaatleri için Allah’a ihtiyaçları vardır. Dünya hayatında karşılaşılan musibetler, tanrı rolü oynamaya çalışan insanın ne kadar aciz olduğunu gösteren uyarılardır. Allah’ı yok saymak ya da “olsa da bana ne” yaklaşımı insanın en büyük zulmetidir. Bir Müslümanın başına gelebilecek asıl musibet Allah’ı unutmaması ve dini yozlaştırmasıdır. Kulun ibadetten ve imandan uzaklaşması, günah işlemesi ve sevaplı işleri bırakması da yine büyük musibetlerdendir.

Kâinatta her şey kural ve düzen içinde uyumlu bir şekilde devam etmektedir. Kötülüğün kurallarının konulmuş olması, Allah’ın

⁸⁸ Gazali, *İhyau Ulumi’-d-din IV*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975, s.141.

⁸⁹ Mustafa Çağrı, TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 31, İstanbul 2006, sayfa: 255-256, Erişim: Mayıs 9, 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/musibet>

insanlara kötülük istediği anlamına gelmemektedir. Musibetlerin dünya cephesinden görünen yüzü fiziksel olaylar, perde arkasındaki hikmet ise Allah tarafından verilmiş olduğu gerçeğidir. İyi ya da kötü, insanın başına gelen her olayın arkasında Allah'ın izni ve iradesi vardır. Salgın hastalık gibi bir musibetin insan eliyle yayılmış olması, Allah'ı devre dışı bırakmamaktadır. Bu olayda yine Allah'ın dilemesi ve izin vermesi söz konusudur. Musibetin herkese gelmesi âdetullah gereğidir. Lakin ahirette mümin ile kâfirin alacağı karşılık farklı olacaktır.

Bütün dünyanın korona virüs ile çetin bir savaş verdiği şu günlerde insanlar evlerine kapanmak zorunda kalmıştır. Birçok insan tarafından bu durum Allah'ın hak edenleri cezalandırması olarak görülmektedir. Hâlbuki tarihin her döneminde insanlar bulaşıcı hastalıklar ile mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Bu tip küresel musibetleri tek bir sebebe bağlamak doğru değildir. Birden fazla sebebi olabilir. Mesela hem insanların Allah'ı unutmaları hem mazlumların zulüm altında olmaları hem de cinsel sapıklıkların çok yaygınlaşmış olması gösterilebilir.

Kâbe'de tavafın, camilerde ibadetin durduğu, tıpkı kıyamet günü yaşanacak olana benzer şekilde insanların sevdiklerinden kaçtığı şu musibet günlerinde doğru dersleri ve ibretleri çıkarabilmek gerekmektedir. Yine aynı şekilde Müslüman, bu musibetin satır aralarına gizlenmiş olan hayırları da görebilmelidir. Mesela savaş çılgınlıkları atan ülkeler kendi dertlerine düşmüş, barış ve kardeşlik mesajları verilmeye başlanmıştır. Yeni bir dünya savaşının ayak seslerinin duyulmaya başlandığı bir dönemde gelen bu salgın, insanlığı daha büyük bir felaketten kurtarmış olabilir. Atmosferde ve

buzullarda yaşanan küresel ısınmaya ve kirliliğe bağlı olumsuz gelişmeler olumlu sinyaller vermeye başlamıştır. İnsanlar görünmeyen nimetlerin farkına varmış, rutin günlük hayatın, işe gidebilmenin, dışarıda gezebilmenin aslında bir nimet olduğunu idrak etmişlerdir. Fıkıh âlimleri bugüne kadar hiç gündeme gelmemiş olan pandemi fikhî konusunda fetvalar vermeye başladılar. Böylece fikhin eksik kalan bir bölümü de güncel içtihatlar ile tamamlanmış olacaktır.

Makalede anlatılanlardan, kendisine musibet verilen insanların Allah'ın sevgili kulu ve iyi Müslümanlar, musibete uğramayanların ise gözden çıkarılmış imanı zayıf Müslümanlar olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Her iman sahibi kişinin olaylara Müslümanca bir bakış açısı, Müslümanca bir duruşu olmalıdır. Bela ve musibet istemek, gelsin diye dua etmek, bu beklenti içerisinde olmak doğru bir dinî yaşayış şekli değildir. Hasta olan Hz. Ali'yi ziyarete giden Hz. Peygamber O'nun Allah'tan sabır istediğini duyduğunda bu duanın doğru olmadığını, bu şekilde aslında Allah'tan musibet istediğini, bunun yerine sağlık ve afiyet istemesi gerektiğini söylemiştir.⁹⁰

Kaderi, hayrı ve şerri yaratan Allah'tır. Musibetler dün olmuştur, bugün olmaktadır ve yarın yine olacaktır. Bu Allah'ın kanunudur. Kul başına ne gelirse gelsin, bu durumun kendi hayrına olduğunun bilincinde olarak, isyan etmeden güzel bir sabır ve iman ile Allah'ın huzuruna çıkabilmelidir.

⁹⁰ Tirmizi, Daavat, 94.

KAYNAKÇA

- Çağrııcı, Mustafa. TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 31, İstanbul 2006,
Erişim: Mayıs 9, 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/musibet>
- Çağrııcı, Mustafa. TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 25, Ankara 2002,
Erişim: Mayıs 9, 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kesb>
- Çağrııcı, Mustafa. TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 35, İstanbul 2008,
Erişim: Mayıs 9, 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sabir>
- DİB, Komisyon, Kuran Yolu, c.4.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit. el-Fıkhü'l-Ekber, Çev. Mustafa Öz, M.Ü.
İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul, 1992.
- Gazali. İtikadda Orta Yol, Çev. Osman Demir, Klasik Yayınları,
İstanbul 2018.
- Gazali. İhyau Ulumi'd-din IV, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir
Yayınevi, İstanbul 1975.
- Genç, İsmail. Kuran'da Musibet, Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Haziran 2019.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman. Kelam, Tekin Kitabevi
Yayınları, Konya 1998.
- Hökelekli, Hayati. TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 23, İstanbul 2001,
Erişim: Nisan 6, 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istirca>
- Kara, Necati. Kuran ve Sünnette Bela-Musibet, Ekev Akademi
Dergisi, cilt:1 Sayı:3, Kasım 1998.
- Karagöz, İsmail. Kuran'a Göre Musibetler Açısından İnsan ve
Toplum, Çelik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1996.
- Kılıç, Sadık. Kuran'da Günah Kavramı, Hibaş Yayınları, Konya,
1984.

Musahan, Ali Yıldız. Müslüman Düşüncesinde Musibet-Rahmet İlişkisi, Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 20 Sayı: 66 Iğdır, Bahar 2016.

Uludağ, Süleyman. TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 5, İstanbul 1992, Erişim: Mayıs 8, 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bela>

EXTENDED SUMMARY

ETYMOLOGY OF THE TERM CALAMITY AND ITS RESULTS ON CREED-ACTION

God did not create man and universe for fun and entertainment, and therefore did not leave him alone. Each stage of life contains a number of tasks that one must fulfill towards God. This world, which is stated to be a test place by God, has been a place where people encounter various calamities from birth to death. Individual and societal calamities are a reality of life.

There are laws that Allah has made for the functioning of the world. These are included in the books as physical, biological and social laws. Among these laws, one of the laws in the form of a subtitle is calamities. Calamities are one of the usual social laws that exist in the content of the divine law. Small or big calamities in this life are among the routines of life and the obligatory laws. These calamities are as natural as the burning of fire, wetting of water or cutting of the knife.

The fact that life in this world is a test for man is clearly stated in the verses of Quran and hadiths. The world is a test hall, and calamities are the exam questions. Asking for the absence of calamities is similar to a student who goes to the exam room and

agrees to stay there during the exam but says that his only requirement is to not to answer any questions. Again, the examination hall is a troubled place where people sweat and strive to do their best within a limited time. Here, life in this world functions the same for man. Those who seek comfort and fun in this world are like the person who takes the university entrance exam, but mutters a song during the exam, sleeps, sits idle and tries to have fun. Other people taking the exam would look a person in this state as if he is mentally ill. The most important virtue to be shown in the exam is patience and diligence.

The reason for the entrance exam for high school and university is to establish justice and to ensure that the beneficiary reaches the place he/she deserves. An exam is held not only in these situations, but also for hiring civil servants, and in all cases where a fair elimination is required. Thus, the people who can give the correct answers to the most questions or perform the best are eligible to be selected first. The higher the number of questions in the exam, the greater the student's chances. In other words, the more calamities one faces, the more likely it is to win the exam that is this world.

It is inevitable that one will encounter misfortunes and calamities. Because the true personality of a person appears in the case of *ibtilâ* (trial). What is tanning for leather is trial for man. Calamities do not use the language of speech, but the language of the state, which has clearer and stronger messages than the former.

People think that when a calamity comes, it is because of the sins committed, the deficiencies and mistakes made against God. When the general course of human history is analyzed, one can see

that the daily lives of people and the calamities walked together. In every period of history, humanity has encountered individual and social disasters. People who are friends of Allah, especially the Prophets, have also experienced very serious calamities. Therefore, it may be wrong to see the calamities that occur as God's punishments to his servants.

It is necessary to see the calamities as cleansing and cleaning of God's servants, and not as God's curse or punishment. This is what suits God, the owner of mercy. This should be the Muslims' point of view regarding calamities. A Muslim should think in good faith about God. God has promised in the Quran that he will not put a burden that one cannot bear on them.⁹¹ It is one's own misconception and judgment that a calamity that happens to them is unbearable. Because people look for someone guilty, believing that they do not deserve the calamity they faced, as they usually think themselves as perfect.

The most recent coronavirus is not much different from the epidemics that have occurred before. However, in some comments, it is thought to be a curse sent by God due to sexual tendencies and persecution of the oppressed. However, it is not any different from other epidemics faced by humanity in the course of history. In addition, as with all calamities, it may have brought blessings besides the worries. It is possible to see this with a correct perspective.

The purpose of the creations with intellect, soul and will, consisting of jinn and humans is servitude.⁹² A person does not have the right to say, "I don't want to be held responsible for servitude".

⁹¹ Bakara 2/286.

⁹² Zariyat 51/56.

Every person is responsible for knowing his or her Lord. God expects man to keep his promise he made in the realm of spirits⁹³. A calamity that is seen fit by God for the one with will that breaks his promise is not persecution, for persecution is the unjust treatment against innocent people who do not deserve it. A response to the one that deserves it, is justice.

God does not need servants. The servants need God for their own benefit. The calamities encountered in this world are warnings that show how helpless the person who is trying to play the role of god. Ignoring God or “whatever” approach is the greatest persecution of man. The real calamity that can happen to a Muslim is to forget God and corrupt religion. It is also a great calamity for the servant to move away from worship and faith, to sin, and to leave good deeds.

God created destiny, goodness and evil. Calamities happened yesterday, they are happening today and tomorrow they will happen again. This is the law of God. No matter what the servant endures, he/she should be able to appear before God, with good patience and faith, without rebelling, and knowing that this is for his own good.

⁹³ Araf 7/172.

MAKALE KABULÜ ve SAYFA DÜZENİ

Dergimiz makaleleri DergiPark sistemindeki adresimiz <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ydoguilaf> üzerinden online olarak kabul etmektedir.

Makale yayınlanması için yazarların taahhütname ve telif devir formunu ıslak imzalı olarak sisteme yüklemesi gerekmektedir.

Makaleler sisteme iki dosya halinde gönderilmelidir:

1. dosyada makalenin tam metni yer almalıdır.
2. dosyada makale bilgileri (makalenin başlığı, yayın ve sunum bilgisi, teşekkür ve katkı bilgisi) ile yazar bilgileri (Adı-Soyadı, Mail adresi, Açık Adresi, Çalıştığı Kurum, ORCID numarası, Cep telefonu numarası ve Sorumlu yazar bilgisi) yer almalıdır.

Makale bir kongre, konferans ya da toplantıda sunulmuşsa, finansal desteğe sahipse veya teşekkür edilmesi istenen kişi/kurumlar varsa makale içinde belirtilmelidir.

Özet 150-250 kelime arası olmalıdır.

Anahtar kelimeler 3-6 arası olmalıdır.

Makale dili İngilizce değilse özetin hemen ardından İngilizce "başlık, özet ve anahtar kelimeler" yer almalıdır.

Ayrıca makalenin sonunda 500-1000 kelime aralığında makalenin literatür, yöntem, bulgular ve sonuç kısımlarını ihtiva edecek şekilde bir EXTENDED SUMMARY bulunmalıdır. Extended Summary bölümünde referans göstermeye gerek yoktur.

Makale Arapça ya da Farsça yazılmışsa "Kaynakça" latin harfleriyle (Türkçe ya da İngilizce) verilmelidir.

YAZIM KURALLARI

1. Metinler için yazım kuralları

İmla kurallarında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu'nun en son baskısı esas alınmalıdır.

Eser "Microsoft Word" programında yazılmış olmalıdır.

Metin yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır.

Paragraf başı boşluğu bırakılmalıdır.

Makale başlığı 14 punto, Times New Roman yazı tipi, bold ve ana metinden ayrı olmalıdır.

Metin 12 punto ile yazılmalıdır. Alt başlıklar 12 punto, Times New Roman, bold ve metinden ayrı olmalıdır. İkincil alt başlıkların altındaki alt başlıklar 12 punto, Times New Roman, bold ve italik olmalı ve paragrafın ilk cümlesinin başında yer almalı ve bir nokta ile sonlanmalıdır.

Bütün çizelge, grafik ve diyagramlara "şekil" denilmeli ve birbirini izleyen numaralar verilmelidir. Tablolar olanaklar elverdiği ölçüde az sayıda olmalı ve sadece çok gerekli bilgiler içermelidir. Her şekil ve tabloya Arap rakamları ile bir numara verilmeli ve numaradan sonra başlığı yazılmalıdır ve metin içinde atıf yapılmalıdır.

Metin 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır.

Sayfa düzeninde word belgesinin otomatik olarak bıraktığı üst ve alt, sağ ve sol boşluklar esastır.

Chicago atıf sistemi kullanılmalıdır.

Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

2. Dipnotlar için yazım kuralları

Dipnotlar 10 punto olmalıdır.

Dipnotlarda kaynak adları (kitaplar, tezler veya dergi adları) italik olmalıdır.

Dipnotlarda makalelerde, makale adı tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.

Dipnotlarda yazar adı ve soyadı sırası takip edilmelidir.

Detaylar için Chicago stilindeki bkz..a.g.e. kısaltması yerine, kitabın anlamlı kısaltması kullanılmalıdır.

Mütercim metinle ilgili açıklama yaptığı takdirde bunları bir dipnotla sayfa sonlarına eklemelidir.

Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçeye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

3. Kaynakçalar için yazım kuralları

Eserin sonunda müstakil bir kaynakça verilmelidir.

Kaynakça eserin özelliğine göre tasnif edilebilir. (Arşiv Kaynakları, Eserler, Makaleler, Ansiklopedi Maddeleri vb.)

Kaynakça sadece metin içinde kullanılan (bilgi aktarılan) makaleler gösterilmelidir.

Kaynakçada yer alan eser ve makale künyelerinde yazarın önce soyadı (küçük harflerle), sonra adı yazılmalıdır.

Kaynakçadaki kitap isimleri italik yazılmalıdır.

Kaynakçadaki makale isimleri tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.

Kaynakçadaki kitaplarda sayfa aralığı verilmemelidir.

Kaynakçadaki makalelerin bütününe ait sayfa aralığı gösterilmelidir.

Eserin doi numarası varsa belirtilmelidir.

KAYNAKÇADAKİ KÜNYE BİLGİ SIRALAMASI AŞAĞIDA BELİRTİLEN ŞEKİLDE OLMALIDIR:

Kitap:

Fallmerayer, Jakob Philipp, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair”, Belleten, c. XX, Nisan 1956, S. 77, s. 103-174. Ekler – Albüm – Osmanlıca Tıpkıbasımlarda vb.

Metne eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgeler (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) ayrıca gönderilmelidir.

Resim ve belge türünden tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

Metinde sayfa aralarına eklenecek olan şekiller için uygun büyüklükte boşluklar bırakılmalı veya resimlerin nereye geleceği anlaşılır bir şekilde belirtilmelidir.

Resim veya şekil altı yazıları 10 punto ve italik olmalıdır. Eserde, Latin alfabesi dışında başka bir alfabeye (Arap alfabesi) yazılmış bölümler metinde olması gereken yere yazar tarafından yerleştirilmeli, farklı olan yazı tipi kuruma iletilmelidir.

Yazarlar indekse girecek kelimelerin listesini alfabetik sıralamayla göndermelidir.

Sayfa numaraları grafik tasarım esnasında sayfa düzenine göre konulacaktır.