



**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ**

**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ**

**DERGİSİ**

**Hakemli Dergi**

**Review of The Faculty of Divinity**

**Atatürk University**

**Yıl: 2007**

**Sayı: 28**

**Atatürk Üniversitesi**

**İlahiyat Fakültesi – 25240/ERZURUM**

**Tel: 0 442 236 09 51**

**Fax: 0 442 236 09 53**

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

**Atatürk Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi  
28/2007**

**DERGİNİN SAHİBİ**

**Prof. Dr. Bahattin KÖK (Dekan)**

**YAYIN KURULU**

**Prof. Dr. Ali EROĞLU (Başkan)**

**Prof. Dr. Bahattin KÖK**

**Prof. Dr. Sadık KILIÇ**

**Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN**

**Doç. Dr. Selçuk COŞKUN**

**Arş. Gör. Dr. Sinan ÖGE**

**Dizgi ve Tasarım**

**Doç. Dr. Selçuk COŞKUN**

**Arş. Gör. Dr. Sinan ÖGE**

**Kapak**

**Güven Matbaası / Erzurum**

**Baskı**

**Yılmaz GÜZELBOYACI**

**Hikmet ÖZDEMİR**

## **SAYI HAKEMLERİ**

**Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ**

**Prof. Dr. Ali AKPINAR**

**Prof. Dr. Ali EROĞLU**

**Prof. Dr. Arif YILDIRIM**

**Prof. Dr. Bahattin KÖK**

**Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ**

**Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ**

**Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER**

**Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU**

**Prof. Dr. Orhan ATALAY**

**Prof. Dr. Sadık KILIÇ**

**Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE**

**Doç. Dr. Ahmet ÇELİK**

**Doç. Dr. İsmail ÇALIŞKAN**

**Doç. Dr. Mustafa AĞIRMAN**

**Doç. Dr. Şehmus DEMİR**

# İÇİNDEKİLER

## Makaleler

**SURİYELİ ÇAĞDAŞ ARAP ŞAIRİ NİZÂR KABBÂNÎ ÜZERİNE BAZI NOTLAR ♦1-8**

*Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ*

**KUR'AN'DA ZEKAT KAVRAMININ ETİMOLOJİK VE SEMANTİK ANALİZİ ♦ 9-30**

*Doç. Dr. Şehmus Demir*

**KUR'ÂN VE SÛNNETTE ORTAYOL, AŞIRILIK KAVRAMLARI VE MÛSLÛMANLARIN  
BUGÛNKÛ DURUMLARI ♦ 31-51**

*Doç. Dr. Ahmet ÇELİK*

### **KUTSAL METİNLER**

**CİNSEL SAPMALARIN REFERANSI MI BAHANESİ Mİ? ♦ 53-88**

*Doç. Dr. Necdet ÇAĞIL*

**MÂLİK EL-EŞTER'E VERDİĞİ AHD-NÂME'YE GÖRE**

**HZ. ALİ'NİN YÖNETİM ANLAYIŞI ♦ 89-125**

*Yrd. Doç. Dr. Faris ÇERÇİ*

**KUR'AN'DA RENKLER ♦ 127-163**

*Yrd. Doç. Dr. Abdülmecit Okcu*

**KIRAAT FARKLILIKLARINDAN KAYNAKLANAN**

**BAZI KELÂMÎ İHTİLAFLAR ♦ 165-200**

*Yrd. Doç. Dr. Mehmet ADIGÛZEL*

**SÛNNİ KELÂMCILARA GÖRE VARLIK KATEGORİLERİ ♦ 201-260**

*Yrd. Doç. Dr. Muhammet YAZICI*

**KUR'ÂN AYDINLIĞINDA YARATILIŞTAN GELİŞİME ♦261-270**

*Dr. Faiz KALIN*



Çeviri

**HİRİSTİYAN TEOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDEN KURÂN'IN OKUNUŞU  
VE**

**BUNUN İSLAM KELAM'ININ GELİŞMESİNE ETKİSİ** ♦ 271-303

Yazan: Nasr Hânîd Ebû Zeyd

Çev.: Prof. Dr. Sadık Kılıç

**KUR'ÂN'DA YARATMA KAVRAMIYLA İLGİLİ AYETLER HAKKINDA  
SEMANTİK BİR TAHLİL** ♦ 305-316

Yazan: Roger Amaldez

Çev.: Prof. Dr. Sadık Kılıç

Dergi Yayın İlkeleri ♦ 317

## SURİYELİ ÇAĞDAŞ ARAP ŞAIRİ NİZÂR KABBÂNÎ ÜZERİNE BAZI NOTLAR\*

Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ\*\*

### ÖZET

*Nizâr Kabbânî, Suriyeli bir diplomat, şair ve yayımcıdır.*

*Kabbânî, 21 Mart 1923 tarihinde Suriye'nin başkenti Şam'da orta halli bir tüccar ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. 1930-1941 yılları arasında el-Külliyetü'l-İlmiyyetü'l-Vataniyye'de öğrenim gördü. Daha sonra Şam Üniversitesi'nde hukuk tahsil etti. 1945'te buradan mezun oldu. Bu Üniversitede öğrenci iken (1944) "Kâlet lî es-Semrâ" (Esmer Kadın Bana Dedi ki) başlıklı ilk şiirini yazdı. Hukuk Fakültesi'nden mezuniyetinin ardından, Suriye Dışişleri Bakanlığı adına Beyrut, Kahire, İstanbul, Madrid, Pekin ve Londra dâhil, çeşitli başkentlerde danışma veya kültür ataşesi görevi ile çalıştı.*

*Nizâr Kabbânî, hayatında iki kere evlendi. İlk karısı kuzeni Zehrâ idi. İkinci evliliği Belkîs er-Râvî adlı Iraklı bir kadınla oldu. Kabbânî, 30 Nisan 1998'de Londra'da öldü ve Şam'da toprağa verildi.*

*Kabbânî, Arap dünyasında en çok saygı duyulan çağdaş şairlerden biridir. Onun şiirsel üslûbu; sadeliği ve aşk, erotizm, feminizm, din ve Arap milliyetçiliği temalarını incelemede zarafeti bir araya getirir.*

**Anahtar Kelimeler:** *Nizâr Kabbânî, Belkîs er-Râvî, Erotizm, Feminizm, Arap Milliyetçiliği, Suriye, Çağdaş Arap Şiiri.*

### ABSTRACT

#### **Some Notes on Nizar Qabbani, the Syrian Contemporary Arabic Poet**

*Nizar Qabbani is a Syrian diplomat, poet and publisher.*

*Qabbani was born in the Syrian capital of Damascus to a middle class merchant family in 21 March, 1923. He studied at the National Scientific College School (al-Kulliyaa al-İlmiyya al-Wataniyya) in Damascus between 1930 and 1941.*

\* Bu yazı, yıllar önce, tarafımızdan, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1988-)ne madde olarak yazılmıştı. İlgili ciltte (XXXIII) her nedense yayınlanmadı. Biz, bu yazıyı, bazı cüz'î ilâvelerle, özellikle Türk okuyucusuna yararlı olacağını düşünerek, zengin bir "Seçilmiş Kaynakça" ile yayınlamayı uygun gördük.

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

He later studied law at the Damascus University. He graduated with a bachelor's degree in law in 1945. While a student in this University he wrote his first collection of poems entitled "Qālat lī al-Samrā" (The Brunette Told Me) in 1944. After graduating from Law School, worked for the Syrian Foreign Ministry, serving as consult or cultural attaché in several capital cities, including Beirut, Cairo, Istanbul, Madrid, Peking, and London.

Nizar Qabbani was married twice in his life. His first wife was his cousin Zahra. His second marriage was to an Iraqi woman named Balqis al-Rawi. Qabbani died in London on April 30, 1998 and he was buried in Damascus.

Qabbani is one of the most revered contemporary poets in the Arab world. His poetic style combines simplicity and elegance in exploring themes of love, eroticism, feminism, religion and Arab nationalism.

**Key Words:** Nizar Qabbani, Balqis al-Rawi, Eroticism, Feminism, Arab Nationalism, Syria, Contemporary Arabic Poetry.

"Kabbânî", Suriyeli yazarlar ailesinin ortak adıdır. İlk olarak Arap Tiyatrosu'nun kurucularından Ahmed Ebû Halîl<sup>1</sup> (ö. 1902)'den; sonra *Semerâtü'l-Fünûn* dergisinin, Makâsıd Lisesi'nin kurucusu olan 'Abdülkâdir Kabbânî (1847-1935)'den söz edilir<sup>2</sup>.

Nizâr Tevfîk Kabbânî, 21 Mart 1923 tarihinde eski bir Şam evinde dünyaya geldi. Dört çocuklu orta halli bir ailenin ikinci çocuğu idi. Öğrenimini, ilkokuldan lisenin sonuna kadar Şam'da el-Külliyetü'l-İlmiyyetü'l-Vataniyye'de yaptı (1930-1941). Medresetü't-Techîz'e girdi (1941-1942). Buradan mezuniyet diplomasını aldı. Ardından dört yıllık bir öğretimden sonra Şam'da Suriye Üniversitesi (el-Câmi'atü's-Sûriyye) Hukuk Fakültesi'ni bitirdi (1942-1945). 1945 yılı Ağustosunda henüz 22 yaşında iken Suriye'nin Kahire Büyükelçiliği'nde çalışmaya başladı. Buradaki görevi 1948 yılına kadar devam etti. Sonra, 1966 yılına kadar İstanbul, Londra, Beyrut, Pekin ve Madrid'de diplomat olarak görev yapan Nizâr Kabbânî, bu yıl içinde emekli olmuş ve Beyrut'a yerleşmiştir. 1967 Haziranında Arapların İsrail karşısında uğradıkları yenilginin öfkesiyle kaleme aldığı "*Hevâmiş 'alâ Defferi'n-Nekse*" (Bozgun Notları) başlıklı şiir kitabı, şairin Mısır'da aforoz edilmesine yol açmıştır. Bu yıl içinde

<sup>1</sup> Bk. John A. Haywood, *Modern Arabic Literature 1800-1970*, London 1971, s. 60; Ahmet Savran, 19. Yy. Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı, Erzurum 1991, s. 66-67.

<sup>2</sup> Meselâ bk. ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, nşr. Züheyr Fethullâh, 8. baskı, Beyrut 1989, I, 248; IV, 46; krş. İsmail Durmuş, "Kabbânî", *DİA*, XXIV, 13.

Beyrut'ta kendi adını taşıyan bir yayınevi kurmuş<sup>3</sup> ve birkaç yıl sonra ikinci eşi Belkîs er-Râvî ile evlenmiştir. Bağdat'ta tanıştığı eşi Belkîs, 12 yıllık bir beraberlikten sonra, Beyrut'ta Irak Büyükelçiliği'ne düzenlenen bir bombalı saldırıda, 1981 yılı sonlarında hayatını kaybetmiştir. Gerek bu olay gerekse siyasî şiirlerinde acımasızca eleştirdiği Arap yöneticilerin tutumları Nizâr Kabbânî'yi daha ihtiyatlı davranmaya sevk etmiştir<sup>4</sup>. Son yıllarında Londra'da yayınlanan *el-Hayât* gazetesinde on beş günde bir yazıları, şiirleri çıkan şair, nispeten rahat bir ortamda, hem Arap dünyasını, hem modern bilim ve teknoloji uygarlığını; insanî ve ilâhî değerler adına yoğun bir eleştiri bombardımanına tutuyordu. Kabbânî, 30 Nisan 1998 tarihinde Londra'da öldü ve cenazesi Şam'a getirilerek, burada aile mezarlığına gömüldü.

Kabbânî, çocukluk yıllarında güllerin, yaseminlerin süslediği bahçede resimler yapmaya çalışmış, bir ara müzikle de uğraşmış, ama sonunda şiirde karar kılmıştır. 1939 yılında şiir yazmaya başlamış ama bir şair olarak ilk çıkışını henüz Hukuk Fakültesi öğrencisi iken, 1944 Eylülünde kendi imkânları ile yayımladığı (300 nüsha) "*Kâlet li es-Semrâ*" (Esmer Kadın Bana Dedi ki) adlı şiir kitabı ile yapmıştır<sup>5</sup>. Diliyle ve anlatımıyla olduğu kadar, muhtevasıyla da -özellikle kadına ve cinselliğe yaklaşımındaki cüretiyle- geleneksel şiir ve ahlâk anlayışının sınırlarını zorlayan bu eser, II. Dünya Savaşı kuşağının yaşadığı kaygı, kayboluş ve duygusal bastırılma gibi konuların cüretli bir yorumu niteliğindedir. Kitap yayınlanınca muhafazakâr ve geleneksel değerlere önem veren çevrelerin şiddetli tepkilerini üstüne çekmiş ve hem şekil, hem de muhteva açısından geleneksel Arap şiir tarzından bir sapma olarak değerlendirilmiştir.

Tüm bu rahatsızlık ve karşı çıkışlara rağmen, Nizâr Kabbânî, Arap halkının bilinç ve duygularını korku, yılgınlık ve içine düştüğü ikilemden kurtarmaya çalıştığını ileri sürerek, ilk dönem şiirlerinde eski belâgat putlarını yıkmaya çalışır; uçarı ve cinselliği ön plâna çıkararak şiirler yazar. O, kuşağının duygusal sorunlarını açık seçik bir biçimde kâğıda dökmekten çekinmemiştir. Öyle ki, bazıları onun şiirlerinde "tarihin girdaplarında ve taklitçilikte hapsolup kalmış" Arap gençliği için bir çıkış yolu görmüşlerdir<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-Arabî: el-Edebü'l-Hadîs*, Beyrut 1986, II, 686; Robert B. Campbell, *A'lâmü'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Mu'âsir, Siyer ve Siyer Zâtiyye*, Beyrut 1996, II, 1084; Aysel Ergül (Keskin), *Şiirin Galip Aşkın Devrik Kralı Nizâr Kabbânî'de Aşk ve Kadın*, Ankara 2006, s. 39.

<sup>4</sup> İbrahim Demirci, "Nizâr Kabbânî de Kim?", *Yeni Şafak*, 21 Mayıs 1998, s. 13.

<sup>5</sup> A. mlf., a.g.m., s. 13.

<sup>6</sup> Nizâr Kabbânî, *İşgal Altında*, çev. Turan Koç-İbrahim Demirci, Kayseri 1996, Turan Koç'un yazdığı giriş, s. VII vd.



Nizâr Kabbânî, şiir yazmaya başladığı andan itibaren kendi dilini bulur ve kendi ifadesiyle, “Onu insanların, tüm insanların pencerelerine konan bir kuş hâline getirir.” Onun zengin, özverili ve coşkun bir tabiatı vardır. Şiirleri Arap dünyasının hemen her yerinde yayılmıştır. Yirmiye aşkın şiiri, başta Muhammed ‘Abdülvehhâb olmak üzere, çeşitli bestekârlarca bestelenmiş, Ümmü Külsûm’dan Mâcide Rûmî’ye kadar çeşitli şarkıcılar tarafından kırk yıldır söylenegelmiştir.

Nizâr Kabbânî’nin şiirleri, genel olarak kadın ve siyaset olmak üzere iki ana temadan meydana gelir. Kadın konusu, sanat yaşamının bütün safhalarında yer alır ve gelişim bakımından süreklilik gösteren en geniş tema olur<sup>7</sup>.

Birçoklarıncı “Kadın Şairi”, “Arap Milletinin Şairi” ve “Bütün Nesillerin Şairi” olarak nitelendirilmiş olan Kabbânî’nin ilk şiirlerinde, daha ziyade, sembolizmin hâkim olduğunu görürüz. Ayrıca şiirine daha yakından baktığımızda, onun varoluşsal bir özellik taşıdığını anlamakta pek güçlük çekmeyiz.

Diğer taraftan, Nizâr Kabbânî’nin büyük bir yekûn tutan şiirleri İslâm’ın temel hükümleri ve inanç esasları açısından değerlendirilmiş ve bunlarda İslâm’a aykırı bazı noktalara rastlandığı iddia edilmiştir. Nitekim Sa’îd b. Nâsır el-Gâmidî, “Nizâr Kabbânî...ve’l-Harb ‘ale’l-‘Akîde ve’ş-Şerî’a” (*el-Müctema*, Küveyt, sy. 1300 (22 Muharrem 1419/19.5.1998), s. 45-47) başlıklı yazısında, bu noktaları, onun bazı eserlerinden alıntılar yaparak göstermeye çalışmıştır.

Türkiye’de Nizâr Kabbânî, muhtemelen ilk kez, *Edebiyat* (yayınlayan: Nuri Pakdil) dergisinde görüldü. Nuri Pakdil’in hazırladığı *Çağdaş Arap Şiiri/Güldeste* (Ankara 1976)’de “Doğu” başlıklı şiiriyle yer aldı. Turan Koç’un dilimize kazandırdığı kimi şiirleriyle İbrahim Demirci’nin çevirdiği bazı şiir ve yazıları “*İşgal Altında*” adıyla kitaplaştı (Rey Yayıncılık, Kayseri 1996). Yukarıda kaydettiğimiz “*Kasâ’id Mağdûbün ‘aleyhâ*” başlıklı şiir kitabı, “*Gazaba Uğramış Şiirler*” adıyla, İbrahim Demirci tarafından Türkçeye çevrildi (Mavi Yayıncılık, İstanbul 1997). Son yıllarda, Beyrut’ta günlük hayatı anlatan denemeleri İbrahim Demirci tarafından Türkçeye tercüme edilerek “*Ben Beyrut*” adıyla kitaplaştı (Hece Yayınları, Ankara 1999). Daha önceleri ve son zamanlarda da bazı şiir ve yazıları İbrahim Demirci ve Turan Koç tarafından Türkçeye çevrilerek *Yedi İklim*, *Çerağ*, *Edebiyat*, *Hece* gibi dergilerde yayımlanmıştır. Diğer yandan, Laurent Mignon, “*Kitâbü’l-Hub*” adlı kitabını “*Aşkın Kitabı*” başlığı ile Türkçeye çevirip yayınladı (Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000). Müteakiben Kabbânî’nin

<sup>7</sup> Salih Tur, “Nizâr Kabbânî’nin Aşk Şiirlerinde Annelik”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: VI, sy. 20 (Kış 2006), s. 118.

dilimize tercüme edilen diğer şiir kitapları şunlardır: *Hüzünlü Irmak*, çev. Metin Fındıkçı, İyi Şeyler Yayıncılık, İstanbul 2000; *Yasak Şiirler*, çev. Kemal Yüksel, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002; *Gözlerinin Mavi Limanında*; *Aşk-Kadın-Hüzün Şiirlerinden Seçmeler*, Arapçadan çev. Rıza Halilov-Aysel Ergül, Birey Yayınları, İstanbul 2002; *Seninle Evlendim Ey Özgürlük!*, çev. Kemal Yüksel, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003. Bu arada, Aysel Ergül (Keskin)'ün onun hakkında kaleme aldığı geniş kapsamlı bir inceleme (*Şiirin Galip Aşkın Devrik Kralı Nizâr Kabbânî'de Aşk ve Kadın*, Araştırma Yayınları, Ankara 2006) ile Salih Tur'un onun hayatı, sanatı ve şiirleri üzerine hazırladığı doktora tezini (*Nizâr Kabbânî; Hayatı, Sanatı ve Şiirleri*, danışman: Prof. Dr. Rahmi Er, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005) kaydetmemiz gerekir.

#### Eserleri:

Velût bir şair ve yazar olan Kabbânî, 60'a yakın eser yazmıştır<sup>8</sup>. Bunların çoğunu şiir kitapları oluşturur. Ayrıca bazı nesir kitapları (inceleme, tiyatro, otobiyografi) da vardır.

#### A- Şiir Kitapları:

Kabbânî'nin sayıları 44'ü bulan şiir kitaplarından bazıları şunlardır:

1. *Kâlet İî es-Semrâ'*, Dimaşk 1944; 2. *Tufûletü Nehd*, Dimaşk 1948; 3. *Samba*, Dimaşk 1949; 4. *Enti İî*, Beyrut 1950; 5. *Kasâ'id*, Beyrut 1956; 6. *Habîbetî*, Beyrut 1961; 7. *eş-Şî'r Kındîl Ahdar*, Beyrut 1963 (Makaleler ve bazı şiirler); 8. *er-Resm bi'l-Kelimât*, Beyrut 1967; 9. *Hevâmiş 'alâ Defferi'n-Nekse*, Beyrut 1967; 10. *Yevmiyyâtü İmre'e lâ Mübâliye*, Beyrut 1968; 11. *Feth*, Beyrut 1968; 12. *Şu'arâ'ü'l-Ardî'l-Muhtelle: el-Kuds*, Beyrut 1968; 13. *İfâde fî Mahkemeti's-Şî'r*, Beyrut 1969; 14. *Menşûrâtün Fidâ'iyye 'alâ Cüdrâni İsrâ'îl*, Beyrut 1969; 15. *Kitâbü'l-Hub* Beyrut 1970 ("*Aşkın Kitabı*" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir, yuk. bk.); 16. *Kasâ'id Mütevahhişe*, Beyrut 1970; 17. *Lâ*, Beyrut 1970; 18. *Mi'etü Risâleti Hub*, Beyrut 1970; 19. *Ahlâ Kasâ'idî*, Beyrut 1970; 20. *Eş'ârün Hârîce 'ale'l-Kânûn*, Beyrut 1972 ("*Yasak Şiirler*" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir, yuk. bk.); 21. *İlâ Beyrûti'l-Ünsâ ma'a Hubbî*, Beyrut 1976; 22. *Külle 'Âm ve Enti Habîbetî*, Beyrut 1977; 23. *Ühibbüki... Ühibbüki... ve'l-Bakıyyetü Te'tî*, Beyrut 1978; 24. *el-A'mâlü's-Şi'riyyetü'l-Kâmile*, I-II, Beyrut 1978; 25. *Hâkezâ Ektübü Târîha'n-Nisâ'...*, Beyrut 1981; 26. *Kâmûsü'l-Âşıkîn*, Beyrut 1981; 27. *el-A'mâlü's-Siyâsiyyetü'l-Kâmile*, Beyrut 1981; 28. *Kasîdetü*

<sup>8</sup> Bu hususta geniş bilgi için bk. Hannâ el-Fâhûrî, a.g.e., II, 689-690; Robert B. Campbell, a.g.e., II, 1086-1087.

*Belkîs*, Beyrut 1982 (Beyrut'ta Irak Büyükelçiliği'ndeki patlamada öldürülmüş olan eşi Belkîs'in hatırası için yazılmış şiir); 29. *Eş'ârün Mecnûne* (Selîm Berekât'ın seçtiği ve yayımladığı şiirler), Beyrut 1983; 30. *Kasâ'id Mağdûbün 'aleyhâ*, Beyrut 1986 ("Gazaba Uğramış Şiirler" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir, yuk. bk.); 31. *Tezewvectüki... Eyyetühe'l-Hürriyye*, Beyrut 1988 ("Seninle Evlendim Ey Özgürlük!" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir, yuk. bk.); 32. *Lâ Gâlib ille'l-Hub*, Beyrut 1989; 33. *Hel Tesma'ine... Sahîle Ahzânî?*, Beyrut 1991; 34. *Hevâmiş 'ale'l-Hevâmiş*, Beyrut 1991; 35. *Kasîdetü Maya*, Beyrut 1993.

#### **B- İnceleme ve Tiyatro Eserleri:**

1. *'Anî's-Şî'r ve'l-Cins ve's-Sevre*, Beyrut 1972 (Şair Münîr el-'Akiş'le karşılıklı konuşma/diyalog); 2. *el-Kitâbe, 'Amelün İnkilâbî*, Beyrut 1975 (Makaleler); 3. *Şey' mine'n-Nesr*, Beyrut 1979; 4. *el-Mer'e fî Şî'rî ve fî Hayâtî*, Beyrut 1981 (Şairle (Kabbânî) karşılıklı konuşmalar); 5. *Mâ Hüve's-Şî'r?*, Beyrut 1981 (Makale); 6. *el-'Asâfirü lâ Tatlübü Te'sîrete Dühûl*, Beyrut 1981 (Şairin akşamlarına başladığı sözler); 7. *...Ve'l-Kelimât Ta'rîfû'l-Gadab*, I-II, Beyrut 1983 (Kitaplardan seçme nesirler); 8. *Cumhûriyyetü Cünûnistân*, Beyrut 1988 (Üç perdelik oyun); 9. *La'ibtü bi-ltkân ve hâ Hiye Mefâtîhî*, London 1990 (Diyaloglar).

#### **C- Otobiyografi:**

1. *Kıssatî ma'a's-Şî'r: Sîre Zâtîyye*, London 1973; 2. *es-Sîretü'z-Zâtîyye... li-Sayyâf 'Arabî*, London 1987.

### **SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA**

Abdelkadir, Suad, *Shaping Women's Identity in Kabbani's Poetry*, London 1996.  
Ahmed Ziyâde, *Nizâr: Şâ'irü'l-Hub ve'l-Merah*, Kahire 1996.  
'Âmir Mübeyyid-Muhammed Kerzûn, *Nizâr Kabbânî: Rahîlü Kârre Şî'riyye*, Humus 1998.  
Amra, Nancy, *Kabbânî: Şâ'irü'l-Mer'e*, Amman 1997.  
Bedir, Atif, "Gazaba Uğramış Şiirler, Nizar Kabbânî", *Hece*, yıl: 1, sy. 12 (Aralık 1997), s. 111-112.  
Campbell, Robert B., *A'lâmü'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Mu'âsır, Siyer ve Siyer Zâtîyye*, Beyrut 1996, II, 1084-1087.  
Cihâd Fâdil, *Fetâftü Şâ'ir ve Vakâ'i'u Ma'reke ma'a Nizâr Kabbânî*, Kahire 1989.  
Demirci, İbrahim, "Nizar Kabbânî de Kim?", *Yeni Şafak*, 21 Mayıs 1998, s. 13.  
Er, Rahmi, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi (Şiir-Öykü)*, Ankara 2004, s. 63-73.

- Ergül, Aysel, "Nizâr Kabbânî'nin "el-Mecd li'd-Dafâ'iri't-Tavîle" Şiiri Üzerine Yapısal İnceleme Denemesi", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 27 (Aralık 2001), s. 73-87.
- \_\_\_\_\_, "Nizâr Kabbânî'nin "el-Mecd li'd-Dafâ'iri't-Tavîle" Şiirinin Anlam Yapısı Yönünden İncelenmesi", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 2, sy. 28-29 (Haziran-Aralık 2002), s. 59-74.
- \_\_\_\_\_, *Şiirin Galip Aşkın Devrik Kralı Nizâr Kabbânî'de Aşk ve Kadın*, Ankara 2006.
- el-Esed, Felek Cemîl, *et-Tehaddî ve'r-Refd fî Şî'ri Nizâr Kabbânî*, Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atü Tişrîn, 2000.
- el-Fâhûrî, Hannâ, *el-Câmî' fî Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî: el-Edebü'l-Hadîs*, Beyrut 1986, II, 686-697.
- el-Gâmidî, Sa'îd b. Nâsır, "Nizâr Kabbânî...ve'l-Harb 'ale'l-'Akîde ve's-Şerî'a", *el-Müctema'*, Küveyt, sy. 1300 (22 Muharrem 1419/19.5.1998), s. 45-47.
- Hasan Âl-i Bilâl, "Nizâr Kabbânî, Kelimât Mülevvene ba'de'r-Rahîl", *el-Âlem*, London, sene: 14, sy. 620 (12 Muharrem 1419/9 Mayıs 1998), s. 24-25.
- Hırsto Necm, *en-Nercisiyye fî Edebi Nizâr Kabbânî*, Beyrut 1983.
- "Kabbânî", *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, İstanbul 1986, X, 6138.
- el-Keyyâlî, Sâmî, *el-Edebü'l-'Arabîyyü'l-Mu'âsır fî Sûriyye: 1850-1950*, Kahire 1968, s. 438-449.
- Mansour, Wisam, "Kabbani's Women: From the Sultan's Wife to the Lady Friend in Exile", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 44, sy. 1 (2004), s. 1-15.
- Mignon, Laurent, "İşk ve Aşkın Buluştuğu ve Ayrıştığı Yer: Nizâr Kabbânî ve Cemal Süreya'nın Şiirinde Sevgili ve Mesaj", *Doğu Batı*, yıl: 7, sy. 26 (Şubat-Mart-Nisan 2004), s. 111-123.
- Mü'minât eş-Şâmî, *el-Îkâ' fî Şî'ri Nizâr Kabbânî*, Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atü Dimaşk, 2002.
- Nizâr Kabbânî, *Kıssatî ma'a's-Şî'r: Sîre Zâtiyye*, London 1973.
- \_\_\_\_\_, *Arabian Love Poems*, full Arabic and English texts edited and translated by Bassam K. Frangieh and Clementina R. Brown, Washington, D. C. 1993.
- \_\_\_\_\_, *On Entering the Sea: The Erotic and Other Poetry of Nizar Qabbani*, translated from the Arabic by Lena Jayyusi et al., New York 1995.
- \_\_\_\_\_, *İşgal Altında*, çev. Turan Koç-İbrahim Demirci, Kayseri 1996.

- \_\_\_\_\_, *Gazaba Uğramış Şiirler*, çev. İbrahim Demirci, İstanbul 1997.
- \_\_\_\_\_, *Ben Beyrut*, çev. İbrahim Demirci, Ankara 1999.
- \_\_\_\_\_, *Aşkın Kitabı*, çev. Laurent Mignon, İstanbul 2000.
- \_\_\_\_\_, *Hüzünlü Irmak*, çev. Metin Fındıkçı, İstanbul 2002.
- \_\_\_\_\_, *Yasak Şiirler*, çev. Kemal Yüksel, İstanbul 2002.
- \_\_\_\_\_, *Gözlerinin Mavi Limanında; Aşk-Kadın-Hüzün Şiirlerinden Seçmeler*, Arapçadan çev. Rıza Halilov-Aysel Ergül, İstanbul 2002.
- \_\_\_\_\_, *Seninle Evlendim Ey Özgürlük!*, çev. Kemal Yüksel, İstanbul 2003.
- \_\_\_\_\_, *Republic of Love: Selected Poems in English and Arabic*, translated from the Arabic by Nayef al-Kalali, edited by Lisa Kavchak, London-New York 2003.
- Nizâr Kabbânî: Şâ'irün li-Küllil-Ecyâl*, I-II, haz. Muhammed Yûsuf Necm, Beyrut 1998.
- Sa'îd Beşîr, *Kabbânî: Şâ'irü'l-Hub ve'l-Elem*, Amman 1997.
- Tur, Salih, *Nizâr Kabbânî; Hayatı, Sanatı ve Şiirleri*, Doktora Tezi, danışman: Prof. Dr. Rahmi Er, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- \_\_\_\_\_, "Nizâr Kabbânî'nin Aşk Şiirlerinde Annelik", *Nûsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: VI, sy. 20 (Kış 2006), s. 117-132.
- Velîd Ebû Zahr, *el-Vatanü'l-'Arabî*, sy. 1105 ( 8 Mayıs 1998)'deki yazısı.



## KUR'AN'DA ZEKAT KAVRAMININ ETİMOLOJİK VE SEMANTİK ANALİZİ\*

Doç. Dr. Şehmus Demir\*

### ÖZET

*Bu makalede, Kur'an'da mali ibadet mükellefiyetini ifade eden önemli bir anahtar kavram olan zekatın etimolojik ve semantik analizi yapılacak; Kur'an öncesi dönemdeki temel anlam alanı ve Kur'an'da kazandığı izafi kavramsal çerçevesi üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda, zekat kavramının Kur'an'daki kullanım alanı, ibadetin anlam alanıyla ve Kur'an'ın mülkiyet anlayışıyla ilişkisi tespit edilmeye çalışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler :** Kur'an, Zekat, Sadaka, Semantik, Kavram.

### ABSTRACT

***Etymologic and Semantic Analysis of 'Almsgiving' Concept in the Quran***

*In this article, it has been analysed that key concept of almsgiving (zakat) in the Quran from point of etymology and semantic. The concept of almsgiving express that fiscal responsibility according to Quran. With in this context, the concept of almsgiving has been explained that conceptual framework with pre-Quranic and Quranic contextual meanings. It has been investigated that almsgiving concept's etymologic and semantic field meanings. In conclusion analysis, it has been fixed that the relation between almsgiving and worship concepts.*

**Key Words :** Quran, Almsgiving, Charity, Semantic, Concept.

---

\* Bu makale, 17-18 Kasım 2007 tarihlerinde İSAV tarafından İstanbul'da düzenlenen "Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnette Zekat" konulu sempozyumda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

### I. Kur'an Kavramlarını Anlamada Yöntem Üzerine

Bilindiği üzere, herhangi bir metni anlama ve yorumlamada kelime ve ifadelerin bilinmesi önemlidir. Kutsal metinlerin ve dini nasların anlaşılması ve yorumlanması sürecinde ise, kelime ve ifadelerin anlam alanı diğer metinlere göre daha büyük bir önem arzeder. Zira kutsal metinlerde verilmek istenen mesaj, kelimeler, ifade formları ve kavram kalıpları ile takdim edilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın dünya görüşünü, insana, topluma, hayata, varlığa ve evrene bakışını doğru bir biçimde anlamak, onda kullanılan anahtar kelimelerin yapılarını, anlam alanlarını ve kullanış biçimlerini bilmekten geçer. Diğer bir deyişle, Kur'an'ın evren tasavvurunu doğru bir biçimde anlayabilmek, odak ve anahtar kelimelerin Kur'ani siyakta kazandıkları anlam alanlarının doğru olarak belirlenmesine bağlıdır.

Kur'an metninin doğru bir biçimde anlaşılabilmesi için onun dili olan Arapça'nın, tenzil öncesi genel durumu ile bir dil manzumesini bağımsız olarak düşüneyeceğimiz sosyo – kültürel dinamik bünyeyi çeşitli yönleriyle analiz etme gereği ısrarla tekrar edilmeye değer bir noktadır<sup>1</sup>.

Kur'an metni, bazı kelimelerin tabii semantik değişim ve anlamsal evrimlerine çok olumlu katkılarda bulunarak, kelimelere esas anlamlarına ilave, yepyeni izafi anlamlar kazandırmıştır<sup>2</sup>. Dolayısıyla Kur'an kelimelerinin anlam alanlarını tespit ederken, içerisinde yer aldığı kavramsal ilişkiler sistemini<sup>3</sup>; esas ve izafi anlamlarını, yakın ve karşıt anlamlılarını; metin içi ve metin dışı çeşitli anlam karinelerini<sup>4</sup> çok iyi bir biçimde belirleme zorunluluğu bulunmaktadır.

Kur'an, nüzul dönemi öncesi Arabın hiç bilmediği fikirleri anlatmak için yepyeni kavramsal örgüler icat etmemiştir. Kanaatimize göre semantik gelişim süreci, kullanılan dilsel simgeler ağında değil, içerik ve mana alanlarında meydana

<sup>1</sup> Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass –Dirâse fi 'Ulûmi'l-Kur'ân-*, Kahire 1990, s. 27 vd.; Watt, William Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara 1982, s. 47-48.

<sup>2</sup> Bk. Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Koran –Semantics of the Koranic Weltanschauung-*, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo 1964, s. 15-20; a.mlf., *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1991, s. 62-70; a. mlf. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1984, s. 276-282.

<sup>3</sup> Condon, John C., *Kelimelerin Büyülü Dünyası –Anlambilim ve İletişim-*, çev. Murat Çiftkaya, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 132-135.

<sup>4</sup> bk. es-Sa'rân, Mahmud, *İlmü'l-Luğa*, Menşuratu Haleb, Dimeşk 1994, s. 263 vd., 310-313.

gelmiştir<sup>5</sup>.

er-Râğıb el-İsfehânî (ö. 502/1108)'nin;

*"Kur'an ilimlerinden öncelikli olarak meşgul olunması ve incelenmesi gereken ilimler, lafzi ilimlerdir. Lafızlarla alakalı ilimlerden de ilgili lafızların kök mana ve etimolojilerini tahkik etmektir. Kur'an kelimelerinin kök manalarını bilmek, bir bina inşa etmek isteyen kimse için en başta gelen araçlar olan tuğla ve kerpiç mesabesindedir. Bu lafızlarla ilgili ilim ve kök manaları bilmenin yararı, sadece Kur'an ilimlerine has değil, bütün İslami ilimlere şamildir."*<sup>6</sup>

İfadeleri de, kelimelerin önemi ile ilgili son derece açık bir perspektif sunmaktadır. Zira bir cümlede yer alan kelimelerin hakiki delalet alanlarının doğru olarak tayin edilememesi, ilgili cümlelerin ve siyakın da sahih bir biçimde anlaşılamayacağı sonucunu beraberinde getirecektir. Kur'an'da zekatın kavramsal çerçevesini ortaya koyabilmek için, kanaatimizce yukarıda yöntem üzerine ifade edilen hususları göz önüne almak gerekmektedir.

Kur'an'ın dünya görüşünün oluşmasında önem arzeden kelimelere, 'anahtar kelime' denir<sup>7</sup>. Bu anlamda zekat kavramı da, Kur'an'ın dünya görüşünü oluşturan kavramsal ağ içerisinde anahtar kavram olma özelliğine sahiptir. Zekat kavramı, özellikle Kur'an'da servet ve ibadetle ilgili kavramsal doku içerisinde yer alan önemli bir anahtar kelimedir. Zekat kavramının Kur'an'daki semantik alanı ve kavramsal çerçevesinin belirlenmesi bu açıdan daha büyük bir önem arz etmektedir.

Bu çerçevede, zekat kavramının Kur'an öncesi dönemde ifade ettiği esas anlamın belirlenmesi, ardından Kur'an'daki anlam alanının incelenmesi, etimolojik ve semantik<sup>8</sup> açıdan kelimenin kavramsal çerçevesinin belirginleşmesine katkı sağlayacaktır.

<sup>5</sup> Yılmaz, Hasan, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, Kurav. Yay., Bursa 2007, s. 210-216; a.m.f., "Kur'an'ı Anlamada Odak Kavramların Bilinmesinin Önemi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", *Ata.Ü.İ.F.D.*, 2004/22, s. 238-239.

<sup>6</sup> er-Râğıb el-İsfehânî, Huseyn b. Muhammed, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1992, s. 54-55; Ayrıca bk. Abduh, Muhammed – Rıza, Reşid, *Tefsiru'l-Menâr*, Daru'l-Menâr, Mısır 1954, I, 7-16.

<sup>7</sup> Izutsu, *God and Man in the Koran*, s. 18-20.

<sup>8</sup> Dildeki etimolojik ve semantik boyutla ilgili bk. Ullmann, Stephen, *Semantics – an Introduction to the Science of Meaning*, Basil Blackwell Press, New York 1964, s. 54-55; Palmer, F.R., *Semantik*, çev. Ramazan Ertürk, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 15, 31-43, 48; Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay., İstanbul 1999, s. 42; Aksan, Doğan, *Anlambilim ve Türk Anlambilimi*, AÜDTCF. Yay., Ankara 1971, s. 55, 59-60.

## II. Etimolojik ve Semantik Açından Zekat

### a. Zekat Kelimesinin Etimolojisi

Etimolojik olarak 'ز - ك - ي' [z - k- y] kökünden türeyen *zekat* kelimesi, sözlükte; 'artmak, çoğalmak, bereket, temiz olmak, iyi, düzgün, uygun ve verimli olmak' gibi anlamlara gelmektedir<sup>9</sup>. Bunları iki temel anlama irca edecek olursak, birincisi 'artmak, çoğalmak', ikincisi ise, 'temiz olmak, arınmak' olur.

Arap dilcisi İbn Manzûr (ö. 711/1311), zekat kelimesinin 'artmak, çoğalmak' anlamına geldiğini belirttiikten sonra, *ارض زكية* örneğini vererek, bunun 'güzel ve verimli toprak' anlamında olduğunu ifade eder. Yine, *رجل زكي* ifadesinin, 'iyi insan' anlamına geldiğine yer verir<sup>10</sup>. ez-Zemahşerî (ö. 538/1143) de *رجل زكي* ifadesinin iyilik ve hayır yönü baskın, bu hasletle temayüz etmiş olan kimse anlamında olduğunu belirterek, 'zekâ' kelimesinin 'artmak, çoğalmak' kök anlamıyla bağlantı kurar<sup>11</sup>.

İbn Manzûr ve ez-Zebîdî (ö. 1205/1884) Hz. Ali'nin; *المال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الانفاق* "İnfak malı azaltırken, ilimse aksine onu infak etmekle artar" sözündeki 'zekâ'nın artmak anlamında kullanıldığını belirtir<sup>12</sup>.

er-Râğîb el-İsfehânî ise, *zekat* kelimesinin kökü olan 'zekâ'nın, Allah'ın bereketi sonucu meydana gelen artma anlamında olduğunu, hem dünyevi hem de uhrevi işlerdeki artma ve çoğalma manası için kullanıldığını ifade eder ve Arapça'da,

*زكى الزرع* ifadesinin, ekinin artması, çoğalması ve bereketlenmesi anlamında kullanıldığı örneğine yer verir<sup>13</sup>.

### b. Zekat Kelimesinin Cahiliye Dönemindeki Anlamı

Kur'an'da yeni anlamlar kazanan kavramların cahiliye dönemindeki anlamları üzerine kapsamlı ve karşılaştırmalı bir çalışma yapan 'Üde Halîl Ebû 'Üde, *zekat* kelimesinin Kur'an öncesi cahiliye döneminde 'artmak, çoğalmak' anlamı dışında başka bir anlamının bilinmediğini belirtir<sup>14</sup>. İbn Manzûr da, el-Ferrâ (ö. 207/822) ve diğer bazı dil otoritelerine dayanarak, Arapların 'zekâ' kelimesine çokluk, artma gibi

<sup>9</sup> ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğâ*, Dâru Sâdır, Beyrut 1992, s. 273; İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1968, XIV, 358-359; ez-Zebîdî, Muhammed Murtadâ, *Tâcu'l-Arûs*, Dâru Libya, Bingazi 1966, X, 164-165.

<sup>10</sup> bk. İbn Manzûr, XIV, 358.

<sup>11</sup> Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğâ*, s. 273.

<sup>12</sup> İbn Manzûr, XIV, 358; ez-Zebîdî, X, 164.

<sup>13</sup> el-İsfehânî, s. 380.

<sup>14</sup> 'Üde, Halîl Ebû 'Üde, *et-Tatavvuru'd-Dilâli beyne Luğati's-Şi'ri'l-Câhili ve Luğati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün 1985, s. 211.

anlamlar verdiğini, sözgelimi tek kişiye **كس** , iki kişiye, bu artış ve fazlalık anlamına işaret etmek üzere, **كز** dediklerini aktarır<sup>15</sup>.

Anlaşılacağı üzere, cahiliye döneminde *zekat* kelimesi, 'artmak' temel anlamıyla kullanılmaktaydı. Kelimenin Kur'an'daki anlamıyla kullanılmaması ise, o dönemde yaşayan insanlarda sosyal yardımlaşma müessesesinin bulunmadığı anlamına gelmez. Zira cahiliye döneminde *zekat* kelimesi derin bir dinî anlamdan yoksun ise de, malın toplanması ve belirli yerlere dağıtılmasıyla ilgili çeşitli kurallar bulunmaktaydı<sup>16</sup>. Ancak İslam dini, bu müessesenin çerçevesini *zekat* ve benzeri bazı sözcüklerle kavramlaştırarak, olabildiğince genişletti; dar bir delâlet dünyasından onu kurtararak toplum katına yaydı, en önemlisi de, onu, dinin temel unsurlarından biri haline getirdi.

*Zekatın cahiliye dönemindeki anlamına ileride tekrar yer vereceğimizi belirterek, şimdilik bu kadarla yetinelim.*

#### c. Zekat Kelimesinin İstilahî Anlamı

el-İsfehâni '*zekat*'ın istilahi anlamının, insanın, malından, Allah'ın hakkını fakirlere aktarması şeklinde olduğunu belirtir. Öyleyse, ona göre zenginlik fakire mali aktarımda bulunması anlamına gelen '*zekat*'a bu adın verilmesi, Allah'tan bereketin, malın çoğalmasının, artmasının istenmesi veya *zekatın* verilmesi sonucu nefsin iyilik, hayır yönünün artırılması ve bunun nefsi arındırmayı, temizlemeyi beraberinde getirmesi nedeniyledir<sup>17</sup>.

Dini terminolojide, özellikle fıkıh dilinde *zekat*; Yüce Allah'ın, Kur'an'da ifade edilen sınıflara verilmek üzere farz kıldığı, zengin sayılan kişilerin malından alınan belirli paya<sup>18</sup> verilen addır.

#### d. Kur'an'da 'Zekâ' Kelimesi ve Semantik Alanı

Kur'an-ı Kerim'de '*zekâ*' kelimesi ve çeşitli türevleri, 23'ü Mekki, 36'sı Medeni surelerde olmak üzere 58 ayette 59 defa geçmektedir. '*Zekat*' formu ise 32 yerde geçmektedir. İleride de değineceğimiz üzere, bunlardan ikisi temizlenme, arınma;

<sup>15</sup> İbn Manzûr, XIV, 359.

<sup>16</sup> Geniş bilgi için bk. Tuğ, Salih, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, Ankara Ü. İlahiyat F. Yay., Ankara 1963, s. 7-13.

<sup>17</sup> el-İsfehânî, s. 381.

<sup>18</sup> el-'Acem, Refik, *Mevsûatu Mustalahâti'l-Fıkh inde'l-Muslimîn*, Mektebetu Lubnan, Lübnan 1998, I, 745; el-Kardâvî, Yusuf, *İslam Hukukunda Zekat*, çev. İbrahim Sarımsı, Kayıhan Yay., İstanbul 1984, I, 54.



30'u ise, sosyal yardımlaşmayı ve vergi müessesesini ifade eden *zekat* anlamında kullanılmıştır. Yine bunlardan 26'sında *zekat*, namazla birlikte, namaz (salât) dan hemen sonra zikredilmiştir<sup>19</sup>. Yine, 32 yerde geçen '*zekat*' formunun 13'ü Mekke'de<sup>20</sup>, 19'u ise Medine'de<sup>21</sup> inmiştir.

Zekat kelimesinin temel anlamı, ağırlıklı olarak müşahhas bağlamda '*artmak*' olmakla birlikte, Kur'an'ı Kerim'de bu kök anlamın yanında, yeni izafi / yan anlamlar kazandığını ifade etmek mümkündür.

Kur'an dili ile ilgili çalışmalarla tanınan dilbilimci ed-Dâmeğânî (478/1085), zekatın Kur'an-ı Kerim'de şu yedi izafi anlamda kullanıldığını belirtir:

1. La ilahe illallah (Fussilet, 41//7).
2. Farz olan zekat (Bakara, 2/43).
3. Islah (Fâtır, 35/18).
4. Fıtır sadakası (A'lâ, 87/14).
5. Tebrie etmek, temize çıkarmak (Nisa, 4/49).
6. Helal (Kehf, 18/19).
7. Sadaka (Meryem, 19/13)<sup>22</sup>.

'*Vucûhu'l-Kur'an*' adlı önemli eserin sahibi İsmail b. Ahmed (ö. 431/1039) ise, zekatın Kur'an-ı Kerim'de dört anlamda kullanıldığını ifade eder:

1. Farz olan zekat (Bakara, 2/43, 83 ve benzeri ayetler).
2. Artmak, çoğalmak (Kehf, 18/81).
3. Islah (Meryem, 19/13).
4. La ilahe illallah (Fussilet, 41/6-7; Meryem, 19/31)<sup>23</sup>.

Şunu hemen ifade etmek gerekir ki, '*zekâ*' kökünün temel anlamı, yukarıda da ifade edildiği üzere, '*artmak, çoğalmak*' tır. Ancak '*zekâ*' kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de, cahiliye dönemindeki gibi salt artmak anlamında yer almamıştır. O halde

<sup>19</sup> bk. Abdülkâfi, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru'd-Da've, İstanbul 1987, s. 331-332.

<sup>20</sup> Kehf, 18/81; Meryem, 19/13, 31, 55; Enbiya, 21/73; Mu'minûn, 23/4; Nûr, 24/56; Neml, 27/3; Rûm, 30/39; Lokman, 31/4; Fussilet, 41/7; Müzzemmil, 73/20; Beyyine, 98/5.

<sup>21</sup> Bakara, 2/43, 83, 110, 177, 277; Nisa, 4/77, 162; Mâide, 5/12, 55; A'râf, 7/156; Tevbe, 9/5, 11, 18, 71; Hac, 22/41, 78; Nûr, 24/37; Ahzâb, 33/33; Mücâdele, 58/13.

<sup>22</sup> ed-Dâmeğânî, Huseyn b. Muhammed, *İslâhu'l-Vucûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, thk. Abdülazîz Seyyidu'l-Ehl, Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1985, s. 218.

<sup>23</sup> İsmail b. Ahmed, Ebu Abdîrrahman, *Vucûhu'l-Kur'ân*, thk. Necef Arşî, Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed 1422, s. 290; Ayrıca bkz. Gözeler, Esra, *Sami Dini Geleneğinde Salât, Savm ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelemesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE., Ankara 2005, s. 102-104.

'zekâ' kelimesi ve türevleri, kök anlam olan 'artma'yı da içine alan yeni izafi anlamlar kazanmıştır. Bu izafi anlamları ise iki madde altında toplamak mümkündür:

1. *Temizle(ri)me, arınma, iyi olma anlamında 'zeka' sözcüğü ve türevleri*

Bu anlamın 'zeka' kelimesinin temel anlamı olan artma, çoğalma ile yakın bir ilgisi bulunmaktadır. Zira temizlenme, temiz olma, arınma; olumlu unsurların çoğalması, artması, olumsuzluklara galip gelmesi sonucu oluşan bir durumdur. Dolayısıyla temel anlamın korunduğunu ifade etmek gerekmektedir. Ancak Kur'an-ı Kerim'in kazandırdığı bu izafi anlam, yepyeni bir anlamdır ve cahiliye döneminde, tespit edebildiğimiz kadarıyla, kullanımı bulunmamaktadır.

Cahiliye döneminde artmak, çoğalmak anlamında kullanılan 'zeka' kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de manevi yönden temizlenme, temiz olma; ruhsal kirlere, günahlardan arınma gibi izafi anlamlarda kullanılması, aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in kelimelere yüklediği anlamlarda temel bir ilkenin de belirginleşmesini sağlamaktadır. Kur'an-ı Kerim, cahiliye döneminde tamamen dünyevi anlamda kullanılan kelimelere dini bir anlam yükleyerek, Allah'la bağlantılı bir anlam örgüsü içerisinde anlatır. Dolayısıyla, cahiliye döneminde herhangi bir şeyin artması, çoğalması anlamında kullanılan kelime, Kur'an'da temel anlamı korunarak, ruhi ve manevi yönden olumlulukların artması, çoğalması; bunların da arınmaya, Allah'a yaklaşmaya vesile olması anlamında '*temizlenmek, temiz olmak, arınmak*' şeklinde izafi bir anlam kazanmıştır.

Burada, zekatın Kur'an'daki anlamı konusundaki görüşlerini aktardığımız ed-Dâmeğânî ve İsmail b. Ahmed'in zekatın Kur'an'daki anlamı konusundaki görüşlerini tahlil etmemiz, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bu iki müellif, 'zeka' kelimesinin '*la ilahe illallah*' anlamında kullanıldığını belirtirler. et-Taberî (310/922) ve İbn Kesir (ö. 774/1372) de bu görüşü İbn Abbas ve İkrime'ye dayandırarak naklederler<sup>24</sup>. İlgili ayet ise, şudur:

الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ

Bu yorumu göre ayetin anlamı şöyledir: "Onlar 'zekat'a (imana, lailahe illallah demeye) yanaşmazlar ve ahireti de inkar ederler" (Fussilet, 41/7)<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, Mısır 1954, XXIV, 92-93; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâm'i'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubî'l-Arabî, Kâhire 1967, XV, 340; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed İbrahim el-Benna ve Diğerleri, Dâru Kahraman, İstanbul 1985, VII, 153.

<sup>25</sup> Verilen örnek ayetlerin Türkçe'ye çevirisi, Dâmeğânî ve İsmail b. Ahmed'in verdiği anlama uygun bir şekilde yapılmaya çalışılmıştır.

Muhtemelen bu anlayışta, cümlelerin ikinci kısmında geçmekte olan ‘*kufır*’ kavramından ve ayetin henüz zekatın farz kılınmamış olduğu Mekke döneminde inmiş olduğundan esinlenilmiştir.

el-Beydâvî (ö. 685/1288) ise, ayetteki ‘*zekat*’ ifadesinin temizlenmek, arınmak anlamında olduğu görüşünü naklederek, buna göre ayetin; “*kendilerini arındırarak, temizleyecek olan şeyi yapmazlar*” şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder<sup>26</sup>. Dolayısıyla bu ayetteki ‘*zekat*’ ifadesine ‘*la ilahe illallah*’ gibi bir anlamı yüklemenin, ancak dolaylı yoldan olabileceğini belirtmek gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, kelimenin aslında ve Kur’an’da böyle bir anlam bulunmamakla birlikte, yorumsal olarak ‘*la ilahe illallah*’a işaret ettiğinden söz edilebilir..

‘*Zeka*’ kökünün ıslah anlamında kullanıldığının belirtildiği;

وَمَنْ تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ

ayetine; “*Kendini ıslah eden, bu ıslahı kendisi için yapmış olur*” (Fatır, 35/18) şeklinde bir anlam verilmesi halinde bile bunun manevi ve ruhi yönden temizlenmek, arınmak dışında bir anlam olmadığı açıkça anlaşılmaktadır.

ed-Dameğani’nin ‘*zeka*’ kelimesinin ‘*fitır sadakası*’ anlamında kullanıldığını ifade ettiği;

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ

ayetinin; “*Doğrusu, fitır sadakası veren mutluluğa ermiştir*” (A’la, 87/14) şeklinde anlaşılmasının, diğer bir deyişle, ayetteki ‘*zeka*’ ifadesinin ‘*fitır sadakası*’ anlamında olduğunu belirtmenin doğru bir anlamlandırma olmayacağı açıktır ki, et-Taberî, ez-Zemahşerî, el-Beydâvî, en-Nesefî (ö. 710/1310), İbn Kesîr gibi müfessirler, buradaki ‘*zeka*’ kökünün temel anlamının ‘*temizlenmek, arınmak*’ olduğunu ifade etmişlerdir<sup>27</sup>. Bu yaklaşıma göre ilgili ayetin anlamı şöyle olmalıdır:

“*Doğrusu, kendini arındıran mutluluğa ermiştir*”.

Temize çıkarmak<sup>28</sup>, helal<sup>29</sup> gibi anlamların yüklendiği ayetlerde de yine temel anlamın ‘*temizle(n)mek, arınmak, iyi olmak*’ olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> el-Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru’l-Tenzîl ve Esrâru’l-Te’vîl*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, ts., II, 349.

<sup>27</sup> et-Taberî, XXX, 156; ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Ğavâmidî’t-Tenzîl*, Neşru’l-Belâğâ, Kum 1992, IV, 740; Kurtubî, XX, 21; el-Beydâvî, II, 590; en-Nesefî, Ebu’l-Berekât Abdullah, *Medâriku’l-Tenzîl ve Hakâiku’l-Te’vîl*, Dâru’l-Eda, İstanbul 1993, II, 1360; İbn Kesîr, VIII, 403.

<sup>28</sup> bk. Nisa, 4/49.

<sup>29</sup> bk. Kehf, 18/19.

2. Sosyal yardımlaşmanın ve vergi müessesesinin belirli bir formunu ifade eden bir kavram olarak 'zekâ' kökünün türevi olan 'zekat' formu

Daha önce de değindiğimiz üzere, 'zekat' formu, Kur'an-ı Kerim'de 32 yerde geçmektedir. Bunlardan 30'u belirtili isim (ma'rife), 2'si ise belirtisiz isim (nekre) şeklinde yer almıştır. Belirtisiz isim şeklinde kullanılan ve Mekke'de inen iki yerde<sup>31</sup> 'temizlik, temiz olmak' anlamında, geriye kalan 30 yerde ise sosyal yardımlaşmanın ve vergi müessesesinin belirli bir formunu ifade eden bir kavram anlamında kullanılmıştır. Bunlardan 11'i Mekke'de, 19'u ise Medine'de inmiştir.

Zekat kelimesi Kur'an'da kullanılırken, 'vermek' temel anlamını ifade eden 'إيتاء' *î'tâ* ve 'عطاء' *'î'tâ* kelimelerinden sadece 'î'tâ' ile zikredilir. Başka bir ifadeyle, Kur'an'da hiçbir yerde zekatla birlikte 'î'tâ' kelimesi kullanılmaz. Her ne kadar bazı dilciler 'î'tâ' nın 'î'tâ' anlamında olduğunu, yani, bu iki kelimenin aynı anlama geldiğini ifade etseler de<sup>32</sup>, Kur'an'da zekatın sadece 'î'tâ' ile kullanılması, 'î'tâ' nın ise başka bağlamlarda yer alması, bu konuda önemli bir ayrıntının olduğunu göstermektedir.

Sözlüklerde 'etâ' kök fiili 'gelmek' ve bu fiilin ifâl kalıbından masdarı olan 'î'tâ' ise, 'vermek' anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, 'etâ' fiilinden türeyen ve vermek anlamını kazanan 'âtâ, yu'tî, î'tâun' kullanımlarının 'gelmek' kök anlamıyla yakın bir bağlantısının olduğunu hatırdta tutmak gerekmektedir. Bu çerçevede 'gelmek' ve 'vermek' anlamları birlikte düşünüldüğünde, bir yakınlaşmanın, gelmenin olduğu ve bu yakınlaşma sonucu verme fiilinin meydana geldiği sonucu tabii olarak ortaya çıkar<sup>33</sup>. Bu da, zekatla birlikte kullanılan 'î'tâ' formunun, zekatın verilmesi zorunlu bir mali yükümlülük olması ile birlikte, müslümanın, vermek zorunda kaldığı için değil, gönülden, bütün benliğiyle vermesi, Allah'a yaklaştığı hissini yaşayarak vermesi gibi anlamları içerdiğine delalet etmektedir. Bu ifade kalıbıyla, Müslümanda; borçtan, sorumluluktan kurtulmak amacıyla değil, bütün benliğiyle, Allah'a daha da yak(ın)laşma, nefsinin ve malını arıtma (tezkiye) amacıyla verilen zekat bilincinin yerleşmesinin amaçlandığını ifade etmek mümkündür.

<sup>30</sup> 'Zekâ' kelimesinin, 'temizle(n)mek, arınmak, iyi olmak' ve bunlara yakın anlamlarda kullanıldığı ayetler şunlardır: Bakara, 2/129, 151, 174, 232; Âli İmran, 3/77, 164; Nisa, 4/49 (iki defa); Tevbe, 9/103; Kehf, 18/19, 74, 81; Meryem, 19/ 13, 19; Tâhâ, 20/76; Nûr, 24/21 (iki defa), 28, 30; Fâtır, 35/18 (iki defa); Necm, 53/32; Cuma, 62/2; Nâziât, 79/18; Abese, 80/3, 7; A'lâ, 87/14; Leyl, 92/18; Şems, 91/9.

<sup>31</sup> Kehf, 18/81; Meryem, 19/13.

<sup>32</sup> Sözelimi bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî – İbrahim Samerrâî, Muessesetu'l-'A'lemî, Beyrut 1988, VIII,146; İbn Manzûr, XIV, 17.

<sup>33</sup> Bk. Halîl b. Ahmed, VIII, 146.

' *itâ* ' formunda ise, dilcilerin de üzerinde durduğu üzere, 'salt vermek', 'el ile vermek' anlamı bulunmaktadır<sup>34</sup>. Başka bir ifadeyle ' *itâ* ', ' *itâ* ' da olduğu gibi anlamsal yan unsurlar içermemektedir. *İtâ*, gönülden – gönülsüz ayırımı olmaksızın salt vermeyi ifade eder. Ayrıca ' *itâ* ' da çoğunlukla muhatap bellidir, yani verilecek şeyin kime verileceği veya verildiği bellidir. Dolayısıyla ' *itâ* ' da meful çoğunlukla hazfedilmez. Ancak ' *itâ* ' da ise, mefulün hazfedilmesi daha kolaydır ve bu kullanımı çok yaygındır. Zekatla birlikte kullanımı da bu şekildedir. Dolayısıyla zekatın ' *itâ* ' ile kullanımı, mefulün hazfi nedeniyle, zekatın verileceği kesimlerle ilgili daha kapsamlı bir alan oluşturmaktadır<sup>35</sup>.

Zekat, çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre, Medine'de, hicretin ikinci yılında farz kılınmıştır<sup>36</sup>. Ancak, zekatın zorunlu bir yükümlülük haline getirilmesinden önceki dönemlerde de zekat kelimesi bazı ayetlerde yer almıştır. O halde, zekatın zorunlu bir mali yükümlülük haline getirilmesinden önceki ayetler ile sonraki ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği sorusu gündeme gelmektedir.

Mekke döneminde inen ve mali konulara değinen ayet ve hadisler, sadece inananlara hitap etmekteydi. Medine döneminde bir müessese haline gelecek ve zorunlu bir mali yükümlülüğü ifade edecek olan zekatın, Mekke döneminde temellerinin atıldığını belirtmek mümkündür. Bu Kur'an'ın anlatım metodudur ve her konuda olmasa bile birçok konuda bu metot gözetilmiştir. Buna göre, herhangi bir konuda nihai hüküm veya son söz söylenmeden önce, muhatapların düşünce dünyasında o konu ile ilgili belirli bir altyapı oluşturulmakta, bazı ipuçları verilmekte, bu çerçevede örneklemeler, kıssalar kullanılmakta, ancak böyle bir altyapının oluşturulmasından sonra konuya son hali verilmektedir<sup>37</sup>. Sözelimi, Mekke'de bi'setin 6. yılında inen Enbiya Suresi 69-72. ayetlerde çeşitli peygamberlerden söz edilmekte ve 73. ayette;

وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا  
عَابِدِينَ

<sup>34</sup> Halil b. Ahmed, II,208; İbn Faris, Ahmed, *Mucmelu'l-Luğa*, Nşr. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1986, III/674; İbn Manzûr, XV, 68-69; Burada ayrıca, ' *e'tâ biyedihî* ' ifadesinin boyun eğmek, boyun eğerek vermek, vermek zorunda kalmak anlamında kullanılan bir tabir olduğunu belirtmekte yarar var (bk. Zemahşeri, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 427). Zira Tevbe 9/29'da da bu şekilde ve bu anlamda kullanılmaktadır.

<sup>35</sup> Zebîdî, X/8; Ayrıca bk. Gözübenli Beşir, "Kur'an'da Çalışma Hayatına Dair Hukuki İlkeler", İslam ve Çalışma Hayatı, Ulusal Sempozyum, İzmir, 25 - 27 Kasım 2005 (Yayınlanmamış tebliğ metni).

<sup>36</sup> Geniş bilgi için bk. el-Kardâvî, I, 70-73.

<sup>37</sup> Tuğ, s. 19, 39.



“Onları, emrimizle doğru yolu gösteren önderler yaptık ve onlara hayırlı işler yapmayı, namaz kılmayı ve zekat vermeyi vahyettik. Onlar bize kulluk edenlerdi”.

İfadelerine yer verilerek, daha önce gönderilmiş olan bu peygamberlere namaz kılmanın yanında zekatın da vahyolunduğu bildirilmektedir. Bu ayette, geçmiş peygamberlere zekat uygulamasının emredildiği belirtilerek bu konuda bilgi sunulmasının yanında, bir bakıma Medine döneminde farz kılınacak olan zekatın altyapısı da oluşturulmaktadır<sup>38</sup>.

Mekke'de inen ve zekat verilmesini konu edinen ayetlerin Medine'de zekatın farz kılınmasından sonra inen ayetlerden farkı, bir yükümlülük anlamı taşısa bile, bunun biçiminin bütünüyle belirlenmemiş olmasıdır. Dolayısıyla, Mekke döneminde, çerçevesi bütünüyle belirlenmiş bir mali mükellefiyetin yerine, daha serbest, kişinin kısmen vicdanına bırakılmış bir yardımlaşma biçiminin konu edildiğini ifade etmek mümkündür. Sözelimi;

فَأْتِ دَا الْفَرَبَى حَقَّهُ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“Akrobaya, yoksula, yolcuya hakkını ver. Allah'ın yüzünü (rızasını) isteyenler için bu, daha hayırlıdır ve onlar kurtuluşa erenlerdir” (Rum, 30/38).

gibi Mekke'de inen çeşitli ayetlerde, muhtaçlara yardım edilmesi gerektiği, hakk, zekat ve diğer bazı ifadeler kullanılarak önemle vurgulanmaktadır. O halde, muhtaçların korunması, kollanması ve onlara yardım edilmesi gereğini bildiren bir emrin var olduğunu, ancak bunun şeklinin veya yükümlülük derecesinin belirlenmemiş olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu nedenledir ki, Mekke döneminde Müslümanlar, mükellef oldukları mali konularda bütünüyle ferdi hareket

<sup>38</sup> bk. Tuğ, s. 23.

Geçmiş dinlerde zekat, sadaka ve benzeri sosyal yardımlaşma unsurlarının varlığı ile ilgili bk. Bakara, 2/83; Maide, 5/12; Meryem, 19/31,55; Burada, Kur'an'daki zekat kavramının karşılığı olarak Eski Ahit'te 'ondalık' tabirinin kullanıldığını belirtmekte yarar var. Eski Ahit'teki ifade şöyledir: “Ve yerin tohumu olsun, yahut ağacın meyvası olsun, yerin bütün **ondalığı** Rabbindir; Rabbe Mukaddesdir. Ve eğer bir kimse ondalığın bir kısmı için fide verecekse, üzerine beşte birini katacaktır. Ve bütün sığırın ve koyunun ondalığı, bütün değnek altından geçenlerin ondalığı, Rabbe mukaddes olacaktır”(Levililer, 27/30-32). Yeni Ahit'te 'sadaka' terimi ile çevrilen ve zorunlu yükümlülüğün dışında kalan yardımlaşmayı ifade eden ilgili örnek pasaj ise şudur: “İmdi, sen sadaka verdiğin zaman, iki yüzlü adamların insanlardan hürmet görmek için, havralarda ve sokaklarda yaptıkları gibi, önünde boru öttürme. Doğrusu size derim: Onlar karşılıklarını aldılar. Fakat sadaka verdiğin zaman, sol elin sağ elinin ne yaptığını bilmesin de, sadakan gizlide olsun; gizlide gören Baban da sana ödeyecektir” (Matta, 2-4). 'Ondalık' ve 'sadaka' terimlerinin kullanıldığı diğer bazı örnekler için bkz. Luka, 11/41; Resullerin İşleri, 9/36; 10/4,31; İbranilere, 7/4,6,8-9.

ediyorlardı<sup>39</sup>. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, ödenecek malın türünü, miktarını, ödeme zamanını ve biçimini kendileri belirliyorlardı.

Medine döneminde ise, zekatın farz kılınmasıyla birlikte, verilmesi gereken malın miktarı, verilme zamanı ve kimlere verilmesi gerektiği, ayetlerde ve detaylı olarak da hadislerde belirlenerek, onun mali bir müessese haline gelmesi sağlanmış oldu. Özetle, Mekke döneminde altyapısı hazırlanan ve Medine döneminin ikinci yılında farz kılınan zekat, o dönemde, öyle görünüyor ki, Müslümanların devlete ödedikleri her türlü vergiyi ifade eden bir kavram haline geldi.

'Sadaka'<sup>40</sup>, 'infak'<sup>41</sup>, 'ihsan'<sup>42</sup>, 'birr'<sup>43</sup>, 'ita'<sup>44</sup>, 'hakk'<sup>45</sup>, 'kısm'e'<sup>46</sup>, 'taam'<sup>47</sup>, 'qard'<sup>48</sup> gibi kelimeler de zekat kavramının semantik alanına giren diğer kelimelerdir. Bunlardan en kapsamlı olanı 'sadaka' sözcüğüdür. Zira Kur'an-ı Kerim'de belirtilen mali ibadetlerin tümü, 'sadaka' kavramıyla da ifade edilmektedir. Bu nedenle, semantik açıdan konuya yaklaşıldığında, mali ibadetleri ifade eden 'zekat', 'infak', 'ihsan', 'birr', 'kard', 'kısm'e' gibi anahtar kelimelerin odak kavramını 'sadaka' sözcüğünün oluşturduğunu görmek mümkündür. Sözelimi, Tevbe Suresi 9/60. ayette belirtilen 'sadaka'ların sarf yerleri, aynı zamanda zekatın da sarf yerleridir<sup>49</sup>. Başka bir ifadeyle ayette zekat, sadaka sözcüğü ile ifade edilmiştir. Ancak bu, hukuki anlamda, zekat ile sadakanın eş anlamlı olduğu anlamına gelmez. Zekat, sadakanın bir bölümüdür. Dolayısıyla, her zekatın sadaka olduğunu, ancak her sadakanın ise zekat olmadığını belirtmek gerekmektedir. Zira zekatın, çeşitli fıkıh kitaplarında da belirtildiği üzere, kendine özgü şartları ve hükümleri bulunmaktadır<sup>50</sup>.

Burada, insanın Allah rızası için fakirlere verdiği için adı olan 'sadaka', doğruluk anlamındaki 'sıdk', başkasına doğrulukla muamele eden anlamındaki 'sıddik', doğruluğun bir uzantısı konumunda bulunan arkadaşlık anlamındaki 'sadik' kelimelerinin aynı kökten geldiğini, dolayısıyla bu kelimeler arasında bir anlam

<sup>39</sup> Tuğ, s. 22, 25.

<sup>40</sup> bk. Bakara, 2/196, 263; Nisa, 4/114; Tevbe, 9/103; Mücadele, 58/12.

<sup>41</sup> bk. Bakara, 2/215, 219, 264, 267; Enfal, 8/36; Tevbe, 9/34;

<sup>42</sup> bk. Nisa, 4/36; Nahl, 16/90.

<sup>43</sup> bk. Bakara, 2/177.

<sup>44</sup> bk. Bakara, 2/177; Nûr, 24/22.

<sup>45</sup> bk. En'am, 6/141, İsrâ, 17/26; Kalem, 68/17-34.

<sup>46</sup> bk. Nisa, 4/8.

<sup>47</sup> bk. Hâkka, 69/34; Müddesir, 74/44; İnsan, 76/8; Fecr, 89/18; Maun, 107/3.

<sup>48</sup> bk. Hadîd, 57/18; Müzzemmil, 73/20.

<sup>49</sup> Gözübenli, Beşir, "Zekat: Rahmet Getiren Paylaşım", *İslam'a Giriş – Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar* – içinde, DİB. Yay., Ankara 2006, s. 311.

<sup>50</sup> Ude, s. 214.

bağının bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. 'S-d-k' kelimesinin kök anlamı doğruluktur. Doğruluk kök anlamı (s-d-k) ile mali bir ibadet arasındaki anlam bağı ise şu şekilde açıklanabilir: Mali bir ibadet olarak sadakanın verilmesi, aynı zamanda Allah'a karşı doğru olmanın (sıdk, sâdik), verilen sözü ve görevi yerine getirmenin, onun istediği biçimde yaşamının bir göstergesidir ve bunun sonucu da Allah'la dost (sadîk) olmaktır. Ahzab suresi, 33/35'te, doğru olmak anlamındaki 'sıdk' (sadikîn, sadikât) ile mali ibadet anlamındaki 'sadaka'nın (mutasaddikîn, mutasaddikât) aynı ayette kullanıldığı da göz önünde bulundurulduğunda, ikisi arasında bir semantik bağın bulunduğunu, ikisinin birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu ifade etmek mümkün olmaktadır.

Yeri gelmişken, zekat konusunda sürekli öne sürülen ve onunla ilişkilendirilen ve 'sadaka' kelimesinin kullanıldığı bir ayete de değinmekte yarar var. İlgili ayette (Tevbe Suresi 9/103);

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

"Onların mallarından bir sadaka al ki, onunla kendilerini hem temizler, hem de arındırırsın. Bir de haklarında dua et. Çünkü senin duan onların kalplerini yatıştırır. Allah işitendir, bilendir" (Tevbe, 9/103)

buyurulmaktadır. Çoğu zaman, hiç tereddüt edilmeden bu ayette kullanılan 'sadaka' kelimesinin zekat anlamında olduğu ve 'huz = al' tabirinin de emir ifade etmesi nedeniyle, ayetin, zekatın farzietini belirten bir hüküm ihtiva ettiği üzerinde durulur. Oysa ki, ayetin bağlamı ve nüzul ortamı dikkatle incelendiğinde, konunun, münafık olmadıkları halde gevşek davranıp savaştan geri kalan, Tebük seferine gitmeyen Müslümanlarla ilgili olduğu hemen görülür. Önceki ayette (Tevbe, 9/102); Tebük savaşına katılmayan Müslümanların günahlarını itiraf ettikleri ve iyi işle kötü işi birbirine karıştırdıkları, belki Allah'ın onların tevbesini kabul edeceği bildirilir. Hemen sonrasında ise, yukarıda aktardığımız Tevbe Suresi 9/103. ayet gelir. Daha sonra gelen ayette ise;

"Bilmediler mi ki, kullarından tevbeyi kabul eden, sadakaları alan Allah'tır. Ve Allâh, tevbeyi çok kabul eden, çok esirgeyendir" (Tevbe, 9/104)

ayeti yer almaktadır. Burada da tevbe ile sadaka bir arada kullanılmakta ve sadaka kelimesi çoğul formda yer almaktadır. Aynı surenin 118. ayetinde de Tebük savaşına katılmayıp geride kalanların halet-i ruhiyesinin çok kötü olduğu, bu olayın onları çok üzdüğü ve 'bütün genişliğiyle beraber dünyanın başlarına dar geldiği' anlatılır.

Dolayısıyla savaşa katılmayarak büyük bir hata yapan, hatasından pişman olan ve bu hatayı telafi etmenin yollarını arayan Müslümanlara 103. ayette bir çözüm yolu sunulmakta ve sadaka vermeleri istenmektedir<sup>51</sup>.

O halde söz konusu edilenin, hata yaptıklarını anlayan ve telafi yollarını arayan Müslümanların hatalarını telafi etmeleri için yol gösterme olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Özetle, yapılan büyük bir hataya karşılık, sadaka verilmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Ayetin evrensel boyutu, başka bir ifadeyle sonraki insanlara hitab ettiği yönü ise, inananların bir hata yaptıklarında bunu sadaka vererek telafi etme yoluna gitmelerinin gerekliliğidir. Bunun insan psikolojisi üzerinde oluşturacağı olumlu boyutu da göz ardı etmemek gerekmektedir. Zira bu yolla, insan önemli bir hata yaptığında, Allah rızası için sadaka verir ve bu sadaka vermeyi de hatanın telafisi için bir başlangıç olarak kabul eder. Dolayısıyla bu davranış, onun aynı veya benzer hatayı tekrarlamamasına önemli ölçüde bir katkı sağladığı gibi, hatasının affedilmesine yönelik de önemli bir adım anlamına gelir. O halde, üzerinde durduğumuz Tevbe Suresi 103. ayetin farz olan zekatla birebir ilgisinin bulunmadığını, zekatın farziyetiyle ilgili kullanılabilecek birçok ayet varken bu ayetin delil olarak sunulmasının doğru bir yaklaşım olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Bu ayetteki sadakanın zekatla ilgisi, sadaka kelimesinin içerdiği zekat anlamı kadardır<sup>52</sup>. Daha önce de ifade edildiği üzere, sadaka, malın verilmesi gerektiğini bildiren ifadelerin hepsini kuşatan ve içeren bir üst kavramdır.

'Zekat' kavramının semantik alanına giren diğer kelimelerin ayrı ayrı tahlili, bir makalenin sınırlarını fazlasıyla zorlayacağından, kapsayıcılığı ve semantik alan açısından odak konumda bulunuşu nedeniyle, bir üst ve kuşatıcı kavram olan 'sadaka' ile ilgili bu özet bilgi ile yetinmemiz yerinde olacaktır.

### III. İbadetin Anlam Alanı Çerçevesinde Zekat

Zekatın Kur'an'da ibadet odak kavramının üyesi olan bir anahtar kelime olması nedeniyle, ibadetin anlam alanı ve zekat - ibadet bağlantısı üzerinde de kısaca durmak gerekmektedir. İbadetle ilgili, Zariyat Suresi 51/56. ayette;

*"Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."*

<sup>51</sup> Bk. Taberi, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Kur'an*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Daru'l-Me'arif, Mısır, ts., XIV/545-547; İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn, Tunus 1997, XI/22-23.

<sup>52</sup> Gözübenli, Beşir, "Temel Dini Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Mealler" Kur'an Mealleri Sempozyumu (İzmir, 24 - 26 Nisan 2003), DİB. Yay., Ankara 2007, s. 84.

buyurulmaktadır. Bu ayette, hayatın bütününün ibadet kapsamında değerlendirilmesinin, yani hayatın ibadetle geçirilmesinin bir gereklilik olduğu hususu ön plana çıkarılarak, özellikle vurgulanmaktadır. İşte tam da burada, ibadetin ne olduğu veya ne tür davranışları kapsadığı sorusu can alıcı bir şekilde kendini hissettirmektedir.

Ayetin anlaşılmasında anahtar konumda bulunan ibadeti, formel (şekli, ritüel) ibadetler ve formel olmayan ibadetler şeklinde ikiye ayırmak, konunun açıklığına kavuşmasını kolaylaştıracaktır.

Formel veya ritüel ibadetlerden kasdettiğimiz, belirli zaman veya mekanda, belirli kurallar dahilinde yapılan; namaz, oruç, konumuzun anahtar kavramı olan zekat, hac ve benzeri ibadetlerdir. Bu tür ibadetleri etki ve sonuç itibarıyla sırf ahiretle irtibatlandırıp, ahirette meydana gelecek kazanımlarla sınırlamak, doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Zira bu tür ibadetler incelendiğinde, sırf ahireti ilgilendiren ve bütün yönleriyle ahiret hedefli hiçbir ibadetin olmadığını<sup>53</sup>, bilakis, formel diye nitelendirdiğimiz tüm ibadetlerin, insanın dünya hayatındaki yaşam tarzını belirleme konusunda fonksiyonel rol aldıklarını, bireysel ve toplumsal yönlerinin bulunduğunu açıkça görmek mümkündür.

Kulluk sürecinde yerine getirilmesi gereken formel ibadetler, öyleyse, kulluğun bizzat kendisi değil, kulluk sürecinde işlevsel bir role sahip unsurlardır. Dolayısıyla, formel ibadetler, ferdin bireysel ve toplumsal alanda Yüce Allah'ın çizdiği sınırlar dahilinde kalmasına katkıda bulunması oranında anlam ve önem kazanır. Bu katkının sıfır noktasına inmesi, formel ibadetlerin anlamının ve işlevselliğinin yitirilmesi anlamına gelir<sup>54</sup>.

İslam dininde hayat içerisinde "*sırf dini*" diye nitelendirilebilecek bir alan yoktur. Zira Kur'an ve sünnet, birey hayatının belirli zaman dilimlerini değil, bütününü kapsayan bir değerler sistemi, hayat nizamı ve dünya görüşü sunar. Bu açıdan bakıldığında İslam dini, bütün yönleriyle bir dünya kurma girişimi<sup>55</sup> olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir dünya görüşü, hayat nizamı ve genel anlamda alem tasavvuru ortaya koyduğuna göre, bu demektir ki, parçacı yaklaşımlardan uzaktır ve insan

<sup>53</sup> Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1992, s. 305.

<sup>54</sup> bk. Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Fecr Yay., Ankara 1994, s. 114-115; Ayrıca bk. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996, s. 83.

<sup>55</sup> Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Ankara 1989, s. 294-295; Çiftçi, Adil, *"Bir Sosyolog Olarak Fazlur Rahman"*, *İslam ve Modernizm –Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul 1997, s. 58.



hayatını bir bütün olarak ele alır (tevhid). Zira hayat tektir. Tek dünya ve tek insan varlığı vardır<sup>56</sup>.

O halde zekat, hayatın bütünü kapsayan ibadet alanının en önemli unsurlarından birisidir. Müslüman birey, kendisine verilen nimetleri Allah rızası için muhtaçlarla bölüşerek, hem toplumsal bir hastalık ve rahatsızlık unsuru olan fakirliği ortadan kaldırmak amacıyla bir katkıda bulunmuş olacak, hem de bunu yaptığı için Allah katında mükafat elde edecektir. Dolayısıyla yukarıda da ifade edildiği üzere, zekatın da diğer formel ibadetlerde olduğu gibi, hem dünyevi hem de uhrevi boyutu bulunmaktadır.

İbadetleri ayırmak, bazılarını yapıp bazılarını yerine getirmemek, parçalanmış bir hayat düşüncesini beraberinde getirmekle birlikte, İslamın gereği olan bütün benliğiyle teslim olma anlayışının da eksik kalmasına neden olacaktır. O halde, dini, hayatın bütünü kapsayan bir ibadetler alanı olarak tanımlamak gerekmektedir. Burada, hemen konu açısından büyük önem arzeden Maun suresine değinmek yerinde olacaktır.

Müslümanlara zekatın, başka bir ifadeyle malın bir bölümünün çerçevesi belirlenmiş bir şekilde zorunlu transferinin henüz emredilmemiş olduğu, yoksula katkıda bulunmanın emredildiği, ancak bunun zamanının ve miktarının insanların vicdanlarına<sup>57</sup> bırakıldığı Mekke döneminde, bi'setin ikinci yılında inen Mâûn suresinde dini yalanlama ile açların doyurulması ve muhtaçların gözetilmesi arasında çok önemli bir bağlantı kurulmuştur. Bu bağlantı, dinin ana yapısının da daha rahat bir biçimde anlaşılmasını sağlayacak unsurlar içermektedir.

*“Dini yalanlayanı gördün mü? İşte o, öksüze kötü davranan ve yoksulu doyurmaya çalışmayandır. Şu namaz kılıp da namazlarında ciddiyetsiz olanların vay haline. Onlar gösteriş (için ibâdet) yaparlar. En ufak bir yardımı dahi esirgerler.”* (Mâûn, 61/1-7).

İlahi vahyin iniş sürecinin ilk dönemlerinde yoksulun doyurulması üzerinde bu kadar yoğun ve net ifadelerle durulması İslam dininin bu konuya ta başlangıcından itibaren ne kadar önem verdiği bir göstergesidir. Bu ayetlerde dikkat çekici olan husus, aç olanın açlığını gidermemenin, yoksul olana destek olmamanın veya yoksulluk sürecinden kurtulmasına katkıda bulunmamanın dini yalanlamayla eşdeğer

<sup>56</sup> Hanefi, Hasan, “Aksiyombilimi Olarak ‘Hermenötik’ –İslam Örneği-”, çev. Düccane Cündioğlu, Tezkire, 1997/11-12, s. 54.

<sup>57</sup> Vicdan olgusunun Kur’ani kavramsal çerçevesi için bk. Bilgiz, Musa, *Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri*, Beyan Yay., İstanbul 2007, s. 31 vd.

kabul edilmiş olmasıdır. Buradaki dini yalanlama, inanı(yor görünü)p, inancın gereklerini yerine getirmemek, dine parçacı yaklaşmak, bir kısmını uygulayıp diğer bir kısmını devre dışı bırakmak şeklinde pekala anlaşılabilir. Mâûn suresinde önce dini yalanlamadan söz edilmekte, sonrasında bütünüyle toplumsal bir sorun olan yoksulun ve öksüzün hakkı üzerinde durularak, dini yalanlama; yoksulu doyurmama, öksüze destek olmayıp onu aşağılama olarak tanımlanır. Daha sonra, bireysel boyutu ön planda görünen, fakat toplumsal boyutu da ağırlıklı bir şekilde var olan namaza değinilerek, namaza karşı lakayt olanlardan söz edilmekte<sup>58</sup>, bu da, ayetin devamında, toplumsal anlamda yapılması gereken yardımın esirgenmesi şeklinde tanımlanmaktadır. O halde burada namaza karşı lakayt olmak şeklinde tanımlanan durum, namazın şu veya bu şekilde kılınmasından çok, namazın zekat ve zekatin yanında sayılabilecek daha bir çok dünyevi ve toplumsal karşılığının yerine getirilmemesi şeklinde anlaşılmalıdır.

Namaz kılmanın, zekat, sadaka vermek, infakta bulunmak ve benzeri dünyevi ve toplumsal karşılıklarının yerine getirilmemesi halinde, riyakarlıktan öteye bir anlam taşıyabileceğini de ifade etmek gerekmektedir. O halde, Maun Suresinde tasvir edilen olumsuz insan tipinin karşısındaki inanan insan, açıklıkla mücadele eden, bütün olanakları harekete geçirmeye çalışan, bir an olsun bu derdi aklından çıkarmayan ve bu alanda sürekli faaliyette bulunan kimsedir. Zengin ile fakir arasındaki derin uçurumun istismara dönüştüğü günümüzde Mâûn Suresi ve içeriği daha iyi anlaşılmakta ve önemi de artmaktadır. Mâûn suresi, vahyin başlangıç dönemlerinden itibaren yoksulun, yetimin, muhtaç olanın gözetilmesi gereğine, özellikle vurguda bulunulduğunu göstermektedir.

Öyle anlaşılıyor ki, Mekke döneminde mali mükellefiyetin çeşitli aşamalarını ve boyutlarını ifade eden kelime ve kavramlara yer verilmiş, Medine döneminde ise, bu mali mükellefiyetlerin zekat, bazen de sadaka formunda ifade edilen kısmı, sistemli ve düzenli bir yükümlülük halini almıştır. Anlaşılacağı üzere, daha Mekke döneminin erken dönemlerinden itibaren servetin sürekli bölüşülerek akım halinde tutulmasına yönelik önlemler alınmış, Medine döneminde de temel bir prensip haline

<sup>58</sup> Maûn Suresinin, müşriklerden 'Âs b. Vâil hakkında nazil olduğu ifade edilmiştir (el-Vahidî, Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nuzûl*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1993, s. 376-377). Dolayısıyla, bu yaklaşıma göre dini yalanlamak, inkar etmek anlamına gelmektedir. O halde nüzûl sebebi açısından söz konusu edilen müşrikler ise, namaz kılmaktan, müşriklerin putlarına karşı yaptıkları ibadetlerin de anlaşılabilceğini ifade etmek gerekmektedir. Ancak burada, sebebin hususi olmasının hükmün umumi olmasına engel olmadığı temel kuralını da göz ardı etmemek gerekmektedir.

getirilmiştir<sup>59</sup>. Zira sosyal uyumsuzlukların temelindeki önemli unsurlardan biri, ekonomik eşitsizlikler, başka bir ifadeyle, sosyal sınıflar arasındaki derin ekonomik uçurumlardır<sup>60</sup>. Zekat, zengin ile fakir arasındaki mali uçurumun azalmasına neden olur. Bu da, zekatın, toplumda servet düşmanlığının neden olacağı sosyal olayların doğmasını engelleyen, bunun sonucu olarak da, bireylerarası uyumun oluşmasına katkı sağlayan önemli bir faktör olduğunu gösterir<sup>61</sup>.

Medine'de inen Tevbe Suresi 67. ayette münafıklardan söz edilmekte ve onların cimriliğine özellikle değinilmektedir. Ardından, 71. ayette;

*"Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar, birbirlerinin velisidirler. İyiliği emrederler, kötülükten menederler, namazı kılarlar, zekatı verirler, Allah'a ve Elçisine itaat ederler. İşte onlara Alah rahmet edecektir..."* (Tevbe, 9/71).

ifadesiyle mü'minlerden söz edilmekte ve mü'min olmanın temel unsurlarından biri olarak zekata yer verilmektedir. Bu da zekatın önemi ve imanla bağlantısı açısından oldukça önemlidir. Dolayısıyla, insanın bütün benliğiyle inanmasını ifade eden imanın, yükümlülüklerinin yerine getirilmesiyle anlam kazanacağını da bu bağlamda belirtmek gerekmektedir.

Zenginin fakire mali aktarımda bulunması anlamındaki zekat formunun Kur'an-ı Kerim'de 30 yerde geçtiğini, bunlardan 26'sında ise zekatın namazla birlikte zikredildiğini ifade etmiştik. Dolayısıyla ikisinin bir bütün olduğunu ve Kur'an'ın bu bütünlüğe büyük önem verdiğini ifade etmek mümkündür. Başka bir ifadeyle, Allah'ın huzurunda namaza durmak, toplumsal sorumluluğun bir parçası konumunda bulunan zekatın verilmesini de gerektirmektedir. Namaz ile zekatı birbirinden ayırmak ise, bu bütünlüğün yok olmasına, bir parçalanmışlığın oluşmasına neden olacaktır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, mali mükellefiyet anlamındaki zekatın Kur'an'ı Kerim'de geçtiği yerlerin büyük çoğunluğunda aynı ayet içerisinde, zekattan önce namaza yer verilir. Bu da, bedeni bir mükellefiyet olan namaz ile mali bir mükellefiyet olan zekatın İslam dini içerisinde çok önemli iki ibadet olduğunu göstermektedir. Burada, Hz. Ebubekir'in namazı kılip da zekat vermek istemeyenlere karşı, namaz ile zekatı ayıranlarla savaşaacağını ifade etmesini de hatırlamak gerekmektedir.

---

<sup>59</sup> bk. Haşr, 59/7.

<sup>60</sup> bk. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, s. 78.

<sup>61</sup> Gözübenli, *"Zekat: Rahmet Getiren Paylaşım"*, s. 327.

Zekatın önemli bir yönü de, bir yükümlülük getirmekle birlikte mali konuda insanın iradesini disipline edecek bir potansiyeli içermesidir. Böylece insanın, zekatla ve Kur'an'da zekat dışındaki sosyal yardımlaşmayı teşvik eden kavram ve ayetlerle, paylaşmayı öğrenerek, bunu özsel bir ilke haline getirmesi hedeflenmektedir. Dolayısıyla malın sadece zekatı verilen kısmında değil, bütününde nasıl bir yol takip etmesi gerektiği gösterilmektedir. İşin bu boyutu, Kur'an'ın mülkiyet anlayışıyla da yakından ilgilidir.

#### IV. Kur'an'ın Mülkiyet Anlayışı ve Zekat

Kur'an'da mülkiyet çift boyutlu olarak ele alınır.

##### 1. Mutlak mülkiyet hakkı Allah'a aittir:

"Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur" (Şura, 42/4);

"De ki: "Ey mülkün sahibi Allah'ım, dilediğine mülkü verirsin ve dilediğinden mülkü çekip-alırsın, dilediğini aziz kılar, dilediğini alçaltırsın; hayır Senin elindedir. Gerçekten Sen, her şeye güç yetirensin." (Ali İmran, 3/26) <sup>62</sup>.

##### 2. Mülkiyet, izafi olarak insana aittir:

"Allah'ın sizi halife yaptığı şeylerden infak ediniz." (Hadid, 57/7);

"...Size verilmiş olan Allah'ın malını siz de (fakirlere) veriniz" (Nur, 24/33).

Bu ikili anlayışla Kur'an, gerçek mülkiyet hakkının Allah'a ait olduğunu ve insana ikinci derecede bir mülkiyet hakkının tanındığını belirtir.

Yüce Allah, kendisine ait olan mal ve nimetlerden bir kısmını belli şartlarda, müslim – gayri müslim ayırımı yapmaksızın insanlara emanet olarak verip, onlardan belirli şeyleri, istediği şekilde yerine getirmelerini talep eder<sup>63</sup>. Bu verilenlerden de sorumlu tutulacaklarını sık sık tekrarlar.

Yüce Allah, mal ve servetin birer imtihan aracı olduğunu şöyle belirtmektedir:

"Mallarınızın ve çocuklarınızın, aslında bir sınama olduğunu ve büyük bir ecrin Allah katında bulunduğunu bilin" (Enfal, 8/28)<sup>64</sup>.

Kur'an mal – mülk kazanmaya, servet elde etmeye karşı değildir. Aksine Kur'an, malı ve serveti 'Allah'ın lütfu'<sup>65</sup> ve 'hayır'<sup>66</sup> olarak tanımlamaktadır. Burada, Sâd suresinde yer alan;

<sup>62</sup> Şûrâ, 42/49; Benzer ayetler için bk. En'âm, 6/12; A'râf, 7/128; Mu'minûn, 23/84-89; Lokman, 31/26; Sebe', 34/1; Zuhuruf, 43/85; Câsiye, 45/27.

<sup>63</sup> bk. Şeker, Mehmet, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Ankara 1987, s. 40-41.

<sup>64</sup> Ayrıca bk. Teğâbun, 64/15.

<sup>65</sup> Müzzemmil, 73/20.

<sup>66</sup> Cuma, 62/10; Ayrıca bk. Bakara, 2/215, 272-273.

“Süleyman: Gerçekten ben mal (hayr) sevgisini, Rabbimi anmaktan ötürü istedim, dedi” (Sad, 38/32).

ayetini de hatırlatmakta yarar bulunmaktadır. Dolayısıyla sorgulanması ve üzerinde durulması gereken, insanın servet sahibi olup olmaması değil, servetle kuracağı ilişki biçimidir.

Fert, sorumlu tutulacağı, hesaba çekileceği ve dolayısıyla servetinde sınırsız bir tasarruf serbestisine sahip olmadığı düşüncesini zihninde devamlı canlı tutmalıdır. Bu düşünce, onun sadece kendi menfaatlerini düşünmeye sevk eden egoist yaklaşımlardan kurtulmasına ve toplumun menfaatlerini de göz önünde bulundurmasına, fakiri, yetimi gözetmesine, zekatı vermesine neden olacaktır. Dolayısıyla, serveti kaprisi uğruna tahrip etmeyecektir. Zira böyle bir durumda toplum için gerekli olan bir şeyden onları mahrum bırakacağını düşünecektir. Savurganlık edip israf da etmeyecektir. Zira israfın Allah'a ve topluma karşı bir hırsızlık niteliğinde olduğu<sup>67</sup> bilincini sürekli zihninde canlı tutacaktır. Burada zekat vermenin kişiliğin oluşumuna olumlu anlamda katkıda bulunduğu da unutulmamalıdır. Zira zekat vermek kişinin cimrilik yönünün törpülenmesine, cömertlik yönünün ise gelişmesine vesile olacaktır<sup>68</sup>. Başta zekat olmak üzere, toplumsal yardımlaşmayı ifade eden Kur'anî kavramlar, İslam'ın en önemli toplumsal direktiflerinden olan ve “başkasını kendine tercih etmek” anlamına gelen, aynı zamanda üstün bir davranış motivasyonunu ifade eden ‘îsâr’<sup>69</sup> ahlakının yerleşmesini, kurumsallaşmasını<sup>70</sup> sağlayacak temel unsurlardır.

Mekke müşrikleri, servetlerini kendilerinin kazandıklarını iddia etmekteydiler. Bu nedenle, servetin bütünüyle ve gerçek anlamda kendilerine ait olduğunu ve istedikleri tarzda harcayabileceklerini düşünüyorlardı. Kur'an'ı Kerim ise, ısrarla servetin tümünün kazanan kişiye ait olmadığını ve muhtaç kimselerin o servette hakkı olduğunu ifade eder<sup>71</sup>.

Kur'an, insana gerçek mülkiyeti Allah'a ait olan mal ve servetinden yoksullara aktarımda bulunarak onlarla bölüşmesini emreder:

<sup>67</sup> Garaudy, Roger, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yay., İstanbul 1991, s. 98.

<sup>68</sup> Zekatın bireysel ve toplumsal faydaları ile ilgili bk. Özek, Ali ve Diğerleri, *İbadet ve Müesseseler Olarak Zekat*, İSAV. Yay., İstanbul 1984, s. 186-205; Yavuz, Yunus Vehbi, *İslamda Zekat Müessesesi*, Feyiz Yay., İstanbul 1972, s. 45-77.

<sup>69</sup> Haşr, 59/9.

<sup>70</sup> Kılıç, Sadık, *Fitratın Dirilişi*, Nehir Yay., İstanbul 1991, s. 175.

<sup>71</sup> Mearic, 70/24-25; Ayrıca bk. Hud, 11/87; Beled, 90/5-6; Ayrıca bk. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 80.

*“Allah’a ve Rasulüne iman edin. Sizi kendisine halife kılıp sarf yetkisi verdiği şeylerden harcayın. Sizden iman edipte (Allah rızası için) harcayan kimselere büyük mükafat vardır”* (Hadid, 57/7).

Yukarıda da ifade edildiği üzere, zekatın, birçok yerde dinin temel ibadetlerinden biri olan namazdan hemen sonra zikredilmesi<sup>72</sup>, zekat müessesesinin önemini açıkça göstermektedir. Zekatın verilebilmesi için de servetin olması gerekmektedir. Bu düşünceyle İslam, kapitalist anlayışta meydana gelen sınıflaşmanın aksine, insanlar arasında maddi farkları azaltarak, insanları birbirlerine yaklaştırma hedefini gütmüştür. İslamın gayesi zenginliği kaldırmak değil, fakirliği bertaraf etmektir. Kur’an, mal ve servetçe insanların birbirinden farklı olmalarının hiçbir zaman üstünlük vesilesi olamayacağını, üstünlük kriterinin iman, salih amel ve takva<sup>73</sup> olduğunu belirtir.

*Sonuç itibarıyla*, zekat kelimesi semantik açıdan çeşitli anlam olaylarına sahne olmuştur. Kelimenin cahiliye döneminde her türlü artma, çoğalma olan esas anlamı Kur’an-ı Kerim’de de korunmuş, buna ek olarak kelime yeni bir muhteva ve izafi / yan anlam kazanmıştır. Bu yan anlam, temizlik, temiz olmak, arınmaktır. Daha önce de ifade edildiği üzere, temizlik, arınma anlamının esas anlam olan artmak, çoğalmakla ilgisi bulunmaktadır. Bu ilgi, olumlulukların artması ve sonuç itibarıyla temizlenmeyi, arınmayı beraberinde getirmesi şeklindedir. Zekat mali mükellefiyet ifade ettiği yerlerde hem artma hem de arınma, temizlenme anlamını içerir. Zira insan malının belirli bir kısmını vermekle görünürde bir azalmaya yol açmakla birlikte bu, Allah katında malının hem artmasına hem de temizlenmesine vesile olur. Yine insan, zekat mükellefiyetini yerine getirmekle hayır işlemiş olmakta ve bu durum, onun olumlular hanesinde bir artışa neden olmaktadır. Bu da kişinin manevi anlamda arınmasına, temizlenmesine yol açar. Bu çerçevede zekat, insanın Allah’a yaklaşmasını sağlayan önemli unsurlardan bir tanesidir.

Kur’an’ı Kerim, bütün kavram ve konuları Allah merkezli bir şekilde işler. Başka bir ifadeyle, bütün konuları dini alana çekerek anlatır, kelimelere de bu anlamda cahiliye dönemindeki anlamlarına ek olarak yepyeni anlamlar kazandırır. Zekat kavramı da bunlardan birisidir. Cahiliye döneminde derinlikli bir anlam içermeyen ve sıradan bir kelime olan zekat, Kur’an’ı Kerim’de namaz ile zekatın

<sup>72</sup> Sözelimi bk. Bakara, 2/43,83,110,177,277; Nisa, 4/77,162; Mâide, 5/12,55; A’raf, 7/156; Tevbe, 9/5,11,18,71.

<sup>73</sup> Bk. Sebe’, 34/35-37; Hucurat, 49/13.

birbirini tamamlayıcı unsurlar olduğu mesajının verilmesi amacıyla, çoğunlukla namazla birlikte ele alınan ve arınmaya, Allah'a yaklaşılmaya yol açan temel ibadetlerden birini ifade eden anahtar bir kavram haline gelmiştir.

Zekat, sadaka, infak ve benzeri kavramlar Mekke döneminde mali bir mükellefiyetin olduğunu ifade etmektedir. Zira Maun suresine değinirken ifade edildiği üzere, bi'setin daha ilk yıllarında yoksulun doyurulması, yetimin gözetilmesi ile din arasında çok önemli bir bağ kurulmuştur. Dolayısıyla, bu kavramlar Mekke döneminde şekli, miktarı ve zamanı bütünüyle insanın vicdanına bırakılan, ancak verilmesi mutlaka gerekli bir mali mükellefiyetin var olduğunu gösterir. Medine döneminde ise zekat, çerçevesi belirlenmiş, kimlere, ne ölçüde ve hangi zaman aralıklarıyla verilmesi gerektiği ifade edilmiş bir mali mükellefiyet müessesesi haline gelmiştir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, cahiliye dönemi ile Kur'an dönemi karşılaştırıldığında zekat kelimesinde çeşitli anlam olayları olmuştur, kelimeye yeni anlamlar yüklenmiştir. Kur'an sonrası dönemde ise zekat kavramı, anlam değişmelerine, başka bir ifadeyle, anlam kayması, anlam sapması gibi olaylara en az sahne olan Kur'an kavramlarından birisidir. Kur'an'ın zekata artmanın yanında yüklediği arınma anlamı, kavramın anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir. Toplumun hakkından arınmaya ve malı artırarak artırmaya vesile olan zekat, insanın da bu yolla özellikle mali konularda olumsuz yönelimlerden arınmasına büyük ölçüde yardımcı olur.

Vurgulanması gereken son bir husus, zekat – din; zekat – ibadet ilişkisinin, başka bir ifadeyle, zekatın özünün toplum katında yeterince anlaşılammış olduğudur. Bu nedenle, zekatın teknik anlamda kimlere, nasıl, ne ölçüde ve hangi zaman aralıklarıyla verilmesi gerektiği gibi konuların yanı sıra, özünü, dindeki yerini ve diğer ibadetlerle organik bağını ön plana çıkaran çalışmalara da önemli ölçüde yer verilmelidir. Zira zekat, günümüzde büyük bir öneme ve çeşitli toplumsal sorunların çözümünde etkin rol üstlenme kabiliyetine sahip olan önemli bir mali ibadettir.

## KUR'ÂN VE SÜNNETTE ORTAYOL, AŞIRILIK KAVRAMLARI VE MÜSLÜMANLARIN BUGÜNKÜ DURUMLARI

Doç. Dr. Ahmet ÇELİK\*

### ÖZET

Bilindiği üzere 11 Eylül 2001 yılında Amerika'nın New York kentinde ikiz kulelerin yıkılmasından ve yaklaşık dört bine yakın sivilin ölümünden sonra, Batı bu olayın sorumluluğunu el-Kaide örgütüyle ilgili olduğu iddia edilen kişilere yüklemişti. Çünkü örgütün lideri Usame bin Ladin 2004 yılında Amerika başkanlık seçimlerinden az önce yani 29 Ekim 2004 de el-Cezire kanalı ekranlarında yayınlanan sesli ve görüntülü bir kasette, olayları el-Kaide örgütünün üstlendiğini duyurmuştu.

Özellikle bu tarihten başlamak üzere Batı, belki de ders alabileceği olayların arkasındaki gizli sebepleri ve gerçek faileri araştırmaksızın, İslam'ın sertlik ve terörü destekleyen bir din, Müslümanların da terörist olduğunu iddia etmeye ve bunu işlemeye başladı. Ve böylelikle Batı'da bir çok bilginin genel kanaati "İslam şiddet dinidir" şeklinde teşekkül etmeye başladı. O günden sonra bu kişiler bilerek veya bilmeyerek sürekli Müslümanlara ve İslam'a saldırır oldular. Bunun neticesi olarak da Batılılar İslam ve Müslümanların aleyhinde zalim bir kampanya başlattılar ve peşine de Afganistan ve Irak işgalleri geldi; Taliban ve Saddam rejimleri yıkıldı ve o günden sonra başta Amerika olmak üzere Müslümanlar, günlük hayatlarında birçok tehlikeye maruz kaldılar.

Bu çalışmamızda biz, Amerika'nın gerçek etkenlerini araştırmadan özellikle yukarıdaki olayları bahane ederek Orta Doğu bölgesine yaptığı açık ve seçik işgalin sebeplerinin ayrıntılarına girmeyeceğiz. Kitap ve Sünnetten deliller getirerek İslam'ın her şeyde orta yolu tercih ettiğini, her türlü aşırılık ve şiddetten uzak olduğunu açıklamaya çalışacağız ve Batı'nın iddia etmiş olduğu görüşlerin gerçekten yoksun sırf bir iftira olduğunu kanıtlamaya gayret edeceğiz.

**Anahtar kelimeler:** Terör, fundamentalist, aşırılık, orta yol, Kur'an, Sünnet.

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi



## مفهوم الوسطية والغلوّ في القرآن والحديث وواقع المسلمين اليوم

بقلم الأستاذ المشارك أحمد جليك

### مقدمة

من المعلوم أنه بعد أحداث 11 سبتمبر عام 2001 التي وقعت في أمريكا والتي أدت الى تدمير البرجين في نيويورك وراح ضحيتها ما يقارب أربعة آلاف شخص من المدنيين ، حمل الغرب مسؤوليتها على أشخاص يزعم أنّ لهم صلة بتنظيم القاعدة التي يرأسه أسامة بن لادن . وفي تسجيل مصور ومسموع تم بثه على قناة الجزيرة قبيل الانتخابات الأمريكية في 29 أكتوبر 2004 م، أعلن تنظيم القاعدة مسؤوليته عن الهجوم وخاصة منذ ذلك الوقت بات الغرب يصف الاسلام بأنه دين العنف والسيوف والقسوة والمسلمين بأنهم ارهابيون دون البحث عمّن قام بها ودون الرجوع الى الأيادي الخفية ورائها والى أسبابها الحقيقية التي قد يستفيد الغرب منها دروسا كثيرة.

وبعد ذلك الحين بات الشعار " الاسلام دين عنف " لدى كثير من المثقفين الغربيين وأصبح هو شغلهم الشاغل الهجوم على الإسلام والمسلمين بسبب أو بدون سبب . وبالتالي أطلق الغرب حملة جانرة ضد الإسلام والمسلمين وجاء على إثرها غزو أفغانستان والعراق حيث أسقط نظام صدام حسين وتعرضت حياة المسلمين يوميا للخطر في الغرب بوجه خاص و في العالم بوجه عام.

ونحن في هذا البحث لانخوض في موضوع أسباب التدخل الأمريكي المباشر والسافر في منطقة الشرق الأوسط تحت ذريعة تلك الأحداث ولا في الدوافع التي تقف ورائها وإنما نريد أن نتناول خلال بحثنا وسطية الاسلام مستاقا أدلتها من الكتاب والسنة ونبين أن الإسلام بعيد كل البعد عن التطرف والغلوّ وأن محاولة الغرب اتهام المسلمين بالإرهاب ما هي إلا محض افتراء وعار عن الصحة .

### الكلمات المفتاحية

الإرهاب ، التطرف ، الغلوّ ، الوسطية ، القرآن والحديث .

### تمهيد

انه مما لاشك فيه ان الغرب وفر للعالم بعضا من الرفاهية ورغد العيش عبر التقدم والتطور حيث طوّرت طائرات تقطع مسافات بعيدة خلال أوقات قصيرة ولكنه طور في نفس الوقت قنبلة ذرية و طائرات مقاتلة و نفاثة تستطيع تدمير العالم في مدة وجيزة . اذن يمكن القول بأن الغرب سلب من العالم أكثر مما قدم له ولذلك لم يعد العالم ينعم بحياة كريمة بفضل البحث العلمي الذى وصل اليه الغرب .

هنا يطرح السؤال نفسه ، هل الغرب قام بهذه الاعمال مراعاة لمصالح شعوب العالم أم مصالحها ومصالح تجار السلاح ؛ فنحن نعتقد أن الأخير هو الصواب . لأن الغرب لم يكتف بتطوير تلك الأسلحة وتقديمها للعالم فحسب وانما دمر البشر والحجر وخاصة فى البلاد الإسلامية مستخدما القنوات الفضائية مفتخرا بجبروتها و غطرستها . مازال العالم يتذكر ما قامت به قوات أمريكية فى حرب الخليج الأولى والثانية عام 1991 وما قامت به من اعتداء و قصف على العراق فى عام 2003 أمام مرأى العالم .

ومن هذا المنطلق لدينا شكوك حقيقية حول نوايا الغرب بشأن الإتهامات التى يوجهها للإسلام بأنه دين يحرض على العنف والإرهاب . ومن هذا المنطلق فلا بد من الخوض فى الموضوع وبحثه بحثا متحليا بالموضوعية للوصول الى نتيجة تبين للعالم بأن الإسلام هو دين مسامحة وأخوة ووحدة وأن ما قام به بعض منتسبيه من عنف وما يسمى من ارهاب هو انعكاسات لتصرفات الغرب السلبية على المسلمين. لأنهم منذ زمن بعيد متهضدون ومحاصرون من قبل الغرب اقتصاديا وثقافيا وعسكريا؛ ما لذى يستطيع ان يتوقعه الغرب من المسلمين الذين تدمر بيوتهم عليهم ويقتل أبناهم يوميا بدعم مباشر أو غير مباشر من الغرب . إذن لا يحق للغرب أن يتوقع من المسلمين غير مشاعر العداء والعنف ضده طالما يستمر فى تصرفاته الظالمة والغير المسؤولة . " من يزرع الرياح لا بد وأن يحصد العاصفة "

إذن هناك أخطاء استراتيجية فى تعامل الغرب مع الإسلام و المسلمين حيث أن معظم المثقفين فى الغرب الذين ليس لديهم معلومات كافية عن الإسلام يحاولون تشويه صورة الإسلام فى الجامعات لغسل أدمغة الأجيال الناشئة خاصة والشارع الغربى عامة للحيلولة دون اعتناق الشعب الغربى الإسلام ديننا؛ وبالتالي يعتقد المسلمون أن اعلان الغرب الحرب على ما يسمى بالإرهاب إنما هو حرب على المسلمين و الإسلام .

و من أخطاء الغرب تجاه المسلمين أنه يصدر أفلام العنف والرعب في السينما والتلفزة حيث يجد التطرف فيها مرتعا خصبا لدى الأجيال الجديدة والناشئة في كل العالم ومن ثم يقوم الغرب بإدانة العنف والإرهاب دون تحليلهما والرجوع الى أسبابهما الحقيقية.

ومن هذا المنطلق يتزايد عدد من يؤمن من المسلمين يوما بعد يوم بأن رد الفعل الأمريكي لهجمات 11 سبتمبر تجاوز حدود مكافحة الإرهاب ولذا لم تجد محاولات الغرب تجاوبا عند المسلمين الغيورين على دينهم. بالإضافة الى ذلك فإن الغرب ولا سيما أمريكا قد فقدت مصداقيتها لدى الشعوب المسلمة لأنها تطبق معايير مزدوجة في تعريف الإرهاب كما يقول رئيس الوزراء التركي رجب طيب أردوغان في خطابه الذي ألقاه أمام كتلة حزبه في البرلمان التركي عقب عودته من واشنطن حيث التقى الرئيس جورج بوش في الخامس من نوفمبر عام 2007 م " على الدول التخلي عن المعايير المزدوجة في مكافحة الإرهاب لأنه اذا قام تنظيم القاعدة بأعمال العنف فهذا يسمى إرهابا وأما اذا قام حزب العمال الكردستاني بأعمال إرهابية ضد القوات التركية فهذه تسمى مقاومة؟؟؟ فاذا استمرت بعض الدول في التعامل مع الإرهاب على هذا الشكل فإنه سيخل بالأمن والعدل وحقوق الدول والإنسان..." معنى ذلك أن كل جماعة أو دولة تقاوم طغيان الغرب في العالم فهذا يسمى إرهابا.

قبل الخوض في صميم الموضوع يجدر بنا أن نبين معنى " الوسطية " هل هي دخيلة أستحدثت لأغراض سياسية أم أنها موجودة في مراجعنا الدينية وثقافتنا الإسلامية وكذلك سنقف على معنى مصطلحات الإرهاب و التطرف والغلو في القرآن والسنة بشكل مختصر لأن كلا من هذه المصطلحات يحتاج الى بحث ومقال مستقل .

**الوسطية :** الوسط في اللغة العربية ما بين طرفين أو الواقع بين طرفين .  
 اوسط الشيء أفضله ووسط الدابة للركوب خير من طرفيها لتمكن الراكب، استخدمت كلمة الوسط في القرآن بمعنى العدل فقال تعالى " "وكنلك جعلناكم أمة وسطا" ( بقرة: 143)  
 كلمة وسط في الآية تعني : العدل والخيار وسائر أنواع الفضل ، فهي أفضل الأمم ..<sup>1</sup> ومن ضرورة كونه وسطا بين الطرق الجائرة كون هذه الأمة أمة وسطا بين الأمم السالكة إلى

\*<sup>1</sup> أبين منظور ، جمال الدين محمد ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، ج. 7 ، 428

تلك الطرق الزائغة أي متصفة بالخصال الحميدة خياراً وعدولاً مزكين بالعلم والعمل<sup>2</sup> إذن تحمل هذه الكلمة في طياتها معنى العدل لأن القرآن يدعو المنتمين والمنتسبين اليه دوماً الى الاعتدال في جميع الأمور حتى القراءة في الصلوات الجهرية فقال " وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ( الإِسرَاءُ ، 110 ) وفي الإنفاق فقال " وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ( الإِسرَاءُ ، 29 )

القرآن يثهى عن البخل والشح؛ والإسراف في الإنفاق لأنهما إفراط وتفريط في التعامل مع المال ؛ وينهى عن التبخر في المشي والعجب بالنفس والتكبر على الآخرين. " وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا ( الإِسرَاءُ ، 37 ) لأنه تعامل مع أخيه الإنسان فيجب أن يتم بالليونة والإحترام.

وعلى صعيد آخر يأمر الرسول بالرفق بالحيوان في أحاديثه الكثيرة فمثلاً يقول " إذا ركبتم هذه الدواب فأعطوها حقها في المنازل، ولا تكونوا عليها شياطين " يعنى لاتحملوا عليها أكثر من طاقتها . فيقول في حديث آخر " اتقوا الله في هذه البهائم المعجزة فاركبوها صالحة واكلوها صالحة" فاعتبر الرسول عدم الرفق به أو القسوة عليه أو تعذيبه سبباً لدخول النار فقال " دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض" . كما فهم من النصوص السابقة أن هذا كله تعامل مع الحيوان الذى سخره سبحانه وتعالى لخدمتنا ومن أجل ذلك حرم الإسلام قتل الحيوان جوعاً أو عطشاً، وحرّم المكث على ظهره طويلاً وهو واقف، وحرّم إرهاقه بالأتقال والأعمال الشاقة، وحرمت الشريعة التلهي بقتل الحيوان، كالصيد للتسلية لا للمنفعة، واتخاذها هدفاً للتعليم على الإصابة، ونهى الإسلام عن كي الحيوانات بالنار في وجوهها للوسم، أو تحريشها ببعضها بقصد اللهو، وأنكر العبث بأعشاش الطيور، وحرق قرى النمل .

فنفهم من هذه الأوامر والنصائح أن الإسلام سبق الغرب منذ آلاف السنين بالرفق بالحيوان إذن فليس صحيحاً ما يزعم بعض الغربيين أن حضارتهم هي أول حضارة كوَّنت جمعيات للرفق بالحيوان. على صعيد آخر فإن الإسلام أعلن حقوق الإنسان قبل أكثر من 1400 سنة بينما الغرب اعترف بحقوق الإنسان فى أواسط القرن العشرين.

<sup>2</sup> أبو السعود ، إرشاد العقل السليم / دار إحياء التراث العربى بلا تاريخ ، ( 1 / 172 ) .

نستخلص مما سبق أن الوسطية في الإسلام تعنى الاعتدال في كل شيء في الدين ، في العبادة ، في الدعوة الى الله ، في المعاملات مع الآخرين وفي المعاملة مع الحيوان. فخلاصة القول أن الوسطية تجب ان لاتكون شعاعاً فقط لدى المسلمين فحسب فانما هي طريقة عملية تستمد واقعتها من مبادئهم الأساسية التي ليس فيها مجال للشك والريبة. ولكن نحن بدورنا لا نؤيد من يدعون الى الوسطية ويحاولون تفرغ مضمونها مبررين بعض الأحداث المسمى بالإرهاب ويغضون طرفاً عن الأحداث ألا إنسانية التي تمارس يومياً في حق الشعب الفلسطيني والشعب العراقي وفي غير ذلك من الشعوب الإسلامية وغير الإسلامية المضطهدة الفقيرة في العالم. والغريب في الأمر أنه لما رأى بعض حكام المسلمين أن هناك من يقوم من الشعوب بأعمال تهزّ عروشهم وسلطنتهم أصبحوا ينادون بالوسطية مستدلين بنصوص من الكتاب والسنة للحفاظ على مقاعدهم ومصالحهم الشخصية. إذن طالما هناك إحتلال أجنبي على الأراضي الإسلامية فإنه لا يمكن الحديث عن الوسطية المعتدلة بشكل صحيح كما أنه لا يجوز الدعوة اليها.

**الإرهاب :** مادة كلمة الإرهاب في اللغة العربية تدل على الخوف والرعب والفزع والتهديد فمثلاً ورد في لسان العرب لابن منظور أن مادة "رهب" رهب بالكسر، يرهب رهبة ورهباً، بالضم، ورهباً أى خاف ورهب الشئ رهباً ورهبة أى خافة والاسم الرهب و الرهبي ، والرهبونت.

وأرهبه رهبة : أى أخافه وفزعه واسترهبه : استرعى رهبته حتى رهبه الناس ، وبذلك فسر قوله عز وجل " وَأَسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ " (الأعراف 116) أى أرهبوهم<sup>3</sup>

ويلاحظ في القرآن الكريم أنه لم يرد فيه مصطلح "الإرهاب" بهذه الصيغة ، وإنما وردت صيغ مختلفة مشتقة من نفس المادة اللغوية، منها ما يدل على الإرهاب والخوف والفزع، ومنها ما يدل على الرهبة والتعبد. إذن إستعمل القرآن مشتقات " رهب " في إحدى عشرة آية سبع منها تدل على الخوف والفزع .

-- (فَارْهَبُونِ) : " وَأَوْفُوا بَعْهْدِي أَوْفِ بَعْهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ " [البقرة : 40].

<sup>3</sup> ابن منظور ، المرجع السابق مادة رهب ، ج ، 1 ، 436 ، 437.

(يَرْهَبُونَ) : "وَفِي نُسُخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ". [الأعراف :

[ 154

- (استرهبوهم) : "وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ". [الأعراف : 116]

"إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونَ" [النحل : 51]

(رَهَبًا) : " وَيَدْعُونَنَا رِعْبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ" [الأنبياء : 90]

(رَهْبَةً) : "لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِّنَ اللَّهِ" [الحشر : 13]

- (ترهبون) : "تَرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ" [الأنفال : 60]

فالترهيب هنا خاصة في الآية الأخيرة للأعداء حق شرعي إلهي منحه لعباده المسلمين زمن الحرب لإرهاب أعداء الله، ممن يقعدون للمسلمين كل مرصد بهدف إيذائهم وكسر شوكتهم. وهو حقهم الديني المشروع للدفاع عن أنفسهم وعرضهم ومالهم وأوطانهم. هذا في زمن الحرب أو في حالات خاصة وطارئة تتطلب إخافتهم لأنه من المستحيل أن يرهب المسلم جاره الغير المسلم في جميع الحالات . لأن القرآن يقول " لَا يَتَّهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (مجادلة ، 8 )

وفي هذا الصدد قال الإمام ابن عاشور: " إن المقصود من عبارة ( ترهبون به عدو الله وعدوكم ) هم المشركون، فكان تعريفهم بالإضافة لأنها □□□□ طريق لتعريفهم، ولما تتضمنه من وجه قتالهم وإرهابهم، ومن ذمهم، أن كانوا أعداء ربهم، ومن تحريض المسلمين على قتالهم، إذ عدوا أعداء لهم، فهم أعداء الله لأنهم أعداء توحيده، وهم أعداء رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنهم صارحوه بالعداوة، وهم أعداء المسلمين لأن المسلمين أولياء دين الله والقائمون به وأنصاره. والإرهاب جعل الآخر راهبا أي خائفا، فإن العدو إذا علم استعداد عدوه لقتاله خافه، ولم يجرؤ عليه، فكان ذلك هناع للمسلمين وأمنا من أن يغزوهم أعداؤهم، فيكون الغزو

<sup>4</sup> أنظر القرطبي أبو عبد الله محمد ، الجامع لأحكام القرآن ، بلا تاريخ ، ج8، ص38 ؛ ابن كثير ، تفسير ابن كثير ، أبو الفداء اسماعيل ، بيروت، 1981 ، ج، 2، 322،

بأيديهم: يغزون الأعداء متى أرادوا، وكان الحال أوفق لهم، وأيضا إذا رهبهم تجنبوا إعانة الأعداء عليهم.<sup>5</sup>

نفهم من الآية أيضا أن القرآن يدعو الى القوة الرادعة في جميع العصور والأزمنة بحيث لم يتجرأ الأعداء على الإعتداء فمثلا لو كانت اليابان تمتلك القنبلة النووية في الحرب العالمية الثانية لما تجرأت أمريكا على القاء قنبلة نووية عليها. أو لم تكن روسيا تمتلك هذه القوة لتجرأت أمريكا على إستخدام هذه القوة ضد كثير من البلاد.

فخلال بحثنا عن كلمة الإرهاب نستطيع أن نقول أنه ليس لهذا المصطلح أصل من القرآن ولا نابع من الإسلام ولسنا نحن الذين يقولون هذا الكلام فقط وانما يقوله كل منصف في الشرق والغرب فعلى سبيل المثال لاالحصر يقول المفكر القبطي الدكتور نبيل لوقا بيباوي انه لا علاقة بين الاسلام والأفعال الإرهابية التي يرتكبها قلة ضالة من المسلمين لأن الاسلام حجة على تابعيه وليست تصرفات تابعيه حجة عليه.

وأوضح الدكتور بيباوي في دراسة صدرت حديثاً في كتاب بعنوان «الإرهاب صناعة غير اسلامية» ان الإرهاب ظاهرة عالمية لا دين له ولا وطن، مؤكداً ان الأديان السماوية الثلاثة «الاسلام والمسيحية واليهودية» في لَبْها أديان تدعو الى المحبة وتحرم قتل النفس ولا تقر بالإرهاب. ويؤكد صاحب هذا الكتاب انه يرد على تهمة باطلة أطلقها أعداء الاسلام على الاسلام وهي ان الإرهاب صناعة اسلامية، مستغلين أحداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) عام 2001 لتحقيق أهداف سياسية.

ويقول الدكتور بيباوي في مقدمة الكتاب مؤكدا على أن الاسلام بما فيه من مبادئ سامية في الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح قادر على الدفاع عن نفسه، وقد عرضت الدراسة بمنهج علمي محايد وبعيد عن المجاملة لكي يصل الباحث الى الحقيقة العلمية والتاريخية وهي ان الإرهاب صناعة غير اسلامية ولم يخرج من رحم الاسلام كما يدعي المستشرقون وبعض أجهزة الاعلام الغربية. وقال، رغم انه مسيحي أرثوذكسي، إنه قد قرأ عن الاسلام كثيراً فأنتهى عن يقين وقناعة الى ان الاسلام بريء من هذه التهمة الظالمة والى ان الاسلام لايعرف العنف ولا يقره بل على العكس ان

<sup>5</sup> ابن عاشور محمد الطاهر ، تفسير التحرير والتنوير، بيروت ، 2000 ج 9، 145 .

الاسلام يتصدى للعنف ويمنعه لانه دين الأمن والسلام. ثم تحدث المؤلف عن تعريف الإرهاب محلياً وعالمياً، ثم تحدث عن الفرق بين الإرهاب وتحرير الأرض للحصول على الاستقلال، وذكر ان اسرائيل وبعض الدول الكبرى التي تساندها لديها ازدواجية وتناقض في تعريف الإرهاب، فبينما هم يعتبرون العمليات الفدائية التي يقوم بها الفلسطينيون لتحرير أرضهم عملاً إرهابياً يعتبرون في الوقت نفسه أعمال العنف والاعتقالات التي قام بها الجنرال ديغول في فرنسا في فترة الاحتلال الالمانى عام 1940 أعمالاً قومية لتحرير التراب الفرنسي.

وفي الختام يدعو المؤلف الى خلق نوع من الحوار مع الغرب لبيان تفرد وتميز الحضارة الاسلامية بخصائص معينة لايمكن تجاهلها. وان مسألة الانقياد الأعمى للحضارة الغربية ومحاولة طمس معالم الحضارة الاسلامية مسألة تحدث من الضرر أكثر مما تحدثه من المنافع.<sup>6</sup>

ومن جهة أخرى فقد وردت كلمة "رهب" و مشتقاتها خمس مرات في الآيات التالية لتدل على الرهبة والتعبد.<sup>7</sup>

والرهبانية في تلك الآيات تحمل في طياتها معنى رفض النساء، والابتعاد عن الشهوات، واتخاذ الصوامع للعبادة فقط، واعتزال الناس وتجنب ملاذ الحياة. وقد قال في هذا الصدد الإمام ابن عاشور الرهبان اسم جمع لراهب، وهو التقي المنقطع لعبادة الله من أهل دين النصرانية، وخص الراهب بعظيم دين النصرانية، لأن دين النصارى قائم على أصل الزهد في الدنيا والانقطاع للعبادة<sup>8</sup> ولكن نرى في عصرنا أن غالبية النصارى بعيدون كل البعد عن مفهوم الرهبانية ولذلك انحرف الغرب الذى يعتنق معظم أهله النصرانية ديناً عن تعاليم هذا الدين وبالتالي يخيم على العالم الفوضى والإضطراب منذ عشرات العقود ، اذن ينبغى على الغرب ان يعود الى صوابه وتعاليمه الأصلية السماوية بدلا من أن يتهم المسلمين بالإرهابية .

<sup>6</sup> نشر هذا المقال في جريدة الشرق الأوسط التي تصدر من لندن ، وفي عدد رقم 9068 يوم الجمعة

في 29 رجب 1424 الموافق لـ 26 ايلول 2003 .

<sup>7</sup> أنظر الآيات لتوبة : 31 ، المائدة : 82 الحديد : 27

<sup>8</sup> ابن عاشور، المرجع السابق ، ج 10، ص 170



واسم الفاعل منها الراهب، والراهب هو العابد المتسك من عباد النصارى وسموا كذلك لكثرة ترهيبهم وخوفهم وخشيتهم من الله، وجمعه رهبان ، وقد ورد في الأثر في وصف الصحابة رضوان الله عليهم رهبان بالليل، فرسان بالنهار<sup>9</sup>

والرهبان :هم عباد النصارى المترهبون على طريق سموه الرهبانية وقد ورد قوله عليه الصلاة والسلام :لا زمام ولا حزام ولا رهبانية في الإسلام، وقد ورد في الأثر قول نبينا محمد عليه الصلاة والسلام في وصف الصحابة ... رهبان بالليل ليوث بالنهار...<sup>10</sup>

ومن خلال هذه المقاربة اللغوية للفظة الإرهاب تبين أنه هو: الإخافة، والإفزع، والإرعاب 8 نفهم مما سبق أن كلمة الإرهاب في القرآن الكريم تعنى الخشية...وتعنى الإخافة التي تمنع وقوع العنف والعدوان على وجه الأرض ..ولا تعنى العنف والقتال ضد من ليس بدينهم. إذن نستطيع أن نقول أن الحوار في القرآن هو سيد الموقف فيما يقوم به المسلمون من معاملات مع أتباع الديانات الأخرى طالما أنهم يظهرون حسن نواياهم إزاء المسلمين.

أما في الأحاديث النبوية فلم ترد مشتقات مادة "رهب" ومشتقاتها كثيرا فيها ولعل أشهر ما ورد هو لفظ (رهبة) في حديث الدعاء : "رغبة ورهبة إليك" <sup>11</sup> . إلا أننا نلاحظ أن القرآن والحديث يحتويان على بعض الكلمات التي تتضمن الإرهاب والعنف، بمعنى استخدام القوة أو التهديد أو التخويف لتحقيق أهداف معينة ضد الأعداء إذا اقتضت الحاجة الى ذلك ، ومن هذه الكلمات : العقاب والقتل والبغي والعدوان والجهاد... الخ.

ولكن مفهوم الكلمة الحالي والتي تستعمله وكالات الأنباء الغربية هو أي عمل يستخدم العنف والقوة ضد المدنيين ويهدف إلى إضعاف الروح المعنوية للعدو عن طريق إرهاب المدنيين بشئى الوسائل <sup>12</sup> دون تفريق بينه وبين المقاومة . ولذلك -الغرب أصبح دوما يسمى ما يقوم به بعض المسلمين من مقاومة مستخدما العنف ضد الأعداء والمحتلين و المستعمرين إرهابا ولكن لا يسمى الغرب في الوقت نفسه ما تقوم به

<sup>9</sup> ابن جرير الطبري ، جامع البيان عن تأويل أي القرآن ، دار الفكر ، بيروت ، 1988 ، ج 15 ص26

<sup>10</sup> أحمد بن حنبل ، المسند ، مؤسسة قرطبة - القاهرة ، بلا تاريخ ، 82/3

<sup>11</sup> البخاري محمد اسماعيل ، ا لجامع الصحيح المختصر ، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا ، دار ابن كثير ، اليمامة - بيروت، 1987 ، 97/1 ، 2326/5، 2327 .

<sup>12</sup>تعريفات الإرهاب المختلفة انظر د. حنا عيسى [sis.gov.ps/arabic/roya/15/page12.html](http://sis.gov.ps/arabic/roya/15/page12.html)

أسرائيل ضد أبناء الشعب الفلسطيني من قتل و اباداة جماعية إرهابيا أو يعتبر ما يقوم به حزب العمال الكردستاني إرهابا ولكنه يؤويه و يؤيده سياسيا و إقتصاديا تحت ذريعة حرية التعبير والضمير لتقسيم تركيا وإضعافها اقتصاديا وسياسيا . وكل هذه المعاملات تشير الى أن الغرب يكيل الأمور بمعيارين مزدوجين حسب مصالحه فمثلا لا يسمي ما تقوم به أمريكا من مجازر وقتل المدنيين في العراق وأفغانستان وفي دول أخرى إرهابيا رغم أنها يتعارض مع تعريفات الميثاق الدولي الذي يعرف هذه الأعمال بأنها إرهاب وعنف ضد المدنيين.

إذن في ظل هذه التقييمات الغربية المزدوجة التي تولد الجماعات الإرهابية في أرجاء الأرض لا يمكننا أن نطلق كلمة الإرهاب على كل ما يقوم به بعض المسلمين في جميع أنحاء العالم من مقاومة وتصدّ للعدوّ ، إذ أن الغرب ليس صادقا في تعريفاته ومعاملته مع مشاكل العالم وخاصة مع العالم الإسلامي .

فنحن نعتقد ان المعضلة تكمن في تعريف كلمة الإرهاب ؛ ماهو الإرهاب مالفرق بينه وبين المقاومة المشروعة ، لأنه في ظل العولمة صارت المصطلحات مخلوطة و مغلوطة خلال تدخلات الغرب وخاصة أمريكا تحاول أن تفرّغ مضامين هذه الإصطلاحات لأنها أصبحت تخضع لقوى الظلم والجور في العالم بحيث ان الدول القوية باتت تسيطر على كل شي حتى طريقة تفكير المسلمين عن طريق غسل المخ .

### التطرف

التطرف في اللسان العربي مشتق من "الطَرْف" أي "الناحية"، أو "منتهى كل شيء". وتطَرّف "أتى الطرف"، و"جاوز حد الاعتدال ولم يتوسط" في العقد الماضي *extremism* شاع استخدام كلمة التطرف ترجمة للكلمة الإنجليزية في منطقتنا، وتردد معها استخدام كلمة "الأصولية" ترجمة للكلمة الإنجليزية والأصولية في معجم "وبستر" مصطلح أطلق على حركة احتجاج *fundamentalism* مسيحية ظهرت في القرن العشرين، تؤكد على ضرورة التفسير الحرفي للكتاب المقدس كأساس للحياة الدينية الصحيحة. وهو يطلق أيضاً على أية حركة أو اتجاه يشدد بثبات على التمسك الحرفي بمجموعة قيم ومبادئ أساسية ولم يقدر لهذا المصطلح أن يشيع في منطقتنا العربية لاختلاف دلالة "الأصولية" في اللسان العربي التي توحى بالتمسك بالأصول، وهو أمر محمود.

فكلمة التطرف بمعناها هذه لم ترد في القرآن وإنما جاءت مشتقاته من طرف وأطراف في آيات كثيرة وبمعان مختلفة ليست لها علاقة بموضوعنا هذا .

وإذا كان مصطلح "التطرف" يعني "التشدد وتجاوز الحد"، فإن مصطلح "الوسطية" يدل على "العدل" و"السماحة". ولفظ السماحة في لسان العرب "يطلق على سهولة التعامل فيما اعتاد الناس فيه المشادة". كما يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور عن معنى السماحة في كتابه "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"، أنها وسط بين الشدة والتساهل. ولفظها هو أرشق لفظ يدل على هذا المعنى. يقال سمح فلان، أي جاد بمال له بال. وهي تدل على "خلق الجود والبذل". وينتهي إلى القول: "فأصل السماحة يرجع إلى التيسير والاعتدال، وهما من أوصاف الإسلام"<sup>13</sup>

الغلو: تعنى كلمة الغلو في اللسان العربي التجاوز في الحد ومنه غلا السعر يغلوا غلاء ويقال أيضا أنه مشتق من غلوة السهم وهي منتهى اندفاعه.<sup>14</sup> وقد وردت الكلمة في القرآن مرتين وحذرت الغلو في الدين فقال تعالى "لا تغلوا في دينكم" (النساء: 171، المائدة: 77).

المراد بالآية النهي للنصارى خاصة وللمسلمين عامة عن الإفراط تارة والتفريط أخرى فمن الإفراط تجاوز الحد المؤلف فمن التفريط التقصير أي عدم القيام بالحد المأمور به في أمور الدين . فكل واحد منهما مذموم في الدين كغلو أغلب النصارى في عيسى حتى جعلوه ربا ومن التفريط غلو اليهود فيه عليه السلام حتى جعلوه لغير رشدة وما أحسن قول الشاعر

ولا تغل في شيء من الأمر واقتصد ... كلا طرفي قصد الأمور ذميم<sup>15</sup>

واستعيرت هذه الكلمة للزيادة على المطلوب من المعقول أو المشروع في المعتقدات والإدراكات والأفعال . والغلو في الدين أن يظهر المتدين ما يفوت الحد الذي حدد له الدين . ونهى القرآن النصارى عن الغلو في كل شيء وخاصة في أمور الدين لأنه أصل لكثير من ضلالهم وتكذيبهم للرسول الصادقين . وغلو أهل الكتاب تجاوزهم الحد

<sup>13</sup> انظر موقع [islamonline.net/arabic/mafaheem/2004/02/article02.shtml](http://islamonline.net/arabic/mafaheem/2004/02/article02.shtml)

<sup>14</sup> الفرطبي، المرجع السابق، 216

<sup>15</sup> الشوكاني، محمد ابن علي، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ، 540 | 1

الذي طلبه دينهم منهم : فاليهود طولبوا باتباع التوراة ومحبة رسولهم فتجاوزوه إلى بغضة الرسل كعيسى ومحمد عليهما السلام والنصارى.<sup>16</sup>

على صعيد آخر حذر الرسول (ص . ع) من الغلو في الدين وحضّ على الاعتدال في أحاديث كثيرة في أمور الدين وغيرها من العبادات ومن أمور الدنيا : فمثلا قال " " إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ... فاعمل عمل امرئ تظن أن لن يموت أبدا و احذر حذرا تخشى أن تموت غدا "<sup>17</sup> إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة

فكلمة يسر معناها ذو يسر . " يشاد الدين " يكلف نفسه من العبادة فوق طاقته والمشادة المغالبة . " إلا غلبه " رده إلى اليسر والاعتدال . " فسددوا " الزموا السداد وهو المتوسط في الأعمال . " قاربوا " اقتربوا من فعل الأكمل إن لم تسطيعوه . " واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة " استعينوا على مداومة العبادة بإيقاعها في الأوقات المنشطة كأول النهار وبعد الزوال وآخر الليل<sup>18</sup>

ومعنى الحديث : لا يتعمق أحد في الأعمال الدينية ويترك الرفق إلا عجز وانقطع فيغلب ، وليس المراد منع طلب الأكمل في العبادة ، فإنه من الأمور المحمودة ، بل منع الإفراط المودي إلى الملل ، أو المبالغة في التطوع المفضي إلى ترك الأفضل ، " فسددوا " أي الزموا الصواب ، وهو الصواب من غير إفراط ولا تفريط<sup>19</sup>.

عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال " ألا هلك المنتطعون ثلاثا " المنتطع هو المتعمق في الشيء المتكلف للبحث عنه ، الخائض فيما لا يبلغه عقله ، المجاوز للحد في أقواله وأفعاله<sup>20</sup> . إن هذه الأدلة تقرّر سماحة الدين ويسره ووسطيته ، وأنه دين ينافي الغلو والتشدد ، بمعنى أن ما ثبت كونه من الدين فهذه صفة ، لا بمعنى أن يأتي شخص ما بعقله وتفكيره فما رآه وسطا قال : هو الدين . وفي تعبير آخر الدين يسر ولكن ليس كل يسر ديناً.

<sup>16</sup> ابن عاثور ، المرجع السابق ، 1/ 1070

<sup>17</sup> العجلوني ، اسماعيل ابن محمد ، كشف الخفاء و مزيل الإلباس ، بيروت ، 1985 ، ج ، 2 ، ص ، 284 ، رقم الحديث ، 2339 .

<sup>18</sup> البخاري ، المرجع السابق ، 1/ 23 ابن حجر العسقلاني ، فتح الباري ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 1402 هجرية ، 1 ، 94 - 95 .

<sup>19</sup> ابن حجر ، المرجع السابق ، 1/ 117

<sup>20</sup> مسلم ، العلم ، 7 ، حديث رقم ( 2670 ) 4/ 2055

اليسر في الدين لإسلامي هو السمة الأساسية كما ورد في حديث عن أنس بن مالك رضي الله عنه يقول : جاء ثلاث رهط إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم فلما أخبروا كأنهم تقالوها فقالوا أين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم ؟ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر قال أحدهم أما أنا فباني أصلي الليل أبدا وقال آخر أنا أصوم الدهر ولا أفطر وقال آخر أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال " أنتم الذين قلتم كذا وكذا ؟ أما والله أتى لأخشاكم لله وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني"<sup>21</sup> لأنه ما فعل هؤلاء تجاوز وغلو في الدين و تعذيب النفس والبدن من غير ما شرعه الله ، فهو خروج من حدوده. إذن لو كان الثواب يقف على تعذيب النفس والبدن لحصل الهنود الحمر على ثواب جزيل حيث أنهم وغيرهم من أتباع ديانات أخرى يمارسون طقوسات دينية تؤدي الى تعذيب أبدانهم . ولذلك جاء في الحديث الصحيح "إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين" وقال الرسول لمعاذ وأبي موسى لما بعثهما إلى اليمن يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وقال هذا الدين يسر"<sup>22</sup>

وقول النبي -صلى الله عليه وسلم- : أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة"<sup>23</sup>. ومعنى " السمحة " : السهلة ، أي أنها مبنية على السهولة ، فجمع بين كونها حنيفية وكونها سمحة ، فهي كما قال ابن قيم الجوزية حنيفية في التوحيد سمحة في العمل ،<sup>24</sup> . ( إياكم والغلو في الدين ) أي التشدد فيه ومجاوزة الحد والبحث عن غوامض الأشياء والكشف عن عللها وغوامض متعبدها ( فإنما هلك من كان قبلكم ) من الأمم ( بالغلو في الدين ) والسعيد من اعظ بغيره . قال ابن تيمية قوله إياكم والغلو في الدين عام في جميع أنواع الغلو في الاعتقادات والأعمال والغلو مجاوزة الحد بأن يزداد في مدح الشيء أو ذمه على ما يستحق ونحو ذلك والنصارى أكثر غلوا في الاعتقاد والعمل من سائر الطوائف وإياهم نهى الله عن الغلو في القرآن بقوله تعالى : { لا تغلوا في دينكم } وسبب هذا الأمر العام رمي الجمار وهو داخل فيه مثل الرمي بالحجارة الكبار على أنه أبلغ من الصغار ثم

<sup>21</sup> البخاري المرجع السابق ، 15 / 1949

<sup>22</sup> ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحلیم ، مجموع الفتاوى ، بلا تاريخ ، 22 / 314 ؛ 28 / 366.

<sup>23</sup> أحمد بن حنبل ، المرجع السابق ، 4 / 17 .

<sup>24</sup> محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله ، إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان ، دار المعرفة - بيروت ،

158 / 1 أنظر

عله بقوله بما يقتضي أن مجانية هديهم مطلقاً أبعد عن الوقوع فيما به هلكوا وأن المشارك لهم في بعض هديهم يخاف عليه الهلاك<sup>25</sup>

ومن المسلمين من ذهب إلى أنه من الممكن أن نأخذ بالأشد لأنه الأحوط ، وهؤلاء خالفوا الاعتدال ، ثم الاحتياط الذي هو " الاستقصاء والمبالغة في اتباع السنة ، وما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، من غير غلو ومجازرة ، ولا تقصير ولا تفريط ، فهذا هو الاحتياط الذي يرضاه الله ورسوله " <sup>26</sup>

نفهم من الأحاديث السابقة أن المهم في جميع ما تقدمه من العبادات هو إصابة عين الشيء وهذا يقودنا إلى أن الحث على الوسطية واليسر في الدين لا يعنى تجاوز القصد الشرعي والتحقيق لأحكام الشريعة على وفق الدليل من الكتاب والسنة ، إذن الوسطية والتيسير لا تعنى التهوين من شأن حدود الشريعة وعصمها، والاتباع لما تهوى الأنفس في منهج الدعوة والقضاء والإفتاء والتعليم بل والتعامل مطلقاً. ووجه الدلالة : أن وصف الله سبحانه وتعالى الدين بأنه يسر ، وبأن الله ما جعل علينا فيه من حرج ، وأن الله يريد أن يخفف عنا ، كل هذا يدل على أن الغلو في الدين غير مطلوب ، بل ليس هو من الدين ، وأن التوسط هو سمة الدين ومنهجه ، والوسطية بين طرفين : تشدد وتساهل . وهل يؤخذ عند الاختلاف بأخف القولين أو بأثقلهما ؟

ذهب بعض الناس إلى الأخذ بأخف القولين وأيسرهما استدلالاً بهذه الأدلة (يريد الله بكم اليسر، البقرة، 185 ؛ الحج ، 78) . وذهب آخرون إلى الأخذ بالأشد . والذي يظهر أن المراد بهذه النصوص هو أن الدين يسر ، أي : ما جاء وثبت في الشرع ، فهو يسر ، وليس المراد أن اليسر هو الدين .<sup>27</sup>

وأن سماحة الشريعة ويسرها إنما جاءت مقيدة بما هو جار على أصولها ، والقول باتباع الأيسر مطلقاً إنما هو اتباع هوى النفس وما تشتهيه ، دون الرجوع إلى الدليل ، وذلك يناهض أصول الشريعة . وهو مؤد إلى إسقاط التكاليف جملة ؛ لأن التكاليف كلها فيها ما يشق على النفس ، فإذا كانت المشقة حيث لحقت في التكليف تقتضي الرفع بهذه الأدلة ؛

<sup>25</sup> عبد الرؤوف المناوي فيض القدير شرح الجامع الصغير ، المكتبة التجارية الكبرى - مصر ، 1356 ،

25/3

محمد بن أبي ، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة ، بيروت، 1975 .

<sup>26</sup> أنظر

<sup>27</sup> لشاطبي أبو اسحق ، الموافقات في أصول الشريعة ، بيروت ، بلا تاريخ ، 4 / 107 .

لزم ذلك في جميع التكاليف ، فلم يبق للعبد تكليف ، وهذا محال ، فإن رفع الشريعة مع فرض وضعها محال<sup>28</sup>

### أسباب التطرف في البلاد العربية وطرق معالجتها

نحن نعتقد أن هناك أسباب كثيرة تثير وتؤجج التطرف والغلو في الدين في البلاد العربية خاصة والإسلامية عامة فمن هذه الأسباب ما هو كامن في طبيعة الإنساني، ومنها ما هو طارئ بفعل مؤثر. وهذا المؤثر قد يكون خارجياً وقد يكون داخلياً. وفيه في الحالين ما هو سياسي وما هو اقتصادي اجتماعي وما هو فكري ثقافي وما هو عقدي.

كثير من طبقات الشعوب العربية تعاني من فقر وبطالة وتضخم مالي مما يؤدي الى النظرة الكائبة والقائمة الى المستقبل لدى كثير من الشبان العرب . كما أن تباطؤ النمو وركوده الاقتصادي في منطقة الشرق الأوسط بأكملها مما جعلها "أرضاً خصبة للإرهاب". كما أنه لم يتم توزيع الثروات الوطنية بين أفراد المجتمع توزيعاً عادلاً وخاصة ثروة النفط لتغلب الشعوب العربية على معاناة الحياة وللقضاء على الفقر بحيث يتمتعون بحياة كريمة؛ فعلا لا يملك الشعب العربي السلطة والثروة إذن لابد من وضع أسس عامة لتقسيم الثروة لأنها تشكل قضية رئيسية في كثير من البلاد العربية لأن الدولة مهيمنة على الثروات الوطنية وتتصرف فيها كيفما تشاء .<sup>29</sup>

على صعيد آخر فإن هناك تكتيفا لحركة الهجرة العشوائية من الريف الى المدن الكبيرة ومن ثم انتشار الأحياء العشوائية الفقيرة في المدن حيث لا يمكن السيطرة على كثير من هذه الشرائح الفقيرة بسبب العطالة عن العمل بحيث يتسكع شبان هذه الأحياء في الشوارع . لأنهم كثيرا ما يعجز بعضهم عن التكيف والتأقلم مع قيم المدينة المختلفة عن قيمهم الريفية، وبفعل تفشي البطالة بين هؤلاء السكان والشباب منهم خاصة، وبفعل

<sup>28</sup> ألسناطي، المرجع السابق. 4 / 108 ، 189 ، 190 . وانظر أيضا المناوي ، المرجع السابق ، 203/3 ، رقم الحديث ، 3150.

<sup>29</sup> باسل البستاني، الاقتصاد السياسي للفقر: البعد الدولي ، في وقائع اجتماع فريق خبراء بشأن تحسين مستويات المعيشة في دول المشرق العربي، سلسلة دراسات مكافحة الفقر، الأمم المتحدة للجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا، نيويورك، 1999.

ملاحظتهم الفوارق الطبقيّة الحادة القائمة بينهم وبين الشريحة الغنيّة جدًّا المستفيدة من ثروات الدولة من شأنها أن تغرقهم في الملدّات حيناً وفي الفساد حيناً آخر. ثم هناك أخطاء في إتباع سياسة التهميش في مجالات التعليم إزاء هؤلاء الشباب ونقص الحوار البناء بينهم وبين المثقفين. وفي تعبير آخر لم تستطع الدول إقامة جسور للحوار في المجتمع عامّة وفي قاطنى تلك المناطق خاصّة الأمر الذى يؤدى الى اهتزاز الهوية وفقدان الشخصية فنستطيع ان نقول تلك المناطق قنبلة موقوتة قابلة للإنفجار فى أي وقت من الأوقات وخاصة إذا كان هناك عاملاً خارجياً يلعب دوراً مهماً فى توجيه شعوب تلك المناطق يستغلها بتزويدها أسلحة لها ولذا يجب على الدول أن تولى جل اهتمامها بها.

هناك سبب رئيسي آخر يغذي التطرف في البلاد العربية، هو تباطؤ العمل الديمقراطي فيها ونحن نعتقد أنه مازال من معيقات العمل السياسي والحكومي في البلاد العربية وربما في بعض البلاد الإسلامية؛ وهذه تؤثر كسابقاتها تأثيراً داخلياً على ما تعانیه غالبية أنظمة الحكم في البلاد العربية من افتقار للشورى والديمقراطية وانتشار للإستبداد وانتهاك حقوق الإنسان، على الرغم من مضي عدة عقود من السنين على إقامة نموذج الدولة الحديثة فيها؛ وتتفاعل في تكوين هذا السبب عوامل داخلية وخارجية. أضف لذلك "العنف المؤسسي" مقترناً بعجز مطبق عن التحاور مع جيل الشباب وعن إفساح المجال له كي يعبر عن نفسه ويخدم بلاده. وهكذا يقع كثير من الشباب ضحية هذا العنف المؤسسي، فتنمو في أوساطهم ظاهرة التطرف الديني. ومن الملاحظ أن هذا العنف المؤسسي يشتد مع تعثر هذه الأنظمة في تحقيق أهدافها المعلنة في التنمية الاقتصادية والتعددية السياسية، تماماً كما يقوى مع وقوعها في أسر التبعية والديون بفعل سياسات دول الهيمنة العالمية.<sup>30</sup>

ممارسة الدول العظمى و دولة إسرائيل الإرهاب الرسمي وقتل أبناء المسلمين أمام العالم في فلسطين وفي الشيشان وفي غيرها من البلاد الإسلامية الأمر الذى يؤدى الى اثاره الغضب والنقمة واندفاع الشباب الى اللجوء للفكر المتطرف ومن ثم ممارسة العنف في مواجهة هذه الممارسات القمعية والظالمة .

<sup>30</sup>المقال نقلا عن مجلة التقريب العدد 36 سنة 1424 هجري أحمد صدقي الدجانيّة



فمن الأسباب الرئيسية او المهمة جدا محاولة الهيمنة الأجنبية بأظافيرها على منطقة الشرق الأوسط ، التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية والتي تحاول السيطرة على مصادر ومنابع النفط فيها، دون أن تواجه ردود فعل رسمية ومقاومة قوية من قبل الحكام والسياسيين .

فالنظام الملكي والتوريث أيضا يغذى التطرف في البلاد العربية التي يرى الشاب نفسه فيها بعيدا عن السياسة التي يأمل الشاب أن يتمكن من خلالها الوصول الى سدة الحكم يوما من الأيام ولكن الطرق مسدودة أمامه كذا طموحاته وآماله.

مفهوم الجهاد تغير لدى بعض الشباب فألبسوا على الناس دينهم، وقدموا الخطأ في ثوب الصواب وكثيرا ما يقوم هؤلاء الشباب المخدوعون بأعمال تحت اسم الجهاد فهو بعيد جدا عن الجهاد الذي امره الله به بل اصبح الجهاد كثيرا من الأحيان هو اعتداء وسفك للدماء المعصومة باسم الإسلام، اذن استهداف بعض من ليس على ديننا من غير المسلمين الذين لا يقاتلوننا فهو أمر مخالف للنصوص الشرعية. لأن المعاهد من الكفار والمستأمن والذمي، لهم ذمة الله ورسوله وذمة المسلمين .

#### نقد الذات

نعتقد أنه من الإجحاف أن نحمل جميع تجاوزاتنا وتصرفاتنا الغير مشروعة والغير مسؤولة على الغرب وبتنصل نحن من المسؤولية فإذا ألقينا نظرة عميقة على تاريخنا الإسلامي نرى أن حركات الغلو بدأت بالخوارج حيث قالوا (لا حكم إلا لله). قال علي رضي الله عنه (كلمة حق أريد بها باطل)<sup>31</sup> . قال الحافظ: «وكان أول كلمة خرجوا بها قولهم (لا حكم إلا لله) انتزعوها من القرآن وحملوها على غير حملها». قال النبي صلى الله عليه وسلم عن هؤلاء «يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية لنن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد»<sup>32</sup> . هناك جانب آخر من الخلل في التفكير عند المسلمين ؛ نحن نعتقد أن العالم الإسلامي اليوم يعاني منه كثيرا ويعيش فشلا متواصلا ، فبدلاً من الاعتراف بواقع العالم الإسلامي نلقى اللوم على الآخرين ونحملهم مصائبنا وننتظر حلولاً منهم .

<sup>31</sup> مسلم ، زكاة ، 157 .

<sup>32</sup> البخاري أنبياء 6؛ مسلم ، زكاة ، 144، 143؛ مناقب، 25.

هناك خطر محدد بعالمنا الإسلامي في العصر الحديث هو ظاهرة الغلو في التكفير حيث أنه أصبح شيئا عاديا قتل أناس أبرياء دون مبرر شرعي ، لأنه مهما كان حال أخيه المسلم إذا لم يعلن كفره صراحة إن قام الدليل على أن هذا الشيء مما يكفر به فاعله عالماً بذلك قاصداً له مختاراً ، فإن كان جاهلاً أو متأولاً أو مخطئاً أو مكرهاً فقد قام به مانع من موانع التكفير فلا يكفر ؛ وبناء على أهمية و خطر الموضوع يقوم بعض المؤسسات الأهلية والمدنية والحكومية بتوعية الشباب للحيلولة دون وقوعهم في فخ تلك الأفكار الضالة والمضلة خلال مؤتمرات و ندوات في الدول العربية<sup>33</sup> من وقت لآخر فمثلا انعقد المؤتمر الدولي «الوسطية منهج حياة»، في الكويت<sup>34</sup> تحت رعاية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالتعاون مع الهيئة الخيرية الإسلامية العالمية ومشاركة اللجنة العليا لصياغة البرامج والإجراءات الكفيلة لحماية الشباب من مظاهر الانحراف والتطرف والتعصب الديني .

وأكد العلماء والمفكرون الإسلاميون والباحثون في أوراقهم التي قدموها في المؤتمر على ضرورة إنشاء قناة فضائية لنشر فكر الوسطية والاعتدال وبلغات عالمية وإنشاء مركز ترجمة عالمي لنشر كافة المطبوعات المرتبطة بمفهوم الوسطية، وتأسيس مركز الحوار العالمي لنشر وسطية الإسلام، وإصدار موسوعة علمية شاملة لتحديد مفاهيم الوسطية.

كذلك دعا المؤتمر الى العمل على تقوية المؤسسات الإسلامية بما فيها المؤسسات الخيرية وهيئات الإغاثة العالمية ووضع خطة شاملة للاستفادة من إمكانات الأمة في المجالات كلها، بالإضافة إلى مساعدة الأقليات المسلمة والتأكيد على وجودها ووحدتها وهويتها وتقوية مجالات التلاحم بينها وبين الأمة الإسلامية من دون أن يؤثر ذلك على

<sup>33</sup> فنحن بدورنا نهيب برأسه الشؤون الدينية التركية الى انعقاد مؤتمر أو منتتمرات حول وسطية الأمة للحيلولة دون وقوع الشباب التركي في فخ تلك الأفكار الضالة والمضلة .  
<sup>34</sup> بالإضافة الى هذا المؤتمر الذي انعقد في الكويت في عام 2004 ، فقد عقد منتدى الوسطية للفكر والثقافة في المملكة الأردنية الهاشمية بعنوان: (الدور العملي لتبني الوسطية في الإصلاح ونهضة الأمة) في مدينة عمان في الفترة من 25-27 ربيع أول من سنة 1427 هجرية، الموافق 24-26 نيسان من سنة 2006 ميلادية . وهناك مؤتمرات أخرى عقدت حول الموضوع في خارج العالم العربي فعلى سبيل المثال " المؤتمر الدولي الأول للوسطية" في لندن في الفترة من 26 - 2006/5/28، ومؤتمر "استخدام تقنيات الإنترنت في التوعية والإرشاد وتعزيز الوسطية" والذي أقيم من 5 إلى 6-6-2006، والذي يهدف إلى جعل شبكة الإنترنت ساحة هادفة. و"الملتقى الوطني للأئمة" في فرنسا في الفترة من 24 - 2006/6/25. وعقد أيضا في واشنطن المؤتمر الدولي الثاني للوسطية في الفترة ما بين 17 - 19 نوفمبر 2006 .

انتمائها الوطني والقومي، وتفعيل دور منظمة المؤتمر الإسلامي في مجال تعزيز الوسطية وأيضاً تفعيل الخطاب الإعلامي الوسطي والاهتمام بالجوانب النفسية والسلوكية وإجراء ندوات حوارية بين أساتذة ومختصين لمناقشة ظاهرة التطرف والأسباب التي تدفع الشباب لها.<sup>35</sup>

### الخلاصة

نلخص فيما سبق أن النصوص التي سقنا بعضها منها تدل دلالة باتة على أن الإسلام تحت على الاعتدال وعدم الغلو والتطرف في كل شيء إلا إذا تعرض لهجوم مباشر من الأعداء ، فحينئذ يتخذ التدابير اللازمة للدفاع عن نفسه وعن منتسبيه، فهذا حق مشروع يقبله جميع المواثيق الدولية.

فإذا القينا نظرة فاحصة على السيرة النبوية بغض النظر عن بعض الممارسات الفردية أو المؤسسية في خلال تاريخنا الإسلامي فنجد ان المسلمين لم يكونوا اول من بدأ بالحرب ضد الأعداء إلا اذا كان الأعداء في حالة العدوان عليهم أو في استعداد لشن حرب على المسلمين وفي هذه الحالة يجب على حكومة إسلامية الدفاع عن مقدساته ضد كل من يعتدى عليهم ومن يطمع في بلادهم.

وان ما صدر وما يصدر من شرذمة قليلة من شبان المسلمين أو المحسوبين عليهم والذين تم ويتم استغلالهم من قبل أعداء الأمة بعمل العنف ضد أبناء أمتهم ودولها وشعوبها من المسلمين فهو إما بسبب جهلهم بالنصوص الشرعية لأنه ليس لديهم التدين الصحيح فهذا يحتاج الى مرحلة تربوية صحيحة وموجهة فالشباب لم يربوا تربية صحيحة ولم يفهموا الاسلام فهما صحيحا أو ما يقوم به أعداء المسلمين ضد الأمة فهو يثير حقدهم وغضبهم وبالتالي لايتملكون مشاعرهم .

ومن هذا المنطلق ليس من الإنصاف تشميل هذه التصرفات الغير مسؤولة على جميع المسلمين ونتيجة لذلك الحكم عليهم بالإرهاب والتطرف . فليس من حق الغرب أن يقسم المسلمين حسب هواه الى قسمين قسم متطرف وقسم معتدل لأن الإسلام دين له ثوابته و قيمه. فعلى الغرب عامة وعلى أمريكا خاصة ان يرجعوا الى صوابهم ورشدهم في

<sup>35</sup> لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع أنظر الى المجلة العالمية - جمادى الأولى - 1426 هجرية - يونيو 2005 م - العدد (182) - السنة السابعة عشر .

المعاملة مع الإسلام لأن هذه المعاملة السيئة الحالية لها آثار سلبية تثير عواطف الشباب فينجرف الشباب الى التطرف والى التشدد والتكفير كما حدث فى عهد الخوارج .  
فلكى يتخلص الغرب مما يسمى بالإرهاب فعليه ان يكون صادقا فى التعامل مع جميع دول العالم الثالث وأن لا يكيل الأمور بمكيالين مزدوجين و عدم الجنوح للهيمنة وللسيطرة الظالمة على العالم وأيضا يجب عليه التراجع عن مآربه الخبيثة للحصول على المنافع على حساب القوى المستضعفة وهذه التصرفات فى حد ذاتها تعبر عن تطرف وارهاب وعدوان لأنها تؤدي إلى انتشار مناخ ينمو فيه التطرف على صعيد الأفراد والمجتمعات. و من جهة أخرى أن بعض الشركات فى العالم يغذى التطرف فى جميع العالم عبر صناعة أفلام العنف والرعب فى السينما والتلفزة.

## KUTSAL METİNLER CİNSEL SAPMALARIN REFERANSI MI BAHANESİ Mİ?

Doç. Dr. Necdet ÇAĞIL\*

### ÖZET

*Bu makalede, insan doğasının bazı aşırılıklara meyilli olmasına ilişkin bir örnek olmak üzere kadın-erkek arasında yaşanacak bir anal ilişkinin hem dinî hem psiko-sosyal boyutu ele alınmakta olup, anal ilişkinin, gerçekte kötü bir cinsellik örneği oluşturmasına rağmen, bazı kesimlerce kutsal metinlerin referans verilmesi eşliğinde meşruluğunun savunulması hususu irdelenmekte ve anal ilişkinin gerçekte sağlıklı ve meşru bir ilişki olmadığı ispatlanmaya çalışılmaktadır. Konu hem Kitabı Mukaddes hem Kur'an eksenli bir incelemeye tâbi tutularak sunulmaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** Kitabı Mukaddes, Kur'an, tefsir, alegori, anal ilişki.

### ABSTRACT

#### **Are The Holy Sscriptures References of Sexual Deviations or Their Excuses?**

*In this article anal sex, which is between male and female is studied from the view point of the religious and psychosocial aspect, regarded as a sort of the worst example relating to the human nature which is inclined towards certain immoderations. Besides, anal sex, for all its nastiness is defended by some to confirm its lawfulness with reference to the holy scriptures. So, we have aimed to demonstrate that anal sex isn't indeed a healthy and an allowable sexual relation, and we have tried to present the topic having subject to Bible and Koran-centric study.*

**Key Words:** Bible, Koran, exegesis, allegory, anal sex.

### GİRİŞ

İnsanoğlunun doğasında hep mevcut olan, "yabancı"ya karşı aşırı ilgi ve yönelim zafiyeti, onun zaman zaman meşru ve mutat olanı öteye geçip, farklı çeşniler arama adına ifrata düşmesine sebep oluşturmuş; insan, aşırılığın makyajlı, aldatıcı

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. ncagil@hotmail.com

cazibesine kapılmaktan kurtulamamıştır. Tarih boyu yaşanan bu ölçü tanımaz aşırılıklardan biri de, hiç şüphesiz bazı cinsel sapmalardır. Sırf bir *merak* dürtüsünün bile gerçekleştirmeye yetebileceği pek çok müfrit tutum ve davranış örneğinden bahsetme imkânımız var olduğuna göre, insan doğasında mevcut olan *cinsellik* arzusunun motive etmesi doğrultusunda bu doğal ihtiyacın karşılanması, bazen doğal olmayan yollarla gerçekleştirilecektir ki, kuşkusuz bunların başında “anal ilişki” gelmektedir. Anal ilişkinin en mütecaviz ve iğrenç olanınsa, erkek erkeğe yapılan türü (*sodomy; livâta*) olduğu açıktır. Fakat biz bu çalışmamızda sapkınlığın bu türünü değil, kadın-erkek arasında yaşanan şeklini ele almaya çalışacağız. Şunu hemen belirtelim ki, içinde yaşadığımız toplumumuzun, sırf isminin dillendirilmesinin bile rahatsızlık uyandırmaya yetebileceği bazı güncel meselelerin ele alınması noktasında sergilediği aşırı tepki ve duyarlılık potansiyeli, bu tür bir çalışmayı başarabilme yolunda az çok engellenmemizi kaçınılmaz kılmakta, konunun doğası gereği bazı müstehcen ifadelere yer verilmesi zorunluluğu bizi gerçekten sıkıntıya sevk etmektedir. Mensubu olduğu mümtaz medeniyetin bir yansıması olarak, toplumumuzun sahip olduğu yüksek *hayâ* duygusunun, az da olsa müstehcenlikten ari kalamayacak böylesi hassas konuların gündeme taşınması karşısında hep *alarm* noktasında yer alması, öngörülen başarıyı yakalayabilme çabalarını bir şekilde sekteye uğratacaktır. Fakat şu da çok iyi bilinen bir gerçektir ki, problemden kaçmak; hatta onu yok saymak problemi çözmeyecektir. Bazı müstehcenliklere mahal teşkil edeceği mülâhazasıyla, bu hassas konuları halkın gündemine taşımaktan uzak durduğumuzu tasavvur edelim; peki, bu düşünce, söz konusu ahlâkî yozlaşmaların yaşanmasını önleyebilecek midir? Bu noktada *hayâ* duygumuz, yaşanan bunca *hayâsızlıkları* görmezden gelmemize neden olmamalıdır. Zira biz bu konuları konuşmasak bile, birileri bu tür çirkeflikleri *internet* aracılığıyla pazarlamayı ısrarla sürdürecektir. O halde yapmamız gereken, -zaman zaman “ben”imizi rencide etme pahasına olsa da- bu ahlâkî sapmaları insanımızın dikkatine sunma çabalarını sürdürmektir. Aksi takdirde, gerekeni yapmamanın verdiği kaybetmişlik ve pişmanlık ruhu içerisinde, ellerimizi ovuşturarak sabaha çıkacağımız yarınlar fazla uzaklarda olmayacaktır. Bu itizarımızı arz ettikten sonra, artık konuya dönebiliriz:

Bazı insanların, cinsellik fantezisi adına, kadınla anal yoldan ilişki kurma istek ve saplantıları mevcut olup, böylesi bir tutkunun mutlaka fizikî ya da psişik nedenleri bulunabilmektedir. Farklı bir haz yaşama isteği, merak saiki, tabu karşıtlığı, gebeliğin

arzu edilmemesi ve kadına karşı tahakküm duygusu bunlardan sadece birkaçıdır.<sup>1</sup> Gerek bu gerekse başka nedenlerden ötürü anal ilişki isteği kişisel bir tercih olup, kayıplarıyla ve kazanımlarıyla birlikte; muhtemel bazı olumsuz sonuçlarına katlanma pahasına, bu aşırılığa talip olan şahısları bağlayan ihtiyarî bir fiil olarak algılanabilir olmasının ötesinde, asıl müşküllük konusu olan şey, bazılarınca bu tür bir cinsellik formunun, kutsal metinlerin referans alınması eşliğinde meşrulaştırılması, hatta özendirilmesi çabalarıdır. Şunu hemen belirtelim ki, anal ilişkiyi meşru gösterme uğruna bazı kutsal metinleri referans alma çabası, sadece Kitabı Mukaddes'e özgü bir keyfiyet olmayıp, bu bazı Kur'an ayetleri için de söz konusudur. Ne var ki, bu konuda Kur'an, birileri tarafından bu cinsel tercihin sırf meşruiyetini ortaya koymak için referans verilirken, Kitabı Mukaddes'te bu hem meşruiyetin hem de özendirmenin ölçütü olarak sunulmak istenmiştir. Nitekim konu işlenirken bunun böyle olduğu görülecektir.

Cinsel sapmaların meşruiyetini ispatlamak amacıyla kutsal metinlerin nasıl referans alındığını ortaya koymak ve konuya dair, otoriterlerin yorumlarını ve şahsî mülâhazalarımızı kamu oyuyla paylaşmak istediğimiz bu çalışmayı Kitabı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim bazında ele almak istiyoruz.

### 1. Cinsel Sapmaların Hıristiyanlığa Mal Edilmesi

Bazı internet sayfalarında Hıristiyanlığın, bir kısım cinsel sapmaların referansı olarak sunulmak istendiğine tanık olmaktadır ki, bunların başında *ters ilişki (anal seks; sodomy)* gelmektedir. Örneğin, bir internet sayfasında, Hıristiyanlığın karakteristik amblemi olan haç (†) işareti eşliğinde "*Sex In Christ..*" (*Hıristiyanlık'ta Seks*) şeklinde bir üst başlıkla, bunun hemen altında yer alan "*Anal Sex in Accordance with God's Will*" (*Tanrı'nın Muradına Uygun Olarak Anal Seks*) şeklindeki bir alt başlık altında üç madde ve dokuz paragraftan oluşan bir yazıda anal ilişkinin normal ve meşru olduğu savunulmakta ve bu yaklaşım, Kitabı Mukaddes'ten bazı alıntılar yapılarak desteklenmeye çalışılmaktadır.<sup>2</sup> Bilhassa günümüz insanının; özellikle de genç neslin internet dünyasına duyduğu ilgi bilinmektedir. Yine, bazı internet sayfalarının, gerek erkek erkeğe, gerek kadın erkek arasında yaşanan iğrenç anal ilişkilerin video çekimlerine yoğun biçimde tahsis edildiği de bilinmektedir. İnsanlığın bu tür cinsel sapmalara âdeta özendirilmek istendiği bu planlı ve art niyetli çalışmalar yetmezmiş gibi, bu sapkınlıkların Kitabı Mukaddes'ten yapılan alıntılarla

<sup>1</sup> <http://www.gebelik-rehberi.com/cinsellik/anal.asp> (Jinekolog Opr.Dr. Ahmet Göksel'in kaleminden); <http://www.mutluinsan.com/yazilar.aspx?ID=46> (Jinekolog Opr.Dr. Cenk Kiper'in kaleminden).

<sup>2</sup> Bk. [www.sexinchrist.com](http://www.sexinchrist.com).

desteklenmek istendiği de bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Biz bu çalışmayla, söz konusu cinsel sapmaların tarihî arka planına uzanıp, oradan günümüze doğru yolculuk yaparken, bu süreci barındıran zaman dilimlerine uğrayıp, oralardan elde edeceğimiz malzemeler ışığında konuyu dinî ve psiko-sosyal yönüyle irdelemeye çalışacağız.

## 2. Cinsel Sapmaların Tarihi Arka Planı

Cinsel sapmaların tarihî geçişini tespit açısından Lût Peygamber'in kavmi olan *Sodom* ve *Gomorra* halkı tipik birer örneklerdir. Gerek Kitabı Mukaddes gerek Kur'an, geçmişte yaşanan bu cinsel sapkınılığı ve bunun getirdiği helâk ve azap sahnelerini yoğun biçimde konu etmekte, bu fiilin iğrençliğine, meşruiyetin ve fitratın dışına taşan büyük bir günah oluşuna dikkat çekmenin yanı sıra, bilhassa Kur'an hâlihazırda bu günahı irtikâp edecek olanları da kapsayacak biçimde, tüm zalimlerin o sapık kavmin uğradığı azabın aynısına duçar olabilecekleri hususunda uyarmaktadır.<sup>3</sup>

Öncelikle belirtelim ki, Kur'an, Lût Peygamber'in kavmi tarafından irtikâp edilen o iğrenç fiilin mahiyeti ve işleniş keyfiyeti hakkında Kitabı Mukaddes'e oranla daha detaylı bilgi sunmakta; bu fiilin "erkek erkeğe oluşu" hususu Kur'an'da açıkça belirtilirken, Kitabı Mukaddes bundan neredeyse hiç bahsetmemekte, olayı sadece genel bir *günah* ve *çirkinlik* tavsifi olarak sunmaktadır ki, esasen bu, tarihî kıssaları nakletme işinde Kitabı Mukaddes'in benimsediği *partikülârizasyon (detaylandırma)* stiliyle pek uyuşmamaktadır. Şimdi bu gerçeği, her iki Kutsal Kitabın söz konusu çirkin fiille ilgili anlatılarının sunuş farklılığı bünyesinde görmeye çalışalım:

### Kitabı Mukaddes:

"Ve Sodom halkı kötü ve Rabbe karşı çok günahkârdılar."<sup>4</sup>

"Ve Rab dedi: "Sodom ve Gomorra'nın feryadı büyük ve onların günahı çok ağır olduğu için, şimdi ineceğim ve bana gelen feryadına göre tamamen yaptılar mı göreceğim; ve yapmadılarsa bileceğim."<sup>5</sup>

"..Çünkü biz bu yeri harap edeceğiz, çünkü Rabbin önünde onların feryadı büyümüştür."<sup>6</sup>

"Ve kibirlendiler ve benim önümde mekruh şeyi yaptılar ve bunu görünce, onları ortadan kaldırdım."<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Hüd 11/83.

<sup>4</sup> *Tekvin* 13: 13.

<sup>5</sup> *Tekvin* 18: 20-21.

<sup>6</sup> *Tekvin* 19: 13.



“İşte böylece Tanrı onları utanç verici tutkulara teslim etti. Onların kadınları bile doğal ilişkiler yerine doğal olmayanları yeğlediler. Aynı şekilde erkekler de kadınla doğal ilişkilerini bırakıp, birbirlerine karşı şehvetle yanıp tutuştular. Erkekler erkeklerle utanç verici ilişkilere girdiler..”<sup>8</sup>

Kitabı Mukaddes’in *Eski Ahit* bölümünden alıntıladığımız ayetlerde Lût Kavmi’nin cinsel sapıklığından genel bir ifade formu dâhilinde “günah” ve “mekruh” betimlemesi dışında fazlaca bir detaya yer verilmediğini görmekteyiz.

*Yeni Ahit*’ten sunduğumuz ayetlerde ise Kitabı Mukaddes, Kur’an’dan farklı olarak, iki kadın arasında vuku bulan ve *sevicilik (lezbiyenlik)* diye tabir edilen bir cinsel sapıklığı da açıkça gündeme getirmekte olup, Kur’an’ın bu konuyla ilgili: “Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin..!”<sup>9</sup> ayetinde konu edilmek istenenin, kadın erkek arasında gerçekleşen zina mı, yoksa iki kadın arasında vuku bulan sevicilik mi olduğu hususu tartışmalıdır: Cumhura göre bu ayette kastedilen, kadın erkek arasında gerçekleşen zina; Mücâhid ve Mutezile’den Ebû Müslim İsfehânî’ye göre ise burada kastedilen *sihâk (lezbiyenlik)* fiildir<sup>10</sup>. Ayrıca son aktardığımız Kitabı Mukaddes ayeti, kadın erkek arasında yaşanan anal ilişkiyi de gündeme taşıyan bir görüntü resmediyor gibidir.

### **Kur’an-ı Kerim:**

“Lût’u da peygamber gönderdik. Hani o, kavmine şöyle demişti: Sizden önceki milletlerden hiçbirinin yapmadığı hayasızlığı mı yapıyorsunuz? Zira siz, kadınları bırakıp, şehvetle erkeklere yanaşıyorsunuz! Meğer siz taşkın bir milletmişsiniz!”<sup>11</sup>

“Lût’u da peygamber gönderdik. Kavmine şöyle demişti: Göz göre göre hâlâ o hayâsızlığı yapacak mısınız? Siz ille de kadınları bırakıp, şehvetle erkeklere mi yaklaşacaksınız? Doğrusu siz beyinsizlikte devam ede gelen bir kavimsiniz!”<sup>12</sup>

“Siz ille de erkeklere yanaşacak, yol kesecek ve toplantılarınızda edepsizlik yapacak mısınız?..”<sup>13</sup>

Bu ayetlerde, Lût Kavmi’nin irtikâp ettiği hayâsızlığın homoseksüellik olduğu açıkça belirtilmekte olup, tercümesini sunduğumuz son ayette iki ayrıntıdan daha

<sup>7</sup> Hezekiel 16: 50.

<sup>8</sup> Romalılar I 1: 26-27.

<sup>9</sup> Nisâ 4/15.

<sup>10</sup> Konuya dair geniş bilgi için bk. Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu’l-Gayb*, Mısır 1938, IX, 230-231; Ebû Hayyân, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Bahru’l-Muhîd*, Riyad, ts., III, 194-195; M. Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, Mısır 1954, IV, 435, 438.

<sup>11</sup> A’râf 7/80-81.

<sup>12</sup> Neml 27/54-55.

<sup>13</sup> Ankebût 29/29.

bahsedilmesi, bu hafifmeşrep toplumun çirkefliklerini iyice deşifre etmektedir. Şöyle ki, ayette geçen “yol kesme” ifadesiyle, bu kişilerin yol kesip eşkıyalık yapma, ya da yolculara sataşım onları ters ilişkiye zorlamaları anlamına ilave olarak, kadınlara varmamak suretiyle, meşru ve mutat ilişki yolunu âtil kılmak ve böylece doğumu; neslin üremesini inkıtaa uğratıp engellemek anlamı da kastedilmiş olabilir. “Toplantı yerlerinde edepsizlik yapmaları” ifadesi de, bu adamların, (bazı internet sitelerinde yer aldığı gibi) kendi meclislerinde alenen erkeklerle cinsel ilişkiye girmeleri (toplu seks), edep yerlerini açıp teşhircilik yapmaları, sesli yellenmeleri, yoldan geçenlere fiske taşı atıp eğlenmeleri vb. anlamlarda yorumlanmıştır ki,<sup>14</sup> tüm bu detaylar, o kavmin sürdürdüğü iğrenç bir yaşam tarzının sahne tasvirini vermektedir.

Eski Yunan ve Roma kültüründe de homoseksüel ilişkilerden bahsedildiğini görmekteyiz. Hatta anal ilişkiden argo tabirle: “*Yunan usulü iş yapmak*” şeklinde bahsedilmiştir. Gerçi Eski Yunanistan’da homoseksüel anal ilişki, kabul görmüş yaygın bir pratik olmaktan uzaktı. Bu tür bir ilişki, *Komedinin Babası* olarak bilinen Aristofanes’in komedilerinde şaka ve eleştiri konusu olmuş; Aristofanes bu pratikten alaycı bir edayla ve müstehcenliğe gönderi yapan bir kinaye ile bahsetmiştir.<sup>15</sup> Buna rağmen - pek az sayıda da olsa- eski Roma ve Yunanlılardan kalma çömlekçilik vb. sanatlarla dair el yapımı eşyalar üzerinde yaşlı adamlarla erkek çocuklar; hatta erişkin adamlar arasındaki anal sekse dair resimler teşhir edilmiş olup, Yunan şiirinde de anal seks tavsif edilmiş, hatta övülmüştür.<sup>16</sup>

### 3. Cinsel Sapmalar İçin Kitabı Mukaddes’in Referans Verilmesi

Bazı internet sayfalarında, cinsel sapmaların meşruiyetini ispatlama girişimi olmak üzere Kitabı Mukaddes ayetlerinin referans alındığına tanık olmaktadır ki, bunu daha önce belirtmiştik. Bu yapılırken, Hıristiyanlık dini; hatta Tanrı’nın muradı bu tür fiillerin tasdikçisi ve özendiricisiymiş gibi sunulmaktadır. Esasen kutsal metne dair bu tür yorum formları, daha çok *alegori* şeklinde karşımıza çıkmakta olup, *alegorik yorum* formu, Kitabı Mukaddes’in *hermenötik* çözümlenmesi sürecinde, özellikle *İskenderiye Okulu* için vazgeçilemez bir yorum tekniği olmuştur.<sup>17</sup> Aynı

<sup>14</sup> Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Ma’âni’l-Kur’ân*, Beyrut 1980, II, 316-317; Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm, *Ma’âni’l-Kur’ân ve İrâbuh*, Beyrut 1988, IV, 168; Mâverdi, Ebu’l-Hasen Alf b. Muhammed, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, Beyrut 1992, IV, 282; Zemahşeri, Ebu’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Gavâmizi’t-Tenzil*, Mısır 1966, III, 204; Beydâvi, Nâsiruddîn Ebû Saïd Abdullâh b. Ömer, *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vil*, İstanbul 1885, II, 232.

<sup>15</sup> Bu bilgiler ve mezkûr kinayeli söz hakkında bk. [http://en.wikipedia.org/wiki/Anal\\_sex](http://en.wikipedia.org/wiki/Anal_sex).

<sup>16</sup> Bu ve daha geniş bilgi için bk. [http://en.wikipedia.org/wiki/Anal\\_sex](http://en.wikipedia.org/wiki/Anal_sex).

<sup>17</sup> Çağıl, Necdet, *Kur’an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes Mukayyesine Özgün Bir Yaklaşım*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s. 115-124.

yorum tekniğinin, cinsel sapmaların Kitabı Mukaddes'le delillendirilmesi işinde de kullanıldığını görmekteyiz. Fakat bu istidlâl girişimlerinin, orijinal olarak *Patristik Dönem'e* ait olup olmadığı hakkında kesin bir bilgiye sahip olmadığımız için, söz konusu internet yayınlarını ihtiyatla karşılamak durumundayız. Demek istediğimiz o ki, bu tespitleri sunan kişi ya da kişiler, bunları, bizim ulaşamadığımız bazı kaynaklar vasıtasıyla eski *Kilise Babaları*'ndan iktibas etmiş olabilecekleri gibi, kendi şahsî yorumları da olabileceği ihtimali mevcuttur. Örneğin, *Kilise Babaları*'ndan Nisalı Gregorius, Milan piskoposu Ambrosius ve Yuhanna Krisostomos'a nispet edilen, "bekâret"le ilgili yazılmış kitaplardan bahsedilmektedir.<sup>18</sup> Bu kitaplara ulaşma imkânımız olmadığı için, bu hususla ilgili *Kilise Babaları* hakkında kesin bir şey konuşmak bilimsel olmayacaktır. Her ne şekilde olursa olsun, söz konusu internet sayfalarını hazırlayan kişi ya da kişilerin Kitabı Mukaddes'e dair malûmat sahibi oldukları (hatta muhtemelen din adamı olabilecekleri), referans verme ve ayetleri yorumlama tarzlarından anlaşılmaktadır. Esasen bu tespit ve yorumlar, hiçbir bilimsel gerçeğe dayanmayıp, sırf cinsel istismarcılık kanalıyla para kazanma veya insanların cinsel zaaflarının suiistimal edilişi sayesinde, kasıtlı olarak cinsel ahlâksızlığın teşvik edilip yaygınlaştırılması amacına matuf girişimler de olabilir. Her ne sebeple olursa olsun, bu tür girişimlerin bir şekilde cevaplandırılması gerektiği kanaatindeyiz. Kaldı ki, eski Yunan mitolojisine dair öykülerden hatırladığımız; örneğin, Freud tarafından bir öğreti haline getirilip, çocukluk çağına özgü bazı nevrozların izahı için istihdam edilen, meşhur *Ödipus Kompleksi*'nin referansı olan ve Sofokles'in büyük dramının konusunu teşkil eden mit kahramanı Ödipus'un, kaderin garip bir tecellisi olarak, babası Laius'u bir şekilde öldürüp, öz annesi Yokasta ile evlenmesi olayını<sup>19</sup> çağrıştıracak türden, Lût Peygamber'in, kendi öz kızları tarafından şarap içirilip sarhoş edilmesi sonucu, istençsiz bir cinsellik yaşamaya zorlanması,<sup>20</sup> Yahuda'nın oğulları Er ve Onan kardeşlerden geriye dul kalan Tamar'ın, kendini tanınamayacak biçimde kamufle edip, kayınpederi Yahuda'yla cinsel ilişkiye girmesi<sup>21</sup>, Davud'un oğlu Amnon'un, kız kardeşi Tamar'la yatıp onu kirletmesi,<sup>22</sup> yine eski İsrail tarihinde, bazı kişilerin kendi gelinleriyle, bazı kişilerin de kendi kız kardeşleriyle cinsel ilişkiye

<sup>18</sup> Bk. <http://meryemana.net/book/index.php?td=16&book=33&site=2334>.

<sup>19</sup> Bu mitolojik olay hakkında bk. Salisbury, Richard, *Structural-Functional Analysis; Anthropology Today*, Crm Books, Del Mar, California 1971, s.400 vd; Aster, Ernst Von, *Felsefe Tarihi Dersleri*, çev. Macit Gökberk, İstanbul 1943, s. 84; <http://en.wikipedia.org/wiki/Oedipus>.

<sup>20</sup> *Tekvin* 19: 30-38.

<sup>21</sup> Olayın detayı hakkında bk. *Tekvin* 38: 6-18 vd.

<sup>22</sup> Olayın detayı hakkında bk. *II. Samuel* 13: 1-14 vd.

girmesi<sup>23</sup> hâdiselerini konu alan bazı Kitabı Mukaddes pasajları, *ensest* ilişkileri de gündeme taşımak suretiyle, Batı için bazı cinsel sapmaların teşvikine kapı aralayan bir görüntü vermektedir.

Şimdi, bu söz konusu cinsel sapmalarla ilgili tespitleri maddeler halinde ortaya koyup, bunların eleştirilmesine dair bazı mülâhazalar sunmaya çalışalım:

### **3.1. Anal İlişkinin Bazı Avantajlar Sağladığının İddia Edilmesi:**

İlginç bir iddiaya göre anal ilişki, cinselliği zenginleştirip ona çeşni kazandırma adına, Tanrı'nın, kullarına (güya) ihsan ettiği (!) alternatif bir seks kaynağıdır. Bu garip iddianın uzantısı olarak anal ilişki, bir taraftan vücudun doğal ihtiyacıymış gibi sunulurken, bir taraftan da, evlilik öncesi bir kazanım olmak üzere zıfaf gecesi için bir ön hazırlık olarak değerlendirilmekte; hatta anal ilişkinin yadırganıp, meşru ve mutad görülmemesi, şeytanın insanın başarısızlığını hedefleyen bir hilesi (!); buna mukabil anal ilişki, insanın başarısı namına Tanrı'nın bir muradı (!) olarak lânse edilmektedir. Bütün bunların ötesinde anal ilişki, hem gebe kalmaktan korunmanın, hem de evlilik öncesi iffetli (!) ve namuslu (!) kalabilmenin yegâne alternatifi olarak takdim edilmektedir.<sup>24</sup>

#### **3.1.1. İddianın Çürütülmesi Adına Şahsi Mülâhazamız**

Öncelikle belirtmek gerekirse, gebelikten korunma amacını, anal ilişkinin meşruiyeti için mazeret gösterme çabasının, gerek ontolojik gerek sosyolojik yönden hiçbir mesnedi yoktur. Şöyle ki, hem tekvinî hem teşriî açıdan, öteden beri câri olan *sünnetullahın* gereği, bitkiler de dâhil olmak üzere tüm canlıların, kendi nesillerini koruyup devam ettirmek üzere planlanmış olmalarıdır. Örneğin, *zakkum* (*nerium oleander*), *verem otu* (*küsküt*; *cuscuta monogyna*) gibi en zararlı bir bitki bile tohumunu bırakıp, türünün devamını temin etmeden çürüyüp gitmez. Keza bir *engerek yılanı* (*vipera berus*), yavrusunu doğurmadan ölmez. Esasen her bitkinin özünde, kendi türünü devam ettirme meyil ve potansiyeli bir şekilde kodlanmış olup, bu husus felsefî açıdan “teleolojik ilke” bazında izaha çalışılmıştır ki, bunun en mükemmel örneğini Aristo felsefesinde görmekteyiz. Aristo, “oluş”un iki temel prensibini; “*küllî-zarurî*” ve “*ferdî-arızî*” adı altındaki iki âmili tahkik ederken, birincisinin her münferit objede mevcut olan küllî vasıfların zorunluluğunu; yani objenin *cins* mefhumunu, ikincisininse objenin, dış tesirlerin bir hâsılası olan tesadüflüğünü; yani *arızî* özelliklerini tayin ettiğini söyler. Bu iki âmilden birincisi *şekil*

<sup>23</sup> *Hezekiel* 22: 11.

<sup>24</sup> <http://www.sexinchrist.com/>.

veren,<sup>25</sup> ikincisi ise *maddî âmil* diye isimlenir. İşte bu söz konusu *şekil veren (küllî-zarurî)* âmil, her bitkinin tohumunda kuvve halinde mevcut olup, o tohumu olması gereken bitki formunda şekillendirir. Sözgelisi, bir çınar tohumundan hiçbir zaman çınardan başka bir şey meydana gelmez. Her ne kadar bir çınar tohumu, bir ev tasarlayan mimar gibi şuurlu bir tasavvura malik değilse de, burada çınar tohumunun inkişafı, muayyen bir gayeye doğru giden; yani *teleolojik (gafî)* olan bir vetiredir.<sup>26</sup> Aynı ontolojik kanunun hayvanlar için de geçerli olduğu açıktır. Aristo'nun bu tespitinden de anlaşıldığı gibi, tüm canlı ve bitkiler kendi türlerini devam ettirmek üzere planlanmıştır. O halde insanın da, *eşrefimahlûkat* olması hasebiyle kendi türünü devam ettirmek üzere kodlanmasından daha doğal bir şey olamaz. Esasen cinselliğin var oluş sebebi de bu gayeye yönelik olup:

“Allah size kendi nefislerinizden eşler; eşlerinizden de sizin için oğullar ve torunlar yarattı ve sizi temiz gıdalarla rızıklandırdı..”<sup>27</sup>

“Kaynaşmanız için size kendi cinsinizden eşler yaratıp, aranızda sevgi ve merhamet peydâ etmesi de O'nun varlığının delillerindedir..”<sup>28</sup>

“Onlar ki: Rabbimiz! Bize gözümüzü aydınlatacak eşler ve zürriyetler bağışla ve bizi takva sahiplerine önder kıl, derler.”<sup>29</sup> vb. Kur'an ayetlerinin yanı sıra, *Eski Ahit*'in: “Ve Allah onları (Âdem ve Havvâ) mübarek kıldı; ve Allah onlara dedi: Semereli olun ve çoğalın ve yeryüzünü doldurun!..”<sup>30</sup> pasajı da bu gerçeği dile getirmektedir. Şu halde, neslin bekası için yaratılmış olan cinsellik olgusunun, neslin inkıtaa maruz bırakılması için suiistimal edilmesi doğru ve akıllıca bir davranış olmayacaktır. Bu noktada gerek insan merkezli çoğalmayla ilgili, aktardığımız *Tekvin 1: 28*'de, gerekse bütün canlılar âleminin çoğalmasını referans alan *Tekvin 1: 22*'deki ilâhî emir ve kanunun bir gerçek olduğunu itiraf etmekten de geri durmayan aynı zihniyet, anal ilişkiyi özendirme adına bu sefer *Eski Ahit*'in: “Her şeyin zamanı var, ve göklerin altında her işin vakti var; doğmanın vakti var, ve ölmenin vakti var; dikimin vakti var, ve dikilmiş olanı sökmenin vakti var..”<sup>31</sup> ayetlerini, doğurganlığın

<sup>25</sup> Kur'an bu birinci âmil: “De ki: Herkes kendi *şakilesine (şekil verenine; mizaç ve meşrebine)* göre iş yapar..” ayetinde çok güzel dile getirmektedir. Bk. İsrâ 17/84.

<sup>26</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bk. Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, s. 162-165.

<sup>27</sup> Nahl 16/72.

<sup>28</sup> Rûm 30/21.

<sup>29</sup> Furkân 25/74.

<sup>30</sup> *Tekvin 1: 28*.

<sup>31</sup> *Vaiz 3: 1-2* vd.

önlenebileceğine dair delil getirme teşebbüsünde bulunması da,<sup>32</sup> kanaatimizce başka bir demagoji örneği oluşturmaktadır.

Cinsellikle ilgili bir diyalog sahnesinde, Toynbee ile Ikeda arasında cereyan eden ilginç konuşmaların birinde Toynbee, beşer tabiatının hayvansal yönünün çok ciddi bir parçası olması sebebiyle cinsellik kurallarını önemseydiğini vurgularken, tek başına insanoğlunun cinsellikten uzak yaşayabileceğini; örneğin, keşiş ve rahibelerin bu tür bir ilişkiden feragat ettiklerini; fakat cinsel ilişki olmaksızın insan soyunun baki kalamayacağını; zira insan neslinin başkaca kendi kendisini türetebilme alternatifinin bulunmadığını belirtmektedir.<sup>33</sup>

Râzî'nin sunduğu bilgiye göre insanların çoğu, mal kazanmaya ve bunun getireceği yorgunluğa iteceği endişesiyle çocuk sahibi olmaktan sakınırlar. Ne var ki, Cenabı Hak cinsel ilişkiyi büyük bir çeşninin hâsıl olmasına sebep kılmıştır. Öyle ki, insan bu çeşniye talip olmak için cinsel ilişkiye yönelir. İşte o vakit, kişi istese de, istemese de çocuk husule gelir ve bu yolla nesil devam edip, tür kesintiye uğramaz.<sup>34</sup> Dolayısıyla, sırf gebelik korkusuyla, cinsel ilişkide hedef saptırılması ve salt hazcılığa talip olunması, ontolojik açıdan sağlıklı bir cinsellik örneği oluşturmayacaktır.

### 3.2. Anal İlişkinin Kitabı Mukaddes'e Onaylatılmak İstenmesi

İlgili internet sitesinde: "*Anal ilişki Kitabı Mukaddes'çe yasaklanmış değil midir; ben, Kitabı Mukaddes'in bunu günah saydığı kanaatindeyim?*" şeklindeki muhtemel bir soruya cevap verme sadedinde, bu düşüncenin yaygın bir yanlılığı olduğu söylenmekte ve güya bunun aksini ispatlamak için Kitabı Mukaddes'in bazı ayetleri keyfî biçimde alegorik bir yoruma tâbi tutulup, buradan malzeme tedarik etmeye çalışılmaktadır. Şöyle ki, ilgili sitede, Kitabı Mukaddes'in (Hz. Lût'un kavmi olan Sodom-Gomorra halkı örneğindeki gibi) yalnız erkek erkeğe vuku bulan anal ilişkiyi kınadığı; kadın-erkek arasında yaşanacak bir anal ilişkininse, Kitabı Mukaddes'in hiçbir yerinde yasaklanmadığı iddia edilmekte ve bunun ispatı için:

*"..Yeruşalim<sup>35</sup>'in ere varmamış kızları başlarını yere eğdiler."<sup>36</sup>*

*"Ey dönem kız! Vadilerle, sulak vadin ile niçin övünüyorsun? Sen ki, hazinelerine güveniyordun: "Üzerime kim gelecek?" diyordun."<sup>37</sup>*

<sup>32</sup> Bk. <http://www.sexinchrist.com/>.

<sup>33</sup> Toynbee, Arnold J.-Ikeda, Daisaku, *The Toynbee-Ikeda Dialogue: Man Himself Must Choose*, Kodansha International Ltd., Tokyo-New York-San Francisco 1976, s. 18.

<sup>34</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIV, 169.

<sup>35</sup> Eski Kudüs.

<sup>36</sup> *Yeremya'nın Mersiyeleri* 2: 10.

<sup>37</sup> *Yeremya* 49: 4.

“Beni kendine çek; biz senin ardınca koşarız”<sup>38</sup> ayetleri delil getirilmektedir.<sup>39</sup> Delil getirilen bu ayetlerin *alegorik* yöntemle yorumlanması da hayli ilginçtir: İlk ayette (güya) anlatılmak istenen, Kudüs kızlarının, anal ilişkiye hazırlık için nasıl bir pozisyon almaları gerektiğini göstermektedir. İkinci ayette yer alan “*sulak vadi*” sıfat tamlamasındaki “*vadi*” sözcüğü, (güya) kadının iki kalça arasını; “*sulak*” ifadesi de, kadın tarafından ayartılan aşığın, döl suyunu anal bölgeye fıskırtmasını anlatmaktadır. Üçüncü ayette anlatılansa, (güya) aşığın, anal ilişkiye müsaade etmesi hususunda bayan arkadaşını kışkırtmasıdır.<sup>40</sup>

### 3.2.1. İddianın Çürütülmesi Adına Şahsî Mülâhazamız

Salt lafız benzerliğinden öte hiçbir ilmî ve mantıkî dayanağı bulunmayan bu keyfî yorumları kısaca eleştirmek istiyoruz: Yukarıda sunduğumuz Kitabı Mukaddes ayetleriyle ilgili öngörülen *alegorik* yorumlara dikkat edilirse, bunlar, konteksti hiç hesaba katmayan gayet sığ, mesnetsiz, sübjektif mülâhazalardan ibaret birer kuru iddiadan başka bir şey değildir. Öyle ki, ilgili her bir ayeti *siyak-sibak* bağlamında ele aldığımızda, iddia edilen o söz konusu cinsellik formlarına hiç de uygun düşmediği anlaşılacaktır. Örneğin, Kudüs bakirelerinin sözde anal ilişki pozisyonu takındıklarına tanıklık ettirilen ilk ayeti, öncesinde geçen:

“*Sion kızının ihtiyarları yere oturmuş susuyorlar;*

*Başları üzerine toprak attılar; çul kuşandılar.*” ifadeleriyle birlikte mülâhaza ettiğimiz vakit, pasajda anlatılanın, gerçekte hiçbir cinsellik motifi içermediği, bunun tamamen bir matem sahnesinden alıntılanmış portreler olduğu görülecektir. Zaten ilgili ayetin öncesi ve sonrasında yer alan pasajların bir sürgün hâdisesini dillendirdiği (muhtemelen Babil Kralı Nabukadnezar’ın yaşattığı *Yahudi Diasporası*) çok açık bir şekilde anlaşılmaktadır.<sup>41</sup> Böyle bir sürgün ortamında, asil bir soydan gelmenin verdiği gururun payımal olması sonucu, soylu bir Kudüs kızının utançtan başını yere eğmesini, onun anal ilişki için pozisyon takınmasıyla tefsir etmek, hiçbir bilimsel dayanağı bulunmayan ve metnin literal dokusuyla asla bağdaşmayan, sığ bir cinsellik hülyasından ibaret olmalıdır diye düşünüyoruz. Şayet o vetirede tecavüze uğrama olayları yaşanmışsa,<sup>42</sup> bu takdirde isteğe bağlı olmaksızın, zorla gerçekleştirilmiş bir

<sup>38</sup> *Neşideler Neşidesi* 1: 4.

<sup>39</sup> Bk. <http://www.sexinchrist.com/>.

<sup>40</sup> <http://www.sexinchrist.com/>. Vurgu ve ilaveler bize aittir.

<sup>41</sup> *Diaspora*’dan bahseden bu ayetler için bk. *Yeremya’nın Mersiyeleri* 1: 3-6, 18; 2: 14-17; 4: 19, 22.

<sup>42</sup> “*Sion’da kadınları, Yahuda şehirlerinde ere varmamış kızları alçattılar*” (*Yeremya’nın Mersiyeleri* 5: 11) ayeti böylesi bir ihtimali barındırmaktadır.

tecavüz eylemini, Kitabı Mukaddes'in meşruyet ölçütü olarak lânce etmek de, aynı şekilde yorum değeri taşımayan ucube bir *alegori* örneği olacaktır.

İkinci ayetle ilgili yoruma gelince, orada *Rabba* kızının kalça bölgesiyle, “*vadi*” arasında ilişki kurmak, salt şekil benzeşiminden öte hiçbir tefsir değeri taşımayan sığ bir cinsellik saplantısından ibarettir. Muhtemeldir ki, bu tür bir alegorik yoruma kail olan zihniyet, herhangi bir fizikî ortamda, iki çıkıntı arasında yer alan bir girinti gördüğü vakit, hatıra getireceği ilk şey, kadının kalça bölgesi olacak ve bu da muhtemelen onun zihninde anal ilişki çağrışımları uyandıracaktır ki, bu düşünce batağına saplanan kişi, psikometrik yaklaşım doğrultusunda Hermann Rorschach'nın *Mürekkap Lekesi Testi* (meşhur adıyla *Roşa Testi*)'nden hatırladığımız, bir tür şuuraltı dünyasına ait bastırılmış duyguların uğultulu, vevleli kasırgalarına maruz kalmış bir karakter tiplmesi olarak ön plana çıkmaktadır. Bir kere, ilgili ayetin konteksti, öngörülen indî yoruma hiç elverişli düşmemektedir. Zira ayetin öncesinde, Ammonoğulları'nın kenti olan *Rabba*'nın İsrail tarafından yağmalanacağından ve Ammonoğulları'nın sürgüne gönderileceğinden bahsedilmekte olup,<sup>43</sup> anal ilişki için sözde hüccet getirilen ayetin bir öncesinde yer alan: “..*Rabba kızları! Çul kuşanın, dövünün!*”<sup>44</sup> ayetinde, gerçekte *Kudüs* kızlarının yaşadığına benzer şekilde bir sürgün hâdisesi ve bunun yol açtığı bir matem sahnesinden bahsedilmektedir ki, ilgili ayetin öncesi ve sonrasında yer alan anlatımlar hesaba katıldığında, pasajın, anal ilişkinin meşruyetini ifade namına bir tek ayet bile barındırmadığı görülmüş olacaktır. Öte yandan, gerek birinci ayete konu olan *Kudüs Kızları*, gerekse bu ayetin anlattığı *Rabba Kızları* ortak bir karakterde buluşmaktadırlar ki, o da yas tutmanın özgün nişanesi olan “çul kuşanma” olayıdır. Böylece her iki ayette dile getirilen husus, vatansız kalmanın yol açtığı dövünme ve elem sahnelerinin çehrelere yansıyan acı görüntüleri olup, bu matem ortamından, cinselliğin müfrit ve iğrenç bir türü adına malzeme tedarikine çalışmak bilimsel olmayacağı gibi, insaf ve sağduyu ölçülerine de sığmayacaktır.

Yine ikinci ayete konu olan *Rabba* kızlarının: “*Üzerime kim gelecek?*” sözü de, kontekstin içerdiği “maddî zenginliklerle övünüp meydan okuma” anlamının dışına taşınmak suretiyle, hiç ilgisi yokken “anal ilişkiye davet” şeklinde algılanmış olup, bu da bir başka yanlış ve çelişki örneğidir. Zira bu ifadenin hemen öncesinde yer alan: “*Sen ki, hazinelerine güveniyordun*” ifadesi, bunun dünyevî servetle kurula kurula

<sup>43</sup> Bk. *Yeremya* 49: 2, 4-6.

<sup>44</sup> *Yeremya* 49: 3.



övünme anlamına geldiğinin kanıtıdır. Aksi takdirde, pasajda geçen “hazine”yi de kadının o mahut bölgesi olarak algılamak icap edecektir ki, bu, o garip yorumları öngören zihniyet için son derece doğal iken, bu yaklaşımı benimsemeyen kimse için bir yadırgama konusu olacağı açıktır.

Yine *Rabba* kızının kalça bölgesini “*sulak vadi*” diye yorumlamada, erkeğin döl suyunun belirleyici faktör olarak tayin edilmesi, *sıfat-mevsuf* ilişkisi açısından pek isabetli düşmemektedir. Şöyle ki, “kırmızı elma” örneğinde olduğu gibi, *sıfat-mevsuf* arasındaki ilişki, bu iki olgunun asla birbirinden ayrı düşmemesi şeklinde tezahür edecektir. Dolayısıyla “kırmızı elma”nın bir keresinde *kırmızı*, bir keresinde de *sarı* olması düşünülemez. Aynı şekilde “*sulak vadi*” betimlemesi de, böyle bir vadinin devamlı sulu kalmasını icap ettirecektir ki, bu da, arada bir erkeğin döl suyuyla değil, devamlı akan pınarlarla sulanan bir “*vadi*” olma sayesinde gerçekleşebilecektir. Ama ille de bu vadiye (!) bir sıfat bulmak isteniyor idiyse, bunu o vadinin (!) devamlılık arz eden işlevliğine uygun düşecek şekilde seçmek gerekirdi ki, o takdirde “*sulu vadi*” yerine, çok daha farklı bir “*vadi*” betimlemesi ortaya çıkmış ve de isabetli olmuş olurdu diye düşünüyoruz.

*Neşideler Neşidesi* kitabındaki ayetle ilgili öngörülen alegorik yoruma gelince, bu yorumun da isabetli olmadığı açıktır. Zira ayetin yer aldığı pasajın tamamı dikkate alındığında, orada anlatılmak istenenin, cinsellikten ziyade, karşı cinse duyulan hayranlık ve aşktan ibaret olduğu görülecektir. Dolayısıyla ayette geçen “*biz senin ardınca koşarız*” ifadesinin içerdiği “*art*” sözcüğünü “*arka (kalça)*” anlamına hamledip, bunu anal ilişki için hüccet telakki etmek sağlıklı bir yaklaşım değildir. Hele hele *Neşideler Neşidesi* kitabının dışsal (literal) ve duygusal anlamının; karşılıklı sevgi ifade eden sözlerinin gerçekte *Tanrı* ile *Ruh* veya *İsa Mesih* ile *Kilise* arasındaki paylaşımı (*Komünyon*), ya da -Kur’an’ın: “*Yahudiler ve Hıristiyanlar: ‘Biz Allah’ın oğulları ve sevgilileriyiz’ demişlerdi*”<sup>45</sup> ifadesinin tarihî tanıklığı doğrultusunda-Tanrı’nın Musevî halkıyla olan yakınlığını simgelediğine dair öngörülen indî hermenötik yaklaşım<sup>46</sup> esas alındığı vakit, ilgili ayetin hiç de o iddia edilen cinsel sapma için hüccet oluşturmadığı anlaşılmalı olacaktır.

### 3.3. Anal İlişkinin Doğurduğu Kirlilik Ortamının Savunulması

İlgili internet sitesinde “*Anal ilişki kirtli (iğrenç) değil midir?*” şeklindeki muhtemel bir soruya cevap verilirken, yine Kitabı Mukaddes’in suiistimal edildiğine

<sup>45</sup> Mâide 5/18.

<sup>46</sup> Çağıl, *Kur’an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes Mukayesesine Özgün Bir Yaklaşım*, s. 121.

şahit olmaktadır. Bu noktada *Yeni Ahit*'in: “*Temiz olanlara her şey temizdir; fakat murdar olanlara ve imansızlara hiçbir şey temiz değildir.*”<sup>47</sup> ayeti referans verilerek suretiyle, her zamanki gibi ayet kendi doğal kontekstinden koparılıp, keyfî bir yoruma tâbi tutulmuş ve hiçbir ilmî tefsir değeri taşımayan, salt bir demagojiden ibaret olan bir düşünceye yer verilmiştir. Oysa, ilgili ayetin yer aldığı pasaj bütünüyle incelendiğinde, kesinlikle bu tür bir sapkınlığın onaylatılması teşebbüsüne imkân tanınmadığı; orada Giritlilerin müzmin yalancılığı ve onların, Yahudi geleneğinde önemli yeri olan “sünnetlilik” geleneğiyle yetinip, inanç ve amelî ilgili başka değerlere itibar etmemelerinin eleştirildiği görülecektir. Örneğin, Giritlilerin bir peygamberi tarafından kendileri hakkında söylenmiş olan: “*Giritliler hep yalancı, azgın canavarlar, tembel oburlardır*” sözüne gönderi yapan Aziz Pavlus, Grek asıllı arkadaşı Titus’a gönderdiği mektupta, Giritlilerden asi, boşboğaz, aldatıcı birçok kimse bulunduğunu ve bunların sünnet yanlıları olduğunu, haksız kazanca talip olduklarını ve Yahudi efsanelerine kulak verdiklerini söyleyip, bu konuda bazı tavsiyelerde bulunmaktadır.<sup>48</sup> Nitekim Giritlilerin yalancılığıyla ilgili olarak, Giritli filozof Epimenides’e nispet edilen ve (kendisi de Giritli olması nedeniyle) *Epimenides Paradoksu* diye de bilinen, meşhur: “*Bütün Giritliler yalancıdır*” sözü de,<sup>49</sup> eski çağlarda yaşamış Giritlilerin bu müzmin yalancılığına dile getirmektedir ki, şayet iddia edildiği gibi Giritlilerin kahir ekseriyeti yalancılardan oluşuyor idiyse, burada “yalan kirliliği”nden bahsetme imkânı var demektir. Nitekim Kur’an, “*Putların pisliğinden (onlara tapınıp kirlenmekten) uzak durun, yalan sözden kaçınınız!*”<sup>50</sup> ayetinde, yalan söz ve şahitliği puta tapma kirliliğiyle birlikte zikre konu etmektedir ki, bu bir tür manevî kirliliktir. Dolayısıyla, *Yeni Ahit*'in ilgili ayetini, anal ilişki kirliliğiyle ilintilemenin ilmî ve mantıkî tutarlılığı yoktur. Ayrıca Pavlus’un orada “sünnetlilik” konusunu gündeme getirmesi, Yahudilerin bunu manevî temizlik saymalarına dair bir eleştiriyi de barındırmakta olup, Hıristiyanlık akidesinde sünnetlilik kavramına pek sıcak bakılmadığı; hatta eleştirildiği, bunun yerine yürek sünnetliliğinin; yani içsel temizliğin esas alındığı İncil’de yer almaktadır.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Titus 1: 15.

<sup>48</sup> Bk. Titus 1: 10-16.

<sup>49</sup> Epimenides Paradoksu ve *Yeni Ahit*'in ilgili ayetiyle olan münasebeti hakkında geniş bilgi için bk. [http://en.wikipedia.org/wiki/Epimenides\\_paradox](http://en.wikipedia.org/wiki/Epimenides_paradox); Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy (and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day)*, George Allen and Unwin Ltd., London 1947, s. 346.

<sup>50</sup> Hac 22/30.

<sup>51</sup> Bk. *Elçilerin İşleri* 7: 51; *Romalılar* 2: 28-29; *Galatyalılar* 5: 3-6, 11; *Koloseliler* 2: 11-13.

İncil'in söz konusu ayetiyle ilgili öngörülen yorum doğrultusunda, Tanrı'nın yaratmış olduğu bedenimizin hiçbir parçasının kusurlu ya da pis olmadığını, keza Tanrı'nın bedenlerimizi zevk almak için yarattığını; anal seksin de buna ilişkin pek çok yöntemden biri olduğunu; dolayısıyla bu durumun, bizim bu zevkten yararlanabilme yeteneğine sahip olup, bunu bir partnerimizle paylaşabileceğimiz hususunu da kapsadığını savunma amacına matuf sözlerinse,<sup>52</sup> hedonizmi putlaştırma anlayışından öte hiçbir bilimsel değer taşımadığı kanaatindeyiz. Esasen İncil'in: *"İnsanı kirlüten, ağzına giren değildir. Ağızından çıkandır insanı kirlüten.. Ağıza giren her şeyin mideye indiğini, oradan da ayakyoluna atıldığını bilmiyor musunuz? Ne var ki, ağızdan çıkan, yürekte kaynaqlanır. İnsanı kirlüten de budur"*<sup>53</sup> şeklindeki ifadeleri, maddî temizlikten çok, manevî temizliği esas alması itibarıyla, konumuz olan ayeti destekler mahiyette olup, bu tür ayetler, anal ilişki kirliliğini görmezden gelen zihniyet sahiplerini cesaretlendirici bir görünüm sergilese de, az önce aktardığımız pasajın devamında yer alan: *"Çünkü kötü düşünceler, cinayet, zina, cinsel ahlâksızlık, hırsızlık, yalan tanıklık ve iftira hep yürekte kaynaqlanır. İnsanı kirlüten bunlardır. Yıkanmamış ellerle yemek yemek insanı kirlitmez"*<sup>54</sup> ayetleri, maddî kirliliği onaylamak yerine, manevî kirliliğin daha tehlikeli oluşuna vurgu yapmakta olup, bu ayetlerin o tür sapkın yorumlara hüccet oluşturması söz konusu olamaz. Esasen günümüz Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının bu tür aşırı yorumlara itiraz edip, bunların asılsızlığını ortaya koymaları gerektiği kanısındayız.

Öte yandan, anüs bölgesinin dışkılama ihtiyacı için yaratıldığı, dışkınınsa, yapısı gereği pis ve iğrenç olduğu gerçeğini inkâr edemeyen aynı zihniyet, bu sefer farklı söz manevraları ile, güya bu problemi de çözmüş olduğu görüntüsünü vermekte olup, o meyanda, anüsün boşaltım eylemi için istihdam edilmekle birlikte, gerçekte onun sanıldığı gibi kirli olmadığını, özellikle de iyi bir duş almanın ardından böyle bir şeyin söz konusu olmayacağını; boşaltımın, Tanrı vergisi olan bedenlerimizin doğal bir süreci olduğunu ve bu yüzden anal bölgenin kirliliğine dair telakkimizin, daha çok psikolojik takınaklarımızdan kaynaklandığını ifade etmektedir ki,<sup>55</sup> sırf bir çeşni uğruna, boşaltım sisteminin onca kirliliğine; mikrobik ortamına aldırmaksızın, anal ilişkiyi kabullenen ve bunun meşruiyetini savunan zihniyetle, Kur'an'ın: *"Lût ailesini memleketinizden çıkarın; çünkü onlar (güya) fazla temizlenen (bizim fillimizi murdar*

<sup>52</sup> Bk. <http://www.sexinchrist.com/>.

<sup>53</sup> *Matta* 15: 11, 17-18.

<sup>54</sup> *Matta* 15: 19-20.

<sup>55</sup> Bk. <http://www.sexinchrist.com/>.

addeden) *insanlarımı!*<sup>56</sup> ayetiyle dile getirdiği, Hz. Lût'un homoseksüel kavminin anal ilişki kirliliğini hiçe sayan istihzacı yaklaşımı arasındaki ciddi benzerlik dikkat çekicidir.

### 3.4. Anal İlişki Tıbbî ve Psikolojik Açıdan Sakıncalıdır

Anal ilişkinin sağlıklı bir cinsellik örneği oluşturmadığına dair, tıp ve psikoloji uzmanlarının kesin kanıt ve tespitleri bulunmaktadır. O cümleden olarak, bazı jinekologlar, anal ilişki esnasında hem erkek hem kadının virüs ve mikrop kapabilme tehlikesine maruz kalmaları riskinin yüksek olduğunu; dışkıdaki bazı mikropların erkeğin prostat bezine kadar ulaşp, ileride ciddi sorunlar yaratabileceğini, anal ilişkiyi müteakiben mutat ilişkiye geçilmesi durumunda, bağırsaklarda normal olarak bulunan ve buldukları yerde zararsız olan mikropların vajinaya kolayca taşınması sonucu bunların kadında hastalık nedeni olabileceğini, ayrıca anal ilişki esnasında anüs bölgesinde ciddi yırtılmalar oluştuğunu, gerek anüs kas dokusunun gerekse anüste kayganlaşmayı sağlayan salgı bezlerinin dışardan içeri girişi sağlayacak şekilde değil; aksine, dışkıyı dışarı atacak şekilde ayarlandığı için, bu tür bir ilişkinin zor, travmatik ve kadın için acı verici olmasının yanı sıra, anüs kas dokusunun (*sfinakter*) bozulması sonucu gaz ve dışkı kaçırma olaylarının yaşanabileceğini belirtmektedirler.<sup>57</sup> Öte yandan, partneri tarafından anal sekse zorlanan, istemediği bir cinsel eylemi yapma ile, evlilikte (veya ilişkilerinde) huzursuzluk yaşama tercihleri arasında bocalayan kadınlarda ciddi psikolojik problemler ve depresyonlar görülebilmekte olup,<sup>58</sup> bu tür bir ilişkiden zevk alan kadın oranının, iddia edilen aksine çok düşük olduğu (bir tespite göre yüz binde iki), yine uzmanlar tarafından ifade edilmektedir.<sup>59</sup> Burada vurgulanması gereken bir husus varsa, o da, bu tür bir sağlıksız ilişkide sırf erkeğin haz almasına endekslenmiş; tek taraflı bir cinsel zevkin yaşanmakta olduğudur. Dolayısıyla anal ilişkiyi kadın-erkek arasında yaşanan bir cinsel haz paylaşımı olarak lânse etmek isteyen zihniyetlerin bu tür yaklaşımlarının pek ciddiye alınmaması gerektiği kanaatindeyiz.

Öte yandan -anal ilişkinin kazandıracığı- salt hazcılığı ve keyif almayı meşruluğun mutlak ölçütü olarak görmek de son derece yanlış ve tutarsız bir yaklaşım örneği olacaktır. Meşruluğun tek ölçütü dinî otorite tarafından tanınacak

<sup>56</sup> Neml 27/56. Ayrıca bk. A'râf 7/82.

<sup>57</sup> [www.hekimonline.com](http://www.hekimonline.com) (Jinekolog Opr.Dr. Rukiye Şengül'ün kaleminden); [www.mutluinsan.com](http://www.mutluinsan.com) (Dr. Cenk Kiper'in kaleminden).

<sup>58</sup> [www.hekimonline.com](http://www.hekimonline.com) (Jinekolog Opr.Dr. Rukiye Şengül'ün kaleminden).

<sup>59</sup> Bk. [www.hekimonline.com](http://www.hekimonline.com) (Jinekolog Opr.Dr. Rukiye Şengül'ün kaleminden); [www.uzmantv.com](http://www.uzmantv.com) (Psikolog-Terapist Ayşe Kayhan'ın sözlü beyanından).

olan mubahlık ve helâllik kriteridir. Nitekim: “Dillerinizin uydurduğu yalana dayanarak: ‘Bu helâldir, şu da haramdır’ demeyin; çünkü (böyle yapmakla) Allah’a karşı yalan uydurmuş oluyorsunuz..”<sup>60</sup> ayeti, helâl ve haram hükmü koymanın gerçekte sadece Allah’a ait olduğunu vurgulamaktadır. Kaldı ki, salt haz ve lezzeti meşruiyetin ölçütü görmek içki, sigara, madde bağımlılığı vb. hususların; hatta *sadizm* ve *mazoşizm* gibi psişik marazların da normal ve meşru görülmesi sonucuna götürecektir ki, bunun böyle olmadığı açıktır.

#### 4. Cinsel Sapmalar İçin Kur’an’ın Referans verilmesi

Bilhassa *Tâbiûn Dönemi*’nden itibaren bazı İslâm âlimlerinin, kadın-erkek arasında vuku bulacak bir anal ilişkinin meşru ve mubah olacağına dair, bazı Kur’an ayetlerini delil getirme teşebbüsünde buldukları rivayet edilmiştir. Hatta birileri bunun kitabını bile yazmış; örneğin, İbn Şa’bân<sup>61</sup> “*Cimâ’u’n-Nisvân ve Ahkâmu’l-Kur’ân*” isimli eserinde, kadınlarla anal ilişkinin caiz olduğunu savunan pek çok kişinin bulunduğunu söylemiş ve bu görüşü sahabe ve tâbiûndan seçkin bir zümreye ve birçok rivayet tarihiyle Mâlik’e de isnat etmiştir.<sup>62</sup> Bu rivayetlerin sıhhat derecesini tartışmak yerine, konunun, söz konusu çarpık ilişkiye delil getirilen ayetlerin sentaks yapısının farklı çağrışımları akla getirebilecek bir yoruma tâbi kılınması sonucu doğabilecek muhtemel şüphe ve vesveselere meydan vermemek için, bir şekilde çözüme kavuşturulmasının daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Şimdi, konuya dair bazı ayetlerin nasıl referans alınıp yorumlandığını ve bu yaklaşımlar karşısında ne tür çözümler üretilebileceğini etraflıca görmeye çalışalım:

“Kadınlarınız ekeneğinizdir; haydin ekeneğinize dilediğiniz şekilde varın..!”<sup>63</sup>

Bu ayetin metninde yer alan “*ennâ şitum*” ifadesi, bilhassa İbn Abbâs’ın tercihini yansıtabilecek biçimde sahabe, tâbiûn, müçtehit imamlar ve Kur’an bilimcilerinin kahir ekseriyetine göre “*keyfe şitum (nasıl isterseniz)*” anlamına gelmekte olup, burada kastedilen şey, kadının cinsel organına (ferç) özgü olmak ve hayız halinden sakınmak koşuluyla, tercihe göre sırt üstü, yan üstü, ayakta, diz üstü (köpek pozisyonu) vb. pozisyonlarda kadınla mutat yoldan cinsel ilişkiye girmenin helâl oluşudur.<sup>64</sup> Ayetin iniş sebebini oluşturan tarihî arka plana uzandığımızda, bu yorumu

<sup>60</sup> Nahl 16/116.

<sup>61</sup> Bu Mâlikî fıkıh âlimi hakkında bk. Kemal Yıldız, “İbn Şa’bân”, *DİA*, XX, 367.

<sup>62</sup> Bk. İbnü’l-‘Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, Mısır 1967, I, 173-174.

<sup>63</sup> Bakara 2/223.

<sup>64</sup> Bk. Ferrâ, *Ma’âni’l-Kur’ân*, I, 144; Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân fi Te’vîli’l-Kur’ân*, Beyrut 1992, II, 404-405; Zeccâc, *Ma’âni’l-Kur’ân ve İrâbuh*, I, 298; Mâverdi, *en-Nuket*, I, 284; Begavî, Ebû Muhammed Huseyn, *Ma’âlimu’t-Tenzil*, Bombay 1852, I, 98; Zemahşerî, *Keşşâf*, I,

besleyen iki hâdisenin ön plana çıktığını görmekteyiz: a) Hanımına mutad yoldan; fakat köpek pozisyonunda yaklaşıp cinsel ilişki kuran kişinin doğacak çocuğunun dünyaya şaşı olarak geleceğine dair, Medine'nin eski sakinleri olan Yahudilerin öteden beri batıl bir inanç şeklini kabullenmiş olmaları. b) Mekkeli Müslümanların, kadınlarıyla cinsel ilişkide bulunurlarken, onları çırılçıplak soyup, farklı pozisyonlarda farklı çeşni ve fanteziler yaşama gibi tam bir serbestlik esasına dayanan cinsellik geleneklerini, Medine'ye hicret ettikten sonra da aynen devam ettirmek istemeleri üzerine, gerek (Yahudi kültüründen etkilenen) Medineli Müslüman kadınların, gerek Yahudilerin bu tip bir cinsellik anlayışını hoş karşılamamaları. Hatta bu noktada Yahudiler, Tevrat'ın kadınlara sadece sırt üstü pozisyonunda cinsel ilişkide bulunmayı öngördüğünü, bunun dışındaki pozisyonların Allah katında murdarlık sayılacağını iddia edip, kendilerinin bu tek tip ilişkiyi benimseyen bir millet olmalarıyla övünüyor, arkadan öne gelmesi pozisyonunu dört ayaklı hayvanların cinsel ilişkisine benzetiyor ve bunu benimseyen Müslümanları yadırgıyorlardı. İşte ilgili ayet bu asılsız inanç ve iddiaları yalanlamak için indirilmiş oluyordu.<sup>65</sup>

Diğer bir filolojik tespite göre ayetteki “*ennâ*” edatını “*min eyne*” edatıyla eşdeğer görenler de olmuştur ki, buna göre ayetin o kısmı: “*nereden isterseniz*” anlamına gelecek, bu da, kadına mutad yolun yanı sıra anal yoldan yaklaşmanın da helâl olmasını intaç edecektir ki, bu içtihadın İbn Mâcişûn, Mâlik b. Enes, Saîd b. Müseyyib, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî, Nâfi' ve İbn Ömer'den rivayet edildiği iddiasına yer verilmektedir.<sup>66</sup> Tam bir tutarlılık arz etmekten uzak olmakla birlikte, konuyla ilgili iddia ve rivayetler bu büyük müçtehit imamların anal ilişkiyi tecviz ettiklerine dair bir şüpheyi barındırdığı için, bu ihtimale binaen argüman geliştirip sorunu çözmeye çalışmak daha sağlıklı olacaktır diye düşünüyoruz. Hemen belirtelim ki, Hanefî ve Şâfiî kaynakları, ayetteki “*ennâ*” edatının, “*keyfe*” anlamının yanı sıra “*eyne*” anlamına hamledilmesinin de muhtemel olduğu gerekçesiyle, kadınlara anal

362; İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Beyrut 2001, I, 299; Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, I, 156.

<sup>65</sup> Ortak ve farklı rivayetlerin detayı hakkında bk. Buhârî, *Tefsîr*, 7; Muslim, *Nikâh*, 117-119 (II, 1058-1059); Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 46; İbn Mâce, *Nikâh*, 29; Dârimî, *Sunen*, *Vudû'*, 113 (I, 256); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI, 305; Taberî, *Câm'u'l-Beyân*, II, 405-406; Vâhidî, Ebu'l-Hasen Alî Neysâbüri, *Esbâbu'n-Nuzûl*, Kahire 1968, s. 47-49; Begavî, *a.g.e.*, I, 98; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut 1969, I, 260-262.

<sup>66</sup> Cassâs, Ebû Bekr Ahmed er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, İstanbul 1916, I, 351-352; Mâverîdî, *en-Nuket*, I, 284; Kiyâ el-Herrâsî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1983, I, 141; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 299; İbnu'l-'Arabî, *Ârîdatu'l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, Beyrut, ts., XI, 103; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, III, 93.

ilişkiyi mubah gördüğüne dair Mâlik'ten gelen haberlerin meşhur olduğuna yer verirken, Mâlikî kaynaklarında bunun aksi savunulmaktadır.<sup>67</sup> O cümleden olarak, İsa b. Ferec'in İbn Kâsım'dan rivayetine göre Mâlik: “Ben dinim hakkında kendisine tâbi olabileceğim hiçbir kişiye yetişmedim ki, kadınla anal ilişkide bulunmanın helâlligi hususunda şüphe etmiş olsun” deyip, sonra: “Kadınlarınız sizin ekeneğinizdir..” mealindeki, ilgili ayeti okumuş ve: “Bundan daha açık bir şey var mı? Ben bu konuda şüphe etmem” demiş.<sup>68</sup>

Yine Muhammed b. Saîd'den rivayete göre Ebû Süleyman el-Cûzcânî, Mâlik b. Enes'in yanında bulunduğu bir sırada, Mâlik'e kadınla anal ilişkide bulunmanın hükmü sorulmuş, Mâlik de elini (ıslak) başına götürüp: “Ben şimdi ondan ötürü boy abdesti aldım” diye cevap vermiş.<sup>69</sup>

Ebu'l-Hubâb Saîd b. Yesâr, İbn Ömer'e kadınla anal ilişkide bulunmanın hükmünü sormuş, o da: “Bunda hiçbir beis yoktur” cevabını vermiş.<sup>70</sup>

Yine İbn Ömer'in bunu (anal ilişki) yaptığını dair, oğlu Sâlim'den rivayet geldiği şeklinde bir iddiaya da yer verilmektedir.<sup>71</sup>

Herrâsî'nin iddiasına göre İmam Mâlik, “Ve (yine kurtuluşa eren müminler) onlardır ki, iffetlerini korurlar. Ancak eşleri ve elleri altında bulunan (cariyeleri) hariç; (bunlarla olacak cinsel ilişkiden ötürü) onlar kınanmış değillerdir”<sup>72</sup> ayetlerini hüccet getirmek suretiyle, bu ayetlerin genel delâletinin, anal ilişkinin mubahlığını ortaya koyduğunu belirtmiştir.<sup>73</sup> Cassâs ise isim vermeksizin, bu ayetlerin birileri tarafından anal ilişkinin meşruiyeti için delil getirilebileceği ihtimali üzerine sorunu halletme yoluna gitmiştir ki,<sup>74</sup> buna ileride değineceğiz.

Bir başka rivayete göre tâbiûn ulemasından Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî<sup>75</sup> anal ilişkide sakınca görmezmiş ve “Rabbimizin sizler için yarattığı eşlerinizi bırakıp da, insanlar içinden erkeklere mi yaşıyorsunuz? Doğrusu siz sınırı aşmış (sapık) bir kavimsiniz!”<sup>76</sup> ayetlerini tevîl ederek: “Eğer bu (erkek erkeğe yapılan) anal ilişkinin

<sup>67</sup> Bk. Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 352; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 141; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Mısır 1967, I, 174; Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 93.

<sup>68</sup> Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 351-352.

<sup>69</sup> Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 352. Ayrıca bk. Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *ed-Durru'l-Mensûr*, Beyrut 1993, I, 638.

<sup>70</sup> Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 352.

<sup>71</sup> Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 352.

<sup>72</sup> Mu'minûn 23/5-6.

<sup>73</sup> Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 141.

<sup>74</sup> Bk. Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 353.

<sup>75</sup> Bu zat hakkında bk. Mehmet Emin Maşalı, “Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî”, *DİA*, XXX, 545-546.

<sup>76</sup> Şuarâ 26/165-166.

aynısı kadınlar tarafından mubah olmasaydı, bu ayetlerde kadınların örnek verilmesi sahih olmazdı. Zira diğer bölge ile (kadının cinsel organı) ilgili mubahlık, bunun (anal ilişki) misali değildir ki, böylece: “Bunu yapıyor da, onun benzeri olan mubahı terk ediyorsunuz!” denmiş olsun” dermiş.<sup>77</sup>

Şia'nın tefsir kaynaklarına baktığımızda, kadınla anal ilişkide bulunmanın tecviz edildiğini sezinleyebilmekteyiz. Örneğin, Tabressî, ilgili ayeti yorumlarken, “ennâ şî'tum” ifadesinin Mücâhid'e göre “keyfe şî'tum (nasıl isterseniz)”, Dahhâk'a göre ise “metâ şî'tum (ne zaman isterseniz)” şeklindeki yorumlarının lügat yönünden hata olduğunu belirtip, bunun yerine Katâde'nin “min eyne şî'tum (nereden isterseniz)” şeklindeki yorumunu tercih etmekte ve “.. ennâ leki hâzâ..: (Zekeriyya dedi: Ey Meryem!) Bu (rızk) sana nereden geliyor?”<sup>78</sup> ayetini delil getirmektedir. Bunun ardından Tabressî, İmam Mâlik'in, ayetteki “ennâ şî'tum” ifadesini, kadınla anal ilişkide bulunmanın caiz oluşuna delil getirdiğini ve Mâlik'in, bu görüşü Nâfi' tarikiyle İbn Ömer'den rivayet ettiğini söylemekte; ayrıca Zeyd b. Eslem'in de aynı görüşü Muhammed b. Münkedir'den naklettiğini söyleyip, kendisinin mensup olduğu Şia ulemasının çoğunluğunun görüşünün de bu olduğunu belirtmekte ve fıkıhçıların çoğunluğunun, ayetteki “hars (ekenek)” ifadesinden yola çıkarak, cinsel ilişkinin ancak nesil (üreme) mahallinden caiz olabileceği şeklindeki görüşünü nakledip, bunun cevapsız kalmayacağını eklemektedir; ona göre her ne kadar kadınlar bizim için birer ekenek (neslin üreme mahalli) iseler de, bizim için onlarla üreme mahallinin dışında cinsel ilişkide bulunmamız -hem de hiçbir tartışmaya mahal olmayacak şekilde (!)- mubah kılınmıştır.<sup>79</sup>

Diğer bir Şîi müfessir Tabâtabâi de, ayetteki “ennâ” edatının, kadınlara yaklaşmak açısından hem mekân, hem zaman itibariyle mutlak bir kullanım örneği sergilediğini, ne var ki, bununla kadının hayız haliyle kayıtlılık hükmü arasında hiçbir çelişki bulunmadığını belirtmenin ardından, kadınların beşerî sosyal yapıya nispetini, harsın insana nispetiyle eşdeğer olduğunu öngören bir sosyolojik tespitte bulunmakta; tıpkı tohumun ipkası ve yaşamın korunup sürdürülmesi için bu tohumdan elde edilecek gıda ve aزیğa ihtiyaç duyulduğu gibi, neslin bekası ve türün devamı hususunda da kadınlara ihtiyaç duyulduğunu, kadının, türün bekası için vesile kılınmasını öngören bu tekvinî maksadın hâsıl olmasından sonra, artık cinsel

<sup>77</sup> Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 142.

<sup>78</sup> Âl-i İmrân 3/37.

<sup>79</sup> Daha geniş bilgi için bk. Tabressî, Ebû Alî Fadl b. Hasen, *Mecma'u'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1986, II, 574-575. Vurgu tarafımızdan yapılmıştır.



ilişkinin sırf bir vakitle ve bir mahal ile kayıtlanmasının hiçbir anlamı olmayacağını ifade etmektedir ki,<sup>80</sup> bu görüş ve tespitleriyle onun da tıpkı Tabressî gibi kişinin kendi eşiyle anal ilişkide bulunabileceğini onayladığı söylenebilir.

Başta Şia fırkası ve İmam Mâlik olmak üzere, ismi geçen zevattan nakledilen tüm bu yorum ve rivayetlerde kadınla anal ilişkide bulunmanın tecviz edilmesini hazırlayan en belirgin faktör, bu zevatın, ayette yer alan teşbihli anlatımdaki “*hars (ekenek)*” tabirinin, (cinsel ilişkiye özgülü) muayyen bölge için değil de, kadın için kullanılmış bir isim olmasından yola çıkıp, bunu iddialarına hüccet getirmiş olmalarıdır.<sup>81</sup> Nitekim ilgili ayetin, Medineli Yahudilerin ve Ensar kadınlarının daha önce zikrettiğimiz düşünce ve yaklaşımları sebebiyle indirildiği hususuna ilave olarak, bazı sahabelerin kendi eşleriyle -bir şekilde- doğrudan anal ilişkide bulunmaları ve bu fiillerinden ötürü gerek başkaları tarafından yadırganmaları, gerek kendilerini suçlu hissetmeleri sebebiyle indirildiğine dair bazı rivayetlere de rastlamaktayız. Örneğin, Nâfi’in İbn Ömer’den rivayetine göre adamın biri (ki, rivayete göre bu adam İbn Ömer’in kendisidir) hanımına anal yoldan yaklaşmış cinsel ilişkide bulunmuş, insanların onu yadırgaması üzerine de söz konusu “*Kadınlarınız ekeneğinizdir..*” ayeti inmiştir.<sup>82</sup> İbn Âşûr’un verdiği bilgiye göre Dârekutnî, *Garâibu Mâlik* adlı eserinde aynı hadisin bir diğer varyantını rivayet etmektedir ki, orada adamın birinin (İbn Ömer) hanımına anal yoldan yaklaşması ve bundan ötürü iç sıkıntısı yaşaması üzerine ilgili ayet inmiştir.<sup>83</sup>

İbn Abbâs’tan gelen bir rivayete göre Hz. Ömer Hz. Peygamber’e gelip: “*Ben mahvoldum ey Allah’ın Elçisi!*” demiş, Hz. Peygamber: “*Seni mahveden nedir?*” diye sorunca, Ömer: “*Bu gece yolumu<sup>84</sup> değiştirdim*” demiş. Hz. Peygamber ona herhangi bir cevap vermeyip, nihayet “*Kadınlarınız ekeneğinizdir..*” ayeti vahyolunmuştur ki, ayetin manası: “*İster önden, ister arkadan (köpek pozisyonunda) yaklaş, (fakat) anüsten ve hayız halinden sakın!*” şeklindedir.<sup>85</sup>

Hz. Ömer’in bu “*yolumu değiştirdim*” sözü, “arkadan öne (köpek pozisyonu)” diye adlandırılan ilişki türünü de hatıra getirmekle birlikte,<sup>86</sup> biz bunun bir anal ilişki

<sup>80</sup> Tabâtabâî, Muhammed Huseyn, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur’ân*, Beyrut 1973, II, 212-213.

<sup>81</sup> Bk. Neysâbüürî, Nizâmuddîn Hasen b. Muhammed, *Garâibu'l-Kur’ân ve Ragâibu'l-Furkân*, Kahire 1962-1970, II, 249.

<sup>82</sup> Taberânî, Ebu'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed, *el-Mu’cemu'l-Evsat*, Kahire 1995, VI, 242 (Hadis no: 6298); Taberî, *Câmi’u'l-Beyân*, II, 408.

<sup>83</sup> İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsiru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus 1997, II, 373.

<sup>84</sup> Bu kinayeli ifade: “*Menzilimi -yahut palanımı- değiştirdim*” şeklinde de tercüme edilebilir.

<sup>85</sup> Tirmizî, *Tefsîr*, 3 (Bakara Süresi); Ahmed, *Musned*, I, 297; Taberî, *Câmi’u'l-Beyân*, II, 409-410.

<sup>86</sup> Bk. Neysâbüürî, *Garâibu'l-Kur’ân*, II, 249.

olduğu kanaatindeyiz. Şöyle ki, Hz. Ömer Medine'ye hicret etmiş olan Mekkeli bir muhacirdir. Mekkeli Müslümanların, cinsel ilişki hususunda serbestilik ilkesini esas aldıklarını; eşlerini çırılçıplak soyup, (mutat yoldan olması koşuluyla) cinsel ilişkinin her tür pozisyonunu denediklerini ve böylece cinsellik adına fantezi yaşadıklarını; hatta aynı geleneklerini, evlendikleri Medinelî Müslüman kadınlarla da sürdürmek istemeleri üzerine, onlar tarafından tepkiyle karşılandıklarını biliyoruz. Nitekim buna daha önce değinmiştik.<sup>87</sup> Durum bu iken, Ömer'in söz konusu pozisyona aşına olmadığı ve sırf bu tür bir çeşniyi yaşadığı için, Hz. Peygamber'e gelip: "*Ben mahvoldum!*" demiş olabileceği düşünülemez. Hz. Fârûk'un: "*Ben helâk oldum, mahvoldum!*" demesi, onun, mutat yoldan vuku bulmuş olması hasebiyle aslen mubah olan bir cinsellik fantezisi yaşamasının değil; belki bir anlık iradesine hâkim olamamanın yol açtığı bir anal ilişki teşebbüsünün nedamet çığılığı olmalıdır diye düşünüyoruz. Dolayısıyla onun "*Yolumu değiştirdim*" sözünü, pozisyon değiştirme yerine, gerçek anlamda bir yol değiştirme; mutat yoldan anal yola intikal etme anlamında algılamak, belki daha isabetli olacaktır. Nitekim Neysâbüri, ilgili hadisi naklederken, orada geçen "*tahvilu'r-rahl (yol değiştirme)*" deyiminden açıkça anlaşılının, bunun mutat mahallin dışında başka bir mahalle (anüs) varmaktan kinaye olduğunu, ilk tercih olarak belirtmektedir.<sup>88</sup>

Taberânî'nin Ebân b. Sâlih tarikinden rivayetine göre Mücâhid şöyle demiştir: "*Ben Mushaf'ı baştan sona İbn Abbâs'a arz ettim (onun kontrolünde okudum). Her ayette okumayı durdurup, ona o ayetle ilgili soru soruyordum. Nihayet şu: "Kadınlarınız sizin ekeneğinizdir; haydin, ekeneğinize dilediğiniz şekilde varın!" ayetine ulaştığımda, İbn Abbâs dedi ki: "Şu Kureyş kabilesi (Muhacirler) Mekke'de kadınları (eşlerini) çırılçıplak soyup, önden ve arkadan (köpek pozisyonunda) onlarla keyif çatar, çeşni yaşarlardı. Nihayet Medine'ye gelip, Ensar kadınlarıyla evlenince, aynı yöntemi onlara da uygulama yoluna gittiler, fakat onlar bunu yadırgayıp: "Bu, şimdiye dek bize asla reva görülmemiş bir ilişki tarzıdır" dediler. Nihayet bu haber şayi olup Hz. Peygamber'e ulaştı da, Allah (c.c.) bu ayeti indirdi. Ayetin anlamı: "İster önden gel, ister köpek pozisyonunda gel" şeklinde olup, bununla kastedilen çocuğun üreme mahallidir; yani: "Ürün mahalline dilediğin yerden gel!" demektir". Daha sonra İbn Abbâs, İbn Ömer'in bu ayeti, "kadına anal yoldan yaklaşma" ile yorumladığını*

<sup>87</sup> Bir örnek için bk. Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 46.

<sup>88</sup> Bk. Neysâbüri, *Garâibu'l-Kur'ân*, II, 249.

belirtip: “İbn Ömer (bu görüşünde) yanılmıştır. Allah onun günahını bağışlasın! Hadis ancak bu minval üzeredir” demiş.<sup>89</sup>

Ravh b. Kâsım'ın Katâde'den rivayetine göre sahabeden Ebu'd-Derdâ'ya, kadınlarla anal ilişkide bulunmanın hükmü sorulması üzerine Ebu'd-Derdâ: “Bunu bir kâfirden başka kim yapar ki!” demiş. Şimdi, bu hadisin ravisi Ravh, (tâbiûndan) İbn Ebî Müleyke<sup>90</sup> ile ilgili şahit olduğu şu olayı anlatmaktadır: İbn Ebî Müleyke'ye anal ilişkiden sorulması üzerine, o: “Dün gece bunu bir cariymden istedim; ne var ki bu (anal ilişki) bana çok zor geldi de, yardımcı olarak sıvı yağ -bir rivayette katı yağ- kullanmak zorunda kaldım” demiş. Ravh taaccüp ederek: “Fesuphanallah (bunu nasıl yaparsın)! Zira Katâde, Ebu'd-Derdâ'nın: “Bunu ancak bir kâfir yapabilir!” dediğini bize haber vermiştir!” deyince, İbn Ebî Müleyke: “Allah senin de Katâde'nin de belâsını versin!” diye çıkmış. Bunun üzerine Ravh, İbn Ebî Müleyke'ye: “Bundan böyle senden (hadis namına) asla bir şey rivayet etmeyeceğim!” demiş.<sup>91</sup> Taberî'nin bize naklettiği bu olay, anal ilişkinin (daha önce değindiğimiz) olumsuz bir yönünü ortaya koyması açısından önem arz etmektedir ki, o da anüsün, anatomik yapısı gereği sıkı bir kas dokusuna (*sfinkter*) sahip olması sebebiyle, İbn Ebî Müleyke'nin, cariyesiyle anal ilişkide bulunurken, kayganlaştırıcı madde (yağ) kullanmak zorunda kalmış olmasıdır.

Yine başka bir rivayete göre Saîd b. Müseyyib söz konusu “Kadınlarınız sizin ekeneğinizdir..” ayetini: “İster azil yap, ister yapma!” anlamında yorumlamıştır ki,<sup>92</sup> kanaatimizce bu yorum dolaylı yoldan, kadınlarla anal ilişkiyi caiz gören zevatın görüşünü destekliyor gibidir. Bu demektir ki, esas olan ekeneğin mevcudiyetidir; artık bu ekeneğe varıp, tohum ekmek de ekmek de tercihe kalmış bir husustur. Basit bir teşbihle söylersek, tarlaya tohum ekip, sonuçta ürün alamama ihtimali de mevcuttur ki, böyle bir durum, tarlanın tarla oluşu keyfiyetini ortadan kaldırmayacaktır.

## 5. Anal İlişkinin Onaylanmasına Dair Görüşlerin Eleştirisi

Kadınlarla anal ilişkiyi caiz gören kesimin, buraya kadar sunmaya çalıştığımız görüş ve mülâhazalarının isabetsiz olduğunu birkaç açıdan ispatlamaya çalışacağız:

<sup>89</sup> Taberî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Mavsil 1983, XI, 77. İlaveler bize aittir.

<sup>90</sup> Muhaddis olan bu tâbiî hakkında bk. Ali Yardım “İbn Ebû Müleyke”, *DİA*, XIX, 438.

<sup>91</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, II, 407-708. Vurgu ve ilaveler bize aittir.

<sup>92</sup> Dârimî, *Vudû'*, 113 (I, 258); Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, II, 408.

### a) Metodolojik ve Felsefî Açıldan

“Kadınlarınız ekeneğinzidir; haydin, ekeneğinize dilediğiniz gibi varın!”<sup>93</sup> ayeti metninde yer alan “ennâ şî'tum” ifadesi -“ennâ” edatının, lengüistik yapısından kaynaklanacak biçimde, en az iki farklı manaya ihtimali bulunan bir müşterek lafız olması hasebiyle- iki şekilde yorumlanmıştır: Birincisine göre bu edat, “..qâle ennâ yuhyî hâzihillâhu ba'de mevtihâ.. (Üzeyir dedi: Allah bu beldeyi ölümünden sonra nasıl diriltir acaba!)..”<sup>94</sup> ayetinde olduğu gibi “keyfe” edatıyla eşdeğer bir anlamda kullanılmış olup, buna göre ayetin o kısmı “keyfe şî'tum (nasıl isterseniz)” anlamında yorumlanacaktır. İkinci yoruma göre ise ilgili edat, “..qâle yâ Meryemu ennâ leki hâzâ (..Zekeriyâ dedi: Ey Meryem! Bu rızıklar sana nereden geliyor?)..”<sup>95</sup> ayetinde olduğu gibi, “min eyne” edatıyla aynı anlamda kullanılmış olup, bu sefer ayetin ilgili kısmı “min eyne şî'tum (nereden isterseniz)” anlamında yorumlanacaktır ki, işte asıl tartışma konusu da bu anlam tercihini yansıtan yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Zira “ennâ” edatı, (birilerinin iddia ettiği gibi) bu anlamda kullanıldıysa, bu, anal ilişkinin helâl oluşunu gerektirecektir. Böylece ayet, “ennâ” edatının iki farklı manaya delâlet etmesi sebebiyle, *fıkıh usûlü* literatüründe “müşkil” diye adlandırılan; “Arzî bir sebep söz konusu olmaksızın, kendi özünde mevcut olan bir anlam kapallılığı sebebiyle, manasını kavrama hususunda işitene muğlak gelen ve ancak bir karine sayesinde anlaşılabilen söz türü”nü barındırmakta olup, kişinin, kendi eşine anal yoldan yaklaşp yaklaşamayacağı hususu müşküllük konusu olmaktadır. Bu durumda iyi bir inceleme sonucu, söz konusu “ennâ” edatının, ayette geçen ve “tohum ekmek” anlamına gelen “hars” lafzının karine oluşturması sayesinde “keyfe” anlamında kullanıldığı ve bu edatın, mahallerin değil, hallerin (ayakta, oturarak, sırtüstü vb. olacak şekilde farklı pozisyonların) şumulüne delâleti ortaya çıkmış olur. Zira anüs “hars” mahalli değil; “fers” (dışkılama) mahallidir.<sup>96</sup>

Usul ilmiyle ilgili sunmaya çalıştığımız bu mülâhazalar çerçevesinde Molla Cîven, kişinin kendi hanımıyla anal ilişkide bulunmasının haramlığının zannı (içtihadî) bir haramlık olduğunu, dolayısıyla bu ilişkiyi helâl sayanın tekfir edilemeyeceğini; zira

<sup>93</sup> Bakara 2/223.

<sup>94</sup> Bakara 2/259.

<sup>95</sup> Âl-i İmrân 3/37.

<sup>96</sup> İbn Melek, Abdullatif b. Firişte, *Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûl*, İstanbul 1965, s. 104; Molla Cîven, İbn Ebî Saïd Meyhevi, *Nûru'l-Envâr fi Şerhi'l-Menâr* (Neseî'nin Keşfu'l-Esrâr ve Leknevî'nin Kameru'l-Akmâr isimli eserleriyle birlikte), İhsan Kitapevi, İstanbul 1986, s. 149; Zekiyyuddîn Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkh (İslâm Hukuk İlminin Esasları)*, çeviren ve notlandıran İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990, s. 327-328. Vurgu ve ilaveler bize aittir.

bu ilişkinin, erkek erkeğe yapılan ve haramlığı *Kitap, Sünnet ve İcmâ* ile sabit olan ilişkide (livâta; homoseksüellik) bulunmayan; hayız kanına özgü bir “*ezâ (murdarlık)*” illetinden<sup>97</sup> yola çıkılarak, hayız halindeki ilişkiye kıyas edilmiş bir ilişki olduğunu (yani bu kıyası düzenleyen “*ezâ*” illetinin, *Bakara*, 222’de yer aldığı şekliyle, sırf hayız kanına özgü olduğunu; homoseksüel erkeklerde ise anüs kirliliğinin dışında, böyle bir durumun mevcut olmadığını) söylüyorsa da,<sup>98</sup> Leknevî, kişinin kendi hanımıyla anal ilişkide bulunmasının haramlığı konusunda yaraşanın, bunun kıyasla değil, *nas* işaretiyle haram olduğunu söylemek olacağını; zira kıyasta, *fer’* hakkında *nas* bulunmaması şartı aranacağını; halbuki kişinin kendi hanımıyla anal ilişkide bulunmasının haramlığına dair hadisler varit olduğunu ifade etmektedir ki,<sup>99</sup> bu hadislerden bazılarını sunmaya çalışacağız. Kaldı ki, Begavî, ilgili ayette, doğum mahallinin “ekilen arazi” konumunda sunulmuş olmasından yola çıkarak, “*hars*” ifadesinin, anal ilişkinin haram oluşuna dair bir delili barındırdığını; zira *hars* ve *ekin* mahallinin anüs değil, vajina (*ferç*) olduğunu söylemektedir.<sup>100</sup>

Anal ilişkinin doğru ve sağlıklı bir cinsellik örneği oluşturmadığını felsefi ve kelâmî açıdan da ispatlamak mümkündür. Şöyle ki, bir yönüyle felsefe ve kelâmın, bir yönüyle de fıkıh ilminin ilgi alanına giren “*Hüsün-Kubuh*” (*Güzellik-Çirkinlik*) konusu; yani dış dünyadaki mevcut “*güzel*” ve “*çirkin*” kavramlarıyla, bunların izdüşümü olan “*iyi*” ve “*kötü*” kavramlarının akılla mı, yoksa dogmayla mı sabit olabileceği ve bu iki kavramın Allah’ın adaletliliği, sorumluluk, lütuf vb. hususların irdelenmesinde temel kriter alınması meselelerine ilişkin olmak üzere: a) *Bizatihi Güzeli*, b) *Dolaylı Güzeli*; aa) *Bizatihi Çirkin*, bb) *Dolaylı Çirkin* şeklinde kategorize edilen iki tür “*güzel*” ve “*çirkin*”den bahsedildiği bilinmektedir.<sup>101</sup> O cümleden olmak üzere “*çirkin*”in “*bizatihi çirkin*” (*li-aynihî kabîh*) türüne anal ilişki, “*dolaylı çirkin*” (*li-gayrihî kabîh*) türüne ise hayız halindeki cinsel ilişki örnek verilmektedir.<sup>102</sup> Bu demektir ki, hayız halindeki ilişkinin mahalli aslen mutad ve meşru olup, orada sırf zamanlama açısından bir yanlışlık mevcutken, anal ilişkide her yönüyle bir yanlışlık ve isabetsizlik söz konusudur.

<sup>97</sup> “*Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: O bir ezâdır (rahatsızlıktır, murdarlıktır)..*” *Bakara*, 222.

<sup>98</sup> Molla Cîven, *Nûru'l-Envâr*, s. 149. İlaveler bize aittir.

<sup>99</sup> Leknevî, Muhammed Abdulhalîm, *Kameru'l-Akmâr* (Nesefî ve Molla Cîven’in mezkûr eserleriyle birlikte), s. 149.

<sup>100</sup> Begavî, *Ma’âlimu’t-Tenzîl*, I, 98. Vurgular bize aittir.

<sup>101</sup> Konuya dair geniş bilgi için bk. Çağıl, *Kur’an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, s. 146-154; a.m.f., “Secde Sûresi 7. Âyetindeki “*haleqahû*” ve “*halqahû*” Kıraatleri Bağlamında Mutlak İyinin Evrenselliği”, *EKEV Akademi Dergisi*, IX (Bahar 2005), sayı: 23, s. 42-45.

<sup>102</sup> Çağıl, *Kur’an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, s. 147.

### b) Rivayet Açısından

Kadınlarla anal ilişkide bulunmanın yasaklığı konusunda Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûna nispet edilen bazı rivayetler bulunmaktadır: Tayâlisî, Katâde tarikiyle Abdullâh b. Amr'dan rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber kadınla anal ilişkide bulunmayı kastederek: “O, küçük livâttadır” buyurmuştur.<sup>103</sup> Bu rivayette Hz. Peygamber'in, kadınla anal ilişkiyi bir tür homoseksüellik olarak gördüğü açıktır.

Tirmizî'nin Ebû Hureyre'den rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Kim bir kadına aybaşı halindeyken veya anal yoldan yaklaşırsa, ya da bir kâhine varır (da onun söylediği şeyi tasdik eder) ise, o kişi Muhammed'e indirileni (Kur'an) inkâr etmiştir.”<sup>104</sup>

Tirmizî'nin İbn Abbâs'tan rivayetine göre Hz. Peygamber: “Allah, bir erkeğe ya da kadının anüsüne yaklaşan kişinin yüzüne bakmaz” buyurmuştur.<sup>105</sup>

İbn Mâce'nin Ebû Hureyre'den rivayetine göre Hz. Peygamber: “Allah, bir kadınla anal yoldan cinsel ilişkiye giren kişinin yüzüne bakmaz” buyurmuştur.<sup>106</sup>

Yine İbn Mâce'nin Huzeyme b. Sâbit'ten rivayetine göre Hz. Peygamber üç kere: “Allah, hakkı söylemekten çekinmez” dedikten sonra: “Kadınlara anal yoldan yaklaşmayın!” buyurmuştur.<sup>107</sup>

Ebû Dâvûd'un Ebû Hureyre'den rivayetine göre Hz. Peygamber: “Karisına anal yoldan yaklaşan kişi melundur” buyurmuştur.<sup>108</sup>

Alî b. Talk'dan gelen rivayette, bedevînin biri Hz. Peygamber'e gelip: “Ey Allah'ın Elçisi! Biz çölde bulunuyoruz. Derken, bazımızdan ufak bir yel çıkıyor?” diye sorunca, Peygamber: “Sizden biri bunu yapınca (sessiz yellenince) abdest alsın! Kadınlara da anüslerinden yaklaşmayın; zira Allah hakkı söylemekten çekinmez!” buyurmuştur.<sup>109</sup>

Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî'nin, kadınlarla anal ilişkinin mubahlığına delil getirdiği, daha önce değindiğimiz Şuarâ, 165-166'yla ilgili olarak “Ve tezerûne mâ halaqa lekum rabbukum.. (Rabbinizin, eşlerinizden sizin için yarattığı şeyi bırakıp

<sup>103</sup> Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Suleymân b. Dâvûd, *Musned*, Beyrut, ts., s. 299 (Hadis no: 2266).

<sup>104</sup> Tirmizî, *Tahâret*, 102; İbn Mâce, *Tahâret*, 122. Parantez içi ilave İbn Mâce'nin rivayetidir.

<sup>105</sup> Tirmizî, *Radâ'*, 12.

<sup>106</sup> İbn Mâce, *Nikâh*, 29.

<sup>107</sup> İbn Mâce, *Nikâh*, 29.

<sup>108</sup> Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 46.

<sup>109</sup> Tirmizî, *Radâ'*, 12; Ahmed, *Musned*, I, 86.

da..)“<sup>110</sup> ayetindeki “mâ” bağlacı hakkında Mücâhid’in: “*Vallahi o kubül (kadının önü)dür*” dediğini, Dârimî rivayet etmektedir.<sup>111</sup>

Kişinin kendi hanımıyla anal ilişkide bulunabileceğine dair bazı rivayetlerin, sahâbeden İbn Ömer’e dayandırıldığını daha önce görmüştük. Oysa İbn Ömer’den bunun tam zıddı olan rivayetlere de yer verilmektedir. Örneğin, İbn Ömer’in oğlu Sâlim’in, anal ilişkiyi onayladığına dair babasına iftira edildiğini dile getirdiği bir rivayette, Ebu’l-Hubâb Saîd b. Yesâr, İbn Ömer’e: “*Ey Abdurrahmân’ın babası, biz satın aldığımız cariyelerle tahmîdde bulunuyoruz (buna ne dersin)?*” diye sorar. İbn Ömer’in: “*Tahmîd nedir ki?*” diye sorması üzerine, Ebu’l-Hubâb: “*Anal ilişki*” diye cevap verince, İbn Ömer: “*Öf! Öf! Bunu bir mümin yapıyor ha! –bir rivayette de: Bunu bir Müslüman yapıyor ha!-*” diyerek tepkisini gösterir.<sup>112</sup>

Yine aynı rivayetin bir diğer versiyonunda, Ebu’l-Hubâb’ın bu fetva talebine İbn Ömer: “*Müslümanlardan bunu yapan biri var mı?*” diyerek karşı çıkmıştır.<sup>113</sup> İbn Atıyye ise, anal ilişkide bulunanın tekfirine dair de İbn Ömer’den rivayet geldiğini ve İbn Ömer’e yakışanın da bu olacağına ifade etmektedir.<sup>114</sup>

Nâfi’in durumuna gelince, bir rivayete göre Meymûn b. Mihrân, Nâfi’in kadınlarla anal ilişkiyi helâl saymasının, onun yaşlanıp aklî melekesini kaybettiği dönemde vuku bulduğunu söylemiştir.<sup>115</sup> Gerçi Meymûn’un Nâfi’ ile ilgili bu iddiasının hiçbir âlim tarafından kabul görmediği görüşüne de yer verilmektedir.<sup>116</sup>

Nesâî’nin rivayetine göre Ebu’n-Nadr, İbn Ömer’in azatlısı Nâfi’e: “*Senin hakkında çok konuşuluyor; kadınlarla anal ilişkide bulunulması yönünde fetva verdiğine dair İbn Ömer’den rivayetin varmı?*” diye sorması üzerine, Nâfi’ demiş ki: “*Bana gerçekten yalan isnat etmişler! Sana işin nasıl olduğunu anlatacağım: Bir gün İbn Ömer Mushaf’ı ortaya koydu. Ben de yanındaydım. Nihayet “Kadınlarınız sizin ekeneğinizdir; o halde ekeneğinize dilediğiniz şekilde varın!..” ayetine ulaşınca dedi ki: “Ey Nâfi’! Bu ayetin konumunu biliyor musun? Biz Kureyş topluluğu, kadınlara (istediğimiz pozisyonunda) yaklaşırdık. Nihayet Medine’ye varıp, Ensar kadınlarıyla evlenince, kendi kadınlarımızdan istediğimizin aynısını onlardan da ister olduk. O zaman onlar bunu yadırgayıp çok büyüttüler. Zira Ensar kadınları ancak sırt üstü*

<sup>110</sup> Şuarâ 26/165.

<sup>111</sup> Dârimî, *Vudû*, 113 (I, 257).

<sup>112</sup> Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, II, 407. Vurgu ve ilaveler tarafımızdan yapılmıştır.

<sup>113</sup> Bk. Dârimî, *vudû*, 114 (I, 260-261).

<sup>114</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, I, 299.

<sup>115</sup> Cassâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 352.

<sup>116</sup> Bk. İbrahim Hatiboğlu, “Nâfi’”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 287.

pozisyona gelirdi. Böylece Allah, “Kadınlarınız sizin ekeneğinizdir; o halde ekeneğinize dilediğiniz şekilde varın!..” ayetini indirmiş oldu.”<sup>117</sup> Bu rivayet, İbn Ömer’in anal ilişkiyi tecviz ettiğine dair varit olan diğer rivayetlerle çeliştiği için, sahabe saygınlığı açısından bu son rivayetin esas alınmasının daha isabetli olacağı kanısındayız.

Anal ilişkinin yasaklığıyla ilgili olarak, bir kısmını sunmaya çalıştığımız, bir kısmını da sunamadığımız bunca rivayetlerin bazıları senet kritiğine tâbi tutulabilir olsa da, içlerinden senedi sahih olan rivayetler muhakkak bulunacaktır. Şu halde bunca rivayetin tümünü mualel addetmek bilimsel bir davranış örneği oluşturmayacaktır.

Sâlim’in, babası İbn Ömer’in bu işi (anal ilişki) yaptığını dair beyanını dile getiren rivayetin de gerçek olup olmadığı tartışma konusudur. Zira İbn Ömer her şeyden önce Hz. Ömer’in oğludur. Hz. Ömer ise, Kureyşliler olarak (Mekke’de iken) kadınlara tahakküm eden bir toplum olmalarına rağmen, Medine’ye geldikten sonra kendi hanımlarının, kocalarına tahakküm eden bir grup Ensar kadınının huyuyla huylandıklarını ve onlar gibi davranmaya başladıklarını şikâyet konusu edecek kadar sert mizaçlı ve ataerkil bir gelenekten gelen biri olduğu bilinmektedir.<sup>118</sup> Durum bu iken, Mekkeli olmanın doğurduğu bu ataerkil ortam içerisinde, *baba-oğul* arasındaki tüm ilişkilerin mutlak bir saygı ve otorite anlayışına münhasır kalacağı gerçeği düşünüldüğünde, İbn Ömer’in, kendi oğluyla aralarında böyle bir ilişkiyi konuşacak kadar serbest davranılmasına müsaade edeceği pek muhtemel gözükmemektedir.

Öte yandan Mâlik b. Enes’in hem anal ilişkide bulunduğu hem de bunu tecviz ettiği şeklindeki rivayetlerin yanı sıra, bu tür rivayetlerin ona mal edilmesi sonucu, gerçekte Mâlik’e iftira edildiği; Mâlik’in bu tür bir düşünceden uzak kaldığı; hatta Mâlik’in, ayette geçen “*hars*”ın “ekin (nesil) mahalli” demek olduğunu belirttiği görüşüne yer verilmektedir.<sup>119</sup> Nitekim Zeccâc da, anal ilişkiye dair Mâlik’ten rivayet edilenlerin sahih olmadığını; zira Müslümanların, üreme mahallinin dışına taşan bir cinsel ilişkinin büyük günah olduğu hususunda görüş birliği bulunduğunu söyler.<sup>120</sup>

<sup>117</sup> Nesâî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Beyrut 1991, V, 315. Vurgu ve ilaveler bize aittir. Ayrıca bk. İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 174.

<sup>118</sup> Abdullâh b. Abbâs’ın rivayet ettiği bu olayın detayı hakkında bk. Buhârî, *Nikâh*, 83.

<sup>119</sup> Bk. İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 174; Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 93; İbn Cuzey, *Ebu'l-Kâsim Muhammed el-Gırnâî, et-Teshîl li 'Ulûmi't-Temzîl*, Kahire, ts., I, 142.

<sup>120</sup> Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, I, 297-298.



### c) Şaz Kıraatin Hüccet Oluşu Açısından

Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî'nin, Lût Kavmini konu alan: "*Rabbimizin sizler için yarattığı eşlerinizi bırakıp, insanlar içinden erkeklere mi yaşıyorsunuz?..*"<sup>121</sup> ayetlerini, kadınlarla anal ilişkide bulunulabileceğine dair delil telakki ettiğini daha önce belirtmiştik. İşte bu noktada, "*Ve tezerûne mâ halaqa lekum rabbukum min ezvâcikum..*" şeklindeki ayet metninin, İbn Mes'ûd tarafından: "*Ve tezerûne mâ aslaha lekum rabbukum min ezvâcikum.. (Rabbimizin sizler için eşlerinizden elverişli kıldığı şeyi bırakıp da..)*" şeklinde okunmuş olması, cinsel ilişki için tahsis edilenin, sadece kadının cinsel organı (ferç) olduğu hususuna delil getirilmiş olup, İbn mes'ûd bu kıraatıyla, kadınların cinsel organlarını kastetmiş oluyordu. Bu kıraate göre ilgili iki ayetin anlamı: "*Rabbimizin sizin için yarattığı, kadınlarınızın ferçlerini bırakıp da, insanlar içinden erkeklere mi yaşıyorsunuz?*" şeklinde takdir edilecektir.<sup>122</sup> İbn Mes'ûd'un bu kıraati eşliğinde ayetlerde tarizli bir anlatım yer almakta olup, buna göre Lût Kavmi'nin, (erkeklere yaşmanın ötesinde) kendi hanımlarının cinsel organlarından sarfınazar edip, onların anüslerine yönelmeleri sebebiyle haddi aşan kişiler oldukları bildirilmiş olmaktadır. Nitekim Tâvûs'tan rivayet olunduğuna göre Lût Kavmi'nin homoseksüel ilişkileri, başlangıç itibarıyla kadınlarla anal ilişki kurma şeklinde ortaya çıkmıştır. İşte onlar böyle yapmakla şehvet sınırını aşmış olup, diğer insanları; hatta hayvanları bile geride bırakmış oluyorlardı.<sup>123</sup> Yine tüm bu veriler doğrultusunda olsa gerek ki, Mücâhid de ilgili ayetleri: "*Kadınlara önden varmanın yerini, erkeklere anal yoldan yaklaşılmaya mı bıraktınız?*" şeklinde tercüme etmiştir.<sup>124</sup>

İbn Mes'ûd'un o şaz kıraatinin ötesinde, ayet metninde ("*min ezvâcikum*") yer alan "*min*" edatının *bazılık (cüzilik)* anlamı ifade etmesi, cinsel ilişki için yaratılmış mubah organın, kadının cinsel organı olduğu gerçeğini vurgulamaktadır.<sup>125</sup> Nitekim, Şuarâ, 166'da yer alan: "*Rabbimizin sizin için yarattığı şeyi bırakıp da..*" ifadesinde, zıtlık oluşturan eyleme karşı bir başka eylem için fitrî elverişliliğin delil getirilmesine gizli bir işaret de vardır. Zira böyle bir iş fıtrata terstir ve şeytanın, yaratılış düsturunu değiştirip bozması kabilindendir. Nitekim Kur'an, şeytanın bu tağyir ve ifsat işini:

<sup>121</sup> Şuarâ 26/165-166.

<sup>122</sup> Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, II, 282; Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, IV, 99; Zemaşşerî, *Keşşâf*, III, 124. Vurgu ve ilaveler tarafımızdan yapılmıştır.

<sup>123</sup> Ortak ve farklı yorumlar için bk. Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, IV, 99; Zemaşşerî, *Keşşâf*, III, 124; Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 96; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 186.

<sup>124</sup> Begavî, *Ma'âlimu't-Tenzil*, III, 90. İlaveler bize aittir.

<sup>125</sup> Bk. Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 186; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, VII, 36. İlaveler bize aittir.

“..Şüphesiz onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler..”<sup>126</sup> ayetinde bize hikâye etmektedir.<sup>127</sup>

#### **d) Bazı Mantıkî Mülâhazalar Açısından**

Daha önce takdim ettiğimiz, bazı kesimlerce kadınlarla anal ilişkinin cevazına delil getirilen bazı ayetler mantıkî yönden iyi bir tahkike tâbi tutulmak suretiyle de, söz konusu yorumların isabetsizliği ispat edilmeye çalışılmıştır. Örneğin, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî'nin, daha önce değindiğimiz, *Şuarâ*, 165-166 ayetlerini anal ilişkiye delil getirmesi ve buna dair bazı mantıkî mülâhazalarda bulunması, Kiyâ el-Herrâsî tarafından karşıt bir savla çürütölmek istenmiştir. Hatırlayacak olursak, İbn Kâ'b, Lût Kavmi'nin irtikâp ettiği fiili kınayan ayetlerin lafzî delâletinden (*mantûk*) yola çıkarak, kadınlarla anal ilişkide bulunulabileceği *mefhûmuna* ulaşıyordu. Zira onun yaklaşımına göre bir tarafta kendisine yaklaşılının (erkek) kınanması, bir tarafta da kendisi terk edilenin (kadın) mubahlığı yer almaktadır. Başka bir deyimle, Lût Kavmi bir tarafta “yaklaşılın” şeyden ötürü, diğer tarafta ise “terk edilen” şeyden ötürü kınanmaktadır. Yaklaşılması sebebiyle kınanma konusu olanın, erkeğin anüsü olduğu açıktır. Şimdi, bunun karşılığında terk edilmesi sebebiyle kınanma konusu olan şeyin de aynı kategoriye dahil edilmesi gerekir ki, bu kınanma sağlıklı olsun. O halde burada terki kınanma konusu olan şey kadının anüsüdür. Dolayısıyla, kadınlarla anal ilişkide bulunmak mubahtır.. Kendi hayalimizde kurgulamaya çalıştığımız bu uzunca kıyas, İbn Kâ'b'ın düşüncesini yansıtmaktadır. İşte bu noktada Herrâsî'nin karşıt savı devreye girmektedir: Herrâsî'ye göre Lût Kavmi'nin kınanmasını konu alan ayetler: “*Rabbimizin, eşlerinizden yana sizin için yarattığı; şehvetinizin teskinine zemin olan şeyi mi terk ediyorsunuz?*” şeklinde yorumlanabilir. Zira cinsel ilişkinin lezzeti her iki yolla da (vajinal ve anal) hâsıl olabilmektedir. İşte bu yorum doğrultusunda Lût Kavmi'nin kınanması sahih olabilecektir.<sup>128</sup> Herrâsî'nin bu karşıt savı şu şekilde açıklanabilir: Şayet erkeğin şehvetini teskin için yaratılan tek seçenek anüs olsaydı, o zaman erkek erkeğe yapılan ilişkinin kınanması karşısında, kadınla anal ilişkiye cevaz verilebilirdi. Ne var ki, erkeğin şehvetinin teskini için yaratılmış tek alternatif anüs olmayıp; bunun yanı sıra -esas meşru olan ve alternatiflik değeri taşıyan- bir başka enstrüman da mevcut olup, o da kadının cinsel organıdır. Kadının cinsel organı tek başına şehvetin teskinine kâfi gelmektedir. O

<sup>126</sup> Nisâ 4/119.

<sup>127</sup> İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, IX (18. cüz), 179.

<sup>128</sup> Bk. Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 142.

halde bunu öteye geçip, hedonizmi putlaştırma adına başka bir çeşni denemek meşru olmayacaktır.

*Mu'minûn*, 5-6'nın genel delâletinin, kadınla anal ilişkinin mubahlığını ortaya koyduğu şeklindeki, İmam Mâlik'e nispet edilen görüş de yine mantıken çürütülmeye çalışılmıştır. Şöyle ki, “Ancak kendi eşlerine.. karşı (konuları) müstesna..”<sup>129</sup> ayeti, mubahlığın mekânına değil, mutlak oluşuna delâlet etmektedir; tıpkı hayız ve benzeri durumlarla ilgili olarak mubahlığın vaktine delâlet etmediği gibi. Nitekim ilgili ayette hayız belirtilmediği halde, ayet (cinsel ilişkinin yasaklılığına dair) hayız gören kadının hükmünü de barındırmaktadır. Böylece ilgili ayetlerde *mantûk* olarak belirtilmemekle birlikte, “anal ilişki, hayız ve loğusalık halleri söz konusu olmaksızın” şeklinde *mefhûmsal* bir anlatım da yer almış olmaktadır.<sup>130</sup> Kaldı ki, o iki ayette kadına yaklaşmanın, herhangi bir kayıt ve tahsis konmaksızın, mutlak zikri söz konusu değildir ki, bundan kadınla anal ilişkinin mubahlığı hükmü doğsun. Zira Cenabı Hak: “..Onlar temizlendiklerinde, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın!..”<sup>131</sup> buyurup, bunun ardından: “..Ekeneğimize dilediğiniz gibi varın!”<sup>132</sup> buyurunca, bununla emre konu olan mekânı açıklamış olmaktadır ki, o da *hars* mahallidir. Böylece ayette mutlaklık söz konusu olmayıp, cinsel ilişki sadece *hars* bölgesine; yani çocuğun doğduğu mahalle tahsis edilmiş olmaktadır.<sup>133</sup>

Kadınla anal ilişkinin haram oluşunun bir diğer mantıkî delili, bunun, *Bakara*, 222'de yer aldığı şekliyle, hayız halinde cinsel ilişkide bulunmanın yasaklılığını doğuran “*ezâ*” illetine kıyas edilmesidir ki, buna daha önce değinmiştik. Şöyle ki, “..De ki: O bir *ezâdır*; pisliktir” ifadesi, hayız gören kadınla cinsel ilişkiden sakındıran *illet* (*sebeb*) olup, o da kirlilik ve necasettir. Bu kirlilik ve necaset anüste devamlı olarak mevcuttur. O halde vajina arızî bir necasetten ötürü haram kınıyorsa, kalıcı bir necaset sebebiyle anüsün haram kınılması daha evlâ düşer. Dolayısıyla bu *talil* (gerekçelendirme), ilişkinin yalnız doğum mahalline hasredilmesini gerektirir.<sup>134</sup>

#### e) *Tıbbî ve Psikolojik Açıdan*

Anal ilişkinin tıbbî açıdan bazı sakıncaları bulunduğunu; özellikle de anüs çevresinde yer alan kas dokusunun (*sfinkter*) deforme olması sonucu gaz kaçırma,

<sup>129</sup> *Mu'minûn* 23/6.

<sup>130</sup> Ortak ve farklı yorumlar için bk. Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 353; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 141; Begavî, *Ma'âlimu't-Tenzil*, III, 49. Vurgu ve ilaveler bize aittir.

<sup>131</sup> *Bakara* 2/222.

<sup>132</sup> *Bakara* 2/223.

<sup>133</sup> Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 353; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 142. İlaveler bize aittir.

<sup>134</sup> Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 353; İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 174.

hatta dışkı tutamama hâdiselerinin sıkça yaşanabildiğini daha önce belirtmiştik. Yine, kadının istenmeyen bir anal ilişkiye zorlanması durumunun, kadın tarafından bir “aşığılanma” olarak algılanabileceği ve bu duygunun kadında bazı psikolojik sorunlar yaratabileceği hususuna da değinmiştik. Bunlara ilave olarak, anal ilişkinin tıbbî açıdan sakınca oluşturmasıyla ilgili, Râzî'nin önemli bir tespitini de burada sunmak istiyoruz: Râzî'nin verdiği bilgiye göre Cenabı Hak kadının rahmine meniye çekme gücü bahşetmiştir. Kişi kadınla cinsel ilişkiye geçince, bu çekme gücü kuvvetlenir ve böylece kanallarda meni namına hiçbir şey kalmaz. Anüste ise bu çekim gücü mevcut olmadığından, anal ilişki esnasında kanallarda bir miktar meni kalır ve bu meninin taaffün etmesinden dolayı iltihaplar ve ciddî hastalıklar oluşur.<sup>135</sup>

İbn Ebî Müleyke'nin, cariyesiyle anal ilişkide bulunurken, (anüs kas dokusunun sıklığından ötürü) çok zorlandığı ve bu yüzden yağ kullanmak zorunda kaldığına dair, Taberî'nin bir rivayetini daha önce sunmuştuk. Şayet Taberî'nin bu rivayeti sahihse, İbn Ebî Müleyke'nin, sırf bir çeşni uğruna zavallı cariyeyi ne denli uğraştırdığı açıktır. İşte fitriliğin dışına çıkıldığı vakit, bu tür yanlış ve zorluklara düşüleceği kaçınılmaz olmaktadır. Şahsî kanaatimize göre “*Sonra ona yolu kolaylaştırdı.*”<sup>136</sup> ayeti, esasen çocuğun doğum esnasında uğradığı yol ve merhalelerin kolaylaştırılması veya hayır ve şer yolunu seçme işinin kolay kılınması<sup>137</sup> anlamlarına ilave olarak, cinsel ilişki için müyesser ve elverişli kılınan mahalle de zımnen delâlet ediyor gibi bir görüntü resmetmektedir.

### **f) Sosyolojik ve Kültürel Açıdan**

Kadınla anal ilişkide bulunmaya cevaz veren görüşlerin isabetsizliğini, insan fitratının saygınlığını konu alan sosyolojik ve kültürel veriler ışığında da ispatlamak mümkündür. Şöyle ki, *Bakara*, 223'de yer alan “*hars*” ifadesi, Kur'an'da “ekin” anlamının yanı sıra “ekin” anlamında da kullanılmış olup,<sup>138</sup> “ekin” deyimini, “Tarihsel ve toplumsal gelişme süreci içinde oluşturulan bütün özdeksel ve tinsel değerlerle, bunları yaratmada, kullanmada, sonraki kuşaklara iletmede kullanılan ve insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların tümü” diye tanımlanan *kültür* (*culture; insansal doğa*) teriminin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Hatta son çeyrek yüzyılın başlarına kadar sosyal ilimler terminolojisinde kullanılan

<sup>135</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIV, 170. İlaveler bize aittir.

<sup>136</sup> Abese 80/20.

<sup>137</sup> Bk. Beydâvi, *Envâru't-Tenzil*, II, 586.

<sup>138</sup> Bk. *Bakara* 2/71, 205; *Âl-i İmrân* 3/14, 117; *En'âm* 6/136; *Enbiyâ* 21/78; *Kalem* 68/22.

*hars*, şimdi yerini Latince asıllı milletler arası *culture*'a bırakmış bulunmaktadır.<sup>139</sup> Esasen, “..*innehâ baqaratun lâ zelûlun tusîru'l-arda.. (..O, ne boyunduruğa koşulup arazi sürececek, ne de ekin sulayacak bir inektir)*”<sup>140</sup> ayetine konu olan ve bu bağlamda “tohum ekmek için önceden sürülüp hazırlanan arazi parçası” anlamına gelen “*ard*” lafzının, kadının mümbit bir ekin mahalline teşbihini konu alan *Bakara*, 223'te kullanılmayıp, bunun yerine, insan neslinin husul ve bekasının teminini ifade eden “*hars*” tabirinin seçilip kullanılmış olması oldukça düşündürücüdür. Bu demektir ki, kadın, rast gele tohum saçılıp, ürün vermesi de vermemesi de ihtimaliliğe bırakılacak bayağı bir tarlaya değil; insan türünün bekasını temsil eden ve mutlak surette üretkenliği dillendiren bereketli bir ekeneğe teşbih edilmiş olmaktadır. Şu halde diyebiliriz ki, toprak bitki kültürünün kaynağı olduğu gibi, kadın da insan kültürünün kaynağıdır. Nitekim söz konusu ayette kadının bereketli bir ekeneğe benzetilmesiyle ilgili, gerek eski, gerek çağdaş tefsir âlimlerimizin kayda değer tespitleri bulunmakta olup, bunlar bir hayli zengindir. O cümleden olarak, cinsel birleşmenin fitratın gereği olduğu ve bunun sonucunun da çocuk talebine varıp dayandığı belirtilmektedir. Zira “*hars*”, ürün talep edilen arazi demektir. Çocuk talep etmek de ürün talep etmek gibidir. İşte bu “*hars*” tabiri, olanca inceliği ve belâgatıyla, “..*Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın!..*”<sup>141</sup> ilahî sözünden ne anlaşılacağına bir açıklamasıdır. Cenabı Hak, cinsel ilişki hususunda eşlerin birbirine meyletmesiyle ilgili olarak onların fitratlarına yerleştirdiği bu var oluşsal işi, ancak, çocuk talep etme sayesinde gerçekleşecek olan insan türünün korunması amacıyla emretmiştir; tıpkı bitkinin *hars* ve ziraat sayesinde korunduğu gibi. O halde bir önceki, *Bakara*, 222: “*Cinsellik hazzına talip olmayı bizatihi amaç kılıp, çocuğun yetişmesi için hiç kabiliyet arz etmeyen hayız döneminde kadınlara yaklaşmayın!*” şeklinde yorumlanacaktır ki, bu, “*hars*” manasının, kendisiyle gerçekleştiği mahallin dışında başka bir mahalle varma yasağını da içerecektir.<sup>142</sup>

Bu noktada Reşid Rıza, daha önce değindiğimiz şekliyle, ilgili ayette geçen “*ennâ*” edatını “*mekân*” anlamında yorumlayıp, ayetin her iki yoldan (vajinal ve anal) ilişkide bulunulmasının mubahlığı hakkında nazil olduğunu söyleyen tefsircileri “rivayet delisi kişiler” olarak nitelemekte, bu kişilerin söz konusu ayetin yüksek

<sup>139</sup> Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1977, II, 19; III, 362; Komisyon, *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1975, XXII, 421.

<sup>140</sup> *Bakara* 2/71.

<sup>141</sup> *Bakara* 2/222.

<sup>142</sup> M. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, II, 361-362. İlaveler bize aittir.

ibaresinden ve ulvî nezahetinden uzak olduklarını, ayetin havi olduğu tabirin edebî zevkine iltifat etmediklerini; ayetin hikmetini ve edebî değerini anlayamadıkları gibi, hükmünü anlamaktan da mahrum olduklarını belirtmekte ve fitratın kanununun dışına çıkmayı mubah sayan rivayetlerin hiçbirinin sahih olmadığını; bunların *senet* yönünden sahih olsalar bile, *metin* yönünden kesinlikle sahih olmadıklarını ifade etmektedir.<sup>143</sup>

İbn Cerîr de, söz konusu “*ennâ*” edatını, kadınla anal ilişkisinin mubahlığına gerekçe kılan kişilerin bu tür yaklaşımının bir hata olduğunu belirtip, “*Anüs ekin mahalli değildir. Halbuki Cenabı Hak kadınlar için hars ifadesini kullanıyor ve: “Hars’a hangi cihetinden gelerseniz gelin!” buyuruyor. Anüste ne tür bir ekin mahalli vardır ki, “Ona dilediğin yönden yaklaş” denmiş olsun!”* diyerek, tepkisini ifade etmektedir.<sup>144</sup>

Daha önce konuyla ilgili görüşüne yer verdiğimiz, çağdaş tefsircilerden Tabâtabâî’nin, kadınla anal ilişkiyi onaylıyor gibi gözükmesine rağmen, kadınların beşerî sosyal yapıya nispetini, *hars*’ın insana nispetiyle eşdeğer olduğunu öngören bir sosyolojik tespitte bulunması; tıpkı tohumun ipkası ve yaşamın korunup sürdürülmesi için bu tohumdan elde edilecek gıda ve aزیğa ihtiyaç duyulduğu gibi, neslin bekası ve türün devamı hususunda da kadına ihtiyaç duyulduğunu belirtmesi de dikkate şayan bir tespittir.<sup>145</sup> Böylece *ekin* (*hars*) tabiriyle insanın beşerî ve sosyolojik mahiyeti arasında sıkı bir ilişkinin mevcudiyeti söz konusu olmaktadır. Nitekim İbn Âşûr’un naklettiğine göre Ebû Tâlip’in, Hz. Hatice’yi Hz. Peygamber’e isterken irat ettiği bir hutbesinde yer alan: “*Elhamdulillâhillezî ca’alenâ min zurriyyeti İbrâhîme ve zar’i İsmâîl (Bizi İbrahim’in zürriyetinden ve İsmail’in ekininden kılan Allah’a hamt olsun)!”* sözünde de neslin ekine benzetilmesi söz konusudur.<sup>146</sup>

Anal ilişkinin sağlıklı bir cinsellik örneği oluşturmayacağı, bunun insanın sahip olduğu beşerî ve sosyal değerlerle bağdaşmayacağı hususu, Toynbee-İkeda diyalogundan da sezinlenebilmektedir. O cümleden olarak İkeda, cinselliğin doğru anlaşılması ve akılsızca gizlenmemesi gerektiğini, zira böyle bir durumun, çarpıtılmış davranışları cinselliğe karşı besleyip teşvik edeceğini söylerken, hürriyet ve aşırı serbestliğin aynı şeyler olmadığını, modern cinsellik özgürlüğünde vahim bir kusur mevcut olduğunu kesin bir kanaat olarak belirtmekte, Toynbee ise insanın, manevî

<sup>143</sup> M. Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, II, 362-363.

<sup>144</sup> Bk. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, II, 411.

<sup>145</sup> Bk. Tabâtabâî, *el-Mizân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, II, 212-213.

<sup>146</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr*, II, 371.

tabiatının diğer canlıların sahip olmadığı bir değeri kendisine bahsettiğinin farkında olduğunu ve onun bu değeri sürdürmek zorunluluğu bulunduğunu; dolayısıyla insanoğlunun, hem insanlara hem de diğer hayvanlara şamil olan cinsel organların ve şehvetin engeline takılıp kaldığını, oysa hayvanların utangaç olmadıklarını; fiziki fonksiyonları yüzünden utanma duygusu taşımadıklarını söylemektedir.<sup>147</sup>

Yine Toynbee'nin tespitine göre insanlar diğer hayvan türlerine oranla daha büyük bir aksiyon hürriyetine sahiptirler. Bizim, hayvanlardan daha kötü veya daha iyi davranma serbestiliğimiz vardır. Şayet kurallar dahilinde yaşamazsak, elbette kötü davranacağız. Hayvanlarda cinsel dürtülere tepki verme işi utanç duymama ilkesine dayanır ve bu yüzden masumdurlar. Dahası, bu hayvanların cinsel yaşamlarındaki mevcut ilişkiler sabit doğal kontroller dahilinde düzenlenmektedir. Demek ki, beşerî yaşamdaki değersiz ve sevgisiz bir cinsellik hayvansı bile olamayacaktır.<sup>148</sup>

Ikeda'nın cinsellikle ilgili "kuyruksuz maymun" örneklendirmesi de oldukça manidardır. Onun tespitine göre bazı kuyruksuz maymunlar beslenme ve cinsel birleşmeyle ilgili kesin nizam ve kurallara sahiptirler. Bu kurallar kuyruksuz maymun topluluğunun üyeleri tarafından titizlikle gözetilir. Şu halde kuralsız insan, toplumsal bakımdan, bu kuyruksuz maymunlardan daha düşük seviyede olacaktır.<sup>149</sup> Bu minval üzere cinsel aşırılık, insanlığın geleceğine dair inanç ve ümidin kaybolmasının bir ifadesi olarak yorumlanmaktadır.<sup>150</sup>

## SONUÇ

Başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere -tahriften korunmuş- tüm kutsal metinler ilahî kaynaklı olmaları sebebiyle, insanın yararını amaçlamayan, insan onuru ve saygınlığıyla bağdaşmayan hiçbir fiil ve davranışı onaylamamış; aksine, insan onurunu zedeleyen her türlü aşırılığı şiddetle yasaklamıştır. Dolayısıyla insanın tüm olumsuz ve gayriahlâkî fiilleri, bütünüyle kendi seçiminin veya zaafının ürünü olup, bunlardan hiçbirinin Cenabı Hak'a nispet edilmesi doğru ve mantıklı değildir. Zira Cenabı Hak mutlak kudret ve hikmet sahibidir. Hikmetin dışına çıkılmasının sebebi ya aşırı ihtiyaç ya da cehalettir. Bu iki arzî vasıf Cenabı Hak'ta bulunmayacağına göre, O'nun fiilleri zulme ve çirkinliğe konu olan hiçbir şeyi barındırmayacaktır. Bunun

<sup>147</sup> Toynbee-Ikeda, *The Toynbee-Ikeda Dialogue*, s. 15.

<sup>148</sup> Toynbee-Ikeda, *The Toynbee-Ikeda Dialogue*, s. 18. Vurgular bize aittir.

<sup>149</sup> Toynbee-Ikeda, *The Toynbee-Ikeda Dialogue*, s. 18. Vurgular bize aittir.

<sup>150</sup> Bk. Toynbee-Ikeda, *The Toynbee-Ikeda Dialogue*, s. 20.

gibi, vahiy menşeli kutsal metinler de hiçbir aşırılığın ve olumsuzluğun onaylatılabileceği karanlık metinler olmayacaktır.

Anal ilişki gerçekte sağlıklı bir cinsellik örneği oluşturmadığı gibi, insan onuru ve saygınlığıyla da bağdaşır değildir. Dolayısıyla bu tür bir ilişki, tıbbî ve psikolojik yönden pek çok sakıncalar barındırmanın yanı sıra, hem neslin bekasına hizmet etmeyen, hem de cinsel hazzın karşılıklı yaşanması yerine, bunu tek taraflı ve “ben” merkezli bir hazzı indirgeyen bir aşırılık olarak görülmektedir. Durum bu olunca, gerek sahabe gerek tâbiûndan bazı zevatın anal ilişkiye tevessül ettiği, ya da bunu onayladığına dair bazı rivayetler sahih olsa bile, bunları Kur’an’ın onayı ve kabulü olarak görme yerine, o kişilerin ferdî içtihatları ya da beşerî zaafı olarak mülâhaza etmek daha isabetli olacaktır. Keza Kitabı Mukaddes’in bazı pasajlarını keyfî yorumlara tâbi kılp, anal ilişkinin kutsal metne onaylatılmak istenmesi de, son derece isabetsiz ve art niyetli bir yorum teşebbüsüdür. Bu noktada Yahudilerin tarihsel süreçte -belki sırf şeklî yönden anal ilişkiyi çağrıştırabileceği mülâhazasıyla- mutat ilişkinin “köpek pozisyonu” türünü bile sakıncalı gören yaklaşımlarıyla, Hıristiyanların anal ilişkiyi normal gören; hatta teşvik eden serbestilik anlayışları arasındaki derin uçurum dikkat çekicidir. Bütün bu mülâhazaların ötesinde, dünya gelgeç bir imtihan yurdu olduğuna göre, insanın hedonist bir yaşam anlayışını esas alması; basit hazlar uğruna onca olumsuzluklara katlanması akıl kârı olmasa gerektir.



## MÂLİK EL-EŞTER'E VERDİĞİ AHD-NÂME'YE GÖRE HZ. ALİ'NİN YÖNETİM ANLAYIŞI

Yrd. Doç. Dr. Faris ÇERÇİ\*

### ÖZET

*Dört halife döneminin en bunalımlısı Hz. Ali dönemidir. Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle başlayan olaylar Hz. Ali döneminde de gelişerek devam etti. Şam valisi Muaviye, "Ali, isyancıların ortağıdır" diyerek halife seçilen Hz. Ali'ye biat etmedi. Sıffin savaşından sonra Kûfe'ye dönen Hz. Ali ilkelerini belirleyen bir Ahd-nâme yazarak Malik b. Eşter'i Mısır'a vali olarak gönderdi.*

*Bu Ahd-nâme'de, devlet-halk ilişkileri, adalet, danışmanların vasıfları, halk sınıfları, vali asker ilişkisi, komutanın özellikleri, hâkimlerin seçimi, vergi denetimi, tabii afetler, amir-memur ilişkileri, devlet-esnaf işbirliği, karaborsa, ölçü tartı aletleri, fakir ve düşkünlerin korunması gibi konular yer alır.*

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Ali, Ahd-nâme, vergi denetimi, ölçü-tartı, Muaviye, Malik b. Eşter, Mısır.

### ABSTRACT

#### **The Explanation of Caliph Ali's Treaty To Malik b. Eshter**

*Ali's period is the most caotical period within the period of the four caliphs. The occurances that had begun with Osman's being killed went on growing up in Ali's period. Muaviye, the governor of Damascus, did not take oath of allegians to Ali by pretext that Ali was accomplice of rebelliouses. When Ali returned to Kufe after Siffin War he wrote a treaty determining the prenciples and sent Malik b. Eshter to Egypt as governor.*

*This treaty has subjects such as relations between state and common people, justice, the attributes of advisers, the classes of common people, the attributions of commenders, the choise of judges, the supervision of taxes, the natural catastrophes, the relations between superiors and subordinate officals, the*

---

\* Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Meslek Yüksekokulu Öğretim Üyesi, e-Mail: fariscerci@hotmail.com

*cooperations of state and merchants, hoarding, the devices of measuring and weighing and proecting the poor and people wretch in misery.*

**Key words:** *Ali, Treaty, Supervision of taxes, Measuring and weighing, Muaviye Malik b. Eshter, Egypt.*

### Giriş

İslâm tarihinde Raşit Halifeler<sup>1</sup> olarak da bilinen dört halife döneminin en karışık ve en kavgalı olanı hiç şüphesiz Hz. Osman'ın son yılları ve Hz. Ali dönemidir. Zira Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle İslâmiyet'in siyasî ve kısa bir süre sonra da dinî birliği sona ermiş ve yerini iç savaşlar ve dini ayrılıklar almıştı.<sup>2</sup> Bu olaydan etkilenen Ümeyyeoğulları süratle Medine'den ayrıldı. Böylece Medine isyancıların hâkimiyetine girdi.<sup>3</sup> Ortaya çıkan yönetim boşluğunu doldurmak için, başta Hz. Ömer'in oğlu Abdullah olmak üzere Hicretin 35/656 yılında Medine'de bulunan Ensar ve Muhacirûn ile muhasaracılar Hz. Ali'ye halife olarak biat etmişlerdi.<sup>4</sup> Mâlik el-Eşter de Kûfeliler adına ona biat ettiği gibi bazı muhalifleri de biate zorladı.<sup>5</sup> Bu seçimin ardından en büyük tepki Şam valisi Hz. Osman'ın yeğeni Muâviye'den geldi. "Hz. Ali, *isyancıların ortağıdır*" diyerek Hz. Ali'nin halifelikliğini tanımadı ve kan davası peşine düştü.<sup>6</sup> Hz. Ali, aslında Hz. Osman'ın katillerini gerçekten bulmak istiyordu. Ancak ortada belli bir katil yoktu. Hz. Ali haklı olarak, "*Bize hükmeden bu kavimle nasıl başa çıkarım?*" diyerek uygun ortamın doğmasını ve ortalığın yatışmasını bekliyordu.<sup>7</sup> Medine'de sular bir türlü durulmuyordu. Hz. Ali'yi halife olarak tanımak istemeyenler

<sup>1</sup> Uludağ, Süleyman, "Halife", Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1997, XV, 299; Uğur, Ahmet, **Osmanlı Siyasetnameleri**, (Yrs. Trs.), 32; Arnold, T.W., **Halife**, İA., V, 148-155.

<sup>2</sup> Ahmet Cevdet, **Kıyas-ı Enbiya**, Hazırlayan: İz, Mahir, Ankara 1985, II, 353; Bakır, Abdülhalık, **Ali b. Ebî Talib**, (R.A.) (Hayatı Kişiliği ve Faaliyetleri), Elazığ 1998, 118.

<sup>3</sup> Fiğlalı, Ethem Ruhi, "**Sünnî Tarih ve İlahiyat Geleneğinde Hz. Ali**", Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali Bildirileri, Hazırlayan: Ocak, A.Yaşar, Ankara 2005, 125.

<sup>4</sup> Aycan, İrfan, **Saltanata Giden Yolda Muaviye b.Ebî Süfyan**, Ankara 1990, 125.

<sup>5</sup> et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, **Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk** (Tarih-i Taberî, III, 163-166; Hasan İbrahim Hasan, "**Siyâsî, Dinî, Kültürel, Sosyal**" **İslâm Tarihi**, Mütercimler: Yiğit, İsmail-Gümüş, Sadreddin, İstanbul 1987, I, 341; Muhammed Hamidullah, **İslâm'a Giriş**, Ankara 1965, 5. Baskı, 154.

<sup>6</sup> Günal, Mustafa, **Hz. Ali Dönemi ve İç Siyaset**, İstanbul 1998,110-114; Çalışlar, Oral, **Hz. Ali-Muaviye Çatışması** (İslam'ın Doğuşu ve İlk Ayrılıklar), Üçüncü Baskı, İstanbul 1992, 102; Mutlu, İsmail, **Hz. Ali'den İdarecilere tesviyeler**, İstanbul 2000, 23.

<sup>7</sup> Taberî, **a.g.e.**, III, 1170; Fiğlalı, Ethem Ruhi, "**Ali**", DİA, İstanbul 1989, II, 373.

arasında Hz. Aişe de vardı.<sup>8</sup> Öyle anlaşılıyor ki, bu karşı çıkışın altında Hz. Ali'nin, kendisi hakkındaki olumsuz görüşleri yatmaktadır.<sup>9</sup> Muhalefet çemberi giderek genişlemiş, sahabenin ileri gelenlerinden bazıları Hz. Ali'den ayrılmıştı.<sup>10</sup> Nitekim Talha ve Zübeyr de Hz. Aişe'nin saflarında yer almıştı. Filizlenen isyanı bastırmak, Talha ve Zübeyr'i itaate davet etmek için Basra üzerine yürüyen Hz. Ali, Cemel savaşında galip geldi ve bu savaşta Talha ve Zübeyr öldürüldü.<sup>11</sup> Halife savaşın sonra Hz. Aişe'yi, kardeşi Muhammed b. Ebi Bekr ile Medine'ye geri gönderdi.<sup>12</sup>

656 yılında cereyan eden Cemel savaşından sonra Şam'ı itaat altına almak isteyen Hz. Ali, Irak'ın ikinci önemli kenti Kûfe şehrini hükümet merkezi yaptı ve ömrünün sonuna kadar bir daha Medine'ye dönmedi ve bu tarihten sonra Medine bir daha hükümet merkezi olmadı.<sup>13</sup> 657 yılında patlak veren ve yetmiş bin insanın ölümüyle son bulan<sup>14</sup> Sıffin savaşının ardından Kûfe'ye çekilen Hz. Ali,<sup>15</sup> çok önemseydiği Mısır valiliğine Mâlik el-Eşter'i tayin etti.<sup>16</sup>

Mâlik el-Eşter, Yemen asıllı Mezhic kabilesine mensuptur. Bi'setten önce doğduğu halde Hz. Peygamber'i göremedi.<sup>17</sup> Ebû Ubeyde b. Cerrah'ın kumandasında Bizans'la yapılan savaşlarda kendini gösterdi. Cemel ve Sıffin savaşlarında aktif rol oynadı.<sup>18</sup> Yermük Savaşı'nda (15 / 636) bir gözünü kaybettiği için "Eşter", (*göz kapakları ters çevrilmiş*) lakabıyla meşhur oldu. Hz. Ömer devrinin son yıllarından itibaren Kûfe'de oturmaya başlayan Eşter şehrin en nüfuzlu kişilerinden biri oldu. Hz. Osman karşıtı bir kişi olarak bilinen ve Kûfe'li Kurrâ arasında yer alan Mâlik el-Eşter, birkaç arkadaşıyla birlikte önce Dimışk'a Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yanına gönderildi. Bunların davranışlarından rahatsız olan Muaviye bu

<sup>8</sup> Taberî, a.g.e.,III, 168; Hitti, Philip K., **Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi**, Çeviren: Tuğ. Salih, İstanbul 1980, I, 277; Çelebi, İlyas, **İslâm İnançında Gayp Problemi**, İstanbul 1996, 135-136; Gölpinarlı, A., Muhammed b. Hüseyin, **Nehcü'l-Belağa**, Hazırlayan: Gölpinarlı, Abdülbaki, İstanbul (Trz.), 212

<sup>9</sup> Köksal, M. Asım, **Hız. Muhammed ve İslamiyet** (İslam Tarihi), İstanbul 1969, V, 68.

<sup>10</sup> Corci Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi**, Tercüme: Meğamiz, Zeki, Dersaâdet 1329, IV, 69.

<sup>11</sup> Aycan, İ., a.g.e., 133.

<sup>12</sup> Günal, M., a.g.e., 90.

<sup>13</sup> Çalışlar, O., a.g.e.,106, 112.

<sup>14</sup> Halife b. Hayyât, **Tarihu Halife b. Hayyât**, Çeviren: Bakır, Abdülhalık, Ankara 2001, 240.

<sup>15</sup> el-Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud, **Fütûhü'l-Büldan**, Çeviren: Fayda, Mustafa, Ankara 1987, 706; Fiğlalı, E.Ruhi, "Ali", DİA, II, 374.

<sup>16</sup> İbnu Kesir, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, (Büyük İslâm Tarihi), Çeviren: Keskin, Mehmet, İstanbul 1994, V, 490; Taberî, a.g.e., 327; M. Günal, a.g.e.,159; Kazancı, A. Lütfi, **Hız. Ali**, İstanbul 2002, II, 160

<sup>17</sup> Taberî a.g.e.,III, 177-188; Gelibolulu Mustafa Âlî, **Nasihatü's-Selâtin**, Süleymaniye Ktp. Hüsref Paşa Türkçe Yazmalar. Kol. no: 311, vr. 34<sup>a</sup>.

<sup>18</sup> Üçok, Bahriye, **İslam Tarihi, Emeviler-Abbasiler**, Düzeltilmiş ilaveli İkinci baskı, Ankara 1983, 23

kişileri Kûfe'ye geri gönderdi. Halife aleyhindeki çalışmalarını bu grup Humus'a Abdurrahman b. Hâlid b. Velid'in yanına sürgün edildi.<sup>19</sup> Bazı kaynaklar, Hz. Osman'ın evini muhasara (وقعة الدار)<sup>20</sup> edenler arasında Eşter'in de olduğunu, hatta katiller arasında yer aldığını,<sup>21</sup> bazı kaynaklar ise, Eşter'in muhasara ve Hz. Osman'ı öldürme olayına hiç katılmadığını ileri sürerler.<sup>22</sup> Hz. Ali halife seçilince Eşter Kûfeliler adına ona biat etti ve bazı muhalifleri de biaata zorladı. Cemal ve Sıffin ve Nehrevan savaşlarına katılan Eşter Sıffin'de Hz. Ali'nin süvari ve piyade kuvvetlerine komuta etti. Sıffin savaşının ardından el-Cezîre'ye dönen Eşter, bir süre sonra Muhammed b. Ebû Bekir'in yerine Mısır valiliğine tayin edildi. Mâlik el-Eşter'in Mısır'a tayin olayını öğrenen Muâviye, Kulzüm (bu günkü Süveys)<sup>23</sup> (veya Arış) Âmili (vergi tahsildarı) Cayıstar'a (Hansar) haber gönderip Eşter'i zehirlediği takdirde kendisini yirmi yıllık haraçtan muaf tutacağını bildirdi. Bunun üzerine âmil, 38 (658-659) tarihinde Manastırda konakladıkları bir sırada ikram ettiği bal şerbetine zehir katarak Eşter'i öldürdü.<sup>24</sup> Dimaşk Camii minberine çıkan Muâviye: "Ali b. Ebi Talib'in iki sağ kolu vardı. Biri Ammâr b. Yâsir'dir ki, Sıffin'de kesildi. Diğeri de bu gün koparılmış bulunuyor" diyerek Eşter'in ölüm haberini, "Allah'ın balda bile askerleri vardır" ifadesi ile halka duyurdu.<sup>25</sup> Eşter'in ölümünü duyan Hz. Ali, (للبيدين وللعم) "onu öldüren elleri ile ağzıdır" diyerek ölüm nedeninin arka planını ortaya koydu.<sup>26</sup> Hz. Ali'nin "seyfullah" unvanını verdiği Eşter, pehlivan yapılı bir kumandan, aynı zamanda meşhur bir hatip ve iyi bir şairdi. Hz. Ömer, Hz. Ali, Ebû Zer el-Gfârî ve Hâlid b. Velid'den hadis rivayet etti. Oğlu İbrahim b. Mâlik, Ebû Hassan el-A'rec gibi şahıslar da Eşter'den rivayette bulunmuşlardır.<sup>27</sup>

<sup>19</sup> Günal, M. a.g.e., 28-29; Yıldız, Harun, *Haricilerin Doğuşunda Kurrâ'nın Rolü*, Ekev Akademi Dergisi, Erzurum 2004, VIII, 272.

<sup>20</sup> (وقعة الدار) "Vak'atü'd-Dâr", Hz. Osman'ın evinin kuşatılması demektir; Taberî bu kuşatmayı (حرب يوم الدار) "Harbu yeymi'd-dâr" biçiminde ifade etmektedir. et-Taberî, a.g.e., III, 162.

<sup>21</sup> Özaydın, Abdülkerim, "Eşter", DİA, İstanbul 1995, XI, 486.

<sup>22</sup> Taberî, Hz. Osman'ın şahadeti ile ilgili bilgi verirken Mâlik el-Eşter'den hiç söz etmemektedir. Taberî, a.g.e., III, 162-164; Huart, Cl., "Eşter", İA. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977, IV, 398.

<sup>23</sup> Hasan İbrahim.Hasan,"Kulzüm"ün bu günkü "Süveys" şehri olduğunu kaydediyor. Hasan İbrahim. Hasan,a.g.e., I, 346.

<sup>24</sup> Mevlana Şiblî, *Asr-ı Saâdet* (İslâm Tarihi), Mütercimi: Doğrul, Ömer Rıza, Sadeleştiren: Mehmedoğlu, Osman Zeki, İstanbul 1978, V, 74; Kazancı, A.L., *Hz. Ali*, II, 163; Huart, Cl., "Eşter", İA., IV, 398; Akıncı, A.Cemal, *Hazreti Ali*, İstanbul 1968, 444; Gölpinarlı, A., a.g.e., 274; Aycan, İ., *Saltanata Giden Yolda Muaviye b.Ebi Süfyan*, 162.

<sup>25</sup> Taberî, a.g.e., III, 206; Huart, Cl., "Eşter", İA. IV, 398; Kazancı, A.Lütfi, *Hz. Ali*, II, 164.

<sup>26</sup> Taberî, a.g.e., III, 206; Huart, Cl., "Eşter", İA. IV, 398.

<sup>27</sup> İbnü'l-Esîr, *El-Kâmil Fi't-Târîh (İslam Tarihi)*, Çeviren: Ağırakça, Ahmet, İstanbul 1986, III, 363; A. Özaydın, "Eşter", DİA, XI, 487.

### **H. Ali'nin Mâlik el-Eşter'e Verdiği Ahd-nâme**

Başta Mehmet Akif Ersoy olmak üzere birçok müellifin üzerinde durduğu ve kaynak gösterdiği Ahd-nâme Şerif Radiy'in "Nehcü'l-Belâğa" adlı eserinde geniş bir biçimde ele alınmıştır. Şerif Radiy, "Nehcü'l-Belâğa" adlı eserini yazarken birçok eski kaynağa başvurmuştur ki, bunların başında, Kûfe'li Zeyd b. Vehebi'l-Cühenî gelir. H. Ali'nin ashabından olan bu zat, Nehrevan'a giderken O'nun yanında bulunmuş, bayramlarda ve diğer vakitlerde H. Ali'den bizzat duyduğu hutbeleri kaleme almıştır. Ehl-i Sünnet uleması da Zeyd b. Veheb'i sikadan saymış ve Sıhah'larda ondan rivayette bulunmuştur. Cahiliye devrini ve Asr-ı Saâdeti idrak eden Zeyd b. Veheb, Kûfe'de yerleşmiş, ancak H. Peygamberle görüşmemiştir. H.96 / M.714 tarihinde vefat eden Zeyd b. Veheb'in eseri Şerif Radiy'nin zamanına kadar gelmiştir.

H. Ali döneminde yaşayıp H. Hasan zamanına erişenlerden birisi olan Absag b. Nübâte, Malik el-Eşter'in Mısır'a vali olarak atanması esnasında kendisine yazılan Ahd-nâmeyi ve bazı vasiyetlerini rivayet etmiştir.<sup>28</sup> Nehcü'l-Belâğa'yı şerh ederek yeni bir eser meydana getiren İbni Ebi'l-Hadîd Abdülhamit, (H.655 / M.1257) Nehcü'l-Belâğa'da yer alan sözlerin, Haz. Ali'ye aidiyetinde şüphe edilmeyeceğini çünkü bunların çoğunun tevatürle sabit olduğunu, edebiyata aşına olanların, üslup özelliklerini bilenlerin, şair, hatip ve münşilerin şiir, hutbe ve yazılarını kolayca anlayıp ayırabileceklerini söylemektedir.<sup>29</sup>

Nehcü'l-Belâğa'da yer alan hutbelerin ve diğer bilgi ve belgelerin Şerif Radiy'e ait olduğu hakkındaki şüpheler<sup>30</sup> konusunda Abdülbaki Gölpınarlı şu bilgileri veriyor: Bazıları hiçbir delile dayanmadan bu kadar hutbenin ezberlenip yazılmasına, dört yüz yıla yakın bir zaman sonra da Şerif Radiy'e ulaşmasına imkân olmadığını söylemişlerse de bunların, Arapların özelliklerini bilmedikleri aşikârdır. Arap müverrihleri, Haccâc, Sahbân, Vâil gibi Cahiliye devrinin ve İslam çağının hatiplerinin sözlerini, Hâlid b. Abdillâh, Mu'tasım, Ziyâd gibi halife ve emirlerin hutbelerini nakletmişlerdir ki, bunlar tarih kitaplarında mevcuttur. Şunu da vurgulamak gerekir ki, okuma yazma bilmeyen toplumlarda hafızanın büyük bir önemi vardır. Fesahat ve

<sup>28</sup> Gölpınarlı, Abdülbaki, **Nehcü'l-Belağa**, İstanbul 1309, 7

<sup>29</sup> Gölpınarlı, A., **a.g.e.**, 9

<sup>30</sup> Corci Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi**, Tercüme: Meğâmiz, Zeki, Dersaâdet, 1329, c.IV, 177-185

belağata son derecede düşkün olan Araplarda, Fesahat ve belağatta örnek teşkil eden şiirleri ve sözleri ezberlemek gelenek haline gelmişti.<sup>31</sup>

Birçok yazar ve müellifin ilgisini çeken Ahd-nâmenin yirmiden fazla şerhi yapılmıştır.<sup>32</sup> Mehmet Akif Ersoy da, söz konusu Ahd-nâmeyi “*H. Ali'nin Bir Devlet Adamına Emir-nâmesi*” adıyla Türkçeye çevirmiş, Diyanet İşleri tarafından Ankara’da, Ayyıldız Matbaasında 1959 da 3. basımı yapılmıştır. Aynı eser 1963’de de Doğanüneş Yayınevi tarafından da tabedilmiştir.

Abdülbaki Gölpınarlı, 1940’lı yıllarda, Hz. Ali’nin hal tercümesini, biri Mâlik el-Eşter’e yazılan Ahd-nâme olmak üzere on yedi mektup, emir ve vasiyetlerini, kırk dört hikmet ve vecîzeleriyle Dîvanlarından kırk sekiz şiirini terceme ettiğiini söylemektedir.<sup>33</sup>

Kendi döneminde birçok Ahd-nâme, emir-nâme, aman-nâme ve mektup kaleme alan<sup>34</sup> Hz. Ali, Mâlik el-Eşter’i Mısır’a vali olarak tayin ettiği sırada yönetimle ilgili görüşlerini ortaya koyan bir Ahd-nâme yazarak kendisine vermişti. Bu Ahd-nâme’nin yazması Süleymaniye Kütüphanesi Haşim Paşa Türkçe Yazmalar Koleksiyonu 51 numarada kayıtlıdır. “**Şerh-i Mektûbât-ı Hazreti ‘Aliyyü’l-Murtazâ**” adlı eser yirmi bir varaktan oluşmaktadır. (H.1281 / M. 1864 -1865) tarihinde Seyyid Ali Haydar tarafından Rik’a (رقعه) yazı türü ile kaleme alınan eserin sayfalarındaki satır sayısı birbirini tutmamaktadır. Sayfalardaki bazı satırların üzeri tek çizgi ile çizilerek iptal edilmiştir. Arapça olarak yazılan eserin (1b-13a) varakları araklarının kenarına eserin şerhi yapılmış, (13b-21a) arasındaki varakların kenarları ise boştur.<sup>35</sup>

Hz. Ali’nin, Mâlik el-Eşter’e yazdığı “Ahd-Nâme”, Mehmed Celeddin tarafından sağdaki kolonda metin, soldakinde tercümesi olmak üzere hazırlanmış, “**Şerhi Ahd-Nâme-i Ali**” adıyla İstanbul’da (H.1304 / M.1886-1887) tarihinde

<sup>31</sup> Gölpınarlı, A., a.g.e., 10

<sup>32</sup> Gölpınarlı, A., a.g.e., 13

<sup>33</sup> Gölpınarlı, A., a.g.e., 17

<sup>34</sup> Yeniçel, Necati-Kayapınar, Hüseyin, **Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi**, İstanbul 1991, XI, 355; Keskiöğlü, Osman, **Nüzûlünden Günümüze Kur’ân-ı Kerim Bilgileri**, Ankara 1987, 141; Özbay, Adem-Reca, Ö. Faruk, **Stratejileri-Uygulamaları ve Örnekleriyle Hz. Ali’nin Liderlik Sırları ve Hitabet Sanatı**, İstanbul 2005, 73-73; Aycan, İ., **Saltanata Giden Yolda Muaviye b.Ebi Süfyan**, 64.

<sup>35</sup> *Ali b. Ebi Talib, Şerh-i Mektûbât-ı Hz. ‘Aliyyü’l-Murtazâ*, Müstensih: es-Seyyid Ali Haydar, Süleymaniye Ktp. Haşim Paşa Yazmalar Kol. No: 51.

basılmıştır.<sup>36</sup> Bu Ahd-Nâme'nin bir sureti de Erzincan İl Halk Kütüphanesi Türkçe Basmalar Koleksiyonunun 195. sırasında yer almaktadır.<sup>37</sup>

Biz, Hz. Ali'nin bu Ahd-Nâme'de<sup>38</sup> ortaya koyduğu yönetim ilkelerini, Dînî Hayat, İdarî İşler, Sosyal Hayat, İktisat ve Ekonomi, Mâlî İşler, Adlî Uygulamalar ve Askerî İşler ve Ahd-i Şerifin Hatimesi olmak üzere sekiz ana başlık altında tanıtmaya çalışacağız.

### A.Dînî Hayat

#### a.İbâdet ve Kulluk

“Dünya geçiş yurdu, yerleşme yurdu değildir. Orada bir kısım insanlar nefsinı satıp azabın hedefi olur, bir kısmı da nefsinı satın alıp kurtuluşa ererler. Bunun bilincinde olan herkes tüm imkânları seferber ederek halka hizmet etmenin yollarını aramalı ve kendilerini ebedi hayatın sıkıntılarında kurtarmaya çalışmalıdır” diyen halife bu konudaki görüşlerini şöyle ifade eder:<sup>39</sup>

“Ey Mâlik! Şunu aklından çıkarma. İyi niyetine denk gelen an ve halkın selâmeti için ayırdığın zaman, seninle Allah arasında geçen vakitlerin en hayırlısıdır.” Zira Allah buyurur ki, “*Kim iyi bir işe aracılık ederse onun da o işten bir nasibi olur. Kim kötü bir işe aracılık ederse onun da ondan bir payı olur. Allah her şeyin karşılığını verir.*”<sup>40</sup> Aziz dinini Allah'a halis kılan ibadetlerin başında farzlar gelir. Bu yüzden gece gündüz Cenâb-ı Mevlâ'ya itaat ve ibadet etmek gerekir. Ayrıca bedenî ibadetlerin en yüksek dereceye ulaşmış olması yeterli değildir. Allah'a yaklaştıran kâmil ve mükemmel olan sebeplere vefa gösterilmelidir.”<sup>41</sup>

#### b. Emirler ve Yasaklar

Kamu vicdanını rahatsız eden her türlü yıkıcı ve bölücü faaliyetler karşısında duyarlı olunması gerektiğini ifade eden Hz. Ali, görüşlerini şöyle sürdürür:

<sup>36</sup> **Şerh-i Ahd-Nâme-i Ali**, Hazırlayan: Mehmed Celaledin, İstanbul 1304, 2; **Hız. Ali Diyor ki** (Devlet Adamlarına Tavsiyeler), Tercüme: Ersoy, Mehmet Akif, 2. Baskı, İstanbul 2004, 11.

<sup>37</sup> Çerçi, Faris, **Erzincan İl Halk Kütüphanesindeki Türkçe (Osmanlıca), Arapça, Farsça Basmalar Kataloğu**, Erzincan 2007, 150.

<sup>38</sup> Ahd-Nâme üzerindeki çalışmalarla ilgili olarak bkz. Barthold, W., **İslam Medeniyeti Tarihi**, İzah ve düzeltmeler: Köprülü, Fuat, Ankara 1973, 98.

<sup>39</sup> Hatip, Abdülaziz, **Nencü'l-Belağ'a'dan Hikmetler, Hız. Ali'den Çağlara Mesaj**, Tercüme ve Açıklama, İstanbul 2006, 112.

<sup>40</sup> Nisa suresi, 4 / 85.

<sup>41</sup> **Ahd-Nâme**, 43.

“Ey Mâlik! Allah’tan korkmalı, emirlerine uymalı ve yasakladığı şeylerden uzak durmalısın.”<sup>42</sup> Zira Allah buyurur ki, “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”<sup>43</sup> Bu nedenle Kur’ân-ı Kerim’de açıklanan farzlara uymayı, sünnet-i seniyye ile olgunlaşıp kâmil bir insan olmayı ilke haline getirmelisin. Zira huzur ve mutluluk İlâhî ahkâma sıkı sıkıya bağlanmaktan geçer. En düşük derecelere (Esfel-i safiline) düşmek ise, itikâdî hükümleri inkâr etmekle olur. Öte yandan Allah’ın günahsız kullarına el uzatmak, tatlı sözlerle onlara güven vermek, onları ciddiye almak ve ruh temizliği ile güçlendirmek gerekir. Zorbaların üzerine cesaretle giderek onları önce dil ile uyarmak, sonra el ile müdahale etmek, daha sonra da içten tepki göstererek din-i mübîne yardım etmek gerekir.<sup>44</sup> Zira Yüce Allah, İslâm Dinîne yardım edenlerin başarılı ve onurlu olacaklarını vadedmiştir. “Ey inananlar, eğer siz Allah(in dinine) yardım ederseniz (Allah da) size yardım eder; ayaklarınızı (hakkı koruma yolunda) sağlam tutar.”<sup>45</sup> “O halde haklı olduğun davada Allah’tan başka hiç bir kimseden korkman gerekmez.”<sup>46</sup>

Nefsin arzuları kişinin en büyük düşmanıdır. Zira nefis zenginlik ve beylik ister bu ise müminleri yoldan çıkarır.<sup>47</sup> Nefsi binek atına benzeten Hz. Ali, hırs ve duyguların dizginlenerek kötülüğe meydan verilmemesi konusunda şunları söyler:

“Basit gibi görünen ancak dinî hükümlere ters düşen şeylere yönelip isyan eden nefis atını, kement bağı ile bağlamalısın. Allah buyurur ki: “*Nefis daima kötülüğü emredicidir. Meğer Rab’imin esirgediği bir nefis ola. Rab’im bağışlayan esirgeyendir.*”<sup>48</sup> Cenâb-ı Hakkın rahmetinden uzak olan kişi, yasaklanan lezzetlere yönelir ve kötü işler yapma gayreti içine girer.”<sup>49</sup>

İslam dünyasında olup biten acı olayların içinde yaşayan Hz. Ali, geçmişten ders alınarak geleceğe güvenle bakılması gerektiğini vurgular ve Mısır’da olup bitenleri şu cümlelerle ifade eder:

<sup>42</sup> **Ahd-Nâme**, 2.

<sup>43</sup> Âl-i İmran suresi, 3 / 104.

<sup>44</sup> Müslim b. Haccac, **Sahih**, İstanbul 1992, “İman”, 70.

<sup>45</sup> Muhammed suresi, 47 / 7.

<sup>46</sup> **Ahd-Nâme**, 3-4.

<sup>47</sup> Hacı Bektaş Veli, **Makâlât, (Konuşmaları, Öğütleri)**, Sadeleştirerek hazırlayan: Tekin, Ahmet, İstanbul (Trz.), 147.

<sup>48</sup> Yusuf suresi, 12 / 53.

<sup>49</sup> **Ahd-Nâme**, 4.



“Ey Mâlik! Bilmiş ol ki, uhdenize verilen Mısır'da, senden önce âdil ve zalim birçok devlet adamı hüküm sürmüştür.<sup>50</sup> Nasıl ki, senden önce Mısır'da görev yapan valilerin ve hükümdarların icraatlarına bakıp onları eleştiriyorsan, halk da şimdi senin yaptığın işlere bakarak seni eleştireceklerdir. Eğer halk, hayırlı ve yararlı işler yaptığını inanırsa, hem seni salihler zümresinden sayar, hem de dilden dile dolaşan güzel sözlerle tutum ve davranışının iyi olduğuna karar verir. Bu bakımdan güzel ve faydalı işlere yönelmek, istek ve arzularına gem vurarak helâl olmayan şeylerden uzak durmak, nefesine zor gelse de dinin emirleri doğrultusunda hareket etmek gerekir.”<sup>51</sup>

### c. Şüpheli İşlerin Allah'a Havale Edilmesi

Devlet yönetiminde bir takım güçlüklerin ortaya çıkabileceğini düşünen Hz. Kur'ân-ı Kerim'den örnekler vererek bu tür problemlerin Allah'a havale edilmesini ister ve bu konudaki görüşlerini şöyle ifade eder:

“Allah tarafından, düzene koymaya memur olduğun büyük işlerde, ortaya çıkan şüphe ve kuşuların çözümünü, *“Kur'ân'ın bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır”*<sup>52</sup> mealindeki ayetlere ve Hz. Peygamber'in toplayıcı birleştirici sünnetine havale etmek gerekir.”<sup>53</sup> Zira Allah, irşadını istediği bir kavme şöyle buyurur: *“Şayet bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz; Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız onu Allah ve Resulü'ne havale edin.”*<sup>54</sup>

### d. Cemaatle Kılınan Namazlar

Namaz kıldırmanın çok hassas bir görev olduğunu, bıktırıcı ve usandırıcı olunmaması gerektiğini ifade eden Hz. Ali, hastaların, iş sahiplerinin ve abdest tutmakta güçlük çekenlerin göz ardı edilmemesine işaret ederek görüşlerini şöyle açıklar:

“Ey Mâlik! İmam olarak mihraba geçtiğin zaman cemaati bıktırma. Nefret uyandırıcı ve namazı bozucu hareketlerden uzak dur. Zira insanlar arasında öyleleri vardır ki, hastadır; öyleleri de vardır ki, iş sahibidir, belki hacet zuhur etmiştir. Hz.

<sup>50</sup> Hazreti Ali Diyor ki, Tercüme: Ersoy, Mehmet Akif, Ankara 1954, 3.

<sup>51</sup> Ahd-Nâme, 5.

<sup>52</sup> Âl-i İmran suresi, 3 / 7.

<sup>53</sup> Ahd-Nâme, 24.

<sup>54</sup> Nisa suresi, 4 / 59.

Peygamber (s.a.v.) beni Yemen'e Melik<sup>55</sup> olarak gönderdikleri sırada: "Namazı nasıl kıldırırım" diye sordum: O da, "Onlara en zayıflarının namazı gibi namaz kıldır ve Müminlere merhametli ol" diye buyurdular.<sup>56</sup> Sen de bu uygulamayı kendine ölçü almalı ve ona göre davranmalısın."<sup>57</sup>

## B. İdâri İşler

### a. Kâtiplerin Seçimi

Dünya coğrafyasında itibar gören birçok meslek grubu vardır ki, kâtipler de bu grup içinde yer alır. Kendisi de kâtiplik yapan<sup>58</sup>, Mushaflar yazan<sup>59</sup> ve Kûfî yazı türünü en üst derecede kullanan<sup>60</sup> Hz. Ali, kâtiplerin seçiminde çok dikkatli olunmasını ifade ederek şu tavsiyelerde bulunur:

"Devlete taalluk eden işlerde ve yapacağın yardımın tahakkuk ve tasarrufunda dikkatli olman ve gaflete düşmemen gerekir. Ülkede görev yapan kâtiplerin durumunu iyi takip etmen ve bu tür görevlere iş yapanını, beceriklisini getirmen gerekir. Kâtiplerin nitelikleri konusunda Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Aranızda bir yazıcı (onu) adaletle yazsın. Yazıcı Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın yazsın."<sup>61</sup> Özellikle gizli mektuplarını, huyu güzel, ahlaki temiz, sır saklayan kâtiplere yazdırmalısın ki, amillerin mektuplarını getirip göstermekte kusur ve ihmal etmesin, tarafınızdan verilecek cevapları doğru yazsın."<sup>62</sup>

<sup>55</sup> İbn. Kesîr, a.g.e., VII, 553; Mevlana Şiblî, a.g.e.,V, 70; Mahmut Esad, *Tarih-i Dîn-i İslâm (İslam Tarihi)*, Hazırlayanlar: Kazancı, Ahmet Lütfî-Kazancı, Osman, İstanbul 1983, 853; Hatipoğlu, Haydar, *Sünen-i İbni Mâce Tercümesi ve Şerhi*, İstanbul 1992, VI, 364-365; Uğur, Ahmet, *İslâm Tarihi* (Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi), Kayseri 1995, 155; Köksal, M. Asım, a.g.e., I,184; Yemen konusunda geniş bilgi için bkz. Bakır, A., *İktisâdî ve İdâri Yönden Hz. Ali Dönemi*,101-107.

<sup>56</sup> Hatipoğlu, H.,a.g.e., III, 280; el-Kettânî, Muhammed Abdülhay, *et-Tertibü'l-İdâriyye*, (Hz. Peygamber Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar), Kaynakların tesbiti ve ilavelerle çeviren: Ahmet, İstanbul 1991, II, 21; Gölpinarlı, A., a.g.e., (Trz.), 379.

<sup>57</sup> *Ahd-Nâme*, 44.

<sup>58</sup> C. Zeydan, a.g.e., IV, 173.

<sup>59</sup> Keskiöğlü, O., a.g.e.,139.

<sup>60</sup> Bağcı, Serpil, "Metinlerden Resimlere: Elyazma Tasvirlerinde Hz. Ali" Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali Bildirileri, Hazırlayan: Ocak, A.Yaşar, İstanbul 2005, 218; Gelibolulu Mustafa Âlî, "Menâkıb-ı Hünerveran", Hazırlayan: İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal, İstanbul 1926, Metin kısmı, 13.

<sup>61</sup> Bakara suresi, 2 / 282.

<sup>62</sup> *Ahd-Nâme*, 33.

### b. Sır Kâtipleri

İslam tarihinde bir dönüm noktası teşkil eden Hudeybiye Antlaşmasını kaleme alan<sup>63</sup> Hz. Ali, seçilecek kâtiplerin özelliklerini ve bu konudaki görüş ve önerilerini şöyle dile getirir:

“Ey Malik! Kâtipler arasında iletişimde özür ve bahane aramayan, ifadesi güzel olan ve hâkim karşısında gevşeklik göstermeyen becerikli bir kâtibi seçip gizli ve şifreli mektuplarını ona yazdırmalısın. Sana gösterdiği bağlılığı karşılıksız bırakmamalısın. Onların taşıdığı sorumluluktan doğan problemlerin çözümünde acizlik göstermemelisin. Önem arz eden işlerde kendi değerini de bilmelisin. Zira kendi kıymetini bilmeyen, başkasının değerini bilemez.”<sup>64</sup> İmam-ı Gazalî, Hz. Ali'nin şöyle dediğini rivayet etmektedir: “Arkadaşına iyi niyetinden dolayı teşekkür etmeyen bir kimse, onun iyiliğine karşı da teşekkür etmez.”<sup>65</sup> “Kâtipleri seçerken yalnız dış görünüşlerine bakmamalısın. Bunlar hakkındaki iyi niyetin yeterli olmamalıdır. Zira bunlardan bir kısmı yapmacık hareketlerde bulunarak güzel hizmet etme imajını vermeye çalışırlar. Görünüşe önem veren valileri etkiler ve aldatırlar. Halbuki işin ardında samimiyet yoktur. Bazı devlet ricali dostluğunu gizler ve yapmacık hareketlerin peşinden koşar. Bir kısım memurlar da iyi çalışıyor görünümünü vererek güvenilir valilerin gözüne girer ve onları aldatırlar. Bu tür davranışın ardında dürüstlük aramak beyhudedir. Bu bakımdan, senden önceki valilere hizmet etmiş ve halk arasında isim yapmış tecrübeli elemanları bulup değerlendirmelisin. Halkın huzurlu yaşaması için gösterdiğin ihtimam ve titizlik, Cenâb-ı Allah'a ve emîrül-müminîn'e karşı samimiyetini gösterir.”<sup>66</sup>

Devlet işlerinde iş akımını hızlandırmak ve yanlışları asgariye indirmek için iş bölümü yapılmasını isteyen Hz. Ali, denetim sonunda hata yapan memurların uyarılması konusunda şunları söyler:

“Artan iş yoğunluğunu çözmek için belli iş alanlarını sınıflandırarak her sınıfın başına kâtiplerden birini başkan olarak tayin etmelisin. Ara sıra devlet memurlarını

<sup>63</sup> Köksal, M. A., a.g.e.,VI,188-189; Hamidullah, M., “Hudeybiye Antlaşması”, DİA, XVIII, 297-299; Fiğlalı, E.Ruhi, *Sünni Tarih ve İlahiyat Geleneğinde Hz. Ali*,108.

<sup>64</sup> *Ahd-Nâme*, 34.

<sup>65</sup> Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn*, Tercüme: Müftüoğlu, Mehmed A., Yeniden Tetkik ve Tashih Eden: Yavuz, A. Fikri, İstanbul 1990, II,427.

<sup>66</sup> *Ahd-Nâme*, 35

denetleyerek hata yapan kâtipleri uyarmalısın. Zira bu tür uyarılar yanlışları azaltır, hatanın tekrarını önler.”<sup>67</sup>

### c. Vasıflı Danışmanlar

Cimriliğin büyük bir ayıp olduğunu, tüm ayıpların kötülüklerini kendinde topladığını ve kötülüğe doğru sürükleyen bir ip<sup>68</sup> olduğunu söyleyen Hz. Ali, devlet yönetiminde cimrilere, hırslılara ve aç gözlülere görev verilmesini sakıncalı bulur ve bu konudaki görüşlerini şöyle ifade eder:

“Ey Mâlik! Cimriyi önemli işlere bulaştırmamalı ve onunla görüş alış verişinde bulunmamalısın. Çünkü cimri insanlar seni iyilik ve yardımdan uzaklaştırır ve sana züğürtlüğü dayatır. Allah buyurur ki, *“Bunlar öyle insanlardır ki, cimrilik ederler ve insanlara da cimriliği emrederler.”*<sup>69</sup> Korkakları da meşveretine almamalısın. Zira onlar işlerine zaaf düşürür ve seni çıkmaza sokarlar. Hırslı ve tamahkâr insanlara da meclisinde yer vermemelisin. Çünkü onlar aç gözlülüğü, zulüm ve haksızlığı hoş göstermeye çalışırlar. Aslına bakılırsa cimrilik, tamahkârlık, şiddet ve hırs tabiatı cibilliyededir. Allah hakkında beslenen kötü zan bu sayılan kötü hasletleri bir araya getirir. Hz. Peygamber şöyle buyurur: *“Allahım! Şüphesiz ben acizlikten, tembellikten, korkaklıktan, cimrilikten sana sığınırım.”*<sup>70</sup> Şunu bilmelisin ki, sana danışman olacakların en kötüsü senden önce kötülük yapan kimselere dost olup, onların suçlarına ortak olanlardır. Çünkü bunlar, canilerin yardımcısı ve zalimlerin dostu olmuşlardır. O halde böylelerinden uzak durmalısın. Hâlefin hayırlısı, selefin aldığı tedbirleri aynen kabul eden ve yaptığı güzel şeylerin benzerini ortaya koyan kimsedir. Buna karşılık selef, hâlefin beğenilmeyen işleriyle ilgilenmez ve hoş gitmeyen hareketlerini benimsemez ise, kendisine bir sorumluluk gelmez.”<sup>71</sup>

“İnsan doğduğu gün ağlar; o esnada başkaları gülüyordur. Öyle yaşa ki, öldüğün gün, gülen sen ol, ağlayan halk olsun”<sup>72</sup> diyen Hz. Ali, tarafsızlık konusunda şu öğütlerde bulunur:

“İnsanlar arasında zalime zulmünde, günahkâra cürmünde yardım etmeyen hayırlı kişiler bulmalısın. Allah şöyle buyurur: *“İyilik ve takva üzerinde yardımlaşın,*

<sup>67</sup> Ahd-Nâme, 35-36.

<sup>68</sup> Hatip, A., a.g.e., 23.

<sup>69</sup> Nisa suresi, 4 / 37.

<sup>70</sup> Yeniél, N., -Kayapınar, H., a.g.e., VI, 66.

<sup>71</sup> Ahd-Nâme, 12-13.

<sup>72</sup> Özbay, A.-Reca, Ö. Faruk. a.g.e., 99.

*günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmayın.*<sup>73</sup> Bunların yükü daha hafif, sağlayacakları yardımlar daha çoktur. Sana besledikleri sevgi daha gerçek, senin dışındakiler ile ilişkileri daha azdır. Bu gibileri hem özel hem de genel meclislerinde kendine yakın tutmalısın. Bunlar arasından öylesini bul ki, acı gerçekleri sana rahat bir şekilde söyleyebilsin ve evliya-yı kiram için mekruh sayılan yanlış hareketlerin ortaya çıkmasına engel olsun.<sup>74</sup>

#### **d. Yardımcıların Denetimi**

Yaşadığı çağın ilim ve fikir adamlarından biri olan ve kendisinden önceki üç halife döneminde aktif rol oynayan Hz. Ali, devlet işlerinde denetimin önemine işaret eder ve şu önerilerde bulunur:<sup>75</sup>

“Ey Mâlik! Yardımcılara karşı ihtiyatlı olmak gerekir. İçlerinden biri elini hıyanete uzatır ve denetçiler tarafından bu haber doğrulanırsa bu tanık olarak sana yeter. Artık ona haddi aşma cezası verebilir, yaptığına karşı onu suçlu tutar, müstahak olduğu cezayı verebilirsin. Kötü niyetlilerden bir örnek olmak üzere, elinden yetkilerini alır, kendisini itibarsızlık mevkiine düşürür, alnına hıyanet lekesini vurur, boynuna töhmet zincirini geçirebilirsin.”<sup>76</sup>

Hz. Osman'ın şöyle dediği rivayet edilir: “Allah Kur'an'la yola gelmeyi, sultanla yola getirir.”<sup>77</sup> Öyle anlaşılıyor ki, Hz. Ali burada Mervan b. Hakem'in kontrolden çıktığına işaret etmiş, yapılan hataların İslam dünyasında derin yaralar açtığını vurgulamıştır.<sup>78</sup> Yüce Allah, “Ey insanlar, size fâsık (yoldan çıkmış) bir adam, bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeyerek bir topluluğa karşı kötülük edersiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz.”<sup>79</sup> buyurarak istihbaratın önemine işaret etmiştir.

### **C. Sosyal Hayat**

#### **a. Vali-Halk Kaynaşması**

Valilerin uzun süre toplumdan ayrı kalmalarının sakıncaları üzerinde duran Hz. Ali, görüşlerini şöyle ifade eder:

<sup>73</sup> Maide suresi, 5 / 2.

<sup>74</sup> **Ahd-Nâme**, 14

<sup>75</sup> Mevlana Şiblî, **a.g.e.**, V, 72-73.

<sup>76</sup> **Ahd-Nâme**, 29-30.

<sup>77</sup> M.Tâhir. b. Âşûr, **Makâsıdu's-Şer'ati'l-İslamiyye** (İslam Hukuk Felsefesi), Çevirenler: Akyüz, Vecdi-Erdoğan, Mehmet., İstanbul 1988, 187.

<sup>78</sup> Mevlana Şiblî, **a.g.e.**, V, 44; Aycan, İ. “Mervan I”, DİA, Ankara 2004, XXIX, 225-227.

<sup>79</sup> Fetih suresi, 48 / 6.

“Her ne sebeple olursa olsun, valiler uzun süre reaya ve berayadan ayrı kalmamalıdır. Zira bu ayrı kalış, bir yandan zulüm kapılarını aralayarak fırsatçıları harekete geçirir, diğer taraftan da halkın ülke meselelerine karşı ilgisini azaltır.<sup>80</sup> Şunu da bilmek gerekir ki, perdenin arkasındaki halk, perdenin öbür yanında neler olup bittiğini göremez. Bakışlarında olayların büyüğü küçülür, küçüğü büyür. İyiliği kötü, kötülüğü iyi görür. Doğruyu yanlıştan ayıramaz, hak ile batıl birbirine karışır. Neticede valiler de bir beşerdir. Halkın, kendisinden sakladığı işleri nereden bilecek! Gerçeğin apaçık belirtileri yok ki, bununla doğrular yanlıştan ayrılabilirsin.”<sup>81</sup>

Halife, valinin toplumdaki ilgi ve yetki alanlarını iki ana kategoride ele alır ve görüşlerini şöyle ifade eder:

“Ey Mâlik! Sen iki insan tipinden birisin:

1. İyilik yapmaya vakfetmiş bir insan olarak ortaya çıkarsın ki, uzun süre halktan uzak kalırsan, halkın acil ihtiyaçlarını karşılayamaz, cömertçe dağıtım yapamazsın.

2. Hor görülen ve cimrilik yapan bir adam olarak algılanırsın ki, bu ihtimale göre fakirler, yapacağın iyilikten ümidini kesip üzümler ve bir daha senden bir şey istemeğe cesaret edemezler. Allah şöyle buyurmaktadır: “*Bunlar öyle insanlardır ki, cimrilik ederler ve insanlara da cimriliği emrederler. Allah'ın kendilerine verdiği gizlerler.*”<sup>82</sup> Oysa halkın senden istediği şeylerin çoğu, mantığa ve vicdana dayanan mutlak adalet gibi sana fazla yük ve zahmeti ağır olmayan şeylerdir.”<sup>83</sup>

### **b. Halk Sınıfları**

Mekke ve Medine bürokrasisinin içinde yetişen Hz. Ali, halkın çeşitli sınıflara ayrıldığını ve her sınıfın kendi içinde ayrı bir görevi bulunduğunu ifade eder ve şunları söyler:

“Ey Mâlik! Bilesin ki, hükmettiğin halk, askerler, kâtipler, kadılar, valiler, tüccar, sanat erbabı, vergi memurları ve fakirler olmak üzere sekiz sınıftan oluşmaktadır. Bu sekiz gruptan her biri bir çarkın dişlileri gibidir. Birinin iyiliği diğerinin iyiliğine bağlıdır. Hiç biri diğeri olmadan edemez. Âlemlerin rabbi olan Yüce Allah bunlardan her birine

<sup>80</sup> Hz. Ali'nin Bir Devlet Adamına Emir-nâmesi, Tercüme eden: Ersoy, Mehmet Akif. İstanbul 1963, 21.

<sup>81</sup> Ahd-Nâme, 45.

<sup>82</sup> Nisa suresi, 4 / 37.

<sup>83</sup> Ahd-Nâme, 46.

ait hadleri ve arzları, İlahî Kitaplarda ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnet-i şerifinde göstermiş ve korunan bir ahit olarak bizlere vermiştir.”<sup>84</sup>

### c. Sevgi ve Merhamet

Övünmeyi bırak, büyülenmeyi terk et, mezarını hatırla<sup>85</sup> diyen Hz. Ali, sevginin her kapıyı açacağını ifade etmekte ve halka yaklaşım tarzını şöyle dile getirmektedir:

“Ey Mâlik! Toplumun her kademesine daima sevgi beslemek, onlara şefkat ve merhamet duyguları ile yaklaşmak gerekir.<sup>86</sup> Halkın güçsüzleri üzerine yırtıcı hayvanlar gibi gitmemek, mal ve eşyalarına el koymayı ve yağmalamayı ganimet saymamak gerekir. Zîrâ halk iki kısımdır.

1. Bir kısmı, reâyâ'nın müminleridir ki onlar senin din kardeşlerindir.

2. Bir kısmı da zimmîlerdir<sup>87</sup> ki, senin gibi Allah'ın kullarıdır. Bir beşer olarak yaptığın kusur ve hataların affedilmesini Allah'tan istediğin gibi, sen de taht-ı hükümetinde olan reayanın, kasten veya istemeyerek yaptığı kusur ve hatalarını affetmen gerekir. Allah buyuruyor ki, “O (korunan)lar bollukta ve darlıkta Allah için harcarlar, öfke(lerini) yutkunurlar, insanları affederler. Allah da güzel davrananları sever”<sup>88</sup> Zira reayanın üstünde, feryat edenlerin imdadına yetişecek sen varsın. Senin üstünde Halife vardır. Halifenin üstünde de, herkesin yardımına yetişen Hazreti Allah vardır. Şunu unutma ki, reayanın işlerini yürütmek üzere seni kefil kılan Yüce Allah, insanlar arasında reayanın işleriyle seni imtihan etmektedir.”<sup>89</sup>

Beyt:

حکمت محض است اکر لطف جهان آفرین

خاص کند بندهء مصلحت عامرا.<sup>(90)</sup>

Reâyâyâ baskı ve zulüm yaparak, intikam almaya kâdir olan Allah ile savaş ve kavgaya girme. Allah şöyle buyurmaktadır: “Kötülüğün cezası yine kötülüktür. Kim

<sup>84</sup> Ahd-Nâme, 18.

<sup>85</sup> A. Hatip, a.g.e., 254.

<sup>86</sup> Ahd-Nâme, 5.

<sup>87</sup> Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, III, 663.

<sup>88</sup> Â-i İmran suresi, 3 / 134.

<sup>89</sup> Ahd-Nâme, 6.

<sup>90</sup> Hikmet, kâinatın yaratıcısının bir lütfüdür. Maslahat-ı âmme için bir kulunu seçer. Sadi-yi Şîrâzi, *Gülüstan*, Berlin 1362 (H.Ş), 17.

*affeder, barışırsa onun mükâfatı Allah'a aittir. Doğrusu O, zalimleri sevmez*<sup>91</sup> Zaten senin Allah'tan intikam alacak kadar gücün yoktur. Kaldı ki sen, Cenâb-ı Allah'ın affına ve merhametine muhtaçsın.<sup>92</sup>

#### **d. Tabîî Âfetler**

Tabîî afetler karşısında devletin duyarlı olmasını ve halkın uğradığı zararları karşılamasını isteyen Hz. Ali, bu konuda şöyle diyor:

“Tabîî afetlerden yani, çekirge istilasından, fare kemirmesinden, kaynak sularının azalmasından, ekinlerin fazla yağmurdan çürümesinden, taşlık ve nehir yatağındaki arazilerin sel baskınından veya susuzluktan yanmasından, kısaca buna benzer semavî afetlerden ötürü halkın uğradığı zararı karşılayıp yükünü hafifletmelisin.”<sup>93</sup> Hicretin 18. yılında vuku bulan kıtlıkta Hz. Ömer o yıl zekâtı erteletmiş, başta Kur’ân-ı Kerim’de belirtilen “el kesme”<sup>94</sup> cezası olmak üzere bazı hadlerin uygulamasını durdurmuştur.<sup>95</sup> “Bu uygulamalar göz önünde bulundurularak halkın sıkıntılarını azaltmak için hiçbir fedakârlık sana ağır ve bıktırıcı gelmemelidir. Zira ihtiyaç anında, halkın arazi sıkıntısının giderilmesi ve emlâkin işletmeye açılması öyle bir sermayedir ki, belde ve vilâyetin imarı esnasında halkın, sana güzel övgüler yağdırmasını sağlar. Feyiz getiren adaletle rahatlar mutlu olurlar. Böylece sana verdikleri desteği devam ettirirler. Reaya, bu şekilde sağladığın rahatlıktan ve perişan hallerine çare olan adalet ve yardımdan mutlu olurlar. Gelecek için yaptığın stoklar, biriktirdiğin gıda maddeleri seni yüceltir, övgülerin çoğalmasına yol açar. Bu şekilde adalet ve insafli davranışından dolayı, zaman olur ki, büyük işler arasında yer alan önemli bir meseleyi onlara havale ettiğinde, gönül rahatlığı ile o işi kabul ederler. Zira hâli vakti yerinde olan halk, verilen görevleri kabul eder, sorumluluktan kaçmaz. Unutulmamalıdır ki, bir yerin harap olması orada yaşayan halkın yoksul düşmesinden ileri gelir. Valilerin, kendileri için mal biriktirmeleri, valilikte kalacaklarına şüphe ile bakmaları ve ayrıca, halkla ilgili stokların az oluşu reayayı fakir ve perişan eder.”<sup>96</sup>

<sup>91</sup> Şûrâ suresi, 42 / 40.

<sup>92</sup> **Ahd-Nâme**, 7.

<sup>93</sup> **Ahd-Nâme**, 31.

<sup>94</sup> Maide suresi, 5 / 38.

<sup>95</sup> Erdoğan, Mehmet, **İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İstanbul 1990, 235.

<sup>96</sup> **Ahd-Nâme**, 33.



### e. Fakir ve Düşkünlerin Korunması

Hazinedeki parayı Arap ya da mevâlî, erkek ya da kadın, hür ya da köle ayırımı yapmadan bütün Medinelilere dağıtan Hz. Ali, fakir fukaranın sorunlarını şöyle dile getirir:<sup>97</sup> “Yönettiğin topraklarda geliri olmayan miskinler, dilenmeyen yoksullar, kronik hastalar, elsiz ayaksız durumda olan çaresizler vardır ki, Allah onların yoksulluk paylarını tahsis etmiştir.”<sup>98</sup> Allah buyurur ki, “*Sadakalar (zekatlar) Allah'tan bir farz olarak ancak fakirlere, düşkünlere mahsustur*”<sup>99</sup> “O halde çevrende yaşayan fakir ve yoksullara devlet hazinesinden bir pay ayırmalısın. Diğer beldelerdeki yoksullara da, ticaret mallarından, ganimet gelirlerinden, Müslüman fakirler için ayrılan tahsisattan, yakın ve uzak farkı gözetmeden birer hisse vermen gerekir. Fakirlerin yakınlarına ne kadar yardım yaparsan, uzağına da onun kadar destek olmalısın.”<sup>100</sup> Zira Allah şöyle buyurur: “*İyilik ve takva üzerinde yardımlaşınız. Günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayınız.*”<sup>101</sup> Buna göre, yakın uzak farkı gözetmeden fakirlerin hukukunu aynı ölçüde korumalısın. Nazarî meşguliyetler seni fakirlerin işleri ile ilgilenmekten alı koymasın. Zira zamanının çoğunu önemli saydığın işlere ayırmakla özrünü kabul ettiremezsin. Vefalı gayretlerini fakirlerden esirgeme. Merhamet duygularını ve samimî şefkatini onlardan uzak tutma. Allah buyurur ki, “*İnsanlara yanağını bükme (kibirlenerek boynunu bir yana büküp yüzünü insanlardan öte çevirme) ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Zira Allah, kendini beğenip övünen kimseyi sevmez.*”<sup>102</sup> Divan görevlilerinin hakaretine uğrayan veya eşraftan zarar görüp, derdini sana anlatamayan biçareleri bulmak, hallerini sorup anlamak için, iyi niyetli, Allah'tan korkan, güvenilir, sadık kişileri görevlendirmelisin.”<sup>103</sup>

İnsan hakları konusunda çok hassas davranan Hz. Ali, fakir ve düşkünlere gereken ilginin gösterilmesi konusundaki görüşlerini şöyle ifade eder:<sup>104</sup>

“Hesap gününde Allah huzurunda özrünün kabul olmasını düşünerek fakirlere iyi davranman gerekir. Zira fakirler, reaya arasında adalet ve insafa daha çok muhtaçtır. Bu yüzden, fakirlerin hakkını verme konusunda çok hassas davranmalı, bilmeyerek haklarını veremediğin için Allah'a sığınmalısın. Dilencilik yolunu tercih

<sup>97</sup> Fiğlali, E. Ruhi, **Sünnî Tarih ve İlahiyat Geleneğinde Hz. Ali**, 136; O. Çalışlar, **a.g.e.**, 100

<sup>98</sup> **Ahd-Nâme**, 38.

<sup>99</sup> Tevbe suresi, 9 / 60.

<sup>100</sup> **Ahd-Nâme**, 38.

<sup>101</sup> Nisa suresi, 4 / 2.

<sup>102</sup> Lokman suresi, 31 / 18.

<sup>103</sup> **Ahd-Nâme**, 39.

<sup>104</sup> İbnu Kesir, **a.g.e.**, V, 367.

etmedikleri için ihtiyaçlarını karşılamaktan aciz kalan yetimlere ve iş göremeyen yaşlılara yardım etmek ve taahhütte bulunmak gerekir. Aslına bakılırsa anılan bu emir, valiler için ağır bir görevdir. Ne var ki, Allah tarafından beyan edilen güzel şeylerin doğruluğuna güvenerek, taleb-i akıbet ile bir hakkın edası yolundaki güçlüğe sabreden topluluğa Allah kolaylık ihsan etse gerektir. Ey Mâlik! İhtiyaç sahiplerinin gönlünde yatan istek ve arzularını ortaya çıkarmak için onlara zaman ayırmalısın. Ara sıra ihtiyaç sahiplerini huzuruna alıp onlarla konuşmalısın, mecliste mütevazı olup Allah'ın rızasını kazanacak alçak gönüllülük örneği vermelisin. Ben Hz. Peygamber'in (s.a.v.), "*Bir ümmetin zayıfı, kuvvetlisi ile eşit tutularak hakkını alamayınca, o ümmet hiçbir zaman kuvvetlenemez ve mukaddes olamaz*"<sup>105</sup> diye buyurduğunu birçok yerde duydum. Bu bakımdan, Ey Mâlik! Şunu aklından çıkarma. Tayin ettiğin yardımcı, memur, asker<sup>106</sup> ve polis tarafından fakir ve güçsüzlere uygulanan zulüm ve baskının önüne geçmelisin. Korku ve şiddeti ortadan kaldırıp, sertliği ve darlığı kendinden uzak tutmalısın ki, insanlar seninle yüz yüze korkmadan, çekinmeden konuşabilsinler. Böyle yaparsan rahmeti yaygınlaştırır ve ibadet sevabının verilmesine sebep olabilirsin.

Ey Mâlik! Şu da çok önemlidir: Yaptığın yardım ve iyiliği güzel sözlerle yapmalısın. Bir şey vermeyeceksen tatlı sözler söyleyerek ve özür dileyerek reddetmelisin. Bazı önemli işler vardır ki, onlarla bizzat ilgilenmen gerekir. Meselâ, bunlardan biri şudur: Kâtiplerin yazmakta zorlandığı hassas konularla bizzat ilgilenmelisin. Yani, gerekirse hesap ve kitabını kendin yapmalı ve ona göre cevap vermelisin. Bir de, halkın temel ihtiyaçlarını günü gününe karşılamalı ve bu günün işini yarına bırakmamalısın. Yapacağın yardımı, ihtiyaç fazlası hibe gelirlerinden karşılayabilirsin. Yaptığın her işi günü gününe imza altına alman gerekir. Zira her şey o gün içinde olup biter.<sup>107</sup>

#### **f. Hainlere Karşı Davranış**

Menfaatleri uğruna her şeyi göze alıp düzeni bozanlara arka çıkılmamalıdır, diyen Hz. Ali, yakın çevre hakkında şu tespitleri yapar:

"Ey Mâlik! Halkın, valiye en ağır gelen sınıfı, yakın adamlarıdır ki, bunlar iyi gün dostudur. Zor günlerde yardımları az olduğu gibi adalete de mani olurlar.

<sup>105</sup> Hatipoğlu, H., a.g.e., VI, 543.

<sup>106</sup> Ahd-Nâme, 41.

<sup>107</sup> Ahd-Nâme, 43.

İstediyini alma konusunda, halktan daha çok baskı yaparlar. Verilenlere razı olmazlar ve daha az şükrederler. Yardım alamayınca özür kabul etmezler. Dünyevî bir felaket karşısında tahammülleri azdır." Yüce Allah şöyle buyurur: "*Kendilerine hainlik edenleri savunma; zira Allah, hainlik edip günah işleyenleri sevmez!*"<sup>108</sup> Unutma ki, İslâm toplumunu oluşturan, dini yaşayıp koruyan ve din düşmanları için hazırlık yapan halk tabakasıdır. Senin de meylin ve samimiyetin halktan yana olmalıdır."<sup>109</sup>

#### g. Kusur ve Hatalar

Vatandaşla iç içe yaşayan, fikirlerini alan, gerektiğinde onlara nasihat eden, nasihatleri geri çevirmeyen ve doğru bulduklarını ciddi bir şekilde dikkate alan Hz. Ali, insanların gizli sırlarını araştıranlardan uzak durulması konusunda şunları söyler:<sup>110</sup>

"Ey Mâlik! Halk arasında yanına yaklaştırmayacağın ve kendilerinden en çok nefret edeceğin adamlar, halkın kusurlarını en çok araştıran kimseler olmalıdır. Zira Yüce Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır. "...*Birbirinizin gizli şeylerini araştırmayın; biriniz diğerinizi arkasından çekiştirmesin. Biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz. O halde Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah, tövbeyi çok kabul edendir, çok esirgeyendir*"<sup>111</sup> "Bilmelisin ki, insanların ayıplarını örtme konusunda validen daha uygun biri olamaz. Bu nedenle, senin görevin kusurları eşip ortaya çıkarmak değil, bildiklerini düzeltmek, bilemediğin ayıplar hakkında hükmü Allah'a bırakman gerekir. Sen halkın kusurlarını, gücün ölçüsünde ört ki, Allah da senin halktan gizli kalmasını istediğin şeyleri örtsün."<sup>112</sup>

Devlet yönetimindeki tecrübelerden ders çıkaran Hz. Ali, Mâlik el-Eşter'e şu tavsiyelerde bulunur:

"İnsanlara bağlı olarak ortaya çıkan kin düğümlerini çözmen ve bunu bütün topluma mal etmen gerekir. Kin duygularını kendinden uzak tutmalı ve sana ters düşen işlere anlayış göstermemelisin." Bu konuda Allah şöyle buyurur: "*Size sıkıntı verecek şeyleri isterler. Onların ağızından öfke taşmaktadır. Göğüslerinde gizledikleri (kin) ise daha büyüktür.*"<sup>113</sup> Bu bakımdan fitne üretenlerin sözlerini onaylamakta acele

<sup>108</sup> Nisa Suresi, 4 / 107.

<sup>109</sup> **Ahd-Nâme**, 10-11.

<sup>110</sup> Özbay, A.-Reca, Ö. Faruk, a.g.e., 111.

<sup>111</sup> Hücürat suresi."49 / 12.

<sup>112</sup> **Ahd-Nâme**, 12.

<sup>113</sup> Âl-i İmran suresi, 3 / 118.

etmemelisin. Zira gammaz, hakkı örter. Her ne kadar nasihat edenlere benzese de.”<sup>114</sup>

#### **h. Yüze Karşı Övgü**

Ben övülmeyi seven biri değilim. Övgüden hoşlananlara söylenen sözleri bana söylemeyin. Yaltaklanarak ve dille rüşvet vererek benden uzaklaşmayın. Bana doğru söz ağır gelmez. Zira kendisine doğru söz ağır gelen kimse adaletle hüküm icra edemez.<sup>115</sup>Yüze karşı övgünün insanları gaflete düşürebileceğini ifade eden Hz. Ali, bu konudaki görüşlerini şöyle açıklar:

“Ey Mâlik! Allah’tan korkan, yukarıda sayılan özellikleri taşıyan ve eşraf arasında müstesna yeri olan kimselere inanıp güvenmelisin. Yüzüne karşı seni övmelerine, yapmadığın bir takım işleri sana mal edip nefsinin okşalarına izin vermemelisin. Yüce Allah buyurur ki, *“Onlar sizi bozmaktan geri durmazlar”*<sup>116</sup> Sen de bu ikazını göz ardı etmemelisin. Bilesin ki, fazla övgü, insanı kibre götürür ve gaflete düşürür.<sup>117</sup> İyilik edenle kötülük edeni eşit tutmaman gerekir. Çünkü bu eşitlik, iyileri iyilikten vazgeçirir, kötülerini de kötülüğe alıştırır. Allah buyurur ki, *“İstediler ki, sen yağcılık yapasın da onlar da yağcılık yapsınlar (sana yumuşak davransınlar)”*<sup>118</sup> Bu bakımdan iyilik yapanlar ile olursun.”<sup>119</sup>

#### **i. Bağış ve Hizmet**

Devlet işlerinin bağış-hizmet ilişkisinden geçtiğini öne süren Hz. Ali, şu noktalar üzerinde durur:

“Bir valinin, halka ihsanda bulunmasından ve işlerini kolaylaştırmasından başka halkın hüsnü zannını celbedecek daha güzel bir şey olamaz. Allah buyurur ki, *“Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de (insanlara) iyilik et.”*<sup>120</sup> Vali olarak halkın ileri gelenlerini özel işlerinde serbest bırakmalısın. Çünkü toplumun güvenini kazanmak, işleri kolaylaştırmaktan ve onlara hoşgörü ile yaklaşımdan geçer. Allah buyurur ki,

---

<sup>114</sup> **Ahd-Nâme**, 11-12.

<sup>115</sup> Gölpinarlı, A., **a.g.e.**, 238.

<sup>116</sup> Âl-i İmran suresi, 3 / 118.

<sup>117</sup> Hatipoğlu, H., **a.g.e.**, IX, 537-537; Sofuoğlu, Mehmed, **Sahîh-i Müslim ve Tercemesi**, İstanbul 1988, VIII, 550.

<sup>118</sup> Kalem suresi, 68 / 9.

<sup>119</sup> **Ahd-Nâme**, 15.

<sup>120</sup> Kasas suresi, 28 / 77.

“Şimdi sen güzel bir hoşgörü ile hareket et.”<sup>121</sup> Böylece yaptığın bağışlar ve gösterdiğin âlicenaplık, yüreklerde uyanan nefreti emniyet ve sevgiye dönüştürür.

Vergi yönünden halkı zorlamaman ve yeni vergi ihdas etmemen gerekir. Onlara öylesine davran ki, senin hakkında iyi şeyler düşünsünler. Zira hakkında iyi düşünenler uygulamalarından hoşnut olanlardır. Kötü fikir taşıyanlar ise yönetiminden memnun kalmayanlardır. Üç halife döneminde uygulanan ve insanlar tarafından benimsenerek halkın kurtuluşuna vesile olan sünnete (adet ve geleneklere) müdahale etmemelisin. Bu şekilde dine uygun düşen ve geçmişte uygulanan bir âdeti bozmaya ve yeni yollar denemeye kalkarsan sevap, güzel âdeti koyana gider, vebal ise bu âdeti kaldırdığın için senin üzerinde kalır. Hükmettiğin topraklarda İlâhî ahkâmı yerleştirmek ve senden önceki zevatın başvurduğu kanunları hâkim kılmak için daima bilgilerle görüş alışverişinde bulunmalısın.<sup>122</sup>

#### **i. Vali-Yakın Dost İlişkisi**

Toplumda devlet erkânının adını kullanarak menfaat peşinde koşan ve halka zulmeden insanların bulunabileceğini vurgulayan Hz. Ali, şu uyarılarda bulunur:

“Valilerin sorumsuzca hareket eden öyle özel dostları vardır ki, bunlar halka zulmeder, düşmanca davranır ve onları insafsızca ezmeye çalışırlar. Yapılan bu zulüm ve haksızlığı önlemek için, etrafta dolaşan özel dostlarına ve yakınlarına toprak vermemelisin. Zira halkın bazısına, küçük de olsa farklı muamele yapmak, tüm halkın tepkisine yol açabilir. “Eşrafı olduğum yörenin halkı ile ortak su kullanır ve ortak iş tutarım. Bana başvuran insanların problemlerini, yakınlarım aracılığı ile çözerim. Onlardan aldığım destek ve bağlılık ile yöreyi idare ederim” diyen valilerin taleplerine kulak asmamalısın. Önemli merkezlerin reisliğini isteyen valilerin ve anlaşma yaptığın kimselerin kabul edilemez isteklerine ve sınırsız iş taleplerine müsaade etmemelisin. Zira bu husus, onlara geçim kaynağı olur, ama sana (devlet hazinesine) bir getirisi olmaz. Ayrıca, dünya ve âhirette bunun yükü senin üzerinde kalır. Bu yüzden uzak yakın ayırımı yapmadan herkesi hakkı kabule zorlaman, her neye mal olursa olsun özel ve yakın dostlarına da aynı hassasiyeti göstermen gerekir. Allah buyurur ki, “Allah, İnsanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size böylece ne güzel öğüt veriyor. Doğrusu Allah,

<sup>121</sup> Hicr suresi, 15 / 85.

<sup>122</sup> Ahd-Nâme, 16-17.

*işiten, görendir.*"<sup>123</sup> Bu nedenle Reayanın hakkını hukukunu gözet, umulur ki işin sonu hayırla biter. Eğer halk senin zalim olduğunu düşünüyorsa, özür dileyerek reayanın sû-i zannını ortadan kaldırmam gerekir. Eğer bu şekilde özür dileyecek olursan reayanın hakkını vermiş, işleri yoluna koymuş ve devamına kavuşmuş olursun."<sup>124</sup>

#### **j. Gurur ve Kibir**

Halkı sevgi ve merhametle yaklaşmayı, olayları tatlı dille çözmeyi, kaba ve sert davranışlardan uzak durmayı ilke olarak benimseyen Hz. Ali, valiye şu tavsiyelerde bulunur:

"Ey Mâlik! Halkı affettiğin için pişmanlık duymamalısın. Reâyâyâ yaptığın işkence ve zulümden dolayı sevinmemelisin. Yumuşak davranmak ve merhametli olmak varken insanlara öfkelenmek doğru bir davranış olamaz. Bir de sakın "*Ben güçlüyüm, emrederim, halk bana itaat eder*" deyip halkın üstüne gitmemelisin. Çünkü bu tarz düşünce ve fikirler kalbi bozar, inanç zafiyetine yol açar ve dinin bozulmasına sebep olur. Saltanat hevesinden dolayı övünmemen gerekir. Bir gün bolluk ve hayal olan şeyler ortaya çıktığı zaman, seni ve bütün kâinatı yaratan Allah'ın büyüklüğüne bakarak mekândan münezzeh olan yaratıcının kudretini düşünmelisin. O'na güvenerek kendini gurur bataklığından kurtarmalısın. Zira bu yöndeki yaklaşım, hem aşırı hırsını bastırır, hem seni nefsin öfkesinden uzaklaştırır hem de kaybolan düşünce yeteneğini geri döndürerek eski haline kavuşturur. Cenâb-ı Allah'ın büyüklüğüne ve kudretine benzemekten korkmalı ve o düşünceden uzak durmalısın. Zira Hak Sübhânehu ve Taâlâ Hazretleri bütün zorbalara gereken dersi verir ve bütün kibirlenenleri ve büyüklük taslayanları perişan eder."<sup>125</sup>

#### **k. Sakıncalar ve Tedbirler**

Allah'ın, böbürleneni ve insanlara tepeden bakanları sevmediğini bu yüzden mütevazı olunması gerektiğini ifade eden Hz. Ali şu önemli noktalar üzerinde durur:

"Ey Mâlik! Kendini beğenmekten uzak durmalısın. Yüce Allah şöyle buyurur: "*Yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Zira Allah, kendini beğenip övünen kimseyi*

---

<sup>123</sup> Nisa suresi, 4 / 58.

<sup>124</sup> **Ahd-Nâme**, 46-48.

<sup>125</sup> **Ahd-Nâme**, 7-8.

sevmez"<sup>126</sup> Bu uyarıları dikkate alarak duygularının güzel göstermeye çalıştığı şeylere aldanmamalısın ve yapılan övgüye şüphe ile bakmalısın. Yüzüne karşı methedilmeye izin vermemelisin. Zira bu tür hareketler şeytanın kolladığı fırsatlara yol açar ve iyilikleri yok eder. Oysa övgü, bağış sahibinin yaptığı bağışın karşılığını vermek için yapılır. Yönettiğin insanlara iyilik yapınca onları töhmet altında bırakmamalı, iyiliğini başlarına kakmamalısın. Yaptığını çok görmekten de çekinmelisin. Vermeyi kararlaştırdığın şeylerden vazgeçmemeli, vaadini yerine getirmelisin. Zira başa kakmak, ihsanı iptal eder, hakkın nurunu ortadan kaldırır, mübalağa ise gerçeği söndürür. Allah buyurur ki: *"Ey inananlar, insanlara gösteriş için malını verip Allah'a ve ahiret gününe inanan adam gibi, başa kakmak ve eziyet etmekle sadakalarınızı boşa çıkarmayın."*<sup>127</sup> Şunu da bilmen gerekir ki, verilen sözden dönmek, yapamayacağını şeyi söylemek Allah'ın gazabına sebep olur."<sup>128</sup> Bu konuda Allah şöyle buyurur: *"Ey insanlar niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz. Yapmayacağınız şeyleri söylemek, Allah katında en sevilmeyen şeydir."*<sup>129</sup> Bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber, *"İnsanlara hayrı öğretip de kendileri yapmayanlar, kendisi yanıp başkalarını aydınlatan kandile benzer."* buyurmaktadır.

130

Her işin ölçülül ve planlı yapılmasını, işlerin aceleye getirilmemesini ilke olarak benimseyen Hz. Ali, bu konudaki görüşlerini şöyle ifade eder.

"Ey Mâlik! Yapman gereken işlere vaktinden önce başlamamalı ve zamanı gelince de gevşeklik gösterip fırsatı kaçırmamalısın. Önü arkası belli olmayan işlerde ısrarlı olmaman ve yanıltıcı sözler söylememen gerekir. Açıklık ve kesinlik kazanan işlerde de geç kalmamalı, acizlik göstermemelisin. Her işi yerli yerinde yapman, herkesi layık olduğu yerde değerlendirmen gerekir."<sup>131</sup>

Herkesin üzerinde ittifak ettiği noktalarda kendini öne çıkarmamalısın. Zira sen başkalarına model olacaksın, bu bakımdan çoğunluğun birleştiği noktalarda gaflete düşmemelisin. Yönetimin altındaki insanların hatalarını görmezlikten gelersen başkasının yerine sen ceza görürsün. Kısa bir süre sonra işlerin üzerindeki perdeler açılır ve mazlumun hakkı senden alınır. Öfkene, gazabına, eline, diline hâkim olmalı,

<sup>126</sup> Lokman suresi, 31 / 18.

<sup>127</sup> Baka suresi, 2 / 264.

<sup>128</sup> **Ahd-Nâme**, 54.

<sup>129</sup> Saf suresi, 61 / 2-3.

<sup>130</sup> Yeniél, N.-Kayapınar, H., a.g.e.,VI, 75.

<sup>131</sup> **Ahd-Nâme**, 54.

hiç kimsenin hatırını kırmamalısın. Bütün bu sayılanlardan masun kalabilmek için olaylardan uzak durman, şiddetini ertelemen gerekir. Böylece öfken azalır ve duygularına hâkim olursun.<sup>132</sup>

Arzularını öne çıkararak, yukarıda belirtilen kötü işlere itibar etmemelisin. Zira Allah'a döneceğin günden endişe duymadıkça, iç huzurunu ve kendine hâkim olma imkânını hiç bir zaman bulamazsın. Şimdi, adaletli hükümetten, faziletli sünnetten, Hz. Peygamber (s.a.)'den ve Kur'ân-ı Kerim'de zikredilen hükümlerden olarak selef-i eşrafın ortaya koyduğu birikimi düşünüp hatırlamak sana vacip olmuştur. Bu gibi meselelerde bizden gördüğün güzel hasletlere uygun hareket etmen gerekir. Eğer nefsin arzularına tabi olursan ceza kaçınılmaz olur. Bu emir-nâmemde bildirdiğim hükümlere uygun hareket etme yolunda kendini zorlaman gerekir.”<sup>133</sup>

#### D.İktisâdi Hayat

##### a. Piyasaların Denetimi ve Ölçü-Tartı Aletleri

Semavî dinlerde olduğu gibi Kur'ân-ı Kerim'de de ölçü ve tartıyı ele alan birçok hükümler yer almaktadır.<sup>134</sup> Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyrulur: “*Ölçüyü ve tartıyı adaletle yapın; insanlara eşyalarını eksik vermeyin*”<sup>135</sup> Bu meseleyi çok önemseyen Hz. Ali, çözüm yollarını şöyle sıralar:

“Piyasalarda alım ve satım doğru tartılarla yaptırılmalıdır ki, alan da satan da zarar görmesin.<sup>136</sup> Narh koyarak alış verişin adil yapılmasını sağlaman gerekir. Allah şöyle buyurur: “*Ölçü ve tartıda hile yapanların vay haline. Onlar insanlardan bir şey ölçüp aldıkları zaman ölçüyü tam yaparlar. Kendileri onlara bir şey ölçtükleri veya tarttıkları zaman (ölçü ve tartıyı) eksik yaparlar.*”<sup>137</sup> Koyduğun yasaktan ve yaptığın uyarıdan sonra, (ihtikâr) stok ve karaborsacılık yapan esnafı, aşırı gitmeden ve örnek teşkil edecek bir ceza ile derhal cezalandırman gerekir.”<sup>138</sup>

<sup>132</sup> Ahd-Nâme, 55.

<sup>133</sup> Ahd-Nâme, 56.

<sup>134</sup> Hüd Suresi, 84-85; Bakır, A., İktisâdi ve İdârî Yönden Hz. Ali Dönemi, 142

<sup>135</sup> Hud suresi, 11 / 85.

<sup>136</sup> Hatipoğlu, H., .g.e., VI, 212.

<sup>137</sup> Mutaffin suresi, 83 / 1-3.

<sup>138</sup> Ahd-Nâme, 38.



### **b. Karaborsa ve Vurgunculuk**

Toplumda para hırsıyla yanıp tutuşan ve fakir fukaranın bir dilim ekmeğine göz diken insanların var olabileceğine işaret eden Hz. Ali, bir malın değerinin çok üstünde satılmasına veya müşterinin satıcı tarafından tanınan birisi olması nedeniyle gerçek fiyatının altında satın alınmasına karşı çıkar<sup>139</sup> ve alınması gereken tedbirler konusunda şunları söyler:

“İnsanların çoğunda aşırı hırs ve bencillik vardır. Önemli mal ve emtiayı stok edip, zamanı gelince değerinin üstünde bir fiyatla satarak, halkın alım gücünü zorlar ve huzursuzluğa sebep olurlar. Tüm halkı etkileyen bu zarar kapısına göz yummak valiler için büyük bir eksiklik. Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyrulmaktadır: “Allah'ın size verdiği rızktan helal ve temiz olarak yiyin ve inandığınız Allah'tan korkun”<sup>140</sup> Bu bakımdan karaborsaya giren vurguncularla konuşup onları ikna etmen gerekir. Zira Allah Resulü (s.a.v.) vurgunculuğu<sup>141</sup> ve madrabazlığı men etmiştir.”<sup>142</sup>

### **c. Esnaf ve Sanatkarlar**

Bazen tek başına bazen de kadı gibi yüksek rütbeli bir devlet memurunu yanına alarak Kûfe çarşılarını gezip alış veriş yapan Hz. Ali, esnaf ve sanatkarlarla ilgili görüşlerini şöyle sıralar:<sup>143</sup>

“Ey Mâlik! Esnaf ve sanatkarın yerleşimine, hareketlisine, sükûnet içinde olanına, helal kazanç için çaba gösterene hayır dua ile tavsiyelerde bulunmalısın. Zira esnaf kesimi, reaya ve berayanın hem fayda ve menfaati için çalışırlar hem de onların müşküllerinin çözümüne yardımcı olurlar. Bunun dışında ihtiyaç maddelerini ülkenin ovalarından, denizlerinden, sahillerinden, dağlarından ve insanların kolay ulaşamadığı yerlerden ve hatta gitmeye cesaret bile edemediği uzak mahallerden, tehlikeli ve öldürücü bölgelerden getirerek reaya ve berayanın hizmetine sunarlar.<sup>144</sup> Esnaf ülkede huzurun kaynağıdır. Doğacak musibetlerden ve tehlikeli şeylerden korkmazlar. Bu nedenle daima esnafın işlerini kolaylaştırmalısın. Uzak, yakın farkı

<sup>139</sup> Bakır, A., *İktisadi ve İdarî Yönden Hz. Ali Dönemi*, 145.

<sup>140</sup> Maide suresi, 5 / 88.

<sup>141</sup> Hatipoğlu, H., *a.g.e.*, VI, 121.

<sup>142</sup> *Ahd-Nâme*, 37.

<sup>143</sup> İbnu Kesîr, *a.g.e.*, VIII, 10; A.Cevdet, *a.g.e.*, 160; Bakır, A., *İktisadî ve İdarî Yönden Hz. Ali Dönemi*, 140.

<sup>144</sup> *Ahd-Nâme*, 36.

gözetmeden onları koruma altına alarak kötü muamele görmelerine izin vermemelisin.<sup>145</sup>

#### **d. Vergi ve Kalkınma**

Gelir getiren toprakların ihmal edilmesine karşı çıkan Hz. Ali, tarıma elverişli toprakların sulanabilmesi için nehirlerin ıslah edilmesini ve ziraata uygun hale getirilmesini ister<sup>146</sup> ve doğacak tehlikeye şöyle işaret eder:

“Ey Mâlik! Bundan böyle malum ola ki, vergi işini ihmal etme. Allah buyurur ki, “Şüphesiz ki, Allah kendisine yardım edenlere mutlaka yardım edecektir.”<sup>147</sup> Vergi memurlarının yaşam düzeyini yükselt. Çeşitli yollarla vergi verenlerin de işini kolaylaştır. Zira halkın refahı, ehl-i haracın kurtuluşuna bağlıdır. Çünkü halk, haracın ve haraç memurlarının eş ve çocuklarıdır.”<sup>148</sup>

Ağır vergiden kaçınılmasını, mali güç nispetinde vergi toplanmasını, vatandaşın yiyecek ve giyecekleri ile kullandıkları hayvanların alınmamasını isteyen halife, ülke kalkınması konusunda şunları söyler:<sup>149</sup>

“Şunu unutma ki, vergi toplamaktan ziyade ülkenin kalkınması için çaba göstermelisin. Zira vergi halka hizmet ile elde edilebilir. Hizmet vermeden vergi toplama yoluna gitmemelisin. Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Kim ölü toprağı canlandırırsa o toprak onundur. Zalim damar (sahibi)ne hak yoktur.”<sup>150</sup> Bu bakımdan arazi ve emlakın gelişmesi için çaba göstermeyip, sadece vergi tahsil cihetine gidersen ülkeyi harabeye çevirir, insanların perişan olmasına neden olursun.”<sup>151</sup>

#### **e. Âyân ve Yöneticiler**

Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi, kendi zamanında da devlet kurumlarında görev yapan memurlara maaş bağlandığını söyleyen Halife<sup>152</sup> devlet memurlarının tayin ve maaşları hakkında şu görüşlere yer verir:

“Ey Mâlik! Mal ve vergi memurlarını denetim altında bulundurmalısın. Kusur ve hıyanetlerinin cezasız kalmayacağını bilen ve senden korkup çekinen memur ve

<sup>145</sup> Ahd-Nâme, 37.

<sup>146</sup> Bakır, A., İktisadi ve İdarî Yönden Hz. Ali Dönemi, 221.

<sup>147</sup> Hac suresi, 22 / 40.

<sup>148</sup> Ahd-Nâme, 30

<sup>149</sup> Mutlu, İ., a.g.e., 36.

<sup>150</sup> Yeniél, N.-Kayapınar, H., a.g.e., XI, 403.

<sup>151</sup> Ahd-Nâme, 31.

<sup>152</sup> Bakır, A., İktisadi ve İdarî Yönden Hz. Ali Dönemi, 239-240.

idarecileri tayin etmelisin. Daha sonra bu kişileri kendi yönetim anlayışına göre yetiştirmeli ve yaptığı işleri, tavır ve davranışlarını takip etmelisin.”<sup>153</sup>

Uygulamalarını bazı önemli ahlak kurallarına ve devletin beka ve itibarını etkileyecek faktörlere dayandıran Hz. Ali, insanlar arasındaki haksızlıkları zararsız bir düzeye indirmeyi amaçlamakta<sup>154</sup> ve şu tavsiyelerde bulunmaktadır.

“Kendilerini eşrafın ahababı olarak gören kimseleri âyan ve idareci tayin etmemelisin. Bu iş için iyiliği maruf ailelerden yetişmiş, İslâm'a hizmeti geçmiş, tavır ve davranışları denenmiş kişileri mutasarrıf<sup>155</sup> ve idareci olarak tayin etmelisin. Zira onlar, ahlakı üstün, iyi niyetli, bencillik cazibesine az kapılan, işleri en doğru yapan kimselerdir. Bu görevlilerin maaşlarını bizzat kendin tanzim takdir etmelisin. Zira göstereceğin bu yakın ilgi kendilerini düzeltme konusunda onlara güç kazandıracak ve devlet malına el uzatmaktan men edecektir. Şayet emrine karşı gelir yahut emanete hıyanet ederlerse bu senin için aleyhlerine kullanacağın bir delil olur. Ara sıra bu görevlileri vefalı dostların aracılığı ile gizil olarak teftiş ettirmen gerekir.”<sup>156</sup>

Küfe'den çok uzakta bulunan merkezlerde görev yapan devlet memurlarını kontrol etmek için Ka'b b. Mâlik'i müfettiş tayin eden Halife, yazdığı mektupta şunları söyler: “Sevad bölgesindeki bütün kasabalara uğra ve oradaki memurları kontrol et. Sonra Fırat ve Dicle arasındaki merkezleri dolaş ve oradaki memurların durumlarını gözden geçir ve görev sonunda kanaatini bana bildir”<sup>157</sup> “Zira bu gizli teftiş, hem onların sorumsuz davranışlarını kırar, reaya ile içli dışı olmaya zorlar ve hem de yordakçıların zulmünden korumaya sebep olur.”<sup>158</sup>

## E.Hukuk ve Adalet

### a. Adâletin Tam Uygulanması

Baştan sona ezberlediği Kur'ân-ı Kerim'den hükümler çıkaran ve yaşadığı asrda fıkıh ve feraiz ilimleri konusunda büyük bilgi sahibi olan Hz. Ali, eş dost, yakın uzak farkı gözetilmeksizin adaletin herkese eşit dağıtılmasını şöyle ifade eder: <sup>159</sup>

<sup>153</sup> Ahd-Nâme, 27.

<sup>154</sup> Bakır, A., İktisadi ve İdarî Yönden Hz. Ali Dönemi, 241.

<sup>155</sup> Pakalın, M. Zeki, “mutasarrıf”, a.g.e.,II, 586.

<sup>156</sup> Ahd-Nâme, 28-29.

<sup>157</sup> Bakır, A., İktisadi ve İdarî Yönden Hz. Ali Dönemi,149.

<sup>158</sup> Ahd-Nâme, 27-29.

<sup>159</sup> M. A. Köksal, a.g.e., XI, 278; Keskiöğlü, O., a.g.e.,75.

“Ey Mâlik! Eşin dostun veya reayadan ahabap ve akrabalarının istek ve arzuları, reayanın huzurunu kaçırırsa veya Allah’ın rızasına aykırı düşerse, olaya insaf ve iyi niyetle yaklaşmalı ve Allah’ın rızasına aykırı davranmaktan uzak durmalısın. Eğer bunun tersini yaparsan zulmetmiş olursun.”<sup>160</sup> Allah buyurur ki: “Kötülüğün cezası yine, onun gibi bir kötülüktür. Kim affeder, barışırsa onun mükâfatı Allah’a aittir. Doğrusu O, zalimleri sevmez”<sup>161</sup> Unutma ki, Allah’ın kullarına zulmedenin davacısı Allah’tır, Allah’ın kulları değildir. Allah da bir kimseye hasım oldu mu, o kimsenin tutunabileceği bütün deliller batıldır. Ölünceye kadar yahut tevbe edinceye kadar, Allah ile savaş halinde olur. Zira zulüm ehlini gözetim altında tutan Cenâb-ı Akdes-i İlâhî, mazlumların bedduasını işitir, zalimlere de zamanı gelince azabını yollar.

Hiz. Ömer’in “Ebu’l-Hasan’ın bulunmadığı adli ve fikhî meseleden Allah’a sığınırım”<sup>162</sup> biçiminde tarif ettiği Hiz. Ali, zekâtın toplanması konusunda şöyle der: Üç yönden tahsile yetkili olduğun meblağın ortasını tercih etmek gerekir. Meselâ, Zekâtı toplamaya memur olan kimse, ganimetlere ait zekâtın, gerek en yükseğini ve gerek en düşüğünü ve gerece ortasını almaya yetkili iken, ortasını almak daha uygun olur. Zira en yükseğini alırsa, mal sahibine haksızlık olur, şayet en düşüğünü tahsil ederse Beytü’l-mala haksızlık olur.<sup>163</sup> Zira “İşlerin en hayırlısı orta olanıdır.”<sup>164</sup> Bu bakımdan hakların dağıtım sırasında, herkese eşit davranmalısın. Halk ile üst sınıflar arasında anlaşmazlık çıkarsa, halkın eğilimlerine kulak vermek tercih edeceğin en güzel yoldur. Zira kamunun hoşnutsuzluğu eşrafın rızasını yok eder. Kamunun rızasını kazanınca da eşrafın hoşnutsuzluğu ortadan kalkar.”<sup>165</sup>

#### b. Kadılar ve Hakimler

Adli sahada üstün bir yere sahip olan Hiz. Ali’nin, Medine’deki beş aylık devlet başkanlığı sırasında buraya bir kadı tayin edip etmediği konusunda fazla bir bilgiye sahip değiliz. Adli teşkilatın temelini Kûfe’de atan Hiz. Ali, Kûfe kadısı olarak Şureyh’i tayin etmiştir.<sup>166</sup> Hiz. Ömer zamanında kadıların tayin ve azilleri merkezî hükümet

<sup>160</sup> Ahd-Nâme, 8.

<sup>161</sup> Şûrâ suresi, 42 / 40.

<sup>162</sup> İbnu Abdî’l-Berr, el-İstıtab fi Ma’rifeti’l-Ashâb, Mısır 1328, III, 38.

<sup>163</sup> Ahd-Nâme, 9.

<sup>164</sup> el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfü’l-Hafâ, Beyrut, 1988, I, 391, (Hadis no: 1247).

<sup>165</sup> Ahd-Nâme, 10.

<sup>166</sup> Bakır, A., İktisadi ve İdarî Yönden Hiz. Ali Dönemi, 131.

tarafından yapıldığı halde, Hz. Ali bu yetkiyi, Kûfe hariç bölge valilerine vermiştir.<sup>167</sup> Kendinden önceki halifelere müsteşarlık yapan ve aynı zamanda hâkimlik görevinde da bulunan Hz. Ali, hâkimlerin seçimi konusunda şöyle der:<sup>168</sup>

“Halk arasında kolayca karar vermek için öyle bir adam seçmelisin ki, ilim ve birikimde herkesten üstün olsun. İş yoğunluğundan sıkılmasın. Halktan gelecek baskıya aldırmaııp doğrunun yanında olsun. Mahkeme esnasında, savunma tarafını tutup ayak diretmesin. Tarafları tam olarak dinlemeden karar vermesin.<sup>169</sup> Olayları çarpıtmasın. Hatasında ısrarlı olmasın. Gerçek ortaya çıkınca, haklıya hakkını versin. Hakka teslim olmaktan acze düşmesin. Nefs-i emmâreyi, aşırı isteklerden uzak tutsun. Şüpheli konuları derinlemesine incelemeyen hüküm vermesin.<sup>170</sup> Kavgalı insanların tereddüt ve talepleri karşısında bıkkınlık göstermesin. Hak ve hakikatin açıklık kazanmasına özen göstereyin. Keskin kılıç gibi kesici ve koparıcı olsun. Ehil insanların övgüsü ile mağrur olmasın. Yüze gülen dalkavuklara kanmasın.”<sup>171</sup> Allah şöyle buyurur: “Şüphesiz ki Allah size emanetleri ehil (ve erbabına) vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.”<sup>172</sup>

“Aslında, toplumda bu sayılan özellikleri taşıyan insan az bulunur. Bu bakımdan onun sözünde duruşunu ve herkes tarafından bilinen bir kişi olup olmadığını iyice araştırmalı, tayin ettiğin kadının fakirliğini gidermeli ve bütün ihtiyaçlarını karşılamalısın.”<sup>173</sup> Zira Hz. Peygamber de hâkimin kendi kendine yeterliliğine büyük önem vermiş ve Attab'ı Mekke valisi tayin ettiği sırada kendisine 30 dirhem maaş bağlamıştı.<sup>174</sup>

### c. Mahkeme Usulleri

Kadınların vereceği kararların yakından takip edilmesini isteyen Hz. Ali “Ben şahitleri birbirinden ayıran ilk kimseyim”<sup>175</sup> diyerek mahkemelerde şahitlerin önemine dikkat çeker. Hz. Ali, kendisi ile ilgili bir şikâyet için Şureyh'in başkanlık ettiği

<sup>167</sup> Bakır, A., *İktisadi ve İdarî Yönden Hz. Ali Dönemi*, 126.

<sup>168</sup> Hasan İbrahim.Hasan, a.g.e., I, 349.

<sup>169</sup> M.Tâhir. b. Âşûr, a.g.e., 307.

<sup>170</sup> *Ahd-Nâme*, 25.

<sup>171</sup> *Ahd-Nâme*, 26.

<sup>172</sup> Nisa suresi, 4 / 58.

<sup>173</sup> *Ahd-Nâme*, 26.

<sup>174</sup> Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, Türkçesi: Mutlu, M. Said-Tuğ, Salih, İstanbul 1969, II, 192.

<sup>175</sup> Hamidullah, M., *İslâm Peygamberi*, II, 191.

mahkeme huzuruna gelmiş ve oğlu Hz. Hasan'ı da şahit göstermişti. Şureyh, şahidin babası lehine şahadette bulunamayacağını ileri sürerek Hz. Hasan'ın şahitliğini reddetmişti. Bu adil hâkimin kararını çok beğenen Hz. Ali, Şureyh'in 100 dirhem olan maaşını 500 dirheme çıkarmıştı.<sup>176</sup> "Bu bakımdan Ey Malik! Sen de halk arasında sana yakınlığı ile bilinen ve toplumda itibar sahibi olan kadırlara öyle bir mevki ver ki, yakınlarından hiç bir kimse o mevkie göz dikmesin."<sup>177</sup>

#### **d. Adli Denetim**

Hâkim ve kadırları sık sık denetleyen Hz. Ali, Kûfe kadısı Şureyh'in lükse düşkün olduğunu, haksız kazanç elde ederek seksen bin dinara bir ev satın aldığını<sup>178</sup> ifade eder ve valiye şu önerilerde bulunur: "Ey Mâlik! Davaların sonuçlarına ve kadırların hal ve hareketlerine çok dikkat etmelisin. Zira bozuk düzen anlayışının bir uzantısı olarak bu din, kötü niyetli ve şerli insanların elinde esir oldu. Ne acıdır ki, din namına istediklerini yapıyorlar ve din-i mübini kullanarak dünyalık elde etmeye çalışıyorlar."<sup>179</sup>

Duruşma esnasında hâkimin ses tonunun davacı ve davalıdan daha yüksek olduğunu öğrenen Hz. Ali, sabah tayin ettiği Ebü'l-Esved ed-Düelî'yi aynı gün görevden aldığı rivayet edilmektedir.<sup>180</sup> Günümüzdeki uygulamalara baktığımızda tek dereceli olarak hüküm veren hâkimler fesada bulaşmış ve sorumsuzluk artmıştır. Bunun sonucu olarak mahkemelerde tek hâkim usulü terkedilmiş ve toplu hâkim usulüne geçilmiştir.<sup>181</sup>

### **F. Askerî İşler**

#### **a. Vali-Asker İlişkisi**

Hz. Peygamber zamanında devamlı bir ordu olmadığı gibi dâhilî emniyeti sağlayan polis teşkilatı da yoktu.<sup>182</sup> Silah taşımaya muktedir her yetişkin Müslüman dinin hizmetinde, askerlik vazifesi ile mükellefi. Bir sefer esnasında devlet reisi gönüllüleri askere çağırırdı.<sup>183</sup> Hz. Peygamber'in vefatından sonra düzenli bir

<sup>176</sup> Hamidullah, M., *İslâm Peygamberi*, II, 192; Bakır, A., *İktisadi ve İdarî Yönden Hz. Ali Dönemi*, 239.

<sup>177</sup> *Ahd-Nâme*, 27.

<sup>178</sup> Bakır, A., *İktisadi ve İdarî Yönden Hz. Ali Dönemi*, 132.

<sup>179</sup> *Ahd-Nâme*, 27.

<sup>180</sup> Bakır, A., *İktisadi ve İdarî Yönden Hz. Ali Dönemi*, 148'de (gös. yer.)

<sup>181</sup> Erdoğan, M., *a.g.e.*, 175.

<sup>182</sup> Geniş bilgi için bkz. Bakır, A., *İktisadi ve İdarî Yönden Hz. Ali Dönemi*, 150-155.

<sup>183</sup> Hamidullah, M., *İslâm Peygamberi*, II, 237.

ordunun eksikliği hissedilmiş ve Medine'de kuşatılan Hz. Osman savunmasız kalmıştı. Talha, Zübeyr ve Hz. Aişe üçlüsünün başlattığı huzursuzluğu gidermek amacıyla Basra'ya doğru yola çıkan Hz. Ali'nin yanında sadece yedi yüz kişiden oluşun bir ordu vardı. Yeni orduyu kurmak üzere Kûfe şehrini merkez yapan Hz. Ali, şu önemli tespitleri yapar:<sup>184</sup> "Halk ancak asker ve ordu ile ayakta durabilir. Askerin düzeni, araç ve gereci ise toplanan vergilerle karşılanır. Ordu ve askerinin varlığı kadıların, vergi memurlarının ve kâtiplerin varlığına bağlıdır. Çünkü akitlerde ortaya çıkan anlaşmazlıkları çözen, vilâyetin çıkarlarını ve ülkenin âli menfaatlerini koruyan, özel ve hükmî şahısların işlerini yapan bunlardır. Böyle olunca da, vergi ödeyen ticaret ve sanat erbabı korunmalı, bu kesimin birlik ve beraberliği sağlanmalıdır. Zira bunlar geçim kaynaklarını ve iş âletlerini üreterek piyasayı canlandırır. Bu yüzden esnafın gelişmesi, merhametli, halk ile barışık, öfkesi ağır, asil, soylu, kalbi temiz tüccar ve sanat ehlinin gelişmesi ile mümkün olabilir. Yüce Allah, "Doğrusu Allah, rızık verenlerin en iyisidir"<sup>185</sup> buyurarak sefillerin ve yokluk içinde kıvranan fakirlerin işlerinin takdir edildiğini ortaya koymuştur. Kur'ân-ı Kerim'de, "Akrabaya, yoksula, yolcuya (zekat ve sadakadan) hakkını ver"<sup>186</sup> buyrulur fakir ve yoksulların geçimini sağlayacak kadar bir sosyal güvenceye kavuşturulmasına işaret edilmiştir."<sup>187</sup>

#### b. Komutan ve Ordu

Hız. Peygamber döneminde hemen bütün seferlere katılan, Cemel, Siffin ve Nehrevan savaşlarını<sup>188</sup> yöneten Hz. Ali, dünya kılıcından kaçanın ahiret kılıcından kurtulamayacağını, cennetin mızrakların gölgesi altında olduğunu, kaçan kişi ömrünü uzatamayacağını<sup>189</sup> söyler ve komutanda aranacak özellikleri şöyle sıralar:

"Ey Mâlik! Allah ve Resulüne inanan, ulü'l-emre sadık kalan, asilerin ve din düşmanlarının üzerine cesaretle giden, fukara ve zayıflara şefkat elini uzatan, askerliği çok iyi bilen ve savaşta kendini ispat eden kişileri ordunun başına getirmelisin.<sup>190</sup> Yönetimin altındaki bütün halktan asalet sahibi, yiğitliği ile ünlü, cesur, cömert, iyiliksever, kökten asil, himmet ve gayreti sınırsız olan insanlara

<sup>184</sup> Bakır, A., *İktisâdî ve İdârî Yönden Hz. Ali Dönemi*, 165.

<sup>185</sup> Hac suresi, 22 / 58.

<sup>186</sup> Rum suresi, 30 / 38.

<sup>187</sup> *Ahd-Nâme*, 19-20.

<sup>188</sup> Halife b. Hayyât, *a.g.e.*, 244; Hatipoğlu, H., *a.g.e.*, VII, 593-601; Ecer, A. Vehbi, *İslam Tarihi Dersleri II*, Kayseri 1995, 168.

<sup>189</sup> Gölpınarlı, A., *a.g.e.*, 240.

<sup>190</sup> *Ahd-Nâme*, 20.

yakınlık duyarak onlara iltifat etmelisin. Çünkü bunlar himmet ve kerem sahibi kimselerdir.”<sup>191</sup>

Ordunun sabah ve akşam serinliğinde yürütülmesini, öğle saatlerinde dinlendirilmesini, cephede askerle omuz omuza bulunup, askerin devamlı olarak denetim altında tutulmasını isteyen Hz. Ali, bu konudaki görüşlerini şöyle ifade eder: “Bundan böyle, malum ola ki, anne ve babaların çocuklarına kol kanat germesi gibi, sen de askerin tutum ve davranışını aynı duygularla takip etmelisin. Askeri güçlendirmek için elinden gelen her şeyi yapmalı, taahhüt ettiğin yardımı zamanında mahalline ulaştırmalısın. Zira yaptığın anlaşmaya ve verdiği söze vefa gösterirsen askerin sempati ve desteğini kazanırsın.” Zira Allah şöyle buyurmaktadır: “*Kim sözünü yerine getirir ve (günahtan) korunursa, şüphesiz Allah da korunanları sever*”<sup>192</sup> O halde askerin önemli işlerini görüyorum diyerek, küçük çaptaki işlerini sorup soruşturmayı da ihmal etmemelisin. Zira bazen askeri küçük bir yardım ile rahatlatılabilir, bazen de büyük yardımlar ile memnun edemeyebilirsin. Komutanların sence en makbulü, askere iyi davrananlar, hem kendilerini ve hem de ailelerini sıkıntıdan kurtaracak kadar kendi servetinden fedakârlık yapanlar olmalıdır. Bu sayede asker sadece zafer kazanma fikri etrafında birleşebilir.”<sup>193</sup> Zira zafer, tedbir ile tedbir akli kullanmakla, akli kullanmak da sırrını saklamakla olur.<sup>194</sup>

Zira Kur’ân-ı Kerim’de, vatan savunmasının büyük sevaplar arasında yer aldığını, savaştan kaçanların ağır cezalara çarptırılacağını belirten birçok hüküm yer almaktadır. Mesela Tevbe suresinde şöyle buyrulmaktadır: “*Gerek hafif gerek ağır olarak (silahlı, silahsız; binekli, bineksiz, kolay, zor hangi olursa olsun topluca) savaşa çıkın, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihad edin. Eğer bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır.*”<sup>195</sup>

Sıffin savaşında Hz. Hasan’ın savaşa katıldığını gören Hz. Ali “Şu genci tutun belimi kırmayın. Çünkü bu ikisinin (Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin) ölmesini ve Resulullah’ın soyunun kesilmesini istemem; bu bana çok ağır gelir”<sup>196</sup> diyen Hz. Ali, askeri memnun edebilmenin yollarını şöyle dile getirir:

<sup>191</sup> Ahd-Nâme, 21.

<sup>192</sup> Âl-i İmran suresi, 3 / 76.

<sup>193</sup> Ahd-Nâme, 22.

<sup>194</sup> Hatip, A., a.g.e., 48.

<sup>195</sup> Tevbe suresi, 9 / 41.

<sup>196</sup> Gölpinarlı, A., a.g.e., 242.



“Askere karşı şefkatli olmak, sefer görevleri bitince ordudan ayrılmasına izin vermek, istek ve arzularına ılımlı yaklaşmak, yüzlerine karşı güzel öğüt vermek, savaşta gösterdiği kahramanlıkları anlatmak gerekir. “*Ve galip gelenler bizim ordumuz olacaktır*”<sup>197</sup> diyerek savaşta gösterilen çaba ve gayretin övülmesi, askerin cesaret bulmasına ve savaştan korkanların gayrete gelmesine vesile olur. Ayrıca askerin ruh hali iyi tahlil edilmeli, komutanların endişeleri ciddiye alınmalı, rütbesiz askerin sıkıntıları göz ardı edilmemelidir. Zira kasıtlı olarak küçüğü büyük, büyüğü küçük görmek doğru bir davranış değildir.”<sup>198</sup>

### c. Barış Teklifi

Hayber fatihi olarak bilinen Hz. Ali,<sup>199</sup> Sıffin savaşında olduğu gibi düşman tarafından getirilen barışın kabul edilmesi gerektiğini ifade ederek şunları söyler:<sup>200</sup>

“Eğer düşman sizinle savaşmaz ve sizinle barış içinde yaşamak isterse ve bu teklif Allah rızasına uygun ise geri çevirmemek gerekir. Allah buyurur ki: “*Onlar sizinle savaşmazlar ve sizinle barış içinde yaşamak isterlerse, Allah size, onlara saldırmak için bir yol vermemiştir.*”<sup>201</sup> Çünkü barış, askerin korunmasına, beldelerin emniyet altına alınmasına, valilerin rahat nefes almasına yardımcı olur. Barıştan sonra, düşmanına güvenip tedbiri elden bırakmamak ve daima uyanık olmak gerekir. Zira fırsat kollayan düşman hasmını gafil avlamak ister ve yakınınıza kadar sokulmaya çalışır. Düşmana karşı teyakkuz halinde olur ve anlaşmanın devamı yönünde kararlılık gösterirsen, düşmanın sana iyi niyetle bakmasını sağlayabilirsin”<sup>202</sup>

### d. Antlaşmalara Sadık Kalmak

Barışı mutluluk, esenlik ve sığınak olarak değerlendiren Hz. Ali, barışın devamı yönünde her türlü çabanın gösterilmesini, hatta ölümün dahi göze alınabileceğini ifade eder ve şu önerilerde bulunur:

---

<sup>197</sup> Saffat suresi, 37 / 73.

<sup>198</sup> **Ahd-Nâme**, 23-24.

<sup>199</sup> Yeniçel, N.-Kayapınar, H., **a.g.e.**, XI, 317.

<sup>200</sup> el-Belâzurî, **a.g.e.**, 31; Hamidullah, M., “**Hayber**”, DİA, XVII, 20; Çağatay, Neşet, **İslam Tarihi**, Ankara 1993, 235; Hamidullah, M., **Hız. Peygamber'in Savaşları**, İstanbul, 1962, 148.

<sup>201</sup> Nisa suresi, 4 / 90.

<sup>202</sup> **Ahd-Nâme**, 49.

“Ey Malik! Yaptığın anlaşma hükümlerine uymalı ve bu konuda gerekli titizliği göstermelisin. Allah şöyle buyurur: *“Antlaşma yaptıkları zaman antlaşmalarını yerine getirenler, işte doğru olanlar onlardır. (Allah’ın azabından) korunurlar da onlardır.”*<sup>203</sup> Üstlendiğin bu emaneti yerine getirmek için gerekirse hayatını ortaya koymalısın. Zira insanlar kısım kısımdır. Arzuları değişik, görüşleri farklıdır. Bu farklı nitelikteki insanlar, Allah’ın farzları arasında yer alan ahde vefa üzerinde birleşirler.<sup>204</sup> Allah şöyle buyurur: *“Kim Allah’a verdiği sözü tutarsa Allah ona büyük bir mükâfat verecektir.”*<sup>205</sup> Hatta müşrikler de, hainliğin kesin sonuçlarını gördükleri için, Müslümanlara karşı ahde vefayı önemser, sözleşmelerin bozulmasını kendileri için vebal, günah ve çirkin sayarlar. Bu durum karşısında yaptığın anlaşmaya ve yüklediğin sorumluluğa vefasızlık göstermemelisin. Hiçbir zaman ahdinden dönmemelisi, anlaşma anında düşmanı oyuna getirip aldatmamalısın. Hiç kimse Allah’a karşı gelme cesaretini gösteremez. Ancak, cahil ve asiler bu yolu deneyebilir. Yüce Allah, yaptığın anlaşmayı, üzerine aldığı sorumluluğu rahmetin gereği, emniyetin menşei ve huzurun sebebi kılmıştır.”<sup>206</sup>

Antlaşmaları mukaddes bir eve benzeten Hz. Ali ona hile karıştırmanın sakıncalarını şöyle ifade eder:

“Ey Malik! İmza koyduğün o anlaşma, içinde oturulup feyiz alınacak mukaddes bir evdir ki, herkes ona sığınır ve herkes onun etrafında toplanır. Bu yüzden yapılan antlaşmalara hile ve fesat karıştırmamalı, her türlü ihtimali göz önünde bulundurarak yoruma açık akitler yapmamalısın. Allah buyurur ki: *“Ey iman edenler! Bağlandığınız ahitleri (gerek sizinle Cenab-ı Hak ve gerek sizinle insanlar arasındaki taahhütlerinizi) yerine getirin”*<sup>207</sup> Öyleyse son şeklini verdiği antlaşmayı bozmak için de sözün gizli manalarından yararlanmaya kalkmamalısın. Allah’ın ahdi icabı, girmiş olduğün bir işin darlığını, haksız yere genişletme yoluna sapmamalısın. Zira genişleyeceğini ve sonunun iyi olacağını düşündüğün bir darlığa sabretmek, günahından çekindiğin, dünya ve ahirette Allah’ın azabından kurtuluş imkânı olmadığını bildiğin bir hıyanetten daha hafiftir.”<sup>208</sup>

---

<sup>203</sup> Bakara suresi, 2 / 177.

<sup>204</sup> **Ahd-Nâme**, 49.

<sup>205</sup> Fetih suresi, 48 / 10.

<sup>206</sup> **Ahd-Nâme**, 50.

<sup>207</sup> Nahl suresi, 16 / 91.

<sup>208</sup> **Ahd-Nâme**, 51.

#### e. Haksız Yere Kan Dökmek

Güç ve kuvvetin hiçbir zaman haksız yere kan dökerek kazanılamayacağını söyleyen<sup>209</sup> Hz. Ali, haksız yere adam öldürmenin büyük günahlar arasında yer aldığını ifade eder ve bu konudaki düşüncelerini şöyle dile getirir:

“Ey Mâlik! Haksız yere adam öldürmekten ve kan dökmekten sakınmalısın. Çünkü haksız yere kan dökmek felaketlerin doğmasına, nimetin yok olmasına, Allah'ın gazabına ve devletin batmasına yol açar. Allah şöyle buyurur: “Allah'ın haram kıldığı canı haksız yere öldürmeyin. Kim haksızlıkla öldürülürse onun velisi (olan mirasçısı)na yetki vermişizdir. (öldürülenin hakkını arar.)”<sup>210</sup> Allah'ın, kıyamet günü, kulları arasında vereceği en önemli hüküm adam öldürme konusundaki hükmüdür. Haram olan kanı dökerek saltanatını güçlendirme sevdasına düşmemelisin. Zira bu hareket, saltanatını zayıf ve güçsüz kılar. Belki de, saltanatını yıkar ve ortadan kaldırır. Haksız yere adam öldürürsen, gerek Allah'ın katında ve gerek benim nazarımda özrün makbul olamaz. Her ne kadar kastınız öldürmek olmasa da. Şayet bir kazaya uğrarsan, ceza anında kırbacın, kılıcın veya elin ifrata varmamalıdır. Zira bazen bir yumruk veya daha fazlası ölüme neden olabilir ve meydana gelen ölüm olayının kisası senin üzerinde kalır. Ceza sonucunda maktulün varislerine haklarını vermen gerekir.<sup>211</sup> Allah şöyle buyurur: “Öldüren kimse,(Müslüman) kardeşi tarafından affedilirse, o zaman (affedenin, örfeye göre) uygun olanı yapma(sı,uygun diyeti istemesi, öldürenin de) güzelce onu ödeme(sini) gerekir. Bu, Rabbiniz tarafından bir hafifletme ve acımadır.”<sup>212</sup> O halde sürdürdüğün saltanat seni bu yardımdan alıkoymamalıdır.”<sup>213</sup>

#### G. Ahd-i Şerif'in Hâtimesi (Sonuç)

Son nefesinin kelime-i şehadetle bitmesini ve ömrünün şehit olarak sona ermesini dileyen halife sözlerini şu cümlelerle tamamlar:

“Ey Mâlik! Cenab-ı Hakkın engin rahmetinden ve bütün arzu ve istekleri kuşatan büyüklük ve kudretinden niyaz ederim ki, beni ve seni rızâ-yı şerîfine uygun hareket ettirsin. Halkın güzel övgülerine nail kılsın. Hükmettiğimiz belde ve köylerde

<sup>209</sup>Özbay, A.-Reca, Ö. Faruk, a.g.e., 68.

<sup>210</sup>İsra suresi, 17 / 33.

<sup>211</sup>Diyet gerektiren suçlarla ilgili olarak bkz. Dağcı, Şamil, **İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Suçlar**, Ankara 1996, 23.

<sup>212</sup>Bakara suresi, 2 / 178.

<sup>213</sup>**Ahd-Nâme**, 52-53.

güzel eserlerimizin kıyamete kadar baki kalmasını sağlasın. Kusursuz nimetlere ve herkesi kuşatan başışa layık olmaya muvaffak eylesin. Özellikle rica ederim ki, benim ve senin sonumuzu şehitlik mertebesi ile ve son nefesimizi kelime-i şehadetle bağlasın.<sup>214</sup> Zira Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Şehit, görmekte bulunduğu kerametten dolayı tekrar tekrar dünyaya dönmeyi ve on kere öldürülmeyi temenni eder.”<sup>215</sup> Biz ancak kendisine dönücü ve rağbet edici olmuşuz. Selam Allah'ın Resulüne ve onun tertemiz soyuna olsun.”<sup>216</sup>

### SONUÇ

Hz. Ali'nin Mâlik el-Eşter'e yazdığı Ahd-Nâme'de devlet yönetimi ile ilgili önemli hükümler yer almaktadır. Toplumda herkes birinci sınıf insan muamelesi görmeli ve eşit haklara sahip olmalıdır. Halk güven içinde yaşamalı, zulüm ve baskı yapılmamalıdır. İnsanlara öfkeyle değil, sevgiyle yaklaşılmalıdır.

Devletin yönetim kademesinde cimri ve korkaklara yer verilmemeli, iyiler ile kötüler aynı kefeye konulmamalıdır. Toplumun katmanları, bir çarkın dişlileri gibi birbirlerinin eksikliğini tamamlamak zorundadır. Zira biri olmadan diğeri sağlıklı işlemediği mümkün değildir.

Devletin iki önemli ayağı vardır. Biri ordu diğeri de hazinedir. Vergileriyle hazineyi besleyen esnaf ve sanatkârın önü açılmalı, alış veriş için uygun ortam hazırlanmalıdır. Komutanlar düşmana karşı cesaretli, zayıflara karşı şefkatli olmalıdır. Anne ve babanın çocuklarını koruduğu gibi komutanların da askeri koruması ve daima savaşa hazır durumda bulundurulması gerekir.

Devletin üst kademelerine, işten yılmayan, baskılara boyun eğmeyen, hatasında ısrarlı olmayan müşavirlerin atanması gerekir. Adalet dağıtan hâkimlerin halka muhtaç edilmemesine özen gösterilmeli, bağımsız karar vermeleri için kendilerine yeterli mali kaynak sağlanmalı, verdiği kararlar denetlenmelidir.

Kurallara uygun olarak çalışan Esnaf ve sanatkâr desteklenmeli, piyasalar esnafın insafına terk edilmemelidir. Reaya ve berayanın alım gücü zorlanmamalı, fakir ve düşkünler devlet tarafından korunma altına alınmalıdır. Önemli konulardan

<sup>214</sup> İbn. Kesîr, a.g.e., V, 425; Ahmet Cevdet, a.g.e., III, 156.

<sup>215</sup> Müslim b. Haccac, a.g.e., VI, 83.

<sup>216</sup> Ahd-Nâme, 57-58.

biri de şudur: Valiler toplumla iç içe olmalı, insanların farklı muamele görmeleri önlenmelidir. Halkla yüz yüze konuşularak toplumun nabzı düşürülmelidir.

Düşman tarafından getirilen barış teklifleri kurallara uygun ise geri çevrilmemeli, yapılan antlaşmalara sadık kalınmalı, gerekirse bu yönde canlar feda edilmelidir. Daha önemlisi antlaşmada düşman oyuna getirilmemeli, yoruma açık ifadeler kullanılmamalıdır.

İnsanların yaşama hakkına saygı gösterilmeli, haksız yere adam öldürülmemelidir. İnsanlar duygularıyla değil, akılları ile hareket etmeli, yapılan iyilikler başa kakılmamalı, verilen sözler mutlaka tutulmalıdır. Devlet işleri aceleye getirilmemeli, zamanı gelince de gevşeklik gösterilmemelidir. Herkes eline, diline, beline ve öfkesine hâkim olmalı, hiç kimse rencide edilmemelidir.

Hz. Ali'nin çağlara öğüt niteliğindeki bu ilkeleri, günümüz idarecilerine ışık tutması ve dönemin yönetim anlayışını yansıtmaları bakımından son derecede önemlidir.

## KUR'AN'DA RENKLER

Yrd. Doç. Dr. Abdulmecit Okcu\*

### ÖZET

*Objeleri algılamamıza yarayan renkler Yüce Allah tarafından insanlara bahşedilmiş en büyük nimetlerin başında gelmektedir. Kur'an'da tüm renkler değil bazı temel renkler zikredilmiştir. Renkler sayesinde insan dünyayı daha iyi kavrar bu kavrama sayesinde de daha güzel işler yapmaya gayret eder. Renklerin tedavi edici özellikleri ve insan psikolojisi üzerindeki etkileri dışında daha birçok faydaları da vardır.*

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Renk, Boya, Siyah, Beyaz, Mavi, Kırmızı, Yeşil, Sarı.

### ABSTRACT

#### **The Colours and Forms According to The Quran**

*The colours which benefits to perception the objects are head of gifts from God to mankind. The colours have not been mentioned entirely in the Holy Quran. Instead of this, some basic colours have been mentioned. With the colours man understands the world better and with this understanding acts more beautiful things. The benefits of colours are very abundant and have influences on human psychology.*

**Key Words:** Quran, Colour, Paint, Black, White, Blue, Red, Gren, Yellow.

### GİRİŞ

#### **Renk Nedir?**

Bir şeyi diğerinden ayıran özelliğe renk denilmektedir.<sup>1</sup> Gerçekte bir varlığı diğerinden ayıran özelliklerin başında renk ve biçim gelmektedir. Renk ve biçimi olmayan varlık düşünülemez. Renk şöyle de tanımlanabilir: Bir kaynaktan yayımlanan ya da doğrudan (bir kaynağın rengi, alevler vb.) ya da kendisi ışık kaynağı olmayan bir cisimle etkileştikten sonra algılanan bir ışığın göz üzerindeki

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut tsz. XIII,393.

izleniminden kaynaklanan duyuma renk denir. Elektromanyetik enerji dalgalarından biri olan ışık, rengin kaynağıdır.<sup>2</sup>

Bu bakımdan renk, fizik biliminin bir dalı olmakla birlikte, görsel algının özelliğinden ötürü, yalnızca nesnel bir olgu olarak anlaşılmaz. Bunun içindir ki renk insanda uyandırdığı sonsuz etkilerden ve içerdiği anlam gizilgücünden dolayı görsel sanatların en önemli biçimsel öğesi olmuştur. Tarih boyunca görsel sanatların bütün dallarında bezeme, benzetme ve anlatım amacıyla kullanılan renk, hiçbir zaman vazgeçilemeyecek bir öğedir. Işığın ve ısının olduğu gibi, renklerin de aslı nurdur, güneştir. Nurun, güneşin zââtî, aslî renkleri üçtür: kırmızı, sarı, mavi. Zâhirde yedi renk görüldüğünden yedi renkten söz edilirse de bu yedi renk zââtî olmayıp çeşitli cinslerin bir karışımıdır. Siyah ve beyaz ise renkten sayılmazlar; çünkü beyaz bu yedi rengin birbirine bir karışımı, siyah da bütün bu renklerin bulunmayışı, yokluğudur.<sup>3</sup>

#### **Görme Olayı ve Görmede Pigmentlerin Rolü**

Evren bizim elektromanyetik dalgalar dediğimiz enerjile nabız gibi atıyor. Elektro-manyetik dalgaların frekans aralığı çok geniş olup dalga boyu milimetrenin milyarda biri olan küçük kozmik dalgalara kadar değişen radyo dalgaları, x ışınları, morötesi ve kızılötesi ışınlar, TV ve gamma ışınları da bunlar arasındadır. Fakat ortalama insan gözü bu geniş aralığın ancak çok küçük bir bölümünü ayırt edebiliyor. Sadece 0,00038 ile 0,00075 milimetre arasında olan dalga boylarını. Bu küçük bir fark gibi görülebilir ama bunlar gözlerimiz ve zihinlerimize göre büyüklük rakamları. Bu kesimi görülebilir ışık olarak biliyoruz ve bu aralıkta on milyon kadar titreşimi tanımlayabiliyoruz. Gözlerimiz görülebilir ışıkların tümünü gördüğünde beyaz olarak anlamlandırıyor. Dalga boylarından bazılarını yakalayamadı mı onu renkli görüyoruz.<sup>4</sup>

Yani kırmızı gördüğümüzde, gerçekte gördüğümüz elektromanyetik aralık içinde dalga boyu 0,0007 milimetre olan kesimden oluşuyor, öteki dalga boylarının mevcut olmadığı bir durum söz konusudur. Bize kırmızı bilgisini veren beynimiz ve

<sup>2</sup> *Büyük Larousse Sözlük Ve Ansiklopedisi*, Renk md., Gelişim Yayınları, İstanbul, 1986 XVI,9768.

<sup>3</sup> Bkz., Sunar Cavit, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları., İstanbul; Yıldırım Ali, *Renk Simgeselliği ve Şeyh Gâlib'in Üç Rengi*, Millî Folklor Dergisi, Yıl, 18, Sayı 72, Ankara, 2006, s.,135.

<sup>4</sup> Victoria Finley, *Renkler Boya kutusunda Yolculuklar*, (Türkçesi, Kudret Emiroğlu), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, s., 19,20.

dilimizdir. Onun kuvvetli veya aşk rengi yahut durmamız gereken trafik işareti olduğunu söyleyen de ilişkilendirildikleri kültürel adlandırılmalarıdır.<sup>5</sup>

Gözümüzün gördüğü alanda ne kadar çok farklı renk varsa, bu o kadar farklı sayıda pigmentin varlığını gösterir. Çünkü çevremizde gördüğümüz her şeyin rengi, maddelerin yapısında bulunan pigmentlere bağlıdır. Bitkilerin yeşil rengi, derinizin rengi, gözümüzün rengi, hayvanların rengi kısacası tüm renkler hep pigmentlerin yapısal özelliğinden kaynaklanır.

Pigmentler hem gözümüzde hem de nesnelerin genellikle dış yüzeylerinde bulunarak renklerin oluşmasını sağlayan özel moleküllerdir. Pigment moleküllerinin harekete geçmesi için belirli bir enerji gereklidir. Elbette ki renklerin oluşmasındaki diğer tüm aşamalarda olduğu gibi, pigmentlerle ışık arasında da yine kusursuz bir uyum vardır. Çünkü yeryüzüne ulaşan "görünür ışık" canlılarda renk molekülü olarak bilinen "pigment" molekülleri için özel olarak tasarlanmıştır.

Bundan başka insan gözü de buna uygun bir yapıya sahiptir. Gözümüzün retinasında bulunan koni hücrelerinin üç ana rengi, yani kırmızı, yeşil ve maviyi algılamasının nedeni de içlerinde bulunan özel pigment molekülleridir. Bu pigmentlerin renkli bir dünya görmemiz için gerçekleştirdikleri en hayati işlem kendilerine gelen ışığın "renk" enerjisini elektrik sinyaline çevirmeleridir. Yani renk diye bildiğimiz her şey aslında bu pigmentlerin kendilerine gelen ışığın dalga boyunu elektrik sinyali olarak beyne iletmeleridir.<sup>6</sup>

Görünür ışığın sahip olduğu enerji düzeyi, canlıların derilerinde, derilerini kaplayan pullarında, tüylerinde veya kürklerinde bulunan pigment moleküllerini harekete geçirmek için gereken enerji düzeyine eşittir. Görünür ışığın aralığı içinde olan ve belirli renklere karşılık gelen dalga boyları bu pigmentleri harekete geçirerek canlıların renklerini oluştururlar.<sup>7</sup>

Çiçeklerin yapraklarındaki renk çeşitliliğinin nedeni, yapılarında bulunan pigment moleküllerinin ışığa karşı verdikleri tepkidir.

Görüldüğü gibi canlıların hem görme merkezlerinde hem de vücutlarında bulunan pigmentler, işleyen diğer vücut sistemleriyle birlikte tam bir uyum halindedirler. Bir canlının görme merkezinde özel bir pigment molekülünün

<sup>5</sup> Finley, a.y.; Ayrıca bkz. *Gelişim Hachette Alfabetik Genel Kültür Ansiklopedisi*, Sabah Yayınları, İstanbul, 1993, II,587.

<sup>6</sup> Franklyn Branley, *Color, From Rainbows to Lasers*, Thomas Y. Crowell Comp., New York, s., 23-28.

<sup>7</sup> Solomon, Berg, Martin, Villie, *Biology*, Saunders College Publishing, 1993, s., 192-193.



bulunmaması veya gerektiğinden az bulunması onun çevresindeki renkleri ayırt edememesine neden olur.

### **Renklerin Oluşması**

Canlıların yaşamında son derece önemli olan renklerin oluşması için aşağıdaki şartların bulunması gerekmektedir:

a-Rengin oluşması için gerekli olan ilk koşul ışığın varlığıdır. Bu nedenle öncelikle Güneş'ten gelen ışınların nasıl bir özelliğe sahip olması gerektiğini inceleyerek başlamakta fayda vardır. Renklerin oluşabilmesi için Güneş'ten yeryüzüne gelen ışığın, renkleri meydana getirebilecek şekilde, belirli bir dalga boyuna sahip olması gerekmektedir. Güneş'in yaydığı bütün ışınların içinden sadece "görünür ışık" olarak adlandırılan bu ışığın yeryüzüne gelme ihtimali 10 üzeri 25' te bir ihtimaldir. Bu inanılması güç ihtimal gerçekleşir ve renklerin oluşması için gerekli olan ışınlar Güneş'ten Dünya'ya ulaşır.

b- Güneş'ten gelip uzaya yayılan ışık gerçekte göze zarar verecek özelliklere sahiptir. Bu yüzden Dünya'ya ulaşan ışığın gözün rahatlıkla algılayabileceği ve zarar vermeyeceği duruma gelmesi gereklidir. Bunun için ışınların bir süzgeçten geçmesi gereklidir. Bu dev süzgeç Dünya'yı çevreleyen "atmosfer"dir.

c-Atmosferden geçen ışık yeryüzüne dağılır ve rastladığı maddelerin hepsine çarparak yansır. Işığın çarptığı maddelerin, ışığı yutmayıp yansıtacak özelliklerde olması gereklidir. Görüldüğü gibi maddelerin yapısal özelliğinin de yeryüzüne ulaşan bu ışıkla renkleri oluşturacak şekilde uyumlu olması gereklidir. Bu şart da gerçekleşir ve Güneş'ten gelen ışığın çarptığı maddelerden kolaylıkla yeni bir ışık dalgası yayılır.

d-Renklerin oluşumundaki diğer bir aşama da ışık dalgalarını algılayabilecek bir algılayıcıya, yani göze ihtiyaç olmasıdır. Işık dalgalarının görme organlarıyla da uyum içinde olması zorunludur.

e-Güneş'ten gelen ışınlar gözümüzün tabakalarından geçip retina bölgesinde elektrik sinyaline dönüştürülmelidir. Daha sonra bu elektrik sinyalleri insan beyninde görüntüyü algılamakla sorumlu olan görüntü merkezine ulaştırılmalıdır.

f-Bizim herhangi bir rengi gördüğümüzü ifade edebilmemiz için gerçekleşmesi gereken son bir aşama daha vardır. Renklerin oluşmasındaki son aşama görme merkezine gelen elektrik sinyallerinin, burada bulunan sinir hücreleri tarafından "renk" olarak algılanabilmesidir.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Harun Yahya, *Allah'ın Renk Sanatı*, Vural Yayıncılık, İstanbul, 1999, s., 16,17.

Görüldüğü gibi tek bir rengin oluşması için oldukça detaylı ve birbirine bağlı bir sıralama izleyen işlemler gereklidir.

Renkle ilgili olarak edinilen tüm bilgiler rengin meydana gelmesi sırasında oluşan her işlemin çok hassas dengeler üzerine kurulmuş olduğunu gösterir. Bu hassas dengeler olmadığı takdirde renkli bir dünya yerine bulanık ve karanlık bir dünya içinde kalmamız hatta görme yeteneğimizi kaybetmemiz kaçınılmazdır. Yukarıda sayılan maddelerden sadece retina bölgesindeki elektrik sinyallerini algılayacak olan hücrelerin bulunmadığını düşünelim. Ne gelen güneş ışığının yeterli özelliklere sahip olması, ne gözün diğer parçalarının tam olması, ne de atmosferin varlığı yeterli olmayacaktır.

### **Tarihte Renk Olgusu**

Renkler, tarihin en eski dönemlerinden bu yana insanlığın dikkatini çekmiş, varlıkları tanıma ve kategorize etmede en çok yararlanılan hususlardan biri olmuştur. Zira bir nesneyi -veya en geniş anlamda bir fikri- bir diğerinden ayırt etmek için kullanılan en kolay yol renktir. Eski Mısırlılar renklere ve renklerle yapılan şifaya çok önem vermişlerdir. Bu sebepten Karnak ve Teb gibi tapınaklarda renk kullanmışlar ve renk şifacılığını pekiştirmek için, renk salonları inşa etmişlerdir. Aynı şeyi kadim Hind ve Çin uygarlıklarında da görebiliyoruz. Oradaki şifacı din adamları da insanın yedi katlı doğası ile güneş tayfının yedi rengi arasındaki bağlantıyı temel alarak, bir renk bilim sistemi kurmuşlardır.<sup>9</sup>

Sarı, kırmızı, yeşil ve beyaz renkler, bizim tarihimizde de mevcut olan mana yüklü renklerdir. Özellikle sarı, kırmızı, yeşil üçlüsü, Göktürklerden başlayarak beylere ve hükümdarlara yani idareci zümreye mahsus, devleti, askeri kuvvetleri, ordu birliklerini temsil eden renkler olarak bir kompozisyon halinde çok yaygın olarak kullanılmıştır.<sup>10</sup> Sarı kırmızı ve yeşil renklerin Osmanlı döneminde, devletin sona erişine kadar çok yaygın biçimde kullanıldığı görülmektedir. Anlaşıldığına göre, bu renklerin Osmanlılarda aynı bayrak üzerinde birlikte kullanılması Orhan Gazi zamanına kadar gitmektedir.<sup>11</sup> Osmanlılarda kullanılan beyaz renk Hz. Peygamber'in

<sup>9</sup> Renklerle Terapi, Renklerin özellikleri, ([http://www.haber73.com.tr/yazi\\_detay.php?Yazi\\_id=119&yazar=21&PHPSESSID=b...](http://www.haber73.com.tr/yazi_detay.php?Yazi_id=119&yazar=21&PHPSESSID=b...) 17.10.2007, [www.dursunboran.com](http://www.dursunboran.com).); Geniş bilgi için bkz., Rashmi Sharma, Renklerle Terapi, (Editör, Tarkan Tufan), Nokta Yayınları; İstanbul, 2007.

<sup>10</sup> Bkz., *Nevruz ve Renkler* (Türk Dünyasında Nevruz İkinci Bilgi Şöleni Bildirileri), Yayına Hazırlayan Sadık Tural, Elmas Kılıç, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Sayı, 116, Ankara 1996, s., 48.

<sup>11</sup> A.g.e., s., 45; Geniş bilgi için bkz., Abdülcelil İbn Ebi'l-Huseyn b. Ebi'l-Fazl el-Kazvinî er-Razî, *Kitabü'n-Nakz*, Yayınlayan, Seyyid Celâleddin Huseyn Urmevî, Tahran, 1331, (TÜDAV İslam Araştırmaları Kütüphanesi, Nu: 16994), s., 607,608.

ak sancağından, diğer renkler ise, Orhan Gazi'nin sancağından alınmıştır.<sup>12</sup> Selçuklu ve Osmanlı devleti dönemlerinde özellikle sarı, kırmızı ve yeşil renklerin hükümdarlık sembolü olarak kullanıldığına dair tarihi belgeler mevcuttur.

Eski çağlarda Pythagoras, Platin, Aristoteles ve Plinius gibi yazarlar rengin doğası üzerinde tartışmışlar ve temel renklerin toprak, ateş, hava, su gibi temel öğelerin biçimleri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Rönesans'ta Leonardo Da Vinci aynı görüşü savunarak, sarının toprağa, yeşilin suya, mavinin havaya, kırmızının ateşe ve siyahın karanlığa ait olduğunu yazmıştır.<sup>13</sup>

Renklerin sistematik olarak sınıflandırılması ancak 1666'da Isaac Newton'un ilk renk çemberiyle başlar. Newton tüm renklerin beyaz ışık içinde atom ışınları olarak içerildiğini öne sürmüş, yedi temel rengi yedi gezegene ve müzikteki yedi notaya bağlamıştır.<sup>14</sup> Newton'a göre temel renkler kırmızı, turuncu, sarı, yeşil, mavi, indigo (çivit) ve mordu.<sup>15</sup> Her ne kadar Newton'un renk kuramı sonraki bilimsel buluşlardan farklılık göstermişse de, renkler ve sesler arasında gördüğü ilişki Kandinsky'nin<sup>16</sup> ve soyut sanatçıların 20. yy'da duyular arasındaki ilişkilerle ilgili sinestesi (duyum ikiliği) kuramlarını çağrıştırmaları açısından ilginçtir.

18. yy.'dan başlayarak renk kuramları bugünkü anlayışa yakınlaşmıştır. 1731'de J. Christof Le Blon<sup>17</sup> boya maddesi (pigment) kırmızı, sarı ve mavinin temel renk olduğunu bulmuştur. Le Blon'un 1756'da yayımladığı renk konusundaki tezi bugünkü üç temel renk kuramının kaynağıdır.<sup>18</sup> 1766'da Morris Harris adlı bir İngiliz tüm renkleri içeren ilk dairesel şemayı Natural System Of Colours (Renklerin Doğal Sistemi) adlı kitabında yayımlamıştır. Üç temel renk kuramı 18.yy.'da yaygın olarak kabul edilmiş, birçok bilim adamı, sanatçı ve düşünür tarafından tartışılmıştır. Bunlardan ressam Philippe Otto Runge<sup>19</sup> ve şair Johann Wolfgang Von Goethe<sup>20</sup> ise yalnızca mavi ve sarıyı temel renkler olarak kabul etmişlerdir.

<sup>12</sup> A.y.

<sup>13</sup> <http://www.haber73.com.tr/yazi...> 17.10.2007.

<sup>14</sup> Finley, s., 22,23

<sup>15</sup> *Meydan Larousse*, Sabah Yayınları, Renk md., XVI,489.

<sup>16</sup> Wassily Kandinsky, (4 Aralık 1866 – 13 Aralık 1944), yılları arasında yaşamış Rus ressam, 20. yüzyılın en önemli sanatçılarından. İlk modern soyut çizimleriyle ünlüdür. Vasili Kandinski'nin Türkçemize Tefik Turan tarafından çevrilmiş, "Sanatta Zihinsellik Üzerine" bir eseri vardır. Bkz., Yapı Kredi Yay., İstanbul.

<sup>17</sup> Jakob Christof Le Blon (German Baroque Era Painter, 1667-1741). ([http://www.artcyclopedia.com/artists/le\\_blon\\_jakob\\_christof.html](http://www.artcyclopedia.com/artists/le_blon_jakob_christof.html), 28-30 may. 2008)

<sup>18</sup> *Büyük Larousse*, Renk, XVI,9771.

<sup>19</sup> 1777 ve 1810 yılları arasında yaşamış ünlü Alman ressamı.

<sup>20</sup> Johann Wolfgang von Goethe (1749 - 1832) Goethe, 28 ağustos 1749'da Frankfurt'da doğdu. Varlıklı bir aileden gelen babası tarafından Aydınlanma düşüncesinin ideallerine göre yetiştirildi.

1810'da Goethe renkleri birbirinden ayırt edici bir renk dairesi ve üçgeni oluşturmuştur. Daha sonraki dönemlerde bu daire geliştirilerek renklerin özelliklerini daha iyi süzebilen renk küreleri tasarlanmış ve farklı temel renk kuramları ortaya atılmıştır.

Renk kuramlarındaki farklılıklar rengin, boya maddesi, ışık niteliği ya da insan algısına bağlanmaktadır. Örneğin, renge bir ışık olgusu olarak yaklaşan fizikçiler ışığın üç temel rengi olan kırmızı, yeşil ve mavi kuramını benimsemişlerdir.

Bu kuram ilk kez 1790'da ortaya atılmış, Hermann Von Helmholtz<sup>21</sup> tarafından tartışılmış ve Albert H. Munsell<sup>22</sup> tarafından 1898'de tasarlanan renk şemalarıyla geliştirilmiştir. Renge görsel algı olarak yaklaşan araştırmacılar temel olarak algılanan renklerin kırmızı, sarı, yeşil, mavi olduğunu öne sürmüşlerdir. Siyah ve beyaz renkler dışta bırakılırsa, Kuran'da da aynı renkler öne çıkarılmıştır. Renkler çözümlendiğinde renklerin "özü" yani sarı, ya da mavi olduğu "tonu" parlaklığı, açıklığı, koyuluğu, "renk değeri" yani yoğunluğu, arılığı ve gücü, belirir. Buna göre renkler birbirinden sarı, mavi, yeşil, gibi öz nitelikleri açısından, ne kadar parlak ya da koyu oldukları açısından ya da ne kadar saf ve yoğun oldukları açısından ayrılabilir. Örneğin, aynı açıklıkta yani aynı tonda iki kırmızıdan bir saf olabilirken, öbürü daha karışık, griye daha yakın olabilir.<sup>23</sup>

Renkler aynı zamanda sıcak ve soğuk renkler olarak da sınıflandırılır. Sarı, kırmızı, turuncu sıcak olarak algılanırken mavi, yeşil, mor soğuk olarak algılanır. İnsan gözü soğuk renklerde daha az ayırım yapabildiğinden, görebildiği sıcak renk sayısı daha fazladır.

Renkler ayrıca temel ya da birincil, ikincil ve üçüncül renkler olarak sınıflandırılır. Geliştirilmiş bir renk dairesinde bu üç renk sınıfı görülebileceği gibi, daha da geliştirilmiş bir renk küresinde her rengin açığı, pasteli, siyaha yaklaşan koyu tonları ya da gölgesi görülebilir. Böyle bir renk küresinde orta çizgide birincil ve

---

Küçük yaşta Fransızca, Latince ve Eski Yunanca öğrendi, güzel sanatlar ve tiyatroyu tanıdı. 22 Mart 1832'de Weimar'da öldü. Bkz., *Büyük Larousse*, VIII,4617-4618.

<sup>21</sup> Hermann von Helmholtz (d. 31 Ağustos 1821 - ö. 8 Eylül 1894) Alman fizyolog ve fizikçi. Çok yönlü ilgi alanları ve çalışmalarıyla, özellikle de sinir iletimi, işitme ve görme üzerine yaptığı klasikleşmiş araştırmalarıyla yaşadığı dönemde "fiziğin başbakanı" olarak adlandırılan araştırmacı; Bkz., [http://tr.wikipedia.org/wiki/Hermann\\_von\\_Helmholtz](http://tr.wikipedia.org/wiki/Hermann_von_Helmholtz), 30.09.2008.

<sup>22</sup> Albert Henry Munsell (6 Ocak 1858 – 28 Haziran 1918) kendi adıyla bilinen Munsell renk sistemini icat eden Amerikalı ressam, ([http://en.wikipedia.org/wiki/Albert\\_Henry\\_Munsell](http://en.wikipedia.org/wiki/Albert_Henry_Munsell), 28.09.2008).

<sup>23</sup> *Büyük Larousse*, Renk, XVI,9771.

ikincil renkler, merkeze doğru üçüncü renkler, merkezde gri, bir kutupta beyaz diğer kutupta siyah vardır.<sup>24</sup>

Renkler ışık olarak yorumlandığında renk karışımları beyaz ışıkla sonuçlanır. Fizikçilere göre tam renksizlik beyaz ışıktır. Bütünleyici renkler aynı tondan oldukları zaman, yan yana geldiklerinde titreşim yaratırlar. Çünkü birbirlerinin çıkmak isterler.(yeşil-kırmızı). Mor ve sarıda aynı şey olmaz, ama morun rengi sarı gibi açıldığında aynı titreşimle karşılaşılır. İki rengin uyum armoni yaratması için aralarında ortak bir renk bulunması gerekir. Örneğin, yeşil ve sarıda olduğu gibi, buna bitişik renkler armonisi denir. Ayrıca karşıt renkler arasında bütünleyicilik ilkesine uygun bir armoni vardır. Renklerin uzaklık yakınlık yanılısaması uyandırdığı görülür. Buna göre kırmızı ya da sarı maviye göre daha önde gelen renklerdir. Soğuk renklerin daha uzak, sıcak renklerin daha yakın görüldükleri söylenebilir.

Renkler, yaş kuru, yanık, havai, ağır gibi niteliklerde gösterirler. Mavinin bazı tonları yaş gibi görünürken kahverengi yanık, turuncu kuru, acık maviler havai görünürler. Bu da renklerin doğal olgulara çağrışım yaptığını kanıtlamaktadır. Resim dilinde siyah ve beyaz renksiz öğelerdir. Bu türden boyalara ve karışımlara “akromatik”, tek renk ya da tonlarından oluşan birleşimeyse “monokromatik” denir. Konumuzla çok alakalı olmadığı için renk ve resim ilişkisine girmek istemiyoruz.

### **Kur’an’da Renk**

Renk sözcüğü Kur’an’da “levn” kelimesiyle ifade edilmektedir. Türevleri ile beraber yedi ayette dokuz kere geçmektedir.<sup>25</sup> Çoğulu “الْوَانُ/elvân şeklindedir. Mesela “ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ/O'nun delillerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin farklı olmasıdır. Şüphesiz bunda bilenler için (alınacak) dersler vardır.”<sup>26</sup> ayetinde, Allah'ın kâinat içerisinde ne kadar çeşitli renk ve şekilde varlıklar yarattığına işaret olunmaktadır. Aynı toprak ve sudan, farklı vasıflarda, renk ve biçimlerde bitkiler yaratılırken, aynı tip ağaçlardan farklı tat ve büyüklükte meyveler meydana getirilmiştir. Şayet bir dağa bakarsak onun değişik renklerde bezenmiş olduğunu ve değişik kısımlarında birbirinden çok farklı renk ve özelliklere sahip madenler bulunduğunu görürüz.

Bir başka ayette de, وَمَا ذَرَأْنَا لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَذَكَّرُونَ/Sizin için yeryüzünde çeşitli renk ve biçimlerle yarattığı şeyleri de, sizin

<sup>24</sup> Çağan Mehmet, *Sizin Renkleriniz*, Bir Harf Yayınları, İstanbul, 2005, s., 46,47.

<sup>25</sup> Bkz., Bakara, 2/69; Nahl, 16/13,69; Rûm, 30/22; Fâtır, 35/27,28; Zümer, 39/21.

<sup>26</sup> Rûm, 30/22.

hizmetinize verdi. Öğüt alan bir toplum için bunda ibretler vardır;<sup>27</sup> diye buyrulmaktadır.

Bu ayetiyle Yüce Allah tabiatın süsüne, sanatsal yönüne, insanın duygu boyutuna hitap eden kısmına dikkat çekmekte, güzellik duygusunu harekete geçirmekte, insanın düşüncesine, yani öğüt alma yeteneğine hitap etmektedir. Tabiat renklerindeki ahenk ve bu ahengin meydana getirdiği eşsiz güzellik insan gönlünü yumuşatacak niteliktedir.

Yüce Allah yerel tabiat olayları ile insan düşüncesine; göksel cisimlerin işleyişi ile insan aklına; tabiatın güzellik boyutu ile de insanın hatırlayıp öğüt alma yeteneğine hitap etmekte, onları harekete geçirmekte ve onlardan hareketle Allah'a varmayı öğretmektedir.<sup>28</sup> Allah yeryüzünde renkleri farklı, özellikleri değişik varlıklar yaratmıştır. Bitkiler, çiçekler, böcekler, varlıklar, otlar, dağlar, kayalıklar, yollar, nehirler, göller...

Bir bahar günü içinde boğulduğumuz, içine gömüldüğümüz beton yığını şehirlerin kasvetli hayatını terk edip kırlara çıkarsak Yüce Kudretin nelere kadir olduğunu görürüz. Dağları, dereleri, renkleri, çiçekleri, böcekleri, kısaca tabiatdaki renkleri, ahengi ve uyumu...

**Boya:** Kur'an'da renk kavramından ayrı olarak bir de boya anlamında "sıbğa" kelimesi geçmektedir. Kısaca bu ifadeyi de incelemek gerekir.

Boya, ince katlar halinde uygun yüzeylere vurulduğunda koruyucu, dekoratif, ya da teknik nitelikte örtücü bir katman oluşturan ve pigmentler (boya maddesi) içeren sıvı ya da toz ürün şeklinde tarif edilmektedir. Boyaların bileşenleri eskiden yalnız doğal ürünlerden oluşuyordu. Daha sonra yapay reçinelerin ve boyar maddelerin bileşimsel yolla elde edilmesi boya üreticilerine çok sayıda ürün sağladı. Böylece çeşitli formüller geliştirilerek değişik ihtiyaçlar için çok sayıda boya çeşidi elde edildi.<sup>29</sup>

Kur'an'da boya sözcüğünün karşılığı olarak "sıbğa" kelimesini görmekteyiz. Bakara Sûresinin 138. ayetinde yer alan bu sözcüğü Kur'an'da tek başına değil, Allah'ın ismiyle beraber izafet şeklinde, yani "sıbğatullah" şeklinde kullanılmış olduğunu görürüz. Bu kullanım çok anlamlıdır. Kur'an'daki bu ifade hakiki renk vericinin yalnızca Allah olduğunu çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Şimdi bu

<sup>27</sup> Nahl, 16/13.

<sup>28</sup> Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları: 10/446-463.

<sup>29</sup> *Büyük Larousse*, Boya, III,1852; *AnaBritannica*, Boya, Hüriyet Ofset Matbaacılık ve Gazetecilik A.Ş. İstanbul, 1994, VI,236.

âyeti daha yakından tanımaya çalışalım. “Biz Allah’ın boyasıyla boyanmışızdır. Boyası Allah’inkinden daha güzel olan kimdir? Biz O’na ibadet edenleriz...”

Burada ‘sıbğatullah’ deyimi din, akıl, iman, İslam ve fitrat olarak da yorumlanmıştır. Buna göre ‘sıbğatullah’ Allah’ın vurduğu boya, verdiği renk ve insan yaratılışına hâkim kıldığı özellik ve nihayet varlık yapısı/karakter anlamına da gelmekte ve ezelde insanın ruhuna konan, doğuştan gelen bir inancı, fitratı, tevhidî yansıtmaktadır. Din fitrî bir din, iman ilahî bir iman, temizlik doğuştan bir temizlik, güzellik doğuştan bir güzelliştir. Sonradan elde edilen bütün temizlik ve güzellik aslında doğuştan gelen güzellik ve temizliğin korunmasına yöneliktir. İnsanları bir paçavra gibi renkli bir suya sokup çıkarmakla elde edileceği sanılan iman sudan ve temelsiz bir imandır. Gerçek iman Allah’ın boyası olan fitrî imandır. Bu Hz. Peygamber tarafından şu şekilde dile getirilmiştir: “Her doğan çocuk İslam fitratı üzerine doğar. Sonradan anne-babası onu Yahûdî, Hristiyan veya Mecûsî yaparlar.

Esasen insanın kurtuluşunu temin etme adına ona yapay yön ve renk vermeye kalkışmak, Allah’ın insana bahşetmiş olduğu bu doğal fitrata ters düşmek anlamına gelir. Boyanmanın en güzeli Yunus’un dilinde ifadesini bulan ve gerçek diriliğin yol ve yordamını gösteren şu sözlerde saklıdır: “Boyandım rengine solmazım gayrı.”<sup>30</sup> Boya hakkında bu kısa bilginin ardından Kur’ân’da renk konusuna dönelim.

### **Kur’ân’da Renklerin Anlamı**

Kur’ân’da bütün renkler değil özellikle siyah, beyaz, mavi, kırmızı, sarı ve yeşil gibi temel renkler zikredilmekte ve onlara dikkat çekilmektedir. Bilindiği üzere diğer renkler ve ara renkler zaten bu temel renklerin muhtelif oranlardaki karışımından meydana gelmektedir. Biz de maddeler halinde bu renkler üzerinde duracağız.

**1- Siyah Renk:** Siyah renk şöyle tarif edilmiştir: Beyaza ve diğer renklere göre, güneş ışınlarının olmayışı ya da tümüyle soğurulması sonucu en koyu olarak bilinen renk. Siyah saç siyah mürekkep, kömür gibi.<sup>31</sup>

Siyah kelimesi Kur’ân’da “سُود، مُسْوَدَّة، أَسْوَد” kelimeleriyle ifade edilir. Bunların dışında leyl, zulumât, cehl, gibi kelimeler de karanlığı ifade eder. Siyah kelimesi, Kur’ân’da altı ayette ve yedi yerde geçmektedir.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Şahiner Necmittin, *Siyah Ve Yeşil Kur’ân’da Renk Sembolizmi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, s., 14,15.

<sup>31</sup> Büyük Larousse, siyah md., XVII,10588.

<sup>32</sup> Bkz., Bakara, 2/187; Al-i İmrân, 3/106; Nahl, 16/58; Fâtır, 35/28; Zümer, 39/60; Zuhuf, 43/17.

Bunlardan birinde gece ile gündüzün ayrılış vakti bir başka deyişle oruca başlama zamanını belirtilmekte;<sup>33</sup> bir diğesinde ise dağlar üzerinden geçen yollar nitelenmektedir.<sup>34</sup>

Kalan dört yerde mücrimler, münafıklar ve özellikle de kâfirler vasfedilmektedir.<sup>35</sup> Yani siyah Kur'ân'da küfrü, azabı, şerri, öfkeyi, matem ve hüznü temsil etmekte ve kâfirlerin rengi olarak belirtilmektedir.<sup>36</sup> Zira karanlığın görünen bütün gerçek objeleri örtmesi gibi kâfirler de ilahi gerçeği görmemezlikten gelmekte ve islâmî gerçekleri örtmektedirler.

Felak Sûresinde insanların "Karanlık çöktüğü zaman gecenin şerrinden" Allah'a sığınmaları istenmektedir. Genel olarak suçlar gece karanlığında işlenir. Eziyet verici ve zehirli hayvanlar da gece karanlığında ortaya çıkar. Kuruntular, vesveseler, korku ve tasalar gece karanlığında kaynaşır. Bu sebeple siyah olan gecenin şerrinden Allah'a sığınılır.

**Siyah Renk ve Kalp:** İnkâr, cehalet, hakikati görmemek, gayri meşru işler, siyah, kara ya da karanlık terimleri ile nitelendirilmektedir. Bilindiği gibi asıl körlük kafa gözlerinin körlüğü değil kalp gözünün körlüğüdür. "(Sana karşı çıkanlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalar, elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lakin göğüsler içindeki kalpler kör olur."<sup>37</sup> Ebû Hureyre'den rivâyet edilen bir Hadîste Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Kul bir hata yaptığı zaman kalbinde siyah bir leke meydana gelir. Eğer kişi o hatadan nefsinin uzaklaştırır, af talep eder ve tövbede bulunursa kalbi cilalanarak leke silinir. Tekrar aynı günahı işlemeye devam ederse, kalptaki leke artar. Hatta bir zaman gelir bütün kalbi kaplar." Günahın meydana gelen lekenin kalbi kaplaması, kalpteki nurun sönmesi, basiretin kapanması demektir. Bu durum ayette şu şekilde beyan edilmektedir: "Hayır! Bilakis onların işlemekte oldukları (kötülükler) kalplerini kirlenmiştir."<sup>38</sup>

Basiret duyular üstü bir bakış görüş ve sezis açısidir. Bir göz, bir ışık, bir aydınlık, bir beyazlıktır. "...Kim görürse kendi yararına, kim körlük ederse kendi zararına..."<sup>39</sup> Nitekim Mevlâna insanı bir basiret keyfiyeti olarak nitelendirirken şöyle

<sup>33</sup> Bkz., Bakara, 2/187.

<sup>34</sup> Fâtır, 35/28.

<sup>35</sup> Bkz., Al-i İmrân, 3/106; Nahl, 16/58; Zümer, 39/60; Zuhuf, 43/17.

<sup>36</sup> El-Hâşimî, Abdulmüni'm, *el-Elvân Fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1411/1990, s., 48,49.

<sup>37</sup> Hâcc, 22/46.

<sup>38</sup> Mütafffin, 83/14.

<sup>39</sup> Ena'âm, 6/164.



demektedir: “İnsanoğlu gözdür gerisi deriden ibarettir. Asıl göz ise dostu yani Allah’ı gören gözdür.”<sup>40</sup>

**Gece-Gündüz ve Karanlık:** Şunu belirtmek gerekir ki, nûr yani aydınlık yani beyazlık karanlığın içinden çıkar, yayılır. Önceleri her şey karanlıktı. Hiçbir şey yoktu. Evren yoktu. İnsan yoktu. Bitkiler dağlar ve taşlar yoktu. Sonradan her şey var oldu yani karanın ve karanlığın içinden çıkarak var oldu. Yeryüzü ve göklerde büyük yarıma ve patlama sonucu meydana gelmiştir. “...Göklerle yer bitişikti biz onları ayırdık...”<sup>41</sup> Gündüzü geceden ya da aydınlığı karanlıktan çıkaran Yüce Allah’a Kur’ân’da “Faliku'l-isbah/Gece karanlığını yırtarak gündüzü getiren” denilmiştir<sup>42</sup>.

Gece gündüz kelimeleri Kur’ân’da birbirini takip eden ve durmadan tekrarlanan iki tabiat olayı değildir. Bu aynı zamanda evrende sürekli bir oluşun ve yaratılışın da bir tecellisidir. Varlığın bu değişimini semazenler temsilî bir şekilde gözümüzün önüne sermektedirler. Siyah cübbelerine bürünmüş olarak semâhaneye giren dervişlerin cübbelerinin siyahlığı yokluğu karanlığı ve geceyi temsil eder. Daha sonra sema etmek için oturarak bu cübbelerini üzerlerinden atmaları ve beyaz elbiseleri ile ayağa kalkmaları gecenin içerisinden çıkan gündüz gibi varlığın yaratılışını, her şeyin Allah’ın ilminden dışarıya çıkmasını temsil eder.<sup>43</sup>

“Geceyi gündüze sokarsın, gündüzü geceye sokarsın. Ölüden diriyi çıkarırsın, diriden ölüyü çıkarırsın. Dilediğine de hesapsız rızık verirsın.”<sup>44</sup> “Geceyle gündüzün birbiri ardınca gelişinde, Allah’ın gökten rızık (sebebi olarak yağmur) indirip, onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltmesinde, rüzgârları evirip çevirmesinde aklını kullanan bir toplum için deliller vardır.”<sup>45</sup> Ayetlerden anlaşılacağı üzere sanki gece ölümü gündüz ise hayatı temsil etmektedir. Gecede sessizlik, sakinlik, huzur gündüzde ise canlılık, uğraş ve hareket vardır. Nitekim ayette, “Ve nefes almaya başladığı zaman sabaha...”<sup>46</sup> denilmektedir. Gecede yani siyahta ölümü yaşadığımızın bir başka kanıtı da, “Geceleyin sizi öldüren (öldürür gibi uyutan), gündüzün de ne işlediğinizi bilen; sonra belirlenmiş ecel tamamlansın diye gündüzün

<sup>40</sup> Bkz., Mevlâna, *Mesnevî*, 1405. beyit; Şahiner, s., 50.

<sup>41</sup> Enbiyâ, 21/30.

<sup>42</sup> Ena’âm, 6/96.

<sup>43</sup> Şahiner, s., 36.

<sup>44</sup> Al-i İmrân, 3/27.

<sup>45</sup> Câsiye, 45/5.

<sup>46</sup> Tekvîr, 81/18.

sizi dirilten (uyandıran) O'dur. Sonra dönüşünüz yine O'nadır. Sonunda O, yaptıklarınızı size haber verecektir.<sup>47</sup>

Geceler insanı gayb âlemine, gündüzler ise insanı şahadet âlemine yani görülen âleme bağlar. Bir başka deyişle gece batındır. Gündüz zahir. Bu ifadeleri renk diliyle söylersek, batın siyahtır, zahir beyaz. İrfânî dilde yani tasavvufta siyah ruh makamına işaret eder beyaz ise nefis makamını gösterir.<sup>48</sup>

Şeyh Galip de siyah beyaz ve kırmızı renklerin tasavvuftaki önemini şu dizeleriyle dile getirmektedir:

1. Fecr oldu âşikâr sefid ü siyâh u sürh

Çarh oldu pür-nigâr sefid ü siyâh u sürh

(Seher vakti, beyaz, siyah ve kırmızı olarak göründü; böylece felek beyaz, siyah ve kırmızı ile doldu.)

2. Seyr et şarâb u sâgar-ı simîn ü çeşm-i yâr

Hep dâfi'-i humâr sefid ü siyâh u sürh

(Şarabı (kırmızı), gümüş kadehi (beyaz) ve yarin gözünü (siyah) seyret; kırmızı, beyaz ve siyah olan bunların hepsi sarhoşluğu giderir.)

3. Gülgûn u vesme sürdü sefid-âb ile ruhun

Kıldı o fitnekâr sefid ü siyâh u sürh

(O fitnekâr olan sevgili, allık, rastık ve beyazlatıcı sürerek yüzünü kırmızı, siyah ve beyaz kıldı.)<sup>49</sup>

Hz. Peygamber bütün varlıkların kemalini temsil ettiği gibi bütün güzelliklerin de kemalini temsil etmektedir. Kâinatta renk, koku, ses, şekil, desen, ahenk vs. ne kadar güzellik varsa bunların hepsinin zirve örneği Onun yüce benliğinde toplanmıştır. Siyahın mükemmelini de o temsil etmektedir. Hz. Ali Onun şemailinden bahsederken gözlerinin "simsiyah" olduğunu belirtmektedir.<sup>50</sup> Merhum Necip Fazıl ise Onun gözlerini şöyle tasvir eder: "Evet gözleri... büyük ve siyah... bu gözlerin merkezindeki bir çift siyah incinin üstünde, kendi yüzü suyu hürmetine yaratılmış olan dünyalara bakarken, o dünyaların kurtuluşunu tekeffül eden bir şule..."<sup>51</sup>

**Siyah gül:** Gül çiçeklerin sultanıdır. Bütün çiçekler gülü kıskanırlar ve onun kokusundan pay almak için yarışır. Gül, rengi, şekli ve kokusu bakımından çeşitli

<sup>47</sup> Enâ'm, 6/60.

<sup>48</sup> Şahiner, s., 45.

<sup>49</sup> Yıldırım, a.g.y., s., 135.

<sup>50</sup> Şahiner, s., 60.

<sup>51</sup> Kısakürek, Necip Fazıl, *Çöle İnen Nûr*, s., 124; Şahiner, s., 60.

benzetmelere konu teşkil etmiştir. Bunların başında onun her yönüyle Hz. Peygamber'e benzetilişi gelmektedir. Yunus Emre'nin "Çiçek eydür ey derviş, gül Muhammed teridir," şiirinde ifade ettiği gibi gülün kokusunu Hz. Peygamber'in terinden aldığına inanılır. Bu yüzdendir ki Hz. Muhammed'in kokusunu almak isteyenler gülleri koklarlar.<sup>52</sup> Sahabîler bu gerçeği bildiklerinden hayat boyu unutulmayacak bir gül kokusuna sahip olmak için bir yolunu bulup Onun elini yüzünü kısaca teninden bir kısmını öpmeye çalışırlardı. Ebû Cuhfe şöyle diyor: "Efendimin elini tutup yüzüme değdirdim. Eli sulardan serinletici, misklerden daha güzel kokuluydu."<sup>53</sup> Mübarek elini bir çocuğun başına dokundurup onu okşasa, bu çocuk saçlarına gül yaprakları serpilmiş gibi tatlı tatlı kokar ve böylece öteki çocuklar arasında hemen fark edilirdi. Rivayete göre Hz. Ali son nefesini vermeden önce Selmân-ı Fârisî'den bir deste gül istemiş ve getirilen bu güller kokladıktan sonra ruhunu Hakka teslim etmiştir.<sup>54</sup> Güllerin içinde en ender bulunanı siyah güldür. Rengiyle, şekliyle, kokusuyla diğer güllerden ayrılır. Anlatıldığına göre rüyada bile şeytan üç şeyin şekline giremez, Hz. Peygamber, siyah gül ve su.<sup>55</sup>

**2- Beyaz Renk:** Yukarıda siyah renkten bahsedilirken ister istemez beyazdan da bahsedilmişti. Zira her şey zıddıyla kaim olduğu için renklerde de beyaz siyahla siyah da ancak beyazla kaimdir. Beyaz, rengi gökkuşağındaki tüm renklerin karışımından oluşan kar ve süt rengindeki şey için kullanılır.<sup>56</sup> Bir başka deyişle siyahın zıddı olan renktir.

Kur'ân'da "بَيْضٌ" "بَيْضَاءٌ" "بَيْضٌ" ve "بَيْضٌ" kelimeleriyle ifade edilen, Beyaz renk türevleri ile birlikte Kur'ân'da on iki ayette tekrar edilmektedir.<sup>57</sup> Al-i İmrân sûresinde<sup>58</sup> beyaz renkle siyah renk aynı anda geçmektedir. Kıyamet günü inkârcıların renginin siyah olacağı, yüzlerinin kararacağı vurgulanırken müslümanların renginin beyaz olacağı, yüzlerinin ağaracağı ve Allah'ın rahmetine mazhar olacakları vurgulanmaktadır.<sup>59</sup> Yani beyazla rahmet, müjde, iyilik, güzellik gibi özellikler kastedilmiştir. Ayrıca beyazla hidâyet, temizlik, saflık, sevgi, hayır, hak,

<sup>52</sup> Kumaz Cemal, *Tüdev İslâm Ansiklopedisi*, Gül md., XIV,220

<sup>53</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, -, Menakıb, 23.

<sup>54</sup> Kumaz, a.g.y., XIV,221.

<sup>55</sup> Şahiner, s., 63.

<sup>56</sup> *Büyük Larousse*, Beyaz md., III,1585.

<sup>57</sup> Bkz., Bakara, 2/187; Al-i İmrân, 3/106,107; A'râf, 7/108; Yûsuf, 12/84; Tâhâ, 20/22; Şu'arâ, 26/33; Neml, 27/12; Kasas, 28/32; Fâtır, 35/27; Saffât, 37/46,49.

<sup>58</sup> 106,107. ayetler.

<sup>59</sup> Haşimî s., 54.

göz aydınlığı, insanî meziyetler gibi özellikler de kastedilmektedir. Allah'ın sancağını temsil eden beyaz renk ayrıca kefeni, ihramı, haccı ve kutsalı temsil etmektedir.

Yusuf sûresinde ise, "وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَأَبْيَضْتُ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ " /Onlardan yüz çevirdi ve vah Yusuf vah! Dedi ve üzüntüden iki gözüne ak düştü. O artık acısını içinde saklıyordu;"<sup>60</sup> buyrulur beyazla hüznün ve ümitsizlik kastedilmiştir.

Saffât Sûresindeki, "يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَّعِينٍ بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ /Onların etrafında Cennet pınarlarından doldurulmuş, beyaz (berrak) ve içenlere lezzet veren kadehler dolaştırılır. O içkide ne sersemletme vardır ne de onunla sarhoş olurlar. Yanlarında güzel bakışlarını yalnız onlara tahsis etmiş, iri gözlü eşler vardır. Onlar, gün yüzü görmemiş yumurta gibi bembeyazdır."<sup>61</sup> şeklindeki ayetlerde Cennetteki bütün bu güzelliklerin şarabın, kadehin ve eşlerin rengi beyaz olarak nitelendirilmiştir. Nitekim Cennet şarabının süttten daha beyaz olduğu rivâyet edilmiştir.<sup>62</sup> Burada beyaz kelimesinin yumurta ile beraber kullanılması, beyazın, namus, edep, haya, iffet, anlamına gelmesinden dolayıdır. Türkçede de bu anlamda "yumurtaya kulp takılmaz" ifadesi kullanılmaktadır. Kur'an'ın kullanmış olduğu bu teşbih, Arapların günlük yaşayışlarında ve sözlerinde kadının namuskârlığını, iffet kusursuzluğunu belirtmek için kullandıkları "فألانة بيضاء"/falanca kadın pâk ve tertemizdir" ifadesine bir göndermedir.<sup>63</sup>

Muhammed sûresinde, "فِيهَا أَنهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّم يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ ... /...Orada bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları vardır..."<sup>64</sup> şeklindeki ayette de su, süt, şarap ve bal ırmaklarından söz edilmektedir. Görüldüğü üzere burada su şeffaflığa, süt beyaza, bal sarıya, şarap ise kırmızıya delalet etmektedir. Ancak oradaki şarabın dünyadaki şaraptan farklı olduğunu belirtmek üzere içenlere lezzet verir ifadesi konmuştur. Çünkü dünyada içilen şarap tadı için değil başka sebepler için içilmektedir.

<sup>60</sup> Yusuf, 12/84.

<sup>61</sup> Saffât, 37/45-49.

<sup>62</sup> Kurtubî, Muhammed b. Ebîbeker b. Ferah el-Kurtubî, *El-Câmi'u Liahkâmi'l-Kur'an*, Dârul-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988, XV,52,53., Haşimî, s., 67,68.

<sup>63</sup> Geniş bilgi için bkz., Kılıç, *Kur'an Sembolizmi*, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1991, s., 76,77

<sup>64</sup> Muhammed, 47/15.

**3-Mavi Renk:** Kur'ân'da bir yerde yani Tâhâ, 102, ayetinde şu şekilde geçmektedir: "يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا" / O günde Sur'a üflenir ve biz o zaman günahkârları, gözleri (korkudan) gömgök bir halde mahşerde toplarız."<sup>65</sup>

Ayette geçen "زُرْقًا" kelimesi, mavi anlamına gelmektedir. Bu kelimeyle genel olarak soğukluk, korku, dehşet, gibi insanı ürküten olaylar vasfedilmektedir. "Gözleri göğermiş halde" anlamındaki "zurkâ" kelimesi, günahkârların halini belirtmektedir. "Göğermişlik" sürmeli oluşun aksinedir, Araplar gözlerin göğermişliğini uğursuz kabul eder ve bunu yererlerdi. Yani onların hilkatleri gözlerinin göğermesi, yüzlerinin de karaması ile çirkinleştirilecektir.<sup>66</sup> Ayrıca Araplar, gök ve mavi rengi Rumlar'ın rengi olarak gördükleri için bunu sevmezlerdi. Zira Rumlarla Araplar arasında eskiden beri süregelen bir husumet şiddetli bir düşmanlık vardı.<sup>67</sup>

el-Kelbî ve el-Ferrâ "زُرْقًا" ifadesi için "göğermiş halde" kör olarak... demektir, demişlerdir. el-Ezherî de şöyle açıklamıştır: "zurka" susuzluktan dolayı gözleri göğermiş olan kimseler demektir. ez-Zeccâc da, aynı açıklamayı yapmış ve şöyle demiştir: Çünkü gözlerin siyahı susuzluktan dolayı değişikliğe uğrar ve göğeri.<sup>68</sup>

Bazıları da şöyle de demişlerdir: Bu akabinde hüsrânın gelişi halindeki yalan umutlanmanın adıdır. Meselâ, şunu uzunca beklediğimden dolayı gözümü ak düştü, denilir.

Bir diğer açıklama da şu şekildedir: Göğermişlikten kasıt, aşırı korkudan ötürü gözlerin yukarı doğru kayması demektir. Şair der ki;

"Ey Mukabiroğlu gözlerin göğerdî.

Nitekim Dabboğulları'ndan her bir kişi de, adilikten dolayı göğermiş renktedir."<sup>69</sup>

Said b. Cubeyr dedi ki: İbn Abbas'a yüce Allah'ın: "Biz günahkârları o gün gözleri göğermiş halde haşrederiz" buyruğu ile bir başka yerde geçen: "Biz onları kıyamet günü körler, dilsizler ve sağırlar olarak yüzükoyun haşreşedeceğiz"<sup>70</sup> buyruğu hakkında soru soruldu da, şunları söyledi: Kıyamet gününün birçok halleri vardır.

<sup>65</sup> Tâhâ, 20/102.

<sup>66</sup> Kurtubî, XI,162; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-M'arife, Beyrut, tsz., III,386.

<sup>67</sup> Yusuf İtfiyîş, *Himyânü'z-Zâd lâ Dâri'l-Me'âd*, <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?> (Tâhâ-102. ayet)

<sup>68</sup> Kurtubî, XI,162.

<sup>69</sup> Kurtubi, XI,162; Haşimî, s., 103,104.

<sup>70</sup> İsrâ, 17/97

Hallerin birisinde günahkârların gözleri göğermiş olacak, bir diğesinde kör olacaklardır.<sup>71</sup>

Kur'ân'da geçen semâ/gök, bahr/deniz gibi kelimeler de maviyi temsil etmektedirler. Bu açıdan bakılınca mavi, dini sezginin, derin düşüncenin rengi olmaktadır. Zira düşünce ufku derin ve etkileyici kişilerin daima yükseklerle yani semaya ve denizlere bakarak ilham almaları durumu daha da anlaşılır hale getirmektedir. Bu da semanın ilahi aşkınlık hissini uyarıcı ve harekete geçirici bir biçimde olması sebebiyledir. Mavi renge yüklenmiş olan bu aşkınlık boyutunu Yahûdî renk telakkisinde de buluruz. Çünkü onlara göre mavilik denize benzer. Deniz ise feleğe; felekse, Celâl (ululuk) Arşı ve ilahî mecd'dir. İlahî Celâlin Arşı ise mavi bir yakuta benzer.<sup>72</sup>

**Mavinin Diğer Özellikleri:** Huzur, gizemli bir derinlik etkisine sahiptir. Özgürlük ve sonsuzluk mavinin temel soyut algısıdır. Somut olarak ise her halde akla gelen ilk şey deniz ve gökyüzüdür.

Mavi kırmızının karşıtıdır. Kırmızı nasıl ki tansiyonu yükseltiyorsa mavi de bir o derecede düşürür. İnsanı sakinleştirir. Bedenin hararetini düşürür ve algılamayı artırır.<sup>73</sup>

İç mimarların çocuk odalarında ve okullarda mavi kullanımının onların yaramazlıklarını azaltacağı, sakinleştireceği yönünde söylemleri vardır. Turuncu, sarı ve kırmızı gibi renkler çocukların hareketini daha da artırır.<sup>74</sup>

Batıda intiharları azaltmak amacıyla köprülerin korkulukları mavie boyanmaktadır. Çünkü bu renk tansiyonu düşürür ve sakinleştirir.

Nazar boncuğu mavidir. Anadolu'da kötülüklerden insanı uzaklaştırdığına inanılır. Arapça'da "m'â" su demektir. Mavi ise o zaman su rengi anlamındadır.

Afişlerde en geç solan renktir mavi. Genel olarak herkes bu rengi çok sever. Çünkü popüler çağın en çok giyilen giysisi kottur. Bu nedenle en çok beğenilen renk de giyimlerde en çok görünen renk de mavidir.

Mavi çok yoğun kullanılırsa hüznü çağırıştırır. İngilizce'de "I am Blue", "I have the Blues" diye bir tabir vardır. Anlamı "dokunma, hüzünlüyüm" demektir. İçlerine döndüklerinde bunu söylerler.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Razî, Faruddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, Tahran, tsz., XX,114,115; Kurtubi, a.y.; Haşimî, a.y.

<sup>72</sup> Kılıç, s., 46.

<sup>73</sup> Çağan, s., 49.

<sup>74</sup> Kılıç, s., 48; Çağan, a.y.

<sup>75</sup> Soygüder Şebnem, Renk ve Algı Psikolojisi, *Fotoğrafya Dergisi*, 15 Ocak 2007, sayı 19.

Dünya %75'i sularla kaplı olan bir gezegendir. Uzaydan çekilen fotoğraflarına baktığımızda mavi ağırlıklı görürüz. Bu nedenle Amerikalılar dünyaya “Blue planet” yani mavî gezegen derler.

Kişilik özelliklerine baktığımızda mavi, anlayışlı, uyumlu, sakin, güvenilir, hoşgörülü, dengeli insanların rengidir. Lacivert ve parlament mavisi ciddiyetin rengidir. Bu nedenle resmî kurumlar, ciddi kuruluşlar amblem ve logolarında, kurum kimliklerinde maviyi kullanırlar. “Parlament mavisi” adını “parlamento”dan, “parlemanter”den almaktadır. Görüldüğü gibi renk ciddiyeti ismine taşımıştır.<sup>76</sup>

Sigmund Freud, maviyi sakin diye tanımlar. Mavi sakinliği, sükûneti, üretkenliği simgeler. Bu renk insana rahatlık ve huzur verir. İnsanlar sıkıldığında bunaldığında oğün mavi elbiselerini tercih ederler. Teskin olmak isteyen insanlar hemen deniz kenarına koşarlar.<sup>77</sup>

**4-Kırmızı Renk:** Kırmızı da mavi renk gibi Kur’ân’da bir yerde geçmekte ve şöyle denilmektedir: “ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ”/Görmedin mi Allah gökten su indirdi. Onunla renkleri çeşit çeşit meyveler çıkardık. Dağlardan (geçen) beyaz, kırmızı, değişik renklerde ve simsiyah yollar (yaptık). İnsanlardan, (yeryüzünde) hareket eden (diğer) canlılardan ve hayvanlardan yine böyle çeşitli renklerde olanlar vardır...<sup>78</sup> Burada görüldüğü üzere kırmızı ile dağlar üzerinden geçen yollar nitelendirilmektedir.

Dağlar dahi yeryüzü örtüsünü meydana getiren toprak tabaka, çeşitli renkte kütlelerin kırılıp ufalması ve bunlara çürümüş bitki, hayvan gibi cisimlerin karışmasıyla meydana gelmiş ve kırılıp ufalan kütlelerin türüne ve özelliğine göre renk almıştır. Ayrıca jeolojik olaylarla hem dağlar oluşmuş, hem de dağlarda hatlar, yollar, değişik dekor ve görüntüler.<sup>79</sup>

Ayette geçen ve “cudde” kelimesinin çoğulu olan “cuded” eşeğin sırtındaki siyah çizgilere denir.<sup>80</sup> Cadde de bu kökten gelir. “Ġrrib” kelimesinin çoğulu olan “ġarâbîb” çok siyah; “Ġarâbîbu-sûd” ise simsiyah anlamına gelir. Meyveler nasıl çeşitli renklerde ise dağların üzerinden geçen yolların ya da dağların sırtlarının da öyle çeşitli renklerde beyaz, kırmızı ve siyah görünümünde olduğu belirtiliyor. Gökten yağmur yağdırıp onunla sulanan topraktan çeşit çeşit renk ve tatta meyveler çıkaran

<sup>76</sup> Soygüder, a.g.y.

<sup>77</sup> Çağan, s., 49.

<sup>78</sup> Fâtır, 35/27,28.

<sup>79</sup> Yıldırım Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İstanbul, X,5003-5005.

<sup>80</sup> Taberî, *Câmiu’u’l-Beyân Fi Te’vîli’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1412/1992, X,408.

Allah'tır. Dağlar da öyle çeşit çeşit renklerde görünür. Üzerinden beyaz. Kırmızı, siyah görünen yollar geçer. Allah yalnız meyveleri ve dağları değil hayvanları da öyle çeşitli renklerde yaratmıştır. İnsanlardan kiminin rengi beyaz, Kiminin kırmızı, kimininki siyahtır. Bu genel vasıflar içinde her insan ve her yaratık diğerinden başkadır. Hiç biri ötekini aynı değildir. Düşünenler gerek tabiatta gerek canlılar içinde bu kadar renk ve çeşitteki varlıkları yaratan Allah'ın kudretinin sonsuzluğunu ve yalnız O'nun tapılmağa ve övülmeğe layık olduğunu anlarlar.<sup>81</sup> Meyvelerin renklerine göz gezdirildikten sonra bakışların taşların renklerine ve ton farklarına yöneltilmesi insan kalbini titreten, ondaki yüce güzellik zevkini uyandıran bir olaydır. Bu yüce güzellik zevki, güzelliğe soyut olarak baktığı için, onu meyvede gördüğü gibi taşta da görür. Bu bakış için taşın yapısı ile meyvenin yapısı arasındaki uzaklık önemli olmadığı gibi, insan gözü ile bu ikisi arasında var olan fonksiyon farkı da önemli değildir. Çünkü sadece güzeli gören soyutlayıcı bakış bu iki farklı nesne arasındaki ortak unsur olan, görülmeye ve göz dikilmeye değer bir ortak nitelik olan güzelliği görür, bu nesnelerin diğer niteliklerini algılamaz.

Sonra sıra insanların renklerine geliyor. Bu gözlem sadece ırkları birbirinden ayıran ana renk farklarını vurgulamakla bitmez. Bu temel renk ayırımının ötesinde her fert, kendi renktaşlarından şu ya da bu oranda farklıdır. Hatta bu renk farklılığı aynı gebelik dönemini ve aynı ana karnını paylaşmış olan ikiz kardeş arasında bile görülür.

Kırmızı yeryüzünde en dikkat çeken renklerin başında gelir. Birçok renk kırmızının diğerlerine karışımından elde edilir. Yani kırmızı olmayınca ara renkler dediğimiz bazı renklerin oluşması mümkün olmaz. Şüphesiz boyacılar bunu daha iyi bilirler. Kırmızı, renklerin içinde en kesif ve dikkat çekici olanıdır. Bu itibarla aslında siyah ve beyazın dışındaki bütün renkleri temsil etmektedir. Bir diğer söyleyişle tamamen varlık âlemini simgeler. Zira görünen tarafı ile varlık âlemi rengârenktir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi renkler, zaman zaman farklı simgesel değerlerle de karşımıza çıkmaktadır. Bazı mutasavvıflar renklere farklı simgesel anlamlar yüklemişlerdir. Bunlardan biri de 'Kırmızı gül Allah'ın mehâbetinden bir parçadır' hadisini öne çıkaran Ruzbihan-ı Baklî'ydî.<sup>82</sup> Böylece dünyanın her yerinde şairler tarafından sevilen güle, dinsel deneyim olarak cevaz verilmiştir; Allah'ı gül bulutları şeklinde, İlâhî zatı harika bir kırmızı gül olarak görür. Bu çiçek İlâhî cemâli ve azameti

<sup>81</sup> Ateş Süleyman, *Kur'an'ı Kerim Tefsiri* (kısaltılmış), IV,592.

<sup>82</sup> Bkz., Yıldırım Ali, a.g.y., s., 138; Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları* (Çev. Ergun Kocabıyık), Kabcacı Yay., İstanbul, (Yıldırım Ali'den naklen).



en mükemmel bir biçimde açığa çıkardığı için, şevk sahibi ruhun simgesi bülbül ezelden ebede kadar onu sevmeye yazgılıdır.<sup>83</sup>

Birçok iştah çekici meyve ve sebzenin rengi kırmızıdır. Çiçeklerin birçoğunun ve özellikle gülün rengi kırmızıdır. Teşbihî bin anlatıma göre gülün rengi esasında beyazdı. Bir gün etrafında şakıyarak ona aşkını sunan bülbülü azarlayıp kovunca bülbül divane kesilir ve yükseklerden sinisini gülün dikenlerine bırakır. Gülün dikenleriyle vücudu paramparça olan bülbül, farkında bile olmadan ölür gider. Bülbülün kanı gülü tamamen kaplamıştır. Gül aşkı için canından bile vazgeçen bülbülün encamından o kadar teessüre kapılır ki, gövdesini saran kanı bırakmaz ve onu tümüyle içine sindirir. Bundan sonra gül kızıl açmaya başlar. O aşktan geriye silinmeyen bir teessür ve bülbülün kanının hatırası kalır. Derler ki, gülün ömrünün az oluşunun sebebi işte bu teessürdür.

Kırmızı mutluluğun, arzunun, isteğin, rengidir. Canlılığın rengi yani kanın rengi de kırmızıdır. Yeryüzünde can taşıyan ve damarları bulunan her canlının hayatiyeti taşıdığı kana bağlıdır. Kanda bulunan alyuvarlar ve akyuvarlar insan hayatı için son derece önemli fonksiyonlara sahiptir

**Kırmızı Rengin Diğer Özellikleri:** Kırmızı Rengin diğer bazı özelliklerini de şu şekilde anlatabiliriz: Bu renk fiziksel anlamda güç, yaşam, enerji, cinsellik, dinamizm ve heyecanı temsil eder. Psikolojik etkisi ise uzun süre izlendiğinde insanda gerginlik ve heyecan yaratması, kısa sürede ise dikkat çekici olması ve bakışı üzerinde toplamasıdır. Resimsel anlamda tehlike ve yasakların belirtilmesi amacıyla kullanılır. Toplumsal anlamda kendine güveni, erkeksiliği, saldırganlığı, bedensel gücü, küstahlığı ve kabalığı simgeler. Sıcak bir renk olan kırmızı, dikkat çekici olduğu için reklâm fotoğrafçılığı uygulamasında sıkça kullanılır. Tahrik ve teşvik edici özelliği nedeni ile dikkatli kullanılması gerekir. Bu renkteki nesnelere daha büyük ve yakın görünürler.<sup>84</sup>

Cinsellik içerikli filmlerde ve şiddet filmlerinde kırmızı kullanılır. Çünkü kırmızının en bariz çağrışımı seks, şiddet ve kandır. Zaten somut olarak düşündüğümüzde aklımıza ilk olarak kan, kırmızı kalpler ve kırmızı güller gelir. Trafik işaretlerine şöyle bir baktığımızda çeşitli uyarı levhalarında kırmızının tehlikeyi ve bir ikazı da simgelediğini görürüz. Dünyanın neresine giderseniz gidin kırmızı bordürle belirlenmiş üçgen bir trafik levhasının içindeki hayvan o yerde her an karşınıza

<sup>83</sup> Bkz., Yıldırım, a.y.

<sup>84</sup> Bkz., Soygüder, a.g.e.; Teker Ulufer, *Grafik Tasarım ve Reklâm*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 2003; Çağan, s., 50.

çıkabilir diye sürücüyü uyarır. Bizde “dikkat vahşi hayvanlar geçebilir” levhası içinde geyik piktogramı (resim-yazı) bulunan kırmızı çerçeveli üçgen bir levhadır, Singapur'da bu levhanın içinde maymun ve iguana, Afrika'da fil piktogramı bulunur. Çünkü trafik işaretleri uluslararası semboller yani piktogramlardır ve kırmızı her yerde bir uyarıyı temsil eder.

Kırmızı bayrak başkaldırının ve devrimin rengidir. Rus, Çin ve Fransız Devrimi sırasında hep ön saflarda kırmızı bayrak taşınmıştır.<sup>85</sup> Kırmızı enerji ve heyecan verdiği için ülke bayraklarının yüzde 45'inde hakim renktir. Mavi bayrakların yaklaşık yüzde 20'sinde hakimdir.<sup>86</sup>

Yapılan araştırmalar kaza yapan arabaların çoğunun kırmızı olduğunu gösterir. Kan basıncını arttırdığı, insanı sınırlendirdiği göz önüne alınırsa sigorta şirketlerinden gelen bu sonuca şaşımamak gerekir. Ayrıca çalınan arabaların da çoğunun kırmızı olduğu göz önüne alınacak olursa dikkat çekiciliği burada da kendini göstermektedir.

Yüzdeki kırmızılık ise ikonografik olarak (belirtisel gösterge) utanma, kızgınlık ve ateşin belirtisidir. Kişilik göstergeleri olarak ele alındığında ise kırmızı, güçlü, hırslı, cesur, dışadönük, lider, baskın, agresif, mücadeleci, tutkulu, heyecanlı, bencil insanların rengidir.

Kültürel olarak örnek vermek gerekirse; Hindistan ve Çin'de kırmızı şans ve üretkenliği simgeler. Hindistan'da gelinlikler kırmızıdır. Batı toplumlarında aşkın simgesi iken İrlanda da savaşı, Romalılarda fethi, Kızılderililerde tutku ve isteği, Japonlarda mutluluk ve içtenliği canlandırabilir.<sup>87</sup>

Dalga boyu yüksek olan kırmızı hemen görüldüğü için kullandığımız makinelerde, cihazlarda (beyaz eşyalar, fotoğraf makineleri, kameralar, küçük ev aletleri gibi) dikkat edilmesi gereken fonksiyonlar kırmızı işaretlerle, düğmelerle yer alır. Sözelimi fotoğraf makineleri üzerinde yer alan “flaş” işareti çoğunlukla kırmızı bir şimşek işaretidir ya da senkronize olduğu enstantene değeri ne ise o kırmızı renkle yazılır.<sup>88</sup>

Ürün kimliklerine baktığımızda bugün pek çok ünlü markanın kırmızıyı kullandığını görürüz. Zira kırmızı Kırmızı dikkat çeker ve sattırır.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Bkz., Uçar Tefik Fikret, *Görsel İletişim ve Grafik Tasarım*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004.

<sup>86</sup> Çağan, s., 50.

<sup>87</sup> Kıran Zeynel, *Dilbilim Akımları*, Onur Yayınları, Ankara, 1996, s., 111; Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006, s., 34.

<sup>88</sup> Soygüder, a.g.e.

<sup>89</sup> Soygüder, a.g.y.

**5- Sarı Renk:** Sarı renk Kur'ân'da, "صَفْرَاءَ/Safrâü" şeklinde bir kere; "مُصْفَرًا/musferren" şeklinde üç kere ve "صُفْرًا/Sufrun" şeklinde bir kere olmak üzere toplam beş ayette geçmektedir. Bunlardan aşağıdaki üç ayette yani "**musferren**" şeklinde geçen ayetlerde dünya hayatının geçiciliğinden, aldatıcılığından, çekiciliğinden bahsedilerek nihayet yeşeren otlar ve ekinler gibi kuruyup solacağına, son bulacağına vurgu yapılmaktadır.

"وَلْيَنْزِلْنَا رِيحًا فَرَأَوْهُ مُصْفَرًا لَّظَلُّوا مِنْ بَعْدِهِ يَكْفُرُونَ" Andolsun ki, bir rüzgâr göndersek de onu (ekini) sararmış görseler, ardından muhakkak nankörlüğe başlarlar."<sup>90</sup>

"Görmedin mi? Allah gökten bir su indirdi, onu yerdeki kaynaklara yerleştirdi, sonra onunla türlü türlü renklerde ekinler yetiştiriyor. Sonra onlar kurur da sapsarı olduklarını görürsün. Sonra da onu kuru bir kırıntı yapar. Şüphesiz bunlarda akıl sahipleri için bir öğüt vardır."<sup>91</sup>

"Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlat sahibi olma isteğinden ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibidir ki, bitirdiği, ziraatçilerin hoşuna gider. Sonra kurur da sen onun sapsarı olduğunu görürsün; sonra da çer çöp olur. Ahirette ise çetin bir azap vardır. Yine orada Allah'ın mağfireti ve rızası vardır. Dünya hayatı aldatıcı bir geçimlikten başka bir şey değildir."<sup>92</sup>

Görüldüğü üzere bu üç ayette sarı renk ile insanoğluna içinde yaşadığı hayatın geçici olduğu hatırlatılmaktadır. Bu dünyadaki hayat ve bu hayat içindeki iniş ve çıkışlar geçicidir. Her ne kadar dünyada hoşunuza giden şeyler çok görünüyorsa da, aslında onlar hakirdir, asılsızdır ve aldatıcıdır. İnsanoğlu doyumsuzluğu yüzünden aldanmaktadır zira onları elde etmeyi nihaî saadet zannetmektedir. Oysa bu dünyada ne kadar büyük fayda ve lezzetler elde edilirse edilsin, hepsi de sınırlı ve geçici bir hayat ile çevrelenmiştir. Ayrıca bu dünyada insanoğlunun hayat akışı, aniden tersine dönebilir. Ancak bu dünyanın aksine, ahiret hayatı ebedidir. Oradaki faydalar da, zararlar da çok kapsamlı ve süresizdir.

Aldatıcılığı, çekiciliği, geçiciliği ve izafiliği temsil etmekte olan sarı renk yakından çok güzel görülür ama biraz uzaklaşınca o çekiciliği kaybolur. Fazla uzaklaşınca da görünmez olur. Sarı renk insan idrakinde ilk anda bir zeval, sona erme, gurup etme, sönme, ışığın ve parlaklığın çekilmesi, hüznün ve keder, yalnızlık

<sup>90</sup> Rûm, 30/51.

<sup>91</sup> Zümer, 39/21.

<sup>92</sup> Hadîd, 57/20.

ve ıssızlık mefhumlarını hatırlatmaktadır. Güneş batarken, hazan mevsiminde yapraklar dökülürken hep sararmaktadır. Sonbahar bir sarı hakimiyet olarak karşımıza çıkmakta, Çoğu kez sona hayatının sonuna yaklaşan hastaların yüzüne de yine sarı renk hakim olmaktadır.<sup>93</sup>

“Her bir kıvılcım, sanki birer sarı deve gibidir”<sup>94</sup> şeklinde geçen ayette ise sarı develerden söz edilmiştir. Bir önceki ayette cehennemın etrafa saçıp savurduğu kıvılcımlardan ve ateş parçalarından bahsedilmekte<sup>95</sup> ve bu kıvılcımların saray büyüklüğünde olduğu ve bunların kocaman sarı iri develere benzediği vurgulanmaktadır. Muhtemelen o günkü Araplar'ın gözünde sarı develer devasa büyüklükte, oldukça güçlü, kuvvetli ve güç yetmez hayvanlar olduğundan ateş parçaları ve kıvılcımlar şiddet ve büyüklükte bunlara benzetilmiştir.

“Onlar, “Bizim için Rabbine dua et de, rengi neymiş? Açıkla,” dediler. Musa şöyle dedi: “Rabbim diyor ki, o, sapsarı; rengi, bakanların içini açan bir sığırır,” dedi;”<sup>96</sup> ayetinde ise, sarı renk zindeliği, enerjiyi, hafifliği ve sevinci ifade etmektedir.

Ayette geçen sarı renk için, “Bakanların içini açan” ifadesinin kullanılmış olması, Mısırlı göz uzmanı Dr. Mustafa Ahmet Azb'in dikkatini çekmiş ve onun renkler üzerinde bir dizi araştırma yapmasına sebep olmuştur. Araştırmalar sırasında, insan gözünün kırmızı rengi görebilmesi için 50 diyetrelik, mavi rengi görebilmesi için 150 diyetrelik bir enerji harcarken; sarı rengi görebilmesi için enerji sarf etmediği ortaya çıkmıştır. Zaten sarı rengin frekans ve dalga boyu itibarı ile hemen beyazdan sonra gelmesi bunu göstermektedir.

Avrupa ve Amerika'nın çeşitli üniversitelerinde renkler konusunda yapılan araştırmalarda da, Kur'an'ın sarı renk için kullandığı ifadeler aynen tasdik ediliyor.

Kanada'nın Alberta Üniversitesi'nde güzel sanatlar profesörü olan Harry Wohlfarth, renkler üzerinde bir dizi araştırma yaptı. Araştırmasında, eğitim araçlarını, sınıf ve okul çevresini -belli zaman aralıklarında- çeşitli renklere boyadı. Her seferinde öğrencilerin tavrını ve başarı derecelerini ölçtü ve neticede Sarı ve sarının karışımı olan açık renklere, öğrencilerin daha uyumlu ve daha başarılı olduğu ortaya çıktı.<sup>97</sup>

<sup>93</sup> Bkz. Kılıç, s., 30.

<sup>94</sup> Mürselât, 77/33.

<sup>95</sup> “Şüphesiz cehennem, her biri saray büyüklüğünde kıvılcımlar saçar.” (Mürselât, 77/32).

<sup>96</sup> Bakara, 2/69.

<sup>97</sup> Çankırılı Ali, Sarı Rengin Esranı, *Zafer Dergisi*, Aralık, 2005, sayı, 348,

Amerika'daki Biyososyal Araştırma Enstitüsü'nde ise daha değişik bir araştırma yapıldı. Araştırmada, topluma uyumda zorluk çeken ve bu yüzden gözetim altında tutulan suçlular üzerinde renk deneyleri yapıldı. Odalar sarı ve sarının karışımı olan krem, portakal ve pembe gibi açık renklere boyandığında, suçluların daha az problem çıkardığı tesbit edildi. Bu araştırmanın sonuçları, Amerika'da Psychomic Society dergisinde yayınlandı.

California'nın San Bernardino Hastanesinde uyuşturucuya bağımlılık kazanmış ruh hastaları üzerinde bir renk araştırması gerçekleştirildi. Araştırma sonuçları şu sözlerle ifade edildi: Daha önce sakinleşmelerini sağlamak için uyuşturucu vermek zorunda kaldığımız hastalar, odaları sarı ve sarının karışımı olan açık pembe, çağla yeşili gibi renklere boyandıktan sonra, daha az uyuşturucu talep eder oldular. Birbirlerini yaralamaya kadar varan eski yoğun olaylar, artık tek-tük görülüyor.<sup>98</sup>

Yayınlanan başka bir makalede, "Renklerle Düşünme" adındaki bir araştırmadan söz ediliyor. Davranış bilimleriyle ilgili bu araştırmada, renklerle gerçekleştirilen beyin faaliyetleri incelenmektedir. Synthesie adı verilen bu beyin faaliyetinde her rengin bir harf ve rakam karşılığı vardır.<sup>99</sup> İddialarında daha da ileri giden araştırmacılar, "renklerle işitme"den dahi bahsetmektedirler. Deneylerini beş duyu üzerinde devam ettireceğini söyleyen bir araştırmacı, notaları dahi renklerle ifade etmenin mümkün olacağını ileri sürmektedir.<sup>100</sup>

Bahsi geçen araştırmacılar, bazı gönüllüler üzerinde yürüttükleri bir araştırmada onlardan renk tercihi yapmalarını istemişler ve onları renk tercihlerine göre bir sıralamaya tâbi tutmuşlardır. Araştırmacılar, sarı rengi tercih edenlerin uyumlu ve yumuşak mizaçlı kimseler olduğunu; buna karşılık koyu renkleri tercih edenlerin sinirli, kavgaya hazır, uyumsuz tipler olduğunu görmüşlerdi.<sup>101</sup>

Karakter tahlilinde de renklerden yararlanarak bir takım araştırmalar yapılmıştır. Beyin hastalığına yakalanmış bir kadına, sıra ile farklı renkten kumaşlarla dikilmiş elbiseler giydirilir. Kırmızı, koyu mavi, siyah gibi koyu renkteki kumaşlarla dikilen elbiseleri giydiğinde, kadın, sarsak adımlarla yürür; düşmemek için doktorun yardımına ihtiyaç duyar. Sarı ve sarının hâkim olduğu açık renk elbiseler giydiğinde,

---

<sup>98</sup> Çankırılı, a.g.e.

<sup>99</sup> Çankırılı, a.g.e.

<sup>100</sup> Çankırılı, a.g.e.

<sup>101</sup> Çankırılı Ali, a.g.y.

kadının yürüyüşleri normale döner. Doktorun yardımına ihtiyaç duymadığı gibi, kendisini daha iyi hissettiğini ifade eder.<sup>102</sup>

Dr. Gilbert Brighthouse adındaki bir araştırmacı, daha enteresan bir deney gerçekleştirir. Renkler ve Ağırlık adını verdiği bu deney, bir spor kompleksinde, halterciler üzerinde yürütülür. Halterciler, kırmızıya boyandığında kaldıramadıkları aynı ağırlığı, sarıya boyandığında kaldırabilmişlerdir. Haltercilere, aynı ağırlığın kullanıldığı söylenmemiş ve niçin kırmızıya boyalı ağırlığı kaldıramadıkları sorulduğunda; "Daha ağır olduğu için" cevabını vermişlerdir. Araştırmacı bu deneyden sonra, haklı olarak, koyu renkler için "ağır renkler" açık renkler için de "hafif renkler" ifadesini kullanmıştır.<sup>103</sup>

**Sahabilerin Sarı Renk Tercihleri:** Bedir gününde Başta Cebrâil (as.) olmak üzere melekler başlarında sarımtırak sarıklar olduğu halde Müslümanlara yardıma gelmişlerdi. Hz. Peygamber de ashabına meleklerin başlarındaki sarımtırak sarıklara işaret ederek: "Melekler işaretleriyle gelmişlerdir. Siz de kendinizi işaretleyiniz" diye buyurmuştur. Bu sebeple Sahabiler de Bedir ve diğer savaşlarda, (muhtemelen karşı tarafa renklerin etkisini hissettirebilmek için) başlarına çeşitli renklerde sarıklar sarmışlardır. Mesela, Cebrail (as.) Zübeyr (ra.)'in simasında ve başında sarımtırak bir sarık olduğu halde indi. Aynı günde Zübeyr (ra.)'in başında bir ucunu yüzü tarafına sarkıttığı sarı bir sarık vardı. Melekler de aynı şekilde başlarında sarı renkli sarıklarla indiler. Bir başka rivâyette de Melekler, Bedir gününde ucunu arka taraflarına sarkıttıkları beyaz sarıklar giymişlerdir. Huneyn gününde ise sarıklarının rengi yeşildi.<sup>104</sup>

Ayrıca sarı, güneş ışığının ve altının rengidir; zekâyı, arzuları ve ruhsal gelişimi simgeler. Sarı renk büyük düşüncelerin ve umutların rengidir. Filozofların, büyük düşünürlerin ve düşünce üretenerin favori rengi genelde sarıdır. Bu renk sıradanlığın dışında olmayı amaçlayan insanların rengidir.

Vücutta bulunan ağrılar nasıl bir takım hastalıkların teşhis ve tedavisinde işe yarıyorsa, renkte görülen sarılıkta bir takım teşhislerin bulunmasına ve tedavilerin yapılmasına yardımcı olur.

**Sarı Rengin Diğer Özellikleri:** Somut olarak akla gelen ilk şey güneştir. O altının, güneşin, mutluluğun rengidir. Sarı, altının da rengi olduğu için kullanıldığı

<sup>102</sup> Çankırlı Ali, a.g.y.

<sup>103</sup> Çankırlı Ali, a.g.y.

<sup>104</sup> İbn Hişam, Siret, III,181; Taberî, III,427; Heysemi, Mecmeu'uz-Zevâid, VI,84; Ebu Nuaym, Delâil, s., 170.

yerlere ve tasarımlara zenginlik, maddi değer, saltanat ve statü katar.<sup>105</sup> Çin'de saltanatı ve imparatorluğu simgeler. Çünkü Çin hükümdarının tıpkı güneş gibi evrenin merkezinde olduğuna inanılır.

O mutluluğun rengidir. Bulunduğu ortama coşku ve neşe katar. Sarı dışadönük, yenilikçi, yaratıcı, alternatifler üretebilen, ilgi çekmekten hoşlanan, neşeli, espirituél, canlı, hareketli, kıpır kıpır insanların rengidir.

Sarının bir diğer anlamı ise sıcaklık ve enerjidir. Bu nedenle çay ve Nescafe gibi sıcak içilen ürünlerin ambalajlarının renkleri genellikle sarıdır.

Öte yandan sarı bilinçaltında hastalığı da çağırıştırır. Sinematografik olarak bakıldığında sarı hastane duvarları yaygınca kullanıldığı görülür. Enerjinin yanı sıra dökülen sarı yapraklardan dolayı sonbaharı ve hüznü de taşır. İki yönlü bir çağırışına neden olduğu için manik-depresif hastaların rengidir. Bu insanlar bir gün neşeli kabına sığmayan diğer gün mutsuz ve içine kapanıktır.

Sarı bilinen en parlak renktir. Sarı en dikkat çeken renktir. Trafik işaretlerine, lambalarına, yol çizgilerine baktığımızda kırmızıdan sonra sarıyı görmekteyiz. Kırmızı gibi göze çarpan bir renktir. Bu nedenle dünyanın hemen hemen her yerinde taksiler sarıdır.<sup>106</sup>

**6-Yeşil Renk:** Kur'ân'ı Kerimde sekiz ayette geçen yeşil kelimesi genel olarak "خَضْرَاءُ" lafzıyla ifade edilmektedir. Yeşil ifadesinin geçtiği ayetlerden bir kısmının mealleri şu şekildedir:

"O, gökten su indirendir. İşte biz her çeşit bitkiyi onunla bitirdik. O bitkiden de kendisinde üst üste binmiş taneler bitireceğimiz bir yeşillik..."<sup>107</sup>

"Kral dedi ki: Ben (rüyada) yedi arık ineğin yediği yedi semiz inek gördüm. Ayrıca, yedi yeşil başak ve diğerlerini de kuru gördüm..."<sup>108</sup>

"Görmedin mi, Allah, gökten yağmur indirdi de bu sayede yeryüzü yeşeriyor..."<sup>109</sup>

"...Onlar Adn cennetlerinde tahtlar üzerine kurularak orada altın bileziklerle bezenecekler; ince ve kalın dibadan yeşil elbiseler giyecekler..."<sup>110</sup>

"Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O'dur. İşte siz ateşi ondan yakıyorsunuz..."<sup>111</sup>

<sup>105</sup> Çağan, s., 51.

<sup>106</sup> Soygüder, a.g.e.

<sup>107</sup> En'âm, 6/99.

<sup>108</sup> Yûsuf, 12/43; 46. ayette de aynı şekilde yeşil başaklardan bahsedilmektedir.

<sup>109</sup> Hâcc, 22/63.

<sup>110</sup> Kehf, 18/31.

“Üstlerinde ince ve kalın ipekten yeşil elbiseler vardır.”<sup>112</sup>

Görüldüğü üzere ayetlerde yeşil renk ile, tabiatın rengi, canlılığı, ahengi, süsü, güzelliği vurgulanmaktadır. Yusuf Sûresi'nde ise 'yeşil' 'kuru'nun zıddı olarak belirtilmekte yine burada da, hayatı canlılığı temsil etmektedir. Yani yeşil hayatı, kuruluk ise ölümü temsil etmektedir. Diğer ayetlerde ise yeşil Cennetin ve cennette giyilecek elbiselerin rengi olarak belirtilmekte yani orada da canlı bir hayatın ve zindeliğin varlığı yeşil ile nitelendirilmektedir. Kısaca yeşil ayetlerde dört noktayı vurgulamaktadır. 1-Bizzat yeşil renk, 2-tabiatın neşvü neması, 3-Cennet ve cennet elbiselerinin rengi, 4-hayatı temsil etmesi.

Yeşil renk, kırmızı, mavi, sarı gibi esas renklerden değildir. Ancak o hayatın esasıdır. Bilindiği üzere dünyada yeşil olmadan hayat olmaz. Gittiğimiz her yerde eğer yeşil varsa orada hayatın ve canlılığın varlığına hükmederiz. Aksi takdirde orası çöl ve ölü bir yerdir.

Yeşil bütün bitkilerin, ağaçların, sebzelerin, meyvelerin rengidir. Kısaca tabiatın rengidir. Sarı ve mavinin karışımından oluşan yeşil bu renklerin özelliklerini de taşır.<sup>113</sup> Canlıların beslendiği gıdalarla yeşilin mutlaka bir alakası var. Yeşil renk bütün gıdaların, gıdalar ise bütün canlıların temelidir. Dolayısıyla yeşil hayatın en mühim temellerinden biridir. Hatta et ve süt gibi kırmızı ve beyaz besinler, yumurta ve bal gibi sarı ve şeffaf besinler de hep yeşilin eseridir. Kısaca insan ve diğer canlıların yaşaması yeşile bağlıdır. Bu sebeple dünyadaki insanların çoğu yeşille haşır neşirdir. Kur'ân bu gerçeği şu şekilde beyan etmektedir: “İnsan, yediğine bir baksın! Yağmurlar yağdırdık; sonra toprağı göz göz yarıdık; bu suretle orada ekinler bitirdik; üzüm, yoncalar, zeytinlikler, hurmalıklar; iri ve sık ağaçlı bahçeler; meyveler ve çayırılar bitirdik. (Bütün bunlar) sizi ve hayvanlarınızı yararlandırmak içindir.”<sup>114</sup>

Yeşil canlı bitkilerin rengidir. Yeşil canlıdır, boyanın ötesinde bir şeydir. Cansız olarak görülen bütün yeşil bitkiler, uyuyan dallar esasında canlıdır, nefes almaktadır.<sup>115</sup> Gece oksijen alırken, gündüz oksijen yaymaktadır. Birçokları ifrazat salgılamaktadır. Açılmakta, yumulmakta, kökleri, dalları, tohumları vasıtasıyla çoğalmakta, nesillerini yüzyıllar boyu devam ettirmektedirler. Yüce Allah onların canlılıklarını ve secde ettiklerini beyanla şöyle buyurmaktadır. “Bitkiler ve ağaçlar

<sup>111</sup> Yâsîn, 36/80

<sup>112</sup> İnsân, 76/21.

<sup>113</sup> Çağan, s., 51.

<sup>114</sup> Abese, 80/24-32.

<sup>115</sup> Bkz., Nevruz ve Renkler, s.,66.



secde ederler.”<sup>116</sup> Başka bir ayette de “O, yeşil bitki örtüsünü çıkaran, sonra da onları çürüyüp karamış çörçöpe çevirendir;”<sup>117</sup> buyurmaktadır. Burada da bitkilerin canlılığına delil vardır. Yüce Allah’ın “çörçöpe çevirmesi” demek o bitkiyi öldürmesi anlamına gelir ki, ölüm canlılar için söz konusudur.

Yeşil, insanın en çok hoşuna giden renklerin başında gelir. Gözleri ve beyni en çok dinlendiren renktir. Zira tarlaların, ormanların, bahçelerin, bağların rengi hep yeşildir. Bağlarda alabildiğine görülen çeşit çeşit meyveler, bostanlardaki yeşilin her tonu ile arz-ı endam eden sebzeler, devasa tarlalardaki başaklar insanın neşesine neşe, ömrüne ömür katar adeta. Sahralar, çöller, kuru kayalıklar insanların sevmediği hayat fakiri bölgelerdir.

Yeşil aynı zamanda medeniyetin bir simgesidir. Dünyadaki şehir ve kasabaların gelişmişlik ölçüsü yeşil alanlarıyla, yeşile verdikleri önemle ölçülmektedir. Özellikle metropol ölçeğinde kalabalık şehirlerde yeşillik, temiz havanın ve temiz hava teneffüs etmenin; dolayısıyla sağlıklı yaşamın kanıtlarıdır.

Yeşil renk, dünyada emniyetin ve barışın simgesi olmuştur. Hz. Nuh Peygamber’den bu tarafa yeşil zeytin dalı hayata yeniden dönmenin, hürriyetin, barışın, esenliğin bir müjdesidir. Hatırlanacağı üzere Tufan döneminde Nuh (as.), karanın yakın olup olmadığını anlamak üzere gemiden bir güvercin göndermiş ve bir zaman sonra güvercin yeşil bir zeytin dalı ile geri dönmüştü. İşte bu zeytin dalı kurtuluşun, hayatın, barışın müjdecisi olmuştur.<sup>118</sup>

Yukarıda geçen ayetlerin bir kısmında<sup>119</sup> yeşil renk ile Cennet tavsif edilmektedir. Cennete girenlerin süslü koltuklarda oturacağı ve yeşil elbise giyecekleri vurgulanmaktadır. Ayetlerde özellikle yeşil elbisenin söz konusu edilmesi yeşilin canlılığından ve göze uygun düşmesinden dolayıdır. Zira beyaz renk, görmeyi dağıtır ve gözü rahatsız eder. Siyah da istenmeyen, yerilen bir renktir. Yeşillik ise, beyazlıkla siyahlık arasındadır. Bu da ışınları bir araya toplar.<sup>120</sup>

Abdullah b. Amr b. el-As’tan rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: “Rasulullah (sav.)’ın huzurunda bulunduğumuz bir sırada yanına bir adam gelip şöyle dedi: “Ey Allah’ın Rasulü! Bize cennet elbiseleri hakkında haber ver. Bunlar, Allah tarafından özel olarak mı yaratılacaktır, yoksa belli bir şekilde mi dokunulacaktır?”

<sup>116</sup> Rahmân, 55/6.

<sup>117</sup> A’lâ, 87/4,5.

<sup>118</sup> Haşimî, s., 109

<sup>119</sup> Kehf, 18/31, Rahmân, 55/76 ve İnsan, 76/21 ayetlerinde.

<sup>120</sup> Kurtubî, X,258.

Hazır bulunanların bazıları buna güldüler. Adam onlara, “Ne diye gülüyorsunuz? Bilen birisine soru soran bir cahile mi?” dedi. Adam kısa bir süre oturdu, bunun üzerine Rasulullah (sav.) şöyle buyurdu: “Cennet elbiselerine dair soru soran kişi nerede?” Adam: O kişi benim işte buradayım ey Allah'ın Rasûlü deyince, Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Hayır, cennetteki meyveler yarılarak bu elbiseler aradan çıkacaktır,” dedi. Hz. Peygamber bu sözü üç defa tekrarladı.<sup>121</sup>

**Yeşil Rengin Diğer Özellikleri:** Yeşil denince somut olarak akla ilk gelen orman, ağaç ve bitki, yeşil alan kısaca yeşilliktir elbette. “Yeşil” de zaten doğayı gözlemlene sonucu ortaya konmuş bir addır. Asıl kökü “yaş-ıl”dan gelir. Yani bitkilerin tazeliği, yaş iken taşıdığı renkten kaynaklanmaktadır. Yeşil doğallık ve tazeliği işaret ettiği için genellikle süt, ayran ve yoğurt ürünleri yeşille kendini tanıtır. Birçok süpermarketin, hipermarketin kurum kimliği de yeşildir. Çünkü o, gıdada tazeliği garantiler. Yaş sözü, hem ıslaklığın hem de yeşilliklerin adı olarak kullanılmıştır. Yeşerme hayat bulma anlamına da gelmektedir.<sup>122</sup>

Güven duygusunu çağrıştırdığı ve paranın rengi olduğu için bankalar da yeşili yaygın olarak kullanırlar.

Yeşil renk, Hz. Peygamberin ailesinin sembolü sayılması dolayısıyla İslamiyet'i de çağrıştıırır. Bu sebeple tarihsel, sembolik bir anlamı da vardır. Neredeyse İslâmiyet yeşille kendini ifade eder. Yeşile el koymuştur. Cennetin bağ, bostan, bahçe gibi yemyeşille alanlarla süslü olduğu kanaati hâkimdir. Dini itibar sahiplerinin türbeleri yeşil renkle süslenmektedir. Bu itibarla “Türbe yeşili” dendiğinde yeşil yelpazesi içinde İslam yeşiline uygun olan ton aklımıza gelir.<sup>123</sup>

#### **Allah'ın İnsanlara Bir Nimeti Olarak Renk**

Bütün eşya ve objeleri renk ve biçimleriyle birbirinden ayırt etmekteyiz. Eğer objelerin renk ve biçimleri olmasaydı her şeyi bazı hayvanlar gibi renksiz görecek ve yine her şeyi birbirine karıştıracaktık. Doğru düzgün bir hayat sürdüremeyecek, bir keşmekeş içinde bulunacaktık. Toprağı, taşı, ağaçları, havayı, suyu, madenleri, bitkileri, çiçekleri, yiyecek ve içecekleri, sayamayacağımız yüz binlerce maddeyi hep renk ve şekilleriyle birbirinden ayırt etmekteyiz. Deveyi<sup>124</sup>, zürafayı, timsahları, yılanları, balıkları, kabuklu deniz hayvanlarını kısaca var olan bütün mahlûkatı sahip

<sup>121</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II. 203. 225; Kurtubî, X,258.

<sup>122</sup> Soygüder, a.g.y.

<sup>123</sup> Soygüder, a.g.y.

<sup>124</sup> Yüce Allah Gâşiye sûresi 17. ayetinde: “Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır;” buyurarak devenin özelliklerine ve şekline dikkatimizi çekmektedir.

oldukları şekil ve renkleriyle tanımaktayız. Bu durumda şekilleri renkleri ve tonlarını var eden Yüce Allah'a ne kadar şükretsek azdır.

Kelâmcılar, bir varlığın uzayda yer kaplamasına tahayyüz; uzayda yer kaplayan varlığa da mütehayyiz adını verirler. Mütehayyiz olmayan fakat mütehayyiz bir varlıkla kaim olan, mütehayyızı mekân edinen renk, şekil, ışık, sıcaklık gibi unsurlara ise, arazsıs varlık düşünülemez.<sup>125</sup>

Bununla birlikte renk, cisimlerin özgül bir özelliği değildir. Terimin fizyolojik anlamıyla renk ancak üç ögeye bağlı olarak vardır: Görsel sistem, bir kaynaktan yayımlanan ışık ve bunları birbirinden ayıran ve ışığı oluşturan çeşitli ışınımları soğurma (ve kimi kez başka bir dalga boyuyla yayımlama) ya da süzme, yayma, yansıtma, kırma, girişim oluşturma özelliği olan ortam. Cisimlerin rengi, hemen daima ışık dalgalarının bu cisimlerin elektronlarından kimileriyle etkileşiminden kaynaklanır. Bu etkileşimler ancak yakın geçmişte anlaşılabilmiştir ve günümüzde renk, gerçekte, maddenin yapısını belirleyen karmaşık ve anlaşılması zor, belli etkilerin görünür biçimi olarak gözükmemektedir.<sup>126</sup>

Canlı-cansız tüm cisimlerin bir rengi vardır. Üstelik dünyanın her yerinde aynı türdeki canlılarda aynı renkler vardır. Nereye gidilirse gidilsin karpuzun rengi hep kırmızıdır, kiviler hep yeşildir, denizler mavidir ya da mavinin tonlarıdır, kar beyazdır, limonlar sarıdır, fillerin rengi dünyanın her yerinde aynıdır, ağaçların rengi aynıdır hiç değişmez. Yapay olarak elde edilen renklerde de durum değişmez. Dünyanın neresine giderseniz gidin sarı ile kırmızıyı karıştırırsanız kavuniçi, siyah ile beyazı karıştırırsanız gri elde edersiniz. Bu da hiçbir zaman değişmez. İşte bu noktada daha farklı düşünmeye başlamakta fayda vardır.

Yeryüzünde milyonlarca bitki türü vardır. Hepsinin rengi, çiçeği, kokusu ve şekli ayırır. Oysa hepsi belli iklim şartları içinde topraktan nemalanıp çıkmakta, gökten inen aynı suyu almakta, aynı güneşten yararlanmaktadır. Bu, ilâhî tezgâhın tek kalıp ve ölçüde bir fabrika gibi ürün vermediğini, aynı tezgâhta binlerce değişik ürünün imal edildiğini göstermektedir. Acaba hepsi de aynı renk ve biçimde olsaydı ne gibi sakıncalar doğardı? Şüphesiz bitkilerin çok çeşitli olması ve çeşidine göre birtakım farklı faydalar taşınması, Yüce Allah'ın insanlara çok yönlü bir kimya laboratuvarı hazırlayıp sunduğunu ifade eder. Böyle olmasaydı ne bu kadar çeşitli ilâçlar elde edilebilir, ne de insanoğlunun sayısı belirsiz dert ve hastalıklarına şifa

<sup>125</sup> Geniş bilgi için bkz., Uludağ Süleyman, *Kelâm Dersleri*, İrfan Yayınevi İstanbul, 1969, s., 62,63.

<sup>126</sup> Büyük Larousse, Renk, XVI,9769.

bulunurdu. Aynı zamanda dünya bu kadar çekici ve güzel olmaz, tek desen ve tek rengin gözleri ve gönülleri okşamayacağı neticesi ortaya çıkardı. İşte böylesine bol ve zengin bir düzenlemede düşünüp de öğüt alan bir millet için ilâhî sanat ve kudretin eşsizliğini yansıtan belgeler ve deliller vardır.<sup>127</sup> Dünya çekici ve güzel olmayınca insan dünya için çalışıp çabalamak istemez. Dolayısıyla asırlardan beri süregelen bu büyük kültür, teknik ve medeniyet ortaya çıkamazdı. Oysa Yüce Allah: "İnsan için (dünyada) ancak çalıştığı vardır. Şüphesiz onun çalışması ileride (ahirette) görülecektir. Sonra çalışmasının karşılığı kendisine tastamam verilecektir."<sup>128</sup> Yüce Allah bilerek ve isteyerek, insanın çalışmasını ve çalışmasından zevk almasını istemiş ve dünyayı çeşitli ve muhteşem renklerle süslü, çekici ve cazip kılmıştır. Eğer akan, konuşan, yürüyen renkler olmasaydı, insanlar sağır, dilsiz, kör gibi; dünya ise adeta bir matem evi gibi olurdu.

Yüce Allah güneşi var etmiş ve bu sayede renklerin zevkine varmamızı temin etmiştir. Hava ve deniz renklerini güneşten almaktadır. Öyleyse güneş ne renktedir? Bilindiği gibi, güneşin beyaz ışığı aslında mor, mavi, yeşil, sarı, turuncu ve kırmızı renklerin karışımıdır. Güneşten çıkarak atmosferimize kadar yol alan güneş ışınlarının çoğunluğu teğet geçerken, bir kısmı atmosferimiz tarafından emilir. Bu ışık atmosferden geçerken mor taraftaki ışıklar, kırmızı tarafındakine göre daha fazla dağılırlar ve atmosferde çoğunlukla mavi renk kırılarak yeryüzüne yansıtılır. Bu durumda biz gökyüzünü mavi renkte görürken, güneşi de beyaz-sarı karışımı bir renkte görürüz. Atmosferimiz olmasaydı, güneşi yine parlak bembeyaz renkte görecektik ancak bütün gökyüzü geceleri olduğu gibi karanlık olacak, güneşle beraber diğer yıldızlar da görünüyordu olacaktır.

Aslında beyaz renk olan güneş ışınları yukarıda bahsedilenler nedeniyle sarı renk görülüyor da, güneş ufka yaklaşıp batarken nasıl turuncu, hatta kıpkırmızı bir renk alabiliyor? Güneş ufukta alçaldığı zaman, açısı nedeni ile gözümüze ulaştığı mesafe de uzadığından, ışınları ona bakanlara daha çok yol kat ederek ulaşır. Bu, ışınların havada daha çok molekül ve parçacık arasından geçmesi, onlar tarafından daha çok yansıtılması ve dağıtılması demektir. Böylece güneş ufukta alçalmaya, batma noktasına doğru gelmeye başlayınca, o anda tepesinde bulunduğu yerlerde kırmızı dışındaki renkler atmosfer tarafından emildiği için gökyüzü mavi, güneş sarı renkte görüldüğü halde, güneşi ufukta görenlere kırmızı ve biraz da turuncu renkler

<sup>127</sup> Yıldırım Celal, VI,3281.

<sup>128</sup> Necm, 53, 39-41.

ulaşır. Bu da insanlar için muhteşem bir manzara arz eder. Güneşin batışı sırasında oluşturduğu kıvılcık dünyanın bazı bölgelerinden daha muhteşem gözükmetedir. insanlar sadece bu manzarayı görmek ve bu zevki tatmak için yüzlerce belki binlerce km. yol katederek oralara turistik gezi düzenlerler.

Bir insanın dış dünyayla bağlantı kurmasında, hafızasının çalışmasında, beyninin öğrenme görevini yerine getirmesinde rengin önemi çok büyüktür. Çünkü insan, olaylar ve mekânlar, kişiler ve nesnelere arasında ancak dış görünüşleri ve renkleri sayesinde sağlıklı bir bağlantı kurar. Sadece ses ya da dokunma, cisimleri tanımlamada yeterli olmaz. İnsan için dış dünya ancak renkleriyle bir bütündür ve bir anlam ifade eder.

Gerçekten renkler insana dünyada Allah tarafından verilmiş en büyük nimetlerden biridir. Renklerin çeşitliliğinin bize olan faydası sadece çevremizi tanımamız değildir. Doğada yer alan kusursuz renk uyumu insan ruhuna büyük bir zevk verir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır: İnsanın bu uyumu görebilmesi ve bütün detaylarından zevk alması için de ona çok özel bir tasarımı olan gözler verilmiştir. Canlılar âleminde renkleri en ince ayrıntısına kadar algılayabilen en fonksiyonel göz, insan gözleridir. Öyle ki insan gözü milyonlarca renge karşı duyarlıdır. Gördüğü gibi mükemmel bir şekilde çalışan insandaki göz mekanizması renkli bir dünyayı görebilmek için özel olarak tasarlanmıştır.<sup>129</sup>

Yüce Allah o muhteşem manzaraları, güzellikleri seyreden, yollarında, dağlarında, vadilerinde yürüyen, güzel şeylere dokunan, tabiatın güzel seslerini işiten ancak buna karşılık Allah şükretmeyip putlara tapan müşrikleri şu şekilde yermektedir: “Onların yürüyecekleri ayakları mı var, yoksa tutacakları elleri mi var veya görecekları gözleri mi var yahut işitecekleri kulakları mı var (neleri var)?...”<sup>130</sup>

Yine âleme bakıp da gerçekleri görmeyen, gerçekleri söylemeyen yahut güzellikleri görüp de diliyle şükretmeyen insanları Yüce Allah şu şekilde yermektedir: “Biz ona iki göz, bir dil ve iki dudak vermedik mi?”<sup>131</sup>

Bütün bu bilgilerin ışığı altında ortaya şu sonuç çıkmaktadır: Evrendeki bu renkli ve muhteşem düzenin varlığını anlayabilecek tek varlık, akıl sahibi olan insandır. Yeryüzündeki ve gökyüzündeki her ayrıntı, her desen, her renk insanın bu düzeni anlayıp kavraması ve bunun üzerinde düşünmesi çalışması için yaratılmıştır. Doğadaki tüm renkler insan ruhuna zevk verecek şekilde düzenlenmiştir. Hem

<sup>129</sup> Geniş bilgi için bkz., *Bilim ve Teknik Dergisi*, Mart, 1985, s., 23; Harun Yahya, s., 10,13.

<sup>130</sup> A'râf, 7/195.

<sup>131</sup> Beled, 90/8,9.

canlılarda hem de cansız dünyada kusursuz bir simetri ve renk uyumu hâkimdir. Bu özel durum karşısında düşünen bir insanın aklına son derece önemli bazı sorular gelecektir.

Yeryüzünü renkli kılan nedir? Dünyamızı olağanüstü güzel kılan renkler nasıl oluşmaktadır?

Yeryüzündeki renk çeşitliliği ve renkler arasındaki uyumun tasarımı kime aittir?

Tüm bunların bir tesadüfler zincirinin oluşturduğu amaçsız değişimlerle meydana geldiği söylenebilir mi? Kontrolsüz tesadüfler değil milyonlarca rengi, hiçbir şeyi oluşturamazlar. Örneğin bir kelebeğin kanatlarındaki renk ve desenleri yahut her biri birer sanat harikası görünümündeki rengârenk çiçekleri kim nasıl icat eder? Bunların bilinçsiz bir sürecin sonucunda oluştuğunu söylemek, sağlıklı bir akıl için elbette ki mümkün değildir.

Düşünen insan, nasıl her tablonun bir ressamı olduğunu ilk baktığı anda anlıyorsa, çevresindeki rengârenk, ıslık ıslık, simetrik ve son derece estetik ortamın da bir Yaratıcı'sı olduğunu aynı şekilde anlayacaktır.<sup>132</sup>

Bizi milyonlarca renkle bezenmiş sayısız güzelliğin bulunduğu bu dünyaya yerleştiren, orada çalışmamızı isteyen, her şeyi birbiriyle uyum içinde yaratan Yüce Allah'tır. Allah'ın yaratmasında her şey birbiriyle tam bir uyum içindedir. Allah, yaratma sanatındaki eşsizliğini Kur'ân ayetlerinde şöyle haber vermektedir:

“O, biri diğeriyle tam bir uyum içinde yedi gök yaratmış olandır. Rahman'ın yaratmasında hiçbir çelişki ve uygunsuzluk göremezsin. İşte gözünü çevirip-gezdir; herhangi bir çatlaklık (bozukluk ve çarpıklık) görüyor musun? Sonra gözünü iki kere daha çevirip-gezdir; o göz (uyumsuzluk bulmaktan) umudunu kesmiş bir halde bitkin olarak sana dönecektir.<sup>133</sup>

Yüce Allah, renklerle özdeşleşen çiçeklerin, çiçeklerle özdeşleşen arıların, arılarla özdeşleşen balın, kısaca renklerin ürünü olan balın insanlara faydasını beyan etmek üzere bir ayet-i kerîmede şöyle buyurmaktadır: “ *ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي* “ *سُئِلَ رَبُّكَ دُلًّا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ* /Sonra meyvelerin her birinden ye ve Rabbinin sana kolaylaştırdığı yayılım yollarına gir, diye ilham etti. Onların karınlarından renkleri çeşitli bir şerbet (bal) çıkar

<sup>132</sup> Harun Yahya, s., 10,13.

<sup>133</sup> Mülk, 67/3,4

ki, onda insanlar için şifa vardır. Elbette bunda düşünen bir kavim için büyük bir ibret vardır.”<sup>134</sup>

Yüce Allah'ın canlı veya cansız olarak havada, denizde, karada yarattığı her varlık çeşitli renk ve biçimlere sahiptir. Omurgalılar, memeliler, böcekler, kuşlar, evcil hayvanlar, yırtıcılar, sürüngenler, denizdeki çeşit çeşit kabuklular ve balıklar... Bunların kendi aralarındaki cins ve türevlerinin hepsi değişik renk ve biçimde yaratılmış varlıklardır. Cansız varlıklarda da durum aynıdır. Suyun ve denizin rengi, havanın rengi, gecenin rengi, yıldızların rengi, gündüzün rengi, ormanların ve çimenlerin (onlarca tonundaki yeşil) rengi, dağların, akarsuların, göllerin, çayırların muhteşem manzaraları, büyüleyici güzellikleri hep renk ve biçimleriyle ilgilidir. İnsanoğlu oturduğu mekânların dış ve iç satırlarını da hep bu renkler ve çeşitli geometrik şekillerle tefriş etmekte ve bundan alabildiğine zevk almaktadır.

### **Renklerin Sosyal Hayata Etkisi**

20. yy.'da anlatımcı renk kullanımlarının yanı sıra, özellikle rengin optik/görsel özelliklerine bağlı olarak etkiler oluşturmaya çalışıldığı söylenebilir. Renk kuramlarının sınıflandırdığı temel renklerin sayılı olmasına karşın, bunların karışımları, siyah, beyaz ve özellikle bugünkü sentetik boyalarla elde edilebilecek renkler sayıca sonsuzdur. Bu potansiyele bir de renklerin asıl etkilerinin birbirleriyle olan görsel ilişkiyle elde edilen çeşitli etkiler eklenirse, renk dünyasının sonsuz bir evren olduğu ve insana nasıl musahhar kılındığı ortaya çıkar.

Bir renkli yüzeye baktığımız zaman iki tip etki ile karşılaşırız. İlki sadece fizik etkidir. Kısa süreli bir duydur, derine inmez. Açık renkler fizik bakımından çok kuvvetli etkileyicidirler, açık ve sıcak renkler daha da tesirlidir. Koyu kırmızı alev gibi çeker ve tahrik eder, parlak limon sarısına göz güç dayanır, sonunda huzursuz olur. Bu arada dinlenmek için fark etmeden maviyi ya da yeşili arar. Yani kırmızı bir ortam dürtücü, mavi bir ortam yatıştırıcıdır. Bazı çizgisel üstünlüklere sahip oldukları zaman renkler, yasaklayıcı veya güç artırıcıdır. Renklerin “zevk ve engelleme duygusu” uyandırdığı da söylenmektedir. Konuşma dili, renklerin bu özelliğini “kaçıcı” tonlar ve “çekici” tonlar ayırımını yaparak belirtir.<sup>135</sup>

Renk faaliyetleri geliştikçe basit fizik aksiyonlarından daha derin ve daha güçlü bir başka aksiyon doğar. Renklerin duyular üzerindeki, uzun süre aynı şiddette devam etmezler. En çarpıcı renk dahi bir süre sonra gözü bıktırır, alıştıırır. Ancak bu

<sup>134</sup> Nahl, 16/69.

<sup>135</sup> *Meydan Larousse*, Renk, XVI,488.

alışkanlıkla sonunda renk bilinçaltına nüfuz eder ve psişik etki yapar. Renk psikolojisi fizik renk duyusundan çok daha karışık bir sisteme sahiptir.<sup>136</sup>

Bazı çiğ, pürüzlü, sert, iğneli görünüşü vardır. Bazıları düz, perdahlı, kadifemsi olabilirler. Okşayıcı bir his verirler. (Koyu deniz mavisi, krom oksidi yeşili ve Robbia kırmızısı böyledirler).<sup>137</sup> Renklerde sıcak ve soğuk ayırımı da bu esasa dayanır. Bazı renkler yumuşak hissi verirler, bazıları, örneğin kobalt mavi daima sert bir görünüme sahiptir.<sup>138</sup>

Bu deneysel görüşler üstüne bir doktrin kurmak mümkündür. Goethe kendiliğinden, morla sevinç fikrini, kırmızıyla güç fikrini, koyu mavi ile sükûn ve soğukluk fikrini birleştirirken ve yeşile çekicilik fikrini, canlı sarıya gülünç fikrini, açık sarıya soyluluk fikrini bağladığı zaman gerçeği ortaya koyuyordu. Aynı şey çağlar boyunca ve yerlere göre, değişik renklere atfedilen ve genellikle çelişen anlamlar için de geçerlidir. Ortaçağda daha çok sarı lanetlilerin, yeşil aşıkların rengi sayılırdı. Buna karşılık çağımızda tedavi ve koruma alanında gerçek bir renk kullanma tekniği uygulanmıştır. 1913'te bir Fransız hekimler meclisi, hastahane salonları duvarlarının, bölümlerine uygun olarak boyanmasını öğütlemekteydi. "coşkunlar için mor, umutsuzlar için kırmızı, ağır kanlılar için sarı"; aynı zamanda okulların yeşile, kışlaların kavuniçiye boyanmasını da tavsiye etmekteydi. Sanayi bugün renklerin özelliklerinden, gerek işçilerin dikkatlerini kolaylaştırıp yorgunluklarını azaltmak, gerekse her türlü tehlikeyi işaret ederek kazaları önleyebilmek amacıyla yararlanmaktadır.<sup>139</sup> Bazı kamyon, otomobil gibi ağır araç ve makine üreten fabrikalarda, yanan gazın mavisine karşıtlık yapabilmesi için kullanılan araç gereçler ve madeni parçalar kavuniçiye boyanmıştır.

Bazı renkler, bugün işaret olarak evrensel bir uygulama görmektedir. Sarı şeritler mekanik bir tehlikeyi, kavuniçi şeritler termik bir tehlikeyi belirtmekte; yeşil haç yardım istasyonunu, canlı kırmızı bir fon yangın malzemesini işaret etmekte, mavi şekiller dikkat çekmek için kullanılmaktadır. Renk kullanımının kurallara bağlanmasından bu yana, iş kazalarında bir düşü ve verimde gerçek bir artış kaydedilmiştir. Diğer yandan mimarî, kendi yönünden; renkleri sadece zevklerin tatmini için değil fakat aynı zamanda psiko-teknik amaçla da kullanılmaktadır.<sup>140</sup>

<sup>136</sup> Bkz. Çağan, s., 102,104.

<sup>137</sup> Robbia, (Della Robbia), 1400-1482 yılları arasında yaşamış ünlü İtalyan heykeltarihi ve seramikçi, Floransada yaşamış ve orada ölmüştür. Bkz., *Büyük Larousse*, V,2976.

<sup>138</sup> Bkz., Çağan, s., 102,104.

<sup>139</sup> Çağan, 127,132.

<sup>140</sup> *Meydan Larousse*, Renk, XVI,488



Zaman içinde, sadece varlığı tanımada bir yardımcı gösterge olmanın ötesinde, renklerin insanların ruh dünyasıyla da ilgili olduğu anlaşılmıştır. Bugün modern bilim, insanın psikolojisi, kişiliği ve ruh dünyası ile renkler arasında kesin bağların olduğunu ortaya koymuştur. Bütün bunlara bağlı olarak renklerin insanlığın tedavisinde ve manen rahatlamasında da sıklıkla kullanılmıştır. Her insanın tercih ettiği bazı renkler vardır. Birçoğumuz bu seçimimizin nedenini bile bilmeyiz. Oysaki renklerin üzerine yapılan araştırmalar bunun bilinçsiz bir tercih olmadığını gösteriyor; çünkü renklerin, sağlığımızdan karakterimize kadar pek çok alanda ruh dünyamızı etkilemektedir. Dolayısıyla, farkında olmadan seçtiğimiz renklerin, aslında bazen sağlığımız, bazen de ruh halimizi ortaya koyan ipuçları vermektedir. Martin Lings renklerle ilgili olarak şunları söylemektedir: “Her rengin geniş bir anlam bileşimi olduğunu hep akılda tutmalıyız.”<sup>141</sup>

### **Sonuç**

Yeryüzündeki bütün renkleri yaratan Allah'tır. Gökyüzü, dağlar, ekinler, kelebekler, kırmızı elmalar, portakallar, papağanlar, sülünler, mor üzümler, ağaçlar kısacası çevremizde gördüğümüz her şey Allah dilediği için bu renklere sahiptirler. Daha önce de geçtiği gibi Yüce Allah bir ayetinde bu gerçeği bize şöyle bildirir:

“Allah'ın gökyüzünden su indirdiğini görmedin mi? Böylece Biz onunla, renkleri değişik olan meyveler çıkardık. Dağlardan da beyaz, kırmızı, renkleri değişik ve siyah yollar (kıldık). İnsanlardan, hayvanlardan ve davarlardan da renkleri böyle değişik olanlar vardır. Kulları içinde ise Allah'tan ancak âlim olanlar içleri titreyerek korkar. Şüphesiz Allah, üstün ve güçlü olandır, başışlayandır.”<sup>142</sup>

Kâinatın sahip olduğu bu detaylı renk sisteminin rastlantısal bir biçimde meydana geldiği asla iddia edilemez. Çünkü her sistem, her uyum, her tasarım, her program, her plan, her denge bir düzenleyici tarafından yaratılmak zorundadır. Bu uyumu en mükemmel biçimde canlıların içine ve yaşadıkları çevreye yerleştiren bir irade ve güç mutlaka vardır. Bu gücün sahibi, üstün bir bilgi ile hem ortamı hem canlıların kendisini hem de kullandığı sistemleri sarıp kuşatmıştır. Bu gücün sahibi âlemlerin Rabbi olan Allah'tır.

Bütün âlemi ve içindekileri insan için yaratan Yüce Allah, renkleri de, insanlara daha büyük ihsan, daha büyük lütuf olsun diye yaratmıştır. Renkler, insanlar için dünya zevki, yaşama sevinci, gözlerin neşesi, süruru, kalbin huşuu,

<sup>141</sup> Geniş bilgi için Kanat Akın, *Renk ve Duyu Psikolojisi*, İlya Yayınları, 2001, İzmir; Lings, Martin *Simge ve Kökenörnek*, (Çev. Süleyman Sahra) Hece Yay., Ankara; Yıldırım Ali, a.g.y., s., 138.

<sup>142</sup> Fâtır, 35/27-28.

sükûnu ve ritmidir. Gürül gürül, şakır şakır konuşan renkler olmasaydı dünya bu kadar çekici, bu kadar cazip bu kadar uğraşılacak bir mekân olamazdı. Kısaca karanlık, renksiz, dingin ve devinimsiz bir dünyada sönük, bitik, ölgün, sağır ve dilsiz bir hayat olurdu. Adeta dünya bir matemhane, varlıklar cansız cenaze görüntüleriyle insanlara vahşet ve dehşet verirdi. Bu renkli dünyaya karşı Yüce Allah'ın insandan istediği tek şey O'nu tanıması, O'na ibadet etmesi ve şükretmesidir.

Şekiller ve özellikle de renkler insanın dış dünyayı algılamasında, çalışıp didinmesinde, uğraşlarında ve seçiciliğinde çok büyük rol oynarlar. Renkler olmasaydı muhtemelen insanlar bugün buldukları kültür teknik ve medeniyet ortamını yakalayamazlardı. Zira renk seçiciliği kendilerine ihsan edilmeyen varlıklar yaratıldıklarından bu yana hiçbir ilerleme kaydedememişlerdir.

Renklerin objelerin ayırt edilmesi, insan psikolojisi, tedavi edici özelliklerinin yanında şüphesiz bizim bilmediğimiz başka birçok faydaları daha vardır. Bilim ilerledikçe bunlar ortaya çıkacaktır.

## KIRAAT FARKLILIKLARINDAN KAYNAKLANAN BAZI KELÂMÎ İHTİLÂFLAR

Yrd. Doç. Dr. Mehmet ADIGÜZEL\*

### ÖZET

*Ayetlerin tefsirinde olduğu gibi kelâmî ihtilâfları izahta da, kıraatlerin farklı oluşu, onun büyük bir hüccet ve açık bir delil olduğunu gösterir. Şöyle ki; makalemizde verdiğimiz örneklerden de anlaşıldığı gibi kıraat, bu kadar çok çeşitlenmesine rağmen, onda bir zıtlık ve çelişki yoktur. Aksine aynı üslup ve metotla biri diğerini tasdik eder.*

*Bir diğer husus makalemizde zaman zaman vurguladığımız gibi, Mutezilî görüşü: "Kul fiilinin yaratıcısıdır". Ancak Ehl-i Sünnet âlimleri arasında genel kanı, kul fiilini iyi veya kötüden yana tercih ederek onu kesb eder Cenabı Hak'da yaratır. Fakat Ehl-i Sünnet mezhebinde olan ekoller arasında da, fiil konusunda ufak tefek farklılıklar az da olsa göze çarpmaktadır. Örneğin Eş'arî ekolü içerisinde (irade ve kudret açısından) tam bir anlayış birliği görülmezken, Maturîdî ekol, fiil konusuna; hem ilâhî kudret ve "Tevhid", hem de insanın, irade sahibi bir varlık olarak yaptığından sorumlu olacağı noktasında ittifak etmiş görünmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, Vecih, İhtilâf, Tefsir, Kelâm, Fiil, Hüccet, Sıfat

### ABSTRACT

#### **Some Islamic Theological Disunions Based on Recitation Variations**

*As in the interpretation of the verses, in the explanation of the Islamic theological disunions, recitation variations have shown that Quran's miracle. In this way, from examples that we give in this article, in recitation variations have not conflict and disagreement. Unlike, each recitation variation approve the another variation.*

*Another point that as we express in this article, Mutazila's view: "human creates his acts". But the general opinion between ahl al sunnah scholars is; "human*

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

*gains his acts and The God creates ”. However some diversities are existing between ahl al sunnah schools. For example, the general consensuse is not existing in the Aş’ari school. Although, the general consensuse is being in the Maturidi school.*

**Key Words:** *Recitation, Interpretation, Recitation Variations, Argument, Islamic Theology, School, Disunion, Act, Adjective.*

## **Giriş**

Bidayetten günümüze kadar ilim ehlini ve özellikle Me’ani’l-Kur’ân’la meşgul olan âlimleri ilgilendiren önemli konulardan biri de “Kıraat ilmi”dir. O nedenledir ki, İslâmî ilimlerle, özellikle de Kur’ân tefsiri ve kelâm ilmi ile uğraşan İslâm bilginleri; ayetler ve sûreler arasındaki ince münasebetleri ve lâfız mâna ilişkisini kendine konu alan “Tefsîr İlmine” ilgi duydukları gibi, yine ayetler ve lafızlar arası münasebet ve mana ilişkisini içeren “Kıraat İlmî”ne de ilgi duymuş ve eserlerinde bu konuyu geniş bir biçimde ele alıp işlemişlerdir. Binaenaleyh bizim de bu makaleyi kaleme almamızdaki amacımız; âlimlerin, zaman zaman eserlerinde yer verdiği bazı kıraat farklılıklarını kelâmî ihtilâflar açısından ele alıp incelemektir.

Bu bağlamda daha sonra vereceğimiz misallerde de görüleceği gibi, kelâm ilmi ile uğraşan İslâm bilginleri, Kıraat İmamlarınca okunan bazı kıraatlerin değişik vechilerini (okuyuş biçimlerini) kelâmî açıdan ele alarak bunlara farklı manalar yüklemeye gayret etmişlerdir. Amacımız onların bu vechileri tartışarak ortaya koydukları bazı **kelâmî ihtilâfları** araştırıp günümüze taşımaktır. Bu maksatla bilginlerin, Kelâm-i İlahî’yi konu edinen ilmî eserlerinden faydalanarak, çeşitli vechilerle okunan ve bahse konu olan kelimelerin çağrıştırdığı farklı manaları irdelemektir. Ve bunlarla kastedilmiş olan ilahî mesajı, gücümüzün yettiği ölçüde okuyucularımızın idrakine sunmaya çalışmaktır.

Binaenaleyh bu bilginlerin, ayetler arasındaki münasebet ve insicamı da dikkate alarak zaman zaman bazı ayetlerde işaret edilen fikhî hükümleri ve kelâmî meseleleri, eserlerinde geniş ölçüde işlediklerini görmekteyiz. Bu meseleleri izah ederken söz konusu ayetlerde varid olan kıraat farklılıklarına dayandırmışlardır. Daha ziyade kelâmî meselelere mesned olarak ele aldıkları bu kıraatleri; özellikle lügat, sarf ve nahiv kaideleri, Araplar arasındaki yaygınlık ve kullanım biçimlerini de dikkate alarak işlemişlerdir. Keza kelâmî meselelerden olan Allah’ın sonradan olacakları önceden takdir etme (kader meselesi), kudret ve yoktan var edip yaratma, fil ve

sıfatları gibi konuları bazen aklî, bazen ilmî metotlarla izaha çalışmışlardır. Binaenaleyh o lafızlardaki müphemiyeti ve gizli manaları, söz konusu vecihler yardımıyla açıklamaya gayret sarf etmişlerdir. Bahse konu hususlarla ilgili olarak zaman zaman Mutezili görüşlere de yer verip meseleleri onlarla da tartışarak, kelâmî ihtilaflara medar olan lafızların farklı kıraat (okunuş) örnekleriyle meseleleri irdeleyerek, ayetin mefhumuna daha bir açıklık kazandırmaya yönelmişlerdir.

Makalemize konu edindiğimiz kıraat farklılıklarından kaynaklanan bazı kelâmî ihtilaflarla ilgili birkaç örnek vermeye çalışalım:

1- *إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء* “Bir zaman havariler: Ey Meryem oğlu İsa, Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi? dediler” (Maide, 5/112). Ekseri kıraat imamları, mezkûr ayette geçen “يستطيع” fiilini; 3. tekil şahsi ifade etmek üzere yâ harfiyle, “ربك” isim tamlamasındaki muzafı, fail olmak üzere marfu (ötreli) ve *Rabbinin هل يستطيع ربك* deki lâm harfini yâ harfine idğam yapmaksızın “هل يستطيع ربك” şeklinde okumuşlardır. İmamların yâ’lı kıraatı, dış görünüşe göre, Allah’ın kudretinden şüphe etme anlamı taşır. Bu ise Havarilerin gerçekten iman etmediklerini ifade eder. Diğer bir ifadeyle imanlarının tahkik-i iman olmadığını gösterir.

Müfessirlere göre, ayetin naklettiği bu ifadeyi, havariler bir araştırma yapmadan ve Allah’ın (c.c.) kudreti hakkında bilgi edinmeden söylemişlerdir. Zira onlar, eğer Allah’ın (c.c.) kudretini araştırmış ve O’nun gücünü layıkıyla bilmiş olsalardı böyle bir ifade de bulunmazlardı. Çünkü müfessirler, bu ve benzeri bir sözün, Allah’a (c.c.) inanan bir kimseye yakışmayacağını ifade etmişlerdir<sup>1</sup>. Şu şekilde de izah edilmiştir: Havarilerin “indirebilir mi?” cümlesi değişik yorumlara yol açmıştır. Onlar Allah’a iman ettikten ve Hz. İsa’yı (a.s) Müslüman oluşlarına şahit tuttuktan sonra nasıl böyle bir ifade kullanabiliyorlardı? Bazıları: “İndirebilir mi?” cümlesinin gücü yeter mi” anlamında olmadığını, buradan amacın **güç yetirmenin** kendisi olduğu ve onu indirebileceği anlamında olduğunu söylemişlerdir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bkz. el-Alusî, *Ruhü'l-Mea'nî*, İhyâü't-Türası'l-Arabî, Beyrut, 1405/1985. 7/58

<sup>2</sup> Bkz. Kutub, *Fî Zilâli'l-Kurân*, Daru's-Şuruk, Beyrut, 1980, 2/999; Mâide, 5/112. ayetin tefsiri.

Nitekim Hz. İsa (a.s) da, Havarilerin<sup>3</sup> bu ve benzeri isteklerden ötürü: “(قال إتقوا الله), Allah’tan ittika edin, Allah Teâlâ’nın kudreti konusunda şüpheye düşmeyin. (إن كنتم مؤمنين) Eğer iman iddianızda sadık ve samimi iseniz ve tam manasıyla Allah’ın kudretine ve benim nübüvvetime inanıyorsanız<sup>4</sup> diye cevap vermiştir.

Öyle anlaşılıyor ki, Hz. İsa (a.s)’nın “yardımcıları” diye bilinen Havarilerin şüphelerinden ötürü, Allah onları iman ile tavsif etmemiştir. Aksine onların bu iman iddialarını nakletmiş (bkz. 111. ayet), peşi sıra da هل يستطيع ربك ifadesini getirmiş ve böylece onların iman iddialarının çok da doğru olmadığını ihsas etmiştir. Çünkü “هل يستطيع ربك” ifadesi, Rablerini yücelten her şeye kadir olduğuna inanan mü’minlerden sadır olmaz. Bundan dolayıdır ki Hz. İsa (a.s) onlara: “Allah’tan sakının O’nun kudret ve gücü hakkında şüpheye düşmeyin. Böyle bir öneride bulunmayın ve arzuza göre mucize istemeyin, eğer iman iddianızda doğru iseniz<sup>5</sup> demiştir. Kurtubî (ö: 671/1273), bu açıklamanın, tartışılır bir yönü olduğuna dikkat çekerek şöyle der: Havariler, peygamberlerin en yakın ve gözde adamları, onların en samimi ve onlara en yakın yardımcı olan kimselerdir. Nitekim Hz. İsa: “Allah’a giden yolda benim yardımcıları kimlerdir” dediğinde, “Havariler, Allah’ın (dininin) yardımcıları bizleriz” demişlerdi. (es-Saff, 61/14) Diğer yandan Hz. Muhammed (s.a.v.) de: “Her bir peygamberin bir havarisi vardır. Benim havarim İse ez-Zübeyr’dir.” diye buyurmuştur<sup>6</sup>

Kıraat İmamlarından Kisaî (ö: 189) ise bu fiili 2. tekil şahsı ifade etmek üzere “tâ” harfiyle ve lâm harfini tâ’ya idğam ederek, ayrıca “ربك” isim tamlamasındaki muzâfı yani, “Rabb” kelimesini mef’ul kabul ederek, fethayla “هل تستطيع ربك (hettesteti’u Rabbeke...) sen Rabbinden isteyebilir misin?” şeklinde okumuştur<sup>7</sup>. Bazıları bu kıratın, sen dilediğin zaman “Rabb’in yapar mı?” anlamına geldiğini söylemişlerdir. Bu durumda, “Sen Rabbine dua edip bize gökten

<sup>3</sup> Arapça haver kökünden türetilen **havarî**, “Seçilmiş, kusursuz; taraftar, özverili arkadaş, dost, bir kimseye ileri derecede yardım eden, kendisini bir davaya adayan” demektir. Ayrıca **Havarî**, Hz. İsa tarafından seçilmiş, tebliğ ve irşad görevinde ona yardımcı olan on iki kişilik grubu ifade eder. “Şakird” olarak da adlandırılmışlardır. (md. Yazan, Cılacı, Osman), *D.İ.A.*, Güzel Sanatlar Matbaası, İst. 1997, XVI/513.

<sup>4</sup> Beydavî, *Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Tevîl*, el-Babül-Halebî, Mısır, 1375/1955, I/131; Kurtubî, *el-Cami’ li Ahkâmîl-Kur’ân*, İhyâu’t-Turâsîl-Arabî, Beyrut, 1965, 6/364.

<sup>5</sup> Zamaşşerî, Ebu’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *Keşşaf*, Daru’l-M’arife, Beyrut, tsz. I/654.

<sup>6</sup> Bkz. Kurtubî, *Cami’*, 6/365.

<sup>7</sup> İbn Mücahid, *Kitabü’s-Seba’* s. 249.

bir sofrayı indirmesini sağlayabilir misin?" anlamına gelir.<sup>8</sup> Diğer taraftan Hz. Aişe (r.a.) bu kıraatı (yani Kisâ'nın tâ harfiyle okuduğu kıratı) tercih ederek; "Havariler, "Rabbim muktedir olabilir mi?" mânasını kastetmeyecek kadar Allah'ı tanıyorlardı. Havariler (böyle değil de), "Sen Rabbinden isteyebilir misin?" demişlerdir" dediği rivayet edilmiştir... Hatta Muaz ibni Cebel (ö: 17/638) (r.a.)'in, "Allah Resûlü, bize bu ayeti "هل تستطيع ربك" şeklinde, fiili tâ ile "ربك" terkibindeki "رب" kelimesini de mensup olarak okuttu" dediği de rivayet edilmiştir<sup>9</sup>.

Bu son görüşleri isabetli bulan ve bunu teyit eden Muhammed Esed de (ö: 1992) şöyle der: Ancak Hz. Peygamber'in önde gelen birçok sahabe'sinin -Hz. Ali (ö: 40/661), İbn Abbâs (ö: 68/687), Hz. Ayşe (ö: 58/678) ve Mu'âz b. Cebel (17/638)- söz konusu ifadeyi "tâ" ile "هل تستطيع ربك" *hel testetî'u rabbeke* "Rabbinden isteyebilir miydin?" veya "Sen Rabbine dua edip bize gökten bir sofrayı indirmesini sağlayabilir misin?" şeklinde okudukları gerçeği ile ilgili bazı delillere sahibiz (örneğin Taberî ( ö: 310/922), Zemaşerî ( ö: 538/1144), Beğavî (ö: 516/1122), Râzî (ö: 606/1210) ve İbni Kesîr (774/1353) de zikredildiği gibi): Bu kıraat, havarilerin, Hz. İsa'nın, Allah'tan yukarıdaki talepte bulunabilme kudreti (kelimenin manevî anlamıyla) hakkındaki tereddütlerini yansıtan bir kıraattir. Ancak çoğunluğun okuduğu ve genel kabul gören "هل يستطيع ربك" *hel yestetî'u rabbuke* şeklindeki kıraatı uygun görmeyen Hz. Ayşe'nin, "İsa'nın havarileri, Allah'ın dilediği şeyi yapıp yapamayacağını sorulamayacağını iyi bilirdi: onlar, sadece [İsa'ya], 'Rabbinden dileyebilir misin?' diye sordular" dediği rivayet edilmiştir. Ayrıca *Mustedrek*<sup>10</sup>de nakledilen bir Hadis'e göre, Mu'âz b. Cebel, Hz. Peygamber'in kendisine "ربك هل تستطيع" *hel testetî'u rabbeke* ("Rabbinden dileyebilir miydin?") kıraatini öğrettiğini kesin bir dille belirtmiştir. Bana göre delillerin ağırlığı ikinci şıkka yani fiilin tâ harfi ile okunduğu kıraate işaret etmektedir) der<sup>11</sup>.

Hatta Saîd b. Cübeyr (ö: 95/713) ve Mücahid (ö: 104/722)de, "هل ربك تستطيع" *Rabbinden isteyebilir misin?*" şeklinde tâ harfi ile olan kıraatın "yâ" ile kıraattan daha evlâ olduğunu söylemişlerdir. Çünkü bu kıraat, onların, Hz. İsa'nın gücü ve kudreti hususunda şüphe etmiş olmalarını gerektirir. Yâ harfiyle kıraat ise, onların, Allah'ın kudreti hususunda şüphe etmiş olmalarını gerektirir. Razî de, bu

<sup>8</sup> Bkz. Kutub, *Fî Zilâli'l-Kurân*, 2/999; Mâide, 5/112. ayetin tefsiri.

<sup>9</sup> Bkz. Kurtubî, *Cami'*, 6/365.

<sup>10</sup> Bkz. Hakim Ebu Abdillah en-Nisaburî, *el-Müstedrek*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, 2/260

<sup>11</sup> Bkz. *Kur'an Mesajı*, Maide, 112. ayetle ilgili dipnot.

görüğe katılarak Kisâî'nin okuduğu kıraati tercih etmiştir<sup>12</sup>. Keza Hz. Aişe (r.anh.) ve Said b. Cübeyr'in görüşünü benimseyen bir kısım âlimlere de, bu soruyu soran Havariler, aslında Allah'ın kudretinden şüphe etmiyorlardı. Fakat onlar bu ifadeleriyle, Hz. İsa'nın, Allah Teâlâ'dan yemek indirmesini isteyip istemeyeceğini öğrenmek istiyorlardı.<sup>13</sup>

Ancak farklı bir görüş serdeden bazı müfessirler ise; burada "istitaat"tan maksat, güç yetirmeyi gerektiren değil, **hikmet ve iradeyi** gerektiren istitaat'tır. Aksi takdirde Allah'ın kudreti inkâr edilmiş olur. Bu görüşe binaen ayetteki yâ'lı kıraate göre bu ifadede: "Gökten bir sofraya indirmek Rabbi'nin hikmet ve muradına muvafık olabilir mi?" anlamı çıkmaktadır<sup>14</sup>. Öte yandan Havarilerin, "Rabbinin gücü yeter mi?" ifadesine, başta es-Süddî (ö: 128) olmak üzere, bazı müfessirler, bir açıklık getirerek şöyle derler: "إِستجاب" fiili, "اجاب" manasına geldiği gibi "إِستطاع" da "اطاع" mânasına gelir. Buna göre mâna: "Eğer bunu Rabbinden istersen sana icabet edip rıza gösterir mi?" şeklinde olur<sup>15</sup>.

"*Rabbin bize gökten bir sofraya indirebilir mi?*" ayetinde, bir mecaz<sup>16</sup> söz konusudur. Zira müfessir el-Alusî (ö: 1270/1853)'ye göre "إِستطاع" fiilinin dışında başka bir mâna, yani "اطاع" mânası kastedilmiştir. Dolayısıyla bu, "Bir işin, bir olayın sebebini söyleyip, fakat bundan o işin kendisini, yani sebebini sonucunu kastetmek" kabilinden bir mecaz-i mürseldir. Ve burada bir intikal, yani zihnin bir mânadan diğer bir mânaya geçişi söz konusudur. Binaenaleyh "istitâa" dan maksat Allah'ın kudret sıfatı değil, kudretle indirilecek sofradır; zira kudretle onun ilgili bulunduğu makdûrun (güç yetirilen şeyin yani sofrayı indirme olayı) arasında bir ilişki vardır. Çünkü istitâa (güç yetirme) ifadesi, iş sebebidir, sonucu ise "gökten sofraya indirmektir". Bunu şu şekilde de ifade edebiliriz: Havâriiler, "Sebebi olan kudret'i zikredip makdûru (kudretle meydana gelen işi) kastetmektedir. Örneğin bir eylemi yapabildiğini bildiğin halde, bir kişiye senin: Mübalağalı bir şekilde; "Sen ayağa kalkabilir misin?" demen gibidir. İşte burada istitâa (güç yetirme) fiili ile ortada olmayan, yani

<sup>12</sup> Bkz. *et-Tefsir'ül- Kebir (Mefatihü'l-Ğayb)*, Daru İhyau't-Turas'il-Arabî, Beyrut, tsz. 12/129.

<sup>13</sup> Bkz. Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1412/1992; 3/449 – 450.

<sup>14</sup> Alusî, a.g.e. 7/59; Beydavî, a.g.e., 1/131.

<sup>15</sup> Taberî, *Camî'ü'l-Beyan*, 5/130; Razî, *Tefsir-i Kebir*, 12/129; ayrıca bkz. adı geçen eserler a.y.

<sup>16</sup> Mecaz; bir kelimeyi, konulduğu manada alınmasının sakıncalı olması sebebiyle, kendisi için konulduğu bu mananın dışında, ancak o mana ile bir şekilde münasebeti olan bir manada kullanmaktır. Bkz. Abdulkahir el-Cürcanî, *Delâilü'l-İ'caz*, s. 285.



yaratılmamış bir olay murat olunmaktadır ki o da, “gökten bir sofraya indirme” olayıdır. Binaenaleyh, sebebi zikredip müsebbebi kastetmektir<sup>17</sup>. Sonuç olarak mâna; “Rabbinin gücü yeter mi?” değil, “Rabbinden istersen indirir mi?” veya “Buna rıza gösterir mi?” demektir.

Diğer taraftan “*Rabbim bizim üstümüze gökten bir sofraya indirebilir mi?*” İfadesi, onların şüpheye düşüp bu hususta tereddüt ettiklerini gösterir. Çünkü böyle bir söz, imanı mükemmel olan bir kimseden sadır olmaz... diyen müfessir er-Razî, yâ'lı kıraatı, problemliliği dolayısıyla te'vîl ederek, bu konuya şöyle bir açıklık getirmiştir: “Havariilerin bu sorudan maksatları, gökten sofraya indirme hususunda Allah'ın kudretinden şüphe etmek değil, aksine Allah Teâlâ'nın bunu yapabilmesinin son derece açık ve net olduğunu takrir edip ortaya koymaktır. Bunu bir örnekle şöyle izah eder. Birinin aciz veya fakir bir kimsenin elinden tutup da, “Hükümdar bu gibileri doyurmaya muktedir değil midir?” demesine benzer. Onun bu sorudan maksadı; bunun çok açık ve sarîh olduğunu; akli olan bir şahsın, bu hususta şüphe etmesinin caiz olmayacağını bilip ortaya koymaktır”<sup>18</sup> der. Böylece Razî, yâ harfiyle olan kıraatı, tercih etmemesine rağmen, en güzel bir biçimde te'vîl etmiş ve aklî metotla meseleyi kelâmî açıdan ele alıp izaha çalışmıştır.

Fiil ister yâ, ister tâ harfiyle okunsun, bu soruda ayrıca bir mucize isteği vardır. Hâlbuki mucize bir gaye değil, gayeye götüren bir delildir. Mü'min ise medlûle (hakkında delil getirilmiş olana) iman etmiştir. Binaenaleyh, iman etmek için mucize istemekte bulunmak, küfrün şîârıdır bu, Allah'ın kudretini deneme sevdasıdır. Dolayısıyla bu durum mü'minin, mucize isteğinde ısrar etmesinin asla caiz olmadığına ve bu istemde bulunanların imanlarında bir şüphenin bulunduğu işaretidir<sup>19</sup>.

Burada şu hususu da kaydetmek gerekir ki, müfessirler, ( *تستطيع* ) fiilindeki tâ'lı kıraatle ilgi kurmuş ve maksadı açıklayıcı, bu fiil içerisine başka bir ifade anlamı katmışlardır. Yani ( *ان تسأل ربك* ) veya ( *سؤال ربك* ) takdiri ile ( *ان تسأل ربك* ) “Rabbinden isteyebilir misin?” veya ( *ان تدعوربك* ) “Rabbine dua edebilir misin?” şeklinde ayetin mânasına daha bir açıklık kazandırmışlardır<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Bkz. Alusî, a.g.e., 7/59.

<sup>18</sup> Bkz. *Tefsir-i Kebir*, 12/129–130.

<sup>19</sup> Bkz. Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Nebioğlu Basımevi, ysz. 1968, 3/1845.

<sup>20</sup> Bkz. *Tefsiru't-Taberî*, 5/129; *el-Cami'*, 6/365; *Keşşaf*, 1/654; *Ruhu'l-Meanî*, 7/59; *Tefsir-i Kebir*, 12/129; Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Nesefî*, Daru'l-Kitabi'l-Arabiyye, Beyrut,

Müfessirlerin bu izahatından görebildiğimiz kadarıyla burada edebî sanatlardan, özellikle de mâna sanatlarından sayılan “tazmin” sanatı vardır. Zira onların bu izah tarzı, fikrî bir gayretin sonucu olduğu için, fikre bağlı sanatlardan sayılır. Keza kelime veya kelimelerin manasıyla ilgili olduğu için de yine tazmin dediğimiz mana sanatları gurubuna girer.<sup>21</sup>

Meseleyi kelâmî açıdan şu şekilde izah etmek mümkün; Allah'ın yaratma fiilini gerçekleştirmeden önce ona kadir olduğunda şüphe yoktur. Binaenaleyh insan da fiil işleyen bir varlıktır. Onun fiili gerçekleştirebilmesi için önceden kudrete sahip olması gerekir. Dolayısıyla “tâ”lı kıraate göre, Hz. İsa (as)'da sınırlı da olsa bu gücün olduğuna inanan Havariler, istitaa' (güçyetirme) sorusuyla, ondan kendileri için Rabbi'ne dua etmesini ve mucize isteği olarak gökten bir sofraya indirmesini talep etmişlerdir.

2- Konumuzla ilgili bir diğer örnek ... *هناك تبلوا كل نفس ما أسلفت* “Orada (mahşerde) herkes evvelden ne gönderdiyse onun imtihanını verecek” Diğer ifadeyle “İşte orada herkes, geçmişteki her davranışının yararını ve zararını somut olarak görür.” Veya “O zaman her nefis, önceden göndermiş olduğu hayır veya şerden imtihana çekilir ve yaptığığın karşılığını alır” (Yunus, 10/30) ayetidir.

Ekseri imamlar, bu ayetteki “تبلوا” kelimesini “bâ” harfiyle okurken, Hamza ve Kisaî, “tâ” harfiyle “تتلوا” şeklinde okumuşlardır<sup>22</sup>. Öncelikle bu ayette işitmeyen, görmeyen kendilerine hiçbir faydası olmayan putlara tapan müşrikler için şiddetli bir azarlama vardır<sup>23</sup>.

Ekseri imamların “bâ” harfiyle okuduğu “تبلوا” kelimesini, bazı müfessirler şöyle tefsir etmişlerdir: “Bir adam bir şeyi yoklayıp o şeyin durumuna ve künhüne vakıf olduğu gibi, her nefis de, o kıyamet vakfesinde (o korkunç yerde), daha önce amelden ne sunmuşsa onu bilip anlayacak ve onu tadacak. Nitekim “Bütün sırların yoklanacağı günü hatırla!” (Tarık, 86/9), “Her insan yaptığı işten sorumludur. Kıyamet günü kendisine, açılmış olarak karşılaşacağı bir kitap çıkaracağız” (İsrâ, 17/13) mealindeki ayetlerde bu durum açıklanmaktadır; yani herkes, (orada, o anda) kendi amelinin güzel mi çirkin mi,

1408/1988, I/309; Vahidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vesît*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, 2/245

<sup>21</sup> Tazmin sanatıyla ilgili bkz. Kocakaplan, İsa, *Açıklamalı Edebî Sanatlar*, s. 137; ayrıca bkz. bir önceki a.g. kaynak kitaplar, a.y.

<sup>22</sup> İbn Mücahid, a.g.e., s. 325.

<sup>23</sup> Bkz. es-Sabunî, *Safvetü't-Tefasir*, 3/31-32.

faydalı mı zararlı mı, makbul mü merdut mu? Olduğunu kontrol edecek, böylece önceden ne yaptığını gözden geçirip öğrenecektir"<sup>24</sup>.

Bir kısım müfessirler de, "تِلْوَا" kıraatine göre ayeti şöyle izah ederler: Kıyamet gününde herkes, daha önce işlediği hayır ve şerden haberdar olacak veya bunlardan imtihana tabi tutulacaktır. İnsanlar rablerinin huzuruna çıkarılacaklardır. Bu âyet-i kerime, insanların bu dünyadaki davranışlarından âhirette haberdar edileceklerini ve ondan sonra da yaptıklarının karşılığını göreceklerini beyan etmektedir. Bu hususta diğer ayetlerde de şöyle buyruluyor: "O gün insana yaptığı ve yapmadığı her şey haber verilir." Daha doğrusu insan, özürlerini ortaya koysa bile, kendi yaptığını gözleriyle görür.<sup>25</sup> "Biz, her insanın amelini kendi boynuna taktık. Kıyamet gününde onun için bir kitap çıkaracağız. O, kitabını açık bulacak." O gün insana: "Kitabını oku, bugün hesap görme bakımından sen kendine yetersin." denilir.<sup>26</sup> Diğer bir ifadeyle "Kıyamet günü her nefis, hayır ve şerden ne takdim etti ise, o nispette cezalandırılır. Böylece işlediği hayra göre sevabını, şerre göre ise cezasını bulur"<sup>27</sup>.

Bazı müfessirler ise, Hamza ve el-Kisâî'nin, tâ harfiyle okudukları تتلوا kıraatine göre ayeti şöyle yorumlamıştır: "Her bir nefis kendi aleyhine yazılmış olan kitabı okuyacaktır". Ayrıca, "Yaptıklarına tabi olur, arkasından gider" anlamına geldiği de söylenmiştir. Yani, her bir nefis (dünyada iken) önceden yaptıklarının ardından gidecektir, manasınadır. Çünkü insanı cennet ve cehennem yoluna koyup götüren, onun amelidir". Böyle bir açıklamayı es-Süddî de yapmıştır. Şairin şu beyti de bu türdendir: "Şüphesiz ki, şüpheli şüphelinin arkasından gider, tıpkı kurdun başka kurdun arkasından gider gördüğün gibi."<sup>28</sup> Yine bir kısım müfessir, "تتلوا" okuyuşunun "تقرأ" (okumak) mânasına geldiğini belirterek bu ayeti, benzer ifadelerle şu şekilde izah etmişlerdir: "Her nefis önceden işlediği, amel defterinde yazılı olan hayrı ve şerri, güzel ve çirkin olanları okur."<sup>29</sup> Nitekim Allah Teâlâ'nın buyurduğu, "Oku kitabını! Bugün hesap sorucu olarak sana

<sup>24</sup> Zamahşerî (ö: 538/1143), *Keşşaf*, 2/235; Ebu Hayyan (ö: 745/1344), *Bahru'l-Muhît*, 5/153; ayrıca bkz., *Nesefî*, 2/162; Alusî, *Ruhu'l-Maanî*, 4/109; İbni Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/431; Yazır, *Hak Dini*, 4/2707.

<sup>25</sup> Bkz. *Keşşaf*, 4/191.

<sup>26</sup> İsra suresi, âyet, 13-14

<sup>27</sup> Taberî (ö: 310), *Camiu'l-Beyan*, 6/557; Vahidi (ö: 468), *el-Vesît*, 2/546; ayrıca bkz., Kurtubî, *Cami*, 8/334; İbni Kesîr, a.g.e., 2/431. Bkz.: İsra, 13-15.

<sup>28</sup> Bkz. *Cami'u'l-Beyan*, a.y.; *Keşşaf*, a.y. ; *el-Cami*, 8/334.; *el-Vesît*, a.y.; er-Rağibu'l-İsfehânî, *Müfredat*, s. 72. Bkz.: İsra, 13-15.

<sup>29</sup> Bkz. a.g. eserler.

*nefsin yeter*” (İsrâ, 17/14) ve “(O gün) her kime kitabı sağından verilirse işte onlar kitaplarını okurlar ve kıl kadar haksızlığa uğratılmazlar” (İsrâ, 17/71) ayetleri de bu kabildendir.

Asımın “تَبَلَّوْا” kelimesini, “nûn” ve “bâ” harfiyle “نَبَلَّوْا”<sup>30</sup> şeklinde okuduğunu nakleden bazı müfessirler de, “نَبَلَّوْا” kıraatine göre ayeti, **kelâmî açıdan** ele alarak, benzer ifadelerle şu şekilde tefsir etmişlerdir: “Cenabı Hak o zaman (kıyamet günü), “Biz, her nefsi, daha önce yapmış olduğu amellerini kontrol etmek suretiyle, imtihan ederiz” buyurur. Bu da, “Biz, her nefsin halini, amellerinin durumuna göre bilir tanırız. Bir başka izaha göre: “O vakitte her nefsi ameline göre deneriz” veya “Her nefsi imtihan edeceğiz”. Diğer bir izah ta: “Allah Teâlâ o zaman, “Biz, her nefsi, daha önce yapmış olduğu amellerini denemek (elemek) suretiyle, imtihan ederiz” şeklindedir. Bu, “Biz, her nefsin halini, amellerinin haline göre bilir, tanırız anlamındadır. Eğer amelleri güzel ise, o said (mutlu) dir. Yok, eğer kötü ise, o da şaki (bedbaht) dir. Netice olarak bu da, “Biz o nefse, tıpkı denenip imtihandan geçirilen birisine yapılan muamele gibi bir muamele yaparız” manasındadır. Keza Allah Teâlâ’nın, “O, *hanginizin daha güzel amel edeceğini imtihan etmek için, ölümü ve hayatı yaratandır*” (Mülk, 2) ayeti de bu manayadır. Dolayısıyla Asım’dan rivayet edilen bu kıraate göre, “Her asi nefsi, işlediği kötü amelden ötürü imtihan edip, deneyip azaba çarptırırız” manasının kastedildiğini söyleyebiliriz.<sup>31</sup> Razî, “Meşhur<sup>32</sup> kıraate göre (yani muteber kıraat kitaplarında olmayan ancak birkaç müfessirciye Asım’a nispet edilen “نَبَلَّوْا” kıratına göre) ayetin tefsiri bundan ibarettir.” demektedir.<sup>33</sup>

Razî, Hamza ve Kisâf’inin “tâ” harfiyle olan kıraatleriyle ilgili şu iki izahı yapmaktadır:

a) تتلوا fiili, “tabî olur, peşince gider” manasındadır. Çünkü insanı, cennet veya cehennem yoluna sokan, onun amelidir.

b) (Bu kıraate göre) ayetin manası, “Her nefis, amel defterindeki hayrı ve şerri okur” şeklindedir. Bu kıraata yukarıda manalarını zikrettiğimiz: (İsra, 14) ve (isra.71)

<sup>30</sup> Müfessirlerin nakledip İmam Asıma nisbet ettikleri böyle bir kıraat, muteber kıraat kitaplarında zikredilmemektedir. Bkz. İbn Mücahid, *Kitabu’s-Saba*, s. 325; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 283.

<sup>31</sup> Ayrıca bkz. Keşşaf, a.y.; *Bahru’l-Muhit*, 5/153; *Tefsiru’l-Kebir*, 17/85; *Ruhu’l-Meanî*, 4/109; *Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Tevil*, s.217

<sup>32</sup> Muhtemeldir ki Razî, “نَبَلَّوْا” kıratının, müfessirler arasında manaca daha yaygın ve kabul edilmiş olduğundan bu kıratı “meşhur” diye nitelendirmiştir.

<sup>33</sup> Bkz. *Tefsiri Kebir*, a.y.

ayetlerini delil getirir.<sup>34</sup>

3- Konuyla ilgili diğer bir örneğimiz: *بَلْ زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ*

*“Hayır inkâr edenlere hileleri güzel gösterildi ve onlar doğru yoldan saptırıldılar. Allah kimi saptırırsa artık onu doğru yola iletecek yoktur”* (Ra'd, 13/33) ayetidir.

Ayetteki “وَصُدُّوا” fiilini Asım, Hamza, Kisâi ve Ya'kub hem bu ayette ve hem de Mü'min, 40/37.ayette, sâd harfinin dammesi ile yani meçhul olarak okurken<sup>35</sup>; diğer imamlar, her iki sûrede de bu fiili lazım kabul ederek ve “İnkârcılar, Allah yolundan yüz çevirdiler” mânasında olmak üzere sâd harfinin fethası ile yani ma'lûm olarak okumuşlardır<sup>36</sup>. Keza ayette geçen “زَيْنَ” süslü gösterildi” fiilini, bütün kıraat imamları meçhul kip ile okurken, İbn Abbas ve Mücahid, zây harfinin fethası ile “Hayır o kâfirlere tuzakları (bunu) süslü gösterdi” malum fiil ile okumuşlardır<sup>37</sup>.

“صدوا” lafzını “sâd” harfinin fethasıyla okuyan kıraate göre mâna, “Kendi iradeleriyle tercih edip seçtikleri ve bilinen hileleri sebebiyle (Allah yolundan) saptılar” Diğer bir ifadeyle “Onlar, başkalarını Allah yolundan veya imandan çevirdiler” demek olur<sup>38</sup>. Bu kıraate göre diğer bir görüş ise, “O inkârcılar, Müslümanları Allah yolundan saptırdılar. Veya müşrikler, insanları Allah yolundan saptırdılar”<sup>39</sup> demektir. Bu açıklamalarla malum sıyga ile okunan “صدوا” fiili birinci manasıyla lazım, ikinci manasıyla da müteaddi olmuş olur<sup>40</sup>. Görüldüğü gibi her kıraat bir ayet menziline (mertebesinde) dır. Zira her okunuş veçhi bir ayet yerine geçmektedir.

Razî, her iki kıraati de sıyak-sıbakla iribatlandırır. O nedenle meçhul sıyga ile okuyuşun hücceti, bu fiilden önce geçen زین fiilinin de meçhul oluşudur. Onunla uyum sağlaması için, bunun da meçhul olması gerekir. Malum sıyga ile olan kıraatin hücceti ise, daha önce otuz ikinci ayette geçen

<sup>34</sup> Bkz. *Tefsir-i Kebîr*, a.y.

<sup>35</sup> Halef ve Hasan el-Basrî de bu imamlara muvafakat etmişlerdir.

<sup>36</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/298; İbn Mücahid, *a.g.e.*, s. 359, *Taberî*, 7/394

<sup>37</sup> İbn Haleveyh, *Muhtasar fî Şevazî'l-Kur'ân*, Matbaatu'r-Rahmaniyye, Mısır, 1934, s. 67.

<sup>38</sup> Bkz. es-Semerkandî el-Hanefî, Ebu Mensûr Mahmud el-Matrudî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, ysz. 1425, 2/637.

<sup>39</sup> Neseffî, 2/251; ayrıca bkz. *Taberî*, 7/394.

<sup>40</sup> *El-Vesît*, 3/18; *Bahru'l-Muhîr*, 5/395.

كفروا fiilinin malum sıyga ile zikredilmiş olmasıdır<sup>41</sup>. Ayrıca bu fiili malum sıyga ve kâfirlere isnat ile okuyanlar buna, Muhammed, 1 ve Fetih, 25 ayetlerini de delil getirmişlerdir<sup>42</sup>.

Taberî , Ra'd 33. ayetle ilgili olarak özetle şu izahı yapmaktadır: Allah Teâlâ bu ayetle müşriklere, göklerde ve yerde Kendisinin eşi ve benzeri olmadığını hatırlatıyor. Ayrıca Allaha başka bir ilaha dua eden müşriklere, hileleri (yani kurdukları tuzakları) ve Allah'a karşı yalanlar uydurup iftira etmelerinin kendilerine süslü gösterildiğini belirtiyor. Ve o sözüne devamla: O Allah ki herkesin yaptığını denetleyen, bütün yaratıkların rızkını veren, ebedi olarak bâki kalandır... Ey Muhammed (s), sen, Allah'a ortak koşan o müşriklere de ki: "O ortak koştuğunuz şeylerin adlarını söyleyin bakalım, onlar nasıl varlıklardır? Allah'a nasıl ortak olabilirler? Yoksa sizler, yeryüzünde, Allah'a, bilmediğiniz bir hususu mu haber vermeye kalkıyorsunuz ve onun dışında ilahlar bulunduğunu mu iddia ediyorsunuz? Yahut ta birtakım kuru ve tutarsız iddialarda mı bulunuyorsunuz? Doğrusu kâfirlere yalan uydurarak insanlara tuzak kurup onları haktan saptırmaları süslü gösterildi. Böylece kendileri de doğru yoldan sapmış oldular. Allah, kimi saptırırsa artık onu doğru yola iletecek kimse yoktur <sup>43</sup>.

Ayetteki "وَصَدُوا" fiili meçhul olarak okunduğunda mana, "Onlar, Allah yolundan saptırıldılar". Diğer bir ifadeyle, "Allah'ı inkârı sebebiyle Allah, onları kendi yolundan saptırdı, ya da kendine iman etmekten saptırdı, uzaklaştırdı" şeklinde olur<sup>44</sup>. Başka bir ifadeyle "Müşrikler küfürleri sebebiyle iman etmekten alıkonuldular –uzaklaştırıldılar-", malum okunduğunda ise mana; "Şüpheli yok ki inkâr edenler mallarını, (insanları) Allah yolundan alıkoymak için harcarlar..." Enfâl, 36. ayette de işaret edildiği gibi, "Müşrikler başkalarını Allah'a iman etmekten uzaklaştırdılar buna mani oldular" ayetlerinde olduğu şekilde anlaşılır. Neticede her iki kıraat de manaca birbirine yakındır<sup>45</sup>. Alusî ise, ayete, "Allah Teâlâ'nın onların kalpleri üzerine mühür vurması, ya da şeytanın onların kalplerine iğva vermesi sebebiyle hak yolundan saptılar"<sup>46</sup> manasını vermiştir ki, bu sapma veya saptırılma eylemi cebren değil, tamamen kulun cüz'î iradesi ve ihtiyariyle olmuştur. Dolayısıyla,

<sup>41</sup> Bkz. *Tefsir-i Kebîr*, 19/57; ayrıca bkz.. *Bahru'l-Muhît*, a.y.

<sup>42</sup> Bkz. Ebu Zûr'a, *el-Hüccce*, s. 373,374.

<sup>43</sup> Bkz. *et-Tefsîrü't-Taberî*, Daru'l-Kutub'il-İlmiyye, Beyrut, 1992., 7/392 – 395.

<sup>44</sup> Bkz. *Camîu'l-Beyan*, 7/394.

<sup>45</sup> Bkz. a.g.e., a.y.

<sup>46</sup> Bkz. *Ruhu'l-Meanî*, 5/162.

“sapma” işini kul tercih etmiş, Allah (c.c) da yaratmıştır” demek doğru bir yaklaşım olur.

Bazı müfessirler, “*İnkâr edenlere hileleri süslü gösterildi*” ifadesini, “Allah’a ortak koşmaları sebebiyle İslam’a karşı kurdukları tuzaklar onlara süslü (yaldızlı) gösterildi. Böylece söz ve eylemleri neticesi şeriatla çelişkiye düştüler”<sup>47</sup> şeklinde tefsir etmişlerdir. Bir kısım müfessirler de, ayetin başındaki بَلَىٰ kelimesine, “Onlara delil getirmeyi bırak, çünkü bu onlara fayda vermez”<sup>48</sup> şeklinde mâna vermişlerdir.

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre, kulun gerek zorunlu ve gerekse ihtiyarî fiillerini yaratan Allah Teâlâ’dır. Zira Cenab-ı Hak, “...O, her şeyi yaratıp belli bir nizama koymuş, geçmişini, geleceğini takdir etmiştir. (Furkan, 25/2). Bu ayetle ilgili olarak Kadî Abdulcebbar (ö: 415/1025): “Cenâb-ı Allah, bununla kendisini medh-ü senâ etmiştir. Binaenaleyh bu ifadesiyle, bozuk ve yanlış (işleri) yaratmayı kastetmiş olması caiz değildir. Keza bu ayet, kulların fiillerini de Allah’ın yaratmış olduğuna delâlet etmez”<sup>49</sup> der ve buna; Maide 110, Mu’minûn 14. ayetlerini delil getirir. Hâlbuki “Her şeyi takdir edip yaratma” O’nun vasfıdır. Binaenaleyh ayette “*Her şeyi yarattı*” ifadesi, her şeyi içine aldığı gibi, ayrıca kulların fiillerini de içine alır. Böylece bu ayet, “Kul fiilini kendi yaratır” diyen görüşü de reddetmiş olur<sup>49</sup>. Zira eğer kulun fiili, kendi kudretiyle meydana gelmiş olsaydı, o zaman ancak, kulun olmasını ve var etmeyi istediği şeyler meydana gelirdi. Oysa insan, her zaman ilmi ve gerçeği elde etmek istese de, onun elde ettiği (neredeyse) hep cehalet ve Yanlışlıktır<sup>50</sup>.

Bazı müfessirlerin “Süslü gösteren de, onları doğru yola ulaştırmaktan alıkoyan da Cenabı Haktır”<sup>51</sup> demelerine karşın, Matürîdî (ö: 333/944) görüşünü açıklarken değineceğimiz gibi, Cenabı Hak, insana cüz’î irade vermiş ve o cüz’î iradeyi onun tasarrufuna bırakmıştır. Binaenaleyh insan kâsib, Allah halıktır. Dolayısıyla kul, kendi irade ve ihtiyarı ile bir fiile yöneldiği zaman Allah onu yaratır.

Eş’arî, fiil konusuna sadece ilâhî kudret açısından bakmış, insanın sorumluluğunu ise pek dikkate almamıştır. Onun için de insanın iradesinin

<sup>47</sup> Bkz., *Bahru’l-Muhît*, 5/395; *Keşşaf*, 2/362; *Ruhu’l-Meanî*, 5/162; *Medarik*, 2/251.

<sup>48</sup> Bkz. Vahidi, *el-Vesît*, 3/18; Ebu Hayyan, *Bahru’l-Muhît*, 5/395; Alusî, *Ruhu’l-Meanî*, 5/162.

<sup>49</sup> Bkz. Razî, *Tefsîr-i Kebîr*, 24/46.

<sup>50</sup> Bkz. Razî, a.g.e., 24/47.

<sup>51</sup> Bkz. Razî, a.g.e., 19/57; Kurtubî, *el-Cami*, 9/323.

varlığı, ya da yokluğundan bahsetmemiştir. Ona göre insanın kudreti, Allah tarafından yaratıldığı gibi, insanın fiillerindeki rolü olarak kabul edilen “kesb” de yine Allah tarafından yaratılmaktadır<sup>52</sup>. O insanı, davranışında seçme iradesinden neredeyse yoksun bırakır. Böylece insanın, fiilini yapmaya değil, kazanmaya gücü vardır. Binaenaleyh insan kesbinde tam bir tasarruf hürriyetine sahip değildir. Buna yakın bir görüş benimseyen Razî, insan iradesinin varlığını kabul etmekle beraber, insanın seçmede mutlak serbestliğinin olmadığını belirtir. Razi, bu iradeyi yönlendirenin de Allah (c.c.) olduğunu söyleyerek şöyle der: “Ehl-i Sünnet âimleri, kulların fiilini Cenab-ı Hakk’ın yarattığı yolundaki iddialarına, “Allah ki, göklerde ne var, yerde ne varsa hep O’nundur” (İbrahim, 14/2) mealindeki ayetiyle de istidlâl etmiştir. Zira kulların amelleri, yerde bulunmakta, orada meydana gelmektedir. İşte bu durumda O’nun mülküdür manasında olmak üzere, kulların fiillerinin Allah’a ait olduğunu söylemek vacib olur.<sup>53</sup> “Mülk” ise, “kudret” yetirmekten ibarettir; binaenaleyh, o fiillerin, Allah’ın makdûru, (Yani Allah tarafından kendilerine güç, kudret yetirilen) olması gerekir. Bu fiilerin Allah’ın makdûru olduğu sabit olunca, onların Allah’ın kudretiyle meydana gelmesi vacib olur. Aksi halde kul, Allah Teâlâ’yı, makdûrunu meydana getirmekten men etmiş olur ki bu da imkânsızdır. Binaenaleyh İbrahim, 2 ayeti de gösterir ki, Allah’tan başka bir malik ve Hâkim bulunmamaktadır<sup>54</sup>.

Zira bir mü’minin imanı ve itaati irade-i ilâhîye ile vücuda geldiği gibi, küfrü ve isyanı da irade-i süphaniye ile vücuda gelir. Diğer bir ifadeyle kul, bir fiile azmederek yönelmesi ve Allah(c.c)’in da onu murad edip yaratmasıyla vücuda gelir. Binaenaleyh bu şekilde tecelli eden ilahi irade; mü’min ve kâfir olanların kendi irade ve ihtiyarları üzerinde etkin olmakla beraber cebri iktiza etmez. Çünkü kul, Allah’ın onun için yaratmış olduğu iradeyi kullanarak bir iş yapmakta serbesttir. Sahip olduğu bu hür irade ve kudretini, dilerse hayra dilerse şerre sarf edebilir. Ancak bir kimse kendi kudret ve iradesini bir fiile yöneltip onu kesb edeceği anda Cenab-ı Hakk dilerse –Kendi kudret ve tekvîn (yaratma) sıfatlarının daha evvel teveccüh ve taalluku ile- o fiili yaratır.

<sup>52</sup> Bkz. Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nün Yayıncılık, İstanbul, 1985, s. 278.

<sup>53</sup> O taktirde haşa kötülük Allah’a mı aittir? Gibi bir soru akla gelebilir. Elbette ki Allah (c.c)’in yasak ettiği bir kötülüğü kul **ihhtiyar eder** ve bile bile onu yapmaya yönelse bile, Allah onu da yaratmaya kadirdir.

<sup>54</sup> Razî, *Tefsir-i Kebîr*, 19/77.



Dolayısıyla Allah, kulun kudretinin bil fiil tesir icra etmesine meydan vermez. Çünkü Allah Teâlâ, kendi yaratma sıfatına başkalarının ortak olmasını kabul etmez. O vakit bu fiil, Allah'ın kudreti ile vücuda gelmiş olur. Binaenaleyh kul, Allah'ın verdiği hâdis güçle fiilleri işlemede tamamen kendi seçim hakkı olup, hiçbir kimsenin, kendi yapmak istediği fiilinden ötürü, Allah Teâlâ'ya karşı itirazda bulunma yetkisi yoktur. Bu tamamen o kulu bağlar.

Dolayısıyla Allah, hayrı tercih edenler hakkında hayrı, şerri ihtiyar edenler hakkında da şerri yarattığı için, böylece mezkûr fiiller kullara nispet olunur ve herkesin e'falinde kendi iradesi asıl olmuş olur. Binaenaleyh küfür ve masiyeti tercih edenler, kendi irade ve kudretlerini su-i istimal etmiş olurlar ki, bilahare maruz kalacakları zarardan ötürü takdire bahane bulma hakları olmaz<sup>55</sup>. Binaenaleyh Ra'd, 34 de bildirildiği gibi, bu dünyadaki hayatları sırasında hakikate karşı bilerek kör ve sağır kalmış olanlar ya da hakkı inkâra şartlanmış olanlar için öteki dünyada hazırlanmış olan azap da, onların hür tercihlerinin tabii bir sonucudur.

Ehl-i Sünnetten olan Maturidiyye'nin görüşü Eş'ariler'inkinden biraz farklıdır. İnsan, "cüz'î irade" ismi verilen bu iradesiyle bir şeye karar verip onu kendine mal etmek istediğinde, Allah o şeyi yaratmak suretiyle ona cevap verir. Bu duruma göre halk (yaratma) Allah'a, kesb (tercih edip kazanma) ise kula aittir. Yani kul irade-i cüzîyesini kullanarak fiili işler, Allahta bunu yaratır. Dolayısıyla iyi veya kötü işler yapmak kula, bunları halk etmek ise Allah'a aittir<sup>56</sup>. Bir davranışın ortaya çıkışı, hem insanın, hem de Allah'ın iradesiyle olmaktadır. Binaenaleyh ayetteki İbn Abbas ve Mücahid'in malum olarak okuduğu "زين" fiili, hem de lazım ve müteaddi anlamında kullanılan "صدوا" fiilinin malum sıyga ile okunması bu görüşü destekler. Maturîdiler, kesbte insanın iradesini daha güçlü olarak görürler ve kesbi, işin yapılmasına kesin şekilde karar vermek olarak anlarlar. Buna göre kesb, insanın bir şeyi seçmesi ve kastetmesidir. İnsan da Allah'ın kendisine verdiği güçle fiili kesb edip etmemekte, yani seçip seçmemekte ve yapıp yapmamakta hürdür. Böylece seçme ve yapma konusunda insanın kendisine bırakılan alanda hür olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Ayrıca insanın bir sorumlulukla baş başa bırakılmış

<sup>55</sup> Bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazza İlmî Kelâm*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1972, s. 296–297.

<sup>56</sup> Bkz. Özler, a.g.e., s. 281; Bilmen, a.g.e., s. a.y.

olması, onun davranışlarını kendi iradesiyle gerçekleştirdiğinin bir başka göstergesidir<sup>57</sup>.

Razi, "...Allah ki, göklerde ne var, yerde ne varsa hep O'nundur..." (İbrahim, 14/2) ayetini delil getirerek şöyle der: Bizim Ehl-i Sünnet âlimlerimiz bu ayet ile Cenâb-ı Hakk'ın, kulların amellerinin yaratıcısı olduğu hususunda istidlâl etmişlerdir. Çünkü Cenâb-ı Hak, "Göklerde ne var, yerde ne varsa hep O'nundur" buyurmuştur. Kulların amelleri de, göklerde ve yerlerde bulunmakta, oralarda meydana gelmektedir. İşte bu durumda O'nun memlûkudur manasında olmak üzere, Kulların fiillerinin Allah'a ait olduğunu söylemek vacip olur. "Mülk" ise, "kudret" yetirmekten ibarettir; binaenaleyh, o fiillerin, Allah'ın makdûru, (yani Allah tarafından kendilerine güç, kudret yetirilen) olması gerekir. Bu fiillerin Allah'ın makdûru olduğu sabit olunca onların Allah'ın kudretiyle meydana gelmesi vâcib olur. Aksi halde kul, Allah Teâlâ'yı makduru meydana getirmekten men etmiş olur ki, bu da imkânsızdır.

Bilelim ki, Cenâb-ı Hakk'ın *مافى السماوات ومافى الأرض* ayeti veya ifadesi "hasr" manası taşımaktadır. Bunun manası şudur: "Göklerde ve yerde bulunan bütün şeyler, ancak O'nundur; başkasının değil!" Bu da gösterir ki, Allah'tan başka bir Mâlik ve bir Hâkim bulunmamaktadır<sup>58</sup>.

Bu izahlardan sonra kesin olarak bilinir ki, kulun fiilinin yaratıcısı Allah'tır. Ancak bu, yaratmanın kulun iradesi doğrultusunda gerçekleştiği ve bu hususta kulun üzerinde hiçbir cebir ve zorlama olmadığı yönündedir. Burada şöyle bir parantez açmak yerinde olacaktır. "Yaratma" kelimesini, kulun tercih edip yaptığı "fiil" için kullanmamak gerekir. Belki kul için "yaratmak" yerine "**yapmak**" kelimesini kullanmak daha yerinde olur. Zira başlangıçta insana potansiyel irade gücünü veren ve onu yaratan Allah'tır. Dolayısıyla insan, "cüz'i irade" ismi verilen bu iradesiyle bir şeye karar verip onu yaparsa, örneğin kendisine verilen bu güç ve iradeyle tercih hakkını zinadan yana kullanır ve onu işlerse, kulun bu çirkin fiilini Allah yarattı denmez. Aksi takdirde Allah, hâşâ kuluna zulmetmiş olur. Sonuçta kul kendisine verilen irade-i cüz'iyeyi kötüye kullanmış ve bu fiili tercih edip **yapmıştır**. Çünkü kul, sorumluluk getiren bir akıl gücüyle donatılmış, ayrıca ona iyi ve kötü bildirilmiş, kul da bunlar arasında tercih yapabilecek bir iradeye sahip kılınmıştır. Neticede yaptığı ve yapacağı fiillerinden ötürü sorumluluk kendisine aittir<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Bkz. Dodurgalı, Abdurrahman, *Din Eğitim Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 1996, sayı: 3, s. 138.

<sup>58</sup> Bkz. *Tefsir-i Kebîr*, 19/77.

<sup>59</sup> Bkz. Kehf, 18/29; Fussilet, 41/40

İrade-i cüziye'yi dikkate almayan ve insanı programlanmış bir robot gibi gören Cebriye ise, kulun hiçbir fiilinde iradesi, ihtiyarı yoktur, fiili yaptıran da halk eden de Allah'tır kanaatini taşır. Allah Teâlâ, ta ezelde vukuundan evvel kulların fiilini takdir etmiştir. Artık bu fiillerin zuhur etmesi zarurîdir. Aksi takdirde Allah'ın ezeli olan ilminin değişmesi lazım gelir ki, bunu hiçbir mü'min iddia edip söyleyemez<sup>60</sup>.

Tam bunun aksini iddia eden Mutezile, "Fiili yapan da yaratan da kulun kendisidir" derler. Binaenaleyh Onlar, bu ve benzeri ayetlerdeki "صدوا" lafzını "sâd" harfinin fethasıyla okuyan kıraate göre ayete şöyle mana vermişlerdir: "O inkârcılar, Müslümanları Allah'ın yolundan saptırdılar." Veya "Allah yolundan alıkoyan şeytandır." Bu tıpkı: "Falın kişi şaşırıldı" denilmesi gibidir. Burada kastedilen "onun şaşkın olduğunu bildirmektir. Yoksa onu şaşırtan bir kimsenin bulunması söz konusu değildir"<sup>61</sup> manasının anlaşılması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir.

Mutezile âlimlerinden Kadi Abdülcebbar ise, "Allah'ın, ayetinde zikredildiği gibi, inkârcıları hayır yolundan çevirmesi ve onları dalalete düşürmesi söz konusu değildir. Allah Teâlâ'nın bunu, onları zemmetmek için zikrettiğinde şüphe yoktur. Bu böyle olunca, ayette bahsedilen "süslü gösterme" işinin Allah'a ait olması imkânsız olur. Aksine bunu yapan, insan ve cin şeytanlarıdır"<sup>62</sup> demiştir. Kadi Abdülcebbar sözünün devamında, eğer bu süslü gösterme işi, şeytanlardan veya insanların kendinden olmamış olsaydı, o zaman insanları hak yolundan men etmesi Allah'a vacip olurdu ki bu imkânsızdır. Binaenaleyh Allah Teâlâ, "ومن يضل الله فماله من هاد" (*Allah kimi dalalete düşürürse ona yol gösterecek hiç kimse yoktur*) ayeti ile şeytan, cin veya insan şeytanları tarafından süslü gösterilen ve kul tarafından işlenen fiillerden ötürü, kulu cezalandırmayı murâd etmiştir. Kadi Abdülcebbar, bu görüşünü destekler mahiyette gördüğü şu ayetleri de delil getirmiştir: "*Hani Benim iznimle (ey İsa), çamurdan bir kuş halk etmiştin*" (Maide, 5/110) ayetinde kulun fiilinin, "halıkı" (yaratıcısı) olduğunu açıkça ifade etmiştir. Yine O, "*Halıkların (yaratıcıların) en güzeli olan Allah, ne yücedir!*" (Mü'minûn, 14). Keza Kadi, (makalemizin 12. sayfasında da belirttiğimiz gibi, Cenab-ı Hakk'ın,

<sup>60</sup> Şehristanî, Ebu Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihel*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975, I/85 vd.; Bilmen, a.g.e. s. 298.

<sup>61</sup> Razi, a.g.e., a.y.

<sup>62</sup> Bkz. *Tenzihü'l-Kur'ân*, Daru'n-Nehda el-Hadise, Beyrut, tsz. s. 204.

Furkan Sûresi, 2. ayetinde zikrettiği “halaka” fiili ile, ilgili olarak da): “Allah, bununla yaratmayı değil, her şeyi takdir edip ölçüp-biçmeyi, yerli yerinde yapmayı kastetmiştir”<sup>63</sup>. Açıklamasıyla bu ayeti te’vile çalışmıştır.

Razî, Kadi'nin Ra'd 33. ayetle ilgili görüşlerinin zayıf olduğunu şöyle izah eder: “Şayet“süslü gösteren” cin veya insan şeytanlarından birisi olsaydı, o şeytanın kalbinde bunu süslü gösterenin de, bir başka şeytan olması gerekirdi. Bu durumda da teselsül gerekir. Eğer bu işi yapanın Allah olduğu kabul edilirse, bu soru düşer. Kalplere ancak Allah hâkim ve kadir olur. Ayetin devamındaki, “Allah kimi şaşırtırsa, artık onun için hidayet edecek hiç kimse yoktur” (Ra'd,13/33) ifadesi de bizim görüşümüzü destekleyen açık bir ifadedir ve hem bu süslü gösterme işini, hem de o alıkoyma işini yapanın ancak Allah Teâlâ olduğunu açıkça göstermektedir”<sup>64</sup>. Görüldüğü gibi irade konusunda Eş'ârîce bir tutum izleyen Razî, kudret konusunda ise daha esnek ve Mâturîdî anlayışa daha yakın bir tutum sergilemektedir. Müfessir Razî'nin bu görüşünü benimseyen Kurtubî de şöyle der: “Süslü gösterildi” buyruğu ile “alıkondular” buyruklarında ötreli okuyuş da aynı şekilde güzeldir. Çünkü ehl-i sünnetin görüşüne göre bunu yapanın yüce Allah olduğu bilinmektedir. Bu okuyuşun anlamında “kaderin” kabulü de vardır. Ebu Ubeyd'in tercih ettiği kıraat de budur”<sup>65</sup>.

Es-Semerkanî (333/944)'ye göre, bir kısım te'vil ehli ise, bu ayeti şöyle tefsir etmiştir: “İnkârcılara süslü gösterilen onların hile ve tuzaklarından maksat; Allah'a ortak koştukları birtakım ilahlar ve yalan-yanlış uydurup söyledikleri sözleridir”. Onlar (bir kısım te'vilciler), sözlerine devamla: “Allah Teâlâ'nın, مكرهم (onların hileleri) ifadesinden maksat; kurmuş oldukları desise ve tuzaklarla Resûlüllah'ı öldürmektir” demişlerdir. Ayrıca te'vil ehli bu ayeti, “Onların bu dünyadaki izzet ve şerefleri devam etsin diye de, bu dinin (İslâm'ın), yeryüzünde zuhurunu önlemek ve bu nuru söndürüp yok etmektir” şeklinde te'vil etmişler. Ve buna şu ayeti delil getirmişlerdir: “Hani bir zaman o inkârcılar seni tutuklamak veya öldürmek yahut da yurdundan zorla çıkarmak

<sup>63</sup> Bkz. *Müteşabihu'l-Kur'ân*, thk. Dr. Adnan Muhammed Zerzur, Daru't-Turas, Şam, tsz., 2/528 vd. ; *Tefsîr-i Kebîr*, 24/46.

<sup>64</sup> *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 19/56-57.

<sup>65</sup> Bkz. *el-Camî*, 9/323.

*için sana tuzak kuruyorlardı. Onlar bu tuzağı kurarlarken, Allah da (karşı) tuzak kuruyordu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır”*<sup>66</sup>. (Enfal, 8/30)

Sonuç olarak diyebiliriz ki *ومن يضل الله* “Allah’ın sapıklık içinde bıraktığı kimse” ifadesi Allah tarafından konmuş tabii bir kanunu (*sünnetullâh*) işaret etmektedir. Ki, buna göre insanın, kendisine doğuştan (fitrî olarak) bahşedilmiş idrak ve muhakeme yeteneklerini meşruiyet sınırları içerisinde ve gereği üzere kullanmaması durumunda, kaçınılmaz biçimde ahlakî istikametini bütün bütün yitirmesiyle sonuçlanır. Bu durum, onun için bir “kader/alınyazısı” değil, kendi seçiminin tabii sonucu olmaktadır. Diğer bir ifadeyle insanın sapıp da “yoldan çıkması”, kelimenin avamî anlamıyla “kader”in ya da “alınyazısı”nın keyfî bir sonucu değil, fakat kesinlikle insanın kendi tutum ve eğilimlerinin bir sonucudur.

4- Diğer bir örnek: *وقال موسى ربنا انك اتيت فرعون وملاه زينة* “Musa, “Ey Rabbimiz, dedi, hakikaten sen Firavun’a ve yöneticilerine dünya hayatında ziynetler ve mallar verdin; senin yolundan saptırsınlar diye mi ey Rabbimiz?” Veya, “Sen, onlara bu nimetleri saptırsınlar ve iman etmesinler diye mi verdin?” (Yunus, 10/88) ayetidir. Asım, Kisaî, Hamza ve Halef, ayetteki *ليضلوا* lafzını (Onlar, insanları Allah’ın yolundan ve dininden çevirsinler, saptırsınlar diye mi?) şeklinde yâ’nın dammesiyle okurken, diğer kıraat imamları *ليضلوا* (Onlar Allah ve hidayet yolundan sapsınlar ve dönsünler diye mi?) şeklinde yâ’nın fethasıyla okumuşlardır<sup>67</sup>. Buna göre mana: “Çünkü onlar... İman etmeyeceklerdir.” Bu buyruğun, “saptırsınlar diye” buyruğuna atfedildiği söylenmiştir. Yani sen, onlara bu nimetleri saptırsınlar ve iman etmesinler diye mi verdin? Bu açıklamayı ez-Zeccâc ve el-Müberred yapmıştır.” Buna karşılık (“yâ” harfinin fetha ile okunması halinde) “sapsınlar”<sup>68</sup> anlamındaki ifadenin (beddua) olduğunu -yani, sen onları **sapıklıkla imtihan et** anlamında olduğunu- söyleyenler şöyle derler: Buna göre “İman etmeyeceklerdir (etmesinler)” anlamındaki cümle de buna atfedilmiştir. Bir diğer görüşe göre bu cümle emrin cevabı olduğundan dolayı nasb mahallindedir. Yani

<sup>66</sup> Bkz. el-Matrudî, es-Semerkandî el-Hanefî, Ebu Mensûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, ysz. 1425, 2/637.

<sup>67</sup> İbn. Mücahid, a.g.e. , s. 267; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/267; ayrıca bkz. *Tefsîru’t-Taberî*, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1988, 7/156.

<sup>68</sup> Yâ harfinin üstün okunmasına Kurtubî, Nisa, 176 “Sapmayasınız diye Allah size böylece açıklıyor” ayetini delil getirmiştir. Bkz. *el-Cami*, 6/29.

ayetin devamındaki “Sen onların kalplerini mühürle! Çünkü onlar iman etmeyeceklerdir.” Bu da el-Ahfeş ve yine el-Ferrâ'nın görüşüdür<sup>69</sup>.

Ayrıca damme ile okuyanlar şunu söylemişlerdir: Bu şekilde okuma, daha fazla zemm (kınama) ifade eder. Çünkü saptırıcı olan herkesin, aynı zamanda sapmış olması gerekir. Ama sapmış olan kimse, saptırıcı olmayabilir. O halde saptıran, sapandan daha fazla zemmedilmeye müstahaktır<sup>70</sup>. Âlimlerimiz, Cenab-ı Hakk'ın, insanları saptırdığına ve saptırma olayının O'nun iradesiyle vuku bulduğuna bu ayeti delil getirmişlerdir. Nitekim Razi, yâ'nın fethasıyla okunan kırata göre ayeti şöyle izah etmiştir: “ليضلوا ifadesinin başındaki lâm, “talîl” lâmidir. Buna göre mana, “Musa (a.s), “Ey Azîz olan Rabbim, sen onlara bu ziyneti ve bu malı sapmaları için mi verdin ?” şeklinde olur. Böylece bu, Cenab-ı Hakkın, mükellefleri **saptırmak istediğine** işaret etmiş olur”

Ancak fetha ile okunan bu kıraate tutunan Kadı Abdulcebbar, Razi'nin nakline göre Ehl-i Sünnet âlimlerine itirazla şöyle demiştir: “Bu ayette sizin bahsettiklerinizin murat edilmiş olması caiz değildir. Bunu pek çok şey göstermektedir:

a) Allah Teâlâ'nın “kabih” olanı, çirkini işlemekten münezzehtir olduğu sabittir, kesindir. Hal böyle iken küfrü murad etmek kabihdir.

b) Şayet Allah, bunu kastetmiş olsaydı (yani sapmalarını), o zaman kâfirler, küfürleri sebebiyle, yani küfretmeleri suretiyle Allah'a itaat etmiş olurlardı. Çünkü taat, iredeye uygun olan şeyin yapılması demektir.

c) Biz, Allah'ın, kullarını saptırmayı istemesini uygun görmüş olsaydık o zaman, Allah'ın, insanları sapıklığa davet etmek için peygamberler göndermiş olmasını da caiz görmüş olurduk. O zaman da, peygamberler elinde mucizeler izhar etmek suretiyle, sapanları ve saptıranları desteklemek de caiz olurdu ki, işte bunda dinin temellerini yıkmaya ve Kur'ân'a olan itimadı sarsma söz konusudur.

d) Allah'ın, Hz. Musa ve Harun'a, “Ona yumuşak söz söyleyin. Olur ki nasihat dinler yahut (Allah'dan) korkar” (Tahâ, 20/44) ve “Andolsun ki biz Firavun hanedanını, düşünüp ibret alsınlar diye, yıllarca kuraklıkla, mahsullerin kıtlığıyla tutup sıktık” (A'raf, 7/130) demesi sonra da onların sapıtmasını murad

<sup>69</sup> Bkz. el-Cami', 8/374-375; Taberî, XI/156-157; Zemaşerî, II/200-201; Şevkânî, II/531-532; İbn Aşûr, XI/268-269.

<sup>70</sup> Razi, Tefsir-i Kebîr, 13/166.

ederek, sapsınlar diye onlara nimet vermesi caiz olmazdı. Çünkü bunlar birbirleriyle çelişir gibidirler. Binaenaleyh bunlardan birini, diğerine uygun bir manaya hamletmek gerekir<sup>71</sup>.

Yine Razi'nin nakline göre Kadî, damme ile okunan kıraate göre ayeti, te'vil cihetine giderek şöyle tahlil ve tavih etmiştir:

a) Ayette geçen لِيُضِلُّوا kelimesindeki lâm, akıbet (işin sonundaki durumu bildirmeyi) ifade eder. Bu, tıpkı Allah Teâlâ'nın, فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا "Neticede kendilerine düşman ve başlarına dert olsun diye, Firavun'un adamları onu yitik olarak aldılar" (Kasas, 28/8) ayetinde olduğu gibidir. Binaenaleyh Firavun'un kavminin akibeti sapıklık olunca ve Allah Teâlâ da bunu bilince, pek yerinde olarak, bu hususu bu lafızla beyan etmiştir.

b) "Senin yolundan saptırmamaları için..." manasındadır. Aklın delâletiyle لا (olumsuzluk) edatı hazfedilmiştir. Bu Allah Teâlâ'nın, تَبَيَّنَ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا "Sapmayasınız diye Allah size hükmünü açıklıyor" (Nisâ, 176) ayetinde olduğu gibidir ki, bu, ان لا تَضِلُّوا demektir. Yine السَّيِّئَاتُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da, "Evet şahit olduk (ki Rabbinizsiniz)" demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, "Biz bundan habersizdik" dememeniz içindir. A'raf, 7/172) ayetinde olduğu gibidir ki bu, ان لا تَقُولُوا demektir. Böylesi kullanışlar Arapçada çokça bulunmaktadır<sup>72</sup>.

c) Sanki Hz. Musa, "Allah yolundan saptırmaları için mi sen onlara zînet ve mallar verdin?!" demiştir. Sonra da ifadenin başındaki istifham hemzesi hazfedilmiştir.

d) Bu lâm talîl lâmidir. Allah Teâlâ, onlara bu malları verip, bu mallar da onların taşkınlık ve küfürlerinin artmasına sebep olunca, bu durum sanki yoldan saptırmaları için kendilerine mal verilen kimselerin haline benzemiş olur. İşte bu cümle bu sebepten ötürü, talîl lafızla irad edilmiştir.

e) Biz يَضِلُّ بِه كَثِيرًا "...Allah onunla birçoklarını helâk eder" (Bakara,2/26) ayetinin tefsirinde ضَلَالٌ lafzının Kur'ân'da bazen helâk olma, yok olma anlamına geldiğini beyan etmiştik<sup>73</sup> Nitekim Arapça'da, ضَلَّ الْمَاءُ فِي

<sup>71</sup> Bkz. Tefsir-i Kebîr, 17/149-150.

<sup>72</sup> Tefsir-i Kebîr, 17/149-150.

<sup>73</sup> Bkz. Tenzîhu'l-Kur'ân s. 19,153,166-167, 178, 256-257, 308; ayrıca bkz. Tefsir-i Kebîr, 2/142.

اللبن yani (Su, sütün içinde kayboldu) denilir. Bunun böyle olduğu sabit olunca, biz diyoruz ki, ربنا ليضلوا عن سبيلك "Helâk olsunlar!..." şeklindedir. Bunun bir benzeri de Cenab-ı Hakk'ın, فلا تعجبك اموا لهم ولا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوۃ الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون "Onların malları ve çocukları seni imrendirmesin. Allah bununla ancak onlara dünya hayatında azap etmeyi ve canlarının kâfir olarak çıkmasını istiyor" (Tevbe, 9/55).<sup>74</sup>

Yine Mutezile, "Kul, fiilin halıkıdır"<sup>75</sup> sözlerini ispatlamak için, aleyhlerinde olan bazı ayetleri zaman zaman t'evile çalışmıştır. Bunlardan birisi de ان تريدون ان تهدوا من اضل الله ومن يضل الله فلن تجد له سبيلا "Allah'ın saptırdığını siz mi doğru yola getirmek istiyorsunuz? Allah kimi saptırırsa, artık onun için hiçbir yol bulamazsın" (Nisâ, 88) ayetidir. Onlara göre; "Allah'ın saptırması"ndan murat meşhur izahlardan dolayı, Allah'ın o kulda sapıklığı yaratması değildir. Bir de, Cenâb-ı Hak bu âyetten önce, والله اركسهم بماكسبوا "Allah onları kazandıkları yüzünden tepesi aşağı getirmiş ..." buyurmuş ve onları, kesb ve fiilleri sebebiyle küfre döndürüp imandan uzaklaştırdığını beyan etmiştir. Bu durum, onların dalâletlerinin Allah'ın yaratmasıyla olduğunu söylemeye manidir. İşte buna göre Mu'tezile, من لضا الله "Allah kimi saptırışsa" ifadesini şu manalara hamletmiştir:

1) Bundan murat "Allah Teâlâ, onların dalâletlerine ve küfürlerine hükmetti" demektir. "O, onun dalâletine ve küfrüne hükmetti ve bunu bildirdi" manasında, فلان يكفر فلانا ويضله "Filan filana nankörlük etti ve onu saptırdı" denilir.

2) Bunun manası, "Allah'ın cennet yolundan saptırdığı kimseyi, cennete hidayet etmek, götürmek mi istiyorsunuz?" şeklindedir. Çünkü Allah Teâlâ, kıyamet günü kâfirlere cennetin yolunu göstermeyerek onları saptırır.

3) Bu saptırma, Allah'ın onlara lütuf ve ikramını vermemesi şeklinde tefsir edilebilir demişlerdir.<sup>76</sup>

Kadî'nin söz konusu ayetleri te'vil ve tefsirine itiraz eden Razi ona şöyle cevap vermiştir:

Saptırmanın kul tarafından değil Allah tarafından olduğuna şunlar delalet etmektedir:

1- Kul, ancak hidayet elde etmeyi ister. Buna karşılık hidayet tahakkuk etmeyip de, onun istemediği hak yolundan sapma tahakkuk edince, biz, bu sapmanın

<sup>74</sup> A.g.e., 17/150

<sup>75</sup> Bkz. Şerhu Usulî'l-Hamse, thk. Dr. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Mısır, 1988. s. 357.

<sup>76</sup> Bkz. Tefsîr-i Kebîr, 10/219-220.



meydana gelişinin kul tarafından değil, tam aksine Allah tarafından olduğunu anlamış oluruz. Buna göre şayet onlar, “O, bu sapıklığı hidayet sanmıştır. İşte bundan dolayı da o, dalaleti varlık âlemine sokarak gerçekleştirmiştir” derlerse biz deriz ki: Hak yolundan sapmanın Allah tarafından olduğuna şunlar delâlet etmektedir:

2- Allah Teâlâ, insanları, gönüllerinde mal mülke karşı sevgiyi silmeleri kesinlikle mümkün olmayacak bir biçimde, mal ve makamı çok aşırı bir biçimde sevmeye hazır bir tarzda yaratmıştır. Bu sevginin elde edilmesi, onu, bu nimetlerin sahibinden yüz çevirmesine ve O’na karşı mağrur olmasına ve O’na kulak asmasına sevk eder. Bu da onu küfre götürür.

3- Kadî, *ليضلوا* kelimesinin başındaki lââmı “akıbet lââmı” manasına hamletmiştir ki, bu görüş zayıftır. Çünkü Hz. Musa (a.s.) neticeleri bilmiyordu. Yine Kadî’nin ayetteki *لئلا يضلوا* ifadesi *ليضلوا عن سبيلك* “saptırmasınlar diye...” manasına hamledilir” şeklindeki görüşüdür. Buna karşı biz deriz ki... bu, menfiyi müsbete, müsbeti menfiye çevirmektir. Bunu caiz görmek, Kur’ân’a, var ve yok dediği hususlarda itimadın kalmaması kapısını açar ki, bu durumda (hâşâ) bütün Kur’ân batıl olur<sup>77</sup>.

Görüldüğü gibi Razi, bu izahatıyla yukarıda örneğini verdiğimiz ayetteki zamme il okunan kıraati tercih etmiştir. Onun, sahih kıraatler arası **tercih ediş** nedenini özet olarak şöyle açıklamak mümkün:

a) Söz konusu kıraat veçhinin Araplar arasındaki kullanım ve yaygın oluşunu açıklamaktır.

b) Lügat açısından daha güzel ve manaca ayetin siyak ve sibakına daha uygun oluşunu belirtmektir.

Sonuç olarak o, telaffuzu daha kolay ve i’rap cihetiyle de daha açık oluşunu dikkate alarak tercihlerde bulunmuştur<sup>78</sup>.

Bir başka müfessir, Razi’nin aksine, fetha kıratını tercih ederek; *ليضلوا* (saparlar, yoldan çıkarlar) kelimesinin başındaki “li” harf-i cer takısıyla ilgili görüşü şöyledir: “Söz konusu fiilin başında bulunan *li* takısı, bu anlam akışı içinde *lâmu’l-âkibe* (sonuç bildiren lâm) durumundadır... Binaenaleyh burada *li* takısı için *lâmu’l-âkibe* diye benimsediğimiz ve “bunun sonucu olarak” anlamındaki ifade, Allah’ın kendilerine bahsettiği kudret (güç) ve zenginliği O’na şükranlarını belirtecek yönde değil de, insanları O’nun yolundan çevirmekte kullanan Firavun ve onun

<sup>77</sup> Bkz. a. g. e., 17/150-152.

<sup>78</sup> Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Adıgüzel Mehmet, *Kıraatler Açısından Fehruddin Razi ve Tefsir-i Kebîri* (Yayımlanmamış Doktora tezi), Erzurum – 1998. s. 90 -99

seçkinler topluluğuna karşı Hz. Musa'nın duyduğu ahlakî tepkiyi dile getirmeyi amaçlamaktadır<sup>79</sup> der.

Keza bir başka müfessir ise, لِيضْلُوا kelimesindeki yâ harfinin zamme ile okunmasına göre ayeti şöyle tefsir etmiştir: Buradaki lââm sonuç bildiren lâmdır. Yani, ey Rabbimiz! Sonunda onlar insanları senin dininden saptırsınlar, sana itaat ve seni birlemekten menetsinler diye mi onlara böyle çok mal verdin!? Bu (ifade) onlar için bir bedduadır. Yani, Ey Allah'ım! Onların mallarını paramparça edip yok et! Onların kalplerini katılaştır ve mühürle de iman etmesinler... لِيضْلُوا kelimesindeki yâ harfi fetha ile okunması halinde ise mana: Onlar azdıkları ve aşırı derecede saptıkları için Hz. Musa onlara beddua etti. O vahiy yoluyla onların asla iman etmeyeceklerini bildiği için onlara beddua etti. İbn Abbas şöyle der: Musa dua ediyor Harun ise “âmin” diyordu. Dolayısıyla beddua her ikisine de nispet edildi.<sup>80</sup>

Bütün bu açıklamalardan anlaşılana kısaca izah etmek gerekirse Ehli-Sünnet alimlerinin görüşü, –Mutezile alimlerinin “kul fiilini kendi yaratır”<sup>81</sup> görüşünün aksine- kul fiilini iyi veya kötüden yana tercih ederek onu kesb eder Cenabı Hak da yaratır. Dolayısıyla Ehli-Sünnet âlimleri, Cenab-ı Hakk'ın, insanları saptırdığına ve saptırma olayının O'nun iradesiyle vuku bulduğuna daha önce farklı kıraatlerle izahına çalıştığımız (Yunus, 88) ayetini delil getirmişlerdir.

5- Bir diğer örneğimiz: انا ناكل شئ خلقناه بقدر “Şüphesiz ki Biz her şeyi bir kader ile yarattık” (Kamer 54/49) ayetidir. Yani, “Biz her şeyi belirli bir değer, miktar ve ölçü üzere yarattık” demek. Ayetteki كل kelimesini cumhur انا ناكل شئ بقدر takdirinde olmak üzere nasb ile okurken Ebu's-Semmal mübtada mahallinde olmak üzere merfû كل شئ şeklinde okumuştur<sup>82</sup>. Bu kıratla ilgili olarak Ebu'l-Feth İbn Cini (ö: 392/1002), “Cumhur bu kelimeyi nasb ile okusa bile, burada merfû okumak nasb ile okumaktan daha kuvvetlidir. Çünkü bu senin زيدضررته “Zeydi dövdüm” demen gibi mübtada mevkiinde ve bundan sonra gelen خلقناه بقدر cümlesi ise, bunun haberidir” demiştir<sup>83</sup>.

İbn Atiyye (ö. 546)'nin nakline göre Ebu Hatim<sup>84</sup> (ö:225): Arapçada uygun olan okuyuş كل kelimesinin raf ile okunmasıdır. Ancak bir takım âlimlerle birlikte bizim

<sup>79</sup> Bkz. Muhammed Esed, a.g.e, 1/412 dipnot.

<sup>80</sup> Bkz. es-Sabunî, *Safvetü't-Tefasîr*, Mektebetü'l-Gazalî, Dimeşk, 1986, 1/595; ayrıca zamme kıratıyla ilgili açıklamalar için bkz. S. Kutub, *Fi Zilâli'l-Kurân*, Yunus, ayet, 88.

<sup>81</sup> Bkz. Kadî, *Usûlü'l-Hamse*, s. 323, 345.

<sup>82</sup> İbn Haleveyh, *Muhtasar*, s. 148.

<sup>83</sup> Bkz. *Muhteseb*, 2/300.

<sup>84</sup> Sehl b. Muhammed es-Sicistanî.

okuyuşumuz nasb ile dir. Ehl-i Sünnetten kimisi de bu kelimeyi raf ile okumuştur. Bu okuyuş sahiplerine göre mana, o kelimeyi nasb ile okuyanlarca anlaşılan mana gibidir. Bu mana, "Her şey levh-i mahfuzdaki bir kader ölçüsü ve planına göre yaratılmıştır" şeklindedir. Bu manaya göre "خَلَقْنَاهُ" cümlesi "شَيْءٌ" kelimesinin sıfatı olmaz. Bu görüş Ehl-i Sünnetin görüşüdür. "كُلٌّ" kelimesinin nasb ve raf ile okunacağına dair yukarıdaki iki yoruma nazaran ayet, Ehl-i Sünnet için muhaliflerine karşı, insanın fiilleri de dâhil, her şeyin Allah'ın takdiri ve yaratması ile olduğu iddiasını ispat eden kuvvetli bir delildir.

Fakat "Allah'ın insan fiilleriyle ilgili bir kaderi yoktur; insan, fiillerinin tek başına failidir" diyen kaderiye (Mutezile)'nin görüşüne göre merfu okunan "كُلٌّ" kelimesi "خَلَقْنَاهُ" cümlesinin sıfatı mahallindedir. Bu okuyuşa göre ayetin manası şöyledir: "Şüphesiz Bizim işimiz ve şanımız, yarattığımız her şey umum hal ve zaman sınırlamasına göre bir ölçü ve plan üzere olmaktadır." Görüldüğü gibi kendilerini kaderiye (Mutezile) diye tanıtanlar muhtemeldir ki, merfu kıraate tutunup ayeti bu şekilde t'evil ederek aleyhlerinde olan hücceti, bir ölçüde izale etmeye çalışmışlardır.<sup>85</sup> Özetle Mutezile'nin yorumuna göre ayetin manası, "Biz yarattığımız şeyleri, levh-i mahfuzda koyduğumuz bir ölçüye göre yarattık" şeklindedir. Buna göre kader, Allah'ın yarattığı şeylerle ilgilidir. Bu manadan hareketle Allah'ın yaratmadığı bazı şeylerin de olduğu sonucu çıkar ki, biz insanın fiillerini kendisinin yaptığını müşahade ediyoruz. Binaenaleyh insanın fiilleri Allah tarafından yaratılmıyor. Öyle ise onlar, Allah'ın takdiri ve yaratmasıyla meydana gelmemektedir demiş oluyorlar.

Abdullah b. Abbas bu âyet-i kerimeyi izah ederken şöyle demiştir: "Allah Teâla bütün yaratıkları bir ölçüye göre yaratmıştır. Onların işleyecekleri hayır ve şerri de keza bir ölçüye göre yaratmıştır. Hayırların en hayırlısı mes'ud olmaktır. (Cennetlik olmaktır) Şerlerin en şerlisi de bedbahtlıktır veya şerlerin en kötüsü de şekavettir. (Cehennemlik olmaktır)."<sup>86</sup>

Bir müfessir, mezkûr ayetteki nasb kıraatıyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Nasb ile okuyanlar başına "كُلٌّ شَيْءٌ" i nasb edici bir fiil (yani خَلَقْنَا) takdirine göre böyle okurlar. Küfelilerin tercihi de budur. Çünkü: bu ifade "mukadder" bir fiil ister. O bakımdan böyle bir fiil takdiri daha uygundur. Ayrıca "her şey" lafzının nasb ile okunması yüce Allah'ın mahlûkatı hakkında umumiliğe daha çok delalet etmektedir. Zira hazfedilmiş fiili açıklayan: "خَلَقْنَا" yarattık" fiilini hazfedip, birinci fiili de

<sup>85</sup> Bkz. *el-Muharrerü'l-Veciz*, Beyrut,2001, 5/221; ayrıca bkz. *Tefsîr-i Kebîr*, 29/72.

<sup>86</sup> Bkz. *Camîu'l-Beyan*, 11/569.

açığa çıkartacak olursak, o vakit ifade: *انا خلقنا كل شيء بقدر* "muḥakkak Biz her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık" şeklinde olur. Bu durumda da: *خلقنا* yarattık" lafzının "şey" in sıfatı olması uygun düşmez. Zira sıfat mevsuftan önceki lafızlarda amel etmez. Kendisinden önceki lafızlarda amel edenin tefsiri de olması söz konusu değildir.<sup>87</sup>

Razi de, *ومن كل شيء خلقنا زوجين* takdirine göre, *انا خلقنا كل شيء بقدر*, "Her şeyden (erkekli-dişili) iki eş yarattık" (Zariyat, 51/49) ayetindeki gibi, *خلقنا* kelimesi *شيء* kelimesinin sıfatı olmaz. Bu izaha göre merfû kıraatine tutunan Mu'tezile aleyhine bir delildir demektedir. Razi sözüne devamla, her ne kadar Mu'tezile merfû kıraate tutunarak "kul fiilin halıkıdır" dese de, biz insanların fiilleri de bir "şey"dir. Dolayısıyla ayetteki "her şey" ifadesine dâhildir. Böylece işlediğimiz fiiller de Allah'ın yarattığı şeylerden olur. Nitekim *خالق كل شيء* "Allah her şeyin yaratıcısıdır" (Mü'min, 40/62) ayeti bunu açıkça ifade eder. Bir başka ayette de Allah Teâlâ: "Onun nezdinde her şey bir ölçü iledir" (Ra'd, 8) buyruğunun manası şudur: "Her şey bir ölçü ve sınır, had iledir ki, o sınırı ne aşabilir, ne de ondan geri kalabilir." Ayette zikri geçen "nezdinde oluş" ifadesi bilme manasında olabilir. Buna göre ayetin manası, "Allah Teâlâ, her şeyin kemiyetini ve keyfiyetini açık ve mufassal bir biçimde bilir" şeklinde olur. Durum böyle olunca, bu malûmatta bir değişikliğin meydana gelmesi imkânsız olur. Ve yine "O her şeyi yaratmış ve yarattığı her şeyin mukadderatını tayin etmiştir" (Furkan, 2) ayetlerinde olduğu gibidir. Bu ayetlerin muhtevasına, kulların fiilleri, halleri ve düşünceleri de dâhildir. Bu ayetler, Mu'tezile'nin görüşünün batıl ve yanlış olduğunu gösteren en kuvvetli delillerdendir.<sup>88</sup>

Razî, bir başka yerde ise, "Kim buradaki *كل* kelimesini mensub okursa bu, Allah Teâlâ'nın her şeyi bir kader (yani bir ölçü) ile yarattığını ifade eder. Ama bu kelime merfû okunursa, o takdir de ayet, Allah Teâlâ'nın her şeyi yarattığını değil de, yarattığı her şeyi, **bir kadere binaen yarattığını** ifade eder ki buradan<sup>89</sup> her iki okuyuşa göre mananın farklı olduğunu anlıyoruz<sup>90</sup> der.

<sup>87</sup> Kurtubî, *el-Cami'*, 17/147.

<sup>88</sup> Bkz. *Tefsir-i Kebîr*, 19/16; 29/72, 220. ayrıca konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Razi, 28/21, 25; 30/155; 32/123, 139.

<sup>89</sup> *وكلا وعد الله* kelimesinin değişik okunuşlarına göre farklı mana ifade eden bir başka örnek *الحسنی* "Allah her birine en güzel (mükâfat) vaat etti." (Hadid,10) ayetidir. Razî'nin ifade ettiği bu kıraati önemine binaen aynen buraya alıyoruz: Meşhur kıraate göre, ilk kelime, mansub olarak *كلا* şeklinde okunmuştur. Çünkü bu, tıpkı *زيدا وعدت خيرا* "Zeyd'e bir hayır vadettim" ifadesi gibidir. Binaenaleyh bunda, "Zeyd" kelimesi, "va'd" fiilinin mef'ûlüdür. İbn Âmir ise, bu kelimeyi merfû olarak, *وكل* şeklinde okumuştur. Onun bu kıraatinin delili, fiil, mef'ûlünden sonra

Mu'tezile daima şu görüşü savunur: Allah'ın, bozuk ve yanlış işleri yaratması caiz değildir<sup>91</sup>. Zira Allah bu gibi şeylerden münezzehtir. İşte daha önce de belirtildiği gibi, merfû kıraate tutunan Mutezile, ayeti bu şekilde t'evil etmiş ve kulun kendi fiilini kendi yaratabileceği fikrini savunmuştur.

Bir başka açıdan meseleyi ele alan Mu'tezile, **الذي احسن كل شيء خلقه** "O, yarattığı her şeyi güzel yaratmıştır." (Secde, 7) ayetindeki **خلقه** kelimesinde lâminin fethası ve sükûnu ile okunmuştur. Sükûn ile okunduğunda ise mana: "O ki, her şeyi özel bir şekilde yaratmıştır" şeklinde olur. İşte Mutezile âlimlerinden Kadî Abdulcebbar, bu ayetteki farklı kıraatleri<sup>92</sup> delil göstererek; her iki okunuşa göre, "Kulların fiilleri gayri mahlûktur", hem güzeli ve hem de çirkini içine alan bu fiillerden özellikle kabihin (çirkin olan fiillerin) Allah'a izafe edilmesi caiz olmaz<sup>93</sup> der. Diğer bir ifadeyle "Kul fiilinin halıkıdır. Binaenaleyh Allah Teâlâ'nın kulun fiilini yaratması caiz değildir. Çünkü kulların işlediği fiillerde zulüm ve haksızlık vardır. Eğer Cenabı Hak bu fiilleri yaratmış olsaydı, bu durumda kulun, o fiilden ötürü ceza görmesi zulüm olurdu"<sup>94</sup>. Mu'tezilenin bu görüşü şu açıdan da yanlıştır. Eğer kulun fiili, kendi kudretiyle (yaratmasıyla) meydana gelmiş olsaydı, o zaman ancak, kulun niyetlenip istediği şeyin meydana gelmesi gerekirdi. Dolayısıyla

---

geldiğinde, önce gelen o ma'mûlünde (me'fulünde) amel edememesidir. Bunun delili ise, meselâ Arapların **زيدضربت** "Zeyd'i dövdüm" demeleridir. Bu tıpkı, şiirdeki şu ifadede olduğu gibidir: **قد اصبحت ام الخيار تدعي علي ذنبك لمة اصنع** "Ümmü'l Hıyar, benim bir takım günahlar işlediğimi iddia etmiştir. Halbuki onların hiçbirini ben yapmadım." Buradaki **كله** kelimesinin, fiili sonra geldiği için, bunun merfû olmasını gerektiren bir başka sebepten ötürü merfû okunduğu rivayet edilmiştir. Bil ki âlim Abdülkâdir el-Cürçânî'nin bu konuda güzel bir sözü var. O şöyle demiştir: Bu şiirdeki mana, kelimenin mansub ve merfû okunuşuna göre farklılık arz eder. Bu böyledir. Çünkü mansub okunuşuna göre, söz, o kimsenin, her günahı işlemediğini ifade eder ki, bu da o kimsenin bazı günahları işlemiş olmasına ters düşmez. Çünkü bir kimse, **ما فعلت كل الذنوب** "Her günahı işlemedim" dediğinde, bu söz onun her günahı işlemediğini ifade eder, ama bir kısım günahları işlediği ihtimalini de taşır. Bundan da öte, "hitap delili"nin hüccet olduğunu söyleyenlere göre bu söz, o kimsenin bir takım günahlar işlediğini itiraf etmiş olur.

Ama kelimenin merfû okunmasına gelince, yani ifadenin **كله لم اصنع** şeklinde oluşunun manası, tek tek her bir günahın bu kimse tarafından işlenilmediği şeklinde olur ve böylece o kimsenin hiçbir günah işlemediğini ifade etmiş olur. Şairin de maksadı, kendisinin bütün günahlardan uzak olduğunu anlatmaktır.

<sup>90</sup> Bkz. *Tefsî-i Kebîr*, 29/ 219-220.

<sup>91</sup> Bkz. Kadî Abdulcebbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse* s. 461,463.

<sup>92</sup> İbn Kesir, Ebu Amr ve İbn Âmir **خلقه** kelimesindeki "lâm" harfini sakın olarak, diğerleri ise **شيء** "in sıfatı olarak üstün okumuşlardır. Bu okuyuşu Ebu Ubeyd ve Ebu Hatim kolay olduğundan dolayı tercih etmişlerdir. Bkz. *El-Cami*", 14/90; İbn Mücahid, a.g.e., s. 516.

<sup>93</sup> Kadî Abdulcabbar *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, s. 358.

<sup>94</sup> Kadî Abdulcabbar, a.g.e., s. 345 vd., 354.

hep kulun istediği olmadığına göre, bununla da her şeyin bir takdir ve nüfuzlu bir kader ile olduğunu anlamış oluyoruz. Nitekim “O, her şeyi yaratıp ona bir nizam vermiş ve onun mukadderatını takdir etmiştir” (Furkan, 25/2) ayeti de bunu vurgulamaktadır.

Elmalı Hamdi Yazır (rh.) İse bu ayeti şöyle izah etmiştir: “Her şeyin, meydana gelmeden önce ezelde Allah’ın ilminde takdir edilen bir kaderi, yani ilmî bir değeri vardır ki, kazasının cereyanı, fiilen yaradılışı, o kadere göre vaki olur. Onu başkası istediği gibi yönlendiremez ve mecbur tutamaz. Onun için suçlu kendi keyif ve iradesine göre suçun mahiyet ve kaderini değiştiremez. Kader de sonucu bedbahtlık, sorumluluk ve mahkûmiyet ile cehenneme götürmek olan suç ve günahı, sevak ve mutluluk vesilesi yapılamaz. Onun için suçlular suçlu olduklarından dolayı sapıklık ve azap içindedirler”<sup>95</sup>.

Kurtubî bu ayetle ilgili Ehli-Sünnet’in görüşünü şöyle izah etmiştir: Yüce Allah, her şeyi takdir etmiştir. Yani onların miktarlarını, hallerini ve zamanlarını var edilmeden önce bilmıştır. Sonra da bunlardan ezeli ilmindeki şekli ile var olacağını bildiği şeyleri var etmiştir. İster yüce âlemde, ister aşağı (alt) âlemde bulunsun Yüce Allah’ın ilim, kudret ve iradesi ile sadır olur. Yaratıkların bunda herhangi bir etkisi yoktur. Mahlûkâtın meydana gelen bu olaylarda bir çeşit kesb (kazanma), çaba, nisbet ve izafeden öte herhangi bir katkıları olamaz. Bütün bunlar da yüce Allah’ın onlara bu işi kolaylaştırması, O’nun kudreti, tevfiği ve ilhamı ile gerçekleşir. O her türlü eksiklikten münezzehtir, O’ndan başka hiçbir ilah yoktur, O’nun dışında yaratıcı yoktur. Tıpkı Kur’ân-ı Kerim ve sünnetin açıkça ifade ettiği gibi. “Göklerdeki ve yerdeki zerre kadar küçük bir nesne ya da zerreinin daha küçüğü ve daha büyüğü O’nun bilgisi dışında değildir, bunların tümü apaçık bir kitaptadır.” (Sebe, 3), “Kitap ortaya konmuştur: Suçluların, onda yazılı olanlardan korkmuş olduklarını görsün. “Vah halimize! Derler, bu nasıl kitapmış! Küçük-büyük hiçbir şey bırakmaksızın hepsini sayıp dökmüş!” Böylece yaptıklarını karşılarında bulmuşlardır. Senin Rabbin hiç kimseye zulmetmez.” (Kehf, 49), “Küçük büyük her şey, satır satır yazılmıştır.” (Kamer, 53) bu âyet-i kerimeler, yüce Allah’ın: “Çünkü Biz her şeyi bir takdir ile yarattık” (Kamer, 49) buyruğuna gelinceye kadar indi. (Ayetler de belirtilen gizli aşikâr her şey tesbit edildiğine göre) durum, kaderiyenin ve (bir diğerlerinin), “ameller bizim, eceller ise bizden başkasının elindedir” diyenlerin söyledikleri gibi değildir. Nitekim Ebu Zerr (r.a)’in naklettiğine göre: Necranlılardan bir heyet Rasûlullah (sav)’ın

<sup>95</sup> Hakdini Kur’ân Dili, 7/4654–4655.

huzuruna gelerek az önceki ifadeyi tekrarlayıp şöyle der: “Ameller bizim, eceller ise bizden başkasının elindedir”. Ve sözlerine devamla: “Ey Muhammed (s.) bizim günah işleyeceğimizi yazdığı halde bize azap mı edecek dediler?” Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.): “Kıyamet gününde sizler Allah'ın hasımları olacaksınız” diye buyurdu.<sup>96</sup>

7- Bir diğer örneğimiz: *كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور باذن ربهم إلي صراط العزيز الحميد الله الذي له مافى السموات ومافى الأرض* “Bu Kur’ân Rablerinin izniyle insanları karanlıktan aydınlığa, O yegane galip, hamde layık olan Allah’ın yoluna çıkarman için sana indirdik Allah ki, göklerde ne var, yerde ne varsa hep O’nundur...” (İbrahim, 14/1-2) ayetidir. Bu ayetteki *الله* lafzını, İbn Kesîr, Ebu Amr, Asım, Hamza ve Kisâî, bir önceki ayette geçen “ربهم” veya “الحميد” kelimesinden bedel<sup>97</sup> veya “الي” *صراط العزيز الحميد* ifadesinin atf-ı beyanı<sup>98</sup> olarak hem vasl hem de ibtidâ halinde kesre ile okurken, İmam Nafi’, İbn Amir ve Ebu Cafer vasl ve ibtida halinde isti’naf cümlesi (yeni baştan başlayan cümle) olarak, ya da Allah lafzını mübteda, ondan sonra gelen “الذي” yi de haber kabul ederek “الله” şeklinde merfû okumuşlardır. Yahut Lafza-i Celâl’in başında mahzuf bir mübteda olmak üzere “هو” şeklinde bir zamir takdir edip, “الله” lafzını onun haberi olarak merfu okumuşlardır. Keza merfu okuyanlar “الذي” yi de Lafza- i Celâl’in sıfatı kabul ederler<sup>99</sup>. Diğer bir ifadeyle merfu’ kıraat, nahiv yönünden şöyle de izah edilmiştir: Bazı İmamlar ise, “الله” lafzını mübtedâ olarak merfu; “الذي.” lafzını da onun haberi olarak okumuşlardır. Keza merfu okuyanlar “الذي” yi Lafza- i Celâl’in sıfatı kabul ederken, haberinin ise gizli olduğunu söylemişlerdir. Buna göre mana: Göklerde ve yerde ne varsa, hepsi kendisinin olan Allah her şeye kadirdir. Bu takdire göre “Allah” mübtedâ, “Her şeye kadirdir” ifadesi ise haberdir.<sup>100</sup>

Buna göre ayet şöyle tefsir edilmiştir: “Ey Muhammed! Bu Kur’an, sana indirdiğimiz kitaptır. Onu sen uydurmadın. Onu ancak sana biz vahiy ettik. İnsanlığı cehalet ve sapıklık karanlıklarından ilim ve iman aydınlığına çıkarman için, onu sana Rablerinin emri ve izniyle indirdik. Onları, her lisanda övülen, her yerde yüceltilen ve

<sup>96</sup> *El-Cami*, 17/148; Ayrıca bkz. *Taberi Tefsiri*, XVII, 109, 110, 111; İbn Hibban, *Sahih*, XIV, 6; Tirmizi, Sünen, IV, 459, V, 398; İbn Mace, 1, 32; *Müsned*, II, 476.

<sup>97</sup> Vahidi, *el-Vesît*, 3/23.

<sup>98</sup> Neseffî, 2/254.

<sup>99</sup> İbn Mücahid, *a.g.e.*, s. 362; İbn Cezrî, *en-Neşr*, 2/298; Muhaysin, Muhammed Salim, *el-Mühezzeb*, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Mısır, 1389/1969, II/67; Kadî Beydavî, II/260.

<sup>100</sup> Kurtubî, *el-Cami* 9/339

mağlup edilemeyen Allah'ın yoluna iletmen için indirdik. Allah, göklerde ve yerde ne varsa hepsinin sahibidir. İnsanlara ihtiyacı yoktur. Kâinata ve onda bulunan her şeye hâkimdir." Ayet şöyle de tefsir edilmiştir: "O Allah ki, göklerde ve yerde ne varsa hepsi" mülkiyetleriyle, kul olarak, yoktan var edilmeleri ve yaratılmaları itibariyle "hepsi O'nundur".<sup>101</sup>

Şimdi de müfessirlerin, cer kıratını (Allah lafzını esre olarak okumayı) nasıl değerlendirdiklerine bakalım; İbn Atiye (ö: 546/1151), el-Hufî (ö: 430/1038) ve Ebu'l-Beka (ö: 684), "Allah" lafzı, "el-Aziz" ve "el-Hamîd"den bedel olduğu için kesre ile okunmuştur"<sup>102</sup> derken; Razî de, aynı şekilde "Allah" lafzının cer ile okunabilme ihtimali üzerinde durmuş, bu kıraati; Allah'ın "kadir", "âlim" ve "müstağni" sıfatlarını ihtiva eden "el-Azîz" ve "el-Hamîd"i ön plana çıkararak meseleyi **kelamî** açıdan ele almış ve şöyle izah etmiştir: "Bir kısım kıraat imamı "Allah" lafzını, bir önceki ayette geçen "el-Azîz" ve "el-Hamîd" kelimelerine atfederek, الله şeklinde kesre ile okumuşlardır ki, bu hususta biraz düşünmek gerekir. Çünkü bir kısım muhakkik âlim, "Allah" kelimesinin, Cenab-ı Hakk'ın alem (özel) ismi olduğunu söylerken, diğer bazıları da, bu kelimenin müştak (türemiş) olduğunu benimsemişlerdir.<sup>103</sup> Bizce doğru olan birincisidir. Yani özel ismi olmasıdır..."<sup>104</sup>

Şunu kaydetmek gerekir ki, "الله" lafzını kesre ile okuyan Ebu Amr b. el-Alâ şöyle demiştir: Cer ile okuma takdim ve tehir yaparak olur. Buna göre ifadenin takdiri: *بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَيَّ صِرَاطُ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ* "Rableri'nin izniyle göklerde bulunan her şeyin kendisine ait olduğu, Hamîd, Azîz olan Allah'ın yoluna.." şeklindedir ki isim (yani Lafza-i Celâl), sıfat yerine konmuştur. Ancak esreli okuyuşa göre ayetteki "العزیز الحمید" sıfatı, mevsuftan önce zikredilmiş ve ismin yerine konmuştur. Bu da aynen; *مررت بالظريف عبدالله* "Zarif Abdullah'a uğradım" demeye benzer. "Akıllıya, Abdullah'a uğradım"

Cer kıratı şöyle de izah edilmiştir: (Bazı imamlar da bir önceki âyet-i kerîmede geçen): "el-Azîz, el-Hamîd"ın sıfatı olarak "الله" lafzını esreli okumuşlardır. Ayrıca bu şekilde esreli okuyuşun "el-Hamîd"ın bedeli olduğu ve sıfat olmadığı da söylenmiştir. Çünkü "Allah" ism-i celali özel isim gibi olduğundan burada vasf edilmez. Nitekim

<sup>101</sup> Kurtubî, a.g.e., a.y.; es-Sabunî, *Safvetü't-Tefasîr*, 2/90.

<sup>102</sup> Kurtubî, a.g.e., a.y.

<sup>103</sup> Zamahşerî, *el-Keşşaf*, 1/35 vd.; Beydavî, *en-Varu't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vîl*, 1/2.

<sup>104</sup> Bkz. *Tefsîr-i Kebîr*, 19/75-76.



Zeyd ve Amr kelimelerinin de sıfat olarak kullanılmadığı gibi. Kesre kıraatı kelâmî açıdan şöyle izah edilmiştir: Bununla birlikte mana itibarıyla sıfat olarak getirilmesi mümkündür. Çünkü bu, var etmek kudretine tek başına sahip demektir. Ayrıca Lafza-i Celal'in kesreli okunuşuna, kıraat imamı ve nahiv bilgini Ebu Amr'ın, Yukarıda zikri geçen sözü de delil getirilmiştir. Rivayete göre, Kıraat İmamı Ya'kub, "el-Hamîd" üzerinde vakıf yaptığı takdirde "Allah" lafzını ref ile okur, vasıl ile okuduğunda ise sıfat olarak esreli okurdu. İbnu'l-Enbarî der ki: Bunu esreli okuyan; "ومافى الأرض" yerde ne varsa... buyruğu üzerinde vakıf yapar<sup>105</sup>.

Mu'tezile, "...Ayetteki "el-Azîz" (yegane galip) ifadesi, Allah'ın kudretinin mükemmelliğine; "el-Hamîd" (hamde layık olan) ifadesi de, O'nun her türlü fiilinden dolayı hamde layık olduğuna bir işarettir. Bu da ancak, Allah'ın "Her şeyi bilen ve her şeyden müstağni olan" manasında olduğunda söz konusudur"<sup>106</sup> demiştir.

Anlaşılan şu ki Mutezile, el-Azîz (yegane galip), el-Hamîd (hamde layık) ifadelerini sadece "el-Esmâu'l-Hüsna" dan (Allah'ın güzel isimlerin) den kabul edip, Ehl-i Sünnet alimlerinin görüşü aksine, bunları zatından ayrı sıfat olarak kabul etmemektedir. Diğer bir ifadeyle, Mu'tezile özü (yani Allah'ın zatını) kabul edip sıfatları reddetmektedir. Örneğin: "Âlim", "Kadir" ve "Hay" gibi sıfatlar, zatın aynıdır<sup>107</sup>. Binaenaleyh bunları, Allah'ın zatı ile kaim sıfatlar manasına almazlar. Daha açık bir ifade ile onları Allah'ın güzel isimleri olarak kabul edip, ama yine Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşü aksine bu isimleri ilim, kudret, hayat, irade, sem' ve basar sıfatlarından türemiş, O'nun Zatından ayrı ve Zatı üzerine zait ezeli mânalar (veya sıfatlar) olarak kabul etmezler<sup>108</sup>. Onların tezi; "Eğer Allah'ın zatından ayrı sıfatlarının varlığı kabul edilirse, o vakit, bu sıfatlar ya hadis (sonradan meydana gelen) ya kadim (evveliyatı ya da başlangıcı olmayan) olacaklardır. Allah'ın sıfatları hadis olmayacağına göre, bu durumda onlar kadim olurlar. Oysa kadim olmak sadece Allah'ın Zatına mahsustur. Ve O'nun zatından ayrı kadimlerin bulunduğunu kabul etmek, birden çok kadimin (taaddüd-i kudemâ) varlığını gerektireceğinden, muhaldir ve "Tevhide" aykırıdır...<sup>109</sup> Eğer Allah'ın zatından ayrı sıfatlar kabul ederse, o zaman, Allah

<sup>105</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, 7/414; Kurtubî, *el-Camî'* 9/339.

<sup>106</sup> Bkz. *Tefsîr-i Kebîr*, 19/75.

<sup>107</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 183, 186 vd.; *el-Muhît bi't-Teklif*, thk., Ömer es-Seyyit Azmî, Kahire tsz., s. 155, 315-316.

<sup>108</sup> Bkz. Şehristanî, *el-Mîlel ve'n-Nihel*, 1/44-45.

<sup>109</sup> Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, s. 188.

ile diğer varlıklar arasında benzerlik olması gerekir. Hâlbuki Allah zatiyle âlim, zatiyle kadirdir<sup>110</sup>.

Çoğu kez mutezilî görüşü savunan Zamahşerî ise, “el-Azîz” ve “el-Hamid”î, özel isim (el-Esmâu'l-Hüsna) makamında telakki edip, ayetteki “Allah” lafzının kesre ile okunmasını “الي صراط العزيز الحميد” ifadesinin atf-ı beyanı (açıklaması) olarak kabul etmiş<sup>111</sup> ve çok parlak olan Necm’in (yıldızın), yıldızlar kümesi denen Süreyya’ya (Ülker’e) baskın ve galip gelmesi gibi, Kendi özel isimi olarak “Allah” lafzı da, bütün isimlere baskın gelir ve onları kapsar. İbadete layık ve müstahak olarak tüm ibadetlerin ancak ve yalnız Kendisine yapıldığı ve herkesin, mabut olarak Kendisine muhtaç olduğu O, Allah’tır. Zamahşerî, ayrıca “Allah” lafzının merfû okunmasını mahzûf bir mübteda olan ( هو ) nin haberi olduğunu” da<sup>112</sup> söylemiştir. Binaenaleyh “Allah” lafzı, kendisine ait bütün (Zatî ve Subutî) sıfatları içine alıp kapsadığı gibi, yüce ve hamedilmeye layık “el-Azîz ve el-Hamîd” sıfatlarını da kapsar. Dolayısıyla “Allah” lafzı, müştak (türemiş) değil, Kendisine özgü özel isim olup, O’nun hususi Zatinin adıdır. Biraz önce Kurtubî’den de naklettiğimiz gibi, bazı müfessirler ise, el-Azîz ve el-Hamîd’den sonra gelen ve kesre ile okunan “Allah” lafzının, ya sıfattan sonra gelmesiyle bedel veya **müştak** olarak muahhar bir sıfat olmasının caiz olabileceği görüşündedirler<sup>113</sup>.

Ancak Razî, Allah lafzının müştak olduğu görüşüne şiddetle karşı çıkmaktadır. Binaenaleyh âlimler arası süre gelen bu tartışmaya, ilmî ve aklî bir metotla yaklaşan Razî’nin muarızlarına karşı verdiği cevap ve değerlendirmeleri, konumuzla alakalı ve önemli gördüğümüz için buraya aynen alıyoruz. O şöyle diyor: “Eğer “Allah” Lafza-ı Celal’i müştak (türemiş) bir lafız olsaydı, o zaman müsterek olabilecek bir mefhum olurdu. Gerçekte böyle olsaydı, bizim “La ilahe illallah” (Allah’tan başka ilah yoktur) şeklindeki sözümüz, tam bir tevhidi ifade etmiş olmazdı. Çünkü bu sözde müstesna olan “Allah” lafzı olup, kendisinde ortaklığın bulunmasına mani bir lafız olmamış olurdu. Ümmet, “Allah’dan başka ilah yoktur” sözümüzün, sırf tevhidi ifade ettiğinde ittifak ettiğine göre, biz “Allah” lafzının bir alem (özel) isim olduğunu

<sup>110</sup> Bkz. *Şerhu’l-Usûlî’l-Hamse*, s. 195–196.

<sup>111</sup> Bkz. *Bahru’l-Muhît*, 5/404.

<sup>112</sup> *Keşşaf*, II/365; ayrıca bkz. Alusî, a.g.e., 5/182; Kadî Beydavî, a.g.e., a.y.

<sup>113</sup> Ebu Hayyan, a.g.e., 5/404; Alusî, a.g.e., a.y.; Kurtubî, a.g.e., a.y.

anlamış oluruz” demiştir. Nitekim ayette, “*Deki, O Allah bir ve tektir*” (İhlâs, 1) buyurulmuştur.

Razî, daha sonra “Allah” lafzının, Allah Teâlâ’nın özel adı olduğuna, binaenaleyh müştak olmadığına vurgu yaparak sözünü şöyle sürdürmüştür: “Biz, Allah Teâlâ’nın diğer sıfat ve isimlerini söylemek istediğimizde önce “Allah” lafzını söyler, sonra bunu o sıfatlarla tavsif ederiz... “Allah” lafzının dışındaki bütün isim ve sıfatlar, ya, “el-Kuddüs ve es-Selâm” gibi Allah’ın selbî sıfatlarına yahut “Halık, Razık” gibi izâfî sıfatlarına yahut “Âlim ve Kadir” gibi hakiki sıfatlarına delalet eder. Binaenaleyh, “Allah” sözü Cenab-ı Hakk’ın hususi Zatının ismi olmasaydı, Allah’ın isimlerinin tamamı, O’nun sıfatlarına delâlet eden lafızlar olmuş olurlardı ve bu hususta, Cenab-ı Hakk’ın Zatını gösteren bir isim bulunmamış olurdu ki, bu uzak bir ihtimaldir...”

Nitekim “*O’nun bir adaşı olduğunu bilir misin?*” (Meryem, 19/65) mealindeki ayet, bundan muradın “Sen, adı Allah olan başka bir Allah tanır mısın?” mânası olduğunu açıklar. Bu da gösteriyor ki, “Allah” lafzı, O’nun Zatının hususi adıdır. Olması gereken güzel tertip, bunun hemen peşinden, “*O, öyle Allah’tır ki vücuda getireceği her şeyi hikmeti muktezasınca takdir edendir. Onları var edendir. Varlıklara sûret verendir...*” (Haşr, 59/24) ayetleriyle yapıldığı gibi sıfatların gelmesidir. Ama bunun aksini yapıp da, mesela, “O, takdir edendir, var edendir, varlıklara sûret verendir, Allah’dır denilirse bu, caiz değildir” diyen Razî, sözüne devamla: “Ancak inkârcılar bazı kere, putları Aziz ve Hamid olmakla vafediyorlardı. İşte Cenab-ı Hak, *“İnsanları Rab’lerinin izniyle karanlıklardan aydınlığa, O yegâne galib, hamde layık olanın yoluna çıkarman için...”* (İbrahim, 14/1) buyurunca, putlara tapanların zihninde, “Bu el-Aziz ve el-Hamid olanların bazen de putlar olabileceği” fikri kalıvermiş, işte bundan dolayı Cenab-ı Hak bu şüpheyi izale ederek, “*Göklerde ve yerde bulunan her şeyin kendisine ait olduğu Allah’ın yolu...*” (İbrahim, 14/2) buyurmuştur. Yani, “Bu el-Aziz ve el-Hamid olandan murad, (yahut “el-Azîz ve el-Hamid”den bedel) göklerde ve yerde bulunan her şey kendisine ait olan O, Allah’dır”<sup>114</sup> demektir. Binaenaleyh O, göklerde ve yerde bulunan her şeyin sahibidir. İnsanlara muhtaç değildir. İçindeki canlı cansız tüm varlıklarla birlikte evrene egemen olan O’dur: Diğer bir ifadeyle Allah, göklerde ve yerde ne varsa

<sup>114</sup> Bkz. *Tefsîr-i Kebîr*, 19/76 -77.

hepsinin sahibidir. İnsanlara ihtiyacı yoktur. Kâinata ve onda bulunan her şeyde hâkimdir.

## SONUÇ

Makalemize konu olarak ele aldığımız bazı ayetlerdeki kıraat farklılıklarından kaynaklanan kelâmî ihtilâfları incelerken, verdiğimiz misallerden de anlaşılacağı üzere, Kıraat İmamlarının okudukları farklı vecihlere istinaden âlimlerin yaptıkları izahlar ve buna göre verilen hükümler, manada büyük bir değişiklik yapmamaktadır. Ancak temelde aynı manaya gelen söz konusu kelimelerdeki farklı telâffuzların veya diğer anlamıyla ihtilâfların, konuyu derinlemesine anlama açısından birçok faydaları vardır. Şöyle ki; bu farklı kıraat veya ihtilâfların ümmet üzerinde kolaylık, hafiflik olması yanında, ulaşılamayacak derecede bir belâgat, farklı anlama ve anlam ihtimalleri, mükemmel bir i'caz, bunların oldukça öz ve kısa oluşu, ayrıca ihtisar güzelliğine sahip olması böylece her kıraat, örneğin kelâm, tefsir ve fikhî konuların izahı açısından bir ayet menzilindedir. Zira bir kelime ile lafzın çeşitlerinin farklılaşması, bir ayet yerine geçmektedir. Eğer lafzın delâlet ettiği mana da başlı başına bir ayet kabul edilirse, bir konuyu uzun uzadıya anlatmaktansa, kısa ve veciz ifadelerle birçok manayı içeren Kur'ân'î lafızlarının ne kadar mu'ciz bir kelâm olduğu anlaşılmaktadır.

Keza ayetlerin tefsirinde olduğu gibi kelâmî ihtilâfları izahta da, kıraatlerin farklı oluşu, onun büyük bir hüccet ve açık bir delil olduğunu gösterir. Şöyle ki; makalemizde verdiğimiz örneklerden de anlaşıldığı gibi kıraat, bu kadar çok çeşitlenmesine rağmen, onda bir zıtlık ve çelişki yoktur. Aksine aynı üslup ve metotla biri diğerini tasdik eder<sup>115</sup>. Konuyu işlerken hiçbir müfessirin imanı zedeler mahiyette bir görüş serdetmediğini, aksine birbirini destekler fikirler ortaya koyduklarını görüyoruz. Buna karşılık yazımızda da sık sık değindiğimiz gibi en çok ihtilâfın olduğu fiil konusunda, (örneğin Cebriye'nin tam aksine Mutezile'ye göre: Kul tamamen Allah'tan müstağni olarak fiilini kendi yaratır gibi), açık bir şekilde mezhepler arası görüş farklılıklarının olduğunu müşahade etmiş bulunuyoruz. Makalemizde de zaman zaman vurguladığımız gibi, Ehli-Sünnet âlimleri arasında genel kanı, kul fiilini iyi veya kötüden yana tercih ederek onu kesb eder Cenabı Hak da yaratır. Ancak Ehl-i Sünnet mezhebinde olan ekoller arasında da fiil konusunda, ufak tefek farklılıklar az da olsa göze çarpmaktadır. Örneğin Eş'arî ekolü

<sup>115</sup> Bkz. İbn Cezeri, *en-Neşr*, I/52 vd.

içerisinde (irade ve kudret açısından) tam bir anlayış birliği görülmezken, Maturîdî ekol, fiil konusuna; hem ilâhî kudret ve “Tevhid”, hem de insanın, irade sahibi bir varlık olarak yaptığından sorumlu olacağı noktasında ittifak etmiş görünüyor.

Yapılan bu izahlardan sonra, altı çizilerek kısaca şu ifade edilebilir; Kıraat vecihleri, ister fikhî, ister kelâmî veya başka bir açıdan ele alınsın bunlar, Kur’ân’ı tefsir etmeye ve O’ndan hükümler çıkarmaya bir güzellik, mana zenginliği ve renk katmaktadır. Bu da, Kur’ân’ın belîğ ve fasih ilâhî bir kelâm olduğunu ortaya koymaktadır.

## SÜNNİ KELÂMCILARA GÖRE VARLIK KATEGORİLERİ

Yrd. Doç. Dr. Muhammet YAZICI\*

### ÖZET

*Bu makaleyi ele alışımızdaki temel amaç, kelam tarihinde Sünni Kelamcılarının varlığa nasıl baktığını ve ne anlam yüklediğini araştırmaktır. Bunu yapmak için, onların varlığı nasıl tanımladığından ziyade nasıl kategorize ettiğinden bahsetmeyi tercih ettik. Böylece okuyucunun önüne, şahsi yorumlardan uzak ham veri koyarak, Sünni Kelamcılarının varlığa bakış açılarının yorumunu yine okuyucunun kendisine bırakmayı tercih ettik. Bu hususta önce, İslam düşüncesi dışında kalan varlık anlayışlarını ve İslam düşünce sisteminde yapılan varlık tariflerini kısaca ortaya koyduktan sonra, diğer Kelamcılardan kısmen farklı düşünen el-Gazzâlî ve Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin varlık düşüncesini ortaya koymaya çalıştık. Sonunda makalenin en önemli kısmını oluşturan Sünni Kelamcılarının varlık sınıflamasını ele aldık. Bu husustaki nihai hedefimiz, geçmişe ait bilgi birikiminin, gelecekteki araştırmalara ışık tutmasıdır.*

**Anahtar kelimeler :** kelam, sünni kelemcılar, varlık..

### ABSTRACT

#### **The Classification of Existence According to Sunni Theologians**

*This article mainly aims to explain how Sunni theologians conceive the idea of "entity" and what kind of meanings they have attributed to this concept throughout theological history. To this end, the discussion focuses on how they categorize entity rather than how they define it. This approach allows readers to develop a basis of objective understanding before formulating their own opinions regarding the Sunni theological concept of entity. The first part of the paper reviews the precarious position of entity as an idea in Islamic thought. This section presents a brief overview*

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-mail-1: [www.mkt@atauni.edu.tr](mailto:www.mkt@atauni.edu.tr), e-mail-2 : [muh.yaz\\_63\\_t@hotmail.com](mailto:muh.yaz_63_t@hotmail.com)

of some common definitions of the term. The article's second section analyzes the unique suppositions of el-Gazzâlî and Abdulkâhir el-Bağdâdî, whose views on this topic differ significantly from those of other theologians. Finally, the most important part of this article is a classification of entity made by Sunni theologians. The greater goal of this investigation is to ensure that past knowledge and information will pave the way for future studies.

**Key Words:** Theology, Sunni theologians, entity.

### Giriş :

Mantık biliminde, “düşünüp güzel söyleyen, anlamlı, fasih ve belîğ söz söyleme kabiliyetine sahip olan canlı “hayvan-ı nâtık” şeklinde tanımlanan insan, var edildiği andan itibaren, kendisinde var edilen bu “düşünme” özelliği çevresindeki doğal nesnelere ve olup biten olguları anlamaya ve onları anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu anlamlandırma sürecinde, doğal ve gündelik yaşamında her an karşılaştığı çeşitli biçim ve formlardaki “varlık”, insanlığın felsefi birikimini oluşturan düşünce tarihinde zamanla bir “kavram” ve “problem” haline dönüşmüş, her devirde kendine özgü tartışmaların meydana gelmesine sebep olmuştur. Zira tarihin ilk Çağlarından beri insanoğlunun zihnini yoran, “Varlık, var mıdır? Varlığın aslı nedir? Evren nereden ve nasıl var olmuştur?” gibi dış dünyaya ait çeşitli soruların cevabı, her çağın kendine özgü “akledeş ve düşünüş biçimi” ile temellendirilmeğe çalışılmıştır.

Şu halde, varlığın, “var olup olmadığı” problemi, ta ilk Çağlardan bugüne, varlıkbilimi (ontoloji) ile uğraşanlar tarafından ele alınan temel problemdir. Aslında ontoloji terimi ilk kez 17.yüzyılda kullanılmakla birlikte, felsefi bir yaklaşım olarak ilk defa ele alınması eski Yunan’a, özellikle **Aristoteles’e** (M.Ö. 384-322) kadar gider. **Aristoteles**, sonradan **metaphysike** (metafizik) adıyla derlenmiş olan eserin metninde işlediği ve kendisine “ilk felsefe” adını verdiği disiplin için, “varlığı varlık olması bakımından ele almak” deyimini kullanmıştır.<sup>1</sup> Çünkü O’nun “ilk felsefe” den kastettiği şey, **a)** Varlık olma bakımından varlığın bilimi, **b)** Bilimlerin ilk ilkelerinin bilimi, **c)** Tanrısal şeylerin bilimini içine alan felsefi araştırmaydı.<sup>2</sup> Öte yandan tabiat

<sup>1</sup> Chevalier, Jacques, “Metafizik”, çev., Murtaza Korlaelçi, *Felsefe Dünyası*, XXXIX, (2004 / 1), 189 ; Kontul Esmâ Sevinç, Yücelik, Özgür, “Ontoloji Nedir”, [http : // www . geocities . com/temelfelsefe/ontoloji\\_nedir.html](http://www.geocities.com/temelfelsefe/ontoloji_nedir.html) (Erişim tarihi: 02. 04. 2007).

<sup>2</sup> Arslan, Ahmet, *Felsefe*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2004, 83.

(doğa) filozofları da, varlığın **arkhesinin** <sup>3</sup> ne olduğu sorusuyla ilgilenmişlerdir. Örneğin **Thales**, (M.Ö. 624-546) varlık arkhesinin su olduğunu söyleyerek ontolojiyle ilgilenen ilk filozof olmuştur. Bunun yanında **Platon** (M.Ö. 427-347)'un "*idea öğretisi*" ya da **Sokrates** (M.Ö. 470-399) öncesi diğer filozofların arkhe arayışları ontoloji alanında ilk bilimsel çabalar sayılabilir.

Varlığın ilk nedenlerini araştıranların başında hiç şüphesiz ki **Aristoteles** gelmektedir. Her ne kadar, **Thales**'den itibaren, "âlemin ilk maddesi nedir?" sorusu ekseninde tartışmalar yapılmışsa da, **Aristo**, metafiziğin ilkelerini belirleyerek evreni bir bütün halinde kavramaya çalışmış ve bu çabasından da felsefenin bir disiplini olan **Metafizik-Ontoloji** doğmuştur.<sup>4</sup> Çünkü varlıkla ilgili araştırmaların **Aristoteles** ile birlikte **atomculuk** arayışına dönüştüğüne ve tümel-tikel ilişkileri çerçevesinde yoğunluk kazandığına şahit olmaktadır.<sup>5</sup>

Burada şu hususu da vurgulamak gerekir ki, Hıristiyanlığın egemen olduğu Orta Çağ'da Aquino'lu **Thomas** (1274), Katolik dogmalarına esaslı bir temel bulabilme ve Tanrı'nın varlığını ispat etme amacıyla **Aristotelesçi** felsefeden yararlanmıştı. O, bu hususta savunmuş olduğu **kozmolojik delilin**<sup>6</sup> doğruluğunu temellendirmek için **ontolojiden** istifade etmiş<sup>7</sup> ve **Aristoteles**'in çalışmasını "**Tanrı'nın yarattığı varlıkların bilgisi olarak**" tanımlamıştır. Böylece **Aristo** tarafından kullanılan **metafizik** terimi, hem Orta Çağ'da ve hem de Yeni Çağ'da ontolojinin ele aldığı alana ilişkin hususlarda kullanılmaya başlanmıştır.<sup>8</sup>

Varlık, öteden beri gizemini sürdüren ve düşünürlerce üzerinde anlaşma sağlanamayan bir problem alanıdır. Çünkü o, bazen yalnızca **elle tutulup gözle görülen fiziksel alana** indirgenmiş, bazen sadece **metafiziksel bir düzlemde**

<sup>3</sup> **Arkhe**, Yunanca'da "başlangıç," "ilk" anlamlarına gelmekte olup, Batı felsefesinin ve Sokrates öncesi Eski Yunan Felsefesinin en önemli kavramlarından birini teşkil etmektedir. Sözcük, felsefenin ana disiplini sayılan metafiziğin gelişmesinde önemli rolü olmuştur. Felsefe geleneği içinde, "fizikçiler" de denen, Batı Anadolu kıyılarındaki kentlerde yaşamış Sokrates öncesi filozofların kullandıklarıyla, "ilke", "temel", "ana madde" anlamlarını kazanmıştır. Daha geniş bilgi için: <http://66.102.9.104/search?q=cache:661itmzOXTJJ.tr.wikipedia.org/wiki/Arkhe+arkhe&hl=tr&ct=clnk&cd=1>. adresine müracaat edilebilir. (Erişim tarihi : 07.04.2008)

<sup>4</sup> <http://mkara44.sitemynet.com/varlikfelsefesi.htm> (Erişim tarihi: 02. 04. 2007).

<sup>5</sup> Uyanık, Mevlüt, "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci Ve İkinci Cevherler Kavramı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 / 1 (2002 / 1), 132.

<sup>6</sup> Bu delil, klasik dini düşüncede "hudûs", "imkân", "hareket" ve "değişim" kavramlarıyla ifade edilmektedir. Bkz., Aslan, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, İsam Yayınları, İstanbul, 2006, 51 ; Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1983, 165-167.

<sup>7</sup> Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 166 ; Aquino'lu Thomas'ın kozmolojik delili ispat etmek için ontolojiden nasıl yararlandığına dair ayrıca Bkz., Aslan, Adnan, a.g. e., 57-60.

<sup>8</sup> [http://www.geocities.com/temelfelsefe/ontoloji\\_nedir.html](http://www.geocities.com/temelfelsefe/ontoloji_nedir.html).



araştırmaya tabi tutulmuş, bazen de hem **fiziksel hem de metafiziksel boyutuyla** ele alınıp tanımlanmaya çalışılmıştır. Bunun sonucu olarak **varlık**, deneyle kanıtlanmış şeylere, evrene, insana, metafiziğe bakış açılarına, hatta düşünce yapılarına göre farklı yorumlanmıştır. Böylece, kimileri onu sadece “**görünen**”, “**dokunulan**”, “**duyularla algılanan**” somut şey olarak ifade ederken, kimileri de varlığın “**metafizik boyutu**” nu daha öne çıkararak “**somut**” un önemli olmadığını düşünmüşlerdir.<sup>9</sup>

Şu halde tüm bunları daha sistematik bir şekilde sokarsak, tarih boyunca ontolojik düzlemde iki çeşit varlık probleminin göze çarptığını söylememiz mümkündür : **1-“Varlık” ın gerçekliğinin olup olmadığı problemi 2- “Varlık” ın ne olduğu problemi**

#### **1-“Varlığının Gerçekliğinin Olup Olmadığı Problemi :**

**Varlığın var olup olmadığı** hususunda en temel manada iki eğilim göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi “varlığın var olduğunu” söyleyen eğilim, diğeri ise “çeşitli nedenlerden dolayı, dış dünyada gördüğümüz varlıkların gerçek bir varlığının mevcut olmadığını” söyleyen akımdır. Düşünce tarihinde birinci görüşe **Realizm**, ikinci görüşe ise **Nihilizm** denir.

#### **2-Varlık Varsa Onun Ne Olduğu Problemi :**

Tarih boyunca varlık felsefesinde “varlığın var olup olmadığı” sorunu yanında ikinci önemli bir sorun da “varlığın ne olduğu” sorunudur. Bu konuda ki görüşler bir kaç gruba ayrılır :

##### **A- Varlığı Oluş Olarak Kabul Edenler**

##### **B- Varlığın Maddi Cinsten Olduğunu Kabul Edenler**

##### **C- Varlığı Zihinsel Olarak Tanımlayanlar : İdealizm Taraftarları**

**D- Varlığı Hem Zihinsel Hem de Tinsel (Rûhî) Olarak Tanımlayanlar:**  
Düalistler.

##### **E- Fenomeni Varlık Olarak Kabul Edenler : Fenomenizm**

Bizim bu araştırmamızda ele almak istediğimiz asıl problem, “**Sünni Kelâmcıların Varlıkları Kategorize Etme Biçimi**” iken, bundan evvel, ön bilgi mahiyetinde “varlık ve varlığın menşei” hakkında kısaca bu özet bilgiyi sunmuş bulunmaktayız. Sunduğumuz bu ön bilginin amacı, “ **felsefenin** (özellikle Yunan

<sup>9</sup> Konu ile ilgili geniş bilgi için Bkz., Chevalier, *a.g.mak.*, 187-194 ; Elmalı, Osman, “K. Jasper’da Varlığın Üç Boyutu : Dasein, Existence, Transcendent”, *Tabula-Rasa*, V / 14, (2005), 45.

Felsefesi'nin),<sup>10</sup> ontolojik düşünme biçimi ile Sünni Kelâmcıların ontolojik düşünce biçimi arasında ki mukayese"yi okuyucuya sunmak idi.<sup>11</sup> Öyleyse şimdi asıl konumuza geçebiliriz.

### 1. VARLIĞIN TANIMI :

Geçmişten günümüze kadar gerek İslam Filozoflarının ve gerekse Kelâmcıların, içine düştükleri zorluklardan bir tanesi ve belki de en önemlisi, "varlık" denilen şeyi tanımlamak olmuştur. Acaba varlık tanımlanabilir mi, tanımlanırsa tanım bir **totoloji** mi veya **analitik önerme** mi olur?

Mesele bunlardan, ünlü filozof **Fârâbî** (339 / 950)'ye göre, varlık hakkındaki kesin bilgimiz üç türdür : 1- **İlmü'l-Vücûd** veya **İlmü enne's-Şey'** : Varlığın kendisinin bilgisi, 2-**İlmü Sebebi Vücûdi's-Şey'** : Varlığının sebebinin bilgisi, 3- **İlmühumâ** : Her ikisinin bilgisi.<sup>12</sup>

Düşünürlerin büyük bir çoğunluğunun da kabul ettiği gibi varlık, insan aklının ulaşabildiği en genel kavram olduğu için tanımı yapılamaz. Zira mantıkta tanım, yakın cins ile yakın ayırmadan / fasıldan oluşur. Halbuki, "varlık" mefhumunun cinsi de yakın ayırımı da yoktur. Ayrıca varlık ifadesinden daha genel bir ifade ve daha tümel bir cins bulunmadığına göre, varlığın tanımının olmaması gerekir. Çünkü varlık kavramı, başka herhangi bir kavramın içine girmeyecek kadar geniş ve genel anlam ifade eder. Dolayısıyla varlık kavramı, hiçbir tanımın mahiyetini teşkil edecek unsur değildir. Varlık kavramı öyle açık ve seçik ve öyle herkes tarafından kolayca anlaşılabilir bir mefhumdur ki, ondan daha genel anlamlı başka bir kelime bulunamaz.<sup>13</sup> Bir başka deyişle varlık, **apriorik** ve **aksiyomatik** bir kavram olarak, tanımlanmasına gerek kalmadan, akıl tarafından bir hamlede kavranır.<sup>14</sup> Fakat hal böyle olmasına

<sup>10</sup> Yunan Felsefesinin İslam kelâmını beslediği hakkında daha geniş bilgi için Bkz., Günaltay, M. Şemsettin, *Felsefe-i Kadîme İslam Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarık İle Girdi*, sade. İrfan Bayın, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, 61-83 ; Fahrî, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev., Kasım Turhan, İklim Yayınları İstanbul, 1987, 163-186 ve dipnotları ; Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev., Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001, 48-49 ve dipnotları ; Işık Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu Ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, Üniv. Basımevi, 1967, 45-49.

<sup>11</sup> Bu konu ile ilgili müstakil bir makale bulunmaktadır. Bkz., Kılıç, Cevdet, "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişim", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX / 1, (2004), 39-68.

<sup>12</sup> el Farabî, Ebu Nasır Muhammed ibn Türkan, *Kitabu'l- Burhân*, nşr., Mâcid Fahrî, Beyrut, 1987, 25-26 ; Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz yayıncılık, İstanbul, 2002, 11-12.

<sup>13</sup> er-Râzî, Fahrettin Muhammed b. Ömer, *Muhassalu Efkarî'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Felâsife ve'l-Mütekellimîn*, Matbaatu'l-Huseyniyye, Mısır, 1323, 32-34 ; Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Yayınları, Ankara, 1983, 28-29 ; Cevdet, Ahmet, *Mî'yâr-ı Sedâd*, İstanbul, 1303, 32-34 ; Öner, Necatî, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986, 32-33.

<sup>14</sup> Kılıç, a.g.mak., 65.

rağmen, insan çok zorda kaldığı zaman bile onu târif edebilmiş ve o şeyi kendisiyle de olsa tanımlamaya çalışmıştır.

Türkçemizde ise **varlık**, “var olma, bulunma, beden, cisim, ten”<sup>15</sup> gibi anlamlara gelmekte, **yokluğun, yokoluşun** karşıtı olarak “kalıcı olan, gelip geçici olmayan” anlamında kullanılmakta, böylece, var olan her şeyi içine alan en genel kavram niteliği taşımaktadır.

Yeri gelmişken burada önemli bir inceliğe dikkat çekmekte fayda mulahaza etmekteyiz. Türkçemiz’de sanki aynı manaları ifade ediyormuş gibi algılanan “vücûd” ve “varlık” kelimeleri, aslında her zaman aynı manalar için birbirinin yerinde kullanılmazlar. Bunlar arasında çok ince bir ayırım bulunmaktadır. Mesela **vücudumda bir kırgınlık var** ifadesi, hiçbir zaman **varlığımda bir kırgınlık var** ifadesinin anlamını ihtiva etmez. Çünkü vücut ile varlık kelimelerinin anlam alanları her zaman birbirleri ile birebir örtüşmemekte, biri mastar anlamı diğeri ise mastardan meydana gelen sonuç, iş, eylem ifade etmektedir. Arap gramerinde buna “mastar” ve “hâsıl bi’l-mastar” anlam ayrılığı denmektedir. Mastar, iş ve eylem bildirir. Hâsıl bi’l-mastar ise fiilin sonunda meydana gelen iştir. Mastar anlamında, yalnızca zihindeki varlık söz konusu iken, hâsıl bi’l-mastar anlamında dış dünyadaki somut varlık ifade edilir.<sup>16</sup> Meseleye bu açıdan bakıldığında “vücûd” kelimesi hem mastar olarak soyut düzlemde zihni bir anlama işaret eder, hem de hâsıl bi’l-mastar olarak dolaylı yoldan dış dünyadaki gerçekliğe delalet eder. Vücudun zihni düzlemdeki soyut anlamı “varlık”tır ve “var” Türkçe’de tıpkı uzun, şişman, kırmızı gibi bir sıfat iken “-lık” eki onu sıfatlıktan çıkararak soyut isim haline dönüştürür. Halbuki “vücûd” kelimesinde hem mastar anlamında ve soyut düzlemde “var-lık” anlamı, hem de hâsıl bi’l-mastar anlamında ve somut düzlemde “mevcûd” yani “var olmuş olan” anlamı söz konusudur. Bu son şekilde kelimenin meful anlamı daha belirgin hale gelmiştir.<sup>17</sup>

Medeni hukukta varlığın anlamı, orijinal ifadesi ile “mâ-melek” olup, şahsın malvarlığı anlamını ifade etmektedir. Maliye terminolojisinde ise varlık, kişilerin belirli bir anda elinde bulundurduğu ekonomik değerlerin tümünü ifade ederken, iktisat biliminde varlık aktif olan şeylere isim verilir.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Devellioğlu, Ferit, “Vücûd”, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1978.

<sup>16</sup> Sadrü’ş-Şerî’a, Ubeydullah b. Mes’ûd, et-*Tavzih*, Kahire, 1327, I, 375.

<sup>17</sup> Atay, a.g.e. 22 ; Tuğral, Süleyman, “Fahreddîn Râzî’de Varlık-Mahiyet İlişkisi”, *Marife*, I / 1 (2001), 195.

<sup>18</sup> Türk Dil Kurumu Bilim ve sanat terimleri ana sözlüğü, <http://tdkterim.gov.tr/terimarar/2.php?s3oz5k0t=FSF&kelime=varl%FDk> (erişim tarihi : 13.04.2007).

Arapça'da “ و ج د ” kökünden gelen “vücûd ” kelimesi, “var-lık” kavramının en zengin ve en derin anlamlarını ihtiva etmektedir. Kök olarak çok yaygın anlamda “bulmak” anlamına da gelen “vücûd” mastarından başka, Arap dilinde “vecd”, “vicd”, “vücûd”, “vicdan”, “îcâd”, mastarları da kullanılmaktadır. Bunlardan :

A- “Vücûd” mastarının en meşhur ve en bilinen anlamı “olmak”, “var olmak” ve “varlık” tır. Arapçada, “yok olma”nın karşıt anlamında kullanıldığında, fiil kipi etken değil de edilgen kullanılır ve “vücade’ş-şey’ü min ‘ademin vücûden” denilir. Bunun anlamı şey, yoktan ortaya çıkarılarak “bulundu” değil de, şey, yok iken yoktan ortaya çıkarılarak “var oldu”dur. Şu halde bu haliyle fiil, Arap gramerinde meçhul kip ile ifade ediliyor olsa da, aslında fiilde gözetilen anlam, “mutâvaat/dönüşümlü” anlamdır. Çünkü burada asıl vurgulanmak istenen şey, “icada boyun eğme”dir. Böyle olunca da, her ne kadar fiil mutâvaat kipinde kullanılmamış olsa da, sanki bu kipte ifade edilmiş gibi bir anlam kastedilmek istenmiştir.<sup>19</sup> Mesela, kırmak fiilinden türeyen **kırılmak** fiili de tıpkı bunun gibi dönüşümlü fiildir.<sup>20</sup>

B- “Vecd”, “vücûd” ve “vicdan” mastarları, **bulmak, karşılaşmak, yüz yüze gelmek, buluşmak** anlamlarını içermektedir. Buradaki “bulmak” ifadesi Türkçe’de iki anlamı karşılamaktadır : 1- Bir şeyi arayarak bulmak, 2-Tesadüfen bulmak. Hatta her iki durumdaki bulma anlamının direkt “bilmek” anlamı ile de yakın bir ilgisi vardır. Çünkü var olan, fakat iyi bilinmeyen bir şey bulununca, o artık **bilinir** hale gelir. Hatta “vücûd” kavramında, hem “bulma” ve hem de “bilme” kavramları ile çok yakın ilişkide olan bir anlam daha bulunmaktadır ki, o da, “vücûd” kelimesinin “çeşitli duygular” ile elde edilen “duyumsamasal bulma” anlamıdır. Bu duygular : 1-Beş duyu organları, 2-Bedensel arzulara dayalı duygular, 3-Gazap duygusu diye isimlendirilen hiddet, öfke, dargınlık, kızgınlık duyguları, 4-Aklî duygu, 5-İlmî duygu. Bunlardan birincisi ile elde

<sup>19</sup> Mesela **mutâvaat** anlamını taşıyan **invecede** kipinde değil de, **vecde** kipinin edilgen kipinde kullanılması gibi. Çünkü fiilde mutavaat anlamı vardır. Bkz., Râgıp el-İsfehânî, Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, el-Müfredât, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut, tsz. 512.

<sup>20</sup> Arapça’da eylem çatılarıyla ilgili olarak pek çok yapı vardır. Bu yapılar, eylemlerin geçişli (müteaddi), geçişsiz (lazım, gayrı müteaddi), edilgen (meçhul fiil), dönüşlü (mutavaat), dönüşlü adlı (mutavaat zamiri), dönüşlü eylem (mutavaat fiili) şeklinde dilbilimsel çeşitlilik arz etmektedirler. Bunların içinde konumuzla ilgili olan “mutavaat”ın anlamı, “etkilenerek boyun eğme”, diğer bir ifade ile, failin yaptığı işe, mefulün boyun eğmesi demektir. Çünkü, bu eylem çatısının anlamı içerisinde, “herhangi bir şekilde direnç göstermeden, maruz kalınan bir etkiye uyum sağlama” bulunmaktadır. Bu uyum sağlama işleminde, mutavaat özelliği arzeden fiilden etkilene bakımından, fiilin fâili ile mefulü bir olmakta ve fiilden etkilenen şey, failin dışındaki şey değil de failin kendisi olmaktadır. Dolayısı ile bu uyum neticesinde mutavaat fiili, öznenin ortaya koyduğu etkiyi kendine döndürmektedir. Başka bir ifadeyle mutavaat fiili, öznesi aynı zamanda tümleç görevi üstlenen dönüşlü fiildir. Örneğin yıkanmak, çekilmek, kurtulmak gibi. Buradaki fiiller sanki edilgen (meçhul) fiil kipinde imiş gibi görünse de edilgen değildir. Belki edilgen halleri yıkanılmak çekilmek olabilir.

edilen “bulma” türü, “duygusal”, ikincisi ile elde edilen “bulma” türü “biyolojik”, üçüncüsü ile elde edilen “bulma” türü “defansif / savunmaya dayalı”, dördüncüsü ile elde edilen “bulma” türü “aklı”, beşinci ile elde edilen “bulma” türü ise “ilmî” dir.

C- “Vücûd” mastarının sözlüklerde rastlanılan güç yetirme, nüfûz etme, varlıkla güç kazanma, yerleşip dengini alma gibi özel bir takı manaları daha vardır. Kur’an-ı Kerim’de bu manaya bizler Tevbe suresinde, “*haysü vecedtü mühüm*”<sup>21</sup> şeklinde ifade edilen ayette, “...putperestleri bulduğunuz ve güç yetirdiğiniz yerde onları öldürün...” anlamında, rastlamaktayız.

D- “Vücd” mastarı ise, **genişlik, bolluk, varlık** anlamlarını içermektedir. Zenginliğe işaret eden bu ifadelerin tümünde, bir şey veya mal elde etmek, kazanmak, bir şeye sahip olmak, mal sahibi olmanın sonucunda zengin ve müstağni olmak, müstağni olmanın sonucunda ise başkalarına el uzatıp muhtaç olmamak anlamları bulunmaktadır. Mesela Kur’an-ı Kerim’de bu anlamda, Talak (65) : 6 ayetinde “*min vücûdikum*”<sup>22</sup> “...gücünüz, zenginliğiniz ve varlığınıza göre...” şeklinde, adı geçen manalara gelen bir ifade bulunmaktadır. Nitekim bu kökten gelen ve Allah Teâlâ’nın isimlerinden biri olarak bilinen “el-Vâcid” kelimesi “fakirliği olmayan zengin” anlamındadır.

E- “İcâd” mastarı “vecd” kökünden geldiği için, yukarıda zikri geçen “vecd” köküne ait bütün manalar, “icâd” kelimesinde kozatif / ettirgen hale dönüştürülmüştür. Mesela, var etmek, varlaştırmak, zenginleştirmek, güç vermek, takat vermek gibi.

F-“v c d” kökünden gelen ve edatla kullanılan “mevcide” ve “cide” kelimelerinde ,de yukarıda olduğu gibi, “duyumsamasal bulma” ya dayalı olan darılma, öfkelenme, kızma ; “vecd” kelimesinde ise çok sevme, âşık olma anlamları bulunmaktadır.<sup>23</sup>

## 1.2. SÜNNİ KELÂMDA VARLIK / VÜCUT

Kelâmın da diğer ilimler gibi kendine ait bağımsız bir konusu bulunmaktadır ki o da inancı ilgilendiren bütün hususlardır. Kelâm ilminin konusu, İslam düşünce tarihi boyunca, içinde bulunduğu zaman ve şartlara göre inkişâf etmiş ve sürekli gelişmiştir. İşte bundan dolayıdır ki, kelâm ilminin târifi, eski (mütekaddimûn) ve yeni

<sup>21</sup> Tevbe (9) : 5.

<sup>22</sup> Talak (65) : 6.

<sup>23</sup> İbn Fâris, Ebü’l- Hüseyin Ahmed, *Mu’cemu Makâyisil-Lüga*, Mısır, 1368, VI, 86 ; ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ, *Tâcül-’Arûs*, tah. ‘Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, 1. bs. Mısır, Matba’atü’l-Hayriyye, 1306, IX, 254-260 ; el-Cevherî, İsmâil. b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcül-Lüga ve Sahîhül-’Arabîyye*, tah. Ahmed ‘Abdülğafûr, Mısır, Metâbi’ü Dâri’l-Kütübül-’Arabî, tsz. 3, 281 ; Râgîp el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 512-513 ; Atay, a.g.e. 20-22.

(müteahhirûn) kelâmcılar arasında farklı yapılmış, buna paralel olarak da kelâm biliminin konusu farklı algılanır olmuştur. Mesela, başlangıçta eski kelâmcılara göre kelâmın en önemli konusu **Allah'ın zatı ve sıfatları** olarak ifade edilmiş, **Nübüvvet** ve **Ahiret** konuları **İlâhî sıfatlar** kapsamına sokulmuştur.<sup>24</sup>

Fakat hicri birinci asırdan sonra, özellikle büyük fetihlerle ele geçen farklı coğrafyalardaki eski din mensuplarından bir çoklarına Müslümanların komşu olmaları ve onların bir kısmının da İslam'a girmeleri neticesinde meydana gelen yabancı din ve kültürlerin, Müslümanlar üzerindeki tesiri oldukça büyük olmuştur. Zira bunlar, eski dinlerinde tartışmış oldukları "kader" ve "Tanrının sıfatları" hususundaki değişik problemleri beraberlerinde İslam kültürüne taşıyarak yaymaya çalışmışlardı. Özellikle bunların içerisinde çok daha önemli etkiye sahip olan bir şey vardı ki, o da **Yunan** ve **Hint felsefelerine** ait bir çok eserlerin Arapça'ya tercüme edilerek Müslüman aydınların değerlendirmelerine sunulması idi. Bu tercüme faaliyeti ile birlikte çeşitli felsefi eğilimlerin, evren, madde, tabiat ve tabiatüstü konulardaki çeşitli savları ve düşünme biçimleri de hızlı bir şekilde İslam dünyasına yayılmış ve yeni bir takım problemler üretmişti. Öyle ki, **Roma** ve **Yunan'da** ortaya çıkan **sofistlere** benzer bir kısım şüpheciler, **Abbâsiler** zamanında İslam düşünür ve bilginleri arasında da var olmaya başlamıştı. Bu felsefi oluşum ve düşünce biçiminin etkisi sadece felsefe alanında olmamış, aynı zamanda dinî düşünceyi de etkileyerek "İslâmî inanç" hususunda **felsefeciler** gibi düşünen **Mutezile** vb. mezheplerin meydana gelmesine yol açmıştı.<sup>25</sup>

Felsefenin ve yabancı dinlere ait inançsal unsurların, İslam düşünüş biçimini daha erken devirlerde etkisi altına alması, hakim durumda olan "dinsel metinlere dayalı açıklama biçimi" nin otoritesini giderek azaltmış, "felsefe ve mantık ilkelerine dayalı akîl açıklama ve yorumlama biçimi" ne dönüştürmüştür. Böylece ilk zamanlardan itibaren, teolojik düşünüşte dini savunmak için girilen mücadelede Müslüman teologlar, kelâm ilminin konusunu genişletme gereği hissetmişler ve âlemin öncesizliği (kıdemi) ni savunan "paganist felsefi görüş"ün tabiat ve mantık

<sup>24</sup> Topaloğlu, *Kelama Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1985, 50 ; Toprak, Süleyman, *Kelam*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1988, 6.

<sup>25</sup> Ebû Zehra, Muhammed, *İslam'da Siyasi Ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, çev., Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1983, 17-18 ; Wolfson, a.g.e. 48-51 ; Abdulhamid, İrfan, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler Ve Akâid Esasları*, çev., Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul, 1983, 138, 240-241, 269-270 ; Işık, Kemal, a.g.e. 45-49. Ayrıca benzer bilgiler için Bkz., Ramazan b. Muhammed, *Şerhu Ramazan Efendi li şerhi'l-Akâid*, Der saadet, İstanbul, 1320, 22 (Bundan sonra bu kitap, *Ramazan Efendi* olarak anılacaktır).

anlayışına göre argüman geliştirme<sup>26</sup> durumunda kalmışlardır. Sonraki kelâmcılar dediğimiz **Gazzâlî** (505 / 111) ile başlayan bu ikinci devrede kelâmın konusunun “var olan her şey / mevcûdât ” ı içine alacak şekilde biraz daha genişletildiğine, hatta kısa bir zaman sonra bununla da yetinilmeyip bir adım daha ileri gidilerek, “bilinen her şey / mâlûmât” ın ilgi sahası içerisine dahil edildiğine şahit olmaktayız.<sup>27</sup>

Bu noktada kelâmın “mevcûd” a bakışı, felsefenin “mevcûd” a bakışından farklı olarak, “mutlak var olması” itibariyle “var olan mevcut” şeklindedir. Aslında bu noktada kelâm ile felsefenin, hatta bazı pozitif ilimlerin konuları çakışmış gibi görünse de, Sünnî Kelâm bu noktada felsefeden, sırf “aklın ilkelerine öncelik tanıma” yerine, “İslâm’ın temel ilkelerine öncelik tanıma” ile ayrılır. Öte yandan diğer pozitif ilimlerden de “mevcûd olan” ı konu edinenler vardır. Ama bunların mevcut olanı inceleme tarzı, “onun, şu anda tabiatta bulunduğu şekil” üzeredir. Lakin Kelâm İlmi’nin yaklaşım tarzı bunlardan çok farklıdır ve epistemolojik açıdan “var olanlar” ın “varlığının mutlaklığı” nı ispat etmek suretiyle, “mutlak varlık” ın “varlığı” nı <sup>28</sup> ispat etmek ve “varlığın var oluş sebebi ve gayesi” ni inceleme şeklindedir.<sup>29</sup>

Kelâmın ilgilendiği “malûm” dan maksat ise, “insan aklı tarafından bilinen her şey” olup “var olan (mevcut)” ı da “yok olan (ma’dum)” ı da kapsamaktadır. Bundan dolayı da, kelâmın ilgi alanı, mantık biliminin konu edindiği tümel (küllî), tikel (cüz’î), tarif, bölünme, tasavvur (tasarlama), tasdîk (onaylama), kıyas, delil konularına ; fizik biliminin incelediği, ışık, renk, ses, hareket fiil gibi, özü itibariyle dıșsal ve maddî varlığı olmayan şeylere<sup>30</sup>, hatta “yokluk” mefhumuna, “yokluğun şey olup olmadığı” problemine, epistemolojiyi ilgilendiren problemlere ve nihayet Allah Teâla’nın zât ve sıfatları gibi alanlara kadar genişlemiş ve kelâmcılar bu konuları inceleyerek çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Macit, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, 69-70.

<sup>27</sup> Topaloğlu, *Kelama Giriş*, 50-51 ; Toprak, a.g.e. 6-7 ; Uludağ, Süleyman, *Kelâm Dersleri*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1969, 10, 50.

<sup>28</sup> Kelam kitaplarında bu ayırım “mutlaku’l-vücûd”, “vücûdü’l-mutlak” şeklinde ifade edilmektedir. Bkz., en-Neseî, Ebü’l-Mu’in Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü’l-Edille*, tahk., Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004, I, 170, 179, 184, 208, 264-265, 544 ; et-Taftâzânî, Mes’ûd b. Ömer, *Şerhü’l- Makâsîd*, I, 300-303, 304, 305, 306, 316-319, 331-337 ; es-Seyalkûtî, Abdülhakîm b. Şemsüddîn, *Hâşiye ‘alâ Şerhü’l- Mevâkîf*, (*Şerhu’l- Mevâkîf* ‘in altında), Dâru’t-Tibaâtî’l-Âmire, İstanbul, 1257, I / 237. (Bundan sonra bu kitap, es-Seyalkûtî olarak anılacaktır.)

<sup>29</sup> Topaloğlu, *Kelama Giriş*, 50-51 ; Uludağ, *Kelâm Dersleri*, 10.

<sup>30</sup> Çünkü bunlar, dış alemde bizzat kendi özleriyle var olan şeyler değildir. Var olabilmeleri, cevher gibi kendi özleriyle varlığı olan şeylere bağlıdır.

<sup>31</sup> Uludağ, *Kelâm Dersleri*, 10.

Burada şunu da vurgulamak gerekir ki, kelâmın mevcut ve malûm ile ilgili konulara yönelmesinin sebebi, doğrudan inancın temel bir prensibini veya bu prensibe aracı olup altyapı oluşturacak bir malzemeyi ispat vesilesi etmektir. Burada doğrudan doğruya dinin temel inanç esaslarını ilgilendiren meselelere kelâmcılar, “mesâil (meseleler) / makâsîd (maksatlar)” ; bu prensiplere aracı olup altyapı sağlayacak malzemelere de, “mebâdî (ilk prensipler-kelama giriş bilgileri) / vesâil (kelamın temel konularına aracı olan diğer yollar)” demişlerdir.<sup>32</sup>

Öte yandan, “zât / nefis / öz” e varlık denildiği gibi, a’yânda<sup>33</sup> var olan “oluş” a da varlık denilir.<sup>34</sup>

**Râzî** (606 / 1209)’nin de ifade ettiği gibi, “vücûd” kavramı, ortak olarak iki anlama delalet etmektedir. Birincisi epistemolojik anlamda, “bulma / algılama / hissetme” anlamına, ikincisi ise ontolojik anlamda, “bir şeyin bizzat mevcut, sabit ve gerçek olduğu” anlamına delalet etmektedir. Birinci anlam kastedildiğinde, “mevcut” demek “algılanan / hissedilen şey” demek olup, ikinci anlam kastedildiğinde ise, “a’yânda (dış âlemde) var-olan meydana gelen şey” demektir. Diğer bir ifadeyle, epistemolojik anlamdaki varlık “zihnî varlık” ; ontolojik anlamdaki varlık ise zihnin dışında bizzat varlığı bulunan “haricî varlık” tır. Şu halde, bir şeyin dış âlemde (a’yânda) meydana gelmiş olduğunun bilinmesi, o şeyin bizatihi var olmasına dayanır. Ama bir şeyin, bizatihi var olması, o şeyin dış âlemde meydana geldiğinin bilinir olmasına dayanmaz.<sup>35</sup>

“Varlığın ne olduğu” konusunda ilk dönem Sünnî Kelamcılar ile son dönem Sünnî Kelamcılar arasında ittifak bulunmamaktadır. Zira, Ehli Sünnet kelâm ekolünü oluşturan iki önemli mezhebin kurucularından gerek Mâtürîdî (333/944) ve gerekse **Eş’arî**’nin (330 / 941), *varlığın sözlüksel anlamda “zat” manasına geldiğine*<sup>36</sup> dair görüşlerine paralel olarak, her iki mezhebe ait ilk devir kelâmcıları görüş ortaya

<sup>32</sup> Topaloğlu, *Kelama Giriş*, 50.

<sup>33</sup> Allah dışında var olup özünün varlığı başka şeyin varlığına bağlı olmayan ve kendi başına ayakta duran şeyler, zatlar.

<sup>34</sup> Ebü’l-Beka, Eyyûb b. Mûsâ el-Kelevî, *Külliyâtü Ebi’l-Beka, Dâru’t-Tibâ’âti’l-Âmire*, Mısır, 1285, 368-369.

<sup>35</sup> er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihi’l-Ğayb*, terc. Suat Yıldırım ve arkadaşları, Akçağ Yayınevi, Ankara, 1988, I, 164.

<sup>36</sup> Gerek **Eş’arî** ve gerekse **Mâtürîdî**’de varlık (vücüt) ile zatın veya zat ile mahiyetin aynı olduğu görmek için Bkz., el-Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Mahmud, *Kitabü’t-Tevhîd*, tahk., Fethullah Huleyf, el-Mektebetü’l-İslamiyye, İstanbul, 1979, 7, 42, 43, 104 ; el-Curcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Şerhü’l-Mevâkîf, Dâru’t-Tibâ’âti’l-Âmire*, İstanbul, I / 237, 247, 256, 296 ; el-İsfehânî, Ebü’s-Senâ Şemseddîn b. Muhammed, *Metâil’u’l-Enzâr Şerhu Tevâli’ü’l-Envâr*, (Şerhu’l- Mevâkîf ‘in kenarında), I / 105, 108, 111 ; el-Lekkânî, İbrahim b. Muhammed, *Şerhu Cevhereti’t-Tevhîd, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye*, Beyrut, 1983, 53.



koymuşlar ve *zihinde var olan varlığın, gerçek varlık (özel / zâfî varlık) olmadığı* <sup>37</sup> noktasında ittifak etmişlerdir., Ama buna rağmen, her iki mezhebin son devir muhakkikleri, ilk devir kelâmcılarının bu görüşüne katılmayarak “zihni varlığın tasarım ve mevcudiyeti” ni de kabul etmişlerdir.<sup>38</sup>

Biz bu makalede, Sünnî Kelâmcıların varlıkla ilgili anlayışlarına girmeyeceğiz. Zira bu konu, makâlemizin konusuna doğrudan dahil değildir. Bu konu ile ilgili araştırma, bir başka makalemizde ele alınıp incelenecektir. Bu makâlemizin asıl konusunu ise, “varlık” değil, “varlık kategorileri” oluşturmaktadır.

## 2. SÜNNİ KELÂMDA VARLIK KATEGORİLERİ

İslam inanç sistemi, sepiştlerin (sofistâiyye) ve bunlara ilaveten ateistlerin (dehriyye), “evren” ve “var edicisi” hususundaki yanlış kanaat ve düşüncelerini yok etmek ve yerine “Allah Teâla'nın varlığı ve birliği” ni ispat ederek “Tevhîd” inancını yerleştirmek için iki metot benimsemişlerdir. 1- Evvela “*duyu organları vasıtası ile bilinen ve görünen şeyler*” in var ve gerçek olduğu (eşyanın hakikati) nu, *var olan bu şeyler (eşya / âlem) in bir kısmının gözümüzün önünde sürekli var olup yok olduğu* (eşyanın hudûsu) nu, bir kısmının ise uzun vadede bu duruma maruz kaldığını, böylece *âlemin “öncesiz / kadîm” değil “önceli / hâdis ” olduğunu* ispat etmek. 2- Sonra da bu ispattan hareket ederek, bu “*önceli (hâdis) / bilinip görünen (malûm) şeyler ” için, mutlaka, “öncesiz (kadîm) / bilinen (malûm) ama görünmeyen var edicisi” nin varlığının var olması gerektiğini* ispat etmek.

Daha önce de açıklandığı gibi kelam ilmi, bu ispat hususunda, belli bir dönemden sonra dikkatini “evren / âlem” e, diğer bir ifadeyle, “duyu ve bilgi ile ulaşılabilen hâdis şeyler” e çevirmiştir. Çünkü bu tür inanç ve kanaate sahip olan insanlar ile mücadelede bulunan İslam inanç sistemi düşünürleri, özellikle Muhakkik

<sup>37</sup> Daha detaylı bilgi için Bkz., Ebü'l-Mu'în, *Tabsıra*, I / 70, 102, 182, 184, 208, 210, 264-265, 430 ; eş-Şehristânî, Muhammed bin Abdülkerim bin Ebu Bekir, *Nihâyetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelâm*, tahk., Alfred Guillaume, Londra 1934, 137, 150-151, 162 ; en-Neseî, Ebü'l-Berekât, Ahmed b. Mahmud, *el-İtimâd fi'l-İtikât li'l-'Umde*, tahk., Muhammet Yazıcı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 1999, 74-75 ; et-Taftâzânî, *Şerhü'l- Makâsîd*, tahk., Abdurrahman 'Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1989, 1 / 286.

<sup>38</sup> el-Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, 5-6 ; er-Râzî, *el-Mebâhisü'l Meşrûkiyye*, tahk., Muhammed Mutasım, Dârü'l-Küttâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1990, I / 106, 112, 132, 133, 137, 136, 141 (Bundan sonra bu kitap *Mebâhis* olarak anılacaktır.) ; el-İsfehânî, *a.g.e.* I / 105, 108-109, 121, 126, 128130 ; et-Taftâzânî, *Şerhü'l- Makâsîd*, I, 307-308, 311, 322, 328-335 342-354, 403-404 ; et-Taftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, çev., Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1991, 171, 180 ; el-Curcânî, *Şerhü'l-Mevâkif*, I , 216, 221-222, 237, 247, 274, 283, 286, 289, 315-316 ; *Ramazan Efendi*, 28, 29, 30-31, 69, 146, 160, 167, 305 ; el-Lekkânî, *a.g.e.* 53-54, 77, 79-80, 193-194.

Kelâmcılar<sup>39</sup>, “evren” ve “var edicisi” hususunda yanlış kanaat ve düşünceye sahip olan insanların, “evrende var olan şeyler” in “var edicisi” nin “varlığı”ndan kuşkulanmalarının ve “inkâr etme” yi tercih etmelerinin asıl sebebinin çok iyi biliyorlardı ; gözlemledikleri evrende “var olanlar” ın “varlığı”ndan ve gerçekliğinden dahi kuşku duymak. Onların bu şüphesi, Allah’ın varlığından şüphe etmeye sürüklüyordu.

Eski mantıkçıların “istikrâ”, yeni mantıkçıların “endüksiyon” veya “tümevarım” metodu diye isimlendirdikleri, Kelâmcıların bu “bilinenden bilinmeyene doğru hareket / kıyasu’s-şâhid ‘ale’l-ğâib” metodu, aslında iyi tetkik edilecek olursa bizzat Kur’an-ı Kerim tarafından sıkça kullanılan bir metottur. Zira Allah Teâlâ, daha ilk sûrenin ilk âyetinde, “*Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah’a mahsustur*”<sup>40</sup> buyurarak, “Rabb” ile “âlem” arasında var olan çok sıkı ilişkiye “Rabbî’l-Âlemîn” şeklindeki bir tamlama ile değinmekte ve dikkatlerimizi “âlem”den “Rabb” e doğru yönlendirmektedir. Çünkü her şeyden önce, meseleyi dilbilimsel açıdan değerlendirdiğimizde, Allah Teâlâ kendisini nitelerken, sadece “Rabb” sıfatı ile yetinmemiş, bu sıfatı bir isimle tamlayarak “Rabbu’l-Âlemîn” şeklinde nazmetmiştir. Nitekim isim tamlaması, “bir ismin anlamca

<sup>39</sup> Her alanda olduğu gibi, kelimada da yaklaşık XIII. yüzyıldan sonra gelen bilgilere **muhakkikun** veya **mudekkikun** denilmiştir. Tahkik ve tedkik, “**aklın kanıtta (delilde) nazar yoluyla tasarrufu**” anlamında dikkate alındığında “**tefekür**” adını alır; “**aklın amelî hayattaki sonuçları üzerinde nazar yoluyla tasarrufu**” anlamında dikkate alındığında ise “**tedebbür**” ismi verilir. **Tahkik**, “nazariyata ilişkin bir sorunun kanıtla isbatı” (isbatü’l-mesele bi’d-delil) iken **tedkik**, “kavramsal zeminde kanıtın kanıtla isbatı”dır (isbatü’d-delil bi’d-delil). **Tefekürün** sonucu **fikir**, **tedebbürün** sonucu **tedbirdir**; böylece hem nazariyata ilişkin fikir hem de ameliyata ilişkin tedbir, aklın tahkik ve tedkik tarzı çalışmasından kaynaklanır. Sünni kelimada bu tür gelişim, **sonraki kelâmcılar** (müteahhirîn) döneminde özellikle Gazâlî ile başlamaktadır. Zira Gazâlî, kelâma felsefe ve mantığın kapılarını açmış, kelâma felsefe ve mantığın kurallarını kullanmıştır. Gazâlî’nin kelâma getirmiş olduğu bu yenilik, Fahreddin er-Razi tarafından geliştirilmiş, Âmidî bunu daha da genişleterek kelâm ile felsefeyi birbirine karıştırmıştır. Daha sonra gelen Beyzâvî ise kelâm ile felsefeyi birbirinden ayırmaz hale getirmiştir. Her ne kadar, Gazâlî’den sonraki bu devrin kelâmına felsefe bu denli karışmış olsa da, bu devrin kelâmı, bir **kelâm felsefesi** özelliği arz etmektedir. Çünkü burada hakim olan şey, kelâmın ilkeleridir. Fakat **eski kelâmcılar** (mütekiddimîn) devri böyle değildir. Çünkü bu devrin hakim özelliği felsefenin şiddetle tenkit edilmesi ve felsefeye mesafeli durulmasıdır. Lakin bu devirde yer alan **mutezile kelâmı** için aynı şeyler söylemek mümkün değildir. Çünkü bu devirde yer alan mutezile kelâmında baskın unsur aklın ilkeleridir. Böyle olunca da **mutezile kelâmı**, kelâmdan ziyade **felsefe kelâmı** özelliği arz etmektedir. Şu halde Gazâlî ve Gazâlî’den sonra gelen ve her birisi kendi başına büyük bir düşünür olan Râzî, Adudiddin el-İci, Sadeddin Teftazani ve Seyyid Şerif Cürcani yanında Devvani ve sırf Grek filozoflarını kendi orijinal dillerinde okumak için Grekçe öğrendiği rivayet edilen Amidi, Gazâlî sonrasında, onun eleştirileri ışığında felsefi düşünceye katkıda bulunan yüzlerce büyük düşünürden sadece birkaçıdır. İşte Gazâlî ve Râzî’den sonra oluşan ve nazar tefekür, tahkik ve tedkik gibi felsefi metotları kullanan bu büyük düşünürler grubuna, kısaca “**muhakkikun**” denilmiş ve bu ifade sonraki kelâmcılara ait eserlerde bolca kullanılmıştır. Bu ifade, dipnot ölçülerine sığmayacak derecede çok olduğu için burada verememekteyiz. İsteyenler yukarıda ismi geçen kelâmcıların eserlerinde çok sık bir şekilde rastlayabilirler.

<sup>40</sup> Fâtîha (1) : 1.

daha iyi belirtilebilmesi için”, başka bir isimden yardım alarak birlikte kullanılmasına denir. İsim tamlamalarında birinci isim (yani âlemler) tamlayan (belirten), ikinci isim (yani, Rabb) ise tamlanan (belirtilen) adını aldığından dolayı, “âlem” kavramı, “Rabb” kavramının biz insanlarca gizemli olan anlamını bir ölçüde tamlayıp açıklığa kavuşturmakta çok ince bir icaz ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında, “bilinen (malûm), önceli (hâdis) olan ve var edilmiş olan (mahlûk) âlem” in varlığını ispattan hareket ederek, “kühü bilinmeyen, öncesiz (kadîm) ve var edici Rabb” in varlığını ispata doğru uzanan bu metodun, çok anlamlı bir metod olduğunu söyleyebiliriz.

İşte İlâhî Kelâm’ın bu inceliğini fark eden ve bu ispat şeklinin daha faydalı olacağını sezinleyen Sünnî kelâmcılar, “Rabb” kavramının “ne olduğu”nun daha iyi anlaşılması için, evvela “âlem” kavramının “ne olduğu”, “nelerden ve nasıl oluştuğu” sorusu üzerinde yoğunlaşmışlar, felsefe ve düşünce sistemlerinde olduğu gibi kendilerine özgü bir “âlem tasavvuru” geliştirmişlerdir.

Sünnî kelâm ontolojisine bakıldığında görülür ki, özellikle önceki (müttekaddimîn) kelâmcılar, **âlemi** genelde, “Allah’ın dışında kalan her şey”<sup>41</sup> veya “Allah’ın dışında kalan her mevcut”<sup>42</sup> şeklinde tanımlarken, bazen de âlemin, “alâmet / işâret” anlamını taşıyan “alem / العلم ” kelimesinden türetildiğini, çünkü âlemde bulunan her şeyin, Yaratıcı Sanatkâr’ının varlığına açık bir kanıt olduğunu ve en doğru tanımlamanın bu olduğunu<sup>43</sup> ifade etmişlerdir. **Ebü’l-Berekât Neseî** (710 / 1310) ve **Fahrettin Râzî** ise **âlemi**, “Allah’ın dışında kalan her şey manasına gelmekle birlikte, özellikle cin melek ve insanlar gibi bütün mükellefleri ifade eder.” şeklinde tanımlamışlardır.<sup>44</sup>

Abdulkâhir **Bağdâdî** (429 / 1037) bazı dilcilerin **âlemi**, “kendisinde ilim ve duyu bulunan her şey” şeklinde tanımlayarak, cansız varlıkları, **âlem** tanımının kapsamı arsına almalarını tenkit ettikten sonra tefsircilerin, âlem konusundaki görüşlerini şu şekilde ortaya koyar : “.....Tefsircilerden bir kısmı, Allah Teâlâ’nın on sekiz bin âlem var ettiğini, her bir âlemin, hislerimizle algıladığımız bu âlem gibi veya

<sup>41</sup> Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâdir b. Tahir, *Usûlu’ d-Dîn*, Dâru’l-Medine, Beyrut, 1928, 33 ; el-Gazâlî, *el-İktisâd fîl-İtikâd*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983, 19.

<sup>42</sup> el-Cuveynî, İmâmu’l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, *Luma’ü’l-Edille fî Kavâ’id-i ‘Akâidi Ehl-i Süne ve’l-Cema’a*, Dâru Lübnan, Beyrut, 1987, 174 ; *el-Akîdetü’ n-Nizâmiyye*, Matbaatu’l-Envâr, 1948, 11 ; *Kitâbu’l-İrşâd*, Mektebetu’l-Hancî, Mısır, 1950, 17.

<sup>43</sup> Bağdâdî, a.g.e. 24.

<sup>44</sup> er-Râzî, *Mefâti’hü’l-Ğayb*, XVII, 171 ; en-Neseî, Ebü’l-Berekât, *Tefsiru’ n-Neseî*, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, Mısır, 1344, III, 121.

ondan daha büyük olduğunu söylemişler, bazıları da Fatıha sûresindeki **âlemlerin Rabb'i ifadesini bin âlem ile yorumlamışlardır.**" <sup>45</sup>

Sünnî kelâmcılar içerisinde **İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî** (478/1085)'nin yapmış olduğu **âlem** tanımı zikre değerlidir. Zira **el-Cuveynî**, mütekaddimîn kelâmcılardan müteahhirîn kelâmcılara geçiş noktası olarak kabul edilen bir yerde olması nedeniyle, mütekaddimîn kelâmcılardan, muhteva açısından farklılık arz eden bir tanım ortaya koymaktadır. Nitekim O, âlemi önce **cisim** ve **araz** şeklinde ikiye ayırarak, **cismi** "sınırlı olan ve sonlu sayıda parçacıklara bölünebilen" şeklinde tanım eder ve kelâmda önemli bir yer işgal eden "cüz-i lâ-yetecezzâ" konusunda Mutezilî anlayıştan ayrılır.<sup>46</sup> Daha sonra **arazi** da, "cisimler sayesinde varlığını ayakta tutanlar" der ve bu arazları "cisimlerin renkleri, oluşumlarındaki biçimleri ve diğer sıfatları" şeklinde örneklendirir. O'nun, "âlemin sonlu olduğunu" ispata kalkışırken, evvelâ âlemi oluşturan şeyleri tek tek sayarak bu şeylerin "sonluluğunu" ispat etmesi tavrından bizler, O'nun "âlem" ve "âlemi oluşturan parçaları" hakkındaki görüşünü de dolaylı olarak anlamaktayız. Nitekim O bu konuda âlemde var olan ve âlemi oluşturan şeyleri şöyle ifade eder : "...müştâhede ettiklerimiz... duyu organlarımıza ulaşanlar... herhangi bir şekil ile belirgin olmadığından veya nasıl olduğunu farz etmemizin imkân-dışılığından dolayı duyu kaynaklarımızdan gizli kalanlar... aklımızla cismin bu boyutta değil de şu boyutta olmasının imkânsız olamayacağına hükmedilenler... aklın, hareketli olamayacağına hükmettikleri şeyler... aklın, hareketsiz olamayacağına hükmettikleri şeyler... düşmesi uzak ihtimal dahilinde olmayan yükselme eğilimdekiler... yörüngesinden uzak bir yerde dönmesi uzak ihtimal olmayan bir çerçeve yörüngede dönenler... başka şekle döndürülmeleri mümkün olup da var-oldukları şekil üzere tertip edilen gök cisimleri..." <sup>47</sup> Görüldüğü

<sup>45</sup> Bağdâdî, a.g.e. 24.

<sup>46</sup> Mutezile'den özellikle Nazzam, atomculuğu reddetmiş ve cismin sonsuza bölünebileceğini iddia etmiştir. Daha geniş mukayese ve bilgi için Bkz.,Ebu'l-Hasan, Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, tash., Helmut Ritter, 1980, 301-321 ; el-Hayyât, Ebu'l- Huseyin Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân, *Kitâbu'l-Intisâr ve'r-Red âlâ İbn-i Râvendî el-Mulhid*, tah., A. N. Nader, Beyrut, 1957, 32-33 ; Ebu Muhammed Ali b. Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, el-Matbaatü'l-Edebiyye, Byrut, 1317, V, 666, 69 ; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, çev., Ethem Ruhi Fiğlalı, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, 95-96 ; Triton, A., S., *Kelam*, çev., Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983, 82-108 ; Wolfson, a.g.e., 379-395, 357. Hatta, Mutezile içerisinde Nazzâm'ın dışında Câhız (ö. 255/869) ve Hayyât'ın (ö. 300/913) da bölünemeyen cüzü reddettiği de söylenmektedir. bk. Ebû Zeyd, Münâ Ahmed, *et-Tasavvurü z-Zerrî fî'l-Fikrî'l-Felsefiyyî'l-İslâmî*, Beyrut; el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1994, 16, Koloğlu, Orhan Ş, "İbn Hazm'in Atomculuğu Reddi", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.XVI, sayı: 2, 2007, 3-4.

<sup>47</sup> el-Cuveynî, *Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 11.

üzere el-Cuveynî burada âlemde var-olan şeyleri cevher ve arazlarına göre kendine has bir üslupla kategorize etmeğe çalışmıştır.

Öte yandan F. Râzî'nin konu ile ilgili tespitine değinmekte de fayda mülâhaza etmekteyiz. Zira O'nun müfessirliğinin yanında, felsefeyi iyi bilen muhakkik bir kelâmcı olması, felsefî mahiyette olan ontoloji konusuna yaklaşımı açısından önem arz etmektedir. O, daha Fatıha suresinin ilk ayetinde **âlem** ile ilgili olarak şu hususlara parmak basmaktadır. "...Âlem, Allah'tan başka her varlıktır. Bu kısmı âlem diye isimlendirmenin sebebi, Allah'tan başka her şeyin varlığının, Allah'ın varlığına delâlet etmiş olmasıdır. İşte bundan ötürü, Allah'tan başka her varlık, âlem diye adlandırılmıştır. Allah'tan başka her şey, ya uzayda yer tutandır, ya uzayda yer tutanın bir sıfatıdır veya bu ikisinin de sıfatı değildir....." <sup>48</sup>

**Râzî**, yine Bakara suresinde "âlemden olmanın şartı, mevcut olmaktır, yokken bir şey mevcut olamaz, o halde yok olan bir şey âlemden olmaz."<sup>49</sup> demek suretiyle de, yukarda saydığı bütün şeylerin ontolojik olarak var olduğunun, yok olarak kabul edilemeyeceğinin altını çizmektedir.

Sünni kelâm sisteminde önceki ve sonraki kelâmcıların anlayışlarında var olan diğer farklılıklar gibi, ontoloji konusunda da (varlık ve buna bağlı olarak yokluk anlayışlarında), farklılık bulunmakta ve "ontolojik düzlemde varlıkların kategorize edilişi" hususunda çok ciddi farklar ve açılımlar bulunmaktadır. Nitekim önceki kelâmcılarda, varlıkların kategorize edilmesi oldukça sade ve sathi olmasına karşılık sonraki muhakkik kelâmcılarda kategorik tasnif oldukça karmaşık ve derindir. Bu da, sonraki muhakkik kelâmcıların, önemli ölçüde felsefî epistemoloji ve ontolojinin tesiri altında kalarak varlık kavramını farklı şekilde ele almalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü önceki kelâmcıların, felsefî telakkilerden uzak bir şekilde varlığı dışardan görüldüğü şekliyle (**vücûd-i 'aynîsi** veya **vücûd-i hâricîsi** ile) ele almalarına karşın, sonraki kelâmcılar, Yunan felsefesinin ve Aristo mantığının ontolojik yargı ve sınıflandırmalarının etkisiyle varlığı zihinde tasarlanan ve algılanan biçimiyle (**vücûd-i zihnî**, **vücûd-i zillî** veya **vücûd-i tasavvurî** ile) de ele alıp incelemişlerdir.

Mesela ilk dönem kelâmcılarından (mütekaddimîn-i kelâmiyye) **İmam Mâturîdî** (333 / 944), ünlü eseri **Kitabu't-Tevhidinde**, sonraki kelâmcıların tasnifine benzer sistematik hiçbir tasnife değinmemiştir. Çünkü O, adı geçen eserde gerek kelâmın epistemolojisinin sınırlarını çizdiği konularda, gerekse hasmı olan zamanının

<sup>48</sup> er-Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, I, 318.

<sup>49</sup> er-Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, II, 491.

dehrîlerine, düalistlerine karşı (Mecûsîler deysanîler, merkayûnîler v.s. gibi) eşyanın varlığını, onun sonradan yaratılmışlığını (hadis) ve sonradan yaratılan her şeyin bir yaratıcısının (muhdîs) olması gerekliliğini ispat hususunda ele aldığı ontolojik konularda sadece, “küçük âlem” olan insandan <sup>50</sup> âlemin parçalardan meydana gelmişliğinden, <sup>51</sup> tabiatın canlı ve cansız kısımlarına ayrıldığından <sup>52</sup> ve **cevher** ile **arazdan** meydana geldiğinden, <sup>53</sup> âlemin **âlem-i ulvî** (ayüstü âlem) ve **âlem-i süffî** (ayaltı âlem) den meydana geldiğinden <sup>54</sup> bahseder ve **eşyanın iki kısmına** (hacimli olan ve olmayan kısmına) işaret eder. <sup>55</sup> Hatta O, “ (müşahede edilen bu) âlemin fenâyaya maruz kalmak için değil süreklilik arz etmek için yaratıldığı” nı <sup>56</sup> ifade ederek, fenâyaya maruz kalacağı kesin olan bu âlemden sonra süreklilik arz eden öteki dünyayı da bu âlemin devamı niteliğinde bir diğer âlem olarak algılamaktadır. Mâtürîdî aynı tavrını, ünlü eseri **Te’vilâtu Ehli’s-Sünne**’de de sergiler ve Fatıha suresinin 1.âyetinde **Âlem** kelimesini açıklarken âlemi ontolojik düzlemde kategorize etmeye ihtiyaç duymaz.<sup>57</sup>

Fakat, İslam düşünce sisteminde **Mâtürîdî** ve **Eş’arî**’den sonra **Gazzâlî**’ye kadar devam eden ilk dönem kelâmcılarında, felsefe ve mantık ilimleri ağırlığını iyiden iyiye hissettirdiği için varlık konusu gittikçe hızlanan bir ivme ile felsefileştirilmeye ve bu anlayışla kategorize edilmeye çalışılmıştır. İlk devirlerde oldukça basit ve sathi olan bu “kategorize” işlemi, ilerleyen devirlerde ilk dönem kelâmcılar eliyle çok daha detaylı bir şekle büründürülmüş ve varlık bahisleri tamamen kelâmî muhtevadan felsefî muhtevaya dönüştürülmüştür. Öyle ki, kelâm dilinde kendilerine “Muhakkıkûn” denilen bu dönem kelâmcıları, diğer **kelâm problemleri** gibi **varlık probleminde** daha araştırmacı, meselenin aslını, gerçeğini, temelinden sorgulayıcı bir anlayışla yaklaşmışlar ve bu problemlere sadece akait disiplininin sunduğu verilerle değil, aynı zamanda ontolojik düzlemde, tıpkı bir

<sup>50</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 5.

<sup>51</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 12.

<sup>52</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 17, 142.

<sup>53</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 142.

<sup>54</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 25, 96. Benzer bir tasnif için Bkz., el-Bâkillânî, Ebu bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Tevhîd fî r-Reddî l-Mulhidetî l-Mu’attıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu’tezile*, tahk., Mahmud Muhammed el-Hudayrî, Matbaatu Lücteni’t-Te’lif, Kahire, 1947, 44.

<sup>55</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 40.

<sup>56</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 4-5.

<sup>57</sup> el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, tahk., Mecdî Bâ Sellûm, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2005, I, 360.

filozofun değerlendirdiği ve boyutlandığı biçimde, felsefi mantalite ve delillerle ele alıp sınıflayarak sonuca ulaşmaya çalışmışlardır.

Mesela, **Sünnî Eş'arî kelâmını** aklî ve ilmî delillerle temellendirmeye çalışan <sup>58</sup> **Bâkillânî** (403/1013), yazmış olduğu eserlerde varlık konusunu incelerken iki önemli şeyi gerçekleştirmiştir. 1-Sünnî kelâmın inceleme sahası içine “bilinenler” (malûmât) in yanında “yok” (ma'dûm) u da kazandırarak <sup>59</sup> varlık konusunun sınırlarını **mevcûttan ma'dûma** doğru genişletmiş, böylece kelâmın konuları içine sadece **mevcûd** olanlar değil, ma'dûm olup ta bilinme şarından olanları (diğer bir ifade ile insan bilgisi içine dahil olabilenleri) da katmıştır. 2-Bundan ayrı olarak kelâm literatürüne de yeni kavramlar kazandırmaya başlamıştır. Mesela bunlardan en önemlileri **cevher-i fert** veya **cevher-i münferit** (izole atom) kavramıdır. <sup>60</sup> Halbuki bu kavram daha önceleri sadece “cevher” olarak isimlendirilmiştir.<sup>61</sup> Aslında bu kavram, kadim Yunan Felsefesinin, varlık konusunda kelâma olan etkisini göstermekte, **kelâmda atomculuk fikrinin** yavaş yavaş geliştiğine işaret etmektedir <sup>62</sup>. Şu halde **Bâkillânî**, bütün mümkün varlıkları üç kategoriye ayırır : **Cisim, izole atom** (cevher-i fert veya cevher-i münferit), cisimlerde ve atomlarda bulunan **araz**. **Bâkillânî**, daha sonra da, cismi kendi altında kategorize ederek, bazı cisimlerin **birleşik cisimler** (müellef veya mürekkeb), bazı cisimlerin ise **birleşik olmayan cisimler** (basit veya gayr-ı mürekkeb) olduğuna <sup>63</sup> dikkatleri çekmiş, böylece bu taksimatla O, kelâmı bir adım daha felsefeye yaklaştırmaya çalışmıştır.

**Bâkillânî**'den yaklaşık yarım asır sonra vefat eden ve o devre kadar kelâmın çok önemli kilometre taşlarından biri olarak kabul edilen “in'ikâs-ı edille” <sup>64</sup> ilkesini reddeden **el-Cuveynî** de <sup>65</sup>, ontoloji konusunda açılımlar meydana getirmiştir. Nitekim **el-Cuveynî**, daha önceliklerin yaptığı gibi, cismi direkt olarak “bileşik olan ve birleşik olmayan” şeklinde ikiye ayırmanın yerine, önce, cevheri **hacme sahip olup**

<sup>58</sup> et-Taftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, 13.

<sup>59</sup> el-Bâkillânî, et-*Temhîd*, 40.

<sup>60</sup> el-Bâkillânî, et-*Temhîd*, 41

<sup>61</sup> Aslında Bakillânî'ye gelinceye kadar atomculuk fikrinin geliştiği ve tartışıldığı söylenebilir ama, **cevher-i fert** veya **cevher-i münferit** ifadeleri, kavram olarak sünnî kelimcilerin eserlerine henüz girmemişti. Konu ile ilgili olarak Bakillânî'ye kadar olan sünnî kelimcilerin eserleri iyice tetkik edilirse buna gayet açık bir şekilde rastlanabilir.

<sup>62</sup> Wolfson, a.g.e. 357-361 ; Ayrıca bu konu ile ilgili müstakil bir makale bulunmaktadır. Bkz., Karadaş, Cağfer, “Atomcu Düşünceler Ve Kelâm Atomculuğu” *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, II / 1 (2004), 57-72.

<sup>63</sup> el-Bâkillânî, et-*Temhîd*, 41 ; et-*İnsâf*, M. Zahid el-Kevserî neşri, Kahire, 1963, 15.

<sup>64</sup> Kelâmda “delilin batıl oluşundan delil getirilen şeyin batıl olması gerektiği” ilkesi.

<sup>65</sup> Bkz., İzmiri İsmail Hakkı, *Dâru'l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sa : IX, 15 ; Ayrıca Bkz., Süleyman Uludağ, *Kelâm İlimi ve İslam Akâidi* (Şerhu'l-akâid), Dergâh yayınları, İstanbul, 1991, 57.

olmamasına, bir başka formülle **uzayda yer tutup tutmamasına**, yahut da **araz kabul edip etmemesine** göre kategorize etmiş, daha sonra cismi, buna göre "bileşik olan ve birleşik olmayan" şeklinde ikiye ayırmıştır. <sup>66</sup> Böylece onun bu açılımıyla Kelâm İlmi, yeni bir bakış açısı kazanmıştır.

Burada hemen şunu vurgulamak gerekir ki, el-Bâkillânî ve **el-Cuveynî** ile aynı çağlarda, hatta onlardan biraz da sonra yaşamış olan bir başka Mâtürîdî imâmı **Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî**, (493 / 1099), kelama bu konuda fazla katkıda bulunamamış ve açılım getirememiştir. <sup>67</sup>

Sünnî Mâtürîdî kelâm ekolünün en tanınmış simalardan olan **Ebû Mu'în en-Nesefî** (508/1114), Mâtürîdî gelenekte varlık konusunda en sistematik tasnif yapan bir isimdir. O, **Tabsiratü'l-Edille** isimli meşhur eserinde, *kelâmcıların çoğunluğunun, varlıkları dış âlemde (a'yânda) var oluşlarına göre cevher, cisim, araz şeklinde üçe ayırdığını*<sup>68</sup> söyler sonra, kendisi varlıkları akıl planında **vâcip** (zorunlu), **câiz** (mümkün), **mümteni** (imkansız) kısımlarına ayırır.<sup>69</sup> Ayrıca **Nesefî**, âlemi, **cevher**, **cisim**, **araz** şeklinde kısımlara ayırma mantığının Mâtürîdî tarafından ayıplandığını, böyle bir taksim yanlış bir taksim olduğunu, çünkü **cismin** zaten **cevher** olduğunu ve cevherlerin birleşiminden meydana geldiğini <sup>70</sup> Mâtürîdî'den aktarır ve bu çeşit bölmeye kendinin de katılmadığını söyler. **Nesefî**,ye göre **âlem**, **ayan** ve **arazdan** meydana gelmiştir ve âlemin, bunun ötesinde parçaları bulunmamaktadır.<sup>71</sup>

**Nesefî**'nin düşüncesinde âlem şu şekilde kategorize edilir :

#### **ÂLEM / MEVCÛD / A'YÂN:**

1. ARAZ : Kalıcılıkları olmayan, bir başka ifade ile, kendi kendine varlığını devam ettirmesi imkansız olan, varlığı (yer tutması) başkasının varlığına (yer tutmasına) bağlı olan şey,
2. AYN : Kalıcılıkları olan, kendi kendine varlığını devam ettiren, varlığı başkasının varlığına bağlı olmayan şey

2.1. Bileşik Olmayan : Kelâmcılar buna cevher derler.

<sup>66</sup> Konu ile ilgili olarak Bkz., el-Cuveynî, *Luma'*, 174 ; *Kitâbu'l-İrşâd*, 17 ; *Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 11.

<sup>67</sup> Daha geniş bilgi için Bkz., el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usulü'd-Dîn* (Ehl-i Sünnet Akaidi), çev., Şerafettin Gölçük, Kayahan Yay., İstanbul, 1988, 16-17.

<sup>68</sup> en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 62.

<sup>69</sup> en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 83.

<sup>70</sup> en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 62.

<sup>71</sup> en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 82, 150 ; II, 265.



2.2. Bileşik olan : Kelâmcılar buna da cisim derler.<sup>72</sup>

Hatta O, **Ru'yetullah** konusunda, varlığın “görülür” olmasının onun olmazsa olmaz şartı olmadığını ispat etmeye çalışırken, “görülebilir varlık / mer'î vücûd” dan <sup>73</sup> ve “görülmeyen varolanlar / görülmeyen mevcûdât” dan <sup>74</sup> bahseder ve bu noktada bir başka varlık kategorisinin varlığına da böylece işaret eder.

**Ebû Mu'în en-Nesefî**'den başka, Mâturîdî geleneğinin önemli simalarından olan **Nureddîn es-Sâbûnî** (580/1184), **Ebu'l-Berekât en-Nesefî**, **Kemal İbn-i Hümâm** (861 / 1457), **Kemalettin el-Beyâzî** (1098/1687), gibi zevât da, hemen hemen **Ebû Mu'în en-Nesefî**'nin yolunu takip etmiş, varlığı detaylı kategoriye tabi tutmamışlardır.<sup>75</sup>

Fakat Sünni kelâmcılar arasında, **Abdulkâhir Bağdâdî**'nin yaklaşım tarzı çok ilginçtir. Çünkü O, İlk devir kelâmcılarından (Mütekadimîn-i Kelâmiyye) olmasına rağmen, varlığı kategorize etme hususunda farklı bir yaklaşım tarzı sergilemektedir. Şöyle ki :

## ÂLEM :

### 1. MÜFRED :

1.1. Özünde Bileşik Olmayan (Müfred fî Zâtihî / Zâtında Müfred) : Bunlar bölünmeyi kabul etmezler. Çünkü bunların özü tek parça (atom) dan ibarettirler. Zâtında Müfred olanlar iki kısımdırlar :

1.1.1. Tek Cevher (Cevher-i Vâhid) : Bu, özü tek olan (tek bir atomdan ibaret olan) birimdir. Diğer kelâmcılar gibi **Bağdâdî** de buna, bölünmeyen en son cüz (cüz'ü lâ-yetecezzâ) demektedir. Nitekim, âleme ait cisimlerden her bir cisim, en son bölünemeyecek bir parçaya kadar sonlu olarak bölünür. **Bağdâdî**'nin burada söylemeye çalıştığı şey, maddeyi oluşturan atomdur. Günümüzde buna çekirdek denilebilir.

<sup>72</sup> en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 64, 148, 150.

<sup>73</sup> en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 544.

<sup>74</sup> en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 545.

<sup>75</sup> Konu ile ilgili araştırma yapmak isteyenlere şu yerler tavsiye edilebilir: es-Sâbûnî, Nüreddîn, Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye*, (Mâturîdiyye Akâidi), çev., Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. baskı, 61-63 ; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-İtimad fi'l-İtikad*, 15-16 ; el-Beyâzî, Kemaleddin Ahmed b. Hasan, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, tahk., Yusuf Abdurrezzak, Dâru'l-Küttâbî'l-İslâmî, Mısır, 1949, 82-94 ; İbn-i Hümâm, Kemal, *el-Müsâyere fi İlmî'l-Kelâm*, Matbaatu'l-Mahmûdiyye, 1. bsm., 6-8.

1.1.2.Kendi özünde Bölünmeyen Araz : Bu, tek bir yere muhtaç olan tek bir şeydir. Bu, kendi özünde parçalanma kabul etmeyen her arazdır.

1.2.Cinsinde Bileşik Olmayan (Cinsinde Müfred / Müfred fi Cinsihi) : Bunlar, özü tek atomdan ibaret olmayan, ancak tek cinsten atomlardan meydana gelen bileşiklerdir. Dolayısıyla bunlar, atomların aynı cinsten olması bakımından tek, fakat çok sayıda aynı cins atomlardan meydana gelmesi bakımından bileşiklerdir. **Bağdâdî**'ye göre bunlar da cevherlerdir. Cevherlerin şekilleri, durumları, görünüşleri, kendilerinde bulunan farklı arazlardan dolayı değişik gibi görünseler de, aslında onlar da tek bir cinstir.<sup>76</sup> Kanaatimize göre, **Bağdâdî**'nin, **cinsinde müfred** olanla **zâtında müfred** olan arasında yapmaya çalıştığı ayırım şudur : Cinsinde müfred olan, maddeyi oluşturan atomun kendisi değil, bu atomların oluşturmuş olduğu demir madenin (demir cevherini) kendisidir. Mesela demir atomu ile demir madeni (cevheri) gibi. Çünkü demir atomunun kendisi, zâtında müfred, demir cevheri ise cinsinde müfreddir. Demir cevheri cinsinde müfred olduğu için farklı görünümlere sahip olabilmektedir. Ama zâtında müfred olan demir atomu ise böyle değildir.

## 2. MÜREKKEB :

### 2.1.Mürekkebe Cisimler :

2.1.1..Artmayan, Gelişmeyen Mürekkebe Cisimler : **Bağdâdî**'ye göre bunlar gökler ve yıldızlardır. Çünkü, Allah'ın yarattığı günden günümüze kadar, bunların miktarlarında ne artma ve ne de eksilme olmuştur. **Bağdâdî**, söz "artma-eksilme" noktasına gelmişken ilginç bir bilgi sunmakta ve Ay'ın ışığının artıp azaldığından bahsetmektedir. O'na göre bu artış ve eksilme Ay'ın ışığında olsa da, kendisinde olmamaktadır.

2.1.2..Artıp Gelişen ve Noksanlaşan Mürekkebe Cisimler : **Bağdâdî**'nin anlattıklarından anlaşıldığına göre bunlar en temelde ikiye ayrılmaktadırlar :

2.1.2.1.Kendini oluşturan parçaları **tek bir cinsten olanlar**. Mesela Sütün cüzleri gibi

---

<sup>76</sup> Bağdâdî, a.g.e. 35.

2.1.2.2.Kendini oluşturan parçaları **farklı cinsten olanlar**. Bunlarda bulunan arazlar farklılaşma arz ettiğinden dolayı, farklı cinslerden oluşmuşlardır. **Bağdâdî**'ye göre bunlar da adet üzere iki kısımdır :

2.1.2.2.1.Bitkiler. Bunlar da gövdeli ve gövdesiz olmaları durumuna göre ikiye ayrılırlar:

2.1.2.2.1.1.Gövdeliler. Mesela ağaçlar bu kısımda yer alırlar.

2.1.2.2.1.2.Gövdesizler. Mesela otlar bu kısımda yer alırlar.

2.1.2.2.2.Hayvanlar<sup>77</sup> : Bunlar da **Bağdâdî**'nin anlayışına göre iki kısımdır :

2.1.2.2.2.1.Gelenekel tasnife göre duyularla algılananlar : **Bağdâdî**'nin bize anlattıklarından anlaşıldığına göre bunlar, **yaratılış şekillerine ve meydana geliş biçimlerine** göre kendi aralarında temelde iki kategoriye ayrılmaktadırlar.

2.1.2.2.2.1.1. Yaratılış şekillerine göre :

2.1.2.2.2.1.1.1.Yürüyenler : Tek ayağı, iki ayağı veya dört ayağı üzerine yürüyenler

2.1.2.2.2.1.1.2.Uçanlar : İki kanadıyla veya daha fazla kanatla uçanlar

2.1.2.2.2.1.1.3.Suya dalanlar

2.1.2.2.2.1.1.4.Karınları üzerine sürünerek yürüyenler : Yılan, böcek gibi.

2.1.2.2.2.1.2. Meydana geliş biçimlerine göre :

1.1.2.2.2.1.2.1.Üreme yoluyla meydana gelmeyenler : Bunlar kendi cinslerinden olan anne ve babadan meydana gelmezler. Mesela elma, peynir sirke kurdu veya mantar

<sup>77</sup> Bağdâdî'nin anlattıklarına bakılırsa, kitabın metninde yer alan "hayavân" ifadesinden kastedilen ne "canlılar", ne "insanlar" ve ne de "hayvanlar" dır. Çünkü burada, "hayvanlar" kategorisi içinde melekler, cinler ve şeytanlar da zikredilmektedir. Buna göre, metinde yer alan "hayvanlar" ifadesini en iyi karşılayabilecek olan çeviri belki de "bitkisel özellik taşımayanlar" olacaktır. Nitekim birinci kategoride "bitkisel özellik taşıyanlar" anlatılmaya çalışılmıştır. Bu iddiamızı Taftâzânî de şu şekilde desteklemektedir : " *Nebât, hayvan olmadığı gibi hayy (canlı) da değildir. Çünkü, hayat, duyguyu (hissi) ve istemsel (irâdî) hareketi gerektirir.* " Bkz., et-Taftâzânî, *Şerhü'l- Makâsıd*, III, 263-264.

bitkisinin boşluğunda meydana gelen canlılar, kiremit ve saman altında oluşan akrepler, çamurdan meydana gelen çamur faresi (veya köstebek) gibi.

2.1.2.2.2..1.2.2.Üreme yoluyla meydana gelenler :

2.1.2.2.2..1.2.2.1.Doğumla meydana gelenler :

2.1.2.2.2..1.2.2.1.1.Kendi cinsinden doğanlar : İnsan, at, eşek gibi çoğu hayvanlar.

2.1.2.2.2..1.2.2.1.2..Farklı cinsten doğanlar. At ile eşekten doğan katır, kurtla dişi sırtlandan doğan **sim'** ismindeki melez hayvan<sup>78</sup> veya **assân** denilen melez hayvan, Türk ve Arap cinsi devenin birleşiminden meydana gelen ve adına **buhfî** denilen melez deve<sup>79</sup> güvercin ile kumrudan doğan ve adına **râ'inî** denilen<sup>80</sup> melez kuş gibi.

2.1.2.2.2..1.2.2.2..Yumurtadan çıkanlar

2.1.2.2.2.2.. Normalde duyularla algılanamayanlar : **Bağdâdî**'ye göre bunlar dört grupta toplanırlar : **A- Melâikeler**, **B- gözlerinin akı karasından çok olan ve güzellikleri tarif ve tavsif edilemeyecek derecede güzel olan cennet kızları** (hur-i in), **C- cinler**, **D- şeytanlar**<sup>81</sup>

2.2.Arazlar : **Bağdâdî**, arazlara ilişkin tanımlamada bulunurken bazı özelliklerden bahseder ve onların birleşik yapıda olmadıklarını, bir şeye temasının veya bir yere geçişinin olmadığını söyler ve bizlere otuz tür araz ifade eder. O bunları oluşlar (ekvân)<sup>82</sup>, renkler<sup>83</sup>, sıcaklık-soğukluk-yaşlık-kuruluk<sup>84</sup>, kokular, tatlar<sup>85</sup>,

<sup>78</sup> Bu hayvan çok kuvvetli işittiği için Arapça'da çok kuvvetli işiten anlamında sim' denilir.

<sup>79</sup> Bu melezleştirme uygulaması ilk olarak Buhtunnasr tarafından uygulandığı için bu tür melez deveye **buhfî** denmiştir.

<sup>80</sup> Güneş çarpmış gibi saçma sapan sesler çıkardığı için Arapça'da buna **râ'inî** denmiştir.

<sup>81</sup> Bağdâdî, a.g.e.38-40.

<sup>82</sup> Bağdâdî'ye göre cevherler mutlaka oluşlardan biri ile bulunurlar. Oluşların başında hareket, sükun birleşme ve ayrışma gelmektedir.

<sup>83</sup> Bağdâdî'nin tercih ettiği görüşe göre, her ne kadar bizler Allah Teâlâ'nın yarattığı bazı renklerin isimlerini bilmesek de, sınırsız sayıda farklı renkler bulunmaktadır.

<sup>84</sup> Bağdâdî'ye göre, bu dört türün de kendi arasında cinsleri vardır. Mesela, Güneş'in sıcaklığı ile ateşin sıcaklığı, yağın yaşlığı ile suyun yaşlığı aynı değildir.

sesler <sup>86</sup>, beka (devamlılık, dâim ve sâbit olma, ebedîlik hali) <sup>87</sup>, hayat <sup>88</sup>, ölüm <sup>89</sup>, ilim <sup>90</sup>, cehalet <sup>91</sup>, nazar (zihinde canlandırma, tasarım, düşünme), şekk (bir şeyin varlığı ile yokluğu arasında tereddüt etmek), sehv (yanıltı, yanılma) <sup>92</sup>, kudret <sup>93</sup>, acz (güçsüzlük), irâde (istek) <sup>94</sup>, işitme, duyma<sup>95</sup>, sağırlık, (duymama), görme<sup>96</sup>, körlük (görmeme), konuşma <sup>97</sup>, hâtır (zihin, düşünme yetisi), elem (acı hissi), lezzet (haz duygusu) <sup>98</sup>, fikir <sup>99</sup>, itikâd <sup>100</sup> şeklinde sıralar.<sup>101</sup>

Görüldüğü üzere **Bağdâdî**, selefî olan önceki kelâmcılarda bulunmayan bu detaylı, ama muhtevası farklı tasnif biçimi ile ilk dönem (mütekaddimîn) kelâmından son dönem (müteahhirîn) kelâmına geçiş zeminini hazırlamakta ve varlıkları kategorize etme hususunda daha sistematik davranış biçimi sergilemektedir. Ama O'nun, varlıkları, başlangıç itibariyle kadim ve muhdes sınıflamasına tabi tutmayışı, selefî olan kelâmcılara göre önemli bir ihmal veya eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

#### **Gazzâlî'nin Varlık Felsefesi**

Bu hususta, ilk dönem kelâm sistemine son verip son dönem kelâmının kurucusu kabul edilen<sup>102</sup> **Gazzâlî'nin** varlık felsefesi çok ilginçtir. Zira O, bazı

<sup>85</sup> Bağdâdî, tatların sayısında da ihtilaf bulunduğunu ve insanların, "sınırsız sayıda kokunun varlığına kanaat getirdiklerini" ifade eder.

<sup>86</sup> Bağdâdî'ye göre, sesin cinsi sözün (kelâm) cinsinden farklıdır ve çok çeşitleri mevcuttur. Mesela gök gürültüsünün sesi, diğer seslerden farklıdır.

<sup>87</sup> Diğer ehli sünnet kelâmcıları gibi Bağdâdî de bekâyı "cevherde, var olduğu andan başlayarak, varsayılan ikinci bir zamanda mevcudiyeti devam ede gelen bir araz" şeklinde tarif etmektedir. Dolayısıyla Bağdâdî bu tarifinde, tasarlanan ikinci bir zamana nispet edilmesi itibariyle bekânın ikinci zamandaki hakikat ve mahiyetinin var olduğunu söylemektedir.

<sup>88</sup> Bağdâdî'ye göre hayat sıfatı, kudret, ilim irade, ve ruhtan farklıdır.

<sup>89</sup> Bağdâdî'ye göre ölüm hayatın zıttı olduğu kadar "cansızlık" (cemâdîlik) vasfının da zıddıdır.

<sup>90</sup> Bağdâdî, kaderiyenin iddialarının aksine ilim ile itikadın aynı şeyler olmadığını, iki kavramın farklılık arz ettiğini söyler. Çünkü O'na göre ilim, sağlamlığı ve yakînlığı açısından, itikat ve itikadın fiildeki tesirinden ayrı bir mânâdır. Ayrıca yine O'na göre her âlim, mu'tekid (itikâd eden, inanan) dır denilemez. Çünkü Allah âlimdir, ama mu'tekid değildir. Öyle ise itikat kelimesi her yerde ilim kelimesinin ifade ettiği anlamı üstlenememektedir.

<sup>91</sup> Bağdâdî, yine aynı nedenlerden ötürü, cehaletin itikâdın yokluğu olamayacağını vurgulamaya çalışır.

<sup>92</sup> Bağdâdî'ye göre uyku da bu cinstendir. Çünkü o genel bir sehivdir.

<sup>93</sup> Bağdâdî, kudretin, hayat ve sıhhatten farklı olduğunu söyler.

<sup>94</sup> Bağdâdî'ye göre, kerâhiyyet (isteksizlik) de bu cinstendir. Çünkü, bir şeyin varlığını isteme hali, yokluğunu istememe halidir.

<sup>95</sup> Bağdâdî'ye göre işitme, işitilen şeyi idrak etmedir, bilme değildir.

<sup>96</sup> Bağdâdî'ye göre, görme, görülen şeyi bilme değildir.

<sup>97</sup> Bağdâdî'ye göre konuşma, sestten farklı bir şeydir.

<sup>98</sup> Bağdâdî'ye göre bu duygu, rahatlıktan ve arzuya kavuşmadan farklıdır.

<sup>99</sup> Bağdâdî'ye göre hatırlamadan sonra meydana gelen düşüncedir.

<sup>100</sup> İster bozuk olsun ister sağlam olsun, her türlü inanç itikattır.. Bağdâdî'ye göre itikât, bilgi ve bilgisizlikten farklı şeydir.

<sup>101</sup> Bağdâdî, a.g.e.40-45.

<sup>102</sup> Uludağ, *Kelâm Dersleri*, 124, 125.

eselerinde, mütekaddimîn kelâmcılarının yaptığı varlık tasnifine yer verirken<sup>103</sup>, bazı kelâm problemlerini ele alıp incelediği **Faysalu't-Tefrika** isimli eserinde ise farklı bir anlayış sergilemektedir. Nitekim adı geçen kitapta **Gazzâlî**, *yorumu zor bir takım hadislerin daha doğru anlaşılmasına* ışık tutacak yardımcı bir veri sunma hususunda, varlık mertebelerini değişik bir kategorizasyonuna tabi tutmuş ve ilginç bir varlık felsefesi geliştirerek, varlığı **zâtî varlık**, **hissî varlık**, **hayâlî varlık**, **aklî varlık**, **şibhî varlık** (varlığımsı) şeklinde beş ayrı mertebeye ayırmıştır. <sup>104</sup> Bu tasnife bakıldığında, O'nun varlığa yüklediği anlam, o devire kadar sürdürülen Sünni kelâm çizgisi üzerinde çok değişik boyut kazanmaktadır. Zira O, **aklî varlığı** kabul etmekle mütekaddimîn kelâmcılarından ayrılarak, kendisine karşı mücadele verdiği felsefeye, ontoloji konusunda yaklaşmakta, böylece, kendinden sonra gelecek olan muhakkik kelâmcıların takip ettiği felsefî kelâm sisteminin temellerini atmış olmaktadır. Şimdi bu varlık mertebelerini sırayla görelim

**1. ZÂTÎ VARLIK** : **Gazzâlî**'ye göre zâtî varlık, hakiki reel varlık olup varlığın bizaatihi kendisidir. Çünkü o, duygusal ve aklî alanın dışında, dış dünyada özülle var olan varlıktır. Bu varlık türü, herkes tarafından o kadar çok net ve iyi şekilde bilinmektedir ki, insanların çoğu "varlık" denildiğinde bundan başka bir anlam anlamazlar. **Gazzâlî**'nin tam bu noktada, **duygu ve aklın, zâtî varlıktan bir suret alarak onu kopyaladığı ve bu şekilde eşyayı idrâk ettiğine** parmak basması, günümüze göre biyolojik zihinsel faaliyetlere dair çok daha az bilimsel veriye sahip olan o devirde, çok ilginç bir bilgi gibi gözükmektedir. **Gazzâlî**, zâtî varlığa örnek olarak yer, gök, hayvan, bitki gibi şeyleri örnek verir ve bu varlık türünün herkes tarafından çok net bilinen apaçık şeyler olduğunu vurgulamaya çalışır. <sup>105</sup>

**2. HİSSÎ VARLIK** : **Gazzâlî**'ye göre bu kategorideki varlık, duyularla "var gibi" algılanan duyumsal varlıktır. Dolayısıyla hissî varlık, sadece duyularda var olan varlıktır. Bu tür varlıklar, gözün görme gücünde, bir şey, cisimle benzeşerek veya daha açık bir ifade ile, şekil ve surete girerek herhangi bir yere şekil ve mahiyetinin aksetmesi yoluyla, göze var gibi görülen (temessül eden) hissî varlıklardır. Mesela, hasta bir kimsenin uyanıkken ----asında hissini dışında dış âlemde gerçek bir varlığı

<sup>103</sup> el-Gazâlî, *el-İktisâd*, 19, 64 ; *Ravzatu't-Tâlibîn ve 'Umdetüs-Sâlikîn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, 44 ; *Kavâidü'l-İtikâd*, Âlemü'l-Kütüp, Beyrut, 1985, 153-162.

<sup>104</sup> Konuyla alakalı olarak Prof. Dr. Mehmet Görmez'in, "Gazâlî Felsefesinde Varlık Mertebeleri Bakımından Hadislerin Anlaşılması Ve Yorumlanması" isimli makalesi bulunmaktadır. Bkz., *Ankara, Ü.İ.F.D. XXXIX*, 357-368.

<sup>105</sup> el-Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zındıka*, tahk., Süleyman Dünya, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Mısır, 1961, 176.

olmadığı halde--- sanki hissin dışında gerçek varlığı olan bir varlığı bizzat göz ile görüyormuş gibi gördüğü bazı şekil ve suretler bu kısma giren varlıklardır. Ayrıca Peygamber ve velilerin uyanık ve sıhhatli iken vahiy ve ilhama mazhar olma esnasında gördüğü meleklerin cevherine benzeşen güzel şekiller de bu tür varlıklar kategorisindedirler. **Gazzâlî**'ye göre hissî varlığın zâfî varlıktan farkı şudur. **Zâfî varlık**, idrak eden hiçbir varlık olmasa da , onun varlığı vardır. Ama **hissî varlık**, idrak eden kişinin idrakinin dışında hiçbir varlığı bulunmamaktadır.

**Gazzâlî**'nin bu tür varlığa verdiği ilk örnek Meryem suresinde anlatılan **Hz. Cebrâil**'in **Hz. Meryem**'e görünüş kıssasıdır: “O (Cebrail), *O'na* (Meryem'e) *normal bir insan şeklinde göründü* (temessele).”<sup>106</sup> **Gazzâlî**'ye göre, burada Hz. Cebrâil'in bizzat kendi mahiyetine ait varlığı, dışsal dünyada zâtıyla var olup insan şekline dönüşmemiş, aksine, meleğin cevherine ait mahiyet **Hz. Meryem**'in görme duyusuna aksetmiş (temessül), diğer bir ifadeyle meleğin mahiyeti, insan denilen şekilsel cisme sadece algısal duyuda benzeşerek, var gibi gözükümüştür.<sup>107</sup> Hatta **Gazzâlî**, problemi daha da netleştirmek için ikinci bir örneğe dahi ihtiyaç duymuş ve ateş daresini örnek vermiştir. Ateş daresi, aslen tek bir nokta olduğu halde düz bir hat üzerinde veya yuvarlak bir dairede hızlı bir şekilde hareket ettirildiğinde, sanki hattın tümü veya dairenin tümü kesiksiz bir hat veya daire imiş gibi insanın gözüne görünür. Halbuki duyuda var gibi gözükken dairesi ateş hattının, aslında, duyularımızın dışında dış dünyada varlığı bulunmamaktadır. İşte dışarıda var gibi gözükken bu dairesel ateş yuvarlağı veya düzlemsel ateş hattı, his ile algılanan **imgesel** (hayâlî) varlıktır.<sup>108</sup>

**Gazzâlî**, daha sonra hadislerden de bir çok örnek verir. Bunlardan birincisi, Hz. Peygamber'in, “*Ölümün, kıyamet günü güzel bir koç şeklinde getirilip cennet ve cehennem ehline gösterilişi ve onlara bunu tanıyıp tanımadıklarını sorması*” nı

<sup>106</sup> Meryem (19) : 17.

<sup>107</sup> Faysalü't-Tefrika'yı tahkik eden Süleyman Dünya, *Gazzâlî*'nin, *Cibril'in insan şeklindeki görünümünü (temessül) hayâlî varlığa örnek olarak vermesini* hatalı bulur ve bu örneğin *meleğin aslî şeklinin bozulup bozulmaması* noktasında yanlış olduğunu söyler. O, meleğin temessülünü hayâlî varlığa örnek vermenin, meleğin kendi aslî suretinin dönüşümünü ve lağvını, dış alemde asla kendine ait bir varlığının bulunmadığını ve duyumsamanın farklılığına göre kılıktan kılığa girip sürekli farklı şekillerde algılandığını, bunun da Cibril gibi kendine ait zâfî bir varlığa sahip olan yüce bir meleğe yakışmayacağını vurgulamağa çalışır. Kanaatime göre bu değerlendirme çok yanlış bir algılayışın ürünüdür. Zira dış dünyada somut mevcut olan zâfî varlıklar bile, öyle zaman oluyor ki, algılayanın durumuna göre kendi özsel varlığının dışında farklı şekil ve biçimlerde algılanabiliyor ve bu algılamada algılanan şeyin özsel varlığında bir değişim olmuyor. Dolayısıyla burada vurgulanmak istenen şey algılanan objenin “özsel varlığı” değil, algılayan kişinin, duyumsadığı varlığı “o şekildeki algılaması”dır ve *Gazzâlî* burada hata etmemiştir.

<sup>108</sup> el-Gazzâlî, *Faysal*, 176-177.

anlatan uzunca bir hadis,<sup>109</sup> ikincisi ise, Hz. Peygamber'in "Cennet ve cehennem duvarda kendisine gösterildiği" ni ifade eden hadistir <sup>110</sup>. **Gazzâlî**'ye göre burada gerek ölümün bizatihi bir koç şekline dönüşmesi ve gerekse cennet ve cehennem duvarda Peygamber'e gösterilmesi, kesinlikle her iki varlığın dışsal zâtî bir varlığa dönüşmesi değildir. Bu, olsa olsa, ölümün, cennet ve cehennem, hem Hz. Peygamber'in ve hem de ahiret ehlinin görme hislerine duyusal bir varlık şeklinde aksetmesi ve bu şekilde algılanıp tasavvur edilen şeyin, "yalnızca duylarda gerçekliği var olan varlık" olmasıdır.<sup>111</sup>

**3. HAYÂLÎ VARLIK** : **Gazzâlî**'ye göre bu varlık türü, yalnızca insan beyninde var olan, fakat dış dünyada var olmayan varlıktır. Bu kategoride yer alan varlıklar, aslında duylarla bilinebilen varlıklar olmasına karşın, dış dünyada var olmadıkları için duylarla hissedilmekten uzaktırlar. İşte böyle hislerimizle algılanamayacak durumdaki varlıkların beynimizdeki **sanal suretleri**, hayâlî varlıktır.

**Gazzâlî**'nin burada diğer iki varlık türünden farklı olarak vurgulamak istediği şey, bu varlık türünü algılamada tamamen duyu organlarının devre dışı kaldığı ve olayın tümüyle beyinde cereyan ettiğidir. Çünkü O'na göre, insanın gözleri kapalı olsa da, istediği bir varlığı hayalinde canlandırabilir, hatta onu gözüyle görüyormuş gibi olabilir. Dolayısıyla o bu noktada, dış dünyada somut varlığı bulunmayan varlık türlerini de işaret etmiş bulunmaktadır.<sup>112</sup>

**Gazzâlî**'nin bu varlık türüne hadislerden verdiği örnek şudur: "Ben Yunus b. Mettâ'yı, üzerinde Katvan'da (Kûfe civarında bir yer) dokunmuş iki aba (elbise) olduğu halde telbiye ederken görür gibiyim" hadisidir.<sup>113</sup> **Gazzâlî**'ye göre, "görüyor gibiyim" ifadesinden, Hz. Peygamber'in Mekke ile Medine arasında yürürken, çeşitli vâdî ve tepelerde görmüş olduğu Hz. Yunus'a ait "görüyor gibi" olduğu sanal surettir. Burada Hz. Peygamber, aslında Hz. Yunus'un dış dünyada gerçek varlığı bulunmadığı için, O'nu gerçekten gözü ile görmediği, sadece onları hayalinde canlandırıp hatırladığı, net bir şekilde görülmektedir.<sup>114</sup>

**4. AKLÎ VARLIK** : **Gazzâlî**'nin anlattıklarından, aklî varlığın hayâlî varlıktan daha soyut olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü O'na göre, bu kategoride yer alan varlık türünün, duyu ile algılanabilir olmaktan öte beynimizdeki **sanal sureti** bile

<sup>109</sup> el-Buhârî, *Tefsîr*, 19 ; Müslim, *Cennet*, 40, 41.

<sup>110</sup> Buhârî, *Salat*, 51, , 111-112, *Mevâkîf*, 11, , 136 ; Müslim, *Fezâil*, 134, 135, 136.

<sup>111</sup> el-Gazâlî, *el-Faysal*, 179-180.

<sup>112</sup> el-Gazâlî, *Faysal*, 177.

<sup>113</sup> Müslim, *İman*, 268, 269 ; İbn Mâce, *Menâsik*, 2891.

<sup>114</sup> el-Gazâlî, *Faysal*, 180.



bulunmamaktadır. Çünkü aklî varlık, bir şeyin özü, esası, gerçekliği ve manası demektir. Bazı zamanlar akıl, bir şeyin dış dünyada, duyuda, hatta hayaldeki varlığına bile bakmaz. Sadece o şeyin mana ve özü itibariyle gerçekliği ne ise onu düşünür. İşte, aklın kavramaya çalıştığı bu şey, sırf aklen düşünülebilen aklî varlıktır. Mesela **el** (yed) denildiğinde, bu kavramdan anlaşılacak anlam hem elin **bilinen**, **hissedilen** ve **hayal edilen** şekli, hem de onun **gerçek mahiyetini ifade eden anlamıdır**. O anlam da **bir şeyi sımsıkı tutma ve yakalama gücüdür**. Benzer şekilde, “kâlem” denildiğinde, hangi maddeden yapılmış hangi tür olursa olsun, onun gerçek anlamda dış dünyada bir varlığının yanında, bir de onun asıl mahiyeti ve özünü teşkil eden varlığı bulunmaktadır. İşte o öz ve asıl da, ilimlerin kendisiyle yazıldığı “**aklî varlığı**”dır.<sup>115</sup>

**Gazzâlî**'ye göre, “müteşâbihât” denilen “insanın sıfatlarına benzeşen Allah Teâla'nın sıfatları” na ait manalar, aklî varlık kategorisine girmektedirler. Mesela **Allah'ın eli / yedullah** diye isimlendirilen sığata baktığımızda, bu kavramdan anlaşılacak anlam kesinlikle elin **bilinen**, **hissedilen** ve **hayal edilen** şekli değil, onun **gerçek mahiyetini ifade eden anlamıdır** ki, o da, yukarıda ifade edildiği gibi, **bir şeyi sımsıkı tutma ve yakalama gücü**, diğer bir ifadeyle “aklî varlığı”dır.<sup>116</sup> Görüldüğü üzere, **Gazzâlî**'nin bu izah tarzında, “mahiyet”i ve “mana”yı varlık kategorisine sokması, hem dolaylı olarak **Mutezile**'nin **haller nazariyesini**<sup>117</sup> kabul ettiği, hem de tenkit etmiş olduğu **Filozofların** ontolojik anlayışına yaklaştığı izlenimini vermektedir.

**Gazzâlî**'nin aklî varlık türüne hadislerden verdiği örnek, *Allah'ın Âdem'i elleriyle yarattığına*<sup>118</sup>, *kişi güzel bir şey yaptığı zaman onu sağ eliyle alıp kabul ettiğine*<sup>119</sup>, *gece kötülük yapıp gündüz tövbe ettiğinde, Allah, elini uzattığına*<sup>120</sup> ilişkin

<sup>115</sup> el-Gazâlî, *Faysal*, 178.

<sup>116</sup> el-Gazâlî, *Faysal*, 181-183.

<sup>117</sup> Haller nazariyesi, başlangıçta Allah'ın sıfatları ile başlayan daha sonra ontolojik konularla alakalı olarak sıfat ve araz tartışmalarında sürdürülen teorinin adıdır. Bu teoremden, sıfatların ya da arazların ne var ne de yok oldukları, bunların birer **hal** oldukları iddia edilmektedir. İslam kelamında Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak ilk önce **Muammer b. Abbad es-Sülemî** (215/830) “mana” teoremini ortaya atmış, Muammer'den bir asır sonra gelen **Ebû Hâşim el-Cubbâî** (321/933) ise bu teroremi tenkit edip redderek “**hal**” teoremini ortaya koymuştur. Ehl-i Sünnet kelimcilerinden da **el-Bâkîllânî** ve **el-Cuveynî** bu teoremi kabul etmişlerdir. Bkz., el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 80-84 ; el-Âmidî, Seyfüddîn, Ali b. Muhammed, *Gâyetu'l-Merâm fî 'İlmî'l-Kelâm*, tahk., Hasan Mahmud Abdullatif, Dâru'l-Kütüb, Kahire, 1971, 27 ; et-Taftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, I, 65-68 ; el-Curcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, I, 217-222, 314 ; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, el-Matbaatu'l-Edebiyye, Mısır, 1317, V, 46-54 ; Yavuz, Tusuf Şevki, “*Ahval*”, D.İ. A., II, 190-192 ; Wolfson, a.g.e. 112-156.

<sup>118</sup> Sâd (38) : 75 ; el-Buhârî, *Enbiya*, 3 ; Müslim, *Kader*, 15.

<sup>119</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 268.

ifadelerde yer alan “el” kavramıdır. **Gazzâlî**'ye göre burada ifade edilmek istenen, **his** ve **akıl** ile bilinen “organik el” in şekilsel varlığı değil, onun **özel gerçekliğine** ait varlığıdır. **Gazzâlî**'nin vermiş olduğu bir başka örnek ise, *cennette insana dünyadakinin on misli verileceğine*<sup>121</sup> dair hadistir. **Gazzâlî**, bu hadisi bazı insanların anlayamayıp problem haline dönüştürdüğü ve cennetle dünyayı mukayese etme zorluğuna düştüğünün altını çizmeye çalışır. **Gazzâlî**'ye göre, bu tip hadislerde ifadelendirilmeye çalışılan varlık türleri ancak **akfî varlık** ile izah edilebilen varlıktır. Çünkü şeyleri duymasal ve akılsal ayırt etme ile, imgesel (hayâlî) ve tinsel (manevî) ayırt etme ayrı şeylerdir. Mesela “*şu küçük mücevher taşı, şu mermerin elli katıdır*” derken burada ifadelendirilmek istenen şey, mücevher denilen varlığın duyulardaki ve beyindeki **sanal suretleri** ve bu suretlere ilişkin idrâk edilen büyüklüğü değil, mâhiyeti ve özüne ilişkin aklen idrak edilen anlamı itibarıyla olan büyüklük değeridir.<sup>122</sup>

**5. ŞİBHÎ VARLIK** : **Gazzâlî**'ye göre şibhî varlık (varlığa benzer varlık), bundan önce anlatılan hiçbir varlık kategorisine benzememektedir. Çünkü, bu tür varlık , ne dış dünyadaki şekli ne de özü itibarıyla hiçbir surette duyu, hayal, ve akıl düzleminde bulunmayan varlıktır. Hatta bu tür varlığın sıfatları ve özellikleri dahi, sayılan bu düzlemlerdeki varlıkların sıfat ve özelliklerine benzememektedir. Sadece benzetme suretiyle bu varlık var kılınmıştır.

**Gazzâlî**'ye göre, bu varlığa verilebilecek en güzel örnek, kalbe ilişkin bir takım eylemlerin, Allah Teâlâ için hadislerde kullanılmasıdır. Mesela, Allah Teâlâ için kullanılan *sevme*<sup>123</sup>, *gülme*<sup>124</sup>, *öfkelenme*<sup>125</sup>, gibi eylemler, bu kategoride değerlendirilmelidir. Çünkü buradaki eylem türleri, mahiyet ve öz itibarıyla hiçbir surette tanınan ve bilinen eylem türlerine duyu, imge ve akıl düzleminde benzememektedir.<sup>126</sup>

**İlk devir kelâmcılarının** varlıkları kategorize etme anlayışlarını bu şekilde inceledikten sonra, sıra son devir muhakkik kelâmcıların (müteahhirîn-i muhakkikin) anlayışını incelemeğe gelmektedir. Fakat her şeyden önce şunu vurgulamak gerekir ki, burada çok önemli bir güçlük mevcuttur. Zira bu devrin kelâmcıları, kullandıkları

<sup>120</sup> İbn. Hanbel, *Müsned*, IV, 395.

<sup>121</sup> el-Buhârî, *Rikâk*, 6571 ; Müslim, *İman*, 186.

<sup>122</sup> el-Gazzâlî, *Faysal*, 180-181.

<sup>123</sup> İbn Mâce, *Edeb*, 3688.

<sup>124</sup> el-Buhârî, *Cihâd*, 2826.

<sup>125</sup> el-Buhârî, *Edeb*, 442.

<sup>126</sup> el-Gazzâlî, *Faysal*, 183.

delilleri, metotları ve ilkeleri, ilk devre göre zenginleştirip kelâmî konuların muhtevasını artırdıklarından dolayı, haliyle buna bağlı olan varlık anlayışını ve varlık tasnifini de o ölçüde zenginleştirip çeşitlendirmişlerdir. Öyle ki, ortaya konan pek çok bilgi, tasnif ve tariflerde, birbirinin içine girmeler ve karışıklıklar meydana gelmiş, bu karışık bilgileri ayıklayarak netleştirmek içinden çıkılmaz bir hal almıştır. İşte bundan dolayı bizler, her bir kelâmcıyı ele alıp eserindeki kendine ait tasnif biçimini ayrı ayrı ortaya koymaktan ziyade, sunulan bu verilerin tümünü bir araya getirip, elde edilen bilgilerden iç içe girenleri ayıklamak suretiyle daha iyi anlaşılır ve daha derli toplu ve bir şema ortaya koymayı uygun gördük. Dolayısıyla bu şema, tamamen belli başlı kelâm kaynaklarından üretilmiş bir şemadır ve şemanın aynısını bu formatta kaynaklarda bulma imkansızdır. Şemada ortaya konan varlık kategorisi ile ilgili bilgi almak isteyenler, bölüm bölüm en sonda verilecek kaynaklardaki ilgili yerleri incelemek suretiyle gerekli bilgiye ulaşabilirler.

Ehli Sünnet kelâmcılarına göre varlık en temel anlamda ikiye ayrılmaktadır :

**1- Bilinen Varlıklar (Malûm)                      2-Bilinmeyen Varlıklar**

Bu iki temel varlık türünden, yalnızca “bilinen varlıklar”, “insan bilgisi” ne konu olduğundan dolayı, ele alınmış, diğeri ile hiç ilgilenilmemiştir.

**M A L Ū M** ( B i l i n e n ) : Kendi arasında **Yok** (Ma'dûm) ve **Var** (Mevcûd) diye ikiye ayrılmaktadır.

**A . M A ' D Ū M** ( Y o k )

**I - MA'DŪM-İ MŪMTENİ'** (Varlığı imkansız olmak kaydıyla mevcut olmayan malûm)

**II - MA'DŪM-İ MŪMKİN** (Var olabilir kaydıyla mevcut olmayan malûm)

**B . M E V C Ū T** ( V a r O l a n M a l ū m l a r )

**I - ÖNCESİZ VARLIK** : Bu varlık türüne kaynaklarda en yaygın olarak, **Vâcib** (varlığı zorunlu), **Kadîm** (öncersiz varlık) ve daha az olarak da, **Müstefihu'l-vücûd** (hadis olan varlıkları yaratmaya başlayan) ve **Gayr-ı mütenâhî** (sonlu ve sınırlı olmayan) isimleri verilmektedir. **Kadîm varlık** çoğalmaz, parçalardan oluşmaz. Kendisi, “zorunlu olarak sahip olması gerekli olan” veya “zorunlu olarak sahip olmaması gerekli olan” bir takım sıfatlar ile hâdis (önceli) varlıklardan ayrılır.

**Öncesiz varlığa** verilen bu değişik isimler, iki temel bakış açısından kaynaklanmaktadır:

**a -VAR OLUŞSAL AÇIDAN VEYA AKLÎ YÖNDEN** : Öncesiz varlığa, var oluşsal açıdan veya aklî yönden **Vâcib** (*gerekli*) denilmektedir. Vâcib de kendi arasında iki kısma ayrılır :

1-**VÂCİB –Lİ-ZÂTİHÎ** : (*Kendi Zatından Dolayı Zorunlu Olan Varlık*) : Varlığı, özünün gereği zorunlu ve malûm olan varlıktır ki, yokluğu mümkün değildir. Bu varlık, Allah Teâla'nın zatının varlığıdır. Akli yönden **Vâcib li-zâtihinin** varlığı zorunludur. Çünkü, eğer yokluğu varsayılacak olursa bundan, âlemin yaratılıp yönetilmesinin imkansızlığı lazım gelir.

2 - **VÂCİB Lİ-GAYRİHÎ** : (*Başkasından Dolayı Zorunlu Olan Varlık*) : Varlığı, özünün gereği değil de başka bir şeyden dolayı zorunlu olan malûmdur. Bunun da yokluğu mümkün değildir. Çünkü bu da **dolaylı zorunlu varlıktır**. Bu varlık türüne, Allah Teâla'nın sıfatları örnek gösterilebilir.. Çünkü bu sıfatların kadimliği kendilerinden değil, Allah Teâla'nın zatından dolaydır.

**b-ZAMANSAL AÇIDAN** : Öncesiz varlığa zamansal açıdan ise, **Kadîm** (*öncesiz*) denilmektedir. Bu da tıpkı Vâcib gibi kendi arasında ikiye ayrılmaktadır.

1- **KIDEM-İ ZÂTÎ** (*Özsel Öncesizlik*) : Özü açısından öncesiz olmak demektir.

2 - **KIDEM-İ ZAMÂNÎ** (*Zamansal Öncesizlik*) : Zaman açısından da öncesiz olmak demektir. <sup>127</sup>

**I - ÖNCELİ VARLIK** : Bu varlık türü, **Kadîm** varlığın dışında var olan her türlü varlığı ifade eder. Kaynaklarda en yaygın olarak önceli varlığın hem a'yânı hem de arazi için, **mümkün, câiz** (olabilir), **hâdis** "önceli / sonradan olan", **mütenâhî** (sonlu ve sınırlı), gibi isimler verilirken, sadece arazları için, **kâim bi'l-mütehayyiz** (varlığı, uzayda yer kaplayan şeye bağlı olan), **hâll bi'l-mütehayyiz** (uzayda yer kaplayan

<sup>127</sup> Kelâmcılara göre "kıdem" sıfatı yalnız Allah için kullanılır eşya için kullanılmaz. Ama filozoflar eşya için de kullanıldığını söylerler. Zira Onlara göre Allah âlemden zaman itibarıyla önce değil, zât itibarıyla öncedir. Bu manada Allah'ın âlemden evvel olmasına "*kıdem-i zâtî*" denilir. Lakin Onlara göre âlem, zaman itibarıyla Allah'tan sonra değildir. Çünkü Allah ezelden beri var olduğu gibi, âlemin de ezelden beri *heyûlâsı* ve *unsurları* mevcuttur. Öyleyse âlem, sadece zât bakımından sonradır. Bu manadaki sonralığa da "*hudûs-i zâtî*" denilir. Kelâm ise, Allah'ın zaman bakımından önce olduğunu kabul eder ve buna "*kıdem-i zamânî*" der. Alemin Allah'tan sonra olduğunu kabul eder ve buna da "*hudûs-i zamânî*" der. Felsefe bu manadaki hudûsu kabul etmez. Bkz., Taftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, 123, (dipnot : 20).

şeyi mahal tutan), **kâim bi'l-ğayr** (başkası vasıtasıyla var olan) gibi isimler verilmektedir., **Önceli varlığa** verilen bu değişik isimlendirmeler, üç temel bakış açısından meydana gelmektedir:

**a -VAR OLUŞSAL AÇIDAN VEYA AKLÎ YÖNDEN** : Önceli varlığa, var oluşsal açıdan veya aklî yönden **mümkün** (*olabilir*) denilmektedir. Mümkün de tıpkı Vâcib gibi iki kısma ayrılmaktadır :

**1- MÜMKİN Lİ-ZÂTİHİ** : (*Kendi Zatından Dolayı Olabilir Varlık*) : Varlığı, özünün gereği olabilir olan malûmdur. Akli yönden **mümkün li-zâtihinin** varlığı da yokluğu da mümkündür, zorunlu değildir. Bu varlık türüne, cevherler örnek verilebilir.

**2 - MÜMKİN Lİ-GAYRİHİ** : (*Başkasından Dolayı Olabilir Varlık*) : Varlığı, özünün gereği değil de başka bir şeyden dolayı olabilir olan malûmdur. Bunun varlığı, bir öncekinden daha zayıftır. Çünkü bunun varlığı **dolaylıdır**. Bu varlık türüne de, arazlar örnek verilebilir.

Ayrıca mümkün, bir başka açıdan şu şekilde ikiye ayrılmaktadır :

**1 - MÜMKİN Bİ-İMKÂNİ'L-ÂMM** (Genel Bir İmkân İle Mümkün Olma) : Bu imkân, yalnızca bir yönden zorunluluğu olumsuz kılmaktır. Diğer bir ifadeyle, **olma** veya **olmama** durumundan yalnızca birinin zorunlu olması, diğer durumun zorunlu olmamasıdır. Mesela, *her ateş yakıcıdır*, önermesinde ateşin yakıcı olması zorunlu, yakıcı olmaması zorunlu değildir. Mümkünün iki çeşidi vardır : **1)** varlığı imkansız olmayan mümkün, **2)** yokluğu zorunlu olmayan mümkün. Bundan dolayı **Mümkün bi-İmkâni'l-âmm** da mümkünin iki durumuna göre çeşitlik arz etmektedir:

1.a) Varlığı İmkansız Olmayan Anlamında Mümkün : Bu takdirde, “zâtı itibariyle mümkün olan”, “zâtı itibariyle vacip olan” ı kapsamaz, fakat “zâtı dışındaki bir sebep” ile “Vâcib” olanı kapsayabilir ve “zâtı gereği imkânsız olan” a karşıt olur. Bu anlamdaki **mümkün bi-İmkâni'l-âmm**, kimi zaman **varlığı imkânsız olmayan** ama **zorunlu da olmayan** anlamında, kimi zaman da **yokluğu zorunlu olmayan**, ama **imkansız da olmayan** manasında **mümkün bi-İmkâni'l-âmm**dir. Burada mümkün, “varlık” tarafı ile kayıtlıdır.

1.b) Yokluğu Zorunlu Olmayan Anlamında Mümkün : Bu takdirde de mümkünin varlığı “zâtı gereği zaruri” olmadığı gibi, “zâtı dışındaki bir sebep” dolayısı ile de “zaruri olmayan” noktasında imkânsız kapsar ve **Vâcib**'in karşıtı olur. Bu anlamdaki **mümkün bi-İmkâni'l-âmm**, kimi zaman **yokluğu imkânsız**

**olmayan**, ama **zorunlu da olmayan** anlamında, kimi zaman da varlığı zorunlu **olmayan**, ama imkânsız **da olmayan** anlamında **mümkün bi-îmkâni'l-âmm**dir. Burada mümkün, “yokluk” tarafı ile kayıtlıdır. Aşağıda **mümkün bi-îmkâni'l-âmm**in iki durumu grafikte anlatılmaya çalışılmıştır.

Bilindiği üzere akıl düzleminde varlık üç halden bir ile hükmolunur : 1-Mümteni 2-Mümkün 3-Vâcib. Her üç hal, “var olma” veya “yok olma” açısından iki kısma ayrılır : 1-Varlıkla kayıtlı olanlar 2- yoklukla kayıtlı olanlar. Bunlarda “zorunlu”, “imkânsız”, ve “mümkün” kısımlarına ayrılunca, o takdirde şu kısımlar ortaya çıkmaktadır.

1-Varlığı zorunlu, yokluğu imkansız olan

2-Yokluğu zorunlu, varlığı imkansız olan

3-Varlığı da yokluğu da eşit seviyede zorunlu ve imkansız olan.

Şimde bunları, “**Var Olabilmeleri Açısından**” ve “**Yok Olabilmeleri Açısından**” düşünölmeleri durumlarına göre inceleyelim<sup>128</sup> :

**A- Varlık, Var Olabilmesi Açısından Düşünöldüğünde, “mümteni”, “mümkün”, “vâcib” varlığın, “varlık” ve “yokluk” açısından “mümkün bi-îmkâni'l-âmm” oluşları şöyledir :**

1- VARLIK MÜMTENİ OLUNCA	2-VARLIK MÜMKİN OLUNCA	3-VARLIK VÂCİB OLUNCA
Bu tür varlığın 1-varlığı imkansız	Bu tür varlığın 1-varlığı İmkansız değil ama zorunlu da değil →(varlığa eğilimli)	Mümteni varlığın aksine bu tür varlığın 1-Varlığı İmkansız değil zorunlu
2-yokluğu zorunludur.	2-Yokluğu zorunlu değil ama imkansız da değil →(varlığa eğilimli)	2-Yokluğu zorunlu değil imkansızdır.
<b>Bu manadaki mümkün varlığın varlığını yok eden “îmkân”, mümkün bi-îmkâni'l-âmmdir ve bu “îmkân”, “mümteni varlık” ın varlık sahasına çıkmasına engel olan “mümtenilik” özelliğinin karşıtı olmaktadır.</b>		<b>Bu manadaki Vacib varlığın varlığını yok değil de var lıktan yana zorunlu kılan “îmkân”, mümkün bi-îmkâni'l-âmmdir ve bu “îmkân”, “vâcib varlık” ın “vâciblik” özelliğini kapsamaktadır.</b>

<sup>128</sup> Bu tablo, “mümkün bi-îmkâni'l-âmm” konusunda takip edilen eserlerden çıkarılmış şahsıma ait bir yorum ve izahıdır.

**B-Varlık, Yok Olabilmesi Açısından Düşünüldüğünde “mümteni”, “mümkün”, “vâcib” varlığın, “varlık” ve “yokluk” açısından “mümkün bi imkânî'l-âmm” oluşları ise şöyledir:**

1- VARLIK MÜMTENİ OLUNCA	2-VARLIK MÜMKİN OLUNCA	3-VARLIK VÂCİB OLUNCA
Bu tür varlığın 1-Yokluğu zorunlu	Bu tür varlığın 1-Yokluğu İmkansız değil ama ←zorunlu da değil (yokluğa eğilimli)	Mümteni varlığın aksine bu tür varlığın 1-Yokluğu zorunlu değil imkansız
2-Varlığı imkansızdır	2-Varlığı zorunlu değil ama ←imkansız da değil (yokluğa eğilimli)	2-Varlığı imkansız değil zorunlu
<b>Bu manadaki mümkün varlığın yokluğunu var eden “imkân”, mümkün bi imkânî'l-âmm'dır ve bu “imkân”, “mümteni varlık” ın “mümtenilik” özelliğini kapsamaktadır.</b>		<b>Bu manadaki Vacib varlığın yokluğunu var değil de yokluktan yana zorunlu kılan “imkân”, mümkün bi imkânî'l-âmm'dır ve bu “imkân”, “vâcib varlık” ın “vâciblik” özelliğine karşıt omaktadır.</b>

2 - MÜMKİN Bİ-İMKÂNÎ'L-HÂSS (Özel Bir İmkân İle Mümkün Olma) : Hem var olma, hem de yok olma yönünden zorunluluğun olmaması durumudur. Mesela *insan, gülen bir varlıktır* önermesinde insanın gülen bir varlık olması da olmaması da zorunluluk arz etmemektedir.

#### **b -ZAMANSAL AÇIDAN**

1 - HUDÛS-İ ZÂTÎ (Özsel Öncelik)

2 - HUDÛS-İ ZAMÂNÎ (Zamansal Öncelik) <sup>129</sup>

**C - UZAYDA YER KAPLAYIP KAPLAMAMA AÇISINDAN** : Hâdis varlıklar, uzayda yer kaplayıp kaplamama açısından üç şekilde isimlendirilmektedir :

<sup>129</sup> Varlık kategorisinde buraya kadar kısım için Bkz., el-Bâkillânî, et-*Temhîd*, 40, 41 ; el-Gazâlî, el-*İktisâd*, 64 ; eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam*, 15 ; er-Râzî, el-*Metâlibu'l-Âliyye mine'l-İlmî'l-İlâhî*, tahk., Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1987, II, 10 ; IV, 9-12, 403 ; VII, 7-13 ; *Mebâhis*, I, 206-208, 227-231 ; el-*Muhassal*, 42-46, 55-56 ; Me'âlimu *Usûli'd-Dîn*, (Şerhü'l-Mevâkif'in kenarında), 9, 12 ; el-Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, 250 ; el-Beyzâvî, Abdullah b. Ömer, *Tevâli'u'l-Envâr* (Şerhu'l-Mevâkif'in kenarında), I, 144-150, 164-167 ; et-Taftâzânî, *Şerhü'l-Makâsid*, I, 176 ; II, 142 ; VII, 24 ; el-Curcânî, *Şerhü'l-Mevâkif*, I, 216-224, 280, 440 ; Harpûti, Abdullatif, *Tenkihü'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, Necm-i İstiklâm Matbaası, İstanbul, 1320, 25-34.

- 1 - **Kâim bi'l-Mütehayyiz** (Uzayda Yer Kaplayan Bir Varlık İle Varlığını Sürdüren)
- 2 . **Mütehayyiz** (Yer Kaplayan) veya **Kâim bi'n-nefs** (Kendi Zatiyla Var Olan)
- 3 . **Ne Mütehayyiz Ne Kâim bi'l-Mütehayyiz Olan.**

Şimdi, bunları sırasıyla ele alıp inceleyelim.

1 - **KÂİM Bİ'L-MÜTEHAYYİZ** : Kaynaklarda buna **hâll bi'l-mütehayyiz** (uzayda yer kaplayan şeye geçişme yapan), **kâim bi'l-ğayr** (varlığı başkası vasıtasıyla ayakta duran) de denilmektedir. Bu isimlerle nitelendirilen varlığın varlık kategorisindeki ismi ise, **araz**dır. Araz, duruma göre bir **sıfat** veya **vasıf** olabilir. Arazın mantıktaki karşılığına **fasıl** (ilinti) denilir. Araz, duyularla algılanabildiği için, aynı zamanda **mahsûsâttan** sayılmıştır. Arazilara işaret, varlığı kendisi ile ayakta durduğu cevherlere işaret ile biridir.

Kâim bi'l-mütehayyiz veya yaygın ismiyle **araz** iki şekilde tasnif edilmiştir.

**1) Bulunduğu yere göre 2) Kategorik olarak.** Birinci şekli **muhakkik olmayan kelimciler** daha çok benimsemişken, ikinci şekli **muhakkik kelimciler** filozoflardan etkilenecek benimsemişlerdir.

#### 1.a) Bulunduğu Yere Göre Arazın Kısımları

**1.a.1 - ARAZ MAHSÛS Bİ'L-HAYY** (Sadece Canlılara Özgü İlinti) : Hayat ve ona bağlı olan ilim, irade, kudret gibi ilintilerdir.

**1.a.2 - ARAZ GAYRİ MAHSÛS Bİ'L-HAYY** (Sadece Canlılara Özgü Olmayan İlinti)

**1.a.2.a. OLUŞ** : Hareket ve sükûn, bu tür varlığa örnek verilebilir.

**1.a.2.b. DUYU ORGANLARI İLE ALGILANABİLEN NİTELİK** : Ses, koku ışık, bu tür varlığa örnek verilebilir.

#### 1.b) Kategorik Olarak Arazın Kısımları <sup>130</sup>

<sup>130</sup> Kelam ve felsefe kaynaklarında "makûlât-ı aşere" şeklinde terimselleştirilen "kategorik olarak arazın kısımları" bahsi her ne kadar da kelâmî kaynaklarda, "filozofların kabul ettikleri varlık kategorisi" olarak lanse edilse de, bu kategorinin içermiş olduğu muhtevanın tümü, bütün müteahhirin muhakkik kelimcilerin muteber kaynaklarında filozoflara eşdeğer derinlikte ele alınıp incelenmiş ve kelam ilmi ile içselleştirilmiştir. Kanaatime göre, herhalde Ehl-i Sünnet kelimcilerinin bu **varlık kategorisinde** kabul etmedikleri ve felsefeden addettikleri şey, bu kategorinin içerdiği muhteva değil de, filozofların kullandıkları terimler ve onların sunuş biçimidir. Daha açık bir ifade ile, filozofların aynı bilgiyi farklı



### **1.b.1 - GÖRELİ OLMAYAN ARAZ** ('Araz-ı Gayr-ı Nisbî)

**1.b.1.a. Nicelik (KEMM / KAÇ)** Nicelik temelde ikiye ayrılmaktadır : Bitişik nicelik (kemm-i muttasıl), bitişik olmayan nicelik (kemm-i munfasıl).

#### **\*1.b.1.a.1. Bitişik Nicelik (Kemm-i Muttasıl)**

**1.b.1.a.1.a. Özü sabit** (kârrü'z-zât), **parçaları birbirine bitişik olan**, (mucteme'u'l-eczâ) : Miktar, bu tür varlığa örnek verilebilir. Bu da üç kısımdır :

1. *Bir yönünden bölünmeyi kabul eden miktar (Kâbilü'l-kısmeh fî cihet)*: Düz çizgi (doğru), bu türe örnek verilebilir.

2. *İki yönünden bölünmeyi kabul eden miktar (Kâbilü'l-kısmeh fî ciheteyn)* : Yüzey

3. *Üç yönünden bölünmeyi kabul eden miktar (Kâbilü'l-kısmeh fî selâsi cihât)* : Üç boyutlu cisim (cism-i ta'lîmî)

**1.b.1.a.1.b. Özü sabit olmayıp** (gayrü kârri'z-zât), **parçaları bir arada toplanamayan**, (gayrü mucteme'i'l-eczâ) : Zaman, bu tür varlığa verilecek örnektir.

**\*1.b.1.b.2. Bitişik Olmayan Nicelik (Kemm-i Munfasıl)** : Sayı, bu tür varlığa verilecek örnektir.

#### **1.b.1.b. NİTELİK (KEYF / NASIL)** : Nitelik dört çeşittir :

##### **\*1.b.1.b.1. Hissî Nitelikler (Keyfiyyât-ı Hissiyye)**

**1.b.1.b.1.a. Hissî dokunsal nitelikler** (Keyfiyyât-ı hissiyye-i lemsiyye)

1. *İlk dönem kelâmcılarına göre* : Sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık gibi.

---

isimlerle bir şekilde şematize edişi, kelimcilerin başka bir şekilde şematize edişidir. Çünkü kaynaklara bakıldığında, kelimcilerin hemen aynı muhtevayı malzeme olarak kullandıkları, ama bunları kendilerine özgü terim ve ifadelendirme biçimi ile farklı şekilde şemalaştırdıkları net bir şekilde görülebilir. Bu şema yukarıda **ARAZ MAHSÛS Bİ'L-HAYY** ve **ARAZ GAYRİ MAHSÛS Bİ'L-HAYY** şeklindedir ve filozofların **ON KATEGORİ** adı altında sundukları veriler, kelimciler tarafından bu iki genel başlık altında kategorize edilmektedir. Konu ile ilgili kaynaklar, en sonunda sunulacaktır.

2. Son dönem kelâmcılarına göre : Sıcaklık, yoğunluk, saydamlık gibi.

**1.b.1.b.1.b.Hissî görsel nitelikler** (Keyfiyyât-ı hissiye-i basariye)

1. İlk dönem kelâmcılarına göre : Işık, renk gibi.

2. Son dönem kelâmcılarına göre : Işık gibi.

**1.b.1.b.1.c.Hissî işitsel nitelikler** (Keyfiyyât-ı hissiye-i sem'iyye)

1. İlk dönem kelâmcılarına göre : Sesler, harfler gibi.

2.Son dönem kelâmcılarına göre : Ses- ovma- vurma. <sup>131</sup>

**1.b.1.b.1.d.Hissî tadımsı nitelikler** (Keyfiyyât-ı hissiye-i zevkiyye) :

Tatlı- ekşi- acı- kekre

**1.b.1.b.1.e.Hissî kokusal nitelikler** (Keyfiyyât-ı hissiye-i şemmiyye) :

1.İnsan tabiatına uygun kokular : Güzel koku

2.. İnsan tabiatına uygun olmayan kokular : Çirkin koku

3.İnsan tabiatına yakınlığı olan kokular : Tatlı koku- acı koku- ekşi koku

4. İsmi, bulunduğu yerden alan kokular : Elma kokusu- gül kokusu- menekşe kokusu

**\*1.b.1.b.2. Rûhî Nitelikler** (Keyfiyyât-ı Nefsiyye) : Bazıları bu niteliklerin, yeryüzüne ait elementsel cisimlerden (ecsâm-ı unsuriyyeden) "nefs" sahibi olanlara özgü şeyler olduğunu söylerken diğerleri de, bu niteliklerin sadece elementsel cisimlere özgü

<sup>131</sup> Hissî niteliklerde yer alan arazları sınıflamaya tabi tutarken, bir kısmında ifade ettiğimiz "ilk dönem kelâmcılarına göre" ve "son dönem kelâmcılarına göre" ifadelerindeki görüşler, belki tasnif itibariyle filozofların görüşleri ile örtüşse de bunlar bizim müteahhirin kelâmcılarımızın "ilk dönem" ve "son dönem" lerine ait eserlerde de bulunmamaktadır. Yalnız burada fark muhteva da değil tasnifdedir. Konu ile ilgili olarak Râz'ı, Beyzâvî, Âmidî, Cürçânî, Taftâzânî gibi kelâmcıların eserlerinde yer alan araz konularına bakılırsa, arazların isimlerinde pek az fark görülebilir. Fark sadece bu isimleri sistematize etmektedir. Çünkü Filozoflar arazları "**dokuz kategori**" temeline oturarak sınıflandırmaya tabi tutarlarken kelemacılar, "**araz mahsûs bi'l-hayy**" (sadece canlılara özgü ilinti) "**araz gayri mahsûs bi'l-hayy**" (sadece canlılara özgü olmayan ilinti) temelinde sınıflamaya tabi tutmuşlardır. Bu hususa 142. dipnotta da işaret etmiş bulunmaktayız.

olmadığını, göksel cisimlerden (ecsâm-ı felekiyyeden) “nefs” sahibi olanları da kapsadığını söylemektedirler. Çünkü bunlara göre, göksel cisimlerin hareketleri de istemsel (irâdî) harekettir. Hatta bu konuda “**nefsânî keyfiyetlerden kastedilen şey hayvânî nefstir, nefsi nitelikler bitki ve cansızlarda bulunmaz**” sözü de sahih bir söz olamamaktadır. Çünkü, **hayat, ilim, kudret, irade** gibi bazı nefsânî niteliklerin, buldukları zata göre **Zorunlu Varlıkta** ve **soyut varlıklarda** olduğu da sabittir. Şu halde bu nitelikler (sıfatlar) sadece canlı olan varlıklara özgü şeyler değildir. Hal böyle olunca da ikiye ayrılmaktadır :

**1.b.1.b.2.a. Soyut nefisler** (Nüfûs-i mücerrede) : Bunlar, arazlara ait olmayıp **mücerred varlıklar** kategorisine dahil olduklarından dolayı, konunun o bölümünde ele alınacaktır. Biz burada **maddesel nefisler (nüfûs-i maddiye)**yi ele alıp taksim edeceğiz.

**1.b.1.b.2.b.Maddesel nefisler** (Nüfûs-i maddiye) : Madde ve cisimlerin içine yayılan kuvvetlerdir, iki kısımdır :

1. Nüfûs-i Maddiye-i Hayvâniyye :

1.1.Hayat : Varlıksal bir sıfattır. Kelamcıların çoğunluğuna göre, **hayat** arazının varlığı için **bünye** şart değildir. Hayatın bulunması şartına bağlı olan arazlar da şunlardır :

1.1.1.İdrakte Meydana Gelen Sıfatlar : Bunlar, idrâki anlamlandırılan sıfatlardır ve iki kısma ayrılır :

1.1.1.1.İnançlar : Diri olan kişinin, herhangi bir objenin varlığını kendi içinde zorunlu olarak bulduğu ve başkaları arasında farklılığını kavradığı nesnelere. Bunlar da kendi arasında ikiye ayrılmaktadır :

1.1.1.1.1.Tasavvurât / Tasarımlamalar : Beş duyu aracılığıyla meydana gelen kavrayışlar.

1.1.1.1.2.Tasdîkât / Doğrulamalar, İnançlar :

1.Kesin inançlar / Tasdîk-i Câzım : Kesin inançların da kısımları mevcuttur :

a.Gerçeğe uygun olmayan kesin inançlar / İtikâd-ı câzım, gayr-ı mutâbık li'l-vâkı' : Buna cehl-i mürekkeb de denilir.

b.Gerçeğe uygun olan inançlar/İtikâd-ı câzım, mutâbık li'l-vâkı' : Bu da yine kendi arasında ikiye ayrılmaktadır :

b.a.Gerçeğe uygun olup sebepsiz meydana gelmiş olan inançlar : Bu tür inanca taklitçinin inancı denir.

b.b.Gerçeğe uygun olup sebeple meydana gelmiş olan inançlar : Buna **ilim** denilir. Şu kısımlara ayrılmaktadır :

b.b.a.Bu inançların konu ve yüklemi zihinde tasavvur edilirse, bu **apaçık ilim** (bedîhî) inançtır.

b.b.b.Bu inançların konu ve yüklemi akıl ile birlikte duyularla elde edilirse, bu **zorunlu ilim** (zarûrî) inançtır.

b.b.c.Bu inançların konu ve yüklemi delillerle elde edilirse, bu **düşünsel ilim** (nazarî) inançtır.

2.Kesin olmayan inançlardır / Tasdîk-i Gayr-ı Câzım : Bunlar, içinde tereddüt barındıran inançlardır ve iki kısımdır :

a.Kabul ile ret arasındaki tereddüt eşit seviyede olanlar : Bunlara şek denir.

b.Kabul ile ret arasındaki tereddüt eşit seviyede olmayıp biri ötekine ağır basanlar : Bunlarda kendi aralarında iki kısma ayrılırlar :

b.a.Kabule doğru ağır basan tarafa zan denilir.

b.b.Redde doğru ağır basan tarafa da vehim denir.

1.1.1.2.İdrâkler : Bunlar, beş duyu vasıtasıyla meydana gelen kavrayış kuvvetleridir. İdrâkler şunlardan meydana gelmektedir :

1.1.1.2.1.Nazar ve Tefekkür : Bunların, inançlar cinsinden mi yoksa inanca aykırı mı olduğunda ihtilaf bulunmaktadır.

1.1.1.2.2..Elem-Lezzet : Bu iki şeyin birbirlerine aykırı idrâkler mi yoksa birbirlerinden bağımsız ayrı idrâkler mi olduğu, veya zait bir hal mi olduğunda ihtilaf vardır.

*1.1.2.Filde Meydana Gelen Sıfatlar* : Bunlar, fillerde, güç-kuvvet-enerji ifade etmektedirler. Şu kısımlardan meydana gelmektedirler :

1.1.2.1.Kudret-Âcizlik

1.1.2.2.İrade ve Buna Yakın Arazilar

1.1.2.2.1Meyil : İlimden ve iradeden farklıdır.

1.1.2.2.2.Arzu (İştah-şehvet) : İradeden farklıdır. Çünkü insanın tabiatı ilaç içmeden nefret eder ama onu içmeyi irade eder.

1.1.2.2.3.Azim : Bir şeyde tereddüt oluştuktan sonra meydana gelen kesin iradedir.

1.1.2.3.Kerahet (Tiksinme) : Bu, iradenin zıttı değildir. Çünkü herhangi bir şeyin zıddını düşünmeksizin insan o şeyi düşünebilir.

1.1.2.4.Algılar,

1.1.2.5.Sağlık- Hastalık,

1.1.2.6.Düşmanlık,

1.1.2.8.Düşünme (Kelâm-ı nefsi),

1.1.2.9.Büyüme-gelişme (Nümüvv),

1.1.2.10. Gıdalanma (Teğaddî),

1.1.2.11.Üreme (Tenâsül),

1.1.2.12. Doğuma (Tevlellüd).

1.2.Ölüm.<sup>132</sup>

2 . *Nüfûs-i Maddiye-i Nebâtiye* : Nebâtî olan nefislerde de, hayvânî nefislerde bulunan birtakım ortak nefsânî keyfiyetler (varlığın özüne ait keyfiyetler) vardır. Mesela bunların başında hayat, sıhhat-hastalık ve ölümü sayabiliriz. Ayrıca bitkilerde bunlara ilaveten büyüme-gelişme (nümüvv), gıdalanma (teğaddî), üreme (tenâsül), doğurma (tevlîd), gibi nitelikler sayabiliriz.

**\*1.b.1.b.3. Nicel Nitelikler** (*Keyfiyyât-ı Kemmiyye*) :

**1.b.1.b.3.a.“Sürekli nicelik” kategorisine sonradan katılan nitelik :**

- 1.Çizgide sonradan ortaya çıkan eğrilik, doğruluk nitelikleri
2. Yüzeyde sonradan ortaya çıkan derinlik-yükseklik nitelikleri

**1.b.1.b.3.b.“Süreksiz nicelik” kategorisine sonradan katılan nitelik :** 1. şıkta oluşan tek ve çift olma hali gibi

**\*1.b.1.b.4. Yetisel Nitelikler** (*Keyfiyyât-ı İsti'dâdiyye*) :

**1.b.1.b.4.a.Güç** (Dirençlik hali) :

- 1.*Gücün kısımları* : Harekete geçiren kuvvet (muharrik), çekici kuvvet (câzibe), iten kuvvet (dâfi'a), şimşeğin, gök gürültüsünün ve yıldırımın gücü elektrik gücü gibi
2. *Gücün sonuçlarından meydana gelen nitelikler* : Hareket, ısı, bileşim halleri, aydınlık, renkler. (Burada zikredilen **hareket**, kuvvetin etkisi sonucu meydana gelen harekettir. Fakat aşağıda zikredilen **hareket** ise oluşum (**kevn**) halindeki kuvvetin kendisidir.)

**1.b.1.b.4.b.Zayıflık** (Dirençsizlik hali)

**1.b.2-GÖRELİ ARAZ** (' *Araz-ı Nisbiyye*)

<sup>132</sup> RÛHÎ NİTELİKLER başlığından itibaren buraya kadar işlenen kısım, kelamcılar tarafından ARAZ MAHSÛS Bİ'L-HAYY kategorisi altında incelenmiştir.

**1.b.2.a.MEKÂN (EYN / NEREDE)** : Nerede sorusuna verilen cevap, mekan bildirmektedir.

Bir şeyin kendi yerine nispet edilmesinden ve orada oluşumundan (kevn) ibaret olan “göreceli bir araz (araz-ı nisbî) ” dır. Kelâmcılar, mekânı, “cismin kapladığı sanal bir boşluk” şeklinde tarif etmişlerdir. Ehli Sünnet kelâmcıları, tıpkı filozoflar gibi buna “kevn” demişler ve **kevnî** “*tözün (cevher) kapladığı alan (hayyiz) içindeki oluşumu*” şeklinde tarif etmişlerdir. Kelâmcılara göre **kevn** temelde iki kısma ayrılır :

**1.b.2.a.1.Gerçek Mekân (Mekân-ı Hakikî)** : Hakiki mekân, şeyin uzayda, kendi ölçüğünde ne kadar yer kaplıyorsa, öz hacminin kapladığı bu alan ile, bulunmuş olduğu mekân arasında boşluğun olmamasıdır. Mesela, suyun testi içindeki kapladığı mekan bu mekândır ki, testinin iç hacmi ne kadarsa su da o kadardır.Ama bir insanın bir odada kaplamış olduğu alan böyle değildir. Zira, insanın öz hacminin kapladığı alan ile odanın iç hamcı arasında boşluk vardır, tam doldurmamaktadır.

#### **1.b.2.a.1.a.Hareket-sükûn**

1.*Niceliksel Hareket (Hareket-i Kemmiyye)* : cisimde madde artışı olmadan sadece genişerek hacminin artması (tehalhül), cisme dışardan madde katılması sureti ile artışının olması (nümüvv), genişlemenin zıddına maddede büzülmenin olması, madde eksilmesi ile meydana gelen hacim küçülmesi (zübûl-tenâkus), Madde eksilmeden meydana gelen hacim küçülmesi (tezâyüd).

2.*Niteliksel Hareket (Hareket-i Keyfiye)* : Üzümün kararması, suyun kaynaması ve buhara dönüşmesi (istihâle-tahavvül-inkılâb).

3.*Konumsal Hareket (Hareket-i Vaz'iyye)* : Bu, kendi eksenini etrafındaki harekettir. Değirmen taşının hareketi, gezegenlerin hareketi gibi.

4.*Mekansal Hareket (Hareket-i Eyniyye)* : Bu, bir düzlem üzerindeki harekettir. İki kısma ayrılmaktadır.

4.1.Mekansal zâtî hareket (Hareket-i zâtiyye -i eyniyye) :  
Geminin hareketi mekansal zâtî harekettir. Mekânsal hareket  
üç kısımdır :

4.1.1.Mekânsal zâtî tabîî hareket (Hareket-i tabî'iyye-i  
zâtiyye-i eyniyye) : Düşen cismin aşağıya doğru hareketi  
gibi.

4.1.2.Mekânsal zâtî İrâdî hareket (Hareket-i tabî'iyye-i  
zâtiyye-i irâdiyye) : Canlının iradeli hareketi gibi.

4.1.3.Mekânsal zâtî zorunlu hareket (Hareket-i tabî'iyye-i  
zâtiyye-i kasriyye) : Yukarıya atılan taşın hareketi gibi.

4.2.Mekansal ârizî hareket (hareket-i âriziyye-i eyniyye) :  
Geminin yolcusunun hareketi mekansal ârizî harekettir.

#### 1.b.2.a.1.b.Toplanma-Ayrılma (İctima'-iftirâk)

**1.b.2.a.2. Gerçek Olmayan Mekân (Mekân-ı Gayr-ı Hakîkî) :** Hakiki olmayan mekân, içindeki ile tamamen dolmayan bir kısım boyutları boş kalan mekân. Mesela kişinin, kendi evinde kapladığı mekan gibi fazla olan mekandır.

**1.b.2.b.ZAMÂN (METÂ / NE ZAMAN) :** Ne zaman sorusuna verilen cevap, süre bildirmektedir.

**1.b.2.b.1.Gerçek Zaman (Zaman-ı Hakîkî) :** Yapılan şey, içinde meydana gelmiş olduğu zaman ile tam örtüşüyor ise bu hakiki zamandır. Mesela **oruç** ile **gün** gibi. Çünkü orucun süresi ile zamanın süresi birbirine eşittir.

**1.b.2.b.2.Gerçek Olmayan Zaman (Zaman-ı Gayr-ı Hakîkî) :** Yapılan şey, içinde meydana gelmiş olduğu zaman ile tam örtüşmüyor ise bu hakiki zaman değildir. Mesela, doğum veya ölümün, içinde bulunduğu gün, ay, ve yıl ile süre olarak birbirine eşit değildir.

**1.b.2.c.KONUM (VAZ ' / NE DURUMDA) :** Şeyin parçalarının birbirine veya dıştaki şeylere göre durumlarının sorulmasına verilen cevap, konum bildirir.

**1.b.2.c.1.Şeyin Parçalarının Birbirine Görecesi Durumu :** Ayakta durmanı tersi, baş aşağı olama hali, amuda kalkama gibi.



**1.b.2.c.2.Şeyin Parçalarının Dıştaki Şeylere Görecesi Durumu :**  
Ayakta durma şeklinin yatay halde yatmadaki şekilden farklılığı (intikâs) gibi.

**1.b.2.d.İYELİK (MÜLK / KİMİN, KİMDE) :** Kimindir sorusuna verilen cevap, iyelik bildirir.

**1.b.2.d.1. Şeyi Kuşatan, Kuşatılanın Tümünü İçine Alır :**  
Gömleklinin, gömlek tarafından kuşatılmışlık biçimi gibi.

**1.b.2.d.2. Şeyi Kuşatan, Kuşatılanın Bazısını İçine Alır :** Kitabın, çanta tarafından kuşatılmışlık biçimi gibi.

**1.b.2.d.3. Şeyi Kuşatan, Kuşatılanın Tabiatına Ait Parçası Olur :**  
Canlıların, kendi derisi tarafından kuşatılmışlık biçimi gibi.

**1.b.2.d.4. Şeyi Kuşatan, Kuşatılanın Tabiatına Ait Parçası Olmaz :**  
Gömleklinin, gömlek tarafından kuşatılmışlık biçimi gibi.

**1.b.2.e.GÖRECELİK (İZÂFET / ONUN NESİDİR) :** Birbirlerine göre durumları nedir, ne ad alırlar sorusuna verilen cevap, görecelik bildirir. Bu da iki kısma ayrılır :

#### **1.b.2.e.1.Söz Ve Nitelik Açısından Görecelik**

##### **1.b.2.e.1.a.Söz açısından görecelik**

1. Göreceliğin, taraflardan her birisine göre olma hali : Babalık-oğulluk gibi.
2. Göreceliğin, taraflardan yalnız birisine ait olma hali : Kardeşlik gibi.

##### **1.b.2.e.1.b.Nitelik açısından görecelik**

1. Göreceliğin meydana gelmesinde, göreceliğe ait taraflardan her birinin niteliğinin diğerine karşılıklı olarak etkile etme hali : Aşık ile maşukun göreceliği gibi
2. Göreceliğin meydana gelmesinde, göreceliğe ait taraflardan yalnız birisinin niteliğinin diğerine etkileşme hali : Alim ile malûmun göreceliği gibi. Ki burada yalnızca malum alimi etkilemektedir.

3. Göreceliğin meydana gelmesinde, göreceliğe ait taraflardan hiç bir tarafın niteliğinin diğerine etkisinin olmaması hali : Sağda olma veya solda olma göreceliği gibi.

### **1.b.2.e.2.Konum (Öncelik-Sonralık) Açısından Görecelik**

#### **1.b.2.e.2.a.Öncelik hali (Takaddüm)**

1.Nedensel öncelik (*Takaddüm-i illî*) : Aydınlatıcının aydınlığa olan önceliği gibi.

2.Tabîî öncelik (*Takaddüm-i tabîî*) : Bir sayısının iki sayısına olan önceliği gibi.

3.Zamansal öncelik (*Takaddüm-i zamânî*) : Hz. Musa'nın Hz. İsa'ya önceliği gibi.

4.Onursal öncelik (*Takaddüm-i şereffî*) : Sünnîlere göre, Hz. Ömer'in Hz. Ali'ye önceliği gibi.

5.Makamsal öncelik (*Takaddüm-i rütbî*) . Bu da kendi arasında ikiye ayrılmaktadır :

5.1.Önce olanın makamsal önceliği akıl tarafından belirlenmiştir. (*takaddüm-i rütebî aklî*) : Cevherin diğer tür ve cinslere olan önceliği.

5.2.Önce olanın makamsal önceliği bir belirleyici tarafından belirlenmiştir (*takaddüm-i ca' li / vaz' î*) : Bir öndeki safın bir arkadaki safa olan önceliği.

6.Zatsal öncelik (*takaddüm- zâtî*) Zamanın bazı parçalarının diğer parçalara olan önceliği gibi. Bir kısım kelâmcılar tarafından verilen bu örnek, tartışılabilir.

**1.b.2.e.2.b.Sonralık hali (Teahhür)** Öncelik kategorisi ile aynı kısımlara ayrılır.

**1.b.2.f. ETKİ HALİ (FİL / O NE YAPIYOR)** : O ne yapıyor veya o ne etki ediyor sorusuna verilen cevap, etki halidir. Kaynatacak olan şeyin kaynatacak olan şey üzerindeki etki hali gibi.

**1.b.2.g. EDİLGİ HALİ (İNFİAL / O NE YAPILIYOR)** : O ne yapıyor veya ona neden etkileniyor sorusuna verilen cevap, edilgenlik halidir. Kaynayacak olan şeyin kaynatıcı olan şeyden etkilenme hali gibi. <sup>133</sup>

2 . **MÜTEHAYYİZ** (Yer Kaplayan) veya **KÂİM Bİ'N-NEFS** (Kendisi Sebebiyle Ayakta Duran) : Bu şekilde nitelenen varlığın kelâmdaki ismi ise 'ayn veya **cevher**dir. Cevhere, **töz** veya **öz** de denilir. Cevher de tıpkı araz gibi **mahsûsât**tan sayılmıştır. Çünkü cevher de arazlar gibi duyularla algılanabilmektedir. <sup>134</sup>

2.a) Yoğun (Kesîf) Cisimler : Kelâmcılar bunlara aynı zamanda **ecsâm-ı hissiye** (duyumsamasal cisimler) de demişlerdir : Bunlar, kendi aralarında iki kısma ayrılırlar :

**2.a.1.BÖLÜNMEYİ KABUL ETMEYENLER** (*mâ-Kabile'l-Kısmeh*) : Kelâmcılar bunlara **cevher**, **cevher-i fert** veya **cevher-i münferid** demektedirler

**2.a.2.BÖLÜNMEYİ KABUL EDENLER** (*Kabile'l-Kısmeh*): Kelâmcılar bu tür varlıklara da **cisim** veya **cism-i müellef** (parçaların birleşmesinden meydana gelmiş cisim) ismini vermektedirler. Bu tür cisimler, birkaç yönden çeşitlenirler.

**2.a.2.a.HACİM VE ŞEKİL BAKIMINDAN CİSİM ÇEŞİTLERİ** : Bunlar 3 çeşittir.

**2.a.2.a.1.Hem Hacim Hem de Şekil Değişikliğine Uğrayanlar** : Hava gibi gazlar.

**2.a.2.a.2.Şekli Değişen Fakat Hacmi Değişmeyenler** : Sıvı gibi akışkanlar.

<sup>133</sup> Varlık kategorisinde **ARAZ** veya diğer adıyla **KÂİM Bİ'L-MÜTEHAYYİZ** (uzayda yer kaplayan şey ile varlığını sürdüren) ile ilgili olarak Bkz., el-Bâkillânî, *et-Temhîd*, 41 ; el-Gazâlî, *el-İktisâd*, 19 ; en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 82, 83, 148, 150 ; II, 265, er-Râzî, *el-Metâlib*, IV, 9-12 ; *Mebâhis*, I, 267-291, 368-376, 380-400, 406-416, 419, 424-435, 464, 491, 496, 502, 509, 512, 524, 537, 539, 545, 553, 555, 577, 671, 737 ; *el-Muhassal*, 63-78 ; *Me'âlim*, 12-13, 15-21 ; et-Tûsî, Nasîruddîn, *Tecridü'l-Akâid*, (Şerhü'l-Mevâkîf in kenarında), II, 343-345, 353, 362, 366, 379, 393, 394, 410 ; el-Beyzâvî, *Tevâlî*, I, 106, 195-197, 206-297 ; et-Taftâzânî, *Şerhü'l-Makâsid*, II, 141-142, 169-179, 219-240, 244-249, 261, 273, 279, 280-324, 332-352, 361-363, 364, 367, 374-396, 414-433, 443-474 ; III, 303-317, 331-332, 339-340 ; el-Curcânî, *Şerhü'l-Mevâkîf*, II, 5-17, 34-36, 63-89, 99-132, 141-181, 203, 215-227, 251-281, 291-296, 300-342, 461-465 ; Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm* 34-68.

<sup>134</sup> Konu ile ilgili geniş ve derli toplu bilgi için Bkz., Kutluer, İhan, "Cevher", D.İ.B, İslam Ansiklopedisi, VII, 450-455.

**2.a.2.a.3.Ne Hacmi Ne de Şekli Değişenler** : Katı gibi sabit hacmi ve şekli olanlar.

### **2.a.2.b.YALIN OLUP OLMAMA BAKIMINDAN CİSİM ÇEŞİTLERİ**

**2.a.2.b.1.Yalın Cisimler** : Yalın cisim, cüzlerinden her birisi mahiyetinin tümünde kendi bütününe benzer olan cisimdir. Bunlara günümüzde homojen cisim denmektedir. Kelâmcılar ise bunlara **basit cisim** derler ve üçe ayırırlar :

#### **2.a.2.b.1.a.Yıldızsal cisimler** : (Ecsâm-ı kevkebiyye)

1.Gezegepler (Seyyareler) veya *Kuyruklu yıldızlar* (Kevâkib-ü zâti'l- eznâb) :

1.1.*Gezegepler* : *Eski Kelâmcılar göre* : Bunların sayıları 7dir.  
Ay (Kamer), Merkür ('Utârid), Venüs (Zühre), Güneş (Şems), Merih, Jüpiter (Müşteri), Satürn (Zühal).<sup>135</sup>

1.2.*Kuyruklu yıldızlar* :

2.*Sabit yıldızlar* (Sevâbit) : (Bu görüş, bu gün geçerliliğini yitirmiştir.)

2.1.*Mertebeleri (kadr / parlaklık dereceleri) İtibariyle Sayıları* :

2.1.1.Gözle görülebilenler : Bunlar 6 mertebe olup ;

2.1.1.1.Birinci mertebe yıldızlar : Güneş ve gezegepleridir.

2.1.1.2.İkinci mertebe yıldızlar : Bunlar, Güneş ve gezegepleri kadar parlak olan 20 adet yıldızdır. *Şîrâ-yı Şâmî*, *Şîrâ-yı Yemânî* ve *Süheyl*, bu mertebenin yıldızlarındandır.

<sup>135</sup> Yeni Kelâmcılardan olan Abdullatif Harpûti, son dönem bilginlerinin verdikleri bilgiye dayanarak bunların sayılarının 12 olduğunu söylemektedir. Merkür, Venüs, Yerküre (Arz), Merih, Vesta (Micmere), Bonan veya Yunun (Karine-i müştri), Sirius (Sünbüle), Palas veya Pallas (Ebu'l- Felak), Jüpiter (Müşteri), Satürn. (Zühal), Uranüs (Urya), Luriya veya Luveriye. Ay ise Yerküre'nin uydusudur. Bkz., Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 86-87.

2.1.1.3.Üçüncü merteye yıldızlar : İkinci merteye yıldızlardan sonra parlak görülen 60 adet yıldızdır.

2.1.1.4.Dördüncü merteye yıldızlar : Üçüncü merteye yıldızlardan küçük görülen 205 adet yıldızdır.

2.1.1.5.Beşinci merteye yıldızlar : Dördüncü merteye yıldızlardan küçük görülen 180 adet yıldızdır.

2.1.1.6. Altıncı merteye yıldızlar : Bunlar oldukça küçük olan 648 adet yıldızdır.

2.1.1.7. Yedinci merteye yıldızlar : Bunlar 1500 adet yıldızdır.<sup>136</sup>

2.1.2.Gözle görülmeyenler : Bunlar da bir öncekiler gibi 6 merteye olup çıplak gözle görülmezler. Ancak teleskopik aletler ile görülebilirler.

2.2. *Sabit yıldızların burçları itibariyle sayıları* : Bunlar,sâbit yıldızların teşkil ettikleri yıldız kümeleri olup, 103 burca ayrılmaktadırlar. Bunlardan ;

2.2.1.On iki burç, "tutulma dairesi" denilen ve eskilerin "Güneşin dolandığı daire" sandıkları "burçlar kuşağı" üzerinde bulunmaktadır.

2.2.2. Altı burç kuzey yarım kürede bulunmakta,

2.2.3. Altı burç da güney yarım kürede bulunmaktadır.

2.3. *Sabit yıldızların sayı itibariyle sayıları* : Bunlar, topluluklar halinde değil de tek tek dolaşan yıldızlardır. Bazı astronomi bilginleri 5000 rakamını verseler de aslında bunların sayısı belli değildir.

**2.a.2.b.1.b.Astronomik (yörüngeli) cisimler** (Ecsâm-ı felekiyye) : Bunlar, içindeki yıldızı döndürdüğü sanılan 9 Felek (yörünge) kabul edilmiştir.

<sup>136</sup> Bkz., Harpûti, *Tenkihü'l-Kelâm*, 97. Ayrıca Bkz., er-Râzî, *el-Metâlib*, VIII, 167-196.

1. Yedisi gezegen (seyyare) feleği,
2. Bir tane sabit yıldızların (kevkeblerin) feleği (burçlar kuşağı),
3. Bir tane de bu iki tür feleği kuşatan felek (Felekü'l-eflak veya el-Felekü'l-muhîr ya da el-Felekü'l-a'zam).

**2.a.2.b.1.c.Yeryüzü Maddelerini Oluşturan Elementsel cisimler** (Ecsâm-ı 'unsuriyye): Bunlar dört ana madde / Unsurdur ki kelâmcılar da, eski filozoflara uyarak bunlara, **anâsır-ı erba'a** demektedir ve sayıları hususunda farklı görüşler ortaya koymaktadırlar. Şöyle ki :

1. Muhakkik kelâmcılara göre : Elementsel cisimler dörttür. Bunlar : ateş, hava, su, topraktır.
2. Son dönemdekilere göre : Onlar, bunların 60 olduğunu iddia etmişlerdir. Bunlardan:
  - 2.1. Elli iki tanesini madenler oluşturur. Bunlara örnek olarak, altın (zeheb), gümüş (fidda), demir (hadîd), bakır (nühâs), kurşun (rasâs), nikel, cıva (zî'bak), krom gibi elementleri zikredebiliriz. Bunlar elementlerdir.
  - 2.2. On beş tanesini de madene benzer şeyler oluşturur. Bunlara da, oksijen (müvellidü'l- hümûza), hidrojen (müvellidü'l-mâ), azot, karbon (fahm), fosfor, Kükürt (kibrit), fare zehiri gibi metal elementleri örnek verebiliriz.

**2.a.2.b.2.Yalın Olmayan (Heterojen) Cisimler** : Yalın olmayan cisim, cüzlerinden her birisi mahiyetinin tümünde kendi bütününe benzer olmayan cisimdir. Kelâmcılar bunlara da **mürekkep cisim** derler ve ikiye ayırırlar :

**2.a.2.b.2.a.Nötr halde olan cisimler** : Bunların atomları birbirlerini dengeleyerek nötrleştirmişlerdir ve formel (şeklî) yapıları vardır. Kelâmcılar bunlara **mizâcî cisimler**<sup>137</sup> derler.

<sup>137</sup> **Mizâcî** terimini kelâmcılar : "Her biri, diğerinin şiddetini kırarak şekilde küçük parçalı unsurların etkileşiminden meydana gelen mutedil bir nitelik." şeklinde tarif etmektedirler. Kelâmcılar mizâcî ve gayr-ı mizâcî terimlerini eski felsefecilerden almışlardır. Bkz., er-Râzî, *el-Mebâhis*, II, 156 ; et-

1. *Canlı Olanlar (Kendilerinde nefis olanlar)*

1.1. *Bitkiler.*

1.2. *Hayvanlar.*

2 . *Cansız olanlar (Kendilerinde nefis olmayanlar) : Bunlar **madenler**dir ve dört kısma ayrılırlar :*

2.1.*Eriyebilen ve çekiçle dövülebilenler : Altın (zeheb), gümüş (fidda), demir (hadîd), bakır (nühâs), kurşun (resâs), kurşun alaşımı (üsrübb). Günümüzde bunlara metal denilmektedir.*

2.2.*Eriyebilen ve alevlenebilenler : Zirnîk (arsenik ile kükürt karışımı madde), kibrît (kükürt) gibi.*

2.3.*Eriyebilen dövülemeyen ve alevlenmeyenler : Tuz (milh) ve göztaşı, diğer adıyla bakır sülfat (zâc) gibi.*

2.4. *Erimeyenler :*

2.4.1. *Aşırı derecede yaş olduğundan erimeyenler. Cıva (zi'bık) gibi.*

2.4.2. *Aşırı derecede kuru olduğundan erimeyenler. Yakut ve zebercet gibi.<sup>138</sup>*

**2.a.2.b.2.b.Nötr halde olmayan cisimler :** Bunların formel yapıları yoktur. Kelâmcılar bunlara da **gayr-ı mizâcî cisimler** derler. Son dönem yeni kelâmcılara göre bunlar dört çeşittir:

1.*Havaya ait bileşikler (gazlar) :* Bunlar, havanın akışından ve değişik yönlere doğru esmesinden meydana gelen rüzgar türleridir. Bu rüzgarların :

1.1. *Karada oluşanlarına **kasırğa**,*

Taftâzânî, *Şerhü'l- Makâsîd*, III, 203-208 ; el-Curcânî, *Şerhü'l-Mevâkîf*, II, 453 ; Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 106-107, (dipnot : 7).

<sup>138</sup> Yukarda da benzer elementler ele alınmıştı. Orda bunların elementsel yönleri üzerinde duruldu. Burada ise eriyip erimeme özellikleri üzerin de durulmuştur. Bu yüzden bilgi tekrarı bulunmamaktadır.

1.2. Denizde oluşanlarına **hortum** (Tenkîhu'l-Kelâm da Abdullatif el-Harpûtî buna tulunba (hortum) demektedir.)<sup>139</sup>

2.Suya ait bileşikler (sıvılar): Bunlar, ısı sonucu yükselen buhar ile birlikte çıkan küçük su parçacıklarından oluşan bileşiklerdir. Bunlardan :

2.1.Su zerrelerinin, havanın yüksek tabakalarında soğuşun şiddetiyle yoğunlaşarak birleşiminden **bulut** (sehâb) meydana gelir. Bu bulutlar :

2.1.1.Donmadan önce birleşerek yere inerlerse, **yağmur** (matar),

2.1.2.Birleşmeden önce donarak yere inerlerse, **kar** (selc),

2.1.3.Birleşimden sonra donarak yere inerlerse, **dolu** (berd) olur.

2.2.Su zerrelerinin, havanın alçak tabakalarında soğuşun şiddetiyle yoğunlaşarak birleşiminden **sis** (dabâbe, çoğulu dabâbtır) meydana gelir. Bu sis :

2.2.1.Donmadan önce birleşerek yere inerlerse, **kırağı** (tall)

,

2.2.2.Donduktan sonra birleşerek yere inerlerse, **çiğ** (sakî 'i) olur.

3.Işığa ait bileşikler : Gökkuşağı ile ayın etrafında bulunan **hâle** gibi.

4.Elektriğe ait bileşikler : Bu bileşikler, bir çeşit elektrik akımının diğer bir çeşidi ile temas edip birleşmesinden meydana gelen **şimşek** (berk), **gök gürültüsü** (ra'd), **yıldırım** (sa'ika) gibi bileşiklerdir .

2.b) Latif (Göze Görünmeyen) Cisimler : Muhakkik kelâmcıların dışındaki kelâmcılar, filozofların ve muhakkiklerin kabul ettikleri ve adına aynı zamanda **müfârikât** dedikleri **mücerredâtı** kabul etmediklerinden dolayı, insanlara ve meleklerle ait olan **nüfûs** ve **ervâhı mücerredâtı** (madde ile

<sup>139</sup> Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 108, (dipnot : 2).



birleşmeyenlerden) saymamışlar, bunları maddesel olmayan cevherler (*Cevher-i Rûhânî* veya *Cevher-i Gâib*) den sayarak cisim kategorisine sokmuşlardır. : Bunlara göre **insan nefsi** “ bedene sirâyet etmiş latîf cisim”, **meleksel nefis** ise “farklı şeklele bürünen nûrânî latîf cisim” dir.<sup>140</sup>

3 . *NE MÜTEHAYYİZ VE NE DE KÂİM Bİ'L-MÜTEHAYYİZ OLANLAR (MÜCERREDÂT / SOYUT / MA'KÛLÂT)* : **Hâricî varlık alanının** yanında **zihnî varlık alanını** da kabul eden muhakkik Sünnî kelâmcılar ve hatta bir kısım Sûfîler, muhakkik olmayan diğler Sünnî kelâmcıların aksine, tıpkı filozoflar gibi **soyut varlıkların varlığını** da varlık olarak kabul ettiklerinden dolayı, aslında felsefenin konusu olan soyut varlıkları da eserlerinde kelâmın temel konularına eklemişlerdir. Gerçekten de **Râzî**, **Âmidî**, **Curcânî**, **Taftâzânî** gibi filozof<sup>141</sup> kelâmcılar, bir kelâmcı olarak, bu ve buna benzer felsefî konuları ele alıp incelediklerinde, şekil bakımından karşı çıkıp felsefenin konusu saydıkları bir takım konuları, muhteva açısından önemli sayılabilecek muhalefette bulunmamışlar, bu konularda aynen onların görüşlerini paylaşır gibi olmuşlardır. Mesela bu konuya en iyi örnek arazlar konusu verilebilir. Nitekim arazlar hususunda “felsefenin konusu” saydıkları ve “dokuz kategori” başlığı altında sıraladıkları konuların tümünü kategori biçimini ve ifadelendiriliş şeklini değiştirerek kategori olarak farklı<sup>142</sup> ama muhteva olarak aynen sunmaya devam etmişlerdir. Hatta bazı konularda, ortaya koydukları bilgilerin, felsefî alana mı yoksa kelâmî alana mı ait olduğunu bile netleştirmemişler, bu konuda kelâmın ve kelâmcıların net görüşlerini ortaya koy(a)mamışlardır. Bu cümleden olarak, varlık konusunda, felsefedeki ele alınış biçimiyle kendilerine “mücerredât” denilen **akıllar** ve **ruhlar** konusunu söyleyebiliriz. Özellikle Muhakkik Kelâmcıların yazmış oldukları kaynaklara baktığımızda, aslında kelâm metodolojisine aykırı biçimde izahlara ve tasniflere yer verilen bu **iki konuda**, filozoflara önemli

<sup>140</sup> Varlık kategorisinde **MÜTEHAYYİZ** (yer kaplayan) veya **KÂİM Bİ'N-NEFS** (kendi zatıyla var) olarak ta isimlendirilen **CEVHER** ile ilgili olarak Bkz., el-Bâkîllânî, et-*Temhîd*, 41; en-Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, I, 64, 82, 83, 148, 150 ; II, 265 ; er-Râzî, el-*Metâlib*, IV, 9-12, VI, 19 ; *Mebâhis*, II, 5-19, 79-97, 108, 114-115, 156, 163, 177-204, 219- 223, 231-251, 259-260, 291-299, 335-344, 359, 451 ; el-*Muhassal*, 81-84, 98-101 ; *Me'âlim*, 15-21 ; et-Tûsî, *Tecrîd*, II, 414-436, 444-465 ; el-Beyzâvî, *Tevâlî*, I, 297-364 ; et-Taftâzânî, *Şerhü'l- Makâsîd*, III, 5-6, 10-14, 21-24, 28, 128-131, 139-152, 162-176, 188-219, 230-239, 242-251, 255-257, 265, 268, 270, 278, 286-300, 303, 313, 317, 331-332 ; el-Curcânî, *Şerhü'l-Mevâkîf*, II, 347-374, 396-490 ; Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 69-139.

<sup>141</sup> Filozof kelâmcılardan kastımız, kitaplarında felsefî konulara kelâmî konulardan fazla yer verip, kelâm kitaplarını felsefe kitaplarından ayırt edilemez haline dönüştürenlerdir.

<sup>142</sup> Canlılara Mahsus Arazlar, Cansızlara Mahsus Arazlar kategorisi altında.

muhalefete rastlanmaz, uzun izahlara yer verilir ve en önemlisi de onların terminolojisi ile konular anlatılır. Örneğin “nefsler” in ve “ ‘ukûl-i mücerrede” nin “felekî cisimler” olduğuna, filozofların bunlara “müfârikât” dediklerine yer verilir, ama bir türlü kelâmcıların bunlara ne dediklerine net yer verilmez. Dolayısıyla muhakkik kelâmcılar da<sup>143</sup> tıpkı filozoflar gibi **soyut varlıkları** (mücerredâtı) iki kısma ayırırlar : **A-Akıllar B-Ruhlar**

3.a) Akıllar ( ‘ UKÛL) : Zatı itibariyle cisimlere tasarrufta bulunamaz, onları idare edemez (müdebbir). Ama nasıl tasarruf edileceğini gösterir. Bunlar, **mütehayyiz** olmadıklarından dolayı ne **cisim** ne de **cisme hulûl edendir**.

Akıllar iki kısma ayrılırlar :

**3.a.1.BEDENSEL AKIL** : İnsan aklı gibi.

**3.a.2.BEDENSEL OLMAYAN AKIL** : ‘Ukûl-i Mücerrede / Maddeden bağımsız Soyut Akıllar.

3.b) Nufûs (Nefsler) veya Ruhlar (Ervâh) : Bunlar ise zatı itibariyle cisimlere tasarrufta bulunup onları idare edebilirler. Ruhlar akıllar gibi değildirler. Çünkü ruhların maddesel olanları ve olmayanları vardır. Bundan dolayı **nefsler** veya **ruhlar** da iki kısımdır :

**3.b.1.MADDESEL NEFİSLER** (Nufûs-i Maddiye) : Bu tür ruhlar, özsel varlıkları açısından maddesel olup uzayda yer kaplayan (mütehayyiz olan) varlıklar kategorisinde yer alan ruhlardır. Çünkü bunlar **cisme hulûl eden kuvvetler**dir. Bu tür nefsler, yukarda arazlar bölümünde ele alınmıştır.

**3.b.2. SOYUT NEFİSLER** (Nufûs-i Mücerrede) : Bu tür ruhlar ise, özsel varlıkları açısından maddesel olmayıp uzayda yer kaplayan (mütehayyiz olan) varlıklar kategorisinde değildirler. Soyut ruhlar da kendi arasında iki türe ayrılmaktadır :

<sup>143</sup> Aslında **ruh** ve **nefsler** konusu kaynaklarda net kategorize edilmemiştir. Kimi kelimeler cevher kategorisine, kimleri araz kategorisine yerleştirmektedir. Mesela ruha cevher diyenlerden birisi el-Gazâlî’dir. O’na göre *Allah’ın emri* olan ruh cevherdir. Bu cevherin askerleri niteliğinde olan *rûh-i tabîî, rûh-i hayvânî, rûh-i nebâtî* ve *bütün bedenî kuvvetler, potansiyel durumdan fiilî duruma meretebe meretebe çıkarlar ve bunlar, cism-i tabîînin kamalıdır*lar. Daha geniş bilgi için Bkz., el-Gazâlî, *Mi’râcû’s-Sâlikîn*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut,1986, 10-107 ; *er-Risâletü’l-Ledünniyye*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut,1986, 91-96.

**3.b.2.a.ULVÎ RUHLAR** : Akılların aksine ulvî ruhların, cisimler üzerinde tasarruf (bir şeyi istediği gibi kullanma yetkisi) ve tedbîr (önlem ve hazırlık) hususunda etkileri ve ilgileri bulunmaktadır. Bu düşünceden hareketle muhakkik kelâmcılar, “göksel cisimleri idare eden ruhlar” anlamında bu ruhlara “ervâh-ı müdebbire” ismini vermişler ve bunları da iki kısma ayırmışlardır :

**3.b.2.a.1.Ervâh-i Müdebbire li'l-Ecsâmi'l-Felekiyye** : Bunlar göksel cisimlerle ilgili olan **melekler** olup, şu kısımlara ayrılmaktadırlar :

**3.b.2.a.1.Birinci mertebede olanlar :**

1.*Mukarreb melekler/el-melâiketü'l-mukarrebûn* : Bunlar, Allah'ın nurunda ilâhî aşkla kendilerinden geçmiş olmalarına rağmen, yine de kendilerine tahsis edilmiş olan cisimler âlemini yönetme hususunda görevlerini ihmal etmezler. Bunların yemekleri Allah'ı birlemek (tevhîd), içecekleri Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih (takdîs) etmektir. Bunlara Allah Teâlâ Kur'an'ı Kerim'de : “Göklerde ve yerde kimler varsa hep O'na aittir. Onlar, bıkıp usanmaksızın gece, gündüz Allah'ı tesbih ederler”<sup>144</sup> şeklinde işaret etmiştir. Bunların, ekmelekiyyet (üstünlük) hususunda sayısız dereceleri vardır.

2.*Görevli melekler/ (el-Melâiketü'l-ameliyye)* : Bunların görevleri, en büyük cisim olan **Arş** ile ilgilidir. Arş aynı zamanda en şerefli olduğundan dolayı, cisimlerle görevli olan en şerefli Melekler bunlardır.

**3.b.2.a.2.İkinci mertebede olanlar** : Bu Melekler, birbiri içine geçmiş ve büyüklükleri dıştan içe küçülen 8 feleğin sekizincisinin merkezinde bulunan **Kürsî** ile ilgili olan Meleklerdir.

**3.b.2.a.3.Üçüncü mertebede olanlar** : Bunlar, farklı derece ve uzaklıklarına göre değişen sabit yıldızlarla ilgilenen, Zuhâl gezegeninin feleğinden (içinde akıp gittiği yörüngesinden) ta Ay'a kadar devam eden gezegen silsilesini yönetmekle görevli olan ve

---

<sup>144</sup> Enbiyâ (21) : 19-20.

göklerin diğer tabakalarıyla da ilgili olan görevli **Nefsler** (Melekler) dir.

**3.b.2.a.4.Dördüncü mertebede Olanlar** : Esir<sup>145</sup> küresini ve hava küresini idare eden ruhlar (Melekler)dır.

**3.b.2.a.2. Ervâh-i Müdebbire li-Ecsâmî-Ursuriyye**: Bunlar göksel cisimler değil de yeryüzü ile ilgili olan ruhlar (Melekler) olup şu kısımlara ayrılmaktadırlar : Dağları, denizleri, çölleri, yağmurları, ziraatı, harpleri idare eden Melekler.

**3.b.2.b.SÜFLİ RUHLAR** : Bunlar da cinlerdir ve iki kısımdır :

**3.b.2.b.1.Temiz Ruhlu Olanlar** : Bunlar, **mümin cinlerdir**.

**3.b.2.b.2.Şerli Ve Kötü Ruhlu Olanlar** : Bunlar, **kafir cinlerdir**. Reislerine **iblis** denilir.<sup>146</sup>

**III - MÜMTENİ'** : Bu, "imkansız" demektir. İmkansız da iki çeşittir :

**a - MÜMTENİ' Lİ-ZÂTİHİ'** : Yokluğu özünün gereği olan malûmdur ki, varlığı imkan dışıdır. Akli yönden "mümteni' li-zâtihi" nin yokluğu zorunludur. Çünkü, eğer varlığı varsayılacak olursa bundan imkansızlık meydana gelir. Mesela dört sayısının tek olması, zıt iki şeyin bir arada bulunması gibi.

**b - MÜMTENİ' Lİ-GAYRİHİ'** : Yokluğu özünün gereği değil başka bir şeyden dolayı olan malûmdur. Mesela yazı yazan birisinin, yazma esnasında parmaklarının hareketsiz olması **başkasından dolayı imkansız olan şeydir**.<sup>147</sup>

<sup>145</sup> İlk olarak filozofların tarif ettiği, sonra da kelâmcıların kullanmaya başladığı bir terimdir ve şöyle tarif edilir : Bütün kainatta bulunan her tarafı kaplamış olan latif cisim olup, ışık ses ve hararetin (son devir kelâmcılarına göre de elektriğin) yayılmasına vasıtalık eden maddedir. Bu maddenin kendisi aslen görülmeyen bir maddedir, ama varlığı bütün ilim ehline kabul eden latif, ince ve elastikiyeti haiz seyyal cisimdir. Bugün buna Aither veya Aether denilir. Bkz., Orhan Hançerlioğlu (Aither maddesi) ve : [http :// www . zamanda . yolculuk . com / cetinbal / EsirTeoremi . htm](http://www.zamanda.yolculuk.com/cetinbal/EsirTeoremi.htm) adresinde yer alan Salih Adem'in "esir(aether)" isimli yazısı.

<sup>146</sup> Varlık kategorisinde **SOYUT VARLIKLAR, MÜCERREDÂT, MA'KULÂT** olarak nitelendirilen bu varlıklarla ilgili olarak Bkz., el-Bâkillânî, et-Temhîd, 41; en-Neseî, Tabsıra, I, 545; er-Râzî, el-Metâlib, VII, 7-11, 13-23, 69, 141, 213, 303, 315-327, 383, 387, 395-403; Mebâhis, II, 453-463; el-Muhassal, 101-102; Me'âlim, 16; et-Tûsî, Tecrid, II, 471-507, 508-510; el-Beyzâvî, Tevâli', I, 366-410; et-Taftâzânî, Şerhü'l-Makâsîd, III, 355-373; el-Curcânî, Şerhü'l-Mevâkıf, II, 297, 489-491, 504-512; Harpûfî, Tenkîhu'l-Kelâm, 139-150.

<sup>147</sup> et-Taftâzânî, Şerhü'l-Makâsîd, IV, 35-40; er-Râzî, Mebâhis, I, 206-207; İzmîrî, İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul, 1339, I, 247.

### DEĞERLENDİRME VE SONUÇ :

İslam vahyine dayalı tevhid geleneğini, İslam dışı olumsuz tesirlere karşı savunan ve vahye dayalı tefekkür sistemini alternatif bir inanç sistemi olarak sunmaya çalışan **akâit** ilmi, aslında Peygamber devrinde yalın bir inanç sistemi iken, I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bir yandan, İslâm toplumunun kendi içinde meydana gelen sosyal-siyasî ve dinî nitelikli bazı olayların ateşlemesi, diğer yandan gayrimüslim yabancı kültürlerle münasebetin etkisi sonucunda, ilk bakışta inancın özünü doğrudan ilgisi olmayan birtakım siyasî ve felsefî problemlerin tartışıldığı ilim haline dönüşmeye mecbur olmuştur. Öyle ki, II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan bu tartışma ve ihtilafların meydana getirdiği ekolleşmeler neticesinde Müslüman din bilginleri, içinde buldukları şartlar gereği, daha önceden hiç de âşina olamadıkları ilim dalları olan Yunan felsefesi ve Aristo mantığı ile de tanışma zorunluluğunu hissetmişlerdir. İslam inanç ve düşünce sisteminin yorum ve metot bakımından farklı biçimlerde şekillenmesine önemli ölçüde zemin hazırlayacak olan bu ilimlerle tanışma fırsatını yakalayan Müslüman düşünürler, değişik din ve inançlara ait geleneklerin muhtevalarından da haberdar olunca, naklin yanında aklı da dinin hizmetine vermeye çalışan yeni bir ilim dalı ortaya çıkarmışlardır. Başka inanç ve düşüncelere karşı İslam'ın inanç esaslarını, felsefe ve mantık ölçülerinde, farklı muhataplara tanıtmayı ve yaymayı konu edinen bu yeni ilme, "karşılıklı **tartışma**" metodunu benimsediğinden dolayı "Kelam" denmiştir.

Kelam ilminin temsilcileri olan **İslâm Kelamcıları**, karşılaşmış oldukları bu yeni durumla birlikte, inanca ilişkin konuları sadece **dini söylemle** anlatmanın kitlelere ulaşmadaki yetersizliğini görüp bunun sıkıntısını fiilen yaşayınca, farklı din ve kültürlerdeki insanlara İslam inancını en iyi şekilde anlatabilmenin başka yol ve yöntemlerini de aramaya çalışmışlardır. Bunun için, değişik din ve inançlara ait geleneklerin, İslam'ın temel inanç esaslarına karşı yapmış oldukları muhalefet ve saldırılara karşı savunma yapabilme hususunda, kelama en yakın bilim olarak gördükleri, zamanlarındaki **tabiat ilimlerinden** (ki o devirlerde fizik, matematik ve astronomi tabiat ilimlerinden sayılmaktaydı) ve **felsefeden**, konu ve metot yönünden asırlar boyunca faydalanmayı da asla ihmal etmemişlerdir. Özellikle Allah'ın varlığını ispat hususunda tüme varım (indüksiyon) metodu ile hareket ederek varlıklardan Yaraticıya doğru ispat şeklini benimsedikleri için, evvela görünen alem içindeki "şeyler", bunların "varlıkları" ve bunlarla "bilgi elde etme" nin imkânını ispat ile işe başlamışlardır. Benzer şekilde, Meleklerin ahiret hayatının Cennet ve Cehennem

varlığı gibi metafiziksel konuları ispat hususunda da akla hitap ederek **fizik alem** ile **fizik-ötesi alemi** ispat etmeye gayret sarf etmişlerdir. Kelamda “mebâdî” veya “vesâil” olarak adlandırılan bu çok geniş “başlangıç bilgileri” ni, tamamen İlkçağ Yunan felsefesi ve tabiat bilimlerindeki ontolojik ve epistemolojik verilerden istifade ederek oluşturmaya çalışmışlardır.

Kuşkusuz başlangıçta iyi niyetlerle başlanan ve faydalı neticeler elde edilen bu durum, özellikle son devir (müteahhirîn) kelamında aşama aşama ileriye götürülmüştür. Zira ilk dönem kelamcılarında var olan felsefeye kaşı mesafeli duruş ve **eleştirel yaklaşımın** aksine bu devirdeki kelamcılar, faydalanmış oldukları her çeşit felsefî delil ve nazariyeyi, dinin temellerine uygun olup olmama yönünden inceleme ve araştırmaya tabi tutmadan almışlar, taklide yakın bir metot takip ederek kelamı felsefe haline dönüştürmüşlerdir. Nitekim Bâkillânî'ye kadar süren ve dengede olan bu eleştirel yaklaşımın ardından kelam, Gazâlî ile birlikte felsefileşerek kelam felsefesi sürecine girmiştir. <sup>148</sup> Çünkü, her ne kadar Gazzâlî felsefeye şiddetli tenkit yapmış olsa da, kelama felsefî metodu getirdiğinden dolayı, felsefenin konularını kelam sahiplenmiş, artık ihtiyaç kalmadığından dolayı felsefe sınır dışı edilmiş ve kelamda **naklin hüccet oluşu aklın içinde** tasavvur edilmeye başlanır olmuştur. Hatta Râzî ile başlayan süreçte kelamcılar, **nakli aklın esası** değil de **aklı naklin esası** olarak görmüşler, **delâlet ettikleri manalar itibariyle çoğunlukla nasların zan ifade ettikleri** görüşünü dahi benimsemişlerdir. Böylece kelam, başlangıçtaki hüviyetini kaybederek felsefileşmiş, dolaylı olarak “İslam'ın kendi temel dinamikleri üzerine kurulu felsefesi” durdurulmuştur. Bu durum Adûduddîn el-Îcî, Sa'deddîn Taftâzânî ve Seyyid Şerif Curcânî ile devam eden ve yaklaşık bir asır süren “sistematik şerhler dönemi” ile devam ederek 19 yy.a kadar gelmiştir.

XIX.yüzyıl, ilim ve felsefede, kültür ve düşüncede, metot ve araştırmada köklü değişikliklerin ve ilerlemelerin olduğu devirdir. Bu devirde batıda meydana gelen modern düşünce, **mekanik tabiat anlayışını** ortaya çıkarmış, bilgiyi **maddeye ve onun ölçümüne** endekslemiş tecrübe ve gözlemi metot olarak benimsemiştir. Bunun sonucunda ise akıl hükümranlığı ve dünyevîleşme (sekülerleşme) süreci başlamış, bu süreç, düşünce bazında pozitivist rasyonalist ve materyalist düşünce ve akımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Halbuki eski kelamın dayandığı Yunan felsefesi, aklî ve kıyasî (uygulama ve benzetme ile elde edilen) delillere dayanmaktaydı. Böylece, bir yandan ilim ve düşüncede eski Yunan felsefesinin yerini Batı felsefesi ve

<sup>148</sup> Bkz., dipnot : 39.

ortaya çıkardığı yeni problemler alırken, diğer yandan da sofistler ve dehrîler gibi eski hasımlar, yerlerini yeni felsefe ve düşüncelerin ortaya çıkardığı materyalist ve pozitivist gruplara bırakmışlardı. Batıda meydana gelen bu radikal değişiklikler, devrin Müslüman ilim adamlarını ve kelamcılarını da haliyle etkilemiş, yeni ortaya çıkan konulara ve problemlere göre dizayn edilmiş “Yeni İlmî Kelam” arayışına onları sürüklemiştir.

**Yeni İlmî Kelam arayışı**, bu akıma mensup yeni İlmî kelamcıları **metot ve muhteva değişimi arayışına** sürüklemiştir. Özellikle Osmanlı, Mısır ve Hindistan gibi Müslüman coğrafyalarda yer alan yeni Müslüman aydınlar, temel gaye ve ilkelerden sapmadan, vahye dayalı temel problemlere dokunmadan, kelamda metot değişimine gitmişler, yalnızca, kullanılan vasıta (vesâil) ve önbilgileri (mebâdî), yani kelamın ispat şeklini, değişen yeni şartlara göre değiştirmeye çalışmışlardır. Bu hususta onlar, dönemlerindeki bilim ve düşünceleri sahiplendiklerinden ötürü kelamda **öncelik** ve **aciliyyet** prensibini benimsemişler, yeni felsefenin ortaya çıkardığı problemlere ve konulara öncelik vermek istemişlerdir. Çünkü onlara göre, nasıl ki Râzî'nin asrında Bâkillânî kelamı o devrin ihtiyaçlarına cevap veremediğinden dolayı yeterli görülmemişse, günümüzde de, birkaç asır önce Râzî'nin yazdığı kelam bu asrın ihtiyaçlarına cevap veremediğinden dolayı, konu, problem ve metot açısından yeterli görülmemelidir. Mesela eski kelamda Allah'ın varlığını ispat için âlemin sonradan var edilmesini ispat, âlemin sonradan var edilmesini ispat için arazların değişim ve sonluluğunu ispat metodu geçerli idi. Halbuki, her dönem insanının bir zihniyet düşünce ve yorumlama tarzı olduğu için, bugünün insanına bunların yerine, deneysel (tecrübî) bilim ve metoda dayalı olan fiziksel, kimyasal, biyolojik, astronomik deliller sunulmalıdır. Bunu yaparken, değişen bilim ve felsefenin tümünün değil, İslam'a uygun görüşlerinin tespit edilerek hemen alınması, uygun olmayanların, tevil ve uzlaştırmaya elverişli olup olmama durumlarına göre kabul veya reddedilmesi gerekir.

İşte bu kısa izahtan da anlaşılacağı üzere kelam ilmi, çağdaşı olduğu yakın ilimlere, tarihinin önemli bir bölümünde ilgisiz kalmamış, farklı din ve anlayışta olan insanlara inanç esaslarını ispat hususunda onlardan istifade etmiştir. Bu durum, kelamda düşünce açılımını ve fikrî zenginliği gerçekleştirmesi açısından takdire şayan bir şeydir.

Lakin, dışardan görüldüğü kadarıyla, kanaatimizce kelamın içine düştüğü iki bariz hata veya dikkat edemediği iki husus göze çarpmaktadır: 1-Mutekaddimîn ve

müteahhirin dönemlerinde, dönemin bilimlerinden faydalanma adına, adeta, kelamın onları sahiplenme ve onları birer bağlayıcı bilgi olarak lanse etme pozisyonuna girerek felsefî tartışmalar içinde kaybolup gitmesi ve kelamın kendi varlığını ortaya koyamaması. Bunlara örnek olarak, varlık ve tabiat konularında kelamın, Demokrit atomculuğunu, Aristocu ve Eflatuncu nazariyeleri aşamaması ve bunların birer uzantısı olarak İlâhiyât konularında İslâm'ın kendi öz bünyesine ve dokusuna uymayan yabancı (egzotik) felsefî tartışmaların asırlar boyu sürüp gitmesi verilebilir. 2-Önceki dönemlerin aksine, Yeni İlmî Kelam devresinde ise, içinde buldukları şartların meydana getirdiği “kelamı kolaylaştırıp Müslüman toplumun acil ihtiyaçlarına cevap verme” heyecanına kapılan -Abdullatif Harpûti ve İzmirli İsmail Hakkı hariç- Yeni İlmî kelamcılar, yazmış oldukları eserlerde bilgi, varlık ve tabiat konularını ya azaltmışlar veya hiç yer vermemişlerdir. Halbuki maddeci (materyalist), Darwinist, pozitivist düşünceye dayalı ilim anlayışının herkesi büyülediği bir dönemde, “Müslüman toplumun acil ihtiyaçlarına cevap verme” adına, “bilgi, varlık ve tabiat konularına kapı kapamak”, kanaatimizce kendi içinde çelişkiye düşmektir. Çünkü, belki de bu dönemin en acil problemleri, bu düşüncelerin ortaya çıkardığı varlık tabiat ve bilgi konularındaki yanlış inançsal problemlerdir. Gerek Newtoncu, gerek Darwinist gerek materyalist ve gerekse existansiyalist dünya görüşünün ortaya çıkarmış olduğu problemlerin en önemlilerinden bir kaçını şöyle sıralayabiliriz: Madde, eşyayı icat etmiştir. Cisimler arasında kuvvet esastır. Varlık türleri arasında acımasız bir savaş vardır ve varlıklar ancak güç ve kuvvetleri ile ayakta durmaktadırlar. Alem madde ve maddesel olan şeylerle sınırlıdır. Canlı varlıklar arasında evrim vardır. Belli bir canlıya ait ruh, ya mükafat veya ceza için farklı zamanlarda farklı varlık biçimleri ile tekrardan doğabilir. Varlık değil varoluş esastır.

Şu halde bugünkü kelamın misyonunu yüklenen kelamcılar, her şeyden önce tarihte yapılan hata, eksik ve noksanlıkları telafi etmeli, geleneğe, tarihi birikime hakim olmalı ve geçmiş tecrübelerden yararlanma yoluna gitmelidir. Çünkü çağa, çağın gereksinimlerine ve yeniliğe açık bir kelamcının temelsiz bir yenilenme ve ıslah yapması oldukça zordur. Şu halde güçlü yenilenme ve dönüşüm için geçmişe ait bilgilerden de haberdar olmak lazımdır. Böyle bir donanıma sahip günümüz kelamcılarının ikinci olarak yapacağı en önemli şey, maddeci ve pozitivist yaşamın hakim olduğu günümüz dünyasının problemlerine ve ihtiyaçlarına cevap verebilmek için, kelamın konuları arasına varlıkla ilgili konuları yeniden yerleştirmek, varlığı yeniden ele alıp incelemek, varlık-bilgi-tabiat problemlerine, ağırlık vermektir. Mesela



bu noktada özellikle; madde ve kuvvetin hakim ve yaratıcı olmadığı, madde ve kuvvetin hâdis ve yaratılmış olduğu, varlıklar arasında çatışma bulunmadığı, alemin yalnızca görünen âlemden ibaret olmadığı, bizim göremediğimiz görünmeyen âlemlerin ve varlıkların da olduğu konularının ispatından yola çıkılarak yukarıda sıralanan diğer varlıksal problemlere öncelik verilmelidir. Bunu yaparken, mutlaka zamanın ilmini kuşanmalı ancak, geçmişte olduğu gibi sadece felsefe ve diğer ilimlerin gözlüğü ile kesinlikle meselelere bakılmamalı, Kur'an'ın varlık-bilgi-tabiat problemlerine yaklaşım tarzı ve Kur'an'ın ontoloji, epistemoloji ve metafizik felsefesi oluşturulmalıdır.

İşte bu makale, geçmişin bilgilerini günümüze taşıyarak onlardan istifade etmek suretiyle, çağın ilimleriyle mücehhez yeni Kur'anî ontolojiyi oluşturma ve bu hususta araştırma yapmaya imkan sağlama amacıyla kaleme alınmış bulunmaktadır.

## KUR'ÂN AYDINLIĞINDA YARATILIŞTAN GELİŞİME

Dr. Faiz KALIN\*

### ÖZET

Gelişim; varlığın, yaratılışından itibaren tedricen üst mertebelere ulaşması demektir. Evren gibi muazzam bir sistem yaratılarak, oradaki her şey insanın olgunluğa ulaşması için hizmetine sunulmuştur. Böylelikle insana var oluş ve eko sistemini iyi okuyarak pratiğe dökmesi ile tekâmülü yakalayacağı mesajı verilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, yaratılış, evren, değişim, gelişim.

### ABSTRACT

#### **From Creation to Development in Light of The Qor'an**

Development means man's gradual reaching to upper ranks from his creation onwards. Such a coordinate system as universe was created and everything it includes was offered to mans service so thad he could attain maturity. Thus, the message given to him is that he can obtain development through readingwell existence and eco-system and pratising what he reads.

**Key Words:** The Qor'an, creation, universe, change, development.

### Giriş

Gelişim<sup>1</sup>, varlığın yaratılışını, yapısal özelliğini ve hareketlerini okuyarak, kökenine inip oradan ontolojik kaynağına varmak, buradaki stratejiyi yorumlayıp tekrar varlığa ve insana dönmek; eserden müessire yönelerek insanı, aktif olarak, yaratılışının gayesine sevk etmek<sup>2</sup> diye açıklanabilir.

Bu bağlamda gelişim adına başarılı adımların atılabilmesi, sosyal bilimlerle birlikte fen ve sağlık bilimleri donanımını Kur'ân potasında yoğurup, analiz ve

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı

<sup>1</sup> Konuya farklı bir açıdan baktığımız diğer bir makale için bkz., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 27, Erzurum, 2007.

<sup>2</sup> Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili* (I-IX) Eser Kitabevi, İstanbul, 1971, I, 65-74.

senteze tabi tutuktan sonra, pratike etmeyi gerektirmektedir. Ancak bu yöntemle modern pedagojinin ışığı altında günümüz insanına sağlıklı yaklaşım gerçekleştirilebilir.

Bunun gerçekleştirilebilmesi gelişimin referanslarını anlama zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda varlığı, insan ile birlikte değerlendirebileceğimize, oradan insanın gelişimine katkıda bulunacağımıza inanıyoruz. Tafsilat iyi okunduktan sonra, öze yönelik proje ve planları işleme sokmak<sup>3</sup> daha kolay ve sonucun başarılı olabilirliği akla ve tecrübeye daha uygundur. Başlangıçta yapılması gereken bir işin sona bırakılması, sonda yapılması gereken bir işin başa alınması gelişimi menfi yönde etkiler. Kur'ân dikkatle incelendiğinde gelişim grafiğinin zirvesine giden stratejide öncelik-sonralık ve zamanlamanın gelişimde ne kadar hâkim ve aktif bir yasa olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bu gerçeklerden hareketle gelişim referanslarına bakmanın faydalı bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.

**1- Ontolojik Referans:** Varlığın kozmik ötesinden, bilimin kaos diye nitelendirdiği oluşuma, oradan kozmik alem<sup>4</sup> ve sonrasına gidişi, gelişimin argümanları ile doludur. Felsefe, ontolojiyi incelerken varlığın özünü, ilkinin bulmaya çalışır. Buradaki esas amaç, Yunus'un ifadesi ile ,

“Oradan gönderildim aşk ile bile geldim

Bu âleme çıkıcak bir acib hâle geldim”<sup>5</sup>,

insanın nereden geldiğini, nereye gittiğini, ne yapacağını, ne olacağını, ne olabilirliğini, insan-ı kâmil olma yolundaki gelişimini anlamak ve anlatmak; felsefi bir yaklaşımla, insanı ileri taşımaktır<sup>6</sup>. Esasen bize göre insanı kâmil medeni, hukuka saygılı, sorumluluğunu müdrik ve bu idrak içerisinde hareket eden, insan demektir.

Bu ise geleceğe daha da güvenle bakabilme, bireysel ve toplumsal olarak daha iyiye gitme demektir. Bu manada gelecek bir üstünlüğe de sahiptir<sup>7</sup>. Çünkü

<sup>3</sup> a.g.e, I, 65-74.

<sup>4</sup> Davies,Paul, *Son Üç Dakika*, trc. Sinem Gül, Varlık Yay., İstanbul, 1999, s. 31-89; Weinberg, Steven, *İlk Üç Dakika*, trc. Zekeriya Aydın- Zeki Aslan, Tübitak, Ankara, 1996, s. 44, 97, 124, 139; Merdin, Sadettin, *Tannıya Koşan Fizik*, Timaş Yay., İstanbul, 1995, s. 98.

<sup>5</sup> Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1976, s. 318.-319. Yunus'un XIII. Asrın sonları ile XIV. Asrın başlarında yaşadığı belirtilmektedir. Geniş bilgi için bkz., a.g.e, s. 261268.

<sup>6</sup> Sönmez, Veysel, *Eğitim Felsefesi*, Anı Yay., Ankara, 2005, s. 9-10.

<sup>7</sup> Çüçen, A. Kadir, Heidegger'de Varlık ve Zaman, Asa Kitabevi, Bursa, 1997, s. 126; ayrıca bkz. Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'ân'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yay., İstanbul, 2005, s. 275.

zamansallık içinde en önemli rolü oynayan gelecek, ontolojik olarak kendi otantikliğini hazırlamaktadır.

Gelişimi daha da iyi kavrayabilmek için, yaratılış stratejisi açısından varlığın ontolojik yapısı önemlidir. A'yân-ı Sabite<sup>8</sup> teorisi dikkate alındığında varlığın formüllerine dahi ne yapacakları öğretilmiş olmalıdır ki<sup>9</sup> o donanımla, kendilerine verilen "ol"<sup>10</sup> emri gereğince hareket ederek, daha üst mertebelere ulaşabilmektedirler.

Hakkında çok az bilgi verildiğine işaret edilen ruhun<sup>11</sup>, İlâhî bir öğreti ve eğitim ile daima üst bir mertebeye ulaştığına ve bu sayede kozmik ötesinde elde edilen cüzi irade, konuşma, isteme, akit yapma, toplu mukavelede bulunma gibi hak ve yeteneklere kavuştuğuna, bu donanımla kozmik sistemde daha önemli gelişimler kaydedebileceğine dikkat çekilmiştir<sup>12</sup>. Ayrıca bu eğitimden, gelişebilmek için önce ruhun öğretime ve eğitime tabi tutulması gerektiği, bu alt yapı üzerine insanın kendisine verilen göz, kulak, kalp sayesinde bilgisizliğini giderebileceği<sup>13</sup>, doğru bilgiye ulaşabileceği<sup>14</sup>, fiziki güçlerin istenilen şekilde eğitilebilirliği okunabilir.

Kişisel gelişim yolunda bilginin efendisi olmak, ne olursa olsun insanlara iyi davranmak ruhtan gelen sinyaldir. Ruh, her zaman karşıdakini anlamayı, bilgelik ve nezaketle davranmayı öğütler. Ruh ve eğitim yoluyla elde ettiklerimiz, bizleri gaddar olanlara dahi kötülük yapmaktan korur<sup>15</sup>. Bu ruh ve bu inançla insan, öfkesini yutan ve başkalarını affeden Allah'ın sevdiği güzel davranış ve takva sahibi kimselerin sınıfına girer<sup>16</sup>. Dolayısıyla eğitilmiş, olgunluğu yakalamış bir ruhu, bireye ve topluma kazandırmak, gelişimden yana olan sorumluluk sahibi herkesin görevi olmalıdır. Gelişime giden yolun birinci basamağının böyle bir yaklaşım ve uygulamayı lüzumlu gördüğü açıktır.

<sup>8</sup> İlim ve hayat gibi tümel nesnelerin akılda somut bir varlığı olmakla beraber, dış alemde böyle bir varlığı görünmez. Dolayısıyla bir tümel nesne dış alemde ile tezahür edebilir. İşte bu, varlığın zaman ve mekâna bağlı olması değildir. Çünkü dış alem de bir varlığa sahip değildir. Her ne kadar akılda mevcut olsalar da, tek başlarına madum, hüküm yönünden ise mevcuttur. Dolayısıyla Allah'ın emrine muhatap olarak gelişim gösterme konumundadırlar. Bkz. Kalın, s. 277.

<sup>9</sup> Yazır, I,176; V, 3198-3203; Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabînin Fususundaki Anahtar Kavramlar*, trc. Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul, 1998, s. 288

<sup>10</sup> Hicr, 98; Nahl, 40; Meryem, 35; Yasin, 82; Mü'min, 68.

<sup>11</sup> İsrâ, 85.

<sup>12</sup> Yazır, I, 53, 65; IV, 2323-2328.

<sup>13</sup> Nahl, 78.

<sup>14</sup> Yazır, V, 3198-3203; Sönmez, s. 12,13.

<sup>15</sup> Arkan, Münir, *Nitelikli İnsan*, Bilge Yay., İstanbul, 2004, s. 143.

<sup>16</sup> Âli İmrân, 134.

**2- Kozmolojik referans:** Kozmik ötesi bir âlemin en büyük gelişim ve kalkınmasını yaşayan bir varlığın, kozmik âlemde yerinde sayması öncesi ile çelişir. İnsanı kuşatan kâinat, özlerin, zerrelere, kendilerine öğretileni icra etmesi ile âlemleri oluşturarak ulaşılan bir gelişimdir<sup>17</sup>. Doğada işleyen kanun gereği varlık, bir anda kendini ortaya koyamamaktadır<sup>18</sup>. Yani gelişim tedricilikle varılan bir keyfiyettir. Anlık bir oluşumla gelişimi açıklamak mümkün değildir. Esasen an'ın, hâkim bir öz olarak ileriye doğru koşusunda zamanın en küçük diliminden, en büyüğüne kadar her çeşit ölçümünü gerçekleştirirken, nice gelişimlere mührünü bastığı, kainatın çehresinden okunmaktadır.

Eğer zerreler kendi başlarına hareket etse idiler, ibretle bakını büyüleyen, gecesı-gündüzü ve mevsimleri ile tek devlet oluşturarak tevhidi haykıran<sup>19</sup> kozmik sistemi oluşturamazlardı. Buradan hareketle gelişimin temel yasası olan birlik ve beraberliğin, kozmolojik açıdan da referanslı olduğunun altı çizilebilir. Demek ki; bir öğretinin işlemleriyle zerrelerden âlemlere ulaşılırken, tedrici bir yöntemle tekâmül gerçekleşmektedir<sup>20</sup>. Böyle bir yasaya uymayanlardan gelişime katkı sağlaması beklenebilir mi?

Kur'ân ve bilim, kozmik sisteme ulaşırken *dehr* kelimesiyle anlatılan uzun bir süreden sonra<sup>21</sup>, belki de yeryüzünde gece ve gündüzün işlemediği dönemlerde, henüz adı dahi geçmeyen insanı<sup>22</sup> kuşatan her şeyin, fiilen, gelişimin somut ve soyut örneklerini sunmakta olduğunu ortaya koymaktadır. Bir başka ifade ile kozmik sistem, gelişimin strateji ve planlarını öğretirken, ezelde ruhen bu eğitimi almış olan insanın, cismani bir yapı içinde, kendisine verilen donanımları eğiterek, gelişimin zirvesine çıkabileceğini kavramak hiç de zor değildir. Bu durum, mana ve maddesiyle böyle bir öğretinin içinden süzülerek gelen insanın bulunduğu noktada kalamayacağını, irade ve çalışmasıyla pozitif veya negatif yönde bir değişim yaşayacağını anlatmaktadır.

Elektronların atomun çevresinde dönme emrini icra etmeleri, gazların oluşumu<sup>23</sup>, oksijen ve hidrojenin kendilerine verilen emirle sentezi gerçekleştirerek

<sup>17</sup> Fatihâ, 1, Heyet,( Abdullah Yeğin, Abdulkadir Badıllı, Hekimoğlu İsmail, İlham Çalım) *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, (I-IV) L-Z, Türdav Ofset Tesisleri İstanbul, 1981, 1763- 1764.

<sup>18</sup> Topçu, Nurettin, *Bergson, Hareket Yay.*, İstanbul, 1968, s. 13.

<sup>19</sup> Hanefi Ahmed, *et- Tefsîru'l-İlmi li'l-Âyât il Kevniyye fi'l- Kur'ân*, Dâru'l- Me'ârif, Mısır, 1119, s. 318.

<sup>20</sup> Yazır, I, 67; Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul, 1995, s. 171.

<sup>21</sup> İnsan, 1.

<sup>22</sup> er-Râzî, Fahrüddin Muhammed İbn Ömer İbn el- Hüseyin İbn el- Hsen İbn Ali, *et- Tefsîru'l-Kebîr*, ( I- XXXII) Daru'l- Kutubi'l- İlmiye Beyrut, 1990, XXVIII, 210.

<sup>23</sup> Lightman, Alan, *Yıldızların Zamanı*, trc. Murat Alev, TübitakYay., Ankara, 1998, s. 69-80.

varlığın tamamına hayat kaynağı olan suyu<sup>24</sup> oluşturmaları, doğanın mucizevî gelişimi olarak zikredilebilir. Demek ki gelişim, varlığın mayasına konulan bir eğitim kanunudur. Günümüzde ulaşılmış olan teknolojik seviye de bu gelişimin göstergelerinden sadece birisidir.

Bu bakımdan kalkınma planının uygulanmasında geleceğin, bir üstünlüğe sahip olduğuna yapılan vurguya burada bir kez daha işaret ederken<sup>25</sup>, fitratın gelişimi desteklediğinin de altını çizmek gerekir. Karanlıkların içinden süzülerek gelen güneşin giderek yükselişi ile dünyayı aydınlatması ve varlığa enerji sunması, ayın dolunay olmak için geçirdiği evreler, toprağa atılan bir tanenin yaprak ve çiçeklere ulaştıktan sonra onlarca tane vermesi<sup>26</sup>, bize gelişimin, ilgili yasalardaki stratejilerin işlerliğine bağlı olduğunu öğretmektedir.

İlk insanın yaratılışında topraktan başlayarak geçirdiği evreler<sup>27</sup>, anne rahmine gelinceye kadar geçirdiği değişimler, burada alak<sup>28</sup> durumundan cenin kıvamına gelmesi<sup>29</sup>, hamilelik süresindeki gelişimler, doğumu ile bebeklik, çocukluk gençlik olgunluk ve yaşlılık bireysel olarak fiziki yapıyı ifade ederken; aile, kabile, millet gibi kavramlarla da toplumsal olarak gelişimin ifade edilmesi aynı stratejinin işlediğini ve daima ileriye gidildiğini göstermektedir.

Sanatla değişik şekiller alan madde, dünya hayatının ihtiyaçlarına cevap verirken, çalışarak ileriye gidileceğini, maddeden azami seviyede yararlanılacağını, buna ulaşabilmek için eğitime ve öğretime daha çok önem vermenin gerekliliğini vurgulamaktadır<sup>30</sup>. Dolayısıyla eğitim ve öğretim bağlamında yapılacak çalışmaların gelişimi gerçekleştirebilmesi için, ontolojik ve kozmolojik referanslardan elde edilen veriler, pedagojik normlarla sentezlenerek, aktif bir biçimde insanlığın hizmetine sunulmalıdır.

**3- Pedagojik Referans:** Bir ülkenin kalkınması, sorunların üstesinden gelebilmesi, ilerlemesi, gelişmesi, huzur ve sükûnun sağlanması, kitlesel bir gelişim demektir. Bütün bunların gerçekleşebilmesi için önce fertlerin birer birey olarak; bu

<sup>24</sup> Enbiyâ, 30.

<sup>25</sup> Çüçen, s, 21.

<sup>26</sup> Yazır, I, 65-66.

<sup>27</sup> Hicr,26; Mü'minûn, 12; Fâtır, 11; Yazır, I, 65.

<sup>28</sup> Alâk, 2.

<sup>29</sup> el- Alûsî, Ebu'l- Fadl Şihâbuddîn Mahmûd, *Ruhu'l- Me 'ânî fi Tefsîri'l- Kur'ân'l-'Azîm ve's-Seb 'il- Mesâni*, (I-XXX) Dâru İhyâit-Turûsi'l-'Arabî, Beyrut, 1985, XVII, 14; Yazır, I, 65.

<sup>30</sup> İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el- Hasâis*, (I-III) nşr., Muhammed'Ali en-Neccâr, Beyrut, 1952, I, 259.

mantığı kavraması, sonra da aynı doğrultuda toplumsal mantığın oluşumuna, ihtiyaç vardır. Böyle bir pedagojinin işleyebilmesi, sırasıyla şu donanımların toplumsal olarak kabul edilmesine ve işlemesine bağlıdır.

**A- Sağlıklı Düşünme:** Sağlıklı düşünme gelişimin ilk basamağını oluşturmaktadır. Zira sağlıklı düşünebilme sayesinde yanlış düşüncelerden uzaklaşmaktadır. Doğru düşünce, gelişimin esası ve adresidir. Çünkü Peygamber efendimiz s.a.v' in buyurduğu gibi “ameller niyetlere göredir”<sup>31</sup> niyeti yapıcı olan oluşumlar, doğru ve güzel icraatlarla ülke gelişimine hizmet eder. Ayrıca sağlam işin öncüsü doğru düşüncedir. Arızalı bir düşüncenin sağlıklı bir iş icra etmesini ve ülke gelişimine katkı sağlamasını beklemek insanın mantığına aykırıdır.

Sağlıklı düşünebilmenin insanlığı ileri taşıdığı bir gerçektir. Evrendeki düzen insan aklını eğitir ve ileriye, daha doğruya, daha güzele ve daha kazançlı olana taşır<sup>32</sup>. Kur’ân düşünüp ders alanları överken; düşünmeyenleri kınamaktadır. Yani sağlıklı düşünmeyi emretmektedir. Düşünmeyi emreden ayetler incelendiğinde insanı kademeli olarak ileriye taşıdığı, varlığı ve kozmik sistemi öğretmeyi, bunlardan yola çıkarak yeni icatlar bulmanın mümkün olacağını insanın gözleri önüne sermektedir. Psikolojik yönden, hayatın sıkıntılarını ile eğitilen insan, tekrar aynı sıkıntıyı yaşamamak için, çalışır, sabretmeyi, hakkına razı olmayı, teenniye, tedriciliği, ilerlemeyi, önlem almayı öğrenir. Kısaca hayatın kendisi eğitici ve öğreticidir.

Kur’ân, mesajını sunarken öncelikle hakkı sunar. Daha sonra, batılın temelden yanlış olduğunu vurgular<sup>33</sup>. Bunu yaparken muhatabını sağlam bir inanca kavuşturmak, yanlış inanç ve düşüncelerden arındırmak için psikolojik, sosyolojik, kozmolojik delilleri anlaşılır bir dille anlatır<sup>34</sup>. Bu bağlamda muhatabını ikna eden, şüphelerden arındıran çeşitli örnekler verir<sup>35</sup>. Bunları okuyan ve duyan insan, zihnini anında zikredilen örneklere kilitlenmiş bir vaziyette bulur. Bütün bu örneklerin sonunda Hz. Peygamber’in şahsında insanlığa hitaben, artık her şeyin ortada çok açık bir şekilde belli olduğu, zorlamaya gerek kalmadığı uyarısı yapılır<sup>36</sup>. Kur’ân’ın

<sup>31</sup> el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed ibn İsmail İbn İbrahim İbn el- Muğîre, *Saîhu'l- Buhârî*, el- Mektebetu'l- İslâmiyye, İstanbul, ts., Bedü'l-Vahy, Menâkibu'l-Ensâr, 45; Talak, 11; Eymân, 23; Müslim, Ebu'l- Huseyn İbn el- Haccâc, el- Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk., İmâre, 155., Muhammed Fuâd Abdülbâkî, el- Mu'cemu'l- Mufehres li Elfâzi'l- Kur'ân el- Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.,

<sup>32</sup> Sönmez, s. 7.

<sup>33</sup> İsrâ, 81.

<sup>34</sup> Enbiyâ, 22.

<sup>35</sup> Gâşiyeh, 17-20.

<sup>36</sup> Gâşiyeh, 21.

ifadesiyle zarar etmemenin ilk şartı imandır. İman, doğru düşünmenin, sağlıklı yaklaşımın ta kendisidir.

Beyin gücü denilen güç, eğitimle elde edilebilir. Fiziki güçleri sağlıklı olarak sevk ve idâre edecek olan eğitilmiş beyinlerdir. Kur'ân'ın okumak, öğrenmek, ibret almak, tefekkür etmek, şuurlu olmak ya da şuuruna varmak, yaşantısını prensiplere dayandırmak, davranışlarını güzelleştirmek gibi uyarılarına kulak vermek gerekir. Bu kavramlar beyni besleyen ve güçlendiren kazanımlardır. Bu kavramlarla donanan bir toplumda işler, bilimin ışığı altında seyretme şansını ve gelişimi yakalayabilecektir.

**B- Strateji:** Varlığın mayasında bulunan tekâmül istidadı, bir takım prensiplerin ve ameliyelerin işlemlerini gerektirir. Aksi durumda gelişim yerine gerileme kaçınılmaz bir yasa olarak devreye girer<sup>37</sup>. Bu durumda varlığı ve onu geliştiren prensipleri öğrenmek ve yerli yerince uygulamak gerekir ki; bu da ancak strateji ile mümkündür. İnsanın yaratılışına kadar geçen uzun sürede<sup>38</sup>varlığın, yer ve göklerin bir takım evrelerden geçtiğini<sup>39</sup> sonuçta geliştiğini Kur'ân'dan ve bilimsel araştırmalardan öğreniyoruz. Stratejik olarak bir takım aşamaları yaşayan kâinat, netice itibarı ile kendisinden beklenen fonksiyonu icra etmekte; varlığa, özellikle insana hizmet etmektedir<sup>40</sup>.

Bu mantığın kavranması ve kazanılması için Kur'ân, strateji ve planlar ortaya koymaktadır. Bir işi bitiren insanın başka bir işe koyulmasını emretmesi ile<sup>41</sup> insanın yerinde saymasına karşıdır<sup>42</sup>. Yeter ki insan, O'nun emir ve yasaklarına uysun. Emir ve yasaklara uymak, hukuka saygının, kalkınmış olmanın önde gelen göstergesidir.

Kur'ân, yasak koyarken izlediği stratejiyle insanlığı kötülüklerden korumakta, güzelliklere ve kurtuluşa ulaştırmaktadır<sup>43</sup>. İnsanı kâmilî yetiştirmekle, önemli değişim gerçekleştirilmektedir. Kâinatın gelişimini sağlayan eğitim ve öğretimin plan, program ve stratejileri, ülkelerin gelişimini ve kalkınmasını da sağlayan yegâne yoldur. Kur'ân'da övgü ile bahsedilen insanlar, yani mü'minler, ve bunların oluşturduğu toplumlar, yaşadığı ülkeler, esasen gelişimi gerçekleştirmiş olması

---

<sup>37</sup> Yazır, I, 65.

<sup>38</sup> İnsan, 1.

<sup>39</sup> er-Râzî, I, 212.

<sup>40</sup> Abdülbâki, S. 347.

<sup>41</sup> İnşirâh, 7.

<sup>42</sup> Sürmeli, Mehmet, "Güneşi Tutabilmek", Yeni Dünya, Sayı, 69, Temmuz, 1999, s. 39-40.

<sup>43</sup> ez-Zerkânî, Muhammed 'Abdu'l-'Azîm, *Menâhilü'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr(I-II) Beyrut, 1996, I, 73.



gereken ülkeler olmalıdır. Bu anlamda bilim adamlarından, eğitimciler; ekonomistlerden, yöneticilere varıncaya kadar toplumu oluşturan katmanlardaki herkesin, gelişimin temel strateji ve planlarını anlayıp uygulama hususunda sorumluluk taşıdığı kanaatinde olduğumuzu özellikle vurgulamak isteriz.

Çocuk eğitimi konusunda Kur'ân, Hz. Lokman'ın oğlunu eğitirken yaşına, sorumluluğuna paralel olarak ardışıklı bir plan ve pedagojik yaklaşım gösterdiğini ortaya koymaktadır. Önce tevhit akidesini yerleştirip, şirkten men etmekten başladığını, sonra aile içi hukuka riayet bağlamında saygının çerçevesini çizdiğini, nerede olursa olsun iyiliğin asla kaybolmayıp sahibini bulacağı inancını kavratmış olduğunu görmekteyiz. Devamlı namaz, emr-i bilm'arûf ve nehy-i ani'l-münker, sabretmek, sosyal çevreye takınılacak tavır, yürüyüş ve konuşmada disiplin gibi gelişim ve eğitimin temel ilkelerini aşıladığı görülmektedir<sup>44</sup>. Buradaki amaç, gelişmiş birey ve topluma ulaşmak, onların dünya ve ahiret mutluluğunu gerçekleştirmektir.

**C- Değişim:** Gelişime doğru hızlı ve emin adımlarla yol alırken ontolojik, kozmolojik pedagojik olarak işleyen İlâhî yasalardan birisi de değişimdir. Değişim, Allah'ın doğada işlettiği bir kanundur. Bu kanun işlerken varlık, pozitif veya negatif bir sonuca doğru gitme yeteneğine sahiptir. Onu, pozitif bir sonuca götürecek olan eğitim ve öğretimdir. Gelişime giden yolda pozitif değişim, olması gerektirir. Dünya uygarlığını kurarak insanlığı bunalım ortamından kurtarmak, uygarlığı, sevgiye, işbirliğine dayandırmak ve yaşamı her saniye yeniden- yaratılan ve idare edilen ontolojik ve kozmolojik yapı içerisinde- kurmakla mümkündür. Bunun için ırkların, ulusların, renklerin, cinslerin ve inançların uluslar arası bir düzen bayrağı altında toplanma imkânları araştırılabilir<sup>45</sup>. Eğitim, dünya uygarlığını, demokratik uygarlığı gerçekleştirebilir

Gelişim yolunda en büyük değişimi gerçekleştiren Kur'ân'dır. İnsanlığı yanlışlardan arındırıp, doğruya ve güzele kavuşturmada en büyük katkıyı sağlayan yegâne rehberdir. "Toplumlar, zaman içerisinde, fikri, tecrübi ve ilmi bakımdan gelişip ilerleme kaydetmede buna paralel olarak maddi ve manevi ihtiyaçları farklılık göstermektedir. Bu süreçte fikri, ilmi ve sosyal bağlamda, ilkel toplumlarla gelişmiş toplumlar arasında büyük farklar meydana gelecek, bunun sonucu oluşan şartlar çerçevesinde, bir asırda yaşayanlara uygun olan hükümler, diğer dönemlerde

<sup>44</sup> Lokman, 13-20.

<sup>45</sup> Sönmez, s.105-106; Özsoy, Osman, *Etkin Eğitim*, Hayat Yay., İstanbul 2004, s. 38-41.

yaşayanlara uygun gelmeyebilecektir. Bu nedenle bir dinin bazı kurallarının konuluşundaki hikmet, diğer dininkinden farklı olabilecektir. İşte böyle durumlarda, kulların faydası düşünülerek, konulacak ilahi prensiplerin diğerlerini ortadan kaldırması söz konusu olacaktır. Çünkü önceki, insanların ihtiyaçlarına cevap vermede yeterli olmamaktadır. Bu yetersizlik, önceki hükümlerin kaldırılıp, yerine insanların ihtiyaçlarına cevap verecek diğer prensip ve hükümlerin konulmasına yol açacaktır ki bu olaya nesh adını veriyoruz<sup>46</sup>. Şu halde nesh, değişimle birlikte zaman ve mekân tahdidini aşarak, gelişimi gerçekleştirecek olan bir eğitim stratejisi olarak değerlendirilebilir. Bu da hukukun işlemesi, ahlaken yücelme ve gelişim demektir.

Değişim önce öğrenme ile başlar, sonra insanlığa yayılır. Şeytanî hayallerden arınarak pozitif düşüncelere yönelmek gerekir. Negatif gidiş negatif sonuca, pozitif gidiş, pozitif sonuca götürür<sup>47</sup>. Kurallara uymak eğitimin işlediğini, gelişimin gerçekleştiğini gösterir. Eğer gelişim yoksa, eğitim yok demektir. Bütün bunların yapılmasındaki amaç, insan haklarıdır. Dinin maksadı, insanın temel haklarını korumaktır. İtikat, ibadet, ahkâmla ilgili emir ve yasaklar, ahlaken yücelmeyi gerçekleştirecek donanımlardır. Ahlak geliyorsa inanç, ibadet, hukuk, kısaca gelişim var denilebilir. Aksi durumda mezkûr kavramların reel olarak işleyişinden, kısaca gelişimden bahsedilemez. Söz konusu edilen hususlar hayatın içinde her gün her saniye yaşanan gerçeklerdir. Eğitim, 10 Aralık 1948 de insan hakları evrensel bildirgesine taşınmış, insan hakları koruma altına alınmıştır<sup>48</sup>. Bu durum, gelişim adına zikredilmesi gereken önemli bir husustur

**Sonuç:** Bütün bu anlatılanlar, gelişimi destekleyen önemli etkenlerin başında zikredilebilir. Bu bağlamda Kur'ân'ın, kıssaları sunuş yönteminin gelişimi gerçekleştireci eğitici ve ıslah edici mahiyette olduğuna<sup>49</sup> dikkat çekmekte yarar vardır. Hz. Adem'in, öğretimle eşyanın isimlerini bilme konusunda meleklerden daha ileri bir başarı göstermesi<sup>50</sup>, Hz. Yusuf'un zindanlardan hazinelerin başına bilgi sayesinde geçişi, uyguladığı tarım ve ekonomi stratejisi ile Mısır yönetiminde devrinin sıkıntılarını aşması<sup>51</sup>, Hz. Davud'un savaşlarda en önemli savunma ve korunma

<sup>46</sup> Eroğlu, Ali, *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, Kültür ve Eğitim Vakfı Yay., Erzurum,2002. s.186-187.

<sup>47</sup> Arıkan, s. 48-53.

<sup>48</sup> Şişman, Ahmet, *Eğitim Bilimlerine Giriş*, Pegem A Yay., 2006, s. 4,52.

<sup>49</sup> Eroğlu, s. 227.

<sup>50</sup> Bakara, 31.

<sup>51</sup> Yûsuf, 54-57.

teknolojisini, zırh yapımını öğretim ve eğitimle başarması<sup>52</sup>, kendisine kitaptan bir ilim verilen birisinin, Belkıs'ın tahtını, soyut bir varlık olan İfrî'ten daha kısa bir sürede, getirmesi<sup>53</sup>, hayvanların eğitilerek insana hizmet ettirilebileceği<sup>54</sup>, buradan elde edilecek kazanç ve kolaylıklar, su ürünlerinden<sup>55</sup> yola çıkılarak yeni tesislerin inşası, buna bağlı olarak, söz konusu alanda elde edilecek istihdam ve üretimin artması gibi hususlar zikredilebilir. Bu gibi örnekler, gelişimin adresi olarak, hep eğitim ve öğretimi göstermektedir.

İnsanlığın gidişatını, negatif yönden pozitif yöne çeviren peygamberlerin, çok uzun bir eğitim sürecinden sonra böyle bir ulvî göreve tayin edildiklerini, aldıkları İlâhi eğitim ve öğretiyi vurgulamak gerekir<sup>56</sup>. Şu halde toplumu eğitecek olan insanın, önce birey olarak kendisinin eğitildiği, sonra aynı insan önderliğinde toplumun ileriye taşındığı ve bunun sosyal pedagojinin bir kuralı olduğu ortaya çıkmaktadır<sup>57</sup>. Çünkü öğretmen geliştirendir. Uygulama ile elde edilen bilgiler unutulmaz. Bu bağlamda insan-ı kâmile ulaşmanın yolunun tasavvufi terbiyeden geçtiğini benimseyip bu metotla gelişime katkıda bulunmaya gayret eden mutasavvıfları hayırla yâd etmek, gelişim adına tasası olan her bireyin görevi olduğu kanaatini taşıdığımızı belirtmek isteriz.

---

<sup>52</sup> Enbiyâ, 80.

<sup>53</sup> Neml, 39,40.

<sup>54</sup> Mâide, 4.

<sup>55</sup> Nahl, 14.

<sup>56</sup> Bilgiseven, Âmiran Kurtkan, *İlmi Ledün Açısından Karanlık ve Aydınlık*, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, Sayı, 5, s. 23-30.

<sup>57</sup> Bakara, 44, 129; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, (I-V) nşr., Abdul Celil Abduh Şelebi, Beyrut, 1988, I, 125.

**HIRİSTİYAN TEOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDEN KURÂN'IN OKUNUŞU  
VE  
BUNUN İSLAM KELAM'ININ GELİŞMESİNE ETKİSİ\* [HAKKINDA]**

Yazan: Nasr Hâmid Ebû Zeyd\*

Çev.: Prof. Dr. Sadık Kılıç\*\*

**ÖZET**

*Son onlu yıllarda üzerinde en çok konuşulan konulardan birisidir, dinler arası diyalog ya da, medeniyetler arası diyalog... Halen çok iyi sinyaller vermeyen global dünya gidişatının da bir tür zorlamasıyla, dini metinlerden beslenmek ve, farklı ve aykırı bile olsa, bütün inançlar, medeniyetler ve ırklar arasında anlayış, hoşgörü ve birlikte yaşama ruhunu önce zihniyetlere, en önemlisi de hayata egemen kılmak isteyen bir arzunun ifadesidir de bu, aynı zamanda... Özellikle İslam Medeniyeti ile Batı Medeniyeti bağlamında düşünüldüğünde, heyecanlandığı kadar, yine bizleri*

---

\* Leiden (Hollanda) Üniversitesi'nde İslami Araştırmalar öğretim üyesi ve yine, Utrecht (Hollanda) İnsani Araştırmalar Üniversitesinde İbn Rüşd İslam Araştırması ve İnsani Yönelim Kürsüsü öğretim üyesi..

\*\* Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

Bu makale, "Faith and Hermeneutics" başlığı altında, *İslamochristiana-Dirâsâtun İslâmiyyetun Mesîhiyyetun*, 33, Pontificio Instituto Di Studi Arabi e D'Islamistica, 2007, ss. 1-29'de yayınlanmıştır. Gerek çeviri metni içinde, gerekse dipnotlarda, köşeli parantez [...] içinde yer alan ünlem, soru işareti vb. noktalama işaretleri ve açıklamalar, mütercime aittir.

Diğer yandan, medeniyetler veya dinler arası diyalog çabalarında nereye kadar iyimser olabileceğimize dair bir takım projeksiyonlar tutan; yine, diyalog süreçlerinde, ötekini, kendisini tanımladığı gibi anlama ve kabul etme; tarafların her birinin, kendisi kalarak, birlikte var olma ve yaratıcı bir ilişkiye girme harikulâdeliğini gerçekleştirme yolunu açmaya dönük uzun soluklu çalışmaların bir diğer halkası olarak da görülebilecek olan bu çeviri makalede yer alan ve, çeşitli eserlerde de cevabı verilmiş olan iddialara yeniden cevap verilme cihetine gidilmemiştir. Burada sadece, çeviride yer alan kimi iddialara cevap teşkil edebilecek açıklamalar ve zengin bir kaynakça içerdiği düşünülümüz şu iki esere işaret etmekle yetinilmiştir: Arif Yıldırım, *Kelâmî Münakaşalara Giriş-I (Hz. Muhammed ve Kurân Bağlamında Ehl-i Kitaba Cevaplar)*, Salkımsöğüt Yayınları, 1. Basım, 2006, Erzurum; Arif Yıldırım, *Kelâmî Münakaşalara Giriş-II (Hz. Muhammed ve Kurân Bağlamında Oryantalistlere Cevaplar)*, Salkımsöğüt Yayınları, 1. Basım, 2007, Erzurum... Bu vesileyle, Türkçe çeviriyi baştan sona okuyarak orijinal metinle karşılaştıran Doç. Dr. Ahmet Çelik'e ve, dipnotlarda yer alan bazı İngilizce pasajları Türkçe'ye çeviren Doç. Dr. Şehmus Demir'e, bu katkıları sebebiyle teşekkürü bir borç bilirim. [çev.]

derin düşüncelere, ümitsiz yollara; aşılmaz 'önyargı' dağlarına ve tarihin 'göz yaşı' vadilerine de savuran büyük serüven...

Öyleyse, Medeniyetler arası/ya da Dinler arası diyalog yolunda, aşırı ümit ve iyimserlikle, dondurucu ön yargı ve ümitsizlik tepeleri arasında hangi noktada durulmalı? Taraflardaki olumsuzluk ve ümitsizliğin, temel dinî referansları nelerdir? Aşılmaz zirvelere rağmen, hangi ümit ve iyimserlik tohumlarını diri tutabiliriz? Olumsuz gözükken şeyler kimi zaman olumlu ve umulmadık neticeler verebilir mi? İslâm kelâmının başlangıç evresi için böyle bir şey var mıdır? İşte, bir beyin fırtınasına davetiye olarak durmaktadır Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in bu çeviri yazısı...

**Anahtar sözcükler:** Diyalog, Allah'ın kelimesi: Hz. İsa, Allah'ın kelâmı: Kurân, ezeli ve ebedî oluş, kutsal metinleri okuma, öteki, tevîl, kelâm ilmi...

#### ABSTRACT

#### **[On] The Reading of Quran From Perspective of Christian Theology and Its Influence on Improvement of Islamic Theological Thought**

*The dialogue between religions and civilizations is the focus thema in the last ten years... Still with compulsion of the global world situation, this dialogue is express of dominant desire that conception, tolerance and the spirit of life together between all faiths, civilizations and races first of all to mentalities and life as well, to be nourished from religious texts... Especially if considered with in the context of Islamic Civilization and West Civilization, as the degree of excite, once again the big adventure which blow about us to deep thoughts, hopeless roads; impassable 'prejudgement'mountains and 'tears' valleys of history...*

*Then, which point must be stopped between extreme hope, optimism and freezing prejudgement, hopeless hills in the inter Civilizations and inter Religions dialogue's road? What is the basic religious references of hopeless and negativity between sides? Although impassable peaks, we can living being things which sides of hope and optimism? Can the egative things sometimes give us positive and unexpected conclusions? Is like thing existing for earlier phase of Islamic theological thought? Here, the Translation wriiting of Nasr Hamid Abu Zayd is existing in front of us as a invitation to brain storm.*

**Key Words:** Dialogue, God's word: Jesus, God's speech: Quran, Eternity and Infinity existence, Reading the sacred texts, The other, exegesis, The science of Islamic theological thought....

*1- Te'vîl, bir polemik midir yoksa bir diyalog mu?*

Bu araştırma, Miladi sekizinci asırdaki "İslam karşıtı Hıristiyan polemiği" çözümlenmesi aracılığıyla, Kur'ân'ın Hıristiyanca okunmasının Kelam ilminin ya da İslamî Teolojinin gelişmesindeki etkini ortaya koyma çabasına yönelik olacaktır; bir başka ifadeyle, özellikle de, kendilerine karşı polemik yapıp mücadele edilen kimselerin, yani bu durumdaki Müslümanların, hasımlarının polemiklerini, hafife alınması mümkün olmayan son derece ciddi bir meydana okuma olarak değerlendirdiklerinde, bu "polemik" in, bizzat kültürel bir çerçevede, yaratıcı ve verimli bir diyalog çeşidi olmasının mümkün olup olmadığını açıklamaya gayret edecektir... Derhal akla gelmesi mümkün olan soru ise şudur: Dini polemik, bu çağda yaygın olan manasıyla 'medeniyetler diyalogu' kavramı kategorisine giren bir diyalog sayılabilir mi? Sorgulamanın meşruluğu, 'polemik' in, diyalogun özelliği olan, karşılıklı birbirini anlamak için bir gayret sarf etmeyi simgelemekten daha çok, karşı delilleri çürütmek ve reddetmek; aradaki farkları ve ayrışmaları vurgulayıp 'hakikat' ile 'batıl oluş hali'ni birbirinden ayıran sınırları beyan etmek için bir fırsat ele geçirmek çabası olduğu gerçeğinden de anlaşılır. Fakat biz bu araştırmamızda, -incelememizin konusu olduğu üzere- 8. asırdaki Hıristiyan-Müslüman polemığının, zihinlerinden böyle bir şey hiç geçmemiş olan ve bilinçli olarak da bu yönde çaba sarf etmemiş bulunan polemikçi tarafların niyetlerine rağmen, verimli ve yararlı olduğu anlamına gelen, tarihi bir hakikatten yola çıkacağız... Hıristiyan Polemikçi, yaratıcı bir tesir meydana getirmekten daha çok, Hıristiyanlığın inançlarına karşı bir tehlike olduğunu ve İslam'ın temsil ettiğini düşündüğü şeylerle savaşmayı amaçlamıştı.. Hıristiyanlık inancını korumak ve -özellikle de siyasi gücü ve etkisi, Hıristiyan Roma İmparatorluğu arazilerinin ta içlerine kadar uzandıktan sonra- ona inanan kimseleri bu yeni dinin sapkınlığından muhafaza etmek kastıyla ileri atılmış olan Hıristiyan Polemikçinin önünde ise ancak tek bir araç bulunmaktaydı: İslâm'ı, tıpkı Ariusçuluk<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> İskenderiye Kilisesi rahiplerinden birisi olan ve 'Oğul'un doğası hakkında İskenderiye piskoposu ile anlaşmazlığa düşmüş olan Arius (256-336)'a nispet edilen Hıristiyan Mezhebi. Arius'un görüşlerinin hareket noktası şudur: Allah birdir, yaratılmamıştır, O'nun dışındaki her şey ise, yaratılmıştır. Buna göre, 'Allah'ın kelimesi'nin de ancak yaratılmış olması mümkündür. Arius, yaratılma ile doğmayı birbirinden ayırmamış olup, "Kelime/Logos'un" herhangi bir zaman mevcut olmamış olup, Allah'ın da, o zamanda baba olmadığı görüşünü belirtir. Buna göre, öyleyse 'Kelime', Baba'nın cevherinden değildir, o yaratılmış olup ulûhiyetle ilişkili değildir; değişmekte ve tebeddül etmekte olup, Allah onu, üstün meziyetleri sebebiyle oğul edinmiştir. Fakat Arius buna rağmen Teslîs'i reddetmez; bilakis

ve Nesturilik<sup>2</sup> gibi, Hıristiyanlığın bidatçı doktrinlerinden (heresies) birisi olmakla lekelemek!... Böyle bir nitelemenin ise, İslâm'ın kurucu naslarından –özellikle Kurân'dan- alınan senet ve delillere dayanması, bunların Hıristiyan perspektifinden okunup tevil edilmesi de tabiidir. Müslüman kelam bilginin ise, sadece İslâm'ın kurucu naslarının değil, bunun gibi Hıristiyanlığın da kurucu naslarının da yorum ve tevîlini yaparak, bu asılsız iddiaları çürütmesi gerekmektedir.

Bu araştırmanın görevi, erken dönemde başlayan bu polemğin, karşılıklı olarak etkileme bakımından özelliğini ortaya koymaktır. Bu karakterdir ki bize, onu, bir tür diyalog olarak değerlendirme imkanını verir; zira, onu gerçekleştiren ve ona iştirak edenlerin olumsuz niyet ve amaçlarını göz önünde bulundurmazsak, bu polemik müspet bir takım neticelere de ulaşmıştır. İşte bu tarihi hakikat, bu 'polemik'in, diyalog ve onun tarafları arasında etkileşim meydana getirme biçimlerinden birini simgelediğini düşündüğü için, bu incelemenin kendisinden yola çıktığı kabul ve varsayımı haklı çıkarmaktadır. Bu da, sözün zahiri düzeyinde imkânsız görme, uzaklaştırmak ve reddetmek reflekslerinden sarfı nazarla bulunmakla olacaktır. Çünkü burada alınacak ders, diyalogun şeklinde değil, bilakis onun ortaya çıkardığı verimli neticelerindedir.

---

teslîs ona göre vardır. O teslîsi ancak şu esas üzere tasavvur etmektedir: Allah, kâmil bir varlık/var olan (kâin) yarattı, ki o 'Kelime'dir. Sonra 'Kelime-Oğul' da, kendi sırası gelince, başka bir kâmil varlık yarattı ki, o da Rûhü'l-Kuds'tür. Oyleyse burada, tabiatları ve cevherleri bakımından farklı, [ama] yaratılış ilişkilerinin aralarını birleştirdiği 'şahıslar' üçlemesi (sâlûs) söz konusudur. (Abdü'l-Mecîd eş-Şarkî'den naklen, "el-Fikru'l-İslâmî fi'r-Reddi ala'n-Nasârâ ilâ Nihâyeti'l-Kamîr-Râbi/el-Aşır", *Matbûâtu Külliyyeti'l-Adâb ve 'Ulûmi'l-İnsâniyye*, Tûnus, es-Silsiletü's-Sâdise, cilt 29, ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1986, s. 86)

<sup>2</sup> Nestorius (ö. 450'ye doğru)'a nispet edilen bir mezheptir. Nestorius, Mesîh'in tam bir beşerlik doğası olduğunu vurgulayan ve Mesîh İslâ'da, Allah'ın Oğlu olan ile Meryem'in Oğlu olan arasını birbirinden ayıran Antakya teoloji ekolü mensuptur. Bu ekolün lideri, Tarsuslu Diodoros (ö. 394'den biraz önce) idi; Bu görüşü savunmak için, daha sonra yerine, Nestorius'un hocası da olan Theodoros el-Masîsî [Mapsueste'li ?] (ö. 328) geçti. Theodoros'un görüşüne göre, Allah'ın tabiatı, yani 'el-Kelime', tam bir tabiatdır; aynen, Mesîh'in beşerî tabiatının da tam olması gibi... Bu iki tabiat arasındaki birliğe gelince, bu da, ilahî 'Kelime'nin insan İslâ'ya 'bitişmesi' (ittisâl) veya 'hulûl etmesi'dir. Bundan ise, 'İsimlerin ve sıfatların, Mesîh'de, Allah'ın Oğlu olan 'Kelime' ile insan arasında ortak olduğu' düşüncesinin reddi; doğan ve ölenin Allah'ın Oğlu değil, bilakis Dâvud'un oğlu insan olduğu, bir başka ifadeyle, insan İslâ'nın gerçek olarak Allah'ın Oğlu olmadığı, böyle bir isimlendirmeye ise ancak, 'nimet' sebebiyle liyakatli olduğu şeklinde bir değerlendirme ortaya çıkar. 428 tarihinden itibaren Kostantiniyye pibkopsu olan Nestorius, Meryem'e 'Allah'ın Annesi' [Theotokos, Dei Genitrix] ünvanının verilmesine muhalefet ederek de bu görüşünü geliştirir. Meryem'e verilen bu ünvan ise, Bakire [Meryem, Meryem virgo]'e tapınıldığına delalet eder ki, böyle bir tapınma, üçüncü asrın sonlarından beri, halk kesimleri arasında yaygın idi. (Abdü'l-Mecîd eş-Şarkî, a.g.e., s. 92-93'ten naklen)

Sunduğum bu çalışmada ben, ne şu sıralar gündemde olan “Medeniyetler Diyalogu” kavramının problemlerine girmek, ne de kimi zaman onu “Bir sağırılar diyalogu”na dönüştüren engellerden bazılarını ortaya koymak istiyorum... Burada benim sadece, “Kültürler diyalogu” ya da “Medeniyetler diyalogu” kavramını davet eden/gündeme getiren bağlamın, aynı şekilde polemiksel bir bağlam olduğuna, çünkü Sovyetler Birliği'nin doğrudan doğruya yıkılmasından sonra Samuel Huntington'un “Medeniyetler Çatışması” adıyla meşhur olan tezine karşı koyabilmek için, “diyalog” çağrısının, İslam âlemi, -özellikle de İran: Seyyid Muhammed Hâtemî tarafından- olumlu karşılandığına işaret etmem yeterli olacaktır. Birincisinin, [yani Tarihin Sonu söyleminin] mantıki, felsefi ve ideolojik olarak ikincisine, [yani Medeniyetler Çatışması söylemine] varıp dayanması bakımından her ikisi de hem anlamsal, hem de göstergesel (semiologique) olarak birbirini gerektiren iki tez olduğu için, bizim, Fukuyama'nın “Tarihin sonu” tezi ile Huntington'un “Medeniyetler çatışması” tezini birleştirmemiz zorunlu görünmektedir. Fakat, üzerinde çok kalem oynamış olan ve pek çok araştırmacının da genişçe ele alıp işlediği bu zorunlu ilişkilerden daha mühim olanı ise, teolojik dinî gerekliliktir (telâzüm); çünkü “Tarihin sonu” kavramı, âlemin sonu ve ceza gününün yaklaşması şeklindeki dinsel söylemin çağdaş bir sunumudur! Şöyle ki, âlem sona erip ceza günü yaklaştığında, “insanın” egemenliğinin sona ermesinden sonra, Mutlak Hakikat, yani Allah nihai olarak tecelli edecek, ilahî irâde tarihe egemen olacak, böylece adalet gerçekleşecek, barış da her yerde hükümlanacaktır!.. “Tarihin Sonu” durumunda egemen olan mutlak hakikat ise, her türlü iktisadi, siyasi, fikrî ve kültürel görünüşleriyle Amerikan kültürü ve yaşama biçimidir!.. Nasıl ki dinlere göre âlemin sonu ancak kötülüğün ortaya çıkması, -özellikle İslam kelam düşüncesindeki Mesîh Deccâl [anlayışında da olduğu gibi]- onun her şeye hakim hale gelmesi ve yine buna bağlı olarak bir “Kurtarıcı”nın ortaya çıkmasına gereksinim duyan savaşların, salgın hastalıkların ve kitlesel açıklıkların meydana gelmesi ile gerçekleşecekse, bunun gibi tarihin sonu da tam olarak ancak, “Hürriyet, eşitlik ve insan hakları” uygarlığınca temsil edilen, yine “Demokratik sistem, pazar ve globalleşme mekanizmaları” içinde tecelli eden ebedî hayatın nihaî değerlerini tehdit eden medeniyetlerle savaşarak gerçekleşecektir...

Bu bağlamda görünür, 2001 yılı 11 Eylül'ünde New York ikiz kulelerinin o dehşet uyandıran yıkılışı; ve sanki bu yıkım, bu savaşın apaçık ve somutlaşmış bir hali gibidir; Amerikan Yönetiminin, “Dünyadaki her yerde” teröre karşı ilan ettiği savaş



da, sanki bu terörü üretmiş olan veya üreten medeniyete veya kültüre karşı yürütülen bir savaş olarak ortaya çıkar!

Bu araştırma, bütün alçakgönüllülüğü ile, ötekinin “Mukaddesi”ni okuma mekanizmalarının tahlili vasıtasıyla, medeniyetler arası veya kültürler arası “Diyalog”un, bizim bilinçli niyet ve amaçlarımızla rehin altında tutulacak bir şey olmadığını ve yine onun, sadece bu gün üzerimize giymemiz gereken bir giysi olmadığını, zira kendimizi, birbirimizi yok etmekten korumamız için ona daima gereksinim duyacağımızı, hatta, biz bunun bilincinde olsak da olmasak da, onun mevcut ve devam edecek olan bir durum olduğunu göstermeye çaba sarf edecektir! Biz insanoğlu var oluşun ta fecrinden beri hep birbirimizle diyalog kuruyoruz; kimi zaman şiddetli ve kanlı bir yolla diyalog kuruyoruz, kimi zaman şiddetli, ama kansız bir yolla, diyalog kuruyoruz, çok nadir olarak da son derece medeni bir yolla aramızda diyalog kuruyoruz. Her durumda da karşılıklı olarak etkileniyor ve, müspet ya da menfi, birbirimizde bir tesir meydana getiriyoruz; öyle ki bazen, tamamıyla uzak ve birbirlerinden bağımsız “medeniyetler”den veya “kültürler”den söz açmak, bir tür soyutlama oluyor ve bizim, şu anda mevcut olmayan bir amaç sıfatıyla “diyalog”tan söz etmemiz, [beklenenin tam aksine] bir tür ayrılık ve birbirinden uzaklaşmayı onaylayıp başlatmak haline dönüşüyor.

Diğerinin veya diğerlerinin mukaddesini tevîli/yorumsamacı bir okuyuş açısından İslam Hıristiyan diyalogu –ya da, Diyalog kelimesi yerine polemik diyelim isterseniz-, tarihî olarak İslâm’ın Miladi yedinci asrın ikinci 10 yılının hemen başlarında birden ortaya çıkmasıyla başladı. Din, -hangi din olursa olsun- toplumsal kültürel bir olgudur, bir başka ifadeyle din, bir boşlukta ortaya çıkmaz. İçinde İslâm’ın neşet ettiği Arap Yarımadası’nın atmosferi ise, Kurân’ın da bize gösterdiği gibi, pek çok din ile doluydu. Bu sebeple, atalara, gök cisimlerine ve yıldızlara ya da, kabilelerin<sup>3</sup> kutsal sembollerini anlatan bazı hayvanlara tapınmada kendini ifade eden

---

<sup>3</sup> Bkz. “el-Lât”, “el-Uzzâ” ve “Menât” isimlerinin zikredildiği Necm Suresi, 19-20. Aynı şekilde yine, içinde “Vedd”, “Suvâ” , “Yeğûs”, “Ye’ûk” ve “Nesr” isimlerinin gelmiş olduğu Nüh Suresine bakınız. Muhammed ibn Cerir et-Taberî’nin *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli’l-Kurân*, Matba’atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 2. bsk., 1373/1954, XXIX, 98-99 isimli eserinde, müşriklerin, putlarını Allah’ın isimleriyle çağırdıkları, bunun bir sonucu olarak Allah isminden el-Lât’ı; el-Aziz isminden de el-‘Uzzâ’yı türettikleri ve bunların Allah’ın kızları olduklarını iddia ettiklerini belirtir (XXVII, 58) ve diğer isimler hakkında da şunu söyler: “Bunlar aslında Adem oğlu içinde iyi/Salih kimselerin isimleridir; bu kimselerin, kendilerini örnek alan arkadaşları da vardı. Bu kimseler ölünce onları örnek alan arkadaşları dediler ki, ‘Şayet biz onların sûretlerini yaparsak, bu bizi, onları andığımızda daha çok

putperestliğin yanı sıra, Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsilik ve Sâbilik tanınmakta olan dinler<sup>4</sup> idiler.

Böylesi bir dini atmosferde Kurân'ın, sadece bu dinlerle değil, bilakis bu dinlere inanan kimselerle de bir savaşa ve polemiğe girmesi doğal olacaktır. Ayrıca Kurân, kendi mesajını, yaratılışın mebbeinden itibaren sürmekte olan gerçek ilahî mesajın kesintisiz bir devamı olarak sunmaktadır; bu öyle ilahî bir mesajdır ki, İbrahim ve Mûsa'ya da uğrayarak, ta Nûh'tan İsa'ya kadar gelmiş olan bütün Peygamberler bu mesajı getirmişlerdir!.. Onun için Kurân'ın, mevcut din sahiplerinin İslâm'ı kabul etme hususundaki inatlarını, bir yandan zamanın uzamış olması sebebiyle, diğer yandan da din adamlarının onların akıllarına tahakküm etmesi nedeniyle inançlarının özü ve manasına isabet etmiş olan "fesat" ya da "tahrif"e bağlaması da aynı şekilde tabi karşılanacaktır. "Anlam"ın bozulmuş olduğu iddiası ise, diğer din mensuplarının kendi mukaddes naslarını okumalarının yanlış bir okuma olmasını; diğer yandansa, kendi kutsal Kitabında ifadesini bulan "Yeni Din"İN de doğru okumayı sunuyor olmasını gerektirir.

Diğer yandan, bu araştırmada bizi ilgilendiren şey, sadece Hıristiyan- İslâm polemikidir; bu sebeple de bu çalışma, üç kısma ayrılacaktır: Çözümlememiz, araştırmanın birinci kısmında, "Hıristiyanlar" ile yaptığı polemikte Kurân'ın yapısındaki, ihtiva etmekte olduğu alıntılar (tazmîn), tefsirler, açıklamalar (izâha), içermeler ...gibi bütün konularıyla metinlerarasılık (intertextuality) usulü üzerinde yoğunlaşacaktır.. İkinci kısımda ise çözümleme, bu "meydan okuma"nın İslâm Kelam İlminin konularının netleşmesindeki etkisini ortaya çıkarmak amacıyla, Yahyâ –yahut Yûhannâ- ed-Dımaşkî (675-749) tarafından, Miladi sekizinci asrın ilk üçte birlik zaman diliminde İslâm'a dair, onun, "Hıristiyanlığa özgü bir sapkınlık" olduğu nitelemesiyle yazdıkları üzerinde duracaktır. Bu kısımda, ister Yunanca

---

ibadet yapmaya teşvik eder!..'. Ve bunun üzerine onların sûretlerini yaptılar. Ne var ki bunlar da ölüp yerlerine başka bir nesil gelince, İblîs onlara nüfuz edip kışkırtarak, bu nesle, 'O atalarınız o sûretlere ancak ve ancak tapıyorlar ve bu putlar sebebiyle de onlara yağmur yağıyor, suları indiriliyordu' dediler; bunun üzerine onlar da bu [Salih kimselerin] sûretlerine tapınmaya başladılar" (*Câmiu'l-Beyân*, XXIX, 29). Ve yine Taberî, zikrettiği pek çok rivayet üzerinden, bu Salih şahıslara tapınmanın uzun süre devam ettiğini ve "Nûh" Nebi zamanından itibaren Arap kabileler arasında yayılmış olduğunu da vurgulamaktadır.

<sup>4</sup> Bkz. "İman edenler, Yahudiler, Sâbililer, Hıristiyanlar, Mecûsiler ve Müşrikler... Allah Kıyamet Günü onlar arasındaki kesin hükmünü verecektir. Çünkü Allah, her şeye hakkıyla şahittir" (Hac, 17); yine bkz. Bakara, 62; Maide, 69.

yazılıp İngilizce'ye tercüme edilmiş olan "Marifet Fıskiyesi (Nâfûratu'l-Ma'rifet)" kitabında sapkınlıkla ilgili hususi kısımda olsun, isterse Theodor Ebû Kurre (750-825)'nin, diyaloglarında<sup>5</sup> ondan kaydedip aktardıkları aracılığıyla olsun, Yahyâ ed-Dımaşkî'nin yazılarını ele almak mümkün olacaktır. Bu yazılar, Kurân'dan ve bazı Hadis-i Şeriflerden sonra, bize diyalog ve polemik tarzının gelişmesini açıklayabilecek en eski metinlerdendir.

Dikkat çeken hususlardan birisi de, bu metinlerin (nusûs), gelişip bir bilim dalı haline geldikten ve ekolleri oluştuktan sonra "Kelam İlmi"nin en önemli meseleleri haline gelen en az üç meseleyi ortaya koymasıdır: *Birinci mesele*, Kur'ân-ı Kerim'e göre yaratılmış olan "Kelimetu'llâh İsa" meselesidir; bu anlayış, Mesîhî Teoloji bakış açısından bir sapkınlık sayılmaktadır. Başlangıçta, Kurân'ın mahlûk/yaratılmış olduğunu söylemenin, [Hıristiyanlık tarafından yapılan] bu meydan okumaya bir yanıt vermek ve, İslam inancı ile Hıristiyanlık inancını birbirinden ayırmak için çaba göstermek amacıyla olması muhtemeldir.. *İkinci mesele*, ilahî sıfatlar meselesidir. Çünkü, yaratılmış kelime kavramı, kelimenin –ve, Kurân'a göre rûhun da- Rabb'ın dışında var olmasını gerektirmektedir. Üçüncü husus ya da *üçüncü mesele*, cebr ve seçme (ihtiyâr) meselesidir. Şurası dikkat çekicidir ki, birinci mesele ile üçüncü mesele, Kelam ilminin gelişmesinde en önce ortaya çıkan meselelerdendir.

Araştırmanın bu ikinci kısmı çerçevesinde araştırmacı, bu meydan okuma karşısında, sekizinci asırda, özellikle Kaderiye [Mutezile], Cehmiyye ve Ğaylâniyye'den olan ilk kelam alimleri çevrelerinde patlak vermiş olan tartışmanın doğasını ortaya koyacaktır. Ki böylece okuyucu, bu meydan okuma ile ona verilen yanıtın, ya yararlı diyalog şekillerinden birini simgelediği, ya da bunun, ayrılıklara ve birbirinden uzaklaşmalara yol açmış keskin bir nefret ve zıtlasma biçimlerinden biri olduğu neticesine varabilecektir...

---

<sup>5</sup> Bu incelemede biz, hem Yahya ed-Dımaşkî, hem de Theodor Ebû Kurre'nin, Daniel J. Sahas tarafından İngilizce'ye çevrilmiş olan ve, *John of Damascus on Islam: the "heresy of the Ishmaelites"*, E.J.Brill, Leiden, 1972, pp. 132-159 isimli kitabında üç zeyil halinde yayınlanmış bulunan metinlerini esas alacağız. 132-141 sayfaları arasındaki birinci zeyil, "Bidatler"e dair "Marifet Fıskiyesi" kitabının ikinci kısmının el yazmalarının değişmesi durumuna göre 100 veya 101 numaralı bölümdür; 142-155 sayfalarındaki ikinci zeyle gelince, bu, Theodor'un, "Sârâsîn ile Hıristiyan arasındaki Polemik" *Disputatio Saraceni et Christiani* başlığıyla Yûhannâ'nın ağzından yazdıklarıdır. 156-159 sayfaları arasındaki üçüncü zeyle gelince, bu da Hıristiyan ile Müslüman arasında polemîği sürdürmeyele ilgilidir.

## 2- Kurân'ın Hıristiyanlarla olan Polemiği

Belki de 105 sıra no'lu "Fîl" Suresi ile 85 sıra no'lu "Burûc" Suresi, daha sonra doğrudan ortaya çıkmış olan karmaşık ilişkinin tabiatını –dolaylı bir biçimde– göstermektedirler. "Burûc" Suresi, Necrân'da bulunan ve Yemen'in son Himyer kıralları olan ve din değiştirerek Yahudiliğe geçmiş olan "Zû Nuvâs" tarafından yapılmış bir işkence amelîyesine maruz kalmış bulunan Hıristiyanlara karşı tarihî açık bir şefkat ve merhamet hislerini yansıtmaktadır. Bu olay, Peygamber Hz. "Muhammed" 'in doğumundan, yaklaşık olarak, yarım asır önce olmuştu. Fîl Suresine gelince, bu sure ise, Yahudi "Zû Nuvâs" 'ı hezimete uğratmış ve böylece Yemen'in yönetimini yeniden Roma İmparatorluğunun egemenliği altına vermiş olan Habeşli komutan "Ebrehe el-Eşrem'in, Mekke'yi işgal edip, 570 yıllarına doğru, Peygamber "Muhammed" in de doğduğu aynı sene Ka'be'yi yıkma girişimi şeklinde özetlenebilecek bir olaya işaret etmektedir. Bu hadise ise, iki imparatorluk: bir yanda Hıristiyan Roma imparatorluğu, diğer yandaysa Fars imparatorluğu arasında, başlıca ticaret yollarını ele geçirmek için Hicâz üzerinde hakimiyet kurmak amacıyla siyasi çatışma meydana geldiğini aksettirmektedir. İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki ilişkiyi, öyleyse şu iki boyutta özetlemek mümkündür: bir yandan "dinî şefkat ve merhamet", diğer yandansa, "siyasî mücadele ve savaş"...

Birinci boyut, Kurân'ın, Mesîh'in annesi olan "Meryem" in hikayesini, Peygamber "Zekerîya"nın gözetimindeki ta dinî gelişiminden başlayıp, Rabb'in meleğinin ona tecelli etmesiyle gerçekleşen "Mukaddes" hamileliğine, sonra da kavminin pek çok sorgulamasına sebep olan, bunun üzerine de çocuk "İsâ"nın onlara cevap vermek için mukabele ettiği doğumuna kadar, evet, Meryem'in kıssasını tafsilatlı bir biçimde aktarmaya çok özen göstermiş olmasında da açıkça görülmektedir:

*"Derken [bebek], "Bin Allah'ın kuluyum, dedi, O bana kitap verdi, beni peygamber olarak görevlendirdi. Nerede olursam olayım, beni kutlu/mübarek kıldı. Yaşadığım müddetçe bana namazı ve zekâtı farz kıldı. Anneme saygılı, hayırlı evlat kılıp, asla zorba, bedbaht ve hayırsız biri yapmadı. Doğduğum gün de, öleceğim gün de, kabirden kalkıp dirileceğim gün de selam üzerime olsun!..". İşte hakkında şüphe ve tartışmalara girdikleri Meryem oğlu İsa konusunda gerçeğin ta kendisi olan Allah'ın sözü budur. Allah'ın evlat edinmesi olacak iş değildir. O bundan münezzehdir! Bir işi yapmak istedi mi, "şöyle olsun" demesi kafidir. "İyi bilin ki Allah benim de Rabbidir, sizlerin de Rabbidir. Öyleyse yalnız O'na ibadet ediniz. Doğru yol budur!".*

*Sonra onun hakkında bir takım gruplar kendi aralarında ayrılığa düştüler. Artık gerçeğin meydana çıkacağı o mühim günün duruşmasında vay o kâfirlerin başına geleceklere!..”<sup>6</sup> .*

Burada Kurân, İsâ'nın Allah'ın bir kulu ve, kendisine Kitab verilmiş bir peygamber (*nebî*) olduğunu; fakat onun Allah'ın oğlu olmadığını açık bir biçimde belirlemektedir. Ve yine Kurân-ı Kerim burada, “gruplar” (*ahzâb*)'ın, Mesîh'in tabiatı hakkında ihtilafa düşmüş olduklarına da işaret etmektedir. Bu da bize, o vakitler Arab yarımadasında birden çok Hıristiyan fırkası olduğu hakkında bir delil sunmaktadır. Burada bizim, Kurân'ın bizzat bir Hıristiyanlığı, yani Roma Hıristiyanlığını, bir başka ifadeyle, Teslîs teolojisini son şekliyle formüle etmiş olan Batı Kilisesinin Hıristiyanlığını reddettiğini tahmin etmemiz mümkündür. Ve yine muhtemeldir ki, aynı şekilde şunu da söyleyebiliriz: Burada, Kurân açısından kabule şayan olan bir Hıristiyanlık mevcuttur, belki de bu, Mesîh'i, Tevrât'ın müjdelemiş olduğu mehdî sıfatıyla kabul etmiş olan Yahudilerin Hıristiyanlığıdır.

Fakat, takriben 610-616 yıllarında, Farslılar Romalıları hezimete uğrattınca, Kurân-ı Kerim, Farslılara karşı Romalıları tutarak, onlara sevgisini ifade etti; çünkü Mekke müşrikleri o zaman, Farslıların Romalılara karşı zafer kazanmasını kutlamış, onların lehinde tezahürat yapmışlardı. Öyleyse şunda hiç kuşku yoktur ki, Romalıların hezimete uğramasının Kureyşlilerce kutlanışının anlamı, o Kureyşlilerin, İslam ile Hıristiyanlık arasında bulunan sevgi ve şefkate dayalı derin ilişkiye karşı duyarlı oldukları gerçeğini yansıtmaktadır. Nitekim Rûm [Romalılar] Suresinde şu ayetler gelmiştir:

*“Elif, Lâm, Mîm. Rumlar yakın bir yerde mağlup oldular. Ama bu yenilgilerinden sonra galip gelecekler. Birkaç yıl içinde... Çünkü işleri karara bağlama yetkisi, başında da sonunda da Allah'a aittir. O gün, müminler de, Allah'ın verdiği zafer sayesinde sevinecekler. Allah dilediğini muzaffer kılar. Zira O, azîzdir, rahîmdir(mutlak galiptir, sınırsız merhamet ve ihsan sahibidir). Bu, Allah'ın vaadidir. Allah verdiği sözden caymaz, fakat insanların çoğu bunu bilmezler”<sup>7</sup>*

İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki ilişkiler, hicretten sonra, Yahudilerin İslam karşıtlığının etkin bir unsur olarak polemîğe katılmasıyla Medine'de ilerledi. Mesela biz, Ali İmran Sûresinin, Mesîh'in şahsiyetini Allah'tan bir “kelime” sıfatıyla

<sup>6</sup> Meryem, 30-37.

<sup>7</sup> Rûm, 1-6.

sunduğunu (Ali İmran, 45), onun yardımcılarını -Havarîler- da "Müslüman kimseler" vasfıyla anlattığını (A. İmran, 52), fakat aynı zamanda bu surenin, o [Mesih]'in babasız olarak yaratılmasıyla Adem'in topraktan yaratılması arasında karşılaştırma yapıp bir benzerlik kurduğunu görmekteyiz. Sonra ise sure, Hıristiyanlara -İsâ hakkında Hz. Muhammed'le tartışmak için Medine'ye gelmiş olan Necrân Hıristiyanlarına- meydana okumasını aşağıdaki şekilde sürdürmüştür:

*"Artık sana bu ilim geldikten sonra, kim seninle İsâ hakkında tartışmaya girerse, de ki: 'Haydi gelin oğullarımızı ve oğullarınızı, hanımlarımızı ve hanımlarınızı ve bizzat kendimizi ve kendinizi çağırıp, sonra da gönülden Allah'a yalvaralım da, bu konuda kim yalancı ise Allah'ın lânetinin onların üzerine inmesini dileyelim"*<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> A. İmran, 61. İbnu Hişâm'ın *es-Sîretu'n-Nebeviyye*'si, Necran Hıristiyanları hakkında Kurân'da inmiş olan ayetlere tam bir kısım ayırmıştır. İbnu Hişâm'a göre, "A. İmrân" suresinin başından seksen küsur ayete olan ayetler, "onların görüşleri ve bu konudaki fikirlerinin (emr) farklılaşip ihtilafa düşmeleri"nin anlatılması için inmiştir (İbnu Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk., ve şerh., Mustafa es-Sekkâ- İbrahim el-Ebyârî-'Abdu'l-Hafiz Şelebî, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrût, ts., II, 225-229). İbnu Hişâm, A. İmran Sûresinin detaylı sunumunda "mulâ'ane", -yani, Hıristiyanları toplantıya ve, İsâ hakkında yalan söyleyenler kimler ise Allah'ın onlara lanet etmesi için hep birlikte yakarmaya davet etmesi- ayetine gelince, Hıristiyanların böyle bir çağrı ve meydan okumayı kabul etmekten kaçınmalarının sebebinin, onların, Hz. Muhammed'in hak üzere olduğunu bilmeleri olduğunu açıklar. Çünkü onlar, reisleri olan [el-'Akıb'e, yani] "Abdu'l-Mesih'e -[Mesih'in kulu] isminin delaletine dikkat!..- bu konuyu sorarlar ve derler ki: "Ey Abdu'l-Mesih, ne düşünüyorsun? O da şöyle cevap verir: 'Ey Hıristiyan topluluğu! Allah'a yemin olsun ki, muhakkak ki siz, Muhammed'in gönderilmiş bir peygamber olduğunu bildiniz; ve yine and olsun ki o size, arkadaşınız [İsâ'n]ın haberi hakkında çok kesin açıklamalar getirdi. And olsun ki siz şunu biliyorsunuz ki, bir toplum her ne zaman bir peygamberle lanetleşirse, ne o toplumun büyükleri hayatta kalır, ne de onların küçükleri de büyürler!.. Eğer böyle bir şey yaparsanız, bu sizin için kökünüzü kurutacak bir felaket olur!.. Eğer siz gerçekten bunu kabul etmezseniz, bu ancak dininize olan alışkanlık ve ülfetiniz sebebiyle, bir de arkadaşınız hakkında benimsemiş olduğunuz görüş üzerinde devam etmek arzusuyla olacaktır. Bu sebeple, o adamlarla anlaşma yapın ve memleketinize geri dönün!..' "

*es-Sîretu'n-Nebeviyye* burada, genel bir nitelemeyle Ehl-i Kitap alimlerinin tenkidi konusunda Kurân'la aynı mahiyettedir, çünkü onlar hakkı tanıyorlar, fakat özel çıkarlarını koruma pahasına, onu gizlemekte ısrar ediyorlardı (*es-Sîretu...*, I, 321-322, vd., ; 330-331, "Suâlu Yehûdin fi'l-Medine li'r-Resûli..." bölümü).

[Olayın devamını İbnu Hişâm şöyle aktarır: 'Bunun üzerine Allah'ın Resûlü -s.a.s.-'ne geldiler ve, Ey Ebâ'l-Kâsım, dediler, görüşümüz şu ki, seninle lanetleşmeyeceğiz; seni kendi dinin üzere bırakıyor, biz de kendi dinimizde kalıyoruz, fakat sen, arkadaşlarından razı olduğun birini bizimle beraber gönder, o da, mallarımız hakkında anlaşmazlığa düştüğümüzde bizim aramızda hüküm versin; çünkü siz bizim nezdinizde güvenilirliği olan kimselersiniz!..' (...) Bunun üzerine Hz. Peygamber, Ebû Ubeydetu ibnu'l-Cerrâh'ı görevlendirip, onu çağırarak, şöyle dedi: 'Onlarla birlikte sen de çık ve, ihtilafa düştükleri hususlarda, aralarında hak ve adaletle hükmet!..' (*es-Sîretu'n-Nebeviyye*, II, 233) çev.]

Bu bağlamda İslâm-Yahudi polemiği, İbrahîm Peygamber'in şahsında temsil edilmekte olan en büyük meşrûiyet ve salahiyet kaynağı etrafında yürütülen bir tartışma olarak ortaya çıkar ve burada Kur'ânî söylem, bir yandan mantık yoluyla polemik yaparken, bir yandan da hakka, yani esas manasıyla "İslâm'a", bir başka ifadeyle, ortağı olmayan tek bir Tanrı'ya teslim olmaya, İbrâhîm Peygamber'den sonra Yahudilerle Hıristiyanlar arasında ortaya çıkmış olan ihtilâfları ise terk etmeye davet ederken görünür:

*"De ki: 'Ey Ehl-i Kitap! Bizimle sizin aramızda birleşeceğimiz, müşterek ve adil şu sözde karar kılalım: Allah'tan başkasına ibadet etmeyelim, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım, kimimiz kimimizi Allah'ın yanında rab edinmesin!.. Eğer bu daveti reddederlerse, 'Bizim, Allah'ın emirlerine itaat eden müminler olduğumuza şahit olun!' deyin. Ey Ehl-i Kitap! Tevrât da, İncil de kendisinden çok sonra gönderildikleri halde, ne diye İbrahîm hakkında iddialaşıyorsunuz? Buna da mı akıl erdiremiyorsunuz? Haydi diyelim ki az çok bildiğiniz konularda iddialaşıyorsunuz; halbuki, ne diye hakkında bilginiz olmayan hususlarda tartışıyorsunuz? Halbuki işin doğrusunu Allah bilir, siz bilemezsiniz. İşte bu konudaki gerçek şudur: İbrahîm Yahudi de değildi, Hıristiyan da değildi! Fakat o batıl dinlerden uzaklaşmış, tertemiz halis bir Müslüman idi, ve asla müşriklerden olmamıştı!.."* (A. İmran, 64-67).

Kurân-ı Kerim, -sırayla Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın kurucu metinleri olan Tevrât ve İncil ancak ondan sonra ortaya çıkmış olduklarından, Yahudi de, Hıristiyan da olmayan; batıl inançlardan hep uzak kalmış bir Müslüman olan "İbrahîm"e mensûbiyet konumunu güçlendirip vurgulayınca, hiç kuşkusuz onun Yahudilere karşı olan polemiği, o Yahudilerin "Meryem" [a.s.]'e karşı olan tutumlarının kapsadığı hususları ve, onu zina ile itham etmelerini de içine alacaktır! Yine, Kurân'ın Yahudilere karşı olan bu polemiği, görüldüğü kadarıyla Hıristiyanlığı, Mesîh'i ve Mesîh'in annesini savunmak adına, onların Mesîh'i öldürdükleri ve onu çarmıha geldikleri iddialarını da kapsamaktadır. Fakat Kurân-ı Kerim yine bizzat bu bağlamda Hıristiyanlarla polemige girmekte, bu sebeple, o [Mesîh]'in, "Kelimetullâh: Allah'ın Kelimesi" olmasına ilave olarak aynı zamanda "Allah'tan bir Ruh" olduğunu da vurgulamakta, ama öte yandan Mesîh'in tanrılığını reddetmektedir:

*"Ehl-i Kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Bu cahilliklerini çok görme! Nitekim daha önce Mûsâ'dan bundan da fazlasını istemişlerdi ve, 'Allah'ı bize açıktan göster!' demişlerdi. Bunun üzerine de, zulümleri sebebiyle onları yıldırım çarpmıştı. Daha sonra kendilerine açık açık mucizeler ve*

deliller gelmesini müteakip bu sefer tuttular, buzağıyı tanı edindiler. Derken onlar tövbe edince, bunu da bağışladık. Ve Mûsâ'ya da onlar üzerinde aşikâr bir nüfuz ve kudret verdik. Verdikleri sözde durmalarını pekiştirmek için, dağı üzerlerine kaldırdık da, onlara, "Secdelere kapanarak o kapıdan girin!" dedik. Bir de onlara, "Cumartesi günü av yaparak, ilahî yasağı aşmayın!" deyip, bu hususta kendilerinden ağır bir teminat aldık. İşte sözleşmelerini bozmaları, Allah'ın ayetlerini inkar etmeleri, peygamberleri haksız yere öldürmeleri ve 'Kalplerimiz perdelidir' demeleri –ki kalpleri perdeli yaratılmış olmayıp, Allah inkarcılıkları sebebiyle kalplerini mühürledi de artık onlar pek az inanırlar-, yine inkarları ve Meryem aleyhinde müthiş bir iftira atmaları ve, 'Biz Allah'ın Elçisi Meryem oğlu Mesîh İsâ'yı katlettik' demeleri yüzünden, onların başlarına belalar vererek, cezalandırdık, kalplerini mühürledik. Oysa onlar İsâ'yı öldüremediler, asamadılar da; [öldürülen başkası idi], fakat kendilerine ona benzer gösterildi. İsa hakkında ihtilafa düşenler de bu hususta şüphe içindedirler. Bu konuda kesin bilgileri yoktur, zanna tabi olmaktan başka bir şeye dayanmazlar. Onu kesinlikle öldüremediler. Doğrusu Allah onu Kendi katına yükseltti. Allah aziz ve hakîmdir. Ehl-i Kitaptan hiç kimse yoktur ki, ölmeden ona inanacak olmasın! Kıyamet günü gelince de o, onların aleyhinde şahitlik edecektir" (Nisa, 153-159);

"Ey Ehl-i Kitap! Dininizde haddi aşmayın, taşkınlık yapmayın! Ve, Allah hakkında gerçek olmayan şeyleri iddia etmeyin. Meryem'in oğlu Mesîh İsâ sadece Allah'ın Elçisi, Meryem'e bıraktığı kelimesidir. Ve, Allah tarafından gelen bir rûhtur. Gelin Allah'a ve elçilerine îman getirin, 'Tanrı üçtür'" demeyin. Kendi iyiliğiniz için bundan vazgeçin. Allah ancak tek bir İlâhtır. O, çocuğu olmaktan münezzehtir. Göklerde ne var, yerde ne varsa O'nundur. Koruyan ve yöneten olarak Allah yeter! Mesîh de, Allah'a en yakın melekler de Allah'a kul olmaktan kaçınmazlar. Kim O'na kulluktan kaçınır ve kibirlenirse, bilsin ki Allah, yarın hepsini huzuruna toplayıp hesaba çekecektir! İman edip iyi ve yararlı işler yapanların mükâfatlarını Allah, tam tamına ödeyecek, hatta lütfundan ötürü, onlara hak ettiklerinden daha fazlasını da verecektir. Kulluktan kaçınıp kibirlenenleri ise can yakıcı bir azaba sokacak ve onlar, Allah'tan başka ne bir koruyucu, ne de bir yardımcı bulabileceklerdir.."<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Nisa, 171-173. Şu husus gayet açıktır ki, Kurân-ı Kerim'in, Yahudilerin Mesîh'i öldürmüş ya da onu asmış olmalarını reddetmesi, onların, "Biz Mesîh İsâ'yı katlettik!" şeklindeki iddialarını bir reddiyedir. Ki onların bu sözleri, [kendi iddialarınca] nasıl daha önce Mesîh'i öldürmüşler ise, onu da öldürebileceklerini ihsas ederek, Hz. Muhammed'i dolaylı olarak tehdit etme manasını içermektedir. Bunun anlamı ise şudur: Kurân, Yahudilerin, Mesîh'i öldürmelerini ya da onu asmış olmalarını



Kur'ân'ın Mesîh hakkındaki inancının oluşumu, işte bu şekilde, o'nun, "Allah'ın Elçisi ve Meryem'e bıraktığı kelimesi ve O'ndan bir rûh olması" şeklinde betimlenişleriyle tamamlanmışken, 'kelime' ve 'rûh' oluşla ilgili son şık hususunda Kur'ânî inanç - Mesîhî inanç arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Çelişkinin ancak, teslîs inancının bütünüyle reddedilişinde de ifade olduğu üzere, Mesîh'in ulûhiyetini reddeden ve yine, o'nun ilahî oğulluğu inancını reddeden birinci kısım hususunda olması mümkündür. Öyle görünüyor ki, bir yandaki "rûh" ve "kelime" sıfatlarıyla, diğer yandaki "kulluk", "beşerîlik" ve "elçilik" sıfatlarının arası birleştirilmiştir. Bu ise, "Yahyâ ed-Dımaşkı"nin çıkış noktası olarak kendisini kabul etmiş olduğu Mesîhî Teoloji perspektifinden bakıldığında, Kur'ânî akidedeki çelişkinin tam merkezidir. Geriye ise, müjdeleme meselesi, yani Mesîh'in, kendisinden sonra gelecek ve adı da "Ahmed"<sup>10</sup> olacak olan peygamberi müjdelemesi meselesi

---

olumsuzladığı zaman, gerçekten o, onların bağımsız bir kudret ile bir fiil gerçekleştirmeye muktedir oldukları iddialarını olumsuzlamaktadır. Araştırmacının değerlendirmesine göre Kur'ân-ı Kerim, tarihsel bir olgu olarak asılmanın yadsınmasıyla ilgilenmemiştir; çünkü, şayet "asılma/çarmıha gerilme" İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki teolojik karakterli temel tartışma konularından birisi olsaydı, tıpkı Mesîh'in tanrılığını ve onun [Tanrı'nın] oğlu olduğu iddiasını pek çok bağlamda olumsuzlayarak tekrarlaması gibi, Kur'ân bu hususu da tekrarlardı... Öyle görünüyor ki, Yahudilerle olan bu polemik bağlamında "Öldürülme ve asılmanın olumsuzlanması" meselesi, onların, ilahî dilemeyi hiç göz önünde bulundurmaksızın, diledikleri herhangi bir şeyi yapmaya mutlak kudretlerinin olduğu şeklindeki iddialarını kabul etmemeyi amaçlamaktadır. Ve yine, bu olumsuzlamanın, örneğin, "Siz savaşta onları [kendi kuvvetinizle] öldürmediniz, lâkin Allah öldürdü onları. [Ey Resûlüm!] Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı!.." (Enfâl, 17) gibi bağlamlarda gelmiş olan olumsuzlama ile karşılaştırılması da mümkündür.

<sup>10</sup> Saf, 6. İbnu Hişâm'ın es-Sîretü'n-Nebeviyye'si, İbnu Hişâm'a göre, "el-Munhaminnâ" ismiyle Yûhannâ veya "Yuhannas" İncil'i'nde adı geçen o Beklenen Nebî'nin gelmesiyle ilgili olarak Hıristiyan rahiplerinin beklentilerini tafsilatlı olarak anlatır.. Bura İbnu Hişâm el-Munhaminnâ kelimesinin, Süryanice bir sözcük olduğunu ve "Muhammed" manasını ifade ettiğini, Rûm -Yunan- Dilinde ise, "el-Baraklîts" olduğunu açıklar (es-Sîretü'n-Nebeviyye, I, 248). Böylece es-Sîretü'n-Nebeviyye, Kur'ân metni ile İncil metni arasında bir bağ kurmaya çaba sarf eder. Sen yine, Rahib "Bahîra" kıssasına ve onun, Şam beldesindeki Busrâ'da "Muhammed" in peygamberliğini tanıması (es-Sîretü'n-Nebeviyye, I, 191-195); "Hz. Muhammed'in semavî melek [cebrail] ile ilk karşılaşmasından sonra, Varaka ibnu Nevfel'in Hz. Muhammed'in peygamberliğinden haberdar edilmesi, sonra onun, bu peygamberliğin gerçek ve doğru olduğunu teyit etmesi hususunda da aynı esere (es-Sîretü'n-Nebeviyye, I, 204-205) bakabilirsin. Bütün bu rivayetlerinde es-Sîretü'n-Nebeviyye, İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki karşılıklı tesir ve etkileşim çalışmaları gerçeğini ortaya koyar. Buna göre, es-Sîre..ye göre Hıristiyanlık -ki aynı şekilde Yahudilik- hem İslâm'ı müjdelemiştir, hem de, Kur'ân'a göre "Tevrât" ve "İncil'de zikredilen ve gelmesi beklenen Peygamberi müjdelemiştir, fakat Yahudi hahamları ve, aynı şekilde Hıristiyan rahipleri, bu yeni dine karşı koyup mukavemet etmişlerdir. Bütün bu durum ise bir yandan [iki din arasındaki] "sevgi ve şefkate dayalı" (te'âtufi) ilişkiyi, ama öte yandan da, daha önce de zikrettiğimiz gibi, siyasi "düşmanlık ve husumeti" güçlendiriyordu..

kalmaktadır... Bu, Yahyâ ed-Dımaşkî'nin anlayacak durumda olmadığı ya da, onu, Kurânî kaynağından kabul edemeyeceği görülen müjdedir...

### 3- Yahyâ [Yûhannâ] ed-Dımaşkî ve Theodor Ebû Kurre

Yahyâ ed-Dımaşkî, 675 yılında Dımaşk'ta doğdu ve Emevî sarayında, maliye bakanlığındaki göreviyle babasının yerini aldı.. Açıkça eğitimi almıştır ve muhtemelen, Kurân'ı da gözden geçirmiştir. Ya da, en azından, yazısından bu anlaşılmaktadır. Babası özellikle, Yunancayı öğrenmesi ve teoloji okuması için ona hocalar tutmak konusunda çok özenli davranmıştır. O, bir taraftan maliye bakanlığındaki resmi vazifesini sürdürürken, aynı zamanda dinî konularda da yazılar yazmaya başlamıştır. Böylece de o, bilhassa Bizans İmparatoru 3. Leo'nun 726 yılında [kutsal sayılan] sûret ve heykelleri yasaklayan kararı çıktığından beri, sekizinci asrın ilk yarısı boyunca Kilise mahfillerini hep meşgul etmiş bir mesele olan sûret ve heykellerin [: ikonların]<sup>11</sup> Kiliselerde bulunmasına, bunlara saygı gösterilmesine karşı çıkanların (iconoclast) tersine, bunların bulunmalarını savunarak, işte bu kutsal sayılan sûretler hakkında üç makale yazar.. Yûhannâ üç makalesini, 730 yıllarına doğru, İmparator'un kararına karşı kaleme almıştır; bunun neticesi ise, 754 yılında, Hieria kongresinden "Yûhannâ'nın suçlu olduğuna dair bir kararın çıkması olmuştur. Fakat II. İznik Konsili, 787 yılında, bu kararı geçersiz sayarak, Yûhannâ'ya itibarını iade etmiştir.

730 yılından sonra Yûhannâ, toplum yaşamını terk edip, rahiplik yoluna girmeye karar verdi, böylece de o, bütün ömrünü araştırma, yazma ve vaaz etme işleriyle geçireceği, "Kudüs" yakınlarındaki "Mârsâbâ" manastırında rahip oldu. Sayısı yüz elliyi geçen eserlerinin en önemlisi ise, üç kısımdan oluşan ve "*Nâfûratu'l-Ma'rîfet*" (Marifet Fıskiyesi) adıyla meşhur olan kitabıdır. Kitabın birinci kısmı, *Dialectica* olup, çoğunlukla, üçüncü asırda ortaya konulmuş olan Eflatuncu kaynaklardan, özellikle de Aristo mantığı hakkındaki Porphyrios<sup>12</sup> mukaddimesinden

<sup>11</sup> ["İkon: Şark kilisesinde, İsa'yı, Meryem Ana'yı, teslisi, azizleri temsil eden, hususi bir üslûpta yapılmış olan, hem kilisede, hem evlerde bulunan resimler. *İkonoklast* denilen, ikon'lara gösterilen ihtirama karşı savaşılan zümrelere karşı, şark kilisesinin resmi teolojisi bunları kabul etmiş ve *ikonları*, ilahî varlıkların bir aksi, ulûhiyete götüren bir manevi köprü saymakla eski plâtonik tasavvurlara sadık kalmıştır" (Annamarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Editör: Recep Kibar, Kırkambar yayınları, Eylül-1999, s. 299-300) çev.].

<sup>12</sup> [*Porphyrios* (233-306), Yeni Eflatuncu filozof olup, Tyr [Lübnan'daki bu günkü Sur kenti]'de doğmuştur. St. Augustin'in belirttiğine göre, önceleri Hıristiyan idi ve, çok kesin olarak, Origen'in öğrencisi olmuştu. Atina'da eğitim gördükten sonra ise, Roma'da, kısaca, insanın; birisi, kaynağını

yararlanan felsefi bir bölümdür. İkinci kısım, “Sapkınlıklar” (Heresies)’a dair olup, tarihî bir bölümdür ve dördüncü asır Yunan eserlerinden yararlanmaktadır. Bu kısmın içersine Yûhannâ, “İsmâ’îlîler’in bidatleri” konusunda bir bölüm yerleştirmiştir. Yûhannâ ed-Dımaşkî bunlarla, “İsmâ’îlî”in, yani, “Hz. Muhammed”in de kendilerinden olduğu Arapların çocuklarını kastetmektedir. Üçüncü kısma gelince, bu da Ortodoks Hıristiyanlık inançlarının bir sunumu (exposition) olup, dördüncü yüzyıldaki kilise babalarının yazılarının genişçe bir özetidir. Ve, Yûhannâ’nın gücü, temel metinleri seçmesinde ve, Antakya analitik teolojisini ortaya koyarak bunlara yapmış olduğu açıklamalarda ortaya çıkmaktadır. Bu kısım, ilahî tabiat ve varlık hakkında ayrıntılı tartışmalar içermektedir. Ki bu tartışmalar, daha sonraki teoloji alimlerinin ikna edici pek çok fikrini açıklığa kavuştururup netleştirmiştir. Yine bu kısım, kurtuluşa (halâs) Ferdî Sorumluluk[un Payı] Kavramıyla olan irtibatı sebebiyle müellif açısından hassas bir mesele olan “İrâde ve seçme hürriyeti”nin doğasını tartışıp tahlil etmeye de girişmektedir... Yûhannâ’nın görüşüne göre, beşeri irade, hayra doğru akılcı bir eğilimi temsil etmektedir ve o, araçlara uygun olarak değil de, amaçlara uygun olarak işlemektedir. Bu, iradeyi akla yaklaştıran ve onu ona rapteden bir anlayıştır.

---

kendisinden aldığı salt akli dünya; diğeri de, bedenini kendisine borçlu olduğu duyular dünyası olmak üzere, iki dünyaya mensup olduğunu; ancak, arınma, erdemli bir varoluş, deruni tefekkür (méditation) ve vecd sayesinde manevi krallığa yaklaşabileceğini ve en sonunda da Yüce Bir ile birleşebileceğini söyleyen (Pike, E. Royston, *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954, s. 254) Plotin (204-270)’in sadık bir tilmizi olur (Pike, *Dictionnaire*, s. 255). Hem yorumcu, hem de filozof olarak, Aristoteles ve Platon felsefesinin birbiriyle uyumunu göstermek için özel bir esere teşebbüs etmiş ve Platon [M.Ö: 427 veya 427-348 veya 347], Aristoteles [M.Ö. 384-322] ve Theophrastos [ö. 288-86 civarı M.Ö.] hakkında birçok yorumlar yazmıştır.

Aristoteles’in kategorilerine girişi büyük şöhret kazanmıştır. Bu esere aynı zamanda türlere ilişkin beş kavram, çeşit farklılığı, karakteristik ve arzi olanla ilgili olduğu için *Beş Ses* de denmiştir. Latince, Süryanice, Arapça ve Ermenice’ye çevrilmiş ve ortaçağ skolastisizminin öğretileri üzerinde büyük bir tesir icra etmiştir. Plotin’in öğretilerini anlaşılır hale getirmek için her şeyi yapmış ve eserleri yorumlarının açıklığı nedeniyle büyük takdir toplamıştır. Metafizik bahsinde, Plotin’in teorilerinden başka bakımlardan ayrılmaksızın en büyük ağırlığı akli ve maddi olan arasındaki keskin ayrıma hasretmiştir.

Porphyrîos, hayvanlara akıl izafe eder, fakat ruhgöçünü hayvanların bedenlerini de içerecek kadar genişletmez, buna karşılık insan ruhları kendi başlarına insanüstü doğaya yükselmez. Ona göre, mitoslar felsefi hakikatin alegorik temsilleridir; tanrıların imajları ve kutsal hayvanlar duyumüstünün sembolleridir... (Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2008, s. 394-396 [kısaltılmış olarak]). Bir başka ifadeyle, “Bunlar ancak insanı en yüce şeye, zorunlu bir şekilde ulaştırmak görevlerinden dolayı, iyi ve gerçeğin birer cüzüdürlər” (A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İkinci Basım, İstanbul, 1969, s. 83; yine, “Porphyrîos mantığı” (*İsagogia*) hakkında bkz., Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, 2. bsk., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1963, s. 106-108) [çev.].

Ulûhiyetteki duruma gelince, burada, “seçme” (ihtiyâr) değil de, mümkün olan şeyler arasında akla uygun bir tercihte bulunmak manasında, “irâde” bulunmaktadır.

Bu kitap –özellikle onun üçüncü kısmı-, Yûhannâ'yı, Doğu Kilisesi babalarının sonuncusu konumuna da yükselten bir durum olmak üzere, Yunan teolojisi ile Latin teolojisi arasındaki temel bağlantı halkalarını ortaya koymaktadır. Doğu ve Latin dillerine de tercüme edilmek suretiyle kitap, ayrımsız, Doğulu ve Batılı teoloji alimleri tarafından sadece mantık ve teoloji düşüncesi için bir kaynak olarak değerlendirilmemiş, fakat aynı zamanda sağlam ve tutarlı yapısından dolayı Ortaçağlardaki muahhar teolojik eserler için de bir örnek haline gelmiştir<sup>13</sup>.

“Theodor Ebû Kurre” ye gelince, onun hayatına dair, Yunanca [kaleme alınmış] olan çalışmaları, Batıda Latinceye tercüme edilip neşredildikten sonra ancak bir şeyler öğrenilebilmiştir. Bu ise 16. yüzyılda gerçekleşmiştir. Yaşamına, “Kudüs” yakınlarındaki kutsal “Sâbâs” manastırında rahip olarak başlamıştır; burada o, Yûhannâ ed-Dımaşkî'nin yöntemi üzere, bir takım züht alıştırmalarına ve ruhsal deneyimler gerçekleştirmeye girişmiştir.

Aynı zamanda da o, “tevhîd”, “vahyin imkânı”, “insan hürriyeti” ve “günahların bağışlanması” gibi konuları tartışarak, felsefi teolojiye dair Arapça ve Süryanice eserler yazmaya başlamıştır.

Sekizinci asrın bitmesiyle Theodor, Harrân'da piskopos olmuş ve bölgede oturmakta bulunan çeşitli dinsel topluluklarla tartışmalara dalmıştır... Bunlar, tek tabiata, yani Hazreti Mesîh'in ilahî tabiatına inanan Monofizitler, Müslümanlar, Yahudiler, birbiriyle çatışan iki ilahî kuvvete: nûr'da tecelli eden hayır kuvvetiyle, zulmet'te tecelli eden şer kuvvetine inanan Manî'nin müntesipleri Maniheistler, yıldızlara ve gezegenlere tapınmakta olan Sabîiler gibi topluluklardır. Ve, kiliselerdeki sûret ve heykellere saygı gösterilmesi meselesiyle ilgili olarak, Bizanslı yöneticilere sunulmak üzere, bazı teolojik çalışmalarını Yunanca olarak yazar. Antakya Patriği ise onu piskoposluktan azleder; bu ise muhtemelen, aşırı tutuculuğu ile, 451 yılında Kadıköy Konsilinin ilan ettiği Ortodoks Mesîhî öğretilerin kabulü için açıkça çağrıda bulunması ve Hıristiyan âlemi için bir papalık liderliğinin varlığına sıcak bakması sebebiyle olmuştur<sup>14</sup>. Kutsal “Sâbâs” Manastırına döndükten hemen

<sup>13</sup> Bkz. Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 52.

<sup>14</sup> Daha önce biz, 2 numaralı dipnotta, Doğu kilisesini temsil eden Antakya ile Batı kilisesi arasındaki tartışmaya işaret etmiştik. 451 yılındaki Kadıköy Konsili'nde ise şu inancın ilan edildiği

sonra ise, Theodor, yoğun bir şekilde telif ve züht konularındaki faaliyetlerine başlamıştır. Bunun bir neticesi olarak, 813 yılında, hem ikonlara saygıyı haram sayanlara, hem de Monofizitlere karşı Ortodoks duruşu savunarak, Ermenilere yönelik meşhur risalesini yazmıştır. Peşinden, 815 yılından başlayarak, Ortodoksluğa bağlı olan kimseleri teşvik edip cesaretlendirmek için, İskenderiye ve Ermenistan'a bir seri seyahate başlamıştır. Kuşkusuz onun, hem Monofizitlerle, hem de Bağdat'ta, Mesîhî tevhîd anlayışı ile İslâm'daki tevhîd anlayışı arasındaki fark hususunda, Abbâsî halifesi ile mücadeleleri olmuştur.

#### 4- İslâm'a karşı (Yûhannâ ve Theodor'un yürüttüğü) Hıristiyan Polemiği

Bu erken dönem polemiğinde, İslâm ve Müslümanlara işaret edildiğini görmemekteyiz. Bilakis Müslümanlar, bir yandan, "İsmâ'il'in neslinden olmalarına nispetle "el-İsmâ'îliyyûn" olarak isimlendirilmekte, diğer yandan onlar için, İbrâhîm Peygamber'in zevcesi olup, oğlu "İshâk"ı doğurduktan sonra İsmâ'il'in annesi "Hâcer"i ve çocuğunu evinden kovmuş olan "Sâre"ye nispetle "Sârâyîn" (Saracenes) ismi kullanılmaktadır. "Yûhannâ", (Birinci Ek'te) Müslümanları böyle nitelerken, Sâre'nin Hâcer'i evinden kovmuş olduğundan bahseden Ahd-i Atîk kıssasına<sup>15</sup> dayanmaktadır. Buna göre mana, "Müslümanlar" kovulmuş kimselerdir veya onlar, Peygamber evinden kovulmuşların oğullarıdır, demek olur. Tabi ki bu değil, Yûhannâ'nın [doğrudan doğruya] söylediği, fakat bu isim, Hıristiyan kültüründe uzun bir süre hep Müslümanlara delalet etmiştir..

Başlangıçta şunu belirtmek son derece önem arz etmektedir ki, bu bölüm, Müslümanlara veya Araplara yönelik değildir. Buradaki muhatap, Hıristiyan okuyucudur, hem de normal bir Hıristiyan'dan daha ziyade Hıristiyan teoloji alimidir..

---

tamamlanmıştır: Mesîh, iki tabiat içinde, hem Allah'ın biricik Oğludur, hem biricik Rab. (Mesîh'te tek tabiatı savunan Monofizitlerin aksine) bir karışma ve değişme yoktur; (Nesturîlerin aksine) bir bölme (taksîm) veya bir ayırma (tefrîk) yoktur; bu bir olma (ittihat) halî, - iki tabiatın her birinin özellikleri kendi halî üzere kalarak- bu iki tabiatın birbirlerinden ayrı oluşunu da ortadan kaldırmaz!.. (Abdü'l-Mecîd eş-Şarkî, *el-Fikru'l-İslâmî fi'r-Reddi ala'n-Nasârâ ilâ Nihâyeti'l-Karni'r-Râbi el-Aşır'* dan naklen, s. 94). Öyle görünüyor ki Antakya Patriği, bu konsilde açıklanan Ortodoks inancına karşı beslemiş olduğu aşırılık sebebiyle Theodor'u cezalandırmıştır.

<sup>15</sup> [İlgili cümleler için bkz. "Çocuk büyüdü. Sütten kesildiği gün İbrahim büyük bir şölen verdi. Ne var ki Sara, Mısır'lı Hacer'in İbrahim'den olma oğlu İsmail'in alay ettiğini görünce, İbrahim'e, "Bu cariyeyle oğlunu kov" dedi. "Bu cariyenin oğlu, oğlum İshak'ın mirasına ortak olmasın". Bu İbrahim'i çok üzdü, çünkü İsmail de öz oğluydu. (...) İbrahim sabah erkenden kalktı, biraz yiyecek, bir tulum da su hazırlayıp Hacer'in omzuna attı, çocuğunu da verip onu gönderdi" (*Kutsal Kitap-Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, Yeni Yaşam yayınları, 1. basım, İstanbul, 2001, Yaratılış, 21, 8-11; 14) Çev.]

Bu sebeple de şu iki hususu anlamamız gerekmektedir: Birinci husus, Yûhannâ'nın zihnindeki şey, "alay etmek" ve İslam'ın her türlü ruhsâl dayanağını elinden almaktır. İkinci husus ise şudur: O, esasen, Kurân'ın Hıristiyanları şirk ve küfür ile itham etmesini reddetmekle meşguldür. Böyle bir ithamı reddederken de, daha sonra da göreceğimiz üzere, iki misliyle mukabelede bulunmaya çalışır.

İsmin açıklamasını yaptıktan sonra Yûhannâ, bu Sârâyîn'lerin; aralarında, ismi "Mameth" olan asılsız bir peygamberin zuhur ettiği Doğu Roma İmparatorluğu'nun İmparatoru Heraklius devrine (610-641) kadar putperest olduklarını; bu peygamberin, Tevrât ve İncil'de varit olmuş kimi pasajlara gelişigüzel bir şekilde muttali olduğunu, Arius (256-336)'un müntesiplerinden olan bir Rahip ile karşılaştığını, bütün bunların bir neticesi olarak da, kendisine has sapkınlığını meydana getirebildiğini anlatmaya koyulur. Bundan sonra ise insanlar, arka çıkma ve destekleme yoluyla, onun, Allah'tan sakınan takvâlı kimselerden olduğuna iman etmeye başlarlar. O, kendisine semadan bir kitap indi şeklinde, bir takım söylentiler yayar. İşte bu şekilde kitabında, ancak alay edilmeyi hak eden bir takım açıklamalar kabilinden olan, bazı ifadeleri (pronouncement) formüle ettikten sonra, bu kitabı, yaşantılarını ondaki ilkelere uygun olarak şekillendirdinler diye, kendisine bağlı olan kimselere bırakır [!?.]

Bu sunuştan sonra Yûhannâ, bu kitabın –yani Muhammed'in kitabı olan "Kurân"ın- ifadelerini ancak alay edilmeyi hak eden ifadeler olarak nitelemesine rağmen, son derece geniş ve nesnel bir şekilde tevhi'd akidesini sunar... Bizi burada, Sâhas'ın, adı geçen kitabının beşinci bölümünde<sup>16</sup>, onun Kurân'dan örnekler sunmadaki dakikliğini da ortaya koyarak, son derece titiz bir şekilde incelemesini yapmış olduğu bu sunum ilgilendirmiyor. "Yûhannâ"ya göre alay etme duygusunu kıskırtan şeyin, Allah'ın "Bir" olması, "Samed" olması, "Doğurmamış ve doğrulmamış, hiçbir şeyin de O'nun dengi olmaması" hakikatinden ziyade, daha çok, Kurân'ın Hz. İsa'dan söz ederken, bir yandan onun salt bir peygamber olduğunu, bir tanrı veya Tanrı'nın oğlu olmadığını vurgularken, beri yandansa onu, "Allah'ın Kelimesi" ve "O'ndan bir Rûh" olarak nitelemesiyle alakalı olduğu hususudur. Yine söz konusu alay, Kurân'ın, [İsâ'nın] çarmıha gerilmesi hususu, Yahudilere onun benzerinin gösterildiği, böylece de Yahudilerin, Yûhannâ'nın dediği gibi, [İsâ'yı değil], onun

---

<sup>16</sup> John of Damascus on Islam, s. 67-130.

gölgesini asmış olduğu... biçiminde anlattıkları ile ilgilidir. Yûhannâ'ya göre işte budur alay etme duygusunu kışkırtan, bu bakımdan da ancak gülmeyi hak eden [!?!]. Çünkü bunlar boş şeyler olup, hiçbir faydası yoktur; sadece, yapılacak reddiyeyi, tetkik edilmeyi hak eden hususların gözden geçirileceği zamana erteler...

a) *Asılsız peygamber* [iddiâsı (çev.)]

İslâm ta en baştan, [Yûhannâ ed-Dımaşkî tarafından] Hıristiyan bir “bidat” olarak kategorize edilince, [Hz.] Muhammed’in de “Mesîh’in karşıtı” (antichrist) olarak niteleneceği gayet tabiidir!. Böylece Yûhannâ, onaylanması önünde duran pek çok zorlukları açıklayarak, [Hz.] Muhammed’in –veya Mameth’in- peygamberliğini tartışmaya yönelir. Buna göre, birinci güçlük, onun gelişine dair “geçmiş bir müjde”nin olmayışında ve onun peygamberliğinin doğruluğuna tanıklık edecek şahitlerin bulunmayışında kendini gösterir... Oysa Mûsa, duman ve ateş yağmurları içinde kendisine Yüce Rab tecelli ettiğinde Kutsal Tabletleri İsrâil Oğullarının tanıklığında almışken, “İsmâ’îliler”, Peygamberlerinin kitabını, ortada tek bir tanık olmaksızın, uyurken aldığını söylemektedirler. Ta Mûsa’dan ve ondan sonra gelenlerden başlayıp, pek çok peygamberin, “Hiç kuşkusuz Rab, oğlunu, insan şeklinde gönderecektir, ve o çarımha gerilecek ve ayrımsız hem dirilerin hem de ölülerin yargılayıcısı olmak için ölecektir!..” diyerek geliş müjdesini verdiği İsâ (Yesû’)nın aksine, Muhammed’i hiç kimse müjdelememiştir; o, Rabbinden “Kitab”ı teslim alırken, İsrâil Oğulları’nın Mûsa’ya tanık oldukları gibi, hiç kimse ona tanık olmamıştır!..

Müslüman ile olan polemiğinde Yûhannâ, aynı konuyu, Theodor’un kaleminden üçüncü zeyilde tekrar ele alır, fakat ona başka bir boyut eklemek için; yani, Muhammed’in elinde; Fir’avun’un karşısında asâyı yılanı çevirmek ve elini [koynuna sokup da], hiçbir leke olmaksızın bembeyaz bir şekilde çıkarmak şeklinde “Mûsa”nın elinden; ölüleri diriltmek ve hastaları iyileştirmek biçiminde de “İsâ”nın elinden tecelli eden mucizeler türünden hiçbir mucizenin meydana gelmemiş olması... Ki bunlar, tafsilatlı bir şekilde Kurân’da zikredilmekte olan mucizelerdir!.. Bir yandan Mûsa’nın “nübüvveti” ve Mesîh’in gelişi ile, diğer yandan da Muhammed’in [nübüvveti ve gelişi hakkında] tanıklık ve mucizelerin bulunmayışını karşılaştırdıktan sonra<sup>17</sup>, soru şu olur: Bu karşılaştırmadan sonra sizin peygamberinizin durumu

---

<sup>17</sup> Bu metinde Müslüman, daha önce gönderilen dinlere kıyasla, son dinin mükemmel olduğu sonucuna ulaşmayı amaçlayan bir dizi soruyla Theodor’u kışkırtır. Diyalog, Musa’dan önceki putperestlik ile Musa’yı takip edenleri kurtuluşa ulaştırmak için gelen Musa’yı mukayese ederek ve putperestliği

nedir? Şu kadar var ki Yûhannâ, kitabında (birinci zeyil) şöyle diyerek, bu basit Sârâyînler ile alay etmeyi sürdürür:

“[Sizin Peygamberiniz ne diğerlerinin ona tanıklık yapması yoluyla geldi, ne de Musa'nın vakasında olduğu gibi, geldi... Allah ona sizin iddia ettiğiniz gibi, sizin elinizde bir güvence olarak duran kutsal metni vermedi mi?...] Muhammed size tanık tutmadan hiçbir şey yapmamanızı ya da hiçbir şey almamanızı emrederken, nasıl oluyor da siz ondan, kendisinin, Allah'ın gönderdiği bir peygamber olduğu iddiasının doğruluğunu tanıklarla ispat etmesini istemiyor veya bunu ona sormuyorsunuz?! Ve yine nasıl oluyor da, siz ona, geçmiş semavi kitaplardan hangi kitabın onu müjdelemiş olduğunu sormuyorsunuz?!. Şaşılacak şeydir ki siz, şahitler olmaksızın evlenmiyorsunuz, şahitler olmadan hiçbir şey ne alıyorsunuz, ne de satıyorsunuz; öylesine ki siz, şahitler olmadan bir eşek ya da bir sığa bile satmıyor, bir ev edinmiyorsunuz... Hal böyleyken, mesele inancınızla, îmanınızla ve mukaddes kitabınızla ilgili olduğunda, ne bir delil ya da ne bir tanık talep ediyorsunuz!?. Bütün bunları, şahitsiz veya müjdesiz nasıl kabul ettiniz? Hatta, uykuda iken almış olduğu bir kitabı kabul etmeye nasıl razı oldunuz? Kendisine Allah'ın gönderdiğini iddia ettiği, ancak sadece alay edilmeyi hak eden bütün bu önemsiz şeyleri nasıl alıp kabul ediyorsunuz!..”.

Bütün bu soruları yönelttikten sonra “Yûhannâ” der ki: Müslümanlar –el-İsmâ'îliyyîn veya es-Sârâyîn- bu soruları işittikleri zaman, mahcubiyetlerinden, hatta mahcubiyetten daha fazlası, utanç duyduklarından ötürü susup kalıyorlar!..

b) *Tutarsız kitap* [iddiâsı (çev.)]

Garip, hatta en garip olanı ise, Yûhannâ'nın şöyle demesidir:

---

devam ettirmeye kıyasla Musa'nın taraftarlarının iyi bir Yahudi oluşunu söz konusu ederek başlıyor. Soru, İsa'nın gelişinden sonra, İsa'ya uyup Hıristiyan olanların mı, yoksa Yahudi olarak kalanların mı iyi olduğu yönündeydi. Her iki durumda da Theodor'un cevabı, şu soruya yol açar: Sonuçta Muhammed'i takip ederek Müslüman olanlar mı, yoksa Hıristiyan olarak kalanlar mı iyidir? Theodor'un cevabı, Hıristiyan olarak kalanların iyi olduğu yönündedir. Müslümanlar, varılan bu sonucun önceki cevaplarla çeliştiğini anlayınca, Theodor'un; “Buradan yanlış bir ifade çıkarmak zorunda mıyım?” sorusu bir meydan okuma olarak ortada kaldı.

Muhammed, vaaz veren ve tebliğde bulunduğu için kabule şayan olan Musa ve İsa gibi değildi, dolayısıyla Muhammed'in inanılır olması için vaaz verip tebliğde bulunması gerekiyordu; bunu yapabilmesi için de onları muteber kılan hususları dinlemek durumundaydı. Musa ve İsa'nın gösterdiği mucizeleri sayan, fakat Muhammed'in mucizelerine hiç yer vermeyen Theodor, “Sizin Peygamberiniz nerede başarısız oldu?” diyerek, konuşmasını bitirir.



“Sârâyînler [Müslümanlar] bizi şirk ile itham ediyorlar; çünkü biz, Mesîh “Allah’ın Oğludur”, ve o, “Allah’tır” dediğimiz zaman, onların iddia ve zanlarınca, Allah’a bir ortak isnat etmiş oluyoruz! Biz de onlara diyoruz ki, ‘Bu, Peygamberlerin bize söyledikleri ve Mukaddes kitaplarda gelmiş olan şeylerdir. Mademki siz, iddia ettiğiniz gibi, peygamberlere inanıyorsunuz, o zaman sizin, bize öğretmiş oldukları bilgiler hususunda o Peygamberlerin de bir yanlış üzerinde olduklarını söylemiş olmanız gerekecektir!’. Onların bir kısmı, Peygamberlerin getirdiklerini doğru anlamadığımız (doğru tevîl<sup>18</sup> edemediğimiz) için bu şeyleri eklediğimizi söylerken, diğer bazıları da şu görüşü ileri sürüyorlar: Doğru yoldan bizi saptırmak için, Peygamberlerin getirdiklerini tahrif etmek suretiyle –bizi istemediklerinden- bizleri aldatanlar, Yahudilerdir!”.

Şurası açıktır ki bu kurgusal diyalogda –veya polemikte- Yûhannâ, Kurân’da gelmiş olan “sözün, yerlerinden kaydırılması (tahrîf) ve “Yuhûdilerin hahamlarının”, dünyevi bir takım yararlar elde etmek arzusuyla yapmış oldukları kasıtlı tahrif” gibi hususlara göndermede bulunmaktadır. Hatta o, örtük bir biçimde, peygamberlerin sözlerini “yanlış anlama” veya belki de, “müteşâbih olanına uyma” gibi hususlara işaret etmektedir<sup>19</sup>. Aynı şekilde “Yûhannâ”nın, bir reddiye sunmaktan daha çok, bütün gayretiyle savuşturmaya çalıştığı şirkle itham edilmekten ötürü duyduğu incitici acıyı ifade ettiği de açıktır. İlaveten, şirkle ya da küfürle böylesi bir itham da, Hıristiyan Teolojisi perspektifinden anlaşılır değildir. Bundan ötürüdür ki “Yûhannâ”, Kurân’ın Mesîh hakkındaki inancının oturmamış ve tutarsız olduğu görüşündedir. Nasıl olur da Kurân bir yandan onun, “Allah’ın Kelimesi” ve “O’ndan bir Rûh” olduğunu itiraf ederken, diğer yandan onun, bununla birlikte, diğer yaratılmışlar gibi “yaratılmış: mahlûk” olduğunu; ve yine onun, asılmaksızın ve Babası’nın yanına yükseltilmeden önce hayata dönmeksizin, diğer varlıkların ölmesi gibi ölmüş olduğunu söyler?!.. “Yûhannâ”nın düşüncesine göre bu çelişki, “Allah” ’ın, “kelime”yi

---

<sup>18</sup> Bu “tevîl” –A. İmran 7. ayette gelmiş olan fitneyi arzulayarak müteşâbih ayeti tevîl etme- meselesi ile onun, İslâm tarihinde çok erken bir dönemde Necdân Hıristiyanlarıyla yaşanmış olan bu polemikle alakasını daha sonra tartışacağız.

<sup>19</sup> “yanlış anlama” ifadesi, benim, ifadenin ‘*By having allagorized the prophets*’ şeklindeki İngilizce çevirisini Arapça olarak tercümemdir. Burada zikredilmesi uygun olan bir husus ta, A. İmran Suresinin 7. ayetinde gelmiş olan “müteşâbihe uymak” meselesinin, Kurân’ın; o [İsa]’nın “Kelime” olduğunu, ve yine onun “Rûh” olduğunu belirterek, [bir bakıma o İsa’nın] ulûhiyetini de onayladığı kabulünden yola çıkarak, “Mesîh” hususunda Hz. Muhammed’le tartışmış Necdân Hıristiyanlarına bir reddiye için gelmiş olması mümkündür.

ve “rûh”u yaratmadan önce, -İsâ'nın yaratılmış olduğunun tasavvur edilmesi halinde- “rûh”suz ve “kelime”siz olduğu neticesine götürür. Burada o, Müslümanlara iki katıyla karşılık vermektedir:

“Bizzat siz kendiniz, Mesîh'in Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir rûh olduğunu söylerken, nasıl olur da bizi şirk koşmakla itham edersiniz?! Öyleyse kelime ve rûha gelince, bunlardan herhangi biri, kendisinden kaynaklanıp fıskırdığı bir'den ayrılmaz. Buna göre, “kelime” Allah'ta olunca, hiç kuşkusuz o Allah'tır. Şayet kelime Rabb'in haricinde olursa, o zaman Allah –sizin tasavvurunuzla uygun olarak- kelimesiz ve rûhsuz demektir. İşte siz, Allah'tan ortağı nefyetme çabası gösterirken ulûhiyeti ortadan kaldırdınız (ta'tîl)<sup>20</sup>.. Oysaki, O'nun bir ortağı olduğunu söylemek, sizin için, ulûhiyeti iptal etmekten ya da O'nu sanki bir taş veya bir tahta, yahut ta herhangi bir cansız cisim gibi tasavvur etmekten daha iyi değil mi? Bu durumda, sizin bizi geçersiz bir şekilde şirkle suçlamanız, sizi, ulûhiyeti [tamamen çev.] iptal ve kötürüm eden kimseler olarak çağırılmaktan başka bir şekilde reddedilmeye değer değildir”.

Yûhannâ, Kurân'ın çelişkileri diye adlandırdığı şeyleri açıklamayı sürdürür ve hemen, Hz. Peygamber'in, “Zeyd ibn Hârise” onu boşadıktan sonra Zeyneb bintu Cahş ile evlilik kıssasını da içine katarak, çok eşle evlilik meselesini tartışmaya yönelir; böylece [ona göre], cinsel arzularını, ...ilh. tatmin etmekle meşgul olan bu Peygamber'in değerini azaltmaya çalışır!.. Hz. Peygamber'in evlenmesi kıssasından, Müslümanların, Hıristiyanları haçı kutsalmaları sebebiyle kınamaları meselesine geçer ve, İbrahîm'in, oğlunu [kurban olarak] kesmeye gittiğinde eşeğini kendisine bağladığı taş olduğu varsayılarak, Müslümanların da bir taşı –Hacer-i Esved'i-kutsadıklarını söyleyerek, onlara reddiyede bulunup cevap verir. Ne var ki, Hacer-i Esved'e gösterilen bu ehemmiyet konusunda [Yûhannâ tarafından] ileri sürülen gerekçenin kaynağını bilmemizse zor!?. Keskin alaylarını Yûhannâ, “Sâlih [Peygamber'in] devesi” hikayesiyle bitirir ve hikayenin, Müslümanlara nispet ettiği bir takım detaylarını zikreder. Aynı şekilde, bu detayların kaynaklarına ulaşmak ta

<sup>20</sup> “Bir şeyin biçimini bozmak” şeklinde de tercüme edilen, İngilizce *mutilation* sözcüğünün tercümesi olarak ‘ta'tîl: iptal etmek, yok saymak’ terimini kullandım... Fakat ‘ta'tîl: iptal etmek, yok saymak’ terimi, esasen, ilahî sıfatların “Zât”tan bir cüz olduğunu reddettiklerine delalet etsin diye, “Mu'tezile” mezhebinin muhalifleri tarafından, [Mu'tezile için çev.] kullanılmaktadır. Mu'tezile'nin “Zât”tan nefyettiği en mühim sıfat ise, fiil sıfatları içine dahil ettikleri ve Zât sıfatlarından uzaklaştırdıkları “Kelâm” sıfatıdır. (Bkz. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklıyyu fi'l-Tefsîr*, Dirâsetun fi Kadıyyeti'l-Mecâz fi'l-Kurân 'inde'l-Mu'tezile, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, Beyrût, ed-Dâru'l-Beydâ', 4. bsk., 1998, s. 70-71).

zordur!.. Ulaştığı netice ise, yine kendisinden yola çıktığı aynı neticedir ve anlamı ise şudur: ‘Muhammed’in, Rabbin kendisine indirdiğini iddia ettiği bu kitap, [yani Kur’ân], ancak alay edilmeyi hak etmektedir!?!..’].

Bu sunumun sonunda şunu söylemek mümkündür: Tartışmanın ana eksenini, ilahî “Kelime” –Mesîh- meselesidir; o [“Kelime”], Hıristiyanların inandıkları gibi, kadîm ve ezeli midir, yoksa Müslümanların, Kurân’a uyararak inandıkları gibi, yaratılmış mıdır?.. Biz de diyoruz ki: Bu problem, polemikğin tam merkezini oluşturur ve yine bu problemdir, [Yûhannâ’ya göre], “İslâm”ı Hıristiyan sapkınlıkları içine dahil etmeyi gerekli kılan [!..]. [Yûhannâ’nın] kitabı, onları bidatlerden korumak için Hıristiyanlara yönelik olunca da, “kelimenin tabiatı” meselesinin polemikğin tam merkezini işgal etmesi gayet doğal olacaktır.

“Theodor Ebû Kurre”ye gelince, o da esasen, Müslümanlarla mücadele etmekle meşguldür; bu sebeple de onun –ikinci ve üçüncü zeyildeki- konuşması, “Eğer Müslüman sana şöyle derse, sen de ona şöyle de..” veya “Eğer sana Müslüman şunu sorarsa, ona vereceğin cevap konusunda uyanık ol, çünkü eğer olumsuz cevap verirsen, sana o şöyle diyecektir; yok eğer olumlu cevap verirsen, o zaman da sana şöyle diyecektir; bu nedenle hep uyanık ve tedbirli ol...” formunu alır. İşte bu yazı biçimi, özel ve genel meclislerdeki, hatta halifelerin, komutanların ve hakimlerin saraylarındaki mütefekkir toplantılarını saymazsak, çarşılarda ve ortak mekanlarda polemik ruhuyla yüklü bir âlim [portresini] karşımıza çıkarır... Özellikle kelime problemi sebebiyle “Theodor”, daha önce “Yûhannâ”nın aklına gelmemiş olan bir takım detaylar ilave eder.

c) *Allah’ın kelimesi mi Allah’ın kelâmı mı?*

Mesela, “Yûhannâ”nın, Müslüman’ın yüzüne karşı söylediği ve bununla onu sinirlendirmeyi amaçladığı, “Kelime veya Rûh yaratılmış olduklarında, bunun manası, bunları yaratmadan önce Allah’ın kelimesiz ve rûhsuz olduğudur” şeklindeki soru/meydan okuma da bu kabilden olup, o, adı geçen polemikği daha da ateşli hale getirmek bağlamında bir takım analiz ve detaylandırmalara girer. Bir yandan, kitabının başka bölümlerinde ele aldığı için, diğer yandan da özellikle “bidati” ortaya koymakla ilgilendiğinden, “Yûhannâ” teslîs kavramının detaylarına girememiş iken, “Theodor” ise, devam etmekte olan polemikğe iyice batmış olduğundan, pek çok detaya girmek zorunda kalır, fakat ne var ki bu detaylar da sonuçta, “Yûhannâ”nın, kitabının diğer bölümlerindeki tez ve açıklamalarına dayanmayı sürdürmektedir. Mesela, biz, Yûhannâ’nın, erken dönem İslâm düşüncesi çerçevesinde ilk Müslüman

kelam alimleri arasında ortaya çıkmış olan anlaşmazlık ve ihtilaf meselesine değinmediğini görürken, Theodor'unsa, Müslümanlara karşı yürütülen polemikini lehine ondan yararlanmak için bile olsa, bu anlaşmazlığı görmezden gelemediğini anlamaktayız:

"Hıristiyan birisi Müslüman'a, 'Kelimenin ve Rûh'un yaratılmasından önce, Allah Rûhsuz ve Kelimesiz miydi?' diye sorduğunda, Müslüman, cevap vermekten aciz olduğu için, senden kaçacaktır; [Kelime yaratılmıştır, dese olmayacaktır], çünkü kelimenin [: Kurân'ın] yaratılmış olduğunu söyleyenler, Müslümanlar nazarında sapkıncıdır (mübtedî'a, herâtıqa), değersiz ve reddolunması gereken kimselerdirler... [Eğer kelimenin yaratılmış olduğunu söyler], sen de onu bu bid'atini başkalarına iletmekle tehdit edersen, senden ötürü paniğe kapılacak, büyük bir korku hissedecektir".

Theodor'un işaret ettiği, kelimenin [: Kurân'ın] yaratılmış olduğunu söylemenin bid'at oluşu hususu, [Müslüman] düşünürlerinden bazılarının uğramış oldukları ve hatta; Kurân'ın yaratıldığını (Halku'l-Kur'ân), fiillerin kul tarafından yaratıldığını (Halku'l-ef'âl) ve insan iradesinin hür olduğunu söylediği için, halife "Hişâm ibn Abdü'l-Melik"ın emri üzerine, kurban bayramı günü, hemen namazdan sonra "Hâlid el-Kasrî" tarafından minberin dibinde boşazlanmak suretiyle, 742 yılında idamı gerçekleştirilmiş olan Ca'd ibn Dirhem'in başına geldiği üzere, "canlı olarak boşazlama" derecesine varmış olan işkenceyi hatırlatmaktadır. Söylendiğine göre Mervân ibn Muhammed, ilahî sıfatların olmadığını söyleyecek denli, bu görüşlerden etkilenmiş; diğer yandan, "Halku'l-ef'âl" (fiillerin kul tarafından yaratıldığını) görüşüne ilave olarak "Halku'l-Kur'ân" (Kurân'ın yaratılmış olduğu) ve "Nefyu's-sifât" (Sıfatların nefyedilmesi, kabul edilmemesi) görüşlerinden her biri de Mutezile düşüncesini oluşturan temel görüşler haline gelmiştir. Burada, Kur'ân'ın yaratıldığını söyleyen görüş ile sıfatları nefyeden görüş arasında bir ilişki bulunduğunu gözlemlememiz, önem arz etmektedir. Bu, daha önce de işaret edildiği üzere, "Yûhannâ ed-Dimaşkî" 'nin kendisine dikkat çektiği ilişkidir. Burada Theodor Ebû Kurre, bu durumu –yani, Kurân'ın yaratılmış olduğunu söyleyenlerin mukavemet etmeleri ve öldürülmüş olmaları durumunu- ortaya koymakta ve bunu ['kelime'nin yaratılmış olduğunu söyleyen Müslümanlara karşı, bir 'karşı delil' olarak] kullanmaktadır. Şimdi soru şu: Kurân'ın yaratıldığı [mahlûk olduğu] görüşü, "Yûhannâ"nın harekete geçirdiği meydan okumaya, Kur'ânî konunun vurgulanması, yani tevhidin saflığına daha fazla özen göstermek gayesiyle, Allah'ın yanında diğer bir 'kadîm' şeyin varlığını nefyetmek için,

- Allah'ın kelimesi- "İsâ" ile -Allah'ın Kelâmı- "Kurân" arasında bir benzerlik kurarak hüküm bakımından aralarında hiçbir fark gözetmemek suretiyle verilmiş bir yanıt mıdır? Bilhassa "el-Ca'd ibn Dirhem"ın Yûhannâ'nın çağdaşı olduğu da düşünülürse, soruya olumlu cevap vermek imkansız değildir. Bununla birlikte, olumlu cevap verme olasılığını destekleyen bir başka husus da, -Allah'ın Kelimesi olan- İsa ile "vahiy" anlamında "Allah'ın Kelâmı" arasındaki ilişki, "Theodor"un hararetle sürdürdüğü polemikte de görülmektedir:

"Müslüman sana, "Allah'ın Kelâmı yaratılmış mıdır, yoksa kadîm (yaratılmamış) mıdır?" diye sorar. Onun bu zor soruyu yöneltmesinden amacı, "Kelimetullah: Allah'ın kelimesi" olan Mesîh'in yaratılmış olduğunu ispat etme çabasıdır; oysa durum böyle değildir. Ona, "Bunların (Allah'ın kelimeleri veya Allah'ın kelâmının) yaratılmamış olduğunu" söyleyerek cevap verdiğinde ise, sana o şöyle diyecektir: Öyleyse, Allah'ın kelimeleri yaratılmış değildir, bununla beraber bunlar, Allah değildir! O zaman o bunu, senin, Kelimetullâh (Allah'ın kelimesi) olduğu halde, Mesîh'in Allah olmadığını itiraf ettiğin şeklinde değerlendirir. Bundan ötürü, Hıristiyan'ın, birinci soruya olumlu ya da olumsuz cevap vermemesi gerekir. Ona düşen şöyle demesidir: "Ben, tıpkı senin onayladığın gibi, burada, nazari yönden, yaratılmamış bir kelimenin bulunduğunu onaylıyorum.. Öte yandan ise, Kutsal Kitap, Allah'ın "kelimeleri" değildir, tam tersine "İlahî hitap"tır".

"Allah'ın Kelimesi" –Yaratılmamış Mesîh- ile "Allah'ın Kelâmı" –yaratılmış hitap- arasında böyle bir ayrıma gitmek, Müslüman'ı ikna etmez; çünkü Kurân'da, ne de Kitâb-ı Mukaddes'te, yaratılmamış "Kelime" ile yaratılmış "Kelimeler" arasında bir ayırım yapıldığı görülmemektedir. O vakit Müslüman, yürüttüğü polemikte Kurân'a dayanmaz da, bilakis, "Dâvûd" Peygamber'in sözünü delil olarak sunma yolunu seçer:

"Müslüman sana, "Dâvûd'un, Rabb'ın kelimeleri, salt/katıksız Kelâmdır" sözü hakkında ne dersin? Çünkü o [Dâvûd], "Rabb'ın hitabı, salt/katıksız hitaptır" dememiştir!?" diye sorarsa, cevabın şöyle olsun: "Peygamberler, mecâzla konuşurlar, hakikatle değil... Mecâz, mana konusunda ihtimalî bir delil olurken, lafzî hakikat ise, medlûlüne, doğrudan zorunlu (îcabî) bir şekilde delâlet etmektedir".

Burada önemli olan bir husus da, kutsal ifadelerdeki çelişkiyi veya farklılığı gidermek için hakikat ile mecaz arasında bir ayırım yapmanın, Müslümanların başlattığı bir yöntem olduğuna; "Theodor"un da, iki taraf arasındaki polemğin intaç ettiği etkilenme ve etkileme faaliyetlerine dair bir gösterge olmak üzere, Müslüman'ın

ortaya koyup kızıştırdığı problemi halletmek için hakikat ile mecâz arasında ayırımı yapma cihetine gittiğine dikkat çekmemizdir. Bu, yaratılmamış “kelime” mefhumunun sonuçlarından birisi olan, Mesîh’in tanrılığı [iddiasına çev.] dair aşağıdaki başlıkta da açıkça görülen şeydir.

d) *Tanrı Mesîh* [iddiası (çev.)]

Bu meselede, Müslüman tarafından açıkça meydan okunulurken, -söylemin sahibi olan- Hıristiyan’ı, savunma konumunda bulunmaktadır. Bu, bu erken dönem Hıristiyan-Müslüman diyalogu hakkında düşünölmeye değer bir olgudur. Müslüman, ‘Rab, bir kadının rahmine nasıl indi (nüzüü)?’ diye sorar, Hıristiyan da, Kurân ve İncil’i birlikte delil getirerek, şöyle cevap verir:

“Müsaade et bize de, önce, senin Kutsal Kitâbını delil olarak getirelim: O, Meryem hakkında, Allah’ın onu tüm dünya kadınlarına [üstün tutup] seçtiğini ve onu temiz kıldığını söylemektedir (A. İmran, 42); yine Kurân, Meryem’in iffetini (ferc) korumuş olduğunu, böylece Allah’ın oraya Rûhundan üflediğini söylemektedir. Benim Kutsal Kitâbıma gelince, o da, meleğin lisanıyla Meryem için şöyle der: ‘[Kutsal] Rûh, senin üzerine gelecek. Yüceler Yücesi’nin gücü sana gölge salacak’ (Luka, 1, 25). Öyleyse burada, iki kitapta da aynı manaya delalet eden tek bir ses vardır. Yine bil ki, Kutsal Kitap, Allah’ın yükselmesinden ve inmesinden söz etmektedir. Bu, bizim insan aklımızın perspektifinden [bakıldığında], mecazî bir ifadedir, lafzî [: hakikî] bir ifade değil. Zira felsefeciler, çıkma ve inmenin cisimlerin sıfatlarından olduğunu belirtirler, fakat Allah ise her şeyin üstünde olup O, bir mekânla kayıtlanamaz. Nitekim Peygamberlerden birisi şöyle demiştir: ‘Kim, denizi elleriyle ölçebilir? Kim gökleri bakışıyla ölçebilir? Kim bütün arzı avuç içi [: karışı] ile ölçebilir?’. Gerçekte, bütün sular Allah’ın elindedir, bütün gökler de O’nun avucu içinde... O halde, her şeyin egemenliği Elinde olan [Allah]’ın çıkması yada inmesi nasıl mümkün olabilir ki?!..”.

Burada dikkat çeken şey, Theodor’un, lafzî manayı kabul etmemek için mecazî tevîle sığındığıdır. Bunun anlamı ise, kutsal metinlerde var olduğu düşünölen çelişkileri gidermek için mecazî tevîl yönteminin, hem Müslümanlar tarafından, hem de Hıristiyanlar tarafından tatbik edilen bir kaide olduğudur. Biz, burada bir etkileme ve etkilenmenin mi, yoksa bu mekanizmanın tatbikinde bir eş zamanlılığın mı olduğunu kesin bir şekilde bilmiyoruz. Hatta biz, “zor anlaşılan, muğlak” manasında olup A. İmran Suresi 7. ayetin metninde de göröldüğü üzere “tevîl” kavramıyla irtibatlı bir mefhum olan “müteşâbih” mefhumunun, bu uygulamayı harekete geçiren müessir ve asıl faktör olup olmadığı bile kesin olarak bilmiyoruz. Şöyle ki, “Muhammed ibn

Cerir et-Taberî'nin, tefsirinde zikretmiş olduğu nüzûl sebepleri arasında<sup>21</sup>, bu ayetin, Hz. Muhammed'e, "Senin, İsmâ'nın Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir Rûh olduğunu kabul etmen bize yeter!" dedikleri zaman, "Necrân" Hıristiyanları hakkında indiği hususu da yer almaktadır<sup>22</sup>. Fakat bu konuda bizim emin olduğumuz bir husus var ise o da, bu ayetin, sadece Müslüman fırkaları arasındaki değil, aynı zamanda Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki yorumsal anlaşmazlıklar konusunda da merkezi bir konumda bulunduğudır. Özellikle de, Müslümanların yürüttüğü polemik, hakikat ile "mecâz"ın arasını ayırmama sebebiyle, Hıristiyanları yanlış anlamakla itham etme biçimini almış iken... Nitekim, Mecâzın Kurân'da bulunduğunu yadsıyanlara karşı "mecâz"ı savunma bağlamında İbnu Kuteybe (ö. 276/890) der ki:

"Mecâz'a gelince, onun tevîli konusunda insanlardan pek çoğu hataya düştü, bu sebeple çeşitli yollara ayrıldılar ve muhtelif inançları benimsediler; bu bağlamda Hıristiyanlar, Mesîh (a.s.)'in İncil'deki, 'Babama dua ediyorum; babama gidiyorum, vb.' sözlerini yorumlarken, bunu, doğurma açısından babalık (ubuvvetü'l-vilâde) şeklinde anladılar. Şayet Mesîh bunu, başkası için değil, sırf kendisi hakkında söylemişse bile, onların bunu, mecâzın sahasının onca geniş olmasına rağmen, - o söylediklerinden münezze ve ebediyen uzak olan- Allah hakkında böyle tevil edip yorumlamaları doğru olmaz! Peki o [Mesîh] bu [baba sözcüğü]nü pek çok yerde başkaları için de söylüyorken, ya durum o zaman nasıl olacak?! [O vakit, herkes Allah'ın oğlu mu olacak?!.. (çev.)]. Mesela o, vahiy sebebiyle ağzını açmış ve şöyle demiştir: "Sadaka verdiğinde, sakın sağ elinin işlediğini sol eline duyurma; çünkü gizli olan şeyleri gören Baban, bundan dolayı seni aleni olarak mükâfatlandıracaktır; namaz kıldığınız zaman, 'Ey göklerdeki Babamız, İsm'in kutsal ve yüce olsun!' deyiniz; oruç tuttuğunda, Babandan başkası bunu bilmesin diye, sen yüzünü yıka ve başını yağla!.." <sup>23</sup>

<sup>21</sup> [Bkz. İbnu Cerîr et-Taberî (v. 310/922), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kurân*, Mustafa el-Bâbi el-Halebî ve Evlâduh, Mısır, 2. baskı, 1373/1954, III, 177, vd. çev.].

<sup>22</sup> Bu meseleye dair çözümlerimiz için bkz. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Akliyyu fi't-Tefsîr*, s. 142-143.

*Te'vîlu Müşkilî'l-Kurân*, thk. Es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâru't-Türâs, 2. bsk., el-Kahire, 1973, s. 103. [Müteakip pasajlarda devamla, açıklamalar şu şekilde sürdürülmektedir:

"İnsanlar, 'Zebûr'da, Allahu Teâlâ'nın, Davûd (a.s.)'a şöyle demiş olduğunu okumuşlardır: "Senin bir çocuğun (ğulâm) doğacak; o Benim oğlum olarak, Ben de onun babası olarak isimlendirileceğim". "Tevrât'ta da, Allah'ın, Ya'kûb (a.s.)'a, "Sen Benim ilk çocuğumsun (ente bikrî)" dediği yer almaktadır.. Bütün bunlar ise, "Allahu Teâlâ, Salih kullarına karşı olan rahmeti, lütfu ve merhameti sebebiyle, tıpkı, çocuğuna karşı çok merhametli olan bir baba gibidir" anlamındadır. Yine

Müslüman bir kimse, “Mesih Allah olduğunda, o vakit o nasıl yer, nasıl içer, nasıl uyur, ilh.?” diye sorunca, Theodor, Kurân'daki “*kün: ol!*” tekvinî emri ile arasında zımnen bir mukayese de yapmak suretiyle, “ezelî kelime” ile kan ve ette vücut bulmuş/bedenlenmiş kelimeyi birbirinden ayırarak, Hıristiyanlıktaki “kelime” kavramını açıklar... Bu iki kelime perspektifini birbirinden ayırırken Yûhannâ, [Theodor'un kaleminde] Mesih'in “ikili tabiatı” meselesine girer. Bu ise, Müslüman kişinin, müteakiben geleceği üzere, “ölüm” hakkında üçüncü bir soru sormasına yol açar:

“Benim Kitabımın ve senin kitabının da belirttiği gibi, âlemin, kendisi vesilesiyle yaratıldığı Allah'ın ezelî kelimesi, Bakire Meryem'in bedeni sayesinde tam bir insan: duyarlı ve diri bir insan olan kelimedir; Yemiş, içmiş ve uyumuş olan işte bu insandır, fakat Allah'ın kelimesi yememiş, içmemiş ve uyumamıştır; hatta, asılmamıştır, ilh. Aynı şekilde senin, Mesih'in, tabiatı bakımından iki yönü olduğunu, fakat onun, teorik olarak bir olduğunu bilmen gerekir; aynı şekilde o, Allah'ın ezelî kelimesi olması bakımından da, teorik ve fizik olarak, hatta bedene büründükten sonra (tecessüd) da birdir, çünkü açıklanıp dile getirilmesi mümkün olmayan bedenlenme, teslîse dördüncü bir şahıs ilave etmemiştir.

Bunun üzerine Müslüman, ‘sizin ilahî (tabiat) diye isimlendirdiğiniz şey öldü mü yoksa o diri mi?’ diye [sorarsa, de ki]: Kitab-ı Mukaddes'te gelmiş olan ifadeye göre, ölmedi. Ant olsun ki ona tabii ölüm erişti, fakat bu, bizde meydana geldiği gibi, hafızayı silmedi veya hafızayı değiştirmede. Hiç kuşku yok ki mesele, bundan da derindir. Bir başka ifadeyle söylersek, ilk insan, bir uyuklama hali içinde gitti ve Ademî (Adem oğluna özgü) kalıbından ayrıldı...”.

*e) Fiillerin yaratılması ve insan iradesinin özgürlüğü [sorunu (çev.)]*

Ma'bed el-Cühenî -insanın bir şeyi işlemeye, dolayısıyla da seçmeye güç yetirdiğine, bu nedenle de sorumlu olduğuna inanan- Kaderiye [Mu'tezile]'nin ilklerinden sayılır ve o, düşüncelerinden ötürü cezalandırılarak, Emevî Halifesi “Abdülmelik ibnu Mervân”ın emriyle, 80/699 yıllarına doğru idam edilerek hayatını

---

bunun gibi, Mesih İsa, su için, “Bu, benim babamdır”; ekmek için de, “Bu, annemdir” demiştir; çünkü bedenler bu ikisiyle ayakta durur, ruh bunlar sayesinde varlığını sürdürür; bu sebeple bu ikisi, kendilerinden vücuda gelinen ve himaye ve gözetimleri sayesinde boy atılıp gelişen anne-baba gibidirler. Aynı şekilde Araplar da yeryüzünü ‘anne’ olarak isimlendiriyorlardı; çünkü yeryüzü, varlıkların kendisinden ortaya çıktığı kaynaktır, varlıklar yine ona döneceklerdir; besinlerini ondan elde etmektedirler, yiyecek içeceklerini oradan sağlamaktadırlar. Nitekim Ümmey ibnu's-Salt da şöyle der: ‘Yeryüzü sığınımızdır, anamızdır... Oradadır kabirlerimiz ve zaten orada doğarız!..’ (Te'vîlu Müşkili'l-Kurân, s. 103-104) çev. ]



verir. “Hasan el-Basrî” (ö. 728) de kader [: i'tizâl; hayır ve şerrin ‘kader’e nispet edilmesinin reddi; insanın hürriyeti] görüşünü savunanlardan olunca, “Abdûlmelik ibnu Mervân” bundan rahatsız oldu: çünkü o, Hasan el-Basrî’yi, “Ma’bed”i öldürdüğü şekilde, öldüremezdi. Halifenin rahatsızlık duymasının sebebiyse, Emevî düzeninin, siyasi ideolojisinde, “cebr” görüşüne dayanmakta oluşuydu<sup>24</sup>. Fakat, “Hasan el-Basrî”nin, görüşü konusunda kendisini sorgulayan halifeye bir cevap olmak üzere yazmış olduğu meşhur risalesinde<sup>25</sup>, kendilerinden sudur eden kötü fiilleri (a’mâl-i kabîha) Allah’a nispet edenlerin aksine, yalnız “Allah”ı savunmakla yetinmiş olması zikre değer bir husustur. Bir başka ifadeyle, risale, “insanın irade hürriyeti”<sup>26</sup> konusundan daha çok, “kötü fiilin Allah’tan nefyi / O’na nispet edilmemesi” hakkındadır. Bu gerçekten, Hasan el-Basrî’ye gösterilen hoş görünün, daha önce kendisine işaret ettiğimiz ve, hem Kurân’ın yaratıldığını söyleyen, hem de insan iradesinin hür olduğu görüşünü benimseyen “Ca’d ibn Dirhem” ile, yine, Dımaşk’ta yaşamış olup, aynı anda hem kader [: insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu] görüşünü benimsemesi, hem de hayır ve şerrin yazığıya nispet edilmesini reddettiği için 743 yılında idam edilmiş olan “Ğaylân ed-Dımaşkî” gibi, ondan sonra gelmiş ve aynı düşünce çizgisinde yürümüş olan kimselere gösterilmemiş olduğunu açıklamaktadır.

Öyleyse şunu söylemek mümkündür: İnsanın, fiillerini yaratmaya kadir olup, bu sebeple de bunlardan sorumlu olduğu şeklindeki “kudret” akidesi nasıl ret karşılığı görmüşse, Müslüman düşünürler, İslam ile Hıristiyanlık arasındaki farkı vurgulamak üzere Allah’ın “yaratılmış kelimesi” mefhumunu Kurân’a tatbik ettikleri zaman, bu mefhum [: Allah’ın “yaratılmış kelimesi” mefhumu] da siyasi otorite tarafından ret karşılığı görmüştür. Bundan ötürü biz, ‘insanın, fiillerini yaratmaya kadir olup, bu sebeple de bunlardan sorumlu olduğu’ şeklindeki inanç etrafında yürütülen İslam-Hıristiyan polemikinin; Müslüman’ın, ilahî kudretin mutlaklığını savunmak; Hıristiyan’ın da, Allah’ı, beşerin fiillerinden sorumlu tutmamak (nefy) üzerinde yoğunlaştığını görürüz. Müslüman’a yönelttiği reddiyesinde Theodor şöyle demektedir:

<sup>24</sup> Kader görüşü ve onun, Emevîlerin teşvik edip geliştirdiği “cebr” akidesiyle olan ilişkisinin tarihine dair tartışmalar hakkında bkz. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklıyyu...*, s. 19-23, 27-32.

<sup>25</sup> Makaleyi, Muhammed Ammâra, “Risâletun fi'l-Kader” başlığıyla, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, Dârul-Hilâl, el-Kahire, 1981 içinde yayımlamıştır.

<sup>26</sup> Risalenin, tevîl bakış açısından analizi hakkında bkz. *el-İtticâhu'l-Aklıyyu...*, s. 147-148.

“Allah ilk insanı yaratıp onu kudret ile donattığında, o günah işleyip Allah da onu cennetten kovduğu zaman, hiç şüphe yok ki Allah, senin sözüne göre adil değildir; halbuki durum böyle değildir. Çünkü, [ilahî kudretin mutlaklığı sebebiyle] zina yapanın, bu zina büyük günahı işlemesini; hırsızın hırsızlık yapmasını ve yine katilin de öldürmesini şayet Allah dilemişse, o zaman bu kimseler cezalandırılmayı değil, methedilmeyi hak ediyorlardır... Zira onlar sadece, ilahî iradeyi yerine getirmişlerdir (tahkik). Bu durumda ise senin yasa koyucun [hâşâ!..] tutarsız, aynı şekilde senin kitabın da [hâşâ!..] tutarsız olmuş olur!.. Çünkü bunlar; o suçlular ilahî iradenin gerçekleştirilmesinden başka bir şey yapmamışlarken, zina işleyenin ve hırsızın değnekleşmesini (celd) benimsemektedirler!?!.. Senin yasa koyucun yine; ilahî iradeyi gerçekleştirdiği için ona saygı gösterilmesi beklenirken, katilin de öldürülmesinin vâcip olduğu görüşünü belirtir”.

Fakat buna karşılık Müslüman, rahimlerde olanı yaratıp biçimlendirenin ancak Allah olduğu konusunu öne sürerek, Hıristiyan'ı çıkmaza sokmaya gayret eder; böyle yaparak o, günah fiilinin [: zinanın] neticesi olan çocuğun, Allah tarafından yaratılmış olduğunu vurgulamaya çalışır, böylece de o, insan fiilinin, ilahî kudret ve ilahî irâde olmaksızın tamamlanmadığını pekiştirmeye çaba sarf eder... O vakit Hıristiyan'ın cevabı ise şöyle olur:

“Kitab-ı Mukaddes'te ben, Allah'ın, [içinde kâinatı yarattığı (çev.)] ilk haftadan sonra herhangi bir şey yarattığına veya herhangi bir şey yaptığına delalet eden bir şey [: ifade, ibare] göremiyorum; çünkü bütün yaratıkları Allah, ilk hafta içinde yaratmıştır. Bunun gibi Allah, insanı da ilk hafta içinde yarattı ve ona, “Verimli olun ve çoğalın ve yeryüzünü doldurun..” (Yaratılış, 1, 28) diyerek, nesiller meydana getirmesini emretti. Bir de şu: İnsan hayat sahibi bir varlıktır ve bu nedenle, hayat tohumları onun içinde olup, bereket de onun hayatından fıskırmıştır. Bizzat insanın kendisidir insanı doğuran; nitekim Kitab-ı Mukaddes'te de geldiği üzere, Adem, Şit'in babası oldu; Şit, Enoş'un babası oldu; Enoş, Kenan'ın babası oldu; Kenan, Mahalalel'in babası oldu...” (Yaratılış, 5, 3, vd.). Ve Kitab-ı Mukaddes asla, Allah'ın Şit'i veya ondan başka birisini yarattığını söylememiştir. Bundan da anlıyoruz ki, Adem, [bizzat] Allah'ın yarattığı biricik yaratıktır; ondan sonra gelenler ise, ta bu güne değin, doğmuş ve doğurmuş olan kimselerdir. Bu da, Allah'ın lütfu ve nimeti sayesinde olmuştur ki, bu nimet ise, âlemin yaratılması/oluşturulmasıdır (tekvîn); çünkü her türlü ota veya çayıra varıncaya değin, her şey Allah'ın emriyle bitmektedir. “Tanrı, ‘Yeryüzü bitkiler, tohum veren otlar, türüne göre tohumu meyvesinde bulunan

meyve ağaçları üretsin' diye buyurdu ve öyle oldu" (Yaratılış, 1, 11). Bereketin gücüyle, işte bu nizama göre biter bütün ağaçlar, her türlü bitki ve tohum veren otlar; bu sebeple her bitkinin ve tohum veren her otun tohumu kendi özünde diridir; ve buna göredir bitki yere düştüğünde veya insan onu diktiğinde... Çünkü o, onu kimse yaratmaksızın büyür boy atar, hatta o, ilk ilahî emre boyun eğmek üzere büyüyüp gelişir...".

Burada şunu görüyoruz ki, tartışma, Müslüman kelim alimlerinin henüz ayak basmadığı bir alana girmiştir; bu böyledir, çünkü, Allah'ın, kesintisiz yaratma fiili ile aleme müdahale etmesi fikri, dikkat çekici bir üslupla, Kurân'da serpiştirilmiş olarak yer almaktadır. Ve "birbirinden çıkma, doğma (tevellüd)", yani şeylerin ve fiillerin birbirinden neşet etmesi meselesi sonradan, "fiillerin yaratılması" meselesi etrafındaki tartışmaların bir parçası olduğunda, Mutezile düşüncesine ait kavramların teşekkülü de, sözünü ettiğimiz bu dönem içinde, sistematik bir şekilde tamamlanmış idi. Bundan dolayı, bu tartışmaların Mutezile düşüncesinin olgunlaşıp netleşmesinde etkin bir rol oynamış olduğunu, kesin bir şekilde ifade edebiliriz. Çünkü; insanın, kendi fiillerinin "yaratıcısı" olduğu inancının veya âlemin yorumunda "sebeplilik" ilkesinin kabulünün İlahî Kudretin mutlaklığına dokunup zarar vereceği düşüncesiyle, Eşarîler –yani, "Ebu'l-Hasen el-Eşarî'nin taraftarları- "Mutlak İlahî Kudret"i savunmayı hep sürdürdüler. Bundan ötürüdür ki Theodor, esas meseleye, yani insanın fiillerini yaratması meselesine döner ve, şöyle diyerek, Müslüman'la yapılan tartışmayı bitirir:

"Böylece sen, 'Allah'ın iradesi olmadan, hiç kimsenin durmaya veya hareket etmeye güç yetiremeyeceği' hususunda benimle hemfikirsin; aynı şekilde sen, Allah'ın, bizim hırsızlık yapmamızı veya zina işlememizi dilemediği konusunda da benimle aynı fikirdesin. Şimdi sen kalkıp, hırsızlık yapmaya veya zinâ işlemeye gitsen, bunu nasıl adlandıracaksın: "Allah'ın dilemesi" mi, veya "Allah'ın 'imhâl'i (imtihan gayesiyle süre ve mehil tanınması)" mı yada "İlahî iradenin genişliği" mi, veyahut ta "[İlahî] affin genişliği" mi?..".

Mesele şu anda başka herhangi bir açıklamaya gerek duymamaktadır; çünkü bu araştırmancının sahibi, "polemik"ın verimli olduğunu ortaya koymuş olmayı ümit etmektedir. Buna ise, "Halku'l-Kurân" imtihanı (mihne) olarak tanınan ve 218/833 yılında Abbasi Halifesi Memûn döneminde başlayan fitne olaylarının; halkın inancını, ilahî kelimenin ezelf olduğunu söylemek şeklindeki bir Hıristiyan sapkınlığından (bid'a) temizlemek gayesine dayanmakta olduğundan daha çok hiçbir şey delalet etmez!... Nitekim bu mesele, Halife Memûn'un Bağdat valisi "İshak ibnu İbrahim'e

gönderdiği ve Taberî'nin de Tarih'inde yer vermiş olduğu mektubunda da açıkça yer almıştır. "Memûn"u, "Halku'l-Kurân: Kurân'ın yaratılmış olduğu" inancını devletin resmi görüşü haline getirmeye sevk eden siyasi sebeplerden sarfı nazarla, sadece şunu belirtelim ki, bu mesele en sonunda, 234/849 yılından itibaren Halife el-Mütevekkil'in döneminden başlamak üzere "Ezelî ve Kadim Kurân" inancının devletin yeniden resmi akidesi olmasıyla sonuçlanmıştır. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse, Hicri 4./Miladi 9. asrın ortalarından şu ana değin, Hıristiyanlığın "el-Kelime" [Mesîh İsa] hakkındaki akidesi Kurân'ın mahlûk olmadığı anlayışı]nda etkili olmuştur. Şimdi bu bir polemik mi olmuştur, yoksa bir diyalog mu? Dikkate alınması gereken ise, görüldüğü gibi, sonuç ve işin semeresidir; polemik de, gördüğümüz üzere, verimli olmuştur. Ama, polemîği verimli kılan şartların açıklanmasından söz etmekse başka bir araştırmaya ihtiyaç duymaktadır; "Medeniyetler Diyalogu" konusunda bizleri meşgul etmesi gereken soru da işte tam budur...

## KUR'ÂN'DA YARATMA KAVRAMIYLA İLGİLİ AYETLER HAKKINDA SEMANTİK BİR TAHLİL\*

Yazan: Roger Arnaldez\*\*  
Çev.: Prof. Dr. Sadık Kılıç\*\*\*

### ÖZET

*Kurân baştan sona okunduğunda dikkatimizi çeken en önemli konulardan birisi, Allah'ın Yaratıcı olduğunun vurgulanması bağlamında, 'yaratma' fiilidir.. Kurân'ın sunumunda, evrende canlı cansız hiçbir şey yoktur ki, Allah tarafından yaratılmış olmasın!.. Buna karşın, yaratılmamış olup, ezeli ve ebedî, baki ve kayyûm olan tek zat da Allah'tır. Uluhiyetin tecelli ettiği en büyük alan 'yaratmak' fiili olduğundan, Allah Kurân-ı Kerim'de, yaratmayla ilgili son derece zengin ve düşündürücü bir semantik dünya sunmaktadır. R. Arnaldez'den yapılan bu küçük çeviri de, bu semantik dünyanın başat ve anahtar kelimelerini; bunlar etrafında oluşan kavramların incelenmesini konu almaktadır.*

**Anahtar kelimeler:** Kurân, evren, yaratmak, ulûhiyet, yaratılışın semantik dünyası...

### ABSTRACT

#### **A Semantic Analysis on Verses Related Concept of Creation**

*In reading the Quran from head to end, one of the most important and attract attention focus thema is the 'creation' act with in the context of emphasising God's Creation. In the Quran's expression, God has created live or non-live, all thing!.. The non - created being, ewig, eternal and permanent one is only God. The biggest scope of Divinity manifestation is creation act. From this point, God presents enormously a rich and thought semantic world related concept of creation in the Quran. This small translation from R. Arnaldez has been emphasised the focus themes that the main concepts, other related concepts and key words of this semantic worldview.*

**Key words :** Quran, universe, creation, divinity, semantic world of creation.

\*\* Roger Arnaldez, Sorbonn Üniversitesi eski profesörlerinden ve ayrıca, İskenderiyeli Philon Eserleri [Projesi]nin eş yöneticisi...

\*\*\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

*Yaratılış*'in birinci bölümünde altı günde yaratılışın tarihini ihtiva eden *İncil*'den farklı olarak Kurân, yaratılıştan ancak, sureler arasına serpiştirilmiş bulunan ayetlerde parçalar halinde bahsetmektedir.

Yaratmayı göstermek için kullanılan kelime genel olarak *halq* sözcüğüdür. Yaratıcı da, *el-Hâliq*'tir; yaratıklarının bütün ihtiyaçlarını temin etmesi bakımından da O, *er-Râziq*'tir. Fakat Allah (Dieu), yaratıcı olarak başka isimler de almaktadır: İbranice *bârâ* (Yaratılış, 1, 1.) ile aynı Sami kökten gelen *el-Bâri*'; yine, biçimlendiren yada sûret veren manasında *el-Musavvir*... gibi. Bu üç isimlendirme, bir ayette birlikte olarak yer almaktadırlar: "O, Allah'tır, Yaratıcı'dır (*Hâliq*), yokluktan [varlığı] çıkarandır (*Bâri*), sûret verendir (*Musavvir*)"<sup>1</sup> Allah'ın isimlerinden *Bâri*', hiçbir modele sahip olmaksızın Yaratan olarak tanımlanmış ve bu bakımdan da, fiil formunda, (örneğin, Ebû İshâk, Sa'leb gibi pek çok dil bilginine göre) 'çoğaltmak' anlamında yer almasına karşın, isim halinde Kurân'da bulunmayan *Zâri*' kelimesine yakın durur. [*Zere*'e fiili], 42/Şura, 11 ayetinde çoğaltmak manasında gelmiştir: "O Allah, sizin için, kendinizden çekip alınmış olan eşler yapmıştır (*ca'ale*) (...); ve O, sizi orada çoğaltır". Bu fiilin, tıpkı tohuma yapıldığı üzere, 'saçmak' anlamı da bulunmaktadır: "O'dur sizi yeryüzüne saçan, [saçar gibi yaratan]!..<sup>2</sup>. *Zâri*" olarak Allah, Yaratıklarının çoğalmalarını gerçekleştirir ve onların soylarına hayat verir.

Ama, bunların yanı sıra başka kelimeler de vardır. Kurân'da şöyle ifade edilmiştir: "O, yaratmayı başlatandır (*yebde'u'l-halq*), sonra O, yaratmayı yenileyecektir (*yu'îduh*)"<sup>3</sup>. Bu 'yenilenme' ile, ölümden sonra diriliş kastedilmektedir. Bundan dolayıdır ki Allah, Kelâm alimleri tarafından *el-Mübdî*' ve *el-Mu'îd* olarak isimlendirilmektedir, yani, 'Yaratılışı Başlatan' ve "Yaratılışı Tekrarlayacak Olan"... Diğer bir fiil kökü de önemli olup, "O [Allah], göklerin ve yerin yaratılışını gerçekleştirendir (*Bedî*)"<sup>4</sup> ayetinden elde edilmektedir. 'Yaratılışı gerçekleştirme' (*ibdâ*) işi, bazı Kelâm alimleri tarafından İlk Akıl'a varlık verme (*icâd*) olarak değerlendirilmiştir. Yaratmanın diğer tarafında ise, *el-Musavvir* [olan Allah], maddi varlıkları ve sûreti yaratır.

Aynı şekilde, 'üretmek, geliştirmek büyütme' anlamlarını gösteren ve 'yaratmak' manasında kullanılan *enşe*'e fiili vardır. Şu ayette olduğu gibi: "O, sizleri

<sup>1</sup> 59/Haşr, 24.

<sup>2</sup> 23/Müminun, 79.

<sup>3</sup> 10/Yunus, 4, 34 ve 30/Rum, 11, 27.

<sup>4</sup> 2/Bakara, 117; krş. 6/En'âm, 101

yerden yaratıp geliştiren [...enşe'ekum] ve sizi oraya yerleştirendir"<sup>5</sup>. Yakın bir anlamda olmak üzere, şu ayette olduğu gibi, *enbete* (bitkileri bitirdi) fiili de vardır: "Ve Allah sizi, yeryüzündeki bir bitki misali, bitirdi..."<sup>6</sup>. *En-Neş'etu* ismine gelince, bu, doğmakta ve gelişmekte olanın ve yahut Diriliş'de yeniden doğanın meydana gelişini ve serpilip gelişmesini ifade eder. "İlk meydana geliş hakkında", yani insanın bu dünyadaki yaratılışına dair "bilgi sahibisiniz"<sup>7</sup>; "Kuşkusuz, ikinci meydana geliş (*neş'etu*) de ancak O'na aittir!"<sup>8</sup>, yani, ölümden sonra diriliş... Bütün bu manalar, 29/Ankebût 20 ayetinde özetlenmektedir: "De ki: Yeryüzünü dolaşınız ve, O'nun yaratmayı nasıl başlatmış olduğunu iyice düşününüz; sonra, [yine] O gerçekleştirecektir son meydana gelişiyaratılışı da..". Öldüren ve yaşatan O'dur<sup>9</sup>. Diriltecek olan da O'dur: "Evet, Saat geldi; bu konuda hiçbir şüpheye mahal yok; ve Allah, kabirlerde bulunanları diriltecektir (yeb'asu)!"<sup>10</sup>; "Ölüleri, Allah onları diriltecektir, sonra onlar ancak O'na geri döneceklerdir!"<sup>11</sup>. Bu diriltiş, yeni bir yaratış, yenilenmiş bir yaratma olacaktır: "Gökleri ve yeri yaratmış ve bunu yaparken hiç yorulmamış olan Allah'ın, ölüleri diriltme gücüne [de haydi haydi] sahip olduğunu görmüyorlar mı?"<sup>12</sup>.

*Halaqa* fiilinden sonra sıklıkla, Latince'deki *ex* gibi, kaynak veya neden, madde manasını gösteren *min* harf-i cerri gelmektedir. "Allah, her canlı varlığı sudan [...kule dâbbetin min mâ'in] yarattı"<sup>13</sup>. "O [Allah], cinleri dumansız bir ateşten [...min mâricin] yarattı"<sup>14</sup>. İnsanın yaratılmasından ise özel olarak bahsedeceğiz. 'min' harf-i cerrinin bu kullanımına rağmen, her ne kadar ifade Kurân'da bulunmuyorsa da, Allah'ın yoktan *ex nihilo* yarattığı hususunda kuşku yoktur. Fakat Allah, Kendisi'ne, kısır olduğu halde karısının nasıl çocuk sahibi olabileceğini soran Zekeriya'ya şöyle demektedir: "Bu, bana kolay! Nitekim daha önce Ben, hiçbir şey değildin de [... ve lem teku şey'â], seni yaratmadım mı?"<sup>15</sup>. Bilhassa, içinde, "Allah herhangi bir şeye karar verdiğiinde, O ona sadece: "Ol!.." der, ve o şey olur"<sup>16</sup> veya yine, "Bizim,

<sup>5</sup> 11/Hûd, 61.

<sup>6</sup> 71/Nûh, 17.

<sup>7</sup> 56/Vakıa, 62.

<sup>8</sup> 53/Necm, 47.

<sup>9</sup> 53/Necm, 44; 3/A. İmran, 156; 7/A'raf, 158, vd.

<sup>10</sup> 22/Hac, 7.

<sup>11</sup> 6/En'âm, 36.

<sup>12</sup> 46/Ahkâf, 33.

<sup>13</sup> 24/Nûr, 45.

<sup>14</sup> 55/Rahman, 15.

<sup>15</sup> 19/Meryem, 9.

<sup>16</sup> 2/Bakara, 117; 3/A. İmran, 47; 19/Meryem, 35.

olmasını dilediğimiz zaman bir şeye söyleyecek tek bir sözümüz vardır; bu da, “Ol!..” demekten ibarettir, o da olur<sup>17</sup> ve nihayet, “Bir şeyi dilediğinde, Allah’ın emri, o şeye “Ol!..” demektir, o da olur<sup>18</sup> şeklinde buyrulan ayetleri hatırlatmak gerekir. Allah, ‘söz’ (parole) [qav] vasıtasıyla yaratmaktadır. ‘Ol!..’ emrini ifade eden bu emir kipi üzerinde çokça durulmuş, bazı kimseler de onu, İncil’in, [Fiat lux!..] : “Işık olsun!..” cümlesindeki fiat [: olsun!] sözcüğünün mukabili olarak almışlardır. Bu noktaya bu kadar işaret yeter...

Kurân’da şöyle buyrulmaktadır: “Sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratmış, sonra da Taht (el-‘Arş) üzerine kurulmuş olan (istivâ) Allah’tır<sup>19</sup>. Yedi gök ve bir o kadar da arz vardır<sup>20</sup>. 11/Hûd, 7 ayetinde şu ifadeler okunmaktadır: “Ve O, Arş’i su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır”. 25/Furkan, 59 ve 32/Secde, 4 ayetleri, Allah’ın, gökleri ve yeri, “ve yine bu ikisi arasında bulunan şeyleri” yarattığını açıklamaktadır. Fakat, yaratılış günlerinin tafsilatlı bir hesabı yapıldığında, bir problemle karşılaşmaktadır. Gerçekten de, 41/Fussilet, 9’da, “Yeri iki günde yaratmış olan Zât’a inanmıyor musunuz?” diye yazılmakta, sonra 41/Fussilet, 10’da, “O [Allah], yeryüzüne, üzerinde yükselen [ve] sağlam bir şekilde sabitlenmiş olan dağlar yerleştirdi (ca’ale); O, yeri mübarek kıldı ve orada dört gün içinde, o yerin vereceği besinlerin dağılımını belirledi (qaddere)” diye ifade edilmekte, az sonra da, şöyle denilmektedir: “Gökleriyse, iki günde, onları yedi gök olarak yapmayı kararlaştırdı ve O, her göğe de, yapmak zorunda olduğu şeyi vahyetti. En aşağıdaki göğü, ışık kaynaklarıyla süsledi<sup>21</sup>. Toplam sayı ise, altı değil de, sekiz yapacaktır. Fakat müfessirler, [Fussilet 9 ayetinde zikredilen] yerin yaratıldığı iki günü, onun düzenleniş günleri olan [ve Fussilet, 10’da belirtilen o] dört gün içinde hesaplamak gerekir, şeklinde açıklama yapmaktadırlar.

Bir başka mesele daha vardır. Dünya hangi düzene göre yaratılmıştır? İncil gibi Kurân da, Allah’ın, göğü ve yeri yarattığını öğretmektedir. Fakat Allah hangisinden başladı? İncil’deki Yaratılış’ın anlatımından farklı olarak, öyle görünüyor ki, Allah önce yeri yaratmıştır. Gerçekten de, yerin yaratılışından bahsettikten sonra Allah şöyle der: “En sonunda, duman halinde olan Gök’e doğru döndü ve, Gök’e ve yere, “İsteyerek ya da zorla, geliniz!..” dedi. Onlar ise şöyle cevap verdiler: “Biz,

<sup>17</sup> 16/Nahl, 40.

<sup>18</sup> 36/Yasîn, 82

<sup>19</sup> 7/A’raf, 54; 10/Yunus, 3; 57/Hadid, 4.

<sup>20</sup> 65/Talak, 12.

<sup>21</sup> 41/Fussilet, 12.



isteyerek geliyoruz!..”<sup>22</sup>. Celâleyn gibi müfessirler, Allah'ın, yeri, Pazar ve Pazartesi günleri yarattığı; Salı ve Çarşamba günlerinde de, Allah'ın, yeryüzünde dağları yükselttiği ve besinlerin (hiç kuşkusuz, bitki ve hayvanların da) dağılımını yaptığı; Perşembe ve Cuma günlerinde de gökleri yaratıp süslediği, sonucunu çıkarıyorlar. [“En sonunda, duman halinde olan Gök'e doğru döndü ve, Gök'e ve yere, “İsteyerek ya da zorla, geliniz!..” dedi. Onlar ise şöyle cevap verdiler: “Biz, isteyerek geliyoruz!..”]<sup>23</sup> ayetine gelince, o da bir problem oluşturmaktadır. Meselenin tamamını, Râzi (ö. 606/1209)ve Kurtubî (ö. 671/1272) tefsirleri üzerinden değerlendirmeye çalışalım. Râzi şöyle yazmaktadır:

“Kadim geleneği muhafaza edenlerin aktardıklarına göre, ‘Allah'ın Taht'ı (‘Arş), göklerin ve yerin yaratılmasından önce su üzerinde idi’<sup>24</sup>. Derken Allah, bu suda bir miktar sıcaklık vücuda getirdi de, bundan bir köpük ve duman yükseldi. Köpük suyun yüzünde kaldı ve Allah bundan, kuruluşu (yubûset; krş. Yaratılış, 1, 9: yabâsha) yarattı, bundan da yeryüzünü vücuda getirdi. Dumana [duhân] gelince, o yükseldi ve en yükseğe çıktı; o zaman Allah ondan da gökleri yarattı’. Bilesin ki, bu anlatı [kıssa] Kurân'da bulunmamaktadır. Şayet sahih bir delil ile teyit edilirse kabul edilebilir, aksi halde kabul edilemez. Bu anlatı, Yahudilerin, Tevrât olduğunu iddia ettikleri kitabın başında zikredilmektedir. Orada yer aldığına göre Yüce Tanrı, göğü, karanlık parçacıklardan yaratmıştır ve bu, anlaşılır bir durumdur, çünkü biz, karanlığın, olumlu var oluşsal bir nitelik olmadığını göstermiştik... [...] Öyleyse şu husus iyice ortaya çıkmıştır ki, karanlık, aydınlığın yokluğunun bir ifadesidir. Öyleyse, Allah, [artık daha] bölünemeyen parçacıkları [eczâ] yaratıp, sonra da [onlarda] aydınlık vasfını yaratmaya girişince, bu demektir ki bu parçacıklar karanlık [muzlime] olup ışıktan [nûr] yoksun idiler... Sonra O, gökleri, yıldızları, güneş ve ayı yapmak için, onları bir araya getirerek terkip edince ve de onlarda aydınlık vasfını vücuda getirince, işte o zaman onlar aydınlık hale gelirler. Böylece şu kesin olmuş olur ki, Allah onlardan gökleri, [güneşi ve ayı] yaratmayı dilediğinde [kasd], onlar karanlık idiler. Böylece bunların duman [duhân] olarak isimlendirilmeleri doğru olmuştur, çünkü duman, ışıktan yoksun, ayrı ve dağınık parçacıklardan başka bir şeyi göstermez. “Duman” kelimesinin tefsiri hakkında akla gelen işte budur. Fakat, gerçekte onun ne olduğunu ancak Allah bilir.

<sup>22</sup> 41/Fussilet, 11.

<sup>23</sup> 41/Fussilet, 11.

<sup>24</sup> Krş. 11/Hûd, 7.

Allah, "En sonunda, duman halinde olan Göğe doğru döndü..."<sup>25</sup> dediğinde, göğün yerden sonra yaratılmış olduğunu anlatmış olur. Ama Allah, "O, göğün tavanını/kubbesini yükseltti ve ona kusursuz bir biçim verdi [tesviye]. [...] Bundan sonra yeri de [bir sergi gibi] yaydı (dehâ)"<sup>26</sup> buyurduğunda da, yerin yaratılışının göğün yaratılışından sonra meydana geldiğini bildirmiş olur. Bu ise, zorunlu olarak bir çelişki meydana getirir. Alimlerin bu meseleye dair farklı görüşleri bulunmaktadır. Ama, cari ve meşhur olan görüş, Yüce Allah'ın, önce iki günde yeri yarattığının söylenmesi şeklindedir. Allah, yeryüzünden sonra göğü yarattı; gök bir kerede yaratılınca, yeri yayıp serdi. Bu açıklama şekliyle de çelişki ortadan kalkmaktadır. Ama bil ki, bu cevap da, pek çok sebeple benim nazarımda problemlidir. Birinci sebep şu: Allah, yeri iki günde [Pazar, Pazartesi] yarattığını, sonra üçüncü günde (Salı), yeryüzüne dağları yerleştirdiğini, ilh. bildirmiştir. Fakat bütün bunlar, yeryüzü bir defada yayılıp serildikten sonra ancak varlık alanına girebilecek bir takım düzenlemelerdir, çünkü dağların yaratılması ancak, bir seferde yerin serilmesi ve düzgün hale getirilmesiyle mümkün olabilir. Ve, Allah, yeri kutsadığını/onu bereketli kıldığını söylediğinde, yer yüzü üzerindeki ağaçların, bitkilerin ve hayvanların yaratılışını anlatır ki, bunlar ise ancak, Allah o yer yüzüne, serilmiş ve elverişli hale getirilmiş olma vasfını verdikten sonra mümkün olabilir. Nihayet Allah, bu işlerden sonra, "En sonunda O, göğe doğru döndü..." buyurur ki, bu ifade ise, O'nun göğü, yerden ve onu serip düzenledikten sonra yaratmış olmasını gerektirir. Böylece soru, yeniden gündeme gelir. [...] Bir diğer sebep ise şudur: Yer, son derece büyük bir cisimdir. Böylesine iri bir cisim ise, varlık alanına girer girmez, yayılmış ve düzenlenmiş bir halde olur. Sonuç olarak, yer yayılmış ve düzenlenmiş bir halde değildi, daha sonra o böyle oldu demek, asılsız bir iddiadır. [...] Ayrıca, şayet bizzat yerin yaratılması iki günde olduysa; yine, onun ihtiva etmiş olduğu diğer varlıkların yaratılması da diğer iki günde meydana geldiyse ve yine şayet, göklerin yaratılması da başka iki günü gerektirdi ise, böylece toplam sayı altı gün olmuş olur. Öyleyse, şayet yer bunlardan sonra yayılmış ve düzenlenmiş ise, bu durum, bu işlemin altı günden sonra başka bir zamanda gerçekleşmiş olmasını gerekli kılar; böylece göklerin ve yerin yaratılışı altı günden fazla bir zamanı gerektirir ki, bu ise yanlıştır"<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> 41/Fussilet, 11.

<sup>26</sup> 79/Naziât, 28, 30

<sup>27</sup> et-Tefsiru'l-Kebîr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Bsk., Tahran, ts., XXVII, 104-105.

Râzî sıkıntısını gizlememektedir. O sadece, göğe ve yere [varlığa] gelmeleri emrini verirken Allah'ın, daha önceden var olan varlıklara bir emir yöneltmediğini söylemekle yetinir. “[Varlığa] geliniz” emri, yaratıcı olan “O!..” emrine eşittir. Mana da, “Varlığa geliniz, var olunuz!..” şeklinde olur. Allah bu sözü, gök de, yer de var olmadan önce söyler. Öyleyse buradan, ne yerin gökten önce yaratıldığı sonucu, ne de göğün yerden önce yaratıldığı neticesi çıkarılabilir... Fakat gerçekte ise, şayet burada, her ikisi için de yalnız bir tane “[varlığa] geliniz” emri var ise, bu, Allah'ın, ikisine de aynı anda hitap ettiğini göstermez. Öyleyse, iki yaratılışı birbirinden ayırmak lazımdır ve, ayetteki, “İsteyerek ya da zorla...” alternatifli cümle de bunu ispat etmektedir. Allah, göğün yaratılışıyla ilgili olarak, göğe, “isteyerek [varlığa gel]”; yerin yaratılışıyla ilgili olarak da, yere, “zorla [varlığa gel]” demektedir.

“[...Allah, ‘gök’ü ve ‘yer’i zikretti, sonra da istemeyi ve istememeyi zikretti; buna göre, ‘isteme’ durumunu göğe özgü kılınması’ sebebiyle, ‘isteme’ halinin göğe, ‘istememe halinin de yer’e yönelik olması gerekir (çev.)]. Çünkü gök, devamlı hareketi içinde, herhangi bir farklılaşma olmaksızın, aynı hareketi izlemektedir; bu şekliyle o, Allah’a itaat eden bir canlıya benzer... Yer ise böyle değildir; çünkü o farklı aşamalardan geçmektedir, bazen tam bir sükûn ve dinginlik halinde bulunurken, kimi zaman da kararsız ve düzensiz bir hareket içinde seyretmektedir. Ayrıca, gökte bulunan [ruhani] varlıklar, Allah’a itaatten başka bir şey bilmezler; nitekim, 16/Nahl, 50 ayetinde, “Onlar (göklerin melekleri), üstlerinde olan Rablerinden korkarlar ve kendilerine emredilmiş olan şeyleri yaparlar” denilmektedir. Fakat, yerin sakinleri için aynı şey söz konusu değildir.

[(...) Çünkü yer, karanlık, yoğunluk, farklı haller ve değişken sıfat ve nitelikler mekânıdır. Bu nedenle de, gök için ‘istemek’ sözcüğü, yer için ise ‘istememek’ sözcüğü getirilerek, üslûpta değişiklik vaki olmuştur. (Çev.)]”<sup>28</sup>.

Şunu da belirtelim ki Râzî, bu yorumunda, Allah’a, birlikte, “Biz, isteyerek geliyoruz!..”<sup>29</sup> diyen göğün ve yerin cevabını[ın zahir anlamını (çev.)] dikkate almıyor. Ayrıca, Allah'ın ona, (varlığa) gelme emrini verdiği anda göğün henüz mevcut olmadığı kabul edilebilirse de, “O [Allah], yeryüzüne, üzerinde yükselen [ve] sağlam bir şekilde sabitlenmiş olan dağlar yerleştirdi (ca’ale)..”<sup>30</sup> ayetinin hemen ispat ettiği gibi, önceden mevcut halde iken bu emri alan yer için de aynı şey denilemez. Şayet “geliniz” ifadesi, “varlığa, varlık alanına geliniz” anlamında ise, bundan, yer ile alakalı

<sup>28</sup> et-Tefsîru'l-Kebîr, XXVII, 106.

<sup>29</sup> 41/Fussilet, 11.

<sup>30</sup> 41/Fussilet, 10.

olarak, Allah'ın ona, o önceden mevcut iken varlık verdiği sonucu çıkar. Öyleyse, söz konusu problemin son derece çetrefil olduğu gözükür<sup>31</sup>.

Kurtubî ise bize, 41/Fussilet, 11 ayetiyle ilgili başka bir yorum sunmaktadır. İbn 'Abbâs (ö. 68/687)'a göre, Allah göğe gelme emrini verdiği zaman, o şunu demek istemiştir: "Güneşini, ayını ve yıldızlarını ortaya çıkart, rüzgarlarını harekete geçir, bulutlarını sür, kıyılat..". Yere hitap ettiğinde ise, bu, ona şunu demek içindir: "Nehirlerini akıt, ağaçlarını ve meyvelerini bitir!.." <sup>32</sup> Öyleyse burada muhtemelen, göğün ve yerin yaratılışı değil, fakat her biri daha önceden yaratılmış oldukları halde, bunların ihtiva ettikleri şeylerin meydana getirilmesi söz konusudur. Aynı şekilde, Allah, : "En sonunda, duman halinde olan Gök'e doğru döndü"<sup>33</sup> buyunca, burada, göğün yerden sonra yaratılmış olduğunu öğretmek söz konusu değildir. Bu bilgi, bir önceki ayette<sup>34</sup> söz edilen yerin tezyin edilmesi işine uygun düşmek üzere, göğün de tezyin edilmesini konu almaktadır. İki ayeti birbirinden ayıran "en sonunda" [: *summe*] kelimesi ise, bu iki işin zamansal olarak ardı ardına meydana geldiklerini göstermemektedir, çünkü 10. ayette açıklanan, yeri ağaçlar ve meyvelerle süsleme fikri, 11. ayette yeniden ele alınmış ve, bu yoruma göre, göğün, ışık saçan cisimlerle tezyin edilmesi fikriyle yan yana getirilmiştir. "En sonunda" [: *summe*] kelimesi", demektir Kurtubî, "duman (*duhân*) halinden kesif ve yoğunluklu bir hale geçecek olan gök ile ilgilidir"<sup>35</sup> Öyleyse ayetin anlamı muhtemelen şöyle olacaktır: "Gök duman halinde idi; en sonunda Allah, gelmesi emrini ona vermek, yani; ağaçlar ve meyvelerle süslemek için yere gelmesini söylediği gibi, yedi gök olarak onu bölümlenmek ve onu ışık kaynaklarıyla süslemek için de, [ilâhî inayetiyle]<sup>36</sup> (de quoi) göğe döndü.." <sup>37</sup>.

<sup>31</sup> [Râzî, gök ve yerin, ilahi emre muhataplar iken mevcut olup, aynı zamanda bu emri anlayıp gereğini yapmaya da istidatlı kılınmış olduğunun kabul edilmesi halinde, "İsteyerek ya da zorla, geliniz!.." (41/Fussilet, 11) ayeti eğer, "Varlığa/varlık alanına geliniz" şeklinde anlaşılırsa, bunun bir problem teşkil edeceğini belirterek, çözüm bağlamında der ki: "Şu halde, bu [geliniz] emri göklere ve yere tevcih olduğu zaman, gökler ve yer mevcut değil, (ma'dûm) idiler. Zira, [bu emre muhatap oldukları sırada] şayet onlar mevcut olsaydılar, bu durumda bu ilahî emrin anlamı, "Ey mevcut olan, mevcut ol!.." şeklinde olurdu ki, bu ise doğru olmaz. Öyleyse kesinlikle şu anlaşılır ki, gökler ve yer, kendilerine bu emir yöneltildiğinde var değillerdi; onlar var olmayınca da, onların ne hitabı anlamaları gibi bir durumdan söz edilebilir, ne de bu hitabı bilmelerinden...." (et-Tefsîru'l-Kebîr, XXVII, 108). ] [Çev.]

<sup>32</sup> *Tefsîru'l-Kurtubî*, el-Mektebetu'l-'Arabiyye, Vezâratu's-Sekâfe, el-Kâhire, 1387/1967, XV, 344-345.

<sup>33</sup> 41/Fussilet, 11.

<sup>34</sup> 41/Fussilet, 10

<sup>35</sup> *Tefsîru'l-Kurtubî*, XV, 343.

<sup>36</sup> [Arnaldez'in çevirisinde yer alan 'de quoi: ki ondan; o işten, vb.' kelimesini, Elmalılı Hamdi Yazır merhumdan yararlanarak, "ilâhî inayetiyle..., ilâhî lütufla..." şeklinde aktarmayı, böylece 'de quoi'

Her halükarda, yaratma işinin Kur'ân'da, dağınık ayetler vasıtasıyla nasıl sunulduğu ve yine, belki de bizzat bu dağınıklık nedeniyle, yaratma işinin karşımıza çıkardığı hassas meselelerin neler olduğu görülmektedir<sup>38</sup>.

Şunu da belirtelim ki, altı günlük iş arasında, insanın yaratılışı yer almadığı gibi, yine, Razî ve; melekleri, kozmik kürelerin Üstün anlama yetilerine (Intellects des spheres) benzeten filozoflar *felâsife* bu meleklerin yaratılışının da göğün yaratılışı kapsamında olduğunu düşünebilmişler ise de, cinlerin ve meleklerin yaratılışı da burada yer almamaktadır. Bu son konu hakkında İncil de sessiz kalmaktadır. Bununla beraber, bütün bu varlıklar yaratıcılar ve pek çok ayet onlar hakkında bilgi vermektedir. Böylece, mesela 2/Bakara, 21 ayetinde, “*Ey insanlar, sizi yaratmış olan Rabbinize ibadet edin...*” denilmektedir. Yine, 51/Zariyat, 56'da, “*Ben, cinleri ve insanları ancak, Bana ibadet (veya Bana hizmet) etsinler diye yarattım*” ifadesi yer almaktadır. Bazı ayetler ise, Allah'ın, insanları meleklerden sonra yarattığını düşündürmektedir; mesela 15/Hicr, 28 ayeti: “*Ve, [düşün], Rabbinin meleklerle, 'İşte Ben, bir beşer yaratıyorum!' dediği zamanı...*”<sup>39</sup>. Gerçek şu ki burada, meleklerin

---

sözcüğünün anlamının zayıf olmasını arzuladık (*Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, 1979, VI, 4190). Çev.]

<sup>37</sup> [Yerin mi, yoksa göğün mü daha önce yaratıldığı hususunda Râzî, 41/Fussilet, 9 ayetindeki 'halaqa: yarattı' fiilinin semantik anlamı üzerinden de bir analiz yaparak, 'göğün yerden önce yaratıldığı ve vücuda getirildiği' sonucuna ulaşır: “Bana göre tercih edilmesi gereken, şöyle bir açıklama yapılmasıdır: 'Göklerin halk edilmesi, yerin halk edilmesinden öncedir!'. O zaman geriye, bu ayetin yorumunun (te'vil) nasıl olacağı sorulması kalmaktadır. Biz de deriz ki: Halk etmek, meydana getirme (tekvîn) ve var etmeden (icâd) ibaret değildir. Bunun delili ise, Allah'ın şu sözüdür: “Kuşkusuz, İsa'nın Allah katındaki durumu, Adem'in durumu gibidir: onu topraktan halk etti, sonra da 'Ol!' dedi; o da oluveriyor..” (3/A.İmran, 59). Şöyle ki; şayet 'halk etmek' var etme ve meydana getirmeden ibaret olsaydı, o zaman bu ayetin manası, ‘...onu topraktan var etti, sonra da ona 'Ol!' dedi, o da var oluveriyor..’ şeklinde olurdu ki, bu ise mümkün olmayan bir şeydir. Çünkü bunun kabulü, Yüce Allah'ın, var olan bir şeye 'Ol!' demesini, sonra o şeyin var oluvermesini gerektirir; bu ise, mümkün değildir. Şu halde kesin olarak anlaşılmalıdır ki, 'halk etmek', meydana getirme ve var etmeden ibaret değildir, bilakis o, 'tasarlamak, tayin ve takdir etmek' anlamından ibarettir. Takdir ve tayin etmek, tasarlamak ise Allah'ın hakkı olup, bu da O'nun, o şeyi var edeceğine karar vermesi ve bunu hükme bağlamasıdır. Şu halde bu kesinleşince, diyebiliriz ki, “Yeri iki günde halk etti...” ifadesinin manası şöyle olur: “O, yerin, iki günde meydana geleceğine hükmetti!..”. Allah'ın, bir şeyin belli bir zamanda meydana geleceğine hükmetmesi, o şeyin derhal meydana gelmesini gerektirmez... Öyleyse, Allah'ın, yerin iki günde meydana gelmesine hükmetmesi, göğün var edilmesinden önce olması gerekmez!..” (*et-Tefsiru'l-Kebîr*, XXVII, 107-108) Çev.]

<sup>38</sup> [Göklerin ve yerin yaratılmasıyla ilgili olarak zikredilebilecek en dikkat çeken ayetlerden birisi de, 21/Enbiya, 30 ayetidir. Uzay boşluğu ile içindekilerin kendisinden yaratılmış olduğu temel ‘çekirdek madde [*Prima materia* (?)], kozmik doğurucu unsur’a dikkatlerin çekildiği bu ayette şöyle denilmektedir: “İnkâr etmekte diretenler, şu büyük hakikati bilip görmediler mi ki, 'göklerle yer bitişik (*retqan*) (bir bütün) idi. Onları Biz ayırdık' (*fetq*) ve hayatı olan her şeyi de sudan yaptık. Hâlâ inanmayacaklar mı?..” [çev.]

<sup>39</sup> Krş. 38/Sâd, 71.

Allah'ın kızları olduğuna inanan putperestleri çürütme bağlamında gelmiş olan, “Yoksa Biz, melekleri dışı varlıklar olarak (*inâs*) olarak yarattık da, onlar da buna şahit miydiler?!..”<sup>40</sup> ayetindeki, meleklerin yaratılışı hususuna çok dolaylı bir îma söz konusudur. Müfessirler genel olarak, meleklerin yaratılışının dünyanın yaratılışından önce olduğunu ve altı günde yapılan işlerin bir parçası olmadığını düşünmektedirler. İnsanın yaratılışa gelince, o, Cuma gününün son saatinde gerçekleştirilir<sup>41</sup>.

Kurân onların yaratılışları hakkında hiçbir şey söylemiyorsa da, cennet ve cehennem de yaratılmışlardır. Onlar dünyadan önce yaratılmış da, Hesaba çekilmeyi müteakiben dolmayı mı beklemektedirler, yoksa onlar iyileri ve günahkârları içlerine almak için dünyanın sonunda mı yaratılacaklardır? Sadece Allah'ın Vech'i [Zâtı] fani olmayacağına göre, onlar ebedî olarak mı var olacaklardır, yoksa yok mu olacaklardır? Din âlimleri bu meseleyi tartışmaktadırlar, fakat hiçbir Kurân metni bu konuda açık değildir. Burada biz, kelâm âlimlerini karşı karşıya getiren bu detaylara girmeyeceğiz. Şurası da gerçek ki, Allah'ın, Peygamber'e, “*Ne yüce ve kutludur o Zât ki, O şayet dilerse, sana bundan daha hayırlısını: içlerinde ırmaklar akan bahçeleri [cennât] var edecektir (ce'ale)...*”<sup>42</sup> buyurduğu ayetten bir delil elde edilebilir. Bu ifade genel olarak Kurân'da cenneti işaret eder. Müfessirler, “bırakmak, yerleştirmek, kurmak” gibi manalara gelen *ce'ale* fiilini, yaratmak anlamına gelen *halaqa* fiilinin eş anlamlısı olarak değerlendirirler. “O şayet dilerse” şeklindeki cümle biçimi, öyle görülüyor ki, gelecekte olacak olanın gerçekliği hakkında hiçbir şüphe taşımamaktadır. “*Si, [in (A.): şayet...]*” şart edatının, “... dığında, ...dığı zaman” (quand) manasına alınması gerekir. Şu halde, bu demektir ki, [ayetin anlamı], “Allah bunu istediği zaman, ey Peygamber, senin için, fakat onu izleyen bütün inananlar için de muhakkak ki bir cennet yaratacaktır” şeklinde olur. Öyleyse bu, gelecekte vaki olacak bir yaratma olmalıdır. Aynı şeyler cehennem için de söylenebilir. Bununla beraber, Hüküm Gününde, “cennetin, Allah'tan sakınan kimselere

<sup>40</sup> 37/Saffât, 150.

<sup>41</sup> [Kurtubi ve Razî tefsirlerinde ilgili açıklamalar şöyledir: “Geleneği muhafaza edenlerin zikrettiğine göre, Yüce Allah, yeri, Pazar ve Pazartesi günlerinde yarattı, yerde bulunan tüm şeyleri de, Salı ve Çarşamba günlerinde yarattı; göğü ve içindikileri ise, Perşembe ve Cuma günlerinde yarattı; Cuma gününün son saatine geldiğinde de, o saatte [aceleyle (*fi 'acelin*) (*Tefsiru'l-Kurtubi*, XV, 345)] Adem'i yarattı ki, bu saat, içinde Kıyametin kopacağı saattir!.. Eğer, “Gün, gece ve gündüzden ibarettir; bu ise ancak güneşin doğup batması ile olabilir; dolayısıyla, göklerin, güneşin ve ayın meydana gelmesinden önce günün meydana gelmiş olması nasıl düşünülebilir?!..” denilirse, buna şöyle cevap verebiliriz: Bu ifadenin mânâsı, ‘[Yaratış sırasında] öyle bir süre geçti ki, şayet o zaman gök cisimleri, güneş bulunmuş olsaydı, bu süre bir günlük süre olarak değerlendirilirdi...’ (*et-Tefsiru'l-Kebîr*, XXVII, 107). Çev.].

<sup>42</sup> 25/Furkan, 10.

yakınlaştırılacağını”, “cehennem de sapıtacak kimselere gösterileceğini”<sup>43</sup> öğreten ayetlerden de tersine bir sonuç çıkarılabilecektir. Öyle gözüküyor ki, cennet ve cehennem, insanlar yargılanmak için bir araya toplandıkları zaman çoktan mevcutturlar. Ama hiçbir metin bu konuda kesin karar vermeye imkân vermemektedir.

Nihayet şunu da belirtelim ki, Kurân, yedinci gün dinlenmeden söz etmemektedir. Kuşkusuz o, Yahudiler münasebetiyle, Sebt (*Sabbat*) kurumunu ve onu ihlal etmeme ödevini hatırlatmaktadır<sup>44</sup>. Alimler, “*Ne uyuklama, ne de uyku O’nu tutabilir*”<sup>45</sup> ayetiyle, “*Görmüyorlar mı ki Allah gökleri ve yeri yarattı, onları yaratmaktan da hiç yorulmadı..*”<sup>46</sup> ayetini zikrederek, Allah’ın yorulup da istirahat etmeyeceği olgusu üzerinde ısrar etmişlerdir. Alimler bundan, kesintisiz yaratma düşüncesini çıkarmışlardır: Allah, yaratmaktan asla geri durmaz! Dünyada meydana gelen her şey, yaratmadır. Diğer yandan, Yeşaya da aynı şeyi öğretmektedir: “Yahve, yerin köşe bucaklarını yaratmış olan ebedî bir Tanrı’dır, ne yorulur, ne de usanır...”<sup>47</sup>. Aynı şekilde, Mezmurlar (Psaume), 121, 4 cümlesi, kelimesi kelimesine, Semitik karakterli köken ve türev olarak 2/Bakara, 255 ayetiyle karşılaştırılabilir. Orada denilir ki: “Hayır, O, İsrâîl’in koruyucusu ne uyur, ne de uyuklar”<sup>48</sup>. ‘O, uyumaz’ manasında olan İbrance *lô yanûm* ifadesi, Arapça, uyku anlamındaki *newm* kelimesine; ‘O uyuklamaz’ manasındaki İbrance *lô yîshân* ifadesi de, Arapça, uyuklama anlamındaki *sine* kelimesine benzer. Her halükarda Kurân yedinci günden söz etmez.

Yaratmadan bahseden bu ayetlerin gözden geçirilişinden, bunların pek çok yorum problemleri ortaya çıkardıkları sonucunu çıkarabiliriz. Müslüman yorumcular da bunun pek ala bilincindedirler. Onların çözümleri her zaman tatminkar değildir, fakat onlar kimi zaman, Kelâmın gerçekten yararlı kimi noktalarına temas etmektedirler. Onlar için bilhassa, görünürde çelişik olan ayetleri uyumlu hale getirmek söz konusudur. Aynı ihtiyaç, önceki konularda da gördüğümüz gibi, kader veya hürriyet lehine olan ayetler konusunda da kendisini hissettirmektedir. Birbirleriyle çelişik gözükken metinleri birbiriyle uyumlu hale getirmek için çaba sarf etmenin, sadece Müslüman yorumcular için gerekli olan bir zorunluluk olmadığını göz

<sup>43</sup> 26/Şuarâ, 90-91.

<sup>44</sup> Krş. 2/Bakara, 65; 4/Nisa, 47, 150.

<sup>45</sup> 2/Bakara, 255.

<sup>46</sup> 46/Ahkâf, 33.

<sup>47</sup> Yeşaya, 40, 28.

<sup>48</sup> Mezmurlar (Psaume), 121, 4.

ardı edemeyiz. Yahudi ve Hıristiyan düşünürler de, çoğu zaman benzer bir durumda bulunmaktadır. Fakat Kurân, muhtemelen aynı konuyu işleyen ayetlerin dağınıklığı sebebiyle olsa gerek, bu ayetlerin birliğini anlamak isteyen kimselerin karşısına bunları çözmek için müfessirler tarafından ortaya konulan dikkat çekici çabalar göz önünde bulundurulduğunda, özellikle zor meseleler çıkarmaktadır.