

HARRAN ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

III



HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI NO: 4

Sahibi

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Adına
Dekan Prof. Dr. Musa K. YILMAZ

Genel Yayın Koordinatörü

Yrd. Doç. Dr. Suat CEBECİ

Yazı İşleri Müdürü

Yrd. Doç. Dr. Yusuf Ziya KESKİN

Yazı Kurulu

Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN
Yrd. Doç. Dr. Suat CEBECİ
Yrd. Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Ziya KESKİN
Öğr. Gör. Dr. Mehmet Nuri GÜLER
Arş. Gör. Hikmet ATİK

Dizgi - Baskı

Urfanın Sesi/Özdal Mat. Tes. Tic. Ltd. Şti.
TLF : 313 29 34 - 313 12 50 FAX : 312 48 90
ŞANLIURFA

Bu dergide yayımlanan yazıların sorumlulukları yazarlarına aittir.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ - ŞANLIURFA 1997

İÇİNDEKİLER

Fasık ve Eğlence	
Prof. Dr. Musa K. YILMAZ.....	5
İnanma Problemi ve Samerkandî	
Dr. M. Cüneyt GÖKÇE	29
Fatiha Sûresi ve Tefsiri	
Şeyh Muhammed Mahmud es-Savvaf .	
Terc: Hikmet AKDEMİR.....	36
Kelam İlmî	
Dr. Zeki SARITOPRAK.....	60
Selm ve Cehl Kelimeleri Üzerine	
Doç. Dr. Murat SARICIK.....	73
Sanatta Yaratma Problemi	
Yrd. Doç. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM.....	103
İmam Şafii'de Nesh Anlayışı	
Doç. Dr. Ali BAKKAL	109
İslam Hukuku Açısından Sigorta	
Öğr. Gör. Ahmet YILMAZ	133
Hadisde İsrâliyâta Bakış II	
Ka'bu'l - Ahbar	
Veli ATMACA	163
Ebû'l- Berekât en- Nesefî ve "el- Umde" Adlı Eseri	
Arş. Gör. Temel YEŞİLYURT.....	181
Kur'an'da Müteşabihat'tan "İstivâ" Kavramı	
Veysel KASAR	201
Sahabe'nin Sayısı, Hadislerin Sayısı ve Hadis Hafızlarının Dehaları Hakkında Bazı Tespitler	
Kadir PAKSOY	228

Yaygın Din Eğitimi Açısından Mürşit Kavramının Değerlendirilmesi	
Arş. Gör. Şükrü KEYİFLİ	249
İslam'da Kader Akidesi ve İman Esasları Arasına Girmesinin Hikmeti	
Arş. Gör. Yener ÖZTÜRK	261
Kur'an-ı Kerim'de Adâlet (Adl) Kavramı	
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ELMALI	283
Rızvâniye Câmii ve Külliyesi	
Mehmet MEMİŞ	329
Arap Dilinde Sözlük Çalışmaları	
Okt. Ahmet ARSLAN	348
Düşünsel Açidan Osmanlı'nın Çöküşünü Hazırlayan Sebepler	
Ö. Faruk ALTIPARMAK	358
Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo	
Şükrü BALIKÇI	366
Esrar Dede Hayatı, Edebi Kişiliği ve Eserleri	
Arş. Gör. Hikmet ATİK	382

FASIK VE EĞLENCE

Prof. Dr. Musa K. YILMAZ*

Giriş :

Çürümüş Sistemleri Ayakta Tutan Batıl Umdeler

Kur'an-ı Kerim, hak ile batılın, doğru ile yanlışın, iman ile küfrün, güzel ile çirkinin mücadelesini dile getiren sahnelerle doludur. Batıl, hakkın karşısında yeralan boş bir emeldir. Doğrunun karşısında yeralan yanlış ne kadar asılsız ise, hakkın karşısında yer alan batıl da o kadar boş ve temelsizdir. Batılı meslek edinenler hakikatten uzak bir hayal içinde yaşarlar. Hak müesseseleriyle ayakta durduğu gibi, batıl da kurumlarıyla ayakta durur. Hak güneş gibidir. Doğduğu zaman batıl bütün kurumlarıyla gizlenir. Fakat hak perdelendiği zaman batıl hükmetmeye başlar.

Şurasını unutmamak gerekir ki, batıla sarılanlar da onu hak diye takdim ederler. Hiçbir müfsid "ben müfsidim" demediği ve daima suret-i Haktan görüldüğü gibi, batılı savunanlar da hakkın kendilerinde olduğunu iddia ederler. Ancak bu iddialarına kendileri bile inanmaz. Bu yüzden hak diye takdim edilen batılın yaşanması uzun zaman mümkün değildir. Bu itibarla hak güneşinin doğuşu yakınlığı zaman batılı ve yanlış savunanlar paniğe kapılırlar. Suret-i haktan görünmek için devamını arzu ettikleri çürümüş sistemlerinin can alıcı ana umdelerini devreye sokarak bir müddet daha ayakta kalmaya çalışırlar. Fakat sonunda Kur'an'ın ifadesiyle "hak gelir, batıl zail olur. Çünkü batıl zail olmaya mahkûmdur."

Fıtrat kanunlarına aykırı olan ve yanlışlıklarla dolu olan batıla dayalı sistemleri ayakta tutan ana umdelerden söz etmeden önce Kur'an'da dile getirilen bir hakikatten söz etmek istiyorum. Mekke döneminde Nadir b.

* HR. Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanı

Haris adında bir şahıs vardı. Bugünkü anlamda Mekke'deki gazinocuların kralı hükmündeydi. Her akşam şarkıcı dansözleri oynatır, içki içirir, İranlı Rüstem, İsfendiyor ve Yunanlı Herkül'ün menkıbeleriyle etrafına topladığı gençleri coştururdu. Amacı insanların, özellikle gençlerin Hz. Peygamber'le temasını önleyerek hakikatin anlaşılmasına engel olmaktı.

Nadir b. Haris genellikle Hz. Peygamber'in toplantılarının yapıldığı zamanları tespit eder, onun bulunduğu evin sokak kapısında durur, hidayet nurunu arayanları yakalar ve şöyle derdi: " Ben sizi daha karlı, daha keyifli daha hoş bir yere davet ediyorum. Cariyeler, Şarkıcı dansözler içkiler ve masallar sizin emrinizde . Gidip Muhammed'in yanında namaz kılmaktan ya da savaşmaktan daha iyi değil mi? Yazık değil mi size? " (Bu rivayet için Bkz. Zemahşeri, el- Keşşaf, III, 491: Kurtubî, Tefsir XIV, 52;) Kısacası hidayet arayanların yolunda pusu kuran bir adamdı Nadir b. Haris...

İşte Kur'an bunlara işaret ederek "İnsanlardan kimi var ki, bilgisizce insanları Allah'ın yolundan saptırmak ve onunla alay etmek için (masal- hikâye gibi) eğlence türünden boş Sözleri satın alırlar. İşte onlara, küçük düşürücü bir azap vardır. "(Lokman: 6) buyurur.

Gerçekten de bir kısım insanlar, kokmuş, çürümüş, sefessüf etmiş düzenleri ayakta tutmak ve gençleri delalet vadilerinde sürüklemek için eğlenceye sarılmaktadırlar. Zira eğlence, insanların kolayca vazgeçemedikleri ve uğrunda bir çok değerlerini feda edebildikleri çok hayati bir husustur. Özellikle genç nüfus bu tür nefsanî ve behimî teklifleri zevkle kabul eder, eğlenceye dalar, düşünmeyi ikinci plana atar, sonuçta aksaklıklarla dolu olan bir toplumla karşı karşıya kalırsınız. Batıl sistemleri ayakta tutan ve insanları delalete sürükleyen korkunç tuzak olan eğlenceyi üç kısma ayırmak mümkündür.

a) Oyunlar : Bugün dünyanın bir çok ülkesinde batılı savunuların sarıldığı en önemli konu, muhtelif adlarla ortaya sürülen oyunlardır. Televizyon ve Sinema filmleri, spor müsabakaları, kumar oyunları ve atarı gibi gençleri adeta sarhoş eden eğlenceleri, hararetle savunular hep yeraltı dünyasının kara paralarına yön veren mafya babalarıdır. Bu eğlencelerin en masumu olarak karşımıza çıkan bir çok spor kulüplerinde yaşanan sporcu transferlerindeki rüşvet ve gammazlama faaliyetleri kulüplerin içyüzünü ortaya koymaktadır.

Cahiliye dönemindeki gazinolarda Rüstem ve Herkül hikâyeleri anlatılırdı. Bugün ise vahşet ve nezaketsizlik aşıl原因 fakat değişik isimlerle ortaya çıkan televizyon filmleri, kumar oyunları ve güzellik yarışmaları göste-

ılmaktadır. Bir çok spor müsabakasının kumardan farkı yoktur. Zira sonuç itibariyle servet belirli ellerde birikir ve seyirciye fayda olarak geri dönmez.

b) Müzikli Eğlenceler : Batılı savunuların sarıldığı en önemli silahlardan biri de her türlü müzikli eğlenceyi meşru kabul eden ve fuhuş sayılabilecek bir takım ahlak dışı davranışları meşru sayan sanat anlayışıdır. Müzik, resim ve heykelde haddizatında bir sanat değeri olduğu inkâr edilemez. Ancak sanatı kutsallaştırmak, yada putlaştırmak, hatta onu dinin yerine koymak başlı başına bir delalettir. "Sanat", yapmak manasındadır. Bu açıdan bütün yaratılmışlar "masnuat" (yapılmışlar- yaratılmışlar) adıyla da bilinirler. Bir sanat eserini kendi nefesine isnat etmekte acele edip maharetini dünyaya tanıtmak isteyen bir sanatçı, eğer kendisinin de bir sanat eseri olduğunu idrak etmezse bataklık içindedir.

Son zamanlarda sanat dünyasının star ve mega starlarından sonra "müzik ilahı" adıyla bir safsata icat edildi. İşte sanatı putlaştırmak isteyenlerin en büyük amacı toplumun eğlenceye düşkünlüğünü sağlayarak onu düşünce ve tefekkürden uzaklaştırmaktır. Aslında sanat diye takdim edilen müziğe, insanlığın hayati unsurlarının başında geliyormuş gibi bir imaj veriliyor. Oysa hiçbir bilim adamı, müzikli eğlenceyi insanın zaruri ihtiyaçlarından saymamıştır.

c) Çürümüş Sistemleri Ayakta tutmaya Çalışan 3. Kuvvet ise medyadır .

Bir toplumda kötü gidişatı en iyi bilen gazetecilerdir. Zira gazeteciler halkın nabzını yoklayan kimselerdir. Fakat çürümüş sistemlerin en iyi yürüdüğünü söyleyenler yine onlardır. Hatta gazeteciler oyun, eğlence ve sanat dünyasının fahri avukatlığını da yaparlar. Onlar da eğlence dünyasının bir parçasıdır.

Sistem sorunuyla karşı karşıya olan bir ülkede gazeteciler, sistemin neden çürümeye yüz tuttuğunu, çürümenin halka maliyetini, rüşvet ve yolsuzlukların nereden ve kimden kaynaklandığını, kimin nerede ne karanlık işler çevirdiğini en iyi bilen şansiyelerdir. İşte bu temel umdelerin ışığı altında fıska, ve eğlenceyi inceleyelim:

A- Fısk ve Fasıkın Haberi

"Fısk" Allah'a itaati terk etmek, doğru yoldan ayrılma demektir. Fıskı işleyene "Fasık" denir. Kuşkusuz fasık, şeriatın bütün hükümlerini kabul ettiği halde, hükümlerin tümünü ya da bir kısmını ihlâl eden kişi anlamına gelmektedir. ⁽¹⁾Fasika getirilen bir diğer tanıma göre, "Fasık, dini hükümlerle

(1) Ragib el- İsfahani, el- Müfradat fi Garibi'l- Kur'an, İstanbul 1996, s. 572.

re, emir ve yasaklara veya kendi şahsına zarar veren bir işi yapan kimse-
dir."⁽²⁾ Bir diğer tanıma göre "fisk, yalan demektir. Fasık ise yalancı veya ya-
lan haber yapan kimsedir."⁽³⁾

Kur'an örfünde fisk, akıllı insanların itaatsızlığıdır. Buna göre kâfire
de "fisk denir. Ancak her kâfir fasık olduğu halde, her fasık aynı zamanda
kâfir değildir. Örneğin büyük günahlardan zina veya içkiyi irtikâp eden fa-
sık olduğu halde kâfir olmaz. İnsanların örfünde ise sadece büyük günahları
işleyenlere "Fasık" denir. Yani bir karine olmadan "fasık" kelimesi başkası
için kullanılmaz."⁽⁴⁾

Allah (c.c.), fasıklar doğru yolda olduğu halde onları yoldan çıkarıp eğ-
ri yola sokmuyor, onları doğru yoldan şaşdırtmıyor. Onlar kendileri doğru
yolu bırakmış, eğri yollara sapmıştır. Allah peygamberleri vasıtasıyla doğru
yollara çağırıldığı halde onlar girdikleri yanlış yolda devam etmektedirler.
Kur'an şöyle der: "Allah bir sivrisineği, hatta onun da üstünde (ondan daha
zayıf bir varlığı) misal vermekten çekinmez. Müminler, onun Rablerinden
gelen bir gerçek olduğunu bilirler. İnkâr edenler ise, "Allah bu misalle ne
demek istedi? " derler. Allah onunla birçoğunu saptırır ve yine onunla, sa-
dece fasıkları saptırır."⁽⁵⁾ İşte Allah, yoldan çıkmış olan, çağırıldıkları halde
yola gelmeyen o insanları kendi girdikleri sapık yollarında bırakmaktadır.
Kur'an- ı Kerim'de geçen "Allah'ın Saptırması" şeklindeki deyim, "sapık
insanları kendi hallerine bırakması "anlamında kullanılmıştır."⁽⁶⁾ Bundan do-
layıdır ki, birçok ayette "Allah'ın kâfilerden, zalimlerden başkasını saptır-
mayacağı" vurgulanır. Demek ki, Allah doğru yolda olanları fisk yoluyla eğri
yollara düşürmez.

Kur'an- ı kerim'de fisk, genellikle küfür, fasık ise, inanmayan müşrik
anlamında da kullanılmıştır. Bununla birlikte büyük günah işleyen kimsele-
re de "fasık" denir. Küfür ise lugatta örtmek manasındadır.⁽⁷⁾ Kur'an'da ge-
çen anlamı ise, Allah'ın nimetlerini örtmek, Allah'ın varlığına delâlet eden
işaretleri gizlemek, uluhiyeti inkar etmek ve Allah'ın zatını tahkir etmek-
tir.⁽⁸⁾ Başka bir ifadeyle küfür, imanın ve tasdikın zıddı olup Allah'ı tekzip
ve tahkir etmektedir. Küfrün en büyüğü Allah'ı, nübüvveti veya şeriatı inkâr
etmektir. Ancak Allah'ın nimetlerini inkâr anlamında daha çok "Küfran"
kelimesi kullanırken, dinin esaslarını inkâr ve tekzip manasında daha çok
"el- Küfür" kelimesi kullanılmıştır.⁽⁹⁾

(2) Mahmud Şükrî el- Alusi, Ruhu'l- Maâni, Daru ihyâi'l- Tûrâsi'l- Arabi, Beyrut, tarihsiz, XXVI , 145.

(3) Ebi Abdillâh el- Kurtîbi, el- camî leahkâm'l- Kur'an, Daru ihyâit- türîsi'l- Arabi, Beyrut, 1967, XVI, 312

(4) Alusi Tefsir, I, 210.

(5) Bakara, 2/ 26

(6) Prof. Dr. Süleyman Ateş, Kur'an-ı Kerim Tefsiri, Milliyet Yayınları, İst. 1995, I, 115

(7) Rağîb, Müfredat, ss. 563

(8) Mahmud Zemaşşeri, el- Keşşaf, Meşru edeb- il Havza, Beyrut, trhs. IV, 363.

(9) Rağîb, Müfredat, s. 563

Allah müminlere hitaben şöyle buyuruyor: "Bilin ki, Allah'ın elçisi içindedir. Şayet O, bir çok işte size uysaydı sıkıntıya düşerdiniz. Fakat Allah size imanı sevdirdi ve onu sizin kalbinizde süsledi ve size küfrü, fıska, isyanı çirkin gösterdi. İşte doğru yolda olanlar bunlardır. ⁽¹⁰⁾ Anlaşıyor ki, iman edenler, önce imanın üstün zevkine ve lezzetine varıyorlar. Ardından küfrün, fıska ve isyanın iğrençliğini görüp nefret ediyorlar.

"Fasık" kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de bazen münafık manasına da geldiği görülmektedir. (Bkz. Tevbe 9/8,68-84) Kısacası fıska, nifak, küfür ve delâlet kelimeleri Kur'an-ı Kerim'de sık sık zikredilen kelimelerdendir. Bunların karşısında ise iman ve hidayet kelimeleri yer alır. Birinci grup kelimeler mutsuz kullar (eşkiya) için kullanılırken ikinci grup kelimeler mutlu kullar (suada ve ebrar) için kullanılmıştır.

Müslümanlar arasında çok yaygın olan "münafık, fasık ve kâfir" kelimelerinin karşısında "müslüman- mümin" kelimeleri yer alır. Kuşkusuz bu üç kelimedenden üzerinde durulması gereken kelime "fasık" kelimesidir. Çünkü bu kelime oldukça karmaşık bir manaya sahiptir. Oysa "kâfir" ve "münafık" kelimelerin manaları son derece açıktır.

Mutezile "fasık" kelimesinin ifade ettiği karmaşık durumdan dolayı, fasık için iman ve küfür arasında bir yer tayin etmiştir. Onlara göre fasık bir yönden kâfir gibidir. Çünkü büyük günahı işlemekle itikadı bozulmuş lanet ve hakarete layık olmuştur. Bir yönden de mümin gibidir. Çünkü imanı vardır ve müslüman bir toplumun içinde yaşıyor. Bu yüzdendir ki fasık müslümanlarla evlenir, onlara varis olur ve müslüman kabristanına defnedilir. (Zamehşeri, Keşşaf, I, 119)

1- FISKIN KAYNAĞI :

Her şeyin bir kaynağı olduğu gibi fıska da kaynağı vardır. Allah tarafından insanda iskân edilen ruhun yaşayabilmesi için insana üç ayrı güç ihsan edilmiştir.

a- Hayatın devamını sağlayacak menfaatleri elde etmek için verilen Şehvi ve behimi arzular.

b- Hayat için zararlı olan şeyleri vücuttan uzaklaştırmak ve hayatı güvence altına almak için verilen gadap (öfke) gücü.

c- Menfaati, zararı, iyiyi, kötüyü, hayrı ve şerri birbirinden ayıracak akıl.

(10) Hucurat, 49/7

İnsan kendisine verilen bu güçleri vesat bir yolda yani dinin emirleri dahilinde ve aklın hâkimiyeti altında kullanıldığı takdirde adalet vasfına sahip olur ve adil olur. Fakat ruhun terbiyesi ve olgunlaşması için verilmiş olan duyguları meşru çerçevenin dışına taşırır, aklın hâkimiyetini iptal eder, gadabi ve behimi güçlerin egemenliğine girerek ifrat ve tefrite düşerse fasık olur. Fıskın üç mertebesi vardır. Birincisi , günahı çirkin kabul etmekle birlikte yine de bazen nefse uyup günah işlemektir. İkincisi , günahı günah bilerek sık sık işlemektir. Üçüncüsü ise günahın çirkinliğini inkâr ederek, onu iyi bir şey kabul edip işlemektir ki, bu tür fisk küfürdür. ⁽¹¹⁾ Fıskın üçüncü mertebesine gelen bir kimse imandan uzaklaşır ve dinden çıkar

Allah şöyle buyuruyor : " Sen yüzünü muvahhid olarak doğruca dine çevir, Allah'ın yaratma kanununa (uygun olan dine) ki, insanları ona göre yaratmıştır. Allah'ın yaratması değiştirilemez. İşte doğru din odur. Fakat insanların çoğu bilmezler" (Rum, 30/ 30) Bu ayet gösteriyor ki, din Allah'ın fitrat kanununa uygun kuralların tümüdür. Bir başka deyişle, insanın yaratılışı, yaratılışla birlikte kazandığı hisler ve meyiller, fitrat kanunu ihtiva eden Allah'ın dinine uygundur. Çünkü insan vesat bir yapıda yaratılmıştır. Din ise, insanın yabancı olmadığı vesat kurallar mecmuasıdır. Buna göre birçok insanın dinin kurallarına uymaması dinin fitri ve vesat bir yol olamadığını göstermediği gibi, insanları da sorumluluktan kurtarmaz. O halde, kaynağını, "fitri kanunların dışına çıkmak" anlamına gelen Şehvet, öfke ve aklın ifrat ve tefritinden alan "fisk" dinin emredici kuralları dışına çıkmak anlamındadır. Başka bir deyişle, haktan ayrılmak, haddi tecavüz etmektir. Bunun da kaynağı, Şehvi, gadabi ve akli melekelerin ifrat ve tefritidir.

2- FISKIN ÖZELLİKLERİ :

İfrat (haddi aşmak) ve tefrit (normalin altında olmak), bir bakıma delillere karşı isyan anlamındadır. Yani kâinatta yaratılan, Allah'ın varlığına ve birliğine delalet eden deliller, Allah'ın mahlûkatıyla yaptığı ahitler (sözleşmeler) hükmündedir. ⁽¹²⁾ O delillere itimat etmeyip nefesine itimat eden kimse Allah ile fitratan yapmış olduğu ahdi (sözleşmeyi) bozmuş olur. "Rabb'in Âdemoğullarını kendilerine şahit tutarak 'Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?' (demmişti). 'Evet (biz buna) şahidiz'" ⁽¹³⁾ dediler. ayeti bu ahitten sözetmektedir.

Bir yöneticinin vatandaşları için ortaya koyduğu emir ve talimatlara Arapça'da ahd (sözleşme) denir. Daha açık bir deyimle ahd, bir şeyi korumak ve ilkelerine riayet etmektir. ⁽¹⁴⁾ "Ahdi de yerine getirin. Çünkü insan

(11) Beydavî, Envarü'l- Tenzil, Bakera Suresi 27. ayetin tefsiri

(12) el- keşşaf, I, 120; Bedüzzaman Said Nursi, İşaretü'l- İcaz, s. 218

(13) Araf, 7/ 172

(14) Müfredat, s. 523.

ahdinden sorulacaktır. ⁽¹⁵⁾ ayeti bu manaya dalalet etmektedir. Kur'an-ı Kerim fasıkları özelliklerini anlatırken şöyle der: "onlar ki, söz verip bağlandıktan sonra Allah'a verdikleri sözü bozarlar. Allah'ın birleştirilmesini emrettiği (iman ve akrabalık bağlarını) keserler ve yeryüzünde bozgunculuk yaparlar." ⁽¹⁶⁾ şimdi bu özellikleri ele alalım :

a) Ayetteki ifadesiyle "onlar Allah'ın ahdini nakdederler." "**Nakd**", yaptığı binayı yıkmak, bağladığı ipi çözmek ve verilen sözü tutmamaktır. "**Ahd**" verilen sözü tutmaktır. "Ahd" verilen sözdür. Güvenmek, sağlam ve anlaşma anlatımındaki "**vasaka**" kökünden gelen "**Misak**" ise sağlam, pekiştirilmiş ahd demektir. "Allah'ın ahdi" deyimini, ahdin Allah'a ait önemli bir şey olduğunu belirtmek içindir. Bir şey "Allah" lafzına izafe edilirse çok değerli olur. Beytullah (Allah'ın evi) gibi. İşte ahit de böyle değerli bir şeydir. Fasıklar, Allah'a verdikleri sözü, iyice pekiştirmiş oldukları halde onu bozarlar. Kuşkusuz Allah'ın ahdini bozmak, O'na verilen sözde durmamak, gerek Allah'a, gerek insanlara verilen söze aykırı davranmaktır. ⁽¹⁷⁾

Fasıkların bu özelliğinde yer alan "ahdullah" (Allah'ın ahdi) deyimini gerçekten dikkat çekicidir. Bununla birkaç mana kastedilmiş olabilir:

aa) Evvelâ ahid, Allah'ın yaratırken insanın içine koyduğu tanıma kabiliyetidir. Buna fitrat ahdi denir ki, daha önce zikredilen Araf- 172. ayetiy-le buna işaret edilmiştir.

bb) Kâinata Allah'ın birliğinin delillerini düşünüp de şu engin kâinata yaratıcısına kulluk etmek kanısına varmak da Allah'ın ahdi sayılır. Daha önce ifade edildiği gibi, yaratılıştaki insanın içine konulan kabiliyet, insanı bu kaniya götürür.

cc) Ya da Allah'ın daha sonra gelecek Peygamberlere inanacakları hakkında gerek Peygamberlerden gerek onlara inananlardan almış olduğu sözdür: Allah şöyle der: "Allah Peygamberlerden şöyle söz almıştı: Bakın size kitap ve hikmet verdim. Sonra yanınızda bulunan kitabı doğrulayıcı bir Peygamber geldiğinde, ona mutlaka inanacak ve ona mutlaka yardım edeceksiniz. Bunu kabul ettiniz mi? ve bu hususta ağır ahdimi üzerinize aldınız mı? demişti? "kabul ettik" dediler." ⁽¹⁸⁾ Bu ayette üçüncü kısım ahde işaret edilmiştir.

b) Fasıkların ikinci özelliği sılayı kesmeleridir. Ayetteki ifadesiyle "Allah'ın, bitştirilmesini istediği şeyi kesmek" de, sürekli olarak Allah'ın yapılmasını emrettiği şeyleri terketmek demektir. Bu konuda iki görüş vardır:

(15) İsra, 17/ 34

(16) Bakara, 2/ 27

(17) Ateş, Kur'an-ı Kerim Tefsiri, I, 115.

(18) Ali İmran, 3/ 81.

Birincisine göre Rahim (Kan) akrabalığıdır. Allah akrabanın ziyaret edilip akrabalık bağının koparılmamasını emretmiştir. Fasıklar ise akrabalık bağlarını koparırlar. İkincisine göre ise, bu deyim sadece akrabalıkla ilgili değildir. Allah'ın bitiştirilmesini arzu ettiği şey, akrabalık dahil olmak üzere dinde yapılması emredilen her şeydir. Namaz kılmak, zekât vermek, Allah'ı anmak ve iyilik etmek gibi tüm dini emirlerdir. Fasıklar ise, Allah'ın emrettiklerini sürekli yapmazlar, sürekli yapılmasını emrettiği kulluğu yerine getirmezler.

c) Fasıkların üçüncü özelliği ise yeryüzünde fesat çıkarmaktır. Zaten Allah'a verdiği sözü tutmayan ve Allah'ın korumasını istediği ilişkileri kesen bir kimse kaosa ve düzensizliğe sebep olur. Yani ilk iki özelliği taşıyanlar kendiliğinden bozguna olurlar.⁽¹⁹⁾ Ancak bozgunculuğun değişik türleri vardır. Hepsinin ona umdesi, Allah'ın hükmüne müdahale etmeye çalışmaktır. Başka bir ifadeyle, fesat nevilerinin tümü Allah'ın beşere getirdiği ilahi emirleri beğenmeyip insanları beşeri kanunlarla idare etmeye kalkışmaktır.⁽²⁰⁾

Kısacası fasık, insanla Allah arasında veya insanla diğer insanlar arasındaki ilişkileri bozup kesen ve yeryüzünde karışıklık çıkaran kimsedir. Allah'ın varlığına ve birliğine delâlet eden delilleri gözüyle gördükten sonra inkâr eden kimse, Allah'a vermiş olduğu sözü bozmuş olur.

"Haddi tecavüz" anlamına gelen fısık, sosyal hayatı zapt- u rapt altına alan manevi bağları kestiği için bozgunculuktur. Fasık ise bozguncudur. Yani fısık, bu yönüyle, dünya nizamının bozulmasına sebep olan anarşi ve teröre yol açan bir isyandır.⁽²¹⁾

3- İFRAT- TEFRİT VE VASAT:

İnsan hayatının devamı için gerekli olan ancak kullanım alanları dinle sınırlandırılmış olan üç gücün (şehvet, gazab, akıl) insan hayatındaki etkili rollerinden söz etmiştik. Bu üç gücün üç türlü kullanım biçimi vardır. İfrat, tefrit ve vesat. "Böylece sizi orta bir ümmet yaptık ki insanlara şahit olasınız. Peygamber de size şahit olsun."⁽²²⁾ ayetinin de ifade ettiği gibi dinin tayin ettiği yaşama biçimi vasattır. Bunun altında veya üstünde kalmak ifrat ve tefrittir.

Örneğin behimi (hayvansal) hislerden olan şehvet (cinsel istekler) eğer dinin emrettiği meşru dairede kullanılırsa iffet denen ve fert ile toplumun hayatı için gerekli olan güzel bir haslet ortaya çıkar ki, her insanın ruhu bu-

(19) Mevdudi, Tefhimu'l- Kur'an, (Tercüme) İnsan yayınları, 1991, I, 59.

(20) Seyyid Kutup, Fizilaili Kur'an, Darü's- Şürük, Beyrut, 1980, I, 52.

(21) İşaretü'l- İcaz, s. 218

(22) Bakara 2/ 143

nu arzu eder. Eğer bu cinsel istekler meşru dairenin dışına taşınırsa kötülüğü herkesce bilinen ve namusları ayak altına alan zina fiili çok yaygınlaşır ki bu durum bir çok insanı özelliklerin ölümü anlamına gelir. Bir insan, saldırgan bir istidatla herkesin namusuna göz diktiği zaman, kendi namusuna (örneğin kızına ve annesine) göz dikilmesine hiçbir zaman tahammül edemez.

Aynı şekilde gadab (öfke) gücünün bir tezahürü olan "maddi ya da manevi hiçbir şeyden korkmamak" anlamındaki tehevür sıfatı, hak ve hukuku tanımamaya, zulüm ve istibada yol açmaktadır. Bu saldırgan duyguya sahip olan birisi haksız yere cana kıymaktan ve başkasının malını gasbetmekten çekinmez. Kötülük işledikçe zevk alır. Aileler, şehirler ve imparatorluklar yıkan bu vahşi ve hırslı insanların hikâyeleri tarih kitaplarında anlatılmaktadır. Din ise bu duyguyu kontrol altına alarak vasat bir vasıf olan "şecaat" hasletinin ortaya çıkmasına vesile olur. Bu sığata sahip olanlar, hakka ve haklıya karşı mutevazi oldukları halde, zulme ve haksızlığa karşı eğilmez insanlardır. Karıncayı bile ezmekten korkan bu insanlar, Allah düşmanlığına ve Cebbar tağutlara karşı korkusuzdurlar.

Kur'an- ı Kerim Hz. Peygamber'in arkadaşları olan ilk müslümanları anlatırken "onlar kâfirlere karşı şiddetli ve öfkeli kendi aralarında merhametlidirler." (fetih, 48/29) diyerek müminlerin bu hasletine işaret etmektedir.

Aklın, insan hayatında normal fonksiyonlarını yerine getirmemesi haline gabavet (idraksızlık, geri zekâlılık) denir. Aşırı şekilde kurnaz olmak, yani batılı hak ve hakkı batıl olarak gösterecek kadar aldatıcı kurnazlığa cerbeze denir.⁽²³⁾ İfrat ve tefrit olan bu iki durum insan fıtratına aykırıdır. Ancak aklın hikmet denen bir derecesi vardır ki, hakkı hak olarak bilir ve ona itaat eder, batılı da batıl olarak bilir ve ondan ictinab eder. Bu da dinin emrettiği vasat yoldur.

Fasık olan kimsenin akli dengesi vasat yol alan hikmet sınırlarını aşarsa inanç sistemine ait bağları koparmakla kalmaz, aynı zamanda ebedi hayatını da kaybeder. Fasıkın gadab gücü vasat yolu aşarsa sosyal hayat altüst olur. Şehvet gücü haddini aşarsa sadece kendisi iffetsiz kalmaz, aynı zamanda başkalarının iffetini de kirletir. Başka bir deyimle, fısık bu güçlerin haram yollarda ve yerlerde sarf edilmesidir. Irza tecavüz, cana kıymak, haram yemek, yalan söylemek, batılı hak, hakkı batıl gibi göstermek ve aldatmak... bütün bunlar ve bunlara benzer fena tezahürler fısıkın alametleridir." Fısıkın zıddı adalettir. Adalet, bu kötü fiillerin hepsini reddeden, her zaman, hak-

(23) Abdullah Yeğün, Osmanlıca- Türkçe Lugat, İstanbul, 1985, s. 151.

kın, doğrunun ve selim aklın gereğini yerine getiren insanların vasfıdır. ⁽²⁴⁾

4- VASAT ÜMMET

"Böylece sizi orta bir ümmet yaptık, ki insanlara şahit olasınız, Peygamber de size şahit olsun. Biz, Peygamber'e uyanı, ökçesi üzerinde geriye dönenden ayıralım diye, senin eskiden yöneldiğin (kıbleyi) kible yaptık. Bu, Allah'ın yol gösterdiği kimselerden başkasına elbette ağır gelir. Allah sizin imanınızı zayıf edecek değildir."⁽²⁵⁾

Bu ayet, müminlerdeki imanın, ilme hikmete ve hakikate ne kadar uygun olduğunu ve müslümanların önder olduklarına ziyaret etmektedir. Ayette aynı manada bakan üç ayrı ve önemli nokta vardır. Kiblenin değiştirilmesi, Önderlik ve şahitlik.

a) Kiblenin Değiştirilmesi

Allah Resulü Mekke'de iken Kâbe'ye yönelip namaz kılardı. Medine'ye gelince Yahudilerin kiblesi olan Kudüste'ki Sahra'ya yönelerek namaz kılmaya başladı. 16- 17 ay kadar böyle namaz kıldı. Bundan maksadı, Yahudileri İslam'a ısındırmak., onların İslam'a yönelmelerini sağlamak, aslında Allah'tan gelen bütün dinlerin özde bir olduğunu anlatmaktı. Fakat onun gönlü Kâbe'nin kible olmasını istiyordu. Çünkü Yahudiler, İslam'a ısınmak şöyle dursun, bundan şımararak "Muhammed ve adamları kiblenin neresi olduğunu bilmiyorlardı, biz onlara yol gösterdik" demeye başlamışlardı. Dinin ruhundan ayrılıp sadece şekilde kalan mukallitler, kiblenin, insanlar arasında birliği sağlamanın bir sembolü olduğunu unutmuş, Süleyman Mabedine veya belli bir binaya yönelmenin dinin ruhu olduğunu sanmışlardır. Resulullah'ın kendi kiblelerine yönelmesini de kendilerine bir övünme vesilesi yapmışlardır. Bundan dolayı, zaten daha önce her üç dinin temellerini koymuş olan Hz. İbrahim'in yaptığı Kâbe'ye yönelerek ibadet eden Allah elçisi yine oraya dönmek için Allah'ın buyruğunu bekliyordu.

Nihayet Bedir'den iki ay önce bu emir geldi. Kendisi öğle namazının henüz bir rekâtını kılmış iken ayet nazil oldu : "Bundan böyle yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir. Nerede olursan yüzlerinizi o yöne çeviriniz."⁽²⁶⁾ Allah'ın Resulü ve arkasındaki cemaat kibleye (Kâbe'ye) döndüler. Kadınlar erkeklerin yerine, erkeklerde kadınların yerine geçtiler.

Kuşkusuz müslümanların, Kudüs'ten Kâbe'ye yönelmeleri Yahudilerin canlarını sıkımsı. "Bunları buldukları kiblede çeviren nedir?" diye sormuşlardı. Zaten Allah'ın bu çevrilme emrini verirken onların böyle söyleye-

(24) İşaretü'l İcaz, s. 218

(25) Bakara, 2/ 143.

(26) Bakara, 2/ 144.

ceklerini haber vermiştir. "İnsanlardan bazı beyinsizler, "Onları, üzerinde buldukları kıbleden çeviren nedir? " diyecekler. Deki : "Doğu da batı da Allah'ındır. O dilediğini doğru yola iletir. "(27) ayeti bunu açıkça ifade eder. Mesele şuraya veya buraya yönelmek değil, gönlü Allah'a yöneltmektir. Zira doğu da batı da Allah'ı aittir. Daha önce nazil olan bir ayet de nereye yönelirse Allah'ın zatının orada bulunduğunu haber vermiştir. (Bakara 2/ 115) Kudüs'e veya Kâbe'ye yönelmek bir tevhit sembolü idi. Tevhit dininin asil temsilcisi ise Hz. İbrahim (a.s) idi. Kâbe'yi o yapmıştı. Hz. İbrahim üç dinin babası sayılırdı. Zira Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve müslümanlığın kurucuları olan Peygamberler, hep onun neslinden gelmişlerdi. O halde bu üç dinin atasının, Allah adına yaptığı Ev'e yönelmek en doğru bir hareket olacak ve Kâbe bütün putlardan temizlenip tevhidin odak noktası haline gelecekti. Artık İslam güçleniyordu. Kiblenin Kâbe'ye çevrilmesi bu işareti veriyordu. Allah, kibleyi çevirmekle artık çok zinde bir tevhit ümmeti meydana getirdiğini işaret ediyordu. Kıyamete kadar gelecek nesillerin mihrakı ve herkese numune- i imtisal olacak bir ümmet. Bu hususta Allah açıkça belirtiyor : "Böylece sizi ortada bir ümmet yaptık ki insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun."⁽²⁸⁾

b- Önder Olma Vasfı : Allah bu ayette, İslam ümmetinin önder bir ümmet olduğunu ilan etmiştir. Müslümanlar, kendilerinin "**Vesat Ümmet**" olmalarını sağlayan üstün meziyetlere hidayetle ulaşmışlardır. Yani ifrat ve tefritten uzak olan sırat- ı müstakimle. Kible'nin, Mescid- i Aksa'dan Kabe'ye çevrilmesi de, israiloğullarının önderlik görevinden alınıp, yerlerine müslümanların konulduğunu gösteriyordu. "**Vesat Ümmet**" deyimini, başka dillerde hiçbir deyim tam olarak anlamını ifade edemeyecek kadar geniş anlamlıdır. Buna göre vesat ümmet, belirli sınırları aşmayan , sırat- i müstakimi izleyen, diğer milletlere karşı adil davranan ve onlarla olan ilişkilerini hak ve adalete dayandıran doğru ve soylu bir toplumdur.⁽²⁹⁾

c- Şahitlik : Ayette ifade edildiği gibi müslümanlar insanlara şahit oluyor, peygamber de müslümanlara. Bilindiği gibi bütün insanların toplanacağı kıyamet gününde her peygamberden, kendisine vahyolunan hakkı hiç gizlemeksizin sözleri ve fiilleriyle ümmete teblig ettiğini ispatlayacak deliller göstermesi istenecektir. Buna karşılık ümmetten de, peygamberlerden aldığı şekliyle hakkı söz ve fiilleriyle insanlara teblig etmek için elinden geleni yaptığını gösterir deliller istenecektir.⁽³⁰⁾

İslam ümmetinin önder bir ümmet olma şerefine sahip olmasını yanın-

(27) Bakara, 2/ 144

(28) Ateş, Tefsir, I, 221 vd.

(29) Mevdudi, Tefhim, I, 123.

(30) Nahl, 16/ 84, 89.

da başka şerefli sorumluluklara da sahip olmuştur. Bu sorumluluk peygamberlerin diğer insanlara şahitlik etmesi gibi, İslam ümmetinin değer insanlar önünde hakkın, doğruluğun, sırat- ı müstakimin ve adaletin yaşayan şahitleri olmalarını ve hakkın, doğruluğun ve adaletin anlamını tüm dünyaya göstermelerini gerektirir. Bu görev sebebiyle hesaba çekilecek olan İslam toplumuna büyük sorumluluk düşmektedir. Nasıl Hz. Peygamber (sav) Allah'tan aldığı sırat- ı müstakimdeki hidayeti diğer insanlara tebliğ etmekle yükümlüdürler. Eğer bu görevi hakkıyla yerine getirmezlerse Allah'ın huzurunda cezalandırılacaktır. Kıyamet gününde Allah şöyle soracaktır : " Dünyayı kasıp kavuran sapıklık zulüm ve günah salgınını gördüğünüzde onu engellemek için ne yaptınız?" (31)

5- FASIKIN HABERİ :

Hucurat suresinin 6. ayeti şöyle : "Ey imar edenler, size fasık bir adam bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeyerek bir topluluğa kötülük edersiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz ." (32)

Allah bu ayette müminlere, fasık bir insan bir haber getirdiği zaman onun gerçekliğini araştırmalarını, aksi takdirde onun verdiği habere dayanarak, bilmeden bir topluma karşı haksız yere saldırıp sonunda pişmanlık içine düşeceklerini duyuruyor. Ayette "araştırma" anlamında zikredilen kelime "fetebeyyün" dur. Yani tebeyyün adiniz, bekleyiniz, haberi kabulden ve ona göre bir harekete geçmeden önce bekleyiniz, işin içyüzünü anlayınız, demektir.

"Size fasık bir adam haber getirirse" cümlesiyle kur'an, fasıkın getirdiği haberin araştırılmasını emrediyor. Haberin kabul edilebilmesi için muhbir ve ravinin adil ve doğru olmasını şart koşuyor. (33) Anlaşıyor ki, doğru ve adil insanların haberleri kabul edilebiliyor. Bununla birlikte bazı İslam alimleri, gelen her haberin söylenen her sözün araştırılmadan kabul edilmemesi gerektiğini söylerken, bunun sebebini haberi getiren şahıstaki fıkta aramışlardır. Yine de muhakkik ulema arasında kabul edilen ortak görüşe göre, "diyanet hususunda adil olanların haber ya da sözleri kabul edildiği halde, fasıklarınki kabul edilemez." (34) Habercide fık alametlerinden bir tanesi bulunuyorsa haberi reddedilir.

Birçok müfessir ayetin, Velid b. Ukbe b. Ebi Muayt hakkında nazil olduğunu beyan etmiştir. Hadise şöyle cereyan eder : Benu Mustalık kabilesi İslam'ı kabul ettikten sonra, zekâtlarını vermek üzere kendilerine bir me-

(31) Mevdudi, Tefhim, I, 123.

(32) Hucurat, 49/ 6

(33) Ateş, Tefsir, V, 2489.

(34) İbni Rüşd, Bidayetü'l- Müctehid ve Nihayetü'l- Müktesid, Mısır, 1960, II, 462- 463.

mur gönderilmesi için Resulullah'a müracaat ederler. Resulullah (sav) zekâtlarını toplamak üzere Velid b. Ukbe'yi onlara gönderir. Velid korktuğu için varmadan geri döner, Hz. Peygamber'e onların zekâtı reddettikleri ve kendisini öldürmeye kalkıştıklarını söyler. Bu haberi duyan Hz. Peygamber öfkelenir ve onları cezalandırmak amacıyla bir ordu göndermeye karar verir. Bazı rivayetler bu ordunun hareket ettiğini, bazıları ise harekete hazır bekletildiğini haber vermektedir.

Tam bu esnada Banu Mustaki'nın reisi Haris b. Dinar (Resulullah'ın eşi Cüveyriyenin babsıdır) yanında bir heyetle Hz. Peygambere gelir ve Hz. Peygamberin hiddetine muhatap olur. Bunun üzerine Heris hayretler içinde kalır ve şöyle der. "Vallahi ya Resulullah, zekât vermeyi reddedip onu öldürmeye kalkışmadık. Biz velid'i görmüş değiliz. Memurun geciktiğini görünce merak ettik ve ziyaretinize geldik. Biz zekât vermeye hazırız. Zira iman üzerindeyiz."⁽³⁵⁾

a) Cerh ve Tadil ve Sahabenin Adaleti :

Nazik bir dönemde, asılsız bir habere dayanılarak büyük bir faciaya yol açılabilir. Bu bakımdan Allah (c.c) önemli bir konuda getirilen bir habere hemen güvenilmemesini, haberi getiren şahsın araştırılmasını, bu şahsın fasık ve zahiren itimada layık bir kişi olmadığı anlaşılırsa, getirdiği haber doğrultusunda harekete geçmeden önce haberin doğruluğunun tahkik edilmesini emretmektedir. Bu ilahi emirden oldukça önemli üç ilke ortaya çıkmıştır. Birincisi , bir İslam ülkesi, güvenilir olmayan bir kimsenin getirdiği bir habere dayanarak bir şahsa, bir gruba veya bir başka ülkeye karşı savaş ilan edemez. Bu konuda provokatörlerin rol oynayabilecekleri önemli noktaları göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. İkincisi ise bu ilkeye dayalı olarak Hz. Peygamber'den hadis nakleden muhaddisler hadis rivayet eden kimselerin hayat hikâyelerini tahkik etmek amacıyla Cerh ve tadil ilmini geliştirmişlerdir. Çünkü rivayet edilen hadisler daha sonraki nesillere tesir edeceklerdir. Üçüncüsü de İslam hukukçuları bu ilkeye dayanarak şahitlik konusunda fasık bir kimsenin şahitliğini kabul etmemişlerdir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Hucurat 6. ayetinin Velid b. Ukbe hakkında nazil olduğu hususunda görüş birliği vardır. Velid b. Ukbe'nin sahabe olduğu kesin olarak bilindiği halde getirdiği haberin araştırılması Allah tarafından emredilmektedir. Ortaya çıkan soru şu: "Acaba sahabenin adaleti araştırılabilir mi? Yani sahabe cerh ve tadil edilebilir mi?"

(35) Taberî, Camiu'l- Beyrut, 1992, XI, 363; İbnü Kesir, Tefsirut- Kur'an'il-Azim, Beyrut, 1987, IV, 233; Suyuti, ed- Dürrü'l- Mensur, Beyrut, 1983, VII, 555.

Konu oldukça nazik ve ihtilaflıdır. Bu konuda dört görüş zikredilmektedir.

Birincisi, bütün sahabe uduldur. Ne rivâyet ne de şehadet konusunda adaletleri araştırılabilir. Bu görüş cumhurun'dur⁽³⁶⁾

İkincisi, adaleti zahir olanların dışında bütün sahabenin adaleti araştırılabilir.⁽³⁷⁾

Üçüncüsü, bütün sahabe Hz. Osman'ın şehadetine kadar uduldur. O'nun şehadetinden sonra bazılarının adaleti araştırılabilir.⁽³⁸⁾

Dördüncüsü, bütün sahabeler uduldur, ancak Hz. Ali'ye karşı savaşanlar müstesna. Bu görüş mutezilenindir.⁽³⁹⁾

Kuşkusuz tasvip edip doğru kabul ettiğimiz görüş olan birincisi görüştür. Yani tüm sahabe uduldur. Ancak bir veya bir kaç kişinin yalan söylemiş olması sahabenin adaletine zarar vermez. Zira onlar Hz. Peygamber'in sohbetinde buldukları için derecelerine yetişilmez. Kurban- ı Kerim'de sahabenin fazileti hakkında bir çok ayet zikredilmiştir.⁽⁴⁰⁾ Ayrıca Hz. Peygamber'den ashabının fazileti hakkında muhtelif hadisler rivayet edilmiştir. Velid b. ukbe ile ilgili rivayeti Ahmed b. Hanbel, İbni Ebi Hatim, Taberani, İbni Cerir gibi hadisçiler İbni Abbas, Haris b. Dırar, Müchid, katade, İbni Ebi Leyla, Yezid b. Ruman, Dahhak ve Mukatil gibi şahıslardan rivayet etmişlerdir. Ancak Ümmü Seleme validemiz rivayetinde Velid'in adını zikretmemiştir.⁽⁴¹⁾ O halde bir veya bir kaç sahabinin adalet konusunda zayıflık emalarını taşıması umum sahabenin genel vasfı olan adalete zarar vermez.

b) Basın ve Yayın Yoluyla Gelen Haber

Günümüzde haberin toplum hayatındaki yeri ve önemi inkâr edilemeyecek kadar büyüktür. Hatta haberin toplum ferdelerinin şahsiyetleri üzerinde çok büyük etkisi vardır. Eğer haber, gazete, dergi veya radyo ve TV. gibi haberleşme araçlarıyla topluma ulaştırılıyorsa konunun daha da önem kazanacağı muhakkaktır.

Kitle haberleşme araçlarının büyük gelişmeler kaydettiği, olayların uzak yerlerden anında takip edilebildiği zamanımızda yalan haberin toplumları ne kadar olumsuz yönde etkileyeceği malumdur. Zira basın ve yayın yoluyla, kısacası medya vasıtasıyla aktarılan bir haber veya yorum milyon-

(36) Abdülazim ez- Zerkani, Menahile'l- İrfan fi ulumi'l- Kur'an, Mısır, trhs, I, 329.

(37) Alusi, Tefsir, XXVI, 146

(38) a.g.e., a.y.

(39) a.g.e., a.y.

(40) Buz, Bakara 2/143, İmran, 3/110, Fethi, 48/29, Hasir, 59/8.

(41) Mevdu'di, Tefhim, V, 438.

larca insanı etkileme gücüne sahiptir. Medyanın bugünkü durumu, koca dünyayı köy kadar küçültmüştür.

Kuşkusuz medyaçılık çok pahalı bir sektördür. Gazeteler, dergiler, radyo ve TV. lerin yaşaması halkın desteğine bağlıdır, Bir ülkede okunan gazete sayısı orada yaşayan insanların kültür seviyesi hakkında bir fikir verdiği gibi, toplumun hangi tür kültüre daha çok sahip çıktığını da göstermektedir. Bugün islam dünyasında kültürel ve siyasi buhranlar yaşanmaktadır. Zira bu ülkelerin insanları Yahudi ve Hıristiyan kültürünü empoze etmeye çalışan medya gücü ile karşı karşıyadır. Camiye giden halk orada İslam'ın emri olan ibadetini yaparken, caminin dışında İslâm yok gibi. İslâm ülkelerinde bir metropolün, herhangi bir Avrupa ülkesindeki metropolden hemen hemen hiç farkı yok. Medyanın ağır baskısı sonucu devlet buhranlara sürüklediği gibi halk da mazarından ve kültüründen kopuk bir duruma düşürülmektedir. "Adalet" vasfına sahip olmayan bir kısım medya "batılılaştırmak" adı altında yalan haber ve yorumlarıyla müslüman halkı adeta zehirlemektedir.

Medya dünyasında dinin sunuluş biçimi neredeyse sadece İncil ve Tevrat merkezlidir. Dinle ilgili anlatımlarda Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitapları olan bu iki kitabın belirleyici rol oynaması modern enformasyonun oluşturduğu bir sonuç olarak kabul edilebilir. Sinemadan televizyona kadar uzanan görsel anlatımda bu iki kitabın görsel yorumları sembolleri ve duyarlılıkları hakim karaktere dönüşüyor. Medya dünyasında üretilen mesajlar sınır tanımadan yaygın bir kargo kültür ağı oluşturuyor. Kuşkusuz İslâm dünyasındaki bütün insanlar özellikle çocuklar bu yaygın din kültürünün etki alanı içinde yetişiyorlar. Ne yazık ki İslâm ve son ilahi mesaj olan Kur'an medya merkezli insanımıza yeterince anlatamıyor.

Sosyal bünyemizdeki çöküntünün en büyük sebebi medyanın bu amansız saldırılarıdır denebilir. Zira kültürü, dini, sosyal yapısı ve geleneksel hayat tarzı farklı olan Batı toplumunun sefih hayat biçimi müslümanlara örnek olarak gösteriliyor. Bu açıdan denilebilir ki, medya toplumsal bozulmaların bir numaralı sorumlusu durumundadır. Diğer taraftan, adalet vasfını taşımayan, hatta basın bir numaralı ilkesi olan tarafsızlığı bulunmayan bir kısım medya kuruluşları, demokrasinin özel nimetlerinden biri olan "basın ve yayın özgürlüğü" 'nden istifa ederek ifsad edici ve haysiyet kırıcı yalan haber ve yorumlar neşretmekten çekinmemektedirler. Mağdurlara verilen tezkip hakkı ise kişilerin zedeleneceği itibarını iade etmeye yetmemektedir. Peki müslümanları can evinden vuran bu medya gücüne karşı müslümanın tavrı ne olmalıdır?

c) Müminin Haber Karşısındaki Tutumu:

Kur'an- ı Kerim adalet vasfını kaybetmiş fasık bir haberciye karşı Müslümanları teyakkuza ve araştırmaya davet ediyor. (Hucurat, 49/6) Kuşkusuz müminler bu "araştırınız" emri karşısında uyanık olmak mecburiyetindedirler. Öncelikle alternatif medya kuruluşları vasıtasıyla Kur'an'ın mesajını dünyaya duyurmak mecburiyetindedirler. Aksi taktirde televizyonları kapatmak veya gazeteleri okumamak yeterli bir tedbir değildir. Bu baskın güç karşısında yeni tedbirler getirebilmek için şu önemli notlara riayet etmek gerekir:

aa)Kitap ve Sünneti Merci Kabul Etmek: Allah (c.c.), fasıkın haberinin İslâm toplumuna zarar vereceğini bildiği için elçisini haberdar ediyor ve iman edenlerin dikkatlerini elçisinin üzerine topluyor: "Biliniz ki, Allah'ın elçisi aranızdadır. O halde batıl bir şey söylemekten ve yalancıların sözlerine kanmaktan sakınınız Bu hususta Allah'tan korkunuz. Çünkü Allah her halinizden haberdardır." Ayet devamlı şu önemli uyarıda bulunuyor: "Eğer Allah'ın elçisi bir çok işte size uyacak olsa, söylediklerinize göre hareket edecek olursa zorluklarla karşı karşıya kalırsınız."⁽⁴²⁾

Anlaşıyor ki, müminler sosyal bir afet olan "yalan haber" karşısında Resulullah'a, yani kitap ve sünnete başvurmalıydılar. Zira bu iki kaynak müslümanların hayat kaynaklarıdır. Allah'ın elçisi onun adına konuşur. Allah'tan getirdiği emirlerin genel adı "vahiy" dir. Vayhin ürünü olan Kur'an'a ve onun açıklayıcısı olan sünnete rağmen, müslümanların çarpık beşeri sistemlere yönelmeleri İslâm dünyasını acı durumlarla karşı karşıya getirmiştir.

İslâm edep ve ahlakını düzenleyen Hucurat Süresi'nin baş taraflarında yer alan ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, bazı kimseler Allah'ın elçisine karşı hürmet ve tazimde kusur işlemişlerdir. Allah, elçisine karşı edep harici tavırlar içine giren bazı kimselerin kendilerine çeki düzen vermelerini emretmiş ve "Allah'ın elçisi sizin aranızdadır. Onun varlığını yok sayıp yakışık olmayan söz ve davranışlarda bulunursanız çok kötü durumlara düşersiniz." diyerek hem elçisini yüceltiyor hem de müminleri uyuyor.⁽⁴³⁾ Kuşkusuz bugün Resulullah'ın yerini tutan Kur'an ve sünnettir. Bu iki temel kaynak müslümanların arasındadır. En büyük hürmetsizlik ise Kur'an ve sünnete uymamaktır. Bu tür hürmetsizliğin büyük zararları vardır. "Eğer bir çok konuda size uyarı..." sözünden anlaşılıyor ki, Allah'ın elçisi, dolayısıyla Kur'an ve Sünnet mutlak müktedabih (kendisine uyulan)dır. Müslümanların, Kur'an ve Sünneti terk ederek kendileri gibi insanların sözlerine uymaları, bir başka deyişle, İslam'ı kendilerine uydurmaya çalışmaları olumsuzlukların bir numaralı sebebidir.

(42) Hucurat, 49/7. Alusi, Tefsir, XXVI, 148.

(43) Taberi, Tefsir, XI, 385

bb) Allah'ın Elçisini Dinleyen Müminlerin Durumu: Kur'an- ı Kerim, "Eğer Rasulü Allah bir çok işte size uysaydı..." sözüyle kâmil olmayan müminleri irşat ettikten sonra (44) Allah'ın elçisini dinleyen, onun emirlerini her şeyin üstünde tutan ve fasıkların sözleriyle hareket etmeyen kâmil müminlere şöyle diyor: "Fakat Allah size ve elçisine imanı sevdirdi ve onu kalbinizde süsledi. Artık her hususta itaat eder ve ona güvenmeniz gerekir. Bu itaat ve güveninizle Allah da sizi sever ve sizi sıkıntılara, felaketselere duçar etmez. Ama eğer siz ona intiba etmeyip onun size uymasını bekleyseydiniz musibetlerden kurtulamazdınız."⁽⁴⁴⁾

Görüldüğü gibi, başarının sırrı kitap ve sünnete uymaktadır. Müslümanların başındaki tüm olumsuzlukların önemli sebebi, Allah'ın kitabı olan Kur'an'a ve onun açıklayıcısı olan sünnete gereği gibi heyecanla sahip çıkmamalarıdır. Kur'an'a gösterilen yüzeysel saygı, herhangi bir kutsala gösterilen saygıdan farksızdır. Oysa Kur'an'a saygı göstermenin en iyi şekli onu yaşamaktır.

cc) Vahyin Ciddiyetini İdrak Etmek : Kuşkusuz Kur'an- ı Kerim'in muhatapları başta Resulullah (sav) olmak üzere bütün müminlerdir. Allah (c.c.), müminlerin Peygamber'e karşı nasıl davranmaları gerektiğini bildirirken, belîğ bir ifade ve yüksek bir üslûp ile hem elçisini tazim hem de elçisine indirdiği vahyin ciddiyetine işaret ediyor.

"Eğer bir çok işte o size uyarırsa zorluklara düşersiniz." ifadesiyle Peygamber'in, insanların sözüne değil ancak vahye tabi olduğunu bildiriyor. Hz. Peygamber'in, vahyin dışında veya vahiyle desteklenmeyen bir söze uyduğu takdirde durumun ne olacağı gayet açıktır. Halbuki eğer müslümanlar Allah'ın elçisine uyarırsa dünya ve ahiret maslahatı açısından daha iyi olur. Zira Allah'ın elçisi şefkatlidir, ümmetini kendi nefisinden daha iyi düşünür.

Eskiden beri Kur'an ve Sünneti çağın beşeri düşünce sistemlerine uydurma faaliyetleri ileri sürülmüştür. Çağımızın vahiy açısından en olumsuz etkileri, müslümanların dünya hâkimiyetlerinin sona ermesiyle, dinin bir kısmını kabul edip bir kısmını inkâr etme gayretlerinin ileri bir safhaya ulaşmış olmasıdır. Amaç eksik bir dinî ve yanlış bir İslam'ı müslümanlara benimsetmektir. Önceleri birer nazariye olarak öne sürülen bu tür düşüncelerin, müslüman çoğunluğa hükmeden azınlık iktidar guruplarının gayretleriyle birer siyasi düşünce ve doktrin olarak takdim edildi. Oysa Kur'an ve sünnetin özüne aykırı olan bu düşüncelerin İslâm dini açısından hiçbir hukuki değeri yoktur.

Kur'an-ı Kerim, Kur'an'ın kesin bir vahiy olduğunu açıkça ifade edi-

(44) Müminun, 23/71.

yor. Günümüz müslümanlarının, vahyin ciddiyetini idrak ettiklerini söylemek oldukça zordur. Eğer vahyin ciddiyeti idrak edilmiş olsaydı durum bugünkünden çok daha farklı olurdu. Zira "vahiy" sözcüğü müslümanın hayatında her şeydir. Allah'ın Resulü bile vahiy karşısında durur, adeta dili tutulurdu. Eshab, Resulullah'tan bir haber işittiği zaman "Bu vahiy mi ya Resulullah?" diye sorarlardı. Eğer "evet bu vahiydir" cevabını alsalardı herkes "Semi'na ve Atâna" (duyduk ve kabul ettik) derdi.

Müslümanlar açısından en büyük talihsizlik, Kur'an ve Sünneti kendi hareketlerine göre yorumlamaya çalışan insanların işbaşında ve yetkili mercilerde olmasıdır. Bu yüzden hergün medyada "hangi Kur'an" ve "hangi İslâm" şeklindeki tartışmaları izliyoruz. Oysa insanlar Kur'an-ı ve sünneti kendilerine göre yorumlamaya kalkıştıkları zaman ortaya Allah'ın dini olan İslâm değil ucube bir sistem çıkar. Allah şöyle buyuruyor: "Eğer hak onların arzularına uysaydı gökler, yer ve onların içindekiler fesada uğrar giderdi."⁽⁴⁵⁾

B- Göze ve Kulağa Hitap Eden Eğlence:

İslâm toplumunu bozmaya yönelik faaliyetlerden birisi belki de en önemlisi göze ve kulağa hitap eden ve insanı gayeden uzaklaştıran bütün türleriyle eğlencedir. İnsanın en zayıf damarlarından biri olan ve aslında kökü itibariyle behimi bir his olan "eğlence"arzusunu fitiri amacından saptırmak suretiyle ve su- i istimal ederek tatmine çalışmak insanı asıl insanî gayelerinden uzaklaştırır. İnsanın asıl vazifesi kulluk olduğu için aşırı şekilde ve gayri fitrî eğlenme arzusu bu önemli kutsal görevi ihmal ettirir. Denilebilir ki, insanın eğlenceye dalması oranında ibadet vazifesi ihmale uğrar. Bu itibarla insanlardaki eğlence arzusunu olumsuz yöne kanalize etmek için gösterilen çabalar İslâm toplumunu ifsad eden faaliyetler meyanında değerlendirilmelidir.

Allah'ın Yolundan Saptıran Eğlence:

Kur'an- ı Kerim, şöyle der: " insanlardan kimi var ki, bilgisizce insanları Allah'ın yolundan saptırmak ve onunla alay etmek için eğlence türünden boş sözleri satın alırlar. İşte onlara küçük düşürücü bir azap vardır. "⁽⁴⁶⁾ Bu ayette göz ve kulağa hitap eden roman, masal, hikâye, afiş, tiyatro, sinema, televizyon ve bunlar gibi her türlü eğlendirici yazı ses ve görüntüyle alakalı eğlence türlerine dikkat çekilmiştir.

Bilindiği gibi insanda, ulvi duygular yanında behimi ve hayvani hisler dediğimiz süflü duygular da vardır. Cinsi ilişki, yemek, içmek, uyumak ve

(45) Lokman, 31/6.

(46) Tin, 95/ 1- 5

oyun oynamak gibi duygular hayvanlarda da bulunur. Hatta bir kısım hayvanlar, adı geçen hisler hususunda insandan çok daha ileri bir seviyede bulunurlar. Düşünmek, üzölmek, ağlamak, inanmak, nefsin arzularına gem vurmak, tanımak ve bilerek itaat etmek gibi özellikler ise sadece insana mahsustur. İnsanı insan yapan ve hayvandan farklı hale getiren özellikler bunlardır.

Kur'an'ın gösterdiği doğru yolda olmayan delalet ehlinin, müminleri Allah'ın yolundan saptırmak için kullandığı saptırmak için kullandığı en büyük silah, insandaki behimi duyguları tahrik etmek suretiyle ulvi ve insani duygularını arka plana atmaktır. O zaman insan, karnını doyurmak, şehvetini tatmin etmek, göz ve kulağa yönelik eğlencelerle gününü gün etmek için uğraşır. Tıpkı hayvan gibi. İnsandaki akıl, kalp ve ruh gibi latifeler, mide ve tenasül aletinin hizmetçisi durumuna düşerler. Böylece insan, Kur'an'da en güzel ifadesini bulan "ahsen- i takvimden esfel- i safiline" düşer.⁽⁴⁷⁾ İşte Allah'ın yolundan saptıran bu eğlence türünün İslâm toplumu için ne kadar zararlı olduğu hususu açıktır. Ancak ayette yer alan "Lehve'l- Hadis" deyiminin eğlencenin hangi türünden kinaye olduğu hususunda İslâm bilginleri ihtilâf etmişlerdir. Özellikle "Şarkı söylemek" bir çok İslâm bilgini tarafından eğlencenin sembolü kabul edilmiştir. Biz konuyu "İslam'da şarkı söylemenin hükmü" şeklinde değil de, Allah'ın yolundan saptıran eğlence açısından ele olacağız.

1- ŞARKICILIK

Şarkı ya da türkü dediğimiz zaman, öncelikle nefsi tahrik eden, insani hava ve heves peşinde koşturan, fuhşa teşvik edici tarzda kadınlardan ve kadın güzelliğinden, içki, kumar ve benzeri haramlardan söz eden deyişler akla gelmelidir. Bunların haram olduğu hususunda ihtilaf yoktur. Ancak insanların ulvi duygularını coşturan, zor işlerin başarılması esnasında söylenen ve sürünün arkasında seslendirilen şarkılar konumuzun dışındadır.⁽⁴⁸⁾

İbni Mesud ve İbni Abbas'a göre Lokman 6. ayette yer alan "Lehve'l- hadis" 'tenmaksat şarkı söylemektir. Rivayete göre Lehve'l- hadis'in ne olduğu İbni Mesud'a soruldu. İbni Mesud üç kez "Vallahi bundan maksat şarkı söylemektir." diye cevap verdi.⁽⁴⁹⁾ Zemaşşeri'ye göre Lehve'l- hadis'ten maksat batıl hikâyeler, fuhşa ve bozgunluğa teşvik eden kıssalar, romanlar ve insanı doğru yoldan çıkaran şarkılardır.⁽⁵⁰⁾ Elmalılı Hamdi'nin tesbitine göre Lehve'l- hadis laf eğlencesi, insanı oyalayan, işinden alıkoyan sözler,

(47) Kurtubi, Tefsir, XIV, 54.

(48) a.g.e., XIV, 52; İbnu Kesir, Tefsir, III, 541; Suyuti, Dürü'l- MensurVI, 504.

(49) Zemaşşeri, el- Keşşaf, III, 490.

(50) Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili; Zaman Gazetesi, İst. 1994, VI, 268. Müslim, Sahih, Kİta'l- İzzre, 167.

asılsız hikâyeler, romanlar, tarih kılıklı efsaneler, güldürü türden lakırdılar ve gevezeliklerdir.⁽⁵¹⁾

Görüldüğü gibi Lehve'l- hadis'ten maksadın eğlendirmek amacıyla şarkı söylemek ya da komedi türü oyunlar oynamak olduğu hususunda müfessirler arasında ittifak vardır. Eğlendirmek maksadıyla şarkı söylemenin mubah olduğunu söyleyenler yoktur. Ancak şarkı söylemenin haram sayılması için, eğlendirici olma özelliği yanında "Allah'ın yolundan saptırmak" gibi bir işlevi de olmalıdır. Buna göre insanın ibadetine engel olan her türlü eğlence haram kabul edilmiştir. Aynı şekilde, açıkça fuhuştan ve haram şeylerden söz eden şarkıların okunması ve dinlenmesi kesinlikle haramdır. Bunun dışında kalan şarkı ve türküleri okumak ise mubahtır. Örneğin kahramanlık şarkıları, edebi şarkılar, kâinattan ve mahlûkatın faniliğinden söz eden düşündürücü ve ibret verici şarkıları okumak ve dinlemek mubahtır.

2- EĞLENCE KAVRAMI

Aslında "eğlence" kavramının tarifi günümüzde yapılmamıştır. İnsanın behimi hislerini istismar edip onu hayvansal bir yaşama biçimine alıştırma-ya çalışan düşünce sahipleri daima eğlence kavramının arkasına sığınmışlardır. Günümüzde "eğleniyorum, bu benim tabii hakkım değil midir?" diyerek haram işlemek için fetva isteyen müslümanların haddi hesabı yoktur. O halde "eğlence" kavramına bir sınırlama getirmek gerekir.

İslâm'da oyun ve eğlence vardır. Gerek küçükler gerek büyükler için eğlenmenin mubah olduğu hadislerden anlaşılmaktadır. Ancak yine hadislerden anlaşıldığına göre İslâm'da oyunlar, gayeli oyunlar, oyalayıcı oyunlar ve zararlı oyunlar olmak üzere üç gurupta toplanmaktadır. Gayeli oyunlar daha çok hayata hazırlayıcı mahiyettedir. Bu tip oyunlara çocuklarda, büyükler de teşvik edilmiştir. Söz gelimi erkekler için ok atışı⁽⁵²⁾, yüzme⁽⁵³⁾, ata binme⁽⁵⁴⁾, kızlar için bebeklerle oynama⁽⁵⁵⁾ ve diğer işleriyle ilgili oyunlar⁽⁵⁶⁾ gayeli oyunlar bölümünde mütalaa edilmiştir.

Hz. Peygamber (sav) bir babanın evladına karşı vazifelerini sayarken helâl rızıkla beslemek, yazıyı öğretmekle birlikte atıcılık ve yüzme öğretmeyi de zikretmiştir⁽⁵⁷⁾ Bir rivayette bütün eğlenceler" batıl ilan edilirken, "ok atmak, ata binmek, yüzmek, yürümek ve hanımıyla eğlenmek "bundan istisna edilmiştir.⁽⁵⁸⁾ Dinen yasaklanmamış oyunlar ise oyalayıcı oyunlar kabul

(51) İbnu Sad, Tabakatü'l- Kübra, Beyrut, 1960, I, 116.

(52) Darimi, Sünen, Kitabü's- Siyar, 34. bab

(53) Buhari, Sahih, Edeb, 81; Müslim, Sahih, Fedall, 81.

(54) Nevevi, Şerhu Müslim, XV, 204.

(55) Münavi, Fezû'l- Kadir, III, 343 Bu konuda fazla bilgi için bkz. Prof. Dr. İbrahim Canan, Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye.

(56) Tirmizî, Sünen, Fadall, 11

(57) Necm, 58- 61

(58) Kurtubi, Tefsir, XIV, 52.

edilmiştir. Dinen yasaklanmış, kumar, uğursuzluk çıkarmak, bahisli yarışmalar zararlı oyun ve eğlence türünden kabul edilmiştir. İçki ve dansın bulunduğu müzikli konserleri de bu kategoriye koymak mümkündür. Zira kadınlı erkekli dans, içki vb. müzikli oyun ve eğlencelerin zararlı eğlence türünden olduğu hususu izaha muhtaç değildir. Her şeyden önce kadın ve erkeğin birlikte dans etmeleri haramdır. Bu işi alışkanlık haline getirmiş bulunan bazı müslümanlar " dans haramdır " Sözüne işittikleri zaman büyük bir infiale kapıldıklarını görüyoruz. Burada temel sorun inanç faktörüdür.

Esasen eğlencenin sınırlarını tayin etmek o kadar zor bir mesele değildir. Çünkü Lokman 6. ayetinde "Allah yolundan saptıran" eğlenceden söz edilmiştir. Eğer bir eğlence, (müzikli, müziksiz, oyun, v. s, türü ne olursa olsun) Allah'ın yolundan saptırıyorsa veya dinen yasaklanmış bir fiilin işlenmesine vesile oluyorsa o eğlence haramdır. Bu itibarla eğlence, müzikli ve danslı konserler, ya da seks ve şehvet üzerine kurulan şarkı ve türküleri söylemek ve dinlemekle ilgili İslami hüküm, kavram kargaşasına yaklaşmıyacak kadar açıktır.

3- SAPTIRICI MÜZİĞİN HARAM OLUŞUNUN DELİLLERİ

a) Ayetler :

aa) Lokman Süresinin 6. ayeti, insanları Allah yolundan saptırmak ve ayetleri alaya almak amacıyla eğlence satın alan kimseleri zammektedir.

bb) Kurtubi'ye göre " Gülüyorsunuz ve ağlamıyorsunuz" ⁽⁵⁹⁾ ayeti, oyalanmak ve vakit öldürmek amacıyla şarkı söylemenin de haram olduğunu göstermektedir. ⁽⁶⁰⁾

cc) Yine Kurtubiye göre "ve onlardan kime gücün yetiyorsa onu sesinle oynat" ⁽⁶¹⁾ ayeti de şarkı söylemenin haram olduğunu göstermektedir. ⁽⁶²⁾ Ömer Nasuhi Bilmen bu ayeti tefsir ederken şöyle der : " ve âdemoğullarından hangisini iğfal edebilirsen iz'acet, masiyete davet et, onu oyun- eğlence ile, beyhude nağmeler ve gayri meşru bir şekilde onu yoldan çıkarmaya çalış. ⁽⁶³⁾ Bu ayetlere göre eğlendirmek maksediyle şarkı söylemek ve dinlemek şeytanın hareketlendirir ve haramdır.

b) Hadisler

aa) Sünnen- i Beyhaki'de yer alan bir rivayete göre Resulullah şöyle

(59) İsra, 17/64.

(60) Kurtubi, XIV, 52.

(61) Ömer Nasuhi Bilmen, Tefsir, İst., 1984 IV, 1892

(62) Beyhaki, Sünen, X, 223.

(63) Tirmizi, Tefsir, Lokman Süresinin Tefsiri.

buyurdu : "Su baklanın ortaya çıkmasına sebep olduğu gibi, şarkı da kalpte-ki nifakin ortaya çıkmasına vesile olur."⁽⁶⁴⁾

bb) Ebu'l- Ümame'den gelen rivayete göre Resulullah şöyle buyurdu : "şarkıcı cariyeleri satmayınız, satın almayınız ve onlara şarkı söylemeyi öğretmeyiniz. Onların ticaretinde hayır yoktur. Paraları da haramdır. "İnsanlardan kimileri var ki, Allah'ın yolundan saptırmak için eğlence satın alırlar" ayeti bunlar için nazil oldu.⁽⁶⁵⁾ O devirlerde müzikli ve dans kültürü tamamen köle kızlar aracılığıyla icra edilmekteydi. Hür kadınlar bugünkü gibi artist ya da sanatçı olmazlardı. Bu yüzden Resulullah (sav) köle olan dansöz ve şarkıcı kızların ticaretinden söz etmiş, onların alış- verişlerinden doğacak sakıncalara işaret buyurmuş, şarkıcılık yapan köle kızları, Arapça'da "köle kız" anlamına gelen "kanye" ile ifade etmiştir. (Mevdudi, Tefhim, IV; 288)

cc) Kadi Ebu bekir İbnü'l- Arabi, Ahkamü'l- Kuran'ında Abdullah b. Mübarek ve İmam Malik'e dayanarak Hz. Enes'ten rivayet ettiğine göre Resulullah şöyle buyurdu : "Her kim bir musiki meclisine bir şarkıcı kızın söylediği şarkıyı dinlerse ahiret günü onun kulaklarına erimiş kurşun dökülecektir."⁽⁶⁶⁾

dd) Müslim'de yer alan ve bayram günlerinde kızların tef çalıp şarkı söylemelerini mubah kılan rivayetler ile⁽⁶⁷⁾ şarkı söylemenin haram olduğunu emreden rivayetler ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Zira kadınlarla ilgili tef çalma ve şarkı söyleme mubahlığı kadınların, erkeklerin yanında açılmaları ve örtülerin kaldırılmaması şartına bağlıdır. Bir kadının yabancı erkeklere şarkı söylemesi ve dans etmesi elbette ki haramdır ve söz konusu olamazdır. Bu konuda bir ihtilaf yoktur. Eğer bir eğlence meclisinde, örneğin bir konserde şehvi duyguları tahrik edici konuşmalar yapılıyorsa veya kadınlarla erkekler arasındaki mahremiyet perdesi kalkıyorsa o eğlence kökten yasaktır.⁽⁶⁸⁾

ee) Adamın biri Kasım b. Muhammed b. Hanefi'ye gelerek şarkı söylemenin hükmünü sormuştur. Kasım b. Muhammed Ona "Senin için yasaklıyor ve kerih görüyorum." demiştir. Bunun üzerine adam "yani şarkı söylemek haramdır mıdır? diye sorunca Kasım b. Muhammed : "Bak kardeşim, Allah hak ile batılı birbirinden kesin bir şekilde ayıracak olsa sence şarkı söylemeyi hangi koyar? " diye karşılık vermiştir.⁽⁶⁹⁾ Kur'an ve sünnetin gayesini anlayan herkes şarkı söylemenin hak bölümünde yer almayacağını bilir.

(64) İbnü'l- Arabi, Ahkamü'l- Kuran, Beyrut, 1987, III, 1493.

(65) Müslim, Sahih, İdeyn, 16.

(66) İbnü'l- Arabi, a.g.e., III, 1994.

(67) Beyhaki, Sünen, X, 224.

(68) Yunus, 10/32.

(69) Kurtubi, Tefsir, XIV, 52.

c- Alimlerin Görüşleri

aa) İbnu'l- Kasım şarkı söylemenin hükmünü İmam Malik'e sormuş. İmam Malik; "Gerçekten sonra sapıklıktan başka ne var"⁽⁷⁰⁾ ayetini okumakla yetindi.⁽⁷¹⁾

bb) İmam- ı Azam'ın şarkı söylemeyi yasakladığı biliniyor.⁽⁷²⁾

cc) İmam Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah babasına şarkı söylemenin hükmünü sormuş, İmam Ahmed "şarkı söylemek, kalpte nifakın ortaya çıkmasına sebep olur" demiştir. ⁽⁷³⁾ Babasından kendisine miras olarak şarkıcı bir cariye kalmış olan yetim bir çocuk cariyesini satmak ister. Durum Ahmed b. Hanbele sorulduğunda şu cevabı verir : "Bu cariye şarkıcı olarak değil sadece cariye olarak satılabilir. " O zaman kendisine: "Efendim bu cariye şarkıcı olarak 30 bin, ama sadece cariye olarak 20 bin eder. Buna ne dersiniz? diye sorulur. İmam bunun üzerine : "Bu cariye şarkıcı sıfatıyla satılmaz, cariye olarak satılmalıdır." der. ⁽⁷⁴⁾

dd) İshak b. İsa şöyle der : "İmam Malik'e Medine ehlinin caiz gördüğü şarkı türünü sordum. İmam Malik "Bizde sadece fasıklar bu işi yapar" dedi. ⁽⁷⁵⁾ İmam Malik ayrıca şarkıcılığı cariyeler için bir ayıp kabul ettiği için, alışverişin o ayıptan dolayı temelden bozulabileceğine hükmetmiştir. ⁽⁷⁶⁾

ee) İmam Şafiye göre bir kimse kendi cariyesinin şarkısını dinleyebilir. Ama başkalarını onu dinlemeye davet etmek duygusuzluktur. Böyle bir kimse sefihtir ve şahadeti de merduttur. Çünkü insanı batıla davet etmektedir. ⁽⁷⁷⁾ Düğünlerde tef çalınabilir, ama kadının erkeklere oynaması, kadının şarkı söyleyip dans etmesi haramdır. ⁽⁷⁸⁾

Sonuç

Eğlencenin bir türü olan müzik, sözlerine, yerine ve hitap ettiği şahıslara göre değişebilen bir sanattır. Müzikli eğlencelerin hükmüyle alakalı olarak şunlar söylenebilir :

1) Haram unsurlar ihtiva eden müzik türleri kesinlikle haramdır. Örneğin, kadının veya erkeğin güzelliğini tasvir eden, isyan ifade eden lafız ve kelimeler taşıyan şarkılar gibi.

(70) Alusi, Tefsir, XXI, 68.

(71) Alusi, a.g.e., a.y.

(72) Kurtubi, Tefsir, XIV, 55.

(73) Kurtubi, a.g.e., a.y.

(74) Kurtubi, a.g.e., a.y.

(75) Kurtubi, a.g.e., 56

(76) İbnu'l- Arabi, Ahkamü'l- Kur'an, III, 1494.

(77) İbni Hümmam, Fethü'l- Kadir, VI, 36.

(78) Gazali, İhya, II, 302.

2) Saptırtmamak şartıyla dinlendirici ve yorgunluk alıcı şarkıları söylemek ve dinlemek caizdir. ⁽⁷⁹⁾

3) Dünya arzusu ve şehvet hisleriyle dolup taşan gençler için yalnızca hisleri tahrik eden müzik haramdır.

4) Vakitlerinin çoğunu müziğe veren, sürekli müzikle meşgul olanlar için, bu durum mekruhtur.

5) Müzik, güzel sestен zevk alma ve stres atmanın dışında bir duyguya kapılmayan kimse için mubahtır.

6) Allah sevgisiyle dolup taşan, duyduğu sestен sadece Allah'ın güzel sıfatlarını hatırlayan kimseler için müzik müstahaptır. ⁽⁸⁰⁾

7) Şarkı söyleyen kadın olduğu zaman eğer kadın sesinden etkilenip tahrik olunuyorsa onu dinlemek haramdır. Burada haramın hükmü, müzikten değil, kadının sesinden ileri gelmektedir. Aslında kadının sesi haram değildir. Fakat şehveti tahrik ederse, Kur'an okumasını dinlemek bile haramdır. ⁽⁸¹⁾

8) Müzik aleti, içki meclislerinin sembolü ise onu kullanmak haramdır. Aynı şekilde şarkının güftesi İslam ahlakına aykırı unsurlar taşıyorsa, onu okumak bile haramdır.

9) Gençliğinden dolayı şehvi duyguların mahkûmu olan bir kimse, aşırı derecede müziğe dalar ve bütün zamanını bu yolda geçiriyorsa, bu insan sefih olur. ⁽⁸²⁾

(79) Ayni Umdetü'l-Kari, III, 360.

(80) Gazali, a.g.e., II 279-281.

İNANMA PROBLEMİ ve SEMERKANDÎ

Dr. M. Cüneyt GÖKÇE*

1-ALLAH'A İMAN

A) ALLAH'A İNANMANIN LÜZUMU

İnsanlık tarihi bize gösteriyor ki, en ilkel devirlerden beri her çağda yaşayan insanlarda birşeylere tapınma meselesi söz konusu olmuştur. Bu arada Allah fikri de insanların gündemini sürekli bir biçimde işgal etmiştir. İnsanoğlu her zaman kendisinden daha güçlü hissettiği birtakım varlıklara tapınmış onları büyük olarak kabul etmiş ve acizliğini kabul etmek zorunda kalmıştır.

Kâinatı gözlemleyen insanoğlu, bu düzenin başıboş olamayacağı kanaatine varmış ve yüce Allah'ın varlığına inanmak mecburiyetinde kalmıştır. Zaten insan, kendi varlığından ve bedenindeki düzenden de yola çıkarak aslında böyle bir gücün mevcudiyetini kabullenmek zorundadır.

Kısacası, her akıllı kimse marifetullah ile mükelleftir.⁽¹⁾ Çünkü insan için "inanma" olayı onun tefekkür hayatı ve düşünebilme özelliğinden kaynaklanmaktadır.⁽²⁾ Başka bir deyimle, Tanrı fikri insanın akıl varlığından doğmaz fakat onun akıllı bir varlık oluşunun zaruri sonucu olarak ortaya çıkar.⁽³⁾

B) ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLERİ

Bir kısım İslâm bilginlerine göre, insandaki Allah inancı, zarurî bir yaratılıştan olduğu için Allah'ın varlığına dair dışarıdan delil aramaya ve birtakım mukaddimeler ve mantiki öncüller sürmeye gerek yoktur. Selim fitrat dediğimiz, bozulmamış insan ruhu Allah'ın var ve bir olduğunu bilir ve an-

(1) Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm- i Kelam*, İstanbul 1972, s. 108

(2) Taylan, Necip, *İlim- Din, İlişkileri- Sahaları - Sınırları*, İstanbul 1979, s. 75

(3) Taylan, Necip, *a.g.e.*, s. 90

* HR. Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi

lar. Bu konudaki deliller ise, sadece insanı uyarmak ve bu alanda insanın uyarılmasını sağlamak içindir. Örneğin mıknaṭis ile demir, birbirine yaklaşıncı, nasıl ki mıknaṭis demiri çekiyorsa, insan da iç ve dış alemde Allah'ın varlığına delalet eden şeylere bakarak, O'nun varlığını anlayacaktır.⁽⁴⁾ İmam Gazali (v. 505/ 1111) ile Şehristani (v.548/1153) yukarıdaki kanaatı taşımaktadırlar.⁽⁵⁾

Semerkandi(v.702/1302)'ye göre ise, Allah'ın varlığına dair şu delilleri ileri sürmek mümkündür.

1) Hudûs Delili

Hadis bir varlığının mevcudiyeti Vacibü'l- Vücut bir varlığı gerekli kılar. Çünkü hadis bir varlık mevcut ise, onun meydana gelmesi ânında kendisine mukarin tam bir illetin bulunması gerekir. O'nun hudûsu ânında bulunmazsa, bu illet ya o andan önce veya sonra meydana gelmiştir. İletinin, hadisin meydana gelmesinden önce veya sonra var olması mümkün değildir. Zira illetin malûlden önce olması, illet manasının bozulmasını ve ma'lûlün illetten kopmasını; sonra olması da müsebbibin, sebepten önce bulunmasını gerektirir. Her iki ihtimal de doğru olmadığından hudûsün meydana gelmesi anında kendisine mukarin tam bir illetin bulunması ihtimali gerçekleşir.⁽⁶⁾

Öte yandan hudûs delili ile Allah'ın varlığının ispatı şu önerme üzerine bina edilmiştir. Bu tam illet, ya vacip olmalı veya vacibi ihtiva itmeli. Şayet bu illet tamamıyla mümkün olursa, tam illetin tam olamaması, zatı itibariyle mümteni olanın mümkün hale dönüşmesi tercih sebebi bulunmaksızın tercihinin olması gibi imkânsız durumdan biri gerekir. Çünkü hadisin tam illeti tamamıyla mümkün olsaydı, hariçten bir illetinin olması veya olmaması söz konusu olurdu. Eğer hariçten bir illet olursa, ma'lûlün harici bir illete ihtiyaç duyması yönünden, illetinin tam olmaması gerekir. Ayrıca onun hariçten bir illeti olmaz ve illet olma hususunda müstakil olursa, o zaman da bu mümkün illetin hudûsu zamanından önce mümkün olma veya olmama durumlarından hali olması düşünülemez. Eğer bu illet hadisin zamanında önce mümkün değilse, zatı itibariyle mümteni olanın, bizzat mümkününe dönüşmesi, diğer taraftan, hadisin zamanından önce mümkün ise, tercih sebebi olmadan tercih gerekir.⁽⁷⁾ Çünkü evvelce meydana gelmesi de mümkün iken, belli bir zamana tahsis edilip, başka bir zamanda olmaması sebepsiz tercihtir.

(4) Kılavuz, A. saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 1987, s. 52

(5) Bkz. Gazzali, *İhyau'- Ulumi'd- Din*, Mısır, 1967, I, 144; Şehristani, *Nihayetü'l İkdam fi İ'limi'l- Kelam*, Bağdat, ts., s. 4

(6) Semerkandi, *el- Maârif*, 87a; *Eltafu'l- Latâif*, 61b.

(7) Semerkandi, *el- Mu'tekâd*, 49b; *el- Maârif*, 88a; *Eltafu'l- Latâif*, 62a.

2) İmkân Delili :

Semarkandi, bu delille ilgili olarak şu önermeyi ortaya koyar: "Mümkün varlık mevcut ise, Vacibü'l- Vücut'un varlığını gerektirir." Aslında, bunun anlamı, mümkün varlık yani varlığı yokluğu eşit düzeyde olan varlık için tam bir illetin bulunması gerekir. Bu da *vacip* yani zorunlu olmak zordur. Çünkü, illetin de mümkün olması başka bir illete muhtaç kılar. Bu da birinci illetin ya kendisi veya dışarıdan başkası olur. Oysa, bu ihtimallerin tümü de yersizdir. Çünkü, bir şeyin kendisini kendisinden önce meydana getirmesi düşünülemez. Bu takdirde, illet ma'lûlden önce meydana gelmiş olur ki, bunun da izahı mümkün değildir. Öte yandan bütün varlıkların kendileri dışındaki bir illete ihtiyacı gerekliliği tam illet olarak sayılan parçanın mümkün olup mümkün için tam bir illetin bulunması dolayısıyladır. Bu durumda mümkünin illeti ne varlığının bütünü ne de tam illet olarak alınan cüz'ün dışında kalan diğer bir cüz, olabilir. Varlıkların bütünü illet sayılması devri gerektirir; cüz'ün dışındaki diğer bir cüzün illet sayılması, bu dışta kalan cüz'ün illet olmaya daha elverişli olmasını gerektirir. Bu takdirde de tam illet kabul edilen cüz'ün dışındaki cüz'den daha az etkili olması sonucunu ortaya çıkarır ki, bu da imkânsızdır.⁽⁸⁾

3) Varlık Delili :

Semarkandi'nin varlık delili; "Bir varlık varsa, vacib de vardır" önermesiyle başlar. Yani ilk öncül olan varlığın mevcudiyeti, tali önermenin doğruluğunu gerektirir ki, bu da vacip, varlıktır. Varlığın mevcudiyeti başka bir varlığa bağlıdır. Bu varlık vacip ise, maksat hasıl olmuştur. Şayet bu varlık mümkün ise, onun da bir sebebinin bulunması mecburiyeti vardır. Bu ikinci sebep de mümkün ise, neticede bu ya vacip varlıkta son bulacak veya devir ve teselsül gerekecektir. Devir teselsül batıl olduğuna göre, mümkün varlığın vacipte son bulması da gerekir ki, bu vacip de Allah'tır.⁽⁹⁾

Semarkandi; "İkinci varlığın gerçekleşmesi, birinci varlığının mahiyetine, birinci varlığının meydana gelmesinin de, ikinci varlığın gerçekleşmesine bağlı olması, mahiyet olması itibarıyla bir şey illeti olması dolayısıyla mümkündür. Mesela üç sayısının mahiyeti, sayı itibarıyla teklîğin illeti olabilir. Bu durumda devir gerekmez" şeklinde varid olabilecek bir soruya şöyle cevap vermiştir: "Mahiyet bir şeyin illeti olduğu takdirde, mahiyet olarak kalamaz. İlet olması için hakikat, sonra da ma'lûlün tahakkukuna illet olması gerekir. O halde ma'lûlün bulunmasına bağlı olsaydı, bir şeyin varlığının kendisine bağlı olması, yani devrin bulunması gerekirdi."⁽¹⁰⁾

(8) Semarkandi, el- Maârif, 67b; Envar., 152b, Eltafu'l- Latâif, 62a

(9) Semarkandi, el- Mu'tekâd, 46b; Eltafu'l- Latâif, 61a.

(10) Semarkandi, es- Sahâif, 11b.

Yine varlıklar bir bütün olarak ele alınırsa, bunların içinde Vacibü'l-Vücut da vardır. Eğer varlıkların hepsi mümkün olsaydı, tam bir illete muhtaç olurdu. Bu tam illet ya varlıklar bütünü'nün kendisi veya bir parçası yahut onun dışındaki bir şey, veyahut da iç ve dıştan mürekkep bir illet olacaktı. Halbuki bu ihtimallerin hepsi de batıldır. Birinci ihtimale göre, bütün varlıkların Vacibü'l-Vücut olması gerekir. Halbuki vacib; varlığı kendi zatından olan bir ve varlık olduğu bilinmektedir. Fakat bütün varlıklar mümkünâttan mürekkep olduğu için, mümkün olarak düşünülmüştür. Mümkünlerin yokluğu caiz olduğundan mümkünlerden mürekkep olanın da yokluğu caizdir. Bu bütün mümkünlerin vacib olmasını gerektireceğinden muhaldir. İkinci ihtimal de, parçanın, bütün varlıkların bağlı olduğu bütünden ibaret olmasını gerektirdiğinden dolayı muhaldir. Çünkü o zaman bütünü'nün, kendisini teşkil eden parçaların dışında kalan parçalara muhtaç olmaması ve neticede küllün cüz'den müstagni olması gerekir. Üçüncü ihtimal olan tam illetin varlıklar cümlesinin dışında olması ve hem dahil hem de hariçten mürekkep olmasından ibaret dördüncü ihtimal varsayma aykırı bir durum içermektedirler. Çünkü üçüncü ve dördüncü ihtimallerdeki hariç illet, mümkün illet ise hariçte kalmaz. Hariç illetin vacib olması halinde, her varlığın mümkün olmaması gerekir. ⁽¹¹⁾

Semerkandi'nin Allah'ın varlığını ispatta, varlıklar hangi şekilde düşünülürse düşünülün onların bir illete muhtaç olduğu tezinden hareket ettiğini görmekteyiz. O neticede her varlığın illetinin, vacib ve tam bir illete son bulunması gerektiğini, bütün ihtimalleri de göz önünde bulundurarak çalışmış, hem hudûs, hem de imkân delilini böylece kullanmıştır.

Yeri gelmişken, günümüzde ki Allah'ın varlığının ispatı ile ilgili delillerden de söz etmek istiyoruz.

Asrımızda isbat-ı vacibe dair ileri sürülen deliller genellikle materyalizmin ve tesadüf iddiasının reddini, tekâmülün tabiatta ne derece tesirli olabileceğini izahını hedef almaktadır.

Mantık kuralları içerisinde kalmak şartıyla kâinatın var oluşunda göz önünde bulundurabileceğimiz üç ihtimal vardır:

*Kâinat kendiliğinden var olmuş, kendi kendisini yokluktan varlığa çıkarmış ve yaratmıştır. Kâinatın var oluşunda böyle bir ihtimalden söz etmek mümkün değildir. Çünkü illiyet(sebep- sonuç) kanununa göre, her sonucun bir sebebi, her eserin bir müessiri, her yaratılanın bir yaratıcısı vardır. Kâinat da var olmuş ise, onu da var eden bir sebep bulunacaktır. Kâinatın kendi kendine var olması, ressam olmadan çok güzel bir tablonun ortaya çıkması, pilotsuz ve kumandasız bir jetin havada uçuşması, kaptansız bir geminin

(11) Semerkandî, es- Sahâif, 31a; el- Maârif, 87b

denizde kazasız yüzüp gitmesi gibi aklın ve mantığın kabul etmeyeceği bir düşünce şeklidir. Üstelik alemin bir bölümünü cansız varlıklar ve arazlar teşkil eder. Halbuki yaratıcının hayat ve kudret sahibi olması gerekir. Canlı varlıklara gelince onlar da başlangıçta ölüydü, kendisinden habersizdi. Oysa ki yaratıcı hayat sahibi ve alim olmalıdır. Tabiatdaki eşyanın bir kısmının bir kısmını icat etmiş olması da düşünülmez. Çünkü sonradan meydana gelen (hadis) şeyler, birbirini, yokken var edici tarzda bir tesir icra edemez. Şayet eşyada kendisi gibi bir varlığı icat edici bir kudret olsaydı, her şeyden önce kendisini icat ederdi.

Kur'an-ı Kerim kâinatın kendiliğinden var olduğunu, kendi kendisinin yaratıcısı bulunduğu, var olmak için başkasına muhtaç olmadığı ihtimalinin ne kadar çürük ve yanlış ihtimaller olduğunu şu ayetle ortaya koymaktadır. "Yoksa kendileri yaratıcısız mı yaratıldılar? Yoksa onlar (kendilerinin) yaratıcılar mıdır? Yoksa gökleri ve yeri onlar mı yarattılar. Hayır onlar (Allah'ı) yakinen bilmezler."⁽¹²⁾

Kâinatın ve kâinata görülen nizam ve ahengin, kör tesadüfün eseri olarak meydana gelmesi ihtimali: Bazı hadiselerin meydana gelişinde tesadüfün rolü olduğu meselesi... Şunu hemen belirtelim ki, yer yüzünü, insanları, hayvan, bitki ve cansızları yaratan; dünyayı milyonlarca senedir bir milimetre dahi sapmadığı yörüngesinde döndüren, pek büyük ve pek çok olmalarına rağmen yıldızları ve gezegenleri birbirleriyle çarpışmadan, bir ahenk içerisinde, dehşet verici bir süratle döndüren, hareket ettiren şeyin kör tesadüf olmasını -hareket noktası inkârcılık olmayan- hangi akıl ve mantık kabul edilebilir? O halde şu akıllara hayret veren eşya ve tabiatın teşekkülü ve bunlarda hüküm süren değişmez ve şaşmaz kanun ve nizamların kuruluşu ve devamı hiç bir şekilde tesadüfe bağlanamaz. Kur'an-ı Kerim de tesadüf ihtimalini reddeder:

" Gökleri ve yeri yaratması, (aynı kökten geldiğiniz halde) dillerinizin ve renklerinizin birbirine uymaması da Onun ayetlerindedir."⁽¹³⁾

"Yeryüzünde yan yana bulunan arazi parçaları, üzüm bağları, ekin tarlaları, dalı budaklı hurmalıklar vardır. Hepsi de aynı sudan sulandığı halde biz tatlarını birbirinden farklı ve üstün kıldık. Muhakkak ki bunda akli erenler için ibretler vardır."⁽¹⁴⁾

Biz, tabiatın ve tabiatdaki düzenin açıklanması için, tesadüfün, hiçbir zaman yeter bir sebep olmayacağı konusunda bilim adamlarının verdikleri misallerden bir kaçını zikrederim:

(12) Tür (52) 35-36

(13) Rûm (30), 22

(14) Ra'd (13), 4

Protein, bütün canlı organizmaların temel maddelerinden birini teşkil eder.

Bilindiği üzere bu albüminli madde, beş elemandan meydana gelmiştir. Karbon, hidrojen, azot, oksijen ve kükürt. Bir ünite proteinde 40bin kadar molekül bulunur. Şimdiye kadar bilinen yüz civarındaki element tabiat içinde düzensiz olarak serpiştirilmiştir. Şimdi düşünelim: Tesadüf yoluyla bu beş elemanın bir araya gelerek, sadece bir ünite protein meydana getirmesi acaba yüzde kaç ihtimalle olabilir? Ayrıca bunun için ne kadar zaman ve ne kadar madde gereklidir? Matematikçiler hesap etmişler ve ihtimalin 10^{160} (on üstü yüz altmış) ta bir olduğunu söylemişlerdir. Yani on rakamı yüz altmış defa kendisiyle çarpılarak meydana gelen sayıya göre bir ihtimal. Biz bu rakamı kelimelerle ifade etme imkânına sahip değiliz. Bu iş için gerekli zaman ise 10^{243} yıl olarak hesaplanmıştır. Ayrıca bu kimyevi olayın tesadüfen meydana gelmesi için, yeryüzünün bir kaç milyon defa doldurup boşaltan maddeye ihtiyaç vardır. Akıl için böyle küçük bir ihtimali kabul etmektense kâinatın bir yaratıcı ve devam ettiricisinin varlığına inanmak hem daha kolay, hem de daha akılcı bir yoldur.

Tesadüf ihtimalinin reddi için verilen bir başka misal şudur: Cebimize birden ona kadar numaralanmış on tane marka koyalım ve iyice karıştıralım. Sonra bu markaları, teker teker birden ona kadar numara sırasıyla çekmeye çalışalım. Her aldığımız markayı tekrar cebimize koyup, markaları yeniden iyice karıştıralım. Matematikteki ihtimal hesaplarına göre, ilk çekişte bir numaralı markayı çekme ihtimali onda birdir. Arka arkaya bir ve iki numaralı markaları çekme ihtimali ise yüzde birdir. Bir, iki ve üç numaralıları peşi peşine çekme ihtimali ise binde birdir ve bu böylece devam eder gider. Bu markaların hepsini sırasıyla birden ona kadar çekmek ise, inanılmayacak kadar uzak bir ihtimal, on milyarda bir ihtimaldir.

Bu konudaki bir başka misalde belirtildiği üzere, dünya eksenini etrafında saatte bin mil yapar. Eğer böyle olmayıp da saatte yüz mil yapacak kadar dönseydi, gündüz ve gece şimdi olduğundan daha uzun olacak, öyle olunca da her uzun gün bitki namına ne varsa hepsini yakıp kavuracak, uzun geceler de-eğer kalırsa- geri kalanımı dondurup mahvedecekti.

Bütün bunlar ve benzeri misallerden anlaşılmaktadır ki, dünya üzerinde hayat tesadüfî değildir. Buna milyonda bir bile ihtimal yoktur.

*İlk iki ihtimalin yanlışlığı ortaya konulunca, artık akıl için üçüncü bir ihtimali kabullenmekten başka doğru ve çıkar yol kalmamaktadır: Bu kâinatı yaratan ve ondaki nizamı sağlayan bir yaratıcı vardır. O da Allah'tır. Nitekim yüce Allah buyurur ki:

"Göklerin ve yerin yaratıcısı olan Allah'ın (varlığında) şüphe mi vardır?"⁽¹⁵⁾

Tabiatı tekâmül faktörünün rol oynadığını inkâr edemeyiz. Fakat bu, mahdut ve malum sınırlar dahilindedir. Tekâmül yoluyla ne ilk yaratılış, ne de önemli değişiklikler izah edilebilir. Tekâmülcüler izahlarının çoğunu başkalaşmaya dayandırıyorlar. Halbuki yapılan incelemeler sonunda başkalaşma ve sıçrayışların, yeni tür canlı meydana getirmesinin mümkün olmadığı anlaşılmıştır. Başkalaşmalar çoğu zaman ölüme veya dejenerasyona götürür. Alimler başkalaşma ve sıçrayışlarla yeni bir sıfatın bir türe yayılabilmesi için sıfatın aynı türden tahminen bir milyon nesil üzerinde tekrarlanmasının gerektiğine kanidirlir. Bu tempo ile bu günkü canlılar aleminin meydana gelmesi akla sığmayacak bir şeydir. Canlılığın tekâmül kabiliyetine sahip oluşu, bizzat bu özellik bile, onun kendi dışında bir yaratıcı tarafından yaratıldığının bir başka delilidir.

Hareket noktası peşin inkâr olmayan ve bilimde objektif davranabilen pozitif bilimciler, Allah'ın varlığını kabul ederler. Bilimin keşfettiği konularda, Allah Tâalanın kudretini müşahede ederler.

Newyork İlimler Akademisi eski başkanı A. Cressy Morrison diyor ki: "

"Dişi, erkek bütün hücrelerde kromozomlar ve genler bulunur. Kromozomun içinde geni kapsayan küçük bir çekirdek vardır. Genler her canlı varlığın, bu arada insanın özelliklerine etki yapan baş faktördür. Üreme hücresindeki stoplazma ise, kromozomu da geni de çevreleyen ve çeşitli kimyasal bileşiklerden meydana gelen fevkalâde bir maddedir. Yer yüzünde yaşayan bütün insanların ferdi özellikleri, psikolojileri, renkleri ve ırklarından sorumlu olan bu genlerin tümü o kadar küçüktür ki, bir araya getirilirse bir yüksüğü bile dolduramaz. Pekâlâ öyle ise gen denilen bu şey nasıl olur da bir sürü ecdadın özelliklerini içinde gizliyor ve nasıl oluyor da inanılmayacak kadar küçük bir yerde ayrı ayrı her birinin psikolojisini muhafaza edebiliyor? Mikroskopla bile görülmeyen küçücük bir gen içinde hapsedilen bir kaç milyon atomun böyle yer yüzündeki hayatı, kat'î olarak idare edebilmesi keyfiyeti, sadece bir bilginden sadır olabilecek derin bir ilim ve maharetin eseri olabilir. Başka hiç bir nazariyeye imkân yoktur."

Kur'an-ı Kerim bu hakikati Rûm sûresinin 22. âyetinde şöyle açıklar; "Gökleri ve yeri yaratması (aynı kökten geldiğimiz halde) dillerimizin ve renklerimizden bir birine uymaması da O'nun âyetlerindedir."⁽¹⁶⁾

(15) İbrahim (14), 10

(16) KILAVUZ, A. Salm, Anahtarlarıyla İslam Akaidi Kelam'a Giriş, İstanbul, 1997, s. 64-69 özette

FATIHA SÛRESİ VE TEFSİRİ

Şeyh Muhammed Mahmud es-Savvaf
Terc: Hikmet Akdemir *

FATIHA SÛRESİ

"Ümmü'l-Kitab, Seb'ul-Mesani, Kur'ânü'l-'Azim" olan bu sûre, müslümanın namazında her gün otuz iki defa okuduğu günlük zikridir ve Kur'ânın en önemli gayelerini ihtiva etmektedir.

Yirmi beş kelime ve yüz on üç harften ibarettir. Böylece zahiren Kur'ân-ı Kerim'in azamet ve belâğatının bir mûcizesi olan Fatiha sûresi, mâna cihetiyle de büyük ciltlere sığmayacak kadar engindir.

Buhârî'nin Sahihinde yer alan, Ebû Hureyre'den gelen bir hadis-i şerifte Resulullah (S.A.V.): "Fatiha sûresi, Ümmü'l-Kur'ân (Kur'ân'ın temeli), Ümmü'l-Kitab (Kitabın esası), Seb'ul-Mesâni (i'caz ve belâğatta birbirine benzeyen yedi âyet) ve Yüce Kur'ân'dır" buyurmaktadır.

Bu sûreyi İbnü 'Abbas "Esâsü'l-Kur'ân": Süfyan b. 'Uyeyne "el-Vâfiye"; Yahya b. Kesir ise "el-Kâfiye" diye adlandırmaktadır. Zira, o diğer sûrelere ihtiyaç bırakmaz, ama diğer sûreler onun yerini tutamaz. Bazı mürsel hadislerde şöyle buyurulmuştur: "Ümmül-Kur'ân (Fatiha Sûresi) diğer sûrelere bedeldir, diğer sûrelerden ise ona denk olacak yoktur." Bu sûrenin faziletine dair bir çok rivayet nakledilmiştir. Biz burada sadece, onlardan iki tane-sini zikretmekle yetineceğiz:

1- İbnü Kesir, Tefsirin ilk cildinde şu nakli yapmaktadır: Ahmed b. Hanbel Müsned'inde şöyle der: "Said b. Mualla rivayet ediyor: Namaz kılı-

*HR. Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi Yrd. Doç. Dr.

yordum, Resulullah (S.A.V) beni çağırıldı. Onun davetine icabet etmedim. Namazımı bitirip yanına gittiğimde bana neden gelmediğimi sordu. "Ey Allah'ın Resûlü, namaz kılıyordum" dedim. "Allah, ey iman edenler! "Sizi ihya etmek için çağırıldıklarında Allah ve Resulü'ne icabet edin, buyurmuyormu?" dedi. Sonra devam etti: Mescitten çıkmadan önce sana Kur'an'daki en büyük sûreyi öğreteceğim. Elimden tuttu. Mescitten çıkmak üzereyken, "Ey Allah'ın Resûlü! Bana Kur'an'daki en büyük sûreyi öğretecektiniz" dedim. Buyurdu ki "Evet, Elhamdü Lillahi Rabbi'l-Alemin (Fatiha Sûresi), Seb'ul-Mesânidir ve bana verilen en yüce Kur'ândır." Bu rivâyet aynen Bu-hârî'nin sahihinde de geçmektedir.

2- Müslim, Ebû Hureyre'nin şu rivayetini nakletmektedir: Resulullah (S.A.V.) Cenab-ı Hakkın şöyle buyurduğunu söyledi: "Namazı kulumla aramda ikiye böldüm. Kuluma istediği verilecektir. Kul, "Elhamdü Lillahi Rabbi'l-Alemin" dediğinde, Allah "kulum bana hamd etti" der. "Er-Rahmani'r Rahim" dediğinde, Allah "kulum beni övdü" buyurur. "Maliki Yevmi'd-din" dediğinde, Allah "kulum beni yüceltti", başka bir seferinde ise "kulum işi bana havale etti" buyurur. "İyyâke....." dediğinde Allah, "bu benimle kulum arasındadır. Kuluma istediği verilecektir." "İhdinâ....." dediğinde, Allah, "bu kuluma aittir. Kuluma istediği verilecektir. Böylece onun (namazın) yarısı benim, yarısı kulumdur, kuluma istediği verilecektir." (İbnü Kesir, I-11)

FATIHA SÛRESİNİN GENEL MÂNASI

Fatiha Sûresi, Kur'an-ı Kerim'in en başta gelen talep, maksat ve gayelerini tam olarak ihtiva etmektedir.

Bu sûre, Vâcibü'l-Vücûd ve Hak mabûd olan Rabbimizi, üç güzel isimle bize tanıtıyor. Ki bu üç isim, diğer bütün esmâ-i hüsnânın ve yüce sıfatların kaynağıdır. Bu isimler Allah, Rab ve Rahmândır. Tevhid dinini gönderen âlemlerin Rabbi Allah Teâlanın, bir olduğunu isbat ediyor. Kul-ların güzel ve çirkin amelleriyle hesaba çekileceği kıyamet gününün varlığını, onların arasındaki hükmü sadece Cenab-ı Hakkın vereceğini gösteriyor. Onun hükmü, adaletle ve doğru ölçüyle olacaktır. İşte bütün bu manalar, "Din gününün sahibi" meâlindeki âyetin içinde yer almaktadır. Bu sûre birçok cihetten peygamberlik müessesini isbat ediyor.

a) "Âlemlerin Rabbi" ifadesiyle Allah'ın, kullarını başıboş ya da her iki dünyaları için de faydası ve zararı belirsiz örfleriyle başbaşa bırakmayacağına işaret etmektedir.

b) Rahmân ismiyle olan işareti ise şöyledir: Onun sonsuz rahmeti, kul-

larını kemâle ulaştırıp dünya ve ahirette saadete eriştirecek hidâyet yolunu göstermesini gerektirir.

Rabbimizin rahmeti, canlıların hayatlarının devamı için yağmuru yağdırmış, bitkileri yetiştirmiş, hububatı çıkarmış, yerden pınarlar fışkırtmış, nehirleri akıtmış, ağaçları meyvelendirmiş, beldeleri mamur kılmıştır. İşte bu sonsuz rahmet, beden gibi ruh ve kalplerin de hayat bulup islah edilmelerini gerektirir.

Bu ise Peygamberlerin getirdikleri din ile mümkün olur. Peygamberler getirdikleri din ile, kulları doğru yola sevkeder, zulüm ve fitneden alıkoyar, maddi kir, taşkınlık, kin, nefret ve hasetten onların kalplerini temizlerler.

Fatiha sûresi, kulların Allah'a ibadet etmelerini, sadece Ona ibadet edilebileceğini, ondan başka mabûd ve yardım istenecek zat bulunmadığını, "yalnız sana ibadet eder, senden yardım isteriz" meâlindeki âyetle ifade etmektedir.

Allah'ın dalâlete düşürdüğüne hidâyet eden, hidâyet yolunu gösterdiği kimseyi yoldan çıkararak hiç kimse olamaz. Bu sebeple, şu âyet, hidayetini yalnızca Allah'tan isteneceğine işaret etmektedir: "Bize doğru yolu göster!" Nitekim sûre, bizden önce gelen Allah'ın nimetine mazhar olmuş Peygamberler, sıddıklar, şehitler ve salih insanların hikâyelerini bize nakletmektedir: "Bizi nimet verdiklerinin yoluna götür...." Onların yolundan gitmek, ne kadar güzeldir!

Bu saadete ermiş insanların karşısında ikinci bir grup zikredilmiştir. Ki bunlar, başkalarını da sapıtıran sapıklar, Allah'ın gazabına uğrayan, O'nun rahmetinden kovulan, kâfir, müşrik, münafık ve zâlimlerdir. Onların yaptığı işler ne kötüdür! Amelleri de boşa gidecektir.

İşte, müslümanların günlük zikri olan bu sûrenin işaret ettiği genel maksatlar bunlardır. Ki bunlar Kur'ân-ı Kerimin ihtiva ettiği ve tafsilen açıkladığı en büyük gayelerdir. Bu gayeleri Fatiha sûresi veciz işaretlerle göstermiştir. Birbirlerine yardımcı olsalar bile, bütün insanlar ve cinlerin, onun benzeri tek bir sûreyi dahi getirmekten aciz kaldıkları Yüce Kitabı indiren Allah'ı tesbih ederiz.

FATIHA SÛRESİNİN TEFSİRİ

1- Hamd, Rahmân ve Rahim Olan Âlemlerin Rabbi Allah'a Mahsus-tur

İbn Kesir, Elhamdülillah'ın manası hakkında şunları söyler: Şükür sadece Allah'a mahsustur, ne Ondan başka tapınılan batıl mabutlara, ne de

yarattığı mahlukatından hiçbirine değil. Çünkü Allah, hiç kimsenin sayısını bilemeyeceği kadar çok ve sayılara sığmayacak kadar sonsuz nimetleri kullarına ihsan etmiştir. Mükellefleri, kendisine itâatını ve farzları edâ etmelerini mümkün kılan organlarla teçhiz etmesi, dünya hayatlarında onlara bol rızık vermesi, layık olmadıkları halde onları bu rızıkla beslemesi, onları ebediyete ve cennette ebedî nimetlere kavuşturacak sebepleri hazırlaması ve göstermesi bu nimetlerin bazılarıdır. Bütün bu nimetler için Rabbimize hamd olsun.

İbnü Cerîr şöyle der: "Elhamdülillah" ile Allah, kendi zâtını övmüştür. Burada kulların da kendisini bu sözle senâ etmesine dair gizli bir emir mevcuttur. Sanki Allah "Elhamdülillah deyiniz" buyurmaktadır.

Hız. Enes'in (R.A.) rivâyet ettiği bir hadîs-i şerifte Peygamberimiz (S.A.V.) şöyle buyurmaktadır: "Şayet bütün dünya malı, ümmetinden bir tek kişinin elinde toplansa, sonra o kişi Elhamdülillah dese, bu söz elindeki herşeyden daha değerlidir."

Kurtubî ve diğer bazı âlimler şöyle der: Yani Allah'ın o kişiye Elhamdülillah sözünü ilham etmesi, bütün dünya nimetlerinden daha büyük bir nimettir. Çünkü Elhamdülillah demenin sevabı bâkidir, dünya nimetleri ise fânidir.

Allah şöyle buyuruyor: "Mal ve oğullar dünya hayatının süsüdür. Baki olan salih ameller sevap ve ümit cihetiyle Allah katında daha hayırlıdır."

İbnü Mâce'nin Sünen'inde İbnü Ömer'den (R.A.) şu rivâyet nakledilmektedir: Resûlullah (S.A.V.) buyurdu ki "Allah'ın kullarından birisi "Ey Rabbim! Zâtının celâline, saltanatının büyüklüğüne yakışır şekilde sana hamd olsun! Amelleri yazan iki melek, bu sözü nasıl yazacaklarını bilmeyip zorlandılar. Cenâbı Hakka müracaat ederek "Ey Rabbimiz, bir kul bir söz söyledi, onu nasıl yazacağımızı bilemiyoruz" dediler. Allah, kulumun ne söylediğini bildiği halde yine de onlara "kulum ne dedi?" diye sordu. Dediler ki "Ey Rabbimiz, O Ey Rabbim! Zâtının celâline, saltatının büyüklüğüne yakışır şekilde sana hamd olsun! dedi." Allah o iki meleğe şu emri verdi. "O sözü, kulumun söylediği şekilde yazın ki bana kavuştuğunda onu o sözle mükâfatlandırayım."

Hamdin Allah'a mahsus olması, övgünün ona isnad ve tahsisi demektir. Şöyle ki, övgü nereden gelirse gelsin, gerçekte Allah'a aittir. Çünkü O, hamd edenlerin vafettikleri bütün sıfatlara sahiptir. Allah'ın sıfatları en yüce sıfatlardır. Allah'ın ihsanı kâinatın tümünü kaplamıştır. Öyleyse, Allah'tan başka kendilerine övgü takdim edenlerin mazhar oldukları nimetler, aslında Allah'tandır. O halde o nimetteki ihsan ve hamd ilk önce Al-

lah'a aittir. O nimet veren, ikram eden, Aziz, Cebbar ve Mütekebbir'dir. Yerde ve gökte onu hiçbir şey âciz bırakamaz. O mahlukatını rızıklandırır. Zatı ise rızıktan münezzehtir. O göklerde ve yerde hak mabûd olan tek ilahtır. Yerin ve göklerin anahtarları onun yed-i kudretindedir. Yaratmak ve emir Ona aittir. O alemlerden mustağnidir, Kerim'dir. İmam Ahmed, Ebû Zer'den (R.A.) şu hadis-i kutsiyi naklediyor: " Ey kullarım! Benim günahıtan koruduklarım dışında hepiniz günahkârsınız. Benden af isteyiniz, sizi bağışlayayım. Benim zenginleştirdiklerim haricinde hepiniz fakirsiniz. Ben Cevvad, Mâcid ve Vâcid'im. İstedığımı yaparım. İhsanım da, azabım da bir söz ile gerçekleşir. Ben birşeyi irade ettiğim zaman, sadece ona ol derim o da olur." "

Kelimelerinin mürekkebi, arşının azameti ve mahlukatı adedince Allah'a hamd olsun! onu tesbih ederiz. O Sebbûh'tur, Kuddüs'dür. Ruh ve meleklerin rabbidir. Sadece O, hamde, tâzime ve güzel övgüye layıktır.

Rab, işinde dilediği gibi tasarruf yapabilen mülk sahibidir. Lugatta "efendi ve islah için iş yapan" manalarına gelir. Bunların hepsi Allah için doğru olur. Allah'ın rububiyet ile tavsif edilmesi, sûrenin başında "Elhamdülilâh" ile ifade edildiği gibi, Onun övgüye layık olduğuna işaret etmektedir. Rab, "kendisine itaat edilen efendi, emrindekini dilediği gibi terbiye ve idare eden Mürebbî" demektir.

Allah Teala, insanların Rabbi ve İlahıdır. Onları yokluktan varlık alemine çıkarmıştır. İnsanlar zayıf ve cahil iken, onlara kuvvet, ilim, konuşma kabiliyeti, işitme ve görme duygusu vermiştir.

Kısacası, Allah'ın rububiyeti, insanları en güzel sûretle yaratmasıyla ortaya çıkmaktadır.

Terbiye İki Kısımdır:

1- Yaratılışla İlgili Olan Terbiye: İnsanların büyüüp gelişmeleri, nefsi ve aklı kuvalara sahip olmaları bu terbiyenin eseridir.

2- Ruhî Terbiye: Bu terbiye ise, Cenab-ı Hakk'ın insanlar arasından peygamberler seçip, ilim ve amel vasıtasıyla insanları kemâle erdiren hükümleri vahyetmesidir. Ancak, bu terbiyenin tezâhürü, insanların hidâyete ermeleri ve Peygamberlerin yoluna tabi olmalarına bağlıdır.

Allah'ın insan fitratını terbiye etmesi, daha insan annesinin rahminde iken başlar. Allah onu orada rızıklandırır, bedenindeki uzuvlar kemale erdikten sonra onu çocuk olarak ana rahminden çıkarır. Allah ne yüce yaratıcıdır! Bundan sonra Allah yeryüzünden hububat ve bitkileri çıkararak, gök-

yüzünden yağmur indirip onunla ölü olan toprağı yeşilliklerle dirilterek, her cins hayvanı zeminde yayarak, pınarlar çıkarıp nehirler akıtarak insanın geçim vasıtalarını kolaylaştırır. İnsanın maddî hayatını temin edecek şekilde mükemmel bir tarzda kâinatı tanzim eder. Allah Teala, insanları güzel ve helal yiyeceklerle rızıklandırmış, bu konuda onların bir kısmını diğerlerinden üstün tutmuştur. O Kerim bir Rab'dır. Hikmet sahibi bir terbiye edici ve bütün mülkün sahibidir. O her şeye kâdirdir.

Kerim olan Rabbimiz, peygamberler gönderip onların ellerine ilahi kitap, mucize ve hidayet vermek suretiyle kullarının ruhî terbiyesini de taahhüt etmiştir. Onların ruhlarını terbiye edecek olan ibadet, inanç ve ahlak hükümlerini indirerek onları zayıf insanlık mertebesinde nezh melek makamına çıkarır. Her peygamberin bir okulu ve hikmet yurdu vardır. Orada önce peygamberin ashab ve yardımcılarıyla, onların yüksek ruhlarından feyz alıp temiz ellerinde yetişenler mezun olur. Her peygambere bir kitap indirilmiştir. Allah o kitap vasıtasıyla kendi rızasını gözeten kullarına kurtuluş yollarını gösterir. Sonra da bu peygamberlik müessesesini, diğer bütün geçmiş kitapların hakikatlarını ihtiva eden ve hatta Allah'ın irade ettiği kadar fazla hükümleri bulunan bir kitapla noktaladı. Bu kitabı bütün insanlara delil kıldı ve onu muhafaza etti. Zira o, Kur'an'da şöyle buyurur: "Zikri biz indirdik, onu biz muhafaza edeceğiz."

Sonra Allah Teâla, peygamberlere halifeler gönderdi, âlimler verdi. Bunlar, peygamberlerin davalarını açıkça anlatıp insanları bu zikre güzellikle dâvet ederlerdi. işte bunlar bildiklerini hayata tatbik eden, Kur'an-ı Kerim'in davasını omuzlarında taşıyan ve bu davayı yüceltmek için çalışan âlimlerdir. Resulullah (S.A.V) "Âlimler peygamberlerin vârisleridir" buyurur.

Ancak bu âlimler, peygamberlerin başlarına gelen bela, müsibet ve zorluklarla karşılaşp, o hidayet rehberleri gibi sabretmedikleri müddetçe gerçek vâris olamazlar.

Kur'an-ı Kerimi ezberleyen, onun ulvî sofrasındaki ziyafetle beslenen kişinin ruhu yücelir. Zira o ruhları terbiye eden, nefisleri güzel ahlakla süsleyen bir rehberdir. İnsanların Allah katında, iman hususunda hiçbir mazaretleri kalmayın diye, gece gündüz onun âyetleri hakkı dile getirmektedir. Kullarının hem beden hem de ruh terbiyesini taahhüt edip onları başboş bırakmayan ikram sahibi Rabbimizi tesbih ederiz. İkram ve ihsanlarından dolayı Ona hamd olsun!

"Âlemin" Âlem kelimesinin çoğuludur. Âlem kelimesi "raht" kelimesi gibi kendi lafzından müfredi olmayan bir kelimedir. Denildi ki bu kelimeyle

melek, insan, cin gibi ilim ve idrak sahibi olanlar kast edilmiştir. İmam Cafer es-Sadık ise şöyle der: Bu kelimeyle burada kast edilen sadece insanlardır. Buna şu âyetlerdeki ifadeler delalet etmektedir: "Âlemlerden erkeklere mi yaklaşıyorsunuz?" Yani "insanlardan" demektir. "Âlemlere uyarıcı olsun diye"... Bu görüşe göre Âlem kelimesi ilim kelimesinden türetilmiştir. Diğer bazı âlimler ise bu kelimenin bütün mahlukatı içine aldığını söylerler.

Allah'dan başka her varlık âlemdir. Bu takdirde "Alâmet" kökünden türetilmiş olur. Bitkiler âlemi, hayvanlar âlemi v.s. denilmesi bu kabildir. Cemalettin Afganî şöyle der:

"Hayvan, ayakları yerde sabit olmayıp yürüyen bir ağaçtır. Ağaç ise, ayakları yerde sabit olan, devamlı aynı yerinde duran, uyumasa bile yiyip içen bir hayvandır."

"Âlemler" göklerde, karada ve denizlerdeki mahlukat sınıflarıdır. Bunlardan bir kuşak da âlem diye adlandırılır: İbnü Abbas'tan şu rivayet nakledilir. "Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Yani hamd, gökler, yeryüzü, bunların içinde ve aralarında bildiğimiz ve bilmediğimiz bütün mahlukatın sahibi olan Allah'a mahsustur."

Hafız, İbnü Asakir'den nakleder ki, "Allah, onyedini bin âlem yaratmıştır. Göklerin ve yerin ahali sadece bir tek âlemdir. Diğerlerini ise Allah'dan başka kimse bilmez."

Câbir b. Abdullah şöyle der: Hz. Ömer'in halife olduğu senelerden birinde çekirgeler azaldı. Hz. Ömer, onları gören var mı diye etrafı yokladı. Fakat bir haber alamayınca üzüldü. Bir atlı Yemene, bir atlı Şama, birini de Irak'a göndererek çekirge görülüp görülmediğini araştırmalarını istedi. Yemen'e giden suvari, bir avuç çekirge ile geri döndü, Suvari onları Hz. Ömer'in önüne koydu. Bunları gören Hz. Ömer tekbir getirdi ve Resulullah (S.A.V.) dan şu hadis-i şerifi nakletti: "Allah bin ümmet yarattı. Altıyüzü denizde, dörtyüzü karada. Bu ümmetlerden ilk helâk edilecek olan çekirge-dir. Bundan sonra ipi kopmuş inciler gibi, diğer ümmetlerin helaki onları takip eder."⁽¹⁾

Her şeyi hassas bir ölçüyle yaratan Cenab-ı Hak şöyle buyuruyor: "Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gök yüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa, hepsi ancak sizin gibi toluluklardır. Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirilecekler. Âyetlerimizi yalanlayanlar karanlık içinde kalmış sağır ve dilsizlerdir. Allah dilediğini şaşırtır, dilediğini ise doğru yola götürür."

(1) Beyhakî'nin "Şuabu'l-İman" da rivayet ettiği bu hâdis zayıf olup İbnü'l-Cevzi'nin Mevzuatında mevcuttur.

Ey mü'minler, "yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa, hepsi ancak sizin gibi topluluklardır " mealindeki âyet- i kerime'yi iyice teffekkür ediniz!

Göklerde ve yerde bilip bilmediğimiz nice ümmetler vardır. İşte bu, bütün bu âlemlerin yaratıcısının büyüklüğünü göstermektedir. O, onların hepsinin Rabbi ve yaratıcısıdır. O, bu büyük kâinattaki her zerreyi bilir ve herşeyden haberdardır. Kur'ân- ı Kerimin, ilk süresinde bunlara işaret etmesi ne kadar güzeldir!

"Âlemlerin Rabbi " ifadesiyle bu hususları özetlemesi ne büyük bir mucizedir! "Âlem" kelimesinin geçmiş alimlerce işaret edilen mânalarını gördük. Bu kelimelerin manası aslında sayılmayacak ve sınırlanmayacak ve kadar çoktur.

Son zamanların müslüman alimleri ise, gökyüzünde Allah'tan başkasının bilemediği gezegenlerin ve yıldız kümelerinin bulunduğu alemlere işaret etmişlerdir. Ki bunları Allân'tan başka kimse bilemez. İlim, sema ilmine; semadaki acaib ve garib şeyer de Kur'ân-ı Kerim karşısında emekleyen bir çocuk olmaya devam etmektedir. Ki Kur'ân- ı Kerim mezkûr âlemlere işaret etmiş ve kâinattaki yaratıcının azametini açıkça gösteren delilleri insanlara göstermiştir. Dünyanın ağızındaki bu deliller, Kur'ân- ı Kerim'in büyüklüğüne ve kıymetine şahittir.

Cenab- ı Hak şöyle buyuruyor; "Hak onlara açıkça görününceye kadar hariçteki ve onların nefislerindeki ayetlerimizi onlara göstereceğiz"

İbnü'l- Mu'tez şöyle der:

"Ne acıptır, Allah'a nasıl isyan edilir?

Veyahut inkârcı onu nasıl inkar eder?

Herşeyde bir delil vardır,

Allah'ın bir olduğunu göstermektedir."

Yine Cenab- ı Hak şöyle buyuruyor: "Yedi göğü ve onların benzeri yeryüzünü yaratan Allah'tır. Allah'ın emri onların arasından iner. "Bunda açık bir işaret vardır ki, gökyüzünde Allah'ın emrini alan ve onun hükmüyle yürüyen bizim gibi âlemler mevcuttur. Allah'ın emri göklerde ve yerlerdeki bu âlemlerin arasından iner.

Bu husustaki ayetlerin mânaca en açık olanı Şûra sûresindeki şu âyet- i kerimedir: "Gökleri ve yeri yaratması ve onlarda canlıları bolca yayması onun delillerindedir. Allah dilediği zaman onları tekrar toplamaya kâdir-

dir." İşte bu ayet- i kerime yaratıkların göklerde ve yerde yayıldığını açıkça ifade etmektedir. Onları bizim yanımıza indirmek veya bizi onların yanına çıkarmak sûretiyle, Allah dünya ve ahirette canlıları bir araya toplamaya kadirdir.

Kur'ân- ı Kerim nazarlarımızı devamlı olarak gökyüzüne, gökyüzündeki delillere ve acaip mahlukata çevirmektedir; "De ki, göklerde ve yerde neler var, bir bakın! "

"Mutlak hükümler elinde olan Allah yüceler yücesidir ve her şeye gücü yeter. O ki hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O mutlak galiptir, çok bağışlayıcıdır. O ki birbirleriyle âhenkar yeri göğü yaratmıştır. Rahman olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin. Gözünü çevirde bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun? Sonra gözünü, tekrar tekrar çevir bak; göz (aradığı kusuru bulmaktan) aciz ve bitkin halde sana dönecektir. Andolsun ki biz (dünyaya) en yakın olan göğü kandillerle donattık. Bunları şeytanlara atış taneleri yaptık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık."

"Gece de, (kudretimize delâlet eden) bir alâmettir onlara. Ondan gündüzü soyar çıkarırız. Bir de bakarlar ki karanlığa dalmışlar. Güneş de kendi mihveri etrafında muayyen bir vakit için hareket ediyor. Bu Aziz (her şeye galip olan) ve Alim (her şeyi bilen) Allah'ın takdiridir."

"Ay'ın seyrine menziller takdir ettik. Nihayet kurumuş eski hurma dalının yay şeklini almıştır. Ne güneşin aya yetişmesi mümkün olur, ne de gece gündüzü geçer. Hepsi (güneş, ay ve yıldızlar) bir felekte yüzerler."

"Güneşi ışık, Ay'ı nur yapan, senelerin sayısını ve hesabı bilirsiniz diye Ay'a menziller takdir eden O'dur. Allah bunları hak olarak yaratmıştır. Bilen topluluk için Allah ayetlerini açıkça beyan eder."

"Gökleri, yeri yaratan, gökten yağmur indirip size rızık olarak meyveler yetiştiren Allah'dır. Mutemâdiyen düzenli bir şekilde doğup batan güneş ve ayı, gece ve gündüzü emrinize vermiştir. O size her istediğinizi vermiştir. Allah'ın nimetlerini saymaya kalkışırsanız, onları sayıp bitiremezsiniz. Şüphesiz ki insan çok zalim ve çok nankördür."

2- Rahmân ve Rahim

Bu isimlerin Besmelede zikredildikten sonra, Fatiha sûresinde tekrar edilmesinde bir çok faydalar vardır: Allah Teala, alemleri terbiye ettiğini, onları gözeten Rabbi olduğunu beyan ettikten sonra, bu terbiye etme fiilinin onlara ihtiyacından ya da kendisi için bir fayda temin etmek veya zararı

def etmek maksadıyla olmadığını, bunun sadece rahmet ve ihsanın sonsuzluğundan ileri geldiğini zikretmiştir. Rahmet, Allah'ın Zatının lazımı olan bir sıfattır.

Allah'ın kullarından birisi, şayet Rab mefhumundan "kahr ve galebe" manasını anlayacak olursa, doğrusunu arasın ve bilsin ki Allah'ın rububiyeti rahmet ve ihsandan gelen bir rububiyettir. Allah, böyle insanlara rahmetini ve ihsanını hatırlatıp Celâl ile Cemâl, kuvvet ile kemal itikadlarını birleştirmek istemiştir. (Allah, muradını daha iyi bilir.) Ve sanki Cenab-ı Hak, Rububiyettinin gerçek yüzünü kullarına tanıtarak kendisini onlara sevdirmek istemiştir: Bu rububiyet emniyet, esenlik ve ihsandan ibarettir. Allah sonsuz kudret ve kuvvetiyle beraber, aynı zamanda Rahmân ve Rahim'dir, bundan böyle Ondan korkmayın, bağrınız ferah, kalbiniz huzurlu olarak O'nun rızasını kazanmaya çalışın.

3- Din Gününün Sahibi

Allah Teâla, bize Zatının Rahmân ve Rahim olduğunu öğretti ve bu hususu Besmeleyle Fatihada iki defa tekrarladi. Bunların hepsi, kulların, herşeyi ihata eden Onun sonsuz merhametinin kendileri için hazırladığı nimetleri ümit etmeleri ve yine Onun rahmetine nail olmayı istemeleri vesilesiyle, onların kalplerini Zatına cezbetmek içindir.

İnsanlar, his ve şuur yönüyle birbirlerinden farklı oldukları için, onlardan herbiri, bu büyük ihsanı idrak edip de istenen cezbeyle Allah'a yönelmez ki bu cezbe onu rahmetin tecelli ettiği çardaklı cennet bahçelerine ulaştırsın. Halbuki insanlar içinde öyleleri vardır ki eğri mi, doğru mu olduğuna bakmadan her yola girer, hidayet ve dalâleti birbirinden ayırmaz. Allah'a karşı gelir, günaha yeltenir. Allah'a itaat ya da isyana, iyilik veya kötülük yapmağa aldırılmaz. Ona mani olmağa çalışsan veya nasihat etsen, sana "Allah Kerim'dir, Allah Rahim'dir" diye cevap verir. Bu ve benzer sebeplerden dolayı, Allah Teala rahmetin zikrinden sonra hemen ardından dini zikretmiştir. Böylece biz de anlıyoruz ki, Allah kullarını hesaba çekecek ve onların amellerinin karşılığını verecektir. Terğib ve terhib olmak üzere iki şekilde kullarını terbiye etmesi Allah'ın rahmetindedir. Nitekim bu hususla ilgili olarak Cenab-ı Hak şöyle buyurmaktadır: "Kullarıma haber ver ki ben Gafûr ve Rahîm'im ve benim azabım da acı bir azaptır."

"Mâlik" kelimesini bazıları "Melik" şeklinde okumuşlardır. Her iki okuyuş da yedi kıraatta mütevatir olarak mevcuttur. Aralarındaki fark şudur: Mâlik, milk (hüküm) sahibidir. Melik ise mülk sahibidir. Kur'ân-ı Kerim, her iki kıraatın da doğru olduğuna şahadet etmektedir:

a- "O gün hiç kimse bir diğerine fayda vermeye mâlik değildir. O gün hüküm sadece Allah'ındır."

b- O gün bir çağırın, bugün mülk kimindir? diye seslenir."

Dahhak, İbnü Abbas'tan bu konuda şu rivayeti nakleder: O gün, hiç kimse dünyada olduğu gibi, Allah'ın hükmüne karışmaz. Din günü mahlukun hesap günüdür. Yani yaptıklarıyla hesaba çekildikleri mahşer günüdür. Hayır işlemişlerse hayırla mükâfatlandırılırlar. Allah'ın bağışlaması hariç, şer işleyen de kötü cezaya çarptırılacaktır.

İbnü Kesir şöyle der: Gerçekte Melik, Allah Tealadır: "O Allah, ki kendisinden başka hiçbir ilah yoktur. Melik'tir, Kuddûs'tür..."

Ebu Hureyre'den merfu olarak gelen ve Sahiheyn'de yer alan bir hadis- i şerifte Hz. Peygamberimiz (sav) şöyle buyurmaktadır: "Allah'ın gazabını celb eden en kötü şey, bir kişinin "krallar kralı" diye isimlendirilmesidir. Halbuki Allah'tan başka hiçbir Mâlik yoktur."

Yine Sahiheyn'de mevcut bir hadis- i şerif: "Cenab- ı Hak, yed- i kudretiyle gökyüzünü dürer, dünyayı tutar ve sonra buyurur: Melik benim. Dünyanın kralları nerede? Zorbalar, böbürlenener nerede? O gün bir çağırın şöyle seslenir: Bugün mülk kimindir? Vâhid ve Kahhâr olan Allah'ındır." Dünyada insanların Melik (Kral, Sultan) diye isimlendirilmesi ise ancak mecâz yoluyla câiz olabilir. Şu âyetlerde olduğu gibi: "Allah size Tâlut'u kral olarak gönderdi." "Onların önünde bir kral vardı, gemiyi gasbederek alıyordu." "Hani bir zamanlar, Allah sizin içinizden Peygamberler ve krallar çıkarmıştı."

Din, lugatta hesaba çekmek, mükâfat, ceza, itaat, boyun eğmek, siyaset, şeriat ve kulların yapmakla mükellef oldukları işler gibi manalara gelmektedir. Bu ayete en uygun düşen, son manadır. Tefsir'ül- Menâr sahibi Muhammed Reşit Rıza şöyle der: "Bir kişi şöyle bir soru sorabilir: Hergün ceza (yaptıklarının karşılığını görme) günü değil midir? İnsanların bu dünyada karşılaştıkları sıkıntıları, hakları eda etmek ve görevlerini yapmak hususundaki kusurlarının bir cezası değil midir.?"

Bu soruya şu şekilde cevap verebiliriz: Evet, içinde bulunduğumuz günlerde yaptığımız işlerin karşılığını görürüz. Fakat bunların hepsi değil de ancak az bir kısmı, fiili işleyenlerin başına gelir. Gerekli olan işi yapmak- taki kusurun cezası, dünyada fertlerin herbirine teker teker isabet etmez, ama ümmet topyekün o belâya düşer olur. Allah'ın hidayet yolundan sapan, O'nun tekvîni kanunlarına uymayan hiçbir millet yoktur ki, ilahi adalet tarafından, fakirlik, zillet, izzet ve hakimiyetten mahrumiyet gibi hak ettiği

cezalara çarptırılmasın. Fakat fertlerde böyle bir şey söz konusu değildir. Nitekim, müsrif ve zalimlerin çoğunun hayatlarını zevk ve sefa içerisinde geçirdiklerini görüyoruz. Evet, bu kişilerin vicdanları bazen kendi nefislerini kınar ve onlar kederlerden kurtulamazlar. Malları azalır, sağlıkları bozulur, aklî melekeleri zayıflar. Fakat bunların hepsi bile, onların bazı çirkin işlerinin cezasının karşılığı olamaz. Bunlar, özellikle yaptıkları kötü icraatlarla toplumları ve milletleri sıkıntıya düşüren devlet başkanlarının ve yöneticilerin suçları yanında hiç kalır.

Aynı şekilde, iyilik yapanlar ve hakları çiğnenenler de layık oldukları mükâfata kavuşamıyorlar. Har ne kadar, yaptıkları iyilikler nefislerini tatmin etse, ahlaklarını güzelleştirse, melekelerini güçlendirse de, onların mükâfaatlarını tam olarak karşılayamaz. İşte o, mahşer gününde canlıların herbir ferdi, yaptıklarının karşılığını eksiksiz görecektir, hiçbir şekilde zulme maruz kalmayacaktır: "Kim zerre kadar hayır işlerse onu görecektir. Kim zerre kadar kötülük yaparsa o da onu görecektir." (Tefsiru'l- Menar, cüz 1. s. 55)

4- Yalnız Sana İbadet Eder, Senden Yardım İsteriz

Bu ayetten önceki ayetlerin hepsi Allah'a hamd ve senaya dairdir. Kul. Allah'ın huzurunda O'na hamdü senasını takdim edince, sanki Allah'a yaklaşıp oldu, onun divanına durdu ve sadece O'na ibadet etmeğe başladı.

Böylece kul, sözü gaybetten (üçüncü şahıstan) alıp, muhatab kâfi ile hitaba (ikinci şahısa), yani karşılıklı diyaloga aktarıp "yalnız sana ibadet eder, yalnız senden yardım isteriz" dedi.

"İbadet" lugatta "zillet" kökünden gelmektedir. "Tarîkun mu'abbed-beîrun mu'abbed" ifadelerinde, Mu"abbed kelimesi, müzellel (zelil kılınmış) manasındadır. Dini bir terim olarak ise ibadet, Mabûda duyulan sonsuz sevgi, korku ve itaatın ifadesidir. "İyyâke" mefulünün cümlenin başına getirilmesi ve tekrar edilmesi, mefule verilen önemi ve hasrı (ibadetin Allah'a tahsis edilmesini) göstermek içindir. "Yani sadece sana ibadet ederiz ve sadece sana tevekkül ederiz" manasını kazandırmak içindir. Bu ise itaatın ve ibadetin son noktasıdır.

Dinin bütün emirleri ve kökleri bu iki temele dayanır. Seleften bazısı şöyle der: "Fatiha Kur'an'ı Kerimin sırrıdır. Fatihanın sırrı ise "sadece, sana ibadet eder, senden yardım isteriz" meâlindeki ayettir." Birinci cümle insanı şirkten uzaklaştırır. İkinci cümle ise kulun kendi gücünün zayıflığını idrak edip Allah'ın kudretine güvenmesi gerektiğine işaret eder."

İşte bundan dolayıdır ki bazı selef âlimleri, gücü yettiği halde bu ayeti

okumayan kişinin namazının sahih olmayacağını söylemişlerdir. Nitekim Buhâri ve Müslim'in Sahih'lerinde yer alan ve Übade b. Samit'in rivâyet ettiği hadis de bunu göstermektedir:

"Fatiha sûresini okumayan kişinin, namazı olmaz."

İbadet, yardım talebinden önce zikredilmiştir. Çünkü birincisi asıl maksat, ikincisi ona vesiledir. Böylece ehemmiyet derecesine riayet edilmiştir.

İbadet, itaatın en ileri derecesidir. Kalbin mabûdunun büyüklüğünü hissetmesinden doğar. O Mabûd ki gerçek hâkimiyet, sadece O'na mahsusdur. Kul onun mahiyetini idrâk etmekten aciz olmasına rağmen, O'nun her şeyi kuşattığını, idrakinin üstünde olduğunu bilir ve kudretinin eserlerini gözleriyle görür. Açık mucizeler ve deliller vasıtasıyla O'nun sırlarını keşfeder. Nihayet, ilahi heybetten ve kendi utancından gözlerini Ona çevirmeden ve hiçbir tarafa bakmadan sanki Onun huzurunda duruyormuş gibi, kul Allah'a ibadet eder. İhsan derecesine ulaşmadan, insan ibadetin hakikatına asla erişemez. İhsan ise, sanki Allah'ı görüyormuş gibi ona ibadet etmendir. Her ne kadar sen onu göremiyorsan da, o mutlaka seni görüyor.

İbadetin her dinde çeşitli şekilleri vardır. Bu ibadet şuuru ile, insana yüce Mevla'nın hâkimiyeti hatırlatılır. İbadetin ruhu ve özü olan bu fikir vasıtasıyla bir insan, diğer bir insana büyüklük taslamaz, taşkınlık yapamaz. Hiç kimse birbirinin hukukuna tecâvüz etmez. Herkes Allah'ın birer hakir kuludur. İnsan ne kadar yükselirse yükselsin, bilir ki Allah en büyüktür, en yücedir. İşte insan bu mânalardan her gafil oluşunda, ibadet ona bunları hatırlatır, onu ikaz eder. Bunun içindir ki her çeşit sahih ibadetin, kişinin ahlakının güzelleşmesinde ve nefsinin terbiyesinde bir tesiri mevcuttur.

İbadetin tesiri, kaynağı tanzim ve huşu olan yukarıda zikrettiğimiz şuur ile ancak meydana gelir. İbadetin şekli, şayet bu manadan mahrum olursa o zaman bu fiil, ibadet değil de bir âdet veya riyâ olur. Tıpkı insanın resminin ve heykelinin gerçekten bir insan olmayıp bir hayal, bir alçı ya da metal parçasından ibaret olması gibi.

Namaz en önemli ibadetlerden birisidir. Her müslümanın edâ etmesi gereken kesin bir emirdir. Allah sadece namaz kılmamızı değil, onu ikame etmemizi emretmektedir. Bir şeyi ikame etmek, sebep ve neticelerini de ihtiva edecek şekilde, o şeyin tam olarak yerine getirilmesidir. Namazın neticelerini ise Allah bize şöyle haber vermektedir: "Muhakak ki namaz fuşiyattan ve kötülükten alıkoyar." "İnsan cimri yaratılmıştır. Kendisine bir zarar dokunduğu zaman feryat eder. Namaz kılanlar müstesna, kendisine bir hayır ulaştığı zaman da cimri kesilir."

Diğer taraftan, Cenab- ı Hak, nefisleri terbiye, ahlakı güzelleştirme gibi yüce gayeleri temin eden ibadetin gerçek manasını unutarak, sadece belli fiil ve sözlerden ibaret kuru bir namazla huzuruna çıkanları şöyle tehdit etmiştir. "Şiddetli azap olsun, o namaz kılanlara ki onlar namazlarından gafil-dirdirler. Onlar insanlara gösteriş yaparlar ve zekat vermezler." Allah onları şeklen namaz kıldıkları için "namaz kılanlar" diye isimlendirmiş ve sonra da gerçek namazdan gafil olduklarını beyan buyurmuştur. Zira gerçek namaz, temiz, arınmış bir kalp ile insanı Allah'a yöneltir, kalplere Onun korkusunu, hâkimiyetinin sonsuzluğunu ve ihsanını hatırlatır. Bazı âlimler riyâyı iki kısma ayırırlar:

a- Münafıklık olan riyâ: İnsanların övgüsüne, ihsanına veya rızasına mazhar olmak için, gösteriş maksadıyla ibadet yapmaktır.

b- Âdet (alışkanlık) olan riyâ: Bu da ibadetin, manası, sırrı ve faydası düşünülmeyen âdet haline getirildiği için yapılmasıdır. Bu şekilde ibadet eden bir kimse, kimin için bunu yaptığını ve Allah'a yaklaşma gayesini düşünmez. Mâlesef günümüzde insanların çoğu bu şekilde riyânın içinde bulunmaktadır.

Namaz kılıp da onun manasından, sırrından gafil olanlara, bu ibadetin gaye ve maksatlarından uzak kalanlara yazıklar olsun!

Peki, Rabbine ibadeti ve "Muhakkak ki namaz müminlere vakitleri belli olan bir farzdır" meâlindeki âyetin delâletiyle, üzerine farz kılınmış olan namazı terk eden kişiye yönelik tehditler nelerdir?

Burada, bu husustaki birkaç âyet ve hadisi zikretmekle yetineceğiz. Gafillerin cezasının takdirini okuyuculara bırakıyoruz. Allah onlara hidayet etsin ve kalplerini kendine çevirsin!

"Her nefis kazandıklarıyla sorumludur. Amel defterleri sağ taraflarından verilenler müstesnadır. Onlar cennet bahçelerinde birbirlerine günah-kârları sorarlar. Onlara "sizi cehenneme sevkeden şey ne idi?" derler. Onlar da "biz namaz kılanlardan değildik" diye cevap verirler".

Resulullah (sav) şöyle bururuyor: "Farz namazlardan sadece birisini özürsüz olarak terk eden kişi Allah'ın zimmetinden uzak olur." "Sadece senden yardım dileriz" meâlindeki veciz âyet dünya ve ahiret saadetimizin miracı olan iki önemli hususu bize göstermektedir:

Birincisi, faydalı işler yapmak ve bunların mükemmel bir şekilde olması için elimizden gelen gayreti sarf etmektir. Bunu şundan anlıyoruz: Kişi, ancak bütün gücünü harcadığı halde işin üstesinden gelemediği veya başarı-

lı olamayacağından endişe ettiği zaman başkasından bu konuda yardım ister. Kalem elinden sıraya düşen bir kimse, kalemi tekrar eline almak için bir başkasından yardım istemez. Ağır bir yükün altına girip tek başına onu kaldırmaktan aciz kalan birisi başkasından yardım ister. Ancak kişi yardım istemeden önce, tekbaşına o işi başarmak için bütün gücünü kullanmalıdır. İşte bu dünyevi ve uhrevi saadetin esaslarından biridir.

İkincisi ise kulun sadece Allah'tan yardım talep etmesinin gerektiği hususudur. Bu dinin özüdür ve inananların nefislerini yücelten, onları Allah'tan başkasına kul olmak esaretinden kurtaran tevhidin en doruk noktasıdır. Zaten İslâm dini bu batıl esaretle (kula kul olmak) mücadele etmek ve kulluğun sadece Allah'a yapılmasını teyid etmek üzere gelmiştir. Tevhid inancına sahip bir müslüman, insanlar arasında tam hür, efendi ve ve saygıdeğer bir insandır. Ne ölümlerden, ne dirilerden, onun üzerinde hakimiyet kuracak hiç bir kimse yoktur.

İstiâne lafzı, kulun kendi kesbi(kazancı) olarak bir işi yerine getirmek için Rabbinden yardım istemesi gerektiğine işaret ediyor. Burada insanı yücelten şöyle bir irşad mevcuttur: Kişi yapması gereken her ameli, nefsinin terbiyesini temin edecek bir esas haline getirmeli, yaratılış kanunlarına ve İslâmın emirlerine uygun olmayan fiileri terk etmelidir. Kim çalışıp kazanmayı bırakırsa, insanlar tarafından övülen bir tevekkül erbabı değil de yerilen bir tembel olur. Ayrıca, bir başka yönden bu lafız, insana aczini hatırlatır ki gururlanıp kendi çabasıyla yetineceğini zannederek Rabbinin inâyetini istemezlik etmesin ve sonunda perişan olmasın.

Ey Müslüman! Her hususta Rabbinin yardımını iste! Sana yardım edecek, seni güçlendirecek ve doğru yola götürececek, sadece Odur.

Hız Peygamberimiz (sav) bir gün Hz. Muaz'ın (r.a.) elinden tuttu ve şöyle buyurdu: Allah'a yemin ederim ki seni çok seviyorum. Ey Muaz, her namazın arkasından şöyle demeni tavsiye ederim: Allahım! Seni zikretmek, sana şükretmek ve güzel ibadet etmek hususunda bana yardım et!"

"Sana yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et!" meâlindeki âyet-i kerimenin delâletiyle, kul ölünceye kadar ibâdete devam etmelidir. Bu âyette geçen "yakîn" kelimesi, bütün müfessirlerin ittifakıyla ölüm manasındır. Osman b. Maz'un'un vefat haberinde Hz. Peygamberimiz (sav) "Osman'a gelince, ona Rabbinden yakîn (yani ölüm ve beraberindeki alâmetler) geldi" buyurmuştur. Kul, mesuliyet yurdu olan şu dünyada yaşadığı müddetçe Allah'a ibadetten vazgeçmemelidir. İnsanlar gâffletlerinden uyansınlar, Rablerine ibadet etsinler ve onun azabından korksunlar. Çünkü Onun aza-

bı çok acıklı ve şiddetlidir. Umumi ve hususi olmak üzere Allah'a ibadet etmek iki türlüdür:

Birincisi, iyi- kötü, inanan- kâfir bütün dünya ve semâ ehlinin, Allah'ın kahr ve galebesi karşısında ona itaat etmesidir. Şu âyet- i kerimeler bu ibadet çeşidini anlatmaktadır: "Onlar, "Rahman çocuk edindi" dediler. Yemin olsun ki siz çok çirkin bir söz söylediniz. Az kalsın söyledikleri sözden gökler çatlayacak, yer yarılacak ve dağlar parçalanıp yere düşecek, O Rahman'a çocuk nisbet ettiler diye. Halbuki Rahman'a çocuk edinmek yaraşmaz. Göklerde ve yerde hiçbir kimse yoktur ki, Rahmân'a kul olarak gelici olmasın."

Onların hepsi burunları yere sürülse de Allah'ın küçük birer kuludur. İşte bu Allah'ın sonsuz kudret ve hakimiyetinin neticesi olarak kâinatta her şeyi içine alan bir kulluktur.

İkinci kısmı teşkil eden hususi ibadet ise, Allah'a muhabbet ve emirlerine itaattan ibaret olan kulluktur. Allah, Zatını ve ona ibadet etmeyi seven böyle kulları hakkında şöyle buyuruyor:

"Ey kullarım, bugün size korku yoktur ve siz mahzun da olmayacaksınız."

"Sözü dinleyip güzeline tâbi olan kullarımı müjdele!"

"Rahmân'ın o kulları, yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürürler."

Müslümanların hepsi Allah'ın kulları ve Ona itaat eden dostlarıdır. Kur'ân- ı Kerim'de sadece bu itaatkâr insanlar, Allah'a kul olarak nisbet edilmişlerdir.

5- Bizi Doğru Yola İlet

Önceki âyetlerde, kendisine dua edilip ihtiyaçların istendiği Zata övgüler geçince, burada sûreyi okuyan müslümanın isteğini arz etmesi uygun düşmektedir. Bu istek de doğru yola ulaşmaktır. Bu ise, dünya ile içindeki girift ve karmaşık yolların özünü bilen her akıllı kişinin teminatıdır. Bu vesileyle müslüman, doğru yola erişmek için Allah'dan yardım ve hidayet ister. Müslüman bunu yaparken en mükemmel ve en güzel yolu seçmiştir. Şöyleki, önce talebini arz ettiği Kerim Zâtı övmüş, daha sonra da ihtiyacı olan şeyi Ondan istemiştir. İşte bu, ihtiyacını elde etme ve duaya icâbeti temin sadedinde en başarılı tutumdur. Bazen dua aynıyla kabul edilmez ve sadece Allah'a övgü ile sınırlı kalır. O zaman da kul, Rabbini övdüğü için, ebedî bir mükâfat ve sevabı hak etmiş olur. Şair şöyle der:

Sana ihtiyacımı arz etsem mi? Yoksa yetinsem mi

Senin ihsanıyla? Zira senin âdetindir ihsan.

Birgün biri seni överse,

Yeter ona bu övgüden kazandığı.

İnsanlar bilsin ki Allah, onlardan ve onların övgülerinden müstağnidir. Fakat bütün muamelelerimizde Allah'ın bize emrettiği Rabbanî edebi takınmamız gerekmektedir. Hidâyet kelimesinin buradaki manası irşad ve tevfik'tir. Bazen burada olduğu gibi yalnız başına (cer harfi almadan) meful alır. Ve "Bize ilham et, bizi muvaffak kıl, bizi rızıklandır veya bize ver" mânasını ihtiva eder. Başka bir âyette Cenab-ı Hak meâlen "O'na iki yol gösterdik" buyurmaktadır. Yani ona hayrı ve şerri açıkladık demektir. Bazen de "Hidâyet fiili "ilâ" harf-i ceriyle müteaddî olur, Şu âyet-i kerime-de olduğu gibi "Onu seçti ve ona doğru yolu gösterdi." Hidayetin buradaki mânası irşad ve yol göstermektir. Bazan Lam harfi ceriyle müteaddî olur. Cennet ehlinin Kur'an-ı Kerim'de geçen şu dualarında olduğu gibi : "

"Bizi buna muvaffak kılan Allah'a hamdolsun. Allah bize hidâyet etmeseydi, biz kendi başımıza buna muvaffak olamazdık." Buradaki mâna; "Bizi buna muvaffak kılan ve layık hale getiren" şeklindedir.

Sırât-ı Müstakim'e gelince, İmam b. Cafer b. Cerîr şöyle der: Dil âlimleri sırât-ı müstakim'in" içinde eğri bûğrülük olmayan açık bir yol" olduğuna ittifak etmişlerdir. Bu mâna Arapların bütün lehçelerinde mevcuttur. Sonra, Araplar sırat kelimesinin bu mânasını, istiâre yoluyla düz veya eğri vasıfları bulunan her söz ve iş için kullanılmışlardır. Böylece doğru söz veya fiili, ya da bunlardan eğri olanı bu şekilde vasıflandırmışlardır.

İbnü Kesir ise şöyle der: Önceki ve sonraki müfessirler sırat kelimesinin tefsirinde farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bununla beraber hepsinin neticesi tek bir şeyde düğümlenir: Allah'a ve Peygambere itaat aetmek.

Bazıları da "Sırat-ı Müstakim, Allah'ın kitabıdır" demişlerdir. Bu görüşü Hz. Ali'nin naklettiği şu hadis-i şerif kuvvetlendirmektedir: "Sırât-ı müstakim, Allah'ın kitabıdır." "Sırât-ı müstakim, İslâm'dır" diyenler de vardır. Nitekim Câbir'den nakledilir ki, " Sırat-ı müstakim, göklerin ve yerin arasındaki mesafeden daha geniş olan İslâm'dır."

İbnü'l-Hanfeniyye de sırât-ı müstakim'in tek makbul din olan İslâm dini olduğunu söyler.

Bu görüşlerin hepsi doğrudur. Ve birbirlerinin lazımıdır. Şöyle ki, kim

Peygamberimize (sav) tabi olursa İslâm dinine tabi olmuş demektir. Allah'ın dini ise İslâm dinidir. "Kim İslâm'dan başka din ararsa bu asla ondan kabul edilmeyecektir. Allah katında din, sadece İslâm'dır."

İnsanın hatırına şöyle bir sual gelebilir: Müslüman namazda fiilen mühtedi olduğu halde ve Allah'ın huzurunda bulunmasına rağmen, Allah'tan nasıl hidâyet ister? Bu mevcut olan bir şeyi istemek kabilinden değil midir?

Bu soruya cevabımız HAYIR'dır. Hidâyeti istemek, mevcut olan bir şeyi istemek değildir. Çünkü kul, her an ve her şartta hidâyet üzere olmasında, onda derinleşmesinde, onu artırmasında ve bu halde devam etmesinde Allah'a muhtaçtır. Çünkü kul, Allah dilemedikçe kendisi için ne bir zarar verebilir, ne de fayda temin edebilir. Allah Teala böylece her an kulun kendisinden sebat ve muvaffakiyeti için yardım istemesi gerektiğini bildirmektedir. Allah, dua eden kişinin duasına cevap vermeyi taahhüt etmiştir. Özellikle zorda kalmış, kendine muhtaç, gece gündüz dua eden kişinin duasına cevap verir. Şayet kulun gece gündüz hidâyet istemeğe ihtiyacı olmasaydı, Allah Teala bunu kitabının başında indirmek sûretiyle ona bildirmezdi. Dolayısıyla bu, şu ayetin delâletiyle de mevcut olan bir şeyi istemek değildir: "Ey iman edenler, Allah'a Onun Resûlüne, indirdiği Kitaba ve ondan önce indirilen Kitaba iman ediniz." Allah, iman edenlere imanı emretmiştir. Bu mevcut olan bir şeyi istemek değildir. Çünkü bundan maksat imana yardım eden amellere devam etmek ve imanda sebat göstermektir. Allah Teala, mümin kullarına şöyle demelerini emretmektedir: "Ey Rabbimiz bizi hidâyete kavuşturduktan sonra kalplerimizi vesveseye düşürme. Bize katından rahmet ihsan eyle. Muhakkak ki sen Vehhâb'sın".

Hz. Ebu Bekir yukarıdaki ayet- i kerimeyi akşam namazının üçüncü rekâtında Fatiha ile beraber sezsizce okurdu. "Bizi sırât- ı müstakime hidâyet et" cümlesinin manası "bizi onda daim kıl ve razı olmadığın yollara saptırma" demektir.

İbnü'l- Kayyim tefsirinin 9. sayfasında şunları söylemektedir: Hidâyetin son bir mertebesi daha vardır. O da kıyamet günü cennet yolunu tutmaktır. Allah'ın peygamberleriyle gönderdiği ve kitaplarıyla bildirdiği bu yol, orada onun cennetine ve mükâfat yurduna insanları ulaştıran yolun aynıdır. Allah'ın bu dünyada kullarına gösterdiği yolda ki sebatı, kişinin cehennem üstünde kurulu Sırat üstündeki sebatına denktir. Bu yoldaki ilerleyişi, oradaki yürüyüşüne eşittir. Onlardan bir kısmı şimşek gibi, bir kısmı gözaçıp kapanması gibi bir kısmı rüzgâr gibi, bir kısmı süvarilerin hızıyla, bir kısmı koşarak, bir kısmı yürüyerek, bir kısmı sürünerek, bir kısmı yüzünü tırmalayarak onun üzerinden geçer. Bazıları da cehenneme düşer. Kul

bu dünyadaki sırât- ı müstakim de yürüyüşünü oradakine kıyas etsin. Bu tam bir karşılık olarak aynı paralelde bir yürüyüş olacaktır: "Sadece yaptıklarımızın karşılığını bulacaksınız."

Kişi, bu dünyadaki sırât- ı müstakimden kendisini alıkoyan şüphelere ve arzulara baksın! İşte bunlar onun cehennem üzerindeki Sırâttan geçmesine mani olan engellerdir. Bu engeller burada ne kadar çok olursa, orada da o nisbette kuvvet bulurlar. "Rabbim kuluna asla zulmetmez." Allah'tan hidâyet istemek, her hayırlı işin elde edilmesi ve her kötülükten de emin olunması manalarını ihtiva etmektedir. Yolun doğrulukla vasıflandırılması, o yola girenlerin en kısa yoldan maksada ulaşacaklarına işaret etmektedir. Çünkü, doğru çizgi iki noktayı birleştiren en kısa hattır. Her ne zaman eğri- lip zikzak çizirse, bu mesafe de uzar. Bu sebeptendir ki, eğri yolun yolcuları devamlı bir yorgunluk ve bıkkınlık içindedirler. Yolun doğru olması ise o yolda giden kişinin en yakın kestirme yoldan hedefe ulaşmasını temin eder.

Allah'a giden yol birdir. Bu yolun ikincisi mevcut değildir. Allah, Zati- na kavuşmak için bu yoldan başkasını kabul etmez. Kim ki müslümanların yolunun dışına çıkarsa, yolunu kaybeder ve helâk olur.

İbnü Mesud şöyle der: Peygamberimiz (sav) bir çizgi çizdi. Ve buyurdu ki, bu Allah yoludur. Sonra, onun sağından ve solundan başka çizgiler çizdi. Ve işte bunlar da diğer yollardır. Her birinde o yola çağıran bir şeytan mevcuttur, buyurdu ve şu ayet- i kerimeyi okudu: "İşte bu doğru olan benim yolumdur, diğer yollara tabi olmayın ki onlar sizi Allah'ın yolundan ayırır. Sakınırsınız diye Allah size böyle emreder." İnsanı Allah'a ulaştıran yol tektir. O da Allah'ın kitaplarıyla ve peygamberleriyle bildirdiği yoldur. Allah bu yoldan başkasını asla kabul etmez. Şayet insanlar her yola girip kapıları açsalar, o yolları kapalı ve o kapıları kilitli bulurlar. Sadece Allah'tan gelen hak yol, insanları Onun rahmetine ve nimetlerine kavuşturabilir.

Hidâyet iki çeşittir: Rehberlik ve maksada ulaştırma. Birincisi, klavuzluk yapmak manasındadır. Mesela bir kişiyi iki yol ayrımında durdurup, ki bu yolların biri doğru biri eğridir, o yollardan her birinde seyir esnasındaki neticeleri yolcuya bildirmek rehberliktir. Kullarına duygu, akıl, ilim hayrı ve şerri, faydayı ve zararı, eğriyi ve doğruyu ayıracak idrak ihsan etmek sûretiyle Allah bütün insanlara bu hidâyeti bahşetmiştir. "Biz ona iki de yol gösterdik". "Biz ona yolu gösterdik, ister şükreden olur, ister nankör." Maksada ulaştıran hidâyet ise, birinci çeşidinden daha husûsidir. Bundan gaye, varılması istenen hedefe götürecektir rehberlikte beraber bu seyir esnasında kullara yardım etmek ve onları başarıya ulaştırmaktır. Bu hidâyet çeşitlerine şöyle bir misal verebiliriz: Bir kişi yolda kaybolunca insanlara danışmağa başlar. Oradan geçenlerden birisi yolu tarif edip yolun sonuna kadar yapması

gerekenleri söyleyip onu terkeder ve gider. İşte bu rehberlik hidâyetidir. Fakat yolunu kaybeden kişi, yol gösterenin yakasını bırakmayıp ondan hedefine ulaşmağı rica etse, sonra da o rehber onun elinden tutup varacağı yere kadar onu götürse, işte bu da maksada ulaştırıran hidâyet olur. Bu birincisinden daha üstün ve kıymetlidir.

Allah Teala, bütün insanlara saadet yolunu göstermiş, insanı hayra ve olgunluğa götüren yolları ve bunlara tâbi olmanın gerekli olduğunu bildirmiştir. Onlara, açık hedefler tayin etmiştir. İnsanlar ise, bu hususta ayrılığa düşmüşlerdir. Onlardan bir kısmı, bu yolda yürümüşler ve hedefe ulaşmak hususunda Allah'tan yardım ve muvaffikiyet istemişlerdir. Diğer kısmı ise, yolda oturup kalmış, yolunu kaybetmiş ve hak yoldan dönmüşlerdir.

Hidâyete çağrı umûmidir. Ona nail olmak ise, Allah'ın seçtiği ve yardım ettiği kullara mahsustur: "Allah, selam diyarına (cennete) çağırır. Ve dilediği kişileri sırat- ı müstakim'e götürür."

Müslüman sabah akşam kendisini dünya ve ahirette saadete kavuştu-racak hidâyeti Allah'tan ister.

Bazı insanlar, "Sen insanları sırat- ı müstakim'e götürürsün" meâlindeki ayet ile "Sen sevdiğilerine hidayeti gösteremezsin, fakat Allah dilediğine hidayet eder" meâlindeki âyet arasında zâhiren bir tezat olduğunu zannederler. Halbuki, birinci ayet- i kerimedeki "hidayet eder" kelimesinin mânası, insanlara hak yolu göstermektir. Yani yukarıda izah edilen rehberlik mânasındaki hidayettir. Hz. Muhammed (sav) bu vazifesini en mükemmel şekilde yerine getirmiş ve Allah'a kavuşuncaya kadar, Onun yolunda hakıyla cihad etmiştir.

İkinci âyetteki hidâyet ise, yukarıda izah edilmiş olan maksada ulaştırıran hidâyettir. Dünya ve ahirette insanları mutlak saadete ulaştırıran ve onlara bu hususta yardım eden sadece Allah'tır, Onun için Allah'tan bizi peygamberler, sıddıklar, şehitler ve salihler yolu olan sırat- ı müstakim'e götürmesini niyaz ederiz.

6- Nimet Verdiklerinin Yoluna, Gazaba Uğrayanların ve Dalâlete Düşenlerin Yoluna Değil

Fâtiha sûresinin faziletini beyan eden hadis- i şerifte şu ifadeler mevcuttur: "Kul" , beni sırat- ı müstakim'e, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna, gazaba uğrayanların ve dalalete düşenlerin yoluna değil" dediği zaman, Allah "bu kısım kuluma aittir ve kuluma istediği verilecektir" buyurdu."

« "Nimet verdiklerinin yoluna "ibaresi", bizi sırat- ı müstakim'e götür" ifadesindeki sırat- ı müstakim mefhûmunu" açıklamaktadır.

Kur'ân- ı Kerim'deki bazı âyetler, diğer âyetlerle açıklanmaktadırlar. Bu cümleden olarak, Allah'ın nimet verdiği kişiler Nisâ sûresinde şu şekilde belirtilmiştir: "Allah'a ve peygambere itaat eden kişiler, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberler, sıddıklar, şehitler ve salihlerle beraberdir. Onlar ne güzel arkadaştır. Bu Allah'ın ihsanıdır. Allah, alim olarak yeter."

Bu hususu İbnü Abbas'ın (r.a.) şu tefsiri de teyit etmektedir: "Bizi, kendilerine sana itaat ve ibadet nimetini bahşettiğin meleklerin, peygamberlerin, sıddıkların, şehitlerin ve salihlerin yoluna götür." İbnü Kesir, Allah'ın ihsanına mazhar olan kişileri şöyle tarif etmektedir: "Onlar, hidâyet ve istikamet sahibi olan, Allah'a, Resûlüne ve onun emirlerine itaat eden, yasaklarından kaçınan kimselerdir. Onlar, Allah'ın gazabına düşar olmuş kişilerin yolundan gitmezler. Gazaba uğrayanlar, iradeleri bozulmuş, hakkı bildikleri halde ondan yüz çeviren kişilerdir. Onlar, idraklerini kaybedip, dalâlet içinde şaşkın şaşkın dolaşıp duran, bir türlü hakka ulaşmayan sapıkların yoluna da tabi olmazlar."

İslamın dışında iki yol bulunduğuna işaret etsin diye kelim, "lâ" harfiyle pekiştirilmiştir. O iki yol da Yahûdi ve Hristiyanların yoludur.

Tirmizî'nin naklettiği bir hadis- i şerifin sonunda, ki râvisi Adiy b. Hatim'dir, Hz. Peygamberimiz (sav) gazaba uğrayanların Yahudiler, dalâlette kalanların ise Hristiyanlar olduğunu belirtmektedir.

Yeryüzünde fesat çıkarmaları, Peygamberleri haksız yere öldürmeleri ve haram yemeleri sebebiyle Allah, Yahûdileri rahmetinden kovmuş, onlara şiddetli bir azap hazırlamıştır. İşte bu durumda olan bir grubun yoluna gitmekten, müslüman Allah'a sığınmalıdır.

Bakara sûresinde, Cenab- ı Hak, Peygamberi vasıtasıyla onlara şöyle hitap etmektedir: "Allah'ın ihsanını dilediği kullarına vermesini çok görmelerinden dolayı, Onun indirdiği âyetleri inkâr etmek sûretiyle nefislerini kaptırdıkları şey ne kötüdür! Gazap üstüne gazaba uğradılar. Kâfirler için, onları zillete düşürecek bir azap vardır." Mâide sûresinde, Cenab- ı Hak, yine Yahudiler hakkında şöyle buyurur: "De ki, size Allah katında ceza yönünden bundan daha kötüsünü haber vereyim mi? Onlar Allah'ın rahmetinden uzaklaştırdığı, onlara gazap ettiği, bir kısmını maymun, bir kısmını da domuza çevirdiği kimselerle Tağûta tapanlardır. İşte bunlar, mekân yönüyle en kötü ve doğru yoldan en sapık olanlardır."

Allah, onların tehlikeli olduğunu bize bildirmiş ve onların hile, tuzak

ve fesatlarına karşı bizi ikaz etmiştir. Fakat bizler Allah'ın Kitabından gafil olduk. Ve böylece herşeyden habersiz kaldık. Dolayısıyla günümüzde İslâm ümmetinin dâhar olduğu zillet ve alçaklığa düştük.

Cenab- Hak şöyle buyuruyor: "İman edenlere karşı insanlar arasında en çok düşman olanları, Yahudiler ve şirk koşanları bulursun. İman edenlere sevgi yönüyle en yakın olanları da "biz Hristiyanız" diyenleri bulursun. Bu, onların arasında Kâssisler, ruhbanlar bulunmasından ve onların kibirlenmemelerinden dolayıdır. Peygamber'e indirilen Kur'an- ı işittikleri zaman hakkı bilmeleri sebebiyle onların gözlerinden yaşlar aktığını görürsün. "Ey Rabbimiz, iman ettik, bizi şahitlerle beraber yaz" derler.

Kur'ân'ın esası Fatıha sûresinin bu son âyetinde müslümanların kendilerinden önceki ümmetlerden ibret almaları ve tarihe ibret nazarıyla bakmaları hususunda önemli bir işaret ve açıklama vardır. Bu önemli işaret şudur: Bizden önce geçen ümmetler içinde Allah'ın ikramda, ihsanda bulunduğu, bahtiyar kıldığı ve yüceltiği nesiller mevcuttur. Biz müslümanlar, namazlarımızda Allah'ın, bizi nimetine mazhar ettiği bu kişilerle beraber kılması için dua ediyoruz. Geçmiş zamanda yine bazı milletler vardır ki, Allah'ın gazabına uğrayıp helâk olmuşlardır. Biz bugün Allah'a, bu gazaba uğramış ve dalâlete düşmüş kişilerden bizi uzaklaştırmasını niyaz ediyoruz. Ey insan, bu milletler neler yapmışlardı, bir düşün! Kur'an- ı Kerim devamlı olarak bizi varlık alemine ve tarihe bakmaya teşvik ediyor. İbret ve ders almaya yeterli olacak şekilde, insanların başına gelen bazı hadiseleri bize anlatıyor. Kurân- ı Kerim, bizi buna sırf mücerret bir bakış için teşvik etmiyor. Aksine aklı yücelten sır ve hikmetleri bilmek ve insana fayda sağlayacak bir nazarla bakmamızı istiyor. Bu da insanın, geçmiş milletlerin başlarından geçen hadiseleri okuyup ibret almasıyla mümkün olur. Cenab- ı Hakkın, akıllı- akılsız varlıklarda cereyan eden kesin kanunları mevcuttur. Bu kanunlar hiçbir millete göre değişmez. Makamı ne olursa olsun, mevkisi ne kadar yükselirse yükselsin, bu kanunlar hiç bir Allah'ın kulu için değişmez. Zafer ve terakki sebeplerine teşebbüs eden bir millet ilerler. Fertleri izzet, terakki ve hürriyet için gerekli gayreti göstermeyen bir millet ise, zillete düşer, dağılır gider. İşte bu Allah'ın bir kanunudur.

Allah'ın kanunlarında hiç bir değişiklik bulamazsın. Bir milletin inançlarında, amellerinde, uyması gereken ilahi kanunlarda, İslama aykırılık ve bozulma ortaya çıktığı zaman, o milletin zillet içine düşmesi, başına musibetlerin yağması, Allah'ın gazabına dâhar olduklarının apaçık delili sayılır. Bu sebeptendir ki, Allah , nimetlerine mazhar olan insanların yoluna bizi götürmesi için Zatına nasıl dua edeceğimizi bize öğretmektedir. O mühte-

diler, Allah'ın koyduğu kanunlar çerçevesinde hareket ettikleri için, o nimetlere nail olmuşlardır.

Allah Teala, hidâyet yolunu bize anlatmak suretiyle aklımızı ve amel-lerimizi güçlendirmektedir. Rabbimiz aynı zamanda bizi gazabına düçâr olanların yollarından da sakındırmaktadır. Çünkü onlar Allah'ın kanunla-rından uzaklaşıp, onlara muhalif davranmış, böylece gazab- ı ilahîyi celbe-dip, Onun azabını hak etmişlerdir. Milletlerin azabı kıyamet gününe erte-lenmez. Ahiretten önce bu dünyada hakkettikleri cezaya çarptırılırlar.

Bir millet hak yolundan çıkınca, arzularına tabi olunca, ahlakî bozu-lunca, işleri kirlenince, şüphesiz anarşiye düşer. Siyasî, iktisadî ve ahlakî yönden o milleti sömürüp, ezmek sûretiyle ona işkence edecek kimseler başlarına musallat olur. O milleti ayakta tutan bütün değerleri yıkılır. Ümitsizlik ve zillet ruhu ortaya çıkar. Uyanmaz da bu gaflet havasında de-vam ederse, nihayet o millet zeval bulmağa mahkûm olur. Eseri varlık ale-minden silinir. İsterseniz bunu tarihten sorunuz. O size bu konuda kesin bilgiler takdim edecektir. Millet fertleri ise, her günah işlediklerinde, bu dünya hayatında Allah'ın hemen ceza verme kanununa tâbi değillerdir. Da-lâlete düşen kişi bilmeden Allah'ın nimetlerine mazhar olmağa devam eder. Nimet ondan gitmeden ölüm kendisini yakalayiverir. Böylece onun cezası, hiç kimseden kimseye fayda olmayan kıyamet gününe kalmış olur.

İşte bu sebeptendir ki Allah Teâla, insanları mutlu edenle, mutsuzluğa düşüren sebepleri ayırmamız ve ibret almamız için milletlerin başlarına ge-len olayları tetkik etmemiz gerektiğini bize öğretmediktedir.

Tarihe sorun! Âd ve Semûd kavmi nerede? Zâlim Şeddâd nerede? Kule yaptırıp yükselten, Sonra da "ben sizin yüce Rabbinizim" diyen kişi nerede? Kârûn ve mülkü nerede? Firavun ve saltanatı nerede? Hâman ve zulmü nerede? Zaman onları değirmeninde un gibi öğüttü. Sanki daha ön-ce adları sanları yokmuş gibi, günler siyah kılıçlarıyla onları paramparça et-ti. Cenab- Hak şöyle buyuruyor: "Görmedin mi, Rabbin nasıl muamele etti, Âd kavmine? O direk gibi İrem kavmine? Öyle bir kavim ki, memleketler içinde onun gibisi yaratılmamıştı. Vadilerde kayaları oyan Semûd kavmine nasıl muamele etti? Kalabalık ordu sahibi Firavun'a? Bunlar o kimselerdir ki memleketlerde azgınlık etmişlerdi. Böylece oralarda fesadı arttırmışlar-dı. Onun için Rabbin de onların üzerine bir azap kamçısı yağdırdı. Şüp-hesiz ki Rabbin (kulların bütün yaptıklarını) gözetleyendir."

Sonra bakın ve ibret alın! Allah'ın Resûlü Hz. Muhammed (sav) nere-de? Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. Yusuf, Hz. Eyyüb nerede? Hz. Mûsa, Hz. İsa nerede? Hz. Peygamberimizin (sav) Âl- i Beyti nerede? Hz. Ali, Hz. Fatma,

Hız. Hüseýin, Hız. Hamza, Hız. Abbas nerede? Hız. Muhammed'in (sav) As-hâb- ı Kiramı nerede? Hız. Ebû Bekir, Hız. Ömer, Hız. Osman, Hız. Ammar nerede? Sâ'd b. Ebi Vakkas, Abdurrahman b. Avf nerede? İnsanlara hidâyet ve barış götürmek üzere, peygamber şehriden mescid- i nebeviden sancakları alarak çıkan fetih ordusu nerede? Allah onları kendi huzuruna aldı ve rahmetinde bulunmalarını tercih etti. Onları, alemlere en güzel örnek ve insanlar içinden çıkmış en hayırlı ümmet yaptı.

Müslüman sabah- akşam, kendisinin bu ilahî nimetlere mazhar olan zâtlarla beraber olması için Allah'a dua etmelidir. Kendisini, zâlim, kâfir ve münafıklar gibi ilahî gazaba müstehak olanlardan eylememesi için, yine Allah'a dua etmelidir. Bunların dünya hayatındaki çabaları boşa gitmiştir. Halbuki iyi işler yaptıklarını zannederler. Allah'tan bizi peygamberler, sıdıklar, şehitler gibi salih kulların zümresine ilhak etmesini niyaz ederiz, Onların yolunda gitmek ne kadar güzeldir!

KELAM İLMİ

Tenkitçi Bir Yaklaşım

Dr. Zeki SARITOPRAK*

Giriş:

Aristotelesçi felsefenin İslâm dünyasına tercüme edilmesinden sonra, ortaya çıkan zihinsel karışımı önlemek amacıyla, İslâm düşünürleri yeni bir yorum getirme gayreti içine girdiler. Onlar, müslümanların zihin ve düşüncesini berraklığa kavuşturmayı hedef kabul etmiştir. Bu teşebbüsler Gazzalî (505/1111) ile zirveye ulaştı. Ancak zamanla Newtoncu mekaniğin tesiriyle ve batıdaki rönesans ve aydınlanmanın düşünce dünyasına hakim olmasından sonra, Klasik Kelâm, ele aldığı konuları itibariyle, ortaya çıkan yeni probleme cevap veremez duruma düştü. Yeni problem Allah'ın sıfatları veya nübüvvetin zaruri olup olmadığı meselesinde odaklaşmaktan çok, doğrudan ve bizzat Allah'ın kendisini sorgulayan bir problemdi. Dolayısıyla İslâm dünyası yepyeni bir paradigma ile karşı karşıya idi. Batıdan kaynaklanan bu yeni meydan okumalara karşı klasik kelâm tamamıyla çaresiz kalıyordu. Denilebilirki, Gazzalî ile zirveye ulaşan Klasik Kelâm'ın, dönemin tüm meydan okumalarına en anlamlı ve en doyurucu cevap vermesi, İslâm dünyasında izleyen dönemlerde geniş ölçüde zihni bir ataletle yol açmıştır. Sokolastik anlayış gelişmeyi engellemiştir. Nesnel ilim anlayışı yerine, "kitaba bakarak meseleler hakkında hüküm çıkarmak"⁽¹⁾ prensibi kabul görmüştür. İlme karşı şevksizlik, atalet ve tenbelliği doğurmuştur. Bilimsel refleksin kaybolmasına sebebiyet vermiş, ufuk daralmış, düşünce körelmiştir. Habuki hakikati

(1) Şahiner, Bilinmeyen Tarafıyla B.S.Nursi, s. 91- 2., İstanbul, 1979.

* The Catholic University of America, School of Philosophy, Washington, D. C.

arama şevki ve nesnel ilim anlayışı meleke haline gelmeliydi. İslâm toplumu hicrî ilk üç asırda ilimde ciddi bir hamleyi gerçekleştirmiş olmasına rağmen, ne yazık ki aynı tempoyu sonraki asırlarda muhafaza edememiştir.⁽²⁾ Beşinci asırdan onikinci asra kadar skolastisizmin pençesine düşmüş, ilimde tam anlamıyla bir duraklama yaşanmıştır.

Bu atalet süreci yüzyılımızın başına kadar devam etmiştir. Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı felsefi düşüncelerinin Osmanlı kültür coğrafyasına transferi ile birlikte, ümmet yeni bir düşünce meydan okumasıyla yüzyüze kalmıştır. Yeni ortaya çıkan bu meydan okuma eski meydan okumadan önemli ölçüde farklıdır. Bu meydan okumanın niteliği deist, materyalist, yer yer ateist çizgiler taşıyan bir okumadır. Eski Kelâm'ın ne metodolojisi, ne de kavramsal yapısı yeni meydan okumalara cevap verecek konumda değildi.

Klasik Kelâmın çağımızın ihtiyaçlarına cevap veremediğini asrımız alimlerinden birçoğu farketmiş ve bir arayış içine girmiştir. Osmanlı Darü'l-funûnunda Kelâm ilmi dersleri veren Abdullatif Harputî hacimli eseri olan Tenkihü'l-Kelâm adlı çalışmasıyla modern asrın ihtiyaçlarına cevap vermeye çalışmışsa da, gerek muhteva ve gerekse konulara yaklaşımı itibariyle, klasik sistemin dışına fazlaca çıkamadığını söyleyebiliriz. Yine Kelâm'da bir yenilik arayışı içine giren İzmirli İsmail Hakkı (1366/1946) Yeni İlm-i Kelâm adlı eseriyle günümüz insanının problemine cevap vermeyi amaçlamıştır. Müellif eserini tasarladığı programa uygun olarak tamamlayamamış, Kelâmın iki ana konusu olan nübüvvet ve ahiret bahislerini işleme şansını bulamamıştır. Bu durum karşısında anlamlı bir cevabın Bediüzzaman (1380/1960) tarafından verildiğine şahit oluyoruz. Genel yaklaşımlarından anlaşıldığına göre, düşünür, Batı felsefi düşüncesini incelemiş ve derinden kavramaya çalışmıştır. İlginçtir ki, Hegel'den Mark'a, D. Hume'dan Weber'e, A. Comte'den L. Büchner'e kadar hemen tüm Batılı düşünürlerin düşünce setlerinin genel çizgileri hakkında Bediüzzaman'da yaklaşımlar bulmak mümkündür. Ama Bediüzzaman, bunlara karşı bir felsefi sistem geliştirmeye yoluna gitmemiş; Batı felsefesini genel olarak ikiye ayırarak daha fazla deist ve atist felsefesinin meydan okumasına cevap vermeye çalışmıştır. Medreselerde okutulan ilmihal tipi bilgilerle toplumsal bir dirilişin olmayacağını sözkonusu alimler gibi o da farketmiş ve bir teşebbüs vetiresine girmiştir. Aslında amaç akideyi modernize etmek değildi. Maksat zamanın geçmesiyle paslanmış bulunan Kur'an gerçeğine saykal (cila) vurmaktı.⁽³⁾

Bu arada bazıları da çözümü Neo- Mütezilî fikirlerde görüyordu. Mesela Hind alimlerinden Seyyid Ahmed Han(1316/1898), "Allah'ın kanunla-

(2) Nursi, Muhakemat, 30- 1, İstanbul 1990.

(3) Nursi, Muhakemats, 9

rında bir değişiklik olamaz"⁽⁴⁾ ayetinden hareketle hissî mucizelerin varlığını inkâr ediyordu.⁽⁵⁾ Aynı şekilde Mısır'da Muhammed Abduh (1323/1905) Ri-saletü't- tevhid adlı eseriyle akılcı bir anlayışı ön plana çıkararak İslâm ras-yonalizmini ihyaya çalışıyordu. Her ikisi de bir üslup sergilemekten çok, klasik filozofların ve mu'tezile Kelâmçıların fikirlerinin çağdaş birer tem-silcileriydi denilebilir. Ancak gerek Ahmed Han ve Gerekse Abduh'un cid-di anlamda başarılı olduklarını söylemek mümkün görülmemektedir. Ha-milton Gibb bunları modernizm hareketi olarak değerlendirirken, bu hare-ketin başarısızlığı ile ilgili tespiti bizce önemlidir: "Modernistler, ilk olarak, başarının sosyal tekamül ile halk kitlesinin derin psikolojisi arasında kurul-ması gerekli bir dengeye bağlı olduğu gerçeğini anlayamamışlardır. İkinci olarak onlar, bilimsel yaklaşımın en belirgin olan tarihî tenkid metodunu ih-mal etmişlerdir."⁽⁶⁾ Lonergan'ın ifadesiyle ilim arabasının tekerlekleri sade-ce dönüyordu, mesafe almıyordu.⁽⁷⁾

Gerek klasik ve gerekse çağdaş alimlerce Kelâm alanında yapılan çalış-malar takdirle karşılanır. Ancak yapılan çalışmalar yeterli görülecekse bah-sinde bulunduğumuz ilimde bir duraklama var demektir. "Pusula değerli ve vazgeçilmez bir rehberdir. Fakat yol haritası değildir." Onların çalışmaları, sözkonusu alanda çalışacak yeni kuşaklara kaynaklık edecektir.

Yirminci Yüzyıl silip süpürücü bir değişim süreci içinde bulunmakta-dır. Günümüz insanı şimdi yalnızca çevresini değil, kendisini de anlamaya ve etkilemeye çalışmaktadır. Çağdaş insan, önce görülmemiş bir derecede kendi varlığının bilincindedir. Acaba yeni bir yaklaşımla Kelâm ilmi günü-müz insanına bir yol gösterebilir mi? Çağdaş promlemler adına bir öneride bulunabilir mi? Batılılar, bir derece bunun farkına vammış ve son dönemlerde Moral Theology adı altında yeni bir disiplin oluşturmuşlardır. Ahlakî Ke-lâm diye tercüme edebileceğimiz bu disiplin, ahlak ilminden farklı bir alan-dır. Roberty, bu disiplini şöyle ifade ediyor: "Tanrı ile irtibatı bakımından insanın fiilleriyle ilgilenen bir ilimdir." Ona göre kökleri imana ve marifetul-laha dayanan ve insanın hangi fiilleri yapmalıdır sorusuna cevap arayan, fi-ilin tanrı rızasıyla bağlantısını konu ederken bir disiplindir. Bu bakımdan Moral theology, veethics aynı alanı inceler, fakat ele alış şekilleri farklıdır. Birisi tanrının rızasına uygun olup olmadığı şeklinde ele alır. Gaye bakımın-dan da birbirlerinden farklıdır. Dolayısıyla Moral theology'de insan fiilleri-nin, hatta bütün kâinatın gayesi birdir: Allah'ı, tanımak, O'nu tazim etmek ve ebedî hayatı kazanmaktır.⁽⁸⁾

(4) Ahzab, 62.

(5) Christian W. Troll, "Seyyid Ahmed Han (1817- 1898) ve İlm-i Kelâm'ın ondokuzuncu yüzyılda yeniden teşekkülü", (çev. Şaban Ali Düzgün), İslâmî Araştırmalar, c. 8, sy. 1, yl. 1995, s. 54.

(6) Fazlurrahman, İslâm (çev. Mehmet Aydın- Mehmet Dağ), İstanbul, 1993, Giriş, s. XXIII.

(7) Bernard Lonergan, Method in Theology, s. 5, Toronto, 1971.

(8) Francesco Cardinal Roberty, Dictionary of Moral Theology, (ed. Monsignor Pietro Palazzini), p. 23, Maryland, 1962.

İslâm kelâmının bir ahlakî kelâm anlayışına ihtiyacı olup olmadığı tartışılabilir. İlerdeki paragraflarda ifade edeceğim gibi, günümüz İslâm kelâmı dinin yaşanmasında motivasyon sağlayacak bir güce sahip olduğu söylenemez. Yani uluhiyet, nübüvvet ve haşir konularını incelerken Aristocu felsefi yaklaşımla fenomenolijik açıdan ele almaktadır. Bilindiği gibi İslâm coğrafyası sürekli olarak çeşitli kültür ve fikirlerin birleşme ve çatışma alanı olmuştur. Bu çatışma ortamlarında gelişen ve kendi döneminin olaylarından olduğu kadar, fikir akımlarından da etkilenmiş bulunan klasik kelâma başta Manichaeism olmak üzere değişik kültürlerin etkisi olmuştur. Böylesi değişik kültürlerin etkisiyle oluşan kelâmın Kur'anî anlayışla yüzdeyüz örtüşüğünü söylemek mümkün değildir. Kelâm tarihine göz attığımızda görüyoruz ki eski kelâmcıların bir kısmı kendi dönemlerindeki felsefenin prensiplerini pozitif ilim şeklinde sarsılmaz zannederek benimsemiş, Felsefeyi çok güçlü zannederek, İslâmî esasları onunla takviyeye çalışmışlardır. Halbuki felsefenin prensipleri Kur'an'ın prensipleri karşısında çok yüzeysel kalır.⁽⁹⁾ Kur'an mesajı bütün tarihi evlere ve sosyal ortamlara hitap ettiği için, her toplum kendi problemlerinin çözümünü onda arayabilir. Onun için günümüz Kelâm anlayışının da Kur'anî olmasının gereğine inanıyorum. Başka bir ifade ile Kur'an'ın problem olarak gösterdiği konular Kelâm'ın problemi olmalıdır. Kur'an'ın mesajı sonsuza kadar devam ettiği için, günümüzde sadece konuları değil, uslubu ve yaklaşım tarzı bile önem kazanmaktadır. Anlama ve yorumlama belli bir psiko- sosyal çerçeve içinde gerçekleşmektedir. Bu husus asırlara ve sosyal çerçeveye göre değişkenlik arz edilebilir. Tecdid düşüncesinin, yani her yüz senede dini tecdid edecek bir müceddidin gelmesindeki⁽¹⁰⁾ espi de bu olsa gerektir. Örneğin Kelâm'ın temel bir konusu olan iman meselesi sade, etkileyici bir üslupla ve o nisbette de mantık zinciri muhafaza edilerek işlenebilir.

I. Gayesi:

Gayesine girmeden önce Kelâm'ın tarifi üzerinde kısaca duralım. En kapsamlı tarifini Farabî (339/950) yapmıştır: "Kelâm sanatı öyle bir şeydir ki, insan onun sayesinde dinin sahibi tarafından belirlenen görüş ve fiillerin ispatına ve onların muhalif olan görüşlerin çürüklüğünü ortaya koymaya güç yetirir."⁽¹¹⁾ Eş'arî Kelâmcısı Teftazanî'nin (793/1390) tarifi "yakini delil" gibi farklı bir kavramı içermektedir: "Kelâm yakini delillerle dinî inançları bilmektir."⁽¹²⁾

Müteahhirin Kelâmcılarından olan Seyyid Şerif Cürcanî'nin (816/1413)

(9) Nursî, Mektubat, s. 424, İstanbul, 1994.

(10) Ebû Davud, Melahim, 1.

(11) Farabî, İhsau'l-ulûm, s. 69, (nşr. Osman Emin), Kahire, 1931.

(12) Teftazanî, Şerhu'l-Mekasid, (nşr. Abdurrahman Umeyre), I, 163, Beyrut, 1989.

tarifinde "İslâm kanunu üzere" ifadesi yer almaktadır. "Allah'ın zatından ve sıfatlarından mebd ve mead itibariyle mümkinatın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden ilimdir."⁽¹³⁾ Böylece Kelâm'ı felsefeden ayırmaktadır. Çünkü Felsefe de aynı konulardan bahsetmekte, ancak İslâm kanunu üzere hareket etmeyi bir esas olarak kabul etmez.

Tariflerine bakılırsa, aşında Kelâm insanın kişisel hayatında dinî bir canlılığı sağlayacak unsurları taşımakta olduğu görülecektir. Mesela "yakînî delil" kavramında olduğu gibi. Öyle anlaşılıyor ki, Kelâm'ın istediği basit bir inanç değildir. Hz. Peygamberin ve Hz. İbrahim'in imanları sıradan basit bir inanç değildi. Hz. İbrahim hatta itminan kavramı bir tasavvuf terimi olarak algılanmıştır. Klasik Kelâmî eserlerde, itminan kavramına rastlamadığımız gibi yakînî delillerden çok felsefî uslubla tanrı kavramının işlendiğini görmekteyiz Allah bir fenomen olarak ele alınmaktadır, nitekim antropomorfist düşüncelerin kaynağı budur. Kelâm ilmi bu açıdan haklı tenkidlere maruz kalmıştır.

Gayesi konusunda iki Kelâm'cıdan örnek vermek istiyorum. Et- Teftazanî Kelâm'ın gayesi ve faydasını şöyle ifade eder: "imanî yakîn ile süslemek, dünyada dirlik ve düzen kazanmak, ahirette de kurtuluşa ermek." Şüphesiz şerî hükümler hakkındaki imân ve tasdik yakîn derecesine ulaşması kastedilmektedir. İmân öyle muhkem olmalıdır ki, muhaliflerin şüpheleri onu sarsmasın. Faydası ise dünya işlerinde adalet, dirlik ve düzen temini, ahirette küfür ve sapık inanç sebebiyle terettüb eden azabdan kurtulmaktır.⁽¹⁴⁾ Çağdaş alimlerden İzmirli İsmail Hakkı Kelâm ilminin beş gayesini zikretmektedir. Bunları şöyle özetleyebiliriz:

- a) İmanı taklitten tahkik derecesini çıkarmak.
- b) Gerçeği arayanlara doğruyu göstermek ve inatçıları susturmak.
- c) İslâm inançlarını dalalet ehlinin şüphelerine karşı sarsılmaktan korumak.
- d) Tefsîr, Hadis, Fıkıh ve Ahlâk gibi ilimlerin varlığına imkân hazırlamak.
- e) Amelde sıhhatli niyet ve kuvvetli imânı sağlamak.

Bütün bunlardan sonra özet olarak Kelâm'ın gayesi iki kelime ile ifade edilmiştir : İki cihanın mutluluğuna ermek anlamında "Saat- i daryen" denilmiştir.⁽¹⁵⁾

(13) Curcanî, et- Tarifat., 185, Kahire, ts. aynı tarife yakın bk. Taşkopruzade, Miftahu's- saade, II, 150, Kahire, 1968.

(14) Teftazanî, Şerhu'l- Makasid, I, 175.

(15) Tefatazanî, Şerhu'l- Akaid, s. 4, Şerhu'l- makasid, I, 175; İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm- i Kelâm, I, 4, İstanbul, 1341; ayrıca bk. Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi Giriş, s. 52, İstanbul, 1981. ve oradaki kaynaklar.

Kelamın gayesine bakılırsa şöyle de denilebilir : Kelam bireyin inancına takviye etmekle kalmaz, aynı düşünceyi başkalarıyla paylaşma hususunda bireyi sürekli teşvik etmektedir. Hatta böylesine insan saadetini hedef aldığı için bu ilme "Kelam ilmi" yerine "İnsan İlimi" denilmesinin daha uygun olacağı da iddia edilmiştir. ⁽¹⁶⁾

Tarihe baktığımızda başlangıçta Kelâm ilmi bu gayesini gerçekleştirmedi önemli başarılar kaydettiğini görmekteyiz. Tabii bu arada tıpkı yaptığımız tenkidler gibi bazı eleştiriler yapılmıştır.

Ahmed b. Hanbel (241/ 855) ile Haris el- Muhasibî (243/ 857) arasında cereyan eden bir olay ilk döneme ait eleştirilere önemli bir örnektir. el- Muhasibî er- Redd ale'l- Mu'tezile "Bid'at fikrini çürütmek farzdır. demiştir. İbn Hanbel ise ona cevap vermiştir : "Önce bidatçıların şüphelerini anlatın. Sonra onlara cevap verin. O şüpheleri okuyup, zihnine zorular takılan ve senin verdiğin cevap ile tatmin olmayan veya cevabını anlamayan birinin olmayacağından emin misin?"⁽¹⁷⁾ burada bidatçıların görüşlerine cevap verilirken dahi onların şüphelerinin sergilenmesine İbn Hanbel karşı çıkmaktadır. Bu kadar erken dönemlerde olmasa bile, sonraki asırlarda Kelâmın asıl gayesinden uzaklaştığı hususu tartışılmaktadır. Mısırlı âlim Abdurrahman Bedevi ilk dört asırdan sonra Kelâmın asıl görevinden uzaklaştığı kanitini taşımaktadır⁽¹⁸⁾ki bizce haklıdır. İbn Teymiyye'nin şu tesbiti de Bedevi'nin görüşüne kaynaklık etmiş olabilir. Ona göre tevhid ve Allah'ın kemâl sıfatlarını isbat konularında Razî ve Amidî, el- Cuveyni'den, o da el Bakillanî'den, o ise Ebu'l Hasan el- Eş'arî'den daha geridedirler. el- Eş'arî de İbn Küllab'tan daha geridedir. ⁽¹⁹⁾ Bu açıdan bakıldığında Kelâm'ın gittikçe gayesinden uzaklaştığı fikri ortaya çıkmaktadır. Çünkü Kelâm'ın hedefi, hasım kabul ettiği karşıt görüşlüyü Kur'an'î anlayışa inandırmak değildi. Asıl gayesi bu ise de en azından pratikte böyle olmamıştır. Genellikle tatbikatta hasmın ilzâmı şeklinde cereyan etmişti. Tartışmalarda önemli olan hasmı sıkıştırmaktı. İlzam ettikten sonra da onu dalaletiyle başbaşa bırakmaktı. Başka bir ifadeyle hastayı tedavi değil, hastalığının kötülüğünü isbat edip ölüme mahkum etmekte. Klasik Kelâmcılar da hasmın düşüncesinin batıl oluşunu isbat etmiş, fakat kendi düşüncelerinin de güzelliğini çoğu kez gösterememişler veya daha iyimser bir ifadeyle gösterme şansını bulamamışlardır. İbn Teymiyye (728/ 1382) bu noktaya parmak basmakta ve ağır bir eleştiri görülsede bizce nisbetten haklı olarak halk- ı Kur'an meselesindeki tartışmaların zararını ifade etmiş ve şu tarihi sözü söylemiştir : "Siz öyle bidalar çıkardınız ki, onunla İslam'ı müdafaa ettiğiniz iddia ediyorsunuz. Ne İslamı

(16) Hasan Hanefi, Mine'l- akideti ile's- sava, I, 54, Kahire, 1409/1988.

(17) Muhammed Luthi Cuma, Tarihu Felasifet'l- İslâm, s. 76- 7, Beyrut, ts.

(18) Abdurrahman Bedevi, Tarihu'l- Mezahib'l- İslâmiyye, I, 13, Beyrut, 1989.

(19) İbn Teymiyye, Minhacu's- sünne, III, 293, Kahire, 1409/1988.

müdafaa ettiniz, ne de düşmanın belini kırdınız"⁽²⁰⁾ Ona göre Kelamcılar Kur'an'ın zikrettiği aklî delillerden vazgeçerek başka yollara saptılar. Sadece "herşeyin yaratıcısı Allah'tır" anlamındaki rububiyet tevhidini anlamışlardır. Ona göre bu tevhid anlayışını Kur'an'da ifade edildiği üzere müşrikler de kabul ediyordu; "Eğer, onlara 'göklerin ve yerin yaratıcısı kimdir?' diye sorarsan, 'Allah'tır' diyeceklerdir." ⁽²¹⁾ Aristocu tanrı anlayışına benze bir anlayış. İlmi, kudreti, iradesi olyamayan hareket ettirici genel bir kuvvet gibi Allah'ı algılamıştır.

Hatta inançla hiçbir alakası olmayan bazı konular da nedense yer almıştır. Fen ilimlerine ait bir kısım meseleler bazı Kelam alimlerine göre imanın esasatı gibi kabul edilmiştir. el- Bağdadî (429/ 1038) atomcu görüşü dinin temel esası olarak görmüştür. Ona göre " Atom nazariyyesine muhalefet etmek, İslam dininin esaslarına muhalefet etmektedir."⁽²²⁾ Mu'tezile'den Cafer b. Harb, atomun parçalanamazlığını inkar ettiği gerekçesiyle Nazzam'ın küfrüne hükmetmiştir.⁽²³⁾ Bu gibi hususlar Kelâm ilminin tarifinde ve gayesinde belirtilen hedeflerden bir hayli uzaklaştığını göstermektedir.

II. Bazı Faktörler :

Meselelere aklî isbat yöntemiyle yaklaşırken, insanın duygu yönünü ihmal etmiş görünmektedir. İnsanın iç dinazmizmine yeterince önem verilme-yişi, kelâmı gaye ve hedefinden uzaklaştıran önemli bir faktördür. İbn Haldun'un (808/ 1406) ifadesiyle "Akıl güzel bir nimettir. Ama herşeyi tartacak nitelikte değildir. Terazisiyle altın tartan birisini gören adam , aynı tartıyla dağları tartmaya kalkışır. Bu o terazinin bozuk olduğuna delalet etmez. Aynı şekilde akıl terazisinin de aklın durabileceği bir sınırı vardır."⁽²⁴⁾ Henri Corbin'in eleştirisi de buna yakındır: "Kelâm tamamen aklî tartışmaya dayalı bir ilimdir. Onda Sufilerdeki irfan yoktur"⁽²⁵⁾

Tarihî Kelâmın, gayesinden uzaklaşmasını netice veren bazı faktörleri ana hatları ile şöyle sıralayabiliriz :

A. Fazilet kavramı

Thomas Aquinas'ın ifade ettiği gibi, teolojide üç önemli unsur vardır : iman, ümit ve fazilet. ⁽²⁶⁾ Klasik kelâm bu üç önemli kavramı yeterince ele aldığı teolojik yaklaşım Aristocu yaklaşımdan farklı olmalıdır. Kelâmın bi-

(20) İbn Teymiyye, Minhacu's- sünnê, III, 361.

(21) Lokman, 25; İbn Teymiyye, Minhacu's- sünnê, III, 286- 9.

(22) el- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tahir el- Temimî, Usulu'd- din, s. 231, İstanbul, 1928.

(23) el- Bağdadî, el- Fark beyne'l- İrak, 115, Kahire, ts.

(24) İbn Haldun, Mukaddime, (nşr. Ali Abdülvahid), III, 1071- 2., Kahire, 1399/1977.

(25) Henri Corbin, Tarihu'l- felsefeti'l- İslamiyye, s. 170, beyrut, 1983.

(26) Robert Sokolowsky, Theological Functions of Philosophy, s. 52, Washington. 1996

rinci meselesi olarak İlahiyat konusu ele alındığı halde, yaklaşımı tanrı merkezli olmamıştır. Nübüvvet ve Mead konularında da durum bundan farklı değildir. Halbuki Kur'an-ı Kerim Allah'ı anlatırken kuru bir inanç olarak anlatmaz. Allah'ın varlığından bahsederken, O'nun nelerden hoşlanmadığını da anlatır. İnsanları emirleri yerine getirme hususunda teşvik eder. Mesele Allah'ın varlığına ve kulluğun yalnız O'na yapılması gereğine işaret edildikten hemen sonra, ferd ve toplum hayatına yansıyacak olumlu fiiller için bazı önemli prensipleri telkin etmektedir :

a) Anaya ve babaya iyilikte bulunmayı, b) Akrabalara, yoksullara, yolda kalanlara yardım etmeyi, haklarını vermeyi, c) Harcamalarda orta yolu takip edip, israftan kaçınmayı, d) Geçim kaygısı ve yoksulluk korkusuyla çocukları öldürmekten kaçınmayı, e) İğrenç bir iş olan zinadan sakınmayı, f) İnsanı öldürmekten kaçınmayı, g) Yetimin malını yememeyi, ğ) Sözünde durmayı, j) Ölçü ve tartılarda hile yapmamayı, k) Kişinin kulak, göz ve gönül gibi duyularına sahip çıkmasını, bunlardan sorumlu olduğunun şuurunda olmasını ve Yeryüzünde kabara kabara yürümeyi emretmektedir. ⁽²⁷⁾ Dolayısıyla Kur'anî Kelâm anlayışında Allah'ın isbatıyla iktifa edilmez. Ahlakî kuralların yaşanması hususunda ciddi ve oldukça etkileyici teşviklerde bulunmaktadır. Örneğin insanoğlunun karlı ticaret arzusuna hitap ederek, iman meselesini "karlı bir ticaret" olarak takdim etmesi ilgi çekicidir. ⁽²⁸⁾ İnsan fitratına hitab eden orjinal bir usluptur.

Aynı şekilde bir yandan "Bakmıyorlar mı deveye nasıl yaratılmıştır?"⁽²⁹⁾ ayetiyle ontolojik delile dikkat çekerken, yer ve gök genişliğindeki Cennetin kimler için hazırlandığını hatırlatarak faziletin toplum içindeki önemini vurgulamaktadır. Söz konusu cennetler şu kimseler içindir : a) Müttakiler, b) Zorlukta ve darlıkta bağış yapanlar, c) Kinlerini yutanlar, e) İnsanları affedenler, f) Bir kötülük yaptıklarında veya kendilerinde zulüm ettiklerinde Allah'ı zikredip istiğfar edenler, g) Dalûlette bile bile devam etmeyenler, ⁽³⁰⁾ olarak tanımlanmaktadır. Namazı gafletle kılanlar, gösteriş için ibadet yapanlar, en ufak bir yardımı esirgeyenler eleştirilmektedir. ⁽³¹⁾ Tanrıyı kendine konu edinmiş bir ilmin fazilet kavramına bakışı elbette teo-centric olması gerekirdi ki Kur'an'ın uslubunda bunu çok yerde görmek mümkündür.

Hatta en şerefli ilim olma iddiası da çağdaş bir yorumcunun ifade ettiği gibi Kelâm'ın bu özelliğinden dolayıdır. ⁽³²⁾

(27) İsra, 22- 37

(28) Saff, 10.

(29) Casiye, 17.

(30) bk. Al-İmran, 133- 5

(31) Maun, 1- 7.

(32) Hasan Hanefi, Mine'l- akide, I, 37.

B. Anti- tez metodu :

Klasik Kelâmın ikinci büyük eksikliği anti- tez karakterli bir metod takib etmesidir. Örnek olarak sadece meşhur Matüridiyye Kelâmcısı en- Nesefî'yi (v. 508/ 1114) gösterebiliriz. Tabsıratü'l- edille adlı ünlü eserinin önemli bir kısmı "el- Kelâmu fi ibtali....." diye başlayan başlıklar altında karşıt tezleri çürütmeye çalışmıştır. Hacimli eserin büyük bir bölümünde müellif savunmacı bir karakterle konulara yaklaşmaktadır. Kendi tezinin doğruluğunu değil, anti- tezlerin çürüklüğünü isbat etmekte tezinin doğruluğunun ortaya çıkacağını savunur.⁽³³⁾ burada "başkalarına karşı delil getirip, onları susturmak" hedef alınmıştır. Öyle ki, tartışmanın adabına bile zaman zaman uymayan yersiz ithamları, hatta hasmın haketmediği mühlid, zındık gibi sıfatlarla tavsifleri, daha ileri giderek küfre nisbet etmeleri de sözkonusu olmuştur.⁽³⁴⁾ Bu tarzın isabetli olup olmadığı tartışılabilir. Kelâmın bu tarzı doğru kabul edilirse mühlid veya ehl- i bid'atin bulunmadığı yerde Kelâma gerek olmayacaktır. Halbuki böyle bir anlayış Kelâmın ana gayesiyle ters düşücektir. Binaenaleyh hasımların delillerini çürütmekle Kelâmcının işi bitmiş olmaz. Dolayısıyla Kelâm ilmini sadece bir savunma ilmi olarak görmek eksik bir anlayıştır. Ebu Hayyan et- Tevhidî'nin (v. 400/ 1010) tesbiti ilgi çekicidir. O, Kelâm sadece bir savunma ilmi olarak görmez. Ona göre Kelâm, sadece inancı takviye eden, bir ilim değil, aynı zamanda imanın muhtevasının anlaşılmasını sağlayan bir ilimdir.⁽³⁵⁾ Bunu şöyle de ifade edebiliriz. Kelâm yalnız iman etmeyi değil, imanda derinlik kazanmayı da hedef alır. Sözkonusu ilmin bir savunma görevi vardır. Prof. Mustafa Galveş Kelâm alimlerini askeriyedeki özel time benzetir. İslam akidesine bir saldırı olduğunda Kur'an, Sünnet ve akıl desteğiyle ilk karşı koyacak olan onlardır.⁽³⁶⁾ Ancak , bu görevleri sadece savunmadan ibaret olmamalıdır. Kanaatimce et- Tevhidî'nin "imanda derinlik kazanma kavramını gündeme getirmesi Kelâm'ın savunmadan çok ötede olan bir görevini gündeme getirmektedir.

C . Pratik Yerine Teorik :

Bu özelliğinden dolayı bilhassa Mu'tezile kelamı ilk dönemlerde bile tenkide tabi tutulmuştur. Bazı klasik kaynaklarda kaydedildiğine göre kim cehaletini artırmak isterse en- Naşî'nin (294/ 906) Kelâm mezhebinde ilerlesin⁽³⁷⁾ denilmiştir.

Kelam ilmi, tarih boyunca aldığı farklı isimlerden de anlaşıldığı gibi,

(33) en- Nesefî, Tefsıratü'l- edille, (nşr. Claude Salame), 1, 3- 157, Dimaşk, 1990.

(34) en- Nesefî, a. e., 1, 126.

(35) bk. Abdurrahman Bedevî, Mezahibü'l- İslamiyyîn, 1, 13. (Et- tevhidî, Semaratü'l- Ulûm, s. 192- 3, el- Edebu ve'l- İnşa Kitabıyla birlikte basılmıştır. Kahire, 1323).

(36) Kelâm'da Yenilik Sempozyumu, Altınoluk Dergisi, Eylül, 1991.

(37) İbn Nedîm, el- Fihrist, 217, 226, Beyrut, 1988.

teorik olmaktan çok, pratiktir. Örneğin Kelâm'ın bir adı "ilmu usûli'd- din" dir. Usûl ilminin dayanağını teşkil eden şey teorik esaslardır. Dış alemde gerçeği olmayan mücerred faraziyyeler değildir. Teorik esasların amacı davranışları, başka bir ifade ile pratik hayatı yönlendirmektir. ⁽³⁸⁾ Kalam ilminin diğer bir adı "İlmü'l- akaid"tir. Hasan Hanefi'nin ifadesiyle akaid, şuurun fiilleridir. Pratik ve teorik yönleri vardır. İnançlar tarihte olmuş, bitmiş şeyler değildir. Onları pratikten teoriye dönüştürmek, söz konusu ilmin amacının dışına çıkmaktır. Davranışları yönlendirme açısından akaidin pratik yönü teorik yönünden daha fazladır. Akaidde terakki amelî hayat ile olur.

Bu hususa ünlü Müslüman sosyoloğ İbn Haldun (808/ 1406) da dikkat çekmektedir. "Akaid konusunda yaşamak ile bilmek arasındaki fark, birşeyi söylemek ile onunla vasıflanmak arasındaki fark gibidir. İnsan yetime şefkat göstermenin, fakirlere sadaka vermenin sevap olduğunu bilir, ama yetimi ve fakiri görünce şefkat göstermez, sadaka vermez." ⁽³⁹⁾ Allah'ı ve Peygamberleri bilmek ayrıdır, inanmak ayrıdır. Teorik olarak bilmek kâfi değildir. Kur'an, ehl- i kitabın çocuklarına tanır gibi Hz. Muhammed'i tanıdıklarını ve bildiklerini, ancak buna rağmen inanmadıklarını haber vermektedir. ⁽⁴⁰⁾ Dolayısıyla inanmanın pratik esası vardır. İslamın başlağında akaid nazari bilgilerden ibaret değildi. Pratik ve teori birlikteydi. Bazan bir tek ayette ilahiyat, ahiret, insaniyet, ahlaki değerler ile ilgili hususlar bir arada zikredilebilir. Bazen iman en ince pratik meselelerle birlikte anılır ⁽⁴¹⁾

Savaş halinde dahi Peygamber ve beraberindekiler namaz gibi yüksek öğretilerden geri kalmadıklarını hatta namazda cemaat gibi mendubu dahi ihmal etmediklerini Kur'an'dan öğrenmekteyiz. "Sen içlerinde bulunup onlara namaz kıldırдың vakit, onlardan bir bölük seninle beraber namaza dursun ve silahlarını yanlarına alsınlar. Namazda olanlar secdeye vardıklarında arkınıza geçsinler, bu kez namaz kılmayan öteki bölük gelsin, seninle beraber namaz kılsınlar, korunma tedbirini ve silahlarını alsınlar" ⁽⁴²⁾ Namazdan sonra ayakta iken, otururken ve yatarken Allah'ın anılmasını emretmesi pratiğe verdiği önemin ifadesidir. "Pratikten nazariyyeye olan her dönüşüm, tevhidde bir gerilemedir, dumura uğramaktır." ⁽⁴³⁾

Kur'an'ın üslûbu tatbikata yöneliktir.

"Sırf nazariye en az ölçüdedir. belki de o en çok evrenin genişliğini ve düzenini gözleme yönündeki uyarılarında nazariyyeye yaklaşmaktadır, fakat bu düzen delili bile Allah'ın varlığını nazari olarak ispatlamak için değil,

(38) Hasan Hanefi, Mine'l- akide, I, 59

(39) İbn Haldun, Mukaddime, III, 1072.

(40) Bakara, 146.

(41) G. Anavati- Lois Gardie, Felsefetü'l- Fikri'd- dinî beyne'l- İslâm ve'l- meshiyye, I, 42- 2, Beyrut 1978.

(42) Nisa, 102.

(43) Hanefi, a. e., I, 66.

onun canlı haşmetini ve tam anlamıyla bir hedefe yönelik güzelliğini(cemal) tasvir etmek için kullanılmaktadır. Ağrılık, amele yönelik olan iman üzerine verilmiştir. Bunun için gerekli ahlaki ve psikolojik etkenler ve gerilimler sağlanmıştır. İnsan gururu, Allah'ın haşmeti ve kudreti karşısında kesin bir ifadeyle aşağılanmıştır. Öte yandan ilahî kudrete sığınıp, harekete geçmekten kaçınmak isteyenler reddedilmiş, insanın fiiliyle ilgili olarak sahip olduğu temel hürriyet ve sorumluluk açık bir şekilde tasvir edilmiştir. Kibirlik ve kendini beğenmişlik tekrar tekrar kötülenmekle birlikte, umutsuzluk da şeytanın ve onunu takipçileri olan kafirlerin hususiyeti olarak kesinlikle reddedilmiştir, insanın tabiatı zayıf veya yanılabilir olarak eleştirilmiş, fakat insanın girişimi elinde tutmasının zorunlu olduğu duygusu açık bir biçimde kabul edilmiştir".⁽⁴⁴⁾

III. Günümüz İhtiyacı Olan Kelâm:

İlk dönemlerde Kelâm ilminin muhtevası içinde, Henri Corbin'in iddiasının aksine, "sufilerin irfanı" da vardı. Hasan-ı Basrî'nin (110/728) ve Harris el- Muhasibî'nin (243/857) Kelâm anlayışlarında ruhî terbiye figürlerini görmekteyiz. Bunlar Hz. Muhammed'in (a.s.m) dönemine en yakın insanlar olarak bize bu konuda ışık tutmaktadır. Öyle görülüyor ki bu dönemde Kelâm, kişinin inancını takviyeye yaramış, ihtiyaç halinde de savunma yapabilecek bir karektere sahip olmuştur. Bu hususu aynı zamanda ilk Kelâmcılardan olan Ebu Hanife'nin (150/767), oğlu Hammad ile arasındaki karşılıklı konuşmalardan da anlamaktayız. Ebu Hanife, kendi dönemindeki Kelâm ehlinin takvasını, hakperestliğini anlatmakta, daha sonraki Kelâmcıların ise çoğu dinde laübalı olduklarını söylemektedir. Tartışmaları hakperestlik adına değil, egoyu tatmin adına yaptıklarını dile getirmekte ve bu gerekçeyle oğlu Hammad'ı Kelâm'dan sakındırmaktadır.⁽⁴⁵⁾ Halbuki Ebu Hanife'nin kendi eserlerine baktığımızda, onun akaid ile irfan figürlerini de görmekteyiz.

Aslında uzaklaşması sebebiyle olsa gerektir ki, beşinci asırda gelen Gazzalî (505/1111) gibi bir dehâ, Kelâm'ı tatminkâr görmemiş ve şöyle demiştir: "Kelâm benim için kâfi gelmedi. Şikayetçi olduğum hastalığımda şifa olmadı".⁽⁴⁶⁾ Acaba Gazzalî nasıl bir kelâmı arıyordu?

Bu gün Kelâmın hem uslubu hem de konuları çağdaş bir topluma hitap edecek şekilde zenginleştirebilir. Hatta Kelâmın muğlak konuları dahi Kur'an'ın anlayışına uygun olarak yalın bir üslub içerisinde anlatılabilir. Mesela Kelâmın en çok tartışılan konularından biri olan istitaat ve irade

(44) Fazlurrahman, İslâm, 119- 20.

(45) Taşköprüzade, Miftahu's- Saade, II, 113.

(46) Gazzalî, el- Münkizz, (nşr. Muhammed Cabir), s. 14, Kahire, ts...

meselesinde "Kim dünya menfaatlerini istiyorsa onu veririz , kim ahiret sevabını istiyorsa onu da veririz . Şükredenleri mükafatlandırırız"⁽⁴⁷⁾ ayetinde kulun fonksiyonu gayet açıktır. Ancak buna rağmen bin sene boyunca bana göre gereksiz bir şekilde "İstiaat, fiilden önce midir, sonra mıdır?" "Kul fiilinin halıkı mıdır, değil midir?" tartışması yapılmıştır.

Gazzalî (505/ 1111) ve İbn Teymiyye (728/ 1382) b. bir derece bunları yapmaya çalışmışlardır. İkisi de bu alanda birer ihya hareketini başlatmak istediler. Ancak klasik ihya hareketlerinin başarısızlığa uğramasının bir sebebi Fazlurrahman'ın da ifade ettiği gibi, rasyonalizme ve entellektüellizme kapalı oluşuydu.⁽⁴⁸⁾ Bu konuda Gazzalî'nin İbn Teymiyye'ye göre daha başarılı olduğunu söyleyebiliriz . Çünkü İbn Teymiyye felsefenin her çeşidine, hatta bir yönüyle Kelâm ilmine dahi cephe aldı. Onun bu tutumu düşüncede bir kısır döngü meydana getirdi. Gazzalî ise Rosyonalizmi yeterli görmemekle birlikte ona cephe de almadı. Sufilere özgü ruhanilikle sünni anlayışın uzlaşması sonucu İslam topluluğuna yepyeni bir canlılık geldi.

Gazzalî sufilik ile Kelâm arasında bir terkiib yapmak istemiştir. Hatta onun bir Sufi mi, yoksa bir Kelâmcı mı olduğu merak edilmiştir. Dini kesinliğe (yakîne) olan ihtiyacı nasıl onu Sufiliğe zorladı ise, onun sufiliği kendisini, Eş'ari kelamında ifadesini bulan Kur'an'ın Allah anlayışını yeniden keşfetmeye yönelmiştir. Fazlurrahman bunu başarılı bir ameliyye olarak görmekte ve şöyle demektedir. "O sünî Kelâmın biçimsel ve dogmatik olan ifadesinin yaşayan dinle irtibatını sağlayarak, onları yeniden canlandırıp, onlara vahyin asıl ruhunu yerleştirdi. böylece katı skolastisizme ağır bir darbe indirdi. Akidenin dogmatik niteleğini yumuşattı ve dinin iç ve dış (batinî ve zahirî) cihetleri arasında bulunan hayatî gücü tespit etti."⁽⁴⁹⁾ Gazzalî'nin bu teşebbüsü de günümüz ihtiyacına cevap vermekten uzaktır. Günümüz ihtiyacı olan bir Kelâm anlayışı için Gazzalî'nin bu metodu bir basamak teşkil edebilir. Kelâmî kavramlara canlılık verecek, mativasyon sağlayacak estetik gibi faktörler kelamda yer alabilirse, gayesine ulaşmış olur. Kelâmın, günümüz ihtiyacına cevap vermesi için, Kur'an'ın problemlere yaklaşma tarzını esas alacaktır. Kelam, yerine göre, bazı çağdaş ilimlerden de yararlanacaktır. Pozitif ilimler sürekli değişim gösterecekler, onlarda değişmeyen kavramlar da vardır. Abesiyetin olmayışı, nizamın varlığı gibi. Kur'an- ı Kerim ve Kâinat, ikisi de Allah'ın kitabıdır. Her iki kitap da Kelâmın ana umdesini teşkil eder. Bilimin sunduğu datalar, Kur'an'la ters düşmez. Dolayısıyla, çağdaş Kelâmcı yeni fizikten yararlanabileceği gibi, çağdaş sosyal ilimlerden de faydalanmalıdır.

(47) Al- İ İmran, s. 145

(48) Fazlurrahman, İslâm s. XX.

(49) Fazlurrahman, İslâm s. 133

Sonuç:

Klasik Kelâm belli dönemlerde bazı görevleri ifa ettiğinde şüphe yoktur. Yeni bir anlayış ve yeni bir Kelâm günümüz insanının çok yönlü problemlerine cevap verebilir. Buna Kur'an Kelâm'ı adını vermek istiyoruz. Kelâm'da teo- centric bir anlayışa dönülmesinin lüzumunu vurgulamak isterim. Çünkü toplumun ihtiyacı böyle bir anlayışı zaruri kılmaktadır. Çerçeve içerisinde yeni bir yaklaşımla Kelâm ele alınırsa, sanırım hedefine ulaşması daha kolay olacaktır. Kendisinden bekleneni verebilecektir. Geniş eksenli bir ıslahatı da bu anlamdaki kelâm ilmi başaracaktır. Kelâm bu ilme mensup alimlerce her asrın ihtiyacına göre ifade ettikleri ictihadlardır. Bu ictihad her asırda o asrın ihtiyacına göre yeniden şekillenebileceği, asrın anlayışı çerçevesinde yep yeni bir kalıba sokularak işlenebileceği kanaatindeyim.

SELM VE CEHL KELİMELERİ ÜZERİNE

Doç. Dr. Murat SARICIK*

A- SELM VE İSLÂM

İslam tarihi araştırmaları için Cahiliyye devrinin bilinmesi önemlidir. Biz bu sebepten makalemizde Selm ve Cehl kelimeleri ve manaları üzerinde durmak istiyoruz.

SLM fiilinin birçok manası vardır. SLM fiilinin ikinci babdan Selm mastarı ham deriyi selem (palamut) ağacı ile sepilemektir, birinci babdan gelen selm mastarı ise yılan sokmak (yılanın soktuğu yer) manasına gelir. Selm ayrıca teslim olmak, müslüman olmak (kavga ve düşmanlığı bırakıp dost olup), sulh yapmak ve sulh yapan manasına da kullanılır. Silm de selm manasındadır.⁽¹⁾

a) Sepilemek Manası :

Selm bir manası ile sepilemektir. Ham, kullanışsız, işe yaramayan, sert, yumuşaklığı olmayan, belki de kötü kokulu zayıf bir deri, palamutla, palamudun kendisine nüfuz etmesi ile sanki bir fitrat- ı saniye iktisap etmekte, üzerinde faydaya yönelik işlemleri kabul eder hale gelmektedir. Yani sepilemekle muti, itaatkâr, kendini usta eline teslim eder bir durum almaktadır. Artık sertliğin, boyun eğmemenin yerini, yumuşaklık ve teslimiyet; direnme

(1) Feyrûzabadi Muhammed b. Ya'kûb. el- Kâmûs'ul- Muhîd, I- IV. Mısır, 1952, IV, 132; İbnü'l- Manzur, Lisânu'l- Arab, Kahire. ty, I- VI, III, 2077 vd. Ayrıca Bk. Bakara, 209, Enfal, 61, Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili, İstanbul. 1970, I- IX, II, 735 (Silm, Sulh ve Müsalemete girmek, Kamil müslüman olmak. Allah'a inkiyad ve ihlas sebebi ile müsalemete girmek); er- Razi. Ömer b. Hüseyin, et- Tefsiru'l- Kebir, I- XXX, Beyrut. ty, V, 175; VII, 180; VIII, 110. (Razi, kelimenin aslini inkiyad olarak alır. Bütün manaları bununla ilişkilendirerek açıklar); et- Taberi, Ebu Ca'fer, Muhammed b. Cerir, el- Cami'ul- Beyan fi Tefsiri'l- Kurân, I- XV, Beyrut, ty, II, 232; IV, 86; V, 32, 103; Muhammed Reşid Rıza, Tefsiru'l- Menâr, I- XII, Beyrut, ty, VIII, 63; XI, 28; XII, 88; er- Razi, Abdulkadir, Muhtârus- Sihâh, Beyrut, 1974, s. 311; Ahmed b. Faris, Mu'cemu'l- Mekâyis'il- Luğa, I- VI, Mısır. 1969, I, 489.

* Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi

ve mücadelenin yerini, itaat ve sulh, çürüklüğün yerini sağlamlık almıştır. Ayrıca ham deri, değersizken değerli hale gelmiş, yeni bir renk kazanmış ve sıbğalanmıştır. Kötü koku yerine güzel, cezbedici bir koku gelmiştir. Ayrıca ham deri sepilenmekle temizlenmiştir.

Ham deriyi; sert işe yaramaz, - tabiri caizse- inatçı direşken, kötü kokulu ve çevresini rahatsız eder durumdan; yumuşak, faydalı, itaatkar, sağlam, yumuşak başlı, değerli ve çekici hale getirme işi, selm mastarı ile ifade edilmektedir. Burada selm'in fonksiyonu, bütünüyle, iyiye götürme, yumuşatma, değerlendirme, sağlamaştırma gibi neticelere yöneliktir.

b) Selm Yılan Sokmasıdır :

Selm'in yılan sokmasına isim olmasına, yılan sokan kimseye **selim** denmesine gelince, bu hususta birkaç görüş zikredilmektedir. **Evvela**; kişi hakkında **iyiye yormadan** dolayı böyle denilmiştir. Yılan sokma kişinin aleyhine, kendisinden korkulacak bir şeydir. Bunu onun lehine, iyiye yoran Araplar, manayı tersine çevirerek, siyah habeshiye "**ebu'l - beyzâ**", çöle kurtuluş yeri manasına gelen "**mefâze**" dedikleri gibi, yılanın sokmasına "**selm**", yılanın soktuğu kişiye de "**selim**" demişlerdir. Böylece kişinin lehine selamete tefeülde de bulunmuşlardır.

Bir başka görüşte yılanın soktuğu kişi onda meydana gelen **zehirlenmeyle teslim alınmış**, sanki zehire veya sokulmaya teslim olmuştur.⁽²⁾ Teslimiyetinden dolayı ona "**selim**" denmiştir.

Ayrıca, yılanın soktuğu yere de istiare yoluyla "**selim**" denilmektedir. Yılan sokan kişi kendisinde olan durum sebebiyle (bu halsizlik ve zehirlenmeden gelen takatsızlık olabilir) teslim alınan, mücadeleyi terk eden bir görünüm sergiler, teslimiyetli, itaatlidir, kadere boyun eğmiş gibidir. Aynen bunun gibi, yılanın soktuğu yer, ısırmaya boyun eğmiş, sokmaya itaat etmiş ve yumuşaklık göstermiştir. Bu manada yine bir **yumuşaklık, itaatkârlık, teslimiyet** sezilir.

c) Selm Sulh ve Barış Demektir

Selm'in bir manası da sulh ve barıştır.⁽³⁾ **Harbi, saldırı ve düşmanlığı bırakıp, dostluk ve anlaşmaya varmaktır.** Selmin bu manasında yine bir **mülayemet**, iki tarafın birbirinin isteklerini nazara alması ve karşıyı tanıması ile mücadelenin ve harbin son bulması vardır. Taraflar birbirini tanımakta ve karşılıklı menfaatlerini nazara almaktadır. Birbirlerine sert **davranmayı**,

(2) Lisânu'l- Arab, III, 2079; et- Tefsiru'l- Kebir, IV, 84.

(3) et- Tefsiru'l- Kebir, V, 175; VII, 180; et- Câmilul- Beyan, II, 332; Tefsiru'l- Menâr, VIII, 63; Hak Dini, V, 3424; Muhtârus- Sihâh, s. 131; Mekâyisul- Luğa, III, 80; İbnü Kesir, Ebu'l- Fidâ İsmâil b. Kesir, Tefsiru'l- Kurani'l- Azim, I- IV, İstanbul, 1987, II, 413, 451; Lisânu'l- Arab, III, 2079; Hak Dini, II, 735 vd; et- Kamusu'l- Munit, IX, 132; Ayrıca Bk. En'am, 127; Yunus, 25, Hâd, 24.

mukateleyi bırakıp, mülayemet etmektedirler. Ayrıca sulhla karşılıklı olarak **birbirlerinden emin**, düşmanlıklarından salimdirler. Artık gazvin, saldırının önüne de geçilmiştir. Savaşta sertlik, acımasızlık, düşmanlık, yok etme duyguları hakimken, barışta **mülayemet, dostluk, karşı tarafın varlığını tanıma** öne çıkar. Selmin "barış" manasında cahiliyyenin sertlik, tanımazlık, huşunet, düşmanlık gibi manalarının mukabilleri akla gelmektedir.

d) Selam :

Mastarı "selam" ve "selamet" olan SLM fiili ise, bir işten, afat ve belâlardan kurtulmak, ayıplardan veya herhangi bir şeyden beri olmak manasına gelir.

Ayrıca, eman vermek, sulh, selamet, kurtuluş ve ayıplardan beri olmak manasına gelen **selâm**, Allah'ın isimlerinden biridir.⁽⁴⁾ Allah, bütün ayıp ve kusurlardan, fani olmaktan beridir. Yarattıklarına ulaşan bela ve musibetlerden, onlara gelen fenadan münezzehtir. Mahlûklar kusurlu, ayıplıdır. Kusura, ayıptan, noksandan kurtulamazlar. Fakat o, böyle değildir, hiçbir ayıp kusur ve eksikliği yoktur. Daim ve bakidir, fani değildir. Herşeyi bildiği için bilgisinde eksiklik olmadığı gibi, her şeyi de hükmünde tutar ve gücü her şeye yeter. Haşir suresi sonunda Allah'ın gerçek Melik, kuddüs, mümin, muheymin olduğu belirtilir.⁽⁵⁾

e- Rahman Kullarının "Selam" Demesi

Selam ve selametın manalarının anlaşılması açısından Kuran-ı Kerim'de geçen selam kelimelerine de bakmak gerekir. Kurân-ı Kerim'de kırk iki yerde selâm kelimesi geçmektedir. Bunlardan birinde "**Rahmanın kulları yeryüzünde mütevazı yürürler. Cahiller kendilerine takıldıkları zaman "selâm" derler**" buyrulur. Arz yüzünde "Mülayim" yürüyen, sert, tebahturla, kibirli yürümeyen Allah kullarının yürüyüşleri, tarzı hareketleri mülayimane'dir. "**Cebbarâne, mağrurane, kibirli, saygısız, kaba ve haşin değil**"⁽⁶⁾ Onlar sekine ve vakarla, mütevaziyane ve yumuşak yürürler. Etraflarını rahatsız etmezler, eza vermezler, sendeler gibi, salına salına gitmezler. Hesaplı, ölçülü, merhamet tavırlı adım atarlar. Başkalarına kendileri hakkında zarardan emniyet ve asayiş mesajı verirler. Cahiliye insanları, müşrikler, müslüman olmayanlar,⁽⁷⁾ kendilerine sataştıkları, laf attıkları vakit "selâm" derler,

(4) et- Kâmûsu'l- Muhîr, IV, 131; Lisânu'l- Arab, III, 2084; Tefsîru'l- Menâr, VIII, 68 (Daru's- Selam Allah'ın Selâm adına izafe edilmesi sebebi ile, teşrif ve ayıplardan salim olması ve cennet ehlinin bütün acılardan salim olması, bu adlandırmanın sebeplerindedir.); el- Câmi'ul- Beyan, XIV, 64 (Allah yaratıklarını zulümden salim kıldığı için selamdır.)

(5) Haşir, 23; Lisânu'l- Arab, IV, 2084; Hak Dini, VII, 4874 (Ayrıca bu ayet- i kerimde Allah'ın eman ve emniyet verici olduğu açıklanır.)

(6) Hak Dini V, 3611; VII, 5009 (Kibrin zıddı, tevazu olarak açıklanır. Kibir insanın kendini bilmemesi onu mevkinin üzerinde tutmasıdır. İzzet ise, insanın kendini bilip, acil menfaatler için hakaret ve zilletle düşmemesidir); el- İshafânî Hüseyin b. Muhammed, Mütrâdât, Beyrut ty, s. 239- 340.

(7) Bu ayet Mekke'de nazil olmuştur. Bk. Hak dini, V, 3557 (O zamanlar, müminler ve müşrikler birlikte yaşıyordu.)

selamete neticelenen sözler söylerler "selamete" derler, onlara tahammül ederler, o kendini bilmezlere edepsiz gürüha çatmazlar.

Bu ayetin mefhum-ı muhalifi ile bir bakıma **cahiliye insanların tavrı ve cehl kelimesinin bazı manaları da ortaya çıkmaktadır**. Buna göre cahiller, cahiliye insanları, edepsiz, kendini bilmez, Allah'ı tanımaz, başkalarını izac ve rahatsız edip duran insanlardır. Onlar başkalarına, işkence ve ezaya temayüllü, insanları hafife alan⁽⁸⁾, hak ve hukukunu tanımayan, zayıfları ezen, Rahmana kulluğu olmayan, itaatsiz, kimselerdir. Onların yürüyüşleri ve hareket tarzları da mülayimane, halim selim değil, **cebbarane, patavatsız mağrur, kibirlidir**. Onlar saygısız, haşin sert ve kaba insanlardır. Onlarda sekinet, vakar, tevazu, edep ve yumuşaklık yerine, tebahtur, kibir huşûnet vardır. Sendeler gibi yürürler. Yürümede haddi aşarak giderler. Yürümelerinde, saygı, merhamet değil, **saygısızlık ve acımasızlık tavrı vardır**. Sürekli, emniyet ve asayiş ihlal etmek isterler ve o mesajı verirler. Kendilerini bilmezler yani "Ben neyim, nereden geliyorum, nereye gidiyorum, bu dünyaya niçin gönderildim, beni buraya kim gönderdi" gibi soruları düşünmedikleri, başkalarının hak ve hukukunu da tanımazlıktan geldikleri gibi **menfaatperest, hodğam**, kendi endişesinde olan insanlardır. **Cebbar** kimselerdir. Huluk-ı Kur'ân ile müeddep değillerdir. Özellikle kendilerine karşı koyacak durumda olmayanlar çatarlar, dövüşmek için sert davranırlar. Her zaman **zalımanedirler, cebbar ve hodfuruşturlar**.⁽⁹⁾

Selâm'da emniyet, karşılıklı güven, afiyet, sulh, barış manaları olduğu için, Rahmanın kulları "selam" derler. Yani aramızda tesellüm ve beraat var. Sizinle aramızda hayır ve şer cinsinden bir şey yoktur.⁽¹⁰⁾ **"Biz sulhkâraneyiz"** deyip o tavrı sergileyerek dövüşün, çatışmanın, saldırının önünü almak isterler.

f- Dârus- Selâm :

Cennet dövüş, çekiş, haksızlık, saldırı, sertlik, huşûnet, sataşma yeri olmadığı, ayrıca, iyilerin beraber olduğu, herkesin herkesten emin olduğu ve ayıp ve kusurlardan hali bir yer bulunduğu, karşılıklı mütarekenin ve mübâreenin tam tahakkuk ettiği, selm ve selametin gerçekleştiği bir yer olduğu için, bir de selâm isminin müsemmasına isnâdla "Darus- Selâm" olarak ad-

(8) Ahmed Emin, Fecru'l- İslam, terc. Ahmet Serdaroğlu, Ankara ty, s. 120; T. W. Arnod, İntişar- ı İslâm Tarihi, trc. Gündüzler Hasan, İs. tanbul. 1972, s. 58 vd. (Cahiliyye arabları fenalığa fanalığa mukabele etmeyi severler, fenalığı iyilikle mukabeleyi bir alçaklık görürlerdi. Halbuki cahiliyye Arapları ile birlikte yaşayan müminlere fenalığa iyilikle mukabele etme mesajı veriliyordu. Bk. Müminün, 96; Al- i İm- ran, 131, 134; Tefsiru'l- Kurâni'l- Azîm, II, 134, 451.

(9) Hak Dini, V, 3612; ayrıca Bk. Buhari Mezalim, 4; Tefsiru'l- Menâr, VII, 63; Câmiu'l- Beyan, II, 322; V, 32.

(10) Lisânü'l- Arab, III, 2077; Ayrıca Bk. Kasas, 55; Mekâyisül- Luğa, III, 90; Müfredât, s. 239; Muhtârus- Sihân, s. 311; Câmiu'l- Beyân, II, 322; Tefsiru'l- Kebîr, IV, 65; Tefsiru'l- Menâr, VIII, 63.

landırılmıştır.⁽¹¹⁾ Allah da müminleri sürekli oraya çağırılmaktadır.

Ashâb-ı Cennet de selâm kelimesinin bu manâlarından dolayı birbirlerine "selam" derler ve onlar "selâm"a layıktır.⁽¹²⁾ Ayrıca Bağdat'a da saldırılardan eminliği, emniyet yeri ve adalet mekânı olma gibi manaları ihtiva etmesi düşünülerek, "Dârus- Selâm" denmiş olabilir.⁽¹³⁾

g) Müminlerin Selâmı

Selâmda beraat, mübâree, beri olmak kötülüklerden salim olmak, kurtuluş, karşılıklı saldırıdan, savaştan ve beladan, kötülüklerden emin olmak, emn ve emniyette olmak manaları olduğu için, Müminler "esselâmu Aleyke: Sana selâm olsun" derler. Yani.."**sen benim kötülüğümden, düşmanlığımdan kurtuldun**, aramızda musalâha var ben seni düşman tanımıyorum. Benim ve senin işin mübâreettir, müterakedir. Aramızda düşmanlık ve günah sayılacak bir şey olmaz. Sana verdiğim **bu selâm, müsâlemenin alâmetidir**. Durum şu ki aramızda harp yoktur. Sen de, ben de, İslam'a girmekle birbirimizle dost olduk. Ben de senden gelebilecek kötülüklerden beraate ve kurtuluşa ermiş biriyim, **sana kaba, sert, cahilamâne, düşmanca bir tavır içinde değilim**. Siz de böyle değilsiniz"⁽¹⁴⁾ demek gibi manalara gelir. Peygamberimiz müminler arasında selâmı yaymayı emretti⁽¹⁵⁾ Bunu iki şekilde anlamak mümkündür. **Birincisi**, birbirine dille selâm vermek, **ikincisi** selâmın ifade ettiği, emniyet ve asayiş müminin malı, ırzı, canı hususunda diğer müminlerden salim, emniyette olmasını ve bütün **müminler arasında sulh, barışın, mütarekenin, adaletin yayılmasını istemektedir**. Dârus- Selâm olmaya lâayık Dar-ı İslam'da hatta müminlerin sevk ve hâkimiyetleri olan her yerde bu atmosferin yayılması gerekir,⁽¹⁶⁾ **Dar- ı Harb** adlandırması da buna işaret etmektedir. Allah Resulüne, Kur'ân ayetlerine inananlar sana gelince onlara "Selamün Aleyküm" Size selam olsun ..de" Onları Selam olan Allah'ın geniş rahmeti ile müjdele, sakın, sabah akşam Rablarının rızasını dileyerek ona yalvaranları, Süheyb-i Rumi, Bilâl-i Habeşi, Ammar b. Yasir, Habbab b. Eret gibi müşriklerce zayıf, değersiz görülen, fakat Allah katında değer verilen bu kimseleri kovma "onların hesabından sana, senin hesabından onlara bir sorumluluk yoktur. Onları kovarsan zalimlerden

(11) Bk. Yunus, 25; Lisânu'l- Arab, III, 2077; el- Kâmûsu'l- Muhit, IV, 131; Hak Dini, IV, 2703; Tefsîru'l Menâr, VIII, 63; Câmilul- Beyân, V, 32; XIV, 54; Müfredât, III, 90; Muhtârû's- Sihâh, s. 311; Tefsîru'l- Kûranu'l- Azim, II, 175, 216, 413, 510; Ra'd, 20; Yunus, 25; Araf, 46; En'âm, 126.

(12) A'raf, 46; Ra'd, 24; İbrahim, 23; Hicr, 46; Nahl, 32; Ahzab, 44; Yasin, 57; Zümer, 73; Kâf, 34; Vâkıa, 91; Meryem, 62; Vâkıa, 26.

(13) Lisânu'l- Arab, III, 2078; Muhtârû's- Sihâh, s. 311; Mekâyîsu'l- Luğa, I, 489 (Cehl kelimesine bakınız.) Tefsîru'l- Menâr, XI, 280 (İslâm'da harbin bir zaruret olduğu açıklanmakta, esas durumun, sulh ve barış olduğu ifade edilmektedir.); Mekâyîsu'l- Luğa, III, 90; Müfredât, s. 239- 241.

(14) Ra'd, 24; İbrahim, 23; Hicr, 46; Nahl, 32; Yasin, 57; Zümer, 73; Kâf, 34; Vâkıa, 91; Meryem, 62.

(15) Lisânu'l- Arab, III, 2078; Mekâyîsu'l- Luğa, I, 489; Tefsîru'l- Menâr, XI, 280; Mekâyîsu'l- Luğa, III, 90; Müfredât, s. 239- 241.

(16) "Netesellem minkum selâmen vetâ nücâhilukum" Lisânu'l- Arab, III, 2084; el- Kâmûsu'l- Muhit, IV, 132; el- Müfredât, s. 239 (gerçek selâmet ancak cennette olsa da, İslâm ülkesi, diğerleri yanında selâmete en münâsib beledir.) Ayrıca Bk. Mekâyîsu'l- Luğa, III, 90; Tefsîru'l- Menâr, VIII, 63, XI, 280.

olursun"⁽¹⁷⁾Müşrikler onları **hakir, zayıf, fakir, güçsüz görecektir, şerefin ne-
sebden geldiğini sanarak**, "Aramızdan Allah bunlara mı iyilikte bulun-
du."⁽¹⁸⁾ diyorlar. "Zaten" biz böyle demeleri için onları birbirleriyle denedik.
Allah şükredenleri iyi bilen değil midir? Allah'ın kendilerine "selâm size"
demesini Resulüne emir verdiği **bu kimseler onları selamete erdirecek olan
Dârus Selama daha lâyük kimselerdi**. Allah onların kendisine yalvardıklarını,
rızasını dilediklerini, şükrettiklerini biliyordu. Allah tarafından Resulul-
lah'ın kendilerine selâm vermesi istenen bu kimseler,⁽¹⁹⁾ elbette **kendilerini
ebediyen selamete erdirecek bir dine tutunmuşlardır**.

ğ) Allah'ın, Meleklerin Selâmı :

**Geçen manalarından dolayı selâm, müminler arasında verilip alındığı
gibi Allah Teala tarafından zaman zaman kullarına selâm söylenmektedir.**
Hz. Nuh'un gemisi Cudi dağına oturunca kendisine "Ey Nuh bizden selâm
ve bereket ile in"⁽²⁰⁾buyrulmuş, kendisinin ve yanındakilerin tehlikeden sela-
mette emn ve emniyet içinde olduğu belirtilmiştir. Rad Suresinin 24. ayetin-
de⁽²¹⁾ müminlerden, atalarından, zevcelerinden, zurriyetinden Salih olanlar-
la Adn cennetlerine gireceklere melekler."Selâm sizlere, sabrettiğiniz için
bakın ne güzel Yurdun bekası" diyeceklerdir. Bu kimseler, iman üzerinde
itaatle masiyete girmede sabredip devam etmişler, **sanki Allah'la araların-
daki düşmanlık kalkmış, onlar Allah'ın düşmanı değil dostu olmuşlar**, ce-
hennemden kurtuluşa ermişlerdir. Şimdi kendilerine melekler dostça, nazi-
kâne emniyet ve güven verici bir tarzda davranmaktadırlar. Halleri cehen-
nem görevlilerin davranışı gibi değildir. Çünkü bu kimseler Allah'la savaş
halinde olan kimseler değildirler.

Yine Hıcr Sûresinde, cennetler ve pınarlar içinde müstakır olan müttak-
kilere (şeytana uymaktan, küfür ve isyandan korunana) "Udhulûhâ bi se-
lamin âminin" yani cennete selâm ile, kemal-i selamet ve emniyet ile giri-
niz"⁽²²⁾ buyrulmaktadır. Takip eden ayetlerde kendilerine orada, hiçbir zah-
metin, meşakkatin temas etmeyeceği, oradan çıkarılmayacakları da açıklar-
tır. Burada **Dârus- Selâm** olan cennetin bu adı alışının izahına işaret vardır.
Orası **başkaları tarafından kimsenin üzülmeceği, zahmet ve meşakkatin
olmadığı**, kendisinde fanilik gibi bir kusurun bulunmadığı bir yerdir. İbra-
him (AS)'a gelen Melekler de ona İsmail'i (AS) müjdelemeye geldiklerinde
"Kâlû selâmen" demişlerdi. Halbuki O... "İnna minküm vecilûn"...Biz sizden

(17) Bk. En'âm, 51- 52- 54, Tefsiru'l- Kurânü'l- Azim, II, 134.

(18) Bk. En'âm, 53.

(19) En'âm, 51- 54; Tefsirü'l- Kurânü'l- Azim, II, 134, 175.

(20) Hüd, 48; Hak Dini, IV, 2765; Müfredât, s. 239: (Gerçek selâmet ancak cennettir. Orada fenasız bir beka, farksız bir gına vardır. Zil-
letsiz bir izzet, hastaliksiz bir sıhhat bulunmaktadır. Allah hem Dâr-ı Selâm'a, hem selâmet yollarına çağırır.) Tefsiru'l- Menâr, VIII, 63.

(21) "Selâmun aleykum bimâ sabertum fe ni'me ukbe'd- Dâr" Bk. Hak Dini, IV, 2980: Tefsiru'l- Kurânü'l- Azim, II, 510

(22) Hak Dini, V, 3066; Hıcr, 46; Ayrıca Bk. Meryem, 62; Vâkıa, 26.

gerçekten korkuyoruz... demişti.⁽²³⁾ Melekler de "korkma" dediler. Kendisine "Alim bir Oğul" müjdesi verdiler. Ortada korkulacak bir azap durumu yoktu. Tebşir vardı.

Daha bir takım ayetlerde, Hz. İsa'ya⁽²⁴⁾ Hz. İbrahim'e⁽²⁵⁾ Musa ve Harun⁽²⁶⁾ Mürselin'e,⁽²⁷⁾ İlyasin'e⁽²⁸⁾ Hüdaya tabi olanlara,⁽²⁹⁾ Allah'ın seçkin kullarına⁽³⁰⁾ Allah: "Selâm mürseline, Hüdaya tabi olanlara, İbrahim'e" gibi hitap etmektedir. Bu hitaplar kendileri için,- selâm kelimesinin manaları düşünülürse- **büyük bir mazhariyettir.** Onların beraetine, azaptan, kötülüklerden beri oluşlarına, Allah'ın azabından kurtuluşlarına bir işaretir. Şu halde kendilerine selâmla hitap edilenler, önce küfürden, şirkten kurtulmuşlar, günah ve ayıplarından beri olmuşlar, müslüman olup Allah'a harp açmak yerine, bu halleri ile **Onunla sulh etmişler ve Allah da onlara selâmla hitap etmiş onları kötülüklerden beri kılmış, onlarla müsaleme etmiştir.**⁽³¹⁾

h) İslam Kelimesi ve Birtakım Yorumlar

Aynı kökten gelen **İslam kelimesi** ise itaat ve inkiyad etmek, teslim olmak, işini Allah'a ısmarlamak ve havale etmek, sulha girmek, sulh etmek, malı daha sonra almak üzere parasını peşin vererek alış veriş etmek (selem yapmak), meşgul olduğu şeyi terk etmek, düşmanı herhangi bir şeyi hor hakir, perişan etmek, teslim etmek,⁽³²⁾ gibi manalara şöyle yorumlayabiliriz.

1- İslam, Allah'a itaat ve inkiyat, Ona ve dinine teslim olmak,⁽³³⁾ Allah Resulünün getirdiği şeylere iltizamdır. Böylece **insan kanının dökülmesinden kurtulur** ve ona ulaşacak kötülüklere karşı müslüman olduğu için müdafâ edilir. Bunun için kişinin diliyle müslüman olduğunu ifade etmesi yeter. İman kalpledır, bir kimse dille müslüman olduğunu ikrar edip kalple et-

(23) Hicr, 51- 52 (Cennetlikler orada ancak selam duyacaklar) : Müfredât, s. Mekâyîsu'l-Luğa, III, 90; Câmiu'l- Beyân, V, 32; Tefsîru'l-Kurâni'l- Azim, II, 451- 510.

(24) Meryem, 15, 33.

(25) Saffât, 109.

(26) Saffât, 120.

(27) Saffât, 182.

(28) Saffât, 130.

(29) Tahâ. 47; Muhammed Hamidullah, Mecmûatu'l- Vesâiki's- Siyâsiyye, Beyrut 1987, s. 106 vd, ed- Diyarbekri, Hüseyin b. Muhammed, Tarihü'l- Hamîs, I- II, Beyrut ty, II, 30. (Allah Rasulü hicretin yedinci yılında hükümdarları İslâm'a davet ederken, "selâm Hüdaya tabi olanlara" şeklinde hitab etmişti)

(30) Neml. 59; Selâmla ilgili ayetler için Bk. el- Mu'cemu'l- Müfehres, I, 356.

(31) Bk. Bakara, 279; el- Kâmûsü'l- Muhîr, IV, 132; Tefsîru'l- Menâr, XII, 88; Camiu'l- Beyân, II, 332; Müfredât s. 240- 241; Mekâyîsu'l- Luğa III, 90; el- Tefsîru'l- Kebîr IV, 84

(32) el- Kâmûsu'l- Muhîr IV, 131; Lisânu'l- Arab III 2079; Mekâyîsu'l- Luğa, III 90 : Müfredât s. 239- 241; Mutârû's- Sihâh. s. 311; Buhârî Mezâlim 4; Muallakât s. 27; Muhammed, Tarihü'l- Hamîs. I. 449 : et- Tefsîru'l- Kebîr. IV, 65, 84; Câmiu'l- Beyân V. 32

(33) İzutsu, Toshihiko, Kuranda Dinî ve Ahlâki Kavramlar, terc. Selahattin Ayaz, İst. 1991, s. 251 vd.

mese de müslüman muamelesi görür.⁽³⁴⁾ Gerçek müslüman, müslümanların elinden ve dilinden emin olduğu kişidir. Hadiste vardır ki: Müslüman müslümanın kardeşidir. Onla zulmetmez ve onu düşmana teslim etmez. "Zulme" zulümle mukabele etmez..

2- Müslüman kendini ve işini Allah'a teslim eden ona havale eden kişidir. O her halinde ve işinde Allah'ın iradesine teslim olur, işlerini Allah'ın ahkâmına uygun yapar, hem de ona tefviz eder, ona tevekkül eder. Tevekkül kulun kendine düşeni yapıp neticeyi Allah'a bırakmasıdır.

3- Sulh manası açısından müslüman, küfür ve günahlarla, zulümle, itaatsizlikle, Allah'a ve Peygamberine harp açmaz. **Ona düşman tavrı almaz**, aksine Allah ve Peygamberi ile sulh halindedir. Onlarla sulha girmiştir. Allah ve Peygamberinin sevdiklerini de sever. Onlarla dosttur.⁽³⁵⁾

4- Müslüman **selem akdi yapan kimseye de benzer**. Sanki yaptıklarının karşılığı kendine teslim edilmiş gibidir. Dünya bir ticaret yeridir. Alış-veriş mekânıdır. Müslüman burada, ömür sermayesini Allah için, Allah'ın rızası doğrultusunda harcar, ilerisi için yatırım yapar.⁽³⁶⁾ Fâtır suresi 29. Ayetinde ifade edildiği gibi, Allahın kitabını, Lisan-ı hâl ve kal ile okuyan namazı kılan ikame eden, Allah'ın verdiklerinden sırren ve alâniyen infak eden o müminler,⁽³⁷⁾ hiç batmayan ve bitmeyen, iflas ihtimali olmayan bir ticarete talip kimselerdir. Ömürlerini, mallarını, canlarını sermaye olarak bu ticarete yatıran müminler, ilerde **selem akdi yapan bir kimse gibi bunun karşılığını alacaklardır**. Çünkü Allah Tevbe sûresinde⁽³⁸⁾ belirttiği gibi "*müminlerden canlarını mallarını cennet kendilerinin olmak bahasına, onlardan satın almak istemektedir.*"⁽³⁹⁾

5- İslâm'ın bir manası **meşgul olduğu şeyi terktir**. Ona bir son vermektir. Allah'a itaate karar veren, onunla sulha giren, işini Allah'a bırakan, (onun iradesine göre hareket eden) ona teslim ve tevekkül üzere olan , Onunla cennet karşılığı bir ticari alış veriş akdi yapan kimse, daha önceden **üzerinde olageldiği isyana, harp durumuna, tevekkülsüzlüğe, işlerini Allah ahkâmına göre yapmamaya bir son verir**. Önceki hayat tarzını, zihniyetini, küfür işini bırakır. İlerde semeresini alacağı ticari antlaşmanın gereği olan

(34) Lisânu'l- Arab, III, 2080; Kuran'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar, s. 252; Halbuki Arap Şairi şöyle der : "Cerfin metâ yuziemu yu'âkub bi zulminî / Serî'an ve illâ yebde bil'z- Zulmu yazilmu" Şair burada, kavminden Damdan oğlu Husayn'ın tavsifini yapıyor ve onunla övünüyor: Çünkü "O Cesurdur, zulme uğratılacak olursa, şüphesiz zulme mukabelede bulunur. Aksi takdirde kendisi zulme başlar" Bk. Muallakât (Metin tercüme bir arada), terc. Yalıtıkaya Şerâfettin, İstanbul 1989. (Zuheyr'in Muallakât beyt. 43. s. 26. 91); Müfredât, s. 240

(35) Bk. Bakara, 131; Al- İmran, 19, 20, 75; En'âm, 125; Bakara 279; Allah'a Harp açmaklık, Bk. Tevbe, 107; Mâide, 33; Bakara, 279; Lisânu'l- Arab, III, 208; Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I- II, terc. Tuğ. Salih, İstanbul 1980, II, 890; (Hıfıf'ul- fudûi Teşkilatının Kurulmasında Cahiliye İnsanlarının zalim tutumları müessir olmuştur.); ez- Zehabî, Ahmed b. Osman, el- Hulafâur- Raşidün, Beyrut ty, s. 8

(36) Hak Dini, I, 242

(37) Fâtır, 29; Hak Dini, VI, 3992.

(38) Tevbe, III.

(39) Hak Dini .IV, 2621.

şeylere başlar.⁽⁴⁰⁾ Bunlar, Allah ve Resulüne iman, Allah yolunda, malı ve canı ile mücadele gibi şeylerdir. Böylece Allah onun günahlarını bağışlayacak, kendisini ilerde altından ırmaklar akan cennetlere koyacaktır.⁽⁴¹⁾

6- **İslam; düşmanı, perişan hor ve hakir etmektir.**⁽⁴²⁾ Müslüman "*senin en zararlı düşmanın iki omuzun arasındaki nefsidir*" mesajı ile, büyük ve küçük, maddi ve manevi bütün düşmanlarını kendini Allah'a vermekle, Onun iradesine teslim etmekle, **ondan güç almakla, hor ve hakir onlara galip olmuştur.** Ona yakışan açık bir düşman olan⁽⁴³⁾ şeytana değil Rahmana uymak, onu düşman bilmektir. Allah'a değil, nefis ve şeytana harp açmaktır. Nefsin desiselerinden şeytanın vesveselerinden korunmaktır.⁽⁴⁴⁾ **Burada nefse galibiyet ve onu Allah'a teslim de vardır.** Kendini Kadir-i Mutlak olan Allah'a dayayan, ondan güç alan, elbette kuvvetlidir. Düşmanlarını kahra muktedirdir. Kâinat bomba olup patlasa, onu korkutamaz. Çünkü o Allah'ın askeri ve memuru durumundadır. Allah'ın ordularına sırtını dayamıştır. Düşmanları onu teslim alamaz, o düşmanlarını teslim alır ve gerekli yere teslim eder.⁽⁴⁵⁾

ı) *İslam'da Sağlamlık, Kuvvet Manası:*

İslam'ın manalarının hemen hepsinde, sertlik, huşunet, isyankârlık, başkalarına ve kendine zulmetme yerine,⁽⁴⁶⁾ **selm müsâlemet, sulh, itaat, anlaşma, inadı, isyanı, düşmanlığı terk vardır.** Fakat bu manaları ile birlikte "**müslümanda kararlılık, işinde sağlamlık,**" ayağını yere sağlam basma gibi bir mana da bulunur. Düşmanı teslim alma ve kahretme, ona galip olma, nefisini Allah'a teslim etme manaları bunu açıkça göstermektedir. Aslında müslüman müminlere karşı halim selim, şefkatli, merhametkâr,⁽⁴⁷⁾ fakat savaş durumunda olduğu kâfirlere izzetlidir, onlar karşısında bünyân-ı mersûs ve sert kaya (silâm) gibidir. **Derinin tabaklanıp muhkemleştiği gibi**⁽⁴⁸⁾ muhkemleşmiştir. **Silâm adı verilen sert kayaya, rehavet, gevşeklik, sülpüklük, dağılma, parçalanma arız olmadığı,**⁽⁴⁹⁾ **Selem ağacı ile zepilenen deri, sağlamlaşp, dağılıp parçalanmaktan kendini koruduğu ve zora dayan-**

(40) Bk. Sâf, 10- 13, 29- 3- 0; Câmîu'l- Beyân, XII, 132

(41) Hak Dini, VI, 3992- 3993; Fâtır, 30

(42) Lisânu'l- Arab, III, 2079.

(43) Şeytanın açık bir düşman olduğu Bk. Bakara, 36, 168, 208; Nisa 38, 76, 119; Mâide, 91; Yusuf, 5; İsrâ, 53; Meryem, 44; Furkân, 29; Fâtır, 6; Zuhuruf, 26; Ayrıca Bak. el- Mu'cemul- Mufehres, I, 362 vd; es- San'ânî, Muhammed b. İsmâil, Sübûlü's- Selâm, I- IV, Beyrut 1960, IV, 182.

(44) Hak Dini, II, 173 Enfâl; 61.

(45) Lisânu'l- Arab, III, 2081.

(46) Bak. Muallakât, s. 26, 43. beyit, s. 20, 100. beyit.

(47) Müminler kâfirleri karşı izzetli, müminlere merhametlidirler. Bk. Mâide, 54; el- Buhârî Ebû Abdullah, Muhammed b. İsmâil, Ede- bu'l- Mufred, I- II, terc. şerh. Yavuz A. Fikri, İstanbul 1979, I, 232 vd; Buhârî Mezalim, 4, krs.: Muallakât Zührey Muallaka, beyt 57.

(48) Lisânu'l- Arab III, 2082 sf. Mekâyisu'l- Luğa, III, 90 (Taş arzda fena ve zihabden en uzak şey olması şiddet ve salâbeti dolayısıyla silâm diye adlandırılmıştır. Diğ. tesirleri, şiddetli ve sert şekilde karşı koymaktadır.) Mûfredât, s. 241; el- Kâmûsu'l- Muhit, I, 108.

(49) Lisânu'l- Arab III, 2082; el- Kâmûsu'l- Muhit, IV, 131: (Sert kaya kırılmaktan, gevşeklikten kendini koruduğu için ona bu ad verilmiştir. Ayrıca Bk. Muallakât, s. 29, Lebid, beyt. 2. (Silâm burada aynı mânâda kullanılmıştır.)

dığı gibi, müslümanlar da sıkıntılar, zorluklar güçlükler karşısında, -yumuşak ve halim selim görünseler de - rehavete, gevşekliğe düşmezler, bölünüp parçalanmazlar, gürültüye pabuç bırakmazlar. **Yumuşaklık ve mülayemetleri içinde bir sağlamlıkları**, sürekli bir canlılık ve faaliyetleri vardır. Mücadeleden bıkmazlar, kendilerini koyuvermezler. Kendilerine isabet eden afat ve belâlardan salimdirler. Kendilerini kurtarmasını bilirler.⁽⁵⁰⁾ **Onlar bu manada, "Selam" adı verilen ağaçlara benzerler: Selâm büyük bir ağaçtır.** Rüzgârlardan, afatlardan, fırtınalardan kendini koruduğu ve selamette kaldığı için⁽⁵¹⁾ ona bu ad verilmiştir. Müslüman da, zorluklar karşısında sert kaya ve tabaklanan deri gibi, değildir, kendisinde, içinde, yapısında bir sağlamlık vardır. Sağlamlık ve muhkemlik de, kayayı ve işlenmiş deriyi hatırlatır. Müslüman musibetler, zorluklar karşısında onun gibidir.

i) Süllem-Selamete Ulaşma:

Ayrıca Arap'lar İslam'la aynı kökten gelen merdivene, bizi istediğimiz yere selamete ulaştırıp teslim ettiği için "Süllem" adını vermişlerdir. Merdiven insanı yükselterek tehlikesize istediği yere ulaştırır. El-Müfredât'a göre Süllemler yüksek yerlere çıkma manası irtibatlandırılmakta ve Süllem "kendisi ile Âlî mekânlara vasıl olunan şeydir", diye tarif edilmektedir. Süllem söz konusu olunca, yukarı çıkmak, yükselmek akla gelmekte ve yükseklere çıkanın tehlikelerden salim olması düşünülmektedir.⁽⁵²⁾ Bu hususta bedeviliği nazara alırsak savaşta dağa sığınmak ve arkasını vermekle kurtuluş arasında bağ kurmamıza yardım eder. Aynı kökten gelen "silam" ve dağ manasına gelen "selma" adlandırmaları buna işaret alınabilir. Hatırlanırsa, Hûd Suresinde '(ayet 43) Hz. Nuh'un oğlu da dağa, yükseğe çıkarak sudan ve ölümden kurtulacağını ifade etmişti. Kur'an-ı Kerim'de dağların gücüne, eminliğine işaret eden ayet-i kerimeler vardır.⁽⁵³⁾ Dağların gücünden ve eminliğinden faydalanmanın yolu da onlara çıkmakla, **yükseklerinde mekân tutmakla**, mümkün olacak, böylece bedevi kendini düşmanlık ve tehlikelerden daha emin ve salim görebilecektir. İslam'ın insanı yükselterek esfel-i safilinden kurtarıp, Alây-ı İliyyine çıkarması düşünülürse, süllem manasına alınabilir. Aslında yükseklik ve ulviyet de Allah'a mahsustur.⁽⁵⁴⁾ Ayrıca eski Arap şiirinde süllem'in tehlikelerden kurtarması ve yükseltmesi özelliği vurgulanır. Fakat ölümden kurtuluş yoktur. Çünkü:

"Ve men hâbe asbâbe'l-Menâyâ yenehû,

(50) Mekâyîsu'l- Luğa, III, 90; el- Müfredât, s. 24; Lisânu'l- Arab, III, 2082; el- Kâmûsu'l- Muhit, IV, 132 Muhtârü's- Sihâh s. 131

(51) Lisânu'l- Arab, III, 2082; Mekâyîsu'l- Luğa, III, 90; el- Müfredât, s. 241; el- Kâmûsu'l- Muhit, IV, 132.

(52) Lisânu'l- Arab, III, 2083; el- Kâmûsu'l- Muhit, IV, 13; Mekâyîsu'l- Luğa, III, 90; (Merdiven üzerinde olan kimsenin selamete olmasın umulur); el- Müfredât, s. 241.

(53) el- Mu'cemu'l- Müfehres, I, 163 vd; Arâf, 35; Şuarâ, 149; Nebe 78; Nâzi'ât 32; Ğaşîye 19 vb.

(54) Bak. Mutaffifin, 18-19; Hac, 62; Lokman, 32; Hâkka, 22; Şûra, 4; Tin, 5

Ve in yerka ebvâbe's-Semâi bi süllem"

"kim ölüm sebeplerinden korkarsa, (bu o kimseye fayda vermez) merdivenle gök kapularına çıkılsa bile, ölüm ona ulaşır" bizi sürekli takip eden ölüm ve sebeplerinden merdivenle göklere çıkılsa bile kurtulamayacağı dile getiriyor.⁽⁵⁵⁾ Ayrıca bir şeyin sebebine de "süllem" denir. Çünkü o sebeple selametli şekilde müsebbibe, gayeye ulaşılır. İslam da insanı selamete yükselten, en büyük ve istenen gayeye ulaştırır, "fevz-i azime",⁽⁵⁶⁾ "rıza"ya⁽⁵⁷⁾ cennete⁽⁵⁸⁾ isal eden, bir merdiven, bir mirkât veya bir sebep değil midir?

B-CEHL KELİMESİ

a-Cehl Bilmemek, Tanımamak, Hafife Almaktır:

Cehl, bir manası ile ilmin nakizi,⁽⁵⁹⁾ zıddıdır: ilim bir şeyi kesin ve doğru olarak bilmek, hakikatini idrak etmek olduğuna göre⁽⁶⁰⁾ Cehl'de bilmemek, tanımamak bir şeyin hakikatine uygun olarak kavranmaması vardır. İçinde şek, zan, reyb de olabilir. Çünkü kesin bilgi veya bir şeyin hâkikatını idrak demek olan bilgi, şek ve zan'dan farklıdır. Sağlam, şek ve zan'dan kendini tamamen kurtarmış bir bilgidir.⁽⁶¹⁾

Cehl ve cehalet, bilmeme, bir şeyin hakikatını idrak etmeme ve bir kimsenin bilmeden bir işi yapması manasına da gelir. Araplar, bir şeyi bilmedikleri zaman "Cehiltüş-şey'e" derler. Cehlin "hibra"nın zıddı olduğunu ifade eden görüşler de vardır. Hibra'nın bir şeyi tecrübe etmek ve bilmek olduğu nazara alınırsa, cehl ve cehaletin bilmeme, tanımama, bir şeyin hakikatını öğrenmemiş olma özelliği kendini göstermektedir. Nuh'un (AS) gemisi dağlar gibi dalgalar içinde, insanları götürürken, Nuh (AS) bir kenarda ayrı kalan oğluna: "Ey oğulcağızım bizimle beraber gel, kâfirlerle birlik ol-

(55) Muallakât, Züheyr, Muallaka, Beyit 54, s. 27, 96.

(56) Bk. Rûm 29-30.

(57) Hâc, 19; Hasr, 9.

(58) Sâf, 12.

(59) Lisânu'l- Arab, I, 713-714; el- Kâmûsu'l- Muhit, II, 364; el- Müfredât, s. 102; Mekâyısu'l- Luğa, I, 489; Muhtârûs- Sıhâh, 115; el- Müfredât, s. 102; Hak Dini, VII, 4955; Bakara 273; Ahkâf, 23; En'âm, 35; Nisa 17; ayrıca ayet için Bk. Hak Dini, II, 1315; En'âm, 45; Cahil bilmeyen manasına Bk. Mec. Tefâsîr (Tavviru'l- Mekâbîs, Medarikü't- Tenzil, Envârü'l- Tenzil Lübbâbu'l- Te'vil) I, 429; Bk. Bakara, 66, vd; Hak Dini, I, 380 vd. (Konunun Sıyak sıbakına Bak.) Mecmaut- Tefâsîr { Envârü'l- Tenzil Medarikü't- Tenzil), I, 67; Ahzab, 72; Hak Dini, VI, 3935 (İnsanın cahil oluşu bilmemesinden kaynaklanır.)

(60) Cürcânî Ali b. Muhammed, Kitabu'l- Ta'rifat, yy. ty, s. 127, 144, 155, 259; (Şek iki şey arasında bir tarafın tercih edilmediği bir tereddüttür. Bir tarafı bırakmadan diğer yanı ağır basar ve tercih edilirse bu zan olur. Tereddüt edilen iki şeyin bir tarafı tercih edilirse bu yakındır. Kesinlik arzeden bilgidir.)

(61) Bk. Ta'rifât, s. 127, 144, 155, 259; Ayrıca bk. Sarıçık Murat, Zann-ı Cahiliyye, Hukm-ı Cahiliyye S. D. Ü. İlahiyat Fakültesi Derigisi sayı I, 1994, İsparta, s. 87.

ma" diye seslendiğinde, O: "*Dağa sığınırım, o beni sudan kurtarır*" demişti⁽⁶²⁾ ve boğulmaktan kurtulamamıştı. Nuh (AS): Rabb'ine "*Oğlum benim ailemendendi...*" diye hitap edince Allah; oğlunun kâfir olduğu için ailesinden sayılmayacağını bildirdi ve:

"Felâ tes'elni mâ leyse leke bihî'ilmün, innî e'izüke en tekûne mine'l-Câhilîn"

buyurdu. Yani "*...bilmediğin şeyi benden isteme, işte sana öğüt, bilgisizlerden olma*"⁽⁶³⁾ Burada "**bilmek ve bilmemek**" ayette arka arkaya gelmiş, bilinmeyen şeyin istenmesi ve buna bağlı olarak cahillerden olma keyfiyeti zikredilmiştir. Yine şu sözde "inne mine'l "ilmi Cehlen" **ilim cehlin zıddı olarak kullanılmış**, insanın ihtiyaç duyduğu şeyi bırakıp ihtiyacı olmayan şeyleri öğrenmesi böyle ifade edilmiştir.⁽⁶⁴⁾

1- Mechel, Arz-ı Mechûle, Mechule :

Arapların sınırı, yol işareti, yolların yerini ve yönünü gösteren dikili taşları veya dağ vs. gibi insana işaret olabilecek bir alameti olmayan, insanın yolunu şaşırıldığı, çöle, "dalâlet yeri" manasına "mefaze" veya "mechel" aynı vasıfları taşıyan yerlere "Arz-ı Mechel" "Arzı Mechûle" demişlerdir.⁽⁶⁵⁾ Çünkü dört bir yanında bir sınır, herhangi bir işaret, yolu için dikili bir taş veya işaret yerine kabul edilecek dağ vs. gibi bir alamet bulamayan kimse orada yolunu bilmez ve bulamaz . Nereye sülük edeceğini kestiremez ve bu işin cahil olmuş olur. Onun için böyle bir yer kişinin cahil kaldığı, yolu hakkında bilgisi olmadığı bir yerdir. Böyle bir yerde kişi yolunu bulamaz, bilgisizliğinden dolayı yolunu kaybetmiş ve dalaletе düşmüştür, tereddütlerdedir. Kişiyi cehalete sürükleyen, kişinin yolunu bilmekten mahrum olduğu bu gibi yerlere de "Mefaze" (helak yeri) "Arzı Mechel" "Arz-ı Mechûle" veya yalnız **mekân adı olarak "Mechel"** denmiştir. Zaten "Mechele" de insan cehalete atma, cahil yapma, cehalete sürükleme manasındadır.⁽⁶⁶⁾ Nitekim Allah Resu-

(62) Bk. Hud, 42- 43; el- Hâzin Alâuddin Ali b. Muhammed, Lübâbu't- Te'vîl fi Meânit- Tenzîl, Mecmâ'ut- Tefâsîr, I- IV, İstanbul 1317; (Mec. Tefâsîr Lübâbu't- Tevîl): el- Beyzavî Ebû Said Abdullah b. Ömer, Envârü't- Tenzîl ve Esrârü'l- Te'vîl, Mecmâ'ut- Tefâsîr, I-VI, İstanbul 1317; Mec. Tefâsîr Envarü't- Tenzîl) en- Nesefî Abdullah b. Ahmed Medârîku'l- Tenzîl ve Hakâiku't- Te'vîl Mecmâ'ut- Tefâsîr, I- VI İstanbul 1317 (Mec. Tefâsîr Medârîku'l- Tenzîl); Feyrûz âbâdî, Ebû Tahir Muhammed b. Ya'kûb, Tenvirü'l- Mekâbis min Tefsîr- i İbn- i Ab bâs Mecmasu't- Tefâsîr I- VI İstanbul 1317 (Mec. Tefâsîr Tenvirü'l- Mekâbis); Bk. Mec. Tefâsîr, (Lübâbu't- Te'vîl Envârü't- Tenzîl Medârîku'l- Tenzîl Tenvirü'l- Mekâbis, III, 330

(63) Hak Dini, IV, 2783 vd, Mec. Tefâsîr- (Envârü't- Tenzîl Medârîk Tenvirü- Mekâbis), III, 330 (Nuh(As): "*Rabbim bilmediğim şeyi senden istemekten sana sığınırım*" (Hud 47) demekle Cehl, kelimesinin burada bilginin zıddı olduğu bir kere daha anlaşılmıştır.

(64) Lisânu'l- Arab, I, 714.

(65) Lisânu'l- Arab, I, 714; el- Kâmûsu'l- Muhîl, III, 374; Mekâyîsu'l- Luğa, I, 489; Muhtârûs- Sîhâh, s. 115; el- Müfredât; s. 102; (Bilinmeyen bir iş ve hasletle bilinmeyen bir yer gibi el- Mechel adını almaktadır. Ayrıca cehalet de bilmeme manasında kullanılmaktadır.) Hucurat, 6; Hak Dini, VII, 4456; (Bu ayeti kerîmede özellikle ilmin karşılığı olan cehaletten söz edilmektedir.); Mec. Tefâsîr (Envârü't- Tenzîl Medârîku'l- Tenzîl Tenvirü'l- Mekâbis), VII, 44- 45; Mâide, 50 (Hüküm- i Cahiliyyenin İksanzı cahiliyye zihniyetine layık bir hal belirtir.) Ayrıca bk. Zann- i Cahiliyye ve Hüküm- i Cahiliyye, s. 81 vd; Ahkâf 23. (Bu ayetle ilgili olarak bk. Araf, 62; Tevbe, III Ayrıca Cahiliyye insanının en önemli özelliklerinden biri bilmemektir. Bk. el- Mu'cemu'l- Müfehres, s. 469 vd)

(66) Lisânu'l- Arab, I, 713; el- Kâmûsu'l- Muhîl, III, 364; el- Müfredât, s. 102; Mekâyîsu'l- Luğa, I, 489 .

lü, "çocuklar insanı cimriliğe, korkaklığa, cehle sevk eder"⁽⁶⁷⁾ "Mechele" buyurarak kelimesini ilmin nakızı olarak kullanmıştır.

Hiç sağılmayan, süt vermeyen veya nişanı, alameti, işareti, damgası olmayan deveye Araplar "mechule" veya "gufle"⁽⁶⁸⁾ derler. Çünkü bu devenin kime ait olduğu bilinmemektedir. Yani o meçhul bir devedir. Çünkü hakkında bilgiye götürecek bir damgası, işareti yoktur. Veya kendisinden gafil kalındığı bilinmediği için, adı mechûle olmuştur. Sütünün varlığından haberdar olmadığı için veya pek sütlü bir deve olmadığı için, sütünü göstermediğinden, sağılmaya değmeyen bir devedir. "Mechûle" adı burada yine bilgiyle aksi istikamette bir mana ile kullanılmıştır.

İctihal, bir kimseyi cehl'e nisbetetmek, **istichal ise** cehalete sevk etmektir.⁽⁶⁹⁾ Allah Resulü bir hadis-i şeriflerinde (**İmruun fike cahiliyyetun**) "**Şüphesiz sen kendisinde cahiliyyet eseri bulunan kimsenin**" buyurmuş,⁽⁷⁰⁾ bir müslümanın derisinin rengi ile, sosyal mevkii ile anlayışının irtibatlandırılmasını doğru bulmamıştır. Çünkü, cahiliye devri insanların böyle bir zihniyet vardı. Onlar İslam'ın esaslarını ve kanunlarını bilmedikleri için, Allah ve iman esasları hakkında yanlış düşüncelere sahip kimselerdi.⁽⁷¹⁾ Kabilecilik onlarda en son safhasına ulaşmıştı. Değil farklı ırklar, bir babadan, bir soydan, bir ırktan oldukları halde, aynı ırkın bir kabilesinden olan insan şahsi meziyetlerine hiç bakılmaksızın, sırf o kabileye mensup olması nazara alınarak, diğer kabileden olana göre, daha şerefli, daha haysiyetli ve üstün kabul ediliyordu. Bu sebepten aynı ırkın farklı kabileleri arasında bile, suçların cezası değişebiliyordu.⁽⁷²⁾

Cehlin diğer manaları ve bilgisizlik manası ili ilgili olarak, Arapların İslam öncesi haline "cahiliye" denilmektedir. Çünkü onlar İslam öncesi dönemde, Allah'ı, Resulünü, dinin kanun ve kaidelerini hakıyla bilmiyorlardı.⁽⁷³⁾ Bunların hakikatını kavramış tarzda bilgileri yoktu. Bu bilgisizliklerinden dolayı, "Allah inançları" bir zanla kaimdi. Zandan öteye geçememişti. İmanları zann-ı cahiliye'den ibaretti. Zannî bir imandı. Yakînî, kesin bilgiye

(67) Lisânu'l- Arab, I, 713; Muhtârûs- Sîhân, s. 115; Mekâyîsu'l- Luğa, I, 489; el- müfredât, s. 102.

(68) Lisânu'l- Arab I, 714; Mekâyîsu'l- Luğa, I, 489.

(69) Lisânu'l- Arab, I, 714; el- Kârnûsu'l- Muht, III, 364.

(70) Fecru'l- İslâm, s. 120; Lisânu'l- Arab, I, 714; Cevâhiru'l- Buhârî, s. 29. 120; Buhârî, İmân, 22

(71) Fayda, Mustafa, Cahiliyye Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1993, VII, 17- 18.

(72) Zann- ı Cahiliyye Hükm-i Cahiliyye, SDÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı I, s. 91- 101

(73) Lisânu'l- Arab, I, 714; Tefsîru'l- Kur'anî'l- Azîm, II, 85; Mâide, 50.

dayanan bir Allah imanına sahip olmadıkları, Allah'ı bilmedikleri için O'na şirk koşabiliyorlar, ecelin değişebileceğine itikat ediyorlar, Allah hakkında haksız zanlar besliyorlardı.⁽⁷⁴⁾ Hem zannî ve sathî imanlardan dolayı, çabuk ümitsizliğe kapılıyorlardı.⁽⁷⁵⁾

2) Cehl Hafife Almaktır :

Cehl kelimesinin müştaklarında, karşı tarafı, onun hak ve hukukun hafife almak, önemsememek, kendini fahre lâıyk görmek, büyük saymak, bir kimseyi ve bir şeyi tanımamak, tanımamazlıktan gelmek, gururlanmak manaları da vardır.

İstichâl, başka manaları bir yana "İstihfaf" manasındadır. İstechele"= İstehaffe" hafife almak, önemsememektir. Bu sebepten "İstecheleti'r-Rıhu'l-Ğusne" : *Rüzgâr dalı hareket ettirdi.* "Burada rüzgârın dalı hafif bulduğu, hafife aldığı, bu sebeple ona hareket verdiği açıktır.⁽⁷⁶⁾ böylece dal, harekete gelmiş, rüzgârın istediği gibi hareket etmeye başlamıştır, rüzgâra direnemiştir. Onun hükmü altına girmiştir. İstese de istemese de rüzgârın iradesine boyun eğmeğe mahkûmdur. Rüzgârın oyuncağı gibidir. Burada rüzgârın tahriki, onu sükûn ve sükûnetten zorla ayırması ve onu harekete, karşılıklı mücadeleye itişti vardır. Lisânu'l- Arab'ın da (Küllü me's- tehaffeke fekad istecheleke)= " *senin hafife alan her şey, seni istihal etmiş olur* " açıklaması vardır. Karşı tarafın bir kimseyi hafife alması, onun varlığını kısmen ya da tamamen kabul etmemesi Onu bir bakıma var saymaması, tanımaması⁽⁷⁷⁾ demektir.

(*Cehile fülânün hakka fülânin*)⁽⁷⁸⁾ *Filan kişi filan kişinin hakkını tanımadı*" demektir. Hakkın bilinmemesi ve tanınmaması, ya karşı tarafı hafife almaktan veya cehalet eseri olan bilmemekten kaynaklanır. Fakat her iki durumun, bir zulüm ve adaletsizliğe sebep olacağı açıktır. Hakkı tanımamak adaletsiz davranışla, zulümkârlıkla, tecavüz ve basınla olabileceği gibi, karşı tarafın öldürülmesi de dahil her türlü yolla olabilir. Bir başka açıdan zulüm-kâr, adaletsiz insan, Allah hakkını da tanımayabilecek nefesine de zulmedebilecektir. **Hakka tanımamakta başkalarının hakkına tecavüz ve saldırı vardır.** Zulümkârlar, hak tanımazlar, elbette kendilerinden zayıf gördüklerini

(74) Bk. Zann- ı Cahilye Hükmi Cahilye, SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 1, s. 86 vd; Tefsîru'l- Kur'ân'l- Azîm, II, 76 (Allah Rasulü din ilminin bir zaman gelip âlimlerin ölmesi ile kalkacağını, Cehaletin kökleşeceğini, şarap içilmesinin, zinanın, kadınların çoğalacağını, bunların kıyametin alametlerinden olduğunu açıklamıştır.) Ayrıca bk. ez- Zebîdî. Muhammed b. Murtaşâ ,Tâ'cu'l- Arûs, I, XXV, tahkik: Abdülkerim Çirbâvî, yy. ty, V, 417- 418; İbnü Sa'd. et- Tabakâtu'l- Kubrâ, I-VIII, Beyrut. ty,VIII, 98; et-Tefsîru'l- Kebir, XIII, 181, Alusi, Ş, habeddin es-Seyyid Mahmud, Ruhul Madni, Beyrut ty., XII, 8,170 (Cahiliyeti uhra hakkında bilgi vermektedir.)

(75) Al- i İmran. 139, 146, 149.

(76) El- Kâmusu'l- Muhîr, III, 364; Lisânu'l- Arab, I, 714; Muhtârûs- Sihâh, s. 115; Mekâyîsu'l- Luğa, I, 489; el- Müfredât, s. 102

(77) Burada yine bilmeme ve tanımamayla bir ilişkinin olduğu sezilir. Lisânu'l- Arab, I, 713; Muallakât, Lebid, Muallaka. Beyit. 63, s. 35, 119; Zühayr, Muallaka beyit. 43, 57, s. 26- 27. (Bu beyitlerde zulmedilenin zulmettiği ve zulmetmeyene zulmedileceği dile getirilir.)

(78) Lisânu'l- Arab, I, 713; el- Kâmusu'l- Muhîr, III, 364; Mekâyîsu'l- Luğa, I, 489 (Cehle hiflet manası verilmektedir.)

ezeceklerdir. Böylece sürekli kuvvetlilerin güçsüzleri, müstadafları⁽⁷⁹⁾ ezecekleri açıktır. **Hem sürekli güçlülerin haklı olduğu bir toplum ve hukuk düzeni** yani "cahiliye zihniyeti" ortaya çıkacaktır. Bu durumda, güçlüler haksız da olsa haklı, güçsüzler haklı da olsa haksız ve hep haklarına tecavüz edilen insanlar olacaktır.⁽⁸⁰⁾

İslam öncesinde, neseplerle müfahara, kibir, tebahtür ve bilgisizlik çağında,⁽⁸¹⁾ karşılıklı övünmenin, şairlerin kabilelerini övmesinin temelinde **hep başkalarına karşı güçlü, şerefli görünmek**, kendilerini başkalarına büyük göstermek duygusu vardır. Böylece kabile, karşı tarafın kendisini ve haklarını hafife almasının önüne geçecek saldırılardan korunduğu gibi, gerekirse büyük tanınmasının verdiği avantajı, her türlü zulümle kabilesi lehine kullanacaktır.

3) Menzillerin İstihfafi :

Şair:

"Ve kâkel- Hevâ ve ve's- techeletke'l- Menâzilu"

"*Seni sevgi, aşk himaye etti. Fakat durak yerleri istihfaf etti.*" der.⁽⁸²⁾ **Aşk insanda karardır.** Ondan kolay kolay ayrılmaz. İnsanı tesiri altına alır. Onu dört bir yandan sarar ve başka tesirlere kapılmaktan himaye eder. Âşığı bir hal ve bir kararda durdurur. **Fakat konak yerleri insanı hafife alır.** Şöyle ki, insan bir yere çadır kurar veya bir menzilde konaklar. Burada karar ve sükûn halindeyken, göç veya yola çıkma zamanı gelince menziller insanı hafif bulup kendilerinden atarlar, başka menzillere iterler. Yolculara bir hareket verip kendilerinden uzaklaştırırlar İnsan belki de sevdiklerinin bulunduğu yerinden, yurdundan ve dostlarından ayrılmak istemez. Fakat menzillerin kendisini hafife alması karşısında yapacağı bir şey yoktur. Yurt yerleri, menziller karşısında hiç sarsılmadan dururlar, ne yerlerinden kıpırdatabilirler ne de onlara karşı gelmekle başa çıkabilir. **Burada güçsüz olan insandır.** Menziller insanları atmakta güçlü taraftırlar. En güçlü insanlar bile, menzillerin bu tavrı karşısında mağlubdur ve bir gün ister istemez bulunduğu menzilden ayrılmak zorunda kalacaktır. **Ama aşklar menzillere benzemez. Onlar seveni kendilerinden uzaklaştırmak istemezler. Seveni birlik ol-**

(79) Bk. Araf, 75, 137, 150; Kasas, 4- 6; Sebe, 31- 33; (Bu ayetlerde tarihte cahilliye zihniyetli müstekbirlerin zulümleri ve tavırları konu ele alınır.)

(80) Mustafa Muhammed Umâre, Cevâhirü'l- Buhârî, terc. Ali oğlu Hasan, İst. ty, s. 217 (Buhârî, Mezalim, 4) : krş: Muallakât Zühreyr Muallaka Beyit, 57, s. 97; ("Men lem Yazilmün- Nâse yuzlemu") "İnsanlara zulmetmeyene zulmedilir."

(81) Lisânu'l- Arab, I, 714; Muallakat, İmrülkays, Muallaka. Beyit s. 32- 36; (Bu beyitlerde hep atını övmektedir.) Tarife, muallaka, beyit 24 vd, s. 12, 43. beytinde de: "Kavmim arasında yiğit kimdir? denilince bununla ben kendimin kastedildiğini sanarak kuvvet kesilirim" Bk. s. 65. Devesini, cömertliğini, korkusuzluğunu öven şair 49. beyitte (s. 15) de şöyle ögünür: "Dağılmış olan kabile bir yere toplanıp soysopla övünmeye başladıkları zaman beni herkesin bağvurduğu yüksek hanedanın zirvesinde bulursun."

(82) Fecru'l- İslâm, s. 120; krş. Lisânu'l- Arab, I, 714 (Şair bu kaynakta "Deâke'l- Hevâ" diye başlamaktedir.); Ayrıca bk. Mekâyisu'l- Luğa, I, 460; el- Kâmûsu'l- Muhîr, III, 364.

mak, hatta onu başka tesirden kurtarmak, himaye edip kendilerine iyice bağlamak isterler. Şairin beyti, menzillerin insanı hafife aldığı ve onu nasıl yolculuğa sevk ettiğini, aşkın ve sevginin ise, seveni kendisinden ayırmak istemediğini ne güzel anlatıyor. **İnsanları tanımak istemeyen, hafife alan menzillerin acımasızlığı, kalp katılığı, anlayışsızlığı** burada yine "istihcal" le anlatılmaktadır.

4) "Kimse Bizi Tanımazlıktan Gelmesin"

Amrb. Gülsüm de bir beytinde

"Ela La yechelen Ehadun 'aleynâ,

fe Nechele fevka Cehli'l Cahiliyye!"

Sakın kimse bize tanımazlıktan gelmesin yoksa biz de onu cahiliyye (bilgisizlik, sertlik, müfahare, kibir, tebahtur) cehli fevkinde tanımamazlıktan geliriz!⁽⁸³⁾ Burada bilmemezlik veya tanımazlıktan gelme hususu, **hafife almak ve önemsememek manasını taşımaktadır.** "Bizi tanımayan ondan daha şiddetli şekilde biz de tanımayız!" gibi bir ifade tarzını akla getirir. Ayrıca cehl kelimesi, kabile asabiyeti, hamiyet-i cahiliyye, müfahare, mukabele, hafife alma ve direşme manasını yansıtır. **Cahiliye devrinde tevazu, teslimiyet** insanı hakir kılıcı, zayıf şahsiyetlerin vasfıdır. Kendini büyük tanıma, istikbar, kabadayılık, efenleme ise, asaletin işaretlerindedir.⁽⁸⁴⁾

Evet göçebeler baskın ve yağmayı helal sayıp geçim vasıtası edinmişlerdir. Kendilerini tanımayan, düşman bilen kabileyi basar, develerini sürer, kadın ve çocuklarını esir ederlerdi. Aralarında sulhtan çok düşmanlık hüküm sürer, basılan veya zulüm gören kabile kendi intikâmını almak ve zulmetmek için⁽⁸⁵⁾ fırsat kollardı. Katâmi bir şiirinde bunu şöyle dile getirir.

"Fe men tekuni'l- hadâretu a'cebethu- Fe eyye Ricâlin bâdiyetin terânâ

Ve men rabata'l- Cihâşe feinne finâ- Kanen sülûben ve efrâsen hısânâ

Ve küne izâ agarne ilâ kabîlin- Fe ağvezehünne nehbun ve haysü kânâ,

Eğarne mine'd- dabâbi' ala Hılâlin- Ve Dabbete innehû men hâne hânâ

Ve Ahyânen "Alâ Bekrin Ahîyna- İza lem necid illâ ahânâ!"

(83) Fecru'l- Islâm, s. 120; Lisânu'l- Arab, I, 713- 714; (Cehille ve cahiliyye kelimelerine bakınız.) el- Kâmûsu'l- Muht, III, 364 (Cehile Alâ) Cehl ihzar etme manâsına alınmaktadır; (Ayrıca Bk. Muallakât, s. 26: "zulme maruz kalmasa da zulmettiğini" övünerek belirtiyor. Bu durum, zulme zulümle mukabeleden bir adım daha ilerisini ifade eder ve Amr b. Gülsüm'ün beytini tekid eder.

(84) Kur'an'da Dini ve Ahalâkî kavramlar, s. 44, 96 - 97, 107.

(85) Muallakât, Züheyr, Muallaka beyit, 57, s. 27

" Eğer hadaret, yerleşik hayat hoşuna gitmezse, sen bizi bâdiye'nin nasıl bir erkeği görüyorsun? Onlar savaş için taylar bağladılarsa, bizim uzun süngülerimiz güzel atlarımız var. Onlar (atlarımız) bir kabileye baskısında bulunursa, o kabile nerede olursa olsun, yağma onları fakirlik ve zaruret içinde bırakır. Onlar yakın komşuları Zabâb ve Zabbeye baskın yaptılar, (Çünkü) eceli gelen ölür. Eğer biz, kardeşlerimizden başkasını bulamazsak, zaman zaman da kardeşlerimiz Bekler'e saldırırız."⁽⁸⁶⁾

Burada şehirlilerin bedevilere karşı istihfâfı, onları hafife alması gibi durum karşısında şair dayanamamış : " sen bizi ne sanıyorsun? " gibi kızgın bir sorgulama ile şiirine başlamıştır. Sanki kaşları çatık olarak hadarî hayat sürenlere çıkışır. Hadarî'nin bedeviyi hafife almasını bir türlü hazmedemez. Çünkü onun nokta-i nazarına göre yerleşik hayat süren medeni insan daha az mesut ve daha aşağıdır. Bedevi kılıcıyla, atıyla, silahlarıyla ve nesebiyle mağrurdur. Son derece ıftihar duyar.⁽⁸⁷⁾ Hadaretten hoşlanmaz ve medenilerden çekinmez. Çünkü o bir "Racül" dür ve bahadırır. Kabilesinde daha onun gibi bir çok erkek (Rical) vardır. Hem atları, hem silahları ile her an savaşmaya hazırdır. Kimin üzerine saldırırsa o kabileyi perişan eder. Fakr-u zaruret içinde bırakır. Onun elinden hiçbir düşman kabilesi kaçıp kurtulamaz. O sürekli potansiyel düşman olarak gördüğü yakın komşulara daha çok saldırır. Onlara baskın yapıp öldürürse, haklılığına haksızlığına bakmaz, katil mi, değil mi, günah işledi mi, işlemedi mi, bunu düşünmez. Ona göre saldırmak ve saldırıya uğramak son derece tabiidir. Zulmetmezse zulüm göreceğine inandığı için, öldürdükleri hakkında vicdan azabı duymaz ve ancak övünür. Çünkü "eceli gelen ölecektir." onun için ölümün gerçekleşmesi dikkat çeker. O saldırının tiryakisi gibidir. Eğer saldıracak hiç kimse bulamazsa şiirde ifade edildiği gibi gözünü kırpmadan, aynı kabileye mensup alt birimlerden birine saldırır.

b) Hilmen Zıddı Olan Cehl :

Cehilde bir sertlik tecavüz, harekete geçirme, tahrik, huşûnet, direşme ve çekişmeye sebep olma manası da vardır. Cahiliye zihniyeti ve cahil, hilm, sükûnet, taciz etmemeyi, karşı tarafa dostane bakmayı, musalahakârâne olmayı değil, çekişmeyi, benimser. Züheyr'e göre harp, yarılan barışın ortasından fıskıran kandır.⁽⁸⁸⁾ Oymakları yok eder.⁽⁸⁹⁾ savaş çıkarmada suçsuz olan kimselerde, bir haccâm kadar kan dökmeseler bile asabiyet-i kavmiye ciheti ile aşiretleri ile birlikte hareket ederek, kulakları enlenmiş develeri is-

(86) Ebû Temmâm, Cib b. Evs. el- Hamâse, Abdürrahîm Aylân, Riyad. 1981, s. 302; el- Müberred, el- Kâmil, I- IV, Kahire 1956, I, 61- 62; Fecri'l- İslâm, s. 37

(87) Philp, K. Hittî, Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi, I- IV, terc. Tuğ. Salih, İstanbul 1980, I, 52 .

(88) Bak. Muallakât Züheyr, beyt. 16, s. 23

(89) Age, Züheyr, Muallaka Beyit 19, s. 24

ter istemez verirler.⁽⁹⁰⁾ Savaş, cahiliye insanının söndürmekten çok yaktığı, kınansa da bundan vazgeçmediği, çok iyi bildiği, yaşadığı, tattığı bir şeydir. Cahiliye Arapları, savaşın acısını bildikleri ve tattıkları halde, ondan vazgeçmezler. Zararını bile bile insanların alışkanlıklarından, adetlerinden vazgeçmedikleri gibi. Kendilerini öğüten, bir el değirmeni olarak tarif edilen savaşı bırakmazlar, dövüşten, öcden, hücumdan, zulümden vazgeçmezler. Savaş, onları halsiz bıraksa da,⁽⁹¹⁾ havası ağır. Otları yenilmiş bir otlığa sürüklemiş gibi⁽⁹²⁾ felaketlere atsa da, cahiliye insanın zihniyeti budur. Arada bir kişi bile ölse oç alınacaktır. Çünkü savaşçı, yelesi keçeleşmiş, etleri tıkklaşmış, tırnakları sivri pürsilah bir aslandır. Cesurdur, zulme uğratılacak olursa hemen zulümle mukabelede bulunur. Zulme uğratılmasa kendisi zulmeder.⁽⁹³⁾ Bu mananın karşı tarafı hafife almak ve tanımazdan gelmekle de bir ilişkisi vardır.

Sertlik, tecavüz, zulüm, haddi geçme, kibir, fahr, utuv, cebel, istiğna, fesat çıkarma, bağı ve benzerleri küfrün dinamikleridir.⁽⁹⁴⁾

1) el- Câhil :

Araplar, haşin, saldırgan mütecaviz, karşıyı hafife alan ve hakkını tanımayan, mülayemet karşısında sertliği, sükûnet ve musalemet yanında saldırıyı, düşmanlığı, tecavüzü simgeleyen, düşmanları karşısında büyük görülen ve onlara hükmeden, bağımsızlığı çağrıştıran aslana "el-cahil" adını vermişlerdi.⁽⁹⁵⁾ Aslanın davranışı ve etrafına verdiği mesaj; herhalde, taşkınhk, kabadayılık, haddi aşma, tehevvür, azadelik, hilmle ters ilişkisi olan tahammülsüzlük, hiçbir gücü takmama, otoriteye boyun eğmeme, isyan, efelik, fevkalade kendi güç ve üstünlüğüne güvenme, asabilik, patavatsızlık, tecavüz, hüşûnet, saldırı, itidalsizlik gibi şeylerdir. Bu özelliklerin en başta geleni sertlik, saldırı, hak tanımazlık olsa gerektir. Menfaati söz konusu olunca acımasız, saldırgan, parçalayıcı olan aslan, gücü ve gücün karşı konulmaz mahkûm edileceğini sembolleştirerek "el- Cahil" unvanına lâyık bir varlık olmuştur. Müzeyne oymağının sözleri insicamlı, "kimseyi kendinde olmayan vasıflarla, methetmeyen" ve "şairler şairi" unvanıyla anılan, İslam'dan önce ölmüş bulunan şairi, öldürülen kardeşi Harim'in intikamını almadan başını yıkamayacağına yemin eden, Zübyanlı yiğit, Damdam oğlu Hüseyin'i⁽⁹⁶⁾ vafederken, şöyle der:

(90) Age, Zühayr, Muallaka Beyit. 23- 25, s. 24

(91) Age, Zühayr, Muallaka, Beyit, 29- 31, s. 25

(92) Age, Zühayr, Muallaka, Beyit, 37, s. 25

(93) Age, Zühayr, Muallaka, Beyit, 42- 43

(94) Arkoun Muhammed, Kuran Okumaları, terc. Ünal. Ahmet Zeki, İst. 1995, s. 91

(95) el- Kâmûsu'l- Muhit, III, 364; Tarihu'l- Hamis, II, 50; Tabakat, II, 212. Araplarda çocuklara "esed" adı verme adeti de vardı. Annesi Fatıma oğlu Hz. Ali'ye bu adı vermişti

(96) Muallakât, s. 76

"leda esedin Şâki's- Silâhi mukzıfun-Lehû libadun Ezfâruhu Lem tuallemi

Cerin Meta yuzlemu yu'akıb bi zulmihî- serıan ve illa yebde bi'z- Zulmi yazlımu"

"O (Damdam Oğlu Husayn)yelesi keçeleşmiş, tırnakları kesilmemiş ve etleri tıkızlaşmış pürsilah bir aslandır. O cüretkârdır. Ne zaman zulme uğratılacak olursa, çabucak zulümle mukabele eder. Yoksa, kendisi zulme başlar.⁽⁹⁷⁾

İslam'dan on dört yıl önce ölen bu büyük muallâka şairi, kavminin yiğit savaşıasını tavsif ederken cahiliye insanının zihniyetine de temas ediyor. Cahiliye insanına göre övülmeye değer savaşçı, her şeyden önce yelesi keçeleşmiş bir aslan gibidir. Yelesi keçeleşen aslan, yetişkin, çok saldırılar yapmış, bunların hepsinden başarılı çıkmış, düşmanlarını mağlup etmiştir. Aksi takdirde bu günlere kadar yaşamaması gerekir. Bu erkek aslanın güçlü, gücüne güvenen, cüretkâr ve cesur olması da gerekir. Zaten aslan gücü. Korkusuzluğu sembolize etmektedir., haşın ve mütecavizdir, haddi aşar, yüreklerle korku salar. Onun kükremesi bile düşmanlarının yüreklerini ağzına getirir ve titretir. Hele saldırıda maharetli, tecrübeli, gün görmüş bir aslansa yani yelesi keçeleşmişse, onun önünde kim durabilir? Damdam oğlu Husayn da böyle bir aslandır.

Bu aslanın görünmeyen silahları, gücü, cesareti, saldırıdaki mahareti, kükremesi, yüreklerle korku salması yanında, bir de sivri pençeleri ve keskin dişleri varsa, o aslan pür silah bir savaşçıdır. Damdam oğlu Husayn maddi ve manevi vasıflarıyla budur. O tırnakları sökülmüş, pençeleri kesilmiş, kuru gürlütüden ibaret kükreyişleri olan, elinden bir şey gelmeyen, avını kaçırın pençeleri işe yaramaz biri asla değildir. Savaşta kükreddiği zaman, silahları ile avının üzerine atılır. Kincidir,⁽⁹⁸⁾ etleri tıkızlaşmış, adaleleri de kendisi kadar sert, savaşa hazır, dinamik, saldırgan ve tecrübelidir. Düşmanlar karşısında zayıf düşen, namlı bir savaşçıdır. Hatta düşmanları ona göre toy, tırnakları sökülmüş, silahsız kimseler gibidir.

Fiziki yaratılışı, yelesi, tırnakları, adalelerinin sertliği yanında, cüretkârlığı, cesareti, korkusuzluğu, kimseden çekinmemesi, ikdamı, gözü karalığı eklerseniz, böyle bir aslanın düşmanlığı, saldırısı, asabiliği ve öfkesi hasımlarını korkutacaktır.

Cahiliye şairi'nin kafasında bu vasıflarla şekillenen övgüye değer savaşçı, özelliklerinden dolayı, "Ne zaman zulme uğrarsa çabucak zulümle muka-

(97) Muallakat, Züheyr beyit 42- 43, s. 26, 93

(98) Muallakat, Züheyr, Muallaka beyit 39, 41, s. 26

belede bulunur." çünkü o kendisine, gücüne, harpteki maharet ve tecrübesine güvenmektedir.

"Zulümle mukabele" üzerinde biraz biraz durmak gerekir. Zulmün en çok manası eziyet, cevr, başkasının hakkını noksan etme ve bir şeyi gerekli yerine koymamaktır.⁽⁹⁹⁾ Eğer cahiliye savaşçısı zulüm görünce zulümle mukabelede bulunuyorsa, zalimdir, adil, insafli, zulme karşı sabırlı değildir. Başkalarının hakkına mütecevizdir. Mutedil değil, taşkın, tağî, bagî, haddi aşan bir yapısı vardır. Cahiliyenin övdüğü parmakla gösterdiği bu savaşçı korkak olmamakla övgüyü hâk etse bile, gadab kuvvesinde orta yol ve itidal sayılan şecaatten uzaktır. Öfkesinde ifrata giderek tehevürle⁽¹⁰⁰⁾ vasıflanmış, şecaatte ölçüyü kaçırmıştır. Çünkü zulme girmiştir. Eğer gasabına sabretseydi "halîm" olacaktı.⁽¹⁰¹⁾ Zaten ağırlık, halimlik, selimlik, onda yoktur. Halbuki İslam, kişi zulüm görse de, zalime karşı haddi aşmayı tavsiye etmez

"Adli ihsanı emreder, taşkın kötülükten, münkirden zulüm ve serkeşlikten men eder."⁽¹⁰²⁾ Daha çok, affı, kolaylığı benimser.⁽¹⁰³⁾ Fahşânın açığını gizlisini haram eder.⁽¹⁰⁴⁾ Müslüman kendisi dışındakilerin canına, malına, ırzına tecavüz edemez.⁽¹⁰⁵⁾ Allah resulü . "Dünyanın zevali bana bir müminin katlinden daha ehvendir" buyurur⁽¹⁰⁶⁾ Allah Resulü müslümanın zalim olmasını istemediği gibi, zalime yardımı da men eder.⁽¹⁰⁷⁾

Mecelle'nin 19 maddesinde "La zarare vela zırar" yani İslam'da başkasına "zarar vermek ve zarara zararlarla mukabele etmek yoktur." Yani İslam cahiliyenin zıddına, müminin, başkasının malına, canına zarar vermesini haram kılmıştır. Çünkü zarar haksızlıktır, zulümdür, sınırı geçmektir. Eğer birisi başkasının hukukunu çiğnemiş, malına canına zarar vermişse, zararın, haksızlığın, ortadan kaldırılması gerekir. Çünkü "zarar izale olunur." Yoksa zarara zararlar, zulme karşılık vermek, doğru olmaz. Zarar gören kişinin zararın izalesi için mahkemeye müracaatı gerekir. Mesela malı telef edilen bir müslümanın, telef edenin malını telefine müsaade edilmez. Zarar kendi misliyle izale olunmaz"⁽¹⁰⁸⁾

Ama cahiliye zihniyeti, zulmedince zulümle mukabele ettiği gibi, zulmedilmese de zulmü başlatmakta bir beis görmez. O insanlara zulmetmeye-

(99) Luis Ma'lûf, el- Muncid fil- Luğa ve'l- A'lam,, Beyrut. 1973, s. 480- 481

(100) et- Tefsiru'l- Kebir, IV, 137

(101) et- Tefsiru'l- Kebir, IV, 137

(102) Nahl, 90

(103) Araf, 199

(104) Araf, 33; Ayrıca Bk. Fecru'l- İslâm, s. 130- 131

(105) el- Münîvî, Abdurraûf, Feyzu'l- Kadîr, I-VI, Beyrut ty. , V, II. (6677 hadis)

(106) Feyzu'l- Kadîr, V, 264, 307, 384, 398, 471

(107) Feyzu'l- Kadîr V. 398. 471. Cevahiru'l- Buhârî. s.218

(108) Zeydan, Abdülkerim, İslâm Hukukuna Giriş, terc. Şafak Ali, İstanbul 1976

ne zulmedileceğine inanır.⁽¹⁰⁹⁾ Zalim veya mazlum kavmine yardım eder.⁽¹¹⁰⁾

Bütün bu açıklamalar, **el- Câhil** adlandırması ile, cesur, pençeli, mütecaviz, mütehevvir, haşin, acımasız itidalsiz, asabi bir aslana benzetilen cahiliye savaşçısı ile irtibatlandırıldığı zaman **el- Câhil** adının aslana ne kadar çok yakıştığı görülecektir.

Hilm, aceleyi terk,⁽¹¹¹⁾ kişinin kendini öfkenin heyecanından tutmasıdır.⁽¹¹²⁾ Hilmde bir teenni, ağırlık vardır. **Kişi öfke durumunda, gücü kudreti olduğu halde, kendini tehevürden, ani ve sert bir çıkıştan men eder, heyecanla karşı tarafa yüklenme, tecavüz ve hüşûnetle davranış yerine, sabrı, sükûneti, itidali, tahammülü tercih eder.** Tabi ki böyle bir davranış tarzı o kimsenin aklına⁽¹¹³⁾ ve anlayış üstünlüğüne delalet eder. Çünkü akılda, insanı tutma, zabdetme, dizginleme özelliği vardır. Akıl hissi davranmayı engeller, öfkeden meydana gelen heyecandan insanı tutar. Sanki insanı harekete sevk eden, tahrik eden, hafifleten heyecan ve hisler karşısında, **akıl onu manevi bir bağla bağlar.** Yerinden kaldırmaz. Gazab heyecanının gücü, aklın gücü karşısında hafif kalır.

2) Hilm'de Ağırlık ve Vakar Manası:

HLM kökünde bir ağırlık hareketliliğin zıddını ifade için kullanmak istediğimiz sükûn vakar manası vardır. Araplar "halame" adını verdikleri keneyi hilm sahibi tasavvur ettikleri için böyle adlandırdılar. Çünkü o çoğu zaman sükûnet halinde hareketsiz durmakta⁽¹¹⁴⁾ ve yapıştığı yerde kalmaktadır. Deriden emdiği kanla şişkin ağır hale gelen kene, sanki ağırlığının tesiriyle yerinde kalmış gibidir. Halim selimdir. Herhangi bir muharrik onu kolayca yerinden atamaz, hafife alamaz ve gazaplandırmaz.

Tehellüm; kurbanın su ile dolması, insanın şişmanlamasıdır. Kişinin şişmanlaması, kan emen kenenin dolmasına benzetilerek tehellümle ifade edilmiştir.⁽¹¹⁵⁾ Su ile dolan kapla şişmanlayan insanda, kenenin kan emerek dolmasında olduğu gibi, ağırlık, sükûnet, hareketsizlik hakimdir. **Meme başları da sütle dolunca, kene şeklini hatıra getirdiği için "haleme" diye adlan-**

(109) Muallakat, Züheyr, Muallaka beyt. 57, 59, s. 27-28

(110) Tefsiru'l Kur'ânî'-Azîm, II, 6; krş. Cevâhiru'l- Buhârî

(111) İbn- ü Fâris, Ebu'l- Huseyn Ahmed b. Fâris, Mu'cemu. Mekâyisü'l- Luğa, I- VI, tahkik. Abdüsselâm Mahmud Harûn, Mısır. 1969-1970, II, 93

(112) el- Müfredât, s. 129

(113) Müfredât, s. 129

(114) Müfredât, s. 129; Mekâyisü'l- Luğa, II, 93; {kelimenin üç aslı vardır. Birincisi aceleyi terk, ikincisi bir şeyin delinmesi, üçüncüsü rü yada görmektir. Birinci asla göre hilm tayş'ın (hareketlilik, akıl azlığı, sürçmek, meyî vb. ziddidir.] el- Müfredât, s. 129; (hilm insanın kendini ve tabiatını öfkenin heyecanından alıkoymasidir. Menâr Tefsirin de (ve'l- Kâzîmîne'l- Gayza) ayeti açıklanırken, gazabla gayzin farkı ele alınır. Gayz, kötü bir şey görülünce insan tabiatından gelen heyecandır. Gazab ise, arkasından intikam gelen bir heyecandır. el- Müfredât böylesi bir heyecandan insanın kendinin tutmasını hilm olarak tarif ediyor.) Bk. Tefsiru'l- Menar, IV, 134; el- Tefsiru'l- Kebir, IV, 137 (sabirdan söz edilirken gazaba sabrın hilm olduğu gazaba sabretmemenin taşkınlık hafif meşreplik manâsına gelen "Nezak" ile belirtilir ki, kaynaklardaki manâlar birbirini desteklemekle hilm'in cehle Nezake sabırsızlığa tayşa göre daha zor olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece hilmde bir akillik, bilgililik, cehilde.zulüm, taşkınlık, hafiflik, tayş, nezak gibi vasıfların olduğu da ortaya çıkmaktadır.

(115) Mekâyisü'l- Luğa, II, 93; Münclid, s. 150

dırılmışlardır.⁽¹¹⁶⁾ Harekete geçmeme ve sükûn hali, direşme, mücadele, tecavüz ve saldırı karşısında, sertlikle, aynı veya daha baskın bir güçle karşı koyma durumunu engeller. Hilmin yumuşaklığı ve ağırlığı, tecavüzkar, saldırgan, sert tutumları, tehevür ve tahammülsüzlüğü emecek, asabiligi, itidalsizliği emici tavrıyla eritecektir. Hilm'de afv ve safhla muamele hali galibdir. Suçlu suçü kadar cezalandırılır. Şuarâ Suresinin son ayetlerinde⁽¹¹⁷⁾ cahiliyye şairlerinden söz edilirken, onlara ancak azgınların uyacağı dile getirildikten sonra, onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıkları, yapmadıklarını yapmış gibi söyledikleri zikredilir. Aslında yalan da bir bakıma sözde doğruluk sınırını aşip yalana meyletmek, kendini tutamayip yalana, yersiz mübalağalara kaymaktır. "Fahr ve nahve" düşkünü Araçlar, böyle günahkârları, kendi kabilelerini göklere çıkarıp., onlarda olmayan vasıflarla öven, hasımlarını aynı şekilde yerin dibine batıran iftiracı yalancı şairleri, taşkın sözlü kimseleri severlerdi.

Müslümanlara gelince, onlar her hal ve hareketlerinde dengeli, itidalidirler. Onları şeytanın vesvesesi kolayca yoldan çıkaramaz, sözlerinde, bir yalan olan iftira ve yapmadığı şeyle kendini ve bir kimseyi övgü yoktur. Kendilerini övmekten hoşlanmazlar. Allah'a inananlar, Allah'ın sınırlarını çizdiği emir ve nehiylerle belli ettiği salihât'ı işlerler. Allah'ı unutmazlar ve çok zikrederler. Yalnız "haksızlığa uğratıldıkları zaman haklarını alırlar."⁽¹¹⁸⁾ Fakat zulme zulümle mukabele etmekle, taşkınlık yaparak değil, bir kimsenin kusuruna karşı o miktar kadar mukabele ederek intikam alırlar.⁽¹¹⁹⁾ Tehevüre kapılıp, suçlu üzerinde hücumla kendilerini kaybetmezler. Onlar "Bir kimse günah işlerse cezası ancak o günah kadardır."⁽¹²⁰⁾ "Günahın cezası misliyle bir seyyiedir."⁽¹²¹⁾; "kendine zulmeden zalimden, zulmü miktarı hakkını alan kimselere, işte onların aleyhine bir yol yoktur."⁽¹²²⁾ kadesini bilirler. "Ama kim affeder ve barışırsa, onun ecri Allah'a aittir."⁽¹²³⁾ Halbuki cahiliye zihniyeti böyle tavırları benimsemez. Orda, saldırma, taciz etme, tahrik, kabalık, zorbalık, kabadayılık görülür. Bu manası ile selm, selamet ve hilmin karşısında yer alması daha tabiidir. Hilm ve imanın dinamiği, adl, kıst, İslam, sabır, tahammül, mülayemet, hayr gibi şeylerdir.⁽¹²⁴⁾ İslam'da tağılık, bağılık, haddi geçme, tecavüz, zarara zararlar mu-

(116) Mekâyisü'l- Luğa, II, 93:

(117) Şuarâ, 221-226

(118) Şuarâ, 227 ("Ventesarü min ba'di mâ zulimû")

(119) Bazı durumlarda mazlumun zalimden zulmedildiği kadarı ile hakkını almasına cevaz vardır. Mukabele caiz olmayan yerler de vardır. Biri bir kimseye "zâni" deyip iftira atsa, iftiraya maruz kalan aynı şeyi söyleyerek mukabele edemez. Söylediği takdirde, ona da hadd-i kazif gerekir. Mehmed Vehbi, Ahkâm- i Kuraniye, İstanbul 1971, s. 412- 414

(120) el- Mü'min, 40

(121) Şûra, 40

(122) Şûra, 40

(123) Şûra, 40; Ayrıca Bk. Ayet 43

(124) Kuran Okumaları, s. 49

kabele etme⁽¹²⁵⁾ yoktur. Resulullah kötü davranarak başkalarını kötülüğe ve günaha itmeyi ve tahriki yasaklamıştır.⁽¹²⁶⁾ Bir mümini kendisinde olmayan bir vasıfla kızdıran onun işleyeceği günahı yüklenmiş olur.⁽¹²⁷⁾ İslam zarara uğrayanın hakkını almayı, genelde hakime müracaatla, izale etmektedir. Böylece suçlunun karşısına İslam veya asıl kanun koyucusu Allah çıkmakta suçluyu cezalandırmak ona bırakılmaktadır.

Halbuki, Cahiliye zihniyeti makul, intikam fikrinin ve karşılıklı düşmanlığın kökünü kesen, kan davalarını önleyici bir mahiyeti olan, topluma selm, selamet, sulh ve sükûnun gelmesine vesile olan, hilme münasip düşen bir telakkinin karşısındadır,⁽¹²⁸⁾ **haksızlığı bir an önce, zulme uğrayanın izale etmesini ister.** Cahiliyye bu zihniyetini ve hayat felsefesini bir şiirde şöyle dile getirir :

"Ela La yechelen Ahadün aleynâ-fe nechele FevkaCehli'l- Cahiliyye"

"*Sakin kimse bizi tanımamazlıktan gelmesin. Yoksa biz de onu cahiliyye cehli ile tanımamazlıktan geliriz.*"⁽¹²⁹⁾

Tanımamazlıktan gelmek, önemsememeyi, hafife almayı, kendine kabilesinin yüceliğine ve kendi gücüne inanmayı ve güvenmeyi çağırıştırır. Cahiliye zihniyeti fahredene karşı fahrla, saldıranaya karşı saldırı ile, sert davranana karşı sertlikle, tanımazlıktan gelene tanımazlıkla, barbarlığa barbarlıkla⁽¹³⁰⁾ mukabeleyi teklif eder. Bu özelliğinden dolayı Goldziher "Cahiliyye"yi barbarlıkla manâlandırır.⁽¹³¹⁾ İslam hoyrat saldırgan efesi bir tutum, kabadayılık ve sertlik yerine; itidal, adalet, tevazu, hilm gibi değerleri teklif etmiş, hukukun hâkimiyetini ileri sürmüştür. İslam vara yoğa öfkelenmeyi hafif meşrepliği, düşüncesizce hamaseti, asayişî haleldar etmeyi tasvip etmez.⁽¹³²⁾ İslam hasetçi, öfkeli, asabi, patavatsız mizacın dışa yansımalarına tavrı alır. Kişinin böyle duyguların ve mizacın mahkûmu olmasına hoş bakmaz. Öfkenin tezahüründen çok yutulmasını benimser.⁽¹³³⁾ Zalime ve zulme açıkça tavrı alır. Zalimlikle hakka tecavüzü, başkasının hakkını tanımamayı, kesinlikle reddeder.⁽¹³⁴⁾ Zulme zulümle mukabeleyi tavsib etmez.

3) Hilim Sükûnettir :

(125) İbnü Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim, el- Eşbâh ven- Nezâir, tahkik. Muhammed Mufi, Dimaşk. 1986, s. 94 (İslâm'da zarar verme zarara zararla mukabele olmadığı hususu geniş şekilde açıklanmaktadır.) Ayrıca Bk. Bilmen, Ömer Nasûhi, Hukuk-ı İslâmiyye ve İslâhî Fikhiyye Kâmusu, I- VII, İstanbul. 1985, I, 261

(126) Sen'âni, Muhammed b. İsmâil, Sübûlüs- Selâm Şerhu bulûğil- Merâm, I- IV, Beyrut. 1960, IV, 166

(127) Lisânul' Arab, I, 713

(128) Krş. Ahkâm-ı Kurâniye, s. 257, 414- 415, 417 vd.

(129) Fecru'l- İslâm, s. 120; Tülücü Süleyman, Cahiliyye Kelimesinin Manâ ve Menşei, A. Ü. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Ankara. 1980, (4. sayı ayrı basım), s. 281

(130) Cahiliyye Kelimesinin Manâ ve Menşei, s. 281

(131) Kuran'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar, s. 44, 97, 206

(132) A.g.e, s. 52; Ayrıca Bk. Al- İmran, 134 (Bu ayette öfkesini yutanlar övülmektedir.)

(133) Cevâhirul- Buhârî, s. 217vd. (Mezâlim: - 5. 8. 10)

(134) el- Mu'cemu'l- Vasıt, I, 144

Cehile kelimesinin kaynama manasını ifadesinin de; ateşli bir kızgınlık ve taşkınlığı, insanın itidalini kaybetmesini çağrıştırdığını düşünüyoruz. Kaynama, durgun suya göre bir hareket, galeyana gelme, sınırı aşma, heyecan manası ifade etmiyor mu? Şair mürüvvetin unsurlarından olan cömertliğini⁽¹³⁵⁾ söyle dile getirir.

"Ve duhmin tusâdîhâl- Velâîdu Cilletin,

Îzâcehilet evcâfuhâ lem Tehallemi"

"Cariyelerimizin avladığı büyük kazanlar cahil olunca (kaynamaya başlınca) bir daha halim olmaz. (sükûnet bulmaz)"⁽¹³⁶⁾

Burada yemek kazanları cariyelerin avlayıp misafirlerin yemesine hazırladıkları büyük avlara benzetilmiştir. Cahiliye Araplarında iyi av yapmak, büyük av hayvanı öldürmek bir fahr vesilesi olduğu gibi, av etinin cömertçe bir ağa tavrıyla, kişinin ve kaviminin şerefi için, misafirlere ikram edilmesi de önemlidir. Büyük avlar, (kazanlar) misafirler için pişirmeye, kazanlar kaynamaya başladığı zaman; "kaynamak" "cehilet" fiili ile ifade edilmiştir. Kazanlar ateş üzerine konup, bir zaman sonra ısınınca, içindeki sulu et, önce hareketsiz, sakin, halim, selim bir haldeyken, zamanla ateşin ısıtması ve tesiriyle, hilmini kaybeder. Harekete geçer. Bir gözenin görünmeyen bir gücün tesiri ile kaynaması gibi, pek heyecanlıdır ve kendine hakim değildir. Haddini aşarak galeyana gelir ve kaynamasını sürdürür. Artık onu etkisine alan ateş, kendisine hâkimdir. İnsanlara benzeyen siyah büyük kazanlar, sanki kendilerini heyecana getiren, coşturan ateşin, kaçınılmaz tesirindedirler. Burada zor olan, içten gelen coşku ve heyecana hakim olabilmektir. Şu halde, halim olabilmek büyük bir gücü gerektirir, aslında insanın pasifliğini değil gücünü gösterir. Gerçekten güçlü bir insan öfkesi anında kendine hakim olabilen insandır. Şu halde cahil insan, hafif meşrebdir, çabuk tahrik olur ve heyecanla kapılır. Zaten cehl kelimesinin iki aslından biri de hiffettir.⁽¹³⁷⁾ Burada şair cehlin hilmini zıddı oluşunu çok güzel bir istiare ile ifade etmiştir.

4)Hilm- tahrik ilişkisi:

Cahil saldırgan kişide, hilim ve sükûnda olanları, yerinde hareketsiz bulunanları tahrik, onlara tecavüz, taciz, rahat bırakmama özelliği de vardır ki bu manası ile yine hilmin zıddı oluşuna bir işaret bulmaktayız.

"İstecheletir- Rîhu'l- Ğusn" "rüzğar dalı hareket ettirdi."⁽¹³⁸⁾ Hilim keli-

(135) Kuranda Dini ve Ahlâkî Kavramlar, s. 110, 112

(136) İzutsu, Toshihiko, Kur'an'da Allah ve İnsan, trc. Ateş, Süleyman, Ankara, ty, s. 194 (el- Hamase, DCCLXII. İ)

(137) Mekâyîsu'l- Luğa, I, 469; el- Kâmûsu'l- Muhit, III, 364; Cevâhiru'l- Buhârî, s. 405 (Edep, 75)

(138) El- Kâmûsu'l- Muhit, III, 364; Muhtârûs- Sîhâh, s. 115; Mekâyîsu'l- Luğa, I, 469.

mesinin manâsını hatırda tutarak bu cümle üzerinde konuşacak olursak, rüzgârın, hiç şüphesiz kendi halinde, halim, etrafa zararsız duran dala sataştığını, onunla hiç yoktan çekişmeye başladığını, onu izaç ettiğini, hafife almak, hakkına tecavüz etmek istediğini, onu kale almadığını görürüz. Sanki rüzgâr onu elinde oyuncak etmek istemekte, haklı hiç bir sebep yokken ona tahakküm etmekte, ona kaba ve barbar davranmakta, hakkını hukukunu hiçe saymaktadır. Müfredât'ın beyanına göre kendi **gücüne güvenen müstekbir, kendini güçlü sayan, mağrur bir hal takınan rüzgârın durumu burada bir istiare ile beyan edilmiştir.**⁽¹³⁹⁾ Gerekirse rüzgâr tutumunu daha da sertleştirip dalın yapraklarını koparacak, **dala ait olan şeyleri zorla ondan alacaktır.** Eğer biraz daha kuvvetli olursa, dalı sallamak, harekete geçirmek, rahat bırakmamak bir yana onu tamamen ortadan kaldırmak ve **hayatına son vermek** yoluna gitmekten çekinmeyecektir.

Burada dikkat çeken bir başka husus **rüzgârın dalı itişme, kakışma, cehl ve kaba davranışa itmesidir.**⁽¹⁴⁰⁾ Rüzgâr onu harekete geçirip tahrik etmekle ondan da benzer bir davranışta bulunmasını ister gibidir. Burada hilmin (ve biraz da selmin) zıddı olan cehl altında hoyratlık, cebbarlık, tahakküm, zorbalık manalarını buluyoruz.

Cehlin sertlik ve tahrik manâsını, Kur'ân-ı Kerim'den selâm konusunu incelerken ele aldığımız bir örnek çok iyi yansıtır.

"Ve Ibâdur- Rahmânî yemşüne Ale'l- Arzı hevnen, veizâ hâtabe hü-mül- Câhilûne kâlû selâmen"

"Rahmanın kulları yeryüzünde mütavazi yürürler, cahiller kendilerine takıldıkları zaman selâm "derler" ⁽¹⁴¹⁾Müminlerde asıl olan **hareketlerinde konuşmalarında, tavırlarında, mülayim, mütavazi, vakarlı olmaktadır. Onlarda ilm ve anlayışın ağırlığı vardır.** Onlar, cebbarene, kabadayıcı, sert, kibirli, mütebahtir, mağrurane, kaba, haşin bir manzara çizerek yürümezler. Onların yürüyüşü efeli değildir. Yürürken etraflarını tahrik etmezler, eza vermezler, kibirli sallana sallana "var mı bana yan bakan? psikolojisi ile gitmezler. Yürürken hervele yapar ve güç gösterisinde bulunur gibi değildirler. **Hesaplı ölçülü, merhamet tavırlı adım atarlar.** Yürüme halinde onlara bakılınca belâlı birisi değil emniyet ve asayiş mesajı verirler."⁽¹⁴²⁾ Tecavüzkâr,

(139) el- Müfredât, s. 102; Mekoyisu'l-Luğa, I, 489

(140) el- Müfredât s. 102

(141) Hak Dini, V, 3611; Mec. Tefsîr (Envârü'l- Tenzil Medâriku'l-Tenzil), IV, 455

(142) Hak Dini, V, 3611; Mec. Tefsîr (Medârik), IV, 455 (Ayet-i kerimenin kital ayeti ile neshedildiği ifade edilmektedir. Çünkü kital, ayetli müslümanları İslâm Devleti sınırları dahilinde olmayan müşriklerle yeri geldiğinde cihada çağırılmaktadırlar. Müslüman toplumda, müslümanların zaten birbirlerine cahilliye zihniyetli insanlar gibi davranmayacakları açıktır. Halbuki bu ayet- i kerime nazil olduğunda cahilliye insanları ile müslümanlar aynı toplumda bir arada yaşıyorlardı.)

saldırgan itişip dalaşma zihniyetli, çelişken, direşken, cahiliye insanları onlara laf atıp sataşınca, halim selim bulunup af ve safhla karşılık verme⁽¹⁴³⁾ yolunu tutarlar. Tahammüllü, sabırlı davranırlar, mukabele-i bilmisil yapmazlar.

Ayetin **mefhum-ı muhalifi** düşünülürse cahiliye zihniyeti insanların nasıl bir psikoloji ve davranış yansıttığı anlaşılacaktır. Onlar; hiç sebep yokken dille veya hareketleri ile müminlere sataşırlar, cahilliklerinin ve düşmanlıklarının gereği olarak onları rahatsız ederler, müminleri hafife alırlar, onları rahat bırakmazlar ve onlara hücum etmek isterler.

5) Cahiliye İnsanı Neden Hâlim Değil?

Cahiliye insanın zulme saldırıya iten küfür ve cehaletlerinin iktizası olan, takdib, bağı, utöv, fesad, zulüm, kibir⁽¹⁴⁴⁾ gibi şeylerdir. Zenginliklerine, güçlerine güvenmeleridir. Taşkınlıklarına mahkûm dünyevi ve menfaatperest olan bu insanlar "zulmetmezsen zulüm görürsün"⁽¹⁴⁵⁾ psikolojisi ve alışkanlığı içindedirler. **Onlara göre şerefli olmak** tehevüre ve gözüpeklige, otoriteye, isyana dayalıdır. Alçak gönüllülük onlar için düşüklüğün delilidir.⁽¹⁴⁶⁾ Muayyen bir hadde durmak ve başkasının hakkını ihlal etmemek gibi bir adalet zihniyetleri yoktur. Onları bağlayan, harekete geçiren tek güç "**Asabiyet**" duygusudur.

Bu gibi sebeplerden dolayı, **onların yürüyüşünde tevazu, halim, selimlik, merhamet, başkasının hakkına saygı tavrı yerine, tebahtur, kibir, istikrar, saygısızlık, sertlik, zorbalık tahrip etme, rahatsız etme, başkasını da bu tür davranışlara itme, cebbarlık hakimdir.** Bununla **dedelerinden tevarüs ettiklerine inandıkları şerefe, şuna buna sataşp tahakküm ederek, barbarlık ve zorbalık yaparak yeni şerefler eklediklerine inanırlar.** Onlar için "Allah Rızası" değil cahiliye insanlarının verecekleri bu tür **şeref payesi** asıldır. Onlar aslında, övünmek ve müfahare için de bunu yaparlar.

Aslında cahiliye insanını bu psikolojiye iten kanaatimizce, toplumda zamanla yerleşmiş yanlış değer ölçüleridir. "**Eğer zulmetmezsen zulmedilirsin**" düşüncesi hareket noktası kabul edilirse **sadece zalimlerin ve mazlumların varolduğu bir toplumu** karşımızda buluruz. Elbette burada mazlumlar, zayıf ve güçsüzler, zalimler güçlülerdir. Böyle bir içtimai yapıda insan hiç değilse her zaman potansiyel bir zulüm ve zalimler karşısındadır. Kendini ve kendinden ayrılmadığı kabilesini sürekli zulüm tehdidi altında görür. **O ve kabilesi dışındakiler, ona düşman ve yabancıdır.** Ona saldırmaya hazır vaziyet-

(143) Mecmau'l- Tefâsîr, (Envâru'l- Tenzil. Lubâbu'l- Tenzil Medâriku'l- Temil), IV, 459

(144) Kuran Okumaları, s. 91

(145) Muallakât, s. 27, 97 (Züheyr. Muallakâ) Kuran'da Dini ve Ahlâkî kavramlar, s. 81; Krş. Abdülkâdir Udeh, el- Teğrî'u'l- Cinal, I- II, Beyrut. ty, s. 128 Cevahlîr'u'l- Buhârî, s. 113; Tefsîru'l- Kuranil- Azim, II, 6

(146) Kuran'da Alâkî kavramlar s. 17. 107

tedirler. Hatta saldırırlar. Bu psikoloji içindeki bir insan, ya peşinen saldırılmayı, tacizi, kendi halinde olmayı yeğlenip mazlumluğa soyunacak veya "zulmetmezsen zulmedilirsin, kardeşine zalim de olsa mazlum da olsa yardım et."⁽¹⁴⁷⁾ prensibini tercih ederek kavmiyetçe dayanışma ruhu ile⁽¹⁴⁸⁾ zalimliği tercih edecektir. Aslında bu durum, cahiliyye'nin çıkmazlarından ve insanı insaniyetten ettirip nihayetsiz bir vahşetle, kalp ve aklın muktezasını ibtal ettirmesindedir.

6) Cahiliyyede Gücün Zulmü İktizası ve Müslümanın Psikolojisi

Yukarıdaki açıklamalardan hareket edersek cahiliyye zihniyetli bir insanda, gücün zulmü gerektirmesinden daha tabii bir şey yoktur. Çünkü onun hayatı karşı tarafı düşman ve ecnebi görme, yaşama ve bekasını temin etme hedefinin gerçekleştirilmesinde karşınının hücumuna maruz kalmama ve **zalim bir mücadele dinamiği** üzerine oturur. Böylesi kötümser bir tablo içinde, kendisini yalnız bulan, her şeye gücü yeten bir varlığa dayanmadığından dolayı istinat noktası arayan insan, kabile asabiyetine yaslanmaya mecbur olarak ben ve veya biz duygusu merkezli bir kabile kardeşliği ile kendisine saldırmasına, hükmedilmesine zorbalık yapılmasına fırsat tanımadan acımasızca, aynı şeyleri icra etmede kendini haklı bulacaktır. Bu cebbar, hodfuruşane, bencil, menfaat perest, zalim **kabile asabiyetini ve kendini ; kendinin efendisi bilen insan**, kendisini, kendisinin ve kabilesinin sayan adam, başka bir türlü nasıl hareket edebilir? halbuki rahman kullarının Rabb'i, onları yaratan, ihtiyaçlarını karşılayan, rızık veren bütün mülkün sahibidir. Onlar kavimleri veya kendileri hesabına hareket edemezler, kendilerini saymazlar, nefislerini, kendilerinin Rabb'i ve maliki bilmezler. Davranışları firavunâne ve kendi hesaplarına değil Allah namına ve hesabıdır. Ondandır korkarlar, geliş güzel hareket edemezler, kendilerini hür ve müstakil addetmezler.

Hem, onlara göre her şey yabancı, düşman ve zalim görünmez. Kişinin bir kabile ve ırka mensup olması, başkalarına dil uzatmasına sebep olmaz. **Mümin kendisini çevreleyen dış aleme karşı kötümser değildir.**⁽¹⁴⁹⁾ Müslüman, kendini hiçbir şeyden tekebbür edecek derecede büyük tutmaz. Ona göre Allah karşısında her şey, mabudiyetten uzaklık noktasında ve yaratılma ve mahlûk olma hususunda birdir. Kâinattaki hiçbir şey kendine malik değildir, "*Ben kendime aidim*" diyemez. Her şey, gücü her şeye yeten Hakkın

(147) Cevâhîr'u'l-Buhârî s. 126 (Mezâlim, 4); Muallikât, s. 26-27; Tarîhu'l-Hamîs II, 84-85, 90; Buhârî, V, 94, 98; Megazi II, 836-837; Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, Edebu'l-Mufred, Terc. Serh. Yavuz A. Fikri İstanbul, 1979, I: 261, 410, 474, 479, 563

(148) Kuran'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar s. 72, 84, 88

(149) Kuran'da Dini ve Ahlâkî kavramlar s. 86 Watt, W. Mont Gomery, İslâm Nedir, terc. Elif Rıza İstanbul, 1993 s. 78; Feyzu'l-Kadîr IV, 296 (Zalimlerin ve yardımcılarının ateşte olduğu belirtilir, IV, 407; 5783 numaralı hadiste düşmanlığın Allah tarafından seçilmeyen iki gayretten biri olduğu açıklanır.) V, 7 : Her müslümanın diğer müslümana, kabile ve ırk farkı gözetilmeksizin malı, ırzı kenî haramdır. Müslüman kardeşini hakir göremez Bk. 6677 nolu hadis)

mahlûkudur ve üzerinde Allah'ın varlığına, esmasına işaretler olan bir nevi aynalardır. **Böyle olunca mümin ; her şeye karşı dostane bakar, çünkü her şey kendisi gibi mahlûktur, Allah'ın yaratması ile tanzimi ile var olmuştur.** Onu ve diğerlerini vucud mertebesinde tutan O'dur. Bütün insanlar O'nun mahluku ve misilsiz sanatıdır. O kendisini sâcid ve âbid bir kul tanıdığı gibi, semavât ve arzdeki her şeyi de sacid ve abid görür.⁽¹⁵⁰⁾ Allah'ın emirlerini dinlemeyen insanların organları, vücutlarının işleyişi de görevlerinde devam etmekle, onun emrinde olduklarını göstermektedirler.

Kendini kul bilen mümin, Allah'tan başka en büyük mahlûkata bile kulluk etmez, ubudiyette bulunmaz. Değil süfli menfaatler, cennet gibi en büyük bir gaye ve menfaati bile ibadetine gaye tutmaz. Celal sahibi Fâ-tır'ının emri ve izni olmadan tezellül etmez. Onun kulluğunda bir büyüklük vardır. **Fakat o somurtkan, deli bozuk, müstekbir, alaycı, tahrikçi değildir. Hayasızlık, kabadayılık, küstahlık, şımarıklık yapmaz.** Allah katında şerefli olmayı tercih eder. Kaba saba, patlamaya hazır, taşkın, kasıtlı yürüyüşlü, fırsatçı ve saldırgan bir kimliği yoktur. Hemen heyecana kapılmak, mütehevvir olmak, hafif meşreplilik onun kimliği ile uyuşmaz.

O halim selimdir, dostçadır. Vakurdur, abddir ama; sanki Abdiyeti içinde bir sultandır. Mağrur ve alaycı değildir. Kılı kırk yaran bir anlayış inceliği ile hadiseleri değerlendirir. Başkalarını hor görmez. **Gerçek gücün pehlivanlığın, gazap anında kendine hakim olmak olduğunu bilir.**⁽¹⁵¹⁾ Evet "**Gücün olmadığı yerde hilm yoktur.**"⁽¹⁵²⁾ Onun hilminde büyük bir güç saklıdır. O insanların teveccühü kılığına bürünen riyadan kaçır. Onu şirk olarak değerlerdirir⁽¹⁵³⁾Şuna buna sataşmaz,⁽¹⁵⁴⁾ benliğinin kulu değildir. Semavat ve arzdeki bütün salih kulları kendine kardeş telakki eder. **Uhuvvetteki da-iresi kavim kardeşliğine münhasır değildir.** Kardeşlerine samimi dua eder, onların saadetleri ile mesut olur. Ruhunda büyük bir inbisat ve ulviyet saklıdır. Kendini Allah'ın en edna bir mahlûkunun üstünde tutmamakla birlikte, nihayetsiz tevazu ile her şeye gücü yeten Allah'a kul olmanın izzetini kendinde birleştirir. Cahiliye insanının ona nispeten ne kadar fos ve aşağı olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

(150) Nahl, 49; Hac, 18; Rahmân, 6; Al-İmrân, 113; Arâf, 206. (Bunlar ve benzer ayetlerde, semavât ve arzdeki her şeyin, mümin in-sanların, melekelerin Allah'a secde ettikleri belirtilir.)

(151) Sübüü'l-selâm IV, 182 (Tehib babının iki numaralı hadis in de gerçek pehlivanlığın ve güçlüğün, nefisle mücadelede ve Onu kötülüklerden muhafaza, gazab anında kendine sahip olmak, tahrikler karşısında, intikam duygusuna karşı yenilmemekle ortaya çıka-cağı belirtilir.) Ayrıca Bk. Kuranda Allah ve İnsan, s. 195

(152) Kuranda Allah ve İnsan, s. 195

(153) Sübüü'l-selâm, IV, 185

(154) a.g.e. IV, 188

KAYNAKLAR

- Ahmed Emin, Fecru'l- İslâm, ter. Serdaroğlu, Ahmet, Ankara ty. (Fecru'l- İslam)
- Ahmed b.Fâris Mu'cemu Mekâyîsu'l- Luğa, I- IV, tahkik, Abdusselâm Mahmud, Harun, Mısır, 1969 (Mekâyîsu'l- Luğa)
- Arkoun Muhammed, Kur'an Okumaları. ter. Ünal, Ahmed Zeki, İstanbul, 1995 (Kur'an Okumaları)
- Alûsî, Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmut, Rûhu'l- Meânî, I- XXX, Beyrut, ty. Rûhû'l Me'ânî)
- el-Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, Envârul'- Tenzil ve Esrârul'- Te'vil, Mecma'ut-Tefasir, I- VI; İstanbul, 1317 (Mec. Tafâsir) (Envârul-Tenzil)
- Bilmen Ömer Nasûhî, Hukuk-ı İslamiye ve İslâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu, I- VII, İstanbul, 1985 (Hukûk-ı İslamiye ve İslâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu)
- el- Buhâri, Ebu Abdullah, Muhammed b. İsmail, Edebu'l- Müfred, I- II; ter. serh. Yavuz A. Fikri, İstanbul, 1971 (Edebu'l- Müfred)
- el- Cürcânî , Ali b. Muhammed, Kitâbu't- Ta'rîfat, yy. ty. (Kitâbu't- Ta'rîfat)
- el- Diyârbekrî, Huseyn b. Muhammed, Târîhu'l- Hamîs fi Ahvâl-i Enfes- i Nefis, I- II, Beyrut, ty. (Târîhu'l- Hamis)
- Ebu Temmâm, Cib b. Evs, el- Hamâse, Abdurrahim Alân, Riyad, 1981 (el- Hamâse)
- Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, I- IX, İstanbul, 1979 (Hak Dini)
- Ferûzâbâdî, Muhammed b. Yâ'kûb, el- Kâmûsu'l- Muhît, I- IV, Mısır, 1952 (el- Kâmûsu'l- Muhît)
- Ferûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, Tenvîru'l- Mekâbis min Tefsîr- i İbn-i Abbâs, Mecma'ut- Tefâsir I- VI, İstanbul, 1317 Mec. Tefâsir (Tenvîru'l- Mekâbis)
- el- Hazin, Alâuddîn Ali b. Muhammed, Lügâtul' Te'vil fi Meânî't- Tenzil, Mecma'u't- Tefâsir, I- VI İstanbul, 1317 (Mec. Tefâsir, (Lübâbu't- Te'vil)
- el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, Müfrefrât fî Ğarîbi'l- Kur'ân tahkik, Muhammed Geylânî, Beyrut, ty. (Müfrefât)
- İbnü Kesir, ebu'l- Fîdâ İsmâil b. Dimâr, Tefsîru'l- Kurânî'l- Azîm, I- IV, İstanbul, 1987 (Tefsîru'l- Kurânî'l- Azim)
- İbnu'l- Manzûr Lisânu'l- Arab, Kahire, ty. I-VI Lisânu'l- Arab)
- İbnü Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhim, el- Eşbâh Ve'n- ne'air tahkik, Muhammed Mûtı, Dimaşk, 1986 (el- Eşbâh)
- İbnü sa'd et- Tabakâtu'l- Kubrâ, I- VIII, Beyrut, ty., (Tabakât)
- İzutsu, Toshihiko, Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar, terc. Ayaz, Selâhattin, İstanbul 1991 (Kur'an'da Dini ve Ahlâki kavramlar)
- İzutsu, Toshihiko, Kurânda Allah ve İnsan, ter. Ateş Süleyman, Ankara, tu. (Kur'ân'a Allah ve İnsan)
- Luis, Ma'lûf el- Muncid fî- luğâ ve'l- Alâm, Beyrut, 1973, (el- Muncid)
- Mehmed Vehbi Ahkâm- ı Kurâniye, İstanbul, 1971 (Ahkâm- ı Kurâniye)
- el- Muberrred el- Kâmil I- IV Kahire, 1956, (el- Kâmil)
- el- Munevi Abdurraûf, Feyzu'l- Kadîr, I- VI, Beyrut, ty. (Feyzu'l- Kadîr)
- Muhammed Hamidullah, Mecmû'atu'l- Vesâiki's- Siyâsiye, Beyrut, 1987, (el- Vesâik)
- Mumammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, I-II, Tuğ, Salih, İstanbul, 1980, (İslam Peygamberi)

- Muhammed Reşit Rıza, Tefsîru'l- Menar, I- XII, Beyrut, ty.(Tefsîru'l- Menâr)
- Mustafa Muhammed Umâre, Cevâhiru'l-Buhârî, terc. Ali oğlu Hasan, İst., ty.,(Cevâhiru'l- Buhârî) Mualllekât, (metin tercüme bir arada) terc. Yaltakaya, Şerafeddin, İstanbul, 1989 (Mualllekât)
- en- Neseîfî, Abdullah b. Ahmed, Medârîku't- Tenzîl ve Hakâiku't- Te'vîl Mecma'u't- Tefâsîr, I-VI, İstanbul, 1317, [Mec.Tefâsîr (Medârîku't- Tenzîl)]
- Philip, K. Hitti, Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi, I-IV, terc. Tuğ, Salih İstanbul, 1980, (Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi)
- er- Râzî, Abdulkadir, Muhtârû's- Sihâh Beyrut, 1974, (Muhtârû's- Sihâh)
- er- Râzî Ömer b. Hüseyin et- Tefsîru'l- Kebîr, I-XXX, Beyrut, ty., (et- Tefsîru'l- Kebîr)
- es- San'ânî, Muhammed b. İsmâil, Sübûlü's- Selâm, I-IV, Beyrut, 1960, (Sübûlü's -Selâm)
- Sarcık, Murat, Zann-ı Cahiliyye, Hukm-i Cahiliyye, SDÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı, I, Isparta, 1994, (Zann-ı Cahiliyye, Hukm-î Cahiliyye)
- el- Tabarî, Ebû Ca'fer, Muhammed b. Cerîr, El- Câmî'u'l - Beyân fî Tefsî'l- Kurân, I-XV, Beyrut, ty. (Câmî'u'l Beyân)
- Tülücü, Süleyman, Cahiliye Kelimesinin Manâ ve Menşei, A.Ü. İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi, Ankara, 1980, (4. sayı ayrı basım) (Cahiliye Kelimesinin Manâ ve Menşei)
- T.W. Arnold, İntişâr-ı İslâm Tarihi, ter. Günrüzler , Hasan, İstanbul, 1972, (İntişâr-ı İslâm Tarihi)
- es- Zebîdî Muhammed b. Murtazâ Tâcu'l- Arûs, I-XXV, tahkik Abdulkerim Ğîrbâvî, yy. ty. (Tâcu'l- Arûs)
- Watt, W. Mont Gomery, İslâm Nedir? terc. Elif Rıza, İstanbul, 1993, (İslâm Nedir?)
- Zeydân, Abdulkerim, İslâm Hukukuna Giriş, ter. Şafak, Ali, İstanbul, 1976, (İslâm Hukukuna Giriş)

SANATTA "YARATMA" PROBLEMİ

Yrd. Doç. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM*

I. PROBLEM

"Yaratma" kelimesinin yüklendiği farklı değerler, yakın anlamlar taşıyan göstergelerin ilâhî olana ve beşerî olana isnat edilmesi, zihnî tutarlılığın önemi açısından bir problem teşkil etmiştir. Muhtelif sanat felsefesi telakilerinde insanın yaratıcı bir kudrete sahip olduğu vurgulanırken, İslâm itikadında ve İslâmî tefekkürü geliştiren müslüman sanatçılarda bu problem nasıl ele alınmaktadır? Bu yazı, problemin nirengi noktaları üzerinde bir denemeden ibarettir.

II. İSLÂM VE YARATILIŞ

İslamiyet'in yaratılış hakkındaki tespitleri özetle şöyledir: Her cemâl ve kemâl sahibi, kendi cemâl ve kemâlini müşahede etmek ister. Kâinatın Yaraticısı " Ben bir gizli hazine idim. Tâ ki bilinmek istedim." hadıs-i kudsi gereği, bu irâdesini hem görmek, hem de göstermek tarzında ortaya kor. O, Sâni, Bedi, Latif, Musavvir isimlerinin tecellilerini bizzat veya istekli seyirciler, hayrete düşmüş misafirler gözüyle bir lezzet-i mukaddese ile seyrederek.

Hâlık-ı Küllü Şey'in pek çok ismi insanda cüz'î olarak âyineleşir: Ruh, Akıl, Zahirî ve Bâtınî Duygular, Anatomik Sistemler v.s. Bu yansımalarda etken güç, insan değildir. Mu'tezile, "Kul kendi fiilinin yaratıcısıdır." diyerek itikâdî ölçüsüzlüğe düşmüştür. İnsana verilen sadece İrâde-i Cüz'îye olup Küllî İrâde Allah'a mahsustur. Cüz'î İrâde yaratıcı ve yapıcı bir fonksiyon değil, insana kendinden sudûr eden fiillerde sorumluluğu yükleyen bir tercih etme eğilimidir. Bu tercih mekanizmasının çok geniş ve kompleks imkânlarla sahip oluşu sebebiyle bâzı münekkidler "Sanat, bir yaratıştır." deyip insana ulûhiyet isnad edecek kadar ileri gitmişlerdir. 16. yüzyılda yaşayan

* HRÜ. Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili Edb. Böl.

İtalyan heykeltıraş Mikelanj'ın üç yılda yaptığı Hz. Mûsâ heykelinin karşısına geçip "Haydi Mûsâ konuşsana!" diye bağırması Allah'la kulun nispetini unutup vehmî bir iktidarı istemesinin sonucudur.

Kur'an'da geçen "Absenü'l-Hâlikîn" (Yaratıcıların En Güzeli) (KUR'AN, 23: 14, 37: 125) ifâdesi, başka yaratıcıların varlığına delil olarak görülmemiştir. Buradaki anlamı bâzı müfessirler, "Allâh, yaratıcılık mertebelerinin en güzelindedir. Ahsenü'l-Hâlikin gibi tâbirler, Hâlikların çokluğuna değil mahlûkiyyetin envâna bakar." diye tefsir etmişlerdir. Meselâ M.Hamdi YAZIR, şöyle der: "Ya'ni bütün feyz u bereketin esası onda, her şeyin Hâlık O, O'nun halkından sonra vücuda gelen mebâdi ve esbabın her biri Hâlık addedilse ve bu suretle bir çok Hâliklar farz olunsa Allah, bütün o Hâlikların en güzelidir." (YAZIR, s.3436) Ömer Nasuhi BİLMEN, bu konuda daha farklı bir bakış açısı ortaya kor: "Bu âyet-i kerimedeki (Hâlikîn)dan murad, musavvir, mukaddir olanlardır. Cenâb-ı Hakk'ın yaratmış olduğu şeylerden birer manzara, birer şekil ve sureti tertip ve tanzim edebilen kimselerdir. Yoksa yoktan vareden, yaratan mânâsında olan Hâlıkıyet, ancak Allah Teâla'ya mahsustur. Nitekim diğer bir âyet-i kerîmede (hel min hâlıkın gayru'llâh) buyrulmuştur. Evet, Allah Teâlâ'dan başka Hâlık, yaratıcı yoktur." (BİLMEN, s. 2264-2265) A. Fikri YAVUZ da "şekil verenlerin en güzeli" (YAVUZ, s.343) ve " En güzel yaratan" (YAVUZ, s.451) ifâdeleriyle BİLMEN'e yakın bir izah yapmıştır.

Yaratılış iki tarzda olur: 1. İbda, 2. İnşa. İbda, yoktan var etmek, âlet-siz, maddesiz, zamansız, mekansız, yaratmaktır. İnşa ise terkip etmek suretiyle vücuda getirmektir. Ezeli olmayan Kâinâtın başlangıçta yaratılışı ibda tarzında olmuştur. Toprağa atılan küçük bir çekirdeğin ağaca, anne rahmindeki spermin insana dönüşmesi inşaya örnektir. Bir elma çekirdeği, toprak, su ve ışıkla belli ölçüler altında birleşerek ağaç, dal, yaprak, meyve ve çiçeğe inkişaf eder. Bir başka sınıflandırma ile yaratışı, def'î ve tedricî diye iki katagoride görmek mümkündür.

Allâh'ın fiillerini karşıladığı halde şuur sahibi olarak insana atf edilen ve günlük hayatta kullanılan pek çok kelime vardır: İBDA , İHDAS, İHTİRA, İCAD, CA'L, SUN', HALK, TEKVİN, İNŞA, YARATMA. Bu on masdardan dokuzu Arapça kökenli olup yoktan var etmeyle birlikte meydana getirme, yapma, ortaya koyma, keşfetme, vücut verme, terkip etme anlamlarını da kapsar.

Meselâ, Kur'an'da Hz. İsa (A.S.) nın hitabı içinde geçen " ahluku" (KUR'AN, 3: 49) kelimesi Kur'an meallerinde " yaratmak" değil, " yapmak" şeklinde tercüme edilmiştir. : " Size çamurdan bir kuş sureti yapar, ona üflerim ve Allah'ın izni ile o kuş oluverir. " (ÖZEK, s. 55); " Ben size çamur-

dan kuş biçiminde bir taslak yapar, ona üfürürüm." (YAVUZ, s. 57) ; " Size kuş biçiminde çamurdan bir şey yaparım da içine üflerim" YAZIR, s. 362)

III. YARATIŞ MI, TAKLİD YA DA TECRİD Mİ?

Mimesis Teorisi, Eflatun ve Aristo'dan beri sanatın bir benzetme ve kopya olduğu üzerinde durmuştur. Aristo, sanatı taklit olarak görür ve sanat eserlerini üç yönüyle birbirinden ayırır : 1. Taklitte kullanılan araç, 2. Taklit edilen nesnelere, 3. Taklit tarzı. "İster bir sanatçı yetisi, isterse alışkanlığa dayanan bir ustalıklı olsun, bazı sanatlar renkler ve figürler aracılığıyla taklit eder. Bazı sanatlar ise ses aracılığıyla taklit eder... Genel olarak taklit ya ritim, ya söz, ya da harmoni aracılığıyla gerçekleştirilir." (ARİSTO-TELES, s. 11)

"Yaratış mı, Taklid ya da Tecrid mi?" sorusunun İslâmî çerçevede bulacağı ilk cevap, sanat eserinin kul açısından yaratış olmadığıdır. "Sanatçının Allah'ın yarattıklarına benzer şeyler ortaya koyduğu vehmine kapılıp yaratma heyecanı duyması, İslâm'da iman açısından çok tehlikeli kabul edilir. Esasen İslâm sanatlarının estetiğinde başından beri (yaratma) diye bir problem yoktur; çünkü yaratmak sadece Allah'a mahsustur." (AYVAZOĞLU, s. 40) Bilgi ve sanatın iki ana kaynağı, Kâinat Kitabı ve Vahy'dir. Nakli esas tutan ve akli nakille birlikte değerlendiren İslâm medeniyeti, bir çeşit vahy olan Ta'lim-i Esmâ hâdisesi ile başlar ve Peygamber mucizeleri ile bilim ve sanatın hedeflerini gösterir. İslâm sanatları tecrid esası üzerine varlığını devam ettirmiştir. Hâricî âlem veya sanatçının iç dünyası, çeşitli algı ve duyularla itibârî bir düzlemde ifâde olunur.

"Yaratmak" kelimesi sözlüklerde ikinci anlamıyla insana yönelen bir anlayışla yer alır:"YARATMAK : 1. Yoktan var etmek. Halk etmek. 2. İbdâ' etmek, bir sûret-i bedî'ada bulup meydâna komak" (Ş. SAMÎ) Türk Dil Kurumu'nun hazırladığı sözlükte de Kâmûs-ı Türkî ile aynı paralellikte kelimeye yaklaşılır: " YARATMAK : 1. Olmayan bir şeyi var etmek 2. Zekâ ve düşünce gücünden yararlanarak o zamana kadar görülmeyen yeni bir şey ortaya koymak, yapmak" (TÜRKÇE SÖZLÜK)

Latîfî, Tezkire'sinde "İbdâ'-ı sühan" (1314, s.29), "şâ'ir-i mübdi" (s.30), "nâzım-ı muhteri" (s.30), "şâ'ir-i mücid" (s.32), terkiplerini İBDA, İCAD ve İHTİRA fiillerini karşılayacak tarzda kullanır. Latîfî'nin bu bakış açısını Kâmûs-ı Türkî'de bulmak mümkündür: " İBDA' : 1. İcâd, ihtira, halk 2. Misli nâ-mesbûk bir şî'r-i bedi söyleme." (Ş.SAMÎ) "Mübdî" yi A.Hamdi TANPINAR "biri şair, biri sanatkâr, yani biri duyucu ve biri işçi olarak iki şahsiyete" (TANPINAR, s. 14) ayırır.

1964 yılında Evrim Dergisi'ne yazdığı bir yazıda İsmet ÖZEL, "Şiiri simgeye değil, imgeye dayanmış kabul etmek, şiirin bir kopya değil bir yara-

tış olduğunu anlamakla kolayca varılabilecek bir noktadır. " (ÖZEL, s. 79) der. Fakat, Şiir Okuma Kılavuzu'nun 1994'teki genişletilmiş baskısında yukarıdaki ifadenin bulunduğu "İmge ve Dizin" isimli yazının yer almaması düşündürücüdür. Bundan hareketle, şairin aynı sözlere imza atmadığını söyleyebilir miyiz? Zihni ve kalbi melekelerin alışılmışın dışında yeni bir kompozisyonu ortaya koyması, esasen Allah açısından bir yaratış, insan açısından ise bir yapıştır. "Yapmak", "Etmek" kelimeleri insanî fiilleri karşılamak üzere kullanıla geldiği için izâfî kabul edilmiştir.

M.Kaya BİLGEGİL, beden verme (yaratma) vasfını insana isnad ederken, ibda etmeyi Allâh'a has görür. Yaratılış ve Kader, imânî bir konu olduğu halde yüzeysel mantık karşılaştırmasıyla kulun yaratıcısından daha iyi yaratabileceğini söyler :

"Beden verme. Bu hâdiseyi Türkçe'de yalnız yaratma tabiri ile ifade ediyoruz: Şiir ibda mıdır? İcad mıdır? Halk mıdır? Fatih Camii karşısında, popüler bir kahvede bir felsefe muallimi ile bir fakih arasında üç saat süren bir münâkaşaya şahit oldum. İlm-i Kelâm bizi şu neticelere götürüyor: İcad doğrudan doğruya yaratma demektir. Bu yaratma tarzlarının ikincisi yalnız Tanrıya mahsustur. Kur'an 'Allah, semâvatı ve Arzı ibda etti.' der. İnsanı da, çamurdan halk ettiğini söyler.

Şiire mevcut bir varlıktan, yani lisandan beden verildiğine göre, o, ibda değil; halk edilmiş oluyor. Halk etmesini bilen insan, bazan Tanrının halk ettiklerinden daha üstününü yaratmaya muktedir olabilir. İşte size beş yıl önce duyduğum bir cümle :(Allah'ın yarattığı Servantes'i kimse tanımaz; fakat Servantes'in yarattığı Donkişot'u herkes bilir.) Bunu şiire tatbik edemez miyiz?" (BİLGEGİL, s. 10)

Hilmi YAVUZ, şairin yaratıcı olduğu düşüncesinin velilik veya nebilikle bağlantılı olduğu görüşündedir . "E.R. Dodds, The Greeks and the Irrational adlı yapıtında bir yalvaç ya da bir bilici olarak şair imgesinin, İ.Ö. V. yüzyıldan daha da eskiye ait bir imge olduğunu belirtir. İon'da iyi şairlerin, şiirlerini yazarken, akıllarının başında olmadığını söyleyen Platon'un da, büyük bir olasılıkla, bu imgeden yola çıktığı düşünülebilir." (YAVUZ, s. 79) ardından kendi hükmünü belirtir. Bu hüküm, İsmet ÖZEL'in görüşüyle zıtlık içindedir :

"Ne yaptığını bilen bir şair, yaratıcı değil, yapıcıdır. Şiir önceden tasarlanabiliyorsa, bu, şiirin ex nihola yaratılan bir nesne değil, yapılan bir nesne olduğunu gösterir. Yapmak eylemi, bir tasarımı içerir çünkü. Varoluşçu bir dille söylemek gerekirse, bin nesne olarak şiirin tasarımı ya da özü, varlığın-

dan önce gelir. Dolayısıyla Edip Cansever haklıdır : Yapılan bir şeydir şiir." (YAVUZ, s. 79)

Taklidi kabul eden Sezai KARAKOÇ, tartışmaya yeni bir boyut kazandırır : Yaratışı taklid. "Sanat eseri, yaratışın taklididir, yaratılanın değil. Yapıt, yaratılanın taklidi oldukça değerden düşer. Yaratışın her an yeni kalışındaki, orijinal oluşundaki sırrı anladıkça da yoğunlaşır." (KARAKOÇ, s. 29) Her iş ve oluş Hâlık-ı Zülcelâl'in "Kün" (Ol) emriyle vücuda gelir. Böylece KARAKOÇ, eşyayı taklide dördüncü boyutu, yani zamanı ekler.

IV. SONUÇ

İnsanın kendine verilen sınırlı iktidar, Mutlak Sanatkâr olan Sâni-i Zülcelâl'in ve Hâlık-ı Küllü Şey'in varlığını anlamak içindir. Cüz'i irâdenin geniş imkânları, Batı sanatında ve ondan etkilenen Doğu sanatçılarında İlahlık iddiasına yol açabilmıştır. Batılı ressamların büyük boyutta kas ve dokularıyla birlikte insan vücutlarını çizmeleri bu vehmî iktidarın bir göstergesidir.

"İslâm sanatı, Allah'ın yaratmasını anlamak için çaba sarfetmek, O'nun yaratması karşısında hayrete düşmek, O'nun güzel isimlerinin tecelîyatını seyretmek ve O'nun kudretini her an yeniden müşâhede ederek O'na tekrar tekrar bağlılık sunmak, tekrar O'na dönmek ve bunu bir cezbe, bir kendini aşma, bir aşk halinde yapmak biçiminde özetlenebilir. İslâm sanatında engin bir uyum, kusursuz bir âhenk vardır. Batı sanatında ise sürekli bir mücadele görürüz. Adeta insan Allah'la yarışmaya kalkışır. Sanatçı, Olympus Dağı'ndaki ateşi çalan Prometheus rolündedir." (OKUMUŞ, s. 82-83)

Allah'ın, bir tohumun içinde Hâfız ismiyle dercettiği bir programı yine Fettâh ismiyle açıp bir ağaç haline getirmesi tedricî bir süreçtir. San'atçı, her an-ı seyyâledeki oluşları taklid ederek değişkenliği ve orijinalliyi yakalar. O, "bu çerçevede güzelliği yaratan değil, keşfeden adamdır. Çünkü sanat zaten var olan bir niteliği, güzelliği araştırmaktır." (AYVAZOĞLU, s. 192)

Tecrid esasına göre teşekkül eden İslâm sanatları, bir yönüyle realiteye bağlıdır. Müslüman sanatçı, yaratmanın değil, kevnî ve sırrî güzelliklerin fethedilmesinin peşindedir. İlâhî isimlere en yüksek bir ayna olan insanın ruhî perspektifinden eşya ve olaylara bakar ve algılarını sanat düzlemine aktarır.

KAYNAKLAR

KUR'AN-I KERİM

ARİSTOTELES, 1987 . **Poetika**. Remzi Kitabevi. İSTANBUL

AYVAZOĞLU, Beşir, 1993. **Aşk Estetiği. İslâm Sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme**, Ötüken Neşriyat. İSTANBUL

BİLGEGİL, M. Kaya, 1994. **Cehennem Meyvası**. Yeni Türk Matbaacılık. İSTANBUL

BİLMEN, Ömer Nasuhi, **Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Alisi ve Tefsiri**. Bilmen Basım ve Yayınevi. İSTANBUL

KARAKOÇ, Sezai, 1988. **Edebiyat Yazıları-I**. Diriliş Yayınevi. İSTANBUL

LATİFİ, 1314. **Tezkire-i Latîfi**. İkdâm Matbaası. İSTANBUL

OKUMUŞ, Fatih. 1996. **İslâm'ın Estetik Anlayışı**. KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. (Yüksek Lisans Tezi), KAHRAMANMARAŞ

ÖZEK, Ali, (v.d) 1993. **Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. ANKARA

ÖZEL , İsmet, 1980 . **Şiir Okuma Kılavuzu** . Yeryüzü Yay. İSTANBUL

ŞEMSEDDİN SAMİ, 1317 . **Kâmûs-ı Türkî**. İkdâm Matbaası. İSTANBUL

TANPINAR, A. Hamdi, 1992. **Edebiyat Üzerine Makaleler**. Dergah Yay. İSTANBUL

YAVUZ, A. Fikri, 1967 . **Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meâl-i Alisi**, Sönmez Neşriyat. İSTANBUL

YAVUZ, Hilmi, 1987 . **Yazın Üzerine**. Bağlam Yayınları. İSTANBUL

YAZIR, Muhammed Hamdi, 1982 . **Hak Dini Kur'ân Dili**, Eser Neşriyat ve Dağıtım , İSTANBUL

1988. **Türkçe Sözlük**. Türk Dil Kurumu Yayınları, ANKARA.

İMAM ŞAFİ' DE NESH ANLAYIŞI

Doç. Dr. Ali BAKKAL

Sosyal bilimlerde meydana gelen ihtilafların önemli bir kısmı, kendi sahalarında kitap yazan müelliflerin kullandıkları kelimelere değişik manalar yüklenmelerinden ileri gelmektedir. Genellikle bütün dillerde aynı manâ için birden fazla kelime kullanıldığı gibi, aynı kelime de farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Özellikle bilimlerin doğuş ve gelişme dönemlerinde kelimeler lûgat manâlarıyla kullanılırlar. Bir kelimenin birden fazla manâsı olması veya bunun tersine olarak bir manâ için birden fazla kelimenin kullanılması, bilginlerin sözlerini tam olarak anlamada bazı ihtilaflara sebebiyet vermektedir. Zaman zaman bilim adamları bu ihtilafları ortadan kaldırmak için birtakım ıstılahlar teklif etmişlerdir. Bu ıstılahlar esas alınmak suretiyle dil yönünden bilimler sağlam esaslar üzerinde oturtulur. Buna göre her ilim için geçerli olacak iki temel esas vardır. Kanun ve ıstılah.

Kanunlar mücerred esaslardır. Bunları anlamak için ıstılahlara lüzum vardır. ıstılahlar ise bilim adamları tarafından aynı manâyı ifade etmek üzere kullanılan kelimelerdir.

Kur'an'ı- Kerim, Allah'ın kitabıdır ve anlaşılmaya en layık olan kitab da O'dur. Bu yüzden Cenab-ı Allah O'nu apaçık anlaşılın diye "kavminin dili"⁽¹⁾ üzerine "Arapça bir Kur'an olarak"⁽²⁾ indirilmiştir. İndiği dönemde herkes O'nu anlar ve manâsını kavradı. Ancak Kur'an'da bazı kelimeler vardır ki, Araplar bunların kelime manâsını anlar, fakat bununla başka ma-

(1) İbrahim 14/ 4

(2) Yusuf 12/ 2

nâların kasedildiğini de fark ederlerdi. İşte bu kelimeler özel manâlarda kullanılan kelimelerdi. Bu kelimelerle kasedilen manâ her zaman kendi aralarında kullandıkları manâ değil, temelde bu manâ ile ilişkisi olmakla beraber başka bir manâ idi. Bu manâ örfî manâ değil şer'î manâ idi. Böylece ilk olarak Kur'an'da çeşitle ilimlerde kullanılan ıstıhlara benzer şekilde değişik manâlara gelen bazı kelimeler yer almıştı. Salat, savm, zekât, hacc gibi kelimeler bu tür kelimelerdendi. Hz. Peygamber (sav) bu kelimelerle hangi manâların kasedildiğini beyan etmiştir. Şer'î manâda kullanılmayan bütün kelimeler Kur'an'da örfî manâda istimal edilmiştir. Ancak bu durum her kelime ve her cümle için aynı şekilde anlaşılması için yeterli olmamıştır. Zira her dilde olduğu gibi Arapça'da da bir kelimenin farklı manâlarda kullanılması,⁽³⁾ yine bunun tersine olarak aynı manâ için farklı kelimelerin kullanılması⁽⁴⁾ bazı ayetlerin farklı şekilde anlaşılmasına yol açmıştır. Sonra bu farklı anlayışı bir ölçüde ortadan kaldırmak maksadıyla sarf, nahiv, belâgat ve usûl kâideleri vazedilmiş ve bu şekilde bir ölçüde farklı anlayışların mümkün olduğu ölçüde azaltılmasına çalışılmıştır.

Ayrıca Kur'an-ı Kerim, 23 sene zarfında peyderpey nâzil olmuştur. Bu nüzûl keyfiyeti içerisinde insanların yapmakla mükellef olduğu fiillerle ilgili bazı hükümler tadrîcen tamamlanmıştır. Yani bazı hükümler, insanları alıştıra alıştıra farklı zamanlarda nâzil olan ayetlerle gelmiş bulunmaktadır. Bu ayetlerin hepsinin aynı mushafta bulunması, ne zaman hangi ayetle amel edileceği konusunda şüpheler ve ihtilaflar meydana getirmiştir. Bu itilafların giderilmesi için bazı metodlar geliştirmek gerekmiştir. İşte bu metodların kullanıldığı bilgi sahasına olduğu gibi bu sahada da farklı anlayışların önüne geçmek için, bu sahada kullanılan kelimelerin manâsı üzerinde ittifak etmek gerekmektedir. Bunlar ıstıhlardır ve bunlar olmadan ilim yapılmaz.

İmam Şâfiî, "nesh" konusu üzerinde ciddiyetle duran ve ilk olarak ıstıhlaları vaz'etmeye çalışan bir bilginidir. Bu yüzden nesh konusunda O'nun farklı bir yeri vardır. Biz de O'nun bu konudaki görüşlerini bir makale boyutu içinde aktarmayı bir vazife addetmiş bulunuyoruz.

"NESH" KELİMESİNİN LÜGAT MANÂSI

"Nesh" lügatta başlıca iki manâda kullanılmaktadır :

a- İzale etmek, gidermek, ibtâl etmek, yok etmek. Araplar,

(3) Mesela, "el-Hüdâ" kelimesi ve ondan türeyen kelimelerin Kur'an-ı Kerim'de 17 manâsı olduğu görülmüştür.

(4) Mesela, "cehennem", "hâr", "sakar", "hulame", "cahîm" gibi çeşitli lafızlar aynı manâda kullanılmıştır.

" **بِالضَّامِ رَسْمًا تَضَيَّنَ** " derken, "Güneş gölgeyi yok etti, onu giderdi" demek isterlerdi.

b- Nakletmek, yazılanın aynısının bir başka yere yazmak. Araplar " **بِالتَّاءِ تَضَيَّنَ** " derken, "kitabı başka bir yere yazdım; onu istinsah ettim" demek isterlerdi.⁽⁵⁾ "Nesh" in "yazmak" manâsı lûgatçılar tarafından genellikle "nakletmek" manâsı içinde düşünölmektedir. Bu bakımdan lûgatçılar "nesh" in, nakil, ibtâl ve izâle manâları etrafında dönüp dolaştığını ifade etmektedirler.⁽⁶⁾ Zemahşerî, "nesh" in nakil ve yazmak manâsında hakikat, ibtâl ve izâle manâsında ise mecazen kullanıldığını ifade etmektedir.⁽⁷⁾

KUR'ANDA NESH'İN MÂNASI

Kur'an'da "n. s. h." kökünden gelen dört âyet vardır:

a- " **لَهَيْتَهُمْ آيَاتِنَا لِيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ** " "Biz bir âyeti (şeriatı) nesheder (ibtâl ve izâle eder) veya unutturursak, mutlaka ondan daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir." ⁽⁸⁾ bu ayetten nesh, ibtâl ve izâle manâsıdır.

b- " **وَمَا يَكْفُرُ بِهِ إِلَّا طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ** " O'nun bir nüshasında (şu yazılı idi : Sapıklıktan sıyrılıp) rahmete kavuşmak o kimselere mahsustur ki... ⁽⁹⁾ Bu âyette nesh, nakil ve yazmak manâsıdır.

c- " **وَمَا يَكْفُرُ بِهِ إِلَّا طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ** " "Nihayet Allah, şeytanın ilkâ edeceği (o litreyi) nesheder (giderir ve ibtal eder. ⁽¹⁰⁾ Bu âyetle nesh, ibtâl ve izâle manâsıdır.

d- " **وَمَا يَكْفُرُ بِهِ إِلَّا طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ** " "Şüphe yok ki, neler yapıyor idiyse, biz (hepsini meleklere) yazdırıyorduk..." ⁽¹¹⁾ Burada nesh, yazmak manâsıdır.

(5) Bkz. İbn Manzûr, Ebu'l- Fadî Cemâlüddin Muhammed b. Mükrem el- İrfikî el- Mısırî, Lisânu'l- Arab Beyrut, tsz, III, 61; Cevherî, Ebu' Nasr İsmâil b. Hammâd, es- Sihâh, Mısır, thz, I, 433; İbnü'l- Cevzî, Ebu'l- Ferec, Nevâsilhu'l-Kur'ân, Medine, 1984, 90; er-Râgib, Ebu'l-Kâsım el- Hüseyin b. Muhammed, el- Müfredât il. Garibi'l-Kur'an, y. y., thz, 490

(6) Mustafa Zeyd, en- Nesh fi'l- Kur'ânî'l-Kerim, III. Baskı, Mısır, 1987, I, 55

(7) ez- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l- Kâsım Mahmud b. Ömer, Esâsü'l- Belâgat, Beyrut, 1965, 629

(8) Bakara 2/106

(9) A'raf 7/ 154

(10) Hacc 22/ 52

(11) Câsiye 45/ 29

Buna göre nesh kelimesi Kur'an'da her iki mânâsıyla isti'mal edilmiş bulunmaktadır. Usûlcülerin ıstılah olarak tercih ettikleri mânâ, ibtâl ve izâle mânâsıdır. İmam Şâfiî de, neshi bu mânâda ele almıştır.

Birinci ayette geçen "ayet" kelimesiyle genellikle "Kur'an âyeti" anlaşıldığı için, nesh de birinci derecede "bir ayetin hükmünün daha sonra gelen başka bir âyetin hükmüyle kaldırılması" şeklinde anlaşılmıştır. İmam Şâfiî'nin anlayışı da bu şekildedir.

NESH'İN İSTILAH MANÂSİ :

İsmail Cerrahoğlu neshin ıstılah mânâsını şu şekilde nakleder : "Bir nassın hükmünü daha sonra gelen bir nass ile kaldırmaktadır, başka deyimlerle, şer'î bir hükmün başka bir şer'î delil ile kaldırılması veya mukaddem tarihli bir nassın hükmünü maahhar tarihli bir nass ile değiştirmek veyahutta, mukaddes bir metin ilgası mânâsında kullanılır."⁽¹²⁾

TARİH İÇİNDE NESH

Hz. Peygamber (sav) döneminde İslam, Arap toplumuna her hususta yeni düzenlemeler getiren bir din ve bir sistem olarak sunuluyordu. Halbuki Araplar kabile asabiyetine sahip bir topluluktu. Bazı iyi alışkanlıklarının yanında kötü tarafları da bulunuyordu. Gelenek, görenek âdetlerinde fevkalâde mutaassıb idiler. Böyle bir kavme yeni bir şekil vermek ve bu kavmi kısaca bir zamanda yeri bir hukuk nizamı altına sokmak, hele hele nefislerine zor gelecek ibadetlerle yükümlü kılmak çok zor bir işti. Fakat bu iş birden fazla birey olmasa bile zaman içinde gerçekleşebilirdi. Zaman zaman bir şehrin binaları eskir ve kullanılmaz hale gelir. Bu durumda yapılacak iki şey vardır. Birincisi, temel ve duvarları sağlam olan binaları tamir, ikincisi ise temeli ve duvarları çürümüş olan binaları yıkıp yerine temelden yeni binaları inşa etmek. İnsanlar arasındaki hukuk kaideleri de bir şehre benzer. Bazıları temelde sağlamdır ; tedricen ona yeni bir şekil vermek mümkün olabilir. Bazıları ise kökten yanlıştır; bunları yıkmak ve yerlerine yenilerini koymak gerekir.

İslam'ın teşri döneminde bunların her ikisi de tatbik edilmiştir. Bazen olmuş kaideler kökten yıkılmış, sonra yenilen yeni şekliyle inşâ edilmiştir. Kabir ziyareti, bayramlar, Kâbe ile ilgili bazı görevler gibi. Bazı konularda ise yeni düzenlemelere gidilmiş, bazılarında gidilmemiştir. Bazen da eski ama sağlam bir binanın her gün bir tarafını tamir eder gibi, azar azar ve yavaş yavaş alıştıran müesseseler yenileştirilmiş ve eski kaideler toplumun yararını sağlayacak hale getirilmiştir. İçkinin ve faizin yasaklanması, ibadetlerin nihaî şekliyle farz kılınması, miras ve aile hukukunun temel esaslarının

(12) Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usulü, 2. Baskı, Ankara, 1976, 122

oturtulması hep bu şekilde olmuştur. Şu halde tadrice şu iki prensip hakim olmuştur:

Çürük olanı yık, yerine sağlamını yeniden yap.

Temeli sağlam olanı tamir et, güzelleştir.

Kur'an ve sünnette tadrice oluşan hükümlerde her iki metoda da açıkça rastlıyoruz.

Kur'an' da bazı âyetler mücmel (manâsı kapalı) olarak nazil olmuş ve bu âyetler sonradan ya başka bir âyetle, yada Hz. Peygamber'in sünnetiyle açıklanmıştır. Burada da naslar arasında bir öncelik- sonralık münasebeti vardır.

Kur'an'da neshin varlığı için delil olarak gösterilen bütün âyetler siyak-sibak alâkasına göre okunduğu zaman, bu neshin, Kur'an âyetleri arasında meydana gelen bir nesh değil, şeriatlar arasında meydana gelen bir nesh olduğu anlaşılmaktadır. Sahabe'nin böyle bir nesh anlayışına sahip olduğunu uzak saymak da mümkün değildir.

Şah Veliyyullah ed- Dihlevî'ye göre Sahabiler ve Tabiiler "nesh'i, bir şeyi bir şeyle izâle edip gidermek manâsından ibaret olan lügavî manâda kullanıyorlardı; usûlcülerin istilâhî manâda kullandıkları anlamda değil. Binaenaleyh, onlara göre neshin manâsı, bir âyetten vasıfların bazısını diğer bir âyetle izâle etmektedir. Bu, ya amel müddetinin sona ermesiyle, sözü zihne çabuk gelen manâdan çabuk gelmeyen manâya döndürmekle, yahud kayıtlardan bir kaydın tesadüfi oluşunu beyan ile, yahud âmmı hususileştirmekle, yahud özel hükümlerle kendisine kıyas yapılacak hüküm arasındaki farkı açıklamakla, yahud cahiliye adetini veya geçmiş şeriatı izâle etmek suretiyle olur. Bu yüzden Sahabî ve Tabiilere göre neshin konusu gayet genişti.⁽¹³⁾

Sahabe neshi nasıl anlarsa anlansın neshin bilinmesi konusunda titizdi. Nitekim değişik kaynaklarda yer aldığına göre Hz. Ali nâsih ve mensûhu bilmeyen bir kadıya (veya kıssacıya) "sen kendini de helak ettin, başkalarını da"⁽¹⁴⁾ demek suretiyle konunun önemine dikkat çekmiştir.

(13) ed- Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahim el- Fevzu'l- Kebir fi Usûl't- Tefsir, Ter : Mehmed Sofuoğlu, İstanbul, 1980, s. 34
(14) el- Hâzîmî, el- Hâzîz Ebu Bekr Muhammed b. Musa el- Hemedânî, el- İ'tibar fi'n- Nasih ve'l Mensûhi mine'l- Âsâr, Beyrut. t. y. s. 3-4; es Suyûtî, Celâluddîn, el- İtkân fi Ulum'l- Kur'an, Mısır, 1951, c. II, s.20; ez- Zerkeşî, Bedruddîn, el- Bûrân fi Ulûm'l- Kur'an, Mısır, 1957, c. II, s. 29; en- Nehhâs Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. İsmail, en- Nâsihu ve'l- Mensûhu fi'l Kur'ân'l- Kerîm, Beyrut 1989, s.7; İbnü'l- Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l- Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, Nevâsihu'l- Kur'an, Thk: muhammed Eğref Ali el- Melbârî, Medine 1984, s. 106 (M. Sait ŞİMŞEK, Hz. Ali'nin azarladığı kişinin "kâdi" değil, "kıssacı" olduğu kanaatimdir. Müstensihlerin bir hatası neticesinde bazı eserlere "kâdi" şeklinde geçmiştir. Zira Arapça'da her iki kelimenin yazılışı aynı olduğundan bazı müstensihler",....." kelimesini yanlışlıkla",....." şeklinde "sad" harfini noktalı yazmışlardır. Ayrıca şu iki husus bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. a- Hz. Ali öneminde kıssacıların yaygınlaştığı, bunların mesicilerde kısa anlatılan ve Hz. Ali'nin de bunları kısa anlatmaktan menettiği bilinmektedir. b. el- Hâzîmî'nin yer verdiği bazı rivayetlere göre bu adam kıssacılık yapıyordu.

Şâtibî, Muvafakât'ında "Mütekaddimûn" dediği ilk hicrî üç asır içinde yaşayan alimlere göre neshî şöyle anlatır:

Mukaddimûn'un sözlerinden anlaşıldığına göre, onlarca nesh, mutlak olarak usûlcülerin sözlerinden daha umumi bir manâdır: Onlar, "mutlak"ın "takyîd"ine, muttasıl veya munfasıl bir delille "âmm" olan bir sözün "tahsîs"ine, "mübhem" olan bir şeyi "beyan etme"ye "nesh" namını vermişlerdir. Sonra gelen bir delile, önceki şer'î hükmü kaldırmaya da "nesh" demişlerdir. Çünkü bunların hepsi "birinci hükmün murad edilmediği" konusunda birleşmektedirler. İnsanlara teklif edilen ve yapılması istenen hüküm, sonra gelen hükümdür. Birinciyle amel olunmaz; amel edilmesi gereken, ikincisidir. Bu manâ mutlakın takyîdinde vardır. Çünkü mutlak olan söz, kayıd altına alınınca, mutlakın zahiriyle amel bırakılmış oluyor; amel olunmuyor, mukayyed ile amel olunuyor. Mutlak, takyîd edilince itlâkı üzere bir şey ifade etmiyor, adetâ mensûh hükmünde oluyor. Hâss ile âmm da böyledir. O takdirde hepsi bir manâ altında toplanmış olduklarından, bu itibarla bunlara nesh denilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması için bazı misaller vermemiz gerekmektedir.

Abdullah b. Abbas: "Kim bu dünyayı isterse, dilediğimize istediğini acele veririz" ⁽¹⁵⁾âyeti, "Kim ahireti diler ve bir mü'min olarak ona yaraşır bir çaba ile çalışırsa, işte bunların çalışmaları makbuldur." ⁽¹⁶⁾âyetini neshetmiştir, demiştir. Eğer incelenirse, bunun nesh değil, mutlaka tahyîd olduğu görülür. Çünkü "Dünya varlığını isteyene veririz" ayeti mutlaktır. Birinci ayette ise bu verme, maişetle, ilâhî irade mukayyedir. Haberlerde zaten neshî cereyan etmez.

"Alması haram olan kadınlardan başkaları size helal kılındı" ⁽¹⁷⁾âyeti, kişinin bir kadını halasıyla, teyzesiyle birlikte olmasını haram kılan hadisle neshedilmiştir, demiştir. Bu da "âmm" olan bir hükmü "tahsîs" kabilindedir.

Katâde, "Boşanan kadınlar üç hayız iddet beklerler." ⁽¹⁸⁾"boşanan kadınlar" sözünden, önce "Onların bekleyeceği bir iddet yoktur." ⁽¹⁹⁾âyetiyle gerdeğe girmemiş kadınlar, sonra da, "Hayızdan kesilenlerin iddeti üç aydır hamile olanların (iddeti) ise doğurmalarıdır" ⁽²⁰⁾âyetiyle hayızdan kesilmiş olan kadınlar ve hamile olanlar çıkarılmış ve bu âyetlerle neshedilmiştir" diyor. Halbuki bunlar mutlakı yakyîd, âmmı tahsîs kabilindedir. ⁽²¹⁾

(15) İsrâ 17/ 18

(16) İsrâ17/ 19

(17) Nisâ 4/24

(18) Bakara 2/ 228

(19) Ahzab 33/ 49

(20) Telâk 65/ 4

(21) eş- Şâtibî, Ebû, İshak İbrahim b. Musa, el- Muvafakat fi Usûl'l- Ahkâm, Kahire, thz, III, 73

Selef alimlerinden Dehhâk'a göre nesh unutturma; İbn Ebi Hâtim'e göre ise Hz. Muhammed'e indirilmeyip terk edilen manâsıdır. (22)

Dahhâk'a isnad edilen diğer bir rivayete göre Kur'an'daki "muhkem" âyetler "nasih", "müteşabih "âyetler" ise "mensûh"tur. (23) Bazı rivayetlere göre bu görüş, Sahabe'den bazılarına aittir. (24)

Bazı alimlere göre "nesh", Kur'an'ın Levh- i Mahfuz'dan indirilme olayının adıdır. (25)

İmam Eş'ari (v. 324/ 936) nesh konusunda alimlerin görüşlerinin şu dört kısma ayrıldığını beyan eder:

1- Mensûh, tilaveti kaldırılmıştır.

2- İndirilmiş, okunmuş ve Hz. Peygamber (sav) tarafından açıklanıp uygulanmış hususlarda nesh yoktur. Nesh, Allah'ın geçmiş kavimleri imtihan ettiği büyük mihnetlerle bu ümmeti imtihan etmemesi; onlardan bu mihnetlerin kaldırılması anlamındadır.

3- Nesh, Kur'an- ı Kerimin Ümmü'l- Kitab olan Levh- i Mahfûz'dan indirilmesidir.

4- Kur'an'ın kendi bünyesinde nesh : Yani Kur'an- ı Kerim'in kimi âyetlerinin kimi âyetlerini nesh etmesidir. (26) Bütün bu rivâyetler ve değerlendirmelere göre Sahabe ve Tabiûn, tedric, takyid, tahsis, istisna ve bir hükmün sonradan gelen bir hüküm tarafından tamamen kaldırılmasına "nesh" diyordu ve bu kelimeyi lûgat manâsında kullanıyordu. Yani hüküm bakımından ibtâl ve izâle manâsına gelen her durumu, Sahabe ve Tabiûn, nesh olarak niteliyordu.

İMAM ŞAFİ'YE GÖRE HADİSLER ARASINDA GÖRÜLEN İHTİLAFLAR

Fıkıh Usûlû alanında bize kadar ulaşma şansına sahip olan ilk eser, İmam eş- Şafî (v. 204/ 820)'nin er- Risale adlı eseridir. Gerçi Hanefiler İmam Ebu Yusuf (v.182/ 798)'un ve Ca'feriler İmam Muhammed Bakır (v. 114/ 731) ve İmam Ca'fer es- Sadık (v. 148/ 765)'in fıkıh usûlû konusunda ilk eser yazan alimler olduklarını ileri sürerlerse de, onların eserleri bize kadar ulaşmamıştır.

İmam Şafî, er- Risale adlı eserinin üçte ikisini âyet ve hadislerde görü-

(22) İbn Kesir, Ebu'l- Fidâ İsmail b. Kesir el- Kuraşî, Tefsîru'l- Kur'an'ı- Azîm, Beyrut, 1969, I, 149

(23) İbnü'l- Cevzî, Nevâsihu'l- Kur'an, 88

(24) İbnü'l- Cevzî, Age, 89

(25) ez- Zerkeşî, Bedruddîn, el- Bûharî fî Ulûmi'l- Kur'an, Mısır 1957, II, 30

(26) el- Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail, Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l- Musallîn, Tsh : Helmuht Router, 3. Baskı, Almanya, 1980, s. 607- 608

len kapalı ve ihtilafı konulara hasretmiştir. Buna göre İmam Şafii'nin usûlde en büyük problemi "nasslar arasında görülen ihtilaflar"dı. O, bu ihtilafların çözümünü gaye edinmiş ve konuda birçok önemli kaideler geliştirmiştir. Bu kaidelerden önemli bir kısmı da neshle ilgilidir. Yine İmam Şafii, ihtilaf veya teâruz halinde gözüken hadisleri ilk kez ele alıp değerlendiren ve ilgili hadisleri teker teker ele alıp bu sahada da müstakil bir eser yazan müellifimizdir. İmam Şafii, er- Risâle'sinde mütenâkız hadislerin telif edilebilmesini mümkün kılacak usûlün ana hatlarını tesbit ederken, Kitabu İhtilâfi'l-Hadis isimli eserinde ise "telif ve tevil için herhangi bir kaide vazetmeden, hadise ve hadisçilere yapılan saldırıları sıraladıktan ve bu saldırı sahiplerinin tenkide müsait yönlerini belirttikten sonra "müntenakız dedikleri iki hadîs" v. b. başlıklarla ayrı ayrı hadisleri ele almakta, yorumlarını yapmakta ve böylece hadis ve hadisçileri savunmaktadır."⁽²⁷⁾

İmam Şafii er- Risale'de "İelü'l- Hadis= Hadislerdeki İletler" bölümünün başında hadisler arasındaki münasebeti şöyle ifade etmektedir.

1- Bir kısım hadislerin benzeri Kur'an'da nass olarak vardır.

2- Bir kısım hadislerin benzeri, Kur'an'da mücmel olarak yer almıştır. Bu konularda Hz. Peygamber'in koyduğu her sünnet, benzeri bir nass olma yönünden ve mücmeli Allah adına açıklama bakımından Kur'an'a muvafıktır. Hz. Peygamber tarafından bu açıklama ise, mücmelin daha fazla tefsir edilmesi demektir.

3- bir kısım hadislerin ifade ettiği hüküm Kur'an'da hiç yoktur. Hakında Kur'an nassı bulunmayan korularda Hz. Peygamber'in koyduğu bu sünnet, Allah'ın her bakımından kendisine itaati farz kılmış olması nedeniyle uyulması gereken bir sünnettir.

4- Bir kısım hadisler arasında çelişki vardır. Bunlarda nâsîh ve mensuh söz konusudur.

5- Bazı hadisler çelişkili olduğu halde hangisinin mensuh olduğuna dair bir delâlet yoktur. Aslında bunlar arasında çelişki de yoktur. Çünkü Hz. Peygamber'in her işi uyum halindedir ve doğrudur. Bu hususta çelişki olmaz.

6- Hz. Peygamber, bazen âmm bir ifade kullanır, fakat bununla, hâssı kaseder. (buna göre aynı konuda hâss ifade eden başka hadisler varsa, âmm ifade eden hadisle aralarında çelişki yok, demektir. Zira âmm ifadeyle de kasedilen mânâ hâssıdır.

7- Hz. Peygamber, bazı hadislerinde nehiy sıygasını kullanır. Nehiy sıy-

(27) Çakan, İsmail, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, İstanbul, 1982, 42

galarından bazıları tahrim için kullanılır, bazıları ise ibâha için kullanılır. (Nehiy sıygalarının hangi manâda kullanıldığı bilinmediği zaman, hadisler arasında zahiri bir çelişkinin var olduğu görülebilir. Ama gerçekte çelişki yoktur)

8- Hz. peygamber, bazı hadislerinde emir sıygasını kullanır. Emir sıygalarından bazıları vücub için kullanılır. Bazıları ise ibaha için kullanılır. (Emir sıygalarının hangi manâda kullanıldığı bilinmediği zaman, hadisler arasında zahiri bir çelişkinin var olduğu görülebilir. Ama gerçekte çelişki yoktur.)

9- Bazı hadisler bir sorunun cevabı olarak varid olmuştur. Hadisin ravi-si soruyu bilmediği için cevabın dayandığı sebep bilinmediğinden hadisin mahiyeti tam olarak anlaşılamaz.

10- Hz. Peygamber herhangi bir konunun farklı durumları için ayrı ayrı sünnet vazeder. Bu sünnetleri ayrı ayrı rivayet eden raviler, bu iki hadis arasında çelişkinin mevcut olduğunu zanneder. Halbuki her iki hadis de doğrudur ve bir konunun farklı durumlarını ifade ederler.

11- Hz. Peygamber bir şeyi önce âmm bir ifade ile helal veya haram kılar. Sonra aynı konuda başka bir durumla alakalı olarak âmm ifadeli nassa zıt bir sünnet vazeder. Bunu işitenlerden bazıları, bu konudaki hadisler arasında çelişkinin var olduğunu zannederler. Halbuki aralarında çelişki yoktur. (Çünkü âmm olan ifade sonraki hadisle tahsis edilmiştir.)

12- Hadisin ravisine ait sebeplerden dolayı, hadisler çelişkili olarak görülebilir⁽²⁸⁾ maddelerde ifade ettiğimiz kaideler içerisinde verir ve sonra da bu çelişkileri giderme yollarını vazeder. Bu çelişkili hallerden biri de hadislerden bazılarının mensûh olmasıdır.

İMAM ŞAFİİ'YE GÖRE NESH

1- İSLAM ŞERİATINDA NESH VARDIR:

Şâfiî'ye göre gerek Kur'an'da ve gerekse sünnette nesh vardır. Bunun delilleri de şunlardır:

a- Cenab-ı Allah şöyle buyuruyor : "Biz bir âyeti nesheder veya unutturursak, ondan daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye gücü yetendir."⁽²⁹⁾ Bu âyet, neshin en açık delilidir.

(28) eş- Şâfiî, Muhammed b. İdris, er- Risâle, Tah: Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, thz, 211- 214
(29) Bakara 2/106

b- Şu âyet de neshin delili olarak kullanılmıştır : "Allah, dilediğini yok eder, dilediğini sabit kılar. Ana Kitab, O'nun katındadır."⁽³⁰⁾

c- Kur'an ve sünnette fiilen nesh vardır. Bunların bazı örnekleri aşağıda gelecektir.

2- ŞAFİİ "NESH" KELİMESİNE İSTİLAHÎ BİR ANLAM KAZANDIRMIŞTIR:

Şâfiî'ye gelinceye kadar bilginler, âmmın tahsîsini, mutlakın takyîdini, hatta istisnayı nesh olarak kabul ediyorlardı. Yukardaki ihtilaf sebeplerinden de anlaşılacağı gibi Şâfiî ilk defa neshi, takyîd, tahsîs ve istisnadan ayırmış, herbirinin sınırlarını çizerek manâlarını tayin etmiştir.⁽³¹⁾ Buna göre "nesh"e istilahî bir anlam kazandıran ilk müellif İmam Şâfiî'dir. O'na göre "Hz. Peygamber'in sünneti hiçbir zaman Allah'ın Kitab'ına muhalif olamaz; fakat O'nun âmmını ve hâssını beyan eder."⁽³²⁾

3- NESH BİR RAHMETTİR:

Şâfiî'ye göre Nesh, Allah'ın insanlara bir rahmetidir. Allah her şeyi açıklamak, hidayet ve rahmet olmak üzere Kitab'ı indirilmiştir, O'nda bir kısım fazları kesin olarak sabitleştirmiş ve bir kısmını da neshetmiştir. Bunu da onların yüklerini hafifletmek, onlara kolaylık sağlamak ve verdiği nimetleri artırmak için yapmıştır. Değiştirmedeği, sabitleştirdiği fazlarına uyanları cennetiyle ve azabından kurtulmakla ödüllendirmiştir. Böylece sabitleştirdiği ve neshettiği şeylerin hepsinde Allah'ın rahmeti insanları kapsamıştır. Nimetleri için övgü O'nadır.⁽³³⁾

4- KİTAB ANCAK KİTAB'LA NESHOLUNUR; SÜNNET KİTAB'I NESHEDEMEZ :

Şâfiî'ye göre Kitab ancak Kitab'la nesholunur, sünnet Kitab'ı neshedemez. İmam Şâfiî, sünnetin Kitab'ı neshedemeyeceğine dair delilleri şöyle serdedir:

a- Sünnet Kitab'ı neshedemez. Kitab'tan bir nass bulunan konularda sünnet, Kitab'a tabidir ve Allah'ın mücmel olarak indirdiği şeylerin manâlarını beyan eder.⁽³⁴⁾

b- Allah, Peygamber'ine, kendisine vahyolunana uymayı farz kıldığını,

(30) Râ'd 13/39

(31) M. Zeyd, en-Nesh, I, 100; Ebu Zehra, İmam Şâfiî, Ter : Osman Keskiöğlu, Ankara, 1987, 241

(32) Şâfiî, Risâle, 228

(33) Şâfiî, Risâle, 106

(34) Şâfiî, Risâle, 106

Onun kendiliğinden bunu değiştiremeyeceğini bildirmiştir. Şu ayet bunun en açık delilidir.⁽³⁵⁾

"Âyetleri onlara açık açık okununca, bizimle karşılaşmayı ummayanlar, "Bundan başka bir Kur'an getir veya O'nu değiştir" dediler. De ki: O'nu kendiliğimden değiştiremem. Ben, ancak bana vahyolunana uyarım. Ben, Rabbime karşı gelirim büyük bir günün azabına uğramaktan korkarım."⁽³⁶⁾

c- Allah'ın farz kıldığı şeyi ilk olarak Allah'ın Kitab'ı bildirdiği gibi, O'nun Kitab'ını ancak O'nun Kitab'ı nesheder. Farzlarından dilediğini kaldıran da sabitleştiren de O'dur. Bu yetki - Hz. Peygamber dahil- O'nun kullarından hiçbirisi için söz konusu olmaz. Yukarıdaki âyette geçen "Ben O'nu kendilimden değiştiremem" kısmı, bu hususu beyan etmektedir. "Allah dilediğini yok eder dilediğini sabit kılar. Ana Kitab O'nun katındadır."⁽³⁷⁾ Bu âyetin "Allah, dilediği farzı kaldırır, dilediği farzı da sabit kılar" manâsına geldiği de söylenmiştir ki bu, aşağı yukarı doğrudur.⁽³⁸⁾

d- Allah, Kur'an'ın neshedilmesinin ve inzalinin geciktirilmesinin, ancak Kur'an'la mümkün olacağını bildirmiştir. "Biz bir âyeti nesheder veya unutturursak, ondan daha iyisini veya benzediğini getiririz. Bilmez misin ki Allah'ın gücü her şeye yeter."⁽³⁹⁾

e- Kur'an'da hükmü bildirilmemiş olan konularda Allah'ın Hz. peygamber'e kendiliğinden hüküm koyma yetkisini vermiş olmasında, Kitab'ın ancak Kitab'la neshedileceğine dair bir işaret vardır. Bazı bilginler "Allah, dilediğini yok eder."⁽⁴⁰⁾ âyetine dayanarak bu manâyı çıkarmışlardır.⁽⁴¹⁾

f- Nesh, ancak benzeri bir şeyle mümkün olur. Kitab, Kitab'ın benzeridir. Bu yüzden Kitab Kitab'ı neshedebilir. Sünnet Kitab'a zıd hüküm koyamaz. Bu konuda sünnet Kitab'a benzemez. Bu bakımdan sünnet Kitab'ı neshedemez.

Kitab'ın Kitab'la Neshine Dair Bazı Örnekler :

a- Önceleri farz kılınan teheccüd namazı, bu farziyeti ifade eden âyetlerden sonra gelen âyetlerle neshedilmiştir. İmam Şâfiî bu konuyu şöyle anlatmaktadır :

" Kendilerinden yararlandığım ilim adamlarından bazısının rivayetlerine göre Allah, beş vakit namazı farz kılmadan önce namaz konusunda şöyle

(35) Şâfiî, Risâle, 107

(36) Yunus 10/ 15

(37) Ra'd 13/39

(38) Şâfiî, Risâle, 107

(39) Bakara 2/ 106

(40) Ra'd 13/39

(41) Şâfiî, Risâle, 107

buyurmuştur : "Ey örtüsüne bürünen (Muhammed) ! Birazı hariç, geceleyin kalk (namazı kıl). Gecenin yarısı miktarınca (yap bunu) ; yahut gecenin yarısından biraz eksilt; ya da ondan biraz arttır. Kur'an'ı da açık açık oku."⁽⁴²⁾ Sonra bunu aynı surede yer alan bir âyetle neshetmiş ve şöyle buyurmuştur. "Şüphesiz Rabbin senin ve beraberinde bulunan bir topluluğun, gecenin üçte ikisinden biraz eksek, yarısı ve üçten biri kadar ayakta durduğunuzu (namaz kıldığımızı) biliyor. Gece ve gündüzü Allah takdir eder. O, sizin bunu sayamayacağınızı bildiği için tövbenizi kabul etmiştir etmiştir. Artık Kur'an'dan gücünüzün yettiğini okuyun. O, sizden bazılarının hasta olacaklarını, diğerlerinin de yeryüzünde dolaşıp Allah'ın lütfundan rızık isteyeceklerini ve bir kısmının da Allah yolunda savaşacaklarını bilmektedir. Buna göre, Kur'an'dan gücünüzün yettiğini okuyun. Namaz kılın ve zekâtı verin."⁽⁴³⁾

Allah'ın Kitab'ında geceleyin, gecenin yarısı azı ve fazlası kadar bir süre kalkılıp namaz kılınması emrinin, "Kur'an'dan gücünüzün yettiğini okuyun" âyetiyle neshedildiği açıkça bellidir.

açıkça bellidir.

"Kur'an'dan gücünüzün yettiğini okuyun" âyetiyle iki anlama gelebilir:

1- Bu (Kur'an'da gücümüzün yettiğini okumak), sabit bir farzdır. Çünkü bununla başka bir farz (teheccüd namazı) kaldırılmıştır.

2- Kur'an'dan güç yetecek kadar okunmak suretiyle kılınan namaz da farz bir namaz olmakla beraber, bunu da şu âyet neshetmiş bulunmaktadır. "Gecenin bir bölümünde sana mahsus olmak üzere, fazladan teheccüd namazı kıl; umulur ki Rabbin seni övülmüş bir makama yüceltir."⁽⁴⁴⁾ Buradaki "Sana mahsus olmak üzere fazladan teheccüd namazı kıl" sözü, gücünün yettiği kadar okuyacağı farz namazdan başka bir gece namazını da ifade ediyor olabilir.

Şimdi burada gerekli olan sünnetten delil getirerek bu manâlardan hangisinin murad edildiğini araştırmaktır. Görüyoruz ki Hz. Peygamber'in sünneti, beş vaktin dışında farz olan bir namazın bulunmadığını gösteriyor. Buna göre biz de, farz olan namazların beş vakit olduğunu kabul ediyoruz. Bunların dışında önceden emredilen namazlar neshedilmiştir. Buna "Sana mahsus olmak üzere, fazladan teheccüd namazı kıl" âyetini delil getiriyoruz. Bu âyet, geceleyin, gecenin yarısı, üçte biri ve mümkün olan miktarda Kur'an okuyarak namaz kılınmasını neshetmiştir. ⁽⁴⁵⁾ Bundan sonra Şâfiî

(42) Müzemmil, 73/ 1- 4

(43) Müzemmil 73/ 20

(44) İsrâ 7/ 79

(45) Şâfiî, Risâle, 113- 115

sünnette sadece beş vakit namazın farz kılındığını beyan etmek üzere şu hadisleri naklede :

"Malik (b. Enes), amcası Ebu Süheyl b. Malikten, O da babasından Talha b. Ubeydullah'ın şöyle dediğini bize haber verdi: Necid halkından bir bedevi, saç başı dağınık hale geldi. Sesinin uğultusunu işitiyor ve ne söylediğini anlamıyorduk. Nihayet yaklaştı. Bir de gördük ki, O, İslam'ın ne olduğunu soruyormuş. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "İslâm bir gün ve bir gecede beş vakit namazdır" , dedi. O da "bundan başka yapacağım bir şey var mıdır?" diye sordu. Hz. Peygamber "Hayır, ancak nafile namaz kılarınsın o başkadır", dedi. Hz. Peygamber O'na, Ramazan orucunu da hatırlattı. Adam, "Üzerime düşen başka bir şey var mı? dedi. Hz. Peygamber, "Hayır, ancak nafile olarak tutarsan o başkadır" buyurdu. Bunun üzerine adam döndü, "Ben bunun üzerine ne ilave ederim, ne de eksiltirim" diyordu. Hz. Peygamber de, "Sözünde durursa kurtuluşa erer", buyurdu.⁽⁴⁶⁾

Ubade b. Es- Samit Hz. Peygamber'den şu şekilde rivayet etmişti : "Allah'ın insanlara farz kıldığı namaz beş vakittir. Kim bu namazlardan birini, önemini küçümseyip geçirmezse, kendisini cennete girdirmesi için Allah'tan söz almış olur."⁽⁴⁷⁾

b- Önceden zina edenlerin cezası hapis ve eziyet idi. Sonra bu hüküm "zina âyeti"yle neshedilmiştir. Cenab- ı Allah şöyle buyurmuştur : "Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlarınız olursa, bunu isbat etmek için aramızdan dört şahit getirin. Şahitlik ederlerse, onları ölünceye veya Allah onlara bir yol gösterinceye kadar evlerinizde hapsedin. İçinizden fuhuş yapanların her ikisine de eziyet edin. Tövbe edip kendilerini düzeltirlerse, onlara eziyet etmekten vazgeçin."⁽⁴⁸⁾ Bu âyete göre zinanın cezası, hapis ve eziyet idi. Sonra Allah, Hz. Peygamber'e zinanın cezasını, "Zina eden ve erkekten her birine yüz sopa vurun"⁽⁴⁹⁾ âyetiyle yeniden belirlemiş ve cariyeler hakkında da "Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara, hür kadınların cezasının yarısını uygulayın"⁽⁵⁰⁾ buyurarak, zina edenlerin hapis cezasını kaldırmış ve onlara sopa (hadd) cezası uygulaması hükmünü getirmiştir.⁽⁵¹⁾ sonra Hz. Peygamber, Maiz'in recmedilmesini emretti. O'na da sopa vurdurmadı. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sünneti, evlenmiş oldukları halde zina eden erkek ve kadına sopa vurma cezasının neshedildiğini göstermektedir.⁽⁵²⁾

c- Vasiyetin farz olduğunu bildiren âyet, miras âyetiyle neshedilmiştir.

(46) Buhârî, İmâm 34; Ebu Dâvud, Salat 1; Nesâî, Salât 4; 4; Ahmedb. Hanbel, I, 162

(47) Ebû Davûd, Vitir 2; Nesâî, Salat 6; Dârimî, Salat 208; Muvatta, Salâtü'l-leyl 14; Ahmed b. Hanbel, V, 315, 319

(48) Nisâ 5/ 15- 16

(49) Nur 24/ 2

(50) Nisa 4/ 25

(51) Şâfiî, Risâle, 245- 246

(52) Şâfiî, Risâle, 246

Yüce Allah şöyle buyuruyor : "Birinize ölüm geldiği zaman, bir mal bırakıyorsa, ana ve babasına ve yakınlarına uygun bir şekilde vasiyet etmesi size farz kılındı. Bu, Allah'tan sakınanlar için bir hak olarak böyle emredildi."⁽⁵³⁾

Yine Allah şöyle buyuruyor : "Sizden ölüp de geride eşler bırakanlar, bir yıl (evlerinden) çıkarılmaksızın eşlerine bir mal vasiyet etsinler. Onlar kendileri çıkarılarsa, iyilikle kendi haklarında yapmış olduklarından dolayı size bir günah yoktur. Allah aziz ve hakimdir."⁽⁵⁴⁾

Ayrıca Cenab-ı Allah ana ve babanın miras durumlarını, onlarla birlikte ve onlardan sonra mirasçı durumunda olanların hallerini, karı- koca arasındaki mirasçılık esaslarını bildiren âyetleri indirmiştir.⁽⁵⁵⁾

Bu âyetler farklı hükümler içermektedir. Bu âyetler, ya ana ve babaya, yakınlara vasiyeti, karıya vasiyette bulunmayı, hem miras hem de vasiyeti emretmiş olabilir ve buna göre onlar, mirasla birlikte vasiyet edilen malı da alırlar; yada miras âyetleri, vasiyetle ilgili âyetleri neshetmiş olabilir. Bu âyetlerin söylediğimiz anlamlara gelme ihtimali mevcut olunca, bilginlerin, Allah'ın Kitab'ında murad edilen manâyı tespit için bir delâlet aramaları gerekir. Allah'ın Kitab'ında bir nass bulamazlarsa, onu Peygamber'in sünnetinde ararlar. Sünnette bir nass bulurlarsa, onu Allah'ın bir hükmü olarak kabul ederler; çünkü Allah, Peygamber'e itaati farz kılmuştur.

Hız. Peygamber birçok alimin rivayet ettiği hadiste şöyle buyurmuşlardır: "Mirasçuya vasiyet yoktur, kâfire karşılık bir mü'min öldürülmez"⁽⁵⁶⁾ Bilginler bu hadis üzerinde icma etmişlerdir. Şâfiî, Hız. Peygamber'in bu hadisine dayanarak, mirasla ilgili âyetlerin, ana ve babaya ve karıya vasiyeti emreden âyetlerin, miras âyetleriyle neshedildiği kaatine vardığını ifade etmektedir. Aynı şekilde Şâfiî'nin nazarında bilginlerin çoğuna göre, yakınlarla vasiyet edilmesi hükmü de neshedilerek farziyeti kaldırılmıştır.⁽⁵⁷⁾ Şâfiî'nin burada ısrarla üzerinde durduğu şey, asıl nesh Kitab'la Kitab'ın neshidir. Ancak bazen bu husus tam olarak anlaşılmaz. O zaman nâsîh ve mensuh âyetlerden neyin kasedildiğini anlamak için sünnete ve icmaa müracaat ederiz. Eğer sünnet sonradan nazil olan âyetlerin önceki âyetleri neshettiğini beyan ediyorsa, burada kesin olarak neshin var olduğunu anlarız . Burada sünnet nâsîh değil, nâsihi beyan edicidir.

Miras âyetlerinin vasiyet âyetlerindeki hükmün tamamını ortadan kaldırdığına katılmayan bilginler de vardır. Nitekim Şâfiî, Tavus b. Keysan ve

(53) Bakara 2/ 180

(54) Bakara 2/ 240

(55) Bkz: Nisâ 4/ 8- 12

(56) Hadisin ilk kısmı için bkz. buhârî Vasâyâ 6; Ebu Davûd, Vasâyâ 6, Büyû 66; Tirmizî, Vasâyâ 5; Nesâî Vasâyâ 5; İbn Mâce, Vasâyâ 6; 1 Vasâyâ 28; Ahmed b. Hanbel İV. 186. 187, 238, 239, V. 267

(57) Şâfiî, Risâle, 137- 143

onunla birlikte birkaç bilginin "ana ve babaya vasiyet emrinin neshedildiğini ve mirasçı olmayan yakınlarla vasiyette bulunma emrinin ise aynen baki kaldığı" kanaatinde olduklarını nakleder. Ancak bu bilginlere göre, bir kişinin, akrabalık bağı bulunmayanlara mal ve vasiyet etmesi caiz değildir. ⁽⁵⁸⁾

5- SÜNNET SÜNNETLE NESHOLUNUR:

"Şâfiî, sünnetin sünnetle nesh olunacağını şu açıklamalarıyla temellendirir : Allah'ın Hz. Peygamber'in emrine uymayı farz kılması göstermektedir ki, Rasulüllah'ın sünneti, Allah'ın buyruğu olarak kabul edilmiştir. Sünnete uyan kimse, ona, Allah'ın Kitab'ı ile uymuştur. Allah'ın insanları uymaya mecbur kıldığı Kitab'ından ve Peygamber'in sünnetinden başka açık bir bilgi kaynağı (nass) yoktur. Sünnet, insanlardan hiçbirisinin sözüne denk değildir. Dolayısıyla onu ancak benzeri bir şey neshedebilir. Onun benzeri de yine Hz. Peygamber'in sünnetidir. Çünkü Allah, Hz. Peygamber'den sonra hiç kimse için O'na verdiği yetkiyi tanımamıştır. Aksine, insanların O'na uymasını farz kılınmıştır. Allah, insanları O'nun emrine uymaya mecbur etmiştir. Bütün halk da o'na tabidir. Tabi olan birinin, uymakla mükellef olduğu şeye muhalefet etmesi söz konusu olmaz. Hz. Peygamber'in sünnetine uyması, üzerine vacib olan kimsenin O'na muhalefet etmesi mümkün değildir. Böyle birisi O'nun sünnetine dahil olan bir şeyi neshetme yetkisine sahip değildir." ⁽⁵⁹⁾

Kur'an'ın tamamı elimizde olduğu için, nâsihi de mensûhu da orada bulmak zor değildir. Ancak sünnetin hepsi elimizde değildir. Bu bakımdan Şâfiî, mensuh sünnetin rivayet edilmemiş olma ihtimali üzerinde durur ve böyle bir ihtimalin olamayacağını da şöyle açıklar :

"Böyle bir ihtimal yoktur. Farziyeti kaldırılan bir şeyin rivayet edilmesi ve farziyeti kesinleşmiş olan bir şeyin de terkedilmesi nasıl mümkün olur? Eğer böyle bir şey caiz olacak olursa, sünnetlerin çoğu, "Belki de neshedilmiştir" düşüncesiyle insanların ellerinden çıkıp gider. Bir farz sürekli neshedilmişse, yerine mutlaka başka bir farz konulmuştur." ⁽⁶⁰⁾

SÜNNETİN SÜNNETLE NESHİNE DAİR BAZI ÖRNEKLER:

a- Kurban etlerinin üç günden sonraya bırakılması : Hz. Peygamber (sav) bir hadislerinde "Üç günden sonra kimse kurbanlarının etinden yemesin" ⁽⁶¹⁾ buyurmuşlardır. Hz. Aişe ise bu hadise zıt olan şu hadisi rivayet etmektedir: Hz. Peygamber zamanında, kurban bayramı dolayısıyla çöl hal-

(58) Şâfiî, Risâle, 143

(59) Şâfiî, Risâle, 108-109

(60) Şâfiî, Risâle, 109

(61) Buhâri, Edâhi 6; Müslim, Edâhi 26; Tirmizî, Edâhi 13; Nesââ, Cenâz 100, Dahâyâ 36, 36; dârimî, Edâhi, 6-7; Ahmed b. Hanbel II, 9, 16, 37, 81, IV, 15

kından bazı kimseler gelmiş dolaşıyordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber, kurban etinden üç gün yetecek kadarını alıkoyun ve artan kısmını tasadduk edin buyurmuştur. Bir zaman sonra Hz. Peygamber'e: Ya Rasüllandah! İnsanlar kurbanlarından yararlanır oldular; onların yağlarını eritiyor, derilerinden sara yapıyorlar, denildi. Hz. Peygamber de: Bunda ne var? der gibi bir şey söyledi. Onlar da: Ya Rasüllandah! Sen kurban etlerinin üç günden fazla alıkoyulmasını yasaklamıştın, dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: Ben kurban bayramına gelen fakir gezginlerden dolayı yasaklamıştım. Şimdi etinden yeyin, tasadduk edin ve saklayın, buyurdu. ⁽⁶²⁾ İmam Şâfiî, Hz. Aişe'nin rivayet ettiği bu hadisin, bundan önceki hadisi neshetmesini sünnetin neshi konusunda açık bir örnek olarak verir. ⁽⁶³⁾

b- Şeddad b. Evs, "Mekke fethi esnasında Rasulüllah ile beraberdim, Ramazan ayında hacamat olan bir kişi görünce "Hacamat edenin de, hacamat olanın da orucu bozuldu"⁽⁶⁴⁾ buyurdu demektedir. İbn Abbas ise, "Rasülüllah ihramlı ve oruçlu olduğu halde kan aldırdı" ⁽⁶⁵⁾ haberini vermektedir. İbn Abbas'ın bu rivayeti Hicri 10. yılda, veda haccı esnasında, yani Şeddad'ın rivayetinden tam iki yıl sonra cereyan eden bir olayı bildirmektedir. Binaenaleyh bu hadis sabit ise, İbn Abbas'ın rivayet ettiği hadis nâsîh, Şeddad'ın rivayet ettiği hadis ise mensuktur. ⁽⁶⁶⁾

c- Hz. Peygamber'den gelen bazı hadislerde, "dördüncü sefer", bazı hadislerde ise "beşinci sefer" içki içtiği sabit olan kişinin öldürülmesi emredilmektedir. ⁽⁶⁷⁾ Şâfiî'ye göre üzerine dört defa hadicra edilmiş kişinin öldürülmesi neshedilmiştir. ⁽⁶⁸⁾

6 - SÜNNET KİTAB'LA NESHEDELEMEZ:

İmam Şâfiî'ye göre Kitab,sünnetle neshedilemediği gibi, sünnet de kitab'la neshedilemez.Şâfiî'nin"er-Risâle" isimli meşhur eserinden edindiğimiz kanaat böyledir. Ancak Şâfiî usulcülerinden Âmidî, Şâfiî'nin bu görüşünü "O'nun iki kavlından birisi" şeklinde vermekte ve Eş'arîler, Mu'tezilîler ve "Fukahâ"nın "cumhûr"uruna göre sünnet'in Kitab'la neshinin aklen caiz ve şer'an da vaki olduğunu ifade etmektedir. ⁽⁶⁹⁾ Ebu Zehra,Âmidî'nin Şâfiî'ye isnad ettiği bu görüşü şöyle değerlendirmektedir:"Rebi'b. Süleyman tarafından rivayet olunup da elimizde bulunan kitaplarda,'Sünnetin beyanı olmak-

(62) Müslim, Edâhî 28, 29 ; Nesâî, Dehâyâ 7;; ahmed b. Hanbel VI, 51

(63) Şâfiî, Risâle 239

(64) Buhârî, Savm 32; Ebu Dâvud, Savm 28; Tirmizî, Savm 60; İbn Mâce, Sıyâm 18; Dârimî, Savm 26; Ahmed b. Hanbel, II, 157, 258, 364, III, 465

(65) Buhârî, Sayd 11, Savm 22, Tıb 12, 14, 15; Müslim, Hacc 27- 28; Ebu Dâvud, Menâsik, 35; tirmizî, Hacc 22; Savm 60; Nesâî, Hacc 92, 93- 95; İbn Mâce, Sıyâm 18, Menâsik 87, Tıb 21; Dârimî, Menâsik 20; Muvatta, Hacc 74; Ahmed b. hanbel, I, 215, 221, 222, 236.

(66) Şâfiî, İhtilâfu'l- Hadis, VIII, 530

(67) Bkz: Ebu Dâvud, Hudûd 36; tirmizî, Hudûd 15; Nesâî., Eşribe 42; Dârimî, Hudûd 10; Ahmed b. Hanbel, II, 36, 519.

(68) Şâfiî, İhtilâfu'l- Hadis, VIII, 534

(69) el- Âmidî, Ali b. Muhammed, el- İhkâm fi Usûli'l- Ahkâm, h. Beyrut, h. 1402, III, 150

sızın Kur'an ile sünneti neshetmek caizdir şeklindeki görüşünü bulamıyoruz. Eğer Şâfiî'nin böyle bir görüşü varsa, bu mutlaka O'nun eski görüşüdür; Mısır'daki yeni görüşü değildir. Bu Irak'ta yazdıklarında olabilir ; Mısır'da iken yazdıklarından böyle bir şey yok."⁽⁷⁰⁾Buna göre İmam Şâfiî'nin bu konudaki en son görüşü "Sünnetin Kitap'la neshedilmesinin caiz olmadığı" şeklindedir. Şâfiî bu görünüşü şu iki temel oturtmaktadır.

a- Nesih beyana muhtaçtır. Sünnet, Kur'an'ın beyanıdır. Sünnete bu beyan kuvvetini veren Kur'an'dır. Neshin beyana muhtaç oluşu ise şuradan ileri gelmektedir: Neshin gerçekleşebilmesi için naslardan birinin önce diğerinin ise sonra gelmesi gerekmektedir. "Allah'ın Kitab'ındaki nâsihin çoğu ancak Hz. Peygamber'in sünnetlerinin delâletiyle bilinir. Sünnet, Kur'an'ın neshine delâlet edip O'nun nâsih ve mensühuyu birbirinden ayırdığına göre , sünnet Kur'anla neshedilemez; Ancak Hz. Peygamber, Kur'an'la birlikte önceki sünnetini neshedecek yeni bir sünnet koyar."⁽⁷¹⁾bu durumda iki nâsih var gibi görünür. Biri Kur'an, diğeri sünnet. Burada nâsih sünnettir. Bu bakımdan Şâfiî'ye göre böyle bir durumda Kur'an'ın sünneti neshettiği zannedilmemelidir. Bu, sünnetin sünnetle neshi kabilindedir.

b- Eğer Kur'an'la beraber sünnet bulunmaksızın, Kur'an doğrudan doğruya sünneti neshetmiş olsaydı, Kur'an'a muhalif gözüken bütün hadisleri reddetmek gerekirdi. Zira böyle bir durumda Sünnet, Kur'an'ı beyan edici olamaz. Dolayısıyla bu durumda sünnet, Kur'an'ın unumunu dahi tahsis edemezdi. Bu ise Mekke, Medine, Bağdat ve Mısır'da "sünnetin yardımcı" olan Şâfiî'nin razı olmayacağı bir neticedir. Şâfiî bu görüşlerini er-Risâle'sinde şöyle açıklamaktadır: "Biri, sünnet Kur'an'la neshedilir mi? diye sorarsa, ona şöyle cevap verilir: Sünnet, Kur'an'la neshedilecek olursa, Hz. Peygamber'in ilk sünnetinin sonraki sünnetiyle neshedileceğini bildiren bir sünneti bulunması lazım gelir ki, bu ikinci sünnet, birincinin neshedilmiş olduğunu beyan eder. Böylece insanlarda bir şeyin ancak misliyle (benzeriyle) neshedileceğini de göstermiş olur. Bu dediklerine delilin nedir? denirse, cevabı şudur: Hz. Peygamber, Allah'ın farzlarıyla âmm ve hâss olma bakımından ne murad ettiğini açıklama mevkiine sahiptir. Hz. Peygamber, bir şeyi daima Allah'ın hükmüne dayanarak söyler. Allah O'nun söylediği bir hükmü neshedecek olursa, Hz. Peygamber'in de Allah'ın neshettiği konuda bir sünneti varid olur. "

"Hz. Peygamber'in sünnetini Kur'an'ın neshettiğini ve Hz. Peygamber'den de Onu nesheden bir sünnetin rivayet edilmediğini söylemek caiz olmasaydı, Resulullah'ın alım- satım ile ilgili yasakladığı şeylerin hepsi hakkın-

(70) Ebu Zehra, İmam Şâfiî, ter: Osman Keskiöğlü, Ankara, 1987, 238

(71) Şâfiî, Risâle, 221- 222

da, Hz. Peygamber'in, "Allah, alım- satımı helal ve ribayı haram kılmıştır"⁽⁷²⁾ ayeti gelmeden önce onları haram kıldığını söylemek caiz olurdu. Zina edenlerden recmettirdiği kimseler için de, "Zina eden erkek ve kadından her birine yüz sopa vurun"⁽⁷³⁾ ayetine dayanarak,recm cezası neshedilmiştir, denilebilirdi. Mest üzerine meshetme konusunda da, abdest almayı emreden ayet,⁽⁷⁴⁾ meshi neshetmiştir, demek mümkün olurdu."

"Aynı şekilde, hırs altında olmayan ve değeri 1/4 dinardan az olan şeyi çalan kimse hakkında da, "Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin"⁽⁷⁵⁾ ayetine dayanarak, hadd cezası kaldırılmaz, demek caiz olurdu; çünkü "hırsızlık" deyimi, az olsun çok olsun, hırs altında bulunsun veya bulunmasın, herhangi bir şeyi çalmak anlamına gelir. Böylece Hz. Peygamber'in her hadisi hakkında Kur'an'da benzerini bulamayınca, O, böyle bir şey söylememiştir, diye reddetmek caiz olur.⁽⁷⁶⁾ "Halbuki Allah'ın Kitab'ı öyle bir beyandır ki, a'ma dahi O'nunla şifa bulur; O'nda Hz. Peygamber'in, Allah'ın Kitab'ı ve dini bakımından yerine, O'nun Kitab'a uyduğuna ve O'nun Allah'tan gelen şeyleri açıklamakla görevli olduğuna dair delaletler vardır."⁽⁷⁷⁾

Bu ifadelere göre Şâfiî, Sünnet Kur'an'la tearuz ettiği zaman, sünnetin mensûh olduğuna delâlet eden bir delil bulunması gerektiğini ileri sürmektedir.

Cumhura göre kıblenin tahvili olayı sünnetin Kitab'la neshi kabilinden sayıldığı halde, Şâfiî'ye göre bu olay Sünnetin Sünnetle neshi kabilinden sayılmaktadır. Şâfiî konuyu şöyle açıklıyor:

"Allah'ın kible konusunda Peygamber'ine ilk farzı, namaz kılarken Beytül- Makdis'e yönelmesi idi. Dolayısıyla Hz. Peygamber, Beytül- Makdis'e yönelerek namaz kılarken, hiç kimsenin başka bir tarafa dönerek namaz kılması caiz olmamıştır. Ne zaman ki Allah Beytül- Makdis'e yönelme emrini neshetmiş ve Hz. Peygamber'le birlikte insanları Kabe'ye döndürmüştür; artık korkulu haller dışında, bir müslümanın farz namazı kılarken Kabe'den başka bir tarafa dönmesi caiz olmadığı gibi, Beytül- Makdis'e dönmek de ebediyyen yasaklanmıştır. " Şâfiî'nin bu ifadelerinden kıblenin tahvili konusu Allah'ın vahyinin Allah'ın Kitab'ıyla neshi kabilindenmiş gibi görünse dahi, Şâfiî bu durumun böyle olmadığını, bunun sünnetin sünneti neshi kabilinden olduğunu şu ifadeleriyle vurgulamaktadır:

"Hz. Peygamber'in koyduğu bir sünneti Allah başkasıyla değiştirirse,

(72) Bakara 2/ 275

(73) Nur 24/ 2

(74) Maide 5/6

(75) Maide 5/ 38

(76) Şâfiî, Risâle, 110- 112

(77) Şâfiî, Risâle, 113

Hız. Peygamber de insanların ona göre amel etmeleri için başka bir sünnet vaz eder ki, böylece, halkın tamamı nâsihten habersiz olup da mensûha göre hareket etmesin... Hiç kimse, Kitab'da hükmü bulunan bir konuda Hız. Peygamber'in sünnet koymuş olmasına bakarak, Kitab'ın (yalnız başına) Sünneti neshettiği vehmine kapılmasın."⁽⁷⁸⁾ Buna göre Kiblenin tahvili sünnetin sünnetle neshi kabilinden olmaktadır.

Cumhur'a göre sünnetin Kitab'la neshi. şer'an vaki olduğu gibi aklen de caizdir. Âmidî bu tür neshe örnek olarak şu hadiseleri vermektedir:

a- Hız. Peygamber, Mekke'lilerle yaptığı Hudeybiye Müsahası gereğince müslüman olarak Medine'ye iltica edenleri geriye çevirip müşriklere iade etmeyi kabul etmişti. Hız. Peygamber Ebu Cendel ile erkeklerden bir grubu bu antlaşma esasına göre müşriklere geri vermişti. Fakat bir kadın müslüman olarak iltica edince "İltica edenlerin müslüman olduklarını bilerseniz, onları kafirlere iade etmeyin"⁽⁷⁹⁾ ayeti nazil oldu. Bu olay sünnetin Kur'an'la neshinden ibarettir. Çünkü Hudeybiye müsahası Hız. Peygamber' bir sünneti, onu nesheden ise Kur'an ayetidir.⁽⁸⁰⁾

b- Âmidî kiblenin tahvili hadisesini de- İmam Şâfiî'nin görüşünün zıddına olarak Kur'an'ın sünneti neshi kabilinden saymaktadır.

c- Oruçlu kimselerin geceleri eşlerine yaklaşmaları Sünnetle haram kılınmıştı. Fakat bu sünnet, "Bundan böyle onlara geceleri yaklaşınız"⁽⁸¹⁾ âyetiyle neshedilmiştir.

d- Aşûre orucu sünnetle vacibti. "Sizden Ramazan ayına yetişen kimse Ramazan orucunu tutsun"⁽⁸²⁾ aytiyle Ramazan orucu farz kılınca, bu ayetle Aşûre orucu neshedilmiş oldu.⁽⁸³⁾

e- Harbte çarpışma sona erinceye kadar namazı tehir etmek sünnetle caiz idi. Kur'an'ı Kerim'de "korku namazı"nı tarif eden âyetle,⁽⁸⁴⁾ bu sünnet neshedilmiştir.⁽⁸⁵⁾

Ebu Zehra'nın da dediği gibi, Şâfiî ile O'ndan sonra gelen usûlcüler arasındaki ihtilaf, Kur'an'ın sünnetin getirdiklerinden başka bir şey getirmesinde ve Kur'an'ın sünnetin vazettiği hükümleri kaldırması hususunda değildir. İhtilaf sünnetle beyan edilmeksizin Kur'an'ın doğrudan doğruya sünneti neshedip etmemesi hususundadır. Şâfiî'ye göre Kur'an'ın sünneti

(78) Şâfiî, Risâle, 220- 221

(79) Mümtahne 60/ 10

(80) Âmidî, İhkâm, III, 150

(81) Bakara 2/ 167

(82) Bakara 2/ 165

(83) Âmidî, İhkâm, III, 150

(84) Bakara 2/ 239

(85) Âmidî, İhkâm, III, 150- 151

neshetmesi için bu neshi beyan eden başka bir sünnetin bulunması lazım gelir.⁽⁸⁶⁾ O'na göre, Hz. Peygamber, bir sünnet kor, sonra da onu, başka bir sünnetiyle nesheder. O, bir sünnetini böyle bir başka bir sünnetiyle neshedince, bunu açıklamayı ihmal etmez; fakat Hz. Peygamber'den hadis işiten kimse nâsîh ve mensûh ile ilgili bazı bilgilerden yoksun olabilir. Böylece onlardan birini hıfzeder; Hz. Peygamber'den işittiği öteki hadisi hıfz etmeyebilir; Ancak Sahabelerinin tamamı bu nâsîh ve mensûh ile ilgili bilgiden yoksun olmaz; istendiği zaman aralarında bu bilgiye sahip olan biri bulunur.⁽⁸⁷⁾

Âmidî'nin ifadelerine göre sünnetin Kitap'la neshinin aklen caiz oluşu şöyle izah edilmektedir:

Kitab da, Sünnet de Allah'ın vahyidir. Bunun delili "O, hevasından konuşmaz. O' (nun konuştuğu) ancak (kendisine) vahyolunan vahyidir"⁽⁸⁸⁾ ayetleridir. Ancak Kur'an bir okunan vahiy, sünnet ise okunmayan bin vahiydir. İki vahiyden birinin değerini neshetmesi aklen mümteni değildir. Bu bakımdan Kur'an'ın sünneti neshettiği kabul edildiğinde, akli bir muhal meydana gelmez.⁽⁸⁹⁾

Bize göre de Kur'an sünneti neshedebilir. Ancak burada neshin direk olarak vahiyyle bir alâkası yoktur. Burada önemli olan her ikisinin de kendileriyle amel edilmesi gereken birer nass olmasıdır. Kur'an'ın Kur'an'la ve sünnetin sünnetle neshi caiz olduğu gibi, Sünnetin Kur'an'la da neshi aynı ölçüde, hatta Kur'an'ın sübûtunun kat'i olmasına binaen evleviyetle caizdir. Bunun caiz görülmesi nesh olayının dışında kur'an'a zıd gibi görünen diğer hadisleri reddetmeyi gerektirmez. Yani Kur'an'ın mücmeli, sünnetle beyan edilebilir, mutlaka takyîd, âmını da tahsis edilebilir.

7- İLLETE BAĞLI NESH:

Neshle ilgili olarak Şâfiî'de tesbit ettiğimiz bir husus da illete bağlı nesh keyfiyetidir. Kanaatimizce İmam Şâfiî müfessirlerin ve usûlcülerin pek üzerinde durmadıkları bu meseleye yeteri kadar işaret etmiş ve bu tür neshin diğerlerinden farklı olacağı kanaatine sahip olmuştur. Şâfiî kurban etlerinin alıkonulmasıyla ilgili hadisi iki türlü yorumlamaktadır. Yukarıda da geçtiği gibi birinci yoruma göre, yasaklama hükmü mensûhtur. Buna göre kurban etlerinin üç günden fazla alıkonulmasıyla ilgili yasak, her halükârda

(86) Ebu Zehra, İmam Şâfiî, 241

(87) Şâfiî, Risâle III, 214- 215

(88) Necm 53/ 3- 4 { Kanaatimizce göre burada kasdolunan vahiy, Kur'an'dır, sünnet değildir. Ancak lafzın umumundan hareketle müfessirlerin birçoğu Hz. Peygamber'in sünnetine işaret ettiğini söylemişlerdir. İmam Şâfiî'nin üzerinde titizlikle durduğu konulardan biri de budur. O'na göre Kur'an'da zahiri âm olan âyetler, husus itibarıyla üç kategoride değerlendirilmelidir. a- Zahiri âm olan ve hâssı da içine alan âyetler. b- Zahiri âm olan ve hem umum hem de husus ifade eden âyetler. c- Zahiri âm olduğu halde tamamıyla hâss murad edilen âyetler. Bkz. Risâle, 53- 62 Kanaatimizce buradaki âm ifadeyle hâss, yani Kur'an kasdedilmiştir. Sünnetin hepsi vahiy değildir, bazıları vahiirdir. Ancak bu durum sünnetin butunıyla amel edilmesine bir mani teşkil etmez. Sünnetin bütünü vahiy olmasa da, bütünü vahiy hükmündedir. Bu bakımdan sünnet olarak varlığı sübut bulduktan sonra, kur'an gibi kendisiyle amel olunur.

(89) Amidî, İhkâm, III, 150

neshedilmiş olabilir. Bu durumda insan kurban etinden istediği kadar alıko-
yar ve istediği kadar sadaka olarak dağıtır.⁽⁹⁰⁾

Şâfiî'nin ikinci yorumuna göre, kurban etlerinin üç günden fazla alıko-
nulması yasağı, gezgin fakirler gelince gündeme gelir. Buna göre zengin fa-
kirlerin gelmesi halinde, kurban etlerinin yenilmesi, azık olarak kullanılma-
sı ve sadaka edilmesiyle ilgili hüküm ruhsat olarak geçerli olur⁽⁹¹⁾ Dığrusu
bu yorum, Şâfiî'nin daha çok önem öerdiği birinci yorumudur. Yani O'na
göre kurban etlerinin alıkonulmasıyla ilgili hadisler öncelikle bu çerçevede
ele alınmalıdır. O zaman bu konuda nihâi bir hüküm aranmaz ve neshen
de bahsedilmez. Burada değişik şartlarda tatbik edilen iki ayrı hüküm bulu-
nur. Birincisi, gezginci fakirler geldiği zaman kurban etleri üç günden fazla
alıkonulmayacaktır. İkincisi ise, gezginci fakirler gelmediği zaman, yada
gezginciler gelse bile zengin oldukları zaman, kurban etleri istenildiği kadar
alıkonulabilecek ve istenildiği kadar da tasadduk edilebilecektir. Bu durum-
da nihaî bir hüküm bulunmadığından nesh de yoktur, her iki hüküm ayrı ay-
rı şartlarda geçerlidir. Ancak Şâfiî bu duruma nesh demememektedir.

İmam Şâfiî'de açıkca gördüğümüz bu yorum, kendisinden sonra nâ-
sih-mensuh üzerine eser yazan Mekki'de de görmekteyiz . O'na göre, bazı
hükümler illete bağlı olarak farz kılınır. İlet ortadan kalkınca hüküm de or-
tadan kalkar. Ancak nassın metni Kur'an'da yazılı olarak kalır.⁽⁹²⁾ İslam
alimlerinin büyük çoğunluğu "Nasslarda asıl olan ta'lildir"⁽⁹³⁾ neticesine var-
mışlardır. Gerçekten biz, Kur'an'ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetine
baktığımızda ve onlardaki fikhî âyetleri ve hadisleri tümevarım metoduyla
incelediğimizde, Kitab ve sünnette yer alan pek çok hükmün, bir işten doğa-
cak fayda ve zarar esnasına göre ta'lil edildiğini görüyoruz.⁽⁹⁴⁾

Şâfiî'nin işaret ettiği, Mekki'nin ise açıkca üzerinde durduğu "illete
bağlı nesh" konusu üzerinde ne usûlcüler ve ne de müfessirler yeterince
durmamışlardır. Kanaatimizce bu husus neshin mahriyeti açısından son de-
rece önemli bir noktadır. Araştırmacıların bu konuyu irdelemesini tavsiye
ederiz.

8- ZARURET HALİ VE NESH :

İmam Şâfiî neshin zaruret hali ile ilişkisine de dolaylı olarak temas et-
miş bulunmaktadır. Şâfiî, namaz kılarken Beytü'l- Makdis'e yönelmenin
Kâbe cihetine yönelme emriyle neshedildiğini ifade ettikten sonra şu ifade-

(90) Şâfiî, Risâle, 240

(91) Şâfiî, Risâle, 239

(92) Mekki, Ebu Muhammed b. Tâlib el- Kaysi el- Mekki, el- İdâh il Nâsihi'l- Kur'âni ve Mensûhihi, Cidde, 1988, 67

(93) Goziher, İgnaz, Zahiriler, Ter: Cihad Tunç, Ankara, 1982, 11

(94) Zekiyüddin Şa'ban, İslam Hukuk İlminin Esasları, Ter: İbrahim Kafî Dönmez, Ankara, 1990, 133

leri kullanmaktadır. "Artık korkulu haller dışında, bir müslümanın farz namazını kılarırken Kâbe'den başka bir tarafa dönmesi caiz olmadığı gibi, Beytül-Maksid'e dönmek de ebediyyen yasaklanmıştır. ⁽⁹⁵⁾ "Korkulu haller dışında" kaydı nâsihin de mutlak manâda nihaî hüküm olmadığını, "zaruret hallerinde" nâsihle de hükmedilemeyeceğini göstermektedir. Ancak nâsihle hükmedilmeyince acaba hangi hükümlerle amel edilecektir? Mensûh hükme mi dönülecektir? Yoksa daha başka bir hükümlerle mi amel edilecektir? Şâfiî'de bunların cevabını bulmak mümkün değildir. Ancak zaruret halinde nâsihle hükmedilmeyeceğini açıkça ifade etmiş bulunmaktadır. Bazı müelliflere göre, "aynı şartlar tahakkuk ettiğinde, o şartlardan inen âyetler tekrar devreye girer ve onlarla amel edilir." ⁽⁹⁶⁾ Neshin konusu böyle anlaşıldığı zaman da, Kur'an'da ve sünnette "hükümü ebediyyen kaldırılmış bir nass" bulunmayacağından bu durumdan mutlak manâda nesihten söz etmek mümkün olamaz.

Zaruret hali, istisnaf bir haldir. Zaruret halini istisna ettiğimiz zaman, Şâfiî'ye göre Kur'an ve sünnette nâsih- mensûh ilişkisi bulunmaktadır. Fakat zaruret hali sebebiyle nâsihin hükmünden de vazgeçilir ve mensûhun hükmüyle amel edilirse- ki bunun bütün zaruret hallerinde olmasa bile bazı hallerde mümkün olacağı düşünebilir bu takdirde nasıl bir neshten bahsedilebilir. Burasını bir problem olarak işaretlemek gereğini hissediyor ve bu problemin Şâfiî tarafından çözüme kavuşturulmamış olduğunu da görüyoruz.

9- NESHE PRATİK BİR KONU OLARAK BAKILMALIDIR.

İmam Şâfiî neshi İslam şeriatında vukuu bakımından incelenmiştir. O, neshedildiğini gördüğü meseleleri araştırdı ve onlardan tümevarım metoduyla "neshin hükümlerini ve kaidelerini" çıkardı ve "neshin esaslarını" tesbit etti.

Şâfiî'nin yazdıklarının çoğunda bu cihet açıkça göze çarpar. O kendisinden sonra gelen usûl- ü fıkıh ulemasından Eş'eri'nin ve Mu'tezile'nin daldıkları gibi nazari meselelere dalmadı. Onlar aklın hüsnüne ve kubhuna hükmettiği şeylerde neshin mümkün olup olmadığı münakaşısına daldılar. Heshedilen hükümlerle amel etmeden evvel, o hükmün neshedilip edilmemesinin imkânını araştırdılar. Neshedilen hükmün yerine yeni bir hükmün konmasının vacib olup olmadığını bahis konusu yaptılar. Bu uğurda açıkça ihtilafa düştüler. Halbuki bunun amelî bir neticesi yoktur; buna bir amel terettüp etmez. Onun için Şâfiî bu konuya hiç dalmadı. Çünkü O, araştırdığı ve tatbikatta gördüğü şeylerden aldığı neticelere göre kaideler kurardı; ha-

(95) Şâfiî, Risâle, 220

(96) Şimşek, M. Said, Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele, 134

yalinde kurup tasavvur ettiği şeylere istinad etmezdi. Onun için bu husustaki sözleri, aydın, doğru ve ölçülü düşmüştür.⁽⁹⁷⁾

SONUÇ

Kur'an'da nesh problemi Sahabe asrından itibaren bütün İslam bilginlerinin dikkatini çeken bir konu olmuştur. İslamî ilimlerin hemen hemen hepsinde "nesh'in ayrı bir yeri vardır. Özellikle usûlcüler konu üzerinde hâsasiyetle durmuşlar ve problemin çözümü için önemli kaideler geliştirmişlerdir. Nesh konusu bugün de İslam bilginlerinin yakından ilgilendikleri ve çözümü için değişik fikirler beyan ettikleri bir mevzudur.

Nesh kelimesi lugatta başlıca iki manâda kullanılmıştır : Yok etmek, izâle etmek; nakletmek, yazmak. Kur'an ve sünnette de nesh kelimesi lûgat manâsıyla aynı anlamda kullanılmıştır. Şâfiî "nesh" kelimesini ilk defa istilâhî anlamda kullanarak, mücmelin beyanı, mutlakın takyîdi, âmmın tahsisi ve istisna gibi hususları neshin dışında mütalaa etmiştir.

Şâfiî'ye göre nasslar arasında gerçek bir zıtlık ve ihtilaf yoktur. Ancak değişik sebeplerden dolayı nasslar birbirine zıtmiş gibi görünebilir. Böyle durumlarda problemi çözmek için bazı usuller kullanılır. Bu usullerden biri de "nesh"tir.

Şâfiî'ye göre Kur'an Kur'an'ı, sünnet sünnet'i neshedebilir. Ancak sünnet Kur'an'ı neshedemeyeceği gibi, Kur'an da sünneti neshedemez. Çünkü birbirini nesheden nasslar birbirinin "misli" olmalıdır. Sünnet Kur'an'ın misli değildir.

Kur'an'ın Kur'an'la neshinde dahi sünnetin büyük bir rolü vardır: Çünkü Kur'an âyetlerinden hangisinin nâsih, hangisinin mensûh olduğunu; hangisinin önce hangisinin sonra varid olduğunu beyan eden sünnettir.

Şâfiî'ye göre neshin illet ve zaruret hali ile de ilişkisi vardır. Ancak O, neshin bu iki mefhumla ne derece ilişkisi olduğunu beyan etmemiştir. Fakat o dönemde neshin illet ve zaruret haliyle ilişkisi olduğunu ifade etmiş olması, son derece önemli bir tesbihtir. Ne yazık ki O'ndan sonra neshin bu iki mefhumla alakası üzerinde detaylara inerek eğilen bilginlerimiz bulunmamaktadır.

Şâfiî neshi nazari bir mesele olarak değil, pratik bir mesele olarak incelemiştir. Bu bakımdan O, nesh konusunda hayâlî tasavvurlar üzerinde durmamış, pratikte bir netice getirmeyen felsefî açıklamalar cihetine gitmemiştir.

(97) Ebu Zehra, İmam Şâfiî, 242

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed b. Hanbel, el- Müsned, İstanbul, 1981
- el- Âmidî, Ali b. Muhammed, el- İhkâm fi Usûli'l- Ahkam, İkinci Baskı, Beyrut, h. 1402.
- el- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl, el- Câmiu's- Sahih, İstanbul, Cevherî 1981, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd, es- Sıhah, Mısır, thz.
- Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usulü, 2. Baskı, Ankara, 1976.
- Çakan, İsmail Lütfî, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, İstanbul, 1982.
- ed- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, es- Sünen, İstanbul, 1981
- ed- Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahman, el- Fevzu'l- Kebîr fi Usûli't- Tefsir, Ter: Mehmed Sofuoğlu, İstanbul, 1980.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as es- Sicistânî, es- Sünen, İstanbul, 1981
- Ebu Zehra, Muhammed, İmam Şâfiî, Ter: Osman Keskiöğlu, Ankara, 1987.
- el- Eş'arî, Ebu'l- Hasan Ali b. İsmail, Makâlâtü'l- İslamiyyin ve İhtilâfu'l- Musallîn, Tas: Helmuht Router, 3. baskı, Almanya, 1980
- Goldziher, Ignaz, Zahiriler, Ter: Cihad tunç, Ankara, 1982.
- el- Hâzîmî, el- Hâfız Ebu Bekr Muhammed b. Musâ el- Hâzîmî el- Hemedânî, el- İ'tibar fi'n- Nâsihi ve'l- Mensûhi mine'l- Âsâr, Beyrut, thz.
- İbnü'l- Cevzî, Cemalüddîn Ebu'l- Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, Nevâsihu'l Kur'ân, Thk : Muhammed Eşref Ali el- Melbârî, Medine, 1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l- Fidâ İsmail b. Kesîr el- Kuraşî, Tefsîru'l- Kur'ani'l- Azîm, Beyrut, 1969.
- İbn Manzûr, Ebu'l- Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrem el- İfrîkî el- Mısırî, Lisânü'l- Arab, Beyrut, thz.
- Koçkuzu, Ali Osman, Hadislerde Nâsih Mensuh Meselesi, İstanbul 1985.
- Malik b. Enes, el- Muvatta, İstanbul, 1981
- Mekkî, Ebu Muhammed b. Ebi Tâlib el- Kaysî, el- İdâh li Nâsihi'l- Kur'ani ve Mensûhihî, Cidde 1986.
- Mustafa Zeyd, en- Nesh fi'l- Kur'ani'l- Kerim, 2. Baskı, Mısır 1987.
- Müslîm b. Haccâc el- Kuraşî, el- Câmiu's- Sahih, İstanbul, 1981.
- en- Nehhâs, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. İsmail, en- Nâsihu fi'l- Kur'ânîl- Kerim, Beyrut 1989.
- en- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed s. Şuayb, es- Sünen, İstanbul, 1981.
- Ragîb el- İsfahânî, el- Müfredât fi Garîbi'l- Kur'an, Beyrut, thz.
- es- Suyûfî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, el- İtkân fi Ulûmi'l- Kur'an, Mısır, 1951
- eş- Şâfiî, Muhammed b. İdris, İhtilâfu'l Harîs (el- Umm, VIII. C İldin içinde), Beyrut 1973
- er- Risâle, Thk : Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, thz.
- eş- Şâtîbî, Ebu İshak İbrahim b. Musâ, el- Muvâfakât fi Usûli'l - Ahkâm, Kahire, thz.
- Şimşek, M. Sait, Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele, İstanbul 1991
- et- Tirmizî, Ebû İsâ, el- Câmiu's- Sahih, İstanbul 1981.
- Zekiyyüddin Şa'ban, İslam Hukuk İlminin Esasları, Ter : İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1990.
- ez- Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer, Esâsül- Belâga, Beyrut 1965.
- ez- Zerkeşî, Bedruddîn, el- Bürhâni fi Ulûmi'l- Kur'an Mısır 1951

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN SİGORTA

Öğr. Gör. Ahmet YILMAZ

GİRİŞ

Dünyada teknoloji geliştikçe hayat şartları da buna paralel olarak, değişmekte, daha önce bulunmayan yeni yeni hukukî, sosyal ve ekonomik problemler, muamele ve akitler ortaya çıkmakta, fert ve toplum hayatını büyük ölçüde etkilemektedir.

Günümüzde baş döndürücü bir hızla gelişen ulaşım ve haberleşme teknik ve vasıtaları, dünyayı bir şehir haline getirdiğinden, özellikle ekonomik ve sosyal şartların gelişim ve değişimi neticesinde ortaya çıkan problemler, (menşe-i ve kaynağı ne olursa olsun) bütün insanların hayatını etkilemekte ve zihinlerini meşgul etmektedir.

İşte, İlim, teknoloji ve ekonominin gelişmesine paralel olarak, Avrupa'da zuhur edip gelişen ve gittikçe, beşer hayatının birçok sahalarını etkisi altına alan yeni ve önemli meselelerden birisi, sigorta sistemidir. Bu sistem, Avrupa'da ortaya çıkıp gelişmekle beraber, yirminci asırda kısa sürede tüm İslam ülkelerine de yayılarak, büyük kargaşa ve ihtilaflara sebep olmuş bulunmaktadır.

Enine boyuna düşündüğümüz zaman, anlıyoruz ki, Sigorta gibi yeni meselelerin zuhuru, hayat şartlarının bir nevi zorlayıcı özelliklerinin neticesidir. Teknolojinin gelişmesi sonunda, sanayi alanlarının genişlenmesi, çeşit çeşit fabrikaların inşa edilmesi, iş sahalarının çoğalması, hayati tehlike arz eden işlerde insanların çalışma zorunda kalmaları, denizde, karada ve havada büyük ticaret ve nakliyat işlerinin geliştirilmesi ve bütün bunların neticesinde fertlerin ve hatta bazı cemiyetlerin gücünü aşan maddi mesuliyetlerin, kaza ve tehlikelerin çoğalması karşısında sigorta sistemi zorunlu bir çare olarak ortaya çıkmıştır.

Bu durum karşısında devletler, sosyal sigorta kurumlarını kurmuş, bunlarla, işçi, memur ve esnaf gibi bazı vatandaşlarını korumak istemişler ve kanuni düzenlemeler getirmişler. Devletin sigorta kurumları kâfi gelmeyince halk tarafından ticarî sigorta şirketleri kurulmuş ve kanunlarla düzenlenerek hukuki bir statüye kavuşturulmuştur.

Sigorta sisteminin İslam ülkelerinde de yayılması ile caiz midir?, değil midir? diye hukuki bir problem olarak İslam hukukçularının zihinlerini kurcalamış ve ihtilaflara sebep olmuştur.

Bir kısım İslam hukukçuları, sigorta sistemini, sathi bir inceleme ile, (hele Avrupa'dan gelmiş olması sebebiyle) enine boyuna araştırmadan İslam hukuku adına reddetmişlerdir. Buna gerekçe olarak da Sigorta akdinin, İslam'ın ilk devrinde kabul edilip uygulanan akitlerden olmadığı, ayrıca kumar ve garerli akitlere benzediği, için de faiz bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.

Diğer bir kısmı da, evvelkilere bir anti tez olarak aynı sathilikle, derinlemesine araştırma yapmadan, kayıtsız şartsız sigortanın bütün çeşitlerini kabul etmişlerdir.

Üçüncü bir kısım İslam hukukçuları ise, meseleyi enine boyuna araştırarak, ilmi delillerini de göstermek suretiyle sigortayı bir sistem olarak caiz görmüşlerdir.

Osmanlı şeyhülislamlarından Mustafa Sabri Efendi, Yusuf el- Kardavi ve Prof. Dr. Muhammed Hamidullah gibi bazı alimler de sosyal sigortaları caiz görürken, ticarî sigortaları caiz görmemişlerdir.

Bu çalışmamızda biz, sigortanın tarifi, taksimi ve tarihçesini kısaca belirttikten sonra, meşrutiyeti hakkındaki görüşleri özetleyeceğiz. Gayret bizden, Tevfik Allah'tandır.

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN SİGORTA

Avrupa'da ortaya çıkıp gelişen ve asrımızda İslam ülkelerine de yayılıp İslam hukukunu ilgilendiren sigorta sistemini inceleyebilmek için, önce tarif edilmesi gerekmektedir.

A- SİGORTANIN TARİFİ:

a- sigortanın lügat manası:

"Sigorta" kelimesi, İtalyanca "Securite" kelimesinden alınmış olup, söz-

lük manası, emniyet, güven, nefsin mutmain olması, korkusuz ve güven içinde bulunması demektir. ⁽¹⁾

Fransızca'da, "Assurance" kelimesinin karşılığı olup güven verme, korkuyu giderme manalarına gelir. ⁽²⁾

Arap aleminde ise, sigorta kelimesinin karşılığı, "et- Te'min" olarak geçmekte ve "emin kılma, güvence altına alma" manalarını ifade etmektedir. ⁽³⁾

b- Hukukçuların ıstılahında sigortanın tarifi :

1- sigorta, kanun hukukçuları tarafından değişik tariflerle tarif edilmiştir. Bazılarına göre şöyle tarif edilmiştir: "Bir şahıs veya kuruluşun (sigortacı), belli bir bedel (prim) karşılığında, bir başkasının, ilerde vukuu muhtemel olan bir zararını, vukuu halinde tanzim edeceğini taahhüt ettiği karşılıklı rızaya dayalı bağlayıcı bir akitir. ⁽⁴⁾

Bu tarifi içine, sigorta akitlerinden olmayan "müşterek bahis (mura-hene) akdi de girdiği, böylece, "ağyara mani olmayan" bir tarif olduğu ileri sürülmüştür. Çünkü, müşterek bahis akdinde de, taraflardan her biri, üzerinde bahse girdikleri hadisenin vuku bulması halinde, diğerine, belli bir meblağı ödeyeceğini taahhüt etmektedir. ⁽⁵⁾

Kanaatimizce bu iddia, yerinde değildir. Çünkü, müşterek bahis (mura-hane) akdi, sigortanın bu tarifine girmemektedir. Şöyle ki: Sigortada, taraflardan birisi, (sigortalı) sigorta edilen tehlike veya hadise vuku' bulsa da, bulmasa da, primi ödeyecektir; diğer taraf olan sigortacı ise, hadise veya hasar meydana geldiği takdirde tazminatı ödemektedir. Vuku bulmadığı takdirde bir şey ödemez. Halbuki, müşterek bahiste, bahse konu olan hadise vuku bulursa, "vuku bulmayacak" diye bahse giren taraf, şart koşulmuş meblağı öder. Vuku bulmadığı takdirde ise, "vuku bulacak diye bahse girmiş taraf aynı meblağı öder. Yani meblağın ödenmesi ve ödenmemesi, her iki taraf için de ihtimal dahilindedir. Oysa, sigortada, sigortalı, her halû kârda primi ödemek zorundadır. Sigortacı ise, tazminatı ödemesi ihtimal dahilindedir. Böylece sigorta akdi ile Murahene akdi birbirinden ayrılmaktadır.

2- Fransız hukukçusu "Heimar" sigorta akdini şöyle tarif etmiştir : "Sigorta, bir tarafın (sigortacı şirketin) sigorta konusu olan hadise ve olaylarla ilgili istatistiki bilgi ve verilere dayanarak, diğer tarafların (sigortacıların)

(1) T.D.K. Türkçe Sözlük, 2/1306.

(2) Nizamü' t-Te' min, ez-Zerka, 21/1.

(3) es-Seyyid M.Zeki, Nazariyatü' t-Te' min fi' l-Fikh'i' -İslami, s.12.; Alıyyan Şevket, et-Te' min fi' ş-Şeriatı ve'l' -Kanun, 16.

(4) Alıyyan Ş., a.g.e.17; el-Halif, Ali, et-Te' min, S.7.

(5) Alıyyan Ş., ay. e.17.

muayyen bir tehlike veya hadiseye karşı, kendileri veya başkası yararına, ödeyecekleri belli bir meblağ veya prim karşılığında, mahut hasar veya ölüm hadisesinin vukuu halinde, meydana gelen ziyanı veya kararlaştırılan meblağı ödeyeceğini taahhüt etmek üzere yapılan bağlayıcı bir akittir. ⁽⁶⁾

Bu tarif birinci tarife göre daha açık ve daha şumulludur. Çünkü, bu tarife, mal sigortası girdiği gibi, şahıs (hayat) sigortası da girmektedir. ⁽⁷⁾ Ancak bu ikinci tarif de mesuliyet sigortasını ihtiva etmediği anlaşılmalıdır.

3- Hukukçuların kabul ettiği ve sigortayı yalnız bir akit olarak değil, bir sistem olarak göz önünde bulundurduğu umumi nazariyeye göre, sigortayı şöyle tarif etmek de mümkündür:

İstatistiki kaide ve esaslara göre tespit edilmiş bir tekniğe dayanarak akitlerini düzenleyen bir kuruluş vasıtasıyla, kaza, kayıp ve sorumlulukların zarar ve ziyasını telafi etme hususunda yardımlaşmayı gaye edinen, karşılıklı ödeme esasına dayanan akdi bir sistemdir. ⁽⁸⁾

B- SİGORTA AKDİ İSLAM HUKUKU AÇISINDAN YENİ BİR AKİTTİR

Sigorta, hem menşe' itibariyle hem de hakkında İslamî nass bulunması itibariyle İslam hukuku açısından yeni bir mesele ve yeni bir akittir. ⁽⁹⁾

Hukuk alimleri sigorta sistemi ile sigorta akdini birbirinden ayırıyorlar; çünkü , sigorta sistemi teknik kaidelere sahip, umumi bir nazariyeye dayanan, içtimai ve iktisadî tesirleri bulunan bir yol ve düşünce sistemidir. Sigorta akdi ise: Sigorta sisteminin tatbiki mahiyetinde olup, akit yapanlar arasında karşılıklı haklar doğuran bir tasarruftur. ⁽¹⁰⁾

Asrımızda sigorta iki fert arasında cereyan etmiyor; birçok sigortalının kendileri ile muamele yaptığı büyük hisseli şirketler bu işi yürütüyor.

Sigortalıların ödediği primlerden büyük meblağlar birikiyor, sigortacı şirket, sigortaya mevzu teşkil eden hadise vuku bulunca, sigortaya mevzu teşkil eden hadise vuku bulunca, sigortalıya hak ettiği tazminatı o meblağdan ödüyor, şirketin sermayesi, ihtiyat ve teminat akçesi olarak kalıyor ve toplanan primler ile ödenen tazminat arasındaki fark şirketin kârı oluyor. ⁽¹¹⁾

(6) Mahmud eş-Şerkavî, el-Hatar fi't-Te'mini'le-Bahri, S.2.

(7) eş-Şerkavî Mahmud, el-Hatar fi't- Temini'le- Bahri, 2

(8) ez- Zerka, M. Ahmet, Nizamü't- Te'min, 19.

(9) Aliyyan Ş. a. g. e., 15; es- Seyyid M. Zeki a. g. e. 39

(10) Karaman H. İslama Göre Banka ve Sigorta, 151

(11) ez- Zerka, Nizamü't- Temin, 20; es- Seyyid M. Zeki, a. g. e., 47.

Hukukî mefhumu ve umumî nazariyesi ile sigorta akdi, eskiden bilinmeyen, yeni doğmuş bir akitdir. Ancak, her ne kadar, sigorta, bugünkü nizamıyla bir akit olarak yeni ise de, bazı hukukçulara ve sigorta hakkında araştırma yapanlara göre, sigorta fikri, insan ve toplum hayatı ile birlikte var olmuş ve gelişmiştir. İlk insanlar gözlerini hayata açınca, çeşitli tehlikelerle karşılaşmış, çeşitli yırtıcı ve zehirleyici hayvanların şerrinden kendisini korumak için çareler aramış, taş ve ağaçlardan silahlar edinmiş, hayatını ve malını korumak için dağlarda ve kayalarda mağaralara sığınmıştır. İnsanların bilgi ve kültür seviyeleri yükselince, aynı güven duyguları ile ve birbirlerinin karşılıklı ihtiyaçlarını temin etme düşüncesiyle bir arada yaşama zorunluğunu hissetmiş ve toplulukları meydana getirmişlerdir. Topluluklar ve kabileler arasında menfaat çatışmaları ve ihtilaflar ortaya çıkınca birbirlerinin düşmanlık ve tehlikelerinden nefis ve mallarını korumak için devletler kurmuşlardır. ⁽¹²⁾

Yine sigorta araştırmacılarınca tespit edildiğine göre, eski Yunan Grek toplumlarında, kölelerin kaçmalarına karşı, sigorta şirketlerine benzeyen cemiyetler kurulmuş ; köle sahipleri bu cemiyete belli bir prim ödemiş, buna mukabil, köle kaçtığı takdirde, cemiyet onun bedelini sahibine tazmin etmiş. ⁽¹³⁾

Böylece, yapılan araştırmalardan anlaşılmıştır ki, sigortaya benzer akitler, eski milletler olan Babililer, Finikeliler, Hindliler, Romalılar ve Yunanlılar tarafından bilinmekte ve uygulanmakta idi. Fakat bu günkü sigorta nizamı, ilk defa deniz sigortası olarak Avrupa'da zuhur etmiş olup, tarihi, miladi on dördüncü asrın başlarına dayanmaktadır. ⁽¹⁴⁾ Ancak, bu akit, tarihi ne olursa olsun, İslam hukuku açısından yeni doğmuş bir akitdir.

Sigorta akdi İslam aleminde yeni doğmuş akitlerden olduğuna ve sistem, sefimiz olan İslam hukuk alimlerinin zamanlarında mevcut olmayan örfe istinat ettiğine göre İslam hukuk kaynaklarında onunla ilgili bir nass ve geçmiş fukahamızdan ona dair bir görüşün bulunamayacağı tabiidir.

Sigorta akdi, rizikolara karşı teminat ve tazminat esasına dayandığından ilk nazarda bunda garar (meçhul üzerine akit) şekli göze çarpar. İslam hukuku açısından bakana göre : sigorta edilen riziko, vuku bulmaz ise, sigortacının (karşılığında bir şey vermediği için) prim almasının ; eğer kaza meydana gelirse sigortalının, (o kadar prim ödemediği halde) bütün zararı karşılayacak büyük bir meblağı almasının caiz olmayacağı hususu akla gelir.

(12) Aliyyan Şevket, et-termin Fi's-Şeriatl ve'l-Kanun, 12.

(13) Aliyyan Ş., ay. e. 13.

(14) Aliyyan Ş. ay. e., 14; es-Seyyid M. Z. ay. e., 40; ez-Zerka, age, 20

İşte bu sebeplerle bu akit üzerinde İslam hukukçularının görüşleri farklı olmuştur.

Muasır İslam hukukçularından önceki nesil içinde, tespit edebildiğimiz kadarı ile, ilk defa Sigorta kelimesini kullanan ve onunla ilgili bir açıklama yapan, Hanefi mezhebinde, Tenvirü'l- ebsar şerhi, Reddu'l- muhtar adlı kitabın yazarı Allame ibn Abidin olmuştur.⁽¹⁵⁾

Çünkü, Sigorta usulü, hicri on dördüncü asra kadar şark memleketlerince bilinmiyordu. Bu asırda, Avrupa sınaî kalkınmasına paralel olarak doğu ve batı arasındaki ticari bağ kuvvetlendi. Bu arada, ithalat akitlerini yapmak üzere memleketlerimizde oturan yabancı ticaret temsilcileri vasıtasıyla Avrupa'dan ithal edilen malların sigorta edilmesi yolu ile bu müessese, İslam dünyasına girmiş oldu. Bu temsilciler, ithal edilecek mallar üzerinde yapılan deniz sigortasından başlayarak, sigorta akdini bize getirmiş oldular.⁽¹⁶⁾

1870 tarihinde, İstanbul Beyoğlu'nda vuku bulan büyük yangın üzerine, Şeyhülislamıktan sigortanın cevazı hakkında fetvâ alınmıştır. Bu fetvanın özeti, "her ferdin, Allah tarafından kendisine verilen malları korumakla mükellef olduğunu" ifade ettiği anlaşılmaktadır.⁽¹⁷⁾

İslam hukukçuları, Sigortanın yeni bir akit olduğunu ve on dokuzuncu asrın sonlarına doğru İslam dünyasına girdiğini ittifakla kabul etmekle beraber, yeni bir akit olarak topluma ve beşeriyete getirdiği ve getireceği fayda ve zararları araştırarak, İslam'daki "akit hürriyetine" istinaden yeni bir içtihatla, sigorta hakkında hüküm vermeleri gerektiren, bazıları, sigorta akdini, İslam'ın ilk asrında bilinen ve uygulanan belli akitlerin içinde Mut'a ala etmeye ve ona göre hüküm vermeye çalışmışlar.

Allame ibn Abidin, bugün de halk arasında yaygın olan sigorta ismini verdiği bu akit üzerindeki incelemeyi, Kitabu'l Cihad'ın "müste" "men" başında zikretmiştir. Burada zikretmesinin sebebi, yabancı ticaret mümessillerinin müste'men olarak İslam ülkesine girmeleri ve ticari bağlantılarını sigortalı olarak yapmalarıdır.⁽¹⁸⁾

İbn Abidin'in Müste'menle (arada anlaşma bulunmayan yabancı ülkeden İslam ülkesine, devletin izni ile ve geçici olarak giren yabancılar)⁽¹⁹⁾ hakkında olmak üzere ifade ettiği açıklamasının özeti şudur : "İslam ülkesinde buldukları müddetçe müste'menlere yardımcı olmak devletin vazifesidir. İslam yurdunda müslümanlar, müste'menler ile ancak diğer müslü-

(15) İbn Abidin, Reddu'l- Muhtar, Meymeniye mat. 1. Bas. 3/249, 250; el- Hafif, Ali, et- te'min s. 35.

(16) ez- Zerka, Nizamü't- Te'min, 21; el- Hafif, Ali, a. e. s. 36

(17) Karaman H. İslama Göre Banka ve Sigorta, 14. (Zerkadan tercümedir.)

(18) es- Seyyid M. Zeki, Nazariyetü't- Temin, 71; el- Hafif, Ali, a. e. s.35

(19) Dergah Yayınları, İslami Bilgiler Ansiklopedisi yay. kurulu, Ansiklopedik Büyük İslam İlimihali, s.438, Dergah Ya. 1980, İst.

fesidir. İslam yurdunda müslümanlar, müste'menler ile ancak diğer müslümanlarla aralarında yapmaları caiz olan akitleri yapabilirler. Beyt-i makdisi ziyaret eden turistlerden alınması mutaat olan meblağ kabilinden dahi olsa, (hukuken borçlu olmadığı) bir şeyi müste'menden almak caiz değildir."

Bu ifadeden sonra şöyle diyor : "Anlattığımız hususlar, Zamanımızda sık sık sorulan bir meseleye de açık cevap getirmiş oluyor. Mesele sudur : Adete göre tacirler düşman yurdunun vatandaşındandır (harbiden) bir nakil vasıtası kiraladıkları zaman hem kira bedelini veriyorlar, hem de kendi ülkesinde oturan harbi'ye, muayyen bir meblağ ödüyorlar ki buna "sigorta" denir. Bunun üzerine vasıtaya yüklenen mal, yangın, batma ve benzeri bir sebeple zarara uğrarsa o adam, aldığı mal (prim) karşılığında zararı tazmin ediyor. O adamın İslam ülkesinin sahil şehirlerinde, Devletin izniyle müste'men olarak oturan ve tacirlerden sigorta primini alan bir temsilcisi bulunuyor. Denizde, tacirlerin malı helak olursa, mezkûr mümessil, bedelinin tamamını sahiplerine ödüyor. Kanaatime göre tacirin, kaybolan malının bedelini alması helal değildir. Çünkü bu borçlu olmadığı bir şeyi borçlanmak kabilindedir." (20)

Daha sonra, İbn Abidin, bu hükmüne mesnet olmak üzere, Hanefi mezhebinde yer almış iki mesele üzerine kıyas yapmaktadır. (21)

Bunlardan biri vedia (emanet) diğeri de icara (kira) "Vedi'in ve müstecirin elinde bulunan malın helak olmasında, kasıt ve ihmalleri bulunmadığı takdirde zâmin olmadıkları gibi, sigortacıda sigorta ettiği malın helâkine sebep olmadığı için ondan tazminat alınması caiz değildir" demektedir. Ayrıca, İbn Abidin, sigorta sahibi dediği sigortacı ile yapılan sigorta akdinin, İslam ülkesinde yapılması ile dâr-i harpte yapılması durumlarını birbirinden ayırıyor. İbni Abidine göre, sigorta tazminatının caiz olmaması, ancak, sigorta akdinin, İslamî hükümlerin tatbik edildiği İslam ülkesinde yapılmış olmasına bağlıdır. Eğer sigorta akdi dârü'l-harpte yapılmış olur da sigorta sahibi, İslam ülkesinde oturan tacire, zayı olan malın bedelini gönderirse bu takdirde onu almak helaldir. Çünkü bu, aldatma ve hıyanet bulunmaksızın, harbînin malını rızasıyla almaktan ibarettir. (22)

23 Teşrin-i evvel 1327 tarihinde Mahmud Celaleddin isimli bir zattın Şeyhülislamlığa verdiği bir dilekçe ile sigorta hakkında sorduğu sual'e, Şeyhülislamlığın, Eminü'l - fetva imzasıyla verdiği fetvada, İslam ülkesinde hayat sigortasını tecviz etmemekte, ancak yabancı ülkede ve yabancı sigortacı ile yapılanı bundan doğacak tazminatı caiz görmektedir. (23)

(20) İbn Abidin, Reddül - Muhtar, 3/250; el-Hâlif All, a. e. s. 36, 37

(21) es-Seyyid M. Zeki, a. g. e. 72

(22) ez-Zerka, Nizamu't- Termin, 22, 23; es-Seyyid M. Keki, a. g. e. , 73

(23) Karaman H. İslama göre Banka ve Sigorta, 16

Kanaatimizce, gerek Allame ibn Abidin, gerekse şeyhülislamlık makamı, (İslami hükümlerin uygulanmadığı yerlerde sigorta akdinin ve tazminatının helal olduğunu fetva verdiklerine göre) Avrupa kanunları ile idare edilmekte olan Türkiye Cumhuriyetinde veya herhangi bir İslam ülkesinde bugün yaşamış olsalardı, sigortaya cevaz vermemekle ilgili fetvalarını gözden geçirme ihtiyacını hissedeceklerdi.

C - SİGORTANIN TAKSİMİ

Sigorta sistemi, şekil bakımından (sigorta eden ve edilen açısından), ve mevzuu (konusu) bakımından olmak üzere başlıca iki açıdan taksimi mümkündür.⁽²⁴⁾

1 - SİGORTANIN ŞEKİL İTİBARIYLA TAKSİMİ :

Bilindiği gibi sigorta, şekil itibarıyla üç kısma ayrılmaktadır.

- a- Devletin tesis ettiği sosyal sigortalar,
 - b- karşılıklı yardımlaşma (mübadele) sigortası,
 - c- Sabit primli (ticari) sigorta.
- a- Devletin tesis ettiği sosyal sigortalar:

Sosyal sigortalar, Devlet işinde çalışan memur ve işçilerin ve bir kısım esnafın, çalıştıkları süre içinde, sağlıklarını korumak maksadıyla sağlık hizmetleri, muayene ve tedavilerini tamamen veya kısmen sağlamak, malül veya emekli olduktan sonra maiyetlerini (geçimlerini) temin etmek üzere ikramiye ve aylık bağlamak, öldükleri zaman dul ve yetimlerini korumak, işsiz kaldıkları zaman işsizlik sigortası ile geçimlerini sağlamak maksadıyla devlet tarafından tesis edilen kuruluşlardır.⁽²⁵⁾ Emekli Sandığı, Sosyal Sigortalar Kurumu ve Bağ kur kuruluşları gibi. Bunlar, kâr gayesi gütmeyen. Maksatları, çalışan vatandaşları korumak, geleceğini güvence altına almaktır. Ve mecburi sigortalardır. Sağladığı güvence karşılığında, kişilerin aylıklarından veya kazançlarından Kanunen düzenlenmiş şekle göre belli miktarlar periyodik olarak kesilmektedir.

İslam hukukçularının cumhuruna göre, Sosyal sigortalar, kâr gayesini gütmemediğinden, İslâm hukuku açısından caizdir.⁽²⁶⁾

b- Karşılıklı yardımlaşma (Mübadele) sigortası :

(24) es-Seyyid M. Zeki, Nazariyetü't- Termin fi'l- Fikhi'l- İslami, 44

(25) el- Attar, Abdunnasır, Ahkamü't- te'min, 12; el- Cernal, Garip, et; Te'minü't- Ticari, 57; el- Mısiri, Abdüssemi, et- Te'minatü'l- İslami, 10; es-Seyyid, M. Zeki, a. g. e., 45; el- Halif, Ali, et- Te'min, s. 15, 16

(26) ez- Zerka, Nizamü't- Te'min, 84; el- Halif, Ali, a. g. s. 78, 81, 82.

Bu sigorta şekli, "bir meslekte veya değişik mesleklerde çalışan kimse-lerin, kendi aralarında anlaşarak, her biri üye olmak suretiyle, eşit veya değişik miktarda ve belli aralıklarla, aidat(prim) ödeyerek, biriken meblağ-
dan, ilerde üyelere herhangi birinin başına bir kaza veya bir zarar geldiği takdirde, zararı karşılamak üzere yapılan bir yardımlaşma akdidir biriken aidatlardan, zarara uğrayanın zararı tazmin edildikten sonra, bir kısmı artarsa, artan kısım ya üyelere geri verilir veyahut, ikinci bir kaza için ihtiyat akçesi olarak nemalandırılır. Bu sigorta şeklinde kâr gayesi bulunmadığı, Cenab-ı Hakkın, "İyilik ve (Allah'ın yasaklarından) sakınma üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın. Allah'tan korkun çünkü Allah'ın cezası çetindir." ⁽²⁷⁾ ayeti kerimesinde ifade buyurduğu yardımlaşmanın tipik bir misali olduğu için İslâm hukukçuları bunun cevazında ittifak etmişlerdir. ⁽²⁸⁾

c- Sabit primli (ticarî) sigorta :

Günümüzde, İslâm hukukçularını hayli meşgul eden, ihtilafa düşmelerine sebep olan sigorta, bu sigortadır ve sigorta akdi denilince bu kısım anlaşılmaktadır. Çünkü, bu çeşit sigortada kâr gayesi güdüldüğünden, çağımızda yaygın hale gelmiş, gerek şahıs (hayat) sigortaları, gerek mal sigortaları ve gerekse mes'uliyet sigortaları olsun, her konuyu içine almıştır. ⁽²⁹⁾

Ezher Üniversitesi, Şeriat Fakültesi öğretim elemanlarından Muhammed Zeki es-Seyyid, "Nazariyetü't-Te'min Fil'l-Fıkhü'l-İslamî" adlı eserinde şu görüşü ileri sürmektedir: Bazı kanun adamları yardımlaşma (mübadele) sigortasında olduğu gibi, ticari sigortada da, şirketin kâr gayesinden fazla, sigortalılara yardım gayesi güdülmektedir." diye iddia etmişler ve iddialarını şöyle açıklayarak teyit etmişlerdir: "Sigorta şirketi, hadise veya tehlike vukuunda ödeyeceği tazminatı, kendi malvarlığına değil, sigortalılardan toplayacağı primlere dayanarak ödemeyi tasarlamaktadır. Bu durumda, sigortalılar, ödedikleri primlerle, birbirlerinden habersiz olarak, kendi aralarında birbirlerinin zararlarını karşılamış olurlar. Sigorta şirketi ise, bu yardımlaşmaya sadece aracı olmakta, primleri toplama ve tazminatı ödeme işlerini organize etmektedir ve bu idarecilik ve organize karşılığında, tazminatlarından artan kısmını ücret olarak kâr adıyla almaktadır. Böylece ticari sigorta da yardımlaşma sigortası kapsamına girmiş bulunmaktadır. Şu kadar ki, yardımlaşma sigortasında, yardımlaşma vasfı daha açıktır o kadar."

Ancak, kanun adamlarının bu yorumu, ticari sigortayı, asıl gayesi olan

(27) el- Malde/ 2

(28) el- Mattar, Abdunnasir, Ahkamü't- Te'min, 13, 14; es- Senhuri, Ferac, el- Vasil, 7/ 1099; Hasan, Abdurrazzak, Akdu't- Temin, 21, 22; Hamid Hüseyin, Hükmü's- Şeriatü'l- İslamiyeti fil- Akd'ü't- Temin, s. 23; el- Hafif, Ali, a. e. s. 61

(29) es- Seyyid M. Zeki, Nazariyetü't- Te'min, 47; el- Hafif, Ali a. e. s. 90

kâr gütme gayesinden ve hüviyetinden çıkarmamaktadır. (30)

Kahire'de Aynışşems Üniversitesi medeni hukuk hocası Prof. Dr. Abdullah el-Hicazî de, Prof. Dr. Muhammed Ebu Zehra'nın, 'Mübadele sigortası caizdir; çünkü, yardımlaşma gayesini gütmektedir. Ticari sigorta ise kâr gayesi güttüğünden caiz değildir" iddiasına cevaben, iki sigorta şekli arasında şöyle bir mukayese yapmıştır: (31)

Mübadele (karşılıklı yardımlaşma) esasına dayanan sigortada, aynı tehlikeye maruz ve muayyen şahıslar yardımlaşıyorlar. Bunu da beklenen tehlikeye maruz kalan üyelerinin yarasını sarmak için ayırdıkları meblağlar ile bir yardım sandığı kurmak suretiyle yapıyorlar. Bu yardımlaşmaya, kaza ve rizikoların birçok nev'ini içine alan daha geniş bir çerçeve içinde katılmak isteyenler çoğalınca, artık birbirlerini tanımaları mümkün olmayan bu büyük sayıdaki istekliyi toplayacak, organize edecek bir şahsa, bu idareden alacağı bir ücret karşılığında mezkûr yardımlaşmayı (üye kaydı ve icra yönünden) idare edecek bir kimseye, onlar da muhtaç olacaklardır. İşte bu yardımcıları toplayan idare, primli sigorta şeklinde, sigorta şirketinden ibarettir. Yardımcı üyeler de, şirket ile akit yapan sigortalıların tümüdür. Şirketin, yardımlaşma işini yürütmesi karşılığında aldığı bedel, elde ettiği kârdır. Bu da aldığı primler ile (ki bunlar mübadele sigortasında üyelerin giriş aidatın'a tekabül eder) felaketzedelerin zararını tamir için ödediği tazminat arasındaki farktan hasıl olmaktadır. Şu halde, bu iki sigorta arasında (esasta) bir fark yoktur. İkinci şekil, yalnızca yardımlaşanların sayısının birbirini tanıyamayacakları kadar çoğalması ile ortaya çıkan, yardımlaşma işinin idaresine ait teknik bir kuruluştan ibarettir. Mübadelede, vaki zararların tazminatından artan sandık mahı, üyelere iade edilir. Primli sigortada ise, işin idaresine karşılık şirkete kâr kalır." (32)

Primli sigorta, primlerle tazminat farkından kârını(ücretini) arttırabilmesi için, hangi çeşit kaza ve zararlara karşı sigorta yapacaksa o husustaki istatistikî bilgilere dayanarak, primleri ona göre tespit eder. (33)

2- SİGORTANIN MEVZUUNA GÖRE TAKSİMİ :

Sigorta akdi, konuları itibariyle de başlıca üç kısma ayrılmaktadır. Her bir kısmı da ayrıca alt kısımlara ayırmak mümkündür.

a- Şahıslara Karşı Sigorta (Hayat Sigortası)

b- Mal'a karşı Sigorta,

(30) es- Sunhuri, Abdurrazzak, a. g. e. 1091, 1092; es- Seyyid, M. Z., 46 ; el- Attar, Abdunnasir, a. g. e. 14; es-seyyid, M. Zeki, a. g. e. 47, 48.

(31) Aynı kaynaklar; el- Hafif, et- Te'min, s. 102, 103

(32) ez- zarka, Nizamu't- Te'min, 56/ 1; el- Hafif, Ali. a. e. s. 102, 103, 104.

(33) el- Attar, Abdunnasir, a. g. e. 14; Abduh, İsa, et- Te'min beyne'l- hilli ve t- Tahrim, 39, 40

c-Mesuliyet sigortası, ⁽³⁴⁾

a- Şahıslara Karşı Sigorta :

Mal ile ilgili değil, şahısla ilgili tehlikelere karşı yapılan sigortalara, şahıs sigortası denir. ⁽³⁵⁾Şahıslarla ilgili tehlikeler, bazen ölüm olur, (ölüme karşı hayat sigortasında olduğu gibi.) bazen de sigortalanan tehlike, yaşama olur, (ölmek üzere, yani, belirtilen müddet içinde yaşamaya devam ettiği takdirde tazminat ödenmek üzere yapılan hayat sigortasında olduğu gibi.), sigortalanan tehlike, bazende, şahsa isabet den ve daimi kötürümlüğe sebep olan felç ve çeşitli sakatlıklar olur, bazen de bu tehlike bir hastalık veya bir cerrahi ameliyat olur. Bu nedenle, şahıs sigortaları başlıca dört şekilde mülaa edilebilir. ⁽³⁶⁾

aa- Hastalık Sigortası:

Hastalık sigortası, kişinin ödeyebileceği belli primler veya toptan ödeyeceği muayyen bir meblağ karşılığında, kendisi, yahut aile fertlerinden birinin hastalanması halinde, gerekli muayene, tedavi ve ilaç masraflarının tamamı veya belli bir kısmının karşılanması için sigorta şirketi ile yapılan rizaî bir akittir. Bu, her nevi hastalığa karşı yapılabileceği gibi, belli bir veya birkaç hastalığa, yahut cerrahi bir ameliyata karşı da yapılabilir. ⁽³⁷⁾

bb- Hâdiselere karşı sigorta :

Bazıları buna, şahsi hadiseler sigortası da demişler. Bu sigorta, sigorta şirketinin, sigortalıya veya varislerine, yahut lehine şart koşulan kişilere, vefat veya herhangi bir hadiseden dolayı sakatlanma halinde, belli primler karşılığında, muayyen bir tazminat veya periyodik bir maaş ödemek ve muayene, tedavi ve ilaç masraflarını taahhüt etmek üzere yaptığı bir akittir. ⁽³⁸⁾

cc- Evlenme ve çocuklar sigortası :

Evlenme sigortası, sigortalının, muayyen bir yaşa kadar evlendiği takdirde, (ödeyeceği belli primler karşılığında, evlenme masraflarının veya belli bir miktar tazminatın sigortacı tarafından ödenmek üzere yapılan bir sigorta akdidir. ⁽³⁹⁾

Çocuklar sigortası ise, sigortalının, ödeyeceği belli primler karşılığında, doğacak her çocuk için doğum yardımı ve periyodik olarak çocuk yardımı

(34) Aliyyan, Şevket, et- te'rmin, fi's- Şer'ali ve'l- Kanun, 34

(35) es- seyyid, M. Zeki, Nazariyetü'l- Temin, 49.

(36) Aliyyan Ş. a. g. e. , 34; es- Seyyid M. Z. , 50

(37) Aliyyan Ş. a. g. e. 35; es- Seyyid M. Z. , 56; el- Haff All, a. e. s. 14

(38) Aliyyan, Ş. a. g. e. ; 35; es- seyyid M. Z. ; a. g. e. , 56; Hamid Hüseyin, Hükmmü's- Şer'ali'l- İslamiyyetü'l- ukud'l- Temin, 31

(39) Aliyyan, Ş. a. g. e. , 56; es- seyyid, M. Z. , 55; es- senhuri, el- Vesit, fıkra, 1402, 1403; el- Haff a. e. s. 15

olmak üzere bir meblağın ödenmesi, veya çocuklarının yetiştirme ve okutma masraflarının sigortacı tarafından taahhüt edildiği bir sigortadır.⁽⁴⁰⁾

dd- Hayat sigortası :

Sigortalının, ölümü veya kararlaştırılan muayyen bir zamana kadar hayatta kalması yahut ta üzerinde anlaşılacak herhangi bir hadisenin vuku bulunması üzerine, belli primler karşılığında kendisine, mirasçılara veya lehine vasiyet ettiği kişi veya kurumlara, toptan bir meblağın veya düzenli aylık ödenmesinin sigortacı tarafından taahhüt edildiği bir sigorta akdidir.⁽⁴¹⁾

Hayat sigortasının bir çok çeşitleri bulunmaktadır. Ancak biz burada, önemli üç kısmına işaret etmekle yetineceğiz.

1- Ölüm hali sigortası,

2- Belirlenen müddet kadar yaşama sigortası,

3- Karışık sigorta.⁽⁴²⁾

1- Ölüm hali sigortası, sigortalının ölümü halinde, sigortacının, kararlaştırılan şartlara göre, mirasçılara veya vasiyet ettiği kişilere, belli bir meblağı veya aylığı taahhüt ettiği sigortadır. Bu sigortada, sigorta konusu olan tehlike, sigortalının ölümüdür.⁽⁴³⁾ Bu ödenen aylık, hayatları boyunca olabileceği gibi muayyen bir vakte kadar da şart edilmiş olabilir.⁽⁴⁴⁾

2- Belirlenen müddete kadar yaşama sigortasında, sigortalı veya sigortadan istifade edilmesi şart koşulan kimsenin, kararlaştırılan süre içinde ölmedikleri takdirde, belirli bir meblağ veya maaş bağlama, sigortacı tarafından taahhüt edilmektedir.⁽⁴⁵⁾

3- Karışık hayat sigortasında ise, ölüm hali sigortası ile belli bir müddete kadar ölmemesi sigortasının birleştirildiği bir sigortadır.⁽⁴⁶⁾

b- Mal'a karşı sigorta :

Bu çeşit sigorta akitleri, kişinin şahsına değil, malına karşı meydana gelen zararları, tamamen veya kısmen, sigortacı tarafından karşılanmak üzere, belli primler mukabilinde, tazmin etmek üzere yapılan sigortadır.⁽⁴⁷⁾

(40) Aliyyan, Ş. 36; es- Seyyid, Zeki, 56; el- Hafif, a.y

(41) es- Seyyid M. Z. a. g. e., 51

(42) Aliyyan, Şevket, a. g. e., 36; Es- Seyyid M. Z., 50

(43) Aliyyan, Ş. 37; es- Seyyid M. Z. 51.

(44) es- Senhuri, el- Vasit, 1391 / 7.

(45) es- seyid M. Zeki. a. g. e., 52, 53.

(46) Aliyyan Şevket, a. g. e., 38

(47) es- Seyyid M. Z. a. g. e., 57

Mal'a karşı sigortanın da bir çok şekilleri bulunmaktadır. Bunların belli başlıları şunlardır:

1- Yangına karşı mal sigortası : mesken, dükkân, fabrika ve olgunlaşmış ekinler gibi malların, kasıtlı olmayan bir yangında, meydana gelen zararları tazmin etmek üzere, sigortacının, belli primler karşılığında sigortalı ile yaptığı akitlerdir. Sigorta primleri ile sigorta bedelinin (tazminatın) ödeme şekli ve şartları akit sözleşmesinde belirtilir. ⁽⁴⁸⁾

2- Hırsızlık olaylarına karşı mal sigortası,

3- Deniz kazalarına ve tehlikelerine karşı mal ve gemi sigortaları,

4- Taze ekinlerin sel ve dolu gibi semavî afetlere karşı sigortaları,

5- büyük ve küçük baş hayvanların zarar ve afetlere karşı sigortaları,

6- Trafik kazalarına karşı araba sigortaları,

7- para nakli sigortası,

8- Para kasaları sigortası ile cam kırılma sigortaları. ⁽⁴⁹⁾

c- Mesuliyet sigortası :

Mesuliyet sigortası, başkasının fiil ve verdikleri zararlardan sorumlu olan kişilerin bu sorumluluklarını sigorta ettirmeleri, yahut, sigorta şirketlerinin, şahıs ve mallara karşı yaptıkları sigorta akitlerinden doğacak mesuliyetlerini, daha büyük beynelmilel sigorta şirketlerine sigorta ettirmeleri demektir. Görülüyor ki mesuliyet sigortası, mustakıl bir kısım olmayıp, ilk iki kısım sigortaların sorumluluğundan meydana gelmektedir. ⁽⁵⁰⁾

D- SİGORTA AKDİNE BENZEYEN AKİTLER

Sigorta akdine benzeyen akitler başlıca iki kısma ayrılırlar.

1- İslam hukuku açısından caiz olan akitler,

2- İslam hukuku açısından caiz olmayan akitler.

1- İslam hukukunda caiz olup sigorta akdine benzeyen akitler şunlardır

a- Muvâlât akdı :

(48) Aliyyan, Şevket, et- Temin fi'ş- Şeriatı ve'l- Kanun, 98; es- Seyyid, M. Zeki, Nazariyatü't- Temin, 67

(49) Aliyyan, Ş. a. g. e., 39, 40, 41, 42,

(50) Aliyyan, Ş., a. g. e., 43; es- Seyyid, M. Zeki, a. g. e., 58, 59; el- Haflı, Ali, et- Temin, s. 15

Bu akid, iki kişiden nesebî mirasçısı olmayan birinin, diğerine şöyle demesiyle teşekkül eder. "Sen efendimsin" veya "sen velimsin, hata ile cinayet işlersem beni muhafaza et; öldüğüm zaman bana mirasçı olursun"

"Beni muhafaza et" (taakkil anni) lafzının manası, eğer benden, hataen bir cinayet ve başka bir suç sadır olursa, benim adıma tahakkuk eden hukuki (şer'i) diyeti öde" demektir. ⁽⁵¹⁾

Bu akitleşme ile, iki âkit taraf arasında bu velâ (himaye) sabit olur. Yani, sözü söyleyen kimseden hata sadır olursa, bu akdi kabul eden ve (mevlel mûvâlât) unvanını alan kişi, cinayetin malî mükellefiyetiyle mükellef olduğu gibi, (himayesine giren kişi ölünce bu akdin bir gereği olarak miras kaidele-ri çerçevesinde bu kişinin terekesinin tamamında hak sahibi olur. ⁽⁵²⁾

Muvâlât akdinin, sigorta akdine benzeyen yönleri :

1-Sigorta akdinde, sigortacı, sigortalının başına gelecek bir zararı tazmin etmeyi taahhüt etmektedir. Muvâlât akdinde de himayeyi kabul eden, himaye edilenin başına gelecek bir zararı tazmin etmeyi taahhüt etmektedir.

2- Sigortacının, taahhüt ettiği zarar tazminatı, sigortalının, ödediği bir bedel (prim) karşılığında olduğu gibi, muvâlât akdinde de himaye edenin, taahhüt ettiği diyet tazminatı, himaye edilenin malına mirasçı olma karşılığındadır.

3- Her iki akitte de, taahhüt edilen tehlike ve tazminat, ihtimal dahilindedir, yani vuku bulabilir, bulmaya da bilir

4- Her iki akitte de, tazminatın taahhüdün karşılığında (sigortalı ve himaye edilen tarafından) ödenen bedel, (prim ve tereke) zarar meydana gel- sin veya gelmesin, geri iade edilmez.

Muvâlât akdi, mesuliyet sigortasının tipik bir örneğini teşkil etmektedir. Ancak, aralarındaki fark, şudur ki : sigorta akdi yapıldıktan sonra, sigortalı, primleri ödemeye başlar, muvâlât akdinde ise, himaye edilenin ödediği bedel, ölümden sonra terekesidir.

Dr. Şevket Aliyyan, muvâlât akdinde, manevi unsur olan aile bağı kurulma özelliği bulunduğunu, ileri sürerek, muvâlât akdinin, sigorta akdine benzemediğini iddia etmiş ise de, ⁽⁵³⁾kanaatimizce bu peşin hükümler ileri sürülmüş bir iddiadır. Çünkü, her iki akitte de yardımlaşma unsuru bulunmaktadır.

(51) ez- Zerka, M. Ahmet, Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku, 1/ 406, Trc. Servet Armağan; Aliyyan Şevket, et- Te'min fi's- Şeriatı ve'l- Kanun, 159; el- Mutî, Necib, Tekmilâtü'l- Mucmülî'n- Nevevî, XIII, 267.

(52) ez- zerka, ayrı e., 1/ 406; el- hafîf, a. e. s. 55

(53) Aliyyan, Şevket, et- Temin fi's- Şeriatı ve'l- Kanun, 159.

b- Kefalet akdi (damân) :

İslam hukukçuları, kefaleti şöyle tarif ediyorlar : "kefalet, bir şeyin mualebesi hakkında, zimmeti zimmete zammetmektir. "Yani, kefalet, bir şahsın, başka birinin üzerine gereken bir hakkı, iltizam etmesi ve onunla beraber hak sahibine karşı mesuliyette nefisini iştirak ettirmesidir. (54)

Kefaletin bir çeşidi de "yol kefaleti"dir. Ki, bir kimse, diğerine, "Bu yol tehlikesizdir, sen bu yoldan git, şayet sana veya malına bir zarar gelirse, ben zamin olurum, zararını öderim." dese sonra o kişi o yoldan gidip, kendisine veya malına bir zarar gelse, Hanefi fukahasına göre, kefil olan kişi, zararını tazmin etmekle mükellef olur. (55) İşte sigorta akdi, daha ziyade bu çeşit kefalet akdine benzemektedir. (56)

Sigorta akdinin, kefalet akdine benzeyen yönleri :

1- Sigorta akdinde, sigortacı, sigortalının zararını tazmin edeceğini taahhüt ettiği gibi, yol kefaletinde de , kefil, mefkülünleh'in, zararını tazmin etmeyi taahhüt etmektedir.

2- Sigortacının, ödediği tazminatı, bilahare sigortalıdan geri talep etmediği gibi, bu çeşit kefalette de kefilin (zamin) ödediği tazminatı geri talep etme hakkı yoktur.

Aralarındaki fark ise, sigorta akdinde, sigortalı, prim ödediği halde, mekfulün leh, kefile, tazminat karşılığında bir bedel ödememektedir. "Kefalet bil mal, kefalet binnefs ve kefalet bidderek" şeklindeki kefalet akidleri, teberru akitlerinden olduğu için bu kefalet, ücretle yapılamaz. Ancak Prof. Vehbe zühayli, "el- Fikhul- İslami ve edilletüh" adlı eserinde, kefalet bahsinin sonunda, şu hususu ifade etmektedir: "şayet bir kişiye, bir konuda bir kefil gerekirse ve teberruan (ücretsiz) kefil olacak birini bulamazsa, zarurete binaen, ücretle bir kefil tutabilir. (57) bu şekil kefalet akdi, daha da sigortaya yaklaşmaktadır. Zaten sigorta akitleri de, çoğunlukla zarurete binaen yapılmaktadır.

c- Kira akdi : (icar)

Kira, Mevzuu, muayyen bir müddetle, bir şeyin menfaati (veya bir şahsın emek'i) üzerinde değiştirme (mübadele) yani, onu ivaz mukabilinde temlik etme akdidir. O halde kira, menfaatin satımıdır. (58)

(54) ez. Zerka, Çağdaş Yaklaşım İslam Hukuku, 1/ 394, Trc. S. Armağan

(55) ez- Zerka, Nizamü'l- Te'min, 23; el- Halif Ali, a. e. s., 96, 97; el- Mutii, a. e. XIII, 269

(56) Aliyyan Şevket, et- Te'min fi'l- Şerati ve'l- Kanun, 49

(57) ez- Zühayli, Vehbe el- Fikhul- İslami ve Edilletüh, 5/ 161.

(58) ez- zerka, Çağ. Yak. İslam Hukuku, 1/ 394,

Sigorta akdi, en çok, "bekçilik için kiralama" akdine benzemektedir. Ücretle tutulan bekçinin yaptığı iş, mal sahibinin korktuğu bazı tehlikelerden onu emin kılmak, onun güvenliliğini sağlamaktır. Sigorta akdinde de sigortalı, korktuğu bazı tehlikelerin neticelerinden emin olabilmek için malının bir kısmını (prim) vermektedir. ⁽⁵⁹⁾

Sigorta akdinin, kira akdine benzeyen yönleri :

1- Sigorta akdinde, sigortalı için, tehlikelere karşı teminat bulunmaktadır. Bekçi kiralama akdinde de mal sahibi için emniyet ve güven bulunmaktadır.

2- Sigortalı tehlikelerden emin olma karşılığında, bir ücret (prim) vermektedir. Kira akdinde de mal sahibi, bekçinin sağladığı emniyet ve güven karşılığında ona bir ücret vermektedir.

3- Sigorta akdinde bir zarar meydana geldiği takdirde, sigortacı tarafından tazmin edilir, Kira akdinde de zarar meydana geldiği zaman, bekçiye tazmin ettirilmektedir. Şu kadar ki, kira akdinde ki tazminat, ancak bekçinin kasd veya ihmali neticesinde meydana gelirse söz konusu olur. ⁽⁶⁰⁾ Birde bekçi, emniyeti sağlamadığı takdirde, ücrete müstahak olmaz, sigorta akdinde ise böyle bir durum söz konusu değildir. ⁽⁶¹⁾

d- Vedi'a akdi :

Vedi'a mevzuu insanın, malını muhafazada bir başkasından yardım istemesi olan bir akittir. Mal sahibi "mudi", malın kendisine bırakıldığı ve onu muhafazayı vadeden kimse ise, "vedi", koruma için verilen mal ise, "vedi'a" ismini alır. ⁽⁶²⁾

Sigorta akdi, daha çok, vedianın ücretli kısmına benzemektedir. ⁽⁶³⁾

Sigortanın, Vedia, akdine benzeyen yönleri :

1- Sigorta akdinde, sigortacının sigortalıya sağladığı güven karşılığında sigortalının ödediği primlerden istifade etmekte olduğu gibi, ücretli vedia akdinde de, vedi'(emaneti alan), vedia sahibinin ödediği ücretten istifade etmektedir.

2- Sigorta edilen malda bir zarar meydana geldiği takdirde sigortacı ta-

(59) ez-zerka, nizamü'l- Te'min, 51, 78/ 1; Aliyyan, Şevket, et- Temin, 73.

(60) Aliyyan, Ş. Aynı e. 88; el- Mutil, Necib, Tekmilletül- Mecmu' XIII, 270

(61) Aliyyan, Ş. aynı, e.87.

(62) ez- Zerka, Çağdaş Yaklaşımia İslam Hukuku, 398.

(63) Aliyyan, et- te'min fi'ş- Şeriatı ve'l- Kanun, 95

rafından tazmin edildiği gibi, emanet edilen malda da bir zarar meydana geldiği zaman, emanetçi tanzim eder.⁽⁶⁴⁾

Aralarındaki fark ise, sigorta edilen mal, sigortacının elinde bulunmadığı halde, emanet edilen mal, emanetçinin elinde (koruması altında) bulunuyor. Şayet, sigorta şirketi kendisi nakliyecilik yapıyor ve sigortalı malı elinde bulunduruyorsa bu fark da ortadan kalkmış olur.⁽⁶⁵⁾

e- Muavazalı hibe akdi (bağış) :

Muavazalı bağış (bir şey karşılığında yapılan bağış) akdi, bir kişinin değerine : "karşılığında bana, şöyle şöyle elbise vermen kaydıyla, sana hibe ettim. "dese, Hanefi hukukçularına göre, ivazlı hibe akdi teşekkül etmiş olur ve caizdir.⁽⁶⁶⁾

Sigorta akdinin hibe akdine benzeyen yönleri :

1- Sigorta akdinde sigortalı, primleri, sigorta şirketine güvence ve tazminat karşılığı bağışlamaktadır; hibe akdinde de, vahib (bağışlayan) mevhubu, mevhubun leh'e bağışlamaktadır.

2- Sigortacı, akdin yapılması ile sigortalıya, ödediği prim karşılığında güvence, zarar meydana geldiği zaman da tazminatı ödemektedir; mevhubun leh de hibenin karşılığını ödemektedir.

f- Sigorta akdinin benzediği, İslam hukukunda caiz olan diğer akidler ve benzeyiş yönleri :

Sigorta akdi ayrıca, İslam hukuku açısından caiz olan şu akkilere benzemektedir:

aa- Cuâle (veya ce'âle) akdi; " Husulü şüpheli bir iş karşılığında, bir ilan yaparak, "kayıbolan falan kitabımı kim bulup getirirse ona şu miktar ücret vereceğim. "demesi gibi."⁽⁶⁷⁾

bb- Selem akdi: bu, semenin peşin, malın veresiye olduğu bir satış akdi çeşididir (âcilin âcil ile satışı).⁽⁶⁸⁾

cc- İstisna akdi (bir şeyin yapılması için sipariş verme akdi).

Bu akidlerin sigorta akdine benzeme yönleri de şöyledir: Cu'âle akdin-

(64) İbn Abdin, Reddü'l- Muhtar, 3/ 250; Karaman H. a. g. e. , 155

(65) Aliyyan. a. g. e. , 102, 103

(66) ez- zuhayli, fıkhü'l- İslami ve Edilletüh, 5/ 29; Aliyyan a. g. e. 141

(67) Aliyyan Ş. et- Temin fi'ş- Şeriatı ve'l- Kanun, 133; el- Hatif- All, a. e. s. 97, 98; el- Fenisan, Suud bin Abdullah, Mecelle, el- Buhu su'l- Fikhi- el- Muasira, el- aded 31, 1997- 1318, sayfa, 205, 206

(68) Aliyyan, Şevket, a. e. s. 107

de ihtimal vardır yani meçhuliyet vardır, (husulü kesin değildir). Fakat bunda ki garar(meçhuliyet), akdi iptal edecek derecede değildir ve insanların buna sık sık ihtiyacı olmaktadır. Selem ve istisna' akidlerinde de aynı şekilde belirsizlik ve garar vardır, Lakin insanlar bu akidlere şiddetle muhtaçtırlar. Bu sebeple İslam hukukunda bu akitlere cevaz verilmiştir. Aynı şekilde, sigorta akdinde de bir ihtimal (meçhuliyet) bulunmakta fakat, bu meçhuliyet mezkur akidlerde olduğu gibi, akdi iptal edecek derecede değildir.

2- İslam hukukunda caiz olmayıp sigortaya benzeyen akitler:

Bunlar gararlı (içinde belirsizlik bulunan) akitlerdir. Fakat bu akitlerdeki meçhuliyet, akdin batıl olmasına sebep olan fahiş bir cehalettir; o kadar ki, bu akitleri kumar ve müşterek bahis sınırına yaklaştırmıştır.

Resulullah (sav)'in yasakladığı bu akidlerin tetkikinden de bu, açıkça anlaşılmaktadır. ⁽⁶⁹⁾

Bu akidler şunlardır :

a- Medâmîn satışı; cins erkek develerin nesillerinin satışı.

b- Melâkîh beyi, cins dişi develerin henüz doğmamış yavrularının satışı.

c- Deniz avcısının ağından bir atıştan çıkacak olan balığın, kara avcısının tuzağına düşecek olan hayvan veya kuşun satışı.

d- İnci avcısının bir dalışta çıkaracağı incinin satışı. ⁽⁷⁰⁾

e- Hastalık, böcek vb. tehlikelerden kurtuluşu belli olmadan ağacın üzerindeki meyvenin satışı. ⁽⁷¹⁾ Bu akitleri peygamber (S.A.V.), içinde fahiş garar bulunduğu için yasaklamış, fukahâ da buna kıyasen, teslimi mümkün olmayan şeylerin satışını yasaklamışlar. Havada uçan kuşun ve denizdeki balığın satışı gibi. ⁽⁷²⁾

İslam hukukunun (garerden ve mecburiyetten) dolayı yasakladığı bu akitlerin tetkikinden anlaşılıyor ki bunlarda garer, fahiş bir garer (belirsizliktir) sigorta sisteminde de bir garer (meçhuliyet) bulunsa da (sigorta konusu olan tehlikenin vuku bulup, bulmayacağı gibi) bu belirsizlik, akdin iptaline sebep olmamalıdır. Çünkü, sigorta akdinde, sigortalı ödediği prim karşılığında teminat ve güvencesini almıştır; tehlikenin meydana gelip, gelmemesi onu pek ilgilendirmez. Sigortacı da, primi almıştır ve hesabını ona göre yapmıştır, hadise onu da pek ilgilendirmez. ⁽⁷³⁾

(69) Karaman Hayreddin, İslama Göre Banka ve Sigorta, 178.

(70) Muvatta; Buyu, 63.

(71) Buhari, Zekat, 85; buyu, 82; Müslim, Buyu; 49 vd; Ebu Davut, Buyu; 22; en- nesai, Buyu; 26.

(72) ez- Zerka, Nizamü't- Temin, 49

(73) ez- Zerka, aynı e., 50

E- SİGORTANIN MEŞRUTİYETİ

Sigorta sistemi yeni olduğundan, meşrutiyeti hakkında, klasik İslam hukukçuları tarafından her hangi bir görüş ve açıklamanın bulunmaması tabiidir. Bu nedenle, sigorta nizamı ve akdinin meşrutiyeti hakkında, muasır fukahanın görüş ve hükümlerine müracaat etmekten başka bir imkana sahip değiliz.

Bu mevzudaki görüşlerini kısaca veya genişçe neşreden muasır İslam alimleri ile görüşlerine muttali olabildiğimiz fuhakanın, sigorta mevzuu üzerindeki hükümleri, helal, haram, caiz, memnû şeklinde farklı bulunmaktadır. Şimdi bunların görüşlerine kısaca temas edeceğiz. Ancak, İslam hukukçularının sigorta hakkındaki, (leh ve aleyhteki) görüşlerine geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılması için, sigorta sisteminin temeli ve hedefinin ne olduğu, "bir şans oyunu mu, yoksa karşılıklı yardımlaşmaya dayanan bir iktisadi müessese mi olduğu" hakkında kısa bir açıklama yapmayı uygun görüyoruz. Ancak, bundan sonradır ki, onu, dini yönden muhakeme edebiliriz. Kaynaklarından elde edilen bilgiler ışığında, leh veya aleyhinde hüküm verebiliriz.⁽⁷⁴⁾ Çünkü sigorta sistemi bütün dünyada, iktisadî hayata bağlı, en büyük ve sağlam bir teamül ve tedbir haline gelmiştir. Sigorta sisteminin mahiyet ve gayesini şöyle özetleyebiliriz:

1- Bilinen ilk sigorta sistemi, milâdi on dördüncü asırda, denizler aşan yük gemileri ile onların taşıdığı mallar üzerine, devamlı maruz buldukları tehlikelere karşı yapıldığını, daha önce arz etmiştik. (bkz.S.5) Daha sonra, bunun önemi ve faydası anlaşılınca nizami bir deniz tedbiri haline getirilecek kanunî bir düzen içinde kaide ve esasları tanzim edilmiştir.⁽⁷⁵⁾

Kara sigortası ancak, uzun bir zaman geçtikten sonra ortaya çıkmıştır. Önce taşıma tehlikelerine karşı malların sigortalanmasıyla başlamış, zamanla insanın hayat ve mesuliyetine kadar her sahaya yayılmıştır.⁽⁷⁶⁾

2- Mal üzerinde yapılan sigortalarda, hiç bir durumda değişmez bir esas, bu sigortanın, hakiki tazminata dayanan bir akit olmasıdır. Buna göre, sigortalıya yalnızca, malının gerçekte zarara uğrayan kısmı tanzim edilir. Bunun dışında onun herhangi bir servet elde etmesi caiz değildir. Ancak, hayat sigortasında, sigortalının ölümü ile maruz kaldığı zarara bakılmaksızın, akitte kabul edilen meblağın tamamı ödenir.⁽⁷⁷⁾

3- Sigortanın bütün teknik esasları, tek eksene dayanır ve onun etrafında döner: Bu da, aynı tehlike ile karşı karşıya bulunan bir topluluk arasında

(74) ez- Zerka, Nizamü't- Te'min, 39

(75) ez- Zerka, aynı e. 41; el- Hafif, a. e. s. 13

(76) Karaman, Hayreddin, İslama Göre Banka ve Sigorta, 171.

(77) ez- Zerka, Nizamü't- Te'min, 42

karşılıklı tazminatı gerçekleştirmektir. Sigortadaki bu tazminat, üç şeyi gerekli kılıyor: (1) Sigortalıların karşılıklı yardımlaşması. (2) Kaza ve tehlikeler arasında takas. (3) Muntazam istatistik ve takipten faydalanma. ⁽⁷⁸⁾

4- Sigorta sisteminde yardımlaşma düşüncesi ancak, felaketi ve onun neticelerini mümkün olduğu kadar çok kişi üzerine dağıtarak gerçekleştirmektedir. Sigortalıların sayısı ne kadar artarsa, zararın bölünmesi o nispette artmaktadır. Öyle ki, azâmi dağıtma işinin gerçekleşebilmesi için sigorta şirketinin ödeyeceği tazminatı, daha büyük beynelminel sigorta şirketlerine sigorta edilmektedir ki buna mükerrer sigorta denir. ⁽⁷⁹⁾

5- Mesuliyet sigortası geniş, şümüllü, yaygın önemli bir sigorta çeşididir. Kanuna göre akitten ve taksirden doğan her iki mesuliyete de şamildir. Ancak, sigortalının fiilinden doğan suç mesuliyeti ile kasdî hatası veya hilesinden doğan mesuliyet, bu sigortanın dışında kalır. ⁽⁸⁰⁾

6- Şahıslar için muayyen bir tehlikenin zararını izale eden her iktisadi ve meşru menfaat, sigortaya konu teşkil edebilir. Sigorta, insanın kendisini, ona bağlı bulunan kimselerin selameti ile mal ve haklarının selametine şamildir. ⁽⁸¹⁾

a- İslam'da sigortanın caiz olmadığını savunan fukahanın görüşleri ve bu görüşlere sebep olan şüphelerin münakaşası:

Prof. Muhammed Ebu Zehra, Şeyhu'l- İslam Mustafa Sabri Efendi, M. Reşit Rıza Yusuf el- Kardavi, Muhibbuddin el- Hatip ve Dr. Şevket Aliyyan gibi bir kısım muâsır İslam hukukçuları, sosyal ve mübadele (yardımlaşma) sigorta şekillerini kabul etmekte beraber ticari sigorta kısmını caiz görmemişler. Bunların gerekçeleri, sigortanın menşeinin İslami olmadığı, bir Yahudi sömürü vasıtası olduğu, İslam'ın ilk asrında kabul edilen akitlerden olmadığı ve sigorta vasıtasıyla insanlar haksız olarak bir birlerinin mallarını yedikleri şeklindedir. Onlar bu görüşlerini şöyle delillendirmeye çalışmaktadırlar.

aa- Sigorta akdinin bir nevi kumar olması :

Deniliyor ki, sigorta akdi kumara benzemektedir. Çünkü, kumarda karşılıksız kazanç elde edilmektedir. Sigortada da, kaza meydana gelmediği takdirde sigortacı primleri karşılıksız kazanmış olur; kaza, akitten hemen sonra meydana geldiği takdirde de, sigortalı, tazminatı, karşılıksız olarak

(78) Karaman, Hayreddin, a. g. e. , 172.

(79) ez- Zerka, aynı., 43; el- Halif, a. e. s. 17

(80) Karaman, H. İslama Göre Banka ve Sigorta, 173

(81) ez- Zerka, Nizamul- Temin, 44

kazanmış olur. ⁽⁸²⁾

Bu, görüşe şöyle cevap verilmiştir:

Sigorta akdinin kumarla bir alakası bulunmamaktadır. Çünkü, kumar, insanın faaliyetleri ve iş ahlakı için ölüm demek olan bir şans oyunudur. Kur'an-ı Kerim, onu, şeytanın bir tuzağı olarak vasıflamıştır. Onunla, şeytan, insanlar arasına (kumarcılar ve onlarla beraber olanlar) düşmanlık ve kin sokar, onları Allah'ı anmak ve namaz kılmaktan alıkoymaz. ⁽⁸³⁾ Aynı zamanda bütün modern (laik) kanunlar tarafından da kumar yasaklanmıştır. Şimdi, insanlığın azılı bir malî ve içtimâî düşmanı olan kumar ile, faaliyet sahasında, insanın mal ve canına dokunan felaketlerin, kazaların zararını, elemiini parçalayıp dağıtacak, yardımlaşmadan ibaret olan sigorta sistemi arasında ne münasebet vardır? Sigorta gibi bir tedbir olmazsa, vukuu halinde, isabet ettiği şahsın bütün gücünü ve servetini silip süpürecek felaketlerin tahribi ne ile hafifletilir? Bizzat felaket olan kumarda böyle bir güven ve huzuru bulmak mümkün müdür? Bir şeyi zıddına benzetmek caiz midir? ⁽⁸⁴⁾

Ayrıca, kumarda, her iki taraf, var gücü ile hasmını mağlup etmeye çalışmaktadır. Bu nedenle Kur'anın onu yasaklaması, sadece iktisadi açıdan değildir; bilakis sebebi, ahlâki ve içtimaidir. Halbuki sigortada böyle bir durum söz konusu değildir. ⁽⁸⁵⁾

bb- Sigortanın, yarış ve müşterek bahis (murahane) kabilinden olması:

Deniliyor ki: "Sigorta, bir çeşit murahane (yarış ve bahse girme)dir. Şayet kaza meydana gelirse sigortalı kazanır, kaza olmazsa, sigortacı kazanmış olur. Bahse girmenin caiz olmadığı gibi sigorta da caiz olmaması gerekir. ⁽⁸⁶⁾

Bu görüşe de şöyle cevap verilmiştir:

"Kumar görüşüne cevap verilirken bu görüşün durumu da aydınlatılmış oldu. Çünkü, bahis de kumarın bir çeşididir. Kazancını yarışa bağlayan kimse, kumarcı gibi tesadüfe ve şansa dayanmaktadır. ⁽⁸⁷⁾

Yarış ile sigorta arasındaki farkın en açık olanı şudur: Yarışın, ne bir şahsın yardım maksadıyla zararı yüklenmesi ve ne de zararın dağıtılmasına yardımcı olunması yoluyla, "insanın üretici hayatına arız olan tehlikelerin zararlarını tamir" ile hiçbir alakası yoktur. Yarış, üzerine para bağlayan

(82) ez- Zerka, a. e. , 75; es- Seyyid, M. Z. Nazariyetü't- Temin, 103; Aliyyan, Ş. , et- Temin f'l'ş- Şeriatî ve'l- Kanun, 234; el- Hafif, a. e. s. 39

(83) el- Maide, 91

(84) ez- Zerka, Nazamu't- Temin, 45; el- Hafif, a. e. s.41, 42, 49

(85) ez- Zerka, a. e. 46

(86) es- Seyyid, M. Z. Nazariyetü't- Temin, 103, 104; Aliyyan, Şev., et- Temin f'l'ş- Şeraati ve'l- Kanun, 233, 234; el- Hafif, a. e. s.39

(87) Karaman, H. İslama Göre Banka ve Sigorta, 178.

kimselerden herhangi birisine, sigortanın verdiği huzur ve emniyeti veremez.⁽⁸⁸⁾

cc- Sigorta akdinde ve özellikle hayat sigortasında Allah'ın kudretine karşı gelme bulunduğu görüşü:

Bu görüşe karşı da şu cevap verilmiştir: Sigorta sistemi, kişilerin mal ve canları ile ilgili zarar ve kazalara karşı alınan bir tedbirdir. Kaderde olan kazayı geri çevirme veya reddetme değildir. Ancak, kaderde olup vuku bulacak kazanın meydana getireceği zararı ve acıyı hafifletme tedbiridir. Minare ve Kubbelere isabet edecek yıldırımın toprağa geçirilmesi için yerleştirilen yıldırım paratoner gibidir ve kadere meydan okuma falan değildir.⁽⁸⁹⁾

dd- Sigortanın, meçhul bir unsur (garar) ihtiva etmesi:

Deniliyor ki :Sigorta meçhul bir unsur ihtiva etmektedir. Medeni kanun onu böyle saymıştır. (garar)UNSURLARINDAN BİRİSİ MEÇHUL OLAN ALIŞVERİŞİ (bey'ul-Ğarar) İslam men etmiştir, çünkü Resulullah (SAV) bu türlü alışverişi yasak etmiştir. Sigortada da garar bulunmaktadır. Çünkü meydana gelip gelmeyeceği bilinmemektedir. Oyle ise sigortanın da caiz olmaması gerekir.⁽⁹⁰⁾

Bu iddia şöyle cevaplandırılmıştır: Arapça'da garar, tehlike, riziko, ihtimal, aldanma, şans oyunu manasına gelir. İnsanın hiçbir tasarruf ve işinin, tabii ölçüler içinde kalmak şartıyla ihtimal, riziko, aldanma ve tehlikeden tamamen uzak kalmayacağı, bütün mezheplerin kabul ettiği açık bir gerçektir. Hayatın ihtiyaçlarını kazanmak için peşinden koşulan ticaret, ziraat ve diğer işler, tasarruflar da tehlikeye maruzdur. Bunları yapanlar bir ölçüde tehlikeyi, zarar ihtimalini göze alırlar. Bu, eşyanın tabiatı icabıdır. Bunu göz önüne alarak, Resulullahın yasakladığı, "medâmîn" cins erkek devenin henüz olmamış neslinin satışı, "melâkîh" dişi devenin, henüz doğmamış neslinin satışı, deniz avcısının bir atışta ağından çıkacak balığın satışı ve inci avcısının bir dalışta çıkaracağı incinin satışı gibi gararlı satışlar üzerinde düşündüğümüz zaman hemen anlarız ki, yasaklanan garar; karşılıksız olarak, bir tarafın kazancını, diğer tarafın da zararını şans ve tesadüfe bağlanması ve akdi, kumar haline getirecek derecede tabii sınırları aşan, fahiş olan garardır.⁽⁹¹⁾

Halbuki sigorta akdinde, böyle aşırı bir ğarar bulunmamaktadır. Sigorta sistemindeki ğarar ihtimali, kefalet, selem, cuâle, umumi vekâlet, istisna, banyoda ücretle yıkanma vb. akitlerde bulunan ve akdin iptaline sebebiyet

(88) ez- Zerka, Nizamü't- Temin, 16 el- Hafif, a. e. s. 41

(89) ez- Zerka, a. e. 47.

(90) Aliyyan, Ş. a. g. e. , 220; es- seyyid, M.Z., a. g. e. , 95; el- Hafif, a. e. s. 43

(91) ez- Zerka, Nizamü't- Temin, 49; el- Hafif, a. e. s. 44- 49

vermeyen garar nevindedir. Çünkü, sigortayı, istatistiği esaslara dayalı bir sistem olarak ele aldığımızda, ne sigortalı ne de sigortacı açısından aşırı bir garar ihtimali bulunmadığını görürüz; sigortalı açısından aşırı garar yoktur, çünkü, akitle bir güvence elde etmiştir. Verdiği prim karşılığında güvence almıştır. ⁽⁹²⁾

Sigorta edilen kaza meydana gelirse tazminatı alır, gelmezse bir zararı yoktur. Ödediği primlerle huzur ve güven içinde olmuştur. Sigortacı açısından da fahiş bir garar yoktur; Çünkü, kaza meydana gelmezse zaten bir zararı yoktur, meydana gelirse tazminatı öder, fakat bunu topladığı ve önceden hesapladığı primlerden öder ve bir miktar kârı da kalır. Ancak, sigorta akdi bir tek kişi ile yapıldığı zaman, sigortacı için fahiş garar söz konusu olabilir. ⁽⁹³⁾

Şu halde, sigortadaki meçhul unsur (garar), dinin men ettiği değil, kabul ettiği nevidir. Üstelik, fahiş garar, sigorta edilmekle değil, sigorta edilmemektedir. Şöyle ki; Diyelim ki, bir tüccar, onbin dinarla, bir ticaret yapmaya gider. 9000 dinarla mal alır, cebinde 1000 dinar kalır. Şayet malını sigorta ettirmezse, denizde kazaya uğradığı zaman, onbin dinarın tamamı telef olur. Şayet sigorta ettirip, 200 dinarı sigorta bedeli verirse, kaza olursa, 9000 dinar tazminat, 800 dinarda kalan nakit olmak üzere 9800 dinarı kurtulmuş olur. Demek, garar, tehlike, sigortasızlıktır. ⁽⁹⁴⁾

ee- Sigortada faiz(riba) bulunduğu görüşü ve bunun münakaşası:

Deniliyor ki, sigorta şirketleri, ihtiyat sermayelerini faiz yolu ile çalıştırıyorlar. Hayat sigortasında sigortalı, akit ile tayin edilen zaman geçtikten sonra hala yaşıyorsa, ödediği primleri faizi ile birlikte geri alıyor. Ayrıca, sigorta akdinden hemen sonra kaza meydana geldiği takdirde, sigortalı, ödediği az bir prim karşılığında büyük bir miktar tazminat almaktadır ki, haksız bir kazanç almıştır. Bu ise haramdır. ⁽⁹⁵⁾

Bu görüşe, şöyle cevap verilmiştir: "Biz, sigortanın meşruiyetini savunurken bir sistem olarak ele alıyoruz. Faizli muameleler sigortanın ayrılmaz bir vasfı değildir. ⁽⁹⁶⁾

Şayet akit esnasında, faiz olabilecek bir şart taraflar arasında kararlaştırılmış ise, elbette ki haram olur. Ancak bu, sigorta sisteminin haram olduğuna delil olamaz. Mesela: bey (satış) akdi, caiz olan akitlerdendir. Bu akdi

(92) ez- Zerka, a. e. , 50; el- Hafif, a. e. s. 50 vd. Aman akdinde olduğu gibi, İslam DEvleti cizye vergisi karşılığında gayri müslim tebaanın can ve mal güvenliğini sağlamaktadır. Sigorta sisteminde de ödenen prim karşılığında sigortalının mal ve can güvenliği sağlanmaktadır. (Bkz. Zeydan A. Kerim, Ahkamaz- Zımmiyen, s. 77, 121)

(93) ez- Zerka, nizamü't- Temin, 51, 161, 162.

(94) ez- Zerka, ay. e. 163

(95) Aliyyan, et- Temin fi's- Şeriatı ve'l- Kanun, 215, 216; es- seyyid. M. Z. Nazariyetü'l- Temin, 114, 115; el- Hafif, a. e. s. 59.

(96) ez- Zerka, ay. e. 53.

yapanlar, faiz olabilecek bir unsuru şart etmişler ise, bu haram olur; ama, sadece o akdi ifsad eder, bütün satış (bey') akitlerini müessese olarak haram kılmaz. Sigorta sistemi de böyledir. Bizzat sistemin meşruluğuna hükmetmemiz, her sigorta şeklini (faizli olsun olmasın) kabul etmemiz demek değildir. Sigorta sisteminin kendisi şer'an sahih olunca, bundan sonra akit esasında ileri sürülen her şart, sıhhat hükmünden ayrı olup, İslam hukukunun, akdin şartları ve mevzuu hakkındaki ölçülerine tabidir. Bazı şartların batıl olması, sigorta müessesesini batıl kılmaz. ⁽⁹⁷⁾

b- İslam'da, sigortanın caiz olduğunu savunanların delilleri ile bu delillerin münakaşası:

Sigortayı bir sistem olarak, İslam hukuku açısından caiz gören muasır İslam hukukçularının başında, Prof. Dr. Muhammed el-Behiyy, Prof. Muhammed Hamidullah, Prof. M Abdulmennan, Abdulaziz en-Neccar, Abdurrazzak es-Senhuri, Prof. Ahmet taha es-Senusi, Prof. M. Yusuf Musa, Prof. Abdurrahman İsa, Prof. Ali Muhammed el-Hafif ve Prof. Mustafa Ahmet ez-Zerka gelmektedir.

Sigorta sistemi deyince, hukukçuların zihinlerinde şekillenen mefhum şudur: Meydana gelen zararın yalnızca felaketzedelerin omuzlarında kalması yerine, sigortalıların ödedikleri primlerden (toplanan maldan) ödenen tazminat yolu ile bütün sigortalılara dağıtılmasını ve böylece felaket ve kazaların zararının hafifletilmesini gaye edinmiş, karşılıklı taahhüt ve yardımlaşmaya dayanan bir sistem. ⁽⁹⁸⁾

İslam hukukunda, sigortanın cevazını savunan hukukçular, sigorta sisteminin, fertlerde ve toplumda emniyet ve güven duygusunu güçlendirerek, çalışma azmini ve daha geniş hacimli ticari teşebbüs fikrini kuvvetlendirmekte olduğunu, ⁽⁹⁹⁾ büyük sermayelerin birikimine, dolayısıyla, büyük işyerlerinin açılmasına ve ülkede iktisadi refahın yükselmesine kaynaklık ettiğini ⁽¹⁰⁰⁾, bu vesile ile, milli sanayi ve teknolojinin gelişmesi ile ülke ekonomisinin kalkınmasına yardımcı olduğunu ⁽¹⁰¹⁾ ve malın korunması, nefsin korunması ile neslin korunması (ki, bunlar zarurât-ı dîniyedendir) için önemli bir maslahat olduğunu ⁽¹⁰²⁾ ileri sürerek, görüşlerini şu delillerle teyit etmişlerdir:

aa- Sigorta yeni bir akittir. İslam hukukunda, yeni bir akit ortaya çıktığı zaman, dinin yasakladığı fert ve topluma zararlı akitlerden değilse, (kumar,

(97) ez- Zerka, Nizamü'l- Temin, 53; el- hafif Ali, a. e. s. 60 vd.

(98) ez- Zerka, ay. e. , 31; Aliyyan, et- Temin, fi's- Şeriatı ve'l- Kanun, 16; es- Seyyid, M. Z. Nazariyetü'l- Temin, 13, 14.

(99) es- Seyyid, M. Z. Nazariyetü'l- Temin, 60; el- Hafif, Ali, a. e. s. 21

(100) es- seyid M. Z. ay. e. 62; el- Hafif, a. e. s. 22, 23

(101) es- Seyyid M: Z.; ay. e. 63.

(102) Aliyyan, Ş. et- Temin fi's- Şeriatı ve'l- Kanun, 174.

murahene ve riba gibi) bilakis, fert ve toplum için faydalı ise, o akit kabul edilir, reddedilmez. Hanefî mezhebine göre, yeni akitlerde asıl, mubah olmaktır. Nitekim, hicretin beşinci asrında çıkan "beyu'l-vefa" akdi ⁽¹⁰³⁾, ilk çıktığı zaman, fukahanın bir kısmı, sahibine menfaat sağlayan karza benzererek haramdır dedi, bir kısmı ise rehindir, deyip caiz gördü. Sonunda her iki akit de olmadığı, yeni bir akit olduğu kabul edilerek, Hanefî fuhakalarınca caiz görüldü. ⁽¹⁰⁴⁾ Sigorta da, yeni bir akit olması, özellikle, günümüzde, teknolojinin gelişmesiyle büyük bir değişiklik gösteren hayat şartlarının çoğalan ihtiyaçları karşısında zaruret haline gelmesi sebebiyle caiz olması gerekir. ⁽¹⁰⁵⁾

bb- İslam hukukunda, sigortaya benzeyen ve caiz olan akitlerin bulunduğu :

Sigortaya benzeyip de İslam hukukunda caiz olan akitlerden biri, müvâlat akdi diğeri de Hanefilerce caiz olan yol tehlikesine karşı kefalet akdi ki, bunlara, 17, 18, 19, sayfalarda temas etmiştik.

Ayrıca, Prof. ez- zekra, Prof. Dr. Servet Armağan tarafından Türkçe'ye tercüme edilen "Çağdaş yaklaşımla İslam hukuku" adlı eserinin C.1, s. 406 de " düşünen kimse, anlayacağı gibi, müvâlat akdi, bugün yaygın olan sigorta akdinin sıhhatine kuvvetli bir dayanak olmaktadır. " demek suretiyle bu konuda önemli bir açıklama yapmaktadır. (daha geniş açıklama için bkz. a.g.e., c. 1, s. 406, per., 289/2)

Sigortaya benzeyen İslami akitlerden biri de maliki mezhebinde caiz olan ve bağlayıcı olan va'd'dır. Bir kimse, diğerine, bir şey vermeyi va'd etse, o şeyi vermekle mükellef olur. Sigortacının, tazminatı vermeyi taahhüt etmesiyle, ödemekle mükellef olduğu ve onunla bağlandığı gibi. ⁽¹⁰⁶⁾

Sigortaya delil olan İslami akitlerden bir diğeri de "Akile" sistemidir. Yani, bir kabileden birisi, hata ile bir adam öldürürse, diyet (kan bedeli) kabiledeki bütün ailelere taksim edilir, hep birlikte öderler. Bu şer'î bir veci-bedir. Yani, başkasının zararını kendi kasıt ve alakası olmadan ödemekle mükellef kılınmasıdır. Sigortada da, sigortacı, sigortalının zararını ödemekle mükellef olur. Şu kadar ki, "Akile" de, akrabalar, akrabalık bağından dolayı şer'an mükellef kılınmıştır. Sigorta da ise, sigortacı, akit vasıtasıyla mükellefiyet altına girmiştir. şer'an caiz olanın, akitle de caiz olması gerekir. ⁽¹⁰⁷⁾

Prof. Muhammed Ebu Zehra, bu delili münakaşa ederken, "Akile" sis-

(103) bey'ul- vefa, bayi, sermeni ne zaman geri dönerse nebili müşteriden geri alması şartıyla yapılan bir satış akdidir.

(104) ez- Zerka, nizam'u't- Temin, 35, 36.

(105) es- sey'yd, M. Z. , ay. e., 125; ez- Zerka, a. g. e. 36; el- Hafif, a. e. s. 23

(106) Aliyyan, Ş. a. g. e. 164; ez- Zerka, a. g. e. 58, 59.

(107) ez- zerka, a. g. e., 60; el- muflil, Necib, Tekmilietül- Mecmu; C. XIII, s. 288

temi ile sigorta arasında herhangi bir benzerlik bulunmadığını, âkiyle sisteminde manevi bir bağ (akrabalık bağı) bulunduğunu, sigortada ise sadece menfaat gayesi bulunduğunu ileri sürmüştür.⁽¹⁰⁸⁾

cc- Sigorta, içtimai ve ekonomik hayatın ve şartların zorlamasıyla ortaya çıkan bir sistemdir. İlim ve tekniğin gelişmesine paralel olarak gelişen ulaştırma ve haberleşme vasıtalarının çoğalması, ticari ve sınaî sahaların genişlenmesi neticesinde, insanın, ağır riskli işlerde çalışmak zorunda kalması sebebiyle hem hayatına karşı, hem de servetine karşı büyük tehlike ve felaketler, insanı tehdit etmeye başladı. Her canlı, hayatı ve menfaati için tehlikelere karşı gücüne göre tedbir alma fitratında yaratıldığından, bu hayatî ve malî tehlikelere karşı bir tedbir olarak, meydana gelecek zarar ve acılarının paylaşılarak hafifletilmesi maksadıyla, insanlar sigorta sistemini bulmuşlar. Bu, zaruri bir ihtiyaç halini almıştır.⁽¹⁰⁹⁾

Bugün sadece karayollarında meydana gelen trafik kazalarını düşündüğümüz zaman, sigorta sisteminin nasıl zaruri bir ihtiyaç haline geldiği kolayca anlaşılır. Devletler ve hükümetler, çalışan memur ve işçileri için sosyal sigortalar kurumlarını kanunla ihdas etmeleri, bu zaruretin bir neticesidir.

dd- Ticari sigorta sistemi de mübadele (yardımlaşma) sigorta sisteminde olduğu gibi, yardımlaşma esasına dayanmaktadır.

Bilindiği gibi, mübadele sigortası, birden fazla kişinin, belli miktarda aidat (prim) ödeyerek, kendi aralarında bir yardım sandığını kurmaları ve üyelere felakete uğrayana bundan yardım etme sigortasıdır.⁽¹¹⁰⁾

Yardım sandığı kuran üyelerin sayıları çoğalıp birbirlerini tanımayacak dereceye geldiklerini farz edelim : Onları organize edecek aidatlarını toplayıp gerekli işlemleri yapacak bir idareye ve bir müdüre mutlaka ihtiyaç hasıl olacak ve onlara bir ücret verilmesi gerekecektir. İşte yardımlaşma şirketi ticari şirkete dönüşmüş oldu ve idareciler şirket halini almış oldu.⁽¹¹¹⁾

ee-Ticari sigortanın sosyal sigortaya benzediği :

Ticari sigortayı kumara, ribaya ve içinde garar (meçhuliyet, ihtimal) bulunduğu gerekçesiyle caiz görmeyen hukukçular da, devlet tarafından yürütülen sosyal sigortaları caiz görmektedirler. Hatta, onlar da arabalarını ticari sigorta şirketlerinde sigortalamaktadırlar.⁽¹¹²⁾ Halbuki, ticari sigorta içinde iddia ettikleri hususlar, sosyal sigortalar için de aynen geçerlidir. Birini caiz diğerini haram görmek çelişkiliktir.

(108) ez- Zerka, nizamü't- Temin, 91.

(109) es- sey'iid M. Zekki, a. g. e. 136; Aliyyan Ş. a. g. e. 162; ez- Zerka, 112

(110) es- Sey'iid, M. Z. a. g. e. , 45

(111) ez- Zerka, nizamü't- Te'min, 56/ 1; el- Hafif, a. e. s. 103, 104.

(112) Karaman, H. Islama göre banka ve sigorta, 187/ 16; el- Hafif- All, et- Te'min, s. 105

F- KANAATİMİZ

Aşağıdaki hususları belirttikten sonra kanaatimizi arz edeceğiz. Sigorta sisteminin, leh ve aleyhindeki, İslam hukukçularının görüş ve delillerinin karşılaştırılmasından anlaşıldı ki :

a- Sigorta sistemi, yeni bir sistem, sigorta akdi, yeni bir akitir. İslam'ın ilk asırlarında kabul edilen veya yasaklanan akitlerin hiç birine, bütün unsurlarını ihtiva ederek girmediği görülmektedir.

b- Delillerin tahlili esnasında görüldü ki, sigorta sistemi, iddia edildiği gibi, riba (faiz), kumar ve müşterek bahis (murahene) unsurlarını, taşımamaktadır. Ancak, sigorta akitlerinden iki çeşidi, faiz ve kumara benzemektedir.

Bunlardan biri : Sigortalının, belli bir müddete kadar ölmemesi halinde, ödediği primlerin tamamını faizleri ile birlikte alacağı şartı ile yapılan hayat sigortasıdır. Diğeri ise, sigorta tazminatına bel bağlayıp, tembel tembel zaman öldürme niyetiyle yapılan hayat sigortası ve değersiz malını sigorta ettirdikten sonra kasden kazaya uğratma ve tazminatı alma niyetini taşıyan mal sigortasıdır. Bunlar İslam'ın genel adap ve ahlak kurallarına aykırıdır.

c- Muassır İslam hukukçularının ittifakiyle, memur, işçi ve bir kısım esnafın, geçim ve sosyal haklarını güvence altına alınması ve emeklilikten sonra kendilerine veya dul ve yetimlerine aylık bağlanması maksadıyla, devlet tarafından yürütülen sigortaların caiz olduğu, görüşlerin tartışılmasından anlaşılmış oldu.

d- İslam dininin temel hedeflerinden biri de, insanlara , dünya ve ahiret saadetini gerçekleştirmek, dünyada mal ve can güvenliklerini sağlamak için, maddi ve manevi korku ve tehlikelere karşı yol göstermek ve tedbir almalarını teşvik etmektir.

e- İslam dininin öngördüğü ve sosyal sigorta mahiyetini taşıyan zekât, sadaka ve vakıf müesseselerinin, tam manasıyla faaliyete geçirilip, genel bir mübadele (yardımlaşma) sigorta sisteminin kurulması veya bu yardımlaşma müesseselerinin devlet tarafından ele alınarak, sosyal sigorta kurumları şeklinde bütün vatandaşları kapsayacak biçimde yaygınlaştırılması bizim de arzu ve temennimizdir.

Yukarda ki hususların ışığında, kanaatimiz şudur : bütün vatandaşları içine alacak, her türlü kaza ve tehlikelere karşı mal ve can güvenliklerini sağlayacak sigorta sistemi, devlet tarafından kuruluncaya, yahut yardımlaş-

ma sigorta kurumları çoğalıp yaygınlaşınca kadar, devlet sigortasından mahrum bulunan Müslümanları;

"İslam'da sigorta caiz değildir," deyip, mal ve hayatlarını, halen uygulayabilen bir alternatif göstermeden, bu kadar tehlike ve kazalara maruz, güvencesiz kalmalarına sebep olmak doğru olmadığı kanaatindeyiz.

Malumdur ki İslam dini, insanların zaruriyat ve haciyatlarını korumayı hedef almıştır. Dolayısıyla, zaruret hasıl olduğu zaman, koyduğu kurallarını dahi gözden geçirebilmiştir.

Selem akdini, istisna' akdini, çocuğu emzirmek için ücretle kadın tutmayı (vereceği süt miktarı belli değildir) ücretle banyoya gitmeyi (harcanacak su miktarı belli değildir), umumi kefalet ve vekâlet akitlerini, Akiyle sistemini cuale akdini, eman akdini ve müvâlât akdini, insanların ihtiyacından dolayı caiz gören İslam hukuku, günümüz insanların mal ve can güvencesinin hemen hemen tek yolu haline gelmiş sigorta sistemini (yukarıda belirttiğimiz kısımlar hariç. bkz. s. 36) uygun görmemesinin doğru olmayacağı kanaatindeyiz.

İnanıyoruz ki, sigorta sistemini (ticari sigortayı) caiz görmeyen İslam hukukçuları, günümüzdeki kara, hava ve deniz trafik kazalarını, elektrik kazaları ve sebep oldukları yangınları, yeraltındaki madenlerde sık sık meydana gelen grizu patlamalarını ve bu kazalarda hayatını kaybeden., sakat ve çaresiz kalan yüz binlerce insanları, yamp kül olan değeri biçilmez servetleri ve telef olan trilyonlarca sermayeleri görselerdi ve umdukları, teâvunî sigortaların da henüz tahakkuk etmediğini bilselerdi, görüşlerini gözden geçirme ihtiyacını hissedeceklerdi. En azından şöyle düşüneceklerdi : "Getirdiği içtimali ve iktisadî düzen içinde İslam, insanları tehlike ve felaketlere karşı sigorta etmiş, geleceklerini güven altına almıştır.

Bu düzenin (İslam düzenin) bütünüyle işlenmediği yer ve zamanlarda, karşılıklı sigorta nevi geliştirilmeli, bu kuruluş, ticaret ve ortaklıklarla desteklenmelidir.

Karşılıklı (yardımlaşma) sigortanın da bulunmadığı veya yeterli olmadığı yerlerde, ücretli sigortanın kapısı (buna ihtiyaç duyanlar için) açıktır. Sigorta şirketlerinin, sigortacılık dışında (İslam'ın yasakladığı) işlerle meşgul olması ayrı bir mevzudur ve bunu yapmayan şirketleri bulmak veya kurmak mümkündür. ⁽¹¹³⁾

Hiçbir insanın kanının heder olmaması maksadıyla, "kısame" sistemini ve cizye vergisi karşılığında Eman akdini (zimmi ve müste'men için) kabul

(113) ez- Zerka, Mustafa Ahmed; Muhammed Abdulaziz en- Neccar, İslama göre banka ve sigorta, Tcr. Hayreddin Karaman, 24.

eden İslam hukuku, (Kısâme sistemi : bir köy veya şehrin yakınında, öldürülmüş ve katili bilinmeyen bir insan cesedinin bulunması, ceset sahipleri tarafından, mahkeme kararıyla, o köy veya şehir halkından elli kişiye, elli yemin verdirildikten sonra, diyetin (kan bedelinin) onlardan tahsil edilmesidir.)⁽¹¹⁴⁾ Günümüzde, kanlarının heder olmaması için, sigortanın dışında hiçbir güvenceleri bulunmayan bir kısım insanların (hava, kara veya deniz vasıtası kazasında hayatlarını kaybetmiş ve araç sahibinin, bütün serveti dahi diyetlerine kâfi gelmeyen yüzlerce insanın) "sigorta caiz değildir" deyip, kanlarının heder olmasına musade etmez, kanaatindeyiz.

HULASA

Yapılan açıklamalardan anlaşılın sebeplerden dolayı, sigorta sistemi ve akdinin (sayfa 36 da anlatılanlar hariç) şer'i hükmü caiz olmaktadır şöyle ki:

1- Sigorta yeni bir akittir, hakkında özel bir şer'i nass bulunmadığı gibi, yasaklayıcı herhangi bir nassın şumulüne de girmemektedir. Bu gibi şeylerde asıl, cevaz ve ibahadır.⁽¹¹⁵⁾

2- Sigorta akdinde fert ve toplumlar için büyük fayda ve maslahatlar bulunmakla birlikte, zarar ve niz'a da bulunmamaktadır. Maslahatın sübutü caiz olmasını gerektirmektedir.⁽¹¹⁶⁾

3- Sigorta sistemini yasaklayan açık bir nass bulunmamakla birlikte, hususi ve umumi maslahatlardan dolayı yaygınlaşarak genel bir örf haline (örf-ü amm) gelmiştir. Genel örf ise, hakkında nass bulunmayan hususlar için şer'i delil olur ve cevazına delalet eder.⁽¹¹⁷⁾

4- Sigorta, zarurete yakın genel bir ihtiyaç haline gelmiş bulunmaktadır. Zaruri ihtiyaç haline gelen hususlarda şüphe olsa bile, cevazında şüphe kalmaz.⁽¹¹⁸⁾

5- sigortada, maliki fukahasının caiz gördükleri "va'd" ın iltizamından (borç altına girme) daha kuvvetli bir iltizam bulunmaktadır. Va'd'ın ifası, maliklerce kadâen vacip olduğuna göre, sigorta akdi ile yapılan borçlanmanın da ifası lazım olması gerekir.⁽¹¹⁹⁾

(114) ez- Zuhayli, Fikhu'l- İslami ve edilletih, 6/ 393; Zeydan A. Kerim, Ahkamûz- Zimmiyin ve'l- Müste'menin, s. 77, 121.

(115) el- Hafif Ali, et- Te'min, s. 108

(116) el- Hafif Ali, a.y.

(117) el- Hafif Ali, a. e. s. 109

(118) el- Hafif Ali, a. y.

(119) el- Hafif Ali, a. y

MÜRACAAT EDİLEN KAYNAKLAR

- 1- Abduh, İsa, et- Temin beyne'l- Hilli ve't- Tahrim, Daru'l- İtisam, et- Tab'atü'l- Ula, 1987- 1398.
- 2- el- Attar, Tevfik Abdunnasır, Ahkamu't- Temin Fi'ş- Şeriatü'l- İslamiye, Mektebetu'n- Nuha, Dımişk, 1380.
- 3- Aliyyan, Şevket Muhammed Arsan, et- Temin Fi'ş- Şeriatü ve'l- Kânun. et- Tab'atu'l- Ula. Riyad.1978
- 4- el- Cemal, Garib. et- Teminu't Ticariy, Matbaatu- Merkezi't- Tedrib, Kahire. 1975.
- 5- Dergah Yay. İslami Bilgiler Ansiklopedisi Yayın Kurulu, Ansiklopedik Büyük İslam İlimihali, İstanbul, 1980
- 6- Hasan, Abdurrazzak Ferec, Akdu't- Temin, Matbaatu- İhvan el- Murafetli. 1405-1985.
- 7- Hasan Hamid Hüseyin. Hükmü'ş- Şeriatü'l- İslamiyeti fi' Ukudi't- Temin. Daru'l- Daru'l- İtisam, et- Tab'atul- Ula, 1976- 1396, Riyad.
- 8- İbn Abidin, Muhammed Emin, Redu'l- Muhtar, Matbaatu'l- Meymeniye. Kahire. 1321
- 9- el- Misri, Abdusseme, et- Meminatu'l- İslami Teyne'n- Nazariyeti ve't- Tatbik. Mektebetu- Vehbe.1980
- 10- es- senhuri, Abdurrazzak Ahmet, el- Vesit fi'şerhi'l- Kanuni'l- Medeniye'l- Miriy el- cedid, Daru Turasi'l- Arabi, Beyrut. 1964
- 11- es- Seyyid, Muhammed Zeki, Nazariyetü't- Temin fi'l- Fikhi'l- İslami. et- Tab'atu'l- Ula. Daru'l- Menar. Lazakiye. 1986.
- 12- eş- Şerkavi, Mahmut Sümeyyir, el- Hatar fi't- Temini'l- Bahri, Daru'l- Kavmiye li't- Tabaa, Kahire.1385
- 13- T. Dil Kurumu, Türkçe Sözlük, Türk Tarih Kurumu Basımevi. Ankara. 1988
- 14- ez- Zerka, Mustafa Ahmet, Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku, Müt. Prof. Dr. Servet Armağan, Timaş Yay. İstanbul,1993.
- 15- ez- Zerka, Mustafa Ahmed, Nizamü't- Te'min, Müessesetü'r- Risale Beyrut. 1980
- 16- er- Zerka, Mustafa Ahmed ve Muhammed Abdullaziz en- Nacar, İslama Göre Banka ve Sigorta. Müt. Hayreddin Karaman, Damla Yay. İstanbul. 1981.
- 17- ez- Zuhayli, Vehbe, Fıkhu'l- İslami ve Edilletuh, Daru'l- Fikir, et- Tab'atu's- Salise, Dımişk, 1989- 1409
- 18- el- Mutii Muhammed Necib, Tekmiletü'l- Mecmu li'n- Nevevi, Mektebetü'l- İrşad, Cidde, Memleketü'l- Arabiyetü's- Suudiye, (1-XXIII)
- 19- el- Füneysani, Suud bin Abdullah, et- Teminü's- Sihhi Fi'l- Menzuri'l- İslami, Mecelle-tü'l- Buhusi'l- Fikhiyetü'l- Muasır, sayı 31, yıl 1417 H. Riyad, sayfa, (202-211)
- 20- el-Hafif Ali Muhammed, et- Te'min, Hediyetü Mecelleti'l- Ezher, Muharrem, 1417, Kahire

HADİSDE İSRALİYÂTA BAKIŞ II

--- KA'BU' L- AHBÂR---

Veli ATMACA*

Önceki sayıda yayımlanan makalemizde, İsrâiliyât ve Hadis'te İsrâiliyat'ın yeri hakkında genel çerçeveyi çizdik. Misallerle hacmi genişletmemeye gayret ettik. Haddizatında konu oldukça geniş ve teferruatlıdır. Fakat biz ileriki çalışmalarımızda bu konuyu gereğince araştıracağımız için burada mümkün mertebe özetlemeye çalıştık.

Böyle bir konuyla yakından ilgili şahısların da mutlaka tanıtılması icab eder. Meselenin râvi açısından incelenmesi de mevzû'un aydınlanması itibarıyla ehemmiyet arz ettiğinden, isrâiliyat rivâyet etmiş olan şahısların en önemlilerinden birisi kabul edilen **Kâ'bu'l- Ahbâr**'ı tanımaya çalışacağız.

A- KÂBU'L- AHBÂR

1- İsmi, Nesebi, Nisbesi ve Künyesi

Bazı araştırmacılar, Kâ'b adının aslında İbrâni olup, Akıba veya Ya'kob olduğu fakat bilahare Arapça Kâ'b ismine çevrildiği⁽¹⁾ görüşündedir. **Kâ'b'ın meşhur sıfatı da el- Ahbâr 'dır.**⁽²⁾

(1) İ. A. , Kâ'b Maddesi , VI/2. Ancak bu görüşü destekleyecek ipuçları yeterli değildir. Bize göre Kâ'b, aslen arap olduğu için isminin de arapça düşünülmesi icabeder.

(2) Bu kelime de "Hibr" kelimesinin cemisi olup, "Habr" şeklinde okunur. Âlim, zâhid ve din adamı gibi anlamlara gelir. "Ahbar" kelimesinin uygun olmadığı; "Hibr" denmesinin doğru olacağı hakkında bkz. Fîrûzâbâdî, Kâmus, II/3, Habr veya Hibrin cemisi olan, Ahbar İbrânicedir "haber" kelimesinden alınmıştır. Bkz. İ. A. Kâ'b maddesi, VI/3 Hibr, birçok kitap ve kutsal metinlere sahip olan kişidir, diyenler de vardır. Bkz. İbn Hacer Tehzib, VIII/ 439; Ebû Nu'aym, Hilye, V/364 Zâhid el- Kevserî de : Kâ'b, Yahudi âlimlerinden olup, (Yahudilerin din) kitaplarına en vâkıfı ve en bilgilsidir der. Bkz. Makâlât, S: 32.

* HR. Ü. İlahiyat Fak. Hadis Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

Kâ'bu'l- Ahbâr'ın künyesi "Ebû İshâk" olup ismi de Kâ'b b. Mâtî'dir. Nisbesine gelince, kaynaklar ittifakla onun el- Himyerî diye belirtirler.⁽³⁾

Himyer ise Yemen'de bir Arap kabilesi olup, birçok küçük kabilenin aslı durumundadır.⁽⁴⁾ Dımaşk'da bir mahalleye de Himyerîler denirdi.⁽⁵⁾

Dil itibariyle fasih olan bu kabilenin insanları arapça konuşuyorlardı. O zamanlar "Sâmî Dilleri", lâfız ve anlam bakımından birbirlerine yakın bulunuyorlardı. Araplar Babililer, Asurlular, Habeşliler, Fenikeliler tercümanlıklarını birbirleriyle anlaşıyorlardı. İbranca ve Süryanca da aşağı yukarı böyle idi. Bu kavimler, önemli kültür ve medeniyetler kurmuşlardır.⁽⁶⁾ Bu iletişim sebebiyle bölge insanların olduğu gibi Kâ'b'ın da bir çok din ve kültüre âşina olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir.

Bu kabile, cenûbi arabistanın büyük bir kısmına hakim idi. Doğu Afrika'dan hind Okyanusu sahillerine kadar işgal etmişlerdi. M.Ö.II. asra kadar Himyerîler hakkında geniş bilgiye rastlanamıyor. İmparator II. Costantius (337- 361) zamanında buraya hristiyanlık girdi. 521' de nhabeshîlere karşı ayaklandıklarında ise başlarında Müsevî Zü Nüvâs, Necran hristiyanlarına karşı savaş da yapmıştır.

M. 570 senelerinde Himyerîler İranlıları memleketlerine davet ediyorlardı. İran valileri merkez olarak San'a şehrini intihab ettiler. Hz. peygamber ilk elçilerini buraya gönderdiği sıralarda Himyerî Krallığı artık yoktu.⁽⁷⁾ Bu sebeple burada İran asıllı insanlar da mevcut olup, İran'ın dîni inançları da Yemen'e gelmiş, Vehb ve kardeşi Hemmam b. Münebbih gibi önemli alimler yetişmiştir.⁽⁸⁾

Yemen'de yahudilik ve hristiyanlık, yanında "güneşe tapma" da vardı. San'a da Kisâm dedikleri bir ev inşa edilmişti ki orada kurban keserlerdi.⁽⁹⁾

İslâm, kendilerine tebliğ edilince Himyerîler ve İranlıların San'a da bulunan ahfadı yeni dini kolaylıkla kabul etmişlerdi.

Bir rivayete göre Hz. Peygamber Himyer'i övmektedir.⁽¹⁰⁾

(3) Yahya b. Main, Tarih, II/496; Ebû Nu'aym, a.g.e., V/364; İbn Esîr, el- Lûbâb fi Tehzîbi'l- Ensâb, I/ 393; İbn Hacer, Tehzîb, VIII/438; zîrikilî, el- A'lâm, VI/ 85; İbn Tağrıberdî, en- Nücûmü'z- Zâhire, I/90. Kâ'b'ın, ismi, künyesi ve nisbesinde ihtilaf olmamakla birlikte, neee binde zikredilen isimlerden ve hangi alıeye mensub olduğu hakkında oldukça fazla miktarda farklılıklar mevcuttur. Bunun detayı şu anda biz ilgilendirmedii için, ihtilafı zikretme durumunda değiliz. Ancak Yukarıdaki kaynaklarda bu mesele hakkında geniş bilgi mevcuttur.

(4) İbn Esîr, el- Lûbâb, I/393. Bazı müellifler Himyerî de üç guruba ayırırlar. Bunlar, Himyer- i Ekber, Asğar Himyer- i Ekber, Gavs ki ona Himyer- i Ednâ da denir. Bunların yeri Yemen'dir. Bir de kekeme, peitek konuşan Himyerîler vardı. Ancak Himyer- i Ekber ve Asğar bunlar gibi değil ; bir çok fasihleri ve şairleri vardı. Kâ'b' da Himyer- i Ekber'e mensuptur. Bunlar Kâhtan oğullarıdır.Yakut, Mu'cemu'l- Buldân,II/307 ; Sem'ânî, el- Ensâb, II/270; Kehhâle Mu'cernu Kabâilî'l-Arab, I/305.

(5) Yakut, a.g.e.,II/307

(6) N. Çağatay, İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi. s. 29.

(7) İ. A. Himyer Mad. V/488

(8) Bu iki kardeş hakkında bilgi, sayıda yayınlanan makalede verildi.

(9) Kehhâle, Mu'cernu Kabâilî'l- Arab, I/305.

(10) İ. A. Himyer Mad. V/488

2- Müslüman Oluşu, Tabakası ve İlmi Kişiliği

Kâ'bu'l - Ahbâr'ın müslüman olmasına sebep teşkil eden hâdiseler konusunda birbirinden farklı rivâyetlere sahibiz. Bunlardan birisi Hz. Ali Yemen'e gittiğinde orada Ka'b ile arasında konuşmalar geçti. Neticede müslüman oldu.⁽¹¹⁾ İkinci sebep olarak, bir sahâbî, Nisâ Sûresi 46. âyeti okuyordu. Ka'b müslüman oldu ve Rûm Gazvesine katılmak için Hz. Ömen'den izin istedi ve katıldı. Fâtır Sûresi 31-33. âyetler sebebiyle müslüman oldu diyenlerde vardı.⁽¹²⁾ Bir başka sebep ise, Ka'b'ın Ebû Müslim el- Halebî adında hocası vardı.O, Ka'b'ı Hz. Peygamber'e gitmesi hususunda teşvik ediyor; acele etmediği için de ayıplıyor, kınıyordu. Nitekim yola çıktı. Fakat Resûlullah'ın vefat haberini yolda duydu⁽¹³⁾ ve geri döndü.⁽¹⁴⁾

Kâ'b müslüman olunca bazı yahudî alimleri tarafından tenkit edildi. Kâ'b onlara: "Ben Mûsâ'nın dini üzereydim, Muhammed'in dinine uydum, yahudilikten ayrıldım." şeklinde cevap vermiştir.⁽¹⁵⁾ Ebû Reyve ise, İslâmî silahla yıkamayanlar arasında yahûdî din adamlarının zahiren müslüman görünerek, çeşitli hilelerle islamı yıkmaya çalıştıklarını ifade ettikten sonra bunların en hilekârları olarak Ka'bu'l Ahbar vehb b. Münebbih ve Abdullah b. selâm'ı zikretmektedir.⁽¹⁶⁾ Böyle bir iddiayı doğrulayacak katî delil bulunmayınca bunu kabul etmek mümkün değildir. Ancak bu iddiayı reddetmek için de kuvvetli delillerin bulunması icabeder. Bu gibi iddaaları red niteliği taşıyan yazılarda, hissiyat hakim olduğundan tatmin edici cevabı bulamıyoruz.

Herne kadar bu sebepler bize, Kâ'b'ın müslüman oluşunun ilk zamanlara rastladığını imâ etmiş olsa da, biyografi eserlerinde, kâhir ekseriyetle Hz. Ömer zamanında İslam'a girdiği belirtilmektedir.⁽¹⁷⁾ İbn Abbas'ın Kâ'b'a: Seni, Hz. Peygamber ve Ebû Bekr zamanında müslüman olmaktan alıkoyan sebep ne idi ki, Hz. Ömer zamanında müslüman oldun? sorusu bu ihtimalin tercih sebebinin oluşturmaktadır.⁽¹⁸⁾ İslam'a giriş yılının H. 12 olduğunu belirten tek rivayet, İbn Hacer'in, el- İsbâbe'sinde mevcuttur.

Kâ'b'ın tabakası hakkında da biyografi alimleri ihtilaf etmektedir. Ba-

(11) İbn Manzûr, Muhtasar, XXI/183.

(12) İbn Manzûr, age., XXI/181, 184.

(13) İbn Esîr, Üsdü'l- Gâbe, IV/247; İbn Manzûr, age., XXI/181.

(14) Şemseddin Sâmî, Kâmusu'l- Alâm, I/3867.

(15) İbn Manzûr, age., XXI/184.

(16) Ebû Reyve, Muhammed, Sünnetin Aydınlanması, (Trc.), s. 163

(17) Kevserî, Makâlât, s. 32.

(18) İbn Esîr, Üsdü'l- Gâbe IV/247; İbn Hacer, el- İsbâbe, V/322; Tehzib, VIII/439; Sem'âni, el- Ensâb, II/271; İbn Manzûr, age., XX/182. Hz. Peygamber zamanında, Hz. Ebû Bekr'in hilâfeti sırasında müslüman olduğunu belirten rivâyetler için bkz. İbn Abdilhâdi, Tabakâtu Ulemâ'il- Hadis, I/105. İbn Hacer, el- İsbâbe, II/23, 322; Ziriklî, el- Alâm, VI/88; İzmîrî, Siyer-i Ceille- l Nebvî, s. 16. İbn Manzûr, Muhtasar, XXI/181, 182; İbn Tağriberdî, en- Nucûm, I/90. Bazı kaynaklar onun Yemen'da müslüman olduğunu ve Hz. Ömer zamanında Medine'ye geldiğini belirtir. İbn Kutaybe, el- Maârif, s. 430; Zehebî, Siyeru Alâmi'n- Nubelâ, I/489. Bütün bu ihtimaller arasında Adetâ tercih yapamayan Zehebî, Onun Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslüman olduğunu belirtmekle yetinir. Zehebî, Siyeru Alâmi'n- Nubelâ, I/489

zıları onu Tabii'dir der Şam'lı tabiiler kısmında sayarlar.⁽¹⁹⁾ Bir kısım ulemâ da onu "muhadram" olarak addeder.⁽²⁰⁾ Zira Kâ'b, câhiliye dönemini de görmüş ve Hz. Peygamber'den yaş itibariyle daha büyüktür.

Hadis ıstılahındaki tarifine ve lügatçuların izahına göre⁽²¹⁾ biz Ka'b'ın muhadrem sayılması görüşündeyiz. Çünkü, Hz. Peygamber'den yaklaşık 10 yaş büyük olan bu şahıs, ömrünün takriben son 30 yılını müslüman olarak geçirmiştir. "Ahbâr" Ka'b'ın sıfatı olmakla onun ilmi kişiliğini belirten bir nitelemedir. Çünkü bu kelime - daha önce de geçtiği gibi - bilgin, din alimi gibi anlamlara gelir. Ebû'l- Esved'den gelen bir görüş şöyle nakledilir: Kâ'b'dan naklettiğiniz herşey, eğer o "Tevrat'da yazılıdır" demişse aynen vardır. O, size yalan söyleyebilir, ancak Tevrat da sizin kitabınız gibidir...⁽²²⁾ İleride vereceğimiz misallerde de görüleceği üzere Kâ'b, bu derin malumatayle isrâiliyatı bu ümmete idhal eden önemli şahıslardan biri olup, Ev'ye- i İlimden, kibâr- ı ulemâ- i ehl- i kitaptan idi.⁽²³⁾ Kâ'b'ın zamanında önemli bir ilmi mertebeye sahip olduğu çeşitli şekillerde belirtilmektedir.⁽²⁴⁾

İbn Zübeyr'in, önüne Muhtar'ın⁽²⁵⁾ başı getirilince: "Saltanatımda vuku' bulacak her şeyi Kâ'b bana önceden söyledi. Sadece beni, sakıflı birinin öldüreceğine dair söylediği durum gerçekleşmedi. İşte onun kafası önümde" derken Haccac'ın⁽²⁶⁾ kendisi için gizlendiğini bilmiyordu.⁽²⁷⁾ Kâ'b'ın gaybî haberleri bundan ibaret değildir. O, Hz. Ömer'in Tevrat'taki sıfatlarından bahseder, cehennem kapısına dikilip insanları oraya düşmekten kurtardığı,⁽²⁸⁾ ömür dilemesi halinde Allah'ın, Ömer'e mühlet vereceği ve Ömer'in vefatını üç gün önceden haber vermesi⁽²⁹⁾ gibi daha birçok rivâyet ve görüşler serdeder.

Ka'b'ın râvileri kısmında da görüleceği gibi bazı sahabîler dahil birçok tâbiûn ondan ilim almışlardır. Meselâ, Ebû Hüreyra, Mûsâ b. Ali'ye "Ümmü Hinver"i niçin terkettiğini sorunca, Mûsâ: orası harabedilen yerlerin ilki

(19) İbn Hacer, el- İsâbe, V/323; Tehzib, VIII/438, Zirikî, el- Alâm, VI/85. İbn Tağrıberdi, en- Nücûm, I/90, Kevserî, age, s. 32.

(20) Suyûtî, Tedrib, II/238,239; Yahya b. Mâlin, Tarih, II/496; (Eserin Muhakiki, dipnotta "sika muhadram" tabirini kullanmıştır.) İbn Hacer, Tehzib, VIII/438, Müellif, Cahiliye devrinde yaşadığı söylenmektedir, diyerek tereddütlü bir lâtiz kullanmıştır. Ancak Ebû Zehv de Kâ'b'ın muhadrem olduğu kanaatindedir. Kevserî, Makâlât, s. 32, Ebû Zehv, el- Hadis ve'l- Muhaddisün, s. 180, İ. Canan, Kütüb- i Sitte, I/538, Zaten Dârâkutnî de, Zikru Esmâ'î- Tâbilin, II/213'de Kâ'b'ı zikretmemektedir.

(21) Nevevî, Takrib, I/238, Suyûtî, I/238 (Muhadram, kelime olarak, durumu belli olmayan şeye illak olunur. Yukarıdaki kaynaklar ya nında bkz. Hâkim, Ma'nefu Ulum'l- Hadis, s. 44; T. Okçu, Bazı Hadis Mesaleleri Üzerine Tetkikler, s. 74. Fakat İbn Kesir, onlar Hz. Peygamber zamanında müslüman olmuş fakat O'nu görmemişlerdir" demektedir.

(22) İbn Hacer, el- İsâbe, V/324.

(23) İzmîrî, Siyer- i Celle- i Nebevî, s. 16-17. (Burada bir hususa dikkat etmek lâzımdır. Bazı yazarların belirttiği şekilde bu konuda en eski râvi olmadığı gibi rivâyetleri ağızdan- ağıza gelmiş değildir. Kâ'b'ın rivâyetleri çeşitli kaynaklarda dağınık vaziyette ama yazı ile tespit edilmiştir. Belki yazıya geçmeyenler de vardır.) Bkz. İ. A. Kâ'b Maddesi, VI/2- 3.

(24) Ahmed b. Hanbel, Kitâbu'l- İlel, s. 18; Aşağıdaki Kaynaklarda ise Muâviye, onun hakkında: "Biz, onun hakkında her ne kadar aşırı gitsek de, O'nda meyveler misâli(cok) ilim vardır" diyerek kanaatini belirtmiştir. Bkz. İbn Sa'd, Tabakât, II/358; İbn Hacer, Tehzib, VIII/439; İbn Manzûr, Muhtasar, XXI/186.

(25) Muhtar es- Sakafî, peygamberlik iddiasında bulunup, bazı fitnelere sebep olduğu için H. 67'de Kufe'de öldürüldü.

(26) Haccac b. Yusuf es- Sakafî, Emevi Umerâsından olup, İbn Zübeyr'i katletmiştir. H. 95'de ölmüştür. Ş. Sâmî, Kâmus, III/1928- 1929.

(27) İbn Esîr, el- Kâmil, IV/360, İbn Hacer, el- İsâbe, V/323.

(28) Suyûtî, Tarihul- Hulefâ, s. 140.

(29) İbn Esîr, el- Kâmil, III/49-50; Suyûtî, age., s. 145. Bu rivâyetin uydurma olduğu hakkında bkz. Ebû Zehv, el- hadis, s. 182-183

olup, sonra enkazı üzerine Ermenistan kurulmadı mı? der, Ebû Hureyra : Sen bunu Hz. Peygamber'den veya Tevrat'ı ve Kur'an'ı bilen Kâ'b'dan duydu mu? diye sorar.⁽³⁰⁾ Hatta Ehl-i kitab alimlerinden Abdullah b. Selâm⁽³¹⁾ bile zaman zaman ona soru sorardı.⁽³²⁾

Bir kaç yönden önem arzeden şu rivâyeti nakletmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

Ka'b: Gökyüzünün Melik'inden yeryüzünün melikine lânet olsun dedi.

Ömer: Nefsi muhasebe eden haric deyince

Kâ'b : Yemin ederim ki o Tevrat'ta var, ona mutlaka uyarım. Böylece Ömer, hemen secdeye kapandı.⁽³³⁾

Az ileride bahsedeceğimiz Kâ'b'ın faâliyetleri bölümüyle ilgili olarak, gerçekten iddia edildiği gibi Kâ'b Hz. Ömer'den rahatsız oluyor da, katli hakkındaki gelişen olaylardan haberdar mı idi? Ayrıca bu rivâyet Tevrât'ta var mıydı? Yoksa Ömer'in mimikleri karşısında bu görüşü Tevrât'a mı dayandırmaya çalıştı?⁽³⁴⁾ İbârede Kâ'b'ın tâbî olmaktan kastı ne idi? Hz. Ömer'in secdeye kapanmasına bir Tevrât rivâyeti mi sebep olmuştu?

Bu ihtimallere cevap verebilmek için bu ve ilgili diğer rivâyetler üzerinde ayrı bir çalışma yapmak icabeder. Kâ'b'ın Hz. Ömer dahil olmak üzere bazı sahabilerle münasebetinden ileride bahsedeceğiz.

3- Kâ'b'ın Gittiği Yerler, Faatliyetleri ve Ölümü.

Bilindiği gibi Kâ'b Yemen asıllıdır. Müslüman olunca Medine'ye gelmiş bilahare Hz. Ömer'le Kudüs seferine katılmıştır.⁽³⁵⁾ Ahir ömründe Şam'a gitmiş ve Hıms'a yerleşmiştir. Ulaşabildiğimiz kaynaklarda bunun haricinde bir bilgiye rastlayamadık.

Vasıflı bir kişi olarak Kâ'b, uğradığı yerlerde üst seviyedeki insanlarla muhatap olmuş, zaman zaman görüşlerine müracaat edilen birisi olmuştur. Şam'dan sonra Mısır ve Irak'ta taûndan bir çok insan telef olmuş, mal ve miras konusunda Hz. Ömer onunla istişarede bulunmuştur.⁽³⁶⁾ Kâ'b da : " Hayır öyle yapma ! Çünkü kötülük on kısım olup, dokuzu doğuda biri batıdadır. İyilik de on kısım olup, dokuzu batıda biri doğudadır. Şeytanın boy-

(30) İbn Abdİlhakem, Futûhu Mısır, s. 232.

(31) Bazı araştırmacılar, "Selâm" şeklinde okumaktadırlar. Fakat doğrusu "Selâm"dır. İbn mâkûlâ, el- İkmâi, IV/403

(32) İbn Hacer, el- İsbâbe, V/324

(33) Suyûtî, Tarih s. 125.

(34) Kevserî, Hz. Ömer'in Ka'b'ı, tehdid edışı ve itham altında bırakıcı ifadelerinden sonra Kâ'b'ın böyle bir kehanette bulunuşunu izah ederken. "Kâ'b bunları içine attr" demektedir: Makâlât, s. 33.

(35) A.b. Hanbel, Kitâbu'l- İlel, II/51; Zirikî, el- Alâm, VI/85;: A. Kâ'b Maddesi VI/3;

(36) İbn Manzûr, Muhtasar, XXI/182

nuzu ve şifa bulmaz her türlü hastalık buradadır. "diye cevap vermiş, Ömer de Şam'dan başlamıştır.⁽³⁷⁾

Eğer şu rivâyet doğru ise ; Kâ'b'ın Hz. Peygamber'in son söylediği şeyin ne olduğunu sorması ve Ömer'in cevap vermemesi ve Ali'ye sor deyince, gidip bu son sözün "namaza itina" olduğunu öğrenme gayreti⁽³⁸⁾ ile aslında neyi amaç edindiğine anlam veremiyoruz.

Bir rivâyete göre Abdurrahman b. Avf vefat edince malının ne olacağı hususunda Hz. Osman'la Ebû Zerr arasındaki anlaşmazlıkta⁽³⁹⁾ veya Şam'da fakirleri zenginlere karşı tahrik etmesiyle Muâviye'nin şikayeti üzerine Medine'ye çağırılan Ebu Zerr ile Halife Osman'ın münâzarasında, Kâ'b Hz. Osman'ın görüşünü desteklediği için Ebû Zerr'in onun Yuhudiliğini dile getirerek tartaklaması⁽⁴⁰⁾ Kâ'b'ın Şam'a giderek Muâviye'nin sarayında üst düzeyde iltifat görmesine,⁽⁴¹⁾ dolayısıyla o zamanki siyasî çevrede yerini almasına sebep olmuştur.

Siyâsi tercihini belirleyen bir başka rivâyetde, Hz. Osman fitne söylentileri sebebiyle valileri toplayıp görüştükten sonra bir şair, "Osman'dan sonra halife Ali olacaktır" diye şiir söylerken Kâ'b: Yalan söylüyorsun, Osman'dan sonra şu beyaz katırlı adam halife olacaktır. O, daha o zamandan buna tama etmiştir⁽⁴²⁾ diyerek karşı çıkmıştır, bu sözülle Muâviye'yi kastetmiştir.

Hz. Ömer de Mescid- i Aksâ'yı temizleyip hizmete açacağında namazgâhı tayin hususunda istişâre eder. Kâ'b Kaya'nın arkasındaki mekânı işaret eder. Hz. Ömer buna sinirlenip, "sana yahudilik karışmış" diyerek uyarmıştır.⁽⁴³⁾

Hakkında daha başka misâller de verilecek olan Kâ'b'ın faaliyetlerinin, dini bozmak, Hz. Peygamber'e iftira isnad etmek vs. gibi maksatlı olduğunu iddia edenler de vardır⁽⁴⁴⁾

Âhir ömründe Hıms'a yerleştiğini belirttiğimiz Kâ'b, Hz. Osman'ın şe-

(37) İbn Esîr, el- Kâmil, II/561- 562. Bu subjektif ve tutarsız görüşün, Ömer'in kararına etki ettiğini düşünmek biraz zordur. Hem Hadiste "Allah c.c İndirdiği her derdin devasını da indirmiştir" şeklinde hüküm bulunmaktadır. Biz bu rivayette, Emevi Abbasi çekişmesinin tesirini hissediyoruz. Buhârî, Tıb/İ, Nr. 5678 bu rivâyet Buhari'nin bab başlığıdır; İbn Mace, Tıb/İ, Nr.3436, 3439; Müsned, II/Nr. 3578, 3976, 3622, 4334

(38) İbn Sa'd, Tabakât, II/262- 263

(39) İbn Teymiyye, Minhacu's- sünne , VI/273

(40) İbn Esîr, el- Kâmil, III/15. T. Koçyigit, Münakaşalar, s. 27

(41) İ. A. Kâ'b Maddesi, VI/3.

(42) İbn Esîr, age. II/156

(43) İbn Teymiyye, Mecmu'atu'r- Resâil, II/61- 62.

(44) Ebû Reyve, age, s. 170.

hadetin den önce H. 32. yılında , 104 yaşında iken bu beldede vefat etmiştir.⁽⁴⁵⁾ Fakat vafat tarihi ve mezarının yeri hakkında farklı görüşler mevcuttur.⁽⁴⁶⁾

B- Kâ'b Hakkındaki Cerh ve Ta'dil Hükümleri

Kutsal metinlere âşına, geçmiş Peygamber ve milletler hakkında geniş bilgiye sahip olan Kâ'b, müslüman olduktan sonra da bir râvi olarak kendisini göstermektedir. Bilindiği gibi İslâm dininde ricâl üzerine sayısız eser yazılmış râvi sıfatıyla herkes başkalarının merceğine alınmıştır. Tabii ki, Kâ'b hakkında da görüş beyan eden olmuştur. Biz bu münekkidler zaman itibarıyla iki kısımda ele aldık.

1- Selefin Kâ'b Hakkındaki Görüşleri

Gerek siyâsi gerek ilmi konuda, Hz. Ömer'in Kâ'b'a karşı tavır ve tutumuna dair nakiller nisbeten fazladır. Belki bu sebeple, sonraki alimler Kâ'b'ı tenkid ederken Hz. Ömer'e ait rivâyetleri öne sürerler. Ta'dil konusunda müsbet düşünenler de Muâviye ile ilgili rivâyetlere önem verirler. Bu ikisi dışında bazı sahabilerin Kâ'b'la ilgili görüş ve değerlendirmelerini bize aktaran oldukça azdır veya berrak değildir.

Hz. Ömer, Ebû Hureyra'ya, "Hz. Peygamber'den hadis rivâyet etme! yoksa seni Devs⁽⁴⁷⁾ e sürerim, Kâ'b'a da sen de hadis nakletme! aksi taktirde seni de Kirade⁽⁴⁸⁾ ye gönderirim" der.⁽⁴⁹⁾ Kudüs'te Mescid-i Aksâ temizletilip hizmete açılacağında Hz. Ömer namazgâh yeri için istişârede bulunur. Kâ'b Kaya'nın arkasını işaret edince "Ey yahudi oğlu sana yahudilik bulaştı" diyerek reddeder.⁽⁵⁰⁾ Huzeyfe'ye, Kâ'b'ın "sema bir eksen tarafında değirmen taşı gibi döner" sözü ulaşınca, "Kâ'b yalan söylüyor" Allah buyuruyor ki "Allah semaları ve yeri yıkılmamaları için tutar,⁽⁵¹⁾ der.⁽⁵²⁾ Abdullah b. Selam da Cuma günündeki icâbet saati konusunda "Kâ'b yalan söylüyor" de-

(45) İbn Kuteybe, el- Maârif, s. 430; Zehabî, Siyeru Alâmi'n- Nübelâ, I/491; Zirikî el- Alâm, VI/85 ; Şemsettin Sâmî, Kâmusu'l- Alâm, V/367; İbn Manzûr, Muhtasar, XXI/186; Ebû Zehv, el- Hadis, s. 180; Ebû Reyze, age., s. 166. Hims, Dimaşk ile Halep arasında bir yerdedir. Ebû Reyze, "Kâ'b, Hims'ta medfun olmasına rağmen Mısır'da da kabir yapılmış olup, halk feyz u bereket için hâlâ bu mezarı ziyaret ederler" der: age, s. 166. İbn Cübeyr, er- Rihle, s. 30'da bu mezarın Cize'de olduğunu söyler. Cize, Mısır'da, Fustât'ın batısında küçük bir beldedir: el- Hamevi, Mu'cem, II/200.

(46) Bazı kaynaklar sadece, "Şam'da vefat etti" şeklinde bir bölgenin adını verirler. Bkz. İbn Hacer, el- İsbâbe, V/323; Tehzib, VIII/439. Vefat yılı olarak da: Yahya b. Main, et- Tarih, II/496'da H.25 ; İbn Hacer, el- İsbâbe, V/46'da H.33; Ebû Nuaym, Hilye, VI/45; el- Havâriż mî, Câmiu'l- Mesânid, II/546; İbn Esîr, el- Lübâb, I/393; el- Kâmil, II/153; ve Sem'ani, el- Ensâb, II/271'de H. 34 yılında, İbn İmâd ise Şezerâtu'z- Zehab, I/40'da, H. 35 yılında vefat ettiğine işaret ederler.

(47) Devs: Kuzey Yemen'de Tihâme bölgesinde bir yer.

(48) Kirade: "Zi Karade" Necd'de bir yer adı ya da Medine yakınlarında ormanlık bir bölge, Yakut, Mucem, IV/321- 322 Ya da "Maymunlar Yurdu" da denilebilir.

(49) İbn Manzûr, XXI/187. Kâ'b, Kissa da anlattırdı, bu yüzden Avf b. Malik de Kâ'b'ı bundan menetmiş ; ancak sonra Muaviye izin vermiştir. Kevesri, Malâkât, s. 33.

(50) İbn Teymiye, Mecmuat'ir- Rasâil, II/ 62, Ali el- Kâri, el- Esrâru'l- Merûa, s. 436. Önce zikrettiğimiz Ebû Zerr'e ilgili hadisler de bu meyanda hatırlanmalıdır.

(51) Fâtr, 41

(52) İbn Hacer, el- İsbâbe V/323.

miştir.⁽⁵³⁾

Muhatabı belli olmasa da, Hz. Aişe'nin : "Kim, yarın ne olacağını bildiğini söylerse yalan söylemiş olur"⁽⁵⁴⁾ sözünün umûmundan, Kâ'b'ın, gaybla ilgili rivâyet veya görüşlerine itibar edilmemesini ve onun " kâzib" olmasını anlamaktayız.

Muâviye ise Medine'de, Kureyş'li bir topluluğa- Kâ'b'ın adını zikrederek; "Ehl- i Kitaptan rivâyette bulunanlar içinde ondan daha güvenilir kimse yoktur. Buna rağmen biz onu yalan konusunda deneriz" demiştir.⁽⁵⁵⁾

Abdullah b. Selâm Kâ'b'a: "âlim kime denir?" diye sormuş, cevaptan sonra "doğru söyledin" demiştir.⁽⁵⁶⁾ Bu rivâyetle onun denendiği, haberlerinin doğruluğunun araştırıldığı arlaşılmaktadır. Velev ki bu İsrâili haber de olsa bazılarınca imtihan edilmektedir, zira haber yalansa bu, Kâ'b'a değil; kaynağa aittir⁽⁵⁷⁾ demek onun rivâyetlerine cevaz vermeyi gerektirmez. Bu sözler bir fitne veya bid'at nev'inde değerlendirilirse, cerh ta'dil tekniğine göre bir kusur teşkil ettiği görülür. Kaldığı Kâ'b'ın bütün rivâyetleri Tervât'a ait değildir.

Bu misallerden de anlaşılıyor ki; Kâ'b, Hz. Ömer, Huzeyfe, Ebû Zerr, İbn Abbas,Avf b. Mâlik ve Muâviye gibi sahabenin ileri gelenlerinden bazıları Kâ'b'a itimad etmiyorlardı.⁽⁵⁸⁾

2- Mütteahhir(sonraki) Alimlerin Kâ'b Hakkındaki Düşünceleri.

Mütteahhir ulemâ ifadesiyle H. V. asırdan sonrasını kastediyoruz. Bunlardan bazıları selefın görüşlerini değerlendirmişler ve Kâ'b'nın isrâiliyât bilgisinin fazla olduğunu, bunları sahabeye anlattığını, onlardan da Kur'an ve Sünneti öğrendiğini belirterek müslüman, sağlam inanca sahip birisi⁽⁵⁹⁾ olduğunu belirtirler.

Sahabilerden bazılarının övgüsü dışında, eski âlimlerden tevsik edenin olmadığını, Buhârî ve Müslim'in de kendisinden hadîs zikretmediğini belirten kaynaklar da mevcuttur.⁽⁶⁰⁾ Fakat Kâ'b sonraki ard niyetlilerce istismar edilmiş, aslında ona ait olmayan birçok rivâyet kendisine isnad edilmiştir⁽⁶¹⁾ diyenler de mevcuttur.

Kâ'b'ın cerhine sebep teşkil edecek hiçbir sebebin bulunmadığı kana-

(53) Nesâi Cuma/45, Nr. 1432; Müsned, III/Nr. 7692

(54) Buhârî, Tefsir, 53. Sûre/1.Nr. 4855.

(55) Buhârî, İtisâm/25, Nr. 7361 ; İbn Hacer, el- İsbâbe, VI/323; Tehzib, VIII/439; İbn Manzûr, Muhtasar, XXI/186,

(56) EbûZehv, el- Hadis, s. 181.

(57) Ebû Zehv, age., s. 187

(58) Kevserî, Makâlât, s. 33- 34 A. Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyat, s. 64- 66

(59) Zehebî, Sıyeru. Alâmi'n- Nübelâ, I/490.

(60) İbn Hacer, Tehzib, VIII/ 439.

(61) Zehebî, age, I/481- 490; İbn Hacer, Tehzib, VIII/439; İ. Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü. s. 255

atında olanlar da vardır. (62) Hatta bu ve benzerlerini cerhe kalkışmanın ce-
hâlet olduğunu ifade ederler. Fakat Ebû Zehv'in iddia ettiği gibi isrâiliyat
rivâyet eden Kâ'b ve Vehb gibi râviler her zaman rivâyetlerinin "isrâiliyat-
tan" olduğuna dikkat çekmemişlerdir. Bu yüzden bazı iltibaslara sebep ol-
muşlardır. Ebû Zehv'in başka bir yanlığı, Kütüb- i Sitte imâmlarının
Kâ'b'dan rivâyet aldıkları söylemesidir. (63) Biz Buhârî'de Kâ'b'ın rivâyet et-
tiği "merfû" hadise rastlayamadık. (64)

İbn Teymiye'nin, Mescid-i Aksa'daki kayayı kible kabul ederek nama-
za duran kimse kafirdir, mürteddir, fetvasını, (65) Kâ'b'ın Hz. Ömer'e mescid
konusundaki teklifi ve bazı hareketleri cihetinden değerlendirirsek cerhine
sebep teşkil eden fiilleri olduğunu kabul ederiz. İbn Kuteybe ve Nevevi gibi
sika kimseler de kendisinden hadis almamışlardır. (66) Kâ'b bazı isimler hari-
cinde muhatablarına her sözünü kabul ettiriyordu. Bu durum da, rivâyetleri
esas alınca, bidât zaviyesinden cerhine sebep olarak değerlendirilebilir (67)
görüşü de zikredilmektedir.

Fakat biz biyografî kitaplarında cerhine dair sarîh lâfız bulamadık (68)
Ancak sika râvileri esas olan kaynaklarda isminin geçmesini de bir râvînin
sika oluşuna delil göstermek (69) bize göre yeterli değildir. Çünkü daha ilk
günlerden itibaren kendisine pek itimad edilmediği görülmektedir. (70)

C- Kâ'b'ın Kendisinden İlim Aldığı Şahıslar :

Kâ'b İsrâilî rivâyetleri, kıssaları yanında "merfû hadîs " naklinde de bu-
lunduğu zikredilmektedir. Bunlardan bir kısmı ismen verilmekle birlikte
mürsel olarak rivâyet ettikleri de vardır. (71) Tabiûudan bazıları da Kâ'b'dan
mürsel olarak merfû hadîs almışlardır, (72) deniliyorsa da biz bu nevi rivâyete
rastlayamadık.

Tabakat kitaplarında ismi zikredilenler şöyle sıralanır:

1- Ömer b. Hattab

2- Hz. Aişe

(62) Ebû Zehv, age s. 192.

(63) Ebû Zehv, el- Hadîs, s. 181

(64) Kâ'b'ın Kütüb-i Sitte'deki rivâyetlerinden ilerde bahsedeceğiz.

(65) İbn Teymiye, Mecmuat'ı- Resâil, II/61.

(66) A. Emin Fecr, s. 161, İ. A. VI/3.

(67) A. Aydemir, Tefsîrde İsrâiliyat, s. 63, Ebu Reyze, age, s. 193, 261.

(68) A. Hâmbel, İlel, II/51; İbn Ebî- Hâtim er- Râzî, Kitâbu'l- Cerh, VII/ 161 ; İbn Main, et- Tarih II/496; Sem'âni, el- Ensâb, II/270; İbn Ha-
cer, Tehzib, VIII/438, v.d.

(69) Ebû Zehv, el- Hadîs, s. 180,

(70) İ. Cerrahoğlu, age, s. 255.

(71) İbn Hacer, el- İsbâbe, V/323; Tehzib, VIII/438; Ebû Zehv, age, s.180.

(72) İbn Abdilhâdî, Tabakât, I/105.

3- Süheyb b. Sinân⁽⁷³⁾

Başka bir rivâyete göre Kâ'b'a "İnsanların en âlimi " sorulunca Yemen'deki yahudi âlimi olan ve Kâ'b Hz. Peygamber'le görüşmek üzere yola çıkınca O'nun vefât ettiğini, arapların da dinden döndüğünü bildirerek yoldan çeviren, kendi ifadesiyle Hz. Peygamber'den sonra devletin başına geçecek halifeleri Muaviye'ye kadar ismen haber vermiş olan Zû Garâbât adında birine işâret edilir.⁽⁷⁴⁾ Bu şahsın da, Kâ'b'ın bilgi kaynaklarından birisi olduğunu bilmek açısından zikri gerekli bir bilgi olarak değerlendirilebilir.

D- Kâ'b'dan Rivâyette Bulunan Şahıslar:

1- Sahabîler.

- a) Ebû Hureyra⁽⁷⁵⁾(57)
- b) Abdullah b. Amr⁽⁷⁶⁾(69)
- c) Abdullah b. Abbas⁽⁷⁷⁾(68)
- d) Abdullah b. Ömer⁽⁷⁸⁾(73)
- e) Abdullah b. Zübeyr⁽⁷⁹⁾(73)
- f) Enes b. Malik⁽⁸⁰⁾(93)
- g) Mûaviye b. Ebî Süfyan⁽⁸¹⁾ (60)
- h) Şeddad b. Evs⁽⁸²⁾(58)

Burada dikkat çeken iki hususa işaret etmek lazımdır. Birincisi, Kâ'b'ın sahâbi râvîlerinden çoğu, (1000'in üzerinde hadîs rivayet etmiş olan) muksiründandır. Yine bu sahâbiler hadîs kitabesinde de önemli şahsiyetlerdendir. İkinci husus Abâdile'nin Kâ'b'dan rivâyette bulunmuş olmasıdır.

2- Tâbi'ler :

(73) İbn Ebî Hatim, Kitâbu'l- Cerh, VII/ 161 ; Ebû Nu'aym, Hilye, VI/45; el- İsbâbe, VI/323, Tehzib, VIII/438; Zehebi, Siyeru Alâmi'n- Nübe-lâ, I/490. Ancak Zehebi, burada "...daha, bir çok sahabi" deyip, isim zikretmemektedir. Sem'ani, el- Ensâb II/270'da, "Ömer ve İbn Abbas'tan rivayet aldı" demekle yetlinir.

(74) İbn Hacer, el- İsbâbe, II/177.

(75) İbn Hacer, Tenzib, VIII/ 438; el- İsbâbe, V/323, Zehebi, siyeru Alâmi'n- Nübelâ, I/490.

(76) Ebû Zehv, el- Hadis, s. 180.

(77) İbn Hacer, Tehzib VIII/438; el- İsbâbe, V/323 ; Zehebi, age, I/490; İbn Ebî Hatim, Kitâbu'l- Cerh, VII/161.

(78) İbn Hacer, el- İsbâbe, V/323; İbn Ebî Hatim, age, VII/161.

(79) İbn Esîr, Üsdü'l-Gâbe, III/162; İbn Hacer, age, V/323; İbn Manzûr, Muhtasar, XXI/ 188; Ş. Sâmî, Kâmus, IV/3102.

(80) Ebû Zehv, age, s. 180

(81) İbn Hacer, Tehzib, VIII/ 438; el- İsbâbe, V/323; Zehebi, age, I/490.

(82) İbn Hacer, el- Ensâbe, III/195; İbn Sa'd, Tabakât, VII/401. Not: Sem'ani, el- Ensâb, II/270'de, Şam'da oturan insanlar ondan rivâyette bultundu diyerek genel bir ifade kullanır. Ayrıca M. Sibâi, şehabeddin bazılarının Kâ'b'dan mürsel hadîs rivâyet ettiğine dair yukarıdaki kaynaklarda geçen beyanlara karşı çıkmaktadır. Sebep olarak da Kâ'b'ın Hz. Peygamber'i gördüğünü ileri sürer. Bize Sibâi bura da yanılmaktadır. Bkz. M. Sibâi, es- Sünne, (Trc.),s. 348.

Kâ'b'dan rivâyette bulunan tâbiilerin sayısı bir hayli fazladır. Ulaşabildiğimiz kaynaklarda tesbit ettiklerimizi sıralamaya çalışacağız. Ancak bazı- larının vefat tarihlerini tesbit edemedik. Zira bunların tercümelerinde, ne zaman vefat ettikleri hakkında bilgi verilmemektedir.

Tâbi'in'in çeşitli tabakalarında yer alan bu isimler: Ata b. Ebî Rabah (115)⁽⁸³⁾ Saï'd b. Müseyyeb (91),⁽⁸⁴⁾ Hemmam b. Münebbih(33),⁽⁸⁵⁾ Katâ- de(117),⁽⁸⁶⁾ Süleyman b. Eşec (?),⁽⁸⁷⁾ Eslem Mevlâ Ömer(115),⁽⁸⁸⁾ Ata b. Ye- sâr (94),⁽⁸⁹⁾ Abdullah b. Rebâh(90)⁽⁹⁰⁾, Mutarrıf b. Mâlik (?),⁽⁹¹⁾ Abdullah b. Damre (?),⁽⁹²⁾ Tubey (101),⁽⁹³⁾ Nevf el- Bikâli (?),⁽⁹⁴⁾ Abdullah b. Avf (?),⁽⁹⁵⁾ Abdullah b. Kayle (?),⁽⁹⁶⁾ Ebû Mervân el- Eslemî (?),⁽⁹⁷⁾ Malik b. Ebi Âmir (?)⁽⁹⁸⁾ Memtur b. Sellâm (?)⁽⁹⁹⁾, Ebu Rafi' es- Sâig (34)⁽¹⁰⁰⁾, Abdurraf- man b. Mugis (?)⁽¹⁰¹⁾, Ravh b. Zinba' (?)⁽¹⁰²⁾, Yezid b. Humeyr (?)⁽¹⁰³⁾, Şureyh b. Ubeyd el- Hadramî (108)⁽¹⁰⁴⁾, İbn Mevâhin (?)⁽¹⁰⁵⁾.*

Görüldüğü gibi tâbiunun önde gelen, (fıkıh ve hadiste) otorite sayılan zevat Ka'b'dan ya da Ka'b'ın talebelerinden rivayet almışlardır. Ravileri gö- zönüne alınarak Ka'b'ın sikalığı hakkında hükmü varmak yanıltıcı olabilir. Zira hadisin Mutaber kaynaklarında Ka'b'a ait Merfu Hadis'e raslayama- dık. O halde bu raviler israiliyat konusunda güvenilir bir kişi olması sebe-

(83) İbn Hacer, Tehzib, VIII/438; Zehebi, Tezkire, I/98, Nr. 90.

(84) İbn Hacer, el- İsbâbe, V/323; İbn Ebî Hatîm, Cerh, VII/161.

(85) İbn Manzûr, Muhtasar, XXI/188.

(86) İbn Manzûr, a.g.e, XXI/187.

(87) İbn Hacer, el- İsbâbe, II/118.

(88) Zehebi, Siyeru A'lâm, I/ 490.

(89) İbn Sa'd, Tabakât, V/173- 174; Zehebi, Siyer, I/490; Tezkire, I/90

(90) İbn Hacer, el- İsbâbe, V/323; Zehebi, el- Muktenâ, I/232, Tehzib, V/ 206- 207. Katade kendisinden hadis almıştır. Basra'lı tâbiilerden olup sikadır.

(91) Zehebi, SiyerA'lâm, I/491. Basra'da ikâmet etmiş, Tüster'in fethinde şehit olmuştur. Zehebi, el- Muktena, I/232, Nr. 2140.

(92) el- İsbâbe, V/323; tehzib, V/267.

(93) İbn Sa'd, tabakât, VII/452; el- İsbâbe, I/ 195; V/323; Zehebi Siyeru A'lâm, I/ 490; İbn Abdilhekem, Futûhu Mısır, s. 18.

(94) İbn Sa'd, Tabakât, VII/452; (Bu iki şahıs, Kâ'b'ın üvey oğullarıdır.) İbn Hacer, Tehzib, X/490; Bu râvinin 90 ile 100. H. yıllarında ve- fat ettiğini belirtiyor.

(95) İbn Hacer, İsbâbe, V/140; Zehebi el- Muktenâ, I/52, Nr.20; Abdullah b. Avf el- Kâfî, Ömer b. Abdilaziz'in Filistin Amilî idi. zührî ve Diğerleri ondan hadis almıştır.

(96) el- İsbâbe, IV/59.

(97) el- İsbâbe, VII/174; İbn Hacer, Tehzib, XII/230; Sahabî olduğu şübhelidir. İsminde de ihtilaf vardır. Bazıları onu sika addederken Nesâî, "gayri Ma'rufur" der.

(98) el- İsbâbe, V/323; Tehzib, VIII/438.

(99) Tehzib, VIII/438, X/296; Zehebi, Siyeru A'lâm, I/490; Tehzib, X/296'da Künyesi Ebû Sellâm olarak verilip nisbesi el- Habeşi ed- Di- maşkı olarak belirtilmektedir. Habeşi, Hımyer'de bir mahalle adı olup oraya nispet edilmiştir. Ölüm tarihi belirtilmemiş, Mekhul ve Evzâl ondan hadis almıştır.

(100) el- İsbâbe, V/323; Zehebi, Tezkire, I/69, Nr. 64.

(101) Tehzib, VI/275- 276; , VIII/438. Buralarda vefat tarihi verilmemektedir. İbn'ul- Medîni, bu şahsın tek rivâyeti dışında tanınmadığını belirtiyor.

(102) Tehzib VIII/438; Zehebi, el- Muktenâ, I/245, Nr.. 2301. Ebû Zür'a Ravh b. Zinba' el- Huzâmî Muhaddramdır.

(103) Tehzib, VIII/438, XI/323. Nisbesi er- Rahbî olup, Hişâm'ın koruması idi. Ondan Şu'be, Ebû Avâne gibi Tâbiiler hadis nakletmiştir. Kendisi Şamlıdır.

(104) Tehzib, VIII/438, IV/328, Ebû's- Savâb el- Hımsî'dir. Kendisine yetişmediği kişilerden rivâyette bulunurdu.

(105) Tehzib, VIII/438; Zehebi, Mizan, IV/596.

biyle Ka'b'dan divayet almışlardır.⁽¹⁰⁶⁾

E - Kâb'dan Nakledilen Rivayetlerin Taksimi ve Tahlili

1- Merfu' Rivayetleri Hakkında

Buhârî⁽¹⁰⁷⁾ ve Müslim'de Ka'b'ın merfû rivayetlerine raslayamadığımız gibi Sünen'lerde, Muvatta' ve Müsned'de de şahsi kanâatlerinden veya merfû hadisin açıklamasından ibaret bazı nakiller bulabildik. Meselâ : Buhârî'de Muâviye'nin Kâ'b hakkındaki sitayişkâr konuşması⁽¹⁰⁸⁾ Allah'ın, kela-mını Musa a. s.'a rû'yetini de Hz. Muhammed S.A.V'e taksim ettiğine dair görüşü⁽¹⁰⁹⁾ ile az önce Müslim'de geçen hadisin akabinde Kâ'b, Resûlullah doğru söyledi diyerek Allah'ın ve efendisinin hakkını eda eden köle ve zahid mü'minin muâheze edilmeyeceğini ilave eder.⁽¹¹⁰⁾

Kim güzel bir abdest alıp, sonra iki veya dört rekat namaz kılsa...⁽¹¹¹⁾ ayrıca Muvatta'da Kâ'b'a ait bir çok rivâyet vardır. Mesela : Ata b. Yesâr, Abrullah b. Amr ve Ka'b' namaz rekatlarını şaşaranın ne yapması gerektiği sorusuna ikisi de, sonra bir rekat ilave edip, oturduğu yerde iki de secde yapar, cevabını vermişlerdir.⁽¹¹²⁾

Hâsılı Mu'teber hadis kaynakları Ka'b'ın merfû' rivayetlerine itibar etmemişler, fakat onun hadislerin izahı sadedindeki, isrâilî veya şahsi bilgisine başvurmuşlardır.⁽¹¹³⁾

2- Kendi Görüşleri ve Hükümleri

Kâ'bu'l- Ahbâr'ın rivâyetlerinin merfû hadis olmayıp, isrâilîyât olduğuna dair ipucu da bulamadıklarımızı kendi sahsi görüşü olarak değerlendirebiliriz. Bunların misâli çoktur. Ama hadis kaynaklarından şimdiye kadar verdiğimiz rivâyetler ve atıfta bulunduğumuz nakillerden bir kısmı bu konunun misallerini teşkil eder.

(106) Kâ'b'ın, İsrâilîyat konusunda güvenilir olup, Merfu' hadis nakil hususunda şüphelerin bulunduğu ; güvenilir bir kişi olmadığı hususunda, Bkz. Keveserî Makâlât, s. 32- 33. *Görüldüğü gibi isimlerini burada zikrettiğimiz Kâ'b'ın talebelerinin bir çoğu Yemen bölgesinden gelip Şam civarına yerleşmiştir. Bunların haricinde Şam asıllı meşhur râmîlerden bazıları da bu şahıslardan hadis dinlemişlerdir. Ancak şunu sormadan geçemiyoruz. Hz. Ömer'in şehadetinden sonra bu insanların rast gele yerlere gitmeyip ; Şam ve civarına yerleşmeleri bir tesadüf mü ?

(107) Hadis fihristi olan Concordance'da Kâ'b'ın Kütüb- i Sitte'deki yerlerine yapılan atıfları bir kısmı hatalıdır. Ebû İshâk künyesinden kaynaklandığını zannettiğimiz bu kusuru Buhârî'ye yapılan atıflarda tespit ettik. Buradaki Ebû İshâk, Kâ'b değil, Hemedânî nisbeli bir şahıstır.

(108) Buhârî, İ'tisâm, VIII/25, Nr. 7371.

(109) Tirmizî, Telsir, Süre, 53/2, Nr. 3278. hemen burada Mesrûk'dan gelen bir nakle göre Hz. Aİşe, Hz. Peygamber'in Cibril'i gördüğünü belirterek, "Muhammed Allah'ı gördüğü" demek büyük bir yalıdır, demiştir.

(110) Tirmizî, Birr/54, Nr. 1985; Müsned, III/Nr. 9079.

(111) Nesâî, Kat'û's- Sârik, VIII/10, Nr. 4954- 4955 ; Müsned, VI/Nr. 17053, 17380. Bu rivâyetlerin metninde epeyce farklılık vardır. Ancak bizi ilgilendiren yönü, Nesâî'de Kâ'b'a ait gösterilen bu rivâyet, Müsned'de merfu hadis olarak verilir, Kâ'b zikredilmemektedir.

(112) Muvatta, Salâ'û'16, Nr. 216. Diğer rivâyetler ise, Muvatta, Hac/24, Nr. 792, 77, Nr. 953; Sefer /10, Nr. 366; Cum'a/7, Nr. 243 ; Câmi/3, Nr. 1674, 4, Nr. 1703, 6, Nr. 1775, 11, Nr. 1825. Ancak bu nakiller de merfû hadis olarak verilmemektedir.

(113) Bkz. Keveserî, Makâlât, s. 33.

Bizim için önemli olan onun isrâili rivâyetleridir. Zira asıl problem burada yoğunlaşmaktadır.

3- İsrâili Rivayetleri :

Bu nevi rivâyetleri çeşitli rumuzlarla anlamak mümkündür. Bunlardan bir kısım " Tevrat'ta yazdığına göre⁽¹¹⁴⁾....., falan, bize Tevrat'ta bunun mevcudiyetinden bahsetti, "Kitab'ta şöyle yazılır⁽¹¹⁵⁾....., ifadeleri yanında, insan aklının ve duyularının kavrayamayacağı bir varlık ya da hâdise hakkındaki nakilleri, isrâiliyât olarak değerlendirmek icab ediyor. Zira bunlar, şahsi görüşlerin dışında husûsiyetler taşımaktadırlar.

İsrâili rivâyetleri de birer misâlle taksim etmeye çalışalım. Genel olarak bunları altı ara başlıkta vermek istiyoruz.

3- a) Yaratma, İlk yaratılan ve Yaratma Günleri Hakkında :

Allah varlıkları yaratınca, yaslanıp, bacağına birini diğerinin üstüne attı. Bunun için insan böyle yapmamalı.

Bu görüşü, Kâ'b'ın Es'as b. Kays'ı bu şekilde görünce "bu oturuş Rabb'in oturuşudur" diyerek nehyettiğine dair rivâyet destekler.⁽¹¹⁶⁾ Bu mücessimî rivâyet bir yana, böylesine önemli bir hususun isrâilî bir rivâyetle desteklenmesinin yorumunu okuyuculara bırakıyoruz. Biz bu konu ile ilgili âyetlere atıfta bulunmakla yetiniyoruz.⁽¹¹⁷⁾

Abdullah b. Selam, Ka'b, Dahhâk, ve Mücahit dediler ki : Yaratmanın başlangıç gücü pazardır.⁽¹¹⁸⁾ Bu altı yaratma günlerinin bin yıl gibi olduğuna dair rivâyetde⁽¹¹⁹⁾ Allah'ın yaratmasının zaman boyutuna indirgemesini telkin ediyor. Oysa biz bunun sayısal değerinde olmadığı kanaatindeyiz.

Allah toprağı "Sebt" gününde yarattı... bu rivâyet Müslim' de vardır, ancak merfu olarak rivâyeti hatalıdır., bu söz Ka'b'a aittir.⁽¹²⁰⁾

3- b) Peygamberlerle İlgili Rivâyetler

Adem (a. s)'in yeryüzüne indirilişi ve yeri⁽¹²¹⁾ Ya'kub (a. s)'in yaşadığı yer ve medfeni⁽¹²²⁾ kurbanlığın , İsmâil değil ; İshâk (a. s.) olduğu ve şeytan-

(114) Mâverdi, Edebu'd- Dünya ve'd- Dîn, / (Trc.) s. 286.

(115) Misâl olarak bkz. Muvatta, Cum'a/7, Nr. 243.

(116) İbn Fûrek, Müşkilu'l- Hâcis, s. 120.

(117) Bakara, 2/29 ; Araf, 7/54 ; Yunus, 10/3 ; Tâhâ, 20/5 ; Kâf, 50/15.

(118) İbn Esr, el- Kâmil, I/16.

(119) İbn Esr, age., I/19- 20

(120) Ali el- Kâri, el- Esrâr, s. 435 ; İbn Kesir, Tefsir, Bakara, 2/29 Medinî, Buhârî gibi ulemanın, bu rivâyetin Kâ'b'ın sözü görüşünde olduğunu beyan eder. I/72 ile Arâf,

(121) Kalkaşandî, Subhu'l- A'sâ, IV/257.

(122) İbn Abdilhakem, Futûh'u Mısır, s. 18

la mücadelelerini ⁽¹²³⁾ Yusuf (a. s.)'ın ölümü, medfeni, ve israiloğullarının durumu ⁽¹²⁴⁾ Hz. Peygamber'in Tevrat'daki özellikleri ⁽¹²⁵⁾ Hızır ve Zülkayneyn kıssası ⁽¹²⁶⁾ ile Deccal hakkındaki rivâyetlerin bir kısmı ⁽¹²⁷⁾ Ka'b'ın bu nevîden rivâyetleridir.

3- c) Coğrafi Merkezler Hakkındaki Nakiller

Çeşitli şehir ve ülkelerin özellikleri hakkında çok fazla rivayet vardır. Bunlar daha ziyade genel ve şehirlere özel tarih kitaplarında bulunmaktadır. Misal olarak; Mısır'ın fitnelerden arındırıldığı ve orada fitne çıkarmak isteyenin Allah'ın lanetine uğrayacağı. ⁽¹²⁸⁾

Mısır'ın, Cennet'in bir benzeri olduğu, ⁽¹²⁹⁾ dört nehirin cennetten kaynaklandığı, bunların Nil, Fırat, Seyhan ve Ceyhan olduğu ve özellikleri ⁽¹³⁰⁾, Nil'e yılda iki defa vahiy geldiği ⁽¹³¹⁾ Vecc* in, Allah'ın yeryüzünü yaratmasına hüküm verdiği gün oradan semaya yükseldiği yer olduğu ⁽¹³²⁾ göklerin bir meleğin omuzunda döndüğü ⁽¹³³⁾ belde ve sakinlerinin özellikleri ⁽¹³⁴⁾ med ve cezirin, bir görevli meleğin Çin denizine topuğunu veya başparmağını batırıp çıkarmasıyla olduğu ⁽¹³⁵⁾ yolundaki rivayetler bu türdendir.

3- d) Bazı Âyetlerin Tefsirine Yönelik Nakiller

Mûsâ (a. s.) 'ın nalınlarının ölü eşek derisinden olduğu için çıkardığını belirterek Tâhâ 12. âyeti açıkladığı ⁽¹³⁶⁾ Cennet ağacının büyüklüğü. ⁽¹³⁷⁾

Furkân, 38. âyetteki Ashâb- ı Ress'in Antakya'da bir kuyunun sahipleri oldukları ⁽¹³⁸⁾ En'am 151- 153 âyetlerinin, Tevrât'ın başlangıcı oldukları ⁽¹³⁹⁾ Al- i İmrân, 187. âyetteki hitabın ehl- i Kitab'a olduğunu İbn Mes'ud'a söylemesi, İbn Mes'ud'un da ona bu âyet'in Ka'b'ın müslüman olmadan önce indiğini belirterek nazikçe maksadına engel olması ⁽¹⁴⁰⁾ gibi misâller çoğaltı-

(123) İbn Esîr, I/109- 110 sahâbîden Ömer, Ali ; Abbas ve İbn Abbas, Abdülâh b. Mes'ud, İbn Sâbit, İbn Ebî Huzeyl ve Mesrûk r. a. 'ın da bu görüşte olurları zikredilir.

(124) İbn Abdilhakem, age., s. 18, 19

(125) İbn Sa'd, Tabâkât, I/360. Fakat Buhârî, Hz. Peygamber'in Tevrat'taki vasıflarına dair rivâyeti Ka'b'dan değil ; İbn Abbas'tan almış tır. Bkz. Buhârî, Büyü/50 Nr. 2123

(126) İbn Hacer, el - İsbâbe, II/118

(127) Z. Sarıtoprak, Deccâl, s. 124.

(128) Kalkaşandî, Subhu'l- A'sâ, III/280 ; All el- Kâfî, el- Esrâr, s. 308.

(129) İbn Abdilhakem, age., s. 5

(130) İbn Abdilhakem, age., s. 150 ; İbn Tağrıberdî, en- Nücûm, I/34.

(131) İbn Tağrıberdî, age., I/33- 34.*Vecc: Taif kastedilir. Bkz. Yakut, Mu'cem, V/361.

(132) İbn Kuteybe, Te'vilü Muhtelifi'l- Hadis, s. 144

(133) Ebû Reyze, Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması (Trc.) s. 183. İbn Abbas bunu duyunca Kâ'b yalan söylemiş, O yahüddilğini hâlâ bırakmadı mı ? demiştir. Bu rivâyet Hacer'in Kitâbu'l- Kâfî'sinden alınmıştır. İbn Tağrıberdî, age, I/51.

(134) İbn Tağrıberdî, age, I/51

(135) Heyet, Tarihu'l- Bahriyyeti'l- Misriyye, s. 194,

(136) Muvatta, Câmi/4, Nr. 1703

(137) İbn Kesir, Tefsir, Vâkı'â Süresi 56/30, IV/289.

(138) Elmalik, Hak Dini , V/3588.

(139) Elmalik, age., III/2091.

(140) İbn Manzûr, Muhtasar, XXI/187.

labilir. Bize göre Ka'b bu âyeti, isrâîlî rivâyetlerine cevaz verilmesi için kullanmak istemiştir. Ancak İbn Mes'ud buna engel olmuştur.

3- e) Tabiat ve Hayvan Alemi İle İlgili Haberler.

Abdullah b. Zübeyr yaslanmış otururken bir kuş görür ve Ka'b'ın, bir kuş havalandığı zaman, 12 milden yukarı çıkamaz dediğini nakleder.⁽¹⁴¹⁾

3- f) Ahlâk ve Ahkâm Konularındaki Rivâyetler:

Bir defasında Amr b. As, Halit b. Sabit el- Fehmi'yi "Meks"⁽¹⁴²⁾ görevine atamak için çağırdı, Halit bu görevi almak istemedi. Amr niçin çekiniyorsun deyince, O da Ka'b, meks'e yaklaşmayın; onu alan kimse cehennemdedir., dediğini nakleder.⁽¹⁴³⁾

Allah insana: Ey ademoğlu hakkıma yemin olsun ki, ben sana dostum, senin üzerindeki hakkım sebebiyle sen de bana dost ol! buyurmuştur. İbn Arabî, ben bunu Kâ'b'dan mevkûf olarak naklettim demektedir.⁽¹⁴⁴⁾

Hz. Ömer, Resûlullah bana bir şey söyledi ki: benim, ümmetim hakkında en çok korktuğum şey sapıtan liderlerdir deyince Kâ'b, Allah'a yemin ederim ki ben bu ümmet için onlardan başkasından kormuyorum, dedi.

Kâ'bu'l- Ahbâr diyor ki : Tevrat'da şöyle yazılıdır. Her kim musibete maruz kalıp da halini insanlara şikâyet ederse, Rabb'ini şikâyet etmiş olur.⁽¹⁴⁵⁾

Bu nevi, ahlâka ve Muvatta' da gösterilen nakiller gibi- ahkâma dair rivâyetleri oldukça çok olan Ka'b'a ait nakillerin hepsini veremiyoruz. Mese- lenin aydınlanması için misâl olarak bir kaçının zikredilmesini yeterli gör- dük.

DEĞERLENDİRME

Görüldüğü gibi, Kütüb-i Sitte'de merfû rivâyeti bulunduğu sanılan **Kâ'bu'l- Ahbâr**'ın, bu külliyyatta merfû hadîs naklettiğine rastlayamadık. Ri- vâyetleri var, ancak merfû hadîs değil. Kanaatimiz bu olmakla birlikte göre- mediğimiz bir misâl getirilirse bunu da kabul etmeye hazırız.

Durum böyle olunca, Kütüb- i Sitte imamları Kâ'b'ın merfû hadisine ya rastlayamadılar ya da sıhhatli bulmadılar demek icâbeder. Genel olarak ri-

(141) İbn Manzûr, age., XXI/186

(142) Meks, Cahiliye döneminde tüccarlardan alınan para veya sultanın avanesinin zorla aldığı ticârî haraç. Bkz. Cübârân Mesûd, er- Râid, II/1423.

(143) İbn Abdilhakem, a. g. e., s. 112, 231.

(144) Muhyiddin İbn Arabî, mişkâtü'l- Envâr, (Trc.M. Demirel) , s. 123. Burada ilkkafe çeken husus, rivâyetin Kutsî Hadîs şeklinde olu- şudur. Bu husûsiyet ise sadece Peygamberlere aittir.

(145) İbn Manzûr, Muhtasar, XXI/181.

vâyet açısından önemli bir şahıs olan **Kâ'bu'l- Ahbâr**'a ait rivâyetlerden 200'ün üzerinde bir miktara ulaşılmış bulunmaktayız. Ancak, bu sayı artmaya müsaittir. Çünkü arzu ettiğimiz kaynakların bir çoğunu inceleme fırsatı bulamadık. Rivâyetlerinin en fazla bulunduğu kaynak Ebu Nu'aym'ın Hilyetü'l- Evliyâ'sıdır. Bunu şehir tarihleri, genel tarih kitaplarıyla İbn Kesir, Taberi ve İbn Atıyye'nin eserleri gibi bazı rivâyet tefsirleri takip eder.

Bu çalışmanın konusu, hâdîs açısından isrâiliyatın durumu ve **Kâ'bu'l- Ahbâr**'ın bu meseledeki önemi olduğu için bütün rivâyetleri derlemek, bizim maksadımızın dışında kalmaktadır. Fakat, ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek kadar geniş ve zaman alıcı bir problem olan isrâiliyat ile ilgili rivâyetleri derlemek, bize bir çok faydalar sağlayacaktır. Bu husus, rivâyet ve rivâyet tekniği itibariyle hadis branşını ilgilendirmektedir.

İleriki zamanlarda hadiste isrâiliyat meselelerine yardımcı olacak çalışmalar yapmayı düşünmekteyiz. İsrâilî rivâyetlerin derlenmesi, sahih haberlerin bazı şâibelerden arındırılması hususunda yapılan değerli çalışmalardan biri olacaktır.

KAYNAKLAR

- 1- Kur'an-ı Kerim.
- 2- el- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, (1162), Keşfu'l- Hafâ ve Müzilu'l- İlbâs Ammâ's - Tehare mine'l Ehâdisialâ Elsineti'- Nâs, I- II, Beyrut 1988.
- 3- Ahmed b. Hambel, (241), el- Müsned, I-X, Beyrut 1988.
- 4- , Kitabu'l- l'lel ve Ma'rifeti'r- Ricâl, I-.....,Ank. 1963.
- 5- Ahmed Emin, Fecru'l- İslâm, Beyrut 1975.
- 6- , Zuhru'l- İslâm, I- IV, Beyrut, Trz.
- 7- Ali el- Kâri, (1014), el- Esrârü'l- Merfûa, fi'l- Ahbârî'l- Mezu'a, Beyrut, 1986.
- 8- Aydemir, Abdullah, Tefsirde İsrailiyat, Ankara, 1974.
- 9- el- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, (256), el- Câmiu's- Sahîh I- VIII, Beyrut, 1991.
- 10- Canan, İbrahim, Kütüb- i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, I- XVIII, Ankara, 1988.
- 11- Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, Ankara , 1983.
- 12- Cübrân, Mes'ud, er- Râid, I- II, Beyrut, 1978.
- 13- Çağatay, Neşet, İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi, Ankara , 1978.
- 14- Çakan, İ. Lütfi, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, İst. 1982.
- 15- Dehlevî, Şah Veliyullah, Huccetu'llahi'l- Bâlliğa, (Trc. R. Nazlı) Hilâl Yayınları Yrz. Trz.
- 16- Dârakutnî, Ebu Hasan Ali b. Ömer (385), Zikru Esmâi't- Tâbiin vea Men Ba'dehüm, I- II, Beyrut, 1985.
- 17- Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as (275), Sünen, I- IV, Kahire, 1988.
- 18- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah, (430), Hilyetü'l- Evliya ve Tabakâtu'l- Asfiyâ, I- X, Beyrut 1988.
- 19- Ebû Zehv, Muhammed, el- Hadîs ve'l- Muhaddisün, Kahire 1978.

- 20- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yâkûb, (817), el- Kamusu'l- Muhit, I- IV, Beyrut Trz.
- 21- el- Felâte, Ömer b. Hasan, el- Vaz'fi' I- Hadîs, I- III, Beyrut 1981.
- 22- Hâkim Nîsabûrî, Ebû Abdullah Muhammed, (405), el- Kifâye fi 'ilmi'r- Riâye, Kahire, Ir Trz.
- 23- Hamdi Yazır, Hak Dîni Kur'an Dili, I- IX, İstanbul 1982.
- 24- Hamidullah, Muhammed. Muhtasar Hadîs Tarihi ve Sahife- i Hemmam İbn Münebih, (İrc. K. Kuşçu), İstanbul 1967.
- 25- el- Hamevî, Ebu Abdullah Yakût (.....), Mu'cemu'l- Buldân, I- V, Beyrut Trz.
- 26- Hayreddin Zirikli, el- A'lâm, I- VIII, Beyrut, 1969.
- 27- el- Hâvârizmî, Muhammed, (665), el- Câmiu'l- Mesânid, I- II, Beyrut Trz.
- 28- Hodgson, M. G. S., İslâm'ın Serüveni, (Trc. I. Durdu, E. Karataş), I- III, İstanbul 1993.
- 29- İbn Ebdilhakem, (....), Futuhu Mısır ve Ahbâruhâ, I-, Leyden, 1922.
- 30- İbn Abdilhâdî, Ebû Abdullah Muhammed, (744), Tabakâtu Ulemai'l- Hadîs, I- IV, Beyrut 1989.
- 31- İbn Cübyr, muhammed b. Ahmed, (614), Rihletü İbn Cübeyr, Beyrut 1964.
- 32- İbn Ebî Hâtîm, Muhammed b. İdrîs (327), Kitâbü'l- Cerh ve Ta'dîl, I- IV, Beyrut 1952.
- 33- İbnü'l- Esîr, Ebû'l- Hasan Ali (606), Üsdü'l- Gâbe fi Ma'rifeti's- Sahâbe, I- V, Beyru Trz.
- 34-, el- Kâmil fi't- Tarih, I- XII, Beyrut 1979.
- 35-, el- Lûbâb fi Tehzîb'l- Ensâb, I-, Dâru Sâder, Beyrut Trz.
- 36- İbn Haldûn, Abdurrahman, (1405), Mukaddime, (Trc. Z. K. Ugan), I- III, İstanbul 1986.
- 37- İbnü'l- İmâd, Abdülhay, (1089), Şezerâtu'z- Zeheb, I- VIII, Beyrut Trz.
- 38- İbn Kesîr, Ebû'l- Fidâ İsmâil, (774), Tefsîru'l- Kur'ani'l- Azim, I- IV, Beyrut 1987.
- 39-, el- Baisu'l- Hasis Şerhu İhtiarî Ulûmi'l- Hadîs, Kahire 1979.
- 40- İbn Kuteybe, Abdulah b. Müslim, (276), el- Maarif, Kahire Trz.
- 41-, Kitâbu Te'vili Muhtelifi'l- Hadîs, Kahire Trz
- 42- İbn Mâce, Ebû Abdullah (275), Sünen, I- II, Beyrut Trz.
- 43- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (711), Muhtasaru Tarihi' Dimaşk, Li İbn Asakir, I- XXIX, Dimaşk 1990.
- 44- İbn Fûrek, Ebû Bekir, (406), Müşkilu'l- Hadîs ve Beyânuhû, Beyrut 1985.
- 45- İbn Hacer, el- Askâlanî, (852), Fethu'l- Bâri bi Şerhi Sahihî'l- Buhârî, I- XIII, Kahire 1987.
- 46-, Tehzîbu't- Tehzib, I- XII, Daru Sader, 1325.
- 47-, el- İsbâbe fi Temyîzi's- Sahâbe, I- VIII, Beyrut Trz.
- 48- İbn Mâkûlâ. Ali b. Hibetullah (475), el- İkmâl fi Raf'i'l- İrtiyâb ani'l- Mu'telef ve'l- Muh- telef fi'l- Esmâ ve'l- Künâ ve'l- Ensâb, I- VII, Beyrut 1990.
- 49- İbn Sa'd, Muhammed (230), Kitâbu'l- Tabâkati'l- Kebîr, I- VIII, Beyrut, Trz.
- 50- İbn Tağrıberdî, Yusuf, (874), en- Nucûmu'z- Zâhire, I- XVI, Kahire, 1963.
- 51- İbn Teymiyye, Takiyyuddin, (728), Mecmuatu'r- Resâil'in Nebeviyye - I- II, Beyrut Trz.
- 52-, Minhâcu's- Sünnetiye, I- IX, Trz. 1986.
- 53- İslâm Ansiklopedisi, I- XIII, İstanbul 1979.
- 54- İzmirli, İ. Hakki Siyer- i Celfie- i Nebevi İstanbul 1332.

- 55- Kalkaşandı Ebû Abbâs Ahmed b. Ali (821), Subhu'l- A'ş'a fi Sina'ati'l- İnşâ, I-XI Kahire Trz.
- 56- Kandemir, Yaşar, Mevzû Hadisler, Ankara, 1980.
- 57- Kehhâle, Ö. R. , Mu'cemu Kabâilî'l-Arab, I-V, Beyrut 1982.
- 58- Kevserî, Muhammed Zehid, Makâlâtü'l- Kevseri, Kahire, 1372. H.
- 59- Koçyiğit, Talât, Kelamcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar, Ankara 1984.
- 60- Mahmut Ebû Reyve, Adva' Ale's- Sünneti'l- Muhammediye, (Trc. E. Göneng), İstanbul 1988.
- 61- Mâlik b. Enes, (179), Muvatta', Beyrut Trz.
- 62- Maraşlı, Yusuf Abdurrahman, Mukaddime li Tefsiri İbn Kesir, I- IV, Beyrut, 1987.
- 63- Mustafa Sibâî, es- Sünnetü ve Mekânetühâ fi't- Teşri'i'l- İslâmî, (Trc. E. Göneng), İstanbul 1981.
- 64- Müslim, İbn Haccâc, (261), el- Câmiu's- Sahîh, I- V, Kahire Trz.
- 65- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed, (303), Sünen I- VIII, Beyrut 1988.
- 66- Okiç, M. Tayyib, Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler, İstanbul, 1959.
- 67- Said Nursi, Muhakemât, İstanbul, 1977.
- 68- Sarıtoprak, Zeki, Deccal, İstanbul 1992.
- 69- Sem'âni, Ebû Sa'd Abdülkerim, (562), el- Ensâb, I- IV, Beyrut 1988.
- 70- Suyûtî, Celaluddin, (911), Tedrîbu'r- Râvî fi Şerhi Takrîbi'n- Nevevî, I- II, Medine, 1972.
- 71-, Târîhu'l Hulefâ, (Thk. M. Muhyiddin Abdülhamid) Yrz. Trz.
- 72- Şemseddin Sâmi, Kâmusu'l - Alâm, I-VI; İstanbul 1314.
- 73- (Heyet), Târîhu'l- Bahriyeti'l- Mısıriyye, Mısır, 1973.
- 74- et- Tirmizî, Ebu İsa, (279), Sünen, I- V, Beyrut Trz.
- 75- Yahya b. Ma'in, (233) et- Târih, I- IV, Mekke, 1979.
- 76- Yardım, Ali, Hadis I- II, İzmir, 1984.
- 77- ez- Zehebî, Muhammed b. Ahmed (748), Siyeru Alami'n- Nübelâ, I- ? , Beyrut 1982.
- 78-, Mizânu'l- İ'tidâl fi Nakdi'r- Ricâl, I- IV, Beyrut Trz.
- 79-, Tezkiretu'l- Huffâz, I- IV 7. Baskı Dâru İhyâi't- Tûrasi'l- Arabi, Trz.
- 80- El- Muktenâ fî Sedi'l- Künâ, I- II, Medine, 1408.H.
- 81- Zekiyuddin Şa'ban, Usûlü'l- Fıkıh, (Trc. İ. Kafi Dönmez),
- * Önceki sayıda yayınlanan makalenin kaynaklarını da bu listeye dahil ettik.

EBÛ'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ VE "EL-UMDE" ADLI ESERİ

Arş. Gör. Temel YEŞİLYURT

A- HAYATI VE ESERLERİ

Ebû'l-Berekât en -Neseffî, Mâverânnehir bölgesinin velûd ikliminde yetişen İslâmî bilimlerin birçok branşında eser vermeyi başarmış ansiklopedik bir kişiliktir. Asıl adı Abdullah b. Mahmud, künyesi Ebûl-Berekât, lakabı Hâfizu'd-Din'dir.⁽¹⁾ Doğduğu yer olan, Mâverâünnehir bölgesinde bulunan, bugün Özbekistan sınırları içinde yer alan Neseff⁽²⁾ şehrine nisbetle Neseffî diye adlandırılır.⁽³⁾ Neseffin doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Zamanın büyük hukuk bilgini *Şemsu'l- Eimme Muhammed b. Abdüsettar el- Kerderi (642/ 1244)*'den ders okuduğuna göre, bundan önceki tarihte, muhtemelen VII. asrın ilk çeyreğinde doğmuş olmalıdır.

Neseffî ilim ve medeniyete asırlarca beşiklik yapmış bir yörede yaşamış ve asrının en büyük bilginlerinden ders almıştır. Ders aldığı hocaları arasında *Şemsu'l- Eimme Muhammed b. Abdüsettar el- Kerderi (642/ 1244)*, *Hami-dudin ed- Dâir (ö.666/ 1268)* *Bedruddin Hâherzade (ö. 651/ 1253)*, *Ahmed b. Muhammed el- Attabî (ö. 586/ 1192)* gibi bilginler yer almaktadır.

Neseffî ilim için birçok seyahat yapmış ise de maalesef bu seyahatları hakkında pek fazla bilgi sahibi değiliz. Devrinin ilim merkezlerinden biri

(1) Taşköprüzade (ö. 940/ 1540), müellifin dede adını bazı eserlerinde *Muhammed* olarak zikrederken, bazılarında *Mahmud* olarak vermektedir. Ancak Neseffî'nin hayatı hakkında bilgi veren diğer kaynakların hiçbirinde böyle bir farklılık bulunmaması nedeniyle "Muhammed" ismini bir sehliden ibaret olduğunu düşünüyoruz. Taşköprüzade (ö. 940/ 1540) nin farklı rivayetleri için bkz. *Mittâhu's - Saâde*, Tah: Kâmil Bekirî, Dâru Kütübî'l- Hadîse, Kahire 1968, II/ 168; *Mevzuâtü'l- Ulûm*, Çev: Kemalettin Mehmed Elendi, Nâşir: Ahmed Cevdet, İstanbul 1313, I/ 638; *Tabakâtü'l- Fukaha*, Musul (t.y), s. 113

(2) Neseff, Mevarânnehirin en mamur şehirlerinden olup Buhara'yı Belh'e bağlayan yol üzerinde Buhara'ya dört ve Belh'ten sekiz gün lük mesafede yer almaktadır. Nahşeb ve karşı adlarıyla da bilinmektedir. Şehrin coğrafi konumu ve siyasi ve kültürel yapısı hakkında bkz. Sami Şemseddin, *Kamûsu'l- A'lam*, İstanbul 1316, VII/ 4575; Kefevi, Mahmud b. Süleyman *Ketâbu' A'lâmi'l- Ahyâr Min Fuka hal Mezhebi Numanî'l- Muhtar*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet elendi Bölümü: 630, Vr. 318b; Minorsky, V, *Nahşeb Maddesi*, I. A. (M. E. B. Y.), IX/ 39; Şeşen, Ramazan, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 1985, s. 226

(3) Sem'ânî, Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed İbn Mansur et- Temimî, el- *Ensâb*, Takdim Ta'lik: Abdullah Öber el- Baruri, Beyrut 1988, VI/ 486

olan Bağdat'a yapmış olduğu sefer dönüşünde İzeç'te Ağustos ayının bir cuma gecesi hastalanarak 710/ 1310 yılında vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.⁽⁴⁾

Müellifimiz seyahatları esnasında muhtemelen bir çok bilginle karşılaşmış, onlardan ders almış olabilir. Bu nedenle ders aldığı hocaların sadece bunlardan ibaret olduğunu söylemek en azından eksik olacaktır. Aynı durum yetiştirdiği öğrencileri için de söz konusu olmaktadır. Ulaşabildiğimiz kaynaklar en meşhur talebeleri arasında *Muzafferuddin Ahmed b. Ali es- Saâti* (ö.694/ 1295) ve *Husameddin el- Hüseyin b. Haccac es- Sağnâki* (ö. 714/ 1314- 5)'yi saymaktadırlar.⁽⁵⁾

Nesefi, gerek taşıdığı ilmi kişilik gerekse ortaya koyduğu değerli eserleriyle ilim çevrelerince hüsn- ü kabul görmüş ve etkisi asırlarca devam etmiş bir din bilginidir. Tefsirde, hadiste, İslam hukuku ve İslam hukuku metodolojisi alanlarında büyük bir vukûf sahibidir. Kendisi bir Türk bilgini olmasına karşılık Arapçayı çok iyi öğrenmiş, edebî sanatlarını kullanabilecek kadar ilerlemiş ve bu dilde eser verecek seviyeye ulaşmıştır. Zamanın medreselerinde hocalık yapmış, değerli talebeler yetiştirmiş ve her biri klasikler arasında sayılabilecek kıymette eserler telif etmiştir. Fıkıh alanındaki gücü nedeniyle bazı kaynaklar onu "*mezhepte müctehidlerin sonuncusu*" olarak değerlendirmiştir.⁽⁶⁾

Daha ziyade bir hanefi fâkihi olarak şöhret kazanan Nesefi, İslam bilimlerinin hemen her branşında eser veren ve eserleri günümüze kadar ulaşan değerli bir İslam bilginidir. Türkiyemizde de yakından tanınan eserleri hak ettiği ilgiyi görmüş birçok şerhleri yazılmış muhtasarları kaleme alınmıştır. Eserlerinin ekseriyeti İslam hukuku ve İslam hukuku metodolojisine inhisar etmiştir. Ancak hukuk alanında olduğu kadar olmasa da, tefsir ve kelâm sahasındaki eserleri de ulemânın ilgisini çekmiş ve üzerinde şerhler yazılmıştır. Belli başlı eserleri şunlardır.

Menâru'l Envar: İslam hukuk metodolojisine (usûl- fıkıh) ait meşhur bir kitaptır.⁽⁷⁾ Küçük bir hülasadan ibarettir. Fazla teknik ifadelere yer vermiyorsa da Usûlün her konusuna değinmesi ona Usûla Giriş mahiyetini ka-

(4) Kefevî, a.g.e. Vr. 319a; Leknevî, Ebû'l- Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed, *Fevâidu'l - Behiyye fî Terâci mi'l- Hanefiyye*, Kahire 1906, s. 101.- 102; Taşköprüzâde, Mihtahu's- Saâde, II/ 188, Mevzuatü'l- Ulûm, 1/ 566

(5) Nesefî'nin hayatı, hocaları ve talebeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Kefevî, a.g. e. Vr. 318b- 319b; Leknevî, a.g.e. s. 102; Kays Ali Kays, *el- İrânîyyûn ve'l- Edebi'l- Arabî*, Tahran 1964, II, 252; Taşköprüzâde, Mihtahu's- Saâde, II/ 188; Mevzuâtü'l- Ulûm, 1/ 638; Tabakâtü'l- Fukaha, s.113; İbn Kütlüboga, *Tacu' t- Terâcim*, Beyrut 1992, s.11; et- Temîmî, *Tabakâtü's- Senîyye fî Terâci mi'l- Hanefiyye*, Riyad 1989, IV/ 154- 155; Fikri, *Zekiyyu'l- Cezzâr, Medâhîlu'l- Medâhîlu'l- Müellifin ve'l- A'lâm'l- Arab*, Riyad 1993, IV/ 750; Gulâb, Muhammed, *el- Kelam ve'l- Mütakkilmün*, Mecelletü'l- Ezher, sayı:1, cilt: 11; Kahire 1940, s. 599- 601; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l- Müellifin*, Beyrut (t.y), VI/ 32; Bilmen, Ömer Nasihî, *Büyük Tefsir Tarihi*, Ankara 1960, s. 361;

(6) Bkz. leknevî; a. g. e. s. 101-102.

(7) Bazı yazma nüshaları için bkz. Süleymanîye Kütüphanesi, Fatih 1458, 1459/ 1; Yusuf Ağa 193; Cârîlullah 538; Lâleli 757, 792, 795; Ayasofya 1010, 4790; Aşir Efendi 145/ 2; Bağdatlı Vehbî efendi 343/ 1; Hâlet Efendi 142; Yazma Başlıklar 1653; Hasib Efendi 99

zandırmıştır. Bazı çetrefilli ifadeleri mevcut olmasına rağmen kolay bir üslupla yazılmıştır. (8)

Eser şerhleriyle birlikte medreselerde ve İslâm âleminin değişik muhitlerinde asırlarca ders kitabı olarak okutulmuştur. (9) Birçok defa basılan eserin İstanbul 1315, 1316, Delhi 1870 ve Agra 1319, 1320 tarihli baskıları mevcuttur. (10) Türkiye’de daha ziyade Abdülâtilif İbn Melek (ö.885-1480)’in üzerine yazmış olduğu şerhle Usûl-i İbn Melek olarak bilinmektedir. (11)

el- Vâfi: Hanefî fıkıhına dair değerli bir metindir. Müellif bütün muhtasarlara içine alan teferruatlı ve şumüllü bir kitap te’lif etmek istemiş ve el-Vâfi’yi te’lif etmiştir. Rivayete göre Nesefî, evvela Hidâye’yi şerhetmek isteyince, onun bu niyetini öğrenen Tâcu’s-Şeria’nın "Bu onun şanına yakışmaz." dediğini duyunca, Hidâye’yi şerhetmekten vazgeçmiş ve Hidâye üslûbunda el-Vâfi’yi te’lif etmiştir. (12)

Eser üzerine yapılan şerhler şunlardır.

1. Nesefî, Ebûl-Berekât, *el- Kafi*, müellif bu eseri 684-1285’te tamamlamıştır.

2. Nesefî, Ebûl- Berekât, *Kenzu’d- Dekâik*, Nesefî’nin yukarıdaki eserine yaptığı muhtasardır ve yagın fetvaları içermektedir.

3. Bahauddin Ebûl-Bekâ Muhammed b.Ziya el-Mekki (ö.854-1450), *el- Mabsut*. (13)

Fâide Muhimme li Defi Nazile Mulimme: Nesefî’nin ahlak alanındaki bir eseridir. Kütüphane kayıtlarında herhangi bir nüshasına rastlayamadığımız gibi kaynaklarda da onun bir nüshasının varlığından bahsedilmemektedir. (14)

el- Leâli’l- Fâhire fi Keşfi Ulûmi’l- Âhire: Nesefî’nin ahlâkiyatla ilgili ikinci eseridir. (15)

Fedâilu’l- A’mâl: Amellerin faziletlerinden bahseden ahlâkiyata dair üçüncü eseridir. (16)

(8) Bkz. Gürâni, Ahmed b. Muhammed b. Kasım, *Şerhu Muhtasaril’l- Menar li Usûlil’l- Fıkıh*, (Tah: Şaban Muhammed İsmail), Kâhire 1988, s. 34; Hallaf Abdulvehhâb, *İslam Hukuk Felsefesi* (Çev : Hüseyn Atay), Ankara 1973, s. 121

(9) Bkz. Gulâb, a. g. e, II/ 601; Heffening, "*Nesefi Maddesi*", I. A. (M. E. B. Y), IX/ 199- 200; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, T. T. K. Y, Ankara 1988 s.22

(10) Brockelman, GAL, II/ 250.

(11) Akin, Yahya, "*İmam Nesefî ve Tefsiri*" Türkiye Diyanet Dergisi, Sayı: 2, c. XXII; Yıl 1986, s. 18

(12) Leknevi, a. g. e, s. 101- 102; Kefevî, a. g. e, Vr. 319a; İbn Hacer, ed- *Dürrü’l- Kamîne*, Beyrut (L.y), II/ 247; İbn Kutluboğa, a. g. e, s. 111- 112; el- Kuraşî, a. g. e. II/ 294- 295; Katip Çelebi, a. g. e, II/ 1997, 2034; Gulâb, a. g. e, II/ 601; İsmail Paşa *Hediyetü’l- Arifin*, Beyrut 1992, VI/ 464; Brockelman, GAL, Leiden 1949, II/ 251.

(13) Katip Çelebi, *Keşfu’z- Zünûn*, Beyrut 1990, II/ 1997, 2034; Brockelman, GAL; II/ 251

(14) Brockelman. GAL; II/ 2521- 253

(15) İsmail Paşa, a. g. e, VI/ 464; Brockelman, GAL, II/ 253

(16) Katip Çelebi, a. g. e. II/ 274; Brockelman, GAL , II/ 253.

Medâriku't- Tenzil ve Hakaiku't- Te'vil: Nesefî'nin tefsir ilmi alanında te'lif ettiği tek eseridir. Eser daha ziyade Matürîdî ilim çevrelerinde tutulmuştur. Nesefî bu tefsirini Keşşaf ve Beyzâvî tefsirlerinden ihtisar etmiş, ancak Keşşaf'taki i'tizâlî görüşleri almamıştır. Makro seviyede Ehl-i sünnet, mikro seviyede de Maturîdî ekolünün görüşlerini esas kabul etmiştir.⁽¹⁷⁾

Medârik tefsiri ilim çevrelerinin de yakın ilgisine mazhar olmuş, devamlı istinsah edilerek İslam dünyasına yayılmıştır. Bu nedenle de eserin tam veya eksik olarak Türk ve dünya kütüphanelerinde oldukça çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır.⁽¹⁸⁾ Nesefî tefsiri birçok yerde defalarca basılmışsa da malesef tahkikli bir neşri hünüz yapılmış değildir. Eserin yeni baskıları bir tarafa bırakılırsa, Dehlî 1271, 1278, Bombay 1278, 1279, 1787, 1301, 1299; Mısır 1287, 1300, 1309, 1318, 1321, 1326; İstanbul 1317, 1319 baskıları bulunmaktadır.⁽¹⁹⁾ Bunlar dışında Mısır'da 1936, 1942, 1961, 1962 tarihli baskıları da yapılmıştır.⁽²⁰⁾

el- Künye Fî'l- Fıkah: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye bölümü 1355'de bir nüshası bulunmaktadır.

El- Mustevfa fî'l- Furu: Furu'l- Fıkha dair bir eserdir.⁽²¹⁾

El- Kâfi: Nesefî'nin furu'-u fıkha dair eseri olan *el- Vâfi'* nin şerhidir. Bu eserini 684/ 1285- 6'da tamamlamıştır. Hidâye'yi şerhetmeye niyetlenmiş olan Nesefî, bundan vazgeçince *el- Kafî'yi*, sonrada onun şerhi olan *el- Kafî'yi* yazmıştır.⁽²²⁾ Bu eser 689' da Kirman'daki medresede ders kitabı olarak okutulmuştur.⁽²³⁾ Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa 203, 204, 205 ve Ayasofya 0.1306, 0.1307, 0. 1308'de nüshaları bulunmaktadır.

Kenzu'd- Dekâkik: Furu'-u fıkha dair bir eser olup Nesefî'nin *el- Vafî* adlı eserinin hülâsasıdır. Yaygın olarak vukubulan olaylarla ilgili fetvaları içermektedir.⁽²⁴⁾ Mükerrer baskıları arasında Kâhire 1311, Lukney 1294, 1312, 1874 ve daha sonraki tarihlerde baskıları bulunmaktadır. Ayrıca kenarları şerhli iki cilt halinde el- Matbaatu'l- Ahmediyye, Dehli 1282 tarihli

(17) ez- Zehebî, *et- Tefsir ve'l- Mufessirûn*, Kahire 1976, I/ 305; Alkin, a. g. e, c. XXII/ 20

(18) Yazma nüshaları için bkz. Çeliner, *Ebû'l- Berakât en- Nesefî ve Medârik Tefsiri*, İstanbul 1985, 44

(19) Bkz. Brockelman GAL, II/ 252- 253; Supplement, II/ 267- 268.

(20) es- Sâbüni, *Abduvvehâb, Uyûnu'l- Müellifât*, s. 307- 308;

(21) Bkz. Katip Çelebi, a. g. e, II/ 1678; İsmail Paşa, VI/ 464.

(22) Geniş bilgi için Bkz. Leknevi, a. g. e, s. 101- 102; Taşköprüzâde Miftahu's- Saâde, II/188; Mevzûatu'l- Ulûm, I/ 638; İbn Kutluboga a. g. e.; s. 111- 112; Katip Çelebi, a. g. e, II/ 378; Riyadizâde, a. g. e, s. 250; Bücckelman, GAL II/ 251; Kehhâle, a. g. e. VI/ 32; Hefening a. g. e, IX/ 199

(23) Hefening, a. g. e, IX/ 199- 200; Gülab. a. g. e, II/ 601- 602.

(24) Katip Çelebi, a. g. e; II/ 1615; Taşköprüzâde, Miftahu's- Saâde, II/188

baskısı mevcuttur.⁽²⁵⁾ Bu eser Hanefi fâkihleri tarafından itibar edilen dört muteber fıkıh metninden (mutûn- u erbaa) birisidir.⁽²⁶⁾ İbnu's- Saâfi (ö.694/ 1295)'nin bu eseri Kirman'daki medrese de (el- Kutbiyye es- Sultaniyye) 683'te bizzat müellifinden okunması bir tarafa,⁽²⁷⁾ şerhleriyle birlikte, Osmanlı medreselerinde⁽²⁸⁾ ve XIX. asrında Şam ve Ezher'de de ders kitabı olarak okutulmaktaydı.⁽²⁹⁾

Keşfu'l- Esrâr : Nesefi'nin İslam Hukuku metodolojisiyle ilgili yazdığı *el- Menâr* adlı eserine kendisinin yaptığı şerhtir. Müellif akli ve nakli ilimlere dayanan, münakasa metodlarını en iyi ortaya koyan, dini ilimlerin en yücesi olan Fıkıh ilmine gayretlerin yöneldiği, Buhara ve diğer İslam memleketlerinde Pezdevi (ö.482/ 1098) ve Şemsu'l Eimme es- Serahsî (ö. 483/ 1090) 'nin *Usûl*'lerine olan rağbeti müşahade edince bu iki eserin hulasasını yapmıştır. Ancak deliller ve hükümlere işaret ederek bütün kaideleri zikretmeye bir zaruret olmayınca Pezdevî (ö. 482/ 1/ 89)'nin tertibini takip etmiştir.⁽³⁰⁾ Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi Bölümü 368, Fatih 1336, 1370, Lâleli 761, 762, Köprülü 516, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmet 1278'da kayıtlı bulunan yazmaları yanında, Bulak 1316 tarihli iki ciltlik bir baskısı da mevcuttur.⁽³¹⁾

el- Menâfi ve el-Mustasfa fi Şerhi'n- Nafi : Bu iki eser Şeyh İmam Nâsiruddîn Ebû'l- Kâsım Muhammed b. Yûsuf el- Hüseyin es- Semerkandî (ö. 656/ 1258)'nin *en-Nâfi fi'l- Furu* adlı eserine yazdığı şerhlerdir. Bu eserinde Şemsu'l- Eimme el- Kerderî (ö. 642/ 1244)'ye "alleme" ve Hamiddin ed-Darir (ö. 666/ 1258)'e işaret için de "üstâz" tabirini kullanmıştır.⁽³²⁾

el- Musaffa ve el- Mustasfa: el- Musaffa, Nesefi'nin Ebû Ömer en-Nesefi (ö.537/1142)'nin "*Manzûmetü'n- Nesefi fi'l- Hilaf*" adlı, Ebu Hanife (ö. 150/ 767) ile iki talebesi, Şafii (ö.204/ 819) ile İmâm Malik (ö. 179/ 795) arasındaki akide farklılıklarından bahseden eserinin muhtasırındır. Nesefi, bu muhtasarı 20 Şaban 670 (22 Mart 1271) tarihinde tamamlamıştır. El- Mustasfa ise bu esere yaptığı kısa bir şerhtir. Nesefi, *el-Musaffa*'yı istek üzerine yazdığını belirtmiştir.⁽³³⁾

(25) Brockelman, GAL, II/252; Heffening, a. g. e, IX/ 199. Ayrıca eserin bazı yazma nüshaları Amasya Halk Kütüphanesi 359, 351, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 487, 496, 497, 535, 1251, 1257, 1274, 1296 ve Süleymaniye Kütüphanesi Aşir Efendi bölümü 115'te bulunmaktadırlar.

(26) Alkır, a. g. e, c.b XXII/ 19

(27) Leknevi, a. g. e, Vr. 318b- 319a; Heffening, a. g. e, IX/ 199- 200

(28) Uzunçarşılı, a. g. e, s. 22

(29) Heffening, a. g. e. IX/ 199- 200; Gulâb, a. g. e, s.601- 602.

(30) Hallaf, a. g. e, s. 121.

(31) Geniş bilgi için bkz. Katip Çelebi, II/ 1823- 1826; Leknevi, s.101- 102; İsmail Paşa, a. g. e, VI/ 464; Brockelman, GAL, II/ 251- 252; Supplement; II/ 263; Heffening, a. g. e, IX/ 199; Hallaf, a. g. e, s. 123

(32) Leknevi, a. g. e, s. 101- 102; KEfevi, a. g. e, Vr. 319a; İbn Hacer, a. g. e, II/ 247; İbn Küllüboga, a. g. e, s. 111- 112; Taşköprüzade, Miftahu's- Saâde, II/ 188; Mevzuâtü'l- Ulûm, I/ 638- 639; Katip Çelebi, a. g. e, II/ 1678, 1922; Riyâdzâde, a. g. e, s. 290; İsmail Paşa, a. g. e, VI/ 464; Brockelman, GAL, II/ 252; Gulâb, a. g. e, II/ 602; Heffening, a. g. e, IX/ 200.

(33) Bkz. İbn Hacer, a. g. e, II/ 247; İbn Küllüboga, a. g. e, s. 111- 112; Taşköprüzade, Miftahu's- Saâde, II/ 188; Katip Çelebi, a. g. e, II/ 1867; Gulâb, a. g. e, II/ 602; Heffening, a. g. e, IX/ 200

Serhu'l- Müntehâb fi Usûli'l- Mezheb : Ebu Abdillâh Husâmüddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer el- Ahsîkesî (ö.644/ 1276- 7), Mâverâ-ünnehir bölgesinin yetişirdiği Hanefî fukahâsı yanında önemli bir mevkiye sahip olan özellikle İslâm Hukuku Metolojisine dair muhtasar eserleriyle tanınmış bir âlimimizdir. Fıkıh usûlüne dair *el- Mentehâb fi Usûli'l- Mezheb* adlı eseri lakabına nisbetle *el- Muntehâbu'l- Hüsâmî* adıyla bilinmektedir. Bu esere tanınmış bazı Hanefî fâkihleri tarafından da şerhler yazılmıştır. Bunlardan birisi de Ebû'l- Berekât en- Nesefî'nin şerhidir.⁽³⁴⁾ Nesefî bu şerhine bir isim vermemiştir. Bu nedenle de değişik nüshalarında eserin ismi farklı farklı gelmektedir. Benimsenen ismi "Şerhu'l- Müntehâb fi Usûli'l- Mezheb'dir. Eserin Topkapı Sarayı, III Ahmed 1319, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli bölümü 750, Fatih bölümü 1318'de kayıtlı nüshaları mevcuttur. Ayrıca bu şerhin tahkikli neşri de yapılmıştır.⁽³⁵⁾

Serhu'l- Hidâye: Şeyhu'l- İslâm Burhânuddîn Ebi Bekr el- Mengînanî (ö. 593/ 1196)'nin furu'ul- fıkha dair eseri olan *el- Hidâye* üzerine yazdığı söylenen şerhidir. Ancak böyle bir şerh yazıp yazmadığı ihtilâflıdır. Zira Hidâye'yi şerhetmeye niyetlenmiş olan Nesefî, bundan vazgeçince *el- Vâfi*'yi sonrada onun şerhi olan *el- Kâfi*'yi yazmıştır.⁽³⁶⁾ Sonra tekrar yeniden Hidâye'yi şerhedip- şerhetmediği konusunda tam bir açıklık mevcut değildir. Hatta bazı kaynaklar onun böyle bir şerh yazmadığı yönünde görüş de bildirmektedirler⁽³⁷⁾

el- Vâfi Şerhu Muhtasarı'l- Müntehâ : Osman b. Ömer b. Ebi Bekr Malîkî, İbn Hacîb (ö.464/1248)'in usûl- i fıkha dair "*Muhtasarı'l- Müntehâ*" adlı eserine yazdığı şerhtir.⁽³⁸⁾ Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih yazmaları bölümü 1363 ve Cârullah 527'de kayıtlı nüshaları bulunmaktadır.

el- İ'timâd fi'l- İ'tikâd: Bu eser *el- Umde*'nin bir şerhi olup, kelâmın bütün konularını ihtiva eden bir kitaptır. Nesefî bu eseri ömrünün sonlarına doğru 698/ 1299 yılında bitirmiştir. Eseri, *el- Umde*'nin zor ve çetin yerlerinin izahı gayesiyle kaleme almıştır.⁽³⁹⁾ Eserin tesbit edebildiğimiz belli başlı nüshaları şunlardır.

1- Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçebilezade, 230'da kayıtlı nüsha,

(34) Eserin meşhur diğer iki şerhi şunlardır: 1- Hüseyin b. Ali Sağıdaki (ö. 711/ 1311) *el- Vâfi Şerhu Usûli Ahsîkesî*, 2- Abdülaziz b. Ah med el- Buhârî (ö. 730/ 1329), *el- Tahlîl Şerhu Usûli Ahsîkesî*, (Yazma nüshaları için bkz. Hallaf, a. g. e, s. 105

(35) Ba tahkikli çalışma Salim Ögüt tarafından "*Şerhu Hafızuddin en- Nesefî il Kitâbi'l- Müntehâb fi Usûli'l- mezheb*" adı altında doktora tez çalışması olarak, Ümmü'l- Kurâ Üniversitesi'nde 1988 yılında yapılmıştır. Ayrıca verilen bilgiler için bkz. Hallaf, a. g. e, 105; Uzun postalci, Mustafa, "*Ahsîkesî Maddesi*" İ. A. (T. D. V.), İstanbul 1989, II/ 81; Heffening, a. g. e, IX/ 200;

(36) Geniş bilgi için bkz. Leknevi, a. g. e, s. 101- 102; Taşköprüzade, Miftahu's- Saâde, II/ 186; Mevzûatü'l- Ulûm, I/ 638; İbn Kutlubo ga, a. g. e, s. 111- 112; KATİP Çelebi, a. g. e, II/ 378; Rilyâdfzâde, a. g. e, s. 290; Brockelman; GAL II/ 251; Kahhâle, a. g. e, VI/ 32; Hef fening, a. g. e, IX/ 100

(37) Bkz. Leknevi, a. g. e, s.101- 102; İbn Kutluboga, a. g. e, s.111- 112; Smail Paşa, a. g. e, VI/ 464; Alkin, a. g. e, c. XXII/ 19.

(38) Eserin diğer şerhleri: 1- Ziyâüddin Abdülaziz b. Muhammed b. Ali el- Tûsî (ö. 706/ 1306), 2- Kutbuddin Mahmut b. Mes'ud et- Şîrâ zi, (710/ 11310).

(39) Nesefî, *el- İ'timâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih yazmaları bölümü, No: 3085, Vr. Ib

190x 130 mm. iç ebadında olup, 79 varak ve her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Yazı çeşidi ta'lik'tir.

2- Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmud Paşa bölümü 291'de kayıtlı nüsha, 125x 85 ebadında, 116 varak ve 21 satırdır. Yazı çeşidi nesihtir.

3- Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi bölümü 3672 de kayıtlı nüsha, 125x 85 mm ebadında 97 varak 15 satır ve yazı çeşidi ta'lik'tir.

4- Bayezid Devlet Kütüphanesi, Nadir eserler bölümü, 3185/ 7' de kayıtlı nüsha, 107b- 182b varaklar arasındadır. Satır sayısı 18'dir.

5- Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya bölümü 2312/ 1'de kayıtlı olan nüsha 132 varak olup, yazı çeşidi nesihtir.

B- "EL- UMDE" ADLI ESERİ

1-Eserin Adı,Yazılışı Amacı ve Kelâm İlmindeki Yeri

Eser her ne kadar *Umdetü'l- Akâid* veya *el- Umde fi'll- Akaid* adlarıyla şöhret bulmuşsa da, *Akâidu'l- Hâfiziyye*, *el- Menâr fi Usûli'd- Din* adlarıyla da bilinmektedir.⁽⁴⁰⁾ Kelâm alanında te'lif ettiği ve günümüze kadar ulaşan tek eseridir. Ancak tefsiri ve İslam hukuku alanında telif ettiği eserleri ilim çevrelerinde çok iyi bilinmesine karşılık, bu eseri her nedense bu şansı yakalayamamıştır. Kelâm ilminin çok önemli prensiplerini ihtiva eden bir muhtasar mahiyetindedir. Eser Kelâm ilminin bütün konularını muhtevidir. Eserin kıymetini ifade için "*insanların kalblerindeki imanun arındırılmasına bu eserin tek başına kafi gelebileceği*" söylenmiştir.⁽⁴¹⁾

Yazarımız eseri yazış gayesini, "*ehl-i sünnet'in inanç sistemini ortaya koyma*" olarak ifade etmektedir.⁽⁴²⁾ Daha ziyade de ehl- i bid'at fırkalara karşı ehl- i sünnet inanç sistemini savunmak gayesi ile Ömer en- Nesefi (ö. 537/ 1142)'nin *el- Akâid* adlı eserine bir takviye niteliğinde ve ehl- i sünnet inanç sisteminin kök salıp tebellür etmesi hedefine yöneliktir.

Ebü Hanife (ö. 150/ 767)'nin *Fukhu'l- Ekber*'yle başlayan, ehl- i sünnetin inancının temellerini kısa ve net prensipler halinde ifade ederek, inancın tebellür etmesini sağlama gayretine yönelik olarak kaleme alınan eserler serisi Ömer en- Nesefi (ö.537/1142)'nin *el- Akâid*'i ile devam ettirilmiştir. Böylece inanç sistemi, Ehl- i bid'atin fikirleri karşısında taze bir kuvvete, dinamizme kavuşturulmuş ve inancın sarsılmaz ilkeleri ortaya konulmuştur. Bu altın silsilenin devamı olarak sayabileceğimiz *el- Umde*, ele aldığı konulardan, bu konuları ele alış tarzına kadar birçok bakımdan *el- Akaid*'le ben-

(40) Bkz. Hefening, a. g. e, IX/ 200; Gülâb, a. g. e, II/ 602; Riyâzidizâde, a. g. e, s. 311

(41) Kalıp Çelebi, a. g. e, II/ 1168; Kays alı Kays, a. g. e, II/ 208- 209.

(42) Nesefi, *el- Umde*. Süleymaniye Kütüphanesi. Fatih yazmaları bölümü 3083, Vr. Ib.

zerlik arz etmektedir. Ancak konuları biraz daha ayrıntılı olarak ele almasıyla ondan ayrılmaktadırlar.

2- Eserin Yazma Nüshaları

el- Umde, *el-Akâid* kadar yaygın olarak bilinmiyorsa da gerek İslam dünyasında ve gerekse Avrupa'da çok erken devirlerde tanınmış ve Cureton tarafından 1843'te Londra'da "**Pillar of the Sünnites**" (Sünni Akidenin Dirliği) adıyla neşrolunmuştur.⁽⁴³⁾ Eserin daha sonra Mısır'da Taftâzânî şerhiyle birlikte ikinci kez neşredildiği ifade ediliyorsa da⁽⁴⁴⁾ kanaatimizce burada Ömer en- Nesefî'nin *Akâid* ile bir karıştırma söz konusudur. Ancak bütün gayretimize rağmen eserin bir baskısına ulaşmamız mümkün olmadı. Bildiğimiz kadarıyla henüz eserin tahkikli bir neşri de mevcut değildir. Bu nedenle biz çalışmamızda el yazısı nüshalarından istifade cihetinde gittik. Eser İslam âleminde oldukça sıcak bir ilgiye mazhar olmuş ve yüzlerce nüshası çıkarılmıştır. Bizim bunların hepsini de ele alıp incelememizin güçlüğü açıktır. El- Umde'nin tesbit edebildiğimiz bazı nüshaları şunlardır.

1- Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi Bölümü 2061/ 2' de kayıtlı nüshadır. 141x64 mm iç ebadındadır. Her sayfa 12 satır ve ta'lik bir yazı çeşidiyle yazılmıştır. Eser 7- 12 varaklar arasında bulunmaktadır. Konu başlıkları fasıllarla ifade edilmiştir.

2- Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi bölümü 2082/ 5'de kayıtlı nüsha. Eser 42- 44 varaklar arasındadır. Satır sayısı 17'dir. 137x 67 mm. iç ebadındadır. Yazı çeşidi ta'liktir. Eserde konu başlıkları fasıllara ayrılmadan yazılmıştır.

3- Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü 4456'da kayıtlı nüsha 153x92mm iç ebadındadır. Ta'lik bir yazı çeşidiyle yazılmış olup her sayfa 17 satırdan oluşmaktadır. Toplam 2 varaktır.

4- Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü 2336/ 1 de kayıtlı nüsha. Eserin tamamı 6 varaktır. 122x55 mm iç ebadındadır.

5- Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 600/5' de kayıtlı nüsha. 131-150. Varaklar arasındadır. Yazı çeşidi ta'liktir. Satır sayısı 17'dir. 149x58 mm iç ebadındadır. Müstensihî Hacı Yûsuf et- Tiflisî(ö. 743/1342)'dir.

6- Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah 1249/1'daki nüsha. Toplam 27

(43) Heffening, a. g. e, IX/ 200; Lavûs Henî, *Nazarriyatü Şeyhi'l- İslam İbn Teymiyye*, Kahire 1976, s. 310; Ancak Yahya Alkin, *Türkiye Diyanet Dergisinde de neşrettiği 'İman Nesefî ve Tefsiri'* adlı makalesinde el- Umde'nin 1843'te Londra'da *The Pillar of the Creed* yayınevi tarafından yayınlandığını belirtiyorsa da, (bkz. C. XXII/ 19) verilen bu bilgi hatalıdır. Zira "The Pillar of The Creed" bir yayınevi adı değil eserin adının İncilizce karşılığıdır.

(44) Lavûs, a. g. e, s. 310

varak ve her varakta 12 satır bulunmaktadır. 105x41 mm iç ebadındadır. Yazı çeşidi nesihtir.

7- Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah 1250'de kayıtlı nüsha. Ta'lik bir yazıyla yazılmış olup her sayfada 17 satır bulunmaktadır.

8- Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü 3521/4 de kayıtlı nüsha. 170-183. varaklar arasında bulunmaktadır. 163x79 iç ebadında olup satır sayısı 21'dir. Yazı çeşidi nesihtir. Müstensihî Cemaluddin Yûnus (ö.877/1472)'tur.

9- Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3012/4'te kayıtlı olan bu nüshada eserin ismi "Akâyidu'n - Nesefî" olarak kayıtlıdır. 220x147 mm. iç ebadındadır. 41- 46. varaklar arasında olup her bir varakta 17 satır mevcuttur. Meşin bir ciltle kaplıdır. Müstensihî bilinmeyen eser 776/1374'de istihsah edilmiştir.

10- Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3083/1'de kayıtlı nüsha. 176x117 mm. iç ebadındadır. Toplam 10 varaktır. Yazı çeşidi nesih olup meşin bir ciltle kaplıdır. Müstensihî İsa b.Hacı Yûsuf (ö.764/1362)'tur.

11- Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih 5362/1'de kayıtlı nüsha 155x80 iç, 211x155 dış ebadındadır. Toplam 12 varak olup her varakta 9 satır bulunmaktadır. Mukavva ciltlidir. Fasıllar ve başlıklar kırmızı kalemle yazılmış olup okunaklıdır.

12- Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Bölümü 126/2'de kayıtlı olan nüsha 153x78 mm. ebadındadır. 34 - 52. varaklar arasındadır. Her sayfada 15 satır bulunup yazı çeşidi nesihtir.

13- Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızâde Mehmed Bölümü 318/2'de kayıtlı nüsha 112x78 mm. iç ebadındadır. 7-35 varaklar arasında bulunmaktadır. Her sayfada 11 satır bulunup yazı çeşidi nesihtir.

14- Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Bölümü 706/2'de kayıtlı nüsha 170x100 iç ebadındadır. Satır sayısı 34'tür. 21-26. varaklar arasındadır. Yazı nesihtir.

15- Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye 2430/10' kayıtlı nüshadır. 205x148 ebadındadır. Her varakta 21 satır bulunmaktadır. 282 - 289. varaklar arasında bulunmaktadır. Yazı çeşidi ta'liktir.

16- Süleymaniye Kütüphanesi, Nafız Paşa bölümü 229/2'de kayıtlı nüsha, 135x80 iç ebadında olup 15-18. varaklar arasında yer almakta ve her varakta 13 satır bulunmaktadır. Yazı çeşidi nesihtir.

17- Süleymaniye Kütphanesi, Süleymaniye 789/2'de kayıtlı nüsha, 100x65 ebadında ve 3-39. varaklar arasında yer almaktadır. Her varakta 9 satır bulunup yazı çeşidi nesihdir.

18- Süleymaniye Kütphanesi, Şehid Ali Paşa 2725/53'de kayıtlı nüsha, 237x137 iç ebadında ve 239-248. varaklar arasında bulunmaktadır. Satır sayısı 27 olup yazı çeşidi ta'liktir.

19- Süleymaniye Kütphanesi, Şehid Ali Paşa bölümü 2758/1'de kayıtlı nüsha. 145x50 mm. iç , 198x126 dış ebadındadır. Toplam 14 varak olup satır sayısı 21'dir. Yazı çeşidi ta'liktir. Fasıllara ayrılmış ve fasıllar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Müstensihî İbrahim b. Mehmed (ö. 1081/1670)'tir.

20- Süleymaniye Kütphanesi, Şehzade Mehmed Bölümü 66/1'de kayıtlı ve 165x82 ebadındadır. Toplam 11 varak olup satır sayısı 7'dir. Yazı çeşidi ta'lik ve nüshanın son kısmı eksiktir.

21- Süleymaniye Kütphanesi, Lâleli Bölümü 2413'de kayıtlı olup 282-289. varaklar arasındadır. 205x148 dış ve 145x195 iç ebadındadır. Yazı çeşidi ta'lik olup müstensihî değildir. İstinsah tarihi H.987 (M.1579)'dür.

22- Millet Kütphanesi, Reşid Efendi bölümü 338/6'da kayıtlı olup 124-141 varaklar arasındadır.

Görüldüğü gibi sadece İstanbul kütüphanelerinde eserin birçok nüshası bulunmaktadır. Ancak bunlar içinde malesef müellif hattıyla yazılmış bir nüshaya raslayamadık. Tedkik ettiğimiz nüshalar arasında Neseffî'nin vafat tarihine yakın, en eski nüsha H.764'te İsa b.Yûsuf b. Hâci tarafından istinsah edilen nüshadır, Süleymaniye Kütphanesi, Fâtih yazmalar bölümü 3083'te kayıtlı bulunmaktadır. On varaklık bu nüshanın her sayfasında on dokuz satır bulunmaktadır. Nesih bir hat ile yazılmış, iyi korunmuş ve okunaklıdır. Yer yer hareketler de bulunmaktadır. Noktalama esiklikleri mevcuttur. Kenarlarında tashih kayıtları ve açıklamalar bulunmaktadır. Konu başlıkları fasıllar şeklinde belirlenmiştir.

3- Konuları Ele Alış Biçimi (Metodoloji)

Neseffî inanç bakımından Matürîdî geleneğin yakın takipçisi konumundadır. Bu nedenle İmam Mütürîdî (ö.333/944)'nin inanç konularında kullandığı akli metodun bir benzerini Neseffî'de de görmek mümkündür. Neseffî, akıl ve aklın yetilerini kullanabilmeyi ustalıkla başarabilmiş, akıl ve nâkil arasında bir köprü kurarak her ikisini de ihmale uğratmadan inanç problemlerine çözüm aramıştır. Bilgi edinme araçları arasında akla hak ettiği

yeri vererek, bunu kabul etmeyenler karşısındaki tavrını açıkça ortaya koymuştur.⁽⁴⁵⁾

Akla vermiş olduğu bu istisnaî önem onu asla nakle müracaattan alıkoymamış, gerektiği yerlerde ayet ve hadisleri de delil olarak kullanmasını bilmıştır. Bazı terimlere getirdiği açıklamalarda Arap diltçileri ve edebiyatçıların kavramları kullandıkları anlamları dikkate almış, onların şiirlerinden alıntılar yaparak, inançla ilgili terimlerin izahında gerektiğinde şiirle de istidlal edilebileceğini ortaya koymuştur.⁽⁴⁶⁾ Bazen de görüşlerin doğruluğunu isbat için sahabe ve tabiunun uygulamalarının bu şekilde olduğunu belirterek "sahabe uygulamalarını" da gerektiğinde delil olarak kullanmıştır.

Nesefî yaşadığı asır itibarıyla Gazzalî (ö.505/1111) ile başlayan ve daha sonraki takipçilerince geliştirilen kelamın felsefeleşmesi sürecinin hemen akabindeki bir zaman aralığında yaşamış olmasına rağmen eserini gayet sade bir dil ve anlaşılır bir üslûbla kaleme almıştır.

Konuları ele alırken öncelikle mezhebinin görüşünü kısa ve net olarak ortaya koymuş sonra da bu konudaki muhalif fıkraların görüşlerine yer vererek, onlara cevap aramaya çalışmıştır.

4- Muhteva Açısından Bir Değerlendirme

Bilgi Problemi : Mâtürîdî'nin (ö.333/944) *Kitâbu't - Tevhîd*'inde müstakil bir bölüm ayırarak bilgi konusuna eğilip, sadece dînî bilgiyi değil, genel olarak bilgiyle de büyük ölçüde ilgilenmesiyle birlikte,⁽⁴⁷⁾ İslâm düşünce tarihinde yeni bir gelenek oluşmuş ve bilgi konusu, -Mâtürîdî ekole mensup olan veya olmayan- bilginler tarafından öncelikle ele alınan konu olmuştur. Mâtürîdî ekolünün bağımlısı olarak ele almamız mümkün olan Türk bilgini Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310) de bu geleneğin yakın takipçisi olmuştur. Eserine varlığın gerçekliği ve onu bilmenin mümkün oluşu⁽⁴⁸⁾ ile başlayan Nesefî, bununla bilginin imkânını ortaya koymuş, daha sonra bilgi edinme vasıflarını zikrederek, akıl ve naklin bilgiye ulaşmadaki tartışılmaz önemini özellikle vurgulamıştır. İlhâm ve taklidi ise bilgiye ulaştırmada yeterli görmemektedir.⁽⁴⁹⁾

Allah'ın Varlığı ve Sıfatları : Bilgiye ulaşmada akılı vazgeçilmez bir araç olarak takdim eden Nesefî Allah'ın varlığını isbat için âlemin hadis oluşunun isbatını bir zaruret olarak görmekte, âlemin hâdis oluşunun isba-

(45) Bkz. El- Umde, Vr. lb.

(46) Nesefî, el- Umde, Vr. 3a-3b, 7b.

(47) Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitâbu't Tevhîd*, (Nasr: Fethullah Huleyf), ofset Baskı, İstanbul 1979, s. 3, 6, 7, 11, 26, 27, 32, 80, 81, 102, 112, 113, 115, 116, 135, 153, 175, 185, 222, 223, 287, 380, 382. İslâm düşünce tarihinde, Mâtürîdî öncesi dönemde Mu'tizile bilginlerinden bilgi konusunda görüşleri olanlar mevcuttur. Bkz. Mâtürîdî, a. g. e, s.66, 102, 103, 169.

(48) Bkz. Nesefî, el- Umde, Vr. lb.

(49) Nesefî, el- Umde, Vr. lb.

tında ise aklın önemini bir kez daha ortaya koymaktadır. Çünkü âlemin hâdis oluşunun isbatı için araz ve cevherlerin hadis oluşlarından yola çıkmakta, bunların hadis oluşunun isbatı için evrendeki değişimin duyular ve akıl vasıtasıyla algılanması gereğine işaret etmektedir. Hadis oluşu isbatlanan bir âlemin var oluşunda bir ihdas edicinin gerekliliğine işaret ederek, ihdâs edicilerin sonsuza dek uzamasının önüne geçmek için bir varlığı zorunlu olan varlıkta son bulması gereğini belirtmektedir. ⁽⁵⁰⁾

Allah'ın varlığını isbatta klasik kelimelerin hudûs delilinin yanında kullandıkları, imkan, gaye ve nizam, ilm- i evvel gibi delillere temas etmeyen nesefî, bu konuda sadece hudûs delili ile yetinmektedir.

El- Umde'nin büyük çoğunluğunu Allah'ın sıfatları konusu teşkil etmektedir. Nesefî'ye göre, Allah'ın bizim ayrıntılı olarak bilemeyeceğimiz bir takım isim ve sıfatları olması mümkündür. Ne sıfatları O'nun zatına ne de zatı sıfatlarına hulûl etmiş değildir. Sıfatları zatı ile kâim olup, zatının ne aynı ne de gayridirler. ⁽⁵¹⁾ Cevher ve arazlar hadis olduklarından, bünyeelerinde barındırdıkları geçicilik niteliği nedeniyle, Allah'ın bunlar türünden bir varlık olması mümkün değildir. Ayrıca cevher maddelerin en küçük yapı taşlarını oluşturması nedeniyle, onların aslı konumundayken, Allah, madde'nin asli bir unsuru değil yaratıcısıdır. Allah kadim bir varlık olması sebebiyle araz ve cevherlerin, dolayısıyla bunlardan oluşan cismin taşıdığı geçicilik vasfından münezzehtir. Cevher, araz ve cisimlerin taşımak zorunda oldukları "bir cihette oluş", "bir mekanda bulunuş", "basitlik" ve "mürekkeplik" gibi niteliklerle de nitelenemez. Buradan hareketle Nesefî, Kur'an da geçen, teşbihi ve tescimi andıran bazı sıfatlar konusunda Selef'in yorumsuz tutumunu daha selametli bir tarz olarak değerlendirir. Halef'in onlara, Allah'ın şanına layık düşecek şekilde yaptıkları yorumları ise "*bunlardan Allah'ın muradı kesinlikle budur.*" şeklinde bir hükme varmamak şartıyla daha sağlam ve itirazlara daha dayanıklı bulur. ⁽⁵²⁾

Allah'ın birliğini isbatta Nesefî klasik kelamın kullandığı, iradelerin çatışması esasına dayanan *Burhanu't- Temânu* delilini kullanır. Bu delille iki yaratıcı düşünmenin imkansızlığını ve yaratıcının bir tek olmasının zorunluluğunu ortaya koyar. ⁽⁵³⁾

Yaratıkların nitelenmesi caiz olan bir takım sıfatlarla yaratıcının ancak mecazen nitelenebileceğini, aksi takdirde yaratıcı ile yaratılan arasında bir benzerlik meydana geleceği iddiasına katılmayarak, buradaki benzerliğin sadece isimlendirmeden ibaret kaldığını, Allah'ın hayat, ilim, kudret, irade,

(50) Nesefî, el- İ'timad, Vr. 1b- 2a.

(51) Nesefî, el- Umde, Vr. 3b.

(52) Nesefî, el- Umde, Vr. 3a.

(53) Nesefî, el- Umde, Vr. 2a.

semi, basar, gibi kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğunu belirtir. Zira benzerlik oluşabilmesi için bütün yönlerden benzerliğin bulunması gerektiğini, yaratılan ile yaratıcı arasında her yönüyle bir benzerlik düşünülemez olduğundan Allah'ın bu sıfatlarla nitelenmesinde bir mahzur olmadığına işaret eder. Nesefi bu görüşünü, Allah'ın Kur'an'da kendisini bu sıfatlarla niteleyişi ile delillendirir.⁽⁵⁴⁾ Ayrıca Nesefi'ye göre Allah'ın evrendeki muhkem fiilleri, şaşırtıcı bir nizam ve göz kamaştırıcı bir harmoni içinde bulunan işleri, O'nun bu kemal sıfatlarına açıkca delalet etmektedir.⁽⁵⁵⁾

Nesefi'ye göre Allah zatı ile kaim, ezeli, sesler ve harfler cinsinden olmayan bir kelam sıfatı ile muttasıftır. O'nun (elçileri vasıtasıyla) verdiği emir ve koyduğu yasaklar bunu isbat etmektedir. Allah'ın kelamının mahluk oluşu, dolayısıyla da onu yaratmadan önce Allah'ın onunla muttasıf olmadığı iddiası yersizdir. Allah'ın ezelde kelam sıfatıyla muttasıf olmaması, sonra onunla muttasıf olması bir değişmeyi gerektirdiği, bunun ise kadim olanla bağdaşmayacağını belirtir. Ayrıca hadis olan bir kelamın Allah'ın zatıyla kaim olması da imkan dahilinde değildir.⁽⁵⁶⁾ Daha sonra Nesefi şiirlerden ve ayetlerden deliller getirerek her hangi bir mahalde bulunmayan Allah'ın zatıyla kaim bir kelam- ı nefsi'nin varlığını isbata çalışır.⁽⁵⁷⁾

Yaratıcı, irade sıfatı ile muttasıf olup alemleri iradesiyle yaratmıştır. O'nun iradesi olmadan alemin O'ndan sudûr yoluyla meydana gelmesi, O'nu mecbur ve çaresiz konumuna sokacaktır ki bu, güçsüzlüğü ve acizliği gösterir. İrade sıfatı akledilenleri (ma'kulâtı) belli bir şekil ve belli bir zamana tahsis eden bir sıfattır.⁽⁵⁸⁾ "İrade" ve "meşiet" kavramlarını müteradif terimler olarak kabul eden Nesefi, bu sıfatların isbatı için delil olarak Kur'an ayetlerini gösterir.⁽⁵⁹⁾ Tekvin sıfatını da Allah'ın zatıyla kâim, ezeli bir sıfat olarak gören Nesefi, tekvinin mükevvenenden ayrı olduğunu belirterek bunu isbata ve karşısındaki görüşleri çürütmeye gayret eder.⁽⁶⁰⁾

Nesefi'ye göre inananların ahirette, cennete girdikten sonra bizzat gözleriyle Allah'ı görmeleri (rüyetullah) aklen câiz ve naslarla da sabittir. Ancak bu görüşün keyfiyeti bilinemeyip, dünyada insanların görmek için ihtiyaç duydukları mekan, cihet, mesafe, ışık gibi kayıtlar olmadan görülecektir.⁽⁶¹⁾ Böylece Nesefi, bu kayıtlar nedeniyle rüyetullahı inkar edenlerin görüşlerini de kabul etmez. Nesefi, Allah'ın ahirette görülmesinin câiz oluşunu nakli⁽⁶²⁾ delillerle isbata çalışır. Muhaliflerin delil olarak kullandıkları

(54) Bkz. Nisâ 4/ 166. Nesefi, el- Umde, Vr. 3a

(55) Nesefi, el- Umde, Vr. 3b

(56) Nesefi, el- Umde, Vr. 3b

(57) Nesefi, el- Umde, Vr. 3b- 4a

(58) Nesefi, El- Umde, Vr. 4b

(59) Nesefi, el- Umde, Vr. 4b. Nesefi'nin irade sıfatının isbatı için delil olarak kullandığı ayetler için Bkz. Al- İmrân 3/ 40; Maide 5/1.

(60) Nesefi, el- Umde, Vr. 4a- 4b.

(61) Nesefi, el- Umde, Vr. 4b

(62) Nesefi nakil delil olarak şu ayetleri kullanır: A'raf 7/143; Kıyâme 75/ 22

"O'nu gözler idrak edemez"⁽⁶³⁾ ayetinin ise görmeyi değil idraki men ettiğini, zira idrakın, bir şeyi bütün ayrıntılarıyla ihata etmekten ibaret olduğunu belirterek, bu ayetin Allah'ın görülmesinin imkanını ortadan kaldırmadığını belirtir.⁽⁶⁴⁾ Ayrıca Allah'ın görülmesinin mümkün oluşunun illeti "varlıktır." O, var olduğu müddetçe de görülmesi imkan dahilinde kalacaktır.⁽⁶⁵⁾ "Şayet görülmesi caiz olursa, diğer görülenlere benzemiş olur" şeklindeki bir itirazı yersiz bulan Nesefi, buna gerekçe olarak da bütün zıtlar görülebildiği halde aralarında benzerliğin olmayışını gösterir.⁽⁶⁶⁾

Arapça ve Farsça olarak Allah'a "şeyy" isminin verilmesi caizdir. Nur, vech, cenb ve benzeri isimlerin her hangi bir açıklama yapılmadan, Farsça olarak Allah'a itlakı caiz değildir. Bazı isimler (refiu'd- deracât, kâdiyu'l-hâcât gibi) ise Allah'a ancak izafetle verebilir ve izafetsiz olarak kullanılmazlar.⁽⁶⁷⁾

Nübüvvet: Nübüvvetin faydasını "dünyada erdeme ahirette de mutluluğa ulaşabilmek için gerekli şeyleri öğrenme, hataya düştüğünde de uyarılmaya muhtaç olan insana ihtiyaç duyduklarını öğretme ve gerektiğinde de ikaz etme"⁽⁶⁸⁾ olarak belirten Nesefi, nübüvveti inkar edenlerin "şayet peygamber akılla bilinebilecek şeyleri getirecekse buna ihtiyacımız yoktur, şayet aklın kabul etmediği şeyleri getirecekse bu zaten kabul edilemez" şeklindeki itirazlarını ele alıp eleştirir. Ona göre akıl tek başına tam ve yeterli değildir. Bu nedenle peygamberler aklın bilip anlamaktan aciz kaldığı şeyleri insanlara bildirmekle görevlidirler. Zira risâlet, insanların akıllarıyla çözüm bulamadıkları problemlerini gidermek için yaratan ile yaratılan arasındaki bilgi iletişimini sağlayan bir elçilikten ibarettir.⁽⁶⁹⁾

Mu'cize'yi "insanların benzerini getirmekten aciz kaldıkları, nebinin nübüvvetini tasdik için meydana gelen olağanüstü durum"⁽⁷⁰⁾ olarak tarif eden Nesefi, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunun bilinmesi için mu'cize göstermesini gerekli görür. Son peygamber Hz. Muhammed (sav), Allah'ın Rasulü olup, nübüvvet davasında bulunmuş ve bunu tasdik eden sayısız mu'cizeler ortaya koymuştur. Mu'cizeleriyle meydan okuyup inanmayanların asabiyet damarlarını tahrik etmesine rağmen, onlar, Kur'an'ın en küçük bir sûresi ile de olsa karşı koyamamış ve daha zor yol olan savaşı tercih etmişlerdir. Bütün bunlar Hz. Muhammed (sav)'in peygamberliğini açıkca tasdik etmektedir. Peygamber olduğu isbat edilince de

(63) En'am 6/ 103

(64) Nesefi, el- Umde, Vr. 5a.

(65) Nesefi, el- Umde, Vr. 5b.

(66) Nesefi, el- Umde, Vr. 5b.

(67) Nesefi, el- Umde, Vr. 9b.

(68) Nesefi, el- Umde, Vr. 6a.

(69) Nesefi, el- Umde, Vr. 5b- 6a.

(70) Nesefi, el- Umde, Vr. 6a.

onun haber vermiş olduğu diğer peygamberlerin doğrulukları da isbat edilmiş olmaktadır.⁽⁷¹⁾

Nesefi Matüridi ekolüne tabi bir bilgin olarak peygamberin erkek olma şartını zorunlu görür. Ayrıca peygamber zamanın en akıllısı, ahlakça en güzel olanıdır. Nübüvvetin öncesinde de sonrasında da küfre düşmekten korunmuş (ma'sum)durlar. Peygamberlerin sayısını kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Çünkü böyle bir belirlemede, peygamber olmayı peygamber saymak, peygamber olanı da peygamber saymama riski bulunmaktadır.⁽⁷²⁾ İnsanların en faziletli olan peygamberler, bütün meleklerden daha üstündürler.⁽⁷³⁾ Peygambere tabi olmakla insanların seçkinleri arasında bir yer işgal eden velilerin keramet göstermeleri caizdir. Kerâmetin mu'cizeyle karıştırılarak nübüvveti isbat kapısının kapanması söz konusu olamaz. Çünkü mu'cize nübüvvet davasıyla birlikte olmakla kerametten kesin bir çizgiyle ayrılır.⁽⁷⁴⁾ Veliler hiçbir zaman nebilerin mertebesine ulaşmazlar.⁽⁷⁵⁾

Kulun Fiilleri : Kulun bir davranışı meydana getirmesi için gerekli güç fiille beraberdir. Çünkü bu güç araz olduğundan fiilden önce bulunması halinde fiil anında bulunmayacaktır. Çünkü arazlar geçici olup süreklilikleri mevcut değildir. İnsan da dahil olmak üzere bütün canlıların fiilleri Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir. Ne "fiilin yaratılmasını" insana vermek şeklinde ortaya çıkan Mu' tezile'nin ifratına, ne de insanın adeta elini kolunu bağlayarak topyekün hürriyetini elinden olan Cebriyye'nin tefritine katılmayarak bu iki görüşün Kur'an'ın muhtevasına ters düştüğünü belirtir. Zira Kur'an'da birçok ayette fiillerin yaratıcısının Allah olduğu sarih bir şekilde belirtilmektedir.⁽⁷⁶⁾ Ayrıca Kur'an'ın ifadesine göre, fiili yaratabilmek için fiilin bütün ayrıntılarını bilmenin gerekli olduğu⁽⁷⁷⁾ vurgulanarak, insanın, fiilin bütün ayrıntılarına vukûfiyeti söz konusu olmayacağından yaratıcılığından bahsetmenin de imkansızlığı ortaya çıkmaktadır.⁽⁷⁸⁾

Ölümün meydana gelişi de Allah'ın bir fiili olup, öldürülen kendi ece-liyle ölmüştür. Hayır- şer bütün mümkünat Allah'ın iradesinin kapsamına girmektedir. Ancak hayır olan şeylere Allah'ın rızası söz konusu iken, şerlere rızası yoktur. Emir ile irade birbirinden farklı şeylerdir.⁽⁷⁹⁾

Allah kulun faydasına olacak şeyleri (salah) yaratmak zorunda değil-

(71) Nesefi, el- Umde, Vr. 6b.

(72) Nesefi, el-Umde Vr. 6b.

(73) Nesefi, el- Umde, Vr. 9a.

(74) Nesefi, el- Umde, Vr. 6b- 7a.

(75) Nesefi, el- Umde, Vr. 9a.

(76) Bzk. Ra'd 13/16; Saffat 37/ 86

(77) Bzk. Mülk 67/ 14.

(78) Nesefi, el- Umde, Vr. 7a- 7b.

(79) Nesefi, el- Umde, Vr. 7b.

dir. Çünkü ulûhiyyet zorunlulukla bağdaşmaz. Ayrıca Allah küfrü yaratmış olmasına rağmen bunda insanlar için bir fayda söz konusu değildir.⁽⁸⁰⁾

Nesefî güç yetirilemeyecek şeyin teklifini caiz görmez. Allah'ın insana bir dağı taşımakla emredip onun ölmesini irade edebilir. Ancak insanın, yaptığında sevab, yapmadığında da cezayı maruz kalacak şekilde, gücü yetmeyecek şeylerle mükellef tutulması caiz değildir.⁽⁸¹⁾

Rızık : Rızık "gıda" olarak tarif eden ve bu konuda ayrıntılı tartışmalara girmeyen Nesefî, sadece İslam düşünce tarihinde tartışılan rızıkla ilgili problemlere cevap teşkil edecek görüşlere yer vermektedir. Nesefî'ye göre haram olan şeyler, insan için rızık olup her insan kendisi için takdir edilen rızık yiyecektir. Hiçbir insan başkasının rızıkını yeme yetkisine sahip değildir. Ayrıca rızık "sahip olunan şeyler" diye tarif etmek, mal sahibi olup malları üzerinde tasarruf etme yeteneğine sahip olmayan hayvanların rızıklarını rızık teriminin kapsamından çıkaracağından kabul edilemez.⁽⁸²⁾

İmân: Allah'ın akılla bilinip tanınması zorunludur. Ancak hakikatte böyle bir zorunluluk Tanrı'dan kaynaklansa da, bu akıl vasıtasıyla olmaktadır. Akıl Allah'ı bilip tanıma ve eşyanın güzellik - çirkinliğini bilme aletidir.⁽⁸³⁾ İmân, Allah elçisinin getirdiği kesin olarak bilinen hususları bilip tasdik etmekten ibarettir. Dil ile ikrar dünyevi ahkâmın uygulanabilmesi için şarttır. Ameller imanın bir cüz'ü değildir. Çünkü Kur'an'da birçok ayette amel imana atfedilerek kullanılmıştır.⁽⁸⁴⁾ Atfedilen, üzerine atıf yapılandır farklı olmak zorundadır. İmânın mahallinin kalp olması Kur'an ayetleriyle sabittir.⁽⁸⁵⁾ İmanda herhangi bir artma ve eksilme sözkonusu olamaz. Naslarda vârid olan ve imandaki artmadan bahseden ayetler "*imanın nuru ve meyvesinin artması*" olarak değerlendirilmelidir.⁽⁸⁶⁾ kendisinde tasdik bulunan kişi gerçekten mü'min olup "*inşallah müminimdir*" diyerek istisna yapması caiz olmaz.⁽⁸⁷⁾

Nesefî'ye göre İman ve İslâm terimleri birbiriyle müterâdif kavramlar olup, bunların ayrılığına delalet eden ayetler imânın lügat anlamına, aynı oluşlarına dalalet eden âyetler de istilâhî (şeri) anlamına hamledilerek te'lif yoluna gidebilir.⁽⁸⁸⁾

Ameli imanın bir cüz'ü olarak görmeyen Nesefî, büyük günah işleyeni

(80) Nesefî, el- Umde, Vr. 7b.

(81) Nesefî, el- Umde, Vr. 7b- 8a.

(82) Nesefî, el- Umde, Vr. 8a.

(83) Nesefî, el- Umde, Vr. 8a.

(84) Bkz. Tâhâ 20/ 112

(85) Bkz. Hucurût 49/ 14, Mücadele 58/ 22

(86) Nesefî, el- Umde, Vr. 8a.

(87) Nesefî, el- Umde, Vr. 8a- 8b

(88) Nesefî, el- Umde, Vr. 8b

imandan çıkarmayarak yalnızca âsi kategorisine sokar. Tevbe etmeden ölürse, bunun ahiretteki durumunu Allah'ın iradesine havale eder. Neseî, bu görüşünü te'yit için Kur'an da Allah'ın büyük günah işleyen insanlar için "mü'min"⁽⁸⁹⁾ hitabını kullanmasını gösterir. Büyük günah işleyen birini peygamberin şefaati de caizdir.⁽⁹⁰⁾

Sem'iyât : Sem'an sabit olan şeylerin aklın kabulü de mümkündür. Ahiret ahvalinden olan, kabir azabı ve nimeti, münker- nekir'in suallerini bunlar arasında saymak mümkündür. Ahirette cesetler diriltirilip ruhlar iade edilecektir. İnsan bedeni asli ve tâli (fuzûlî) cüzlerden oluşmaktadır. Cesetlerin diriltilmesinde asıl olan, aslî cüzlerdir. Bu nedenle dirilme olayı bu aslî cüzler üzerine bina edilecektir.⁽⁹¹⁾ Naslarla sâbit olan kitapların sağdan ve soldan verilmesi, amellerin tartılması için teraziler kurulması , sırat, havz, cennet, cehennem, azaların konuşması mutlaka gerçekleşecektir. Cennet ve cehennem yaratılmış olup ebedidirler.⁽⁹²⁾

Allah'a isyanı netice verecek davranışları mübah görmek, Allah'ın azabından emin olup rahmetinden ümit kesmek, istikbale matuf konularda gaybten haber verenleri tasdik etmek küfürdür. Ehli kableden olan birisini tekfir etmek caiz değildir.⁽⁹³⁾

İmâmet : Müslümanların savaşlarda ordularını idare edecek, hadleri tatbik edip yasaları uygulayacak bir imamlarının bulunması zaruridir. Şianın bir çok fırkasının tersine imâm, gizli ve beklenen bir imâm olmamalıdır. Hür, erkek, âkil- bâliğ, akıllı, cesaretli ve Kureyş'ten olmalıdır. Takva imâmetin bir rûknü değil, kemâl şarttır. Fâsık olan imam bu fıkıktan azledilemez. İmâmın Hâşimî olması veya zamanının en faziletlisi olması şart değildir. Aynı zamanda birden fazla halife olamaz. Peygamberin (sav) kendisinden sonra hiç kimsenin halifelğine dair bir tavsiyesi olmamıştır. Ancak sâhabe sırasıyla Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali (r.anhum) 'nin halifelikleri üzerinde ittifak etmişlerdir ki, fazilet sıralamasında da bu sıraya uyulmuştur. Hz. Ali ile hilâfet devri kapanmış ve saltanatlar devri başlamıştır.⁽⁹⁴⁾

5- el- Umde'nin Şerhleri

1. Neseî, Ebû'l-Berekât .el-İ' timâd fi'l İtikad

2.Cemâlu'd-Din Mahmûd b. Ahmed el-Konevî (ö. 770/1368-9), ez-Zübde.

(89) Bkz. Bakara 2/ 178; Hucurat 49/ 9.

(90) Neseî, el- Umde, Vr. 8b.

(91) Neseî, el- Umde, Vr. 8b.

(92) Neseî, el- Umde, Vr. 8b- 9a

(93) Neseî, el- Umde, Vr. 9a

(94) Neseî, el- Umde, Vr. 9b- 10- a

3.Şemsu'd- Din Muhammed b. Yûsuf (İbn İlyas er- Rûmî) el- Konevi (ö. 778/ 1386)

Kaynaklar bu şerhin adını zikretmemektedirler.

4. Ahmed b. Oguz Dânişmend el- Akşehîrî (H. VIII. asır âlimi), *el- İntikâd fi Şerhi Umdeti'l- İ'tikâd*,⁽⁹⁵⁾

5. İsmail b. Südekîn Ebû Tâhir el- Mâlikî en- Nûrî (ö. 846/ 1442- 43) şerhin adı bilinmemektedir.

6. Halil b. Abdillâh el- Buharî el- Hanefî en- Neccârî (ö...?) *Şerhu Umdeti'l- akâid*,⁽⁹⁶⁾

7. Şemsu'd- Din Muhammed b. İbrahim en- Niksârî (ö.901/ 145- 96), *Şerhu Umdeti'l- Akâid*.⁽⁹⁷⁾

8. el- Babertî, Ekmelu'd- Din Ebi Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el- Hanefî (ö. 786/ 1384/ 85), *Şerhu Umdeti'l- Akâid li'n- Neseffi*.⁽⁹⁸⁾

Ayrıca eser, Ebû'l- Fedâil Ahmed b. Ebi Bekr el- Mar'aşî el- Hanefî (ö.870/ 1465- 66) tarafından nazım şeklinde dönüştürülmüştür.⁽⁹⁹⁾

Sonuç ve Öneriler

Ebû'l- Berekât en- Neseffî, İslâmî ilimlerin birçok branşında olduğu gibi kelâm alanında da yıllarca ihmal edilip önemsenmemiş değerli bir kişiliktir. Çok yönlü, ilmî bir kişiliğe sahip olması yanında, eserleri ilim muhitlerinde oldukça rağbet görmüş ve asırlar boyu medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Kelâm sahasında *el-Fıkhü'l- Ekber*, *el- Akâid* gibi klasikler arasında sayılan metinlerin bir devamı görünümünde olan *el- Umde*, malesefi günümüz ilim dünyasında ihmal edilmiş, üzerinde akademik çalışmalar yapılması bir tarafa, bir edisyon kritiği bile yapılmamıştır.

El- Umde, sade üslubu, kolay anlaşılabilir dili ve klasik kelâmın bütün konularını muhtevi olması bakımından bir ders kitabı olabilecek kıymete haizdir. Kelâmın klasik problemlerine getirdiği mantıklı yorumlar, ortaya koy-

(95) Bu eserin bir nüshüsü için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3093'te mevcuttur. 11- 80. varaklar arasındadır.

(96) El yazması nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 1667

(97) Yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 5362' de bulunmaktadır. 155x 95 mm. İç 211x 155 dış ebadındadır 13- 42 varaklar arasında bulunmaktadır. Her sayfada 24 satır bulunan nüsha Nesihî bir hat ile yazılmıştır.

(98) Bu eserin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Bölükümü 312/ 2' de bulunmaktadır. 78- 142. varaklar arasında olup 176x 134 dış ve 129x 95 mm. dış ebadındadır. Her sayfada 13 satır bulunmaktadır. Ta'lik bir yazıyla yazılmış olup muvakkâ bir ciltle kaplanmıştır.

(99) Bu eserin Neseffî'ye nisbeti konusunda bütün kaynaklar mütefakktir. Bu husus ve ayrıca şerhleri için bkz. İbn Hacer, a. g. e, II- 247; Kelevî, a. g. e, 318b- 319ba; Leknevi, a. g. e, s 101- 102; Kehhâle, a. g. e, VI- 32; el- Kuraşî, a. g. e, II- 294- 295; Taşköprüzade, Miiftâhu's- Saâde, II- 188; Mevzûâtü'l- Ulum, I/ 556; İbn Kutluboğa, a. g. e, s. 11- 112; Brockelman, GAL, II/252- 253; Supplement, II- 267- 268; Helffening, a. g. e, IX/ 199- 200; Katip Çelebi, a. g. e, II/ 1168; İsmail Paşa, a. g. e, VI- 464; Gulâb, II/ 802; Kays, a. g. e, II/ 208- 209

duğu aklî ve naklî delillerle *Ehl-i Sünnet'in* görüşlerinin kristalize edilmesi ve netleşmesinde önemli bir görevi yerine getirdiği kanaatindeyiz

Bu nedenle, *el- Umde*, kütüphanelerin rafları arasında sıkışıp kalmış binlerce kitap gibi o karanlık talihine terk edilmekten bir an önce kurtarılarak edisyon kritiği yapılmalı ve ilim âleminin istifadesine sunulmalıdır. Nesefî'nin *el-Umde* üzerine yaptığı bir şerh olan *el- İtimâd* da unutulmamalı, benzeri bir çalışma onun için de düşünölmeli, böylelikle *el- Umde*'nin kapalılıkları ve eksikleri tamamlanarak ilim âleminin şerhleriyle birlikte bu değerli eserle bir an önce buluşması sağlanmalıdır.

Nesefî, fıkıh ilmi alanında olduğu kadar kelâm ilmi alanında da mümtaz şahsiyetler yetiştirmiş velûd bir şehirdir. Bu nedenle bölgenin kültür özelliklerini, ilmi ve siyasi faaliyetlerini, kelâm ilmine olan katkısını hedef olan müstakil çalışmalar yapılmalıdır.

Nesefî, kelim tarihinde, te'lif döneminden, şerh ve haşiyeler dönemine geçişin ilk mümessillerindendir. Bu nedenle kelim ilmi açısından önemli bir konuma sahiptir. Ayrıca felsefi kelim dönemi sonrasında yaşamış olmasına karşılık, o dönem eserlerinde görölen çetrefili ifadeler, soyut kavramlar Nesefî'nin eserlerinde pek fazla görölmez. Bu yönüyle de dikkat çekicidir. Bu sebeple Ebû'l- Berakat en- Nesefî'nin bütün eserlerini kapsayacak şekilde kelâmî görüşlerini ortaya koyacak çalışmalar yapılmalıdır. Bu arada Nesefî'nin diğer ilim alanlarına olan katkısı unutulmamalı, fıkıh alanında da çalışılmayı bekleyen eserlerinin bulunduğu, araştırmacıların dikkatine sunulmalıdır.

KAYNAKLAR

- ALKIN, Yahya, "*İmâm Nesefî ve Tefsiri*" Türkiye Diyanet Dergisi, Sayı: 2, c XXIII, Yıl 1986
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Ankara 1960.
- BROCKELMAN, *Geshicte Der Arabischen Litteratur*, Leiden 1949.
- ÇETİNER, Bedrettin, *Ebu'l- Berakât en- Nesefî ve Medârik Tefsiri*, İstanbul 1985
- EL- KURAŞÎ, *el- Cevâhiru'l- Mudiyye fi Tabakâti'l- Hanefiyye*, Kahire 1993.
- ET-TEMİMÎ, Abdulkadir, *Tabakâtü's- Seniyye Fi Terâcimi'l- Hanefiyye*, Riyad 1989.
- EZ- ZEHEBÎ, Mumammed Hüseyin, *et- Tefsir ve'l- Müfessirun*, Kahire 1976.
- FİKİRÎ, Zekiyyu'l- Cezzâr, *Medâhilu'l- Müellifin ve'l- Alâmi'l- Arab*, Riyad 1993
- GULÂB, Muhammed, "*el- Kelam ve'l- Müttekilmün*," Mücellletü'l- Ezher, sayı :1, cilt: 11; Kahire 1940
- GÜRANÎ, Ahmed b. Muhammed b. Kasım, *Şerhu Muhtasari'l- Menâr fi Usûli'l- Fıkıh* (Tah: Şaban Muhammed İsmail), Kahire 1988
- HALLAF, Abdulvehhab, *İslâm Hukuk Felsefesi* (Çev. Hüseyin Atay) Ankara 1973.
- HEFFENİNG, "*Nesefî Maddesi*", İ.A (M. E. B. Y), Ankara 1977
- İBN HACER, *ed- Dureru'l- Kamine*, Beyrut(t.y)

- İBN KUTLUBOĞA, *Tacu't- Terâcim*, Beyrut 1992
- İSMÂİL PAŞA, *Hedyyütül- Arifin*, Beyrut 1982
- KATİP ÇELEBÎ, *Keşfu'z- Zunûn*, Beyrut 1990
- KAYS Ali Kays, *el-İrânîyyûn ve'l- Edebi'l- Arabî*, Tahran 1984
- KEFEVÎ, Mahmud b. Süleyman, *Ketâbu' Alâmi'l- Ahyâr Min Fukahai Mezhebi Numani'l- Muhtar*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Bölümü: 630
- KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l- Müellifin*, Beyrut(t.y)
- LAVUS Henri, *Naza riyyâtü Şeyhi'l- İslâm İbn Teymiyye*, Kahire 1976
- LEKNEVÎ, Ebû'l- Hesenât Muhammed Abrülhây b. Muhammed *Fevâidu'l- Behiyye fi Terâcimu'l- Hanefiyye*, Kahire 1906
- MÂTÜRİDÎ, Ebu Mansur, *Kitâbu't- Tevhîd*, (Naşr: Fethullah Huleyf), Ofset Baskı, İstanbul 1979
- MİNORSKY,V, "*Nahşeb Maddesi*", İ.A. (M.E.B.Y), IX/39;
- NESEFÎ, Ebû'l- Berekât,
el- İtimâd Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih yazmaları bölümü, No: 3085
el- Umde, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih yazmaları bölümü 3083.
- RİYÂDÎZÂDE, *Esmâu'l- Kutub li Mütemimi Keşfu'z- Zunûn, Mısır (t.y)*
- SAMÎ, Şemseddin, *Kamûsu'l- A'lâm*, İstanbul 1316
- SEM'ANÎ, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed İbn Mansur et- Temîmi, *el- Ensâb*, Takdim- Ta'lik: Abdullah Ömer el- Barûri, Beyrut 1988.
- TAŞKÖPRÜZADE,
Miftâhu's- Saâde, tah: Kâmil Bekrî, Dâru Kütübi'l- Hâdise, Kâhire 1968,
Mevzuâtü'l- Ulûm, Çev: Kemalettin Mehmed Efendi, Nâşir: Ahmed Cevdet, İstanbul 1313,
- ŞEŞEN, Ramazan, *İslâm Coğrafyasına göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 1985,
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlimiyye Teşkilatı*, T.T.K.Y, Ankara 1988
- UZUNPOSTALCI, Mustafa, "*Ahikesî Maddesi*" İ.A, (T.D.V), İstanbul 1989

KUR'AN'DA MÜTEŞABİHAT'TAN "İSTİVÂ" KAVRAMI

Veysel KASAR*

Kur'anda muhkem ve müteşâbih olmak üzere iki türlü âyet vardır.⁽¹⁾ Ayetin muhkemliği, her hangi bir tefsir ve izaha ihtiyaç göstermemesi, müteşâbih olması da izah ve tefsirinin açıkca yapılmamasıdır.

Muhkem, bir başka Kur'an âyetine bakmadan da, kendi başına anlaşılabilen, lâfzı tekrar edilmeyendir. Müteşâbih ise, Allah'a ait bir takım bilgiler ihtiva için ettiği, mânâsı akıl yoluyla bilinmeyip, başka âyetlerle tefsir edilmek suretiyle ya da te'vîl edilerek anlaşılabilen ve lâfızları da tekrar edilmiş âyetlerdir.⁽²⁾ Teşâbüh, iki şeyin birbirine benzemesini ifade etmektedir.⁽³⁾ Muhkem lûgatte menetmek, anlamındadır. Zulme engel olduğu için yargıca "hâkim" denilmiştir.

Müteşâbihlerin mânâsını Allah'tan başka kimse bilemez mi? Mes'ele, Âl-i İmran suresindeki, "ilimde rüsûh sahibi olanlar" kelimelerinin değerlendirmesiyle ilgilidir. Muhkem ayetlerin "ümmül kitap" diye vasıflanması, Rabbimizin, öncelikle, ap açık hususları öğrenip tatbik etmeye gayret etmemizi istediğine işaret kabul edilmiştir.

(1) Muhkem ve müteşâbih âyetlerle ilgili bkz: Kur'an-ı Kerim, Hud, 1; zümer, 23 Nahl, 44

(2) es-SUYUTİ, Celaleddin. el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an (trc: Sakıp YILDIZ; Avni ÇELİK) II, 7-8

(3) DEMİRCİ, muhsin, Kur'an Müteşâbihleri Üzerine, 36

* HR. Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Görevlisi

I- Haberi Sıfatlar ve Müteşâbihler:

Celâleddin Suyutî el- İtkan'da muhtelif açılardan Müteşâbihleri sınıflandırmıştır.

Kur'an ve Hadiste vârid olan haberî sıfatlar da, bu gruba dahil olan müteşâbih kelimelerden sayılır. Bunlardan bir kısmı şunlardır :

a- İstivâ : "Rahman Arşın üzerine istivâ etmiştir" (Taha,5) Ayetteki "istivâ" umumiyetle istilâ, uluvv, suûd ve irtifâ mânâlarına yorumlanmıştır.

b- Vecih : Kur'an ve hadislerde Cenab- ı Hakkın vechinden bahsedilmiştir. Kur'anda on ayette "vech" lâfzı geçmiştir.⁽⁴⁾ "Vech" bazen lâfza- i Celâle, bazen ismine, bazen de zamire muzâf olarak nâzil olmuştur. Lûgatta "yüz" organına isim olan bu lâfzın söz konusu anlamında Allah'a isnâdı câiz değildir. Müfessirlerin büyük çoğunluğu "vech" kelimesini "Zât ve Rıza olarak te'vîl etmişlerdir."⁽⁵⁾

c- Yed : Ehl- i Sünnet'in hiç bir zaman organ olarak kabul etmediği, müteahhir alimlerinin, "keyfiyeti meçhûl ve Cenâb- ı Hakk'a layık ve mahsus bir sıfat olarak isbât ettiği" yed, alimler tarafından "kudret, nimet ve teşrif" ile te'vil edilmiştir.⁽⁶⁾

d- Kabza : "Müşrikler Allah'ı lâyük olduğu şekilde takdir edemediler. Hâlbuki kıyamet günü (küre-i) arz toptan ancak O'nun kabzasındadır. Gökler de sağ elinde dürülmüştür" (ez Zümer, 39/ 67) âyetinde vârit olan "kabza sıfatı, "mülk ve tasarruf" anlamına te'vil edilmiştir.⁽⁷⁾ "Kabz" lûgatta bir şeyi avuç ile tutmak anlamına gelir. Bu sebeptendir ki, âlimler "kabz" sıfatını, "güç, kudret" anlamına almışlardır.⁽⁸⁾

e- Gazap : Bir çok âyette vârit olan Rahmet ve Gazap, ihsân ve lûtuf, münkirlere ve günah sahiplerine zararı ulaştırmak" olarak te'vil edilebilir.⁽⁹⁾

Müteşâbih kavramların açıklaması Cenab- ı Hakkın "haberi sıfat" dediğimiz ilâhî sıfatlarıyla ilgilidir. Allah'ın sair isimleri bilinmelidir ki, bu kavramlara getirilen yorumlar da anlaşılabilirsin.

Allah'ın isim ve sıfatlarını kesin hatlarıyla birbirinden ayırmak ve tam bir taksimata tabi tutmak ise mümkün görülmemiştir. Çünkü Esmâ- i Hüsna ve sıfatlar, iç içe daireler gibi birbiriyle irtibatlıdır.⁽¹⁰⁾ İlâhî isimleri sıfat-

(4) DEMİRCİ, Muhsin, age. s. 166

(5) YURDAGÜR, Metin, Allah'ın Sıfatları Esmâül Hüsnâ, 243

(6) YURDAGÜR, Metin, age. 243 (Beyhakî ve El- Esmâ, 314 ve Cüveynî el- İrşad, 156'dan naklen)

(7) İzmirli İ. H. Y. İlm- i Kelâm. II. s. 156; er- Râzî age. s. 131

(8) Demirci Muhsin, age. s.246

(9) Sarıoprak Yrd. Doç. Dor. Zekî. Esmâ- i Hüsnâ ve Yaratıcıyı Kavrama Meselesi, Köprü. Kış s. 86

(10) Yurdagür. Metin, Allah'ın Sıfatları 1995 s. 56

lara irca etmek, celâl, cemâl tecellisine göre isimlendirmek gibi değişik tasnifler yapılmıştır.⁽¹¹⁾ Bizim, bu çalışmada hedefimiz isim ve sıfatları tasnif etmek değil, haberi sıfatlardan sadece "istivâ" kavramının nasıl anlaşıldığı ve anlaşılması gerektiğidir.

B- MÜTAŞÂBİH KAVRAM OLARAK "İSTİVA"

I- ULÛHIYYETİ KAVRAMA MESELESİ

a- İnsan İdraki Sınırlıdır:

Allah hakkında "teşbih"e meyl gösteren mezheplerin, nassların muhtevastındaki ibhamdan doğduğunu söyleyen M. Abdü'lhamid, "ilkel toplumlar da yaratıcıyı yaratılmış bir varlığa benzetmede doğuştan bir temayül vardır. Bu toplum çok tanrıci ise, tanrılar teşbih ifade eden bir çok tabirlerle anlatılmıştır."⁽¹²⁾ der. Nitekim Yunan mitolijisinde, "hayatın her alanında müdahil" olduğu kabul edilen tanrılar arasında, dışa aksettirilmeyen şiddetli bir geçimsizlik vardır. İnsanın başarısına tahammül edemeyen tanrılar, buna engel olmak için her yola başvururlar. Bu "Tanrılar" müşahhas özelliklere sahiptir. Homeros'un İlyadas'ında tanrılar neredeyse insanlar gibi olayların birer aktörü konumundadır. İnsanlara tesir etse bile, insan kendi halinde özgürdür. Tanrılar da tabiat yasalarına bağlıdır.⁽¹³⁾

Kur'an'a göre ulûhiyyet, mahlûkun ve onun idrâkinin ulaşabileceği her şeyin ötesindedir. Kur'an okuyan, varlığıyla, kemâl sıfatlarıyla tam bir hallâkiyet ve fa'âliyetle, kainatın ve ferdin bizzat kendi varlığında, her an kuvvetini izhar eden bir ulûhiyyetle karşı karşıya bulunur. Çünkü var olan, varlığını hissettirmelidir. Var olan varlığı ile bilinmelidir. Kur'an ulûhiyyeti tanıma konusunda ispat ve nefiy unsurlarını birlikte zikretmiş, ispat unsurlarına ağırlık vermiştir.⁽¹⁴⁾

Ulûhiyyetin yüksek gerçekleri için Kur'an'da ispat edilen "temsiller," O'nu tanıma vasıtasıdır. Bu temsiller, hiç bir şekilde "mahlûkata benzer" olmanın delili sayılamaz. Çünkü, "En yüce sıfatlar onundur." (30/ 27) "Yaratıcı, hiç yaratmayan gibi olur mu?" (16- 17) "Hiç bir şey O'nun misli değildir. O, işiten ve bilendir." (Şûrâ, 53/11) gibi âyetler Allah'ın hâdislere, mahlûkata, insanlara benzer sıfatlarla muttasıf olmasını nefyetmektedir. Bu, şu anlama da gelir: Mahluk ve hâdis olanlar hiç bir şekilde ulûhiyyete lâıyk değildir.

(11) Yurdağür, Metin, age, s. 57

(12) MÜSLİM, Kitabü'l Mesacid, Hadis no: 33

(13) RAWİDOVİC, Simon, Saady Purification of the İdeal God s. 139'dan. M. A. Hamid, İslamda İtka'di Mezhepler (trc: Salm Yeprem) s. 207

(14) BULAÇ, Ali, İslam Düşüncesinde Din - Felsefe / Vahiy - Akıl İlişkisi s. 28-29

Önceki kısımlarda "müteşebbihlerin varlık hikmetini" anlatırken dikkat çektiğimiz gibi, "İstiva" ve benzeri kavramlar bize "ulûhiyyet hakkında bilgi vermektedir," Onun mahiyet ve kühünü tanıtmamaktadır. Çünkü biz "yaratılmış halimizle" buna ulaşamayız. Fakat, insanlıkta var olan bazı alışkanlıklar sebebiyle özellikle Hak dinlerin tebliğleri dikkatle incelenmeden ulûhiyyetle ilgili mes'eleler bahis mevzu edildiğinde yapılan şey, Onu ve sıfatlarını, görüp işittiklerimiz, hayal ettiklerimizle kıyaslamaktadır. Bu sebeple Yunan düşüncesinin belli bir ölçüde de olsa, insanlık üzerinde halâ varlığını sürdürmekte olduğu söylenebilir.

"Kur'anın gayesi insanlara Allah'ı olduğu gibi tanıtmak degildir. Onun gayesi, yaratığın yaratıcı ile karşılıklı münasebetlerini hedef alır. Allah'ı bildirir. Fakat O'nu, kühünü idrak edemeyecekleri bir takım vasıflarla niteler. Onun fiillerini ve şuûnâtını haber verir. Tabiatıyla, bu da bir tanıtmaktır. Bunlar arasında müteşâbih olanlar bulunsa da biz tavakkuf etmeksizin onları Allah'a izâfe ederiz. Çünkü bizzat Allah Kendisini öylece tasvir etmiştir. Ancak bunları itlak etmekle beraber te'velini Allah'a havale ederiz."⁽¹⁵⁾

b- Habari Sıfatların Ortak Özelliği : Bilinemezlik

Haberi sıfatların ortak özelliği, "bilinemezlik, kapalılık ve benzer anlamların tercihindeki zorluktur. Buna ilaveten, "haberi sıfatların" tamamen "metafizik âlemle" ilgili olmasıdır. Cenab- ı Hak Zât- ı Ulûhiyyetine ait gerçekleri insanların kullandığı kelimeleri "istiâre" ederek ilâhî bir tenezzül ile seviyemize indirmiştir. Fakat biz, bunların mahiyet ve gerçek hüviyyetini idraktan mahrumuz. Çünkü, insanoğlu, belirli bir alanda, kabiliyetlerini kullanmak suretiyle her meselede başarı sağlamaktadır. Atom ve kuantum fiziği ve diğer fenlerdeki gelişmeler gibi... Fakat Kur'an'ın bu ifadeleri tamamen "ulûhiyyet'in hasiyetleridir. ve metafiziktir."⁽¹⁶⁾ Bize verilen zahîr ve bâtîni hislerimiz bunların kühüne vakıf olmaya yeterli değildir.

Mâhiyetlerindeki "kapalılık" ve müşkil sebebiyle haberî sıfatlar mevzuunda imtihan edilen ümmet, bir çok görüşler ortaya atmıştır. Müslümanların birinci vazifesinin TEVHÎD'i muhafaza etmek olduğu bilinmektedir. Bu sebeple, Kur'an ve sahih hadiste vârit olan bu "sıfatların" tevhide zedelemekten anlaşılması, Cenab- ı Hakkın mahlûkatın sıfatlarından "tenzihi" asıl kabul edilmiştir. mahlûkat eksiktir, kusurludur. Allah hiç bir şekilde hâdis benzemez. Zira, bütün hâdislerin Muhdisi O'dur. O'nun, "zat, sıfat ve fiille- rinde" eş ve benzeri yoktur.

II- İSTİVA HAKKINDA GENEL AÇIKLAMA

(15) YILDIRIM, Kur'an da Ulûhiyyet, s.30

(16) YILDIRIM, age. s. 36

a- "Arş" ne demektir?

İstiva kelimesinin izahına geçmeden önce âyette geçen diğer kilit kelime olan "arşın" manasına bakalım. Sözlükteki anlamı "yükseklik, yüksek yer, yüksek şey'dir. Tavan, çadır anlamına da kullanılır. Mecazi olarak ise, hükümlerlik, şan, şeref ve taht'tan kinâyedir. Kur'an'da "arş" insanın tahtı olarak Sebe Melikesi'ne izâfe edilmiştir. (Yusuf, 12/100; en - Neml, 27/23, 38, 41, 42,) İki şekilde, doğrudan, Allah'a nisbet edilerek, 20 yerde de dolaylı olarak Allah'a nisbetle gelmiştir. Allah'a atfedilen arşın nitelikleri hakkında sahih kaynaklarda şu bilgiler verilmiştir:

Arş gökler ile yer yaratılmadan su üzerinde yedinci göğün üstündeydi. Allah arşın fevkindedir. Göğün üzerine kubbe şeklinde duran arz, büyük ve değerli bir nesnedir. Arşın sütunları üzerinde kelime- i tevhid yazılıdır. Arş Allah'ı tesbih eden meleklerce taşınmaktadır. Şehidlerin ruhları arşın altında dolaşır.⁽¹⁷⁾

Bunlar sahih hadislerde verilen bilgilerdir. Kelâmî ekollerin teşekkülüne kadar hâdislerde anlatılan ifadelere aynen imân edilmiş ve arşla ilgili değişik fikir ortaya çıkmamıştır. Haberi sıfatların etrafında teşekkül eden muhtelif fikirlerden sonra Cehmiyye, "arşa" "mülk ve saltanat" anlamını yüklemiştir. "İstivâ" kelimesinin hatırlattığı "istikrar ve "cihet" şaibelerinden kurtulmak için ehl- i sünnet kelâmcılarının da bu te'vili savundukları görülmüştür.⁽¹⁸⁾

Arşı bir cisim, Allah'ı da ona, "insanın oturuşu gibi oturduğunu" düşünmek, Cenab- ı Hakk'ın hiçbir şeye benzemediği" gerçeğiyle çelişir. Burada, Şevki Yavuz'un ilgili nass ve haberlerden sonra yaptığı değerlendirmeyi aktarmak suretiyle asıl meselemize dönmek istiyoruz :

"Mahiyeti Allah ve kâinatla ilişkisi ne olursa olsun arşın, ilâhî azamet ve saltanatın tasviri gibi mecâzi manâsı varsa da sadece bu manâya itibar ederek, onun gerçek bir varlığı bulunan, meleklerce taşınıp çevresinde dönen ulvî bir makam olduğunu inkâr etmek, nasslara aykırı düşmektedir. Binâenaleyh ashap ve tâbiîn devrinden beri inanılan şekliyle arşa inanmak gerekmektedir."

b- İstivânın Lûgat Anlamı :

İstivâ'nın lûgat olarak, uluvv, yükseklik, suûd, irtifa anlamlarını taşıdığı ifade edilir.⁽¹⁹⁾ Bir işin gayesine ulaşması, helâk eden şeyin heder edilmesi

(17) YAVUZ, Yusuf Şevki, ARŞ md. TDVİA. III, s.407

(18) YAVUZ, Yusuf Şevki, ARŞ md. TDVİA, II, s.408

(19) el-BEYADİ, İşaretü'l Meram, s.186-189

anlamına gelen "İstivâ" Arapça'daki, "Vâlâ" kelimesinden türetilmiştir. Vâlâ'nın ism- i fâili "Vâli", için Kamus- u Mühî, "âlemin işlerinin velisi, mah- lûkatın kendisiyle ayakta durduğu" açıklamasını getirir.⁽²⁰⁾ İbn- i Esir ise "vâlâ" ve "velâyet" masdarlarına, "kendisiyle tedbir, kudret, fiil hissedilen şey; eşyaya mâlik ve mutasarrıf olmak" mânâsını verir.⁽²¹⁾

"İstivâ" kelimesinin lûgatta yaygın olarak bilinen anlamı, "hakimiyet, istikrar"dır.⁽²²⁾ Avamın dilindeki mânâsı ise, "tahtında oturdu" demektir.⁽²³⁾ İmam Maturidî hazretleri ise, kelimenin lûgat mânâları arasında şunları kaydetmiştir. "Galibiyet, hükümranlık; yükselmek ve yüce olmak. Tamam olmak, kasetmek"⁽²⁴⁾

c- İstilahî Mânâsı :

Haberî bir sıfat olarak "İstivâ"ya kelâm alimleri, "Azamet, ululuk"⁽²⁵⁾ "tedbir, ihâta" anlamı vermiş, "mülkün sahibi olmaktan kinayedir" demişlerdir. "Mekândan münezzeh" olan Zata istikrar izafe edilemeyeceğinden" cumhurun tercihine göre, "İstivâ", "istilâ etmek, hakimiyeti altına almak" şeklinde te'vil edilmiştir.⁽²⁶⁾

d- Tefsirlerdeki Açıklaması :

İbn Abbas'a göre, istivâ, "olanları ve kıyâmete kadar olacakları yaratmayı anlatır." Süleyman Ateş, Çağdaş Tefsir'inde "Rahmanın tahta oturmasını", "İnsanların anlaması için" kullanılan bir ifade kabul eder: "Bu Allah'ın bütün kâinatın padişahı olduğunu belirten bir temsildir. İnsanlar yöneticiyi padişah olarak düşünür. Padişah da tahta oturur ülkeyi yönetir. Allah da kâinatın yaratıcısı ve yöneticisidir. 'Padişahın tahta oturması' her zaman gerçekten tahta oturduğu anlamına gelmez. 'Yönetim yetkisini eline alması' anlamına gelir. Bu ifadeden de fiilen Allah'ın tahta oturmuş olduğunu düşünmek yanlıştır. Bu, Allah'ın kâinatın tek hâkimi ve padişahı olmasıdır."⁽²⁷⁾ Ateş'in tefsirinde "te'vili esas" alan bir yorumum izleri görülmektedir. Nitekim devam eden kısımlarda Ateş, Arapça'nın yapısına dikkat çekerek, "Arapça'da padişah memleketindeki işleri düzene koyunca, "isteve'l melikü alâ arşihî" denir. İşleri bozulunca da, "sülle arşuhu" ifadesi kullanılır. Bu, Melikin üzerine oturacağı bir kanepesi bulunmasa dahi, durumun ifadesi için böyle kullanılır"⁽²⁸⁾ der.

(20) KAMUS-U MUHİT, 4/404

(21) LİSANUL ARAB, C.15 S.406 Beyrut, İsz.

(22) er- RAZİ, Tefsir- i Kebir, c. 22 s. 5

(23) YAZIR, Elmallı Hamdi, H.D.K.D. c. 3 s. 2178- 79

(24) el - MATURİDİ, K. Tevhid, s. 76 (Ayetler için bkz: el - MÜ'min, 34 ; el - Kasas, 14)

(25) er - RÂZİ, age. c. 22 s. 6

(26) İbn HAZM, el Fasi c. II s. 123

(27) YURDAGÜR, Metin. age. s. (İbnu Furek Te'vilü Hadis, 146; Beyhaki el - Esma, 405'den nkl.)

(28) İbn ABBAS, Camiul Ahkami'l - Kur'an, 11 - 12 - 14

Tantavi ise, "İstivâ'yı, işlerin tertip ve düzeni olarak değerlendirip şu açıklamayı getirmiştir: "Mücerred yaratma asıl hedef değildir. İşlerin en mühimmi mülkün düzeni ve işlerin güzelce devamıdır. İkisinin arasındaki uzaklığa da işarettir. Kürrelerin düzeni, şekil vermesi, idaresi, onlardaki mahlukatın sonsuz, nisbet, devr ve ilgilerinin intizam altına alınması, istivâ cümlesi içindedir."⁽²⁹⁾

Aynı tefsirde "arş, bina, mülk, vücudda olan her şey, dört mevsim, maddenler, hayvanât ve nebâtât, insan, semâda ve yerlerdeki şekil ve suret sahibi herşey" olarak açıklanır. Yunus suresindeki "emri tedbir eder" (Yunus, 3) âyeti de delil getirilir.

Selefin görüşlerini aksettiren Kurtubi ise eserinde, "arşa istivâ" yı, Allah'ın "mekân ve cihetten münezzehe olma" esasına göre açıklar. "Allah bir tarafa tahsis edilirse mekân ya da yerde olması gerekir. Mekân ve yerde olan ise hareket ve sükûn ile, değişme ve başkalaşmadan uzak olamaz." Arşa istivâ'nın mâhiyetine dair de, Enes İbn Mâlik'in varit olan bir suale verdiği cevabı nakleder: "İstivâ lûgatta mâlûmdur. Keyfiyeti ise meçhûldür. Bundan sûal ise bid'attır. Sûalın sahibi olan Ümmü Seleme ise "Bu kadarı yeterli" demiştir."⁽³⁰⁾

Selefiyye görüşüne esas alan tefsirlerden Edvau'l Beyan'da da "İstivâ", zikredilen esaslar çerçevesinde yorumlanmıştır. el - Muhtar tefsirinde, haberi sıfatlarda bazılarının hataya düştüklerini belirttikten sonra, "Allah bunların tamamından münezzehtir" der ve iki hususu dikkate verir:

- Allah hâdislere benzemekten münezzehtir.
- Allah'ın Kur'anda kendisini vafettiği her şeye iman gerekir.

Rasûlüllah'ın Allah'a izâfe ettiği hususlarda da böyledir. Çünkü Rasûl (asm) Allah'ı Allah'tan fazla bilemez. O, Allah hakkında, ancak "Allah'ın vahyettiğini" söyler. Çünkü o "hevâsından bir şey söylemez" (en- Necm 53 / 3) Kim de, Allah ve Rasûlünün ispat ettikleri bir sıfatı Allah'a uygun bulmazsa, o kişi kendini Allah'ı tanımakta Allah ve Resulünden daha üstün kılmış olur. Allah'ım seni bundan tenzih ederiz! Bu ne büyük iftiradır!"⁽³¹⁾

İbn Kesir'in tefsirinde "arşa istivâ" mevzuu, te'vîl ve yoruma girilmeden, selefi bir açıdan ele alınmıştır: Ayetin keyfiyeti araştırılmadan, teşbîh ve ibtâlâ gidilmeden geldiği gibi kabul edilmelidir. Müşebbihenin kabul ettiği mânâ Allah için imkânsızdır. Çünkü Hiç bir şey O' nun misli gibi değil-

(29) ATEŞ, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, c. 5s. 422 - 423

(30) ATEŞ, a.g.e. s. 423

(31) TANTAVİ, el - Cevahiru fi Tefsiri'l - Kur'an, c. 6 s. 6

dir. O, işiten ve bilendir"(Şurâ, 42 /11) İbn Kesir Buhari'nin şeyhi İbn-i Nu-aym'in bir sözü ile âyeti tefsir eder:

"Allah'ı onun yarattığı şeylere benzeten kâfirdir. Allah'ın kendi nefisini nitelediği şeyi inkâr eden de kâfir olur. Ne Allah'ın, ne de Rasulü Allah'ın Allah'ı vasfetmesinde bir teşbîh yoktur. Açık âyetler ve sahih hâdislerde vârit olan şeyleri Allah'ın celâline uygun şekilde kabul eden, Allah'dan kusurları nefyeden ise, işte o hidâyette olandır."⁽³²⁾

Muâsır tefsirlerden M. Vehbi Efendi'nin kelâmcıların görüşlerine dayanan açıklamaları ise şöyledir: "Allah Taâlâ'nın arş üzerine istikrarı mekân-ı ihtiyacı ve mütenâhî olmasını gerektirir. Halbuki Allah mekân ve ihtiyaçtan münezzehtir ve müberrâdır. Binâenaleyh ihtiyacına işaret eden lâfızların te'vili vâciptir. Şu halde, arş'a istivâ: "Arş üzerine kahr u galebe etti ve emri nâfiz oldu demektir. Ancak arş- ı alâ- mahlukatın cümlesini muhit olduğu için "İstivâ" arşa isnad olmuştur."⁽³³⁾

Elmalı'lı Hamdi Yazır da arş ve istivâ mevzuunda "kinâye" yolunu tercih eden, te'vile yönelen gruptandır. Semâvâtı ihâta eden arşın, bilinen, sınırlı mânâyâ uymadığı açıktır. Binâenaleyh mecâzî veya kinâyî bir mânâ aramak gerekir. "alâ" mekân ve zaman kaybından uzaktır. "ala'l- arşi" ise, zaman ve mekân kaydından uzak, aliyu'a'lâ bir uluvv ve istilâ ifade eder. Asıl hakiki istilâ da budur." diyen Yazır, bu "uluvvun" beşeri kıstaslara uymadığını ifade eder:

"Bu uluvvun ifade ettiği izâfeti, ma'lulun illete, mahkûmun hâkime, mümkinatın vâcibe, mahlûkatın hâlîka olan teessür nisbetine göre düşünmeliyiz. Bunu cismâni bir mânâ ile mülâhaza etmek muhâldir. Çünkü fâil "leyse kemislihi şey'un'dür. Bir hükümdarın istilâsından da asıl kasd, hâkimiyet- i vücudu ve bekasıdır. Beşerî hükümdarlarda bu hâkimiyet nisbî ve arazidir. Allah'ta ise tam, fevka'l- ıtlak ve hakîkidir."⁽³⁴⁾ Elmalı, kâinatta yerden arşa, her şeyde devamlı bir değişimin yaşandığını belirterek, Allah'ın "istivâsının ise mutlak ve ezeli" olduğunu, "Bütün mahlukat üzerinde yok olmayan bir saltanat, hâlikiyet, rububiyet ve işlerin tedbiri ve hükümlerin icrasını"⁽³⁵⁾ ifade ettiğini söyler.

e- İstiva ve Benzeri Müteşabihlerin Varlık Hikmeti :

Kur'an, insanlığa zaman ve mekânları aşarak, "Herşeyin Halıkı" sıfatıyla Allah'ın hitabıdır. O hem ibadet ve muâmelat, hem de zikir ve tefekkür

(32) KURTUBİ, el - Cami'u'l - Ahkami'l Kur'an c. 7 s. 219

(33) el-Muhtar, Advau'l - Beyan, c.2, s.273

(34) İbn KESİR, II, s.220

(35) VEHBİ, Mehmet. Hülâsâtü'l Beyan fi Tefsiri'l Kur'an , c4, s.1646

kitabıdır. Geçmiş enbiyanın da hayat hikayelerine yer veren Kur'an, bazen onların dili ile bazen de bizzat Allah'ın ta'limi ile en güzel duaların öğreticisi olduğu gibi, insanlığın zihnini işgal eden derin fikrî problemlerin de halledicisidir.

Ücra bir köşe, ya da dağda, kalbi mahzun, bedbîn, amî bir mü'min ona bakar Rabbiyle ünsiyet edeceği en lâtif hislerini tatmin eden duaları bulur, muhteşem kâinatın sahibiyile sohbet eder, vahşet ve yalnızlıktan kurtulur.

Kur'an aynı zamanda bir tefekkür kitabıdır; akıl ve zekâvette en yüksek dereceye varan insanlar da ondan dersini alır. O beşerin en geniş daire-si olan dünya ve kâinat kadar, en dar kısmı olan insanın kalbini de imar eder. Fakihler, ârifler, mutasavvıflar kelâm ilminin zirve üstadları, iktisâdî hayatı düzenleyen ekonomistler ya da feylesoflar da O'ndan dersini alır. Hatta, Kur'an, günümüzde en parlak devrini yaşayan fen ve teknolojinin nihâi hedeflerine işaret etmektedir. Fakat Kur'an, herşeyden önce Allah'ın "marziyyatını" anlatan bir tebliğ kitabıdır. Diğer hususları ihtiva etmesiyle beraber bu özelliği hava ve su gibi her yere nüfûz etmiştir.⁽³⁶⁾

Bu tesbitleri dikkate alarak, Kur'an insanlığa gerçekleri ulaştırırken bazen aklın ötesindeki vâdilerde dolaşır. Yüce kavramları en basit zihinlere bile yaklaştırır. Her devrin farklı anlayış kategorilerindeki insanların hissedar kılar. Ancak, bu farklı anlayışların hiç biri, Kur'an'ın sembollerle ifade ettiği gerçeklerin yegane anlamı değildir. "Mütaşâbih" diye isimlendirdiğimiz bu semboller, insanlığa her zaman ve yerde farklı yorumlar yapmak için bir kamçı görevi de üstlenmektedir.⁽³⁷⁾

Kur'an hakkındaki bu genel açıklamadan sonra özel olarak mütaşâbih kelimelerin hikmetlerinden bir kısmını tespitte çalışalım. "İstiva" kelimesi de zât-ı ulûhiyyetinin fiilini anlatan bir "Mütaşâbih" kavram olarak, bu vesile ile daha iyi anlaşılacaktır.

a- İmtihan sebebi : İnsan bedenini kullanmakla imtihan edildiği gibi, aklıyla "Mütaşâbih ayetlerdeki" hakikatlara iman edip etmemekle de imtihan edilmektedir. Bu, tıpkı bir hocanın, yazdığı eserde bazı konuları talebenin hocaya muhtaç olacağı şekilde bırakması; bir melikin bazı meselelerde bir takım sırları sadece kendine saklaması gibidir. İnsan aklıyla imtihan neticesinde herkes, kulluk, elbisesini boynuna takarak tevâzu libasına bürünecektir. Bu açıdan bakılırsa "mütaşâbih" akıl sahiplerinin Allah'ın kudret ve ilmi karşısında aczini i'tiraf etmesine sebeptir.

(36) YAZIR, E. M. Hamdi, H. D. K. D. c. 3 s. 2178 - 79

(37) YAZIR, E. M. Hamdi, H. D. K. D. c. 3 s. 2173

b- Gaybe imanın ölçüsü : Bu nevi âyetler mü'minlerin gaibe imanlarının da ölçüsüdür. Çünkü mü'minin vasfından birisi de "gaibe" imandır. (el-Bakara, 2/ 3) İnsan her mes'eleyi akılla idrak edecek şekilde yaratılmamıştır. Aklın imkân ve kudreti sınırlıdır. "De ki, göklerde ve yerde gaibi Allah'tan başka kimse bilmez" (en- Neml, 27/ 65) âyeti, bu kabil hakikatlara akılla ulaşamayacağını da gösterir. "Allah'ın zâtıyla ilgili konular"⁽³⁸⁾ da buna girer. Çünkü, "ulûhiyyet dairesine ait olan mücerred mes'eleler, mümkinat dairesinde ancak misâller ile tavuzuh edebilir."⁽³⁹⁾ Bu sebeple, Allah zâtını Peygamberlere gönderdiği vahy ile kullarına tarif etmiş, vasıflarını bildirmiştir. Kur'andaki tarife göre, Allah'ın her şeye gücü yeter, her şeyi görür, herşeyi bilir, herşeyi işitir. O, insana kendinden daha yakın, kişi ile kalbi arasında giren, yaratan, öldüren, dirilten gibi mükemmel özelliklere sahip, Müteâl bir varlıktır.⁽⁴⁰⁾

İnsan Allah'ın zatına dair, Kur'anda Allah'ı tanımak için verilen bilgilerle iktifâ etmek durumundadır. Mütaşâbihâtı idrakiyle kavraması- herkes için- mümkün değildir. Çünkü insan şuuru, herşeyi ihâtâ edecek fıtratta değildir. Bildiklerimiz bilmediklerimize göre, damla ile okyanus gibidir. Çünkü kâinata meydana gelen hadiselerin küçük bir miktarı şuurumuzla, duyu organlarımızla idrâk edilebilmektedir. Hislerimiz sayısı ile değil, başarı ve keyfiyeti itibarıyla mahduttur. Meselâ sâniyede 30 desibelden az ve 2400'den fazla olan hava titreşimleri tarafımızdan idrâk edilmemektedir.

Gözlerimiz yedi renge göre düzenlenmiştir. Göremediğimiz ultra kırmızı ve ultra mavi ışınlar vardır. Dahası, tabiattaki, manyetik ve elektrik dalgalarının varlığından bizim duyularımız bilgi vermemektedir.⁽⁴¹⁾ İnsanın bu gaybî bilgilerin özellikle "ulûhiyyetle" ilgili kısmında "imânla aczini itirâf" etmesi gerekir. İşte mütaşâbihler ve "istiva" kavramı ile anlatılan ilâhî fiiler "idrâkimizi aşan" bu tür meselelerden söz etmektedir.

c-Kur'an'ın bir i'cazı:

Mütaşâbihler Kur'an üslûbunun i'caz yönlerinden birisidir. Çünkü Kur'an umûmî bir hatip ve muallimdir. Muhatapların ekserisi ise avamdır. Ders halkasında oturanlar insanlıktır. Mürşidin nazarında azınlık çoğunluğa tâbidir. Umumun irşadı azınlığın (yüksek ilim tabakası) hatırı için feda edilemez. Bununla beraber, avama yapılan konuşmadan havas hissesini alır. Ekseriyet avam olduğuna göre Kur'an yüksek gerçekleri avamın alıştığı lisanla, onların ülfet ettikleri üslûplar ile anlatması gerekir ki, istifade olsun. Çünkü avam "çıplak hakikatları" ve "aklî" mes'eleleri hemen kavrayamaz.

(38) NURSI, B. Said Sözlük, s. 331 (25. söz) Ayrıca bkz. s. 223 - 226 (20. söz)

(39) ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, Kur'an Ansiklopedisi, s. 237

(40) ALBAYRAK, Halls, Kur'anda İnsan - Gayb ilişkisi, s. 161

(41) NURSI, B. Said, M. Nuriyye, s.91 (Prt. Germany, 1994)

- ... -

Gerçeklere onların nazarında bilinen bir elbise giydirilmeli ki, anlaşılabilirsin. İşte bu sebeptir ki Kur'an, yüksek hakikatları "mütaşâbihat" denilen, teşbih, istiâre kinâye, misâl ve tasvirler ile cumhura (avam- ı nâsın) anlayışlarına yaklaştırır. Henüz mükemmel bir noktaya gelmeyen insanlık için zahîri hisleriyle gördüklerini yüksek hakikatlara ulaşmada bir merdiven yapmıştır. Bu, tebliğ ve iknada Kur'an'ın tâkip ettiği lâtif bir üslupdur. Bu üslup umumun anlayışını okşar, "ilâhî tenezzülât" kabilinden, ulûhiyete dair gerçekleri insanlara kolayca benimsetir. Çocuklarla konuşan "çata- pat" edip bazı konuları onun bildikleri ile anlatıp, seviyesine indirdiği gibi, Cenab-ı Hak da insanları muhatap alırken, onların zihnini okşayan, idrâklerine sığan ve örnekler kullanmıştır. Bunlar dürbünlü gözlük gibidir. Uzaktaki gerçekleri gösterir. Yoksa, misâl ve teşbihlerin "aynısının Allah'da bulunduğu" vehmine kapılmak hatadır. Aksi halde, Allah'la kul arasında diyalog kurulamazdı.⁽⁴²⁾ Mesela insanlar kainattaki ilâhî tasarrufları sultanın köşkündeki tahtta verdiği emirler şeklinde hayal edebilir. Halkın hisleri bu merkezde oldukları için irşad ve belâgatın gereği de onların hissine riâyet etmektir.⁽⁴³⁾

"Belâgatta, bir lâfzın, bir kelâmın hakîkî manâsı, başka maksud bir manâyı sırf anlama vesilesi olsa, ona kinâye denir. Kinâî olan bir kelâmın hakîkî mânâsı da sıdk ve kizb sebebi olamaz. Şâyet kinâî mânâ doğru ise, o kelâm sâdiktir, aslî mânâ kâzip de olsa sıdkını bozmaz.⁽⁴⁴⁾ Müteşâbih lâfızların, "ulûhiyetin evsafını anlamaya bu kabilden birer vesile olduklarını düşünmek mümkündür. Çünkü söz, bir cihetten mütekellime bakarsa da, bir kaç cihetten muhâtaba bakar. Çünkü muhâtabın ahvâlini nazara almak lâzımdır. Kur'anın muhatabı da beşerdir. Maksad ise anlatmaktır. Bu sebeple Kur'an "Belâgatın iktizasınca" beşerin hissiyatıyla memzûc olan üslûplarını giyer ve şivesiyle söyler ki, beşerin fehmi söylenilen sözden korkuya kapılıp ürkmesin. Şâyet Cenab- ı Hak beşerin terazisiyle tartıp vermezse, beşer kesinlikle ne bakar, ne de alır! Çünkü beşer ancak alışmış olduğu terazinin dilinden anlar.⁽⁴⁵⁾ Bu tarz bir üslûp ile Kur'an en yüksek meseleleri en âmî bir mümine bile anlatmıştır. Deniz gibi ilme sahip olan feylesofların yetişmedikleri ulûhiyete ait olan sırları, mütaşâbihat kabilinden ifâdelerle insanlara indirmiştir. Meselâ, Rahman arşa istivâ etti" âyetinde ilâhî Rububiyet bir saltanat misâlinde anlatılmıştır.

d- Zihni eksersize sevk: Müteşâbih âyetler Müslümanların zihnen eksersiz yapmasına sebep olmuştur. Kur'an üzerinde iyi niyetle yapılan tefekkür ve anlama gayretleri bir nevi içtihad gibidir. İsbet edilirse iki, edilmezse bir sevabı vardır. Bu âyetlere bakarak bütün devirlerde Kur'an'a ciddi

(42) ALBAYRAK, Halîs, age. s.163; Bilgi için bkz: Suat YILDIRIM, Kur'anda Uluhiyyet.

(43) BİRAND, Kamuran, İnsanlığın Sırrı, A.Ü.İ.F.D.c. IX, Ank., s.32'den nkl. ALBAYRAK, age. s.175

(44) NURSİ, B. Said, İşaratü'l- İ'caz, s.131 - 134; Sözlür, s.354 - 126 - 170

(45) NURSİ, B. Said Muhakemat, s. 142 İstanbul Sözlür y. 1977

muhatap olan âlimler, tahkik yolunu geliştirmek suretiyle kendi aklî melekelerini kullanmış, Kur'an'ın sık sık hatırlattığı "neden akletmiyorsunuz?" hitabına uymaya gayret göstermişlerdir. Müteşâbihler te'vili gündeme getirmiş, lûgat, nahiv ve usûl ilminde çok esaslî prensiplerin vücut bulmasına sebep olmuştur. Şayet Kur'anda her âyet muhkem olsaydı belki de böylesine mükemmel çalışmalar vücut bulmayacaktı.

III- KELÂMCILARIN GÖRÜŞLERİ

a- İmam el- Mâtürüdi :

İmam- ı Azam Ebu Hanife'nin (v :150/ 67) itikadî görüşlerini sistematize eden Horosan'lı âlim Matürîdî'nin (v: 333/ 944) İstivâ'ya dair yaptığı tahlilleri zikredelim. " İstivâ'nın, lûgat açıklamasını yaparken kısaca temas ettiğimiz hususu biraz daha açacak olursak, imamın verdiği manaları şöyle sıralamak mümkündür:

"Allah'ın zâtı ile arş'ta bulunması veya bütün mekânlarda bulunması şunu ifade eder:

1- Allah Taâlâ'nın olduğu gibi arşı ihâta etmesi.

2- Allah Taâlâ'nın arşı istilâ etmesi.

3- Allah Taâlânın arşin dışına çıkması ve onun arşı çevrelemesi. İmam bunların değerlendirmesini ise şöyle yapar :

1- Allah, "arşı ihata etmiş" olsaydı, arş ile sınırlanıp yaratmaktan aciz olurdu ki, bu muhâldir. Çünkü arş Allah'ın ma'dunudur.

2- Allah mahlûkatın üzerine ziyâde kılındığından Allah'a nakîse olmazdı. Fakat birincisindeki hususlar bunda da geçerli olurdu.

3- "Arşin onu çevrelemesi" ise kendisinden üstün olmayı yaratmaktan acizliğine işarettir. Bu muhâldir.⁽⁴⁶⁾ Bu ihtimallerin değerlendirilmesinden sonra onun kullandığı şu ifade de dikkat çekicidir. : "Oturmak ya da durmak için bir terasa çıkmakta ne bir şeref, ne de bir ulviyyet, ne de bir yücelik sıfatıyla sıfatlanmak vardır! Kaldı ki Allah'a bir mekân izafe etmek, zâtıyla bir mekânda bulunmakla kendisini vafsetmek, Allah'ın "bir yere yerleşip orada karar kılmaya muhtaç olduğunu" kendisine isnâd etmektir. Bu ise mekânlara yerleşen arazlar gibidir. Oysa cisim ve mekânları yaratmış olan, onların hepsini kudreti altında bulundurmuş demektir. Öyle ise O, mekânda da münezzehtir. Allah, âlemin bulunduğu hâl üzere bulunmaktan, onun evsâfından beridir. Zâtının küllisi hiç bir mekânda değildir, o bütün

(46) NURSİ, B. Said, Sözler, 363

sıfatlarıyla her yerdedir.⁽⁴⁷⁾ Mâtürîdî bu ifadelerinde "arşın cismânî bir nesne" kabul edilmesinden hareketle âyete verilen manânın, "tenzîh"e ters olduğunu savunmaktadır. Çünkü "Allah bir mekânda bulunmuş olsaydı, âlemden bir cüz olurdu. Bu ise noksanlık eseridir. Bütün âleminin, mekânlar olmaksızın kâim olmaları doğrulanınca, Allah'ın mekansız olarak bizâtihi kâim olması daha doğru ve evlâdır." Mâtürîdî bu düşüncesine varmak için, "Semavat ve arz O'nundur" (Furkan, 25/ 4), "Semâların ve yerin Rabbi" (Saffat, 37/15), "O her şeyin fevkindedir" (En'am,6/ 18) ile, "Allah takvâ sahipleri ile beraberdir" (Nahl, 16/ 128), "şüphesiz Mescidler Allah'ındır." (el-Cin, 72/ 18), "Allah'ın devesi" (Şems, 91/ 13) âyetlerini delil gösterir.

Mâtürîdî, Kur'anın diğer yerlerinden geçen "İstivâ" kelimesi ile de bahsi irtibatlandırır, A'raf suresindeki (7/5) "Muhakkak ki Rabbiniz o Allah'tır ki, gökler ve yeri altı günde yarattı. Sonra da Arşa istivâ etti" âyetindeki istivâda, "azamet ve ululuk" bulunduğunu, "arşın ta'zim edildiğini," belirtir, Arşın nurdan ve cevherden bir şey olup, mahlûkatın ilminin ona erişemeyeceğini" söyler. Burada Allah "Mahlukatın en büyüğünü zikrederek" onun da, "mülk ve hükümranlığı altında olduğunu" ifade ile kendini tekbir etmiştir. Çünkü mekânlardan yüce olan O zat, "insana şahdamarından daha yakın" şeytanın verdiği vesveseyi de bilendir. " (Mücâdele, 58/ 7; Gaf, 16)⁽⁴⁸⁾

Matürîdî muhtelif ihtimal ve yorumlarla zihnimizi değişik konulara çekti. Fakat "İstivâ'nın haberi sıfatı olarak kesin bir manâya yorumlanması- na karşıdır. Ona göre bu kelime, te'vil edilirse, bir başkasına da ihtimalli olacağından yanlışlık yapma tehlikesi vardır. "Allah'ın sıfatlarında mahlukata benzemediği" gerçeğinden hareketle, "İstivâ'nın Kur'andaki gerçeklere zıt olamayacağını" söyler. Şöyle der: Ayetin bizim zikrettiğimizden başka şeye ihtimali olduğu kesinlikle te'vil etmemiz mümkündür değildir. Allah "İstivâ" ile neyi murad ettiyse biz ona iman ederiz. Bundan başka buna benzer müteşâbihat hususlar hakkında da durum böyledir.⁽⁴⁹⁾

b- İmam el- Eş'ari

İmam el- Eş'arî'nin bu husustaki görüşlerini son kaleme aldığı eseri kabul edilen el- İbâne'den derlemeye çalıştık. O'na göre arş semânın üstündedir. Semanın üstünde olması sebebiyledir ki, "siz semâda olandan emin misiniz?" (el- Mülk, 67/16) âyeti nazil olmuştur. Allah mutlaka arşa istivâ etmiştir. Müslümanların duada ellerini semaya kaldırması, "Allah'ın arşa İstivâ ettiğine" bir delilidir. Allah arş üzerinde olmasaydı böyle yapılmazdı.⁽⁵⁰⁾

(47) NURSİ, B. Said, İşarat'ül - İcaz, s. 160 (Sözler yev. 1987)

(48) el-MATURİDÎ, K. Tevhid, s.70

(49) el-MATURİDÎ, K. Tevhid, s. 69 - 70

(50) el-MATURİDÎ, age. s.71

Eş'ari, Mu'tezile, Cehmiyye ve Harûriyye'nin, "arşa istivâyı", "Allah her yeredir" diyerek inkâr etmelerine şiddetle karşı çıkar. Çünkü onlar Eş'ariye göre, "İstivâyı" inkâr ederek, bu sıfatı, "temellük ve galip gelmek" şeklinde te'vil etmişlerdir. Bu görüş dile getirilmiştir. Mu'tezile'nin mühim kaynağı K.A Cebbar eserinde, "İstivâ, galebe, istilâ demektir. Arşa tahsisi arşın mahlûkatın en büyüğü olmasındandır. Burada arş mülk demektir" ifadesini kullanır.⁽⁵¹⁾

Eş'ari İstivâ'nın te'viline de karşıdır. Bu kelime "istilâ" mânâsında olsaydı, "Allah mahlûkata istila etti" denmesi gerekirdi ki, Müslümanlar nezdinde böyle bir şey söylemek câiz değildir. Bu sebeple istivânın diğer eşya hariç sadece arşa inhisar ettirilmesi gerekir. O, kelâmî eserlerin hemen çoğunda "istilâ" mânâsına te'vil etmek için Arap şüirinden getirilen delili ise, şu ifadeleriyle reddetmiştir :

"Şiirde Bişr'in şehri ve ahâlisini hâkimiyeti altına aldığı - isyanlarından sonra- ifade edilir. Allah'a mahlûkatından hiç bir şey ve kimse isyan etmemiştir ki Allah onları istilâ etsin."⁽⁵²⁾

"Onlar üstlerinde olan Rablerinden korkarlar." (en- nahl, 16/ 50)

"Melekler ve ruh ona yükselir." (el- Meâric, 70/ 4)

"Sonra arşa istivâ etti. Sizin için O'dan başka ne bir dost, ne de bir şefaati vardır!" (es- Secde, 32/ 4) âyetlerini, delil getirerek, "Allah'ın semada ve arşına istivâ ettiğine işaret ettiklerini" söyleyen Eş'arî, "Ümmetin icmâiyle semâ ise arz değildir. Bu da işaret eder ki, Allah vahdâniyyeti ile beraber, ittihad ve hulûlden beri şekilde, şüphesiz arşına istivâ edendir" ifadesini kullanır.⁽⁵³⁾

Eş'arî eserinde Allah'ın zâtı yerine, O'nun eserlerinde düşünmeyi emreden hadisi nakletmek suretiyle ümmetin dikkatli davranmasını ister: "Allah'ın zâtında değil eserlerinde düşünün! Şüphesiz semâ ile kürsi arasında 7 bin nur vardır. O, şunun da üzerindedir."⁽⁵⁴⁾

Eş'arî'nin el- İbâne'de benimsediği selefi tavrın sonraki eserlerinde görülmediği ve te'vil cihetine yöneldiği ifade edilir. Buna da İstihânu'l-Havd'da "Cehâleti kendine sermaye edinen ve dini konularda tefekkür ve araştırmayı zor görenler" cümlesi delil getirilir.⁵⁹

c- Fahrüddin er- Razi:

(51) el-MATURİDİ, age, s.76 bkz: Suat YILDIRIM, age, s.40; İrfan Abdülhamid, age, s.216 (Dipnot)

(52) el-EŞ'ARİ, el-İbâne, c. 98

(53) K. ABDULCEBBAR, Ş. Usulu'l Hamse, s.227

(54) el-EŞ'ARİ, el-İbâne s.98 bkz: el Hafız İbn Kesir ef - Bidaye ve'n Nihaye 9/262

Kelâmı felsefeyle mezcederek, kendinden sonrakileri de hayli tesir altına alan Fahrüddin er- Râzî⁽⁵⁵⁾(v.606/1210) İstivâ mevzuunu felsefi ve mantikî temrinlerle birlikte ele almıştır. Ulûhiyeti zaman, mekân ve cihet gibi "cisimlerin" vasfı olan arazlardan tenzih edebilmek, "İstiva"dan söz eden âyeti, Kur'an'ın diğer yerlerinde anlatılan veçhesiyle, "ulûhiyyetin" şanına göre yorumlamak için gayret göstermiştir.

Râzî, Selefiyye'deki "teslimiyet" yerine, kuvvetli bir te'vil ve mantık örgüsüyle hâdiseye yaklaşmıştır.

Râzî, müşebbihenin aklen ve naklen bir muhâliyet içine düştüğünü ifade eder. Müşebbiheyi bir kaç noktada ele alır:

1- Allah varken ne arş, ne de mekân vardı! Allah mahlûkatı yarattığında mekâna muhtaç değildi. İstivâ Allah'ın ezeli bir sıfatıdır. Bazıları ise Arş da Allah'la beraber ezeli vehmettiler.

2- Allah arşa oturmuş olsaydı, bir parçası arşın sağına, bir parçası da soluna gelmesi gerekirdi. Bu ise -onun - mürekkebe ve müellef olmasını, o da terkip edeni gerektirir. Bu ise Allah hakkında muhâldir.

3- Arşa oturanın hareket ve intikale müsait olması gerekir; ya da aksi: Birincisinde hareket ve sükûnun mahalli olur. Bu durumda hâdislere mahal olur.

4- Ma'bud, müşebbiheye göre, ya her yerde olmalı ya da hiç bir yerde olmamalıdır. Birincisinde ma'budun- yüce zât ve şanına uygun olmayan yerlerde de bulunması gerekir, bu da muhâldir. İkinci halde ise bir muhassisa ihtiyaç gösterir ki bu da Allah'a muhâldir.

5- Alem küredir. Cihet sahibidir. Bir tarafı diğerine göre alt veya üst olabilir. Hâlık cihete tahsis edilse, o cihet insanların bir kısmına göre alt-üst olabilir. Akıl sahiplerinin ittifakıyla Allah'ın alta olması muhâldir.

6- "Kulhuvellahu ehad" âyeti muhkemâttandır. Allah bir cihette olsa, cüz'lere bölünmesi gerekirdi. Bu ise gerçekte yoktur.

7- "La uhibbu'l âfilin" âyeti de Onun cismiyyetten uzak oluşuna delildir.

Bütün bu deliller gösterir ki, "İstivâ" istikrar" anlamında değildir.

Fahr-i Râzî, müşebbihenin yanlışlarını red için "istivâ"nın "istikrar" manâsına gelmediğini bu felsefi ve mantikî delillerle ispat ettikten sonra şunu söyler...

(55) el-EŞ'ARİ, age, s.100

"Ben te'vili terk ediyorum. Onun cihet, mekan ve zamandan münezzehtir olduğunu söylüyorum. Çünkü hâdiste var: "Mü'minin kalbi, Rahmânın parmaklarından iki parmak arasındadır. "Hacerü'l-esved arzda Allah'ın sağ elidir." Ben de sağ tarafımda Rahmânın kendisini buluyorum."⁽⁵⁶⁾

Râzî, te'vil ve teslimiyet arasında kalan kalbinin korkusunu hissettirmesine istivâya şu açıklamayı getirir:

"Allah'ın zaman ve mekândan münezzehtiyeti kesirse, "İstivâ'dan muradı "oturmak" değildir. Bu ise te'vidir. Şâyet Allah'ın mekân ve cihetten tenzihi kesin değilse, bu hususta şüphede kalınır; bu ise Allah'ı bilmemektir. Öyleyse ben derim:

"Allah'ım bunların zahirî, senin murad ettiğin mânâ değildir. Ben ise hata korkusuyla muradını tayin edemiyorum. Bu da zayıftır. Çünkü Kur'an Arapça olarak nâzil oldu. Arapça'da lâfzın konulduğu mânânın dışında bir şey murad edilmemesi gerekir. İstivâ'nın da lügattaki anlamı, "istikrar ve istilâ'nın dışında bir şey olmadığına göre, bunun istikrara hamli ma'zurdur. İsti'lâyâ hamli de gerekir. Aksi durum, lâfızların ta'tilini icap ettirir ki, bu da câiz değildir. Lâfzın zâhiri, istikrara işaret ediyor. Ya, her iki delil de terk edilecek, ya da akıl veya nakil birine tercih edilecek. Yahut akıl tercih, nakil ve te'vil edilecek. Birincisi bâtıldır. Aksi halde bir şeyin hem mekânda olması, hem de mekândan münezzehtir olması gerekir. Naklin akla tereccühü olamaz. Çünkü akıl, naklin esasıdır. Sahih akılla naklin te'vili tercih edilmelidir. İstivâ'dan murad da isti'lâdır."⁽⁵⁷⁾

Râzî, istilâ'nın içinde "gâlibiyet, nizâ, münâzaa daha önce başka müstevlinin bulunduğu şâibesi vardır" diyenlerin tereddütlerini ise, istilâ'yı "iktidarla" te'vil ederek cevap verir. Hatta bu hususta Zemahşerî'nin Keşşâfı'na da atıfta bulunarak, onun, "Bu ifâde mülkün sahibi olmaktan kinâyedir" dediğini yazar. Bunun misâli de şunlardır: "Falanın eli açıktır" ifadesi, kişinin "cömertliği"ne; "eli sıkı" kelimeleri de onun pintiliğine işaret için kullanılır. Kur'an, Yahudilerin, Allah'a iftira ettikleri, "eli kapalıdır" sözüne, "bilâkis iki eli açıktır" demekle Allah'ın cömertliğini anlatmıştır.⁽⁵⁸⁾

e- İbn el- Hazm:

Zahirî mezhebinden olan İbn hazm da, "istivâ" âyeti için kayda değer açıklamalar yapmıştır. O'na göre, "Rahmân arşa İstivâ etti", "Arşta fiilini yaptı" demektir. Çünkü "arş" mahlûk olanın son noktasıdır. Arştan sonra bir şey yoktur. Ondan öte ne bir boşluk ne de doluluk vardır! Âlemin sonsuzlu-

(56) BEYHAKI, el-Esma ve's-Sıfat s. 420 bkz: Eş'ari, age. s.102

(57) ABDÜ'LHAMİD, İrfan. age. s.216 (el-Eş'ari, İstihsanü'l-Havd fi ilmi'l-Kelam s.3'den)

(58) TOPALOĞLU, Bekir. Kelam'a Giriş. s.33

ğunu inkâr eden ise, tabiatperestlere (dehriyye) katılmış olur.⁽⁵⁹⁾İbn Hazm, "İstivâ" âyetiyle ilgili açıklamalarını müşebbihe'nin Allah'a mekân izâfe etmesi ve Mu'tezile'nin, "Allah her yerdedir" görüşlerini red üzerine yoğunlaştırır. Cumhuriyet kavline göre Allah ne mekân ne de zamanda değildir. Biz de bu görüşteyiz" diyen İbn Hazm, "Dikkat edin Allah her şeyi ihâta etmiştir" âyetini delil getirir ve "Bu O'nun zaruretle mekânda olmamasını gerektirir. Mekânda olsaydı mekân bir veya bir kaç yönden O'nu ihâta ederdi. Bu ise Allah'tan nefyedilen âyete göre de böyledir. Bir şeyin içinde bulunduğu mekânı ihâta etmesi câiz değildir. Bunun muhâliyeti akıl ve zaruretle bilinir" der. "Rahmânın arşa İstivâ etmesini" İbn Hazm, âyetle ilgili farklı görüşleri ve bunlara dair mütalâasını şöyle belirtiyor.

"Mu'tezile, "İstivâyı" isti'lâ anlamında te'vil etti, şayet istivâ "istilâ" anlamında olsaydı, diğer mahlûkata göre "arşa istivâ etmenin" bir önceliği olmazdı. "Allah arzı istivâ etti" demek de câiz olurdu. Bunu ise kimse söylemez, bu delilsiz, mücerred bir davadır. Mu'tezile'den İbn Küllâb'ın "İstivâ" eğriliği nefy içindir demesine gelince, "Bu, Allah'ın kendisini isimlendirmedeği bir şeyle" isimlendirmektir. Allah'ın isimlerinde ilhad yapmaktır. Çünkü ümmetin Allah'a "yâ müstevi" diye duâ etmediğinde ittifak vardır. Kaldı ki, Allah'tan nefyedilen herşeyin zıddıyla Allah'ın tesmiye edilmesi câiz değildir.⁽⁶⁰⁾ İbn hazm son cümlesinin mantıkî delillerini de sıralar.

1- "Allah'tan sükûnu reddederiz. Fakat O'nu hareketli diye isimlendiririz. Hareketi de nefyederiz, fakat, "sâkindir" diye isim koyamayız. O'ndan cismiyyeti nefyederiz fakat, "şeffaftır" diyemeyiz. Nevmi nefyederiz, ancak O'nu, "uyanıktır" kelimesiyle de anamayız. Bu sebeple "eğriliği" nefyedersek de Ona "müstakîmdir" denemez. Allah bunlardan yücedir. Çünkü bunlar cisimlerin sıfatıdır.⁽⁶¹⁾

İbn Hazm'a göre, "İstivâ" ezelf olsaydı, bundan arşın da ezeliyyeti çıkardı ki bu da küfürdür! İstivâ "eğriliğin nefyi" ise, İstivâ'nın arşa isnad edilmesinin bir anlamı kalmazdı. Allah'ı kendisini isimlendirmedeği bir şeyle isimlendirmenin" yanlışlığına dikkat çeken İbn hazm, Zâhiriyyeden olmasına rağmen, bu husustaki açıklamaları tam bir te'vil ve aklî yolu tercihtir. Ve der ki, "O Semî'dir, O İşticidir. O Basîrdir'in manâsı, "O bütün şunları olduğu gibi bilicidir" demektir. "Şüphesiz Ben sizinle beraber işitir ve görürüm" âyeti de buna işaretir⁽⁶²⁾

(59) er-RAZÎ, Tefsir-i Kebir, c.22 s.5

(60) er-RAZÎ, Tefsir-i Kebir, c.22 s.6

(61) er-RAZÎ, age. c.22 s.7

(62) İbn. HAZM, el-Fasl c.2 s.125

Mu'tezile Allah'ın her yerde olduğunu söyler. Ve bunda da şu âyetleri delil getirir:

"Her hangi, üç kişinin fısıldaşması oluyor mu, mutlak O, (Allah) dördüncüsüdür" (Mücâdele, 58/ 7)

"Biz Ona şahdamarından daha yakınız." (Kaf, 50/ 16)

"Biz ona sizden daha yakınız. Fakat onlar görmezler." (Vakia, 56/ 85)

"O, semâ ve arzda olan ilâhtır." (Zuhruf, 84) (Semâda ve arz da olan ilâh Allah'tır)

İbn Hazm "Allah'ın her mekânda olduğu" iddiasına karşı şu karşılığı verir: "Âyetin zâhirî manasını almaya engel bir başka nass, icma" ve hissi-i zarûret olmadığı müddetçe- önce- zahir manâ alınır. Biliriz ki, bir mekânda olan, mekânın sonu ile sonludur. O mekânı doldurmuştur. Mekânı dolduran ise ya o mekânın şeklini alır, ya da mekân onun şekline bürünür. Mekânda olan cihet sahibidir. Bunlar ise tamamen cisimlerin sıfatlarıdır. Allah ise cisimlerin sıfatlarını taşımaktan münezzehtir bahis mevzuu âyetler, tedbir ve ihâta, ifade etmektedirler. Aksi ihtimâlleri ortadan kaldırmak için, bu zaruretle böyledir.⁽⁶³⁾

III- İSTIVÂ'NIN TE'VİLİ

a- Te'vilin anlamı:

Kur'an ve hadisin çelişen ifadeler etmesi düşünülemez. Kur'anda biz-zat Cenab-ı Hak "birbirini nakzeden âyetler indirmediğini" ifâde eder. Rasûlüllah (asm) da Kur'an'ın en büyük müfessiridir. O'nun da Allah'ın elçisi sıfatıyla kulları "şaşkına çeviren " birbirine zıt ifadelerle rabbini tavsifi mümkün değildir. Fakat küçük bir araştırma bile zikrettiğimiz hususun Kur'anda - zahiren- bulunduğu hissini verir: Allah'ın Kur'an ve hadislerde, insan aklının düşünmesi mümkün olmayan ifadelerle tasvir edildiğini zannederiz. İşte burada akıl ve naklin te'lif edilmesi gündeme gelmektedir. Çelişir gibi görünen âyet ve hadisler ve Allah'a isnad edilen sıfatların, nasıl ve ne şekilde ele alınması gerekir. İslâm âlimleri bu hususta çok esaslı prensipler ortaya koymuş, bunların hevâ ve heves istikametinde olmayacağını yine Kur'an ve sünnete dayanan deliller ile açıklamışlardır.

Peki te'vil nedir? Lûgat olarak, "aşlına dönmek" anlamına gelen te'vil, "evl" kökünden "te'vil" masdarındadır. Kur'an'da bu kelime, sonuç, tefsir, meydana gelmek, rü'ya tabiri, sebep anlamlarında kullanılmıştır.⁽⁶⁴⁾ Te'vile

(63) İbn. HAZM, age. c.2 s.123

(64) İbn. HAZM, age. c.2 s. 124

konu olan nassların ya zahirî itibariyle birden çok anlam ifade etmesi, ya da zahiri anlam dışında en az bir mânâsının olması gerekir. Şayet lâfzın zahiren tek bir anlamı varsa te'vil de gerekmez. Umûmî olarak te'vilin ıstılâhî tarifî "meşrû" bir sebep ve delilden ötürü, herhangi bir âyet yahut lâfız, zahirî mânâsından alıp kendisinden önce ve sonraki âyetlere uygun mânâlarından birinde kullanılmaktadır.⁽⁶⁵⁾

Te'vilin haberî sıfatlarla ilgili tarifî ise şöyledir: "Te'vil akîf bir metod olarak, ulûhiyyete yakışmayacak tasavvurları zihinden uzaklaştırmak maksadıyla kullanılan, vahy ile sabit olan dînî akîdelerle, aklın muktezası arasında yaklaşıtııcı, bağdaşıtııcı bir unsurdur."⁽⁶⁶⁾

Te'vil mevzuu da kelâm gibi ilk defa mu'tezile kelâmcılarının elinde gelişme gösterir. Onlar, Kur'an ve hadislerde Allah'a izâfe edilen bir takım sözlerin "zâhirî mânâlaraalındıkları" zaman, teşbîh ve tecsîme götürececek bir tehlike görmüşlerdir. "Allah'ın cismâniyet ve cihetten uzaklığı aklen sabit olduğuna göre", bu sıfatların lâfzî değil, mecâzî mânâlarının asıl mânâsı gerekir. Fakat bunun için öncelikle Arapça'nın kullanım şekline, diğer âyetlerin Allah hakkındaki tavsiflerine müracaat edilmiştir.⁽⁶⁷⁾

b- Te'vil alanı ve nassların özellikleri :

İslam âlimlerinin çoğuna göre nasslarda "esas olan" te'viline gitmektir. Nassların zahirî mânâlarıyla amel etmek vâcibtir. Kuvvetli bir delil olmadıkça zahirî mânâsını bırakıp te'viline gitmek câiz değildir. Hüküm nassların zahiri anlamlarına göredir. Bu umûmî ve kabul gören prensipler dikkate alındıktan sonra te'vilin hangi sahada yapılacağı sorusu akla gelmektedir. Müteşâbihler de te'vil edilecek bir alan olarak görülmüştür. Bu hususta bir kaç prensip tesbit edilmiştir:

1- Şer'î veya itikadî mânâları üzerinde icma vuku bulmayan âyetler.

2- Birbiriyle anlam bakımından çelişir gibi görünen müşkil âyetler.

3- Mânâları gizli bir anlama sembol teşkil eden (kinâye, istiâre, teşbîh taşıyan âyetler⁽⁶⁸⁾) sembol olarak görülen âyetler bir çok ilimlerin de yardımı sayesinde te'vil edilir, anlaşılabilir. Zahirî manâ bir mânâya sembol ve remz teşkil ediyorsa bizâtihi sembol teşkil ettiğinin - dilin kullanım örnekleri ile kolayca farkedilmesi gerekir. Bu gruba giren ibarelerin hiç bir kimse tarafından zâhirinin alınmaması, te'vili ve herkese bildirilmesi gerekir.⁽⁶⁹⁾

(65) İbn. HAZM, age. c.2 s.125

(66) İbn. HAZM, age. c.2 s. 122-123

(67) DEMİRÇİ, Muhsin, Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine, s.116

(68) DEMİRÇİ, Muhsin age. s.117

(69) ABDÜLHAMİD, İrfan, İslâm'da İtikadî Mezhepler ve İtikadî Esasları, s.225

4- Te'vilin cevazı zahirî manalarının muhâliyetinin ispatına bağlıdır. Zahirî imkânsız ve buna delil de varsa te'vil edilebilir.⁽⁷⁰⁾

5- Te'vil sebebiyle dinî nasslardan birini yıkacak bir neticeye varılamaz. Hatta Gazzâlî "dini akîdelerden birinin iptalini netice verecek" şekilde yapılan te'vilin, sahibini küfre götüreceğini söylemiştir.⁽⁷¹⁾

c- Kimler te'vil yapabilir?

Te'vil, bir yönü ile "hakkı ve gerçekleri" anlayan kimselerin kalben itmi'nanına sebep olurken, bir taraftan da bâtul mezheplerin kuvvet kazanmasını netice vermiştir. Herşeyin bâtînî bir manâsı olduğunu söyleyerek, eski Zerdüşt dinini ihya etmek için Şeriatın apaçık âyetlerini bile te'vil yoluna giden Bâtiniyye buna örnektir.⁽⁷²⁾ Bu sebeple kelâm alimleri te'vil yapacak kişilerin mutlaka Kur'an, hâdis ve usûl ilminde derinlik kazanmış âlimler olmasını şart koşar.

IV- HABERİ SIFATLARIN TE'VİLİ :

Müteşâbih kelimelerden, haberi sıfatların te'vilinde üç yol takip edilmiştir.

a- Te'vile karşı olanlar (selefiyye):

Te'vilini câiz görmeyen selefiyye (hadis ehli) ve Peygamber (asm)'a zaman itibariyle en yakın alimlerdir. Tefsirlerin "İstivâ" mefhumuna getirdikleri açıklama esnasında el- Muhtar'ın selefiyye görüşünü esas alan yorumuna kısaca temas etmiştik. Selefiyye bu sıfatların te'viline karşıdır. Çünkü Rasûlüllah (asm)'dan bu konuda bir açıklama vârit olmuştur. "Selef'in tavri da Peygamber (asm)'ın yoludur. Allah ve elçisinin Cenab- ı Hak'la ilgili ispat ettikleri sıfatları aynen ispat etmiş, bunları kat'iyen hâdis ve mahlukata benzetmemişlerdir. Meselâ Kur'an'da, "Ellerimle bizzat yarattığım Adem'e secde etmene mâni olan şey nedir? (Sad, 38/ 75) âyetlerine istinâden, "Allah'ın Ademi elleriyle yarattığını" söylemişler, fakat âyetteki "Yed" kelimesini, "kuvvet ya da nimet" manâlarına hamlederek "tahrif" cihetine gitmişlerdir. Keyfiyyetini de araştırmamış, mahlukatın "ellerine" de benzetmişler (teşbihten kaçınmak) bir taraftan da "leyse kemislihi şey'un" âyetini okuyarak, Allah'ın hiç bir şeye benzemediğini belirterek tenzihte bulunmuşlardır.⁽⁷³⁾

(70) ABDÜLHAMİD, İrfan, age. s.226

(71) DEMİRCİ, Muhsin, age. s.120 (Zekiyü'ddin Şa'ban, İslam Hukuk İliminin Esasları s. 356 - 360'dan nkl)

(72) ABDÜLHAMİD, İrfan, age. s.231

(73) el-GAZZALİ, Faysalü't-Tefrika, s. 188; er-RAZİ, Esasü't-Takdis, s.182'den nkl. İ. A. Hamid, age. s.232)

Selefin metodu ümmet ekseriyetince de kabul görmüştür. İnsanın aczi de bunu gerekli kılar. "Görünüşte Allah'a yaraşmayan bir intiba" veren yerlerde tefvîd (muradı Allah'a havale etmek) şarttır. Kur'an hakkında daha ziyade imanın istenme sebebi de budur. İnsanların tamamı hakkında bu âyetler müteşâbih sayılmasa da fertler, hakkında durum tefvîd, teslim ve tenzihtir.⁽⁷⁴⁾

Ehl- i Hadis, bu hususta şöyle bir mantık geliştirmiştir:

"Dini meselelerde yegane merci önce Kur'an, sonra da sünnettir. Eğer Peygamber (asm) müteşâbihleri te'vil etmişse, bunu Allah'ın kendisine verdiği ilme dayanarak yapmıştır. Bu takdirde ancak onun te'villerinin doğru ve Allah'ın murad ettiği manânın hak olması gerekir. Şu da var ki, peygamberlerin bir müteşâbihi te'vili, başkalarına da tevîl hakkını vermez. Çünkü onun te'vili dinde bir hüküm koymak sayılacağı için başkasının ona muhalif bir te'vil ileri sürmesi düşünülemez. Eğer Rasûlüllah müteşâbihlerden hiç birisini te'vil etmemişse, bunda da Allah'ın vahyine dayanmıştır. Kendisine bu hususta bilgi verilmemiş demektir. Müteşâbihlerin ve'vilini bildiği halde bir hikmete binâen açıklamamış da olabilir.⁽⁷⁵⁾ Onlar bu sebeple, müteşâbihlerle ilgili soru vârid olunca, ilgili âyeti okuyor, bundan başka bir şey bilmiyoruz, bilmediğimiz şey hakkında da hiç bir şey söyleyemeyiz ve söylemeye de me'zun değiliz" diyorlardı. Bu tavrı iman için yeterli bulan Hüseyin el-Cisrî ise, "Bunlara iman ederiz. Gerçek bilgisini ise Allah'ın ilmine havale ederiz. Bu kadarı imanın sıhhati için yeterlidir" der ve "istivâ" gibi âyetlerin de Allah'ın sıfatlarından bir sıfat olduğunu, cismaniyet ve cihetiyetten uzak bulunduğunu söyler.⁽⁷⁶⁾ Cisrî, te'vilin müşebbihe gibi bâtil mezheplerin ortaya çıkışı sebebiyle, kelâmcılar tarafından müracaat edilen zarûrî bir yol duruma geldiğini de kaydeder.⁽⁷⁷⁾ Bu hususta, İbn Teymiyye - Selefin tavrını şiddetle müdafa eden birisi olarak şöyle der: "Allah'ın bu sıfatlarla tavsifi haktır. Manâsı da Allah Teâlâ'nın murad ettiği'dir. Fakat onun esma ve sıfatlarıyla, nefsi ve fiilleriyle hiç bir benzeri yoktur. Biz onun hakikaten bir zâtı, fiilleri, sıfatları olduğuna inanırız. Fakat ne zâtında, ne fiillerinde, ne de sıfatlarında hiç bir şey onun benzeri değildir."⁽⁷⁸⁾

Netice olarak te'vil selefi iltizam edenlere göre mahzurludur. Çünkü, "akıl varlık kavramlarının mahiyetleri hakkında gerçeğe uygun beyanda" bulunamaz. Akıl "en iyi durumda bile, hakikatı fakirleştirerek ve bölerek bize tanıtır. Kaldı ki, bunca beşeri birikim içinde nice hatalar sergileyen akla, va-

(74) el-GAZZALÎ, age. s.191 - 198

(75) el-BAĞDADÎ, Ebu Mansur Abdülkadir, Mezhepler Arasındaki Farklar, s.224 vd. (tr. E. Ruhl FİĞLALİ)

(76) KOÇYİĞİT, Talat, Hadislerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar, s.132

(77) YILDIRIM, Suat, age. s.38

(78) KOÇYİĞİT, Talat, age. s.138

hiy verileri üzerinde mutlak bir vize yetkisini tanımak makul değildir. Bu sebeple, "te'vil ehlinin aklı vahye hakim kılmak anlamına gelen tutumları benimsemez. Bu, Kur'an'ın nehyettiği " Allah hakkında bilmediğini söylemek" (Kur'an, 7/ 33) yasağını da çiğnemek olur.⁽⁷⁹⁾ Asasen müteşâbihat hakkında selefın yolu en sâlimidir. Çünkü te'vilin mâhiyetinde öncelikle, ilgili âyetleri "insanlar hakkında ifade ettikleri anlama almak" vardır. Bu tür bir tenzihın zımnında ise "teşbih" gizlidir.⁽⁸⁰⁾ Bu sebeple selef âlimleri (ehl- i hadis) müteşâbihlerin te'vil edilmesinde ısrar etmiş, tavizden kesinlikle kaçınmışlardır. Bunların hepsi de⁽⁸¹⁾ müteşâbihleri kendilerine ulaştığı şekilde nakletmekte ısrarlı davranmışlardır.

Bunda da bir takım delillerden hareket etmişlerdir. Bu deliller aklı ve naklî olarak iki kısımda ele alınmıştır.

Te'vile karşı olanların aklı delilleri :

1 a- Sahabiler ömürleri boyunca müteşâbih âyetlerle asla uğraşmamışlar. Şayet bu tür nassları anlamak dinin esaslarından olsaydı sahabelerin buna bigane kalması düşünülemezdi. Hatta ferâiz ve mirasla ilgili müteşâbihlerden ziyade akâidle alâkalı âyetlerin te'viline gayret gösterirlerdi. Uğraşmadıklarına göre müteşâbihlerin te'vilini uygun bulmuyorlardı.

1 b- Allah insanları müteşâbihlerin manâsını anlamakla mükellef tutmamıştır.⁽⁸²⁾

1 c- Selef âlimlerine göre insan Allah'ın âyetlerinden bir kısmını anlayamaz. Bunun manâsı, memurun âmire tam boyun eğip teslim olması içindir. Zira insan anlam ve mahiyetini bilmediği şeylere boyun bükerse onun teslimiyetinin kemâline işaretir.⁽⁸³⁾

2 a- Akli delillerin başında "müteşâbihlerin te'viline uymak isteyenlerin kalblerinde eğrilik bulunduğu'nun Kur'anda ifade edilmiş olmasıdır. Şayet bu iş rağbet edilecek bir şey olsaydı müteşâbihleri te'vil edenler böyle kötülenmezdi.

2 b- Bu hususta Hz. Aişe'den rivâyet edilen bir hadis vardır. O, Resullullah'ın ilgili âyeti okuduğunu söyledikten sonra, şöyle buyurduğunu ifade eder. "Müteşâbihâta tâbi olanları gördüğünüz zaman, işte onlar, Allah'ın Kur'an'da kendilerini kalblerinde eğrilik olanlar diye vasıflandırdığı kimse-

(79) el-Cısrî, Hüseyn, Husunu't-Hamidiye, s.31

(80) el-Cısrî, Hüseyn, age. s.31-32

(81) İbn TEYMIYYE, Mecmuatü' - Resail, I/428

(82) YILDIRIM, Suat, age. s.25

(83) KOÇYİĞİT, Talat, age. s.140; YILDIRIM, Suat, age. s.23

lerdir. Onlardan sakının!⁽⁸⁴⁾ Selefin hareket noktası olan bir başka hâdis te şu anlamdadır. "Kur'an'ın bazısı bazısını yalanlasın diye indirilmedi. Ondan ne kadar biliyorsanız, onunla amel ediniz. Müteşâbihâta gelince, onlara da iman ediniz"⁽⁸⁵⁾

2 c- Rivâyete göre Medine'ye gelen bir zat Kur'an müteşâbih-leriyle ilgili sorular sormuştur. Adamı huzura çağırılan Hz. Ömer yaş hurma sopalarıyla başını kırınıcıya kadar adamı dövmüş, sonra Medine'den çıkartarak, "onunla kimsenin görüştürülmemesi" talimatını vermiştir.⁽⁸⁶⁾ Bu hadise selef üzerinde tesirli olmuştur.

b- Selefinin Müteşâbihlere Bakışı:

Peki Selefin bu tür âyetlere nasıl yaklaşılmaları gerektiği hususundaki genel prensipleri nelerdir? hadis ehli denen selefin bu meselede ittifak ettikleri esaslar şunlardır.

b 1- Takdis : Allah Taâlâyı şanına lâîk olmayan sıfatlardan tenzih etmektir. Zira ancak bu iman sayesinde, Allah teccîmden tenzih edilebilir. Aksi halde zahirî manaları bakılırsa Allah'a cismaniyet isnad edilmiş olur.

b 2- Tasdik : Kur'an ve hâdiste yer alan müteşâbih lâfızların her birinde Allah Taâlâ'nın azametine yaraşır bir anlamın murad edildiğini kabul edip, Allah'a Hz. Peygamber'in (asm) vafettiği şekilde inanmaktır.

b 3- Sükût : Cahilin müteşâbihâtıyla ilgili soru sormaması, âlimin de soru sahibi cahil olursa suâlîne cevap vermemesidir. Çünkü, bu yanlışlık, bid'at kapısını açar.

b 4- İmsak : İnsanın kendisini yorumdan sakındırmasıdır. Çünkü yorum, nasları, zahirî manâlarından soyutlayıp başka manâlara nakletmek demektir. Bu da insanın kendi sorumluluk alanının dışına çıkması manâsına gelir.

b 5- Keff : Müteşâbihatla kalben dahi meşgul olmamak ve üzerinde düşünmemektir.

b 6- Marifet ehlini tasdik : Avamın, Hz. Peygamber, sahabileri ve ilminde rûsûh sahiplerinin bu nasların manâlarını bildiğini kabul etmesi demektir.⁽⁸⁷⁾

(84) Selef alimlerinden bir kaç: Ma'mer B. Raşid, (v:153/770), el-Evzal(v:157/774), Süfyan-ı Sevrî (v:198/778), Malik Bin Enes (v:179/795), Süfyan bin. Uyeyne(v:198/814), Ahmed bin Hanbel (v:241/855)

(85) GAZZALİ, İcâmu'l Avam s.23 (nkl: M. Demirci age. s.129)

(86) er-RAZİ, Mefahitu'l - Gayb, II/5 (nkl: M. Demirci, age. s.129)

(87) el-BUHARİ et-Tefsir, III; Müslim, el-İlm, 1; et-Tirmizî, et-Tefsir, 2; E. Davud. es-Sünne, 2

b 7- Aczi itiraf : Nasslarda geçen müteşâbihlerin maksadını bilmemek ve bilmeyeceğini itiraf etmektir. Bu gibi hususlarda fikir yürütmek insanı hataya düşürebilir. Onun için en doğru yol müteşâbihâta dalmamak ve "Bununla neyi murad ettiğini en iyi bilen Allah'tır" diyerek aczini itiraf etmektedir.⁽⁸⁸⁾

Selefin bu tavrından müteşâbihlerden hiç bir şey anlaşılmayacak anlamı çıkarılmaz. İmam el- Gazzâlî'nin avamın te'ville uğraşmasını yüzme bilmeyenin denize girişine benzetmesi gibi, hâdise, imanî bir tehlikeden sakınmaktır. Yoksa sahabiler ilgili nasslardan mutlaka birşeyler anlıyordu. Çünkü Kur'anda "manâsı" hiç anlaşılmayan bir âyet" yoktur. Mesele nassların "hakiki manalarının tayininde" kesin tavır takınılmamış olmasıdır.⁽⁸⁹⁾

c- Nefy ve Ta'til Yolu :

Allah Taâ lâyı mahlûkatına benzememek için teşbihe delâlet eden her şeyi reddederek te'vil yapanlara da "nefy- ta'til yolu" denir. Bu görüşün başını Cehm ibn safyan çeker. (v:128/745) Ona göre Kur'anda teşbih ifâde eden sıfatları Allah'a izâfe eden kâfir olur. Bunların zâhirinden teşbih anlaşılır. Cehm'in bu ifrat tutumu Mu'tezile'nin diğer âlimlerince de benimsenmiştir. Meselâ Vasil bin Ata, bunların ispatı halinde "taaddüd" meydana geleceği iddiasında bulunmuştur.⁽⁹⁰⁾ Mu'tezile'nin iddialarını red için gerekli açıklamaları ehl- i sünnet kelâmcılarının görüşlerini verirken zikrettik.

d- Teşbih ve Tescim:

Müşebbihe, ilgili sıfatların aynen insanlardaki gibi Allah'a izâfe edilmesini esas alan bir ekoldür. Mu'tezile ve Cehmiyye'ye karşı bir reaksiyon olarak çıkmıştır. En hareketli savunucusu da Mukatil bin Süleyman'dır. (v: 129/ 746) Bu mezhebe göre - Allah insan suretindedir. İnsan gibi elleri, gözleri, parmakları, avuç içleri, et ve kandan ibaret bir şekli vardır. Bu ekol ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından bâtil bir mezhep olarak ilan edilmiştir.

Allah'a teşbih izâfe eden diğer bir grup da mücessimedir. Onlara göre de Allah arş üzerinde kurulmuş (oturmuş), nurdur, yüzü, gözleri ve elleri vardır. Beş duyusu ve azaları vardır. Üst yanı boş, alt yanı doludur. O'nun kalbi, hikmetin kaynağıdır. Bu mezhep mensuplarının ekseriyeti de şiidir. Ehl- i sünnetçe bâtil bir ekol olarak kabul edilmiştir.⁽⁹¹⁾

SONUÇ

(88) es-SUYUTÎ, el-İtkan, II, 5; ed-Durr'u'l - Mensur fi Tefsiri'l Me'sûr, Beyrut, II, 149

(89) es-SUYUTÎ, II, 5; el-Gazzâlî, İlcam'u'l avam, s.26 (nkl: M. Remirci, age s.130)

(90) el-GAZZALÎ, İlcam s. 5-6-7-8-12-21; İZMİRLİ, Yeni İlim-i Kelam, s.62

(91) Gölcük, Şerafeddin/Toprak Süleyman Kelam s.50

Cenab- ı Hakk'ın "haberi sıfatları'ndan sayılan "İstivâ" kavramını kelâm ilmi disiplini içinde kalarak incelemeye çalıştık. Sözkonusu kavramın lûgavî ve ıstilahî anlamlarını ve Kelâm alimlerinin, itikadî açıdan değerlendirmelerini aktardık.

Buna göre, ehl- i sünnet kelâm alimleri "Kur'an akılcılığı çerçevesinde" kalarak, "İstivâ" kelimesini zahirî anlamına almaktan kaçınmışlardır. Zâhirî anlamına alınması durumunda, "istikrar, mekân tutma, cihet sahibi olmak" gibi cisimlere ait olan arazların Allah'a izâfe edilmiş olacağı endişesiyle bu kelimeyi, "tedbir, ihâta, hâkimiyet" gibi, Rububiyetin hâsiyeti olan manâlara hamletmişlerdir. Kelâmcılara göre, Kur'an da geçen "İstivâ" ve benzeri kelimelerin gayesi, Cenab- ı Hakk'ın zâtına ait olan "yüce sıfatlarını insanların anlayacakları bir üslûp içinde" anlatmaktır. Aksi halde "mücerred manâlar "beşerin hissiyatına uymayan başka bir şekilde verilseydi, insanlık Allah'ın sıfatlarını belki de hiç tanıyamazdı!

Mu'tezilenin, "teşbîh ve tescîm ifade eden kelimeleri Allah'ı tenzih" için kullanmaması ise ehl- sünnet kelâm alimleri tarafından reddedilmiştir. Çünkü, bunda, Kur'anda nâzil olan kelimeleri, Allah'ın kendini tavsif ettiği sıfatları inkâr vardır. Biz, hiç bir şekilde, bu sıfatları ibtal ve ta'til hakkına sahip değiliz. Ancak, manâlarını- murad- ı ilâhiyi, Allah'a bırakarak- Kur'an'ın sair âyetlerine de uygun şekilde te'vil ederiz. Bu te'vilin de belirli şartları vardır. Mu'tezile, "neticesi, sıfatları inkâra kadar varan" aşırı bir akılcılık göstermek suretiyle sıfatlarda ta'til yolunu seçmiştir. Mu'tezile bu prensip çerçevesinde İstivâ âyetini de "kahr ve galebe" olarak anlamış, İstivâ'nın imkansız olduğunu söylemiştir.

İstivâ âyeti ve müteşâbihler hakkında aşırı bir tavır da, müşebbihe ve mücessime diye bilinen, bu kelimelerin tamamen zahiri manasını alanlardır. Bu grup, "yed, vech" vd. sıfatları, insanlardaki gibi Allah'a uzuv isnad ederek ele almıştır. Bütün ehl- i sünnet bunların bâtil bir ekol olduğunda, görüşlerinin Kur'an ve sünnette asıl olan, tenzih ve takdîse "tamamen zıtlığında" ittifak halindedir.

İstivâ âyetiyle ilgili "itidâl ve temkin" yolunu temsil eden ve ehl- i sünnet kelâmcıları ile arasında, "pek büyük bir fark" görülmeyen diğer bir takım da selefiyye diye bilinen ehl- i hadistir. Selefiyye, İstivâ âyetine bütün müteşâbih sıfatlarda olduğu gibi, "Kur'anda ispat edilmesi sebebiyle Allah'a izâfe ve isnâd ederek" yorum ve te'viline girmekten kaçınmıştır. Çünkü bu âyetlerdeki sıfatları Rasûlüllah da aynen Allah hakkında ispât etmiştir. Te'viline girmemiştir. Sahabiler de böylece nakletmişlerdir. Bu sıfatlarla ilgili kıl u kali de bid'at saymışlardır. Çünkü bunlar, kulluk mükellifiyetlerinden değildir. Kendilerine imân edilmesi gerekli hususlardır. Hadiste Rasû-

lülâh'ın da ikazları vardır. Bu ikazlara rağmen müteşâbihatla ilgili yorum ve te'vile girmek haddi aşmaktır.

Görüldüğü gibi, ehl- i sünnet kelâm âlimleri ile selefiyye arasında istivâ ve benzeri sıfatların, Allah bunları kendine isnad ve ispat ettiği için "aynen ispat" edilmesi ve bunlar uluhiyyetin künhüne dair olduklarından manâlarının tamamen anlaşılamayacağına, yani kul olarak, "haddini bilmek" noktasında bir beraberlik vardır. Hatta kelâmcılar arasındaki iki büyük akım olan Eş'ariyye ve Matüridiyye - imamlarının görüşlerini naklederken de zikrettik- bu iki imam da neticede, istivâ'nın te'vil edilmeden kabulü yönünde tavır koymuşlardır.

Diğerleri de bâtil mezheplerin yaydıkları fikirlerin, İslâmî akîdeleri bozmaması için Kur'an ve sünnet çerçevesinde kalan bir te'vili tercih etmek durumunda kalmışlardır. Bu tür bir te'vilin esas prensiplerinde, iş ciddi tutulmuş, hâdise tamamıyla "tevhid inancını muhafaza" etmek gayesiyle uygulanmıştır. Kanaatimizce, istivâ ve diğer haberi sıfatlar mevzuunda, "imanî mevzulara âşina olmayan ve Kur'an hakkında tereddütleri olanlara karşı te'vil yolu, sadık ve samimi mü'minler için ise, teslimiyet" tercihe sayan görünmektedir. Allah her şeyin hakikatını en iyi bilendir. Tevfik ve hidayet O'ndandır.

BİBLİYOGRAFYA

- ATEŞ, Prof. Dr. Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1990
AKSEKİ, A. Hamdi İslam Dini (İtikad- İbadet- Ahlak) Ankara 1989
ALBAYRAK, Yard. Doç. Dr. Halis. Kur'an'da İnsan Gayb İlişkisi, İstanbul 1993
AYDIN, Ali Arslan, İslam İnançları (Tevhid ve İlm- i Kelam) Ankara, 1984
el- BAĞDADÎ, el Fark beyne'l Fırak (trc: E.R. Fiğlalı) Ankara 1991
BİLMEN, Ömer Nasuhi. Kur'an- i Kerim'in Türkçe Meâlî ve Tefsiri İstanbul. tsz.
BULAÇ, Ali, İslam'da Din- Felsefe, Vahiy- Akıl İlişkisi İstanbul, 1995
el- BEYÂDÎ, Kemâleddün Ahmed, İşârâtü'l- Merâm min İbârâti'l İmam, İstanbul, m.1949 h. 1367
CEVHERİ, Şeyh Tantâvi, el- Cevâhiru fi Tefsiri'l Kur'an Mısır, h. 1347
CÜRÇÂNÎ, Ali bin Muhammed bin Ali es- Seyyid eş -Şerif, Şerhu'l Mevâkif, İntişârâtü's-Şerif Rıza nşrt. h. 1325
CİSRÎ, Hüseyin bin Muhammed et- Trablusî, Husunu'l -Hamidiyye Muhafazati alâ Akâidi'l- İslâmiyye, tsz. Midyat
el- EŞ'ARÎ, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail El- İbane an Usul'id- Diyâne (thk: Beşir M. Uyun) Beyrut, 1991 h. 1411
DEMİRCİ, Yrd. Doç. Dr. Muhsin, Kur'an Müteşâbihleri Üzerine, İstanbul, 1996
el- GAZZALÎ, Ebu Hamid Muhammed bin Hamid, Faysalu't- Tefrika beyne'l İslam ve'z Zendeka

- .. -

- İbn el- Kesir, İsmail b. Kesir el- Kureşî, Tefsiru'l- Kur'âni'l Azim, Mısır, 1932
- İbn el- Hazm, el İmam Ebi Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm et- Tahiri, el- Faslu fi'l Mil-
lel ve'l- Ehvâi ve'n- Nihal b Beyrut, 1975 h. 1395
- İbn TEYMİYYE, Takiyyu'd- din Ahmed bin Abdülhalim. Mecmuatü'r Resail. Riyad, 1978
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, Yeni İlm- i Kelâm, Evkâf- ı İslamiyye Mtb. İstanbul, 1339- 1241
- KADI Abdülcabbar İbn Ahmed, Şerhu Usul'i- Hamse, (thk: Dr. A. Kerim Osman) 1988
- KOÇYİĞİT, Prof. Dr. Talât, Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar Ankara, 1989
- el- KURTUBÎ, Ebu Abdillâh, Muhammed b. Ahmed el- Ensari Câmiu'l- Ahkâmi'l Kur'an,
Kahire m.1938 h. 1357
- KUBAT, Mehmet, Kur'an'da Tevhid, İstanbul, 1994
- el MATURİDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, Kitabü't- Tevhid, (thk: F. Hu-
leyf) İstanbul 1979
- el- MUHTAR, M. Emin b. Muhammed, Azvau'l- Beyân fi İzahî'l- Kur'an bi'l- Kur'an
1979h. 1400 Beyrut
- en- NİSABURÎ, Nizâmu'd- din el- Hasan b. Muhammed b. el- Hüseyin, el- Lukmi en- Ni-
saburi,
- NURSI, Bediüzzaman. Said, İşârâtü'l İ'caz, İstanbul 1978
.....Sözler, Prt. Germany 1994
.....Mesnevi- i Nuriyye, Prt. Germany 1994
- er- RAZÎ Muhammed b. Ömer, el- Hatib Esasü't Takdis, (thk: Ahmet Hicâzî, es- seka)
Kahire, h. 1406/ 1986
- er- Râzî, Tefsiru Kebir, 3. bsk. D. İ. Türâsi'l Gazzâlî, Beyrut tsz.
- SARITOPRAK, Yrd. Doç. Dr. Zeki. Esmâi Hüsnâ ve Yaratıcıyı Kavrama meselesi (Mkl)
Köprü kış 1995
- TOPALOĞLU, Prof. Dr. Bekir, Kelam İlmine Giriş, İstanbul, 1981
- et- TAFTAZANÎ, Sa'dü'd- in b. Mes'ud b. Ömer, (Şerhu'l Akaid) (Şerhu'l Akaid) (hızr: S.
Uludağ) İstanbul 1982
- es- SUYUTÎ, Celalü'ddin Abdurrahman, el- İtkan fi Ulumi'l Kur'an (trc: Doç. Dr. sakıp
YILDIZ Dr. Hüseyin Avni Çelik) İstanbul 1987
- WATT, Prof. W. Montgomery (İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri) (trc: E. R. Fiğlalı) An-
kara1981
- VEHBİ, Mehmet Hülâsâtü'l Beyân fi Tefsiri'l- Kur'an İstanbul 1967
- YAZIR, Elmalı'lı Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul 1979
- YURDAGÜR, Metin. Allah'ın Sıfatları (Esmâü'l- Hüsnâ) İstanbul 1984
- YILDIRIM, Prof. Dr. Suat. Kur'an'da Ulûhiyyet İstanbul 1987
- Ebu ZEHRÂ, Prof. Dr. Muhammed İmam İbn Teymiyye (Hayatı- Fikirleri- Eserleri)
(trc: Heyet) İstanbul 1988
.....Mezhepler Tarihi (trc: A. Şener- İ. Çiçek) Ankara, 1969

SAHABE'NİN SAYISI, HADİSLERİN SAYISI VE HADİS HAFIZLARININ DEHALARI HAKKINDA BAZI TESPİTLER

Kadir Paksoy*

GİRİŞ

Hz. Peygamber (ASM)'in sünneti ve hadisleri, Ashab döneminden itibaren sonraki asırlara kadar büyük bir itina ile muhafaza edilerek nakledilmiştir. Bilhassa Hicri I. asırda hadisler, daha ziyade sadırlarda ezberlenmek suretiyle muhafaza edilerek nakledilmiştir. II: asırdan itibaren ise ezber ve yazı atbaşı gitmiştir.

İlk üç asırda hadislerin kitabete geçirilmesiyle birlikte on binlerce hadis cüzleri ve hadis mecmuaları vücuda getirilmiştir.

Hz. Peygamber (ASM)'in hadislerini ezberleyip nakleden râvilerin durumları da incelemeye değer hususlardan biridir. Zira onlar, on binlerce hadisi hafızalarına alarak sünnetin korunmasına ve nakline vesile olmuştur.

Bugüne kadar hadis ravilerini inceleyip tanıtan sayısız kitap yazılmıştır. Ancak biz, bu çalışmamızda hafıza dâhileri olan muhaddislerin, imkânsız gibi görünen on binlerce hadisi ezberleyip nakletmelerini, yüz binlere baliğ olan hadislerin sayı açısından durumunu değerlendirmeyi ele alarak bu hususta bir kısım yorumlarda bulunduk.

Hadisler, birinci asırda senet yoluyla tespit edilmeye başlamış, ikinci ve üçüncü asırlarda yaygın hale gelmiştir. Bu asırlar, aynı zamanda hadislerin kitaplaşarak sonraki devirlere son şeklini almış miraslara dönüştüğü dönemdir.

Bu çalışmamızda, hadislerin sayısına dair bir yaklaşımda bulunarak, hafıza dâhileri olan muhaddislerin on binlerce ve yüz binlerce hadisleri ezberleyerek muhafaza etmelerini, misalleriyle incelemeye çalıştık.

* HR. Ü. İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

I.BÖLÜM

SAHABENİN SAYISI VE Hz. PEYGAMBER'DEN (ASM) HADİS RİVAYETİNDE BULUNANLARIN SAYISI HAKKINDA BAZI TESPİTLER

A.SAHABENİN SAYISI

Sahabe-i Kiramın sayısı hakkında kesin bir rakam vermek mümkün değildir. Ancak sahabenin sayısı hakkında nakledilen tahmîni ve takribî rakamlar ise şöyledir:

İbnu's-Salâh'ın naklettiği bir habere göre, Hz. Peygamber (ASM)' den hadis rivayet eden sahabe sayısı hakkında bir suale muhatap olan Ebu Zur'a er-Râzi (v. 264) şöyle cevap verir: "Bunu kim tespit edebilir ki? Zira Hz.Peygamber (SAM)'le birlikte Vedâ haccına 40 bin, Tebûk Gazvesine ise 70 bin kişi katılmıştı."⁽¹⁾ Hatta bir seferinde Ebû Zur'a, Hz. Peygamber'den(ASM) sadece 4.000 hadis rivayet edildiğini iddia eden bir kimseye şiddetle karşı çıkarak bu sözün zındıklara ait olabileceğini ifade edip şöyle demiştir: "Hz. Peygamber'in (ASM) hadislerini kim saymış ki? O (ASM) vefat ettiğinde O'nu görmüş ve işitmiş 114 bin kişi vardı." Ancak kendisine "Ya Ebâ Zur'a, peki bu 114 bin kişi nerede idiler? diye sorulduğunda şu cevabı vermiştir. "Medeni ile Mekke ahalisi ve bunların arasındaki bedevilerle Hz. Peygamber (ASM)'le Veda haccında bulunanlar... Hepsi de arafe günü O'nu görmüş ve O'dan işitmiştir."⁽²⁾

Zeynuddin el- İrakî (v. 806) er-Râfî'den (v. 623) şu haberi nakleder: "Mekke ve Medine'de 30 bin, sair Arap kabilelerinde 30 bin olmak üzere toplam 60 bin sahabe vardır."⁽³⁾

Hafız İbn Kesîr'in (v. 774) naklettiğine göre, İmam eş-Şafii (v. 204) sahabenin 60 bin civarında olduğunu söylemektedir.⁽⁴⁾

Görüldüğü gibi sahabenin sayısı hakkında kesin bir rakam ileri sürmek mümkün değildir. Bununla beraber bu sayının bir hayli kabarık olduğunda da şüphe yoktur. Ancak sahabenin bizzat isim, künye ve hayat biyografileriyle tespit edile bilinenleri, çok azdır.

İmam es- Sahâvî (v. 902), sahabeden biyografisiyle tanınanları ve bunların sayısı hakkında şu haberleri nakleder: "İmam ez- Zehabî'nin kitabındaki rakam, yaklaşık 8 bindir."⁽⁵⁾ Kâdî İyâz (v. 544), İmâm Mâlik'ten Medi-

(1) İbnu's-Salâh, Ulûmu'l-Hadis, s.267; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâisû'l-Hasîs şerhu İhtisârî Ulûmi'l-Hadis, s. 209.

(2) İbnu's-Salâh, Ulûmu'l-Hadis, s. 267; Tedribu'r-Râvî, s.381-382; el-Bâisû'l-Hasîs, s.185; Sa'dî el-Hâşimî, Ebû Zur'a er-Râzi, 1/99.

(3) el-İrakî, et-Takyîd ve'l-İzah, s. 264; Tedribu'r-Râvî, s. 382.

(4) el-İrakî, a.g.e, s. 264; el-Bâisû'l-Hasîs, s. 185, Tedribu'r-Râvî, s. 382.

(5) İmâm ez-Zehabî, Üsdü'l-Gabe'yi hulusa ve tekmil ederek *Tecridu Esmâ's-Sahâbe* adını verdiği kitabında 8886 hal tercemesiyle İmâm es-Sahâvî'nin dediği gibi bunlardan bir kısmı künyesiyle tekrar geçmesine, bazılarının da sahâbî olmamasına bilnaen ancak ulaşılan rakam, 8000 kadardır.

de vefat eden sahabenin, 10 bin kişi olduğunu nakleder. Velîd b. Müslim (v.195)'in haber vermesine göre Şam'da vefat eden ashabin, 10 bin civarında; Katâde (v.118)'nin haberinde ise Kûfe'ye yerleşen sahabenin 1.050 kişi bulunduğu, bunların 24'ünün Bedir gazilerinden olduğu ifade edilir. Keza Hıms'a yerleşen 500 sahabe bulunduğu nakledilir.

Netice olarak es- Sehâvî mevzuyu şöyle bağlar : "Demek ki her bir şahıs, ilim ve araştırmalarının ulaşabildiği rakamlara nispet ederek nakletmiştir. Verilen rakamlarda, nakleden şahısların buldukları zaman ve vaziyetin durumu da göz önünde bulundurulmalıdır. O halde sahabe hakkında verilen rakamlarda kesinlik olmasa da yaklaşık ihtimaller vardır. Verilen rakamlar da birbirine mutenaız değildir."⁽⁶⁾

Tabakât müelliflerinin, isim ve tercemelerini (biyografilerini) tespit edip verebildikleri sahabe sayısının 10 bini geçmediği de bir gerçektir. Sahabeye dair yazılan en geniş eser olan İbn Hacer el- Askalânî (v. 852)'nin *el-İsâbe fi Temyîzi's- Sahabe'sinde* bile ancak 12.300 isim yer almasına rağmen, bunlardan sahabe olanlar, 10 bine yakındır.⁽⁷⁾

Ancak sahabenin sayısı ne kadar olursa olsun, konumuz açısından üzerinde durulması gereken husus, inanmış insanlar olarak Hz. Peygamber (ASM)'i görmek ve O'nun sözlerini işitmek şerefine nail olan bu on binlerce mübarek insandan kaçının işitmiş oldukları sözleri sonraki nesiller için saklamış ve onlara rivayet etmiş olmalarıdır.

Yukarıda verilen rakamlara dayanarak takriben 100 bin sahabenin yaşadığını kabul etsek bile, bütün bunların hepsi de hadis rivayet etmiş değildir. Ancak bunlardan bazılarının kendilerini ilme vermemeleri, iktidarları nispetinde ilim dağarcığı haline gelmeleri de göz önünde bulundurulmalıdır.

B. SAHABENİN HADİS RİVAYET EDENLERİNİN SAYISI

Her ne kadar sahabenin hadis rivayetinde bulunanların sayısı hakkında kesin rakamlar olmamakla birlikte, bu hususta en derli toplu sonucu, Ebû Abdırrahman Bakîy b. Mahled el- Kurtubî (v.276)'nin *Kitabu'l- Adâd'ında*⁽⁸⁾ ve *el- Müsnedü'l- Kebir'inde*⁽⁹⁾ görmek mümkündür. Nitekim İbn Hazm; Bakîy'in *Müsned'i* hakkında şöyle demiştir. "Bakîy'in müsned'inde 1300 ka-

(6) es-Sehâvî, el-Fethu'l-Muğîs, s.111; Tedribu'r-Râvî, s. 382'deki dipnot.

(7) Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe, 1/5.

(8) Bakîy b. Mahled el-Kurtubî, Kitabu'l-Adâd'ında hadis nakleden sahâbeden her birinin kaç tane rivâyetli bulunduğunu muksiründen mukillûna doğru rakamlarla sıralar. Bkz. Tezkiratu'l- Huffaz, 1/629; Kehhale, Mu'cemu'l- Muellifin, III/53.

(9) Her ne kadar müellifi tarafından "Müsned" olarak isimlendirilirse de, literatürü açısından bu ser, fikhî bablara göre tasnifi sebebiyle bir müsned- musannef özelliği taşır.

dar sahâbeden rivayet ettiği hadisler vardır. Her bir sahâbenin hadislerini, fıkıh bablarına göre tertip etmiştir. Dolayısıyla bu kitap bir Müsned- Musannef'tir. Hadisteki otoritesi, ihatası, hıfz, sika ve itkan sahibi olmalarına rağmen Bakîy'den önceki diğer müelliflerde böylesine orijinal bir eser tertip edeni görmedim⁽¹⁰⁾

Ancak bu *Müsned*, önemli ve geniş muhtevalı temel kaynaklardan olmasına rağmen tam olarak günümüzde intikal etmemiştir. Muhtemelen Endülü'sün harabı esnasında bu kitabın nüshalarının zayi olduğu ifade edilmektedir.⁽¹¹⁾

Bununla birlikte Bakîy'in *Müsned'i* hakkındaki bilgileri, etraflı bir şekilde Ebu'l Ferec İbnu'l-Cevzî (v. 597)'nin *Telkîhu Fühûm-i Ehli'l- Eser* adlı kitabından öğrenmekteyiz. İbnu'l-Cevzî, Bakîy'in *Müsned'de* tahrir ettiği sahâbelerin adlarını ve her birinin kaç tane hadis rivayet ettiğini belirtmiştir.

Asrımızın müdakkik âlimlerinden Ahmed Muhammed Şakir, İbnu'l-Cevzî'nin verdiği bu nakillerden yola çıkarak *Müsned'de* yer alan sahabe sayısının toplam 1300 değil 1060 olduğu sonucuna ulaşmıştır. Zira bazı isimlerin, künyesiyle mükerrer geçmesi söz konusudur. Ayrıca mezkûr 1060 sahâbenin rivayetlerini de toplamak suretiyle Bakîy'in *el- Müsnedu'l- Kebir'inde* toplam 31.064 hadis bulunduğu sonucuna ulaşır.⁽¹²⁾

Elimize kadar ulaşan geniş muhtevalı diğer bir kaynak olan imam Ahmed'in (v.241) *el-Müsned'inde* ise 876 sahâbenin hadisleri yer almaktadır. Ayrıca müsned'de toplam 27.634 hadis diğer nüshaya göre ise 27.718 hadis⁽¹³⁾ mevcuttur.

İmâm Buhârî (v. 256) ve Müslim (v.261), müttefikan 149 sahâbeden; Buhârî müstakil olarak 208; Müslim müstakil olarak 213 sahâbeden hadis tahrir etmiştir.⁽¹⁴⁾

Bütün bu nakillere binaen diyebiliriz ki, günümüze ulaşan kaynakların ışığında sahâbeden hadis rivayet edenlerin sayısı 1000- 1300 civarındadır. Sahâbeden 300 kadarının daha ziyade hadis rivayetiyle meşgul oldukları, bunlardan 7 kişinin 1000'in üzerinde, 4 kişinin 500'ün üzerinde ve 27 kişinin de 100'ün üzerinde hadis rivayet ettikleri, hadis imamlarına ulaşan neticelerdendir.⁽¹⁵⁾

(10) Bkz. el- Bâisu'l- Hâsis, s. 185- 186.

(11) a.g.e., s. y.

(12) a.g.e., s. 188.

(13) İmâm Ahmed'in Müsned'i, dört kişilik heyet çalışmasıyla hadisleri, baştan sona ve bir de her bir sahâbinin münedinin bulunduğu bölüm içinde ayrı ayrı numaralandırılarak yeni dizgi ve baskısı yapılarak istifade kolaylığı sağlanmıştır. Bkz. Ahmed b. Hanbel, el- Müsned, I- VI, el- Mektebem'l- İslâmî, Beyrût 1413/1993. Müsned'in diğer baskısı için bkz. el- Müsned, Daru'l- Fikr, Beyrut 1991, X/555.

(14) el- Bâisu'l- Hâsis, s. 188; Muhammed Fuad Abdülbâkî, el- Lû'û' ve'l- Mercân, I/11.

(15) Bkz. el- Bâisu'l- Hâsis, s. 188 vd.; Tedrîbu'r-Râvî, 381 vd.

a. Sahabeden Mukusirûn(Çok Sayıda Hadis Rivayet Eden) Râviler

İmâm Ahmed'e göre "Hz. Peygamber (ASM)'in ashabından 6 kişi, rivâyet açısından muksirûndur. Bunlar, Ebû Hureyre, İbn Ömer, Âişe, İbn Abbas, Enes ve Câbir b. Abdullah'dır (R.Anhüm).⁽¹⁶⁾ Ancak hadis imamlarından bazıları, muksirûn arasına Ebu Said el-Hudri'yi de ilave etmek suretiyle 7 kişi addetmektedir. Nitekim Bakîy'in Müsned'inde Ebu Saïd el-Hudri'nin 1000'in üzerinde hadisi nakledilmiştir. Sahâbeden en çok hadis rivayet edenleri, Bakîy'in Müsned'i ile İmâm Ahmed'in Müsned'i ve Buhari ile Müslim'in Sahih'lerine dayanarak şematik olarak şöyle gösterebiliriz:

Ravinin adı	Bakî M. Mahled'in Müsned'inde	İmâm Ahmed'in Müsned'inde	Sahihayn'da	Buhari'de	Müslim'de
1. Ebu Hureyre	5374 ⁽¹⁷⁾	3851 ⁽¹⁸⁾	325	93	189
2. Abdullah b. Ömer	2630 ⁽¹⁹⁾	2025 ⁽²⁰⁾	70	81	31
3. Âişe bintu Ebi Bekr	2510 ⁽²¹⁾	2403 ⁽²²⁾	174	54	68
4. Enes b. Malik	2286 ⁽²³⁾	2171 ⁽²⁴⁾	168	83	71
5. Abdullah b. Abbas	1660 ⁽²⁵⁾	1710 ⁽²⁶⁾	75	28	49
6. Cabir b. Abdillâh	1540 ⁽²⁷⁾	1183 ⁽²⁸⁾	58	26	126
7. Ebu Saïd el-Hudri	1170 ⁽²⁹⁾	958 ⁽³⁰⁾	47	26	52
8. Abdullah b. Mes'ud	992 ⁽³¹⁾	902 ⁽³²⁾			
9. Abdullah b. Amr b. As	700 ⁽³³⁾	627 ⁽³⁴⁾			

Ancak nakledilen bu rakamların içinde mükerrer rivayetlerin varlığı da söz konusudur. Nitekim İbnu'l Cevzi'nin Bakîy b. Mahled'in Müsned'ine dayanarak verdiği Ebû Hureyre'ye ait 5374 hadis rakamı hakkında Ahmed Muhammed Şâkir, bunun mükerrer hadislerle birlikte olduğunu söyler. Ay-

(16) el- İrakî, a.g.e., 261

(17) es- Suyûtî, Tedribu'r- Râvî, s. 379; Ahmed Muhammed Şâkir, el- Bâisu'l- Hasîs, s. 187.

(18) Bkz. Müsned, II/228- 541.

(19) Tedribu'r- Râvî, s. 379; el- Bâisu'l- Hasîs, s. 187.

(20) Bkz. Müsned, II/2- 158.

(21) Tedribu'r- Râvî, s. 379; el- Bâisu'l- Hasîs, s. 187.

(22) Bkz. Müsned, VI/29- 281.

(23) Tedribu'r- Râvî, s. 379; el- Bâisu'l- Hasîs, s. 187.

(24) Bkz. Müsned, III/98- 292.

(25) Tedribu'r- Râvî, s. 379; el- Bâisu'l- Hasîs, s. 187.

(26) Bkz. Müsned, I/214- 374.

(27) Tedribu'r- Râvî, s. 379; el- Bâisu'l- Hasîs s. 187.

(28) Bkz. Müsned, III/292- 400.

(29) Tedribu'r- Râvî, s.379; el- Bâisu'l, s. 187.

(30) Bkz. Müsned, III/2- 98.

(31) Tedribu'r- Râvî, s. 379; el- Bâisu'l- Hasîs, s. 187.

(32) Bkz. Müsned, I/374- 466.

(33) Tedribu'r- Râvî, s. 379; el- Bâisu'l-Hasîs, s. 188. Bkz. Müsned, II/158- 226.

(34) Bkz. Müsned, II/ 158-226

rica İmam Ahmed'in *Müsned*'indeki 3851 Ebû Hureyre hadîsini tetkik eden Ahmed Muhammed Şâkir, bu rakamın yaklaşık yarısının mükerrer olduğundan yola çıkarak, İmam Ahmed'e ait *Müsned*'de tekrarlar sayılmazsa 1579 Ebû Hureyre hadîsinin mevcut bulunduğunu tespit eder.⁽³⁵⁾

Dolayısıyla bu husus, Bakîy b. Mahled tarafından tahrir edilen Ebu Hureyre'nin rivâyet ettiği 5374 hadîs içerisinde bazı mükerrer hadîslerin de bulunabileceğini hatıra getiriyor. Tekrarları çıkarılacak olursa bu rakamın aşağı indiği görülecektir. Bu durum, diğer muksirûn ve sair râvîler için de geçerlidir.

II. BÖLÜM

HADİSLERİN SAYISI HAKKINDA BAZI TESPİTLER

A. NEBEVİ HADİSLERİN SAYISI HAKKINDA GÖRÜŞLER

Nebevi hadîslerin sayısı hakkında tam bir rakam vermek mümkün olmamaktadır. Bu hususta bir kısım tahminlerden öte kesinlik arz eden bir sayı verebilmek, oldukça zordur.

Bir kısım ulema, nebevi hadîslerin sayısı hakkında 10 bini geçmeyeceğine dair tahmin ve kanaat izhar etmişler. Muhakkikler, onların bu kanaatlerini tefrit saymaktadır. Nitekim Emir es-San'ânî bu hususta tefrit ederek şöyle demiştir: "İmâm es-Sevrî, Şu'be, Yahya el-Kattân, İbn Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddisler, 4000 nebevi hadîs olduğunu söylemiştir".⁽³⁶⁾

Tedvînü'l-Hadîs kitabının sahibi Münâzır Ahsen el-Keylânî, bu sayının 10 bin hadîse yakın olduğu kanaatindedir.⁽³⁷⁾

Ancak bu iddia ve tahminler, Tahir el-Cazâirî (v. 1338) 'nin *Tevcîhü'n-Nazar*'da belirttiği şu beyanata binaen hatalı bir anlayış olsa gerektir:

"el-Hâkim en-Neysâburî (v.405)'nin şu mülahazasına bir bakalım: "Hz. Peygamber'in (ASM) hadîsleri 10 bine dahi ulaşmamaktadır" diye bir söz sarf etmemiz, uygun değildir. Çünkü Hz. Peygamber (ASM)'den kendisine 20 küsur sene Mekke ve Medine'de arkadaşlık yapmış 4.000 erkek ve kadın sahabe rivayette bulunmuştur. Hem onlar, Hz. Peygamber (ASM)'in sözlerini, fiillerini, uyku ve uyanıklıktaki bütün hareket ve sekenâtını, oturduğundan kalkmasına kadar her bir davranışını hıfz etmişlerdir....."⁽³⁸⁾

(35) Bkz, el-Bâisü'l-Hâsîs, s. 188.

(36) Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsâtü'l-Hadîsî'n-Nebevî ve Târîhi Tedvînih*, II/598 (Abdurreşîd en-Nu'mânî'nin İbn Mâce kitabı s. 164'te Emir es-San'ânî'den naklen).

(37) *Dirâsâtü'l-Hadîsî'n-Nebevî*, II/598 (el-Keylânî'nin *Tedvînü'l-Hadîs*, s. 67'den naklen).

(38) el-Hakîm, el-Medhal, s.88

Bu, yerinde bir tenkittir. Bütün bunlar, ümmet arasında sağlam bir hadis kültürünü yerleştirmiştir. Ama, hadisçilerin usulüne uygun şekilde zapt edilerek bizlere intikal ettirilmemiş olabilir.

B. HADİSLERİN SAYISINA DAHİL OLAN RİVAYETLERİN ŞÜMÜLÜ

Hadis ilminin meşhur imamlarından olan İmam el-Buhârî (v.256) "100 bin sahih, 200 bin gayr-i sahih hadis ezberimdedir; Câmi'u's-Sahîh'i yaklaşık 600 bin hadis içinden seçtim"⁽³⁹⁾ demiştir.

İmam Müslim b.Haccâc (v. 261) ise *el-Câmiu's-Sahîh'i* kendi kulağıyla bizzat işitmiş olduğu 300 bin hadis arasından seçtiğini ve 15 yılda tamamladığını söylemiştir.⁽⁴⁰⁾

Hafıza dâhilerinden biri olan İmam Ahmed b. Hanbel (v. 241), gerek hadislerin sayısı hakkında, gerekse 30 bine yakın rivayet bulunan *Müsned'i* hakkında şöyle demiştir:

"Hadislerinden sahih olanlar, 700 bin civarındadır...."⁽⁴¹⁾ Bu *Müsned'i* 750 bin hadisten seçtim."⁽⁴²⁾

Ebû Zür'a er Râzi (v. 264) İmâm Ahmed'in oğlu Abdullah'ın da bulunduğu bir mecliste "İmâm Ahmed'in hafızında bir milyon hadis vardır" der. Ancak kendisine "Bunu nereden biliyorsun?" diye sorarlar. O da "İmâm Ahmed'le müzakere ettim. Her bâbda ezberlediği miktarı tetkik ederek tahminde bulundum" cevabını vermiştir.⁽⁴³⁾

Bütün bu nakillere binaen hatıra şu sualler gelebilir:

Şayet elimizdeki mevcut hadis kitapları olan sahih, sünen, müsned ve mu'cemlerdeki binlerce hadisleri bir araya getirdiğimizde, yüz binlerle ifade edilen rakamların ancak çok az bir bölümüne rastlamaktayız. O halde bu kadar sayıdaki hadis nerede? Yoksa ümmet, diğer hadisleri kaydedip zayı mi etti veya ihmal mi etti ki bu kadar az sayıda hadis günümüze gelebildi. Sünnet, İslâm'da hüküm koymada kıyamete kadar bir masdar-ı ilâhi iken vaziyet nasıl izah edilebilir?

Ayrıca günümüzde de taacüb edildiği gibi, hadis râvîlerinin bu kadar yüksek rakamlardaki ezber kapasiteleri ve rivayetlere aşinalıkları, mübalağalı görülmekte ve muhal addedilmektedir. "Hz. Peygamber (ASM)'den rivayet edilmiş bu kadar hadis var mıdır?" diye garip karşılanmaktadır. Halbuki bu kabarık görünen rakamların hususi bir ıstılahâ göre söylendiğini

(39) Tezkiratu'l-Huffâz, II/555, Hedyü's-Sari, I/9

(40) Tezkiratu'l-Huffâz, II/589.

(41) el- Hâkîmî, el- Medhâi, s. 13; Târihu Bağdâd, 10/332; es-Sem'ânî, el- Ensâb, 6/36.

(42) Tezkiratu'l-Huffâz, II/431

(43) a.g.e., a.y; Said el-Haşîmi, Ebû Zür'a er-Râzi, I/207

mülâhaza edersek, muhaddislerin hıfzına hayranlık duymakla birlikte taacübümüzü de giderebiliriz.

Bu müşkil, iki temel hususta açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Bunlardan birincisi, hadisten anlaşılan mefhum; diğeri hadisçiler katında büyük rakamlarla ifade edilen hadislerin sayısının nasıl sayıldığı ve değerlendirdiği meselesidir.

Hadis teriminden anlaşılan mefhuma gelince, hadis, sadece Hz. Peygamber'in (ASM) söz fiil ve davranışları değil, aynı zamanda sahabe ve tabiûnun da söz, fiil, takrir ve uygulamalarını kapsayan umumi bir mefhumdur.⁽⁴⁴⁾O halde yüz binlerce sayıda olduğu ifade edilen hadislerin, sadece Hz. Peygamber'e (ASM) ait olanlar değil, sahabe ve tabiûnun kavillerini de içine alan geniş bir mefhumdan ibaret olduğu bilinmelidir.

Âlimlerin ekseriyeti, "hadis" ile "haber" i müteradif kullanmıştır. Yani hadis mefhumuyla, Hz. Peygamber (ASM)'e ait merfû' haberler, sahabe, tabiûn ve tebe-i tabiûne nisbet olunan mevkuf, maktu' haberlerle fetvaları da birlikte kastetmektedir. Nitekim İmam Ahmed'in "Hadislerden sahih olanlar, 700 bin civarındadır...."⁽⁴⁵⁾ Bu *Müsned*'i 750 bin hadisten seçtim⁽⁴⁶⁾ sözü-nü şöyle yorumlar:

"Esasen İmam Ahmed 'in hadislerinden kastettiği rakam ve muhteva, Hz. Peygamber (ASM) 'e ait (merf') hadislerle sahabe ve tabiûna ait sözlerle fetvalardan sıhhati sabit olanlardır."⁽⁴⁷⁾

Netice olarak diyebiliriz ki, her bir hadisin bizzat Hz. Peygamber'den (ASM) mervî olması şartı söz konusu değildir. Zira sahabe ve tabiûn, tebe-i tabiin ile bunları takip eden etbâu't-tabiinin asarı da hadis şumulü içinde mütâlâ edilmektedir.

Hadislerin manen rivayet edilmiş olması da rakamları çoğaltan diğer bir amildir. Nitekim sahabenin Hz. Peygamber (ASM)'den naklettiği hadis rivayetinde bazı lafız farklılıkları bulunmaktadır. Bazıları hadisin tamamını, bazıları bi'l-mânâ olarak, bazıları da farklı lafızlarla rivayet etmişlerdir. Keza gerek sahabe, gerekse sonraki dönemde meydana gelen hadislerdeki lafız farklılıkları, ziyade ve noksanlıklar takdim veya te'hirlere, ihtisar veya icmallere de aynı manayı ifade eden bir hadisin pek çok sayıda intişarına sebebiyet vermiştir.

(44) Tedribu'r-Râvî, s. 42; es-Sehâvî, el-Fethu'l-Muğîs, s.12

(45) el-Hakim, el-Medhal, s.13

(46) Tezkiratu'l-Huffaz II/431

(47) İbn Hacer, Tehzibu't-Tehzibu't-Tehzib, VII/33

Bu mevzuda İbn Sîrîn'in şu sözü, meseleye ışık tutmaktadır; "Ben bazen bir hadisi, 10 ayrı kişiden dinlemişimdir; mânâsı bir ama lafızları muhtelif olmaktadır."⁽⁴⁸⁾

Diğer bir husus ise, istilahçılar, hadisçiler tarafından her bir isnadın başlı başına bir hadis olarak kabul edildiğini belirtirler. Aynı ayrı iki isnatla gelen fakat metni aynı olan rivayeti iki ayrı hadis saymışlardır. Nitekim metni aynı, isnadı farklı pek çok hadis vardır. Elbette farklı isnatlar, o hadisin rakamını geldiği sayı kadar kabartmaktadır. Keza bir hadis, 20 isnatla nakledilmiş ise, bu hadis, 20 hadis olarak kabul edilmektedir. Ancak müsteşriklerden bazı kimseler, bunu âlimlerin, hadislerin sayısına ait müşkilin içinden çıkabilmek için sonradan icat ettiklerini zannetmekte veya öyle iddia etmektedirler.

Bu sebeple, farklı isnatla gelen her bir hadisin bizzat bir hadis sayılıp sayılmadığını delilleriyle inceleyelim:

Ahmed b. Sinân, Abdurrahmân b. Mehdî'nin (v.198) şöyle dediğini nakleder: "Bende Muğîre b. Şu'be (v. 50)'nin Hz. Peygamber (ASM)'den mestler üzerine meshetmeye dair 13 hadisi bulunmaktadır."⁽⁴⁹⁾

Şüphesiz ki, Hz. Peygamber (ASM) pek çok defa mestlerine meshetmiştir. Ancak Muğîre b. Şu'be'nin Hz. Peygamber (ASM)'den mestler üzerine meshetmeye dair naklettiği bu hadisi, kendisinden 13 kişi nakletmiştir. Esasen bu, Hz. Peygamber (ASM)'in defalarca yapsa dahi bir tek fiilinden haber vermektir. Bu açıdan ondan fazla tariki olan bu rivayet, bir tek hadis olmasına rağmen 13 ayrı senetle İbn Mehdî'ye ulaşmakta ve dolayısıyla 13 ayrı rivayet hükmünde addedilmektedir.

İbn Huzeyme (v. 311), Hz. Âişe'den (R:Anhâ) elbiseden meni bulaşığının temizlenmesine dair yaklaşık 30 isnat nakletmektedir.⁽⁵⁰⁾ Ancak diyebiliriz ki, bu hadisin İbn Huzeyme'nin ulaşamadığı ve nakletmediğini daha farklı isnatları da vardır. O halde aynı lafızları ihtiva eden bir hadis, 30'dan fazla isnatla nakledilmek suretiyle 30 hadis sayılmaktadır.

"Ameller, niyetlere göredir" hadisini, Hafız Ebû İsmail el-Herevî (v.311), sadece Yahya b. Said el-Ensarî (v. 143)'in tabakasına (muasırlarına) varmak üzere 700 tarikattan kaydedip tespit etmiştir. Yahya b. Saîd'in şehyeleri olan tabiûn ile sahabenin her birine varan tarikler de buna ilave edilecek olursa, bu hadisin turukunun daha büyük rakamlara ulaştığı görülecektir.

Muhammed b. Abdullah el-Cevzakî (v. 388), *Sahîhayn* üzerine te'lif ettiği *Müstahrac*'ında hadislerden her biri için gösterilen tariklerden başka

(48) ez-Zebîdî, *İthafu's-Sâdeti'l-Muttakin Şerhu'l-Ihyâ*, I/66.

(49) İbn Ebi Hatim er-Râzi, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, I/261

(50) Bkz. *Sahîhu İbn Huzeyme*, I/145-147

farklı tarikleri de göstermek suretiyle bu turukun toplamı 25.480'e ulaşmıştır. Demek ki, Hz. Peygamber (ASM) döneminden sonraki her bir tabakada, hadislerin tarikleri sürekli çoğalmakta ve buna paralel olarak sonraki tabaka râvîlerine belli sayıdaki hadisler, farklı tariklerden gelmek suretiyle daha kabarık rakamlara ulaşmaktadır.⁽⁵¹⁾

Ebû Hureyre (v. 59)'den (R.A) hadis rivayet edenlerin sayısı 800 kişiyi bulmaktadır.⁽⁵²⁾ İmam ez-Zuhrî(v. 124), Süfyan es- Sevrî (v. 161), Şu'be (v. 160), İbnu'l- Mübârek (v. 181) ve emsali gibi büyük muhaddislerin 100 kadar şeyhden hadis yazdıkları nakledilmektedir. Mesela ez- Zuhrî'den en az 50 talebesi hadis yazmışlardır. Bunlardan her birisinin faraza 500 hadis yazdığını farz etsek, daha birinci nesilde bu 500 hadis, 25 bine balığ olmaktadır. Bu 50 talebenin her birisinden de en az 3 talebesi olduğunu düşünelim, ikinci nesilde hadislerin sayısı, 75 bine ulaşır. İşte bu minval üzere hadislerin sayısı, gün be gün artarak nihai noktaya ulaşır.⁽⁵³⁾

Bu sayede hakikaten hadislerin sayı olarak ifade edildiği şekliyle 600 - 700 bin, hatta bir milyon kadar olduğunu tasavvur etmemiz mümkündür. Çünkü her bir hadis, her bir nesil için hadis talebelerinin sayısı nispetinde çoğalıp sayıca katlanmaktadır.

Ayrıca gelecek şu iki nakilde olduğu gibi, isnadı tekerrür etmeksizin, metni de tekrar olmaksızın kendilerinde bulunan hadisler hakkındaki mütaalaaya bakalım:

İlk hadis tedvîninde önemli çalışmaları geçen İmam ez- Zuhrî'nin tekrar olmaksızın 2.000 civarında hadis naklettiği belirtilir.⁽⁵⁴⁾

Sehl b. Bişr (v. 235), ikinci asrın ricalinden Ebu'l- Leys eş-Şeybânî (v.199)'nin şu sözünü nakleder: "Tekrar olmaksızın 10 bin hadis ezberimdedir."⁽⁵⁵⁾

Yukarıdaki iki delil, isnadı tekerrür eden ve etmeyen hadislerin sayısının şümülü hakkında da bilgi vermektedir.

Nitekim İmam Buhari'nin, Sahîh'inde mükerrer yerlerde verdiği bir hadisi, her defasında farklı isnatla zikrettiği, bilinen bir husustur. İmam Buhârî'nin kitabında tekrarlarla birlikte 7563 hadis⁽⁵⁶⁾, İbn Salah'a göre 7275; İbn Hacer'e göre ise muallâk ve mutabaat hadisleri hariç 7397, muallâk ve mükerrerler dahil 9082 hadis⁽⁵⁷⁾, tekrarları çıkarıldığında ise yaklaşık 4000

(51) Ahmed Nalm, a.g.e, I/69.

(52) Tedrîbu'l- Râvî. s. 379; el- Bâisu'l- Hâsîs, s. 188.

(53) el-A'zamî, Dirâşât, II/598.

(54) Muhammed Accâc el- Hatîb, es- Sünnetü Kable'l- Tedvîn, s. 496.

(55) Tezkiratu'l- Huffâz, II/587.

(56) Bkz. Sahîhu'l- Buhârî, VIII/274.

(57) İbn Hacer el- Askalânî, Hedyû's- Sâfî Mukaddimetü Fethi'l- Bârf, I/493; el- Aynî, Umdetu'l- Kârf, I/6. İbnu's- Salah, a.g.e., s. 16; Hedyû's- Sâfî, I/475; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları, s. 197.

hadis⁽⁵⁸⁾ bulunmaktadır. Hatta Buhârî'deki mükerrer ile muallaklar istisna edilecek olursa mevsûl hadislerin sayısı, 2602'dir.⁽⁵⁹⁾

Keza İmam Müslim de bir hadisteki farklı isnat ve lafız değişikliklerini ayrı ayrı zikretmiştir. İmam Müslim'in Sahih'inde mükerrerler hariç 3033 (4000)⁽⁶⁰⁾, mükerrerlerle birlikte 7275 hadis vardır.⁽⁶¹⁾ Müslim, Hz. Peygamber (ASM)'den nakledilen hadisleri, tekrarsız olarak vermeyi gaye edindiğini belirttiikten sonra şöyle demiştir: "Ancak kendisinde fazla mana bulunan hadisin tekrarından müstağni kalınamayan bir yerin gelmesi, yahut orada bulunan bir illet dolayısıyla başka bir isnadın yanında vaki olan bir isnat olması halinde bu tekrar zaruridir. Çünkü hadiste kendisine ihtiyaç duyulan fazla bir mana, tam bir hadis hükmündedir. Bundan dolayı kendisinde vasfettiğimiz ziyadelik mevcut olan hadisin tekrar edilmesi, yahut mümkün ise kısa olduğu için bu mananın hadisin tamamından ayırt edilmesi gerekir. Fakat bazen onu bütününden ayırmak güç olur. Bu zorluk mevcut olduğu zaman hadisi kendi heyeti ile tekrar etmek, daha salim yoldur. Ama bizden kendisine bir ihtiyaç yokken bütün ile tekrarında zaruret görmediğimiz hadisi, inşallah tekrarına yanaşmayacağız."⁽⁶²⁾ Ayrıca "bu kitabıma koyduğum hadisleri mutlaka bir hüccete binaen koydum. Kitabıma koymadıklarımı da bir hüccete binaen koymadım"⁽⁶³⁾ demiştir.

Elimizdeki mevcut hadis külliyatlarından biri olan Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki hadislerin sayısı, 27.634,⁽⁶⁴⁾ diğer nüshaya göre ise 27.718'dir.⁽⁶⁵⁾ Ahmed Muhammed Şakir'in tahminine göre, mükerrerleri çıkarırsak, geriye 20 bine yakın hadis kalmaktadır.

Günümüze ulaşan en geniş hadis külliyatı sayılabilecek olan Ali el-Muttakîl- *Hindî* (v. 975)'nin *Kenzu'l- Ummâl fi Süneni'l- Akvâl ve 'l Ef'âl'inde* mükerrer hadislerle birlikte 46. 624 rivayet nakledilmektedir.⁽⁶⁶⁾ Bu kitap, İmam es- Suyûtî'nin *Cem'u'l- Cevâmi'ini* de kapsamaktadır. Ancak *Kenzu'l- Ummâl*'deki hadislerin bir kısmının mükerrer olduğunu farz etsek bile, neticede bu geniş külliyat içinde 30 binin üzerinde tekrarsız hadisin var olduğunu söyleyebiliriz.

(58) Hedyû's- Sâri, I/493.

(59) Mustafa es- Sibâi, es-Sünnetü ve Mekânetühâ, s. 501.

(60) Tarihü Bağdad, XIII/101; Vefeyat, a.y; Tezkiratu'l- Huffâz, s. 589; Terdübu'r- Râvi, s. 50. Müslim b. Haccâc, Sahihu Müslim, IV/555.

(61) en- Nevevî, Sahihu Müslim Mukaddimesi, I/4- 5.

(62) en-Nevevî, Şerhu'l- Muslim Mukaddimesi, I/4- 5.

(63) Tezkiratu'l- Huffâz, II/589.

(64) el- Müsned VI/467 (Beirut 1413/ 1993)

(65) el- Müsned, (Daru'l- Fikr, Beirut 1991). X/ 555.

(66) Bkz. Ali el- Muttakî el- Hindî, Kenzu'l- Ummâl fi Süneni'l- Akvâl ve'l- Ef'âl, XVI/746.

C. HADİSLERİN SENET AÇISINDAN İLK ÜÇ ASIRDA YAYGIN HALE GELMESİ

Hadis ilimleri açısından hicri ilk üç- dört asır, altın dönemlerdir. Hadislerin senet yönünden yaygın hale gelmesi, daha ziyade ilk üç asırda olmuştur. Sahabe, tabiûn, tebe- i tâbiin ve onları takip eden dönemlerde, hadislerin itina ile ezberlenip muhafaza edilmesi ve neticede kitaplara geçirilmesiyle yüz binlerce hadis, günümüze kadar intikal ettirilmiştir.

Kur'ân ve sünnet, sahabe döneminde ve tabiûnun ilk dönemlerinde daha ziyade sadırlarda ezberlenip muhafaza ediliyordu. Sahabeden hadis yazanlar olsa da bunların sayısı çok azdı.

H. II. asırda sünnete ve hadise dair te'lif edilen kitapların en meşhurları arasında şunları sayabiliriz:

Şu'be b. Haccac (v. 160) :el- Musannef

Leys b. Sa'd (v. 175) :el- Musannaf

İmâm Mâlik b. Enes (v. 179) :el- Muvatta

Süfyan b. Uyeyne (v. 198) :el- Musannef

İmâm eş- Şafîi (v. 204) :el- Musned ve İhtilafu'l - Hadîs

Ebû Dâvûd et- Tayalisi (v. 204) el- Mûsned

Abdurrezak es- San' anî (v. 211) :el- Cami' (el- Musannef)

Bilhassa Hicri birinci asırdan itibaren muhaddisler, hadisleri pek çok isnatlarıyla ezberlemiş, yazmış ve nakletmişlerdir. İlk üç asırda hadislerin isnadı o kadar çoğalmıştır ki, bazen bir hadisin yüz kadar veçhi (tarîkı)yaygınlaşmıştır. Esasen Kütüb- i Sitte gibi eserler de üçüncü asırda vücuda getirilmiştir.

Hadislerin farklı isnadının yaygın hale geldiği hususunda üçüncü asrın ricalinden Yahya b. Maîn'in (v. 233) şu beyanına bir bakalım : "Biz, bir hadisin 30 vechine (tarîkına) ulaşp yazmadıkça tatmin olmazdık."⁽⁶⁷⁾ Yine aynı dönemin hadisçilerinden İbrahim b. Saîd el- Cevherî (v. 247) ise şöyle demektedir : "Benim yanımda her bir hadisin 100 veçhi yoksa, ben o hususta yetim kaldım demektir."⁽⁶⁸⁾

(67) el- Hâkim, a.g.e., s. 9.

(68) el- Kevseri Te'ribu'l-Hatib, s. 296

D. HAFIZA DÂHİLERİ OLAN MUHADDİSLERDEN BAZI MİSAL- LER

İmam Malik b. Enes (v. 179) 300'ü tabiûndan olmak üzere 900 kişiden hadis almıştır. Hadis ilminin birçok dalında otorite olan İmam Malik, bizzat kendi eliyle 100 bin hadis yazdığını söyler. ⁽⁶⁹⁾ Çok güçlü bir hafızaya sahipti ve hadiste asla hata etmezdi. Hatta kendisi, "hafızama bir bilgi koyup da unuttuğum olmamıştır" der. ⁽⁷⁰⁾ 100 bin hadis içinden seçerek 40 yılda tamamladığı el- Muvatta'ı kendisinden bin kişiye yakın muhaddisin okuduğu nakledilir. Kalabalık toplulukların yer aldığı ders halkasına katılanlara 100 bin civarında hadis tahdis etmiştir. ⁽⁷¹⁾

Ebû Davûd et- Tayâlisî (v. 204) hakkında genellikle ezberinden hadis tahdis ettiği, bir anda sürekli olarak 30 bin hadisi ezberden sıralayabildiği nakledilir. ⁽⁷²⁾

Yahya b. Mâîn (v. 233) 'e kaç tane hadis yazdığı sorulduğunda elini göstererek "Bu elim le 600 bin hadis yazdım" demiştir. ⁽⁷³⁾ Hayatının sonlarında ise "Kendi elimle bir milyon hadis yazdım" demiştir. ⁽⁷⁴⁾

el- Kavarîrî (v. 235) Abdurrahman b. Mehdî'nin (v. 198) kendisine 20 bin hadisi ezberden imla ettiğini söyler. ⁽⁷⁵⁾

İshak b. Râhûye (v. 238) çok kuvvetli bir hafızaya sahipti. O da insanlara hep ezberden hadis rivayet ederdi. ⁽⁷⁶⁾ Hatta Müsned ve Tefsir'ini hıfzından imla ettirdiği, elinde asla kitap görülmediği nakledilir. ⁽⁷⁷⁾ Ebû Dâvûd el- Haffaf şöyle der : "İshak b. Râhûye bize ezberden 11 bin hadis yazdırdı. Sonra onları ne bir harf eksik, ne de bir harf fazla yapmadan tekrar okudu." Hadis rivayet ederken kitaplarındaki 100 bin hadisi sanki görüyormuş gibi hissettiğini söyler. Ayrıca kitaba başvurmadan 70 bin hadis ezberlediğini ve 100 bin hadisi de müzakere ettiğini ifade eder. ⁽⁷⁸⁾ Bir gün İbn Şübrûme'ye şunu söyler : "Ben bir şey işitmiş olayım da onu ezberlememiş olayım. İşittiğim her bir şeyi ezberlemişimdir. Kitaplarımdaki hadislerden 70 bini sanki gözümün önünde okuyormuşum gibi ezberimdedir. Diğer hadisler bu kadar değil ise de yine ezberimdedir." İshâk b. Râhûye'nin ezberden 70 bin hadis yazdırdığını Ali b. Haşrem şahit olarak nakleder. ⁽⁷⁹⁾

(69) ez-Zürkânî, Şerhu'l-Muvatta; 1/4

(70) Tezkiratu'l-Huffaz, II/212

(71) ez-Zürkânî, a. g. e., 1/11

(72) Mizanu'l-İtidal, II/203; Tarihu Bağdat, IX, 27

(73) el- Mubarekfurî, Tuhfetu'l-Ahvezi, I/482

(74) Ahmed Na'im, a.g.e. 1/66.

(75) Tezkiratu'l- Huffâz, II/ 330.

(76) Mizânü'l- İtidâl, I/183.

(77) Tehzibu'l- Tehzib, I/217.

(78) Vefeyât, I/200; Tezkiratu'l- Huffâz, a.y.

(79) Ahmed Na'im, a.g.e., 1/64-65.

Ahmed b. Hanbel (v. 241), 30 bine yakın hadis bulunan *Müsned*'i hakkında şöyle demiştir : "Bu *Müsned*'i 750 bin hadisten seçtim." Ebû Zür'a er-Râzî (v. 264) İmâm Ahmed'in oğlu Abdullah'ın da bulunduğu bir mecliste "İmâm Ahmed'in hıfzında bir milyon hadis vardır" der. Ancak kendisine "Bunu nereden biliyorsun?" diye sorarlar. O da "İmâm Ahmed 'le müzakere ettim. Her bâbda ezberlediği miktarı tetkik ederek tahminde bulundum" demiştir.⁽⁸⁰⁾

Buhari ve Müslim gibi şahsiyetlerin hocalarından olan Kuteybe b. Saïd es- Sekafi (v. 240) çok zengin bir hadis bilgisine sahipti. Bir defasında Ahmed b. Seyyar'a şöyle demişti: "Bu kış yanımda kal, sana beş kişiden 100 bin hadis tahric edeyim!"⁽⁸¹⁾

İmam Buhârî'nin (v. 256) "100 bin sahih, 200 bin gayr-i sahih hadis ezberimdedir. Câmî'u's- Sahih'i yaklaşık 600 bin hadis içinden seçtim" dediğini Ahmed b. Adıyy, Muhammed b. Hamraveyh'den nakleder.⁽⁸²⁾

İmam Buhârî, bir defasında sahabeden Enes (R.A.)'den hadis alan râvîleri zihninden geçirir. Kısa bir müddet içinde 300 râvî, ismiyle ve rivayetiyle zihninde canlanır. İmam ez- Zehebî'nin naklettiğine göre İmam Buhârî: "Ben, bin adamı aşkın kimseden hadis yazmışımdır."⁽⁸³⁾ Amr b. Ali el- Fellâs (v. 249) "Buhârî'nin adeta bilmediği hadis, hadis değildir"⁽⁸⁴⁾ diyerek O'nun hadisteki otoritesine dikkat çekmiştir. Buhârî, Bağdat'a ilk geldiğinde O'nun ilim ve ezberdeki otoritesini tartmak için kalabalık bir topluluk, on kişiyi, onar tane hadisin metin ve isnadını karıştırarak Buhârî'nin karşısına çıkarır ve bu rivayetleri sorarlar. Buhârî, her birini dinledikçe "Ben böyle bir hadis bilmiyorum" diyerek akabinde bütün bu 100 hadisin asıl sened ve metinlerini doğru olan şekliyle onlara okutmuştur. Bağdat uleması da büyük bir şaşkınlıkla O'nun kuvvetli hıfzını ve dirayetini takdir etmişlerdir.⁽⁸⁵⁾

Buhârî, hocası İshâk b. Râhûye'nin teşvikiyle muhtasar bir şekilde sahih hadisleri içinde toplayan bir kitap te'lif etmeyi istemişti. Bu hususu İbrahim b. Ma'kûl en- Neseî (v. 295) şöyle nakleder : İmâm Buhârî, bize şöyle anlatmıştır : "Biz, İshâk b. Râhûye'nin huzurundaydık. Bize dedi ki : "Hz. Peygamber'in (ASM) sahih sünnetini cem' eden muhtasar bir kitap bir araya getirseniz! " Bu benim kalbime yatmıştı. Hemen sahihleri cem'eden bir kitap (el- Câmîu's- Sahih) te'lif etmeye yöneldim."⁽⁸⁶⁾

(80) Tezkîratu'l- Huffâz, II/431.

(81) Tezkîratu'l- Huffâz, II/446; Târîhu Bağdad, XII/ 468.

(82) Tezkîratu'l- Huffâz, II/555; Hedyû's- Sâri I/9.

(83) Tezkîratu'l- Huffâz, a.y; Tuhfetu'l-Ahvezi, I/117

(84) Tezkîratu'l- Huffâz II/555.

(85) Tezkîratu'l- Huffâz II/555.

(86) Hedyû's- Sâri, I/9; Târîhu Bağdad, II/8.

Şüphesiz ki İmâm Buhârî, Sahihini pek çok hadislerden seçerek te'lif etmiştir. Ancak O, kitabına almayı terk ettiği hadislerin, zayıf veya mevzu olmasından dolayı terk ettiğini iddia etmemiştir. Ayrıca Buhârî, bütünüyle sahihleri kitabına aldığını, geride başka hiçbir sahîh hadis kalmadığını da iddia etmiş değildir. Bilakis Buhârî, talebesi İbrahim b. Ma'kûl en- Nesefî'nin naklettiğine göre şöyle demiştir: " Kitabım el- Câmî'e ancak sahîh olan hadisleri koydum. Uzun olmaması için sahîh hadislerden birçoğunu kitabıma almadım." Keza "sahîh hadislerden kitaba almadıklarımın sayısı pek çoktur."⁽⁸⁷⁾ Bütün bu ifadelerden de anlaşılıyor ki, İmâm Buhârî, bütün sahîh hadisleri eksiksiz olarak kitabına almayı amaçlamamıştır. Kendisinin de böyle bir iddiada bulunmadığı açıkça görülmektedir.

İmâm Müslim b. Haccâc (v. 261), kitabı *Câmî'u's- Sahîh*'i kendi kulağıyla bizzat işitmiş olduğu 300 bin hadisin arasından seçtiği ve 15 yılda tamamladığını söylemiştir.⁽⁸⁸⁾

Hafıza dâhilerinden biri de meşhur muhaddis, hâfız Ebû Zür'a Ubeydullah b. Abdülkerim er- Râzî (v. 264) 'dir. Ahmed b. Hanbel, O'nun hakkında şöyle der: "Hadislerden sahîh olanlar, 700 bin civarındadır. Hatta şu genç (Ebû Zür'a' yı kastederek) var ya, 600 bin hadis ezberlemiştir."⁽⁸⁹⁾

Yahya b. Mende, Ebû Zür'a'ya ulaşan bir isnatla O'nun şu sözünü nakleder: "600 bin sahîh hadis ezberlemiştir. Dahası 14 bin isnat, tefsir ve kıraat hususunda; 10 bin de "müzakereyle hatırlatabileceğim" rivayet vardır."⁽⁹⁰⁾ Hatîb el- Bağdadî de Ebû Zür'a er- Râzî'ye ulaşan bir isnatla şu hususu nakleder: "Bir kimse, Ebû Zür'a er- Râzî hakkında 200 bin hadis ezberlemiştir diye talâka yemin etse, yemininde hanis olur mu ? diye Ebû Zür'a'ya sorarlar. Ebû Zür'a "hayır hanis olmaz" diyerek şu sözleriyle meseleyi teyit eder: "Ben, 200 bin hadisi İhlas Sûresini ezbere bilir gibi bilmekteyim. Karşılıklı hadis müzekkeresinde ise ezberden 300 bin hadis mütalâ edebilirim."⁽⁹¹⁾ Muasırı olan muhaddislerden Sâlih b. Muhammed (v. 293), Ebû Zür'a'nın şöyle dediğini nakleder: "İbn Ebî Şeybe'den 100 bin, İbrahim b. Mûsâ er- Râzî'den 100 bin hadis yazdım." Ebû Zür'a'ya "peki ezberden bu binlerce hadisi yazabilir misin ? " diye sordum. O " hayır, ama hadisler bana arz edilse onları çok iyi tanır ve mütalâ edebilirim" dedi.⁽⁹²⁾ Muhammed b. Ömer er- Râzî şu mütalaasını nakleder "Bu ümmet içinde Ebû Zür'a gibi ezber dâhisi kimse yok gibidir. Zira O,700 bin hadis hıfzetmiştir. Hatta sadece tefsire kıraate dair 140 bin rivayet ezberindedir."⁽⁹³⁾

(87) Hedy'us- Sâri, I/9; Târîhu Bağâd, II/8.

(88) Tezkiratu'l Huffâz, II/569.

(89) el-Hakim, a. g. e. s. 13; es-Semâni, el-Ensab, VI/36

(90) Said el-Haşimî, a. g. e., I/207; Tuhfetü'l-Ahvezi, X/333

(91) el-Haşimî, a. g. e., II/208; Tezkiratu'l-Huffâz, II/557

(92) Tezkiratu'l- Huffâz, II/557.

(93) a. g. e., II/558; Said el-Haşimî, a. g. e., I/207.

Ebû Bekr b. Dâse'nin naklettiğine göre, Ebû Dâvûd es- Sicistânî (v. 275) "Hz. Peygamber'den (ASM) mervî 500 bin hadis yazdım. Sünen'e koyduğum hadisleri de bunlardan seçtim" demiştir.⁽⁹⁴⁾ Ebû Dâvûd' un *Sünen*'inde 4800 ahkâm hadisi vardır.⁽⁹⁵⁾

Ahmed b. el- Furat ed- Dabbî er- Râzî (v. 258), 1700 şeyhten 1.5 milyon civarında hadis yazmış, eserinde bunlardan sadece 500 bin hadis üzerinde çalışmıştır.⁽⁹⁶⁾ Devrinin büyük muhaddislerinden biri olan İbnu'l- Furat, hafıza gücünde Ebû Zür'a'ya denk tutulurdu. Ahmed b. Hanbel, İbnu'l - Furat hakkında şöyle demiştir: "Gök kubbe altında Resulullah'ın ahbarını ondan iyi hıfzeden biri yoktur; müsnedâtı da ondan iyi bilen birinin kaldığı- nı sanmıyorum."⁽⁹⁷⁾

Ebu Kılâbe Abdulmelik b. Muhammed er- Rakkaşî (v. 124) İmâm Şu'be'nin hadislerini sûre ezberler gibi ezberlerdi.⁽⁹⁸⁾ Hıfzından 60 bin civarında hadis rivayet ettiği nakledilir.⁽⁹⁹⁾

Kur'an'ı 80 günde ezberleyen İmâm ez- Zuhri (v. 124) ise şöyle demiştir: "Kalbime tevdi ettiğim ilimlerden hiçbirini unutmamışumdur. Bir sözü, bir âlimin ağzından dinledikten sonra bir daha tekrar ettirmeden ezberledim. Ömrümde ezberlemediğim tek bir hadiste şüphe edecek oldum ve onu da râvisine sorduğumda aynen ezberimdeki gibi çıktı."⁽¹⁰⁰⁾ Zamanındaki âlimler de bu hususta o'nu tastik etmişlerdir. Hatta Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdülmelik, oğullarından birisi için İmâm ez- Zuhri'den hadis yazdırmasını ister ve O da ezberden 400 hadis yazdırır. Bir ay kadar geçtikten sonra halife Hişâm, İmâm ez- Zuhri'yi denemek için o yazdırdığı hadislerin kaybolduğunu ve tekrar aynı hadisleri yazdırmasını ister. Sonra her iki nüshayı karşılaştırdıklarında ne fazla, ne de eksik⁽⁹⁴⁾ harf dahi olmaksızın aynen 400 hadisi karşılarında görürler.⁽¹⁰¹⁾

Ebû Davûd es- Sicistânî'nin oğlu hâfız Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd (v. 316), hafıza açısından babası gibi meşhurlar arasında zikredilir. Nitekim Hakim, Ebû Ali el- Hafız tarîkıyla İbn Ebî Dâvûd'dan şu hadiseyi nakleder : Bir defasında Bağdat'tan İsbehan'a gittiğinde kendisinden hadis yazdırmasını isterler. O da "Yanımda asıl hadis nüsham yoktur" diye bu teklifi kabul etmek istemez. Ancak O'na "Ne demek, İbn Ebî Davûd hadis naklinde kitaba muhtaç olsun? Biz ezberinden isteriz" diye ısrar ederler. O da 36 bin hadisi ezberden yazdırır. Ancak Bağdat âlimleri bunu duyunca "İbn

(94) Sünenü Ebi Davud, I/11; eş-Şevkânî, Neyûl-Evtâr, I/11

(95) Ancak el-ü'lü'nin nüshasına göre bu rakam 5274'tür.

(96) Tezkîratu'l- Huffâz, II/544

(97) a. g. e., II/545; Tehzîbu'l- Tehzîb, I/66

(98) Tehzîbu'l- Tehzîb, VI/421

(99) Tezkîratu'l- Huffâz, I/110

(100) a.g.e., I/111.

(101) a.g.e., I/110.

Ebî Dâvûd, İsbهانlıları aldattı" diye tenkit ederler. Ayrıca bunu ispatlamak için birisini gizlice İsbهان'a gönderip yazdığı nüshanın bir kopyasını getirtirler. Ancak uzun bir tetkikten sonra yalnızca altı hadiste tenkit bulabilirler. Fakat kendisi, bu altı hadisi asıl nüshasıyla karşılaştırır ve bunlardan beşinin mutabık, sadece birinin farklı olduğunu gösterir.⁽¹⁰²⁾ Ebu'l- Kasım el- Ezherî, İbn Şâzân'dan, O da İbn Ebî Dâvûd'dan şöyle dediğini rivayet eder: "Sadece Kûfe'de el- Eşecc'den 30 bin hadis yazdım."⁽¹⁰³⁾

Hafızada örnek gösterilen muhaddislerden birisi de İmam Ebû İsâ et-Tirmizî'dir (v. 279). Kendisinden rivayet olunduğuna göre. Bir şeyhe ait iki cüz hadis yazmış, fakat bu hadisleri şeyhten bizzat işitmemiştir. Ancak Mekte yolunda bu şeyhle karşılaşır ve O'na ait iki cüzün yanında olduğunu düşünerek hadisleri işitmek için O'ndan izin ister. Şeyh kabul edince bineğinden iki cüzü çıkarır, fakat şeyh de okumaya başlamıştır. Tirmizî eline aldığı bu cüzlerin başka olduğunu ve asıl yazılı cüzleri yanına almadığını anlar. Şeyh, hadisleri ezberden okumayı bitirince Tirmizî'ye ve elindeki cüzlere bakınca farklı olduğunu görür. Bunun üzerine Tirmizî'ye "benden utanmıyor musun?" diyerek azarlar. Tirmizî, durumu anlatır ve hadislerini ezbere bildiğini, dilerse kendisine tekrar edebileceğini söyler. Ancak şeyh, Tirmizî'nin önceden hazırlanıp gelmiş olabileceğini ifade ederek kabul etmez. Tirmizî, şeyhten başka hadisler okumasını ister; O da hafızasından 40 hadis okur. Tirmizî, bunları tek bir harf değişikliği yapmadan aynen tekrar eder. Şeyh, O'nun bu hafıza kudreti karşısında hayretini gizleyemez ve "senin gibisini görmedim" der.⁽¹⁰⁴⁾

Hâkim en- Neysâbüürî (v. 405), kitabı el- Medhal'de: "Vaktiyle huffâz (hadis hafızları) denilen şahısların her biri 500 bin hadis ezberlemiş bulunuyorlardı"⁽¹⁰⁵⁾ dedikten sonra bazı hafızların hıfz derecelerine dair tespitleri senetleriyle nakleder.

Bir başka hadis hafızı Ahmed b. Muhammed b. Said (v. 332), şöyle demiştir: 100 bin hadis senetleriyle ezberimdedir. 300 bin hadisi de müzakere ve mütâlâ ile hatırlayabilirim. Sadece ehl-i beyt hakkında 300 bin hadise muttaliyim.⁽¹⁰⁶⁾

Ebû Bekr b. Mâ'kûlâ (v. 333) de şunu ifade eder: "Ben, sadece Mutayyen'den (v. 297) kendi elimle 200 bin hadis yazdım."⁽¹⁰⁷⁾

Ebu'n- Nasr b. Ma'kûlâ (v. 487) arkadaşı Hibetullah b. Er- Revâkî'ye iki cüz hadisin metin ve senetlerini karıştırmasını, her bir rivayetin doğrusu-

(102) a.g.e., II/768.

(103) a.g.e., II/768.

(104) Tuhtetu'l- Ahvezi, I/111.

(105) el- Hâkim, el- Meditâi, s. 99.

(106) el- A'lâm, I/207.

(107) Ahmed Na'im, a.g.e., I/67.

nu bizzat ifade edeceğini belirtir. Sonra kendisi bütün hadislerin metin ve senetlerini düzelterek doğru bir şekilde kendisine arz eder.⁽¹⁰⁸⁾ Bütün bu hususlar onların hadisteki ezber ve otoritesini göstermektedir.

Dördüncü asrın ricalinden hafız Ebû Ca'fer Muhammed el-Ukaylí (v. 322) de ezber dâhilerinden biridir. Mesleme b. Kâsım (v. 353), O'nun hakkında şunu söyler: "Ukaylí, huzuruna gelen hadis talebelerine, kendisinde hadislerin yazılı olduğu nüshasını çıkarmaksızın hadis yazdırır. Ancak biz, bu vaziyeti tetkik etmek istedik ve O'nun rivayet ettiği hadislerin çoğunu bir yere yazdık. Sonra bazı lafızlarını değiştirip bir takım ilavelerde bulunarak kendisine okuduk. O, her bir hadisteki lafız değişikliğine, ziyade ve noksanlıklara tek tek dikkat çekerek bütününü de tashih etti. Biz, hadisleri karşılaştırdığımızda hepsinin de asla mutabık olduğunu görerak O'nun hıfzına ve dikkatine hayran kaldık."⁽¹⁰⁹⁾

SONUÇ

Hız. Peygamber (ASM)'e ait hadislerin sonraki devirlere naklini sağlayan altın kuşak, din-i mübin-i İslam'ın mümtaz şahsiyetleri olan Sahabe-i Kiramdır. Bütün ümmet, kıyamete kadar Hız. Peygamber (ASM)'e medyun olduğu gibi, onlara da medyundur.

Ashabın sayısı hakkında kesin olmasa da 100 binin üzerinde olduğu nakledilmektedir. Ashabdan hâdis rivayetinde bulunanların sayısı ise ancak bin küsur civarında tespit edilmiştir. Muhtemelen bir kısım sahabenin hadisleri, sonraki kuşağa rivayet edebilme imkânını bulamadığı görünüyor. Zira onlardan pek çoğu, değişik beldelere hicret etmiş, cihatlarla katılmış; bir kısmı da şehitlikle müşerref olmuştur. Dolayısıyla her bir sahabenin hadis rivayet etme gibi bir imkânı bulunmadığı da göz önünde bulundurulmalıdır.

İlk üç asırda hadisler, sadırlarda ve satırlarda muhafaza edilerek kitabet haline getirilmiştir. Hadislerde isnadın tatbikiyle bir devirden diğerine intikal ederken, isnatların sayısı da ravilere nisbetle artmıştır. Öyle ki, bazen bir hâdisin onlarca ve yüzlerce isnadı yaygın hale gelmiştir.

Metni aynı olan bir hâdisin, kaç tane farklı isnadı varsa, o hâdis, o kadar sayıda addedilmiştir. Manen rivayetlerden kaynaklanan bir kısım lafız değişikliği, takdim-te'hir ve ihtisar gibi hususlar da bir hâdisin farklı vecihlerde (turuk) iştiharına sebebiyet vermiştir.

Muhaddisler tarafından "hâdis" mefhumu, "haber" manasında kullanılmıştır. Dolayısıyla, Hız. Peygamber (ASM)'in merfû hadislerinin, ashâbın ve sonraki tabiûn ile etbau't-tabiin döneminin sözleriyle birlikte bu mefhumun

(108) Ahmed Na'im, a.g.e., 1/68.

(109) Ahmed Na'im, a.g.e., 1/68.

şümulü içinde mütâlâ edilmesi, hadislerin sayısını arttıran diğer bir husustur.

Netice olarak diyebiliriz ki, hadis, haber manasında mütâlâ edilerek hicri üçüncü asırda imam Ahmed hakkında 750 bin ile bir milyon arasında rivayete vakıf olduğu, keza imam Buhari'nin 600 bin rivayete aşına olduğu nakledilmiştir. Dolayısıyla hadislerin bu kategorilerde değerlendirilmesiyle bir hayli kabarık görünen rakamların, aklen de mümkün olabileceği kanaati hasıl olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, el-Mektebetü'l - İslâmi, Beyrût 1413/1993.
- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed el- Cerrâhî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs ammâ iştehera mine2l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, Dâru lhyâit-Türa'l-Arabi, Beytût 1351
- el-Aynî, Bedrüddîn, *Umdetü'l-Kâri şerhu Sâhîhî'l-Buhârî*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Beyrût ts.
- el-A'zamî, Muhammed Mustafa, *Dirâsât fi'l-Hâdisi'n-Nebevi ve Târîhi Tedvînih*, I-II, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut 1405/1985
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Cami'u's-Sahîh*, cz. I-VIII, Dâru'l-fikr, Beyrût 1411/1991
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı tercüme ve şerhi*, I-XVIII, Akçağ Yay., Ankara 1989.
- ed-Dârekutnî, ali b. umer, *es- Sünen*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1405/1985.
- ed-Dehlevî, Abdulaziz b. Şah veliyyillah, *Bustânu'l- Muhaddisin*, DİB: Yay., Ankara 1986
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî, *es-Sünen*, I-II Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrût 1409-1988.
- el-Felâte, Ömer b. Hasen, *el-Vaz'u fi'l-Hâdis*, I-III, Mektebetü'l-Gazali, dimaşk 1401/1981.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye Fî İlmî'r-Rivâye*, Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1406/1986.
- Hatîb Muhammedel-Accâc, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1410/1980.
- el-Hâkim en-Neysebûrî, *el-Medhal ile's-Sâhîh*, Müessesetü'r-Risale, Beyrût 1404/1984.
- el-Hamevî, Yâkut b.Abdillah, *Mu'cemu'l-Buldân*, I-V, Dâru Sâder, Beyrût ts. İbn Adıyy, Ebû Ahmed abdullah b. Adıyy, *el-Kâmil f í Duafâ'r-Ricâl*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrût 140971988
- İbn Asâkir, Ebû'l-kasım Ali b. Hasen. *Muhtasarı Târîhi Dimaşk*, (İht: İbn Manzûr), I-XXIX, Dâru'l Fikr, Dimaşk 1408/1988.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, I-VIII, İbn Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1371/1952.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-Hedyü's-Sâri Mukaddimetü Fethi'l-Bâri* Matbaatü's-Selefiyye, Beyrût 1407.
-*el-Fethu'l-Bâri bi şerhi'l-Buhârî*, I-XVII, Matbaatü's-Selefiyye, Beyrût 1407.
-*Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût ts.

- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, **Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Eb-nâl'z-Zamân**, I-VIII, Dâru Sâder, Beyrût 1397.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, **es-Sahîh**, I-II, Dâru Sâder, Beyrût 1397.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, **İlâmu'l-Muvakkilîn**, I-IV, Dâru'l-Cil, Beyrût 1973.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, **el-Bidiye ve'n-Nihâye**, Cz. I-XIV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût ts.
- Ahmed muhammed Şâkir, **el-Baisu'l-Hasîs Şerhu İhtisârî Ulûmi'l-Hadîs**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût ts.
- İbnu's-Salâh, osman b. abdirrahman eş-Şehrezûri, Ulûmu'l-Hâdîs, (Thk. ve Şrh: Nûrud-dîn İtr.), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1404/1984.
- İbn teymiyye, Ahmed b. Abdilhâlim, **Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye**, I-IV, Bulak 1321.
-**Mecmûu'l-Fetâvâ'l-Kübrâ**, Dâru Ümmil'l-Kurâ, I-32, Mısır 1408.
- el-Kârî, Ali b. Muhammed b. Sultan, **el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbârî'l-Mevzûa**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1405/1985.
- Kâtîp Çelebî, Hacı Halife Mastafa b. el- Kostantinî, **Keşfu'z- Zunûn an Esâmî'l- Kütüb ve'l- Fünûn**, I- VI, Dâru'l- Fikr, Beyrût 1982
- Kandemir M. Yaşar, **Mevzû Hadîsler**, D: İ: B. Yay., Ankara 1984.
- El- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, **er- Risâletu'l- Mütatrafe**, Kahraman Yay., İstanbul 1986
- el- Kevserî, Muhammed Zâhid, **Makâlâtu'l-evserî**, el- Mektebetü'l- Ezheriyye li't- Tûras, Kahire 1414/1994.
-**Te'nîbu'l-Hatîb**, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır 1410/1990.
- El-Leknevî, Muhammed Abdulhayy, **el-Ecvibetü'l-Fâzıla li'l-Es'ileti'l-Aşrati'l-Kâmile**, (Tik.A. Ebû Ğudde), Mettebü'l-Matba'ati'l-İslâmiyye, Haleb 1384/1964.
-**er-Raf'u ve't-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Tadîl**, (Thk.ve Tik.A. Ebû Ğudde) Mettebü'l-Matba'ati'l-İslâmiyye, Beyrût1407/1987.
- İbn Mâce, muhammed b. Yezid el-Kavzîni, **Sünenü İbn Mâce**, I-II, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1410/1990.
- İbnu'l-Hümâm es-Sivasî, Muhammed b. Abdilvâhid, **Fethu'l-Kadîr**, I-VIII, I-II, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1400/1980.
- Mâlik b. Enes, **el-Muvatta'l-II**, Dâru'l-Hadîs, Kahira 1410.
- el-Mubarekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. abdirrahîm, **Tuhfetu'l-Ahvezî bi şerhi Câmil't-Tirmizî**, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrût ts.
- Muhammed Besyûnî Zağlûl, Ebû Hâcer **Mevsûa Etrâfi'l-Hâdisi'n-Nebeviyyi'ş-Şerîf**, I-XI, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1410/1989.
- Muhammed Fuad Abdulbâkî, **el-Lû'lû' ve'l-Mercân**, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1404.
- Müslim b. Haccâc, **el-Câmiu's-Sahih**, cz. I-V; Dâru'l-Hayr, Beyrût 1414/1994.
- Nâim Ahmed, **Tecrid-i Sarîh Tercemesi**, I-III, D.İ.B.Yay., Ankara 1984.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb, **es-Sünen**, cz. I-VIII, Dâru'l-Marife, Beyrût 1412/1992.
- en-Nevevî, Muhyiddîn Yahya b. Şeref, **Şerhu Sahîhî Müslim**, Cz. I-XVIII, Dâru'l-Hayr, Beyrût 1414.
- Sandıkça, S. Kemal, **İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadîs**, D.İ.B. Yay., Ankara 1991.

- es-Sehâvî Muhammed b. Addirrahman, **el-Fethu'l-Muğis**, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1404/1984.
- es-Sem'âvî, **el-Ensâb**, I-VI, Dâru'l-Hayr, Beyrût 1404.
- Sezgin Fuat, **Buhari'nin Kaynakları**, 1965 İstanbul.
- es-Sibâî, Mustafa, **es-Sünnetü ve Mekânetühâ fi't-Teşrii'l-İslâmi**, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrût 1405/1985.
- es-Subkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali, **Tabakâtu's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ**, I-X, Dâru İh-yâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrût 1396/1976.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, **Tedribu'r-Râvî şerhu Takrî-bi'n-Nevevî**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1994.
- eş-Şârânî, Abdulvehhâb b. Ahmed, **el-Mizânu'l-Kübrâ**, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Bey-rût 1400/1980.
- eş-Şâtîbî, İbrahim b. Mûsâ el-Ğirnatî, **el-Muvâfakât fi Usûli's-Şeria**, I-IV, Dâru'l Kütü-bi'l-İlmiyye, Beyrût ts.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, **es-Sünen**, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1414/1994.
- Wensinck, A. J ve Mensing, J.P., **Corcordance (el-Mu'cemü'l-Müfehras li Etfâ-zî'-Hadîsi'n-Nebevî**, I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul 1988.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Murtazâ, **İlhâfu's-Sâdeti'l-Müttakîn bi şerhi İhyâi Ulûmi'd-Dîn**, I-XIV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1409/1989.
- ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, **Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl**, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrût ts.
- **Tezkiratu'l-Huffaz**, I-IV, Dairatu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, haydarabad 1956.
- **Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ**, I-XXIII, Müessesetu'r-Risale, Beyrût 1406/1986.
- ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdilbaki, **Şerhu'l-Muvatta'**, Mısır 1381/1961.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn, **el-A'lâm Kâmusu Terâcim li-eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâ mi-ne'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn**, I-VIII, Dâru'l-İlmi'l-Melayin, Beyrût 1992.

YAYGIN DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN MÜRŞİT KAVRAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Arş. Gör. Şükrü KEYİFLİ*

Giriş

Mürşit kavramını ele almadan önce İslam kültüründe tasavvuf ve tarikatların yerine kısaca temas etmek istiyoruz.

Bilindiği gibi tasavvuf Kur'an ve hadislerde yer alan insanın mistik yönünü ve gönül terbiyesine işaret eden, insanların ruh ve duygu eğitimi vermek suretiyle onlarda olumlu dini davranışlar kazandırmaya çalışan, dünya hayatından ziyade ahret hayatının Allah'ın istediği gibi düzenlenmesi gerektiği düşüncesinden hareketle ortaya çıkan bir ahlaki eğitim sistemidir.⁽¹⁾

Tasavvuf mens'ê itibarıyla Hz. Peygamber ve onun sahabelerine kadar uzanmakla birlikte, kurum olarak tarikatlara dönüşmesi daha çok Hicri III. yıllarda ortaya çıkmıştır. Bu manada tarikat yapılaşmaları çeşitli tarikatlar ve kolları halinde günümüze kadar gelebilmiştir.

İslam tarihi boyunca çeşitli adlar ve kollar olarak yayılarak gelen tarikatlar, dini ve sosyal hayatta önemli bir yer edinmiş, zaman zaman, halkın birlik ve beraberliğini, insanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde katkılar sağlamıştır. Ancak, devletlerin siyasi, sosyal ve ekonomik alanlarındaki bir takım bozulmalardan zamanla bu kurumlarda etkilenmiş ve buralar bir takım olumsuzlukların yaşandığı kurumlar olmaktan kurtulamamışlardır.

(1) Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985, s. 18

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fak. Din Eğitimi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

Bu durum, özellikle Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinde belirgin hale gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğunun yıkılmasından sonra yeni kurulan Cumhuriyetin almış olduğu radikal kararlar arasında tarikatların kurumsallaştığı yerler olan tekke ve zaviyelerin kapatılması da yer almıştır.

Tarikat ve tasavvuf hareketlerinin önde gelen kurumlarından olan Tekke, Zaviye ve türbelerin kapatılması ile ilgili ilk işaretler, Atatürk'ün Kastamonu'da yapmış olduğu bir konuşmasında geçen "ölülerden medet ummak, medeni bir toplum için, şindir"⁽²⁾ sözleriyle verilmiş ve "Tekkeler behemehal kapatılmalıdır. Türkiye Cumhuriyeti her şubede irşatlarda bulunacak kudrete haizdir. Hiç birimiz, tekkelerin irşadına muhtaç değiliz"⁽³⁾ diyerek aslında tekkelerin irşat faaliyetlerinin ve fonksiyonlarının sona erdirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Atatürk'ün bu sözleri, tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması ile ilgili fiili süreci başlatmış ve yukarıda ifade edilen konuşmalardan yaklaşık üç ay sonra 30 Kasım 1925 tarihinde çıkarılan bir kanunla, Tekke, zaviye ve Türbelerin kapatılması sağlanmıştır. Söz konusu bu kanunla, bütün tarikatlarla birlikte, şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyitlik, çelenlik babalık, emirlik, halifelik, falcılık, büyüçülük, üfürükçülük ve gaipten vermek ve murada kavuşmak ile, muskacılık gibi, unvan ve sıfatların kullanılması, bunlara ait hizmetlerin yapılması ve bu unvanlarla ilgili elbise giyilmesini de yasaklamıştır.⁽⁴⁾

Ülkemizde, tasavvuf ve tarikat zümreleşmeleri kurumsal ve yasal olarak böylece sona erdirilmesine rağmen, çeşitli bireysel ve zümresel tarikat ve tasavvuf faaliyetleri, fiili olarak devam etmektedir.

Biz bu çalışmamızda, konunun din eğitim ve öğretimi boyutuna temas edeceğimiz için, tarikatların kapatılması ile ilgili olumlu- olumsuz değerlendirmelere girmeyeceğiz.

Tasavvuf ve tarikatları, tarihi süreç içinde toplumun sosyal kültürel ve dini hayatına olumlu katkıları olduğu kadar, zaman zaman olumsuz, bazı istisnalarında olduğu tarihi bir gerçektir. Ancak yine de, birtakım ekstrem örneklerden yola çıkarak böyle bir kurumun tümüyle olumsuzlukların kaynağı olarak görmek yanlıştır. Çünkü, tasavvuf dinin duygusal alanın bireysel olarak yaşanmasıdır. Tasavvufun kullandığı pek çok kavram ve bu kavramların insanda gerçekleştirilmesini istediği dini davranışlar vardır.

Tasavvufun ele aldığı, tövbe, züht, sabır, tefekkür, tevekkül ve Allah korkusu gibi kavramlar, insanları bireysel ve sosyal hayatında dikkat edece-

(2) Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, c. II, Ankara, 1958, s. 215.

(3) İ. A. Atatürk Maddesi, C. I, M. E. B. yayınları İst. 1993, s., 781

(4) Hamza Eroğlu, Türk İnkılâp Tarihi, M. E. B. yayınları, İst. 1982, s., 323

ği kuralları öğreten; insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen, öz eleştiri ve özür dileme tutum ve davranışlarını kazandıran, kendi haklarına rıza gösteren başkalarının haklarını çiğnemeyen ve her türlü faaliyetlerinde Allah'ın kendisini kontrol ettiği inancıyla ahlaken kötü sayılacak davranışlardan uzak olmasını öğreten kavramlardır. O nedenle, tarikatlar, hitap ettiği kitlenin dini davranışların geliştirilmesinde olduğu kadar, sosyal davranışların kazandırılmasında da önemli rolleri olmuştur.

Tasavvuf, müntesiplerine kazandırdığı dini tutum ve davranışlar ve kişilerde geliştirdiği dinamizmi sayesinde, İslam Kültür hayatında Kur'an ve sünnetin öğretildiği birer yaygın din eğitimi kurumları olmuştur.

Tasavvufun İslam Kültüründeki yerini daha net olarak ortaya koyabilmek için, onun tanımlarından bir kaçına kısaca yer vermek istiyoruz.

Cüneyd el- Bağdadi'ye göre tasavvuf, "Allah'la muamelenin saflığından ibarettir." Yine ona göre tasavvuf, Allah'ın seni senden giderip, kendisiyle diri kılmasıdır.⁽⁵⁾ Bir başka mutasavvıf olan Ebu Hüseyin Nuri'ye göre tasavvuf, "nefsin bütün zevklerinden vazgeçmesidir."⁽⁶⁾

Yukarıda verilen kısa tanımlardan anlaşılacağı gibi, tasavvuf daha çok duyguların eğitimini esas alan fakat, eğitilen duygularını da davranışlara dönüştürmesi gerektiğini vurgulayan bir kalp ve zihin eğitimidir. Tasavvuf, eğitimi bilişsel, duyuşsal ve davranışsal olarak ele almaktadır. Özellikle, insanları bir takım kötülöklere iten "nefis" diye tabir edilen kötölöklerin kaynağı durumundaki benliğin arzu ve isteklerine karşı çıkması, bu manada insanların daima, kendilerini kontrol etmelerini öne çıkaran bir eğitimin, tasavvufun uzak hedeflerinden başında geldiğini söyleyebiliriz.

Cüneyd'i- Bağdadi, tasavvufu genel olarak Allah'ın emirlerinin yerine getirilmesi olarak tanımlarken, tasavvuf ehli insanların bütün işlerini ibadet olarak kabul etmelerini, Allah ile olan ilişkilerin kesilmemesi gerektiğini vurgulayarak insanların bireysel olduğu kadar, toplumsal hayatta da iyi ilişkiler içinde olmalarının zorunlu olduğunu, Allah rızasına muhalif davranışların sergilenmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. İnsanlar, gerek bireysel ve gerekse, toplumsal yaşamlarındaki her türlü tutum ve davranışlarında, Allah'ın kendisini görüp, gözettiğinin bilincinde olmaları, Allah'ın emir ve yasaklarına harfiyen uymaları halinde gerçek imana kovaşabileceklerdir. Allah'ın emir ve yasaklarının onun eğitiminin alınmış olması ile mümkün olacağından, yeterli dini eğitim almayanların gerçek manada tasavvuf olmayacakları da üzerinde durulması gereken bir diğer noktadır.

Tasavvufi eğitimde esas olan Kur'an ve hadislerdir. Kur'an ve hadislerle-

(5) Abdülkerim Kuşeyri, Risalet-İ Kuşeyriye, (ter. Ali Arslan) İst. 1978, s. 104.

(6) Süleymî, kabakatü's- Sufiye, Kahire, 1989, s. 168

rin doğru bir şekilde eğitim ve öğretimin yapıldığı yaygın eğitim kurumları olarak kabul edilen tasavvuf ve tarikat kurumlarından söz edilirken, genel eğitimde olduğu gibi burada da; eğitimin üç boyutundan söz edilebilir. Bunlar kurum olarak, tekke, dergâh ve zaviyeler, eğitici kişiler olarak, Şey veya müritler, son olarak da eğitim alan kişiler olan müritlerdir.

1- Tasavvufun Eğitsel Boyutu

Tasavvufun eğitsel boyutundan bahsederken daha çok onun teorik boyutundan ve fonksiyonel olduğu temel noktadan yola çıkılarak ve; değerlendirmeler bu çerçevede olacaktır. Uygulamalardaki bir takım noksanlıklar konun dışında tutulmuştur.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, tasavvuf, Kur'an ve hadislerin ışığında, onların özüne uygun olarak eğitim ve öğretiminin yapıldığı yaygın din eğitimi kurumlarıdır.

Eğitim, insanların davranışlarında istenilen yönde değişik meydana getirme süreci olarak tanımlanmaktadır.⁽⁷⁾ İnsanların davranışlarında değişiklik yapma ihtiyacı ilk insandan beri var olagelen bir olgudur. İlk insanın yaratılışıyla birlikte onun eğitilmesi de gündeme gelmiştir. İnsanların eğitilmesi ile ilgili çalışmalarını tarihi de insanlık tarihi kadar eskilere dayanmaktadır. İnsanın eğitimi, insanların bireysel yeteneklerin açığa çıkartılması ve onun istenilen yönde geliştirilmesini hedeflemektedir.

İnsanın yapısı gereği, doğuştan bir takım duygularla dünyaya gelmektedir.⁽⁸⁾ Bu duygulardan biri de din duygusudur. Başlangıçta, inanma ve bağlanma, güvenli olma şeklinde açığa çıkan bu duygu, daha sonları geliştiginde bir yetenek olarak ortaya çıkmaktadır. "Her çocuk fitrat üzerine doğar. Sonra ana- babası onu Yahudi, Hıristiyan ve Mecusi yapar"⁽⁹⁾ hadisi de dinin doğuştan olduğunu ancak, verilecek eğitimle şekillenebileceğini ifade etmektedir. Çocukluk dönemiyle başlayan, yetişkinlik dönemi ile de devam eden dini duygunun eğitilip davranışlara dönüşmesi halinde, insanın yapısına ters olmadığı, aksine böyle bir kabiliyetin var olduğu anlaşılmaktadır. İnsanların dindarlık düzeyleri, dini kabiliyetlerinin olup- olmaması ile ilgili değil, onun eğitiminin verilip- verilmemesi ile ilgilidir.

Bir din eğitimi faaliyeti olarak kabul edilen tasavvuf da, insanın dindarlık kabiliyetini geliştirmeyi amaçlamaktadır. Eğitim insanları çok yönlü olarak geliştirmeye amaçlarken tasavvuf daha çok, duyguları, "kalbi" esas olan ve onları dini yönde geliştiren bir eğitimidir. Bununla birlikte tasavvuf, bilgilerin ve duyguların davranışlara yansımalarını da istemektedir. Bilinen

(7) Selahattin, Ertürk, Eğitimde Program Geliştirme, Yalkentepe Yayınları, Ankara, 1984, s., 14.

(8) İ. Ethem Başaran, Eğitim Psikolojisi, Ank. 1994, s. 14

(9) Buhari, Cenâiz, 92; Ebu Davut, Sünen, 17; Ahmet b. Hanbel, II, 233

bir deyimle; "tasavvuf kal işi değil hal işidir" sözü, bilgilerin davranışlara dönüştürülmesi gerektiğini vurgulayan önemli bir tanımlamadır. Aldıkları tasavvufi eğitimi davranışlara dönüştüremeyen kişilerin, gerçek manada mu-tasavvif olamayacakları - en azından- teorik olarak mümkün görülmektedir.

Eğitim ile tasavvuf arasında müfredat ve metot bakımından bazı farklılıkların olmasına rağmen, insana bakış ve onu ele alışı bakımından benzerlikleri vardır. Önde gelen benzerliklerden biri, her ikisinin de bilgilerin davranışlara dönüştürülmesi ve bu davranışların da hayatın tüm alanlarını kapsaması gerektiğiyle ilgili hedefleridir. Konumuz açısından bakıldığında, tasavvufun eğitsel boyutu ile genel eğitimin insanı ele alış muhtevası bakımından büyük ölçüde benzerliklerin olduğu görülecektir.

Tasavvufun insanda meydana getirmek istediği hedef davranışlarla, eğitimin hedef davranışları aynıdır. Ancak, tasavvuf ile eğitimin arasındaki temel ayrım, eğitimin daha çok insanı dışarıdan içeriye doğru eğitmeye yönelik iken, tasavvufun, içerden dışarıya doğru eğitime yöntemini benimsemesidir. Eğitim, insanın çocukluk dönemi ile başlarken, tasavvuf insanın yetişkinlik döneminden başlamaktadır. Eğitim, sonuç itibariyle, bireysel ve sosyal hayatta bedensel, zihinsel ve duyuşsal yönden sağlıklı kişiler yetiştirmeyi amaçlarken tasavvuf, dini bilgi ve davranışlar bakımından Allah'a layık bir kul olabilen insanlar yetiştirmeyi gaye edinmektedir.

Tasavvufun gaye ve hedeflerine ulaşabilmesinde en büyük görev; birer din eğitici olan Mürşitlere düşmektedir.

2- Mürşit'in Eğitici Kişiliği

Bu başlık altında mürşidin müritlerine vermekte olduğu din eğitiminde ilgili olarak, şahsında bulunması gereken alan formasyonu, pedagojik formasyonu ve müritlerine kazandırmak istediği bireysel ve sosyal davranışlarla ilgili yeterliliklerinden söz edilecektir. Ancak, daha önce mürşit kavramının tanımına kısaca temas edelim.

Mürşit kelimesi sözlükte, irşat eden doğru yol gösteren⁽¹⁰⁾ anlamına gelmektedir. Tasavvuf kavramı olarak mürşit, seyr'ü- sülükünü tamamlamış, irşada yetkili kılınmış, hilafet ve icazet almış mutasavvif kişi⁽¹¹⁾ diye tanımlanmaktadır. Mürşit kavramının yerine Şeyh⁽¹²⁾ Pir, İnsan- ı Kâmil tabirleri kullanılmaktadır.

Değişik adlar altında da olsa tasavvufun bize tanıtmaya çalıştığı kişi,

(10) Türkçe Sözlük, T. D. K. Türk Tarihi Kurumu yayınları, Ark. 1969, s. 645

(11) Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, C. III, s. 5480.

(12) A. Cour, İ. A. C. XI, s. 461

bilgileri ve davranışları ile insanlara dini bilgiler veren, onlara doğru yolu gösteren, söz ve davranış bütünlüğü içinde olan, olgun insandır. Bu kişilik aynı zamanda müritlerin kendilerine her haliyle örnek olabilen kişidir. Hz. Peygamber'in dini ve dünyevi kişiliğini kendisine örnek olarak kabul ederek, onun manevi şahsiyetini nesilden nesle canlı olarak intikal ettiren insandır.⁽¹³⁾

Mürşit bu eğiticilik vasfını devam ettirebilmesi için, bazı kişisel ve akademik özellik ve yeterliliklere sahip olması gerekmektedir. Her şeyden önce onun, bütün ahlaki meziyetlere sahip olması lazımdır. Mürşit'in, himmeti yüce, kanaatkâr bütün faziletlere haiz olması, mutasıf olması ve bütün ilimleri bilmesi lazımdır.

Mürşit'in bilmesi gereken ilimlerin başında dini bilgiler gelmektedir. Dini bilgilere yeterince vakıf olmalı, Kur'an ve hadisleri doğru olarak yorumlama kabiliyetlerine haiz olmasında gerekmektedir.⁽¹⁴⁾ Dini bilgileri itiyatla karşılanan veya dini ölçülere bağlılığı tartışılan bir Mürşit'in müritlerini yeterli dini eğitim ve öğretim veremeyeceği, verse de bunun istenilen düzeyde olamayacağı aşikârdır. Mürit ancak, iman amel bütünlüğü içinde olan mürşidini örnek alarak tasavvufun beklediği manevi hazzı alacaktır. Çünkü mürit, dini bilgi eksiklerini büyük ölçüde Mürşit'i vasıtası ile telafi etmeye çalışacak, tasavvufun hiyerarşisi içinde bir takım manevi ve tasavvufi makamları onunla kat edecektir.

Bununla birlikte Mürşit'in davranış bilimlerine de vukufiyeti tam olmalıdır. Eğitim verdiği müritlerinin bireysel farklılıklarını; sosyal statülerini, psikolojik yapılarını bedensel ve zihinsel yeterliliklerini bilebilmek için gerekli olacak, Sosyoloji, Psikoloji, Eğitim Psikolojisi, Gelişim Psikolojisi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Genel ve Özel Öğretim Metotları gibi bilim dallarının verilerinden yararlanmalıdır.

Her türlü eğitsel faaliyetlerde üç temel soru vardır bunlar; Kime, neyi nasıl? sorularıdır.⁽¹⁵⁾ Bu temel sorulara doğru cevaplar bulabilmek eğiticinin mesleki formasyonlara vukufiyetini ortaya koymaktadır. Neyi, nasıl öğreteceğini bilemeyen eğiticilerin mesleklerinde başarılı olmaları oldukça zordur. Mürşid'de bir din eğitimcisi olarak özel alan bilgisine eğitim metotlarının inceliklerine, genel kültür birikimine sahip olmalıdır. Eğitim veren kişilerin meslekleriyle ilgili doğrudan ve dolaylı tüm bilgilere sahip olması, günlük gelişme ve değişmelerin arkasında kalmaması gerekmektedir.⁽¹⁶⁾ Eğitim dinamik bir süreçtir. Eğitimin dinamizmi insanlara yönelik oluşu ve

(13) Ali Yardım, Hadis, I, D. E. Ü. Yayınları, İzmir, 1984, s. 18

(14) Yaşar Nuri Öztürk, Tasavvuf, M. Ü. İ. F. V. Yayınları, İst. 1989, s. 401

(15) Hilmi Ziya Ülken Eğitim Felsefesi, s. 18

(16) Fikret Kanat, Kısaltılmış Pedagoji, M. E. B. Yayınları, İst. 1976, s. 39

insanların da ilgi ve isteklerin sürekli gelişme ve değişme içinde olmasındandır.

Dünün insanının bireysel ve sosyal alanlardaki beklentileri ile günümüz insanının ilgileri ve beklentileri farklıdır. Eğitim faaliyetlerini kesintiye uğratmamak, eğitimi bireylerin kendi yaşantılarından hareketle düzenleyebilmek için eğitici sürekli kendini yenilemeli, eğitimle ilgili yeni metot ve yaklaşımlar hakkında yeterli bilişsel donanımına sahip olmaları bir zorunluluktur. Bu nedenle, Mürşit, kendini dört duvar arasına hapsederek, eski bilgilerle yeni nesil eğitmeyi düşünmemelidir. Mürşit, içinde yaşadığı toplumun sosyal yapısını, sosyal yapıya tesir eden sosyal, kültürel ve ekonomik dinamikleri iyi tanımlamalı; kısaca içinde yaşadığımız bilgi toplumunun sağlıklı bir üyesi olmalı ve müritlerini de bu bilgiler ışığında sosyalleştirmelidir.

Esasen tasavvufun temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim, Mürşit'e bu sorumluluğu vermiştir. Bilgi bakımından yeterli olan birinin yaptıkları ile, bilgisiz olarak yapılan her türlü faaliyetlerin aynı olamayacağına dikkat çeken Kur'an-ı Kerim, "De ki, hiç bilenlerle, bilmeyenler bir olur mu"⁽¹⁷⁾ Ey iman edenler, niçin yapmadıklarınızı söylemeniz Allah katında büyük vebaldir"⁽¹⁸⁾ buyurarak, bilgi ile bilgisizlik arasındaki farkı ve bilgilerin davranışlara dönüştürülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Yukarıda ifade denilmeye çalışılan bilgi ve davranışlara sahip olan Mürşit, yerine göre bir pedagog gibi insanların eğitimi ile ilgili bilgilere sahip olmalı ve bu bilgilerini pratiğe aktarabilmelidir. Yerine göre de bir psikolog gibi, müritlerinin ruhi derinliklerine inerek; onların duygularını analiz edebilmeli ve gerekli olan psikolojik rehabilitasyonu yapabilmelidir. Aynı zamanda bir sosyolog gibi, toplumun örfünü âdetini sosyal normlarını, olgu ve olaylarını dikkate alarak, müritlerini bu yönde eğitmelidir. Bunu yapamayan mürşit veya eğiticinin görevini hakkıyla yaptığını söylemek oldukça zordur.⁽¹⁹⁾

Görüldüğü gibi burada teorik de olsa esas olan, tasavvuf eğitimi yapan Mürşit'in eğitim vermekte olduğu müritlerini her yönüyle tanımlarını kolaylaştıracak bilgi ve veriler sahip olmasının gereği vurgulanmaktadır. Esasen tarihi perspektif içinde meseleye bakıldığında sözünü ettiğimiz özelliklere haiz olan mürşitlerin var olduğunu görürüz. Bu konuda akla gelen ilk örnek, Hz. Peygamberdir. Onun eğitici kişiliği incelendiğinde, insanların bedensel, ruhsal, zihinsel, sosyal ve kültürel yapılarına dikkat ettiği görülür. Abdullah b. Mes'ud; Hz. Peygamber'in "sizi biktirmaktan çekiniyorum" ifadesinde bulunduğunu belirterek onun böyle bir endişe ile aralıklı vaaz etti-

(17) K. K. 39 (Zümer Suresi), 9

(18) K. K. 61 (saf Suresi), 2, 3,

(19) Mustafa Öcal, Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar, T. D. V. Yayınları, Ank. 1990, s.47

ğini söylemesi⁽²⁰⁾ bir eğitici olarak Hz. Peygamber'in vaazlarında cemaatin öğrenme durumlarına ve ilgilerine dikkat ettiğinin örneğidir. Yine Hz. Peygamber, insanlara seviyelerine göre din eğitimi verilmesi gerektiğine işaret ederek, " dikkat edin, bu din çetin bir şeydir, ona yumuşak olarak yaklaşın Allah'a ibadette nefsine buğuz etme; zira kuvveti kesilen kimse ne yol alabilir, ne de bineğine sırt bırakır⁽²¹⁾ buyurarak muhatabın motivasyon durumuna dikkat edilmesi gereğini belirtmiştir. Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarını kendisine örnek alma iddiasında olan mürşit'in bu prensiplere dikkat etmemesi düşünülemez.

Mürşit'in eğitici kişiliğinde din eğitim ve öğretim faaliyetlerinde, bireyin psikolojisine dikkat etmesi kadar, grup ve toplum psikolojisini bilmesi de gereklidir. Gustav le Bon bunu teyit eder mahiyette şunları söylemektedir: "Dünyaya hakim olanlar ve İmparatorlukların kurucuları, bütün inançların Peygamberleri, meşhur devlet adamları ve bunların yanında daha mütevazı insan topluluklarının reisleri, kitlelerin ruhları hakkında, insayiki fakat, çok zaman gayet kat'i bir bilgiye sahip psikologlardır. Bunlar, kitlelerin ruhlarını iyi tanıdıklarından onlara kolaylıkla hakim olmuşlardır."⁽²²⁾

Bireysel ve zümresel ayrılıkları körükleyen davranışlardan kaçınan, toplumun bütün kesitlerini kucaklayan, inanç ve düşünce ayrılıklarına yol açacak tutum ve davranışlardan sakınan, daima insanlar arasındaki birlik ve beraberliğin temin edecek mesajlar vererek bu mesajları bizzat kendi şahsında ve müritleri arasında hayata geçiren kişi olmalıdır. Kısaca Mürşit, birleştirici olmalıdır.

Bilindiği gibi toplum halinde yaşayan insanların en büyük ihtiyaçlarından biri de birlik ve beraberliktir. Özellikle günümüzde insanlar arasındaki birlik ve beraberliğe kardeşlik ve hoşgörü anlayışların geliştirilmesine daha fazla ihtiyaç vardır. Bunu sağlamanın yollarından biri de birbirlerinin haklarına saygı duymalarını öğrenmektir. Kendisini iyinin ve doğrunun merkezi kabul ederek, kendi dışında kalanların yanlış olduğunu kabul edip, onlara hayat hakkı tanımama anlayışı, dini teoride ve sosyal hayatta bulunmayan bir yaklaşımdır. Bu tür anlayışların hakim olduğu topluluklarda dini ve sosyal hayatın huzurundan birlik ve beraberlikten, kardeşlik ve hoşgöründen söz edilemez. Birlik ve beraberlik ve hoşgörünün olmadığı toplumlar da eninde sonunda yok olmaya mahkûm olurlar.

Toplumsal düzenin olmadığı toplumlarda dinin yaşaması da zordur. Bu bakımdan Mürşitler, hem müritleri arasında hem de geniş manada top-

(20) Buhari, İlim, 121; Müslim, 19.

(21) Şeybani, 156

(22) Gustav Le Bon, Kitleler Psikolojisi, (çev. Selahaddin Demirkan), Yağmur Yayınları, İst. 1974, s. 26

lumsal huzuru temin edici bu ilkelere dikkat etmeli ve eğitim ve öğretimlerde bunu vurgulamalıdır.

Kaldı ki din, bu ilkeleri içermektedir. Mürşit, dinin birlik ve kardeşlik temalarını aktaran birisi olmalıdır. Bu bakımdan o tefrikçi değil tevhidci olmak durumundadır. Mürşit'in verecek olduğu eğitim ve öğretim, toplumsal bütünlüğü sağlamada bir vasıta olmalıdır. Çünkü, İslam dini bütün mü'minleri kardeş saymıştır.⁽²³⁾ İslam düşüncesinin pratiğe aktarılması olarak da niteleyebildiğimiz tasavvuf hareketleri bu manada toplumda birleştiricilik fonksiyonu icra etmelidir. Nitekim tarihi süreç itibarıyla bakıldığında tasavvuf ve tarikatlar, bir yaygın eğitim kurumu olarak - bazı istisnalar dışında- bu görevi yerine getirmişlerdir. Günümüzde de aynı fonksiyonlarını icra edebilir. Bunu sağlayabildiği ölçüde tarikatları, birer yaygın din eğitimi kurumu olarak görebiliriz. Mürşit hiç bir zaman temsilcisi olduğu tasavvufi kolu, diğerlerinden daha üstün görmemeli, onları bir bütünün parçaları olarak kabul etmeli ve müritlerini de bu anlayış doğrultusunda eğitmelidir. O, daima toplumsal bütünlüğü zedeleyici tutum ve davranışlardan kaçınmalı ve birleştirici olmalıdır.

Mürşit, kendi tarikatına mensup kişilerle, başka tarikata mensup kişiler arasında ayrıma sebebiyet verebilecek kötüleyici telkinlerde bulunmamalıdır. İradelerini kayıtsız şartsız teslim etmiş bulunan müritlerinin bu bağlılığını istismar etmemeli ve müritlerinin iradelerini olumlu davranışlara yönlendirebilecek beceride ve yetenekte olmalıdır. Diğer yandan, kendisine intisap eden müritleri arasında da sevgi saygı ve kardeşlik duygularını temin edici olmalıdır.

Mürşit'te teorik olarak bulunması gereken özellikler dikkate alındığından aynı zamanda bir eğitimcide bulunması gereken özelliklerden farklı olmadığı görülür. Bir eğitici de bulunması gereken özelliklerle, mürşitte bulunması gereken formasyonların benzerlik arz etmesi, her iki kişiliğin de yerine getirmekte oldukları görevlerin aynı olmasındandır. Çünkü, her ikisinin hedef kitlesi de insandır. Aralarındaki benzerliği ifade eden diğer bir hususta mürşit kavramı ile eğitim kavramının mana birliğidir. Dilimizde eğitim kavramı yerine kullanılan terbiye kelimesi, eğitmek, olgunlaştırmak ve yetiştirmek anlamına gelir. Mürşite bir mürebbidir.⁽²⁴⁾ Mürşit, müritlerin maddi ve manevi her türlü problemlerine çözüm bulmalı onlara rehber olabilmelidir.

Ayrıca mürşit, kişiliği ile, müritlerine olduğu kadar, içinde yaşadığı topluma da örnek olabilmelidir.

(23) K. K. 49 (Hucurat Suresi), 10

(24) Süleyman Uludağ, İslam'da İrşat, Marifet Yayınları, İst. 1984, s. 46

İnsanların iç dünyalarına dalarak, Kur'an ve Sünnet'in doğrultusunda bireyde olumlu dini davranışlar kazandırılmasına yardımcı olan Mürşit'in konumu, kişiliği ve davranışları birey ve toplum açısından oldukça önemlidir. Mürşit aynı zamanda bir din eğitici olması hasebiyle dini şahsında şekillendiren kişidir. Tıpkı eğiticinin mesleğini şahsında şekillendirdiği gibi. Bu bakımdan Mürşit, her yönüyle müritlerine örnek olan, kendisine özenilen, beğenilen davranışlar sergileyen biri olmalıdır. Bu hem toplum açısından hem de verecek olduğu eğitim açısından son derece önemlidir.

Mürşit, kişilik olarak, sağlam bir iradeye sahip, hoggörülü, diğerkâm, her türlü bencillikten uzak, ufku geniş, ön yargıları bulunmayan, ilmiye vasfına sahip, sosyal ve din kişiliği gelişmiş kişi olmalıdır. Mürşit'in bu özelliklere sahip olması, temsil ettiği tasavvuf kaynakları Mürşit'in dini ve sosyal kişilik bakımından sıradan insanlar olamadıklarını, varsa böyle kişilerin de gerçek manada Mürşit olamayacaklarını ifade ederler. Onların bir bakıma karizmatik kişiliğe sahip olmalarının gereği üzerinde dururlar.

Hz.Peygamber'den günümüze kadar gelebilmiş bazı Mürşitler, temsil ettikleri kurum ve kişilere her yönüyle örnek olabilmişlerdir. Bilgi ve davranışları ile kendisine imrenilen kişiler İslam kültüründe "Üsve'i- Hasane", "Numine'i- Timsal", "kıdve'i- Enam" gibi özel kavramlarla tavsif edilmişlerdir.

Örnek kişiliğe sahip olma, bilinen bazı eğitim metotlarında daha etkili bir yöntem olarak kabul edilir. O, aynı zamanda din eğitiminde temel prensiplerindedir. Kur'an- ı Kerim'in "...Peygamber size ne verdiyse alın, size neyi yasakladıysa ondan sakının ve Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı şiddetlidir"⁽²⁵⁾ emri Hz. Peygamberin sözlerinin davranışların ve uygulamaların örnek alınması gerektiği vurgulanmıştır.

Sözleriyle davranışları arasında tutarlılık olmayan kişilerin güvenilirliği inandırıcılığı kaybolur. Eğitim veren kişinin, kişilik özelliklerini oluşturan özelliklerin her biri eğitimi verecek olduğu kişiler üzerinde etkili olmaktadır.⁽²⁶⁾

Mürşit'in örnek kişiliğini temin eden önemli unsurlardan biri de onun dış görünüşüdür. Dış görünüş başta fiziki görünüm olmak üzere, topluma dönük her türlü imajın herkes tarafından kabul edilebilir vasıflarda olması gerekmektedir. Bilindiği gibi özellikle gençlik dönemindeki kişiler, her yönüyle takdir ettikleri kişileri taklit ederler. Kılık ve kıyafetleriyle onlara benzemek isterler. Onları idealize ederler bu ise olumlu davranışlar geliştirmede önemli bir fırsattır. Bu fırsatı, eğitim alanında kullanabilmek için,

(25) K. K. , (Hucurat Suresi) , 7

(26) Leyla Küçükahmet, Öğretim İske ve Yöntemleri, G. Ü. E. F. Yayınları, Ank. 1989, s. 131

Mürşitlerin dış görünüş itibariyle de müritlerine örnek olabilecek makul, toplumsal değerlerle çatışmayacak bir görünüm içinde olmaları gerekir.

3- Sonuç

İslam kültüründe tasavvuf ve tarikatları fonksiyonları bakımından ele alındığımızda onları birer yaygın din eğitimi kurumu olarak kabul edebiliriz. Kurumsal olarak tarikatların Hz. Peygamber döneminden sonra gelişmeleri, onların İslami pratiklerin hayata geçirildiği kurumlar olduğu realitesini değiştirmez. Tarikatlar insanların dini, sosyal ve kültürel hayatına olumlu katkılarda bulunarak önemli bir eğitim ve öğretim hizmeti yürüttükleri ancak; her toplumsal kurumlarda olduğu gibi, birtakım olumsuzlukların da sergiledikleri müşahade edilmiştir.

Tasavvuf ve tarikatların toplum hayatına olumlu katkıda bulunduğu dönemler incelendiğinde onların, Kur'an ve Sünnetin özünden ayrılmadıkları görülür. Bu kurumlarda baş gösteren olumsuzluklar daha çok din dışı davranışların öne çıkarılmasıyla meydana gelmektedir. Dolayısıyla tasavvuf ve tarikatların değerlendirilmesinde dikkat edilecek temel nokta onların, faaliyetlerinin Kur'an ve Sünnet çizgisinde olup- olmadıklarının tespiti olmalıdır.

Tasavvufun önemli kişisi Mürşit'tir. Tasavvufun bir eğitim kurumu özelliğini devam ettirmesinde en önemli görev Mürşit'e düşmektedir. Bir eğitici kişilik olarak Mürşit, eğitim ile ilgili her türlü bilgiye ve kişisel özelliklere sahip olması gerekmektedir.

Mürşit, her türlü dini bilgiyle donanmış, davranış bilimlerinin verilerinden yeterli ölçüde yararlanabilen, örnek kişiliği ve birleştirici vasfıyla herkese örnek olabilecek davranışlar içinde bulunmalıdır.

Tarikatların faaliyetlerinin Cumhuriyet döneminde sona erdirilmesinin gerekçesi, bu kurumların özüne uygun faaliyetlerde bulunmadıklarındandır. Bazı tarikatların bir takım yozlaşmalarından dolayı, top yekûn tarikat kültürüne karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkmaların temeli de Cumhuriyetin temel ilkelerinden olan laiklik ilkesine karşı olmakla açıklanmaktadır. Böylece, tarikatlarla Cumhuriyet karşı karşıya getirilmek istenmektedir. Dolayısıyla toplumda suni bir ayrılık meydana getirilmeye çalışılmaktadır. Böylece tarikatlardan, hareketle tartışmalar yapılan dine karşı olanlarla, dine taraf olanlar diye iki gurup arasındaki bir sürtüşme ortamına doğru çekilmek istenmektedir. Oysa, Osmanlı'nın son dönemlerinden başlayarak, Cumhuriyet'in kurulmasına kadar gelen tarikatlardaki bir takım yozlaşmalar olmasaydı yani, tarikatlar aslına uygun faaliyetler içinde olmaya devam etselerdi, acaba Cumhuriyet bu kurumları yine de kapatır mıydı?. Günümüzde yapıl-

makta olan tarikat tartışmaları bu soruya verilecek "evet" veya "hayır" cevabına göre boyutlandırılmalıdır. Bu soruya verilecek her iki cevap da, aslında Cumhuriyet'in tarikatlara bakışını da ortaya koymaktadır.

Kanaatimiz o dur ki, şayet tarikatlar, geçmişte olduğu gibi, toplumun din eğitim ve öğretimine olumlu katkılar yapmaya devam etselerdi kapatılmazlardı. O halde, şunu söyleyebiliriz. Cumhuriyet, tarikatların özüne değil, uygulamadaki yanlışlıklara karşı olmuştur. Cumhuriyetin bu tavrı ile tasavvufun tavrı benzerlik arz etmektedir. Yani, aslında tarikatları yozlaşmış şekline, tasavvuf ve tarikatlar de karşı olmuşlardır. O halde, tarikatların yozlaşmış biçimine karşı olma konusunda insanların bir takım kamplara ayrılmasına gerek yoktur. Fonksiyonel olmayan tarikatlara herkes karşıdır. Toplumda, fonksiyonel olmayan tarikatların tartışılması, insanlar arasında fikir ayrılığı meydana gelmekten öte, birlik ve beraberlik sağlayıcı bir konudur.

Günümüzdeki bazı tarikatlar zümreleşmelerinin, çalışmamızda vurgulamaya çalıştığımız özellikler taşımadığını maalesef görmekteyiz. Buna rağmen, dinin tasavvufi boyutunu yaşamak isteyen bazı kişilerin, bu tarikatlara intisap ettikleri fakat, bu tarikatların de, kendilerine intisap eden kişilere yerince yararlı olamadıklarını hatta ve burada bir takım istismarlarla da, karşılaştıklarını, çeşitli basın yayın organlarından öğrenmeliyiz.

Bu tür tarikat yapılaşmalarının istismarlarının olamaması, buralara olan ilginin azalması ile mümkün olur. İlginin az olabilmesi için de, bireylerin sağlıklı bir din eğitiminden geçirilmesi gerekmektedir. Okullarda verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerine bir de bu açıdan bakılarak aksayan bazı yönlerinin giderilmesi halinde bu tür olumsuzlukların yaşanması da asgariye indirilmiş olacaktır.

İSLAM'DA KADER AKİDESİ ve İMAN ESASLARI ARASINA GİRMESİNİN HİKMETİ

Arş. Gör. Yener ÖZTÜRK

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM'DA KADER AKİDESİ

A. KADERİN ANLAMI

1. Lügat Anlamı

Kader lügatte, ölçme, takdir etme, biçime koyma, şekillendirme gibi anlamlara gelir. Arap dilinde *ka- de- ra* takdir etti hisselerle ayırdı ve herke- se payını bölüştürdü manalarına gelirken, bir de aynı kelimenin, güç yetirdi, muktedir olduğu gibi anlamları vardır. Kelime tef'il babına nakdedilince *kad- de- ra* olur ki, o zaman manası, "hükmetti, hükmünü geçirdi ve kazada bulundu" şeklinde olur.⁽¹⁾

Kaderle alakalı diğer bir kelime ise kaza'dır. Kaza, kelime olarak emir, hüküm, yaratma manalarına gelir.⁽²⁾

Kaderi "her bir mahlûku kendisine ait vasfıyla tayin ve tespit etme" olarak belirten Nureddin es- Sabunî, (ö/ 580/ 1184) kaza'yı "sağlam ve ma- hirane bir şekilde yapmak ve işlemek" şeklinde tarif eder.⁽³⁾ İmam Es'ari ise kazaya "yaratma, yazma, farz kılma, hüküm verme ve bir şeyin oluşundan haber verme" anlamlarını vermiştir.⁽⁴⁾

Kader konusundaki düşüncelerine hanel getirmemek düşüncesinden hareketle mutezilî müntesipler de kadere, beyan; kazaya "haber verme, bil- dirme" anlamlarını vermişlerdir.⁽⁵⁾

2. İstilah Anlamı

(1) İbn Manzûr, Ebu'l- Fadl, Lisânü'l-Arab Dar- u Sadır, Beyrut, ts. 7/ 745- 6

(2) Age, 15/ 186- 7

(3) es- Sabunî, Nureddin, el- Bidaye fi Usuliddin, ys. s. 77, 78

(4) el- Es'ari, Ebu'l- Hasen Ali b. İsmail, Kitabu'l- Luma' fi'l- Reddi Ala Ehlil'- Zeyji Ve'l- Bida, Beyrut, 1952. s. 46

(5) Bkz. Abdulcebbâr, Şenhu'l- Usull'- Hamse, Tah. ve Tak. Abdülkerim Osman, Mektebet- u Vehbe, ts.s. 770.

Ehl- i Sünnetin iki kolu Maturidiler ve Eş'arîler, kaza ve kader kavramlarını, ifade ettikleri mana bakımından birbirlerinin tersi şeklinde anlamışlardır. Eş'arîlerin kaza dediklerini Maturidîler kader, kaderi de kaza olarak ele almışlardır. Sadece lafzî bir anlaşmazlık vardır. Demek ki, kaza ile kader bir yönüyle aynıdır. Bu bağlamda, Maturidîlerin nokta- i nazarından kader, Allah'ın takdiri, kaza ise, bu takdiri infaz ve yapılacak şeyi eda etmesi ve hükmü yerine getirmesidir.⁽⁶⁾

Seyyid Şerif Cürcanî'ye (ö. 816/ 1413) göre kader, "mümkünlerin birer birer yokluktan varlığa geçişidir" ki, kazaya uygun olarak gerçekleşir. Kaza ezeldeki hükümdür. Kader ise, şartların var oluşundan sonra bunların birer birer meydana gelişidir.⁽⁷⁾

Kelimenin lügat manasından hareketle kadere şöyle bir tarif getirebiliriz: "Kader, Allah'ın kaza olarak takdir ve hükmettiği şeydir."⁽⁸⁾

Daha anlaşılır bir ifadeyle kader, "Sonsuz ilme sahip, geçmiş, hal ve geleceği bir nokta gibi görüp, bilen ve esasen kendisi için geçmiş, hal ve gelecek diye hiç bir şey mevzubahis olmayan Cenab- ı Hakk'ın; mikro alemden makro aleme, zerrelere sistemlere ve - gelecekteki bütün hayatıyla- norma alem insana kadar en küçükten en büyüğe, bütün kainatı ilmi planda ilmi vucütleriyle planlayıp programlaması; tayin, tespit, takdir, tasnif, takdir etmesi ve bütün bunları tasarı ve ilmi plandan alıp, irade, kudret ve meşiet planına geçirmesi, harici ve varlık aleminde göstermesi adına, olup bitecek her şeyi daha olmadan evvel *Kıtab- ı Mübin*'de tespit ve takdir etmesidir."⁽⁹⁾

3. Kur'an ve Kader

Kur'an'da kader kavramı sadece insanla değil , zerrelere galaksilere kadar topyekun kâinatla ilgilidir. İçinde kader kelimesinin geçtiği ayetler göz önüne alınınca bu husus açık bir şekilde görülür.

"Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yaratmışızdır."⁽¹⁰⁾

"Allah'ın yanında her şey bir ölçüye göredir."⁽¹¹⁾

Kur'an- ı Kerim, kaderin "Allah'ın kaza olarak takdir ve hükmettiği şeydir" tarifini şu ayetlerle te'yid eder.

"Her ümmet için bir süre vardır; süreleri sona erince, bir saat bile geciktirilmezler ve öne de alınmazlar."⁽¹²⁾

(6) Daha geniş bilgi için bkz. İzmirli Hakkı, *Yeni İlim- i Kelam* , Ankara. 1981. s. 328- 9

(7) el- Cürcanî, Seyyid şerif Ali b. İsmail, et- Ta'rifat, ts. s. 174

(8) Şahin , Abdulfettah, *Kıtab ve Sünnet Perspektifinde Kader*, İzmir, 1995. s. 8

(9) Aynı yer.

(10) Kamer, 54/ 49

(11) Ra'd, 13/ 8

(12) Yunus, 10/ 49

"Gökte ve yerde görülmeyen her şey şüphesiz Kitab- ı Mübinde'dir." (13)

"(Ey Nebi!) Doğrusu sana vahyedilen bu kitap, Levh- i Mahfuz'da bulunan şanlı bir Kur'andır." (14)

İnsanla alakalı kader konusun da ele alan ayet- i kerimeler, bize- meşiet- i ilahî esas olmak üzere- insanın irade ve ihtiyar sahibi dilediğini yapabilir bir varlık olduğunu bildirir.

İnsanın fiil ve hareketlerinde hür olduğunu, şu ayet- i kerimler açıkça beyan eder:

"De ki: O hak (Kur'an) Rabb'inizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen irkar etsin." (15)

"Her kim iyi amelde bulunursa kendine yapmış olur; her kim de kötülük ederse yine kendine kötülük etmiş olur. Rabb'in kullarına zulmedici değildir." (16)

"Her nefis kazandığı karşılığında rehindir. (kazanca bağlı olarak tutulur.)" (17)

"De ki: Ey insanlar, Rabb'inizden hak olan (Kur'an) gelmiştir ; her kim ona uyarırsa kendi için uyumuş olur. Her kim de (ondan ayrılır) dalalete düşerse, yine kendisine olur" (18)

Bir kısmını misal olarak aldığımız bu ayet- i kerimeler gösteriyor ki insan fiil ve hareketlerinde hürdür. Bu sebeple de o, fiil ve hareketlerinin mes'ûlüdür.

Meşiet- i İlahînin esas olduğunu bildiren ayet- i kerimeler:

"Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz." (19)

"Allah dileseydi, onu yapamazlardı." (20)

"Allah dilemeyince iman edecek değillerdi." (21)

"Eğer dileseydik herkese hidayetini verirdik." (22)

Bu ikinci gruptaki ayet-i kerimeler, Cenab- ı Hakk'ın irade ve meşietinin umumi ve esas olduğunu bildirmektedir. (23)

(13) Nermi, 27/ 75

(14) Buruş, 65/ 2- 22

(15) Kehf, 18/ 29

(16) Fussilet, 41/ 46

(17) Müddessir, 74/ 39

(18) Yunus, 10/ 108

(19) İnsan, 76/ 30

(20) En'am, 6/ 37

(21) En'am, 6/ 111

(22) Secde, 32/ 13

(23) es- Saburî, el- Bid'aye, s. 71

Dikkatle bakıldığında aslında mezkur ayet- i kerimeler arasında bir tenakuz mevzu bahis değildir. Mes'ele şudur: Allah dilemedikçe kulun dilemesi bir şey ifade etmez. Diğer bir ifadeyle, kulun dilemesi murad- ı ilahînin izin ve kabulüne mahzar olmadıkça bir şey meydana gelmez; olan her şey O'nun izni ve iradesi dahilinde olur. Bu da Cenab- ı Hakkın insanın dilediklerini, aynen dileyip yaratmağa mecbur olmadığını gösterdiği gibi, diğer taraftan, Ramazan el- Butî'nin de ifade ettiği gibi "kulun kendi hususi iradesiyle seçtiği bir şeyin de, Allah iradesine ters düşmesinin düşünülemediğini" gösterir.⁽²⁴⁾

Mes'elenin her iki yanını birlikte nazara veren Tekvir sure- i celilesindeki ayet- i kerimeler ise şöyledir. "*O Kur'an alemler için(hele) sizlerden istikamet üzere olmak isteyenler için bir öğüt (bir mesaj) dan başkası değildir. (Bununla beraber) alemlerin Rabb'i olan Allah dilemeyince, siz dileyemezsiniz.*"⁽²⁵⁾ Ayetin son kısmında, insanın, iradesini mutlak hakim zannetmemesi için, Allah'ın mutlak iradesi dahilinde cereyan ettiği bildirilmektedir.⁽²⁶⁾

B. KADERE İMANIN VÜCÛBİYETİ

1. Naslar açısından

İslam'da kadere iman etmenin zarureti, iki delilden kaynaklanmaktadır: 1. Bu mevzuda varid olan hadisler, 2. Cenab- ı Hakk'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarına imanın gereği.⁽²⁷⁾

Allah'a ve yüce sıfatlarına iman, kaza ve kadere de iman etmeği gerektirdiğinden, iman esaslarını bir arada bildiren ayetlerde⁽²⁸⁾ bu esas ayrıca zikredilmeyerek, bazı ayetlerde her şeyin ilahî takdire tabi olduğuna işaretle iktifa edilmiştir.⁽²⁹⁾

Bir iman esası olarak kadere iman, hadis- i şeriflerde gayet açık ifadelerle beyan buyrulmuştur. Husisiyle Müslim'in Sahihin başında naklettiği hadis, İslam akidesini formüle etmesi bakımından da büyük bir değer taşımaktadır. Ravisi Hz. Ömer (r.a) olan uzun hadisin yalnızca mevzumuzla alakalı kısmına işaretle yetineceğiz.

Hz. Ömer (r.a), mezkûr hadisin baş tarafında, Hz. Peygamberin yanında buldukları bir sırada yanlarına bir adamın geldiğini ve Hz. Peygamber'e (sav) İslam'ın manasını sorduğunu aldığı cevabı da tasdik ettikten sonra, ikinci bir suale geçtiğini anlatır ve sözlerine şöyle devam eder:

"(Gelen kişi şöyle) dedi: *Bana imandan haber ver. Hz. Peygamber (sav)*

(24) el- Bütî, Ramazan, *İslam Akaidi (Kübra'l- Yakiniyyati'l- Kevniyye)*. Ter: Mehmet Yolcu Hüseyin Altınalan. İst. 1986. s. 162

(25) Tekvir, 812- 8- 9.

(26) Elmalî, Muhammed Hamdi ve Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser yy. 1979. 9/ 5625

(27) el- Bütî, *Age*. s. 167

(28) Bkz. Bakara 2/ 177, 285; Nisa, 4/ 136

(29) Bkz. 54/ 49 Furkan, 25/ 2 Hadid, 57/ 22; Tevbe, 9/ 5; Meryem, 19/ 2 Gafir, 40/ 20.

O'na şu cevabı verdi: "İman, Allah'a meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe ve kadere, hayırına ve şerrine inanmaktır." Resulullah (sav), bu yabancı zatın diğer suallerine de cevap verdikten sonra, yanındakilere O'nun Cibril olduğunu açıklamış ve dininizi size öğretmek için geldi, buyurmuştur."⁽³⁰⁾

Kadere imanın farz olduğu, hayır olsun şer olsun, her şeyin kaderle yani Allah'ın takdirıyla olduğu kabul edilmedikçe kişinin mü'min sayılmayacağı da hadis- i şeriflerde haber verilmiştir:

"Kul hayrıyla, şerriyle kadere inanmadıkça, hatta başına gelecek bir şeyin mutlaka geleceğine, gelmeyecek olanın da gelmeyeceğini bilmedikçe, iman etmiş olamaz."⁽³¹⁾

Mevzuuyla alakalı başka bir hadiste de sahabeden Ubade b. Samit'in ölümü anında, yukarda ki hadis-i şerifte ifade buyrulan gerçeği dile getirdikten sonra oğluna, Resulullah'ın şöyle söylediğini haber vermiştir. "Kim bu inanç dışında olarak ölürse, benden değildir."⁽³²⁾

Kur'an ve sünnet çizgisinde hareket eden ehl-i sünnet alimleri de, "her yaratılanın hüsun- kubh, zaman- mekân, sevap- ikab bakımlarından halinin ne olacağı" demek olan kadere imanın, inanç esaslarından birisi olduğunu, şüpheyne mahal bırakmayacak şekilde kabul etmişlerdir."⁽³³⁾

Bir akide olarak, müslümanların üzerinde birleşebileceği bir görüşün ortaya konmasında, Kur'andan sonra en mühim ve salahiyyetli otoritenin, Hz. Peygamber olduğu hususu tartışılmazdır. Bu cümleden olarak; otoritesi tartışılmaz olan Resulullah, (sav) kat'i ve açık ifadelerle kaderi ispat etmiş ve müslümanların ona inanması gerektiğini ortaya koymuştur.

Kadere iman - bazılarını zannettiği gibi - Hz. Peygamberin (sav) vefatından sonra, çeşitli fikirler neticesinde ortaya çıkmış istilahî bir mana değildir. "Kur'ana Göre İman Esasları" isimli doktora tezinde Hüseyin Atay Bey, kadere imanın, ne Kur'an- ı Kerimde ne de hadis- i şeriflerde İslam'ın iman esaslarından biri olmadığını savunmuştur."⁽³⁴⁾

Yazar kaderle alakalı ayetleri, çok farklı bir tarzda ele almaktadır. Mesela "Bize yalnız Allah'ın yazdığı isabet eder." (Tevbe, 51) ayetini "Pratik hayatta muvaffakiyetsizliğe uğrandığı zaman mü'minlerin çalışma şevklerinin kırılmaması ve hayattan yılmamaları için bu gibi felaketlerin, Allah'ın yazdı-

(30) Müslim, İman 1 : Ebu Davud, Sünnet 16 ; İbn Mace, Mukaddime 9.

(31) Tirmizi, Kader 10.

(32) Ebu Davud, Sünnet 16 ; Tirmizi, Kader 17.

(33) Bkz. Maturidi, Kitabul- Tevhid, s. 305 Eş'ari, el- Luma s. 38; Aliyu'l- Kari, Şerh- u Fikhi'l- Ekber, s. 13; Sabuni, el- Bidaye, s. 77, İzmirlil, Yeni İlm- i Kelam, s. 328

(34) Atay, Hüseyin, Kur'ana Göre İman Esasları, Ank. 1961, s. 89- 95

ğı ilahî kanunlara uygun olduğunu söyleyerek, Allah münafıklara karşı mü'minleri avutmuştur" şeklinde yorumlamıştır.⁽³⁵⁾

Dilimizde "avutma" tabiri daha ziyade "sahtekârlıkla oyalama" manasında kullanıldığı için, Allah hakkında böyle bir ifadenin serdedilmesini kaatiyen doğru bulmuyoruz.

Mevzuuyla alakalı hataya düşülen bir diğer husus da kadere imandan bahseden hadislerin ravilerinin mecruh oldukları iddiasıdır. "*Münakaşalar*" isimli eserinde Talat Koçyiğit, kadere imanın vücubiyetini bildiren hadislerin ravilerini cerh suretiyle meseleyi kısa yoldan halletme düşüncesinin ne gibi tehlikelere kapı açacağını şöyle ele alır:

"Her şeyden önce şunu hatırdan çıkarmamak gerekir ki, Hz. Peygamber'den dinî ve gayr-ı dinî meselelerde varid olan ve İslam teşriinde Kur'anın müfessiri olarak ilk mühim kaynağı teşkil eden hadisleri rivayet etmiş olan ve güvenilir oldukları, tanınmış hadis tenkitçileri tarafından tevşik edilmiş hadisçiler, aynı zamanda kaderle ilgili hadislerin de ravileridirler. Eğer biz bu konudaki hadisleri reddetme cihetine yönelirsek, bunu ancak ravilerinin yalan söylemiş veya yalan nakletmiş ihtimaline binaen reddetmemiz gerekir; bu takdirde sadece akaid meselelerinde varid olan hadislerin değil, ibadet ve muamelata da dahil bütün dini konularda varid olan hadislerin sıhhatinden de şüphe etmek gerekir ki, bu dini tehdit eden en büyük tehlikeyi teşkil eder."⁽³⁶⁾

Tez sahibi yazara göre bu konudaki hadislerin hepsi âhad olsa da⁽³⁷⁾ kader hadisleri mana itibariyle mütavadirler.⁽³⁸⁾ "Ahağ hadisler zan ifade eder. Zanni deliller ise akaid ilminde delil olarak kullanılamaz, denilemez. Çünkü bu hadislerin delalet ettikleri mana kat'iyet ifade eden ayetlerle te'yid edilmiştir. Kat'î deliller ile manası te'yid edilen zanni deliller de kesinlik ifade eder."⁽³⁹⁾

Hasılı; kadere imanı çeşitli fikirler neticesinde kelamcılarının ortaya koyduğu ıstilahî bir mana olarak düşünmenin doğrusu, ne ilmilikle ne de insaf-la telif edilecek bir yanı vardır. İslam'ın temel kavramlarını dışarıdan biri olarak inceleyenler dahi bu mevzuda hilaf- ı beyanda bulunmamışlardır. İşte T. İzutsu'nun ifadeleri: "Allah'ın herşeyi önceden takdir meselesi kelamcılarının uydurması olamaz. Çünkü İslam'ın zuhurundan önce bile hemen hemen aynı düşünce, hususi dini bir inanca sahip olanlar arasında vardı. Hatta Hanifler çerçevesinin dışında da bu inancın varlığı görülmektedir."⁽⁴⁰⁾

(35) Aynı yer.

(36) Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Tdv. yy. Ankara 1989. s. 155.

(37) Atay, *Age*, s. 91

(38) Mustafa Sabri, *Mevkifu'l- Akil ve'l- Alim min Rabbi'l- Alemin*, el- Mektebetu'l- İslamiyye, yy. 1950. 3/ 350.

(39) Aydın Ali Arslan, *İslam'da İman ve Esasları*, Hısar yy. 1982. s. 396

(40) İzutsu, Toshihiko, *Kur'anda Allah ve İnsan*, Trc. Süleyman Ateş. A. Ü. İ. F. yy. Ank. 1975. s. 225

2. Sıfat- ı İlahiyye'ye İmanın Gereği Açısından

Pek çok ulema kader meselesini, Cenab- Hakk'ın Zat- ı Uluhiyetini mütalaa içinde ele almışlardır. Fakat gerek tevhid noktasında cehalete düşme tehlikesinden gerekse kaderi iman rükunları arasında kabul etmemeyi işmam edebileceği düşüncesinden hareketle, (ehl-i tahkik kader mevzuunu) iman esasları arasında zikretmiştir.⁽⁴¹⁾

Kaza ve kadere imanın haddi zatında Allah'a (CC.) imana dahil olduğunu belirten "*Muvazzah İlm- i Kelam*" adlı eserin müellifi de, konuyu tenvir mahiyetinde, şöyle ele almıştır:

"Çünkü kader - olacak şeylerin zaman ve mekânını, evsaf ve havassını ezelde takdir ve tahdit etmesinden ibaret olduğundan - ilim ve iradesine racidir. Kaza dahi- Cenab- ı Hakk'ın irade ve takdir buyurmuş olduğu şeyleri zamanı gelince ilim ve iradesinde muvafık olarak, icad buyurmak demek olduğundan - tekvin sıfat- ı celilesine racidir.

Binaenaleyh, Cenab- ı Allah'ın kâinatın mükevvin (yaratıcısı) olduğuna ve ilim ve iradesinin bütün cüzüyyat ve külliyyata şamil bulunduğu inananlar, kaza ve kadere de iman etmiş bulunurlar. Şu kadar ki, hususi ehemmiyetine binaen kaza ve kadere imanın farziyeti, hadis- i şeriflerde ayrıca tasrif edilmiştir."⁽⁴²⁾

Sonuç olarak: Kaderi inkâr, Cenab- ı Hakk'ın bütün sıfatlarını inkârla aynı manaya gelir. Zira kader, her ne kadar Allah'ın ilmi ile tayin ve takdiri demek ise de aynı zamanda o, Cenabı Hakk'ın Sem'i, Basar'ı, İrade ve Meşiet'i de demektir.⁽⁴³⁾

3. Kadere İmanın İhtiyar Prensibi ile Te'lifi

İslam'ın kaza ve kadere iman esasını, ihtiyar prensibine aykırı görmek doğru değildir. Çünkü bir müslümanın kadere iman etmesi demek, esas itibariyle her şeyin yaratıcısı olan mutlak bir kudret sahibine yani Yüce Allah'a iman demektir. İslam küllî irade sahibi, kâinatı yaratan yüce bir varlığa imanı, hem de yüce yaratıcının insanları ihtiyar ve irade sahibi olarak yaratmış olduğunu, sevap ve cezanın da bu irade üzerine bina edildiğini bildirir. Böylece kadere ve ihtiyar esasına iman bir araya gelmiş bulunur.

"Müslümanların kaza ve kadere iman etmelerini, ihtiyar esasına aykırı görenler varsa da bu anlayış katiyen yanlıştır. Müslümanlıkta kadere imanın ne demek olduğu layıkıyla anlaşıldıktan sonra, bu gibi düşüncelerin ne denli yanlış olduğu kendi kendine anlaşılır. Bir müslümanın kadere iman etmesi

(41) el- Cısrî, Hüseyin b. Muhammed, *Savabu'l- Kelam fı Akatid'li İslam* (İslam İtikadında Sözün Doğrusu), Trc. Mustafa zihni Efendi, Tebliğ yy. Konya, ts. s. 232

(42) Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm- i Kelam* Bilmen yy. İstanbul, ts. s. 294- 5

(43) Şahin, Abdulfettah. Age. s. 6

demek esas itibariyle, hayır ve şerrin yaratıcısının Allah- u Teala olduğunu kabul etmesi demektir. Her şeyin Allah'a nispet olunması, ilk sahibi ve yaratıcısına bağlamak demek olduğundan gayet doğrudur. Buna göre bir müslüman hem kâinatın azamet ve kudret sahibi bir yaratıcısına ve O'na ait küllî bir iradeye inanır; hem de sorumluluğa muhatap ve esas olmak üzere insanda bir ihtiyarın, cüz'i bir iradenin varlığına; sevap ve cezanın da bu ihtiyar ve iradenin üzerine bina edildiğine inanır. Müslümanlık bunun her ikisini de öğretmektedir.

Bu itibarla, kadere iman ihtiyar esası ile birleşmiş oluyor. Bunların birleşmesinde yadırganacak bir durum yoktur. Çünkü müslümanların kâinatta mutlak kanun olan ilahi bir küllî iradeyi kabul etmeleri, sorumluluğun esas unsuru olan ihtiyar ve cüz'i iradeyi ortadan kaldırmaz."⁽⁴⁴⁾

Netice olarak, kader iradeyi te'yid eder. Ne irade kaderi, ne de kader, iradeyi nefyeder."⁽⁴⁵⁾

C. KADERLE AMEL

1.Kadere Rıza

Meydana gelen ve gelecek olan her şeyin Allah (CC.) tarafından ezelde bilindiği ve bu bilginin yazılmış olduğu hususu, Kur'an- ı Kerim'de gayet açık bir ifadeyle beyan edilir:

"(Ey Nebi, onlara) de ki: Hiçbir zaman bize Allah'ın yazdığından başkası isabet etmez. O bizim Mevla'mızdır. Öyleyse mü'min olanlar yalnız Allah'a mütevekkil olsunlar."⁽⁴⁶⁾

Kadere rıza ve tevekkülü teşvik eden bu ayet-i kerimeyi hadis-i şerifler daha da açık hale getirmektedir:

"İnsanoğlunun saadet (sebepler) inden biri de Allah'ın hükmüne rıza göstermesidir. Yine şekavet (sebepler)inden birisi de, Allah'u Teala'ya istihareyi terk etmesidir. Keza, şekavet sebeplerden bir diğeri de Allah'ın hikmetine razı olmamasıdır."⁽⁴⁷⁾

Allah'ın kazasına rıza, bu hadis-i şerifte saadet sebebi olarak değerlendirilmiştir ki, bu da iki sebebe dayanmıştır. Bu konuda, Tîbî'den naklen İbrahim Canan Bey şu bilgilere yer vermiştir:

(44) Akseuî Aîrredü Harîrî, Aîmek Derâferî. Sad. Ali Arslan Aydın Nur yy. Ankara yy. 1991. s. 77

(45) Daha geniş bilgi için bkz. Nursu Bediüzzaman Said, Sözlür, Sözlür yy. İst. 1989. s. 435. vd.

(46) Tevbe. 9/ 51

(47) Tirmizî Kader. 15.

"Birincisi; kazaya rıza kişiyi ibadet için boş bırakır. Zira kişi, kazaya razı olmazsa gam içinde kalır ve kalbi, cereyan eden hadiselerle devamlı meşgul olur; "bu niye oldu o niye olmadı" der durur. Diğer; kazaya razı olan kimse, razı olmaya Allah'tan gelecek olan gazaptan kurtulur. Kulun rızasızlığı, Allah'ın takdirinden başka bir şey zikrederek, "şöyle olsaydı bu daha iyi, daha uygun olacaktı" demesidir. Halbuki o işin iyi veya kötü olduğu kendisine tebeyyün etmiş değildir. Yapılacak bir iş için, hayırlı olup olmadığı hususunda Cenab-ı Hak'tan bir işaret talep etme manasına gelen istiharenin terkinin şekavet sebebine gelince; istiharede dahi tevekkül ve tevfiz vardır. Kişi istihareye uymakla işini tamamıyla Allah'a havale etmiş olmaktadır. (Şu halde bunun terki kazaya rızanın terki demek olur.)⁽⁴⁸⁾

Kaza ve kadere rıza hususunda, zikredilmesi gereken bir diğer hadisin mevzuumuzla alakalı kısmı ise şöyledir:

"...Sana faydalı olan şeye karşı gayret göster. Allah'tan yardım dile, acz izhar etme. Başına bir musibet geldiğinde "eğer şöyle yapsaydım bu başıma gelmezdi" deme. "Allah taktir etmiştir, O'nun dilediği olur" de. Zira "eğer-şayet" kelimesi şeytana kapı açar."⁽⁴⁹⁾

Hadis-i şerifte "kulun kendisine faydalı olan şeye gayret sarf etmesi, Allah'tan yardım dilemesi ve acz izhar etmemesi" gibi noktaların üzerinde durulması, gayet dikkat çekicidir.

Bu kudsi beyanda verilen mesaj şudur: Kul kendisine terettüp eden her türlü sebebe sarıldıktan sonra Allah'ın hakkındaki takdirlerine rıza göstermelidir. Zira bu noktadan sonraki "eğer" sözcükleri, "şeytanın kadere çatma düşünce ve vesvesesini" kalbe atmasına yardımcı olur.

Kişinin, ibadet ve mes'uliyetleri hususunda iradesiyle alakalı ihmal ve kusurlarına müteallik günahlarından ötürü, pişmanlık ve rahatsızlığını ifade edici mahiyette bunları söyleyip dile getirmesinde ise bir mahzur söz konusu değildir.

Ama bir kulun, iradesi dışında cereyan eden hususiyle "başına gelen musibetler, dünyaya geldiği zaman dilimi ve belde, tabii olduğu milleti, ömür süreceği müddet, anne- babasını kim olduğu, erkek veya kadın olması" gibi hikmet ve sırlarına vâkıf olamayacağı hususlarda mutlak rıza göstermesi gerekir.

Kaza ve kadere rıza konusunda izaha muhtaç ve üzerinde durulması gereken bir başka nokta da şudur: Kadere rıza umumi olarak ifade edilir; hayr da olduğu gibi, şer cümlesinden olan küfür ve isyanların da Allah'ın

(48) Canan İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi*, Akçağ zaman yy. İst. 1996, 13/ 377- 8

(49) Müslim, *Kader* 35.

kaderine dahil olduğu mücmel bir ifade ile açıklanır.⁽⁵⁰⁾ Küfür ve isyanlar da "Allah tarafından hükmedilmiş ve takdir edilmiş" olarak kabul edilmelidir. Yani kulların küfür ve isyanları da, Allah'ın ezelde ma'lum olup, zamanı geldiğinde onları ilmüne muvaffak olarak yarattığı kabul edilmelidir. Bu açıdan onlara rıza göstermek gerekir. Böyle bir rıza asla küfür değildir. Küfür ve isyanın insan açısından olanına gelince: Küfür ve isyan insan için daha önceden yasaklanmıştır. İnsan yasaklanan bir fiili irade ve gücünü kullanarak işlemektedir. Bu itibarla küfür ve isyana kul açısından rıza gösterilmez. Hasılı küfür, kaderin bizzat kendisi değil, fakat kadere bağlıdır.⁽⁵¹⁾

İslam'ın kader akidesinin müslümanları menfi manada etkilediği iddiasına gelince; bu katiyen doğru değildir: Eğer kaza ve kadere iman, müslümanların faaliyetlerine engel olsaydı, İslamiyet'in yüksek devirlerindeki o fevkalade terakkî nasıl meydana gelebilirdi? İslamiyet'in yaşanıp, hayata hayat kılındığı devirlerde, böyle bir akide, müslümanların ilerlemesine ve medeniyet öncüleri olmalarına asla mani olmamıştır. Bilakis kadere iman, "her şeyin Allah tarafından bir tertip ve ölçüye bağlandığına iman" manasına geldiğinden, insan zihninde kâinatta tesadüflere yer olmadığı şuurunu ve bir nizam fikrini yerleştirip insanı devamlı ve programlı bir çalışmaya sevk eden bir esas olmuştur. Vakıta bu iken, "kadere iman" denince; Batı ve Hıristiyanlık dünyası hemen "İslam'a koyu bir cebir düşüncesi, müslümana da ihtiyar ve iradeyi yok sayan, tedbire ve sebeplere riayeti abes gören dolayısıyla kendini belirsizliğe ve tembelliğe terk eden bir insan" hükmünü verir. Halbuki insanların ihtiyar ve irade sahibi hür bir varlık olduğunu çok önceden dile getiren ve mutlak cebir fikrini en kuvvetli delillerle çürütenler İslam'ın müntesipleri müslümanlar olmuşlardır.⁽⁵²⁾

"Tam anlamıyla bu akide, her şeyi Allah'a havale etmek ve her şeyin O'nun elinde olduğuna boyun eğmekten ibarettir. Fakat bu havale ve boyun eğiş insanın mahkûm misali elleri bağlı şekilde oturması anlamına gelmez. O, sadece gücünün yettiği işlerde kulun başarısız kılınmadığına ve işlerinin de Allah'tan olduğuna (O'nun izni ve kudreti sayesinde meydana geldiğine) inanması demektir. Amelî(pratik) yönden bir araştırma yaptığımız zaman, dinlerinde güçlü olanlar ve kalplerinde dinî fikirlerin etkisi daha fazla olan önceki müslümanların diğer milletler arasında tembel ve mağlup olmadıklarını görürüz. Onların kaza ve kadere inanmadıklarını ise hiç bir kimse iddia edemez."⁽⁵³⁾

Hasılı kadere rıza gösterilir, Allah katındaki kaderi kabul edilir.⁽⁵⁴⁾

(50) el- Bakillkani, Ebubekir, *Kitabu'l- Temmid* Beyrut. 1957, s. 237

(51) er- Razi, *Kelama Giriş- Muhassal* Trc: Hüseyin Atay, Ank. Üni. İlahiyat Fak. yy. Ank. 1978, s. 196; et- Taftazani, Sadudin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l- Akaid* (Kestelli Haşiyesi ile birlikte), Salih Bilici Kitabevi, İst. ts. s. 112

(52) Daha geniş bir bilgi için bkz. Aydın, Ali Arslan, *İslamda İman ve Esasları*. s. 411. vd.

(53) Mustafa Sabri, *Mevkiful- Beşer Tahte Sultani'l- Kader*, Kahire, 1352. s.219

(54) Aliyyu'l- Kâri, *Age*, s. 41

Çünkü, "Allah'ın rıza ve kaderine rıza göstermek, akidenin temelini teşkil eder. İman esasları kaza ve kader inancıyla çevrelenmekte bu inanç, iman dairesine girip çıkmakta bir ölçü olmaktadır. Bu itibarla, kader konusunu çok geniş bir açıdan bakmak ve dar kalıplar içine sıkışarak akideyi tehlikeye sokmamak gerekir."⁽⁵⁵⁾

2. Kaderi Mazeret Sebebi Olarak Öne Sürmek

Cenab- ı Hakk'ın her şeyi önceden bilmesi hasebiyle, iyi amellerde bulunarak cennete gidecekleri bir deftere, kütü ameller işleyerek cehenneme varacakları da ayrı bir deftere yazdığını ve Allah'ın ilminin de "değişmez" olması sebebiyle bu yazıların da hiç değişmeyeceği hususu, Hz. peygamberin (sav) ifadelerinde şöyle yer almaktadır:

"Sizden hiçbir kimse yok ki, şu anda cennet veya cehennemdeki yeri yazılmamış olsun. (Resul-i Ekrem'in bu açıklaması karşısında) cemaat: Öyleyse Ya Resulullah, hakkımızdaki yazılmış olana itimat edip ona dayanmayalım mı? sorusuna, Resulullah: (Çalışın, herkes kendisi için yaratılmış olana müyesser kılınmıştır. Cennetlik olanlar, saadete(götüren) amel(ler) de şekavet ehli de şekavete götüren amel (ler) de müyesser kılınmıştır. Sonra da şu ayetleri okudular: "Kim bağışta bulunur, takva yolunu tutar ve sözün en güzelini (tevhid) tasdik ederse, Biz de onu kolay olana koşarız. (leyl, 5-7)"⁽⁵⁶⁾

Müslim'in Sahih'inde yer alan bin başka hadiste de, yine bir sahabenin (Suraka b. Malik'in) Hz. Peygambere (sav) sorduğu bir soru ve bu soruya verilen cevap vardır. :

"Ey Allah'ın Resülü, bize dinimizi açıkla, sanki yeni yaratılmışız gibiyiz; ameller şimdi ne hususlardadır? kalemlerin kuruduğu, miktarların kesinleştiği şeylerde mi, yoksa istikbale ait şeylerde mi? Resulullah (sav): Hayır, (istikbale ait şeylerde değil) bilakis, kalemlerin kuruduğu, miktarların cereyan ettiği (kesinleştiği) hususlarda buyurdular. Süraka tekrar: Öyleyse niye amel edelim diye sordu. Resulullah(sav), çalışın, herkes yaratıldığı şeye müyesser (muvaffak) kılınmıştır buyurdu."⁽⁵⁷⁾

İnsanların kaderleri, insanlarca malum olmadığı⁽⁵⁸⁾ için, Hz. Peygamber(sav) her iki beyanında da, bir yandan yazının değişmeyeceğini hatırlatırken, diğer taraftan amelde bulunmayı ve iradenin hakkını vermeyi emrediyor ve sözlerini, Leyl suresindeki "Allah himayesine gireni korur" meyanındaki ayeti kerimelerle noktıyor.

Kader, - bazılarının zannettiği gibi- kulun kendisini olayların akışına

(55) Gölcük, Şerafeddin, İslam Akaidi, Esra yy. . 172.

(56) Buhari, Tefsir 92; Müslim, Kader 6; Ebu Davud, Sünnet 17; Tirmizi Kader 3.

(57) Müslim, Kader 40

(58) el- Cısrı, Age. s. 233

salması ve kulluk ve tedbiri lüzumsuz görmeyi gerektirmez. İzmirli İsmail Hakkı'nın da (ö/ 1946) ifade ettiği gibi "Kadere iman vaciptir, fakat onunla ihtiac (onu delil göstererek ameli terk etmek) caiz değildir. Mesela, bir günah işleyip sonra kaderim bu imiş" demek caiz olmadığı gibi, kadere dayanarak sebeplere tevessülü terk etmek de caiz değildir. Çünkü mukadderat meçhulümüzdür."⁽⁵⁹⁾ Bu itibarla (mes'uluyet kula ait olmak üzere) maziye ve musibetlere kader açısından, istikbale ve günahlara irade açısından bakılması gerekir.⁽⁶⁰⁾ İnsanların akibetlerinin Allah tarafından önceden bilinip öylece yazılması bir icbar değil midir? şeklinde sıkça yönetilen bir suale. N. Sabunî, "İlm- i ilahî ve irade-î ilahi beraber yürür." zaviyesinden bakılması gerektiğini ifade ederek bu babda Ebu Hanife'nin (ö/ h.150) birisine cevaben verdiği şu sözünü nakleder: " "Cenab- ı Hak, ezelde var olacağımı bildiği bir şeyi, bildiği üzere yaratmayı murad etmiştir. Diğer türlü bildiğinin hilafına yaratmayı murad buyurması O'nun için bir "cehl" olurdu ki bu da Allah hakkında muhaldır."⁽⁶¹⁾

"Cenab- ı Hak zat- ı uluhiyet'in gereği olarak, kullarının ileride yapacağı muhtelif işleri bilmesi gereklidir. Mülkünde meydana gelecek ve oluşacak şeyleri de bilmesi icap eder. Yoksa bu, O'nun sözünü ettiğimiz sıfatlarında bir noksanlık olacaktır. Sonra bu işlerin Cenab- ı Hakk'ın ilmine uygun olarak meydana gelmesi de zorunludur. Öyle olmadığı takdirde ilmi cehle dönüşecektir ki, Allah için böyle bir şey muhaldır."⁽⁶²⁾

Bu cümleden alarak, insanlar işlerini ne meydana gelmeden ne de meydana geldikten sonra kadere dayandırarak mes'uliyetten kurtulamazlar. Nitekim Hz. Ömer(ra) devrinde meydana gelen şu olay da bu konuyu tenvir edici mahiyettedir. O gün bir hırsız çalmış olduğu şeyle Hz. Ömer'in huzuruna çıkarılmıştı. Kendisine niçin çaldın? diye sorulunca Halife'ye cevabı: "Allah öyle takdir ettiği için" olmuştu. Bunun üzerine Hz. Ömer, "ona otuz kamçı vurun, sonra da elini kesin" diye emretti. Niçin denilince de şu cevabı vermiştir: "Hırsızlık yaptığı için eli kesilir; Allah'a karşı yalan söylediği (sorumluluğu kadere yüklediği) için de dövülür."⁽⁶³⁾

Konuyla alakalı misal olarak verilebilecek bir başka olay da şöyle: *Resulullah (sav), bir gün yatsı namazından sonra geceye yakın bir zamanda Hz. Ali'nin yanına varıp onu uykuya hazırlanırken bulduğunda "geceleyin teheccüd namazı kılmıyor musun? buyurdu. Hz. Ali(ra) ise Ey Allah'ın Rasülü, hayatımız Allah'ın elindedir ; dilerse verir, dilerse teslim eder. (Allah bizi uyandırmak isterse uyandırır) dedi. Resulullah (sav) bu cevaptan hoşlanmadı ve elini dizine*

(59) İzmirli, Yeni İlm- i Kelam, s. 331

(60) Bkz. S. Nursi, Sözler, s. 433

(61) es- Sabunî, el- Bidaye, s. 71

(62) el- Buti, Age. s. 162

(63) Sabık, Seyyid, el- Akidetu'l- İslamiyye, Beyrut, ts. s. 93

vurarak şu ayeti okudu: İnsan cedelleşmekte çokça ileri giden oluyor. (Kehf, 54)⁽⁶⁴⁾

Yukarda ele aldığımız her iki olayda da; gerek Hz. Peygamberin(sav) gerekse Hz. Ömer'in verdiği cevaplardan çıkan mana şudur : İşlenen günah ve hatalar karşısında, kaderi bir delil ve mazeret olarak ileri sürmek, bunların vebalini Allah'a yüklemek olacağından caiz değildir.

Netice olarak, her şeyde Allah'ın kaza ve kaderinin hâkimiyeti vardır. Bununla birlikte, kulların ihtiyari fiilleriyle ilgili kaza ve kaderin cereyan etmesi için, kendi amalleri vasıta kılınmıştır.⁽⁶⁵⁾ bu itibarla kendi arzumuzla yaptığımız işleri, evvelce bilmediğimiz bir kaza ve kadere isnat ederek kendimizi mesuliyetten vareste saymamız, doğru değildir; zira böyle bir fikir, dinin şer'i teklifine de ters düşer.⁽⁶⁶⁾

3. Kaderle Alakalı Münakaşaların Yasaklanmasının Hikmeti

Kader konusunda münakaşa eden sahabilere Resulullah, (sav): "Siz bunlarla mı emroldunuz, yoksa ben size bunun için mi gönderildim? Sizden öncekiler bu konuda tartışmaya başladıkları zaman helak olmuşlardır."⁽⁶⁷⁾ buyurarak, kader konusunda münakaşa edilmesini yasaklamıştır.

Kaderle ilgili konuların Sahib- i Şeriat tarafından münakaşa tarzında ele alınmasının yasak kılınmasının sebebine - kanaatimizce- şu açılardan yaklaşılması gerekir:

Birincisi; Her şeyden önce kader mes'elesi, imani bir meseledir; imani meselelerin de münakaşa suretinde konuşulması caiz değildir. Zira iman, hadis- i şeriflerde altı esasıyla beraber bir bütün olarak ele alınmıştır. Bu da imanın, hem tecezzi kabul etmez hem de teslimiyetin izhar edilmesi gereken bir husus olduğunu gösterir. Teslimiyet ise münakaşayla bağdaşmaz. Ama münakaşaya çekilmeden, öğrenmek kastıyla bahis mevzu edilmesinde bir mahzur söz konusu değildir. Nitekim, kelim kitaplarında kaderle ilgili bölümler, hatta müstakil eserler telif edilmiştir.

İkincisi; İnsanın kendi iradesiyle ilgili kaderi bir de iradesi dışında cereyan eden kaderi vardır. İradesi dışında meydana gelen kaderin sebepleri ise insanlarca bilinmemektedir. "Akıl yaratıktır, yaratanını ihata edemez" kaidesine insan aklı, kaderin bu ikinci kısmına ait hikmet ve sırlara vakıf olamaz. Mesela, yukarıda da zikrettiğimiz gibi "Bir insanın dünyaya gözlerini açtığı asır ve belde, anne - babasının kim olduğu, cinsiyeti, ırkı, ömür süreceği müddet ve iradesi dışında zuhur eden musibetler ve hastalıklar" gibi

(64) Buhari Teheccüd 6; Tevhid 31; Müslim, Münafıkun 28

(65) Mustafa Sabri, Age, s. 124

(66) Bilmen, Ömer Nasuhi, Kur'an- ı Kerim'den Dereler, Bilmen yy. ts. s. 127

(67) Tirmizi Kader 8

hususlar bu kısma misal olarak verilebilir. Bu ve benzeri durumlarda münakaşaya kalkışmak, kaderin sırrını anlamaya zorlamak, insanı helake götürür. "Kader konusunda konuşmayın, zira kader, Allah'ın sırrıdır, Allah'ın sırrı faş etmeye kalkışmayın"⁽⁶⁸⁾ hadisiyle, Hz. Peygamberin (sav) bizi uğraşmaktan men ettiği kader bu kısımdır.

Üçüncüsü; Kader mes'elesi ilmi ve nazari olmaktan ziyade hâli ve vicdani bir mes'eledir.⁽⁶⁹⁾ bu itibarla da mü'min, kader mes'elesinde öğrenebildiğine şükretmeli, anlayamadığı hususları Cenab-ı Hakk'a havale edip gereksiz münakaşalara girmemelidir.

Hasılı, kader mevzu, insan aklının bütün yönleriyle anlamaktan aciz kaldığı ve kavrayamadığı zor mes'elelerden biridir. Bu yönüyle kıyamete kadar ilahi bir sır olarak kalacaktır. İşte bu bakımdan, Peygamberimiz (sav) kaza ve kadere iman etmekle iktifa etmemizi emretmiş ve bunun münakaşa zeminine çekilmesini men etmiştir.⁽⁷⁰⁾

İKİNCİ BÖLÜM

KADERİN İNANÇ ESASLARI ARASINA GİRMESİNİN HİKMETİ

A. KÂİNATTA HAKİM OLAN KADER AÇISINDAN

İslam dininde, iman esasları arasında kadere imanın önemli bir yeri vardır. Çünkü kadere iman, tevhid akidesiyle doğrudan alakalıdır. Kaderi inkâr edenin tevhid akidesine sahip olması mümkün değildir.

Kadere iman, tesadüf düşüncesini ortadan kaldırır. Kâinatta hiç bir şeyin tesadüflere bağlı olmayıp, bir plan ve programa tabi olduğu Kur'an'da açıkça ifade edilen bir gerçektir:

"Allah'ın yanında her şey bir ölçüye göredir."⁽⁷¹⁾

"Muhakkak ki biz herşeyi bir kaderle yaratmışızdır."⁽⁷²⁾

Materyalizm gibi felsefi akımların düşünceleri, son derece mükemmel bir nizamın hakim olduğu kâinatın, bir tesadüfler zinciri neticesinde bugünkü haline geldiği noktasında temerküz etmektir. Müslümanları bu çeşit yalnız düşüncelerden yalnızca kader inancı kurtaracaktır. Çünkü kader, kâinatta tesadüf olmadığının ve her şeyin ilim, irade ve kudret sahibi biri tarafından tanzim edildiğinin ifadesidir. Bu sebeple kaderin ısbatı, tevhidin ısbatı olmaktadır. Nitekim bir hadis-i şerifte de "Kadere iman tevhidin nizamıdır" buyrulmuştur.⁽⁷³⁾

(68) el- Hindi, Alauddin Aliyu'l- Muttakî, Kenzu'l- Ummal fi Süneni'l- Akval ve'l- El'al, Müessesü'r- Risale, Beyrut 1993, 1/ 621

(69) Nursi, B. Sald, Sözlür, s. 432.

(70) Aydın, Age. s. 397

(71) Ra'd, 13/ 6

(72) Kamer, 54/ 49

(73) el- Hindi Kenzu'l- Ummal, 1/106.

Kâinatta en küçüğünden en büyüğüne kadar, her şeyde bir düzen müşahede edilmekteyiz. Bir kudret eli onlarda istediği gibi tasarrufta bulunmakta, bir gayeyi tahakkuk için onlara istediği vazifeyi vermektedir. Tabiiatta yaratıcı tarafından konulan kanunlar, ilahi kaderin birer parçasıdır; bu kanunların hepsi kader dairesinde cereyan etmekte ve bunların kaderlerinde Kur'an'ın ifadesiyle bir değişiklik görülmemektedir. "*Allah'ın sünnetinde (varlığın bağrına yerleştirmiş olduğu kanunlarda) bir değişiklik bulamazsın*"⁽⁷⁴⁾

Kader inancı, - determinizmde olduğu gibi- kâinatta meydana gelen bütün hadiseler, "sebeplerin doğurduğu neticeler" nazariyesiyle bakmaya engel olur. Çünkü kâinattaki neticeler sebeplerle izah edilemez. Neticice olarak, kader bizi determinist bir düşünceden alıkoyup, her şeyin arkasında bir hikmet elinin var olduğunu canlı cansız hiçbir şeyin kendi halinde başıboş olarak hareket etmediğini, sonsuz ilim irade ve kudret sahibi olduğunu bildiriyor: "Hazinesi bizim katımızda olmayan hiçbir şey yoktur. Biz ona ancak belli bir takdire göre indiririz."⁽⁷⁵⁾

Bu esasa göre, Cenab- ı Hak, kâinattaki her şeyi ezelden tespit ettiği ilahi plan ve yüce nizamla göre idare etmektedir. O halde alemde vaki olan maddi, manevi her türlü hadise, maksatsız ve gayesiz olarak rast gele meydana gelmemektedir. Her şey, Allah'ın her şeyi kuşatan ezeli ilmi, mutlak irade ve sonsuz kudretiyle ilahi nizam ve plana uygun olarak yaratılmaktadır.⁽⁷⁶⁾

Allah'ın kazası, kaderine daima uygun olarak tecelli eder. Başka bir ifadeyle, kaza ve kaderin birbirine ters düşmesi imkânsızdır. Aksi halde kâinatın nizam ve düzeni bozulur, varlığı devam edemezdi.⁽⁷⁷⁾

B. BEŞER AÇISINDAN

1. İnsanı Kibir ve Gururdan Kurtarması

İman esasları arasında girmesinin pek mühim hikmetleri olan kader, her şeyden önce küfre giden yolu kapatan bir set, bir huduttur. Çünkü kader, insanı küfre götüren kibir ve gururdan kurtarır. Şöyle ki insan nefsi emaresi cihetiyle, kendisine bahşedilmiş üstün vasıf ve güzelliklerle övünüp iftihar etmek, kusurlarına ve cinayetlerine ise bahaneler aramak yahut bunları başkalarına yüklemek ister. İnsanın kendisindeki bu yüksek istidat ve güzellikleri, Cenab- ı Hakk'ın bir ihsanı olarak bilmemesi, gurura ve kibreye yol açar. Bu gurur damarı, bazılarında hem- cinsini görmeme noktasına, bazılarında, Peygamberleri görmezlikten gelme boyutuna, bazılarının da ise da-

(74) Fatır, 35/ 49.

(75) Hicr, 15/ 21.

(76) Aydın, Ali Arslan, İslam'da İman ve Esasları, s. 395

(77) Aynı yer.

ha da ileri giderek "her şeyi kendinde görme ve bilme" ye kadar varıp, nihayetinde, Allah'a karşı gururlanmaya ve ilahlık iddiasında bulunmaya varmıştır.

Başka bir ifadeyle, insanın ruhunda güzellik, meziyet ve semerelere sahip çıkıp, bunlarla övünme, iftihar etme hatta daha da ötesinde gururlanıp kendinden geçme duygusu vardır. İşte bu noktada; yapılan güzel işler karşısında gurura düşmemek için kader devreye girer. "Mağrur olma yapan sen değilsin" diyerek, insanı kibre, gurura düşmekten korur. Çünkü iyiliklerin yapılmasını isteyen, Cenab- ı Hakk'ın rahmeti olduğu gibi; onlara muvaffak olabilmesi için maddi manevi bütün organ ve kabiliyetleri insana veren ve gerekli olan kudreti yaratan da yine O'dur. İnsanın o iyilikteki hissesi ise sadece iyi niyet ve arzusuyla sahiplenmektir. İş Allah'a verile verile, mesuliyet ve teklif ortadan kalkmasın diye de irade devreye girer "sen mes'ulsün"der, ona mesuliyetini hatırlatır. ⁽⁷⁸⁾

"Sana gelen her iyilik Allah'tandır. Her kötülükte nefsendendir. ⁽⁷⁹⁾ aye- tiyle kader, "bütün güzellik ve hayırların gerçek sahibinin nefis değil, Allah (CC.) olduğunu, buna karşılık bütün kötülük ve günahların da nefisten kaynaklandığını" ifade için ihtarını çeker. ⁽⁸⁰⁾

Sonuç olarak, kader mes'elesi,- teklif ve mes'uliyeti ortadan kaldırmak için değil - fahr ve gururu ortadan kaldırmak için, imana dahil olmuştur. ⁽⁸¹⁾

2. Musibetler Karşısında Güç Kaynağı Olması

Kaderin iman esasları arasına girmesinin diğer bir sebebi de başına bir musibet gelen insanın teselli bulmasıdır. "Kadere inanan bir insanda en küçük bir ümitsizlik ve gevşeme olmaz. Çünkü kişinin, Allah tarafından sevk edildiğine ve desteklediğine inanarak büyük işlere başlamasıyla, yüz üstü ve kendisiyle baş başa bırakılmış nefisine güvenerek başlaması arasında büyük bir fark vardır. Sonra kadere inanan insan, başarıyla ulaştığı zaman tevazuyu ve alçak gönüllüğü elden bırakmaz; zafer sarhoşluğuyla kendini kaybetmez. ⁽⁸²⁾

Kadere imanın, insana, gerek maruz kaldığı musibetler karşısında bir güç kaynağı olduğu, gerekse onu gururundan kurtardığı hususu, şu ayet-i kerimede veciz bir şekilde ifade edilmiştir:

"Ne yerde ne de nefislerimizde başımıza gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılmış olmasın. Şüphesiz bu Al-

(78) Daha geniş bir bilgi için bkz. Nursi, B. Said, Sözlür, s. 432- 3

(79) Nisa, 4/ 79

(80) Şahin Abdulfettah, İnançın Gölgesinde, 1/ 252

(81) Nursi, Age, s. 433

(82) M. Sabri, Age, s. 225

lah'a göre kolaydır. Bu kaybettiğinize üzülmeysin ve Allah'ın size verdikleriyle de şıarmayasınız diyerdir. Allah çok övünen kibirlileri sevmez.⁽⁸³⁾

Kader geçmiş zaman ve musibetler için düşünöldüğünde ümitsizliğin, hüznün ve stresin müessir bir ilacıdır. Her şeyin Allah'tan olduğunu bilen ve buna iman eden insan, O'ndan gelen acı ve tatlı herşeyi rıza ile kabul eder. O'nun rahmet ve hikmetine itimat eder. Sabretmekle, kederden ve musibetin getirdiği üzüntüden kurtulur. Bir musibet karşısında, - Ben Allah'ın kuluyum, sonunda yine ona döneceğim. Allah'ın dilediğinde hayır vardır, inşaallah böylesi hakkımda daha hayırlıdır. Allah'ım beni sabredenlerden eyle, beni daha büyük musibetlerden koru" der, huzur bulur.⁽⁸⁴⁾

"Geçmişe ve musibetlere kader açısından bakamayan insanın, her ümit kırıcı ve onu kahredici hadiseler karşısında apışıp kalması sürekli halinden şikâyet etmesi kafasını şuraya buraya vurmaşı hatta neticede günah ve sefalet bataklığına düşmesi bir bakıma kaçınılmaz olur."⁽⁸⁵⁾

Kadere inanmayan birisi en küçük bir musibet karşısında ezilir ve dünyayı "ah, of " diyerek kendine zindan eder kaderi tenkit ettiği için de manen ziyan ettiği gibi, maddeten de ziyan eder. Tenkitle eline hiçbir şey geçmemesi bir tarafa, musibetlerin verdiği üzüntüyle ya bir hastalığa yakalanır ve ya aklını kaybeder.

Kadere inanan mü'mine gelince, Kur'anda da değinildiği gibi, o ne dünya işlerinden kazandığıyla sevinip gurura kapılır, ne de kaybettiği şeye mahzun olur.⁽⁸⁶⁾ Zira o bilir ki, dünya durmuyor, kendisiyle beraber bir başka aleme gitmektedir.

3. İnsanı Hayatın Ağır Yüklerinden Kurtarması

Kaderin iman esasları arasına girmesinin bir diğer hikmeti de, insanı hayatın ağır yükünden, dehşetinden kurtarıp ruhuna bir rahatlık ve hafiflik vermesidir. İnsan bütün kâinatla alakalı bir varlıktır; nihayetsiz maksatları ve arzuları vardır. İnsanın kudreti ve iradesi ise ihtiyaçlarının milyonda birisine dahi kâfi gelmez. Ayrıca insan çevresinde gördüğü hikmetini anlamadığı bazı hadiselerin tesirinden kendisini kurtaramaz, huzursuz olur. Mesela, acıklı bir sahne görse bir süre kendisini onun tesirinden alamaz ve hayatı acılaşıır. Bir diğer husus, yerdeki mikroptan gökteki kuyruklu yıldız ka-

(83) Hadid, 57/ 22- 3

(84) Nitekim Kur'an'da bu manaları aynıyla te'yid eden ayetler mevcuttur: "Onların başına bir müsbet geldiği zaman: "Biz Allah içiniz, (her halde O'na yönelmiş O'nun kullarıyız.) ve mullaka O'na dönüp varacağız." (Bakara, 2/ 156) ; "Olur ki, sizin hoşunuza gitmeyen birşeyde Allah bir çok hayırlar takdir etmiş olur." (Nisa, 4/ 19)

(85) Şahin, Abdulfetah, Age, 1/ 201.

(86) Hadid, 57/ 22

dar, her olay, her ses insana düşman görünür.⁽⁸⁷⁾

İnsanın bütün bunlara dayanabileceği bir gücü yoktur. Böyle olunca gerek ihtiyaçlarını karşılayamamaktan gerek düşman görünen şeylere ve hayatın tehlikelerine karşı elinden bir şey gelmediğinden, gerekse çevresinden gördüğü elemli hadiselerden dolayı insan, büyük sıkıntı ve dehşetle karşı karşıyadır.

Bu noktada insanın imdadına yetişebilen tek bir yardımcı kadere imandır. Kadere hakiki manada iman eden bir kişi, nihaysiz ihtiyaçlarını ve düşmanlara karşı duyduğu dehşetin yükünü kaderin gemisine bırakır, kalbi ve ruhu tam bir rahata kavuşur. Şöyle ki, kâinatta meydana gelen bütün işlerin bir ilahi kanun nizamıyla cereyan ettiğine ve her şeyin bir ilahi programla gayet kolay bir surette yürüdüğüne inanan kimse, yaşadığı alemin zahmet ve külfetlerini o mülkün sultanına bırakıp tam bir safa ile cennet gibi yerlerin bütün lezzetlerinden istifade edip, sultanın merhametine ve kanunlarının güzelliğine istinaden her şey hoş görür, tam bir lezzet ve saadette hayatını geçirir. Bu açıdan da kadere iman o kadar lezzetli ve saadetlidir ki, tarif edilemez.⁽⁸⁸⁾

Bu manada kadere iman eden birisi, kederden, üzüntüden emin olur. Hayatını rahat ve huzur içinde geçirir. Nitekim Peygamber Efendimiz, (sav) bir hadis- i şerifinde bu gerçeğe dikkat çekilmiştir: "kadere iman kaygı ve üzüntüyü giderir."⁽⁸⁹⁾

Kadere imanın, ağır hastalıklara yakalanmış insanların hayatlarındaki müspet etkisi açısından doldurulamayacak bir yeri vardır. "Onulmaz bir derde düşmüş elinde hiçbir çaresi olmayan bir mü'min: "Yüce Allah'ım senin iradene mutlak itaat ediyorum. Senin hikmetlerin sonsuzdur. Sen diler sen beni iyileştirirsin de. Dileyip dilemeden de sana ait bir hikmettir. Biz elimizden geleni yaptık, bizden sonrakiler de yapacaklar... Ölüm ise senin kanunundur, ölsek ne gam! zira sana dönüyoruz," der, kendini emniyette hisseder.⁽⁹⁰⁾

Netice olarak, "kaderin her şeyi güzeldir." hakikatını kavrayan ve kadere teslim olan bir insan, her şeyde ilahi kaderin hikmet ve adaletini görüp tevekkülün hakikatına erişir; dünyevi hadise ve musibetlerin dağlarvari çalkantılarından kurtuluş bulur. Allah'tan gelen her hadisenin ya bizzat ya da bilvesile (dolayısıyla) güzel olduğuna inanır, ömrünü ve inşirah ile geçirir, kederi atar, safayı bulur.

(87) Bu son hususu ifade için Kur'an- ı Kerim'de: "Onlar her sesi kendi aleyhlerinde sanırlar." (Cuma, 62/ 4) buyrulurken, Allah'a ve her şeyin zimam ve nizamının O'nun elinde olduğuna inanmayanlar, zahirde ne kadar güçlü ve cesim gödünlürlerse görünsünler, korkularının onların yakalarını bırakmayacağına işaret edilir.

(88) Bkz. Nursi, Sözlük, s. 440.

(89) el- Münavi, Hafız Muhammed Abdurauf, Feyzu'l- Kadir Şerhu'l- Cami's- Sağır. Nşr: Daru'l- Fikr. ts. 3/ 87

(90) Sezen, Yümnü, Tarihi Maddecillğin Tahill ve Tenkid. Veli yy. İst. 1984. s. 323

4. Kulun Cesaret ve İradesini Güçlendirmesi

Kadere iman, insanı sağlam iradeli yapar. Çünkü kadere inanan bir kul, Hadis- i şerifin de ifadesiyle "başına gelecek bir şeyin mutlaka geleceğine, gelmeyecek olanın da asla gelmeyeceğine"⁽⁹¹⁾ inandığı için cesaretlidir.

Bu akide, insanı canlı ve hareketli kalmaya sevk edeceğinden,⁽⁹²⁾ böyle bir imanın sahibi bir mü'min, zorluklar karşısında yılmaz, tembellik ve gevşeklik göstermez. Geçmişte büyük muvaffakiyetlere imza atmış insanların, bu akidenin temsilcileri olması, bunun en açık delilidir.

İslam'da ki kaderin karakterini "maddi olayların ve maddi sebeplerin üstüne çıkış, ufuklara tırmanış olarak ele alan H. Ziya Ülken, konuyla alakalı şu tespitte bulunur.

" İslamî kederde, irade ve maksat vardır. Aydınlığın takdiri bize ümit ve huzur verir, boşluğa ve karamsarlığa düşmeyiz. Kadere iman, her şeyimizin tükendiği, elimizden gelenler bittiği zaman dahi yalnız kalmadığımız, maddenin duymaz ve anlamazlığına terk edilmediğimiz en yüce dayanağın bizimle olduğu" inancı ve yeni bir güç almanın ve iradenin güçlendirilmesinin ifadesidir. Allah'a bağlanmak iradeyi sifra indirmek değildir. Aksine beklenmedik haller, hatta imkânsızlıklar önünde dahi iradeyi harekete geçirmek veya asla ümitsizliğe kapılmamak içindir."⁽⁹³⁾

Kaza ve kadere iman eden, Allah'a dayanmış olacağından dolayı, hayatta her işe girer ve ömrü boyunca cesaret ve gücünü kaybetmeden başarıdan başarıya yürür. Başarısızlığa uğradığı zamanlar olsa da, "bunda bir hikmet olacak" diyerek, aynı şeyi değişik yollardan başarmaya çalışacak, bunu da yapamazsa "takdir bu kadarmış" deyip, azmini ve iradesini kaybetmeden yine yoluna devam edecektir.⁽⁹⁴⁾

5. İnsanı Düzene ve Çalışmaya Sevkmesi

Kadere iman "Her şeyin Allah tarafından bir tertip ve ölçüye bağlandığına iman" manasına geldiğinden, tesadüf düşüncesini ortadan kaldırır. Kâinatın her şeyin kader programı istikametinde meydana geldiği, tesadüfe yer olmadığı fikrini verir, zihinlerde bir nizam ve ölçü fikrini yerleştirir, insana planlı programlı çalışma alışkanlığını kazandırır.⁽⁹⁵⁾

Tesadüflerin hükümranlığında, maddi olay ve münasebetlerin kıskaç

(91) Tirmizi, Kader 10

(92) Mustafa Sabri, Age, s.221

(93) Ülken, Hilmi Ziya, İslam Düşüncesine Giriş, s. 99

(94) Çağlayan, Mehmed, Ehli Sünnet ve Akaldı Çağlayan yy. İst. ts. s. 217.

(95) Kur'an-ı Kerim, İlahi kaderin bir eseri olarak, hiç bir şeyin ölçsüz, hesapsız, başboş ve nizamsız olmadığı'na dair vermiş olduğu mesajlarla hem zihinlerde bir ölçü ve nizam fikrini uyandırır hem de tatlakmette çalışmaya sokar. Nitekim bir ayet-i kerime: "(Gökteki) Güneş ve ay dakik bir hesap ile. (Arzda)ğ çemen ve ağaçlar, daimi bir secde içindedirler. Semayı da Allah yükseltmiş ölçü, (denge) koymuştur ki, kendi ölçünüzü bozmayasınız." (Rahman, 5- 8) buyrulmak suretiyle bu konuya temas edilir.

ve cenderesindeki bir insan peşinen tükenmiş olacağından yapacağı çok şey kalmamış demektir.

"Kadere iman ve her şeyi Allah'ın takdirine havale eden kişi ise, dünya ve ahiretinin mutluluğu için "çalışmasının takdir edilmiş olduğuna" inandığı için, işine önem verir, çalışmasına bir çalışma daha katar."⁽⁹⁶⁾

Bu noktayla alakalı, üzerinde durulması icap eden mühim bir husus da şudur: Kader (ilahi program) beşer için Allah'ın bir lütfudur. Şöyle ki, varlık kendisine yerleştirilmiş olan kanun ve nizamlarla, bir şifreler mecmuası haline getirilmiştir. Bu hal ise insanı, devamlı olarak o şifreleri keşf ve deşifreye tevcih etmiş olmanın yanında, aynı zamanda onun planlı ve programlı çalışmasına bir sâik olmuştur.

6. Hırs ve Hasedi Önlemesi

Kadere iman etmiş bir mü'min, rızkının tayin edildiğini ne yaparsa yapsın başkasının kısmetini elde edemeyeceğini bilir. Bu inanç ve düşünceyle çalışır ve gayret gösterir, kazandığına kanaat eder, başkasının hakkına tecavüz etmez, hırs göstermez ve haset etmez.

Rızkın kaza ve kader mes'elesine bağlı bir husus olduğunu şu ayetler açıkça beyan eder:

"Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızkı Allah'a ait olmuş olsun."⁽⁹⁷⁾

"Göklerin ve yerin anahtarı O'nundur, Rızkı dilediğine yayar ve kısar. Çünkü O, herşeyi kemaliyle bilendir."⁽⁹⁸⁾

"Size rızık veren, sizi öldüren ve sizi tekrar diriltten Allah'tır."⁽⁹⁹⁾

Herkes Allah'ın takdir ettiği rızık yer, hiç kimse başkasının rızkını yiyemez. Varlıklı birinin muhtaç birine verdiği sadaka, onun olmadığı için fakire geçmiştir. Bu itibarla kadere inanan bir kul "Bir de Allah'ın bir kısmınıza diğerinden fazla verdiği şeyleri temenni etmeyiniz."⁽¹⁰⁰⁾ ayetinin de işaretiyle başkasının hakkına ve malına hırs ve hasetle göz dikmez. Zira o böyle bir göz dikmenin "Allah'ın kaza ve kaderine küsme, kulları arasında taksim ettiği nimetini hor görme, hikmetiyle mülkünde ikame ettiği adaletini nahoş telakki etme, dolayısıyla tevhidin özüne karşı işlenilmiş bir cinayet manasına geldiğini bilir ve ondan uzak durur."⁽¹⁰¹⁾

7. İnsanlar Arasında Afv ve Müsamahayı Yerleştirilmesi

(96) M. Sabri, Age, s. 299

(97) Hud, 11/6.

(98) Şura, 42/12

(99) Rum, 30 / 40.

(100) Nisa, 4/32

(101) Gazali, Ebu Hamid, İhya-u Ulumiddin, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1992. 3/254; Ayrıca bkz. el-Muhasibi, Ebu Abdillahi'l-Haris b. Esed, er-Rılaye li hukukillâh, Daru Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut. ts. s. 490; el-Eraşiki, Hulâsatu'l-Beyan, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Diyarbekr. ts. s. 105.

"Her şeyin Allah'ın kaderi, kazası, hükmü ve iradesiyle meydana geldiğine"⁽¹⁰²⁾ inanan bir kimse, kendisine karşı suç işleyen birini mes'ul tutsa bile ona karşı müsamahalı olur.

Başına gelen bir musibeti bir de kader açısından değerlendiren bir mü'min, muhatabını afveder. Böyle bir düşünce aynı zamanda kin, nefret ve intikam gibi kötü duyguları ortadan kaldırarak onun yerine sevgiyi yerleştirir.

Kadere imanın insanlar arasında müsamaha ve avfı nasıl yerleştirdiği ile ilgili olarak Bediüzzaman Hz. kısmen sadeleştirerek iktibas ettiğimiz "Mektubat" isimli eserinde şöyle der.

"Acaba bir gün düşmanlığa değmeyen bir şeye bir sene kin ve adavetle karşılık vermeyi hangi insaf kabul eder; bozulmamış hangi vicdana sığar. Halbuki mü'min kardeşinden sana gelen bir fenalığı bütün bütün ona verip, onu mahkûm edemezsin. Çünkü, evvela kaderin onda bir hissesi var. Onu çıkarıp o kader ve kaza hissesine karşı rıza ile mukabele etmek gerekir."⁽¹⁰³⁾

SONUÇ

İman şartlarından biri de kadere imandır. Bir mü'min Allah'a, meleklerine, Peygamberlerine, kitaplarına ve öldükten sonra dirilmeğe inandığı gibi, kadere inanmakla mükelleftir.

Bu iman, kulun, hayır ve şerri ile kadere iman etmesi ve başına gelecek bir şeyin mutlaka geleceğine; gelmeyecek olanın da kat'ı surette gelmeyeceğine inanması demektir. Bu husus Hz. Peygamber'in (sav) ifadelerinde gayet açık bir dille beyan edilmiştir.

Kadere iman, insandaki sorumluluğu ortadan kaldırmaz. Zira her işinde hikmet ve adalet olan Cenab-ı Hakk, insanın kusurlarına bahaneler aramaması ve sevap ve günaha kaynak olabilmesi için insana bir irade vermiştir. Bu iradeye cüz- i irade veya cüz'î ihtiyari denir. İşte seçmek, istemek niyet ve azmetmek manalarına gelen cüz'î ihtiyari, kusurunu kadere yüklemek isteyen insanın karşısına çıkar ve "mes'ulsün" der.

Kusurlarına, kabahatlerine sahip çıkmayan insan, iyilikleriyle başarılarıyla iftihar etmek, övünmek ister, bunu herkese duyurmayı arzu eder. Oysa insanın iyiliklerine sahip çıkmaya, onunla gurura kapılmaya hakkı yoktur. Çünkü, sermaye kendisinin değil Allah'ındır. Gurura kayma noktasında kulun karşısına kader çıkar; onu gurur ve dalalete düşmekten korur, "haddini bil yapan sen değilsin" der.

İnsan, işlediği günahları, mahiyetini dahi bilmediği kadere yükleyemez

(102) et- Taftazani, Şerhu'l- Akaid, s. 112

(103) Nursi, B. Said. Mektubat, s. 246

onunla ihticac edemez; kaderi bir mazeret sebebi olarak öne süremez. Kadere mazi ve musibetler açısından bakılır. Günahlara ve geleceğe ise irade açısından bakılır.

Kadere imanın, iman esasları arasına girmesinin pek çok hikmeti vardır. Her şeyden önce kader, insanı gurura ve kibre kaymaktan korur. Diğer yandan bir güç ve teselli kaynağı olması cihetiyle, onun maruz kaldığı bir musibet karşısında, yıkılmasını önler.

İnsan hayatını ağır yüklerinden kurtarması , hırs ve hasedi önlemesi, planlı ve programlı bir çalışma alışkanlığı kazandırması , insanlar arasında afv ve müsamahayı yerleştirmesi, iradeye güç ve kula cesaret vermesi gibi birçok hususu da, kaderin iman esasları içine girmesinin diğer hikmetleri arasında saymak gerekir.

KUR'AN-I KERİM'DE ADÂLET (ADL) KAVRAMI

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ELMALI¹

GİRİŞ

Adâleti ifâde eden temel kelimelerin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımı ve lugavî anlamları.

İslamiyette fevkalâde büyük bir öneme sahip olan adâlet kavramının Kur'an-ı Kerim'de esas itibariyle عدل ('ADL) ve نسط (KST) temel kökleriyle ifâde edilmiş olduğunu görürüz. Burada önce bu köklerin Kur'an'daki genel kullanım durumuna, sonra da lugavî anlamlarına temas edeceğiz. İlgili diğer bazı kelimeler ise ileriki kısımlarda ele alınacaktır.

عدل (ADL) kökü: Kur'an-ı Kerim'de, yarısından çoğu medenî olan yirmi dört pasajda yirmi sekiz defa zikredilmiş bulunan bu kökün, fiil-i mazî -bir yerde ve Allah hakkında-, fiil-i muzarî -doğrudan veya أن i masdariye ile-, masdar (isim) -en çok- ve emir -iki yerde emr-i hâzır -sîgalarıyla kullanıldığı görülür. Emir ifâde eden başka fiillerle terkip yapılması durumunda ise esas itibariyle عدل masdarının ب harf-i cerrîyle (بالعدل şeklinde) kullanımı söz konusudur. Bu farklı sîgaların kullanılmasında ayetlerin nüzûl seyri itibariyle herhangi bir hususiyetin varlığı müşahade edilmemiştir. "Adâlet" sîgası Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir.

نسط (KST) kökü: Bu kökün ise Kur'an'da yirmi dört pasajda yirmi yedi defa -iki yerde geçen نسطاس kelimesinin de aynı kökten geliyor olması durumunda-, kullanıldığı ve bu kullanımın -bir yerde -emir (واُنسطوا), -iki yerde-

¹ Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD Öğretim Üyesi.

ن i masdariye ile birlikte fiil-i muzarî, لَمَسَطِينَ şeklinde üç, لَمَسَطِينَ şeklinde de iki yerde olmak üzere ism-i fâil, iki yerde ism-i tafdîl (مَسَطًا) ve bu yerlerin dışında ise masdar (الْمَسَاطِينُ) - مَسَطًا kelimesinin menşei hakkındaki mezkûr mülâhaza mahfuz olmak üzere -sîgasıyla olduğu anlaşılmaktadır. Masdar kalıbındaki مَسَطًا bir yerde sıfat olarak kullanımının dışında- içinde yer aldığı cümlelerin fiiline b-harf-i cerrîyle (بِالْمَسَاطِينِ) şeklinde) bağlanmıştır. Bu kökün geçtiği pasajların da yarıdan fazlasının medenî olduğu görülmektedir.

عدل (ADL) kökünün lugavî anlamları:

Bu kök Kur'an'da geniş mânâ alanı olan bir köktür. Lâzım olarak kullanıldığı gibi müteaddî olarak da kullanılmakta ve aldığı harf-i cerlere göre anlamında çeşitli değişiklikler meydana gelmektedir. Rağîb Isfahânî, 'adl (عَدَلَ) 'adâlet (عَدْلًا) ve mu'âdelet (المُعَادَلَةُ) kelimelerinin müsâvât (eşit olma, denk olma) mânâsını iktiza eden lafızlar olduğunu söyler.² Burada önce bu kökün Kur'an'da kullanılan veya kullanılmış olması muhtemel kalıpları itibariyle taşıdığı bazı lugavî mânalarını görelim.

— İbn Manzûr, 'adl'in şu anlama geldiğini bildirir: "Ruhlarda doğru, düzgün, (müstakîm) olduğu anlaşılan şey, husus"³

— Pekçok lugatta عَدَلَ وَعَدْلًا وَعَدْلًا وَعَدْلًا وَعَدْلًا kalıbının, hüküm vermede "insafla davranma" anlamını taşıdığı ve aksinin ise zulmetmek olduğu ifade edilmektedir.⁴ Yine İbn Manzûr, yukarıdaki 'adâlet, 'udûlet, ma'dilet ve ma'delet kelimelerinin hepsinin 'adl ile aynı anlamda olduğunu söyler.

— عَدَلَ وَعَدْلًا: الشَّيْءُ bu kalıbın ise şu anlama geldiği kaydedilmektedir.

"Bir şeyi doğrultmak (أَقَامَ), kıvamına koymak, biçimlendirmek (أَوَّامًا), tesviye etmek, düzene koymak, düzeltmek, düzgünleştirmek (أَسَوَّى)". "Beni, (haksızlığa) meylettiğim zaman, sikâfda- ok düzeltme aleti- okun doğrultulduğu gibi beni doğrultan (عَدْلُونِي) bir cemaat içinde yaratan Allah'a hamdolsun." Sözü'nün Hz. Ömer (ra)'a atfedildiğini bildiren İbn Manzûr bu kullanım ile ilgili olarak ise şu bilgileri verir: Her doğrultma (أَقَامَ); عَدَلَ anlamındadır. Arapça'da şöyle denir: عَدَلْتُ الشَّيْءَ فَأَعْتَدَلَ yani, ben bir şeyi düzelttim, doğrulttum, düzgünlük verdim; o da düzeldi, doğruldu, düzgün oldu, i'tidal buldu. Şu söz de bu anlamdadır:

2 Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, (İstanbul 1986) 'adl md.

3 Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut), 'adl md.

4 Heyet, *el-Mu'cemu'l-'Arabiyyu'l-Esâsî*, (Larousse 1989) 'adl md.; Heyet, *el-Müncid fi'l-Luğâ ve'l-A'lâm*, (Beyrut 1962), 'adl md.

وَعَدَلْنَا مِثْلَ بَدْرِ فَاَعْتَدَلْ

Yani, biz Ay'ı doğrulttuk, o da doğruldu. Her düzeltilmiş, doğrultulmuş (müsekkef) da mu'tedildir.⁵

Kur'an-ı Kerim'de geçmemekle birlikte görmekte olduğumuz kalbın sonucu olarak ortaya çıkmış olan bu عدل (i'tidâl) kelimesi de bizim için önem taşımaktadır. Lugatlar, i'tidalin yukarıda kaydedilen "düzgünleşme, düzgün olma" (مستدماً) anlamının yanı sıra, "kemmiyet ve keyfiyetçe iki hal arasında orta yerde bulunma" anlamını da taşıdığını belirtirler. Meselâ; mu'tedil bir hava; sıcaklıkla soğukluk arasında bir hava demektir.⁶ Lisânu'l-'Arab'da yine i'tidal kelimesiyle ilgili olarak şöyle denilmektedir: "Her tenasüp içerisine girmiş bulunan, i'tidal bulmuş olur."

عدل : عدلاً وَاَعْدُولاً : الشيء بالشيء — "Bir şeyi başka bir şeye müsâvî, eşit yapmak, kılmak" anlamındadır. Denilmiştir ki, 'adl; bir şeye, aynı cinsten olmayan başka bir şeye nispetle düzen ve kıvam vererek nihayet onu onun misli yapmaktır. عدل فلاناً بفلانٍ de "bir kimseyi başka bir kimseye denk tutmak, eşit yapmak, birisini diğerinin benzeri ve yakını saymak" demek olmaktadır.⁷

عدال : عدلاً (صرف) Çevirmek anlamına gelmektedir.⁸ Meselâ: عدال لذيبة عن طريق "Hayvanı yola çevirmek" anlamındadır.⁹

عدال : عدلاً وَاَعْدُولاً — 'Udül etmek, meyletmek, inhiraf etmek anlamına gelir. Coğu kez عرن harf-i cerrîyle kullanılır. Bir şeyden başka bir şeye meyletmek demek olur.¹⁰

عدال (الشيء) : ابن Manzûr, bu kalıbın anlam bakımından gibi olduğunu söylerken¹¹, Kaffâl de, bazılarının عدال ile عدال nin aynı anlamda olduğunu söylediklerini nakleder.¹²

5 İbn Manzûr, a.e., 'adl. md.

6 el-Mu'cemu'l-'Arabî el-Esâsi, 'adl md.

7 İbn Manzûr, a.e., 'adl md.; İbn Cüzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Ğimâti, Kitabu't-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl (Kahire), 4/350; Âlûsi, Ebu'l-Fadl Şihabu'd-Din Mahmud el-Âlûsi, Rûhu'l-Ma'âni fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni, (Beyrut), 30/64; el-Mu'cemu'l-'Arabî el-Esâsi, 'adl md.

8 Taberî, Ebu Câ'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî: Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vî-i Âyi'l-Kur'an, (Mısır 1968), 30/80; İbn Manzûr, a.e., 'adl md.; Razî, Fahu'd-Din er-Razî, et-Tefsîru'l-Kebîr, (Beyrut) 31/80-81; Elmahlî, Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, (Eser Kitabevi 1971), 9/5637-38.

9 Dr. Halîl el Curr, el-Mu'cemu'l-'Arabiyyu'l-Hadis, (Larousse, Paris 1973), 'adl md.

10 İbn Manzûr, a.e., 'adl md.; el-Mu'cemu'l-'Arabî el-Esâsi, 'adl md.

11 İbn Manzûr, a.y.

12 Âlûsi. a.y.

— Yine aynı kökten bir masdar-isim olan ve "adâlet, hakkaniyet, doğruluk, istikamet, orta yol, eş, benzer, misil, bir şeyin karşılığı" gibi anlamlara gelen عَدْلُ ('adl) kelimesi, sıfat olarak kullanıldığında ise -mübâlağa ile- çok âdil anlamındadır.

Masdar olan 'adl kelimesinin, 'udûl, meyil, çevirme gibi anlamları bir tarafa bırakılacak olursa esas itibariyle "'adâlet" ile aynı mânâda kullanılmış olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla biz de bu çalışmamızda bazı özel durumların dışında 'adl ve 'adâlet kelimelerini eş anlamlı olarak kullanacağız.

قَسَطَ (KST) kökünün lügavî anlamları:

— القَاسِطُونَ ve أَقْسَطَ, الْقَسِطُ kalıpları: Kur'an-ı Kerim'de farklı kalıplarla ve bazen de birbirine zıt anlamlarda kullanılan قَسَطَ kelimesinin aslı hakkında iki görüşün bulunduğunu görmekteyiz: Birincisi Rağîb İsfahânî'ye aittir. O, şöyle der: الْقَسِطُ; adâletli pay, nasib.. demektir. الْقَسِطُ başkasının nasibini almaktır ki bu, zulümdür. الإِنْسَاطُ da, başkasının nasibini vermektir. Bu ise insafla davranmaktır. İşte bundan dolayı kişi zulmettiği, meylettiği zaman قَسَطَ; adâletle davrandığı zaman ise أَقْسَطَ denir. (Cinn sûresi 14-15 inci ayetlerde geçen الْقَاسِطُونَ kelimeleri zalimler, haktan sapanlar anlamındadır. Kur'an-ı Kerim'de bu yerin dışındaki bütün kullanımlar ise diğer anlamı taşımaktadır.)¹³ Diğer görüş ise Tabresî'ye aittir: Ona göre bu kelimenin aslı "meyletmek" anlamına gelmektedir; eğer hak cihetine olursa bu, adâlet olur - إن الله يحب المقسطين (Şüphesiz Allah âdil davrananları sever.)¹⁴ kav-i sübhânîsinde olduğu gibi-, ve eğer bâtil cihetine olursa, bu sefer de zulüm (cevr) olmuş olur. واما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً (Zalimlere, haktan sapanlara gelince, onlar Cehennem'e odun olurlar)¹⁵ ayetinde olduğu gibi-. Bu iki görüşü de kaydeden Âlûsî, birincisini evlâ bulmaktadır.¹⁶

Fahreddin Râzî ise bu anlam farklılaşmasını soru-cevap içerisinde şöyle izah eder. الْقَسِطُ, masdar olmayan bir isimdir; masdar olmayan isimler, قَسَطَ kalıbına sokularak kullanılırlarsa, قَسَطَ (isbat ve tesbit etme) anlamını kazanırlar. Kişi "kıst"ı emrettiğinde veya onu isbat ettiğinde عَدَلَ (âdil davranmak) anlamındaki أَقْسَطَ kullanılır. قَسَطَ ya gelince, bu, masdar olmayan isimden

13 Rağîb İsfahânî, a.e., kst md.

14 Hucurat 9.

15 Cın 15.

16 Âlûsî. a.e., 8/106-107.

yapılmış bir fiildir ve aslında madar olmayan ismin fiile dönüştürülmesi durumunda aslıdaki anlamın değişmesi muhtemeldir. Buna göre de الْقَاسِطُ ile الْقَسِطُ in asıllarının bir olmadığını söylemeye ihtiyaç kalmaz.¹⁷ الْقَسِطُ kelimesinin masdar olduğunu bildiren ve جَارَ قَسَطَ kalıbının جَارَ (zulmetmek) anlamında olduğunu söyleyen İbn Manzûr ise اَنْقَطَ daki hemzenin selb (olumsuzluk) için olduğunu ileri sürmektedir.¹⁸ Ebu Hayyan; جَارَ قَسَطَ (zulmetmek) ve عَدَلَ (âdil davranmak) anlamlarında, اَنْقَطَ'nın ise يَنْقَطُ (âdil davranmak) anlamında kullanıldığını ifade eder.¹⁹ İbn Manzûr da, Ebu Hayyan'ın verdiği bu bilgiyi vermekte - الْقَسُوطُ fiilinin masdarı olarak u zikrederek-, fakat bu bilgi, onun yukarıdaki yorumu ile uyuşmamaktadır. Yine o, اَنْقَطَ zulmetmek (cevr); الْقَسُوطُ ise zulmetmek (cevr) ve haktan 'udül etmektir, der.²⁰

Mücahid ise الْقَسِطُ kelimesinin Rumca'da, 'adl anlamında olduğunu söylemektedir.²¹

Ferrâ, Kur'an'da iki yerde geçen الْجَائِرُونَ الْقَاسِطُونَ kelimesinin, الجائر الكافرون (kâfir zalimler), الْمَقْسُوطُونَ un ise العادلون المسلمون (müslüman âdiller) anlamlarını taşıdığını bildirmektedir.²² Bizi burada esas ilgilendiren ise Kur'an'daki الْقَسِطُ, الْقَسِطُ ve قَسَطَ kelimeleridir.

— قَسَطَ : Mümtahine-8 ayetindeki وَتَقْسِطُوا إِلَيْهِمْ (onlara âdil davranmanızı..) kısmına "onlara adâleti ulaştırmanızı veya adâletle ulaşmanızı.." anlamını veren Âlûsî, bu fiilin "iletme, ulaştırma, ulaşma" (أَفْضَاءُ) anlamını taşıdığını ve bunun için de اِلَى ile ta'diye edildiğini söylemektedir.²³ Bu kalıpta özellikle, hissesini vermek anlamının vurgulandığı göze çarpmaktadır.

17 Râzi. a.e., 29/91.

18 İbn Manzûr. a.e., kst. md.

19 Âlûsî. a.e., 3/60-61

20 İbn Manzûr. a.y.

21 Kurtûbî. Ebu Abdillâh Muhammed Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, el-Carnî' li Ahkâmî'l-Kur'an, (Beyrut 1965-66), 17/155.

22 İbn Manzûr. a.y.

23 Âlûsî. a.e., 28/74.

— قسط (Bakara-282 ve Ahzab-5 ayetlerinde ism-i tafdil kalıbı ile): قسط kalıbının da söylenildiği gibi عدل anlamında kullanılabilir olması قسط ya sadece حار (zulmetmek) anlamını verenlerin aksine²⁴, Kur'an'da iki yerde geçen bu قسط kelimesinin "daha adâletli, âdil veya esas adâletli, doğru" anlamında olarak²⁵, sülâsî mücerred kökenini daha iyi açıklayıcı olabilmektedir. Yoksa عدل bâbından gayr-i kıyâsî olarak ism-i tafdil sayılacaktır (Sîbeveyh'in mezhebi)²⁶

— القسط: Bu kelime pek çok yerde masdar olarak kullanımının yanı sıra Kur'an-ı Kerim'de dört yerde (Âl-i İmran-18; Nisâ-127, 135; Hadid-25) "kıyâm bi'l-kıst" tabiri içerisinde yer almaktadır. Bu tabir, hem adâletle kâim olmayı ve hem de adâleti ikâme etmeyi ifade edebilmektedir. Mezkûr tabirle bu kökün Kur'an'da, bir tefsire göre Allah'a atfedildiği tek yer, Âl-i İmran-18 ayetidir. Enbiya-47 ayetinde (Kıyamet günü doğru - kıst- teraziler kurarız) cümlesindeki القسط kelimesi ise önemli bir tefsire göre sıfat olan عدل kelimesinde olduğu gibi-, çoğul bir kelime olan mezkûr القسط kelimesinin sıfatıdır. Çoğul değil de tekil getirilmesinin sebebiyse القسط'ın masdar olmasıdır; الموزين, mübalağa ile olsun diye onunla sıfatlanmıştır. Belirtelim ki, buradaki القسط kelimesi sâd ile de القسط şeklinde- okunmuştur.²⁷

Öte yandan menşei hakkında farklı görüşlerin bulunduğu القسط kelimesi (İsrâ-35; Şuarâ-182) ise bazılarının göre 'adl anlamındaki القسط ve mîzanın kefesi anlamındaki طاس kelimelerinden mürekkeptir. Bu kelimeye bazılarının mîzan, Katâde'nin ise 'adl anlamını verdiğini bildiren Âlûsî, ayetteki müteakip "müstakîm" kelimesinin, kıstas'ın 'adl şeklindeki tefsirini güçleştirdiğini söylemektedir.²⁸

Şimdi konuyu Kur'anî bir kavram olarak ele alırken önce Allah'ın adâletini, ardından da insanlarla ilgili 'adl ve adâleti inceleyecek, en sonunda ise umûmî mânâda adâletin önemine temas edeceğiz.

24 Râzî, a.y.

25 Âlûsî, a.e., 21/148.

26 Neseî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, Medariku't-Tenzil, (Beirut), 1/141.

27 Âlûsî, a.e., 17/55.

28 Âlûsî, a.e., 15/72.

I. ALLAH'IN 'ADL VE 'ADÂLETİ

A.'ADL VE ADALET KELİMELERİNİN ALLAH HAKKINDA TAŞIDIĞI ANLAMLAR

Allah hakkındaki 'adl ve adâlet konusunu, esas itibariyle Kur'an'da Allah'a atfedilerek geçen ilgili kelimeleri temel alarak, fakat bu arada ilgili mânâların başka lafızlarla ele alındığı yerleri de inceleyerek göreceğiz. Kur'an'da Allah hakkında kullanması itibariyle 'adl ve adâlet kavramı aşağıdaki anlamları ifade etmektedir.

1. Her Hak Sahibine Hakkını Vermek:

Beydâvî ve diğer bazı müfessirler, Rahmân sûresinde geçen *وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا* (Semayı yükseltti ve mizânı koydu.) ayetindeki (7 inci ayet) mizân'ın konulmasından kasdın -istiare-i tasrihiyye olmak üzere- 'adl'in konulması demek olduğunu söyler ve 'adl'e bu münasebetle -aşağıda zikredilecek nebevî bir hadisten de istifâde ile- şu anlamı verirler: "Allah'ın her müsta'idde (kabiliyet ve isti'dat sahibine) müstahakkını kâmil ve, her hak sahibine de hakkını tamamen vermesidir" ki, ancak bununla emr-i âlem intizam bulmuş ve istikamet kazanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (as) şöyle buyurmuştur: "Gökler ve yer ancak 'adl ile kaimdir."²⁹ Âlûsî bu hadisteki, göklerin ve yerin kıyamının, onların mükemmel bir nizam ve sapaşğlam bir yapıyla varlıklarını sürdürmesi anlamını ifâde ettiğini ve mezkûr 'adl'den muradın da -bazılarının zannettiği gibi husumet ve benzeri şeylerin halli için hüküm vermedeki 'adl, adâlet olmayıp-, "Allah'ın 'adl'i ve O'nun her şeye hilkatini vermesi" olduğunu söylemektedir. Aslında Âlûsî'nin bu son cümlesi Ta Ha- 50 ayetinden (*ربنا الذي* ربننا الذي) Bizim Rabbimiz her şeye hilkatini verendir.) ıktibas edilmiş gibidir. O, bu ayetteki muktebes kısmın tefsiri münasebetiyle işe -'adl kelimesini zikretmeksizin ve kendisinin de uygun bulunduğu ilk tefsir olarak- şöyle demektedir: "O, eşyadan her bir şeye; onun isti'dat lisânı ile, sûret, şekil, menfaat ve mazarrat nevinden talep ettiği şeyleri veren veya, hususiyet ve menfaatlerden ona ta'lik edilenlere layık ve ona mutabık şeyleri, durumları verendir. Nitekim O, göze, görmeye mutabık olan bir hey'eti; kulağa, dinlemeye müvafık olan bir şekil vermiştir. Aynı şekilde burun, el, ayak ve dil de kendisine ta'lik edilen menfaatlara mutabıktır.." Onun mezkûr kısma

²⁹ Beydâvî. *Envârü't-Tenzil*, (Mathaa-i Âmire, H.1285), 2/483; Âlûsî, a.e., 27/101-102.

verdiği diğer mânâ ise şöyledir: "O, mahlukatına, kendisine ihtiyaç duyup yardımını talep ettikleri her şeyi verendir."³⁰

Kadî Beydavî ve bazılarınca 'adl'e verilen bu anlam, müfessirimiz Elmalılı Hamdi Yazır'ın da belirttiği gibi, gerek tekvinî ve gerek teşrîî 'adl-ü müvazeneden daha genel olmuş olmaktadır.³¹

Bediüzzaman ise, bu anlam itibariyle adâleti iki kısma ayırmaktadır: 1- Müsbet adâlet: Hak sahibine hakkını vermektir. Yani, Allah'ın her şeye isti'dat lisaniyle, ihtiyac-ı fitrî lisaniyle ve ızdırar lisaniyle istemiş olduğu şeyleri ve, isti'dadı nisbetinde vücud ve hayatına lâzım olan bütün hukukunu -yani vücudunun bütün levazimatını, bekasının bütün cihazatını en münasip bir tarzda- mahsus mîzanlarla, muayyen ölçülerle daimî vermesidir. Bu çeşit adâletin varlığı kesindir ve bedahet derecesinde bu dünyada her şeyi kuşatmaktadır. 2-Menfî olanı: Haksızları terbiye etmektir. Yani, Allah'ın, haksızların hakkını ta'zib ve tecziye ile vermesidir. Bu şık ise her ne kadar bu dünyada tamamıyla tezahür etmese de, bu hakikatin vücudunu ihsas edecek bir sûrette hadsiz işaretler ve emareler bulunmaktadır. Ezcümle; kavm-i Âd ve Semûd'dan tut tâ şu zamanın mütemerrid kavimlerine kadar gelen sille-i te'dîb ve tâziyane ta'zib, gayet âlî bir adâletin hükümlerine olduğunu gösteriyor.³² Aynı müellif, Lem'alar'da ise konuyu biraz daha açıklayıcı mahiyette şöyle demektedir: "Elbette Hâkim-i Hakîm, 'Adl-i Âdil olan Zât-ı Hayy-ı Kayyûm'un bütün mahlukatına, hususan zihayatlara "hukûk-u hayat" tabir edilen şerâit-i hayatiyeyi vermekle.. ve hayatlarını mühafaza için onlara cihâzât ihsan etmekle.. ve zayıfları kavilerin şerrinden Rahîmâne himaye etmekle.. ve umum zihayatlarda bu dünyada ihkak-ı hak etmek nev'i tamamen; ve haksızlara ceza vermek nev'i ise kısmen sırr-ı adâletin icrasından olmakla.. ve bilhassa Mahkeme-i Kübra-yı Haşir'de adâlet-i ekberin tecellisinden hasıl olan ve tabirinde aciz olduğumu şuûnat-ı Rabbanîye ve maânî-i kudsiyedir ki, kâinatta bu faaliyet-i daimeyi iktiza ediyor."³³

İslâm filozofları da 'adl sıfatını, "Allah'ın her varlığa layık olduğu imkân ve kabiliyetleri bahşetmesi" anlamına gelen inayet ve cömetlik (cûd) kavramlarıyla açıklarken 'adlin bu anlamını ifâde ediyor görünmektedirler. İbn Teymiye de, 'adl; "Allah'ın, yaratıklarına nimet vermesi ve ihsanda bulunmasıdır." demektedir ki, onun bu sözüyle yukarıdaki anlamların yakınlığı dikkati çekmektedir.³⁴

2. Tesviye, Ta'dil: Düzgünleştirme, Denkleştirme, İ'tidal Verme:

30 Âlûsî, a.e., 16/201.

31 Elmalılı, a.e., 7/4667.

32 Bediüzzaman Said Nursî, Sözlür, (İstanbul 1990), s. 66, 67, 85.

33 Bediüzzaman, Lem'alar, (İstanbul, Envar Neşriyat), s. 350.

34 TDK İslam Ansiklopedisi, (İstanbul), 'Adl md.

Kur'an-ı Kerim'de "adl" kökünün Allah'a atfedildiği tek yer İnfitar-7 ayetidir:

"Ey insan! Kerim Rabbine karşı seni aldatan nedir? O Rabbin ki, seni yarattı, seni düzgün yapılı kıldı (سَوَّى) (tesviye) da, sana tenasüp ve i'tidal verdi (عَدَلَ): Seni dilediği en güzel şekil ve biçimde terkîp etti." (İnfitar-6-8) ³⁵

Pek çok müfessir, hem bu ayette hem de diğer bazı ayetlerde geçen سَوَّى (tesviye) kelimesiyle, ayetimizdeki عَدَلَ kelimesinin belirli ölçüde aynı anlamı taşıdığını belirtmektedirler. Burada tesviye, Âlûsî'nin ifâde ettiğine göre uzuvları: düzgün, sâlim ve menfaatlerine göre hazırlanmış bir şekilde yapmak, kılmaktır. Tesviye aslında, eşyayı; ona kendisiyle tamamlanacağı hususları vererek hikmet ve hikmetin muktezasına uygun olacak tarzda düzgün bir şekle koymaktır. ³⁶ Kurtûbî ise, burada geçen tesviye kelimesine "senin için iki el, iki ayak, iki göz ve sair uzuvları verdi, yaptı" anlamını vermektedir. ³⁷

Şimdi ayetimizdeki عَدَلَ lafzı hakkında müfessirlerimizin teklif ettikleri anlam ve yorumları görelim:

Bu عدل lafzı üzerinde iki kıraatin olduğunu görürüz: 1- عَدَلَ (dâl'in teşdidiyle): Başta Ehl-i Hicaz olmak üzere Şam ve Basra kurrasının -âmmenin- kıraatidir. Yedi kıraat imamından bir çoğu -ki İmam Nafi de bunlardan biridir- böyle okumuştur. 2- عَدَلَ (dâl'in tahfifiyle): Bu ise, Âsım, Hamza, Kisaî gibi Kûfelilerin ve Ahfeş'in kıraatidir. ³⁸ Beydavî, -teşdid ile- ta'dil: "Bünyeyi; mu'tedil ve uzuvları tenasüp içerisinde olacak şekilde yapmak veya; müsta'id (kabiliyet olarak sahib) bulunduğu kuvvelere göre biçimlendirmektir, der. ³⁹ Tahfifle, şeddesiz okunması durumunda ise bu kelime hakkında temelde iki farklı anlamın teklif edildiğini görürüz. 1- Ebu Ali Farisi'nin görüşü; mânânın عَدَلَ فُلَانًا بِفُلَانٍ (kişi falanı filana denk ve eşit yaptı, saydı) örneğinde olduğu gibi ⁴⁰, "senin uzuvlarının bazısını diğer bazısına öyle denk yaptı ki, sonuçta i'tidal buldular." şeklinde olmasıdır. 2- Ferrâ'nın görüşüne göre ise anlam; "صرفك إلى أي صورة شاء" istediği herhangi bir sûrete

35 Atâ'nın İbn Abbas'tan bildirdiğine göre bu ayetler Velid b. Muğire; Kelbi ve Mukatil'in bildirdiğine göre ise İbnü'l-Esed b. Kelde hakkında nazil olmuştur. Bu şahıs Nebî (sav)'e vurmuş, Cenab-ı Hakk ise onu hemen cezalandırmayıp bu ayeti indirmiştir. Razi'nin kaydettiğine göre buradaki insandan maksat, bazılarına göre kâfir, kimilerine göre ise bütün asilerdir. Ona göre ise, sebebin hususiliği lafzın umumiliğine zarar vermediğinden en uygun olanı bunlardan ikinci görüştür. bk., Razi, a.e., 31/79.

36 Âlûsî, a.e., 30/64.

37 Kurtubî, a.e., 19/246.

38 Taberî, a.e., 30/87; Kurtubî, a.e., 19/246; İbn Manzûr, a.e., 'adl md; Âlûsî, a.e., 30/64.

39 Beydavî, a.e., 2/589.

40 bk. İbn Manzûr, a.e., 'adl md.

çevirmek" şeklinde olmalıdır. Fakat bu teklifi yapıya Ferrâ, bazı sebeplerden bu kıraati değil de teşdid ile olanı ihtiyar etmiştir.⁴¹ Razî, şeddetsiz kıraate göre Ferrâ'nın teklif ettiği veche kuranın i'tirazının bulunduğunu Ebu Ali Farisi'ninkine ise bir i'tirazın olmadığını kaydeder.⁴² Her iki kıraatin de maruf ve sahih anlamda olduğunu bildiren Taberî ise, -Ferrâ'ninkinden başka sebeplerden- şeddeli kıraati tercih etmektedir.⁴³

Hatırlatalım ki, Kaffâl, bazılarının -muhtemelen teklif edilen ilk anlamıyla-, عَدَل ile şeddeli عَدَل nin aynı mânâda olduğunu söylediklerini nakletmektedir.⁴⁴ Lisanu'l-Arab sahibi ise, عَدَل; عَدَل gibidir, demektedir.

Şimdi de, teklif edilen bu anlamlara dayalı olarak yapılan yorumları görelim. Elmalılı, bu yorumları en güzel bir şekilde hulasa etmiştir. O, önce "حَقَّقْتُ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نَظْفَةٍ ثُمَّ سَوَّيْتُ رَجُلًا" (فَسَوَّيْتُ) sonra da seni tesviye etti (Kehf-45) buyurulduğu ve daha bir çok ayetlerde geçtiği gibi hilkatini tavırdan tavıra geçirerek ruh nefh olunacak vechile insanlık seviyesine getirdi, bünyeni, âzalarını, kuvvelerini düzene koydu, düzgünleştirdi (فَعَدَّلْتُ) de sana tenasüp ve i'tidal verdi" der, sonra da ilgili yorumları şöylece serdeder: Mevcut iki kıraat ile عَدَل ve عَدَل nin ikisi de bir mânâya olarak denkleştirmek ve mu'tedil kılmak demek olduğuna göre tesviyenin kemalini ifâde etmek üzere bir kaç vecih ile tefsir edilmiştir:

Birisi: Mukatil'den rivayet edildiğine göre göz, kulak, el, ayak gibi çift âzaların denkliliği ve, tafsili Anatomi'de malum olduğu üzere cüssenin her taraftan tenasüp ve müvazenesi demek olup⁴⁶ - بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسْوِيَّ بِنَانِهِ -⁴⁷(Kıyame-4) gibi olur. Fakat bunda insanlık hususiyetini ifâde eden haysiyet bariz değildir.

İkincisi: Atâ'nın İbn Abbas'tan rivayet ettiği vecihde ise, "belini doğrulttu, kâim, mu'tedil kıldı, eğri belli hayvanlar gibi yapmadı" diye tefsir edilmiştir ki, bunun hem insan tekâmülüne hususiyeti, hem de tesviyeden sonra olması daha açıktır. Zira çocuklarda görüldüğü vechile insanın belini doğrultup ayakta i'tidal üzere yürüyebilmesi de tesviyesinin tekâmülünde bir merhaledir.

41 Razî, a.e., 31/80-81; İbn Manzûr, a.y.

42 Razî, a.y.; İbn Cüzeyy, a.e., 4/350.

43 Taberî, a.e., 30/87.

44 Razî, a.y.

45 "Seni bir topraktan, sonra bir nutfeden yarattı. Sonra da seni bir insan şekline getirdi."

46 Celaluddin Suyûtî ve Celaluddin Mahallî, Tefsiru'l-Celaleyn, (Mısır H. 1342), 2/255; İbn Cüzeyy, a.e., 4/350.

47 "Evet, Onun parmak uçlarını bile düzeltmeye kadir olduğumuz halde"

Üçüncüsü: Ebu Ali Farisi'nin beyanına göre: Sana i'tidal verdi demek, bu mânâları câmî olarak seni ahsen-i takvim ile en güzel biçimde çıkardı ve bu i'tidal ile seni akıl, fikir ve kudreti kabule müsta'id (kabiliyetli, hazır) kılıp bu sebeple sair hayvanat ve nebatata hakim kıldı. Ve bu âlemdeki diğer cisimlerin vasıl olmadığı bir kemal mertebesine erdirdi, diye tefsir edilmiştir ki, إذا سويته - فضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا - (Hicr-29)⁴⁸, رفعت فيه من روعي (İsra-70)⁴⁹ mazmunlarına (mânâlarına) muvafıktır. Ve bunların hepsi kerem-i İlahî'dir.

Bundan başka tahfif ile عَدَلْت 'udül ettirmek, imale edip çevirmek mânâsına da tefsir edilmiştir ki, bunda da iki vecih muhtemeldir:

Birincisi: Noksandan kemale, mülayim olmayan sûretten mülayim olan sûrete çevire çevire en güzel sûrete getirdi demek olarak yine ıstıfa mertebelerini ifâde etmiş olur ki, bu da kerem cümlesindedir.⁵⁰

İkincisi: Tesviye ile ahsen-i takvime getirildikten sonra ثم رددناه اسفل - ثم رددناه اسفل⁵¹ (Tîn-5) buyurulduğu üzere kemalden noksan ve süfliyyete doğru çevirmek mânâsını ifâde etmiş olur ki, bu mânâ keremi değil de kereme mağrur olanlara karşı Kerim'in kudret-i tasarrufiyyesini göstererek inzar ve ahirete istidlal mahiyetinde olmuş olur.⁵²

Yorumlarını incelemekte olduğumuz bu ayetten sorna gelen في أي صورة - في أي صورة- ayeti (İnfitar-8) de, عَدَلْت nin beyanı mahiyetinde olduğu için⁵³, bizi ilgilendirmektedir. Farklı nahvî takdirlere göre Elmalılı'nın da ifade ettiği gibi bu ayette üç değişik vechin bulunduğu görülür: Birinci meal: "Seni muhtelif sûretlerden dilediği herhangi bir sûrette terkip ve tasvir eyledi." İkincisi: "Seni herhangi bir sûrette dilerse terkip ve tasvir eder, dilerse o güzel insan kılığından çıkarır da en çirkin sûretlere kor, esfel-i safiline yuvarlar" demek olur. Üçüncüsü: "Seni herhangi bir sûrette denkleştirdi, yahut evirdi çevirdi, dilediği gibi seni terkip etti, yahut dilerse başka bir sûrette terkip eder" demek olup ewelki iki mânânın ikisini de ihtiva eder. Bu mânâların hepsi de muhtemel ve sahihtir. Bazısında sûret, hüsnün mertebelerinde muhtelif sûretlerden herhangi birisi, bazısında da hüsn ü kubuhta muhtelif sûretlerden herhangi birisi demektir. Binaenaleyh anaya, babaya ve sair akrabaya benzeme ve benzememe, renk, uzunluk, kısalık, erkeklik, dişilik, sağlamlık,

48 "Onun yaratılışını tamamladığım ve içine ruhumdan üflediğim vakit."

49 "Onları, yaratıklarımızın bir çoğundan gerçekten üstün kıldık."

50 bk. Bevdavî, a.e., 2/589; Âlûsî, a.e., 30/64.

51 "Sonra da onu aşağıların aşağısına çevirdik"

52 Elmalılı, a.e., 9/5637-38; Râzî, a.e., 31/80-81.

53 Bevdavî, a.y.

çürüklük, salah ve fesat, zekâ ve hamâkat gibi cismânî ve mânevî bütün sûretlere ve evsafa şamil olur.⁵⁴

Son olarak müfessirlerimizin bu hususla alakalı olduğunu belirttikleri iki ayeti ve yorumlarını görelim:

Birincisi: *لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم "Biz insanı en güzel biçim -takvîm- de yarattık."* (Tîn-4) Bu ayetteki "takvîm" kelimesi, "ta'dil" anlamındadır. Bu münasebetle Beydavî, mezkûr takvîmi "yalnız onun belinin doğrulması, sûretinin güzel olması ve, kâinatın hususiyetlerini ve sair mümkünatın en önemli yönlerini kendinde toplamasıyla olan ta'dil" şeklinde yorumlarken⁵⁵, Âlûsî ise şöyle demektedir: "Burada murad; onun, belinin doğrulması, sûretinin ve duygularının güzelliği, aklının üstünlüğü, tazeliği vb. hususlara şamil olmak üzere sûret ve mânâca mümkün olabilecek en güzel biçimde yapılmasıdır."⁵⁶ Elmalılı da, Âlûsî'nin kısaca ifâde ettiği bu yorumu daha da genişletir ve şöyle der: "Ahsen-i takvîm, herhangi bir biçimlendirmenin veya büyük bir biçimlendirmenin en güzeli demek olur. Bu ise her mânâsıyla biçimlendirmenin en güzel biçimi demek olacağından maddî manevî her türlü güzelliğe şamil olur. Belinin doğrulmasından, endamının güzelleşmesinden kuvvet ve melekelerinin yükselmesinden, akıl, irfan ve ahlakıyla ilâhî güzelliğe ermesine kadar gider. Belinin doğrulmasını, boy posunun düzgün olmasını bütün bu mânâlardan kinaye olarak veya zahirden batına geçmek, zeminden semaya yükselmek için bir başlangıç olarak mülâhaza edebiliriz... Gerek fizikî ve cismanî bakımdan, gerek ahlâk ve mâneviyat itibarıyla ruhanî bakımdan insan en güzel bir kıvama erebilecek en güzel bir biçimde yaratılmıştır... Kısacası, insanın güzelliğinin en güzel biçimde olması, (esas) duygusuz olan şekil ve sûretinde değil, duygusunda ve özellikle 'güzellik' denilen mânâyı anlamasında ve o duygudan, güzellerin güzeli en güzel yaratıcıyı ve onun mutlak güzellikle en güzel olan kemal sıfatlarını tanıyıp onun ahlakıyla ahlaklanmış olmasındadır. İnsan yaratılışının kıvamı ve aday olduğu olgunlaşma budur. İnsan ilk doğuşunda bu olgunlukta olarak değil, fakat bu kıvama, bu olgunluğa, bu güzelliğe doğru ilerleme kabiliyeti verilmek mânâsına en güzel biçimde yaratılmıştır. Yoksa onda hiçbir fanilik lekesi, bir aşağılık hali bulunmazdı. Oysa öyle olmadığı görülüp duruyor."⁵⁷

Diğer ayet ise şudur: *و نفس وما سويها "Nefse ve onu tesviye edene, düzenine koyana yemin olsun"*⁵⁸: Bu ayeti, Âlûsî; yani Allah, nefsi; kemaline müsta'id (olgunlaşmaya kabiliyetli) bir halde inşa ve ibda etmiştir ki, bu da, onun uzuvlarının ve zahirî ve batınî kuvvelerinin ta'dili (denkleştirilmesi,

54 Elmalılı, a.e., 9/5639; Kurtubî, a.e., 19/246; Razi, a.y.; Âlûsî, a.y.

55 Beydavî, a.e., 2/610.

56 Âlûsî, a.e., 30/175.

57 Elmalılı, a.e., 8/5935-7.

58 Şems-7.

düzenine koyulması) ile olur, diyerek tefsir eder.⁵⁹ Elmalılı ise, beden in tesviyesi (düzgünleştirilmesi), yaratılışının, "فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي" (Hicr-29) ayeti manasınca, ruh üfürülebilir bir seviyeye getirilmesidir. Nefsin tesviyesi ise ruhun üflenmesiyle, -Âlûsî'nin ifâde ettiği gibi- olgunlaşmasına kabiliyetli olmak üzere uzuvlarının ve zahirî ve batnî kuvvelerinin düzenine konmasıdır, der.⁶⁰ İbn Cüzeyy'in bu ayet hakkındaki yorumu biraz değişiktir: Ona göre, "nefsin tesviyesi, onun aklının ve fehminin ikmali (kemale erdirilmesi)dir."⁶¹ Bu kısmı, Zûnnûn'un, az önce zikri geçen "فَسَوَّكَ" (İnfitar-7 ayeti) kavli hakkında söyledikleriyle bitirelim: "Yani, Allah, bütün mükevvenatı senin emrine verdi de seni onlardan hiçbirinin emrine vermedi, sonra senin lisanını zikir ile, kalbini akılla, ruhunu marifetle, sırrını imanla konuşturdu, emir ve nehiyle seni şereflendirdi ve seni yarattıklarından pek çoğuna üstün kıldı."⁶²

3. Tevzîn: Allah'ın Her Şeyi Muayyen Bir Mîzanla, Ölçü ve Tartı ile Yarayıp İdare Etmesi, Mevcudatı Bir Müvazene, Denge İçerisinde Tutması:

Müfessirlerimiz, bu hususun da Allah'ın 'adl'inin diğer bir ifâdesi olduğunu söylemektedirler. Kur'an-ı Kerim'de özellikle de "mîzan" (VZN kökü: ölçmek, tartmak anlamında) ve -bazı yerlerdeki- "kader" (ölçü) kelimelerinin Allah'a atfedildiği ayetlerde bu hususun dile getirildiği görülür. Burada konumuzla birinci derecede alâkası olan bazı ayetleri görelim:

a- Rahman-7 ayeti: "والسمااء رفعها ووضع الميزان" *Semayı yükseltti ve mîzanı koydu*: Büyük müfessir Elmalılı'nın bu ayet hakkında orijinal bir tefsir yaptığı görülmektedir. O, bu ayetteki "وضع الميزان" kısmı hakkında şöyle der: "Ve mîzanı⁶³ vaz'eyledi.- Yani, o yüksekliklerin durabilmesi için aşağı ve yukarı muhtelif ve müteaddit sikletler, mevcudiyetler, hukuklar arasında her şeyin hakkına göre duruşu vaz'iyeti demek olan müvazene (denge) kanununu vaz'eyledi ki, bu kanun olmasaydı Semavat ve Arz'ın kıyam u intizamı olmazdı. Nitekim bir hadis-i şerifte "بالعدل قامت السموات والارض" buyurulmuştur...

وضع الميزان da mîzan -semanın yükseltilmesi münasebetiyle zahir olan mâna-, bütün eşya arasındaki müvazene-i umumiyye (genel denge) kanunudur ki:

59 Âlûsî, a.e.; 30/142.

60 Elmalılı, a.e., 8/5856.

61 İbn Cüzeyy, a.e., 4/392.

62 Razi, a.e., 31/80.

63 Elmalılı, mîzan hakkında bu münasebetle şu özet bilgiyi vermektedir: Mîzan, mîsak gibi hem vezin mânasına masdar hem de vezin aleti terâzi mânasına isim-i âlet olabilir. Vezin, eşyanın yekdiğerine nispetle miktarı veya miktarının tanınmasıdır ki asil siklette maruftur. Ve bir mukayese ve mu'adele ile yapılır. Ve bu mukayesenin yapıldığı âlete de mîzan denilir. Bu sûretle vezin, daima bir muadele, yani bir denkleşme nispetini ifade ettiğinden adâlete ve adâletin mi'yanı olan şeriate de mîzan ta'bir olunagelmıştır.

(pesenteur) yahut (gravitation) denilen cazibe-i umumiyye (genel çekim) veya sıklet (ağırlık) kanunu bunun en zahir tecellisidir. Malumumuz olan terazî ve kantar, çeki gibi tartı makyası olan bütün mîzanların esası da budur. Eskiler bunun yalnız Arz'da carî olduğunu zannediyorlar idiye de ulvî ve süflî bütün ecsam ve ecranda carî bir kanun-u umumî olduğu ve Astronomi bakımından özel ehemmiyeti bulunduğu anlaşılmıştır. Bununla beraber müvazene-i umumiyye (genel denge) kanunu yalnız mihanikî ve fizikî olan cazibe (çekim) kanuna hasredilmeyip kimyevî ve ruhî münasebetlere dahi şamil olmak üzere adâlet kanunu namıyla daha şümüllü olarak tefsir edildiği takdirde faydası daha geniş olacağı açıktır.. Her şeyi eşya arasında layık ve müsta'id (kabiliyetli) olduğu mevki ve mertebeye koymak demektir.⁶⁴ Müfessirimiz, Nâzi'ât-28 (رفع حمكها فسويها) Allah semayı bina etti, direksiz yükseltti, sonra da onu tesviye

etti) ayetindeki tesviyeyi de aynı şekilde anlamaktadır: *ولسما رفعها ووضع الميزان* "Semayı yükseltti ve mîzanı -denge kanunu- koydu." (Rahman-7) ayetinin açık mânâsınca mîzanını (dengesini) koyup denkleştirdi, düzenine koyup düzeltti.⁶⁵ O, Allah'ın kitap ve mîzanı indirmiş olduğunun bildirildiği Şurâ-17 ayetindeki mîzana ise daha geniş bir anlam vermektedir: "O'dur ki.. hem.. kitap cinsini.. indirmiştir, *والميزان* hem de mîzanı, müvazene (denge) kanunu, adâlet ki bu sayede eşya tartıldığı gibi ameller de tartılır, akılda ve nakilde hakkın hükmü ortaya çıkar ve ona göre cezası verilir."⁶⁶

Kâinatta mevcut her şeyin "وان من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم" *hazineleri, yalnız bizim yanımızdadır. Fakat biz onu ancak ihtiyaca göre belli bir ölçüye göre indiririz.*" (Hicr-21) Âlûsî, bu ayetin son kısmını "-Gayri mütenahî makdurât (ölçüler) arasından- hikmetin iktiza ettiği ve ona tabi meşietin de istediği muayyen bir miktarda (ölçüde, ölçüyle) indirdik." şeklinde açıklar.⁶⁷

Bediuzzaman da bu ayet ve az önceki Rahman-7 ayeti münasebetiyle şunları söylemektedir: "(Cenab-ı Hakk) İsm-i Adl'in cilve-i a'zamıyla bütün kâinatı, mevcudatıyla faaliyet-i daimi içinde mîzanlarla, ölçülerle, tartılarla idare eder.."⁶⁸ ".İsm-i Adl'in cilve-i a'zamından gelen kâinattaki adâlet-i tamme, umum eşyanın muvazenelerini idare ediyor ve beşere de adâleti emrediyor."⁶⁹ "İşte cesed-i hayvanînin hücrelerinden ve kandaki al ve ak yuvarlardan ve zerrelere tahavvülâtından ve cihazat-ı bedeniyenin tenasübünden tut, tâ denizlerin varidat ve masarîfına.. tâ zemin altındaki

64 Elmalılı, a.e., 7/4665-6.

65 Elmalılı, a.e., 8/5564-5.

66 Elmalılı, a.e., 6/4233.

67 Âlûsî, a.e. 14/30. Ayrıca bk., Nesefti, a.e. 2/271.

68 Bediuzzaman, Lem'alar, s. 352.

69 A.e., s. 309.

çeşmelerin gelir ve sarfiyatlarına.. tâ hayvanat ve nebatatın doğum ve ölümlerine.. tâ güz ve baharın tahribat ve tamiratlarına.. tâ unsurların ve yıldızların hizmet ve hareketlerine.. [İşte bütün mevcudatın daire-i a'zamı, Kehkeşandan yani Samanyolu tabir edilen mıntika-ı kübradan tut, tâ kan içindeki al ve ak yuvarların daire-i hareketlerine kadar her bir dairesini, her bir mevcudunu hassas bir mizan, bir ölçü ile biçilmiş bir şekil ve bir vaziyetle⁷⁰..] tâ mevt ve hayatın, ziya ve zulmetin ve hararet ve burûdetin değişmelerine ve döğüşmelerine ve çarpışmalarına kadar o derece hassas bir mizan ile ve o kadar ince bir ölçü ile tanzim edilir ve tartılır ki, akl-ı beşer hiçbir yerde hakiki olarak hiçbir israf, hiçbir abes görmediği gibi; hikmet-i insaniye dahi, her şeyde en mükemmel bir intizam, en güzel bir mevzuniyet (ölçülü olma) görüyor ve gösteriyor. Belki, hikmet-i insaniye o intizam ve mevzuniyetin bir tezahürüdür, bir tercümanıdır"⁷¹

c- "Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık." (Kamer-49)

والارض مددناها.. وانبتنا فيها من كل شيء موزون ve "Yeryüzünü düzgün bir şekilde yarattık.. ve orada ölçülü -mevzûn- her şeyden bitirdik."(Hicr-19) ayetleri: Birinci ayet hakkında İbn Cüzeyy -ikinci bir tefsir olarak-, "hey'etinde, sıfatında ve başka hususlarda bir miktar, bir ölçü ile yarattık" anlamını kaydetmiştir.⁷² Beydavî ve Âlûsî ise ikinci ayetteki "mevzûn" kelimesine ilk iki tefsir olarak "hikmetin iktiza ettiği muayyen bir miktarla, ölçüyle takdir edilmiş, ölçülmüş" veya "müstahsen, mütenasip (tenasüp içerisinde, mu'tedil)" anlamlarını vermekte⁷³, Elmalılı da aynı ayet hakkında "ve onda ölçülü, yani her bakımdan birbirine uygun veya tartılı her şeyden bitirdik" yorumunu yapmaktadır. Rağib İsfahani'nin yine ikinci ayet (Hicr-19) hakkında kaydettiği iki tefsirden ikincisi ise şöyledir. Denilmiştir ki, burada, Allah Te'ala'nın var ettiği her şeye ve onun her şeyi i'tidal ile yaratmış olduğuna işaret vardır, -إ-

Kamer-49) kavlinde olduğu gibi."⁷⁴

Bu bahisle ilgili olarak Fahrüddin Razî ve Rağib İsfahani'nin bazı açıklamalarını da burada vermek istiyoruz: Daha önce hadis olarak zikri geçen بالعدل قامت السموات والارض (Ancak adâletle semavat ve arz kaimdir.) kavlinin anlamını Razî -ki o, bu rivayetten hadis olarak bahsetmemektedir.- şöyle açıklar: "Kâinattaki anâsırın miktarları birbirine denk ve eşit olmayıp da kemmiyet ve keyfiyetçe bir kısmı diğerinden fazla olacak olsaydı, galip mağlûbu istilâ edecek; mağlûb zâfa uğrayacak ve bütün tabiatlar galip cirmin tabiatına dönüşecekti. Ve eğer Güneş'in Arz'dan uzaklığı şu andakinden daha

70 A.e., s. 352.

71 A.e., s. 309.

72 İbn Cüzeyy, a.e., 4/149.

73 Beydavî, a.e., 1/646; Âlûsî, a.e., 14/29.

74 Rağib İsfahani, a.e., v.zn. md.

az olsaydı, bu âlemdaki sıcaklık artacak ve her şey yanacaktı. Ve yine şu andakinden daha fazla olsaydı soğuk ve donma bu âlemi istila edecekti. Yıldızların hareketi ve sür'at ve yavaşlık mertebeleri hususunda da durum aynı şekildedir; zira onlardan birinin hızı şu andakinden daha çok veya daha az olsaydı, bu âlemin mesalihi çok zarar görecek. İşte zikrettiğimiz bu sebepten ötürü insanların قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ sözünün doğruluğu ortaya çıkmıştır. Bu (söz), 'adl'in hakikatinin açıklanmasına muhtasar bir işarettir."⁷⁵

'Adl ve adâletin müsâvat anlamını iktiza ettiğini söyleyen Rağîb Isfahanî ise, 'adl; "eşit bir şekilde bölüştürmek, paylaşmak" demektir, der ve sözünü şöyle sürdürür: "İşte buna binaen قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ kavli rivayet edilmiştir; burada şuna dikkat çekilmiştir: Eğer bu âlemde bulunan dört rükünden biri, hikmetin muktezasının hilafına olarak bir diğerine göre fazla veya noksan olmuş olsaydı, âlem intizamlı olmayacaktı."⁷⁶

Görüldüğü gibi Razî ve Rağîb Isfahanî, hadisin yorumunda mezkûr adâleti, kâinatın ölçü ve müvazene içerisinde yaratılması ve idare edilmesi şeklinde anlamakta, fakat kâinatın anâsır ve ekân-ı erba'asının birbirine eşit miktarlarda olduğunu söylerken adâletin bazen kazandığı eşitlik anlamına dayanmaktadırlar. Bu örnekteki hatada da müşahade edildiği gibi, adâlet her zaman denge anlamını taşımakta, fakat her zaman eşitlik anlamını taşımamaktadır.

Belirtelim ki, bu anlamıyla 'adl, kâinattaki kusursuz ve mükemmel dengeyi ifâde etmektedir. Her şeye, hassas mizanlarla, mahsus ölçülerle vücut vermek, sürat giydirmek, yerli yerine koymak; nihayetsiz bir adâlet ve mizan ile iş görüldüğünü gösterir.⁷⁷

B. ALLAH'IN KULLARINA TEKLİF VE MÜCAZAT YÖNÜNDEN ADALETİ:

Önceki kısımlarda belirtilenlerin yanısıra şu hususlar da Allah'ın adâletini ifâdet etmektedir:

1. Kullanna güçlerinin yettiğinden fazlasını yüklememesi:

Verilen imkânlarla teklif edilen hususlar arasında bir dengenin bulunması demektir. Bu hususta Kur'an-ı Kerim'de şu ayetle karşılaşmaktayız: لا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا وَلَا وَسْعَهَا "Allah kimseye gücünün yettiğinden fazlasını yüklemmez."

75 Razî. a.e., 20/103.

76 Rağîb Isfahanî, a.e., 'adl md.

77 Bk., Bediuzzaman, Sözler, s. 66.

(Bakara-286) Bu ayetin tefsirinde Elmalılı, şöyle demektedir: "...Her yükletilen sorumluluk ona güç yetirebilme şartına bağlıdır. Fakat o yükün bu gücü zorlamaması da şarttır. Yani her bir ferдин sorumluluğu gücüyle ve kapasitesiyle ölçülmek gerekir. Bundan dolayı kişilerin güç ve tâkatları farklı olduğundan, gücü ve kapasitesi fazla olanların sorumluluk dereceleri de fazla olacaktır ki, adâlet ve musâvat-ı hukuk (hukukun eşitliği) da budur. Meselâ; malı olmayan zekâtla mükellef olmayacağı gibi, çeşitli zenginlerin zekâtları da bir ölçü çerçevesinde değişik olur.. Velhasıl bu ayet, hikmet-i teşrî'in en büyük esasını özet olarak ifade etmiştir. Teklif edilen sorumluluk, mükellefin kapasitesiyle orantılıdır."⁷⁸

Zemahşerî de Nahl-90 (إن الله يأمر بالعدل) ayetindeki 'adl'in anlamını verirken yorumunu bu anlamda yapmaktadır. Ona göre buradaki 'adl'den maksat vacip olan hususlardır; çünkü Allah Teâla kullarına farz ettiği şeyleri onların güçlerinin yeteceği şekilde (tâkatleri tahtında) kılmakla, (emirlerinde) kulları üzerinde âdil davranmıştır.⁷⁹

2- İnsanları ahirette ihya ederek amellerinin karşılığını vermesi:

Kur'an-ı Kerim'deki pek çok ayet-i kerime ahirette Allah Teâla'nın insanların amellerinin ücret ve mükâfatını veya cezasını adâletle vereceğini ve asla onlara zulmedilmeyeceğini bildirmektedir. إنه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين آمنوا و عملوا الصالحات بالقسط. والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب اليم بما كانوا يكفرون *Her şeyi ilk baştan yaratan O'dur. Sonra, iman edip salih amel işleyenlere adâletle karşılık vermek için geri döndürür. Kâfir olanlara gelince, inkâr ettikleri için onlara da kaynar sudan bir içki ve acıklı bir azap vardır.*" (Yunus-74) ayetindeki "adâletle karşılık vermek için" kısmına Neseî ve Âlûsî birinci tefsir olarak "Allah'ın, kendi adâletiyle onları mükâfatlandırması ve ücretlerini kâmilten vermesi için.." anlamını verirler.⁸⁰ Âlûsî burada şunu da ilave eder: "Bununla birlikte adâleti, mü'minlere karşılık vermeye tahsis için herhangi bir sebep yoktur, tersine aşikâr olduğu üzere diğerlerine karşılık verilmesi adâlete daha uygundur."

Ezcümle "Kıyamet günü doğru teraziler kurarız." (Enbiya-47) ve "O gün -amelleri tartacak- terazi haktır." (A'raf-8) gibi ayetler de bu amellere karşılık vermenin ölçü ve tartıyla yapılacağını beyan etmektedir. "Kim de -من جاء بالسبيّة فلا يجزى إلا مثلها وهم لا يظنمون" *Allah'ın huzuruna- bir kötülükle gelirse o, sadece onun misli ile cezalandırılır.*

78 Elmalılı, a.e., 2/997-8.

79 Zemahşerî, Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, el-Keşşaf 'an Hakaiki't-Tenzil, (Mısır), 2/424

80 Neseî, a.e., 2/153; Âlûsî, a.e., 11/66-7. Burada teklif edilen ve tercih edildiği belirtilen diğer anlam ise şöyledir: Kullarının adâletinden ötürü, işlerindeki adâletlerinden veya iman etmekle (şirk koşturmakla) adâlet yapmalarından ötürü.

Onlar haksızlığa uğratılmazlar." (En'am-160) ayeti ise o günkü karşılık vermedeki adâletin asgarî ölçüsü olacaktır. "*Onların arasında adâletle hüküm verilir.*" (Yunus-54) ve "*Cehennem, azgınlar için son varılacak yer olur..; bir ceza ki tam yaptıklarına uygundur.*" (Nebe'-22,26) Allah, müttaki kullarına ise orada adâletle değil atâ ve ihsanıyla muamelede bulunacaktır.

Bediuzzaman'ın şu tesbitini de burada kaydedelim: "Hem madem şu dünyanın pek çok âsârî ve mâneviyatı ve meyveleri ve cin ve ins gibi mükellefinin mensucat-ı amelleri, sahâif-i ef'alleri, ruhları, cesetleri ahiret pazarına gönderiliyor. Elbette o semerata ve mânalara hizmet eden ve arkadaşlık eden zerrat-ı arziyye dahi, vazife noktasında kendine göre tekemmül ettikten sonra yani nur-u hayata çok defa hizmet ve mazhar olduktan sonra ve hayatî tesbihata medar olduktan sonra şu harap olacak dünyanın enkazı içinde, şu zerratı dahi öteki âlemin binasında derc etmek mukteza-yı 'adl ve hikmettir. Ve şu hakikattan pek muazzam bir 'kanun-u adl'in ucu görünüyor".⁸¹

C. 'ADL SIFATININ ALLAH'A VE KUR'AN'A İSNADI:

1. 'Adl sıfatının Allah'a isnadı:

Kur'an-ı Kerim'de çok yerde adâleti ifâde eden kelimelerle Allah'ın adâletine temas edilmiş olsa da bu kelimeler -'adl ve kıst-, sıfat özel kalıplarıyla Allah'ın adâlet sıfatını ifâde eder mahiyette kullanılmamıştır. Bazı hadislerde ise *adl* ve *muksıt* kelimelerinin *esma-i hüsnadan* olduğu bildirilmektedir.⁸²

Sıfat olan 'adl, "çok âdil" anlamını taşır. "Bu kelime aslında masdardır; müsemma bununla tesmiye edilmiş ve kelime âdil makamına konmuştur; (sıfat olan) 'adl, âdilden daha mübalağalıdır; çünkü müsemmanın bizzat kendisi 'adl kılınmıştır" diyen İbn Manzûr, Allah'ın sıfatı olarak bu kelimeye "hükümde haksızlık edecek (cevr) şekilde hevanın kendisini meylettirmediği (Zat)" anlamını verir. Fakat kelimeyi, Bediuzzaman'ın "... İsm-i 'Adl'in cilve-i â'zamından gelen kâinattaki adâlet-i tamme, umum eşyanın müvazenelerini idare ediyor. Ve beşere de adâleti emrediyor..."⁸³ ifâdesinde olduğu gibi Allah hakkında en geniş anlamıyla değerlendirmek daha uygun olacaktır.

Bazı tefsirler içerisinde konuyla ilgili olarak şunları da görmekteyiz:

— *Allah, muhakkak* "شهد الله أنه لا اله الا هو والملئكة اولوالعلم قائما بالقسط

kendisinden başka tanrı olmadığına bizzat kendisi, melekelerin hepsi ve gerçekten ilim sahibi olan bütün olgun bilginler şahitlik etti, adâleti ayakta

81 Bediuzzaman, Sözlür, s. 556.

82 Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, Sünen, (Mısır 1975), Daâvat, 83. Bab; İbn Manzûr, a.e., 'adl ve kst. md.

83 Bediuzzaman, Lem'alar, s. 309.

tutanlar olarak şahitlik ettiler" (Âl-i İmran-18) ayetindeki son قائما بالقسط kısmı: Bir kıraate göre القائم بالقسط şeklinde de okunan bu terkip, bir tefsire göre Allah'a atfedilen bir sıfattır.⁸⁴ Bazı müfessirlerin "adli ikame eden" (مقيما بالقسط) anlamında Allah'a atfettikleri bu tabir hakkında Elmalılı'nın tefsirinde şu ifâdelerle karşılaşmaktayız: "İşte يالاه الاالله mânasıyla vahdaniyyet-i ilâhiyyeye ve Allah'ın 'adli u hakkaniyyeti ikamet edip duran bir kayyûm-i ezeli olduğuna.. bu kadar şahitler.. şehadet ettiler.. (Şahitlikle ilgili bir konuda şahit ve meşhudun birleşmesi) Allah Teâla'nın ikame-i 'adli u hakkaniyetle kıyamı vahdaniyyetine.. müstenittir. Allah Teâla zat-ı ehadiyyetinde şahit ve meşhudun birliğinin ve bütün şehadetlerin, bu birlik sayesinde bu şehadet-i vahdaniyenin kıyam-ı 'adli ve hükm-i hakimiyeti altında cereyan ettiğini, bu şehadet olmadan hiçbir şeyin 'adli u hakkaniyetle tasdik edilemeyeceğini, yani hiçbir şeyde ilm-i yakîn olamayacağını.. şehadetiyle ispat eyledi.⁸⁵ Nesefî'nin bu ayet hakkındaki yorumu ise şöyledir: "Rızıkları ve ecelleri dağıtmada, sevap ve ceza vermede ve kullarına, birbirlerine insafla davranmalarını ve aralarında eşitlik üzere muamelede bulunmalarını emretmede adâleti ikâme edici olarak.."

— ثم ردوا الى الله موليم الحق "Sonra o canlar Hak Mevlâları olan Allah'a götürülürler." (En'am-62) ayetindeki *Hakk* kelimesine Beydavî, "Sadece, hakk ile hükmeden hükmeden âdil ('adli)" anlamını vermektedir.⁸⁶

— Kur'an-ı Kerim'de Allah'a atfedilen خبير الحاكمين (A'raf-87; Yunus-109; Yusuf-80) ve احكم الحاكمين (Hud-45; Tîn-8) tabirlerinin de konumuzla ilgili olduğunu söyleyebiliriz: İlk tabirin geçtiği وهو خبير الحاكمين "O Allah, hüküm verenlerin en hayırlısıdır." (A'raf-87) kavli ilâhisi hakkında Nesefî, "çünkü O'nun hükmü hak ve adâlettir, onda haksızlık (cevr) olmasından korkulmaz." demekte⁸⁷, Âlûsî ise, ikinci tabirin geçtiği أليس الله باحكم الحاكمين "Allah hükmedenlerin en iyi hükmedenini değil midir?" (Tîn-8) ayeti hakkında şu iki tefsiri kaydetmektedir: 1- Zikredilenleri yapan Zat, sun' ve tedbir bakımından ahkemu'l-hâkimîn değil midir ki, yeniden yaratılış ve ceza ve mükâfat vermenin olmayacağı tevehhüm edilsin. 2- Buradaki "hüküm" kazâ (hüküm vermek) anlamındadır ve bu, kâfirlere bir tehdittir; Allah azze ve celle onlar hakkında layık oldukları azapla hüküm verecektir.⁸⁸

84 Beydavî, a.e., 1/197.

85 Elmalılı, a.e., 2/1055-60.

86 Beydavî, a.e., 1/383.

87 Nesefî, a.e., 2/65.

88 Âlûsî, a.e., 30/177.

2. Allah'ın adâlet sıfatının alâkalı bulunduğu diğer isim ve sıfatları:

Esmâ-i hüsnâ'dan bazılarının kendi aralarında mânâ yakınlığı bulunduğu gibi, adâlet sıfatının da özellikle diğer bazı sıfat ve isimlerle mânâ ve tecellî noktasında yakın alâkasının olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce de - Beydavî'nin tefsiri içinde- gördüğümüz gibi Allah'ın "*Ey insan! Kerim Rabbine karşı seni aldatan nedir? O Rabbin ki, seni yarattı, seni düzgün yapılı kıldı da, sana tenasüp ve i'tidal verdi!*" (İnfitar-7). ayetinde bahsedilen, insanı yaratma ve denge içinde kılma sıfatı, O'nun Rububiyetini takrir edici mahiyettedir ve insana olan keremini açıklamaktadır. Elmalılı'nın, mezkûr 'adl'e verilen çeşitli tefsirlere göre ortaya çıkan kerem-i ilâhîyi nasıl açıkladığını daha önce görmüştük. Bu arada yine kısmen daha önce de işaret edildiği gibi- Rahman, Rahim, Rezzak ve Hakk ilâhî isimlerinin de Allah'ın 'adl ve âdil isimleriyle ciddi mânâ yakınlığı olduğu aşîkârdır.⁸⁹ Öte yandan yine Allah'ın 'adl ve adâleti kavramının O'nun -mecudatın her birisini.. en büyük daireden en küçük daireye kadar her birine layık ve münasip olarak meyvedar bir nizam ve hikmetli bir intizam ve semeredar bir insicam içine alan, bütün mevcûdatı süslendiren, yıldızlandıran anlamındaki⁹⁰ Hakem ve Hakîm ismi ile ve hikmet kavramıyla mânâ ve tecellî bakımından birbirinden ayrılmaz şiddetli bir alâkayla alâkalı bulunduğu görülmektedir. Allah'ın adâleti, hikmetine muvafık olarak tecelli etmektedir.⁹¹

Allah'ın 'adl isminin İsm-i A'zam'dan olması:

Bazı İslâm alimleri, Allah'ın İsm-i A'zam'ının hangi isim -veya isimler- olduğu konusunda değişik görüşler beyan etmişlerdir. Meselâ; Hz. Ali (ra)'den bildirildiğine göre İsm-i A'zam; Ferd, Hayy, Kayyûm, Hakem ve Kuddûs olmak üzere altı isimdir. İmam A'zam'ın İsm-i A'zam'ı Hakem ve 'Adl; Abdulkadir Geylanî'ninki, Hayy; İmam Rabbanî'ninki ise, Kayyûm'dur. İsm-i A'zam'ın herkes için bir olmayıp ayrı ayrı olabileceğini belirten ve Hz. Ali'nin görüşünü benimsediği anlaşılan Bediuzzaman'a göre ise Allah'ın 'Adl ismi, bir ism-i a'zamdır veyahut İsm-i A'zam'ın altı nurundan bir nurdur ve İsm-i A'zam'ın sırrını taşımaktadır. O, bu hususta özetle şöyle der: İsm-i A'zam'ın bu altı ismi ve altı nuru, ziyadaki yedi renk gibi imtizaç ederek kudsî bir ziya teşkil etmiş ve, ayrı ayrı güzel renklerde, çeşit çeşit nakışlarda, başka başka ziynetlerde bulunan yıldızlı perdeler içinde mevcudatı sarmıştır. İsm-i Hakem ve İsm-i Hakîm'in bir cilvesi olan fiil-i tanzîm ve nizam, ve İsm-i 'Adl ve Âdil'in bir cilvesi olan fiil-i tevzin ve mîzan ve İsm-i Cemîl ve Kerim'in bir cilvesi olan fiil-i tezyin ve ihsan; ve İsm-i Rabb ve Rahim'in bir cilvesi olan fiil-i terbiye ve

89 Bkz., Bediuzzaman, Sözlür, s. 642-3.

90 Bediuzzaman, Lem'alar, s. 352.

91 Bk., Bediuzzaman, Mektubat, (İstanbul 1964), s. 384.

in'am; bu daire-i a'zam-ı âlemde, her biri bir tek hakikat ve bir tek fiil olduklarından, bir tek Zât'ın vücûb u vücûdunu ve vahdetini gösteriyorlar.⁹²

3. 'Adl sıfatının Kur'an'a isnadı:

— *وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا* "Senin Rabbinin sözü -kelime- doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır.":(En'am-115) Bu ayette kendisine sıdk ve 'adl kelimelerinin sıfat olarak atfedildiği "kelime" lafzı çoğul bir şekilde "kelimât" olarak da -Hicaz ve Şam kurrasıyla Ebu Amr'in kıraati-okunmaktadır ve bu sözcüğe şu anlamlar verilmiştir: "Allah'ın sana haber verdiği, emr ve nehy ve va'd ve va'id'de bulunduğu her şey"⁹³ veya "kullarına Allah'ın kitaplarında indirdikleri"⁹⁴ veya -Katade ve bazılarına göre- "Kur'an" veyahut da "Allah'ın dini"dir. Âlûsî, muradın Kur'an olduğunun zahir olduğunu söylemektedir.⁹⁵

Buradaki 'adl'in Allah'ın sözüne sıfat olmasıyla ilgili olarak iki tefsirin teklif edildiğini görmekteyiz: 1- Kur'an'da bulunan hususlar ya haber, yahut da tekâlif --ahkâm, emir, nehy, kanunlar- babındandırlar. İşte kelimetullah, eğer haber söz konusu ise doğruluk, ve eğer tekâlif söz konusu ise 'adl ile vasıflanmış olurlar. Bu istikamette, Beydavî, bu ayete "O'nun haber, ahkâm ve va'idleri; haber ve va'idlerinde, doğruluk; akziye (hüküm, icra) ve ahkâmında ise 'adl yönünden üst dereceyi tutmuştur." anlamını vermiştir. 2- Razi'nin teklif ettiği ikinci tefsir ise şöyledir: Allah'ın haber verdiği her va'd ve va'id, sevap ve ceza doğrudur. Çünkü vuku bulması kesindir; bunlar, vukuundan sonra ise 'adl olmuştur, çünkü Allah'ın fiilleri zulüm olma sıfatıyla mevsuf olmaktan münezzehtir.⁹⁶ Evet Elmalılı'nın da belirttiği gibi, Kur'an getirdiği kanunları ve hükümleri yönüyle de tamamen adâlettir, hakkaniyetin kendisidir, zulümden, eğri büğrülükten uzaktır.⁹⁷

II. İNSANLARIN ADL ve ADALETİ

A. KUR'AN'DA İNSANLAR HAKKINDA KULLANILMASI İTİBARIYLA 'ADL, ADALET VE KIST KELİMELERİNİN YÜKLENDİĞİ ANLAMLAR.

1. Her hak sahibine hakkını vermek (İnsaf):

92 Bediuzzaman, Lem'alar, s. 306, 308, 339, 352.

93 Nesefî, a.e., 2/30.

94 İbn Cüzeyy, a.e., 2/35.

95 Âlûsî, a.e., 8/10

96 Razi, a.e., 13/160-1.

97 Elmalılı, a.e., 3/2035.

Daha önce Allah'ın 'adli münasebetiyle ifâde edilmiş olan bu anlam, insanlarla ilgili olarak da bazı ayetlerin tefsiri münasebetiyle müfessirlerce dile getirilmiştir. Meselâ; Razî, Rahman-8 ayetindeki mîzan kelimesinin -ikinci bir tefsir olarak- 'adl mânasına geldiğini bildirip 'adl'in de "her hak sahibine, hakkını vermek" anlamını taşıdığını söylemekte⁹⁸, Elmalılı ise, 'adl'in insanlara emredildiği Nahl-90 ayeti münasebetiyle bu anlamı farklı bir versiyonla şöyle dile getirmektedir: ADİL, her şeyi mertebesine vaz' etmek, hakkı yerine koymaktır ki, bağy'in diğer bir ifâdeyle cevri u zulmün zıddıdır.⁹⁹ Allah ve kul hakkının öncelikle bu anlamla alâkalı bulunduğu açıktır. Adâlet genellikle, verilen ile hak edilen arasındaki dengeyi ifâde etmektedir.

Bu anlam, tek ferde karşı yapılan adâlette tahakkuk ettiği gibi, bazen de insanlar arasında adâlet yapmada tahakkuk eder ve bu durumda adâlet bazen eşitlikle olur.

a. Hüküm vermede adâlet: Meselâ; Âlûsî, *إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل* "*Gerçekten Allah, size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emreder.*" (Nisa-58) ayeti hakkında, "Burada Cenab-ı Hakk önce, insanlara kendi zimmetlerine bağlanmış bulunan hakları sahiplerine ulaştırmalarını emretmiş, ardından da başkalarının zimmetine bağlanmış bulunan hakların sahiplerine ulaştırılmasını emir buyurmuştur." deyip, mezkûr "adâletle" kelimesine, "insaf ve eşitlik ile" anlamını vermekte ve ayetin sonundaki "*Şüphesiz Allah hakkıyla işiten ve görendir.*" kısmının akebinde de Hz. Peygamber'in Hz. Ali (kv)'ye şöyle dediğini bildirmektedir: "İki hasım arasında hüküm verirken, ikisine de bakışında ve sözünde eşit muamelede bulun!"¹⁰⁰ Doğrudan *hüküm bi'l-'adl* ifâdesinin geçtiği bu ayetten sonra aynı anlamdaki şu ayeti de zikredebiliriz: "*İnsanlar arasında hükmedersen adâletle (بالتقسط) hükmet, muhakkak Allah âdilleri (المقسطين) sever.*"(Maide-42)¹⁰¹

b. Müdayene ayetindeki (Bakara-282) *وكتب بينكم كتاب بالعدل* -"*Borçlandığınız vakit- bir katip onu aranızda adâletle yazsın.*" kısmı hakkında Âlûsî, tefsir olarak "kâtibin yapacağı iş tesviye ve (haklarını) fazla veya eksik yazmak sûretiyle taraflardan birine meyletmemek olmalı" der.¹⁰² Elmalılı'da şu açıklamayı yapar: "Ve bunu iki taraftan birine meyil göstermeyecek, aynı

98 Razî, a.e., 29/90.

99 Elmalılı, a.e., 5/3117. Lugaççilere ve pek çok alirne göre zulüm: bir şeyi, noksanlık veya fazlalıkla veyahut da vaktinden veya mekânından sapma ile, kendine has kılınanın gayrı bir yere koymaktır. bk., Rağîb İsfahani, a.e., zlm. md.

100 Âlûsî, a.e., 5/64-5.

101 bk., Neseffî, a.e., 1/284.

102 Âlûsî, a.e., 3/55.

seviye de her iki tarafın da haklarını olduğu gibi gözeterek yazabilecek tarafsız adil bir kâtip aranızda yazsın.."¹⁰³

c- ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم "Kadınlar arasında her yönden adâletli davranmaya ne kadar uğraşsanız da buna güç yetiremezsiniz."(Nisa-29): Nesefti buradaki eşler arasındaki adâletten kastın "kesinlikle bazısına herhangi bir meyil olmamak üzere eşit davranma (tesviye)" olduğunu söylerken¹⁰⁴, Beydavî de, "çünkü 'adl, kesinlikle (aşla) herhangi bir meylin vuku bulmamasıdır." diyerek bunu vurgulamakta¹⁰⁵, Elmalılı ise, bu münasebetle şöyle demektedir. "Bir de kadınlar arasını denk tutmaya, yani sevgide de eşitlik üzere adâlet yapmaya.. gücünüz yetmez. Hepsini aynı seviyede sevebilirsiniz.. Yani, kadınlar hakkında iki nevi adâlet vardır. Birisi infak ve kasm denilen geceleme nöbeti gibi hukukta adâlet, eşitliktir ki, bu insanın gücü dahilindedir.."¹⁰⁶

d) Karşılık vermede (mücâzat) müsâvat: Karşılıklı muamelelerde misli ile mukabele (insaf) demektir. Rağıb İsfahânî, Nahl-90 ayetinde geçen 'adl kelimesine -ihsan kelimesiyle irtibatlı olarak- bu anlamı vermektedir. O, bu anlamı önce 'adl'in şu iki kısma ayrıldığını söyleyerek açıklar: 1- Mutlak 'adl: Aklın, güzelliğini kabul ettiği, hiçbir zaman da nesholmayan ve yine hiçbir şekilde i'tidâ (hukuka tecavüz) olmakla da vasıflandırılmayan adâlettir. 2- 'Adl oluşu ancak şeriat ile bilinen 'adl (adâlet) ki, bunun bazı zamanlarda neshedilmiş olması da mümkündür, kısas, cinayetlerin diyeti, mürtedin malının ne olacağı konusu gibi. Bunun için Allah Teâla *فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل* "Kim size saldırırsa siz de ona mukabele bi'l-misil olacak kadar saldırın, ileri gitmeyin." (Bakara-194) ve *وجزاء سيئة سيئة مثلها* "Bir kötülüğün cezası ona denk bir kötülüktür." (Şûrâ-40) buyurmuş ve 'adl'i tecavüz ve kötülük diye isimlendirmiştir. İşte Allah Teâla'nın *والاحسان* "Muhakkak ki Allah adâleti ve ihsanı.. emrediyor" (Nahl-90) kavlinde dile getirilen husus budur. Zira 'adl, karşılık vermede müsâvattır, yani; (bize yapılan) hayırsa, (aynı ölçüde) hayırla, şer ise (aynı ölçüde) şerle karşılık vermektir. *İhsan* ise yapılan hayıra ondan daha fazlasıyla, yapılan şerre de ondan daha azı ile mukabelede bulunmaktadır.¹⁰⁷ Rağıb'ın diğer bir ifâdesiyle karşılıklı muamelelerde insaf, adâlettir ve bu da kişinin, arkadaşından, ona yaptığı iyilik kadar iyilik görmesi ve kendisinin ondan gördüğü zarar kadar da ona zarar vermesidir.¹⁰⁸

103 Elmalılı, a.e., 2/979.

104 Nesefti, a.e., 1/254.

105 Beydavî, a.e., 1/308.

106 Elmalılı, a.e., 3/1487.

107 Rağıb İsfahani, a.e., 'adl md.

108 A.e., nsf md.

2. Hüküm bi'l-Hak ve Adâlet-Hak münasebeti:

Kur'an'da iki yerde -birincisi Allah'a, ikincisi ise insana atfen kullanılan- *hüküm bi'l-hak* ifâdesiyle karşılaşıyoruz:

— قال رب احكم بالحق "Rabbim! Hak ile hükmet, dedi." (Enbiya-112).

— يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق "Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında hak ile hükmet." (Sâd-26).

Beydavî, bu ayetlerden birincisi için "Bizimle ehl-i Mekke arasında, - onlara azabın gelişini ve teşdidini muktazî- adâletle hükmet."¹⁰⁹, ikincisindeki "*İnsanlar arasında hak ile hükmet*" kısmı için de "Allah'ın hükmü ile hükmet"¹¹⁰ yorumlarını getirirken, Neseî de, ikinci ayetteki mezkûr kısmı "Allah'ın hükmü ile -zira sen O'nun halifesisin- veya adâletle hükmet" şeklinde anlamaktadır.¹¹¹ Razî'ye gelince o ise, yine ikinci ayet hakkında şöyle demektedir: "...Ahkâm, hak ilâhî şeriatı mutabık olursa o zaman âlemin mesalihi intizam bulur, en güzel şekilde hayır kapıları genişler. İşte فاحكم بين kavlimden murad budur, yani insanlar arasında hak ile hükmedecek bir hakim gereklidir, işte sen o hakim ol!"¹¹²

Bunlardan başka bir de, adâletin hak ile şiddetli münasebetini gösteren şu iki ayete sahibiz:

— ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون "Musa'nın kavminden hak ile doğru yolu bulan ve onunla âdil davranan bir topluluk vardır." (A'raf-159).

— "وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ" "Yarattıklarımızdan, daima hak ile doğru yolu bulan ve onunla âdil davranan bir topluluk vardır." (A'raf-181).

Razî, A'raf-159 ayetindeki يعدلون (بالحق) kısmı ile ilgili olarak Zeccac'ın şöyle demiş olduğunu bildirir: "'Adl, hüküm bi'l-haktır (hak ile hüküm vermektir.). Şöyle denilir: (Adam) hak ile hüküm verir ve adâlet eder; o adil bir hakimdir."¹¹³ Elmalılı da birinci ayete "hakkı iltizam ile hidayet ederler -halkı irşad eyerler. (و به يعدلون) ve hakkile hüküm ederler." anlamının vermektedir.¹¹⁴ Öyle ise bu iki ayetin tefsirlerinden, adâletle hükmetmenin hak ile hükmetmek olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁵

Kur'an'da ki hak kavramı ile ilgili en önemli ayetlerden biri de şudur:

-
- 109 Beydavî, a.e., 2/94.
110 Beydavî, a.e., 2/343,
111 Neseî, a.e., 4/39.
112 Razî, a.e., 26/199-200.
113 Razî, a.e., 15/32.
114 Elmalılı, a.e., 4/2308.
115 bk. Neseî, a.e., 2/81; Âlûsî, a.e., 9/83, 126.

"Eğer hak onların arzu ve isteklerine uysaydı mutlak semavat ve arz ile bunlarda bulunan kimseler bozulur giderdi." (Mü'minun-71): Âlûsî, bu ayet hakkında mümkün ve güzel bulunduğu bir tefsiri şöyle açıklar: "Şayet hak onların arzu ve isteklerine mutlak olarak uysaydı, semavat ve arz salah ve intizamdan tamamıyla çıkardı. Bu kelam, -semavat, arz ve bunların içindekilerin ancak kendisiyle kıyamından ötürü- mutlak olarak hakkın şanını ta'zim için yapılmış bir istidrattır. Ve bu güzel bir tefsirdir."¹¹⁶ "Hakk"ın aslının mutabakat ve muvafakat anlamına geldiğini belirten Rağîb İsfahânî ise bu ayet üzerinde şu iki yorumun sahih olabileceği görüşündedir. Buradaki haktan murad: 1-Allah Teâla'dır. 2-Hikmetin muktezasına uygun hükümdür.¹¹⁷

O halde hak ile hüküm, adâletle hükümdür ve adâletle hüküm de ancak Allah'ın hükmüne göre hükmetmekle olur. Nitekim Âlûsî, فاصلحوا بينهما بالعدل "Aralarını adâletle düzeltin" (Hucurat-9) ayetindeki "adâletle" kısmını, "aralarını Allah'ın hükmüne göre faslederek.." şeklinde anlamaktadır.¹¹⁸ Bu anlayış da, adâletle hükmetmeyi emreden ayetler (bk. Nisa-58; Maide-42; Sâd-26) ile Allah'ın kitabı ile hükmetmeyenleri yerine göre fasık, zalim ve kâfir diye vasıflandırarak kınayan ayetlerin (bk. Maide-44) birlikte mütalaasından çıkmaktadır.¹¹⁹

Bütün bunlardan da anlaşılacağı üzere, inayetiyle hak ve hakikati hüküm buyurup, hak (ç. hukuk) kavramını var ederek hem bunu insan vicdanına yerleştiren ve hem de gönderdiği peygamberlerin dili ile insanlara iyice açıklayan Hak Teâla'dır. Bir şeyin hak ve adalet olması da ancak onun hakka, Allah'ın hükmüne mutabakatıyla olabilir. Evet İslâm medeniyetinin dayanak noktası "hak"tır. Sonucu "adâlet ve ölçülü olmak"tır.

3. İfrat ve tefrit noktaları arasında orta yolu takip etmek, i'tidal,istikamet:

Başta Fahrüddin Razî, Beydavî, Âlûsî, Elmalılı ve Bediuzzaman olmak üzere pek çok müfessir ve alim Kur'an-ı Kerim'deki başta, insana adâletin emredildiği Nahl-90 ayetindeki العدل kelimesi olmak üzere bazı ayetlerin 'adl'in bu anlamını ifade ettiği görüşündedirler.¹²⁰

Razî, mezkûr anlamı i'tikad ve ef'al-i cevarih başlıkları altında, Beydavî; i'tikad, ahlak ve amel bakımından, Âlûsî ve Bediuzzaman ise nefsin kuvvetleri

116 Âlûsî, a.e., 18/52.

117 Rağîb İsfahânî, a.e., hkk. md.

118 Âlûsî, a.e., 26/150.

119 TDV İslam Ansiklopedisi, Adâlet md.

120 Razî, a.e., 20/100-103; Beydavî, a.e., 1/678; Âlûsî, a.e., 14/217; Elmalılı, a.e., 5/3117; Bediuzzaman, İşârâtü'l-İ'caz, (İstanbul 1986), s. 24-25.

i'tibariye açıklarlar. Âlûsî'nin Nahl-90 ayeti münasebetiyle kaydettiği bu anlamı Bediuzzaman, Fatiha sûresindeki الصراط المستقيم ifâdesi dolayısıyla şöyle açıklar: "Sırat-ı Mustakim; şecaat, iffet ve hikmetin mezcinden ve hulasasından hasıl olan 'adl ve adâlete işaretir. Şöyle ki:

Değişim, inkılap ve felâketlere maruz ve muhtaç şu insan bedeninde iskân edilen ruhun yaşayabilmesi için üç kuvvet ihdas edilmiştir. Bu kuvvetlerin birincisi, menfaatleri celp ve cezb için kuvve-i şehevîyye-i behîmiyye.. ikincisi, zararlı şeyleri def' için kuvve-i sebu'îyye-i gadabîyye.. üçüncüsü, nef' ve zararı, iyi ve kötüyü birbirinden temyiz için kuvve-i akliyye-i melekîyyedir.

Lakin insandaki bu kuvvetlere şeriatça bir hadd ve bir nihayet tayin edilmiş ise de, fitraten tayin edilmemiş olduğundan bu kuvvetlerin her birisi, "tefrit, vasat ve ifrat" namıyla üç mertebeye ayrılırlar. Meselâ: Kuvve-i şehevîyyenin tefrit mertebesi, humuddur ki, ne helale ve ne de harama şehveti, iştihası yoktur. İfrat mertebesi, fücurdur ki, namusları ve ırzları payımal etmek iştihasında olur. Vasat mertebesi ise, iffettir ki; helaline şehveti var harama yoktur. ¹²¹

Ve keza, kuvve-i gadabîyyenin tefrit mertebesi, cebanettir ki, korkulmayan şeylerden bile korkar. İfrat mertebesi, tehevürdür ki, ne maddi ve ne manevi hiçbir şeyden korkmaz. Bütün istibdatlar, tahakkümler, zulümler bu mertebenin mahsülüdür. Vasat mertebesi ise şecaattir ki, hukuk-u diniyye ve dünyevîyyesi için canını feda eder; meşru olmayan şeylere karışmaz. ¹²²

Ve keza; kuvve-i akliyyenin tefrit mertebesi gabavettir ki, hiçbir şeyden haberi olmaz. İfrat mertebesi cerbezendir ki; hakkı batıl, batılı hak suretinde gösterecek kadar malik olur. Vasat mertebesi ise hikmettir ki; hakkı hak bilir, imtisal eder; batılı batıl bilir, içtinab eder.

ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا

"Kime hikmet verilirse ona pek çok hayır ve üstünlük verilmiş olur."
(Bakara-269) ¹²³

Diğer bir ifâde ile bu alimler, hikmeti, bir ölçüde, yerli yerince davranma ve her şeyi yerli yerince kullanma şeklinde yorumlamış olmaktadır. Yani,

¹²¹Not: Kuvve-i şehevîyyenin; yemek, içmek, uyumak ve konuşmak gibi fûrûatında da bu üç mertebe mevcuttur.

¹²²Not: Bu kuvve-i gadabîyyenin fûrûatında da bu üç mertebenin yeri vardır.

¹²³Not: Bu kuvvetin şu mertebeye inkısamı gibi; fûrûatı da, o üç mertebeyi havidir. Mesela: İtikatta, ta'til (ilâhî kabul etmemek), ifratır; teşbih (birden fazla ilâhın varlığını kabul etmek), tefrittir; tevhid, vasattır. Ve keza: Halk-ı ef'al meselesinde Cebr mezhebi ifratır ki, bütün bütün insanı mahrum eder. İ'tizal mezhebi de tefrittir ki, te'siri insana verir. Eh-i Sünnet mezhebi vasattır. Çünkü bu mezheb, beyne-beynedir ki, o fiillerin bidayetini irade-i külliyyeye veriyor. bk., Bediuzzaman, a.y. Âlûsî ise, bu i' tikadi hikmetlere ilaveten amelî hikmetleri -meselâ batâlet ile terk-i amel ve ruhbanca yaşamak arasında vasat olan, vacibatın edası gibi- ve ahlâkî hikmetleri -mesela, cimrilik ile saçıp savurma arasında orta yol olan cömertlik gibi- hikmetleri hatırlatır.

müstakim ve mu'tedil olmak.. ifrat ve tefrite girmeden her şeyin hakkını verip i'tidalı korumak.. ve iyiliklerde dahi olsa aşırılığa girmeyip dinin, her şart altında yaşanılrlığı düşüncesini korumak..

Son bir nokta: Kur'an'daki pek çok ayetin 'adl'in bu anlamını dile getirdiği müfessirlerce belirtilmektedir. Mesela: Razi şöyle der: Allah Teâla "İşte böyle, sizi orta bir ümmet yaptık.." (Bakara-143) buyurmuştur; her işte ifrat ve tefrit noktalarından uzak ümmet demektir. Ve yine buyurmuştur ki: "Onlar, harcadıkları vakit israf etmezler, cimrilik de yapmazlar, ikisinin arasında ortayı tutarlar." (Furkan-67) Cenab-ı Hak "Elini boynuna bağlayıp cimri kesilme. Onu büsbütün de açıp israf etme.." (İsra-29) demiştir. Resulüllah (sav) ibadetlerinde mübalağa edince (çok fazla yapınca) O, "Ta Ha. Biz sana bu Kur'an'ı yorulasın diye.. indirmedik." (Ta. Ha.-1) demiş, ve yine bir topluluk da ibadet konusunda kolaylığa, gevşekliğe yönelince, "Siz zannettiniz mi ki, Biz sizi boşuna yarattık.." (Mü'minun-115) buyurmuştur. Bütün bunlardan murad, 'adl'i ve orta yolu gözetmektir."¹²⁴

4. Söz söylemede 'adl:

Kur'an-ı Kerim'de "وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى" *Ve -sizin yakınınız da söz konusu olsa- söz söylediğiniz zaman âdil olunuz."* (En'am-152) ayetindeki 'adl'in, gerek hüküm vermede, gerek şahitlikte ve gerekse herhangi bir hususta söz söylendiğinde *hakkı ve doğrusunu* (صدق) söylemek olduğu ifade edilmektedir.¹²⁵ Âlûsî, "أدعوهم لأبائهم هو اقسط عند الله" *-Evlat edindiklerinizi-babalarına nispet ederek çağırın. Allah yanında en doğrusu (aksatu) budur."* (Ahzab-5) ayetindeki "aksatu" hakkında; "bu kelime 'adl anlamındadır; bundan murad, sıdkta, doğrulukta en üst derecede olmandır ve böylece, makamın; 'adl'in değil de sıdkın, doğruluğun zikrini iktiza ettiğine dair ortaya çıkabilecek tevehhüm de ortadan kalkmış olur. Yani mâna; sizin onları babalarına nispet ederek çağırmanız, adâlette ve sıdkta, doğrulukta en ileri derecedir, hatta Allah Teâla'nın hükmünde ve kazasında daha da ziyadedir." demekte¹²⁶, "يبرمنكم شتان قوم على الا تعدلوا اعدلوا" *"Bir topluluğa duyduğunuz kin sizi âdil davranmamaya itmesin. Âdil davranın.."* (Maide-8) ayetindeki 'adl'e de söz söylemede -şahitlikte- ve fiilde adâlet etmek anlamlarını vermektedir.¹²⁷ Neseî ise, müdayene ayetinde yer alan فليمثل وليه بالعدل *Velisi adâletle*

124 Razi, a.e., 20/103.

125 Neseî, a.e., 2/40; Âlûsî, a.e., 8/56; Elmalılı, 3/2096.

126 Âlûsî, a.e., 21/148.

127 Âlûsî, a.e., 6/83.

yazdırın." (Bakara-282) cümlesindeki "adâletle" ifadesini "sıdk ve hak ile" anlamında anlamaktadır.¹²⁸

Razî, yukarıdaki En'am-152 ayeti münasebetiyle şöyle demektedir: "Bil ki, söz söylemede adâlet de yine, Allah Teâla'nın, hakkında emaneti edayı vacip kıldığı gizli işlerdendir. Müfessirler bunu yalnız, şahitliğin edasına, veya emir ve nehiy konusuna hamletmişlerdir. Kadı Abdulcebbâr ise şöyle der: Bu konuya söz söylemekle ilgisi olan her şey girer; kişinin dine davet ve ilgili delilleri -delili haşv ve ziyadeden uzak bir şekilde mutad, anlaşılabilir, insanların anlayışlarına yakın lafızlarla zikrederek- takrir hususunda söyledikleri girer; emr-i bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münkerin, insanları rahatsız edecek derecede fazla ve gereğinden az olmaksızın- adâlet vechi üzere yapılması da girer; ve yine bu konuya kişinin anlatıma konu etmiş olduğu sözler de girer, ta ki bunlar da da herhangi bir ziyade ve noksanlık olmasın. İnsanlardan başkalarına mesaj iletmek de bu cümledendir; kişinin bu işi de ziyadesiz ve noksanz olarak eda etmesi gerekir. Ve nihayet bu konuya hakimin sözle hüküm vermesi de girmektedir."¹²⁹ Sonra da Allah Teâla bu konuda yakın ile uzak insanların bir tutulması gereğini beyan buyurmuştur.

5. Fidyeye vermek:

Pek çok müfessir *وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها* (En'am-70) ayetindeki *عدل* i "fidye vermek" mânasında anlamışlardır ki, buna göre anlam "Eğer o nefis bütün varını fidye olarak verse, yine de ondan alınmaz, kabul olunmaz." şeklinde olmaktadır.¹³⁰ Onlara göre 'adl'in bir anlamı da fidye vermektir; çünkü fidye veren, kendisi için fidye verileni, onun misli para ile denk tutmakta, eşit saymaktadır.¹³¹ İbn Manzûr'un bildirdiğine göre, Ebu Ubeyde, En'am-70 ayetindeki bu cümleye "*o nefis o günde tam adâlet yapsa* da (قساط) (tevbe etse), bu ondan kabul edilmez, zira tevbe ancak dünyada kabul edilir." anlamını vermekte, fakat Ezherî, bunun Kur'an'ın tefsiri itibarıyla fahiş bir hata olduğunu ileri sürmektedir.¹³²

6- Şirk koşturmak (Putları Allah'a denk tutmak):

Kur'an-ı Kerim'de *عَدَل* fiilinin insanlar hakkında ب harf-i cerriyyle kullanıldığı şu ayetleri görmekteyiz: *ثم الذين كفروا بربهم يعدلون* "Yine de inkârcılar, Rablerine (başkalarını) denk tutuyorlar." (En'am-1) *وهم بربهم يعدلون* "Onlar Rablerine (başkalarını) denk tutuyorlar." (En'am-150):

128 Neseft, a.e., 1/140.

129 Razî, a.e., 13/235.

130 İbn Manzûr, a.e., 'adl md.

131 Neseft, a.e., 2/18.

132 bk., İbn Manzûr, a.e., 'adl md.; Âlûsî, a.e., 7/187.

Arapça'da عدلت بنا "birisini başkasına müsavî kılmak, denk tutmak"¹³³

ve عدلت فلانا بفلان(عدلا وعدولا) "birisini başkasının benzeri ve yakını saymak, yapmak veya ikisini birbirine denk kılmak" ifadelerinin kullanıldığı görülmektedir. Ahmer de "kâfir Rabbine başkasını eşit sayıp (tesviye) da ona kulluk ettiği zaman, عدل الكافر بربه عدلا وعدولا" denir."¹³⁴ Müfessirlerimiz ise gerek yukarıdaki iki ayete -iki muhtemel tefsirden biri olarak- ve gerekse Neml-60 ayetine -İbn Zeyd'den menkul ve ikinci bir tefsir olarak bir ب harf-i cerri takdiri ile- şu anlamları vermişlerdir: "O'na putları müsavî kılıyorlar, denk tutuyorlar"¹³⁵. "Başkasını O'na benzetip, O'nun misli yapıyorlar (temsîl)"¹³⁶

Fakat bu anlamlarla birlikte عدل+بالله terkihi artık çoktan Allah'a şirk koşma özel anlamını yüklenmiştir ve âdil, Rabbine başka şeyi eşit tutan müşriktir. Hz. Ali (ra)'e isnat edilen كذب العادلون بك اذ شبهوك بأصنامهم "Sana şirk koşanlar, seni putlarına benzettikleri vakit yalan söylüyorlar." sözünde olduğu gibi, bir kadının Haccac'a yönelttiği إنك قاسط عادل "Sen zalimsin, müşriksin veya sen müşrik bir zalimsin" sözünde de aynı anlam bulunmaktadır. Sa'd b. Cübeyir, En'am-1 ayetindeki son kısım için "yani şirk koşuyorlar" derken, Rağib ve Âlûsî de, En'am-150 ayeti için, burası Allah'ın هم به مشركون¹³⁷ (Nahl-100) kavli gibidir, demektedirler.¹³⁸

7-'Udûl, inhiraf, sapmak:

Şirk koşma anlamıyla ilgili olarak zikri geçen En'am-1 ve 150 ile Neml-60 ayetlerindeki يعدلون kelimeleriyle, Nisa-135 ayetindeki الا تعدلوا kelimesi hakkında teklif edilen diğer bir tefsir ise عدل kökünün genellikle عن harf-i cerriyle kullanılan عَدَلًا وَعُدُولًا - عَدَلٌ kalıbıyla olmasıdır. Masdarındaki farklılıkla birlikte, kanaatimizce عن harf-i cerrinin mânâya aksi istikamette yaptığı etki neticesinde bu kalıp yerine göre "meyletmek" (Nisa-135 ayeti hakkında)¹³⁹, "inhiraf etmek" (Neml-60 ayeti hakkında) ve "yüz çevirmek" (En'am-1 ayeti hakkında)¹⁴⁰ anlamlarını taşımaktadır. Bu durumda mezkûr ayetlerin

133 Neseфі, a.e., 2/2.

134 İbn Manzûr, a.e., 'adl md.

135 Neseфі, a.e., 2/2.

136 İbn Cüzeyy, a.e., 2/3

137 "Onlar Allah'a şirk koşanlardır."

138 İbn Manzûr, a.e., 'adl md.; Rağib İsfahanî, a.e., 'adl. md.

139 İbn Manzûr, a.y.; Âlûsî, a.e., 5/168.

140 Neseфі, a.e., 2/2; Âlûsî, a.e., 7/84-5.

vazisinden *يعدلون* ile birlikte bu nan ب harf-i cerri başta türlü değerlendirilmektedir. Âlûsî, Neml-60 ayetindeki *بل هم يعدلون* kısmı ile ilgili olarak şunları söyler: "Buradaki *يعدلون*, inhiraf mânasındaki 'udûl'den gelmektedir; yani, şüphesiz onlar, adetleri; hak yolundan tamamıyla 'udûl (sapmak) ve, bütün işlerinde de istikametten inhiraf etmek olan bir topluluktur; işte bunun içindir ki, apaçık haktan -ki bu tevhididir- 'udûl olan o işlerini yapmaktadırlar ki bu da, şirk koşmak demek olan apaçık batıla bağlanmadır." Âlûsî daha sonra da, bu kelimeye "başka ilahlarını Allah'a eşit koşarlar" anlamının da verilmiş olduğunu söyler. Fakat o, ilk tefsirin kelamın mâkabline daha uygun düştüğü görüşündedir.¹⁴¹ Belirtmek gerekir ki buradaki 'udûl (sapmak) masdarı mezmum (kötü) ve memduh (iyi) anlamlarda kullanılabilir. Ancak Kur'an-ı Kerim'deki kullanım mezmum anlamda olmuştur.¹⁴²

B. 'ADL KELİMESİNİN İSİM OLARAK KULLANILMASI:

Kur'an-ı Kerim'de çok nadiren de olsa 'adl kelimesinin isim olarak kullanıldığını görmekteyiz. İlgili ayetler içinde bu kelimeleri görelim:

— *..Yahut onun dengi oruç tutmaktır.*" (Maide-95):

Buradaki *عدل* kelimesi, 'adl şeklinde de -'ayın'ın fethasıyla, Kisaî ve ehl-i Medine kıraati-, 'idl şeklinde de -'ayn'ın kesrasıyla, İbn Amir kıraati- okunmuştur.¹⁴³ 'Adl'in aslı masdardır ve İbn Manzûr'a göre *عدلت بهذا عدلا*

sözünden alınmadır. Beydavî, burada 'adl'in, mef'ûle itlak olunduğunu belirtir. Âlûsî'nin söylediğine göre 'idl de mef'ul mânasındadır. Bu iki kelimenin anlamları konusunda temel iki görüşün olduğunu görmekteyiz: 1- Anlamları farklıdır: Bu temel görüşte onlanların mühim bir kısmına göre 'adl, bir şeye, onun cinsinden olmasa bile- kıymetçe muadil, müsavî olan; 'idl ise, cins ve cirm bakımından -miktarca- müsavî olan, onun misli olan şey anlamındadır.¹⁴⁴ Rağîb İsfahanî, bu konuda şöyle der: " 'Adl/ve 'idl birbirine yakın anlamdadırlar. Fakat, 'adl, ahkâm gibi basiretle idrâk olunan hususlarda -ki, Allah Teâla'nın *عدل ذلك صيما* ar kavlinde durum böyledir.-, 'idl.. ise, tartılan, sayılan ve ölçülen şeyler gibi, duyularla idrâk olunan hususlarda kullanılır."¹⁴⁵ Bu şıkla ilgili olarak başka farklı görüşlerin de var olduğunu belirtelim: 2-

141 Âlûsî, a.e., 20/5.

142 Âlûsî, a.e., 7/87.

143 İbn Manzûr, a.e., 'adl md.; Âlûsî, a.e. 7/29.

144 İbn Manzûr, a.y.; Beydavî, a.e. 1/359; Neseff, a.e. 1/303; Âlûsî, a.e., 1/251, 7/29.

145. Rağîb İsfahanî, a.e., 'adl md.

Zeccac ve Basralı dilciler ise, isim olan 'adl ve 'idl'in her ikisinin de, gerek aynı cinsten ve gerekse başka cins şeyden olsun bir şeyin "misli" mânasında olduğu görüşünü paylaşmaktadırlar. Vahidî de bu görüşü benimser ve Kâb b. Malik'in şu sözünü kaydeder:

صبرنا لا نرى لله (عدلا) على ما بنا متوكلينا

"Başımıza gelenlere tevekkül ederek sabrettik. Allah'ın da hiç misli olmadığını bilmekteyiz."

Bu görüşler müvacehesinde ayetteki mezkûr kelimenin, bir şeyin muadili, dengi veya misli anlamını taşıdığı anlaşılmaktadır. Ferra ise, 'adl'e; bir şeyin, onun cinsinden olmayan muadili anlamını verir ve kelimenin buradaki mânası ise "fidye"dir, der.¹⁴⁶

— ولا يؤخذ منها عدل — *"Kıyamet gününde.. hiç kimseden fidye de alınmaz."*

(Bakara-48)

— لا يقبل منها عدل — *"O günde- kimseden fidye kabul edilmez"* (Bakara-123):

Buradaki 'adl kelimesine İbn Abbas (ra) fidye anlamını vermektedir. Ondan, kelimeye "bedel" -yani bir adam yerine başka bir adam- anlamını verdiği de rivayet edilmiştir.¹⁴⁷ Fidyeye anlamını benimseyen müfessirler, kelimeye bu anlamın; fidyenin, kendisi için fidye verilene denk sayılmış olması dolayısıyla yüklenmiş olduğunu söylerler.¹⁴⁸ Sa'leb'in, 'adl; kefil ve rüşvettir, dediğini bildiren Âlûsî, bu anlamın ayette söz konusu olmadığını belirtmektedir.¹⁴⁹

— يحكم به ذوا عدل منكم — *"İçinizden adâlet sahibi iki kişi hükmeder."* (Maide-95).

— اثنان ذوا عدل منكم — *"İçinizden adâlet sahibi iki kişi aranızda şahitlik etsin."* (Maide-106).

— واشهدوا ذوي عدل منكم — *"İçinizden adâlet sahibi iki kişiyi şahit tutun."* (Talak-2).

Âlûsî bunlardan ilk ayetteki ذوا عدل tabiri hakkında "iki âdil hakem" anlamını vererek kelimenin fiil anlamıyla irtibat kurmakta¹⁵⁰, Elmalılı da, "ilim ehli makamında itimada şayan iki doğru kimse" açıklamasını yapmaktadır.¹⁵¹ Son ayet münasebetiyle ise Rağîb İsfahanî, buradaki 'adl'in adâlet olduğunu ifade eder. Öte yandan yine Âlûsî, Bakara-143 ayetindeki "ümmeden vasatan"

146 İbn Manzûr, a.y.

147 Âlûsî, a.e., 1/251.

148 Beydavî, a.e., 1/79; Neseî, a.e., 1/47.

149 Âlûsî, a.y.

150 Âlûsî, a.e., 7/26.

151 Elmalılı, a.e., 3/1815.

(orta ümmet) terkindeki "vasat" (orta) kelimesini açıklarken, bunun şahitlik konusundaki --kuvve-i akliyye, kuvve-i şehviyye ve kuvve-i gadabiyenin kemali, yani bu kuvvelerin yerli yerinde kullanılması anlamındaki-- adâlet olduğunu söyler ve kulların bilgisinin ancak zahirî gözle görüleni kapsayabileceği için fakihlerin hukukun ihyası konusunda, büyük günahlardan kaçınmayı ve küçük günahlarda da ısrar etmemeyi onun yerine koyup adâlet ismini verdiklerini belirtir.¹⁵² Said b. Müseyyeb'in Talak-2 ayetindeki ذوي عدل terkinde verdiği anlam da ذوي عقل "akıl sahibi iki kişi" şeklindedir.¹⁵³

C. İNSANLARA ADÂLETİN EMREDİLDİĞİ EN ÖNEMLİ İKİ AYET VE BU KONUDA YAPILAN YORUMLAR.

1- Nahl-90 ayeti: *بن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى* *"Muhakkak ki Allah adâleti, ihsanı, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fevâlik ve azgınlığı da yasaklar."*

Müfessirlerimizin bu camî ayetteki 'adl'i, adâleti, çeşitli anlamlarda ve "ihsan"la irtibatlı olarak anlamaya çalıştıklarını görmekteyiz. Bu hususta verilen anlamları maddeler halinde serdetmeden önce bu ayetin nüzulünü anlatan şu rivayeti görelim: İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Osman b. Maz'un Cumahî (ra) şöyle demiştir: "Ben ilkönce Muhammed (as)'a karşı duyduğum hayadan ötürü Müslüman olmuşum; fakat İslam kalbimde henüz takarrür etmemişti; bu vaziyette bir gün onun yanında bulundum; bir ara o bana konuşurken gözlerinin semaya yönelip sağdan aşağı doğru indiğini gördüm. Sonra aynı durum tekrar oldu. Bunun üzerine ona sordum. O da bana şöyle dedi: "Ben seninle konuşurken birden Cibril sağımdan indi ve bana şunu söyledi: Ey Muhammed! Şüphesiz Allah adâleti, ihsanı.. emrediyor, 'adl; Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet, ihsan; farzları mükemmelen edâ etmek.. tir." Bu sahabi, sözünü "bunun üzerine kalbime iman yerleşti de.." şeklinde sürdürmektedir.¹⁵⁴

a-İbn Abbas, kendisine atfedilen rivayetlerden birinde --yukarıdaki hadise de mutabık olarak--, 'adl; Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet, ihsan ise farzların edasıdır, diğer bir rivayette, "adl, hal'-ı endad (Allah'ın şeriki olmadığına inanmak); ihsan da, Allah'a sen O'nu görüyormuşcasına kulluk etmen ve nefsin için arzuladığın şeyi insanlar için de arzulaman; kişi eğer mü'min ise, imanının artmasını ve eğer kâfir ise senin İslâm'da kardeşin

152 Âlûsi, a.e., 2/4-5.

153 İbn Manzûr, a.y.

154 Razi, a.e., 20/100.

olmasını arzulamandır.", diğer bir rivayette de " 'adl, tevhididir; ihsan ise onda ihlaştır." demiştir.¹⁵⁵

b- Birbiri ile alakalı olan şu iki yorum: Nesefi, buradaki 'adl hakkında ilk tefsir olarak şöyle demektedir: " 'Adl, aranızdaki haklar konusunda adâleti gözetmek (tesviye), zulmü terk etmek ve her hak sahibine hakkını vermektir, ihsan ise size karşı kötülükte bulunana iyilik yapmaktır."¹⁵⁶ Taberi de, " 'Adl, insaf demektir ve bize nimetlerini vereni ikrar, ihsanlarına mukabil şükür ve hamdin ehline (Allah'a) olduğunu söylemek de insaftandır; ve bu, 'adl olunca... da bizim; Allah'tan başka ilah olmayıp, sadece O'nun ilah olduğuna ve şerikinin bulunmadığına şahadet etmemiz lazımdır.." der.¹⁵⁷ Burada bu iki görüşün hakkı hak sahibine vermek noktasında birleştiği görülmektedir.

c- Zemahşeri ise, 'adl'den kasdın Vacib (olan hususları yerine getirmek) olduğunu söyler ve bu yorumu, Allah'ın kullarına kıldığı farzları, onların tâkatleri yetecek şekilde emretmekle onlara karşı âdil olmuş olmasına bağlar. O, ihsanın da Nedb (nâfileleri ifa etmek) manasını taşıdığını ifade etmektedir: Ona göre Cenab-ı Hakk'ın bu iki hususu bir arada emretmesinin sebebi, farzlarda kusurların meydana gelmesi ve Nedb'in de bunları doğrultması ihtimalidir.¹⁵⁸ Nesefi'nin de ikinci sırada verdiği bu tefsiri, İbn Cüzeyy ise, haklar konusu çerçevesinde değerlendirmektedir: 'Adl, vacibatın işlenmesi; ihsan ise mendubatın işlenmesidir ve bunlar, Allah Teâla'nın ve yaratıkların hakları konusundadır.¹⁵⁹

d- Razî, Beydavî ve Âlûsî gibi bazı müfessirler burada emredilen 'adl'i, her şeyde ifrat ve tefrit noktaları arasında orta yolu takip etmek mânasında anlamışlardır. İbn Abbas'a atfedilen mezkûr tefsirleri kuvvetli bulmayan ve mânayı bu ayette --kendileriyle emir ve nehyde bulunulan bütün lafızlar arasındaki muhtemel tenasübe göre vermek isteyen Razî, 'adl'e yukarıdaki anlamı verdikten sonra ihsanı ise şöyle açıklar: "Bil ki, 'adl üzerine ziyade bazen ihsan, bazen de isaet (kötülük) olur; mesela, taatlerde 'adl, vacibatın edasıdır, vacibata ziyade yapmak ise ayrıca taat olur ki, işte bu, ihsan nevindedir. Kısacası taatlerin kemmiyet ve keyfiyetce edasında mübalağa yapmak, ihsandır."¹⁶⁰ Beydavî ve Âlûsî'nin de ihsanı yaklaşık olarak aynı anlamda anladıkları görülmektedir. Bu görüşün de bir noktada üstteki ile çakıştığı müşahade edilmektedir.

e- Rağıb İsfahani'ye göre 'adl, karşılık vermede (mücazat) müsavattır; eğer (bize yapılan) hayır ise o zaman (aynı ölçüde) hayırla ve eğer şer ise o zaman da (aynı ölçüde) şerle karşılık vermektir; ihsan ise hayra ondan daha

155 Taberi, a.e., 14/162; Razî, a.e., 20/101.

156 Nesefi, a.e., 2/297.

157 Taberi, a.e., 14/162.

158 Zemahşeri, a.e., 2/424.

159 İbn Cüzeyy, a.e., 2/293.

160 Razî, a.e., 20/102.

fazlasıyla, şerre de daha aزیyla mukabele de bulunmaktır.¹⁶¹ Şu rivayet de bu tefsiri destekler mahiyettedir: Âlûsî'nin İbnu'n-Neccar'ın tarihinden naklettiğine göre, Ali b. Ebi Talib (kv), kendi aralarında mürüvvet konusunda konuşmakta olan bir cemaat ile karşılaşmış ve onlara Allah'ın إن الله يأمر بالعدل والإحسان

kavlini hatırlatarak şunları söylemiştir: "Adl, insaftır; ihsan ise fazlasıyla yapmadır; artık bundan sonra geriye ne kalır? Ve buna göre ihsan mertebelerinin en yücesi de kötülük yapana karşı iyilikte bulunmaktır ki, Nebîmiz (sav) de bize bunu emretmiştir"¹⁶². Âlûsî, şöyle bir tefsiri de bize vermektedir: 'Adl, (kişinin başkasına) insafla davranması ve kendisine de insafla davranılmasını istemesidir; ihsan da, (başkasına) insafla davranması kendisine ise insafla davranılması talebinde bulunmamasıdır.¹⁶³ Yine Rağîb'in bu maddede zikredebileceğimiz diğer bir yorumu ise şöyledir: 'Adl, (kişinin başkasına olan) vereceğini (borcunu) vermesi ve alacağını da almasıdır; ihsan ise, borcundan daha fazlasını vermesi ve alacağından daha azını almasıdır.¹⁶⁴

f- İbn 'Uyeyne'nin bu konudaki te'vili tasavvufî boyutlu ve çok mânîdardır: Bu pasajda 'adl'in mânâsı, ona göre insanın Allah için işlediği amel konusunda, sinesindeki hal ile dışa vurduklarının birbirine denk, müsavî olması; ihsanın mânâsı ise içinin dışından daha güzel olmasıdır.¹⁶⁵

g- Büyük müfessir Elmalılı ise, şimdiye kadar ifade edilenlerin büyük bir kısmını camî bir yorum getirmiştir: O şöyle demektedir: "Adil; insaf ve hakkaniyet ve istikamet mefhumlarını tazammun eden bir denkleştirmedi ki terazinin dili gibi ifrat ve tefrit arasında bir nokta-i tevhid ve istikamet olarak her iki tarafında muadele (denkleşme) denilen bir müvazenet ifade eder. Ve bundan dolayı adâlete ve adâlet düsturlarına mîzan dahi itlak olunur. Nitekim وأزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط (Hadid-25) buyurulmuştur. Yani adâlet nizam-ı âlemdir. Ve amel ve taatte vakip miktarı ifade eden bir fazilet-i ahlakîyedir. Şüphe yok ki, her hakkın başı Hak Teâla'nın hakkı olan uluhiyyet hukukudur. Uluhiyyet hukukunun birincisi ise vahdaniyettir. Çünkü şerik ve naziri bulunanın en üst seviyede ta'zime istihkakı olamaz. Binaenaleyh 'adl'in başı tevhid-i ilahîdir."¹⁶⁶ Onun böylece İbn Abbas'tan 'adl'in Allah'tan başka ilah olmadığına şehadet etmek olduğuna dair nakledilen tefsiri, bir tahsis değil temsil saydığı anlaşılmaktadır.

2- A'raf-29 ayeti: إن الله يأمر بالعدل والإحسان "De ki, Rabbim bana adâleti emretti.":

161 Rağîb İsfahânî, a.e., 'adl md.
162 Âlûsî, a.e., 14/217.
163 Âlûsî, a.e., 14/218.
164 Rağîb İsfahânî, a.e., hsn. md.
165 Taberî, a.e., 14/163; Âlûsî, ay.
166 Elmalılı, a.e., 5/3117.

— İbn Abbas ve Dahhâk burada ifası *القسط* dan maksadın tevhid ve *lâ ilâhe illallah* olduğu görüşündedirler. İbn Abbas, bunun delili de *القسط* (Âi-i İmran-18) *شهد الله أنه لا اله إلا هو والملئكة وأولو العلم قاتما بالقسط* ve bu kelimenin anlamı da, Allah'tan başka ilâh olmadığına şehadetten başka bir şey değildir, demektedir. Bu yorumu kabul ettiği anlaşılan Razi'ye göre ise, *Lâ ilâhe illallah* i söylemek; Allah Teâla'yı zâtı, ef'ali ve ahkâmı ile tanımayı, sonra da onun bir ve şerikinin olmadığını bilmeyi (ma'rifet) kapsar.¹⁶⁷ Bu tefsire ayetin makablindeki "Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz!" kısmının te'siri olduğu düşünülebilir.

— Beydavî ve Âlûsî, buradaki *القسط* kelimesinin de-- Nahl-90 ayetinde olduğu gibi-- yine ifrat ve tefrit noktaları arasındaki orta yolu takip etmek anlamına geldiğini ifade ederler.¹⁶⁸ Âlûsî'nin kaydettiğine göre Mücahid ve müfessirlerin ekserisi ise bu kelimenin işlerde istikamet ve adâlet olduğunu söylemişlerdir. Atâ ve Süddî de, maksadın "adâlet ve, ma'kulde güzel, savab (doğru) olduğu ortaya çıkan"¹⁶⁹ --veya Nesefti'nin ifadesiyle-- "adâlet ve her akıl sahibi nezdinde güzel olan" şeyi yapmak olduğu görüşündedirler.¹⁷⁰

— Ebu Müslim'den nakledildiğine göre ise burada *القسط* dan murad, "bütün taatler ve (Allah'a) yaklaştıran ameller" olmalıdır.¹⁷¹

Bu bahsi Âlûsî'nin *وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط* "*İnsanların adâletle hareket etmeleri için de Resullerle berabet kitap ve mîzanı (ölçüyü) indirdik.*" (Hadid-25) ayetindeki *kıyam bi'l-kıst* tabirine verdiği geniş anlamı kaydedek bitirelim: "Bu, adâlet demektir ve, insanlar arasındaki karşılıklı işlerde mîzanı kullanmakla, ahiret ile ilgili işlerde ise kitaba sarılmakla işi düzene koymaya düzgünleştirmeye (tesviye) şamildir; bu, câmfî bir lafızdır ve dünya hayatı ve ahiret bakımından kendisiyle vasıflanması gereken her şeyi kapsamaktadır.¹⁷²

III.ADALETİN ÖNEMİ

Bu kısımda Allah hakkındaki adâletle, insanlara emredilen adâletin önemini inceleyeceğiz.

167 Razi, a.e., 14/57; Âlûsî, a.e., 8/106-7.
168 Beydavî, a.e., 1/420.
169 Razi, a.e., 14/57.
170 Nesefti, a.e., 2/50.
171 Âlûsî, a.e., 8/106-7.
172 Âlûsî, a.e., 27/188.

A. KÂİNATTAKİ ADALETİN ALLAH'IN VE AHİRETİN VARLIĞINA DELİL OLMASI

— يا أيها الإنسان ما غراك بربك الكريم الذي خلقك فسويك فعدلت

Rabbine karşı seni aldatan nedir? O Rabbin ki, seni yarattı, seni düzgün yapılı kıldı da sana tenasüp ve i'tidal verdi." (İnfar-6,7): Son kısmı Allah'ın yaratma ve adâletinden bahseden bu ayetlerin ilk kısmı hakkında İbn Cüzeyy şu yorumu getirmektedir: "Burası bir tevhîh (kınama) ve itab ifadesidir ve mânası şöyledir: Hangi husus seni Rabbin hakkında aldattı da nihayet sen onu inkâr ettin veya O'na asî oldun yahut O'ndan gaflette bulundun? Bu durumda itaba; kâfirler, mü'minlerin isyankârları ve salihlerden de bazı zamanlarda Allah'tan gafil olanlar dahil olmuş olurlar."¹⁷³ Beydavî'nin bu ayetin ikinci kısmı hakkında yaptığı tefsir ise şöyledir: Sifat olan bu kısım, Rububiyeti takrir edip keremi açıklamakta ve, bunları yapmaya ilk olarak gücü yeten Zat'ın daha sonra ikinci kez de ahirette gücünün yeteceğine dikkatimizi çekmektedir."¹⁷⁴ Bu ayet ve yorumlarından da anlaşılacağı üzere, Allah Teâla'nın adâleti, O'nun varlığına, birliğine ve ahiretin kat'iliğine delâlet etmektedir.

Evet bu varlık âleminde görünen adâlet her şeyden önce tevhidi ispat etmektedir. ¹⁷⁵

B. ADALETİN KUR'AN'IN MAKSATLARINDAN BİRİ OLMASI:

Bu hususu iki başlık altında incelememiz mümkündür.

1- Kur'an'ın Allah'ın 'adl ve adâletini değişik vecheleriyle sık sık vurgulaması, dile getirmesi:

Bediuzzaman bu hususta şöyle demektedir: "Kur'an'daki anasır-ı esasiye, Kur'an'ın takip ettiği maksatlar; Tevhid, Nübüvvet, Haşir, Adâlet ve İbadet olmak üzere dördttür.. Bu dört maksat, Kur'an'ın hey'et-i mecmuasında bulunduğu gibi; sûrelerinde, ayetlerinde, kelimalarında, hatta kelimelerinde bile sarahaten veya işareten veya remzen bulunmaktadır. Çünkü, Kur'an'ın küllü, cüz'lerinde görüldüğü gibi, cüz'leri de, Kur'an'ın küllüne ayinedir. Bunun içindir ki, Kur'an, muşahhas olduğu halde, efrad sahibi olan küllî gibi tarif edilir."¹⁷⁶ Onun daha sonra Kur'an'dan bazı muşahhas örnekler içerisinde,

¹⁷³ İbn Cüzeyy, a.e., 4/349.

¹⁷⁴ Beydavî, a.e. 2/589.

¹⁷⁵ Bu hususu Bediuzzaman, gayet güzel açıklamaktadır. Bk. Bediuzzaman, Lem'alar, s. 308-9. Sözler, s. 50. 65-67, 83-85.

¹⁷⁶ Bediuzzaman, İşarâtu'l'İ'caz, s. 11-12.

içerisinde adâletin de bulunduğu bu maksadları göstermeye çalıştığını görüyoruz:

الله باسمه gibi ayetlerde: ".Teyemmün, teberrük ve istiâne gibi çok vecihleri havî ve tevhid, tenzih, senâ, celâl ve cemâl ve ihsan gibi çok makamları tazammun ve, tevhid ve nübüvvet, haşir ve adâlet gibi dört maksada işaret eden *besmele* zikredilen yerlerin her birisinde bu vecihlerin, bu makamlardan biri itibariyle zikredilmiş ve zikredilmektedir."177 "الرَّحْمَنِ" nizam ve adâlete, الرَّحِيمِ de, haşre delalet eder.. رَبِّ الْعَالَمِينَ adâletle nübüvete remizdir.. مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ zaten sarahaten haşir ve kıyamete delâlet eder. --Ve keza إِنَّا نُغْفِرُ لَكَ كَثِيرًا sedefi de o dört maksadın cevherlerini tazammun etmiştir."178

2- Kitap ve mîzanın insanların adâletle kaim olması maksadıyla indirilmiş olması:

Hadid-25 ayetinde وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ "*İnsanların adâletle hareket etmeleri, adâleti yerine getirmeleri için de.. kitap ve mîzanı indirdik.*" buyurulmaktadır. Âlûsî, --mezkûr kitabın, mâkablının de işaret etmiş olduğu gibi bütün ilâhî kitaplara şamil olmak üzere kitap cinsi ve, mizanın da adâlet veya terazî anlamlarına yorumlandığı-- bu ayetteki لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ "*İnsanların adâletle kaim olması için*" kısmının kitap ve mîzanın indirilmesinin illeti olduğunu söylemektedir.¹⁷⁹ Yani kitabın indiriliş maksadı adâlet olmaktadır ki bu, genelde bütün kitaplar hakkında geçerli olmakla birlikte Kur'an hakkında ise daha da üst seviyede nazar-ı itibara alınması gereken bir husus olmaktadır.

C. KUR'AN'DA MÎZAN'A VERİLEN ÖNEM

Özellikle Rahman sûresinin baş tarafında olmak üzere Kur'an-ı Kerim'in bazı yerlerinde mîzan kelimesi kullanılmaktadır ve bu kullanım itibariyle de konumuzu ilgilendirmektedir. Önce Rahman sûresindeki ilgili pasajı görelim:

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ. أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ. وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ.

"*Semayı yükseltti ve mîzanı koydu. Sakın tartıda (mîzan) taşkınlık etmeyin. --veya tartıda taşkınlık etmeyesiniz diye mîzanı koydu--. Tartıyı (vezni) adâletle yapın, terazide (mîzan) eksiklik yapmayın*" (Rahman--7-9): Buradaki mîzanın

177 A.e., s. 32.

178 A.e., s. 13.

179 Âlûsî, a.e., 27/88.

konulmasının her hal ü kârda, Razî'nin de ifade ettiği gibi, adâlete işâret etmekte olduğunu belirtelim. Elmalılı, bu ayetler münasebetiyle şöyle der: "Burada mîzan, eşyanın gerek ağırlık itibariyle ve gerek diğer hususlarda miktarlarının bilinmesine ölçü olarak herhangi bir alet mânasına yorumlanabildiği gibi --ki bu durumda mîzanın konulması, Kurtubî'nin kaydettiğine göre adâletin emredilmesi anlamına gelmiş olmaktadır.¹⁸⁰-, daha genel bir anlam ifade etmek üzere adâlet mânasında kullanıldığı ve (ayrıca) şeriat olarak da tefsir edildiği olmuştur."¹⁸¹ Görüldüğü gibi bu pasajda mîzan kelimesi üç kere, *vezn* kelimesi ise bir kere zikredilmiştir. Zemahşerî, bunun şiddetli bir tavsiye ve takviye için tekrar olduğunu söylemiş¹⁸², fakat bazı alimler kelimenin marife olarak zikir ve iadesinde, ilk zikredilenin ikincinin aynı olması gerektiği şeklinde bir küllî kaide olmadığı, peşpeşe gelen üç fasılanın da aynı mânada bir tekrardan ibaret olmasının uygun düşmeyeceği cihetle bu üç mîzan kelimesine ayrı ayrı mânalar vermişlerdir.¹⁸³ Rağıb İsfahanî, *وَقِيمُوا الْوِزْنَ بِالْقِسْطِ* kısmının; insanın, fiil ve söz olarak talebinde bulunduğu her şeyde adâlete riayet etmesine, gözetmesine işâret etmekte olduğunu söylemekte¹⁸⁴, Elmalılı ise müteakip *وَلَا تَحْسُرُوا الْمِيزَانَ* kısmı hakkında "ve mîzânı aksatmayın, eksiltmeyin, teraziyi su-i istimal ile ahirette mîzanınıza yazık etmeyin diye mîzânı koydu ve semaya yükseklik verdi O Rahman." diyerek baş tarafla da irtibatlı güzel bir yorumda bulunmaktadır. Burada geçen mîzan kelimelerine ne anlam verilirse verilsin, Bediuzzaman'ın da kaydettiği gibi, bu kökün bu pasajda, dört mertebe, dört nevi mîzan'a işâret edecek tarzda dört defa zikredilmesi kâinatta mîzanın derece-i azametini ve fevkalâde pek büyük ehemmiyetini göstermektedir. Bediuzzaman, kâinatta mîzanla Kur'an'ın bize emrettiği mîzan arasındaki alâka münasebetiyle ise şöyle der: "Ahkâm-ı Kur'aniyenin ne derece kâinatla alakadar ve kâinat içine kök salmış ve sarmış bulunduğunu ve o hakaiki bozmanın, kâinatı bozmak ve sûretini değiştirmek gibi mümkün olmadığını bil!"¹⁸⁵

Razî ise bu pasaj münasebetiyle şöyle demektedir: Buradaki mîzan'ın konulması adâlete işârettir. Burada şu nükte vardır: Allah Teâla (sureye) önce ilimden bahisle başlamış sonra da içinde ilim nevelerinin en şerefliyelerinin bulunduğu şeyi, yani Kur'an'ı zikretmiştir. Daha sonra da adâleti zikretmiş ve onunla ilgili hususların en özelini, yani mîzânı, teraziyi zikre konu etmiştir. Bu, Allah Teâla'nın "*Biz.. kitabı ve mîzânı indirdik*" (Hadid-25) --tâ insanlara

180 Kurtubî, a.e., 17/154.
 181 Elmalılı, a.e., 7/4666-7.
 182 Zemahşerî, a.e., 4/44.
 183 Razî, a.e., 20/90-91; Elmalılı, a.y.
 184 Rağıb İsfahanî, a.e., *vzn md.*
 185 Bediuzzaman, *Lem'alar*, s. 310.

kitapla amel etsinler ve kitabın kendilerine emrettiği hususları da mîzan ile işlesinler diye-- anlamındaki sözü gibidir. O halde Cenab-ı Hakk'ın "Kur'an'ı öğretti" ve "Mîzanı koydu" sözü "Biz.. kitabı ve mîzanı indirdik." sözünün mislidir. Eğer; ilmin büyük bir nimet olmasında şüphe yoktur, ama mîzanda, terazide hangi büyük nimet vardır ki, burada Allah'ın nimetleri arasında sayılmıştır? denilecek olursa, biz de şöyle deriz: İnsan, haklarının kısılmasına ve aldatılmaya karşı çıkar ve az bir şeyde dahi olsa başkasının kendisine galip gelmesine razı olmaz; bunun kendisine bir istihkâr ve istihfaf olduğunu düşünür ve onu hasmına terk etmez.. işte (mîzanla) tebyîn --açıklığa kavuşturma-- ve tesavî --karşılıklı hakların dengelenmesi-- olmasaydı, cehalet, aklın gitmesi ve sarhoşluk durumlarında olduğu gibi, şeytan insanlar arasına kin düşürecekti. Nitekim akıl ve ilim, âlemin ma'mur olmasının devamı için nasıl sebep olmuşlarsa, aynı şekilde hikmet içinde adâlet de bir sebeptir; adâletin esbabının en özeli ise mîzandır, terazidir; bu tam bir nimettir ve, - ancak yokluğunda kıyameti anlaşılan su ve hava gibi-, çokluğu ve kendisine ulaşılanın kolaylığından ötürü de nimet oluşunun adem-i zuhuruna bakılmaz.¹⁸⁶ Mezkûr âlet mânasıyla mîzanın konulmasındaki önem ise, Âlûsî'ye göre, Cenab-ı Hakk'ın, kulları hakkında gökten inen bazı ahkâm ve kanunları ve, başkalarından bir şey alma ve vermede işlerini tesviye etmek gibi kulluk ile ilgili bazı hususları ona bağlamasından kaynaklanmaktadır.

ولقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد —
Muhakkak Resulüllerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adâleti yerine getirmeleri, adâletle kaim olmaları için, beraberlerinde kitabı ve mîzanı indirdik. Biz demiri de indirdik ki, onda büyük bir kuvvet.. vardır." (Hadid:25) Elmalılı, buradaki mîzan kelimesi hakkında şöyle der: Mîzan da bilinen terazi demektir ki, âlemdaki, müvazenet (denge) kanununun bir âlâmeti ve mi'yanı (ölçüsü) olarak eşyanın müvazenetini (dengesini) tayin için kullanılır. Bunun indirilmesi ise, Allah tarafından beşerin bilgisine sunulması, ilham ile bildirilmesi, çalıştırma ve kullanımının öğretilip emrolunmasıdır ki, bu da müvazeneyi (dengeyi) anlayan bir aklı ve fikrî mîzan (ölçü) ile ilgilidir.. Adî terazi tartabildiği şeylerde bir adâlet, bir denkleştirme mi'yanı olmakla beraber hukukî müvazenelerin (dengelerin) hepsini ölçmek için yeterli değildir. Fakat adâlet mefhumunun en hususî bir örnek veya vasıtasını gösterdiği için mîzan kelimesi mutlak adâlet remzi olarak da kullanılır. Burada da mîzan'ın; hukukî, sosyal ve siyasî müvazeneyi tayin eden adâlet mi'yanı mânasına olması uygundur. Elmalılının mîzan hakkındaki bu son yorumunu Beydavî şu şekilde açıklamaktadır: Bundan muradın, müteakip "*Biz demiri de indirdik ki, onda büyük bir kuvvet.. vardır.*" kısmının da işaret etmiş olabileceği gibi, --siyasetin ayakta tutulması ve düşmanların def' edilmesi maksadıyla indirilmiş-- adâlet

186 Razi, a.e., 29:90.

(ölçüleri) olması da caizdir.¹⁸⁷Razî bu pasaj münasebetiyle, mezkûr *kitap*, *mizan* ve *demir* kelimeleri arasındaki münasebet vecihlerinin pek çok olduğunu söyler ve zikrettiği vecihlerden birincisinde özetle şöyle der: İnsanların mükellef tutuldukları hususlar; a) yapılması gerekenler, b) terk edilmesi gerekenler olarak iki kısma ayırmaktadır. Yapılması gerekenler esas hedeflenenlerdir ki, ruhla alakalı olan kısmı maarif, bedenle alakalı olan kısmı ise uzuvların amellerine konu teşkil etmektedir. Bu durumda *kitap*, hakkın batıldan, hüccetin de şüpheden tamamen ayrılması için, nefsanî fiillerden gerekenlerin yapılmasına vesile olan; *mizan*, bedenî fiillerden gerekenlerin yapılmasına vesile olan --zira amellerle ilgili zor tekâlifin en büyük kısmı insanlarla muamele ile alakalı bulunmaktadır ve mizan ile ancak adâlet zulmünden ve fazla da eksikten temeyyüz etmektedir--; *demir* ise, kendisinde şiddetli bir kuvvet bulunan ve insanları yapılmaması gereken şeylerden vazgeçiren şey olmaktadır.¹⁸⁸

D. YAPILAN BORÇLANMANIN ÂDİL BİR FAKİH TARAFINDAN YAZIYA GEÇİRİLMESİNİN GEREKLİLİĞİ:

ويكتب بكم كتاب بآدم
"Borçlandığımız vakit bir kâtib onu aranızda adâletle yazsın." (Bakara-282) Müfessirler, bu ayetin ifade tarzından, bir kâtibin, yazdığı şeylerin şeriate uygun olarak düzenlenmiş olması için, bu konuda adâleti yerine getirebilecek fakih bir alim olmasının gerekliliğinin delâlet ettiği sonucunu çıkarmaktadırlar¹⁸⁹ ki, bu durum mezkûr konuda adâlete verilen önemi gösterir.

E. KUR'AN'DA ADALETİN ŞİDDETLE EMİR VE TAVSİYE EDİLMESİ VE ADALETİN TAKVAYA EN YAKIN OLMASI:

1- Çeşitli yönleriyle adâletin emredilmesi:

İnsanın mahiyetindeki haksızlığa ve zulme olan meyil dolayısıyla Kur'an-ı Kerim çeşitli şekillerde ve vesilelerle adâleti emretmekte ve adâlete teşvikte bulunmaktadır. Çeşitli beyan tarzlarına sahip bu ayetlerden teberrüken bir ikisini zikrederim:

187 Beydavî, a.e., 2/500.

188 Razî, a.e., 29/240-1.

189 Beydavî, a.e., 1/187; Neseî, a.e., 1/147; Âlûsî, a.e., 3/55-56.

... إن الله يامر بالعدل... "Muhakkak ki Allah adâleti.. emrediyor." (Nahl-90) ayeti: Mudakkik müfessir Âlûsî, burada ve devamında istikbal sîğasının ihtiyar edilmesinin teceddüd ve istimrar ifadesi için olduğunu söylemektedir.¹⁹⁰

... ورفو الكيل والميزان بالقسط لانكف نفسا ولا وسعها... "Ölçüyü ve tartıyı adâletle yapın, tam ve denk tutun. Biz kimseye gücünün yettiğinden fazlasını yüklemeyiz." (En'am-152) Adâlet aslında zor bir şey ise de, insanlar buna güçlerinin yettiği kadar uymakla mükelleftirler. Güçlerinin yetişmediği affedilmiştir.

... يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم ولوالديكم ولأقربائكم... "Ey iman edenler! Kendiniz, ana-babanız ve yakınlarınız aleyhine de olsa, adâletle kaim ve müstakîm hakimler olup 'adl u hakkaniyeti ikame ediniz, Allah için şahitler olunuz. (Haklarında şahitlik ettikleriniz) ister zengin, ister fakir olsun. Allah onlara sizden daha yakındır. Hak'tan sapmakla --veya adâlet ediyoruz zannıyla-- hevaya uymayınız, keyf u arzuya tabi olmayınız." (Nisa-135):

... يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالله بالقسط ولا تجرمكم شئتان قوم على لا تعدلوا عدل... "Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan, adâletle şahitlik eden, kimseler olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adil davranmamaya itmesin. Adâletli olun; çünkü bu, takvaya daha yakındır." (Maide-8).

Müfessirimiz Elmalılı Hamdi Yazır, bu son ayet (Maide-8) münasebetiyle şöyle demektedir: Tevhid dininin ahlâkî gayesini, sosyal ve siyasî hikmetini özetleyen bu ayetin benzeri Nisa sûresinde (135 inci ayet) geçmişti. Fakat orada "قومين بالله بالقسط شهداء لله" "Adâleti tam yerine getirerek, Allah için şahitler olun", burada ise "قومين بالله شهداء بالقسط" "Allah için hakkı ayakta tutan, adâletle şahitlik eden kimseler olun.", buyurulmuştur. Gerçi iki mânanın birbirini gerektirmiş olduğunda şüphe yoktur. Elbette adâletle ayakta duran, Allah için ayakta; Allah için ayakta olan da adâletle şahitlik eden olur. O halde ifade sırf kelamda bir san'at gösterme ve çeşitlenmeden ibaret sayılabilir. Fakat dikkat edilirse anlaşılır ki, orada asıl maksad, Tu'me olayında olduğu gibi sevgi ve iltimas yerlerinde adâlet ve hakkaniyeti gözetmek, kendisi ve sevdiği yakınları aleyhinde bile olsa hakkı (doğruyu), itiraf ve adâleti icra ettirmek idi. Burada ise maksad, düşmanlık ve nefret yerlerinde adâlet ve hakkaniyeti gözetmek, düşmanın lehinde bile hak ve adâleti tutmak ve tatbik etmektir. Yani orada dahilî siyaset, burada ise harici siyaset nokta-i nazarı galiptir. İkinci olarak orada sözün gelişi kullara adalet ile Allah'a ihtisas ve kulluğu te'mindir. Burada ise Allah'a ihtisas ve kulluk ile kullara adâleti te'mindir. Her iki nokta-i nazarla

190 Âlûsî, a.e., 14/217.

dâ birincide adâletle ayakta durmakla, burada Allah için ayakta durmakla başlamanın uygun olduğu açıktır. Binaenaleyh شهداء بالنسط hep adâlet ve hakkaniyet şahitleri olarak hakkı yerine getiriniz. Her filliniz ve sözünüz Allah için olsun. Her yönden adâlet ve hak şahidi olunuz, adâleti yerine getirmede numune-i imtisal olunuz. ولا يجر بكم شيطان قوم على الا تعبدوا. Ve bir kavme şiddetli kininiz veya onların size karşı kin ve düşmanlığı sizi adâletsizliğe sevk etmesin. Artık harici siyasette düşman olan kâfirler hakkında adâlet bu derece önemle vacip olunca, dahili siyasette ve müslümanlar hakkında adâleti yerine getirmenin ne büyük bir fariza olduğunu ve Nisa sûresi âyetine ne kadar önem vermek lazım geldiğini kıyas ediniz. 191

2. Adâletin takvaya en yakın olması:

Az önce zikredilen Maide-8 âyetindeki **عندو هو قرب التقوى Adâletli olun** cümlesi **cünkü bu takvaya daha yakındır** kısmı hakkında Nesefî şöyle der: Allah Teâla evvela onlara kinin kendilerini itmesiyle adâleti terk etmelerini yasaklamış, sonra da ayrı bir ifadeyle te'kid ve teşdid maksadıyla adâletin emredilmesi hususunu tasrih etmiş, en sonunda ise **هو قرب التقوى** isti'naf cümlesiyle adâleti emretmesinin sebebini beyan etmiştir. 192 Âlûsi ise âdil davranmanın takvaya en yakın oluşunu şöyle açıklamaktadır: Adâlet, takva ile münasebette en çok içli dışı olandır (edhal) çünkü takva taatin nihayeti, adâlet ise taatların onlarla en çok münasebet içerisinde (enseb) olanıdır. Bu durumda ikisi arasındaki yakınlık bir taatin diğer bir taatle olan münasebeti olmaktadır. Adâletin en yakın oluşunun takva üzerinde adâletin takvada bir lütûf olması itibariyle olması da muhtemeldir; bu ise sebebin müsebbêbe ulaşılması münasebetidir ve yine bu illetin sonki cüz'ü mesabeşindedir. Bu husustaki yorumları Elmalîmîn şu ifadeleriyle bitirelim: Adâlet yapınız ki, o, takvaya daha yakındır. Allah'ın korumasına girmek için en yakın vasıtadır; evet adâlet böyle yüksek ve takvaya en yakın bir görevdir. Fakat takvanın aynısı da değildir. Bunun için adâlet yapınız ve Allah'tan korkunuz. En yüksek gaye budur. 193

G. ADÂLETİN ÖNEMİNİ BELİRTEN DİĞER BAZI AYETLER:

1. **Ve emrolundum ki aranızda adâlet yapayım** (Sûra-15) âyeti: Elmalîh, bu âyet hakkında şu yorumu yapmaktadır: Yani, Allah'ın hükümlerini ve şeriatini adâlet ile tebliğ ve icra ediyeyim. O zulüm kaynağı olan şunun bunun arzusu ile yapılan şirk ve azgınlık hükümlerini atıp, Hak hükmiyle Allah için herkes arasında adâlet edeyim. Bundan anlaşılır ki, din

191 Elmalîh, a.e., 3-1592-4. Ayrıca bk., Âlûsi, a.e., 6-83.

192 Nesefî, a.e., 1-274.

doğrultmanın en önemli tezahürlerinden birisi zulüm hükümlerini kaldırıp adâlet yapmaktır. Bu da Allah'ı bir bilip dinine doğru sarılmakla olur.¹⁹³ Yine Elmalılı, يا داود إنا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق (Sâd-26) ayeti münsebetiyle ise: "Ya Davud, muhakkak biz seni Arz'da bir halife kıldık --yani kendi keyfine göre asaletle hükümet etmek üzere değil Allah Teâla'nın namına izafetle onun ahkâmını icraya memur ki Adem'in hilkatinin hikmeti de bu idi. فاحكم بين الناس بالحق. --zira hilafetin mânası budur--".demektedir.¹⁹⁴

2--*Bir* "وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهدا لله اوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون 2- *kimsenin leh veya aleyhinde-- söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız dahi olsa adâleti gözetin, doğruyu söyleyin; Allah'ın ahdini yerine getirin. İşte Allah size iyice düşünesiniz diye bunları buyurmuştur.*" (En'am-152): Bu ayetteki adâletin getirilmesinin emredildiği ilk cümleden sonra yer alan "*Allah'ın ahdini yerine getirin*" kısmını Beydavî, "yani, adâlete mülazemet (kesin riayet) ve şeriat ahkâmını te'diye hususunda size ahdetmiş, tavsiye etmiş olduğu ahdini" şeklinde yorumlar¹⁹⁵. İbn Abbas'ın dediğine göre ise bu ayetler, bütün ilâhî kitaplarda hiç nesholunmamış olan muhkemattandırlar.¹⁹⁶

3- "*Ölçtüğünüz zaman tastamam* وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير و أحسن تأويلا 3- *ölçün ve doğru terazi ile tartın. Bu hem daha iyidir. Hem de neticesi bakımından daha güzeldir.*" (İsra-35): Bu ayetteki *daha iyidir* kısmı ile ilgili olarak "Yani dünyada daha iyidir; çünkü bu, insanların böyle yapan kişi ile iş görme hususunda istek duymaları ve o kişi hakkında güzel övgüde bulunmaları için bir sebeptir." diyen Âlûsî, müteakip و أحسن تأويلا kısmı hakkında ise şu tefsirleri kaydeder: Yani: Ahirette üzerine terettüb edecek sevaptan ötürü akıbetçe daha güzeldir.. veya, doğru ölçü ve terazi ile iş yapmanın bizzat kendisi en hayırlıdır, çünkü bu bir emanettir; emanet de bir kemal sıfatıdır; akıbet itibariyle de dünyada en güzel olandır; zira insanlar arasında kalplerin meyline, beraber iş görmeye istek duymaya ve zikr-i cemile bir sebeptir ve aynı zamanda zenginliğe de götürür; ahirette de öyledir; zira böyle yapmak, azaptan kurtulmak ve sevapla kazanmak için de bir sebeptir.¹⁹⁷

H. ADÂLETLE HAREKET EDENLERİN ÖVÜLMESİ

1- Adâleti emredenle böyle olmayanın müsavi olmadığına dair

- 193 Elmalılı, a.e., 6/4231.
194 Elmalılı, a.e., 6/4093.
195 Beydavî, a.e., 1/410.
196 Neseft, a.e., 2/41.
197 Âlûsî, a.e., 15/72.

Cenab-ı Hakk'ın zikrettiği mesel:

Nahl-76 ayetinde şöyle buyurulmaktadır: "Allah şu iki kişiyi de misal verir: Onlardan biri dilsizdir, hiçbir şey beceremez ve efendisinin üstüne bir yükür: onu nereye gönderse bir hayır getiremez. Şimdi bu adamla, doğru yolda yürüyerek adâleti emreden kimse eşit olur mu?". Bu ayette verilen temsil, Katade, Mücahid ve bazılarının göre putlarla Allah hakkında yapılmıştır ve bu durumda burada 'adl'in emredilmesi Allah'a atfedilmiş olmaktadır. Fakat İbn Abbas ise, buradaki temsilin mü'min ile kâfir arasında yapılmış olduğu kanaatindedir. Taberi'nin de tercih ettiği bu görüşü¹⁹⁸ Elmalılı da benimsemekte ve yorum olarak şunları dile getirmektedir: Şimdi bir düşünölsün.. o doğru söylemez, hakka karşı dilsiz ve efendisine yük olan kişi.., bir de doğru yolda yürüyerek adaleti emreden kimse hiç eşit olur mu? Elbette olmaz. İşte kâmil mü'minin misali budur. Kendisi doğru yolda gider, hak din ile dindar, ilmi ile amel ederek doğruyu söyler, adâlet ve doğruluğu emreder, iyiliği emreder ve bu şekilde söz ve yetki sahibi olur. Ve böyle yaparken kendisi adâlet ve doğruluktan ayrılmaz. Şüphe yok ki, böyle adâlet emreden insanlar içinde, adâleti gerçekleştirmekle görevlendirilmiş olanlar da doğruluktan sapacak olsalar bile kolaylıkla bunu yapamazlar. Onun içindir ki Peygamberimiz bir hadis-i şerifinde *كما تكونوا يولى عليكم* "Siz nasıl iseniz, ona göre üzerinize amir tayin edilir" buyurmuştur. Zamanımızda yaşayan müslümanların perişan olmalarının sebepleri de bu noktadan ve bu misalden çıkarılabilir.¹⁹⁹

2- Hz. Peygamber'in adâletin timsali olması ve şeriatının da adâleti temsil etmesi:

Hz. Peygamber, Kur'an-ı Kerim'deki pek çok ayetin de beyan ettiği gibi bütün hayatını i'tidal ve istikamet üzere sürdürmüştür. O, bütün sünen-i seniyyesinde, ahval-i fitriyesinde ve ahkâm-ı şeriyyesinde, hadd-i istikameti ihtiyar etmiş ve zulüm ve zulümat olan ifrat ve tefritten, israf ve saçıp savurmadan içtinab etmiştir.

Fahrüddin Razî, insanlara adâletin emredildiği Nahl-90 ayeti münasebetiyle ifrat ve tefrit aşırılıklarıyla dolu pek çok felsefî ve dinî görüş ve uygulamalardan bahsederek mu'tedil orta yolun ise Hz. Muhammed (sav)'in bize getirmiş olduğu şeriat olduğunu söyler; Hz. Musa (as)'ın dininde teşdidin, Hz. İsa (as)'ın dininde de tesahülün pek fazla bulunduğunu, âdil orta yolun ise Muhammed (sav) şeriatinin olduğunu bildirir ve bu konuda örnekler verir.²⁰⁰

3- Hz. Musa (as) kavminden bir cemaatin adâletleri dolayısıyla övülmesi:

198 Taberî, a.e., 14/150-1
199 Elmalılı, a.e., 5/3111-5.
200 Razî, a.e., 20/102.

"Musa'nın kavminden hakkile doğru yolu bulan ve onunla adil davranan bir topluluk da vardır." (A'raf-159): Bu ayette mezkûr hasletleri dolayısıyla yadı-
cı cemili yapılan topluluğun kimler olduğu hakkında farklı görüşler dile
getirilmiştir: 1) Hz. Musa (as) zamanındaki bir kısım insanlardır. 2) Hz.
Peygamber döneminde mezkûr vasıflara sahip bulunan Abdullah b. Selam vb.
sahabilerdir. 3) Burada söz konusu edilenler Hz. Musa ile bizim
Peygamberimizin zamanları arasında yaşamış bir cemaattir.²⁰¹

4-Allah'ın âdilleri sevmesi ve adâleti emredenleri öldürenleri azab ile tehdit etmesi:

Allah Teâla bir yandan Maide-42, Hucurat-9 ve Mümtehine-8
ayetlerinde adâleti emir buyurup âdilleri de sevdiğini beyan etmekte, diğer
yandan Âl-i İmran-21 ayetinde ise insanlardan adâleti emredenleri
öldürenlerin azab-ı elime çarptırılacağını bildirmektedir.

5-Adâletin Muhammed ümmetinin vasfı olması:

— A'raf-181 ayetinde "Yarattıklarımızdan daima hak ile doğru yolu
bulan ve onunla adil davranan bir topluluk vardır." denilmekte ve Hz.
Peygamber de bir hadis-i şerifinde burada zikri geçenlerin kendi ümmeti
olduğunu beyan buyurmaktadır.²⁰² Nesefi ise burada vasfedilenlerin alimler
ve dine davet edenler olduğuna dair bir tefsiri kaydetmiştir.²⁰³

— *و كذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس* —
*üzerinde şahitler olmanız, Rasulün de sizin üzerinize şahit olması için sizi orta
bir ümmet yaptık.*" (Bakara-143) ayetindeki *orta ümmet*, pek çok müfessir
tarafından bütün işlerinde ifrat ve tefritten uzak âdil ('adl) ümmet olarak
yorumlanmıştır.²⁰⁴ Kendisi de bu görüşü dile getiren Âlûsî, ayetteki "diğer
insanlar üzerinde şahitler olasınız diye" kısmı hakkında ise "burası Allah'ın
yolları açıkladığına ve Resulüller gönderdiğine ve bu Resullerin de tebliğ
görevini yapıp insanlara nasihatte bulduklarına dair kıyamet gününde diğer
ümmetler üzerine şahitler olasınız diye, anlamındadır ve bu şahitlik, orta
ümmet yapılmanın bir gayesidir.." demektedir.

SONUÇ:

Kur'an-ı Kerim'de esas itibariyle *'adl* ve *kıst* kelimeleriyle ifade edilen
adâlet, Allah'ın kâinattaki bütün mevcudata hikmetine göre, isti'dat olarak
taleb ettikleri gerekli bütün imkân ve sûretleri vererek her şeyi belli bir ölçü ve
denge içerisinde yaratıp idare etmesi; özellikle de küçük kâinat olan insanı

201 Âlûsî. a. e., 9/83-84.

202 Âlûsî. a. e., 9/126.

203 Nesefî. a. e., 2/87.

204 Âlûsî. a. e., 2/4-5. Bu ifade hakkında teklif edilen diğer anlam ise "en hayırlı ümmet"
şeklinde dir.

maddi ve mânevî düzgünlük, i'tidal ve tenasüp içerisinde, mümkün olabilecek en güzel kıvamda yaratması ve ona, kendisini gücü ile denge içerisinde bir kullukla mükellef tuttuktan sonra yine hikmetiyle ahirette amellerinin karşılığını vermesidir.

İşte böylece kâinatta her şeyi yerli yerine koyan ve mîzanı vaz'eden Allah, kullarında da yine kendi koyduğu mîzanı ve güzellikleri görmeyi murad etmiş ve onlara şiddetle en geniş dairede adâleti emretmiştir.

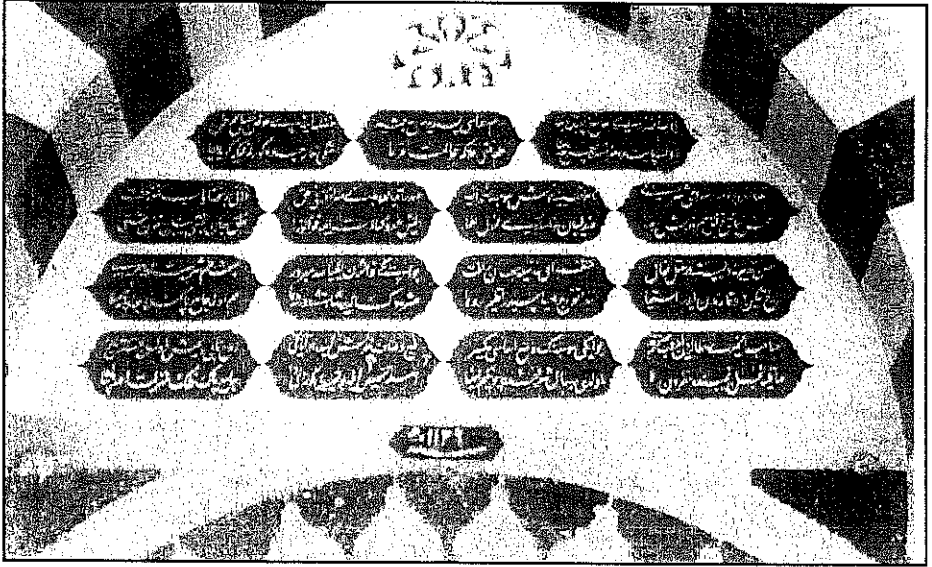
İnsanın '*adl* ve *adâleti* ise esas itibariyle; bir yönden, kişinin düşüncesinde, davranışında ve sözünde sırat-ı müstakimi takip etmesi; diğer yönden de başka insanlara yönelik olarak, insan akli ve ilâhî şeriatca belirlenen her hakkı --bazı durumlarda insanlar arasında eşitliğe de riayet ederek-- hak sahibine vermesi, diğer bir ifade ile onun hep Allah'ın istediği güzellikleri sergilemesidir.

Hulasa adâlet; Allah'ın hikmetine göre her şeyi --belirli bir ölçü ve denge içerisinde-- yerli yerine koymuş olduğu bu âlemde, insanın da --kendi âleminde-- her şeyi, kendisine öğretildiği şekilde yerli yerine koyması, denge ve istikameti takip etmesidir. Kur'an'ın hakikatlerinden ve İslamiyetin düsturlarından olan adâlet, insanlar hakkında bir yönüyle bütün faziletlerin başı, diğer yönüyle de faziletin bütün nevilerini camî bir vasıftır.

RIZVÂNIYE CÂMİİ VE KÜLLİYESİ

Mehmet MEMİŞ

Şanlıurfa'nın en önemli ziyâret yerlerinden olan Halîlü'r- Rahman Gölü'nün (Balıklıgöl) kuzey kenarında yer alan Rızvâniye Külliyesi, câmiyi çevreleyen medrese odaları ve göl kıyısındaki kemerleriyle çok zarif bir görünüm arz etmektedir. Bizans devrine âit St. Thomas Kilisesi'nin yerine inşa edilen⁽¹⁾ Rızvâniye Câmii'nin giriş kapısı üzerindeki otuz satırlık Celî Ta'lik kitâbeden anlaşıldığına göre (Bkz. Resim-1) cami, H.1149/ M. 1736 tarihinde Osmanlıların Rakka valisi Rızvan Ahmed Paşa⁽²⁾ tarafından yaptırılmıştır. Kitâbenin okunuşu şöyledir :



Resim 1 - Rızvâniye Câmii inşâ kitâbesi

(1) J. B. Segal, Edessa The Blessed City, Oxford University Press, 1970, s. 263

(2) Ahmed Paşa b. Hasan Paşa : (? - H. 1160/ M. 1747) Bağdat valisi Hasan Paşa'nın oğlu olup İstanbul civarında doğmuştur. 1719 da vezir olmuş, babasının vefatı üzerine 1724 yılında Bağdat Eyâleti'ne vali tayin edilmiştir. 1734 da Halep, sonra Rakka Eyaleti'ne tayin edilen Ahmet Paşa, 1747 de Bağdat'da vefat etti. Babasının yanına defnedildi. (M. Cavid Baysun, Ahmed Paşa mad. , İslam Ans. C. I, s. 199; Abdulkadir Özcan, "Ahmed Paşa" mad. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ans. C. II, s. 111)

Bârekallâhü Rabbî câmii edende binâ
Olsa pâyende sezâ nef'ine çarh- ı mînâ

Resm- i ruğâsı pesendide rûh-i cemşîd
İlm-ü rif'ati eflâke hacâlet fermâ

Hüsnünün âyinesi havz-ı Halîl'ür- Rahmân
Misli hâriçte görülmezliğe gûyâ îmâ

İttisâlinde bu nev medrese-i zî şerefi
Eylemiş sâik-i tevfik hem âğûş-ı rızâ

Nâm-ı nesîbine hoş
Andelibân nevâsâz-ı fuhûl- ü ulemâ

Sadr-ı ikbalde bânî serefrâzını Hak
Eylemiş ilm- ü kemâlât ile fahrü'l- vüzerâ

Zâtı bir nusha nâyâb getür hikmet
Nutm-ı cân bahşi yenâbî-i fûnûn-ı şettâ

Hüsn-i tedbîrine dilbestedir akl-i faâl
Çarh-ı temkîn-ü vekârından eder istihyâ

Muntazam râyı zerîniyle cihan râfet
Nabza numûzec ihyâsıdır iklim- i Rûhâ

Bu iki nev eserin eyleye Allah mebrûr
Haşre dek aldıra şâhınşeh- i devrâne duâ

Mebhas- ı ilmi şerîat ola hem medresesi
Hem ola câmi- i pâkinde ibâdâta salâ

Sâhibü'l- hayrî hatalardan idüp mahfûz
Saklıya necl-i necîbinde hatırdan...

Bu iki müessesenin vaz- ı esâs- ı yekser
Oldu bir sâl- ı şerefbahşda çünkim ihyâ

Tab- u sâf-ı hûş ayında edâ târihi
Asla tahsis ile bu tâmiyeyi gördü revâ

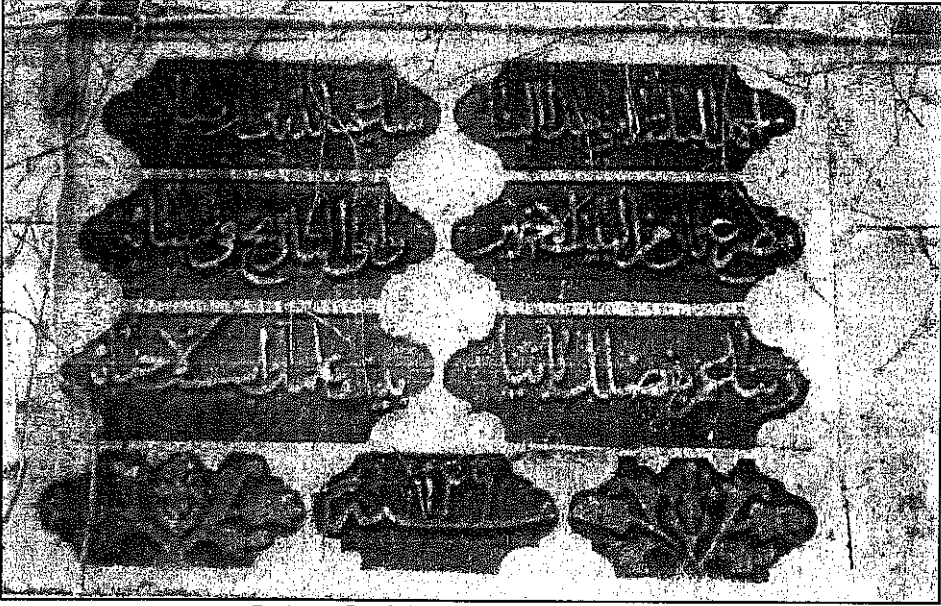
Rûh- ı Nâbî demiş olsun bu makâma târih
Câmii pâk- i felek menzilet Ahmet Paşa

Sene: 1149

Kitâbede Nâbî adının geçmesi nedeniyle bazı eserlerde onun tarafın-
dan yazıldığı belirtilmekte ise de, kitâbenin târihi Nâbî'nin vefat tarihi olan
1124 (1712) tarihinden⁽³⁾ epey sonraya rastlamaktadır. Bu durumda kitâbe-
yi Nâbî'nin yazması mümkün görülmemektedir. Zaten kitâbede geçen
"Ruh- ı Nâbî demiş olsun bu makâma târih" mısraı tarihin Nâbî'nin rûhuna
ithaf edildiğini anlatıyor.

Bu kitâbenin târihinin yanlış okunması sebebiyle, bugüne kadar yapı-
lan çalışmalarda, camiin yapılışı tarihiyle ilgili farklı rakamlar öne sürül-
müş, cami ile medresenin farklı zamanlarda yapıldığı görüşü benimsenmiş-
tir. Halbuki bu kitâbede cami ve medreseden, "bu iki nev eser.....", "...bu iki
müessesenin vaz'ı esası yekser, oldu bir sâl- ı şerefbahşda çünkim ihyâ" şek-
linde birlikte söz edildiği gibi, câmiin bu tarihten evvel yapılmış olması Rid-
van Ahmet Paşa'nın Rakka vâlisi olduğu döneme târih bakımından da uy-
gun düşmez. Ta'miyeli tarihin yer aldığı son beytin ebced karşılığı 1151 dir.
Nâbî o tarihte vefat etmiş olduğuna göre, "Rûh- u Nâbî" kelimelerini (iki
sayısını) çıkarırsak 1149 târihini buluruz. Kaldı ki medresenin kitâbesinin
de aynı tarihi taşıması, (Bkz. resim- 2) ikisinin aynı zamanda yapıldığının
en açık delilidir. Medresenin dershânesi üzerindeki celî sülûs kitâbenin
okunuşu şöyledir.

(3) Abdulkadir Karahan, Nâbî, Ankara 1987, s. 23; Messeret Dirîöz, Nâbî Divanı, İst. 1994, s. 119.



Resim 2 - Rizvâniye Medresesi inşâ kitâbesi

Ahmed'ül- paşa benâ hâzel binâ

Sâiyallâhi fi arsâihî

Mısra- ı sân minel beytil- ahir

Vâfık'üt- târih fi mebnâihî

Rabbenâ ömr- ü bifazlıke bâniyâ

Beyt-ü ilmike esestü li- ihyâihî

Sene: 1149

Rızvâniye Medresesi dâhilinde, Ahmed paşa tarafından kurulan kütüphanenin tesis tarihi olarak H. 1147⁽⁴⁾ ve 1159⁽⁵⁾ gibi tarihler gösterilmişse de bu tarihler Medrese'nin inşâ târihiyle çelişmektedir. Halbuki kütüphanenin Medrese ile birlikte yapıldığı ve birçok kitabın vakfedildiği 1153 târihli vakfiyesinde belirtilmiştir.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Kültür ve Tescil Dâire Başkanlığı Arşivi'nde Rızvâniye Câmii ve Medresesi'nin üç ayrı vakfiyesi bulunmaktadır.⁽⁶⁾ Bunlardan ilki, Urfa kadısı Seyyid Mustafa Efendi başkanlığındaki Şer-i Şe-

(4) Anonim, Sainâme-i Nazâret-i Maârif-i Umûmiyye, Yıl 1316, s. 1018, 1019; Yıl 1319, s. 546, 547; Yıl 1321, s. 468

(5) İsmail E. Erünsal, Türk Kütüphaneleri Târihi II, Ankara 1991, s. 96

(6) Vakıflar Genel Müdürlüğü Kültür ve Tescil Dâiresi Başkanlığı Arşivi, Defter No: 737, s. 207, 218, 223.

ra, beher hücreye yevmî 10 akçe verile⁽⁹⁾. Câmî- i Şerif'e yevmî onar Osmanî Akçe vazifeyle bir hatip ve bir imam, yevmî altışar akçe ile üç nefer müezzin, yevmî 8 akçe ile bir muarraf, yevmî altışar akçe ile cami ve medresenin temizlik ve aydınlatılması ile görevli dört nefer ferraş ve çerağdar, ders-hane muttasılındaki kütüphaneye yevmî 6 akçe ile bir hâzin- i kütüb ve 10 akçe ile fenn- i kitabette mâhir bir kâtib, yevmî 10 akçe ile bir câbi, yevmî dörder akçe ile iki nefer luğkeş, yevmî 10 akçe ile evkâf-ı mezkûreye sanattında mâhir bir mîmar, yevmî 10 akçe ile medrese havlusundaki havuz ve efkâf- ı mezkûrenin su yollarına bakacak bir su yolcusu, yevmî 10 akçe ile medrese bahçesine bir bahçıvan, yevmî 6 akçe ile evkaftan iki hamam, kuyumcu çarşısı, mukâbilindeki dükkânlar ve fırın için bir luğkeş, yevmî 4 akçe ile bir noktacı, medreseye yevmî altı akçe ile bir bevâb ve tuvaletlerine 4 akçe ile bir ferrâş nasboluna. Mütevellî- i vakfa yevmî 60 Osmanî Akçe verile. Medrese ve cami in tâmiri iktizâ oldukça, ziyâde-i vakif ihâta etmezse vazifelilerin hisseleri verilmeyip câmi ve medresenin tâmirine nasboluna.⁽¹⁰⁾ İkinci vakfiyede bu miktarlar arttırılarak müteveli yevmiyesi 60 tan 120 akçeye, kâtib ve câbininki 10 dan 20 ye, su yolcunun yevmiyesi de 10 dan 11 akçeye,⁽¹¹⁾ üçüncü vakfiyede de kâtib ve câbinin yevmiyeleri 30 ar akçeye yükseltilmiştir.⁽¹²⁾

Rızvâniye Külliyesi'nin avlusuna güney doğu köşesindeki portalden girilir. Kahve rengine yakın siyah ve beyaz taşlardan yapılan portal, kapı üstündeki basık kemeri ve onu çevreleyen sivri atnalı kemeriyle güzel bir görünüm arzeder. (Bkz. resim- 3) Üst kemerin merkezinde, kemer kavisine paralel bir form içinde kabartma Rûmî motifler yer almaktadır. Yakın zamana kadar, yol seviyesinden düşük olduğu için giriş beş basamaklı bir merdivenle inilirken, "Dergâh Projesi" çerçevesinde yapılan çevre düzenlemesiyle yol seviyesi yaklaşık giriş seviyesine indirilmiştir. Beşik tonozlu bir koridorla ulaşılan avluyu, doğu, batı ve kuzey yönlerinden önleri revaklı medrese odaları çevrelemektedir. Medrese odaları önünde basık olan revak kemerleri, göl kıyısında yarım daire şeklinde devam etmektedir. Güney cephede, Camii in iki yanında yer alan beşer gözlü, üç kademeli çıkıntılarla taçlandırılmış kemerlerin orta gözünden, her iki tarafta merdivenle su seviyesine inilir. Kesme taşlardan yapılan klasik Osmanlı şemasındaki açık avlulu, tek eyvanlı medresenin kuzey orta kısmında tek kubbeli ders-hâne, ders-hânenin doğusunda eyvan yer alır. (Bkz. resim- 4)

Revak tonozlarının orta kısımlarında taşla hakedilmiş sekiz kollu yıl-

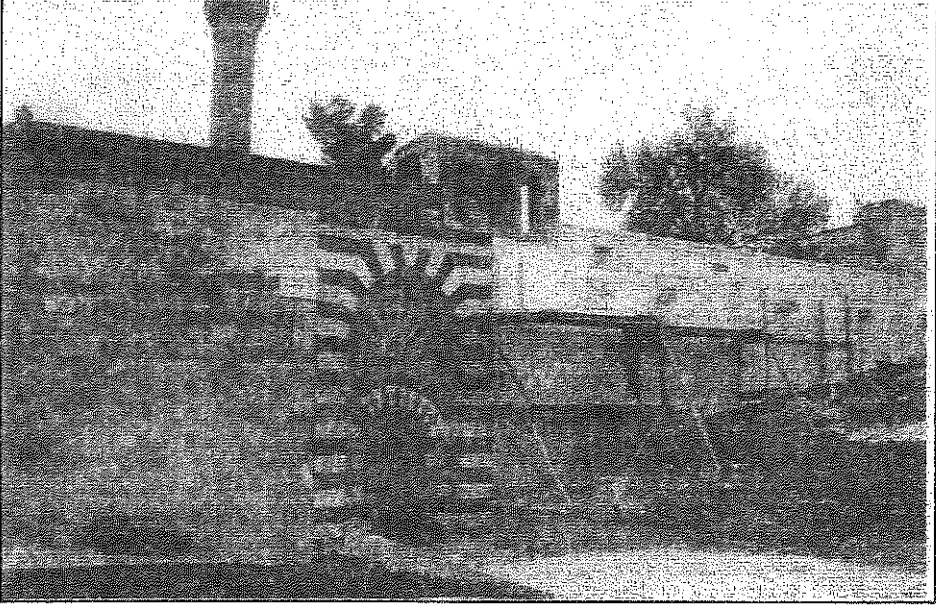
(9) Vakfiyedeki bu şart, İdare Meclisi'nin 14/ 6/ 1946 gün ve 466/ 450 sayılı kararıyla "Urfa'daki ilk okul fakir çocuklarının her türlü ihtiyaçlarına" şeklinde tebdil edilmiştir. Değiştirilen diğer şartlar için Bkz. Vakıflar Genel Müdürlüğü, Kültür ve Tescil Dalresi Arşivi, Defter No: 1985, s. 157- 158.

(10) A. g. arş. Defter No: 737, s. 207

(11) A. g. arş. Defter No: 1988, s. 243

(12) A. g. arş. Defter No: 1988, s. 251

rif meclisinde (Ahmet Paşa'nın huzûrunda) hazırlanmış olup, evâil- i Şa'bân 1153 (M. 1740) tarihlidir. Birinci vakfiyeye ilave olarak hazırlandığı



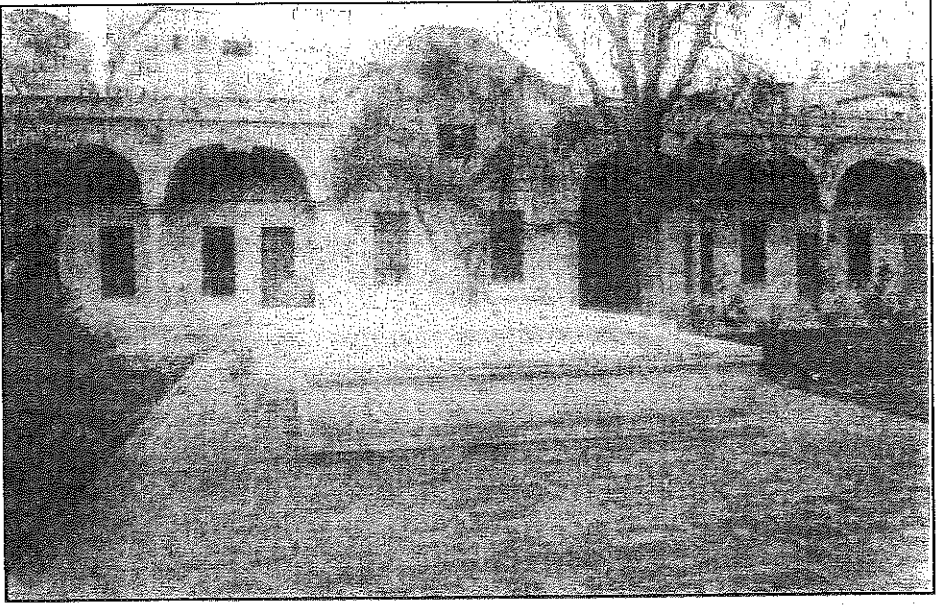
Resim 3 - Rızvâniye Külliyesi doğu cephesi

anlaşılan ikinci vakfiye târihsiz, Urfa kadısı Seyyid Abdülkerîm Efendi başkanlığındaki Şer- i Şerif meclisince hazırlanmış olan üçüncü vakfiye evâsıt-ı Receb 1154 (M. 1741) tarihlidir. Rızvâniye Külliyesi'nin geniş bir gelir kaynağına sahip olduğu, bütün akarının sayıldığı bu vakfiyelerinden anlaşılmaktadır. Hatta Rızvâniye vakfına elli lira ücretle bir kâtip istihdâmı hakkındaki İdare Meclisi'nin 13/ 5/ 1942 tarih ve 325 sayılı kararında vakfın yıllık gelirinin 1700 lira kadar vüs'atlı ve cesâmetli olduğu ve 370 parça akarı bulunduğu ⁽⁷⁾ yine İdâre Meclisi'nin 19/ 9/ 1945 târih ve 784/ 725 sayılı kararında da, bu gelirlerin daha da arttığı ve 50 lira olan kâtip ücretinin 70 liraya çıkarıldığı belirtilmektedir. ⁽⁸⁾

Birinci vakfiyede câmi ve medresedeki vazifelilerin görev ve maaşları şöyle belirlenmiştir: "Medrese- i Şerife yevmi 60 Osmanî Akçe vazife ile ehl- i ilim ve sahib-i fazilet.. bir müderris nasb oluna. Cami- i Şerif'te mef harû'l- ulemâ ve fudelâdan İshak Efendi'ye, haftada iki gün (yevm- i hamîs ve yevm-î isneynde) ehâdîs- i nebevî ta'lim ve tedris etmek üzere yevmi 16 akçe verile. Medrese- i Mezkur'un otuz adet hücrelerinde meskûn olan talebe- i ulûm, yerli olmayıp bilcümle gurebâdan olup sa'y- i ulûm ettikten son-

(7) A. g. arş. Defter No: 1757, s. 95

(8) A. g. arş. Defter No: 1985, s. 101



Resim 4 - Rizvâniye Medresesi dershâne ve eyvanı

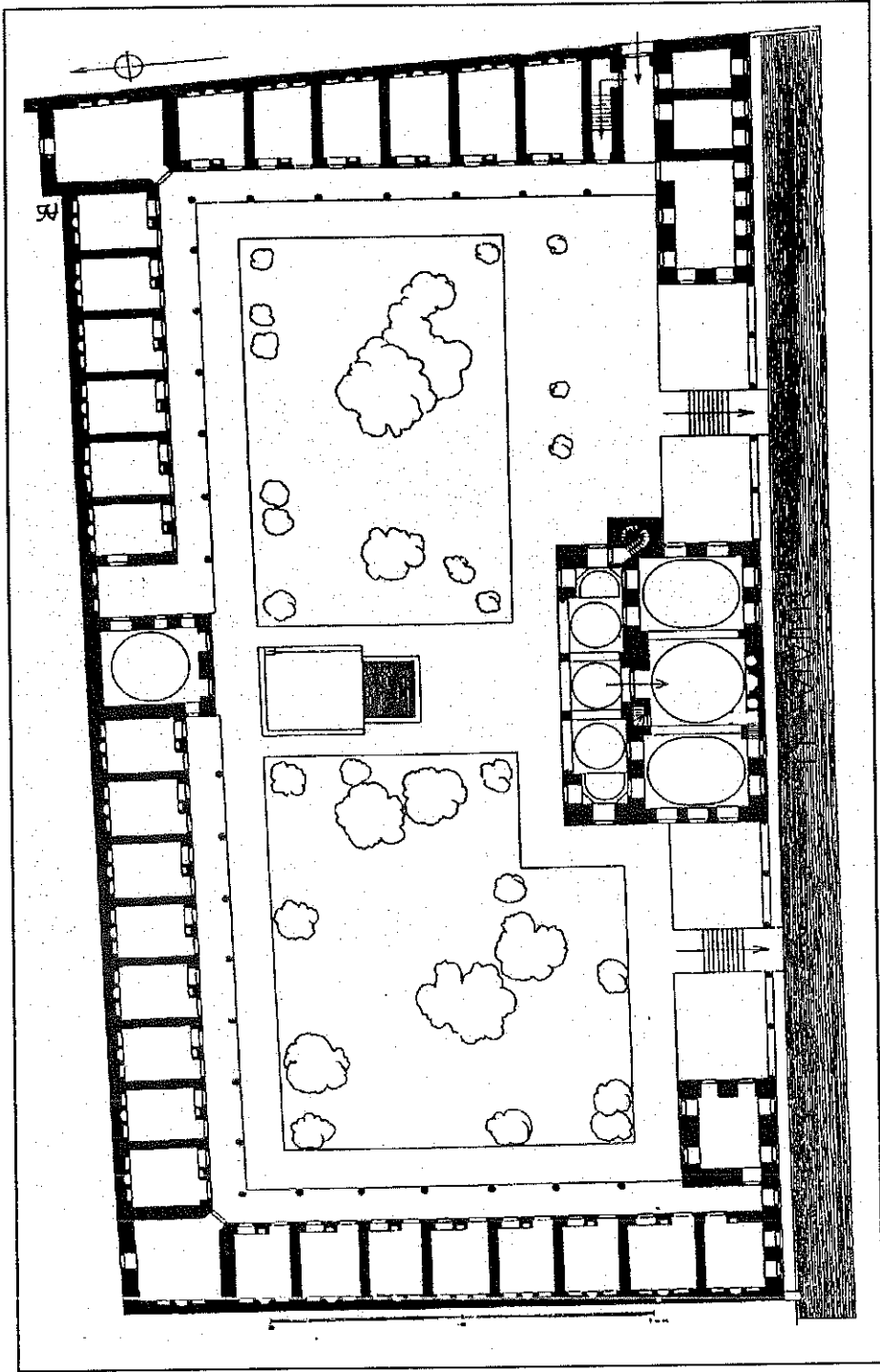
dız motifleri eyvanın zemininde siyah, beyaz ve pembe renkli taşlarla tekrar edilmiştir. Avluyu doğu, batı ve kuzey yönlerinden çevreleyen medrese odaları beşik tonozludur. Ocaklı dikdörtgen planlı bu odalar, birer kapı ve pencereyle avluya açılırlar. Otuz adet hücreden başka avlunun güney- doğu ve güney- batı köşelerinde, göl kenarında, diğerlerinden büyük iki oda yer alır. Bu odaların yazlık dersane olarak kullanıldığı belirtilmektedir.⁽¹³⁾ Avluya giriş koridorunun solundaki iki oda muhtemelen câmiin meşrûtasıdır. Koridorun sağ bitiş köşesinden bir merdivenle dama çıkılır. Avlunun kuzey doğu köşesinde tuvaletler yer alır. Kuzey batı köşesindeki çapraz girişli, karışık tonozlu oda medresenin mutfağıdır. Câmi ile medresenin dershânesi arasında namazgâh ve namazgâhın güneyine bitişik dikdörtgen planlı havuz bulunmaktadır. (Bkz. resim- 4) Bu havuza vaktiyle Halîfür- Rahman gölünden su akıtıldığı anlaşılmaktadır.⁽¹⁴⁾

Medresenin vakfiyesinde, dershanesinin muttasılinda bir kütüphâne inşa edildiği belirtilmektedir.⁽¹⁵⁾ Bu kütüphane dershanenin batısındaki oda olabileceği gibi, eyvanın içinden arka kısmına çıkan bir merdiven, kütüphânenin, bugün betonarme olan bu kısımda olabileceğini düşündürmektedir. Rıdvan Ahmet Paşa bu kütüphâneye Bağdad'tan birkaç katır yükü kıymetli

(13) Mehmet Alper, Urfa'nın Mekânsal Yapısı Türk İslam Mimarısındaki Yeri ve Önemi, Doktora Tezi, İ. T. Ü. Fen Bilimleri Ens. 1987, s. 66

(14) A. g. arş. Defter No: 1988, s. 234.

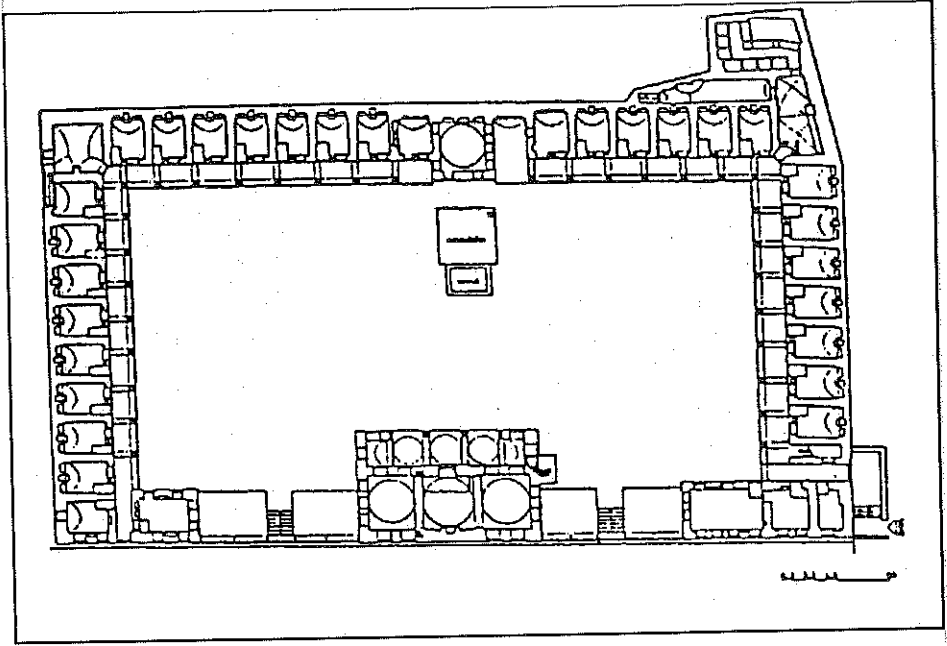
(15) A. g. arş. Defter No: 1988, s. 234.



Rizvaniye Külliyesi Planı (A. Gabriel'den)

el yazması kitaplar getirtmiştir.⁽¹⁶⁾ İsimleriyle zikredilen bu kitapların sınıfları ve adetleri şöyledir: Beş adet Mushaf- ı Şerif, otuz adet Kur'an Cüzü camide bulunmak şartıyla, ilmü'l- lüğa 18, ilmü's- sarf 5, ilmü'n- nahiv 15, ilmü'l- meâli 15, ilmü'l mantık 10, ilmü'l âdab 2, ilmü'l- kelam 11, ilmü't tefsir 41, ilmü'l- hadis 53, usûlü'l hadis 5, usûlü'l- fıkıh 15, ilmü'l fıkıh 71, ilmü'l- muhadarat 10, ilmü't- tarih 13, Fârisî ve Türkî 16, cüz'iyat 7, ilmü'l- hikme 6, ilmü'n- nücûm 1 cilt olmak üzere toplam 349 cildir.⁽¹⁷⁾ Daha sonra nev'i ve âdetleri belirtilmeyen bazı kitâplarla birlikte ilmü'l- fikhâ ait 15 cilt kitap daha ilave edilmiştir.⁽¹⁸⁾ H. 1316, 1319, 1321 tarihli Maarif Nezâreti Salnâmelerine göre bu kütüphanede 200 kitap bulunmaktayken⁽¹⁹⁾, 1326 tarihli Halep Vilâyeti Salnâmesi'nde 700 adet olduğu belirtilmiştir.⁽²⁰⁾ Bu kitaplardan günümüze gelen olmamıştır. Ancak o zamandan kalan ve yakın zamana kadar câmi içerisindeki bir ceme-kânda muhafaza edilen tezhibli iki Kur'an- ı Kerim'den biri çalınmış, diğeri de 1984 yılında Vakıflar Müdürlüğüne Ankara'daki Genel Müdürlüğe gönderilmiştir.⁽²¹⁾

Rızvâniye Medresesi'nde, Hacı Mustafa Efendi'nin müderris olduğu



Rızvâniye Külliyesi Planı (M. Alper'den)

(16) Mustafa Ayataç, Peygamberler Şehri Urfa, İstanbul 1988, s. 102. Urfa İI Yılığı, 1973, s. 121

(17) A. g. arş. Defter No: 1988, s. 237, 238, 239.

(18) A. g. arş. Defter No: 1988, s. 244.

(19) Anonim, Salnâme- i Nazaret-i Maârif- i Umûmiyye, Yıl 1316, s. 1018, 1019; Yıl 1319, s. 546, 547; Yıl 1321, s. 468

(20) Anonim, Salnâme- i Vilâyet- i Halep, Yıl 1326, s. 397

(21) Cihat Kürkçüoğlu "Şanlıurfa Medreseleri" Haran Dergisi, Sayı 26, Şanlıurfa 1989, s. 14

1317 yılında 30, 1319 yılında 20, 1321 yılında da 21 öğrenci öğrenim görmekte idi.⁽²²⁾

Vakıflar Genel Müdürlüğü, Âbide ve Yapı İşleri Dairesi'ndeki 63/ 01 nolu dosyada mevcut, Rızvâniye Medresesi'nin 1963 yılı restorasyonu ile ilgili bir rapordan anlaşıldığına göre; bahsedilen yılda medresenin şekli asliline hâle getirilmeden, mevcut bulunan kısım ve izlerden istifade edilerek restore edilmiş, hücre ocaklarının bacaları mevcut numunelerine göre yeniden yapılmış, inşaat bünyesinde mevcut çürümüş taşlar, çürütülerek çıkarılmak suretiyle, aynı cins taşlarla yenilenmiş, tonozlar üzerindeki düz toprak dam örtüsünün devamlı su alması nedeniyle yıkılan bazı hücre tonozları yeniden yapılmış, toprak dolgu kaldırılarak dış görünüş bozulmayacak şekilde betonarme düz tabliye yapılmak suretiyle muhafaza altına alınmış, mevcut tuvaletler onarılarak su tesisatı çekilmiş, kapı ve pencereler yenilenmiş, bolumum döşemeler eski kotunda blokaj ve beton üzerine eski cins taşı ve mevcutların islahı ile yeniden yapılmıştır. Bu restorasyondan sonra medresenin girişteki üç odasının Urfa Vakıflar Müdürlüğü olarak, diğer odalarında talebe yurdu olarak kullanıldığı yine aynı rapordan anlaşılmaktadır.⁽²³⁾

Yukarıda belirtildiği gibi Rızvan Ahmed Paşa tarafından H. 1149 / M. 1736 tarihinde, medrese ile birlikte yaptırılmış olan Rızvâniye Camiine, Ahmed Paşa'nın sert karakterli olmasından ve inşaat sırasında işçileri sıkı çalıştırmışından dolayı halk arasında "Zulümiye Câmii" de denilmektedir.⁽²⁴⁾ Dikdörtgen planlı cami, ortada yuvarlak, yanlarda güney- kuzey istikametine hafif oval üç kubbe ile örtülmüştür. Ortadaki kubbe yandakilerden biraz daha büyüktür. Yine ortadaki yanlardakilerden biraz büyük üç kubbeyle örtülmüş olan son cemaat yeri, iki yanda içten yarım kubbe şeklindeki mekânlarla genişletilmiştir. Kubbeler birbirinden sivri kemerlerle ayrılmıştır. Son cemaat yerinin kuzeye bakan üç sivri kemeri, ikisi yarım, dört sütun üzerine oturmaktadır. (Bkz. resim-5) Ortada ki sütun, yirminci yüzyıl başlarında yapılan bir restorasyon çalışması sırasında değiştirilmiştir.⁽²⁵⁾

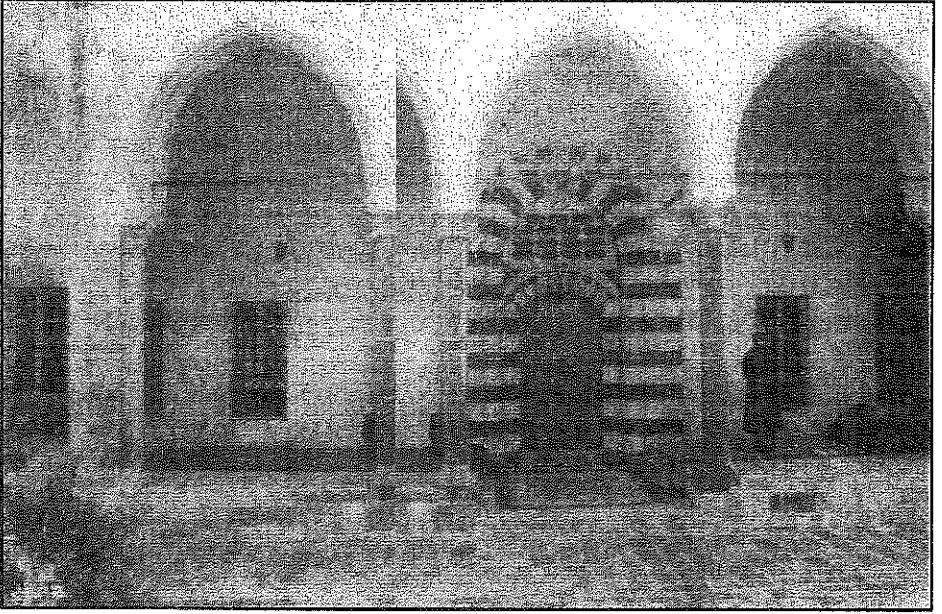
Güneydeki medrese odalarının pencereleriyle câmiin göle paralel güney cephesindeki dört pencere nişi, iki yandaki kemer dizisiyle bütünlük arz etmektedir. (Bkz. resim-13) Dış portalde olduğu gibi, iki renkli kesme taşlardan yapılmış olan giriş kapısının hafif yuvarlak kemeri, siyah içinde mekik şeklindeki beyaz taşlarla süslenmiştir. Onun üzerinde inşa kitabesinin bulunduğu sivri kemer yer alır. Giriş, üstte taçlandırılmış basık kemerle ni-

(22) Anonim, Sahnâme-i Nâzaret-i Maârif-i Umûmiyye, Yıl 1317, s. 1120, 1121; Yıl 1319, s. 540, 541; Yıl 1321, s. 464

(23) Vakıflar Genel Müdürlüğü Âbide ve Yapı İşleri Dairesi Arşivi, Dosya No: 63/ 01, 14/4/ 1967 tarihli Rızvâniye Medresesi'nin 1963 Yılı Onarımına Ait Rapor, s. 2, 3.

(24) Cihat Kürkçüoğlu, Şanlıurfa Câmileri, Ankara, 1993, s. 44

(25) M. Şani Eren, Urfa'da Türk Câmileri, İ. Ü. Edebiyat Fak. Lisans Tezi, 1966, s. 23

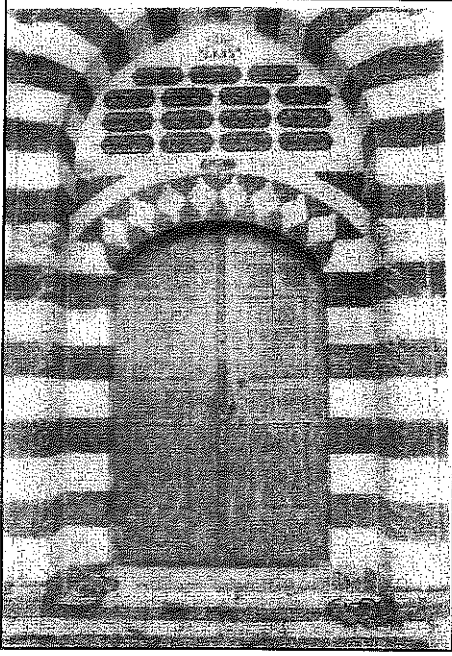


Resim 5 - Rızvâniye Câmîl son cemaat yeri

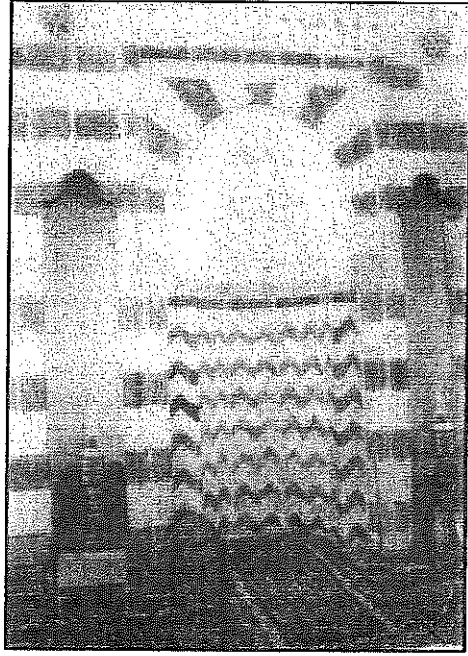
hayetlenen bir silme ile kuşatılmıştır. Giriş nişinin yan köşelerinde, zence- rek şeklinde yılan kabartmaları bulunmaktadır. (Bkz. resim-6)

Câmiin orijinal ahşap kapı kanatları oyma ve kakma tekniğiyle yapılmış süslemelerle bezenmiştir. Süslemeleri bakımından mevcut Urfa câmileri içinde tek örnek olan bu kapı kanatları, 18. yy. süsleme özelliklerini yansıtmaktadır.⁽²⁶⁾ Zengin bitkisel motiflerle süslü bu kapıdan içeri girince, girişin hemen üstünde yine inşa tarihinden kalma müezzin mahfili yer almaktadır. Girişin sağındaki kuzey duvarı içinden bir merdivenle çıkan ahşap müezzin mahfilinin alt tavanında, birbirine paralel ince çıtalarla düzenlenmiş üçgen ve altıgen formlar oluşturulmuş, bu formların araları renkli çiçek motifleriyle bezenmiştir. Koyu kahverengi, pembe ve beyaz renkli kesme taşlardan yapılmış mihrabın iki yanındaki yarım köşe sütunlarının başlıkları, bitki motifli pembe taşlardan yapılmıştır. Başlıklar hizasındaki düz pembe firizin alt kısmı iki renkli taşlardan yatay devam eden zikzaklarla düzenlenmiş, üst tarafındaki mukarnaslar, sivri atnalı kemerle kuşatılmıştır. Mihrabı çevreleyen dikdörtgen silme üstte bir palmet dizisiyle nihayetlenir. Mihrabın iki yanında aydınlatma amaçlı mum veya şamdanların konulduğu nişler, bu nişlerin üst kısımlarında her iki tarafta birer kabara bulunmaktadır. (Bkz. resim-7) Mihrabın sağında yer alan balkon şeklindeki minbere,

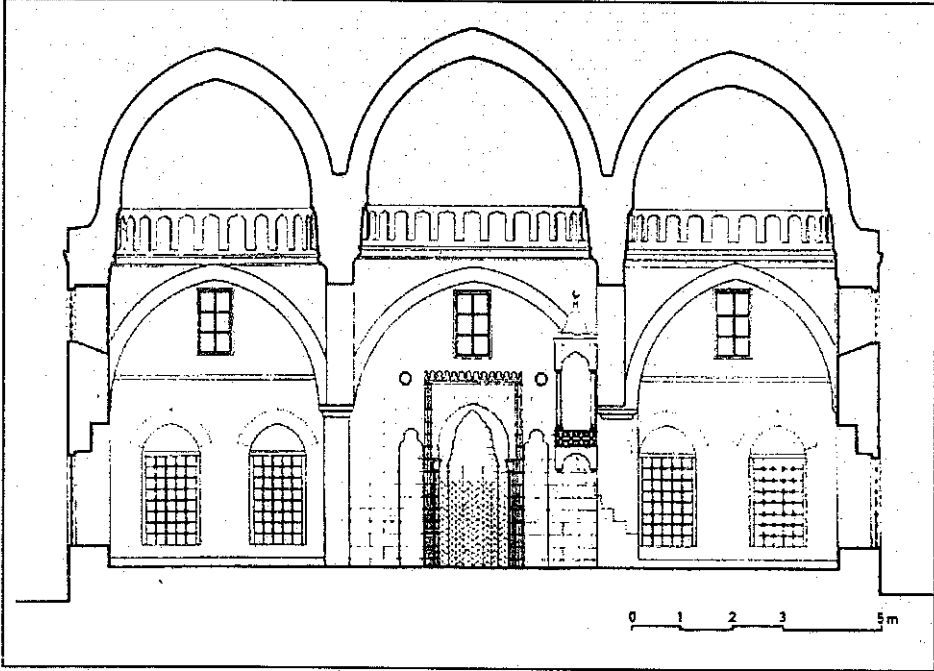
(26) Cihat Kürkçüoğlu, "Rızvâniye Câmîl'inin Ağaç Kapı Kanatları ve Müezzin Mahfili Süslemeleri", Harran Sanat, Kültür ve Folklor Dergisi, sayı 4, s. 2, 3.



Resim 6 - Rizvâniye Câmii giriş kapısı



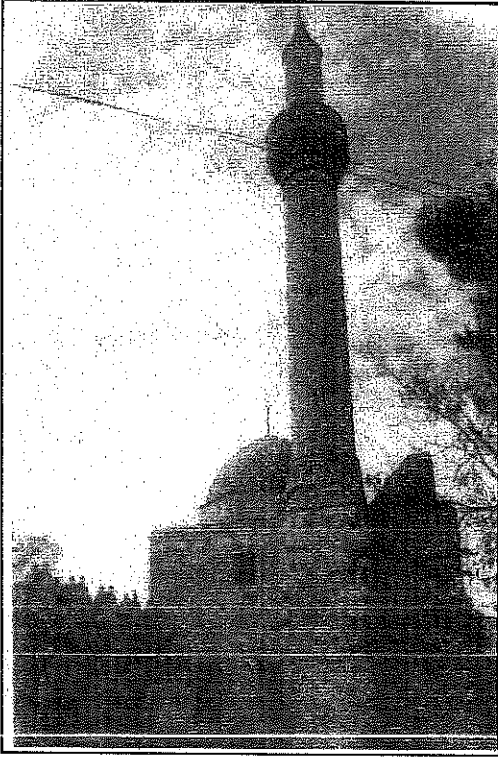
Resim 7 - Rizvâniye Câmii mihrabı



Rizvâniye Câmii kesiti (M. Alper'den)



Resim 8 - Rıdvâniye Câmii iç görünümü

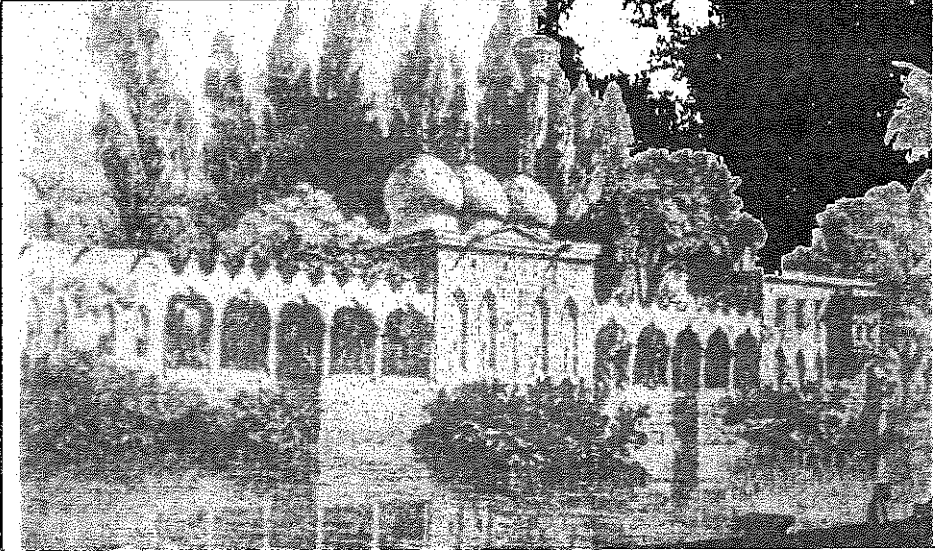


Resim 9 - Rıdvâniye Câmii minâresi

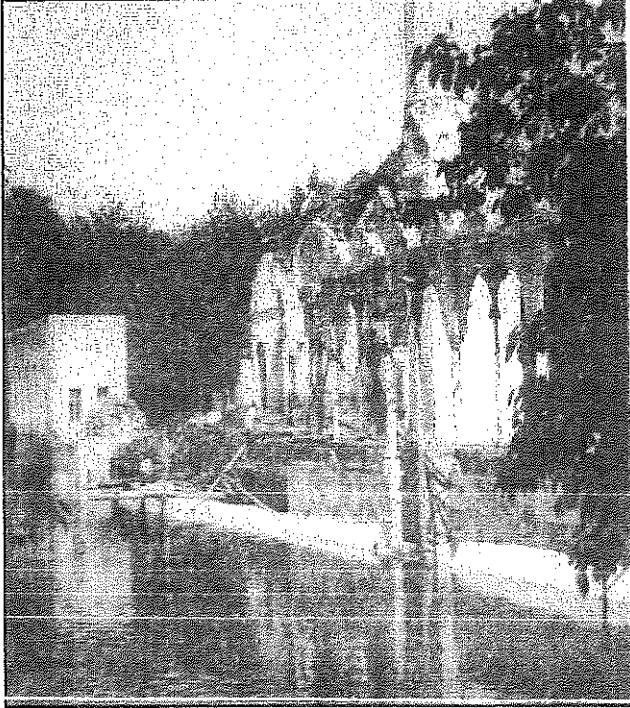
sağ tarafındaki pencerenin içinden bir merdivenle çıkılır. İkisi yarım dört sütuna oturan minber, küçük bir mazgal pencereyle dışarı açılmaktadır.

Câminin ana mekânı üç sivri kubbeyle örtülmüştür. Kible duvarında iki yarım pâye üzerine oturan kubbeler diğer yanlarda duvarlar üzerine oturmaktadır. Kubbe kasnakları içerden taçlandırılmış niş sıralarıyla kuşatılmıştır. (Bkz. resim-8)

İki sivri kemerle birbirinden ayrılan kubbelere geçiş, yan kubbelerde küresel üçgenlerle, daha yüksek olan mihrab önlü kubbesinde pandantiflerle sağlanmıştır. Ortadaki iki sivri kemerin üçe böl-



Resim 10 - Rizvâniye Külliyesi'nin 19. yy. ortalarında yapılmış bir gravürü



Resim 11 - Rizvâniye Câmii harâm kısmının 1967 yılında yenilenmek için yıkılmış hall

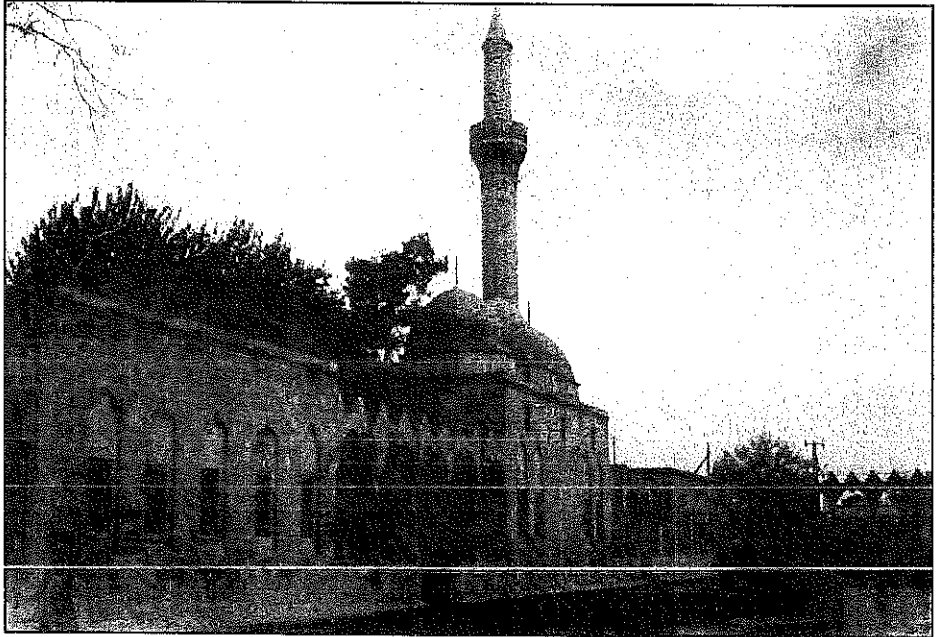
düğü ana mekânın orta bölümü kare, yan bölümler hafif dikdörtgen planlıdır. Ana mekân, kemerler hizasında güneyde üç, doğu ve batıda birer olmak üzere beş küçük pencereyle, alt duvarlarda da güney ve kuzeyde dörder, doğuda iki, batıda üç olmak üzere on üç pencereyle aydınlatılmıştır. Câmîinin doğu duvarına bitişik kare kâidedeli minâresine, son cemaat yerinin doğu penceresinin içinden çıkılır. Kare kâideyi çokgen gövdeye, dilimli kemerlerle yu-



Resim 12 - Câmiinin yıkımında muhafaza edilerek yeniden eski yerlerine konan parçaları

varlağa geçiş yapan pabuç bağlamaktadır. Mukarnaslar ve staktitlerle geçilen şerefenin korkuluğu sekiz kenarlı geometrik şekillerden oluşan bir şebekeyle çevrilmiştir. (Bkz. resim-9)

Rızvâniye Câmi'ne ait 19. yüzyılda yapılmış gravürlerde görülen soğan tipi kubbeler ve mihrab duvarı üzerindeki üçgen alınlık (Bkz. resim-10) bize bu câminin esaslı bir değişim geçirdiğini göstermektedir. Ayrıca câminin doğu tarafındaki



Resim 13 - Rızvâniye Külliyesi güney cephesi

hücrelerin göle bakan cephesinde görülen köşk bugün yerinde yoktur.

Kubbelerin hepsi kurşun plakalarla kaplanmış ve kaynaksız iken 1967 yılında yapılan restorasyonda câmiin son cemaat yeri ve minaresi hâriç harîm kısmı (kubbelerle beraber doğu, batı ve güney cepheleri) tamamen yıkılmış (Bkz. resim-11) eskisine uygun kesme taşla yeniden yapılmıştır. Mihrab ve iki yanındaki kabalarla minber külâhı gibi bazı kısımlar muhafaza edilerek yerlerine konulmuş, (Bkz. resim-12) kubbelere sekizgen kasnak eklenerek kurşun örtü kaldırılmıştır. (Bkz. resim-13)

Şanlıurfa Valiliği ve Şanlıurfa İli Kültür, Eğitim, Sanat ve Araştırma Vakfı (ŞURKAV) işbirliği ile 1992 yılında restore edilen Rızvâniye Külliyesi'nde cami ve medresenin pencerelerinin demir kafesleri ve ahşap doğramaları yenilenmiş, son cemaat yerinin döşeme taşları değiştirilmiş, kible duvarının Balıklıgöl ile temasta bulunan kısmındaki koruyucu beton şerit taş ile kaplanmış, medrese odalarının dökülmüş sıvaları yenilenmiş, duvarlar raspalanarak çürütmeler yapılmış, sıva altına elektrik tesisatı çekilmiş, tuvaletler yenilenerek şehir kanalizasyonuna bağlanmış, avlunun bahçe tanzimi yapılarak taşları tamamen bozulan havuz ve namazgâh yeniden yapılmış, medresenin 35 hücresinden 15'i İslam Araştırmaları Merkezi olarak kullanılmak üzere Harran Üniversitesi'ne diğerleri Şanlıurfa'daki çeşitli vakıflara tahsis edilmiştir. ⁽²⁷⁾

(27) Cihat Kürkçüoğlu, Şanlıurfa'da Canlanan Tarih, Ankara 1995, s. 41, 42.

ما روي في الروضة السليمة مما رواه ابو اسحاق
واي كسبهم ورواه في غيره ممن سماه
أما قول الرازي في الامور الحسنة في مسان
الوجه والوجه العظمى
عبد الكريم الصالحون

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم يا علي ان الله سبحانه وتعالى خلق الانسان على اربع
الارواح اموال العالم بما هو كائن وما كان المتوحد بالعبادة والجهود والامتنان
المتفرقة بالقدرة والرقم والعتقان المنعم القادر المحسن المنان الموصوف بحود
والنعم والادسان الرزاق بالحيوانات والانس والجان خلق الانسان على اربعة
فضله بالعقل والنطق والطاعات على سائر الجوارح وجعل الفؤاد والحسان منزلة
الى درجات الجنان الذي قال في كتابه القرآن عليه السلام الا انسان قباي
وكما اتخذه ان واصل عليه الصلوة ورسوله اجتهدي محمد النبي المبعوث اليه بالحق والورى
البررة الاقبا واصحاب الجنة الاصفا ما احضرت في الفناء وطلع نجم في انفسه
امامه وملك بودياني وملك عاني واقاب عمر بن ذوالخادفان و مشاهير
خدا حقه بالكلية قبه واقاله وروعد واعد وامر حنه امتنا الهوي ووارثي
عوم ايوب لعلنا له اجل وانفصام عصا الامم ما اعني في السر والعلني عمل صالحه
وكوشن ايوب في المال الصالح للرجل الصالح من حقه ما له وماله ووزق حوله مدار
سعادته وارث ومناس سبلا كوين ايحي جنان ذرية نجات ورسوله اسبلا
ديجات وعبادات ما بعد الايمان با الله تافسوره مبادات ومنه قد رحمتهم
ولما احسنات ايحي حواجة فزاد رسول الكرم حبيب محترم حضرت محمد الصلوة على الله
تعالى عليه السلام حفتوي برور شدة رغبة دار الاله سبحانه لا يصهم صدقة وانفاق ارفع
وافضل نوافل ايد وخذن اصلا شمله برقدن نامة على ذلك صاحب اخيرات والحسنات
وارث الصدقات والمبرات بالفعل رور مالكة ايات رقة والبي وزر امقا راور
اصابت فيها وتلو خاتما لو احمر باسنا يسره له ايحي ما يرويشا هفتون
قال الله الى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة ايت سبع سنابل
فكل سنبلية عليه حبة مضمون ليظفني وديان احسنات يرهين السنابل مشوق
ملاضله يور وقلون سرى غا ليرن وضور سعا وتيرن عقد راد محسن
شريف بوي وجعل دين حيف عصا طوبى دله دي وقلن عربي يورن اورد رور

Anonim, Salnâme- i Nezâret- i Maârif-i Umûmiyye, İstanbul, 1316

---Salnâme- i Nezâret- i Maârif- i Umûmiyye, İstanbul, 1317

---Salnâme- i Nezâret- i Maârif-i Umûmiyye, İstanbul, 1319

---Salnâme- i Nazâret- i Maârif- i Umûmiyye, İstanbul, 1321

---Salname- i Vilâyet- i Haleb, 1326.

---Urfa İl Yıllığı, 1973.

Ayataç, Mustafa, Peygamberler Şehri Urfa, İstanbul, 1988

Baysun, M. Câvid, "Ahmed Paşa" mad., İslam Ans. C.I

Diriöz, Meserret, Nâbi Divanı, İstanbul, 1994.

Eren, M. Şâni, Urfa'da Türk Câmileri, Lisans Tezi, İ.Ü. Edebiyat Fak. İstanbul, 1966.

Erünsal, İsmail E., Türk Kütüphaneleri Tarihi II, Ankara, 1991.

Gabriel, Albert, Voyages Archeologiques Dans La Turquie Orientale, I Texte, Paris, 1940

Karahan, Abdulkadir, Nâbi, Kültür ve Turizm bak. Yay. Ankara, 1987

Kürkçüoğlu, Cihat, Şanlıurfa Câmileri, Ankara, 1993

---Şanlıurfa'da Canlanan Tarih, Ankara, 1995

---"Şanlıurfa Medreseleri", Harran Sanat, Kültür ve Folklor dergisi, sayı : 26, Şanlıurfa, 1989

---"Rızvâniye Câmii'nin Ağaç Kapı Kanatları ve Müezzin Mahfili Süslemeleri", Harran Sanat, Kültür ve Folklor Dergisi, sayı : 4, Şanlıurfa, 1980

Özcan, Abdülkadir, "Ahmed Paşa" mad. T.D.V. İslam Ans., C. II.

"Ahmed Paşa'nın H. 1153 tarihli vakfiyesi, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Kültür ve Tescil Dairesi Arşivi, Defter No: 737, s. 207(yeni harflerle kaydı: 1988/ 228)

Rakka Valisi Ahmed Paşa'nın tarihsiz vakfiyesi, aynı arşiv, Defter No: 737, s.218.(yeni harflerle kaydı 1988 / 240)

Rakka Valisi Ahmed Paşa'nın H. 1154 tarihli vakfiyesi, aynı arşiv, Defter No: 737, s. 223(yeni harflerle kaydı: 1988/ 245)

Segal, J.B., Edessa The Blessed City, Oxford, 1970

Urfa'da Rızvaniye Medresesi'nin 1963 yılı onarımına ait rapor, V.G. M. Abide ve Yapı İşleri Dairesi Arşivi, Dosya No: 63/ 01

Urfa'da Rıdvaniye Vakfı'na bir kâtip tayini hakkındaki, İdare Meclisi'nin 13/5/ 942 tarih ve 325/ 310 sayılı karar örneği, V.G.M. Kültür ve Tescil Dairesi Arşivi, Defter No: 1757, s. 95

Urfa'da Ahmed Paşa Vakfı hayır şartlarından bazılarının değiştirilmesi hakkındaki İdare Meclisi'nin14/ 6/ 946 gün ve 466/ 450 sayılı kararı, V.G.M Kültür ve Tescil Dairesi Arşivi, Defter No: 1965, s.157

ARAP DİLİNDE SÖZLÜK ÇALIŞMALARI

Ahmet ASLAN
Okutman

A. GİRİŞ

I. Mu'cem (Sözlük)in Anlamı :

Arapça'da aceme kelimesi belirsizliği ve gizliliği ifade eder. el- Cevheri, es- Sihhah adlı eserinde "Arap dahi olsa sözleri açık olmayan ve konuşması anlaşılmayan kişiye A'cemu"⁽¹⁾ demektedir. Yine ibn Cinni, Sirru Sina'atul- İrab adlı eserinde anlaşmazlığı ifade eder demektedir.⁽²⁾ Mu'cem yani sözlük kelimesi bir dilin kelimelerini belirli bir düzen içinde şerhedip anlamlarını veren kitaba verilen isimdir.⁽³⁾ Bir eserin sözlük sayılabilmesi için dilin bütün kelimelerini ihtiva etmesi ve bu kelimeleri açık bir şekilde izah etmesi gerekir. Dolayısıyla bir dilin bütün kelimelerini ihtiva eden fakat bu kelimelerin anlamlarını açık bir şekilde izah etmeyen esere sözlük diyemeyiz.

Arap Edebiyatı Tarihi kitaplarına baktığımızda Arapça'da mu'cem kelimesini ilk kullananlar hadisçiler olmuştur. Hadisçiler Hicri üçüncü yüzyıldan itibaren bu kelimeyi kullanmaya başlamıştı. Hadis alanında mu'cem adını taşıyan ilk eser el- Cezire'nin⁽⁴⁾ muhaddisi Ebu Yale Ahmed bin el-Müsenna b. Yahya b. İsa b. Hilal el- Musili (H. 210- 307) nin Mu'cem'us-Sahabe adlı eseridir.⁽⁵⁾ Bu eserden sonra Mu'cem adını taşıyan eserler ise, İbn Bint Meni'c adıyla bilinen Ebu'l- Kasım Abdullah b. Muhammed b. Abdülaziz el- Beğavi'nin el- Mu'cem ul- Kebir ve el- Mu'cem us- Sagır adlı eserleridir.⁽⁶⁾ Bu eserler Ashab-ı Kiram'ın hayatlarını anlatan eserlerdir. Daha sonraki yıllarda bilhassa hadis alanında eser yazan müellifler bu adı sıkça kullanmışlardır.

Arap diltçileri arasında Mu'cem adını kullanarak ilk eser yazan kişi bi-

(1) Abdülhamit, Muhammed Ebu Sekkin, el- Me'acim'ul- Arabiyye Medarisuha ve Menahicuha, Kahire, 1982, 7.

(2) Ebu Sekkin, 7.

(3) el- Feyruzebadî Muhammed, el- Kamus'ul- Muhit, Beyrut, 1987, 1447.

(4) el- Cezire İsmi yukarı Mezopotamya'ya verilen isimdir. Bkz. Mu'ce ul- Bulden, Beyrut, II, 134- 136; Key Lastringh, Buldan'ul Hilla fet'us- Şerkiyye, Arapça'ya çeviren Beğir, Fransız ve Kotis Avvad, Beyrut, 1965, 144.

(5) Ebu Sekkin, 10.

(6) Ebu Sekkin, 10.

linmemekle beraber dilcilerin bu tesmiyeyi hadisçilerden aldıkları zannedilmektedir. Belki de A'ceme kelimesi gizliliği ve anlaşmazlığı açıklayıp anlaşılır hale getirdiği anlamına geldiği için dilciler kelimelerin anlamlarını izah eden eserlerine mu'cem adını vermişlerdir.⁽⁷⁾

Arap dilinde sözlüklere mu'cem adının yanında el- kamus ismi de verilmiştir. Arap dilciliği tarihinde yazdığı sözlüğe el- kamus adını veren ilk kişi el- Feyruzabadi olmuştur. el-Feyruzabadi yazmış olduğu sözlüğüne el-Kamus ul- Muhit adını vermiştir. el- Kamus ul- Muhit'in büyük etkisi ile beraber kamus deyimini sözlük çalışmaları arasında yaygınlık kazandı. Dolayısıyla kamus kelimesi mu'cem kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmaya başlandı. Sonuç olarak Arapça sözlük çalışmaları tarihinde Mu'cem ve Kamus kelimeleri aynı anlamda kullanılan kelimeler olarak yaygınlaştı.

II. Sözlük Yazma Düşüncesinin Ortaya Çıkışı

Araplar tarihte sözlük te'lif eden ilk millet değildir. Araplardan önce bu alanda eser yazan milletler arasında Asurlular, Çinliler ve Yunanlılar vardı.⁽⁸⁾

Cahiliye Dönemi diye adlandırılan İslamiyet'ten önceki dönemin Arap yazın hayatında sözlükler bilinmiyordu.⁽⁹⁾ Bunun sebebini de bu dönemde Araplar arasında yazının çok yaygın olmadığına bağlayabiliriz. Zaten yazının çok nadir kullanıldığı Cahiliye Dönemi toplumunda sözlük yazma ihtiyacının olduğu düşünülemezdi. İslamiyet'le beraber Araplar arasında yazıyı kullanma ihtiyacı hızlı bir şekilde arttı. Kur'an-ı Kerim'in Arap yazın hayatına büyük bir canlılık kazandırmasıyla Müslüman Araplar gerek Kur'an- ı Kerim'i anlamak gerekse öğrendiklerini başkalarına anlatmak maksadıyla yazıyı kullanma ihtiyacını hissettiler. Bununla beraber Kur'an- ı Kerim'in getirmiş olduğu yeni kelimelerin anlamlarını araştırmak ve öğrenmek durumuna düşmüşlerdir. İşte bu durum herkes tarafından anlamları bilinmeyen kelimeleri açıklama düşüncesini ortaya çıkardı. Dolayısıyla Arap dilinde sözlük yazma düşüncesi Ashab-ı Kiram'ın bilhassa anlamlarını bilmedikleri Kur'ani kelimeleri sormakla başladığını söyleyebiliriz. Bu fikrimizi destekleyecek delili de şu rivayette bulabiliriz: İbn Abbas'dan rivayet edilen meşhur bir rivayete göre İbn Abbas bir gün Kâbe'nin avlusunda oturuyordu ve etrafında toplanmış olan insanlara Kur'an- ı Kerim'i tefsir ediyordu. Bu durumu gören Nafi b. el- Ezrak yanında bulunan Necde b. Umeyr'e "Kalk, bilmediği halde Kur'an- ı Kerim'i tefsir etmeye çalışan şu adamın yanına gidelim" dedi. Nafi b. el- Ezrek ve Necde, İbn Abbas'ın yanına gelerek şöyle dediler: "Sen Kur'an- ı Kerim'i tefsir etmeye çalışıyor-

(7) Ebu Sekkin, 11.

(8) Hüseyin Naasar, el- Mu'cem'ul- Arabi Neşetuhu ve Talavuruhu, Kahire, 1988, I, 177- 178.

(9) Ebu Sekkin, 15.

Biz de sana Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı kelimelerin anlamlarını soracağız. Ancak senden söylediklerini te'yid edecek kelimeleri Arap şiirinden ve Arap dilinden getirmeni isteyeceğiz. Çünkü Allah, Kur'an-ı Kerim'i fasih bir Arapça'yla indirdi " dediler. İbn Abbas ise bu konuda istediğini sorabilirsiniz diyerek Nafi ve Necde'nin sorularına Arap şiiri ve atasözlerinden örnekler getirerek cevaplar verdi.⁽¹⁰⁾ Bu sualler tarihe Nafi b. el- Ezrek'in sualleri olarak geçmiştir.

İbn Abbas ile Nafi b. el- Ezrek arasında geçen soru- cevap şeklindeki müzakereler tefsir ilminin öncülleri olmuştur. Bazı dil bilimcilerine göre de bu konuşmalar Arap edebiyatındaki sözlük çalışmalarının ilk tohumlarıdır.⁽¹¹⁾ Buradan Arap edebiyatında ilk sözlük çalışmalarının İslamiyet'le beraber başladığını ve bu ilmin ilk bayraktarlığını yapan kişinin Abdullah b. Abbas olduğu anlaşılmaktadır. Hicri 67 senesinde vefat eden Abdullah b. Abbas herkes tarafından anlaşılmayan kelimelerin izahlarını yaparak dar anlamda da olsa sözlük görevini ifa etmiştir. İbn Abbas Arap şiirini atasözlerini ve hitabetini çok iyi bilen Arap diline vakıf bir kimseydi. Bu özelliklerinden dolayı kendisine sorulan sorulara gerçekçi ve inandırıcı bir şekilde cevap vermiş ve anlaşılmayan kelimelerin açıklamalarını verebilmiştir.⁽¹²⁾ İbn Abbas'a Garib'ul- Kur'an adlı bir eser isnad edilmekte ve bu eserin bir nüshası İkinci dünya savaşından önce Berlin Kütüphanesi'nde bulunmakta idi. Bazı alimlere göre bu eser İbn Abbas'a ait değildir. Bizce bu eser İbn Abbas'a ait olmazsa bile bu ilimle ilgili rivayetleri İbn Abbas'dan alan bir öğrencisine aittir.⁽¹³⁾ et' Tefsir ul- Ekber adlı bir eser de de İbn Abbas'a isnat edilmektedir. Bu eserin İbn Abbas'a ait olduğu Ebu Talha ve İbn ul- Kelbin'in rivayetleriyle kabul edilmektedir. Bu eser Kur'an-ı Kerim'in kelimelerini tefsir eden bir kitaptır. Bu eserin bir nüshası Medine'de Şeyhul- İslam Arif Hikmetullah el- Hüseyini Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.⁽¹⁴⁾

Yukarıda zikrettiğimiz eserler ister İbn Abbas tarafından isterse onun öğrencileri tarafından yazılmış olsun İbn Abbas Arap diltiliği tarihinde sözlük çalışmalarının öncüsü olmuştur. İbn Abbas'dan sonra gelen ve kendisine garib'ul- Kur'an isnat edilen kişi İbn Abbas'ın metodunu takip eden Abbab b. Tağlib b. Rabah el- Ceriri Ebu Said el-Bekri'dir. Yakut, Mu'cem'ul- Udeba adlı eserinde Abbab b. Tağlib'in Garib'ul- Kur'an adlı bir eser yazdığını ve bu eserinde şiirden deliller getirmiş olduğunu zikretmektedir.⁽¹⁵⁾ Her ne kadar İbn Abbas ve ondan sonra gelen Abbab b. Tağlib Arapça dil

(10) Ebu Sekkin, 13.

(11) Ebu Sekkin, 13.

(12) Hüseyin Nasser I, 33.

(13) Gari Breckelman, GAL, Leiden, 1937, I, 33.

(14) Ebu Sekkin, 15.

(15) Yakut, Mu'cem'ul Udeba, Beyrut, 1980, I, 108.

lib Arapça dil çalışmalarının önce şahsiyetleri ise de el- Halil b. Ahmed el-Ferahidi bu alanda ilk ciddi çalışmayı yapan ve bugünkü anlamda sözlük te'lif eden kişidir. Çünkü el- Halil b. Ahmed, Kitab'ül- Ayn adlı eserinde ilk kez Arap dilinin bütün kelimelerini sözlüğünde toplamış ve kelimeleri ilmi bir düzenle şerh etmiştir.

III. Sözlük Çalışmalarına Neden Olan Sebepler :

Arap dilciliği tarihinde sözlük çalışmalarına neden olan dini sosyal ve kültürel sebepler vardır. Tabi ki bu sebeplerin başında Kur'an- ı Kerim'in yanlış telaffuz edilmesi ve yanlış anlaşılmasını engelleme isteğidir. Çünkü Kur'an- ı Kerim'in yanlış anlaşılması veya yanlış okunmasını engellemek için kelimelerinin iyi bir şekilde bilinmesini gerektirmektedir. Bunun yanında Kur'an- ı Kerim'de fasih Arapların bile anlayamadığı bazı ifadeler varid olmuştur. Bu gibi kelimelerin izahının şart olduğunu fark eden alimler bu kelimelerin izahına çalışmaya başlamışlardır. Alimler bu çalışmaya giriştiklerinde de Arap dilinin en güvenilir numunesi olan şiir ve atasözlerinden yararlanmışlardır.⁽¹⁶⁾ İbn Abbas "Şiir Arapların divanıdır. Kur'an- ı Kerim'de anlamını bilmediğimiz bir kelime ile karşılaştığımızda kelimenin anlamını öğrenmek için şiire bakıyorduk" diyordu. Başka bir rivayette " Kur'an- ı Kerim'de anlamını bilmediğiniz bir kelime ile karşılaştıysanız şiire müracaat ediniz. Çünkü şiir öz Arap'çadır" demektedir.⁽¹⁷⁾

Arapça sözlük çalışmalarının sosyal nedenlerine gelince bilindiği üzere İslamiyet'le beraber Arapların göçebe hayatı Hicri İkinci asırdan itibaren yerleşik hayata doğru kaymaya başladı. Bilhassa İslami fetihlerle beraber Araplar Suriye, Irak ve Mısır bölgelerindeki şehirlere yerleşip yerel insanlarla gerek kültürel gerekse siyasi ilişkiler içinde oldular. Dolayısıyla Arapça'nın kaynağı olan katışıksız dil gittikçe yok olmaya başlamıştı. Bunun farkına varan alimler Kur'an- ı Kerim'in dilini muhafaza etmek maksadıyla bu çalışmaları yapmanın zorunluluğunu hissetmişlerdir.

Arapça sözlük çalışmalarının başlamasında kültürel faktörler de etkili olmuştur. Bu faktörlerin başında bu konu ile ilgili olan alimlerin elinde yazacak derecede dokümanın birikmiş olmasıdır. Başta Amr b. el- A'la, Ebu Malik b. Kerkere ve el- Haşarat adlı eserin müellifi Ebu Hayra, el- Halil b. Ahmed ve Sibevey gibi ravi dilci ve nahivci alimlerin yanında konu ile ilgili yeterince materyal birikmişti. Ebu Amr b. el- A'la'nın yanındaki dil ve dil rivayetleri ile ilgili mektubat evinin çatısına kadar yükselmişti. Ancak Amr son senelerinde inzivaya çekildiği için bu mektubatın bir çoğunu yakmıştı.⁽¹⁸⁾ Ancak başta el- Halil b. Ahmed olmak üzere öğrencilerinin bu eser-

(16) Ebu Sekkin, 17.

(17) Ebu Sekkin, 17.

(18) Hüseyin Nassar, I, 34; Ebu Sekkin, 18.

lerden yeterince faydalandıkları tahmin edilmektedir. Yukarıda zikrettiğimiz sebeplerin yanında Kur'an- ı Kerim'in hafızlarının azalmış olması bu çalışmaların önemli sebeplerindendir.

B- SÖZLÜK ÇALIŞMALARININ DEVRELERİ :

Her ilimde olduğu gibi Arapça dil çalışmaları da ilk başta zayıf olarak başlamıştı. Bu çalışmalar zamanla gelişerek olgunluk devresine ulaştı. İlk başta yapılan çalışmalar bugünkü anlamda sözlük çalışmaları halinde değil de çeşitli konularla ilgili dil risaleleri şeklinde olmuştu. Bu çalışmalarını zaman ve muhteva açısından üç devreye ayırabiliriz:

I- Birinci Devre: Bu devre her konu ile ilgili kelimeleri gelişigüzel toplama devresidir. Bu devrede dilciler, kırsal kesime giderek çeşitli konularla ilgili kelimeleri dili bozulmamış ve karışıma uğramamış Araplardan bizzat duyarak kayda geçirmişlerdir. Fakat kayda geçirme işi düzenli bir şekilde değil de gelişigüzel yapılmıştır.⁽¹⁹⁾

II- İkinci Devre: Bu devre sadece muayyen bir konu ile ilgili kelimeleri belirli bir yerde toplama devresidir. Dilcileri böyle bir teşebbüse sevk eden sebep büyük bir ihtimalle alimlerin anlamları birbirine yakın olan kelimelerin anlamlarını sınırlandırmak istemeleridir. Bu nedenle dilciler bu durumda olan kelimelerin anlamlarını tahdit etmek maksadıyla söz konusu kelimelerle ilgili mekâna giderek anlam farklarını tespit etmişlerdir.⁽²⁰⁾ Bu şekilde yazılan bir çok eser mevcuttur. Ebu Zeyd el- Ensari (ö. H. 231) yağmur ve süt ile ilgili bir eser yazdı. El- Asmai (ö. H. 215) başta kitap el- Nahl ve el- Asl olmak üzere birçok eser yazdı. İbn ul- Arabi (ö. H. 231) sinekler hakkında en- Nazr b. Şumeyl (ö. H. 2431) Halk'ul- Faras adında bir eser yazdı. Bu kategoriye girin belli başlı eserler ise, el- Hemezani'nin el- Elfaz ul- Kitabiyye, Sa'alibi'nin Fıkhu'l- Luga, İbn Seyyide'nin el- Muhasas adlı eserlerini sayabiliriz. Bu sözlükler konularına göre tertip edilmiş sözlüklerdir.

III- Üçüncü Devre: Bu merhalede telif edilen sözlükler artık Arapça'nın bütün kelimelerini ihtiva edecek şekilde yazılmıştır. Kelimeler araştırmacıya veya konu ile ilgili kişiye kolaylık sağlayacak şekilde belirli bir düzen içinde verilmiştir. Buradan hareketle Arap Edebiyatı Tarihinde Arapça dil çalışmalarının Hicri birinci yüzyılda, sözlük çalışmaları ise Hicri ikinci yüzyılda başladığını söyleyebiliriz. Arapça sözlük çalışmalarının tartışmasız öncüsü el- Halil b. Ahmed'in Kitab'ul- Ayni'dir. Daha sonraları el- Kali, el- Bari adlı eserini, el- Ezheri Tehzibini, İbn Düreyd Cemheresini, el- Cevheri Sihhahı'nı yazdı.

(19) Ebu Sekkin, 19;

(20) Ahmet, Emin, Duha'l-İslam, Beyrut, 1945, II, 275.

C. DİLCİLERİN ARAP DİLİNİ DERLEME METOTLARI

Arap diltleri Arapçanın kelimelerini derleme hususunda büyük gayretler sarf etmişlerdir. Bu çalışmalarını yaparken dilin safiyetini korumak maksadıyla yalnızca sahih ve güvenilir kaynaklardan yararlanmışlardır. Öncelikle Kur'an-ı Kerim Hadis-i Şerif ve dili bozulmamış Arapların söylemiş olduğu şiir ve nesri esas almışlardır.⁽²¹⁾ Hatta dilin selameti hususunda aşırı titizlik göstermelerinden dolayı bütün Araplardan değil sadece dili bozulmamış bedevilerden kelime almışlardır. Arap olmayan kavimlerle ilişki içinde olan ve bilhassa şehirde oturan kişilerden kelime almamışlardır. Dolayısıyla alimler Arap dilinin kelimelerini derlerken bazı kabilelerin lehçelerini bozulmuş addettiklerinden onların kelimelerini hüccet kabul etmediklerini görmekteyiz. Suyuti, el- Muzhir adlı eserinde, Ebu İbrahim el- Farabi'nin el- Elfaz ve el- Huruf adlı eserinde lehçesi hüccet kabul edilen ve lehçesi hüccet kabul edilmeyen Arap kabilelerinin isimlerini zikrettiğini belirtmektedir.⁽²²⁾ Suyuti el- Farabi'den naklen dil derlemeleri esnasında kendilerinden faydalanılan kabileler arasında Kureys, Temim ve Esed kabilelerini saymaktadır. Bu kabilelerin lehçeleri arap dilinin sahih ve katışıksız lehçeleri olarak kabul edilmiş bilhassa garip kelimelerin anlamlarını bulmada ve sarf nahiy çalışmalarında bu lehçeler temel olarak kabul edilmiştir.⁽²³⁾ Arap diltleri bilhassa arap yarımadasının sınır bölgesinde mukim olan kabilelerin komşu milletlerle kültürel ilişki içinde bulunmalarından dolayı lehçelerini inhirafa uğramış addetmişler ve çalışmada bu kabilelerden kelime almamışlardır. Özellikle Mısır'a komşu olan lahm, Cüzam, Suriye'de yaşayan ve Yunanlılara mücavir olan çoğu Hıristiyan İyad, Gassan ve Kuzaa, el- Cezire bölgesinde bulunan Tağlib ve Nimr Farslılara mücaviri olan Ezd, Abd Kays ve Bekr kabilelerinin lehçelerini karışıma uğramış kabileler saymışlardır.⁽²⁴⁾ Arap diltleri derleme çalışmalarını yaparlarken kırsal kesime giderek kelimeleri bizzat bedevilerden duydukları şekliyle kayda geçirmişlerdir. Bu çalışmalarını yapan diltler arasında el- Haş'ami, Ebu Hayra el- Bedevi, Arapların en fasihi Ebu ed- Dukays, Ebu Mehdiyye el- A'rabi, el- Münteci, Ebu el- Beyda er- Riyahi, Ebu Tufeyl, Ebu Hayat b. Lukayt, el- Fak'asi, Muhammed b. Abdulmelik, Abdullah b. Amr. b. Sübh, Ebu Umeyr b. Kerkere ve Ebu Zeyd el- Kilabi'yi sayabiliriz.⁽²⁵⁾

D. ARAPÇA SÖZLÜK EKOLLERİ

I- Harflerin Mahreçlerini Esas Alan Ekol:

Bu ekolün diltleri kelimeyi ve sesdeşleri olan kelimeleri boğazdan en

(21) Ebu Sekkin, 21

(22) Suyuti, el- Muzhir, Flulumil-Luğa ve Anvalha, Beyrut, 1986, II, 212

(23) Suyuti, II, 215.

(24) Ebu Sekkin, 22.

(25) Ebu Sekkin, 23

uzak mahreçli harflere doğru sıralarlar. Bundan dolayı bu ekol bu ismi almıştır. Mesela kebura kelimesi ve aynı sestem oluşan bereke, bekera kelimelerinin harfleri K- B- R harflerinden oluşmaktadır. Bu harfler içinde en uzak mahreçli harf ise, K harfidir. Dolayısıyla bu kelimelerin hepsi K babında ele alınmıştır. Bu ekol Arap sözlük çalışmaları tarihinde en eski ekoldür. Bu ekol Arap edebiyatı ve kültürü tarihinde seçkin bir yeri olan el- Halil b. Ahmed el- Ferahidi ile başlar. Ebu Abdurrahman el- Halil b. Ahmed el- Feradi Hicri 100 yılında Umman'da doğdu ve Hicri 175 yılında vefat etti.⁽²⁶⁾ el- Halil b. Ahmed Arapça nahiv ilmini bilimsel bir şekilde ele alan ilk kişidir. Arapça Nahiv ilminin büyük otoritesi kabul edilen Sibeveyh'in de hocasıdır. Bu ekolün belli başlı eserleri ve yazarları ise şunlardır:

Eserin adı	Yazarı
Kitabu'l- Ayn	el- Halil b. Ahmed
Tehzib'ul- Luğa	Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el- Ezheri
el- Muhit Fi'l- Luğa	es- Sahib Ebu'l- Kasım İsmail b. Abbad
el- Bari	Ebi Ali el- Kali
Muhtesar'ul- Ayn	Ebi Bekr ez- Zebidi
el- Muhkem	İbn Seyyide

II. Hece Ekolü

Bu ekol kurucusu ve el- Cemhare'nin yazarı İbn Dureyd'e nispet edilir. İbn Dureyd metot olarak el- Halil b. Ahmed'in metodunu takip etti. Fakat kelimeleri tertip ederken kelimelerin harflerini mahreçlerine göre değil de kelimedeki harflerin alfabetik sırasını esas aldı. Mesela Kebure ve bunun sesdaşları olan Kerübe ve Rekibe kelimelerini B babında göstermiştir. Çünkü B harfi alfabetik sırada diğer harflerden önce gelmektedir. Bu ekol sözlük çalışmalarında tarihi açıdan ikinci ekol sayılmaktadır. İbn Durayd bu metodu ile el- Halil'den ve onun izinde gidenlerden farklı bir metot uygulayarak sözlüğü daha kullanışlı hale getirmiştir. Bu çalışmasıyla Arapça sözlük tarihinde ileri bir adım atmıştır. Şair edip ve büyük dilci olan İbn Dureyd H. 223 yılında Basra'da doğdu ve H. 321 yılında vefat etti.⁽²⁷⁾ Bu ekolün belli başlı eserleri ve yazarları şunlardır:

Eserin Adı	Yazarı
el- Cemhara Fi'l- Luğa	Ebu Bekr b. el- Hasan b. Durayd

(26) el- Halli b. Ahmed, *Kitabu'l- Ayn*, Tah: Mehdi el- Mahzumî ve İbrahim Samirai, Kum, 1984, I, 5.

(27) Ahmed, Hasen ez- Zeyyad, *Tarih'ul- Adeb'ul- Arabi*, Kahire, 1988, 372;

Makayıs'ul- Luga
Mu'cem'ul- Luga

Ahmed b. Faris
Ahmed b. Haris

III. Kafiye Ekolü

Bu ekole bu ismin verilmesinin sebebi kelimenin son harfini esas almış olmasındandır. Kelimenin son harfi bab ikinci harfi fasıl olarak kabul edilmiştir. Mesela Kabüre kelimesi R babında ve K faslında yer almaktadır. Bu ekol es- Sihhah'ın yazarı el- Cevheri'ye nispet edilir. Çünkü bu sistemi ilk kullanan el- Cevheri olmuştur.⁽²⁸⁾ el- Cevheri, el- Halil ve onun takipçisi sözlükçülerin sistemini zor ve kullanışsız bulmuş ve bu yeni sistemi ile sözlük kullanımı kolaylaştırmak istemiştir. Bu ekol Arap sözlük çalışmaları tarihinde üçüncü ekol sayılmaktadır. el- Cevheri Hicri 332 yılında doğdu ve Hicri 392 yılında vefat etti. el- Cevheri Arap dili ve edebiyatının önemli alimlerinden Farablı bir Türk'tür.⁽²⁹⁾ Bu ekolün belli başlı eserleri ise şunlardır:

Eserin Adı

Yazarı

Tac'ul- Luga ve Sihhah'ul- Arabiyye

Ebu Nasr İsmail b. Hammed el- Cevheri

Lisan'ül- Arab

Ebu Fazıl Cemalüddin b. Manzur

el- Kamus'ul - Muhit

Ebu Tahir Necmeddin el- Feyruzabadi

Tac'ül- Aruz

Ebu'l- Feyz Muhammed Murtaza ez- Zebidi

IV. Alfabetik Ekol :

Arapça sözlükler içinde en kullanışlı ve çağdaş sözlükler bu ekolün sözlükleridir. Bu ekole modern ekolde denilmektedir. Bu adı taşımasına rağmen bu ekolün tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Arapça sözlük çalışmalarında kelimeleri alfabetik sıraya göre tertip eden ilk dilci Ebu Amr eş-Şeybani'dir. Fakat eş-Şeybani el-Cim adlı eserinde kelimeleri tertip ederken yalnızca kelimenin ilk harfini esas almış, diğer harflere önem vermemiştir. Yani ilk harfi Elif olan kelimelerin hepsini aynı babda ele almıştır.⁽³⁰⁾

(28) Ebu Sekkin, 88.

(29) Moh Ben Cheneb, 'el Cevheri' I. A., III, 126

(30) Hüsseyin Nassar, I, 65

Bu tertibi bugünkü modern haliyle ilk kullanan dilci ise Ebu'l-Meali Muhammed b. Temin el- Barmaki'dir. Hicri 372- 433 yılları arasında yaşayan el- Bermaki el- Munteba Fi'l- Luga adlı eserini yazmıştır. Bu ekolün ilk önemli eseri ez- Zemaşari'nin Esas'ül- Belağa adlı eseridir. Ebu Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez- Zemeşari Hicri 467- 538 yılları arasında yaşamış büyük bir dilci ve edebiyatçıdır.⁽³¹⁾ Bilhassa son dönemlerde yazılan Arapça sözlüklerin çoğu bu tertip üzere yazılmıştır. Bu ekolün belli başlı eserleri şunlardır:

Eserin Adı	Yazarı
Esas'ül- Belağa	ez- Zameşeri
el- Misbah'ul- Münir	el- Feyyumi
Muhit'ul - Muhit	el- Bustani
Akrab'ul - Mevarid	Said eş- Şartuni
el- Muncid	Luis Ma'luf el- Yazıcı
el-Mu'cem'ul- Vasit	Mısır Arap Dili Enstitüsü

SONUÇ

Arap dilciliğinde sözlük çalışmalarının İslamiyet'le beraber başladığını söyleyebiliriz. Bilhassa Kur'an-ı Kerim'de geçen ve herkes tarafından anlaşılamayan bazı kelime ve ibarelerin tefsir ve şerh edilme ihtiyacı Arap dilinde sözlük çalışmalarının ilk etkili sebebi olmuştur. Bu alandaki ilk çalışmaları yapanın Abdullah b. Abbas olduğu araştırmacılarca tespit edilmiştir. İslami fetihlerle beraber Arapların diğer kavimlerle siyasi ve kültürel ilişki içinde olmaları sonucunda fasih Arapça konuşan insanların sayısı gittikçe azalmaya başlamıştır. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerif'in dilini korumayı dini bir vazife gören alimler Arap dilinin kelimelerini muhafaza altına alma ihtiyacını hissettiler. Dolayısıyla dil uzmanı alimler Hicri birinci yüzyıldan itibaren Arap dilinin kelimelerini derlemeye başladılar. Bu derlemelerini yaparken de başta Kur'an-ı Kerim, Hadis-i Şerif ve dili karışıma uğramamış Arap kabilelerinin lehçelerini esas almışlardır. Hicri 2. yüzyılda ise, dil uzmanları önceki asırda başlayan derlemeleri düzenleyip yazıya geçirmişlerdir. Arapça sözlük çalışmalarının tartışmasız ilk öncüsü ve lideri el- Halil b. Ahmed el- Ferahidi'dir. Ondan sonra gelen dil alimleri şekil itibariyle ondan farklı çalışmalar yapmışsalar da özde onun izinde gitmişlerdir.

(31) Hüsseyin Nassar, I, 65

KAYNAKLAR

- 1- Ahmed, Emin, **Duha'l - İslâm**, Beyrut.
- 2- Ahmed Hasan ez - Zeyyat, **Tarih'ul - Adebî'l - Arabî**, Kahire, 1988.
- 3- Cheneb, Moh Ben, "**el- Halil**", İ. A. V, 158.
- 4- Cheneb, Moh Ben, "**el- Kali**", İ. A. VI, 133- 134.
- 5- Cheneb, Moh Ben, "**el-Cevheri**" İ. A. III, 126.
- 6- Ebu Sekkin, Abdülhamid Muhammed, **el- Mecacim'ul- Arabiyye Medarisuha ve Menehicuha**, Kahire, 1882.
- 7- el- Halil, b. Ahmed el- ferahidi, **Kitab'ul- Ayn**, Tah: mehdi el- Mahzumi ve İbrahim es- Samurai, Kum, 1984, X.
- 8- Hüseyin Nassar, **el- Mu'cem'ul- Arabî Neşatuhu ve Tatavvuruhu**, .Kahire, 1988.
- 9- el- Feyruzabadi, b. Yakup, **el- Kamus ul- Mühit**, Beyrut, 1987.
- 10- İbn Faris, Ahmed, **Mekayis'ul- Luğa**, Kum, 1980
- 11- İbn Manzur, Cemuluddin, **Lisan'ul- Arab**, Beyrut.
- 12- Lastrinch, Key, **Buldan'ul- Hilafetüş- Şankiyye**, Arapça'ya çev; Beşir Fransis ve Körtis Avvad, Beyrut, 1985.
- 13- el- Muberrred, Muhammed b. Yezid, **el- Kamil Lil- Luğa ve el- Edeb**; Beyrut.
- 14- es-Suyuti, **el Muzhîr fî Ulum'il-Luga ve Envaiha**, Beyrut 1986, I-II.
- 15- es- Sağani Hasan b. Muhammed, **el- İbab uz- Zahir ve el- Libab el- Fahir**, Tah: Hasan el- Yasin Bağdat, 1980.
- 16- Yakut, **Muceam'ul- Udeba**, Beyrut, 1980.
- 17- Yakut, **Mucem'ul- Buldan**, Beyrut, I-VII.
- 18- ez- Zebidi, **Tac'ul- Aras Min Cevahir'ul- Kamus**, Beyrut.

DÜŞÜNSEL AÇIDAN OSMANLI'NIN ÇÖKÜŞÜNÜ HAZIRLAYAN SEBEPLER

Ö. Faruk ALTIPARMAK*

Asr-ı Saadette müslümanların itikadî açıdan halledilmemiş hiçbir problemleri yoktu. Peygamberimiz ve O'na her hususta mutî olan sahabe, kendi içinde tutarlı ve ideal bir toplum oluşturmuşlardı. Ne var ki Hz. Peygamber'in vefatından sonra halife seçimi problemi, Hz. Osman'ın katli gibi meseleler, akaid sahasında farklı yorumları beraberinde getirmiştir. Bunlar, İslam ümmetinin iç meselelerinin getirmiş olduğu ihtilaflardır. Fakat asıl önemli olan, İslâm'ın evrensel boyutunun gereği olan, gelişmenin ve fetihlerin getirmiş olduğu yabancı kültür ve düşüncelerle tanışmasıydı. Ayrıca Kur'an'ın kendini kendi içinde revüze etme kabiliyetini de göz önüne alarak son derece Kur'anî olan fikir hürriyetinin toleranslı şemsiyesi altında yabancı kültürleri bir defadan silip atmak mümkün olmayacaktı. Böylece Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilafet meselesi gibi iç tartışmalar, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilafet meselesi gibi iç tartışmalar, Hz. Peygamber gibi büyük bir otoritenin müslümanların aralarından ayrılması ve özellikle yabancı kültürlerin İslâm'la tanışması sonucu Kelâm ekollerinin doğmasına sebep olmuş ve felsefi eserlerin tercümesiyle de İslâm düşüncesi felsefe - şeriat, akıl ve nakil tercihleri yönünden gelişmiştir.

Kindî ile başlayan Meşşâî İslâm filozofları, akıl ve nakil birliği ilkesini benimsemişler, her ikisinin de gerçeğin bir yanını temsil ettiği fikrinden hareketle, her ne kadar sonuçta iki kaynak aynı noktada birleşirse de, meramlarının farklı olduğu ve bu iki yolun birbiriyle çelişmediği, aksine birbirini desteklediği sonucuna varmışlardı.⁽¹⁾

Kelâm ilmi ilk defa Mutezile taraftarlarınca kurulmuştur. İlk İslam filozofu olarak kabul edilen el- Kindî (ö. 866), Mutezîlî düşüncelere sahip olup, aynı zamanda felsefeyle ilgili olarak çeşitli te'lifler yapmıştır. Daha sonra İslam dünyasında Eş'arî (ö. 969) ve Maturîdî (ö. 944) nin Ehl-i Sünnet kelâmını sistematize ettiğini görüyoruz. Bu durum, Gazzalî'ye gelinceye

(1) Kartığa, Bekir, Onüçüncü Yüzyılın Başında Osmanlı Düşüncesi, B.F.T. s.288

* HR.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi

kadar akıl- vahiy veya din- felsefe ilişkileri yönünde devam ederken Gazzali'den sonra İslâm dünyasında fikri planda bir düşünüş izlenmektedir. O'nun kaleme aldığı "Tehafütü'l- Felâsife" adlı eserinde Aristoteles felsefesinin üç bölüme ayırır, bunlardan ikisini kabul, birini reddetmektedir. O'na göre Aristotelesci felsefenin ana bölümlerinden birini oluşturan tabiat felsefesi, insan aklının bulduğu doğruların ifadesidir. Ve bunların din ile çelişik olduğunu iddia etmek yanlıştır. Böylece Gazzali, felsefenin bu bölümünün reddedilemeyeceğini bildirmektedir. İkinci kısım ise, ifade vasıtası olan dilin kuralları olan mantıkla ilgilidir. Bunun da İslam açısından reddi gerekmemektedir. Onun asıl tartışacağı konu bu felsefi düşüncenin üçüncü kısmını teşkil eden metafizik problemlerdir. Ve bu konuda hem Aristotelesi reddetmekte, hem de onun temsilcisi durumunda bulunan Farabi ve İbn Sina'yı red, hatta tekdir etmektedir. Gazzali'nin bu eserinin İslam düşüncesi alanında iki yönlü etkisinden söz etmek mümkündür.

a- İslam dünyasının genel olarak felsefe ve entellektüel düşüncesinin kaygı ile karşılanması sonucunu doğurmuştur.

b- Aristotelesci felsefenin tabiat bilimi ve formel mantıkla ilgili spekülasyonlarının, dini ilimler için temel alınmasını sağlamıştır.

Daha sonra iki büyük İslam düşünürü Fahrettin er- Razi ve Nasirüddin Tusi iki büyük düşünce akımı çevresinde (Sünni - Şii) bu temellendirme işlemini tamamlayacaklardır.⁽²⁾

Böylece yukarda ismi geçen iki düşünür sayesinde Yeni Platoncu yorumuyla Aristoteles felsefesi dinî bir bilim olan son dönem İslam Kelâmı'nın ana temaları haline gelir.

Oysa Aristotelesci düşünce zengin malzemesi, dikkatle örülmüş doku-su ve kemikleşmiş yapısıyla hiçbir düşünceye nasip olmayacak şekilde asırlarca insanları kendine cezp etmiş ve böylece bir yandan bilim ve felsefe süre gelmesine ve yaygınlaşmasına zemin hazırlarken, diğer yandan da insanlığın sahip olduğu yaratıcı bilgi ve düşünce kapasitesini kendi katı sınırları içinde tıkaçlı hapsedmiştir. İslam dünyası Rönesans'tan çok önceleri özellikle bilim alanında bu fasit daireyi kırmış olmasına rağmen daha sonra Haçlı Seferlerinin Moğol istilalarının etkisiyle tekrar o fasit daireye girmiştir.⁽³⁾ İşte bu bağlamda Gazzali sonrasında entellektüel anlamda fikir hayatında bir durgunluk belirmektedir. Nitekim bu hususta İbn Haldun'ın tesbiti çok enteresandır.

"Gazzali, Meşşai filozofların görüşlerini Tehafütü'l- Felâsife adlı eseriyle reddetti. Kendisinden sonraki kelâm ilmi meselerini, felsefe ilmi mese-

(2) Karlığa, Bekir, age. s.288-289

(3) Karlığa, Bekir, age. s.291

leriyle karıştırdı. Bu durum, Kelâm ilmi konularını İlahiyat ilminin konularına benzemesinden ve incelemeleri sırasında felsefi meselelerle karşılaşmalarından ileri gelmiş, bunun bir sonucu olarak bu iki ilmin meseleleri tek bir ilimmiş gibi birbirleriyle karışmıştır. Nitekim Fahrettin Er-Razı de" "Me-bahis- Meşrikiye"sinde filozofların tabii ve ilahi ilimleri inceledikleri vakit takip ettikleri tertipleri değiştirerek birbirlerine karıştırdılar. Ve diğer kelâmcılar da aynı metodu takip ettiler.⁽⁴⁾ Böylece felsefeleşmiş bir kelâmla karşılaşmış oluyoruz ki, daha önce de değinildiği üzere Aristoteles felsefesi Kelâma girerek düşünsel alanda tıkanıklığa sebep olmuştur.

İslam dünyasının bu keşmekeşlik içerisinde bulunduğu bir ortamda, Osmanlıoğulları'nı tarih sahnesinde görmekteyiz ki, bu Osmanlıoğulları'nın büyük bir misyonu üstlenmesi demektir. Osmanlıoğulları bir yandan İslam Alemi'nin siyasi birliğini, Sünni Akide etrafında tesis etmeye çalışırken diğer yandan da, İslam düşüncesini, esasları Gazzali tarafından belirlenen felsefeleşmiş olan sünni kelâm üzerine bina etmeye çalıştı. Öte yandan Moğol istilasının sonucunda büyük çapta İsmaili ve Caferî Şiiiliğinin etkisine giren Kuzey Irak, İran ve Maverannehir bölgesindeki sünnî bilginler, Diyar-ı Rum'da hükümlerlerini kökleştiren Osmanlıoğulları tarafından büyük imkanlarla Anadolu'ya çağırılmışlar ve bu sayede kısa zamanda Bursa ve Edirne gibi Osmanlı başkentleri ünlü bilginlerin uğrak yeri haline gelmiştir.⁽⁵⁾

Fatih, İstanbul'u fethettikten sonra burayı ilim ve kültür merkezi haline getirerek Sahn-i seman denilen medreseleri kurdu. Bu medreselerde ders verecek çaplı bilginleri buraya davet etti. Artık İstanbul, bir bilim merkezi haline gelmiştir. O zamanlar İslam dünyasının bilginleri İstanbul'da toplanıyordu. Örneğin Sultan Fatih İlim heyet bilginini Ali Kuşçu'yu Maverannehir'den davet etmiştir.⁽⁶⁾

Bu durum Kanuni dönemine kadar böylece devam etmiş ama ne yazık ki XVI.yy. ortalarından itibaren bozulmaya başlayan medreselerden, akli ve müsbet bilimler programlarından çıkarılmış yalnız dini bilimler öğretilmiştir. Böylece eleştiri ve tartışma yöntemi bırakılarak, aktarmacı bir yöntem izlenmiştir.⁽⁷⁾

Osmanlı Devleti genel anlamda siyasi başarıları yanında düşünsel ve kültürel atılımları bir türlü gerçekleştiremedi. Bunu da daha önce açıkladığı üzere Gazzali sonrası fikir hayatında ki duraklığın bir devamı şeklinde anlamak gerekir.

İşte Kanuni dönemine kadar her alanda büyük bir terakki gösteren

(4) İbn Haldun, Mukeddimе, c. II s.606

(5) Karlığa, Bekir, age. s.292-293

(6) Ünver, Süheyl, Ali Kuşçu, Hayatı ve Eserleri, s.

(7) Akyüz, Yahya, Türk Eğitim Tarihi, s. 72-73

Osmanlı devletinde çeşitli iç ve dış olaylardan dolayı Kanunîden sonra devletin çöküşünü bariz bir şekilde izlemek mümkündür. Nitekim siyasi çözümlenin tabii sonucu olarak ilmiye sınıfında da büyük bir bozulma baş göstermiştir. Ta baştan beri ihdas edilen medrese kurumlarına rağmen, idarede olduğu gibi, İlmiye sınıfında da usulsüz yollarla atamalar yapılmıştır. XVI. yy. sonralarına doğru Osmanlı Medreselerinde hikmet (felsefe) derslerinde o dönemin mütefekkir alimlerin Kadı Zade Rumi Ali Kuşçu, Kınalı Zade gibi şahsiyetlerin eserleri okutulduğu halde, fetvalarla medreselerden felsefe dersleri kaldırılmış, yerine esasen bütün dönemlerde okutulan fıkıh, usül-ü fıkıh derslerine geniş yer verilmiştir. Zamanla da bu ilim yuvalarına müderris atamalarında usûl ve erkâna riayet edilmeden rüşvetle ehil olmayan ve onbeş yaşından küçük kimselerin atanmaları yaygın hale gelmiştir.⁽⁸⁾

Koçi bey ise, Padişah'a sunduğu 1631 tarihli raporunda herkesin rüşvet, hatır- gönülle müderrisliğe geçebildiğini kaydeder ilim sahasının cahillerle dolduğunu, bilgili ile cahil arasında bir fark gözetilmediğini belirtir.⁽⁹⁾

Fatih Sultan Mehmet'in bu hususta göstermiş olduğu hassasiyet, kendisini bizzat medreselerde dersleri dinleyerek kabiliyetli talabelerin isimlerinin yanına not edip daha sonra boşalan kadrolara bizzat atamalarını sağlaması göz önüne alınınca bu hususta gösterilen itinanın, o dönemin idari ve ilmi açıdan ne kadar hassas bir doku şeklinde örüldüğünü göstermektedir. Ne var ki II. Beyazıt zamanında padişahın bizzat müdahaleleriyle iltimas başlamıştır. Meşhur İbn Kemal, Kadıasker Müeyyet Zade Abdurrahman Efendi mensuplarındandı. Şeyhülislam bulunduğu sırada Müeyyet Zade'nin oğlu Abdulvahhap Efendiye iyilik etmek isteğiyle Abdurvahhap Efendi'nin kırk akçelik yevmiyeli bir müderrisliğe tayinini Vezir-i azam Makbul İbrahim Paşa'dan rica etmiş, o da bunu Kadı asker Fenari Zade Muhittin Efendi'ye söylemiştir. Oysa o tarihe kadar kırk akçe ile doğrudan müderrislik, Fenari Zade evladına mahsus olduğundan, Kadı asker bu teklife yanaşmamakla beraber red etmeyerek Abdurvahhap Efendiye otuz akçe yevmiyeli Çandarlı Zade İbrahim Paşa Medresesine tain edip İbrahim Paşa Müderrisi Perviz Efendiye kırk akçe ile Mahmut Paşa Müderrisliğine tevcih eylemiştir.⁽¹⁰⁾

Görülüyor ki XVII. yy ortalarında Devlet- i Aliyye, büyük bir ekonomik ve sosyal krizin içerisinde bocalarken diğer yandan da geleceği için son derece tehlikeli olan önemli olan bir ilmi ve fikri bunalımla karşı karşıya bulunuyordu. Başta Padişahlar olmak üzere önde gelen yöneticiler bu kötü gidişe dur demek için çareler arıyorlardı. Ne varki, asıl bu çareleri arayıp

(8) Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, b.67

(9) Koçi Bey Risalesi, s.42

(10) Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, s.68

bulacak zümre olan ilmiye sınıfı mensupları yeni çözümler önereceklerine, çoğunluğu yeniçerilikten yetişme olan seyfiye ve daha çok, saray erkan ve usulünü öğrenen, Osmanlı devlet bürokrasisini bilen, fakat derin bir bilgidenden yoksun olan kalemliye erbabının günü birlik şartları ön planda tutarak ortaya koydukları çözümlere meşruiyet kisvesi geçirmeden öte bir çalışma yapmıyorlardı. Bu nedenle kökleri tarihe dayanan bir kültür ve medeniyet problemi ile karşı karşıya bulunan Osmanlı aydını bir takım günü birlik palyatif tedbirlerle sorunun üstesinden geleceğini sanıyordu. Onlara göre o çıkmazdan kurtulabilmenin yolu, bir asır öncesine geri dönmektir. Kanun-ı Kadim uygulanırsa ve her işte detayları belirlenmemiş şer'î ahkam tatbik edilirse, sorun kendiliğinden çözülecektir. Ama ne bir türlü Fatih- Kanuni döneminin ihtişamına dönebiliyor ne de şeriat tam olarak uygulanabiliyordu. Aksine devlet her giden gün kan kaybına uğruyordu.⁽¹¹⁾

Katip Çelebi, *Keşfü'z zünun*'da şöyle değerlendirir:

"Osmanlı Devletinin ortalarına kadar Rum diyarında Hikmet ve Felsefe pazarı pek verimli idi. O asırda kişinin şerefi tahsil ölçüsünde, akli ve nakli ilimleri hatası nispetinde idi. Ve o dönemlerde Allame Şemseddin Fenari, Fadıl Kadı Zâde- i Rûmî Allame Hoca Zâde, Allame ali kuşcu, Fadıl Müeyyed- Zade gibi felsefe ve hikmeti birleştiren seçkinler vardı. Çöküş dönemi gelip çatınca bazı müftilerin felsefe öğrenimini engelleyip, Hidâye ve Ekmel dersleri öne sürmeleriyle ilim rüzgarı duruverdi. Şekli olan çok az bir kesim müstesna, bütünüyle kaybolup, gitti."⁽¹²⁾

Gerçi III. Murad bu bozukluk yüzünden sadr- ı azam vasıtasıyla, Fatih döneminin medreseler hakkındaki kanunun tamamen tatbikini emretmiştir. Fakat bozukluğun devam etmesi, Hatt-ı Humayunun muallakatta kaldığını gösterir. Bu durum XVII. yy boyunca da devam edecektir.

Batıda bilim ve teknolojinin temeli atılırken, Osmanlı Devleti siyasi ekonomik ve kültürel alandaki gelişmelerin ne olduğunu tespit etmek imkânına sahip değildi. Sanki sihirli bir el onlardan bu feraseti almış, problemleri çözememe çaresizliğine düşürmüştü. Yukarıda değinildiği üzere, bazı padişah ve yöneticiler bu gidişi durdurmak teşebbüsünde bulunmuşlarsa da, onların bu uğraşmaları günü birlik tedbirlerden öteye gidememiştir.

Önce şu tespiti yapmamızda fayda vardır: Kur'an yapısal özelliğinden dolayı çağlar üstü olup, her dönemin şartlarına hitap edebilecek bir yapıya sahiptir. Osmanlı özellikle XVI. yy sonlarından itibaren girmiş olduğu bu girdaptan kurtulmak için Kur'an'la gelişen hayat arasında irtibat kurabilecek aydın kesimini yetiştirememiştir. Mevcut birikimle yetinerek bilhassa

(11) Karlığa, Bekir, age. s.286

(12) Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünun* II. s. 680

baba mirası yiyen evlad olma noktasında kalmıştır. O miras çok iyi işlenmediği, iyi yorumlanmadığı içindir ki, hem o dönemde sarsıntıları olmuş, hem de günümüzde o dönemin sarsıntılarının izleri halâ devam etmektedir. Böylece, siyasi sarsıntılara paralel olarak kendini gösteren ilim ve fikir hayatındaki bu düşüş, Osmanlı'nın çöküşünü de hızlandırmaktaydı.

Ne var ki, XVII. yy'ın son çeyreğiyle XVIII. yy'ın ilk çeyreğini Osmanlı düşüncesi bakımından bir uyanış dönemi olarak nitelendirmek mümkündür. Nitekim bu dönemlerde bir yandan pozitif bilimlere doğru bir eğilim baş gösterirken, öte yandan da halkın daha iyi aydınlanmasını sağlamak üzere, bir çok temel eserin çevirisine başlanır. Ayrıca, aynı dönemde, Osmanlı biginlerinin ilgi alanının genişlemiş olduğunu görüyoruz. Daha önceki iki asırda çoğunlukla dini ilimler ağırlıkta bulunurken, XVII. asrın ortalarından itibaren fikri ve felsefi konuların ağırlık kazanmaya başladığı görülmektedir.

Her ne kadar bu dönem düşüncesinde köklü değişiklikler görülme de, bilgin ve düşünürlerin, Tasavvuf, Kelam, Felsefe, Tıp, Fizik, Astronomi, Matematik ve Tarih gibi bilimlerle ilgilenmeye başladıkları anlaşılmaktadır. Katip Çelebi'nin Fizik ve Hendese okutmak için bir öğrenci dahi bulamadığı günler geride kalmış ve bunun yerine gerek dış dünya ile ilgili coğrafi konular gerek tarihi konular, gerekse pozitif bilimle ilgili sahalarda çalışmalar yoğunlaşmaya başlamıştır. Bu eserler, saydığımız bütün konularda, muhteva bakımından geçmiş asırlarda geliştirilen İslâm bilim ve düşüncesinden farklı olmamakla beraber yeni bir atılım ve yeni bir canlanmanın başlangıcı olması bakımından dikkat çekicidir.⁽¹³⁾ Bunun nedeni de, Katip Çelebi'nin teşvikleriyle o dönem aydınlarımızın sadece dini konulara eğilmenin yeterli olmayacağını anlamış bulunmalarına ve XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren işbaşında bulunan özellikle Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Amcazade Hüseyin Paşa, Çorlulu Ali Paşa, Şehit Ali Paşa, Nevşehirli İbrahim, Hekimoğlu Ali Paşa gibi ilim ve düşünce hayranı vezirlerin bu iş için çeşitli imkânlar sağlamalarına bağlayabiliriz. Eğer bu fikri canlılık sürseydi, elbette Osmanlı Devleti Batı karşısındaki subjektif tavrını çok erken değiştirecek ve Batıda olup bitenleri iyice takip edip, buna karşı gerekli müsbet tavrı takınacaktı. Ve Fransız İhtilalinin dünyayı kasıp kavurmasından önce yenileşme alanında önemli mesafeler alınabilecekti.⁽¹⁴⁾

Görülüyorki, XVIII. yüzyıl başlarında Osmanlı fikir hayatı büyük bir atılım ve canlılık içindedir. Bir yandan dış ülkelere elçiler gönderilerek dış dünyadaki gelişmeler yakından incelenmeye çalışılmakta, diğer yandan halkın kültürel düzeyinin yükselmesi için, o zamana kadar pek rağbet edilme-

(13) Karlığa, Bekir, age. s.305

(14) Karlığa, Bekir, age. s.306-307

yen tercüme faaliyetlerine hız verilmektedir. Özellikle tarih, dil bilimleri ve düşünce ağırlıklı eserler, belirli ölçüde de olsa, Arapçadan, Farsçadan, Türkçeye çevrilmektedir.⁽¹⁵⁾ Osmanlı Devletinin XVIII. yüzyıldaki canlı fikir hayatıyla ilgili olarak, bilgi vermek bakımından o dönemin önemli ilim ve fikir adamlarının isim ve uğraş alanlarını şöylece belirtebiliriz:

1- Kadıasker, Abdülbaki Arif Efendi (1713) Fıkıh, Kelam, Akaid'de ilim sahibi idi.

2- Mostar Kasabasından Mustafa Efendi (1707) Usul-i Fıkıh, Mantık, Feraiz, Adab ve Meani alanında da gerek müstakil ve gerekse şerh ve haşiyeleri ihtiva eden 25 eser yazmıştır.

3- İshak Hocası Ahmet Efendi,(1708), Tefsir, Kelam, Mantık Hendeze ve Akaide dair eserler vermiştir.

4- Yanyalı Hoca Es'ad Efendi (1730)Mütefekkir bir alim olup, felsefe ve müsbet ilimlerle uğraşmıştır.

5- Maraşlı Saçaklı-Zade Mehmed Efendi (1732) Tefsir, Kelam, Mantık, Meâni ve münazara ile ilgili eserler vermiştir. Medreselerdeki haşiyeciliğe karşı çıkarak, klasik tarzda eser vermeyi savunmuştur.

6- Aziz Muhmud Hüdâi Efendi torunlarından, Üsküdarlı Mehmed Emin Efendi (1736) Fıkıh, Akaid,Kelâm ile ilgili eserler vermiştir.

7- Carullah Veliyyüddîn Efendi, (1738) Tefsir, Hadis, Hey'et, Mantığa ilişkin eserler vermiştir.

8- Kazovalı Ahmet Efendi (1750) Tefsir ve Akaide ilişkin şerhleri vardır. Mutasavvıflar aleyhtarlığıla meşhurdur.

9- İzmirli Mehmed b. Veli (1752) Kelam, Fıkıh, Tefsir alanında eserler vermiştir.

10- Abdullah Hilmi (1753) Tefsir, Hadis; Kıraat ilminde kuvvetliydi.

11- Mehmet Akkirmânî (1760) Mekke Kadısı iken vefat etmiştir. İkîlü't Terâcim adlı Felsefe ve hikmetten bahseden bir eseri ve hadise dair şerhleri, Mevzuâtü'l Ulûm Risalesi ve diğer te'lifleri de vardır. Zemahşeri'nin Evkâfu'z- Zeheb adlı eserini 100 makle üzerine şerh etmiştir.

12- Ebu Said Hadimi (1762) Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Akaide dair eserler yazmıştır.

13- Nasır İbrahim Efendi, (1774) Hadis, Tasavvuf, Tarih, Ahlak ve Feraize dair eserleri vardır.

(15) Karlığa, Bekir, age. s.325

14- Gelenbevi İsmail Efendi, (1791) Hikmet, Mantık ve Âdâba dair birçok eserleri vardır.

16- Müftüzade Mehmet Efendi (1792) Ayaklı Kütüphanesi lakabıyla maruftur.

Görüldüğü gibi, Kanuni'den sonra siyasi ve ilmi alanlarda ortaya çıkan bunalıma, çeşitli yöneticilerce zaman zaman müdahaleler yapılmış ise de, bunlar kısa mesafeli tedbirlerden öteye geçememiştir. Ayrıca 17. yüzyıl sonuyla 18. yüzyılın başından itibaren dönemin menevver sadr-ı azamlarından özellikle Damat İbrahim Paşa'nın ilmiye sınıfını teşvik ve tergipleri sayesinde ilmî alandaki atılımlar, önceki yüzyıllara göre daha akılcı ve realist olmuş, entellektüel anlamda ilim adamı yetiştirme imkânı elde edilmiştir. Yukarıda isimleri ve ilgilendikleri alanlar hakkında verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere, değerli ilim adamları fevkalade nitelikte eserler vermeye başlamıştır.

Hülasa olarak,

Osmanlı Devleti kurulduğu yıllarda Gazzali sonrasının fikri tıkanıklığı iklimine girmiş Sultar Fatih dönemine kadar akli ve nakli ilimlerde dengeyi korumaya çalışmıştır. Özellikle Kanuni döneminden sonra İslam dünyasının Gazzali sonrasında girmiş olduğu düşünsel tıkanıklığın etkisinde kalarak elinde olmayan bu tıkanıklığı açabilecek dinamik güçleri ortaya çıkararak, devreye sokmadığı için, siyasi başarılarının yanında düşünsel alanda yeni atılımları bir türlü gerçekleştiremedi. Buna bağlı olarak İlmiye sınıfının da bozulması ve ilmi nitelikli makamlara rüşvet ve hatırla atamaların yapıldığını da düşünecek olursak Osmanlı Devletinin çöküş nedenlerinin düşünsel ve kültürel boyutunu, daha iyi anlamak imkanına sahip olabiliriz.

MEKKE DÖNEMİNDE MÜŞRİKLERİN MÜSLÜMANLARA UYGULADIĞI AMBARGO

Şükrü BALIKÇI*

GİRİŞ

A. Müşriklerin İslam'a Karşı Tavrıları

Hız. Muhammed (sav) Mekke'de köklü ve saygın bir aileden gelen, herkesin sevip saygı gösterdiği biriydi. Etrafında güvenilir olmasıyla tanınırdı. Ticari işleri de eşinin yardımıyla iyi sayılırdı.⁽¹⁾ Kendisine Allah tarafından Peygamberlik görevi verildikten sonra İslam dinine ilk davet ettiği kişi eşi Hz. Hatice olmuştu. Hz. Hatice bu daveti kabul edip müslüman olmakla kalmamış, Hz. Peygamber'e destek olmuş, onu en sıkıntılı anlarında teselli etmişti.

Daha sonra güvendiği dostlarından davete olumlu cevap verebilecek kimseleri İslam dinine davet etti. Bu şekilde devam eden gizli davet üç yıl sürdü. Bu dönemde müşriklerden aşırı bir tepki gelmemişti. Sadece küçümseyen, alaycı bir tavır sergiliyorlardı. Peygamberliğin üçüncü yılında nazil olan "önce en yakın hısımlarını uyar"⁽²⁾ ayeti onun davete yakınlarından başlamasını istiyordu. Rasulullah bu ilahi emrin gereğini yapmış, en yakın akrabalarını Allah'a iman etmedikleri takdirde başlarına geleceklerden dolayı uyarılmıştı. Resulullah(sav)'ın ilk önce en yakın akrabalarını korkutup

(1) C. Zeydani, 1, 46.

(2) Şuara, 26/ 214.

* İ.H.L. Mes. Der. Öğr., İslam Tarihi Y. L. Öğr.

ikaz etmesi, diğer insanlar üzerinde daha etkili olmuştu.⁽³⁾ Bu ilahi emirden sonra nazil olan "Şimdi sen ne ile emrolunduysan kafalarını çatlatırcasına apaçık bildir, müşriklerden yüz çevir"⁽⁴⁾ ayeti ile davetin şeklinde ve kapsamında çok büyük fark oldu. Peygamber Efendimizin ve ilk müslümanların karşılaştıkları büyük sıkıntılar bu ayetin gereği yapılıncaya ortaya çıktı.

Bu ilahi emir üzerine Hz. Muhammed (sav) bir ziyafet tertipleyerek akrabalarını bir araya topladı. Misafirlerine ikramdan sonra davetini tebliğ edince amcası Ebu Leheb tarafından engellendi. Daha sonraları da buna benzer ziyafetler düzenlediyse de akrabalarından umduğu cevabı alamadı. Bu davetlerde o zaman henüz çok genç olan Hz. Ali (r.a) Peygamber'e yardımcı olacağı sözünü vermiş, müşriklerin ileri gelenleri bu durumu da alay konusu etmişti.⁽⁵⁾ İlk zamanlarda Hz. Muhammed (sav)'i ve onun söylediklerini kaale almayan sadece alay etmekle geçiştiren müşriklerin ileri gelenleri, gün geçtikçe bu durumlarını değiştirerek daha sistemli bir düşmanlığa başladılar. Şairlerini öne sürerek, Peygamber'e ve müslümanlara sözle ve şiirle hakaret ediyorlardı. Bununla istedikleri sonucu elde edemeyince hakaretlerini fiiliyata döktüler. Peygamber Efendimizin komşusu olan Ebu Leheb ve karısı, kirli sularını ve çöplerini Resulullah (sav)'ın üzerine atıyor, geçeceği yollara diken serpiyorlardı. Her kabilenin lideri elleri altındakilerden müslüman olanlara eziyet ederek onları dinlerinden döndürmeye çalışıyorlardı. Onları kızgın kumlar üzerine yatırıyorlar, üzerlerine taş yığıyor, ateşle dağlıyor, habire dövüyorlardı.⁽⁶⁾ Bu işkenceler sadece kölelere, zayıf kimselere uygulanmıyordu. Kureyş müşrikleri bu işkenceleri kendi kardeşlerinden, çocuklarından müslüman olanlara da yapıyorlardı. Hz. Peygamberle ve ilk müslümanlarla alay eden, onları tehdit eden, onlara her türlü eziyet ve işkenceyi reva gören müşrikler, istedikleri sonuca bir türlü ulaşamıyorlardı. İstedikleri şey bu dini ortadan kaldırmaktı.

Kureyş'in bu davete tepki göstermelerinin, küfürde inatlaşmalarının birtakım sebepleri vardı. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Putperest olan Mekkeli müşrikler Paganist (çok tanrılı) bir inanca mensuptular. Kâbe'de 360'tan fazla putları vardı. Onlar ayrıca bu putlardan dolaylı yollarla kazanç elde ediyorlardı. İslam'la bunların tümü yok olacaktı.

2. Mekkeli müşriklerin ileri gelenleri mevki ve nüfuzlarını kaybetme endişesi ile de bu dine karşı geliyorlardı. Kendilerince böyle bir görev Mekte'nin ileri gelenlerinden Velid b. Muğire veya Ümeyye b. Halef ile Taif'in ileri geleni Urve b. Mes'ud es- Sakaff'ye verilmeliydi. Bunlar reisliğe daha

(3) Sabûni, IV, 351.

(4) Hicr, 15/ 94.

(5) Köksal, I, 198.

(6) Bk. Heykel s. 138- 139 (Dipnottan).

yakın sayılıyorlardı. Çünkü hem zenginler, hem konumları belli, hem de evlat sahibiydiler. Onların bu düşüncelerini Kur'an-ı Kerim şöyle dile getirir: "Derler ki şu Kur'an iki memleketin birindeki büyük bir adama indirilmeli değil mi idi?"⁽⁷⁾ Müşriklerin kendi liderlerinde aradıkları şartları Hz. Peygamber'de görmemeleri onları böyle bir itiraza sevk ediyordu.⁽⁸⁾

3. Müşriklerin Hıristiyanlıktan nefret etmeleri ve müslümanlığı Hıristiyanlığa benzetmeleri. Çünkü her iki din de monoteist (tek tanrılı) bir inanca sahipti. Bir Hıristiyan olan Ebrehe'nin Mekke'yi istila edip Kâbe'yi yıkmaya teşebbüsü ve ilk dönemlerde müslümanların da Hıristiyanlar gibi Kudüs'e yönelerek ibadet etmeleri, müşriklerin zihninde müslümanlarla Hıristiyanları birbirine benzetmeye sebep oluyordu.⁽⁹⁾

4. Kabileler arasındaki rekabet.

Kusay b. Abdimenaf'ın dört oğlu vardı. Bunlardan Haşim ile Abdışems ikiz kardeşiler. Haşim Kureys'in reisi olduktan sonra kendisini çekemeyen kardeşinin oğlu Ümeyye ile arasında geçimsizlik başlamıştı. Bu geçimsizlik neticesinde o zamanki adet üzerine Ümeyye ile Haşim bir müsabakaya davet edildiler. Müsabakayı Haşim kazandı. Kureys büyüklerinin kararıyla Ümeyye 10 yıl sürgüne gönderildi ve 50 deve vermeye mecbur edildi.⁽¹⁰⁾ Ayrıca Haşim'in çalışkanlığı, Kureys'e sağladığı ticari imtiyaz, sikâye (Hacılara su dağıtma) ve rifâde (Hacılara yiyecek dağıtma) görevlerini yerine getirirken gösterdiği gayret ve dürüstlük, oğlu Abdulmuttalib'in Zemzem kuyusunu bulmasıyla başlayan şöhreti, idareciliği esnasında gösterdiği gayret, kabilesine karşı şefkati, kabilesini diğer kabilelere karşı temsil gücü, Haşimoğulları'nın şan, şöhret ve itibarlarının yükselmesine sebep oldu.⁽¹¹⁾ Haşimoğulları'ndan Abdulmuttalib'in ölmesi üzerine reislik Emevilerden Harb'e geçti. Abdulmuttalib'in oğullarından Ebu Talib'in zengin olmayışı Ebu Leheb'in ise ahlaksız oluşu buna sebep olmuştur. Emeviler tam da reisliği ele geçirmişken Haşimoğulları'ndan birisinin Peygamber olması, onların reisliğini tehlikeye düşüreceği korkusuyla Resulullah'a ve kavmine karşı düşman kıldılar.

Mahzumoğulları'na gelince; Velid b. Muğire Mekke'nin reislerinden idi. Ebu Cehil de Velid'in yeğeni olup Mahzumoğulları'nın reislik konumundaydı. Haşimoğulları'yla Mahzumoğulları arasında eskiden beri devam eden bir rekabet vardı. Bir gün Ahnes b. Şerik, Ebu Cehil'e İslamiyet hakkında ki fikrini sorunca o da: "Bizimle Haşimoğulları arasında eskiden beri rekabet vardır. Onlar ziyafet verirlerse, biz de veririz. Onlar cömertlik gös-

(7) Zuhuruf, 43/ 31.

(8) Kapar, s. 118.

(9) Canan, I, 180-181.

(10) Canan, I, 182.

(11) Kapar, s. 116.

terirlerse biz de gösteririz. Ta ki onlardan aşağı kalmayalım. Fakat şimdi Haşimoğulları'ndan biri Peygamberlik iddiasında bulunuyor. Vallahi biz onların peygamberlerine inanmayız " demişti.⁽¹²⁾ Diğer bütün kabileler de reisliği Haşimoğulları'na kaptırmamak için birlik olmuşlardı.

5. İslam dininin efendilerle köleleri eşit sayması bunların eşit haklara sahip olması Mekkeli müşriklerin gururlarına yediremedikleri bir durumdu.⁽¹³⁾

6. Müşriklerde ahiret inancının olmayışı. İslam dininin yapılan her şeyin hesap gününde sorulacağını insanlara öğretmesi müşriklerin akıllarını başlarından alıyordu. Çünkü bu dünya hayatında her türlü ahlaksızlığı işlemeyi normal karşıyorlardı. Onların bu hareketlerinde putlara kurban kestikleri takdirde her türlü ahlaksızlığı yapmaya hak kazanacakları şeklinde özetlenebilecek bir inanca sahip olmaları da söz konusuydu.⁽¹⁴⁾ Mekke'nin ileri gelenlerinin bazıları ahlaksızdı. Hukuk dinlemez, hayır işlemez, yalan söyler, hırsızlık ederlerdi. Güçlü ve zengin olanların işledikleri suçlara göz yumma söz konusuydu. Haşimoğulları'nın reisi konumunda bulunan Ebu Leheb bir hırsızdı. Kâbe'de saklı bulunan altın geyiği çalmış ve satmıştı.⁽¹⁵⁾ Bütün bu sebepler müşriklerin Hz. Peygamber'e ve davetine karşı gösterilen tepkinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Bunun yanında müslümanlar da yaşadıkları sıkıntılı duruma rıza göstererek yerlerinde oturmuyor; dinlerini daha rahat yaşayabilecekleri yerler arıyorlardı. Bu konuda Hz. Peygamber onlardan bazısına adalet ve hakkaniyetle ünlü bir hükümdarın yönetiminde bulunan Habeşistan'a hicret etmelerini tavsiye etti. Ancak müslümanların Habeşistan'a hicret etmesi müşriklerin daha katı tedbirlere başvurmalarına sebep oldu.

B. Müşrikleri Ambargo Uygulamaya İten Sebepler :

Müşrikler, Hz. Muhammed (sav) ' le alay ettiler, onu küçük düşürmeye çalıştılar, ona ve Ashabına eziyet ettiler; ama bir sonuç alamadılar. Bunun üzerine tatlılıkla ve bazı değişik tekliflerle kendisine ve amcası Ebu Talib'e başvurdular, bütün bunlardan da bir sonuç alınamadı. Üstelik gelişen bütün olaylar aleyhlerineydi. Resulullah ve Ashabı birbirlerini gözetip koruyorlardı. Hz. Hamza ve Hz. Ömer gibi ünlü kişiler de müslümanların safına katılmış, onlara güç vermişti. Kabileler arasında da İslam'ın hızla yayıldığını görüyorlardı. Habeşistan Kralı Neceşî'nin onların elçilerini hiçe sayarak isteklerini reddetmesi ve iltica eden müslümanları koruması, Kureysli-

(12) Canan, I, 182-183.

(13) Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, I, 220.

(14) Ünlü, s. 40.

(15) Canan, I, 183.

ler için bir hezimet oldu. ⁽¹⁶⁾Bu işe kesin bir çözüm için tekrar amcası Ebu Talib'e başvurarak onu öven topluluk, ondan şunlardan birini yapmasını istediler: Ya yeğenini bu işten vazgeçirecek, ya onlara teslim edecek, ya da onlarla savaşmayı göze alacaktı. ⁽¹⁷⁾Kavmini kibarca başından savan Ebu Talib'in bunları yapmaya hiç niyeti yoktu. Ebu Talib'in bu niyetini çok iyi bilen Kureys'in ileri gelenleri açıkça Resulullah'ı öldürmek için oybirliğiyle karar aldılar. ⁽¹⁸⁾Hız Muhammed (sav) 'i öldürmeye kesin olarak karar veren müşrikler, Haşimoğulları ve Abdülmütaliboğullarının onu koruması yüzünden bu isteklerine ulaşamadılar. Kureys müşriklerinin bu kötü emelini öğrenen Ebu Talib, Resulullah'a şî'be ⁽¹⁹⁾girmeyi emretti. Böylece onu daha rahat bir şekilde koruyacaktı. Bu konuda Haşimoğulları'yla, Abdülmütaliboğullarının tüm fertlerini de bu hususta yardıma çağırmış, Ebu Leheb hariç tümünden olumlu cevap almıştı. ⁽²⁰⁾Resulullah'ı öldüremeyen Kureys, onu koruyan kabilesine karşı da bazı sebeplerden dolayı savaşmayı göze alamadı. Bunun üzerine Kureysliler Haşimoğulları ve Abdülmütaliboğulları ile aralarında var olan akrabalık bağları ve ticari ilişkileri sona erdiren bir ahitname hazırlamaya karar verdiler. ⁽²¹⁾

I. BÖLÜM

AMBARGO

A. Ambargo Uygulamaya Karar Verenler

Resulullah (S.A.V.)'i öldürmeye muvaffak olamayan Kureysli müşrikler, Mekke'nin üst tarafında kabristanların yanında Kinane oğullarına ait olan Hayfi veya Muhassab denilen yerde toplandılar. Hz. Peygamberi öldürme planlarının Ebu Talibin engellemesi yüzünden suya düştüğünü görünce Peygamberi ve onu koruyanları topluca cezalandırma yolunu seçtiler. Bundaki gayeleri Haşimoğulları'nın Hz. Muhammed (S.A.V.)'i öldürmek için kendilerine teslim etmelerini sağlamaktı. Tespit ettikleri tedbirleri ahidname şekline koyup bir sayfaya yazmayı ve onun dışına çıkmamayı kararlaştırdılar. ⁽²²⁾Ahidnameyi Mansur b. İkrime b. Amir b. Haşim b. Abdi Menâf b. Abdiddâr b. Kusây yazmıştı. Yazdığı gün bu kişinin elleri felç oldu. ⁽²³⁾Anlaşmanın kâtibi olarak en- Nadr b. Haris'in ismi de kaynaklarımızda geçmektedir. ⁽²⁴⁾Ebu Leheb (Abdu'l- Uzza b. Abdülmütalib) kabilesine

(16) İbn Sa'd, I, 208; İbn Hişâm, I (I- II) , 350; Yakûbî, I, 350; Diyarbekri, I, 297.

(17) İbn İshak, s. 157; Belâzûrî, I, 229.

(18) İbn İshak, s. 157; Belâzûrî, I, 229.

(19) Şî'b : Haşimoğulları'na ait olup, kendilerine atalarından miras kalan ve bazılarının evlerinin de bulunduğu Mekke yakınında bulunan yer, mahalle.

(20) Belâzûrî, I, 230; Beyhâkî, II, 311- 315.

(21) Belâzûrî, I, 230; Yakubi, I, 350; Beyhâkî, II, 311; Diyarbekri, I, 397.

(22) Diyarbekri, I, 397; Köksal, I, 310.

(23) İbn İshak, s. 156; İbn Hişâm, I (I- II) , 350; Diyarbekri, I, 397.

(24) İbn Hişâm, I (I- II) , 350.

rağmen Kureyşlilerin yanında yer aldı.⁽²⁵⁾

Alınan bu ambargo kararına Kureyş kabilelerinden Abdişemsoğulları, Teymoğulları, Zuhreoğulları, Haris b. Fihri oğulları, Esedoğulları ve Nevfe-loğulları katıldılar. Bu kabileler eski düşmanları olan Sehmoğulları, Cuma-hoğulları (b. Halef) ve Mahzumoğullarıyla da işbirliği yaptılar.⁽²⁶⁾ Ehabişler de ambargo kararına katılanların safında yer aldı.⁽²⁷⁾ Müşrikler üzerinde an-laştıkları maddelere uyacakları hususunda söz verdikten sonra anlaşma metninin altını imzalamayı da ihmal etmediler. Tarihçilerimizden İbn Sa'd üç mühürden bahseder.⁽²⁸⁾ Yakubi 80 kadar mühürle mühürlendiğini nakle-der.⁽²⁹⁾ Sonraki tarihçilerden bu sayıyı 40 olarak nakledenler vardır.⁽³⁰⁾ Ka-naatimizce bu sayı üçten fazladır. Çünkü ambargo kararına katılan kabilele-rin sayısı ve o gün için Mekke'de yaşayan kabileler göz önüne alındığında bu üç sayısının çok düşük olduğu anlaşılır. Geri kalan iki rivayet ise doğruya daha yakın görünmektedir. Muhtemeldir ki belgeyi imzalayan kabile reisi-nin yanında kabile fertleri üzerinde etkin olan kişiler de imzalamıştır.

B. Ambargonun Temelini Teşkileden Müeyyideler

Yukarıda değindiğimiz gibi müşrikler, Hz. Peygamberi öldürme plan-larının Ebu Talib'in engellemesi yüzünden suya düştüğünü görünce Pey-gamberi ve onu koruyanları topluca cezalandırma yolunu seçtiler. Bundaki gayeleri Haşimoğulları'nın Hz. Muhammed (S.A.V.)'i öldürmek için kendi-lerine teslim etmelerini sağlamaktı. Aksi taktirde tümü aklıktan kırılıp he-lak olacaktı. Anlaşma metninin içerdiği maddeler iki ana başlık altında sıra-lanabilir.

1. Kureyşliler Haşimoğulları'ndan ve Abdülmutaliboğullarından kız al-mayacaklar, onlara da kendi kızlarını vermeyeceklerdi.

2. Onlara hiçbir şey satmayacaklar. Onlardan da hiç bir şey satın alma-yacaklardı.⁽³¹⁾

Yine tarih kaynaklarımızda bu iki ana maddenin yanında teferruat di-yebileceğimiz bazı müeyyidelerden bahsedilir. Hz. Muhammed (sav) 'i öl-dürmek için kendilerine teslim edilinceye kadar onlarla herhangi bir işbirli-ği yapılmayacak,⁽³²⁾ onlarla birleşilmeyecek.⁽³³⁾ Onlarla oturulmayacak, evle-

(25) İbn İshak, s. 156; İbn Hişam, I (I-II), 351.

(26) Watt, s. 128-129.

(27) Hamidullah, I, 113.

(28) İbn Sa'd, I, 209.

(29) Yakubi, I, 350.

(30) Mahmud Esad, s. 486; Canan, I, 193.

(31) İbn İshak, s. 156; İbn Hişam, I (I-II), 350; İbn Sa'd, I, 208-209; Belâzürî, I, 234; Yakûbî, I, 350; Diyarbekri, I, 397; Beyhâkî, II, 315;

Hamidullah, I, 113.

(32) İbn İshak, s. 156.

(33) Yakubi, I, 350.

rine girilmeyecek, onlarla ebediyen bir anlaşma yapılmayacak.⁽³⁴⁾ Devamlı rahatsız edilecekler.⁽³⁵⁾ Onlarla konuşulmayacak diye özetleyebileceğimiz bu hususlar iki ana maddeyi destekler niteliktedir.

Bütün bu kararlar bu iki kabileyi toplumdaki uzaklaştırıp medeni haklardan mahrum bırakmaya yönelikti.⁽³⁶⁾ Bu kararların alınmasında Kureyş'e mensup diğer kabilelerin Resulullah(S.A.V.)'a zarar verdikleri takdirde Haşimoğulları'nın düşmanlığını kazanacakları bu durum da korktukları tefrikanın vaki olacağı korkusu etkili olmuştu.⁽³⁷⁾ Kureyş, birinci madde ile aralarında mevcut olan akrabalık bağlarını koparmakla kalmıyor, yeni tesis edilebilecek akrabalıkları da önlemiş oluyordu. İkinci madde ile de maddi bakımdan Haşimoğulları ve müttefiklerini tamamen çöktürmeyi ve isteklerini bu yolla kabul ettirmeyi umuyorlardı.

C. Ambargonun Tarihi ve Süresi

Ambargo anlaşmasının hangi tarihte yapıldığı ve anlaşmanın ne kadar sürdüğü hususunda kaynaklarımızda açık bir bilgi yoktur. Mevcut bilgiler ise hemen hemen aynı tarihe ve süreye işaret etmektedir. En eski sîret yazarlarından İbn İshak ambargonun iki veya üç yıl sürdüğünü, yine diğer bir rivayette üç yıl sürdüğünü söylerken olayın ne zaman meydana geldiğini belirtmemektedir.⁽³⁸⁾ İbn Sa'd ise ambargonun bi'setin yedinci yılının Muharreminde başladığını ve üç yıl devam ettiğini söyler.⁽³⁹⁾ Yakubî, ambargonun bi'setin altıncı yılından sonra yapıldığını söylemekle yukarıda bahsettiğimiz rivayetlere uygun bir tarihlendirme yapar.⁽⁴⁰⁾ Belâzûrî de, ambargo süresinin üç yıl olduğunu söyler.⁽⁴¹⁾ Ambargonun sona ermesiyle ilgili tarih olarak bi'setin 10. yılı nakledilir. Yani Hicret'ten üç yıl önce sona erdiği söylenir.⁽⁴²⁾ Yine Belâzûrî, ambargonun bi'setin 10. yılı Zilkâde ayı başlarında sona erdiğini belirtir.⁽⁴³⁾

Bütün bu rivayetlerden edindiğimiz kanaate göre ambargo tam üç yıl değilse bile, iki yıldan fazla sürmüştür.

D. Ambargo Kapsamında Olanlar ve Ambargo Süresince Karşılaştıkları Sıkıntılar

Daha önce bahsettiğimiz gibi Ebu Talib, Kureyş'in, Yeğeni Hz. Mu-

(34) Belâzûrî, I, 230; Beyhâkî, II, 311.

(35) Mahmud Esad, s. 486.

(36) Mahmud Esad, s. 486.

(37) Filibeli, Z. Nur s. 117.

(38) İbn İshak, s. 159-161; İbn Hişam, I (I-II), 353; İbn Sa'd, I, 209.

(39) İbn Sa'd, I, 209; Diyarbekri, I, 397.

(40) Yakubî, I, 350.

(41) Belâzûrî, I, 233-234.

(42) İbn Sa'd, I, 210; Belâzûrî, I, 236; İbn Kesir, III, 122-123; Diyarbekri, I, 398.

(43) Belâzûrî, I, 236.

hammed (S.A.V.)'i ne şekilde olursa olsun öldürmeye karar verdiklerini öğrenince onu korumanın buldukları yerde daha güç olacağını anlamıştı. Bu konuda kendisine yardımcı olmaları için Abdimenaf oğullarını toplantıya çağırdı. Bu toplantıya sadece Haşimoğulları ve Abdulmuttaliboğulları katıldı. Bu iki kabile hem cahiliye ve hem de İslamiyet döneminde birlik içerisinde olmuşlardır.⁽⁴⁴⁾ Ebu Talib, bir tedbir olarak atalarından kendilerine tevarüs eden ve "Şi'bu Ebu Talib" denen yere taşınmayı daha uygun buldu. Burası Resulullah'ın doğduğu yerdi. Burada Haşimoğulları'nın evleri vardı. Daha önce reisleri Abdulmuttalib iken "Şi'bu Abdulmuttalip" denen yer, Ebu Talib'in reislüğünden sonra "Şi'bu Ebi Talib" ismini almıştı.⁽⁴⁵⁾ Kelime anlamı, "Ebu Talib mahallesi" olan bu yer, Haşimoğulları'na ait olan iki dağ arasında ki bir vadiydi.⁽⁴⁶⁾ Ebu Talib bu gayeyle Haşimoğulları ile Abdulmuttalib oğullarını toplayarak Resulullah'la birlikte Şi'be taşınmalarını emretti. Böylece Kureyş'in Resulullah'ı öldürmelerini önlemiş olacaktı.⁽⁴⁷⁾ Haşimoğulları ve Abdulmuttalib oğullarının, müslüman olsun, olmasın tümü Ebu Talib'in bu çağrısına uydu. Çağrıya uyanlardan müslüman olanlar Allah ve Resulünün yanında yer almak, ona yardımcı olmak için, müslüman olmayanlar da hamiyetlerinden dolayı bu çağrıya uydular.⁽⁴⁸⁾ Bu çağrıya sadece Ebu Leheb uymamıştı.⁽⁴⁹⁾ İbn Hazm, Ebu Leheb'in çocuklarında babalarıyla birlikte Kureyş'e katıldıklarını nakleder.⁽⁵⁰⁾

Resulullah'ı koruma hususunda Haşimoğulları ve Abdulmuttaliboğullarının verdikleri desteğe muhtemelen Haşimoğulları ile Ümeyyeoğulları arasında eskiden beri varolan husumet ve rekabet de etkili olmuştur. Yalnız bu asabiyet duygusu yeterli sebep sayılamaz. Bunun yanında Hz. Peygamber'in mevkii, imanının sarsılmayan sağlamlığı, herkesi iyilikle İslam'a davet etmesi de etkili olmuştu. Ayrıca Arap kabileleri, kendi dinlerinden başka dinlerin bulunduğu dair bir takım bilgilere sahiptiler. Bu yüzden Resulullah'a destek veren bu iki kabile, yeğenlerinin de bir Ümeyye b. Ebi's-Salt, bir Varaka b. Nevfel gibi söyleyeceklerini apaçık söylemesini ve bunun için bir itiraza uğramamasını istiyorlardı.⁽⁵¹⁾

Bu konuda Watt, Hz. Muhammed (S.A.V.)'in davetinin acımasız tekelcilere karşı koyması bakımından Hılful-Fudul'a benzetildiğini, hatta onun bir devamı gibi görülüp Haşimoğullarından destek gördüğünü söyler.⁽⁵²⁾

(44) Ebu Zehra, II, 185.

(45) Mahmud Esad, s. 486.

(46) İbnü'l-Cevzi, I, 314.

(47) Belâzûri, I, 230; Beyhâki, II, 311-315.

(48) İbn İshâk, s. 162; Belâzûri, I, 230; Beyhâki, II, 311; Diyarbekri, I, 297.

(49) İbn İshâk, s. 158; İbn Hişâm, I (I-II), 351; İbn Sa'd, I, 209; Belâzûri, I, 230; Diyarbekri, I, 297.

(50) İbn Hazm, s. 64.

(51) Heykel, s. 137.

(52) Watt, s. 128.

Kureysliler, Ebu Talib'in Resulullah'ı korumak için aldığı bu tedbiri duyunca daha da öfkelenerek acımasız ve zalimce bir tedbir olarak ambargo uygulamaya karar verdiler.⁽⁵³⁾ Ambargo kararlarının yazıldığı sayfa daha inandırıcı olması için Kâbe'nin içinde saklandı.⁽⁵⁴⁾ Bu sayfanın Ebu Cehil'in teyzesi Muharribetü'l-Hanzeliyye'nin kızı Umm Cûlâs'ın yanında saklandığına dair bilgi de vardır.⁽⁵⁵⁾ Haleb'i bunun mümkün olabileceğini söyleyerek "sayfa Kâbe" ye asılncaya kadar Ebu Cehil'in teyzesinin yanında saklanmış olabilir" açıklamasını yapar.⁽⁵⁶⁾ Ayrıca yazılan sayfanın birden fazla olup bunların değişik yerlerde muhafaza edilmiş olabileceğini nakledenler de vardır.⁽⁵⁷⁾ Bu her halukarda müşrikler Haşimoğullarına karşı aldıkları kararın yazılı olduğu metni dikkatlice muhafaza etmeye çalışmışlardır. Belgenin Kâbe'de saklanması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Çünkü kıymetli eşyaların Kâbe'de saklandığı bilinen bir husustur.

Bi'setin yedinci yılında Haşimoğulları ve Abdulmuttaliboğullarının Resulullah'ın can güvenliğini sağlamak için Şi'bu Ebi Talib' de toplanmasından sonra uygulamaya konan ambargo, buradaki insanlara hayatlarının diğer zamanlarında dahi unutamadıkları zorluklar yaşattı. Bütün ticari faaliyetleri durdurulmuş, yaşam için temini zorunlu maddelerin tümü onlardan engellenmişti. Sahip oldukları paraları dahi harcayamıyorlardı. Gün geçtikçe bu sıkıntılar dayanılmaz bir hal aldı. İnsanlar, ruhen sarsıntı geçirecek duruma geldi. Ambargo altındakiler sadece savaşılmaması yasak olan haram aylarda pazarlara inebiliyorlardı.⁽⁵⁸⁾ Bu durumda da alış veriş yapmaları engelleniyordu. Mekke'ye bir ticaret kervanı geldiğinde ambargo kapsamında olanlardan bir kişi çoluk çocuğuna yiyecek almak için pazara gelmeye görsün, bunu gören Ebu Leheb hemen ayağa kalkarak pazar esnafına: "Ey tacirler, Muhammed'in ashabına fiyatları öyle yükseltin ki sizden bir şey satın alamasınlar. Sözümde durmak hususunda beni tanırız. Uğrayacağınız zararı tazmin etmeye ben kefilim." derdi. Bunun üzerine tacirler de fiyatlarını kat kat artırırlardı. O gelenler pazardan hiçbir şey satın alamadan açlıktan feryat eden çocuklarının yanına elleri boş olarak dönerlerdi.⁽⁵⁹⁾ Yine Velid b. Mugire'nin görevlendirdiği münadi Kureys'e Şi'b'den birini alış veriş yaparken gördüğünde fiyatları artırmalarını söylerdi.⁽⁶⁰⁾ Onlardan biri pazara indiğinde fiyatlar öyle artırılırdı ki parası o şeyi almaya yetmezdi. Bu durum üç yıl boyunca bu şekilde devam etti. Ambargo altındakiler şiddetli sıkıntılara maruz kaldılar. Açlıktan ağlaşan çocukların feryatları Şi'b'in ötelerinin-

(53) Diyarbekri, I, 297.

(54) İbn İshâk, s. 156; İbn Hişâm, I (I-II), 350; İbn Sa'd, I, 209; Belâzûri, I, 234; Beyhâkî, I, 312.

(55) İbn Sa'd, I, 209; Halebi, I, 337.

(56) Halebi, I, 337.

(57) Mahmud Esad s. 486.

(58) İbn İshâk, s. 159; İbn Sa'd, I, 209; Belâzûri, I, 234; Diyarbekri, I, 297.

(59) İbn Hişâm, I, (I-II), 377 (Dipnottan).

(60) İbn İshâk, s. 159.

den işitiliyordu.⁽⁶¹⁾ Müşrikler bile Haşimoğullarının başlarına gelen beladan nefret etmeye başladılar. Öyle ki hemen hemen Kureyş'in tümü böyle düşünmeye ve yazılan sayfaya karşı olduklarını açıkça belli etmeye başlamışlardı.⁽⁶²⁾ Şi'b'dekilerden dökülmüş ağaç yapraklarını yiyenler vardı.⁽⁶³⁾ Yine Şi'b'dekilerden biri bir gece uzun bir zaman evvel kesilmiş bir hayvanın artığı bir deri parçasını bulduğunda, bunu suda kaynatıp yemek yapma düşüncesiyle büyük bir sevince gark olmuştu.⁽⁶⁴⁾

Ambargo süresince ambargo kapsamında olanlardan durumu iyi olanların fedakârlığı ve Kureyş tarafında kalan bazı müşriklerin merhamet duygusu olmasaydı, Şi'b'dekilerin durumu daha da kötü olacaktı. Resulullah(sav), eşi Hz. Hatice ve amcası Ebu Talib bütün mallarını Şi'b'dekilere harcamışlardı.⁽⁶⁵⁾ Haşimoğullarının başına gelen bu sıkıntıdan rahatsızlık duyanlardan Hişâm b. Amr b. Hâris, geceleri yük develerini yiyeceklerle yükler gece Şi'b'in kapısına kadar gelip hayvanların yularlarını serbest bırakarak onları Şi'b'in içine sürerdi. Şi'b'dekiler hayvanların yükünü boşalttıktan sonra onları geri iade ederlerdi. Bu durum defalarca tekrarlanmıştı.⁽⁶⁶⁾ Hişâm b. Amr'ın gizlice yaptığı yardımı öğrenen Kureyşliler ona kızıp küfretmişler araya giren Ebu Süfyan b. Harb, Kureyşlileri men ederek "Keşke biz de onun gibi davransaydık" demişti.⁽⁶⁷⁾ Yine bir gün Hz. Hatice'nin yeğeni Hakim b. Hizâm bir kölesiyle birlikte halasına yiyecek götürüyordu. Yolda onlara rastlayan Ebu Cehil yaptıklarını öğrenince ya bu işten vazgeçmelerini yahut ta onları tüm Kureyş'e karşı rezil edeceğini söyleyerek tehdit etmiş; bu esnada olanlara şahit olan Ebu'l- Bühteri b. Hişâm b. Hâris b. Esed, Ebu Cehil'e karşı gelerek yapılanın normal olduğunu söylemişti. Bunun üzerine aralarında çıkan tartışma kavgaya dönüşmüştü. Bütün bu olanları yakınlarında bulunup, onları gözleyen Hamza b. Ebu Talib görmüştü. Oysa o müşrikler böyle bir durumun Resulullah'a ve ashabına ulaşmasından hoşlanmıyorlardı.⁽⁶⁸⁾

Ambargo süresince Resulullah (sav)'a vahiy gelmeye devam ediyor.⁽⁶⁹⁾ o da gece gündüz demeden açık ve gizli olarak insanları İslam dinine inanmaya davet ediyordu.⁽⁷⁰⁾

Bütün bu sıkıntılara sevgili yeğeni için katlanan Ebu Talib, Şi'b' de de işi şansa bırakmayarak Hz. Peygamber'i en iyi şekilde korumaya çalışıyor-

(61) İbn İshak, s. 159; İbn Sa'd, I, 209; Belâzûri, I, 234.

(62) İbn İshak, s. 159.

(63) İbn Hişâm, I, (I- II) , 377 (Dipnottan) ; Halebi, I, 337.

(64) Hamidullah, I, 113- 114.

(65) Yakûbi, I, 350.

(66) İbn İshak, s. 165; İbn Hişâm, I (I- II) , 374- 375; İbn Kesir, III, 120.

(67) Halebi, I, 342.

(68) İbn İshak, s. 161.

(69) İbn Haldun, II, 414.

(70) İbnu'l- Esir, II, 89; Zehebi, s. 142.

du. Resulullah'ın açıktan veya gizlice öldürüleceğinden korkuyordu. Resulullah uzanmak veya uyumak istediğinde onu kendi yatağına gönderiyor, kendisiyle oğullarından birinin arasında yatırıyordu.⁽⁷¹⁾ Bazen insanlar uyuyacakları zaman ona yatağında yatmasını söylüyor, insanlar uykuya dalınca da onun yerini çocuklarından veya kardeşlerinden veyahut yeğenlerinden birisinininkiyle değiştiriyordu. Yerinden kaldırdığı kişiyi de, onun yerine yatırıyordu.⁽⁷²⁾ Böylece ona uyku esnasında bir kötülük gelmesini engelliyordu. Ayrıca evinin etrafında geceleri bizzat nöbet tutuyordu.⁽⁷³⁾ Ebu Talib bunları yapmakla kendisi ve çocuklarının canı pahasına Resulullah'ı korumaya çalışıyor; hiç bir fedakârlıktan kaçınmıyordu.

Kureyşliler, olanlardan dolayı kendi yanlarında kalan müslümanlara daha kötü muamele ettiler. Kendi akrabalarından müslüman olanlara düşmanlıklarını daha da arttırmışlardı. Onları iple bağlıyor, işkence ediyorlardı. Beni Cumah'dan Osman b. Maz'ûn ve Ferrâ⁽⁷⁴⁾ bunlardandı. Ferrâ Ebu Talib'in kız kardeşinin oğlu yani yeğeni olduğu için Kureyşlilerin itirazına rağmen onu da himayesine almıştı.⁽⁷⁵⁾ Şi'b'e gidemeyip de Kureyş'in yanında kalan, ne bir kabileye mensup ne de bir kabilenin himayesine sahip olmayan müslümanlar, İslam düşmanları tarafından şiddetli işkencelere maruz kaldılar.⁽⁷⁶⁾

II. BÖLÜM

AMBARGONUN KALKMASI

A. Ambargonun Sona Ermesini Hazırlayan Sebepler

Hakikatte bu ambargo kararının alınmasına bütün Kureyş katılmadı. Bu karar sosyal mevkilerini tehlikede gören, yaptıkları ahlaksızlık ve haksızlıkları yapmama düşüncesinde olan müşriklerin ileri gelenlerinin almış olduğu bir karardı. Alınan bu karar, oybirliğiyle alınmadığı gibi sonradan da genel bir kabul görmemişti. Çünkü her iki tarafta çeşitli yönlerden akrabaydı. Kureyş'ten, uzaktan gelen çocuk ağlamalarına dayanamayan, yapılan haksızlıktan dolayı Haşimoğulları'na yardım etmek isteyenler vardı.⁽⁷⁷⁾ Kureyşliler, muhasarada bulunan, açlıktan dolayı feryat eden çocukların sesiyle sabahlıyordu. Sabah Kâbe'nin yanına oturmaya gidenlerden bazıları yanında bulunan çoluk çocuğunun geceyi nasıl geçirdiğini soruyor; iyilikle geçirdiği cevabını alınca da "Lakin şu Şi'b'deki kardeşlerimiz açlıktan ağla-

(71) İbn İshâk, s. 160.

(72) Beyhâkî, II, 312.

(73) Mahmud Esed, s. 486.

(74) Ferrâ Ebu Seleme b. Abd'ül-Esed b. Hilal b. Abdullah b. Ömer b. Mehzum.

(75) İbn İshâk s. 164.

(76) Hodgson, I, 110.

(77) Belâzürî, I, 234; Beyhâkî, II, 315; Diyarbekri, I, 297.

şan çocuklarının feryatlarıyla sabahladı." diyerek bu durumdan duydukları rahatsızlığı dile getiriyorlardı.⁽⁷⁸⁾ Muhasara altındakilerin bu durumuna müşriklerden sevinenler de yok değildi.⁽⁷⁹⁾

Allah'ü Teâla rahmetiyle ambargo maddelerinin yazılı olduğu sayfaya bir ağaç kurdu musallat etmiş ve bu durumu da Hz. Muhammed (S.A.V.)'e haber vermişti. Ambargonun yazılı olduğu sayfaya musallat olan bir kurtçuk Allah'ın isminden başka hiç bir şey bırakmamıştı.⁽⁸⁰⁾ Kaynaklarımızdan bazıları, musallat olan bu böceğin sayfada sadece Allah'ın isminin geçtiği yerleri yediğini diğer yerleri bıraktığını nakleder.⁽⁸¹⁾ Resulullah(S.A.V.) sayfanın başına gelen durumu, amcası Ebu Talib'e bildirince, amcası onun kimseyle görüşmediğini ve yalan da konuşmayacağını biliyordu. Bu yüzden bunu kimden öğrendiğini sordu? Hz. Peygamber : "Bunu bana Rabb'im haber verdi." deyince Ebu Talib onun Rabb'inin hak olduğunu söyledi ve söylediklerinin doğru olduğunu tasdik etti. Ebu Talib bu söylenenin Kureys'e duyurulmamasını tembihledikten sonra yanına bir grup insan alarak Kâbe'ye gitti. Kâbe'nin gölgesinde oturan Kureys müşrikleri, Ebu Talib'in bir grup insanla beraber geldiğini görünce sevinerek birbirlerini müjdelemeye başladılar. Onlar ambargonun verdiği sıkıntıdan dolayı Resulullah'ı öldürmek için kendilerine teslim etmeye geldiklerini sanmışlardı. Ebu Talib'e: "Yaşamaları sizin ayrılığa düşmeniz ve fesada uğramanıza, öldürülmesi de barış ve birliğinizin teminine yol açacak adamın öldürülmesinin size hoş geleceği zaman işte bu andır!" demeleri üzerine Ebu Talib: "Size aramızda barışı ve birleşmeyi sağlayacak bir iş için geldik." dedi. Daha sonra da onlardan kendi aleyhlerinde yazmış oldukları sayfayı kendisine getirmelerini istedi. Resulullah'ın kendilerine teslim edileceğinden şüphe etmeyen Kureyşliler sayfayı getirdiler. Dürülmüş olan sayfa Ebu Talib'in eline geçince onlara " Hak-kımızda yazdığınız sayfanız sizinle benim aramdadır." diyerek Resulullah'la aralarında geçen konuşmayı onlara anlattı. Daha sonra "Eğer yeğenimin söyledikleri doğru ise bu yaptıklarımızdan vazgeçin. Yok eğer doğru değilse, bana, onu öldürmek için size teslim etmek düşer" diyerek onlardan bu şartla söz aldı. Sayfayı açınca Resulullah (S.A.V.)'ın söylediklerini aynen gördüler. Ebu Talib ve beraberindekiler bu duruma sevindiler. Müşrikler ise daha önce yaptıkları gibi verdikleri sözden cayarak eski sözlerini tekrarladılar. Onlar bunun bir sihir olduğunu söylüyorlardı.⁽⁸²⁾ Kureyşliler söz verdikleri yerden kalkmadan sözlerini inkâr etmişlerdi. Bu olay üzerine Mutim b. Adiy b. Nevfel b. Abdi Menaf ve Amir b. Luey b. Hârise'nin kardeşi Hişâm b. Amr acımasız, adı ve akrabalık bağlarını koparan sayfanın içeriğinden

(78) İbn İshâk, s. 160.

(80) İbn İshâk, s. 160; İbn Sa'd, I, 209.

(81) İbn İshâk, s. 167; İbn Sa'd, I, 209; Yakubi, I- 350- 351; İbn Kesir, III, 121; Zehebi, s. 141.

(82) İbn İshâk, s. 161; Beyhâki, II, 312; Zehebi, s. 141.

(82) İbn İshâk, s. 161- 162; İbn Hişâm, I (I-II), 377; Belâzûri, I, 234; Beyhâki, I, 313.

uzak olduklarını, bundan sonra da kendilerinin ve kabilelerinin bu müeyyidelere uyma konusunda kandırılmalarına müsaade etmeyeceklerini söylediler., Bu itiraz sahiplerine Kureyş'in ileri gelenlerinden de uyan olmuştu.⁽⁸³⁾ Bu olayın vukuundan sonra müşrikler kötülüklerini gittikçe artırdılar.⁽⁸⁴⁾ Esasen bütün bu olanlardan dolayı Kureyş'in içine fitne girmiş, insanlar onların verdiği rahatsızlıktan bunalmıştı.⁽⁸⁵⁾ Kureyş'ten birçok kimse bu ambargonun kalkmasını kalben istiyordu.

B. Ambargonun Sona Ermesi

Kureyş'ten, kendi akrabalarının göz önünde helâk olmasına gönlü razı olmayanların başında Hişam b. Amr⁽⁸⁶⁾ geliyordu. Kavmi içinde de saygın bir yere sahip olan Hişam, Nadle b. Haşim b. Abdi Menâfın ana bir kardeşinin oğlu olduğu için Haşimoğullarıyla akraba sayılırdı. Muhasara altındaki akrabalarına gizli olarak defalarca yardım yapan Hişam b. Amr bir gün Abdulmuttalib'in kızı Umm Atike'nin oğlu olan Züheyr b. Ebu Ümeyye b. el-Muğire b. Abdullah b. Ömer b. Mahzum'un yanına giderek ona: "Dayılarının alış veriştikten, evlenmekten ve emniyetten mahrum bırakıldıklarını bildiğin halde istediğini yemeye, içmeye istediğin gibi giyinmeye ve evlenmeye gönlün razı oluyor mu? diye sordu. Sonra da "Allah adına yemin ederim ki, Ebu'l- Hakem b. Hişam (Ebu Cehil)'in seni dayılarının aleyhindeki böyle bir anlaşmaya davet ettiği gibi, sende onu kendi dayıları aleyhinde bir anlaşmaya davet etmiş olsaydın, o senin bu davetine ebediyen uymazdı."⁽⁸⁷⁾ diyerek ambargonun kaldırılması için onu teşvik etti. Züheyr, ona cevap olarak: "Yazıklar olsun sana, ben yalnız başıma ne yapabilirim ki? deyince Hişam b. Amr ona: "Ben sana arkadaş olacak ikinci kişiyi buldum." diyerek kendisinin de ona yardımcı olacağını belirtti.

Züheyr'in Hişam'dan üçüncü bir arkadaş bulmasını istemesi üzerine de Mut'im b. Adiy b. Nevfel b. Abdi Menâf'a giderek ona: "Ey Mut'im, Abdi Menafogullarından iki batnın göz göre göre yok olup gitmesine razı oluyor musun? Eğer benim imkânım olsaydı o anlaşmayı sizden önce ben bozardım." demesi üzerine Mut'im de yalnız olduğunu, bu yüzden bir şey yapamayacağını söyleyince Hişam, ona da arkadaş bulunduğunu yalnız olmadığını söyledi. Hişam, Ebi'l- Buhteri b. Hişam'a da Haşimoğulları'yla olan akrabalığını ve haklarını anlatarak bu meseleden bahsetti. Ebi'l- Buhteri, "bu işten haberdar olan başka kimseler de var mı? diye sorunca Hişam da daha öncekilerin isimlerini ona saydı. Kendisinden beşinci bir kişinin bulunması

(83) İbn İshâk, s. 162.

(84) İbn İshâk, s. 162; İbn Hişam, I (I-II), 377; Beyhâki, I, 313; İbn Kesir, III, 121.

(85) İbn İshâk, s. 164.

(86) Hişam b. Amr b. Rebia b. el- Haris b. Hubayb b. Nasr (b. Cezim) b. Mâlik b. Hisi b. Amir b. Lüay.

(87) İbn İshâk, s. 165; İbn Hişam, I (I-II), 375; Belâzûrî, I, 235- 236.

istenince Zem'â b. Esved b. Muttalib b. Esed'e giderek, onunla konuştu. Ona Haşimoğulları'yla olan akrabalığından, onların kendisi üzerindeki haklarından bahsetti. Zem'â ona: "Davet edildiğimiz işte bizimle beraber hareket edecek, bize yardımcı olacak başka kimseler de var mı? diye sorunca, o da diğer arkadaşlarının isimlerini saydı. Bunun üzerine Mekke'nin üst taraflarında bulunan ve "Hatmi'l- Hacun" denen yerde buluşmayı kararlaştırdılar.⁽⁸⁸⁾

Bu kişiler anlaştıkları zamanda, tespit edilen yerde buluşarak ne yapacaklarını görüştüler. Bu sayfayı ortadan kaldırıncaya kadar, dolayısıyla da ambargoya son verinceye kadar mücadele edeceklerine dair söz verdiler. Züheyr, toplantı esnasında Kureyş'le ilk önce kendisinin konuşacağını söyledi ve dağıldılar.

Ertesi gün sabah insanlar Kâbe'nin etrafında toplaşınca Züheyr b. Ebu Ümeyye üzerinde kıymetli elbiseler giyinmiş olarak Kâbe'ye geldi. Kâbe'yi yedi defa tavaf ettikten sonra insanlara yönelerek, onlara: "Ey Mekkeliler biz yiyip, içelim, giyinip kuşanalım; Haşimoğulları ve Muttaliboğulları da alış veriş yapmaktan, evlenmekten mahrum edilerek helak olsunlar! Vallahi acımasızca ve akrabalık bağlarını koparan o sayfa yırtılmadıkça ne bir yiyecek ve içeceğin tadına bakarım, ne de yerimde dururum" dedi. Bu esnada Kâbe'nin yakınında bulunan Ebu Cehil: "Vallahi yalan söylüyorsun, bu sayfa kesinlikle yırtılmayacaktır." deyince Zem'a b. Esved, Ebu Cehil'e "En yalancı olan sensin. Vallahi biz o yazılanlara, yazıldığı zaman bile razı değildik" dedi. Hemen bunun akabinde Ebi'l- Buhteri de: "Zem'a doğru söylüyor. Biz o yazılanları ne kabul ediyoruz, ne de tanıyoruz" dedi. Mut'im b. Adiy de konuşanlara hitaben: "Sizin söyledikleriniz doğrudur. Söylediklerinizin aksini söyleyen yalancıdır. Bu sayfadan ve içinde yazılı olanlardan Allah'a sığınırız." dedi. Hişam b. Amr da arkadaşlarının söylediklerine benzer şeyler söyleyince Ebu Cehil: "Bunların tümü daha önceden başka yerde geceleyn planlanmış şeylerdir." dedi. Mut'im b. Adiy kalkarak Kâbe'de bulunan sayfayı alıp yırttı. Tüm bunlar olurken Ebu Talib de mescidin bir tarafında oturmuş olanları gözlüyordu.⁽⁸⁹⁾

Bu beş kişiden Ebi'l - buhteri hariç, diğerleri silahlarını kuşanıp Şi'b'e giderek Haşimoğulları'nı ve Muttaliboğullarını oradan evlerine çıkardılar. Bunu gören Kureyş'in elleri yanlarına düştü. Onların kendilerine teslim olmayacaklarını anlamışlardı.⁽⁹⁰⁾

(88) İbn İshâk, s. 165- 166; İbn Hişam, I (I- II), 374- 376; İbn Kesir, III, 119- 120.

(89) İbn İshâk, s. 166; İbn Hişam, I (I- II), 376; İbn Kesir, III, 120- 121.

(90) Belâzûrî, I, 236; İbn Sa'd, I, 210; Şîbli, I, 270.

SONUÇ

Hız. Muhammed (S.A.V.)'in Peygamberlik vazifesini yaparken tamamen ilahi emir gereği görevinin kapsamında meydana gelen değişiklik, İslam dinine saldıran müşriklerin de tavırlarında değişikliğe yol açmıştır. Müşrikler İslam'ı ortadan kaldırmak için Resulullah'ı öldürmeyi kesin olarak kararlaştırmışlardır. Bu kararlarını uygulayamadıklarından dolayı ambargoya başvurmuşlardır. Ambargo kapsamındakiler bu sebeple büyük zararlara uğramışlardır. Hac mevsiminde Mekke'ye inebilmişlerse de bu fırsattan yeterince faydalanmaları dahi engellenmiştir. Ticaret yapmaları engellendiğinden satın alma güçleri de zayıflamıştır. Kureyş'in başında bulunanların isteğiyle ortaya atılan bu karar, bütün toplum adına yapılmışsa da daha sonraları bunun böyle olmadığı ortaya çıkmıştır

Ambargonun kaldırılmasında aktif rol alanlar, ambargonun uygulanmasına karşı çıkmaktadır. Akrabalarının ölümüne mani olan bu insanlar aynı zamanda muhasara altındakilerle akrabadır. Bu kişilerin değişik kabilelere mensup olması Kureyş liderlerinden ambargo taraftarı olanların cesaretini kırmıştır. Bunun için anlaşma metninin yırtılması olayında fazla bir tepki gösterememişlerdir.

Ambargo esnasında Hz. Ömer, Hz. Hamza ve Ebu Talip gibi kişilerin dışarı çıkabildiğini öğrenmekteyiz. Haşimoğulları'nın ambargodan kurtulmalarıyla müslümanların karşılaştıkları kötülüklerde azalma olmamıştır. Hz. Peygamber ambargo esnasında da İslam'ı tebliğ vazifesini hiç aksatmadan yürütmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

- el- Belazûri, Ahmed b. Yahya; Ensabu'l- Eşraf, Thk. : Muhammed Hamidullah, Mısır, 1959.
- el- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el- Hüseyin (458/ 1065); Delâilu'n- Nübüvve, Nşr. : Abdulmu'ti Kal'aci, Beyrut, ts.
- Canan, Mehmet Zeki; İslam Tarihi, İstanbul, 1977.
- Corci Zeydan (1914); İslam Medeniyeti Tarihi, Müt. : Zeki Meğamiz, İstanbul, 1971.
- ed- Diyarbekrî (990/ 1582); Tarihu'l- Hamis fi Ahvâli Enfesi Nefis, Beyrut, ts.
- Doğuştan günümüze Büyük İslam Tarihi; Yıldız, Hakkı Dursun, Çağ Yayınları, İstanbul 1992.
- Ebu Zehra, Muhammed; Son Peygamber Hz. Muhammed, Terc. Mehmet Keskin, İstanbul, 1993.
- Filibeli, Ahmed Hilmi- Ziya Nur; İslam Tarihi, 2. Baskı, İstanbul, 1982.
- Hamidullah, Muhammed; İslam Peygamberi I -II (5. Baskı), çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınları, İstanbul, 1993.
- el- Halebi, Ali b. Burhaniddin (1044/ 1034); es- Siretü'l- Halebiyye, Beyrut, ts.
- Heykel Muhammed Hüseyin; Hz. Muhammed Mustafa, çev. : Ömer Rıza Doğrul, 2. Baskı, İstanbul, 1948.

- Hodgson, Marshall G.S. ; İslâm'ın Serüveni (The Venture Of İslâm), İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- İbnü'l- Cevzî, Ebu'l- Ferec Abdurrahman (597/ 1200); el- vefa bi Ahvali'l- Mustafa, Thk. : Muhammed Zûhri en- Neccar, Riyad, ts.
- İbnu'l- Esir, İzzuddin Ebu'l- Hasan Ali b. Ebi'l- Kerem Muhammed (630/ 1232); el- Kâmil fi'l- Tarih, Bulak, 1290/ 1873.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (808/ 1406) : Tarihu İbn Haldun, 2. Baskı, Beyrut, 1408/ 1988.
- İbn Hazm, Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said (456/ 1063); Cevamiu's- Sire, Thk.: İhsan Abbas, Nasıreddin el- esed, Faysalâbâd, 1401/ 1981.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Aldulmelik (218/ 833); es- Siretü'n- Nebeviyye, Thk. : Mustafa es- Sekâ, İbrahim el- Ebyarî, Abdulfazîz Şiblî, Mısır, ts.
- İbn İshak, Muhammed b. İsa b. Yesâr(151/ 768); Siretü İbnî İshak (Kitabu's- Siyer ve'l- Meğazi), Thk. Süheyl Zekkâr, 1. Baskı, Kum,1978.
- İbnu'l- kesir, Ebul- Fida İsmail (774/ 1372); el- Bidâye ve'n- Nihâye, Mısır, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed (230/ 844); el- Tabakatu'l- Kübrâ, Beyrut, ts.
- Kapar, M. Ali; Hz. Muhammed (S.A.V.)'in Müşriklerle Münasebetleri, İstanbul, 1993.
- Köksal, Mustafa Asım; İslâm Tarihi, Hz. Muhammed ve İslâmiyet, Mekke Devri, İstanbul, 1981.
- Mahmud Es'ad, Seydişehirî; Tarih'i Dini İslâm, sad.: A. Lütfi Kazancı_ Osman Kazancı, İstanbul, 1983.
- es- Sabûni; Safvetü't- Tefasir, Terc. : Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz, İstanbul, 1995.
- Şiblî, Mevlana; İslâm Tarihi (Asr- ı Saadet), Terc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1346/ 1968.
- Ünlü, Nuri; Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi, İstanbul, 1984.
- Watt, W. Montgomery; Hz. Muhammed Mekke'de, çev.: M. Rami Ayas, Azmi Yüksel, Ankara, 1986.
- Yakubi, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Câfer b. Vehb (294/ 897); Tarih, Thk. : Abdu'l- Emir Mihna 1. Baskı, Beyrut, 1413/ 1993.
- Zehebi, Muhammed b. Ahmed b. Osman (748); es- Siretü'n- Nebeviyye, 2. Baskı, Thk.: Husameddin el- Kudsî, Beyrut, 1402/ 1982.

ESRAR DEDE

HAYATI, EDEBİ KİŞİLİĞİ ve ESERLERİ

Arş. Gör. Hikmet ATİK*

A- HAYATI :

a) *Doğumu ve Aile Çevresi* : Asıl adı Mehmet'tir. 18. yüzyılın ikinci yarısında yetişen şair ve tezkireci Esrar Dede 1162/ 1748' de İstanbul Sütlüce'de doğmuştur.⁽¹⁾

Esrar Dede'nin ailesi hakkında kaynaklarda yeterli, geniş ve detaylı bilgilere rastlanılmamaktadır. "Esrâr'ın Sultan Veled Divanı'nın zahrına kendi el yazısı ile yazdığı bir kayıttan anlaşıldığına göre babası Ahmed-i Bi-zeban onun babası Hasan ve onun da babasının ismi Osman'dır"⁽²⁾

Ayrıca, Esrar Dede'nin aile yapısı ve sosyal hayattaki yerleri hususunda herhangi bir bilgi yoktur.

b) *Tahsili*: Esrâr'ın öğrenim durumuna ait bilgiler kaynaklarda çok azdır.⁽³⁾ Onun çok iyi bir tahsil yaptığı⁽⁴⁾ kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Esrâr Dede bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak bu tahsil yönünü anlatır. Onun Tezkire ve Divan'ındaki Arapça ve Farsça şiirlerden bu dillere de vakıf olduğunu anlıyoruz. Esrar'ın Divanı'ndaki Rumca mülemma ve Lügat-i Talyan adlı eseri Rumca ve İtalyanca'yı da bildiğini gösterir.

(1) Ahmed Eflakî (Sûleymaniye küt.) Menakibu'l- Arifin'in yazma nüshasına Şeyh Galib'in şerhi. Halet ef. Küt. İlaveleri : No: 46 v. I a

(2) Genç, Tezkire- i Şuarâ-yı Mevleviyye c. 1, s. 6

(3) a.g.e. s.1

(4) a.g.e. s.2

Esrar Dede'nin eserlerinden Lügat- i Talyan'ın mukaddimesinde kendi ifadesinden onun biraz Latince, Rumca ve İtalyanca bildiğini öğreniyoruz. Fakat bu dilleri nerede, nasıl ve hangi seviyede bildiğine dair tam bilgiler mevcut değildir. Bu kadar fazla lisanı bir arada bilmesi ve bu dillerde şiirler yazıp eserler vermesi, Esrar'ın çok iyi bir tahsili olduğunu ve ailesinin kendine sağladığı tahsil imkânını çok iyi değerlendirdiğini gösterir.

Esrar'ın yazdığı üç nüsha Şeyh Galip Divanı onun hat sanatı çalıştığını ve yazısının çok güzel⁽⁵⁾ olduğunu anlatır.

c) *Mevleviliğe Girişi*: Esrar Dede'nin Mevleliğe girmeden önceki hayatıyla ilgili olarak kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Ama onun "kendi ifadelerinden anlaşıldığına göre tarikata girmeden önce dönemin öğrenim kurumlarında bir süre tahsil görmüştür."⁽⁶⁾

Esrar'ın Mevleviliğe girişiyle ilgili olarak iki görüş vardır:

1-"Esrar Dede, Mevleliğe Şeyh Galip ile girmiştir ve onun etkisiyle Mevlelikte çeşitli ve önemli sayılabilecek yerlere ulaşmıştır."⁽⁷⁾

2-"Esrar Dede, Mevleliğe Şeyh Galip ile tanışmadan önce girmiştir."⁽⁸⁾ Mevlevi dervişlerinden Derviş Nuri, Esrar'ı Yenikapı Mevlahanesi'nde görmüş ve onu Karahisar'daki bir medresenin müderrisliğine tayin etmiştir.

"Bu fikir Esrar Dede'nin daha önceden Mevleviliğe intisabını doğrulayıcı mahiyettedir. Çünkü altı sene gibi bir zamanda bu kadar eser ortaya koymak biraz zordur."⁽⁹⁾Fakat bu iki görüşü de kabul edenler ve etmeyenler vardır. Burada önemli olan Esrar'ın Mevleviliğe intisabıdır. Esrar Dede'nin Şeyh Galip ile olan sıkı dostluğu I. görüşü doğrulamaktadır.

Esrar Dede'nin hayatında Şeyh Galip'in önemli bir yeri olup aralarında fevkalade bir dostluk vardır.⁽¹⁰⁾ Şeyh Galip'in etkisiyle onun Mevleliğe girdiğini kabul edersek, onun için Galip bir dönüm noktasıdır. Esrar Dede, Şeyh Galip'in ününü duyarak Galata Mevlevihânesi'ne gelir. Burada onun sohbetlerine katılır. Bu sohbetlerden çok etkilenir.⁽¹¹⁾ Bu etkilenme onu Mevlevi dergâhına gitmeye yönlendirir. "bundan sonra bir Mevlevi dervişi olarak onun yanında kalır ve her şeyiyle ona teslim olur"⁽¹²⁾

Esrar'ın Divân ve Tezkiresindeki ifadelerinden, ondaki Şeyh Galip sevgisi açıkça görülür. Şeyh Galip hakkındaki övgü, sevgi, saygı ve takdir ifade-

(5) Genç Tezkire- I Şuarâyi Mevleviye s. 3

(6) age. s. 4

(7) age. s. 4

(8) age. s. 4

(9) age. s. 4

(10) Osmanlı Müellifleri c. II s. 70

(11) Ergun Türk Şairleri c. III. s. 1345

(12) Genç tezkire- I Şuarâ- yı Mevleviyye c. 1 s. 5

leri tarikata Galip Dede vasıtasıyla girdiğini gösterecek mahiyettedir. Şu beyit bu sevgiyi anlatmaya güzel bir örnektir.

"Gayr galip dedem olup hakka
Dersi ben ondan almışam Esrar"

Esrâr Dede'nin Mevlevîliğe giriş, Şeyh Galip'in Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi mülhaki no: 46' da kayıtlı Menâkibu'l- Ârifin'in ilk sayfasına yazdığı notta anlaşılmaktadır. Bu notta şunlar yazılıdır:

1- Sütlüceli Seyyid Mehmed'e sikke tekbir olunmuştur. Fî şehval 1205

2- Konya'dan gelen Teber-dâr Hâfız'ın refiki Seyyid Mehmed'e sikke tekbiri. Fî cemâziyü'l- âhir 1206

3-Mehmed'e sikke. Fî Gurre- i Recep 1206 "Bu nottadaki ifadeler ışığında Esrar'ın Mevlevîliğe girişine Şeyh Galip'in vesile olduğu anlaşılmaktadır.

"Esrâr Dede, Konya'ya gitmemiştir. Oraya gittiğine dair bilgi olmadığına ve kendini (seyyid) gösterdiği bilindiğine göre, bunlar arasındaki ilki ona ait olabilir"⁽¹³⁾

Dolayısıyla Esrâr Dede'ye asıl yön verip onu yetirerek yeteneklerini geliştiren Şeyh Galip'dir.

d) *Mevlevîlik Dönemi* : Mevlevîliğe giren Esrâr Dede'nin bundan sonraki hayatı, müşidi olan Şeyh Galip'in denetimi ve gözetimi altında devam etmiştir. Onunla her an beraber olacak kadar yakın dostluk kuran ve sohbetlerinde sürekli bulunan Esrâr Dede "şeyhlik" ünvanını kazanmasına rağmen müşidinin yanından ayrılmamıştır.⁽¹⁴⁾

Esrâr Dede, Mevlevî dergâhında çilesini tamamladıktan sonra "Dede"lik rütbesini kazanmıştır. Daha sonra da şeyhinin terbiye ve gözetiminde manevî mertebelere yükselmiştir.⁽¹⁵⁾

Esrâr Dede'nin Mevlevîlikten önceki hayatı çok silik, içe dönük ve sessizdir. Bu sessizlik özelliği daha sonra da devam etmiştir. Mevlevîliğe girdikten sonra kendine Galata Mevlevihânesinde bir oda verilmiştir.⁽¹⁶⁾ Esrar Dede bu kendine tahsis edilen odada münzevî olarak, hayatını şiir yazarak devam ettirmiştir.

(13) Horata. Esrar Dede Divanı s. 9

(14) Ergun. Türk Şairleri c. III s. 1345

(15) Age s. 1345

(16) Age c. III s. 1345

Bu dönemde Şeyh Galip'le Esrâr Dede'nin aralarında geçen bir takım hadiselerle rağmen çok iyi bir dostluklarının olduğu bilinmektedir. Bunu Esrâr Dede'nin Gâlip'e yazdığı şiirlerden anlamaktayız. Ayrıca Esrâr'ın ölümünden sonra Gâlip'in ona yazdığı mersiye de buna büyük bir örnektir.⁽¹⁷⁾ Buradan da anlaşılmaktadır ki bu dostluk çok sağlam bir ilişki ve temele dayanmaktadır.

e) *Ölümü:*

Uzun yıllar Galata Mevlevihânesi'nin bir hücrelerinde inziva hayatı yaşayarak, ömrünü şiir yazmaya ve araştırmaya adanmış, Esrâr Dede, Mi'rac'a rastlayan 27 Receb h. 1211(m.1796) yılında 49 yaşındayken vefat etmiştir. Ömrünün son dokuz yılını geçirdiği⁽¹⁸⁾ Galata Mevlevihânesinin bahçesine kendinden çok önce vefat etmiş olan Mevlevî dervîşi Fasih Dede'nin yanına defnedilmiştir⁽¹⁹⁾

Esrâr Dede'nin ölümüyle ilgili olarak Şeyh Gâlip şu tarihi düşmüştür.⁽²⁰⁾

"Sır oldu serin hırka- i tâbûta çeküp

Gâlip dedi tarihini efsûs efsûs

Esrâr dede çilleyi hatm ettiği dem"

-1211-

Müverrih Surûri de şu tarihi kaleme almıştır.⁽²¹⁾

"Yedi beng- i eceli benzi sarardı soldu.

-1211-

Esrâr Dede'nin ölümü büyük yankılar uyandırmıştır. Gâlip bu duygulu ve vefalı müridinin vefatına çok üzölmüştür. Bu üzüntüsünü bir mersiyeye anlatmıştır. Çok üzüntülü bir dille yazılan mersiye edebiyatımızın ve de Gâlip'in örnek bir şiiridir. Toplam beş bendden oluşan bu şiirin ilk bendi şöyledir.

"Kan ağlasın bu dide- i dür- bârım ağlasın

Ansın benim o yâr- ı vefâdârım ağlasın

Çeşm ü dehân u ruhsârım ağlasın

Başdan başa bu cism- i siyeh- kârım ağlasın

(17) Kalkışım. Şeyh Galib Divanı s. 433

(18) Rusuhi Baykara. Mehmed Esrâr. Türkiyat Ens. s. 24

(19) Ergun, Türk şairleri c. III s. 1345

(20) a.g.e. s. 1345

(21) a.g.e. s. 1345

Ağyârim ağlasın bana hem yâırım ağlasın
Gûş eyleyen hikâyet- i ESRÂR'ım ağlasın

Nâdide bir güher telef etdim diriğ u âh
Hâk içre defn edüp gerü girdüm diriğ u âh"⁽²²⁾

B- EDEBİ KİŞİLİĞİ

Divan Edebiyatının son güçlü temsilcisi 18. yy. da yaşayan Şeyh Gâlip'dir. Bilindiği gibi Gâlip edebiyata yeni bir tarz getirmiştir. Gâlip'in müridi olduğunu kabul ettiğimiz⁽²³⁾ Esrâr Dede de Galip'in şiir sohbetlerine katılmış, tarz ve usul olarak ondan çok etkilenmiştir. Bu sohbetlerinde Şeyh Gâlip'in Esrâr Dede'ye olduğu gibi Esrâr Dede'nin de Şeyh Gâlip'e şiir alanında tesiri söz konusudur.

Esrâr Dede'nin şiiri ve şairliği üzerinde yapılan değerlendirmeler onu hep övücü niteliktedir. Onun şiiri üzerinde değerlendirme yapanlar hep övgüyle bahsederler. "Fakat onu güçlü temeller üzerinde oturtan bir edebi kültürün var olduğu şiirlerinden anlaşılmaktadır."⁽²⁴⁾

Mehmet Süreyya, Esrâr Dede'yle ilgili değerlendirmesinde "Eşârî ârifâne olmakla beraber rikkât- âmizdir."⁽²⁵⁾ der.

Ayrıca, Esrâr Dede'nin şiiri üzerinde yapılan bir radyo konuşmasındaki değerlendirme de yine onun şiirini ve sanatını övücü mahiyettedir "Divânını okurken kendimizi bir çiçek bahçesinde zannederiz. Öyle bir bahçe ki ilkbaharın renk ve râyiha tufanını aynı zamanda son baharın hüznü ve hicranını sinesinde yaşatır, ve galiba bu bahçenin sonbahar faslı Galib'dir" (Diyamon-di Keçeoğlu 23.05. 1939 günü radyoda verdiği konferanstan) Esrâr'la ilgili olarak Gibb'in yaptığı değerlendirmeler de mühimdir. Gibb, Esrâr Dede'nin tasavvufi şiirlerine bir "muamma" demekle beraber başka tenkitler de getirmektedir. Gibb Esrâr Dede için şöyle demektedir.

"Hakikatda kitabı diğer derviş divanlarından daha açık olduğu halde şiirleri popüler olacak cinsten değildir. Bazı meziyetleri vardır. Şiirleri raki-kü'l- kalb bir mutasavvıfın aksettiği aynadır. Fakat kendini dış alemden uzak tutan, kendisinden kendi için zorluk ve sevinç aynı olan bir şairinin şiirleridir. Binaenaleyh o talî'inin kendini dışarıda bırakmış olduğu romantik devrin ruhu ile münasebette değildir. Esrâr Dede her hangi bir devirde gelebilir. Yalnız dil hususunda zamanın hakiki çocuğudur. Zira Türkçülük ce-

(22) Kalkışım. Şeyh Galib Divanı s. 433

(23) Genç. Tezkire- I Şuarâ-yı Mevleviye c. 1 s. 6

(24) a.g.e. s. 13

(25) Osmanlı Müellifleri c. II s. 70

reyanı ile alakası olmadığı halde, şiirleri daha önceki şairlerde rastlamadığımız şiirleri içine almaktadır. Bütün bunlara rağmen nazmı hiçbir usul ve kaide dinlemeyen romantikler gibi kaide ve usule uymaz.⁽²⁶⁾ Görüldüğü gibi Gibb Esrâr'ın dil üstünlüğünü kabul etmekte, fakat başka tenkitler de getirmektedir.

Bu tenkit içindeki en önemli ve dikkat çekici değerlendirme şüphesiz Esrâr Dede'nin dili üzerinde söylenen "zamanın çocuğudur."⁽²⁷⁾ yargısıdır.

Esrâr Dede, Divan Edebiyatı etkisiyle yazdığı şiirlerde özellikle "tasanusuz şiirleriyle ve içten duygularıyla yazdığı manzumeleriyle"⁽²⁸⁾ güçlü bir şair olduğunu anlatmıştır. Şeyh Galip'den çok etkilendiği için, onun edebiyata kazandırıp kullandığı kelime ve mazmunları Esrâr Dede de şiirlerinde kullanmıştır.

Esrâr Dede'nin Mevleviliğe girişinden önceki şiiri ve şiirinin hususiyeti hakkında fazla bir bilgiye sahip olmamakla beraber onun için Mevlevilik bir başlangıç noktası kabul edilir. Onun edebi kişiliğinin oluşmasında en önemli etkenin Mevlevilik olduğunu söylemek doğru olacaktır. Çünkü Mevlevilik'ten önce kendini ispatlamış olsa bile Esrâr Dede Mevlevilikle yücelmiş biridir.

Esrâr Dede'nin sanatçılık yönü ve kendini mürşidi Şeyh Galib'e kabul ettirmiş olması, şeyhinin kendine bir tezkire yazmasını emretmesi onun da bunu çok kısa bir sürede başarılı gerçekleştirmesi önemli bir noktadır. Mevlevilik'te çok eski olmamasına rağmen kendisine böyle bir görevin verilmesi onun edebi kültürünün ve bilgisinin derinliğini göstermektedir.⁽²⁹⁾

"Esrâr Dede içli bir şairdir."⁽³⁰⁾ Ondaki çok hassas ve rikkatli ruh yapısı şiirine de yansımış ve onu içli şiirler yazmaya sevk etmiştir.

"Ağla ey dıde hemen gayrı ne kârın vardır
Giryeden gayrı bu alemde ne kârın vardır.

Ağla kim elde hemen nâle vü zârın vardır.
Ağla ağla kim o zalim gibi yarin vardır."⁽³¹⁾

(26) Gibb, Ottoman Poetry. s. 207

(27) Genç, Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye s. 15

(28) a.g.e. s. 15

(29) a.g.e. s.13- 14

(30) Genç, Tezkire-i Şuarayı Mevleviyye s. 16

(31) Esrâr Dede Divanı 1257

Esrâr Dede, "rind bir şairdir. Dünya bağlarına çıkarlarına karşı kayıtsızdır."⁽³²⁾ Mürşidi şeyh Gâlib'in saray ve 3. Selim'e karşı olan bağlılık ve muhabbeti onda bir istignaya dönüşmüştür. O kendini hep bu tür ilişkilerden ayrı tutmaya çalışmıştır.

"Ne Süleyman ne Selim'in kuluyuz
Hazret- i Rabb- i Rahimün kuluyuz."⁽³³⁾

Sonuç olarak, Esrâr Dede'nin edebi kişiliğiyle ilgili olarak şu değerlendirmeleri yapmak mümkün dür.

1- Esrâr Dede her şeyden önce bir Mevlevî şairidir. Divan Edebiyatı geleneğiyle yetişmesine rağmen asıl ününü Mevlevîlik dairesinde kazanmıştır. Şiirlerinde Mevlevîliğe ait terim ve özellikleri işlemiştir.

2- "Şiirinde ve irfanında en büyük etki sahibi Şeyh Gâlib'tir."⁽³⁴⁾ O yurkanda da belirttiğimiz gibi Şeyh Galip'le çok iyi bir dosttur. Onun şiir sohbetlerine katılarak ondan çok etkilenmiştir. Zaten onu Mevlevîliğe kazandırıp şiir ve sanat yönünü geliştiren mürşidi Şeyh Galip'dir.

3- "Duygulu, içli ve rind kişilik taşıyan tasavvufî şiirleri oldukça başarılı olduğunu kanıtlamaktadır."⁽³⁵⁾ Yazdığı gazeller de onun "dert motifi" ni işleyişine örnektir.

C - ESERLERİ

1- DİVÂN : Esrâr'ın Divan'ı (İstanbul 1257) yaklaşık olarak 3600 beyitten meydana gelmiştir.⁽³⁶⁾ Divanda 2 Nat, Mevlanâyâ 4, Şems- i Tebrîzî'ye bir medhiye, Mevlevîliğe dair bir kaside, bir tane Neşidei Mevlevîye, Galib Dede, Mesnevi şarihi Ankaralı Rusihi ve Fasih Dede hakkında birer kaside, bir terkîb- i bend, 4 tercî- i bend, 6 tahmis, 3 muhammes, 1 müseddes ve 6 murabba bulunmaktadır. Devamında da 252 gazel, 7 tarih, 13 kıt'a 145 rubâî, ilk 15 beyti bir na't olan 40 beyitlik bir mesnevi yer almaktadır.

Divandaki gazellerden birisi Farsça, birisi de Arapça'dır. Rubailerden sekizi, kıtalardan ikisi Farsça'dır. Ayrıca Divan'da bir Türkçe- Rumca müllemma gazel vardır. Divan'ın Süleymaniye Kütüphanesinde 3, Konya Mevlânâ Müzesinde de 1 tane olmak üzere bilinen dört nüshası vardır.⁽³⁷⁾

(32) Geng, Tezkire- i Şuarâ- yı Mevlevîyye s. 17

(33) a.g.e. s. 26

(34) a.g.e. s. 27

(35) a.g.e. s.27

(36) DİA c. XI s. 434

(37) Bu nüshalar..... (Süleymaniye Küt.... [Hacı Mahmut Efendi, nr. 3302. 3741. Hâlet efendi, nr. 694. Hâlet efendi ilavesi, nr. 162] Konya Mevlana Müzesi Ktb. 2461 (Müellif hattı) de bulunmaktadır.

Ayrıca Divan'ın bir de matbu nüshası vardır. Bu Divan 1257 yılında Mehmed Nail tarafından bastırılmıştır.⁽³⁸⁾ Bu matbu Divan'da, 11 kaside, 257 gazel, 20 kıt'a 23 musammat, 141 rubai, 2 mesnevi ile Mübarek- nâme ve Fütüvvet- nâme vardır.

2- TEZKİRE- İ ŞU'ARÂ- YI MEVLEVIYYE : Eser Mevlevî şairlerini anlatır. Ele alıp hakkında bilgi verdiği şahısların çoğu için tek kaynaktır. Bu özelliğiyle edebiyat tarihimizde çok önemli bir yere sahiptir

Eserin taslığı mürşidi Şeyh Galip tarafından hazırlanmıştır. Esrâr Dede Tezkire'nin mukaddimesinde şeyhinin kendine verdiği bu müsveddelerden bahseder.⁽³⁹⁾ Şeyh Gâlip bazı Mevlevî şairlerin şiirlerini seçmiş ve el yazısıyla bir mecmuada toplamıştır. Bu şairlerin bazıları hakkında da bilgiler vermiştir. Fakat kendinin bir takım meşguliyetlerinin olması bu müsveddelerin kitap haline getirilmesini engellemiştir. Bunu gerçekleştirme görevini Esrâr'a vermiştir.

Bunun üzerine Esrâr, şeyhinden aldığı, müsveddeleri esas alarak iki ay gibi bir zamanda Teskire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye'yi kaleme almıştır. Eserin sonunda bunu şöyle anlatır.

"Bin iki yüz onbirinde sâlün
Buldı bu kitabumuz kemâlün
Oldı iki mâh içinde tekmil
Matlûbını tab'um etdi tahsil"⁽⁴⁰⁾

Esrâr Dede, tezkiresini yazarken başta Sakıb Dede'nin "Sefine"si olmak üzere sınırlı bir takım kaynaklara başvurmakla yetinmiştir. Fakat bu kaynakları tenkit etmeye ihtiyaç duymamıştır. Bu yüzden bir takım hatalara düşmüştür. Bazen de tarikat gayretiyle Dukakin- zâde Ahmet Bey, Bağdatlı Ruhi,⁽⁴¹⁾ gibi Mevlevîliğe intisap etmiş olmayan bazı şahsiyetleri de Mevlevî göstermeğe çalışmıştır.

Tezkire- i Şu'arâ- yı Mevleviyye'nin tespit edilebildiği kadarıyla toplam 10 nüshası vardır. Bu nüshalar Süleymaniye (Halet Efendi ilavesi, nr. 109, müellif nüshasından Derviş Hüseyin'in 1211'de (1796) istinsah ettiği ve Esrâr Dede'nin Galata Mevlihânesine vakfettiği nüsha), Millet (Ali Emiri, Tarih, nr.756) İstanbul Üniversitesi (TY, nr.89, 1257, 3894, 9620), Atatürk Üniversitesi (Ağâh Sırrı Levend, nr.542), Konya Mevlânâ müzesi (nr. 1502)

(38) Horata Esrar Dede Divanı. c. 26

(39) Esrar Dede. Tezkire. v. 1b- 2a

(40) Esrar Dede. tezkire. v. 120 b

(41) Ergun, Türk Şairleri c. III s. 1347

Kütüphaneleriyle Viyana (bk. Flügel, II, 412) Paris (bk. Babinger [Üçok], s. 348 ve Kahire'de (bk. Fihri'sül Mahtütati't- Türkiyye'til- Osmaniyye, I, 154)⁽⁴²⁾ dirler.

Esrâr Dede Tezkiresi diye de anılan eserde yer alan şairlerin sayısı nüshalara göre değişmektedir. Örneğin, Süleymaniye Kütüphanesi nüshasında 211, Millet kütüphanesindeki nüshada ise 217 şair vardır.

3- MÜBAREK- NÂME- İ ESRAR: Bu eser Esrâr dede'nin Mevlevî ayinlerinde yapılan semanın mahiyetini anlatmak üzere kaleme aldığı 145 beyitlik bir küçük mesnevidir. *Fâ' ilâtün Fâ'ilatün Fâ'ilatün Fa'ilün* kalıbıyla yazılmıştır.⁽⁴³⁾ Esrâr Dede eserin giriş kısmında Mevlânâ'yı över. Bu övgü bazen çok fazla abartılır. Öyle ki Esrâr Dede kâinatın Mevlânâ'nın feyzinin nuruyla zuhur ettiğini söyleyecek kadar övgüsünü ileri götür.

Esrâr Dede daha sonra da sema'ı detaylı olarak manzum bir dille anlatır. Ona göre sema meclisi, mâtemi- sevinci, soğuğu- sıcağı bir arada bulunduran, dervişleri aşk şarabının deryasına gark eden bir meclistir.

Mübârek- nâme Süleymaniye Kütüphanesindeki iki orijinal nüsha ve matbu Divan'ın (İst.1257) sonunda bulunmaktadır.

4- FÜTÜVVET- NÂME- İ ESRÂR : Esrâr Dede'nin 176 beyitten oluşan küçük bir mesnevisidir. Latin harfleriyle de yayınlanan bu eser⁽⁴⁴⁾ Süleymaniye Küt. de Halef Ef, No: 694 (v. 119 a- 12) ve Süleymaniye Küt. Hacı Mahmut Ef., No: 3741 (v. 146b- 152b)' deki yazma nüshalarda Divan'ın sonunda mevcuttur. Ayrıca Süleymaniye Küt. Tahir Ağa No: 334/ b' deki yazmanın 98b- 100b yaprakları arasında Fütüvvet- nâme müstakil olarak vardır. Eser matbu Divan'ın sonunda da mevcuttur. (İst. 1257h)⁽⁴⁵⁾

Esrâr Dede Fütüvvet- nâme'yi H.1211/ m. 1796 yılında tamamlanmıştır. Bu tarih Esrar Dede'nin vefat ettiği yıldır. Eserin vezni *Fe'ilâtüm Fe'ilün'* dür.

Fütüvvet- nâmeler asıl manası itibariyle ahiliğin esasları, ahlaki, ticari ilkelerini anlatan birer nizamnamelerdir.⁽⁴⁶⁾ Esrârın Fütüvvet- nâme'sinde ise ahiliğin ahlâkî yönünden bahsedilmektedir.

5- LÜGAT- İ TALYÂN : Esrar Dede'nin bu lügatı Ali Emiri tarafından bulunmuş ve H. Said Çelebi tarafından tanıtılarak mukaddime kısmi

(42) DİA C. XI s. 434

(43) Genç Tezkire- I Şuarâ- yı Mevleviyyec. 1 s. 32

(44) Hasan Ali Kasır. "Türk Edebiyatında Fütüvvet- nâmeler ve Esrar dede Fütüvvet- nâmesi." Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Dergisi, haluk İpekten Armağanı. 1993. s. 107. 130.

(45) Horata. Esrar Dede Divanı. s. 35

(46) age. s. 35

yayınlanmıştır.⁽⁴⁷⁾ Bu eserin sadece "önsöz"ü İhsan Mahvî tarafından Mevlevî şairleri adlı kitapta verilmiştir.⁽⁴⁸⁾ Sadeddin Nüzhet Ergun ise bu lügatı görmediğini söyler. Sadece İhsan Mahvî'nin eserindeki bilgileri aktarmakla yetinir.⁽⁴⁹⁾

Esrâr Dede ilim tahsil ederken Arapça ve Farsça'nın yanında Latince, Rumca ve İtalyanca da öğrenmiştir. Bunu yazmış olduğu "Luğat- i Talyân" dan anlamak mümkündür. Ayrıca Türkçe- Rumca mülemma onun Rumca'yı da bildiğini gösterir.

Sadeddin Nüzhet Ergun'un bahsettiği Mukaddimeden öğrendiğimize göre,⁽⁵⁰⁾ Luğat- i Talyân'ın girişinde İtalyanca ve Latince'nin bazı gramer kurallarından bahsedilir.⁽⁵¹⁾

Eserde 1. bölümde 1- 10.000 arası sayıların tercümesi ; ikinci bölümde İtalyanca ve Latince'nin "suret- i erkâmı" nın tercümesi, 3. bölümünde İtalyanca ay, gün ve hafta tercümesi, 4. bölümde ise alfabetik sırayla lügat kısmının tercümesi yer alır. ⁽⁵²⁾ Esrâr Dede'nin kaleme aldığı bu İtalyanca lügat'ın günümüzde nerede olduğu bilinmemektedir.

(47) Açe. s. 38

(48) Ergun. Türk Şairleri c. III. s.1346

(49) açe. s. 1346

(50) açe. s. 1346

(51) Horata. Esrar Dede Divanı s. 38

(52) Horata. Esrar Dede Divanı s. 38

BİBLİYOGRAFYA

- 1- Alparslan, Ali, Şeyh Galib Ankara 1988
- 2- Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul h. 1333
- 3- Devellioğlu, Ferit, Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat İstanbul 1988
- 4- Dilcin, Cem, Yeni Tarama Sözlüğü Ankara 1983
- 5- Encyclopaedia of İslam, Supplement, Leiden 1980
- 6- Ergun, Sadettin Nüzhet, Türk Şairleri İstanbul 1936
- 7- Esrar Dede Divanı 1257
- 8- Fuzûlî Divanı, Kenan Akyüz, S. Beken, M. Cumbur Ankara 1590
- 9- Genç, İlhan, Esrâr Dede, Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye, inceleme Metin Erzurum 1986
- 10- Gibb, A. History of ottoman Poetry, London 1967
- 11- Gölpınarlı, Abdalbâkî, Mevlânâ'dan sonra Mevlevilik İstanbul 1983
- 12- Horata, Osman Esrâr Dede, Hayatı, Eserleri, Şiir Dünyası ve Divanı (basılmamış) Ankara 1995
- 13- Hüseyin Vassâf, Sefine-i Evliyâ-yı Ebrar Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Başışlar nr. 2305-2309
- 14- İpekten, Halûk Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuarâ Tezkireleri
- 15- Kalkışım, M. Muhsin, Şeyh Galib Divanı Ankara 1994
- 16- Kasır, Hasan Ali, Türk Edebiyatının Fitivvet-nâmeler ve Esrâr Dede Fütüvvet-nâmesi, Atatürk Ün. Sosyal Bil. Ens. Dergisi Halûk İpekten Armağanı 1993 Kocatürk, Vasfi Mahir , Türk Edebiyatı Tarihi Ankara 1994
- 17- Kocatürk, Vasvi Mahir, Türk Edebiyatı Tarihi Ankara 1964
- 18- Mehmet Süreyya, sicilti Osmâni Matba-i Âmire h.1307
- 19- Muallim Naci, Lugat-i Naci İstanbul 1987
- 20- Pala, İskender, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü Ankara 1995
- 21- Pekolcay, Neclâ, İslami Türk Edebiyatı İstanbul 1994