



HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

IV

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI NO: 5

ŞANLIURFA - 1998

S A H İ B İ

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

GENEL YAYIN KOORDİNATÖRÜ

Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Yrd. Doç. Dr. Yusuf Ziya KESKİN

Y A Z I K U R U L U

Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Ziya KESKİN
Yrd. Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER
Arş. Gör. Tahsin DELİÇAY

D İ Z G İ

Arş. Gör. Kadir PAKSOY

B A S K I

E l i f M a t b a a s ı

Atatürk Bulvarı, Konak Sk. Çimen Apt. Altı

Tel: (0 414) 314 14 68

ŞANLIURFA

Bu dergide yayımlanan yazıların sorumlulukları yazarlarına aittir.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ - ŞANLIURFA 1998®

İÇİNDEKİLER

BÂKİLLÂNÎ'NİN HAYATI VE BAZI KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ	
Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK.....	1-21
İSLÂM KARDEŞLİĞİNİN TEMELLERİ	
Yrd. Doç. Dr. M. Cüneyt GÖKÇE.....	22-28
İSPANYOLCA BİR KUR'ÂN TERCÜMESİNİN TANITIM VE TAHLİLİ	
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ELMALI	29-58
KUR'ÂN-I KERİM'DE MECAZIN VARLIĞI PROBLEMİ	
Yrd. Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR.....	59-90
GÜNÜMÜZ ZEKAT PROBLEMLERİ	
Dr. Ahmet YILMAZ	91-123
HZ. İSÂ'NİN KARDEŞLERİ MESELESİ	
Dr. Ahmet BEDİR	124-131
HZ. ÂDEM'İN BOYU	
Dr. Ahmet BEDİR	133-138
SERAHSİNİN SÜNNET ANLAYIŞI VE HADİSLERLE AMELİ	
Öğr. Gör. Abdullah YILDIZ	139-159
SENED VE METİN YÖNÜNDEN SA'LEBE HADİSİ'NİN TENKİDİ	
Arş. Gör. Kadir PAKSOY	161-186
GAZÂLÎ'YE GÖRE ALLAH'IN İRADESİ	
Arş. Gör. Temel YEŞİLYURT	187-200
KALBİN MÜHÜRLENMESİNDE İNSAN İRADESİNİN ROLÜ	
Arş. Gör. Yener ÖZTÜRK.....	201-225
OSMANLI DEVLETİNDE NİŞANCILIK MÜESSESESİ	
Arş. Gör. Murat AKGÜNDÜZ	226-229

EBU BEKİR BÂKILLÂNÎ HAYATI VE BAZI KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK*

BÂKILLÂNÎ'NİN YAŞADIĞI ASRIN SİYASÎ, SOSYAL, İLMÎ VE FİKRÎ DURUMUNA GENEL BİR BAKIŞ

1. Siyasi Durum:

Son Emevî halifesi Mervan b. Muhammed henüz hilâfet makamında iken, hicrî 132 (milâdî 750) senesinde Abbâs oğullarından Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed es-Seffâh halife ilân edilerek kendisine biat edilir¹. Daha sonra Mervan öldürülerek Emevî Devleti'ne son verilir. Hilâfet Abbâsîlerin eline geçer ve Ebu'l-Abas ilk Abbâsî halifesi olur².

İlk yüz sene (132-232/750-847) içerisinde siyasi otoriteyi ellerinde tutan halifeler, daha sonra bu otoriteyi koruyamamış, Abbâsî Devleti birçok beyliklere ayrılmıştır³. Bâkîllânî'nin yaşadığı h. 4. (milâdî 10.) asırda Sâmânîler (261-389/874-999) Horasan ve Mâverâünnehir'de, Hamdânîler (317-394/929-1003) Musul, Halep, Irak'ın kuzeyi ve Diyarbakır'da, Gaznevîler (351-582/962-1136) Afganistan (Gazne ve Pencap'ı içine alacak şekilde), Peşâver ve Horasan bölgesinde, Fâtımîler Kuzey Afrika'da, İhşîdler (323-358/935-969) Mısır ve Sûriye'de, hükümlerliği bir asırdan fazla süren ve Bâkîllânî'nin sıkı bir ilişki içerisinde olduğu Büveyhîler (320-447/932-1055) İran'da, Emevîler (138-422/756-1031) Kurtuba'da kendi yönetimlerini oluşturmuşlardır. Halifeye sadece hilâfet merkezi olan Bağdad kalmış, ancak bu da isimden öte gidememiştir⁴.

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniv. İlahiyât Fak., Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1. İbn Habîb, **el-Muhabbir**, Neşr.: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedide, Matbaatü'd-Dîra, Beyrut, 1361, s. 33; Yâkubî, **Târihu'l-Yâkubî**, Dâru Beyrut, Beyrut, 1390/1970, II, 345-346.
2. İbn Habîb, **age.**, a.y.; İbn Cerir et-Taberî, **Târihu'r-Rusul ve'l-Mülûk**, Tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Maârif, 1. Baskı, Kahire, 1977, VII, 424; Mes'ûdî, **Murûcü'z-Zehab**, Tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Matbaatü's-Saâde, 4. Baskı, Kahire, 1384/1964, III, 266, 270; İbn Kesir, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Tetk. ve Tahk.: Ahmed Ebu Mulhım-Fuâd es-Seyyid-Ali Necib Atavî-Mehdi Nâsiruddin-Ali Abdüssâtir, Dâru'd-Deyyân li't-Türâs, 1. Baskı, Kahire, 1408/1988, X, 44 vd.
3. **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, Te'lif ve Terc.:Heyet, Çağ Yayınları, Dağıtım: Zaman Gazetesi, Fezâ Gazetecilik A.Ş., İstanbul, 1992, III, 16; Brockelmann, **Tarihu's-Şuûbi'l-İslâmiyye**, Arapça'ya Çev.: Nebih Emin Fâris-Münir el-Bâlebekkî, Dâru'l-İlın li'l-Melâyin, 9. Baskı, Beyrut, 1977, s. 212-258.
4. Hasen İbrahim Hasen, **Târihu'l-İslâm es-Siyasî ve'd-Dinî ve's-Sekâfî ve'l-İctimâî**, Mektebetü'n-Nahdatü'l-Misriyye; 12.Baskı, Kahire, 1987, III, 71-183; Ahmed Emin, **Zuhru'l-İslâm**, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 5. Baskı, Beyrut, s. 91; Hitti, K. Philip, **Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi**, Çev.: Prof. Dr. Salih Tuğ,

Bâkîllânî'nin yaşadığı bu asır, siyasi çalkantılarla doludur. Büveyhîlerin idareyi ele alması, ne İslâm devletlerindeki bu çalkantıları yok edebilmiş, ne de beklenen istikrarı temin edebilmiştir. Aksine Büveyhîler kendi aralarında istiklâl kavgaları vermeye ve diğer bazı beyliklerle de savaşmaya devam etmişlerdir. Bununla da yetinmeyerek kendilerine yakınlık gösteren ve -ismen de olsa- bağlı buldukları helifelerine karşı çıkararak onları ya azletmişler ya da katleşmişlerdir⁵.

Bağdad'da ve diğer yerlerde cereyan eden bütün bu parçalanmalar ve olumsuzluklara rağmen Adududdevle gibi parçalanmış olan devletçikleri bir araya getiren ve güçlü bir Büveyhî Devleti'nin oluşmasını sağlayan devlet adamları da yok değildi⁶.

Şüphesiz zikrettiğimiz bu siyasi çalkantıların ve istikrarsızlıkların dinî ve sosyal hayata da yansımaları kaçınılmaz bir gerçektir.

2. Dinî ve Sosyal Durum:

Bâkîllânî'nin yaşadığı dönemde Sünnîlerle Şîiler arasında mezhep kavgaları baş göstermiş, Büveyh oğullarının şîilikteki aşırılıkları sürtüşmeyi daha da artırmıştır. Bunun en bâzır örneği, Hz. Hüseyin'in mâtem günü olarak belirledikleri on Muharrem Âşûre gününde bizzat şîî hükümdar Muizzüddeve'nin emriyle dükkânların kapatılması, çarşı ve pazarlarda alışverişin yasaklanması, kadınların baş açık ve yüzleri siyaha boyalı olarak şehir içinde dolaşmaları, yüzlerini yolarak elbiselerini parçalamaları olayıdır. Bütün olup bitenler karşısında Sünnîler hiç birşey yapamıyorlardı. Çünkü Şîiler hem sayı bakımından çoğunluğu teşkil ediyor, hem de hükümdar onları destekliyordu⁷. Hüzün günlerinde bunlar olduğu gibi, sevinç günlerinde de Sünnîleri tahrik edecek davranışlar sergilemekten geri durmuyorlardı. Nitekim bayram olarak ilân ettikleri onsekiz Zülhicce Gadir Hum hâdisesini diğer bayram gecelerinde olduğu gibi davul, zurna ve çalgılarla kutluyorlar, bu kutlamaların akabinde çoğu zaman her iki grup arasında kavga çıkıyor, insanlar yaralanıyor ve bu arada birbirlerinin mallarını yağmalıyorlardı⁸.

Râfizî şîiler bununla da yetinmeyip Ashabın ileri gelenlerine dil uzatıyorlar, sürtüşme ve kavga ortamı oluşturuyorlardı. Nitekim Isbahan'lılarla Kum halkı arasında bu yüzden çıkan çatışmada bir çok insan öldürülmüş, Isbahanlılar Kumlu tâcirlerin mallarını yağmalamışlardır⁹. Buna benzer olaylar Kerh'te de zuhur etmiştir¹⁰.

Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1980, III, 707, 716, 727-732, 740-742; Brockelman, age., s. 240-243, 244-246, 250-254.

5. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1399/1979, VIII, 450 vd., IX, 93; İbnü'l-İbrî, *Târihu Muhtasari'd-Düvel*, s. 173; İbn Kesir, age., XI, 225 vd.

6. Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bâkîllânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Matbaatü'l-Ümme, Bağdâd, 1986, s.112.

7. İbnü'l-Esir, age., VIII, 549, 558, 589, 600; İbn Kesir, age., XI, 259, 269, 271, 284, 290, 293, 354, 368.

8. İbnü'l-Esir, age., VIII, 549-550; İbn Kesir, age., XI, 271-272, 283.

9. İbnü'l-Esir, age., VIII, 517; İbn Kesir, age., XI, 345.

Mezhep kavgaları sadece Sünnîlerle Şîîler arasında değil, bazan da Sünnî mezhepler arasında oluyordu. Özellikle Hanbelî âlimlerinin müteşâbih âyetleri teşbih veya teccim ifade edecek şekilde yorumlamaları, halkın tepkisine yol açıyor ve fitneye sebep oluyordu. Hatta aralarında çatışmalar vuku buluyor birçok insan ölüyordu¹¹.

Sosyal dram bunlarla da bitmiyor, ülke, zaman zaman umûmi felâketler ve musibetlere maruz kalıyordu. Meselâ aşırı pahalılık¹², zezeleler¹³, vebâ başta olmak üzere bir kısmının toplu ölümlere sebep olduğu çeşitli hastalıklar¹⁴, yangın olayları¹⁵, sel felâketleri¹⁶ ve şiddetli fırtınalar¹⁷, Büyük bir çekirge ordusunun zuhur ederek sebze, meyve ve ağaçları yemesi¹⁸, Dicle'nin bazan donması¹⁹ bazan da aşırı bir şekilde suyunun yükselmesiyle bazılarının boğulması ve evlerin sular altında kalması²⁰, zaman zaman da suyunun azalması²¹, kuraklık²²; isanların mallarını gasbenden ve onları öldüren, evlerini yakıp yıkan, çarşılardan haraç toplayan, kadın ve çocukları korkutan serserilerin ve hırsızların ortalıkta dolaşıp terör estirmeleri²³ gibi şeyler maruz kalınan felâket ve musibetler arasında yer alıyordu. Hatta bazan pahalılık o derece aşırı olurdu ki, bir kısım kimseler leş, hayvan pisliği, kedi ve köpek eti yemek durumunda kalırdı. Bunu bulamayanlardan bazıları, çocukları çalar, onları kızartırlar ve yerlerdi. Bir kısmı da açlıktan ölürdü²⁴.

Halk böylesine sıkıntı içerisinde iken devletin başındakiler ve derebeyler zengin ve konforlu bir hayat sürüyorlardı. Orduya mensup olanlar da maaşlarıyla geçiniyorlar, kesintiye uğradığında ise, vurgun ve talana başvuruyorlardı²⁵. Dolayısıyla sosyal tabakalar arasındaki büyük uçurumlar, bu dönemin en bâriz özellikleri içerisinde yer alıyordu.

3. İlmî ve Fikrî Durum:

Yukarıda belirtildiği gibi her ne kadar Bâkillânî'nin yaşadığı asır, siyâsî

10. İbnü'l-Esir, *age.*, VIII, 94,106; İbn Kesir, *age.*, XI, 235, 246, 289, 291.

11. İbnü'l-Esir, *age.*, VIII, 115, 213.

12. İbnü'l-Esir, *age.*, VIII, 377, 391, 465, 533, 601, IX, 37, 51, s56, 94, 101, 204; İbn Kesir, *age.*, XI, 140, 212,297, 298, 301, 325.

13. İbnü'l-Esir, *age.*, VIII, 521, 698, IX, 51; İbn Kesir, *age.*, XI, 247.

14. İbnü'l-Esir, *age.*, VIII, 85, 378, 520, IX, 60; İbn Kesir, *age.*, XI, 126, 243.

15. İbnü'l-Esir, *age.*, VIII, 96, 121, 129, 180, 499, 612, IX, 15; İbn Kesir, *age.*, XI, 139, 141.

16. İbnü'l-Esir, *age.*, IX, 60.

17. İbnü'l-Esir, *age.*, VIII, 214-215, 236, IX, 60, 205.

18. İbnü'l-Esir, *age.*, VIII, 145, 505; İbn Kesir, *age.*, XI, 243, 249.

19. İbnü'l-Esir, *age.*, VIII, 167.

20. İbnü'l-Esir, *age.*, VIII, 694, IX, 226.

21. İbnü'l-Esir, *age.*, IX, 219.

22. İbnü'l-Esir, *age.*, IX, 56.

22. İbnü'l-Esir, *age.*, VIII, 180, IX, 106, 171, 178; İbn Kesir, *age.*, XI, 293, 333.

24. İbn Kesir, *age.*, XI, 214, 219, 227, 322; Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, Tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, s. 398.

25. Brockelman, *age.*, 232 vd.

karışıklıkların ayyuka çıktığı ve sosyal dengelerin altüst olduğu bir dönem olsa da, ilmî, fikrî ve kültürel durum tam tersine alabildiğine ilerlemiş ve gelişmiştir. Şüphesiz ki, bunda devlet adamlarının büyük rolü olmuştur. Çünkü her bir devlet reisi ve veziri, sarayında çeşitli ilimlerde söz sahibi âlimlerin bulunmasını iftihar vesilesi addediyor ve bundan büyük bir haz duyuyordu. Halifeler ve emirler âlimlere son derece saygı gösteriyorlardı²⁶.

Bağdad, ilim ve ulemânın âdeta kâbesi hükmündeydi. Ancak bağımsız devletlerin oluşmasıyla birlikte her bir devletin başkenti âdeta bir Bağdat hüviyeti arz ediyor, oralarda ilmin her dalında eşsiz âlimler yetişiyordu²⁷.

Kısaca şunu diyebiliriz: Tarihin hiç bir döneminde müslümanlar, hicri 4. asırda olduğu gibi siyasî ve sosyal hayatla ilmî ve fikrî hayat arasında böylesine çelişkinin yaşandığına şahit olmamışlardır. Zira, siyasî ve sosyal hayatın bunca olumsuzluklarına rağmen, ilmî ve fikrî hayat en parlak dönemlerinden birini yaşıyordu²⁸.

I. BÂKILLÂNÎ'NİN HAYATI:

A. İsmi, Künyesi, Lâkabı ve Nisbesi:

Tam adı el-Kâfî Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kasım el-Bâkılânî el-Basrîdir. Buna göre ismi Muhammed, babasının adı et-Tayyib, dedesi Muhammed, dedesinin babası Ca'fer, dedesinin dedesi Kâsım'dır. Künyesi Ebu Bekir, lâkabı Bâkılânî'dir. Bazıları İbnü'l-Bâkılânî de der. Bu lâkabın bakliyat satan anlamına bâkıl kelimesinden geldiği söylenir. Basrada doğduğu zannedildiği için oraya nisbet edilmiş ve "Basrî" denmiştir. Bazı kaynaklarda ve özellikle kelâmcılar arasında "Kâfî" ünvanıyla da anılır²⁹.

B. Doğumu ve Yetiştirilmesi:

Bâkılânî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir³⁰. Hayruddin ez-

26. Ahmed Emin, age., I, 96.

27. Ahmed Emin, age., I, 94-95.

28. Mahlûf, Abdurrauf, el-Bâkılânî ve Kitâbuhu İ'câzü'l-Kur'an, Dâru Mektebetü'l-Hayat, Beyrut-Lübnan, 1973, s. 63.

29. Bu bilgiler için bakz. Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, Neşr.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan, V, 379; Sem'ânî, el-Ensâb, Tahk. ve Ta'lik: Abdülkerim Omar el-Bârûdî, Merkezü'l-Hidemât ve'l-Ebhâsi's-Sekâfiyye, Dâru'l-Cinân, 1. Baskı, 1408/1988, I, 265-266; İbn Âsâkir, *Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 4. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1411/1991, s. 217; İbnü'l-Esir, age., IX, 242; İbn Halikkan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, Tah.: Hassân Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut, IV, 267; İbn Kesir, age., XI, 373; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 1399/1979, III, 168; İbn Tağrî Berdî, *en-Nücümü'z-Zâhira*, Neşr.: Vezâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, Dâru'l-Kütüb, IV, 234; Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve âsârü'l-Musannifin*, Neşr.: Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdad, Baskı: Maârif Vekâleti, İstanbul Matbaası, 1955, II, 59; M. Ramazan Abdullah, age., s. 132; Mahlûf, Abdurrauf, age., s. 71; *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., İstanbul Basımevi, İstanbul, 1979, II, 253.

Zirikî Milâdî 950 yılına tekabül eden Hicrî 338'de doğdu- ğunu belirtiyorsa da³¹, hangi klâsik kaynaktan aldığı bilinmemek- tedir³². Ancak Hicrî 4. asrın ilk yarısında³³ veya Milâdî 10. asrın ilk çeyreğinde doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir³⁴.

Bâkîllânî'nin biyografisinden bahseden kaynakların tamamına yakını, onun Basra'da doğduğunu ve burada yetiştiğini söyler³⁵. Basra mektebinin güçlü âlimlerinden dil, kırâet, edebiyat, kelâm vb. ilimleri tahsil ettikten sonra³⁶, kesin tarihi bilinmemekle birlikte ilim tahsili için Bağdad'a yerleşir ve burada ikamet eder³⁷.

C. Şahsiyeti:

Bâkîllânî'nin şahsiyetini ilim ve takva olmak üzere iki yönden ele almak mümkündür.

1. İlmî Şahsiyeti:

Bâkîllânî, Kelâm, fıkıh, tefsir, hadis, dil, edebiyat, felsefe, mantık, dinler tarihi, mezhepler tarihi, tasavvuf... gibi çeşitli ilimleri içine alan ilmî hareketlerin teşekkül ettiği³⁸ Hicrî IV. asırda yaşamış bir âlim- dir³⁹. Adı geçen bütün bu ilimleri tahsil eden Bâkîllânî'nin, özellikle kelâm ilminde ön plâna çıktığı görülür⁴⁰. O, çeşitli dinleri ve mezhep- leri çok iyi bildiği için bir taraftan kendi mezhebiyle ilgili prensipler vaz ederken, diğer taraftan muhalif görüşlere karşı vermiş olduğu cevaplarla Ehl-i Sünnet görüşlerini savunur⁴¹. Güçlü hâfızası ve hita- beti, derin ilim ve kültürü, meselelere vukufu ve yapmış olduğu münazarlarda hasımlarına galebesi⁴², asrının âlimlerinin dikkatini çekmiş ve haklı olarak onların "Ehl-i Sünnet'in keskin kılıcı"⁴³, "üm- metin dili"⁴⁴ gibi övgülerine mazhar olmuştur.

Bâkîllânî'nin ilmî şahsiyetini oluşturan en bâriz özelliklerden biri de,

30. Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibü'l-İslâmiyyin*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 1. Baskı, I, 569; Sakr, Ahmed, *I'câzü'l-Kur'an Mukaddimesi*, Dâru'l-Maârif, Mısır, 2. Baskı, s. 17.
31. Zirikî, Hayruddin, *el-A'lâm*, Beyrut, 1969, VII, 46.
32. M. Ramazan Abdullah, *age.*, s. 135.
33. Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri* (36 No'lu Dipnot), Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1979, s. 16.
34. *İslâm Ansiklopedisi*, s. 253.
35. Bağdâdî, *age.*, V, 379; Sem'ânî, *age.*, I, 266.
36. *İslâm Ansiklopedisi*, s. 253; M. Ramazan Abdullah, *age.*, s. 133.
37. Bağdâdî, *age.*, a.y.
38. M. Ramazan Abdullah, *age.*, s. 154; Gölcük, Şerafeddin, *Bâkîllânî*, T.D.V.İ.A., İstanbul, 1991, IV, 531.
39. Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 16.
40. Bağdâdî, *age.*, a.y.; Sem'ânî, *el-Ensâb*, *age.*, a.y.
41. Mahlûf, Abdurrauf, *age.*, s. 82; M. R. Abdullah, *age.*, s. 155.
42. Bağdâdî, *age.*, a.y.; Sem'ânî, *age.*, a.y.
43. İbn Tağrî Berdî, *age.*, a.y.
44. İbn Tağrî Berdî, *age.*, a.y.

nakilcilikten ziyade, orijinal görüşler ve düşünceler serdetmesidir. Bazı âlimlerin bu bağlamda söyledikleri “Bağdad’da herbir yazar, yazılarına sadece başkalarının kitaplarından nakilde bulunur. Kâdî Ebu Bekir müstesna. Zira onun sinesi, hem kendi ilmini hem de başkalarının ilmini içine alır”⁴⁵, “Kâdî Ebu Bekir, her gece yatmayı kıldıktan ve virdini tamamladıktan sonra önüne dividini koyar ve ezberinden otuzbeş sayfa yazardı”⁴⁶ sözleri, bu gerçeği ifade etmektedir.

2. Takvâsı:

Bâkîllânî, ilmiyle olduğu gibi takvasıyla da temâyüz etmiş bir âlimdir. Bağdâdî onun her gece yirmi rekât nâfile namaz kıldığını, hazarda ve seferde bunu hiç bırakmadığını zikrederken⁴⁷, İbn Asâkir, Ebu Hâtim el-Kazvîni’nin onun hakkında “Kâdî Ebu Bekir el-Eş’arî’nin takvâ, dine bağlılık, zühd ve iffet olarak açığa vurmadığı şeyler, açığa vurduklarından kat kat fazladır” dediğini kaydeder⁴⁸.

Şüphesiz ki, Bâkîllânî’nin bu çok yönlü şahsiyete sahip olmasında, kendilerinden ilim tahsil ettiği hocalarının katkısı büyüktür. Bu nedenle onun hocalarından söz etmek yerinde bir davranış olsa gerektir.

D. Hocaları:

Bâkîllânî’nin hayatından bahseden kaynaklar, onun çeşitli ilimlerde söz sahibi birçok hocadan ders aldığını kaydeder. Biz bunlardan bazılarını zikretmekle yetineceğiz.

1. Ebu Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ya’kub b. Mücâhid et-Tâî (ö. 370/980). Ebu’l-Haseni’l-Eş’arî’nin önde gelen talebelerinden olan İbn Mücâhid, Mâlikî mezmebinde de imamdır. Basra’dan gelip Bağdad’a yerleşmiştir. Usulle ilgili birçok güzel eserlerin sahibidir. Bâkîllânî kendisinden mezhep usûlünü öğrenmiş ve kelâm dersleri almıştır⁴⁹.
2. Ebu’l-Haseni’l-Bâhilî (ö. 370/980). İlim ve takvâ sahibi olan Bâhilî de Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’nin talebelerindedir. Ders verirken Talebelerinin kendisini görmemeleri için araya perde çekirdi. Bunun sebebi sorulduğunda “siz, çarşı ve pazarda gaflet ehli kimseleri görüyor, aynı gözle beni de görüyorsunuz” cevabını verirdi. O sadece Bâkîllânî, Ebu İshâk el-İsferâyînî ve İbn Fûrek’e yüzünü gösterirdi. Allah’la irtibatı öylesine güçlü idi ki, O’nu düşünürken talebeleri kendisine hatırlatıncaya kadar derslerinin nereye kadar vardığını farkına varamazdı. Bâhilî, Bâkîllânî’nin usûl hocasıdır⁵⁰.
3. Ebu Bekir Ahmed b. Ca’fer b. Hamdân b. Mâlik el-Katî⁵¹ (274/887- 368/978).

45. Bağdâdî. age., s. 380.

46. Bağdâdî. age., a.y.

47. Bağdâdî, age., a.y.

48. İbn Asâkir, age., s. 220.

49. Bağdâdî, age., I, 343; İbn Asâkir, age., s. 177; İbnü’l- İmâd, age., III, 73-74.

50. İbn Asâkir. age., s. 178; Sakr, Ahmed, İ’câzü’l-Kur’an Mukaddimesi, s. 18-19.

51. Katî, Kafya nisbet edilmiştir. Katfa, devlet gücü ile ve zorla fethedilen yerlerin toprağıdır ki, buna haraç toprağı denir. Şam, Irak ve Mısır’da bu tür topraklar

- Bâküllânî kendisinden hadis dersi almıştır⁵².
4. Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah el-Ebherî⁵³ (287/899 veya 289/902-375/985)⁵⁴. Bağdad'a yerleşen Ebherî, yaşadığı sırada Mâlikî mezhebinin imamı kabul edilmiştir. İmam Mâlik'in görüşleri çeşitli ülkelere onun tarafından yayılmıştır. Faziletli, soylu, yüce gönüllü ve takvâ sahibi bir âlimdi. Asrının âlimlerinden hürmet görür, bulunduğu ilim meclislerinde kendisine öncelik tanınırdı⁵⁵. Bâküllânî Ebherî'den fıkıh dersi almıştır⁵⁶.
 5. Ebu Muhammed Abdullah b. İbrahim b. Eyyüb b. Mâsî⁵⁷ el-Bezzâz (274/887-369/979). Güvenilir hadis âlimidir. Bâküllânî kendisinden hadis dersi almıştır⁵⁸.
 6. Ebu Abdullah Muhammed b. Hafif eş-Şîrâzî (ö. 371/982). Kitap ve Sünnet'e bağlı, şer'î ilimleri iyi bilen meşhur bir tasavvuf şeyhi ve Şâfiî mezhebi fakihidir. Keramet, Ledün ilmi ve irfan sahibidir⁵⁹. Yüksek sesle açıktan tasavvuftan bahsedenleri tasvip etmez, onların tasavvufu ucuz ele geçirdiklerini ve ucuza sattıklarını söyler. Tasavvufla ilgili bir şeyler yazan bazılarını suffilerin sözlerine aldanmamalarını tavsiye eder ve şöyle derdi: "Ben, hokkamı elbisemin cebine, kâğıdı donumun ağına saklar, gizlice ilim ehlinin yanına giderdim. Beni tanıdıklarında benimle tartışırlar ve "sen iflâh etmezsin" derler, sonra da bana muhtaç olurlardı"⁶⁰. Bâküllânî'nin usul hocasıdır⁶¹.
 7. Ebu'l-Hasen Muhammed b. Omar b. Muhammed b. Humeyd el-Bezzâz (ö. 374/985). Daha çok İbn Bühte olarak tanınır. Şîliğe temâyülü olduğu da söylenir. Bâküllânî'nin hadis hocasıdır⁶².
 8. Ebu Ahmed el-Huseyn b. Ali en-Nisâbü'rî (288/901-375/985). Huseynekk mevcuttur. Bağdad'ın muhtelif alanlarında mevcut olan bu topraklar, kafia adıyla anılmış ve âdetâ bu ad bu yerler için bir alem olmuştur. Kafî de , Bağdad'ın batı tarafında yer alan Kafîatü'r-Rakîk denen yere nisbet edilmiştir. (bakz. Sem'ânî, age., IV, 528; Yâkutu'l-Hamevî, Mu'cemü'l-Büldân, Dâru Sâdır, Beyrut, IV, 376-377; Vehbe Zuhaylî, İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi, Çev.: Heyet, Risâle Basım-Yayın Ltd., Dağıtım: Zaman Gazetesi Feza Yayıncılık, İstanbul, 1994, III, 320).
 52. Bağdâdî, age., IV, 73-74; Sem'ânî, age., IV, 528.
 53. Ebherî Ebher'e nisbet edilmiştir. İki yerde Ebher vardır. Bunlardan biri İran'da Kazvin, Zencan ve Hemedan arasında dağlık meşhur bir şehirdir. Zencan'la arasında onbeş; Kazvin'le arasında ise oniki fersah mesafe vardır. Diğeri yine İran'da Isbahan tarafındadır. Bâküllânî'nin hocası Ebu Bekir el-Ebherî, birinci Ebher'dendir. (Bakz. Yâktu'l-Hamevî, age., I, 82-83).
 54. İbnü'n-Nedim, el-Fihrist, Dâru'l-Mârife, Beyrut-Lübnan, s. 283; Bağdâdî, age., V, 463. Hamevî, age., IV, 83;
 55. Bağdâdî, age., V, 462-463.
 56. İbn Ferhun, ed-Dîbâcû'l-Müzheb fi Mârifeti Ulemâi'l-Mezheb, II, 206; İbnü'l-İmâd, age., III, 85.
 57. İbn Ferhun ed-Dîbâcû'l-Müzheb'de "İbn Mâşâ" olarak zikreder. Bakz. age., II, 228.
 58. Bağdâdî, age., IX, 408-409; İbn Kesir, age., XI, 316.
 59. Sem'ânî, age., III, 492; İbn Asâkir, age., s. 190; İbnü'l-İmâd, age., III, 76-77.
 60. İbn Asâkir, age., s. 190-191;
 61. İbnü'l-İmâd, age., III, 76.
 62. Bağdâdî, age., III, 34-35.

- lâkabıyla bilinir. Bâkîllânî'nin hadis hocası olan Huseynek, sika ve hüccettir. İbâdet ve Kur'an tilâvetine çok düşküdü. Hazarda ve seferde Gece namazını hiç bırakmaz, her gece yedi cüz Kur'an okurdu. Bol sadaka verir, akraba ve dost ziyaretini sıkça yapardı⁶³.
9. Ebu'l-Huseyn b. Sem'un Muhammed b. Ahmed b. İsmâil el-Bağdâdî (300/913-387/997). Hal, kerâmet ve mânevî makamlar sahibi, hikmetle konuşan bir tasavvuf âlimidir⁶⁴. İbn Halikkan, İsmâil b. Abbâd'dan onun şu hikmetli sözünü nakleder: "Etle konuşuran, yağla gördüren ve kemikle işittiren Allah'ı tesbih ederim". Bununla dili, gözü ve kulağı kasdetmektedir⁶⁵.
10. Ebu'l-Hasen Ali b. Omar b. Ahmed b. Mehdi ed-Dârakutnî (ö. 385/995). Meşhur hadis âlimidir. Kıraet, fıkıh, edebiyat ve daha birçok ilimlerde söz sahibi olan Darakutnî, Bâkîllânî'nin hadis hocasıdır⁶⁶.
11. Ebu Ahmed el-Hasen b. Abdullah b. Said el-Askerî (293/906-382/992). Edebiyat ve tarihte imamdır. Birçok değerli eserlerin sahibidir. Bâkîllânî'nin edebiyat ve eleştiri hocasıdır⁶⁷.
12. Ebu Muhammed Abdullah b. Ebu Zeyd el-Kayravânî (ö. 386/996). Mâlikî mezhebinin önde gelen imamlarından. İlim, iffet ve takva sahibidir. Bâkîllânî'nin fıkıh hocasıdır⁶⁸.

E. Talebeleri:

İbn Asâkir'in kaydettiğine göre Bâkîllânî'nin sayılmayacak kadar talebesi vardı. Bunlar çeşitli ülkelere dağılmışlar; çoğu Irak, Horasan ve Mağrib taraflarına giderek buralarda ilmî faaliyetlerini sürdürmüşlerdir⁶⁹. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. Kâdî Ebu Muhammed Abdülvahhab b. Ali b. Nasr el-Bağdâdî (362/973-422/1031). Fakih, şâir, derin kavrayış ve düşünceye sahip bir Mâlikî âlimidir. Hayatının sonuna doğru Mısır'a gitmiş ve burada vefat etmiştir⁷⁰.
2. Ebu Zer Abd b. Ahmed el-Herevî (355/966 veya 356/967-434/1043). İlim tahsili için çok yolculuk yapan Herevî, amelde Mâlikî, itikatta Eş'arîdir. Hadiste güvenilir, faziletli ve dinine bağlı bir İslâm âlimidir. Daha sonra Mekke'ye yerleşen Herevî, burada vefat etmiştir⁷¹.
3. Ebu'l-Hasen Ali b. İsa b. Süleyman el-Fârisî (377/987-413/1022). Sükkerî lâkabıyla ve şâirliğiyle bilinir. Şiirleri daha çok Sahabeyi övme ve Râfizîleri yermeye ilgilidir. Kur'an hafızı olup kıraet ilmini iyi bilir. Bâkîllânî'den kelâm

63. Bağdâdî, age., VIII, 74-75; İbn Kesir, age., XI, 324; İbnü'l-İmâd, age., III, 84.

64. Bağdâdî, age., I, 274; İbn Asâkir, age., s. 200 vd.

65. İbn Halikkan, age., IV, 304.

66. Bağdâdî, age., XII, 34 vd.; İbn Kesir, age., XI, 338.

67. Sem'ânî, age., IV, 193; İbn Kesir, age., XI, 332.

68. İbn Ferhun, age., I, 427 vd.

69. İbn Asâkir, age., s. 120 vd.

70. Bağdâdî, age., XI, 31; İbn Asâkir, age., s. 249-250.

71. Bağdâdî, age., XI, 141; İbn Asâkir, age., s. 255.

dersleri almıştır⁷².

4. Ebu Abdurrahman Muhammed b. el-Huseyn es-Sülemî (330/942-412/1021). Büyük mutasavvıf şeyhi ve tarihçisi olan Sülemî, Tasavvuf alanında eşsiz eserler yazmıştır. İlim tahsili için Irak ve Hicaz'a yolculuk yapmıştır. Bu nedenle hocaları sayılamayacak kadar çoktur⁷³.
5. Kâdî Ebu Ca'fer Muhammed b. Ahmed es-Simnânî (361/972-444/1052). Fakih, kelâmcı, hadiste güvenilir, üstün meziyetlere sahip, güzel konuşan ve cömert bir âlimdir. Furûda Hanefî, itikatta Eş'arîdir. Musul kadısı iken vefat etmiştir⁷⁴.
6. Ali b. Muhammed b. el-Hasen el-Harbî (356/967-437/1046). Mâlîki mezhebindedir. Sesi güzel olduğu için güzel Kur'an okurdu⁷⁵.
7. Kâdî Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Isbahânî (ö. 446/1054). İbnü'l-Lebbân lâkabıyla tanınır. Bâkîllânî'den usûl dersi alan İbnü'l-Lebbân, Şâfiî fakihî, muhaddis ve kıraet ilmine vâkıftır. Beş yaşında Kur'an'ı ezberlemiş, zühd ve takvâ sahibi bir âlimdir⁷⁶.
8. Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebi Nasr (337/948-420/1029). Yöresinin başkanıdır. "İffetli Şeyh" lâkabıyla bilinir. Zühd, takvâ, ibâdet ve idarecilikte eşi az bulunan Şeyh, isnad ve itkanda birçok âlimden daha ileri seviyededir. Vefat ettiğinde cenazesine yöredeki bütün halkın yanı sıra Yahudi ve Hıristiyanlar da katılmıştır⁷⁷.
9. Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. Ahmed b. Osman es-Sayrafî (355/966-435/1044). Birçok eserin sahibi olan Sayrafî, daha çok hadise ağırlık vermiştir⁷⁸.
10. Ebu'l-Feth Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Fâris b. Sehl b. Ebi'l-fevâris (338/949-412/1021). Hâfızası güçlü, güvenilir, ilim, irfan ve takva sahibi bir hadis âlimidir⁷⁹.
11. Ebu Ali el-Hasen b. Şâzân el-Bezzâz (339/951-426/1035). Bağdad'ın güvenilir, ehliyetli meşhur hadis âlimidir. Amelde Hanefî, İtikatta Eş'arîdir⁸⁰.
12. Samsâmü'd-Devle Ebu Kalicar b. Merzubân (353/964-388/989). Büveyh Oğullarından Adudu'd-Devle'nin oğludur. Babasının ölümü (372/983) üzerine saltanatı eline almış, ancak amcasının oğlu Ebu Nasr b. Bahtiyar'ın karşı çıkmasıyla adamları tarafından öldürülmüştür. Öldürüldüğünde henüz otuzbeş yaşında idi⁸¹.

72. İbn Asâkir, *age.*, s. 248; İbn Kesir, *age.*, XII, 16.

73. Bağdâdî, *age.*, XII, 100-101; Sem'ânî, *age.*, III, 279-280.

74. Bağdâdî, *age.*, I, 355; Sem'ânî, *age.*, III, 306; İbn Asâkir, *age.*, s. 259.

75. Bağdâdî, *age.*, XII, 100-101.

76. İbn Asâkir, *age.*, s. 261; İbnü'l-İmâd, *age.*, III, 274.

77. İbnü'l-İmâd, *age.*, III, 215-216.

78. İbnü'l-İmâd, *age.*, III, 255.

79. Bağdâdî, *age.*, I, 352-353; İbnü'l-İmâd, *age.*, III, 196.

80. İbn Asâkir, *age.*, s. 245-246; İbnü'l-İmâd, *age.*, III, 228; İbn Tağrî Berdî, *age.*, IV, 282.

81. İbnü'l-Esir, *age.*, IX, 142-143; İbn Kesir, *age.*, XI, 347.

F. Adududdevle ile Münasebetleri:

Büveyhî hükümdarlarından Adududdevle, ilim ve âlimleri çok severdi. ilmî münazaraların yapılması için evinde özel bir yer tahsis etmiş olup kendisi de bu münazaralara katılırdı⁸². Adududdevle'nin kendisi şîf, meclisinde bulunan âlimler ise Mu'tezilî idi. Ehl-i Sünnet âlimlerinin yokluğu dikkatini çekmiş ve onlardan da ilmiyle meşhur âlimlerden bazılarının mecliste bulunmasını talep etmişti. Neticede Ebu'l-Hasen el-Bâhilî ile Bâkîllânî'nin gelmeleri istenmiş ancak Bâhilî'nin bu dâvete icabet etmemesiyle Bâkîllânî tek başına gitmek durumunda kalmıştır⁸³.

Bâkîllânî, hükümdarın meclisine geldiğinde Mu'tezilenin önde gelen âlimleri orada hazır bulunuyorlardı. Kendisine tevcih edilen kelâmî ve fikhî bütün sorulara mukni cevaplar veriyor, üstün münâzara gücünü ortaya koyuyordu. Bu durum hükümdarın dikkatini çekti ve Ehl-i Sünnet mezhebini öğretmesi için oğlu Samsâuddevle'yi Bâkîllânî'ye teslim etti. O da bu görevi ifa ile birlikte Samsâuddevle için bir de "Kitâbü't-Temhid" adlı eseri yazdı⁸⁴.

Bâkîllânî'nin Adududdevle ile ilk münasebeti böyle başlamış ve bu ilişki hükümdarın vefatına kadar devam etmiştir⁸⁵.

G. Resmî Görevleri:

Büveyhî hükümdarı Adududdevle ile sıkı bir münasebeti olan Bâkîllânî'nin iki resmî görev aldığı görülmektedir:

1. Bizans'a elçi olarak Gönderilmesi:

Adududdevle, Bizanslılarla esir değişimi yapacak ve daha başka şeyler görüşecek olan bir heyetin başkanı olarak Bâkîllânî'nin eline bir mektup vererek bugünkü İstanbul'da bulunan Bizans Kralı II. Basilius'a elçi olarak gönderdi. Bâkîllânî'nin şehre geldiği ve ilmî kişiliği krala bildirildi. Bunun üzerine kral, raiyetinin yaptığı gibi Bâkîllânî'nin de, önünde eğilmesini temin maksadıyla ancak bir kişinin eğilerek geçmesi mümkün olan kapının arkasına kendi tahtını koydurdu. Pratik zekâsıyla durumu kavrayan Bâkîllânî, arkasını dönerek içeri girdi ve kralın bu tuzağını boşa çıkarmış oldu. Daha sonra hem kralla hem de papazlarla dinî konularda başarılı münazara yaparak takdir topladı ve kral tarafından kendisine hediyeler verilerek esirlerle birlikte hükümdara gönderildi⁸⁶.

2. Kadılığı:

Bâkîllânî kelâmcılar arasında "Kadı" ünvanıyla bilinmektedir. Ancak kitaplarda onun bu görevi ne zaman yaptığı veya kimin tarafından görevlendirildiği hususunda detaylı bilgi yoktur. Bununla birlikte Bağdâdî, Ebu Hâmid el-Ustuvânî'nin Kâdı Ebu Bekir el-Bâkîllânî tarafından kadılığa getirildiğini zikretmektedir⁸⁷, bu da Bâkîllânî'nin Kâdı'l-Kudât yani "başkadı" olduğu

82. İbnü'l-esir, age., IX, 21; İbn Halikkan, age., IV, 51; İbnü'l-İbrî, age., s. 172.

83. Sakr, Ahmed, age., 20-21.

84. Sakr, Ahmed, age., 21 vd.

85. Sakr, Ahmed, age., 24.

86. Bağdâdî, age., V, 379-380, İbn Âsâkir, age., s. 218; İbn Kesir, age., XI, 374; Sakr, Ahmed, age., s. 25; Gölcük, Şerafeddin, age., s. 22 vd.

sonucunu verir⁸⁸.

H. Fıkıhta ve İtikadda Mezhebi:

1. Fıkıhta Mezhebi:

Bâkîllânî'nin hayatından bahseden kaynakların çoğu, onun fıkıhta Mâlikî olduğunu söylerken⁸⁹, Şâfiî olduğunu ileri sürerler de vardır⁹⁰. Hatta Hanbelî olduğu bile zikredilmektedir⁹¹.

Bâkîllânî'nin fıkıhta Mâlikî olduğu ağır basmaktadır. Bunun en bâzır delili, çoğu kaynakların onun Mâlikî olduğunu söylemesi ve kendisinden ders alanların Mâlikî olmalarıdır⁹².

Şâfiî olduğu hususundaki görüş, bazan kendisine "Eş'arî" denmesinden kaynaklanmaktadır ki, Şâfiî olan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ile karıştırılmaktadır⁹³.

Bazı fetvâlarının sonunda "Hanbelî" kelimesini yazdığı için kendisine Hanbelî de denmiştir. Bu onun fıkıhta Hanbelî olduğunu değil, bazı haberî sıfatların yorumunda ve "Kur'anın mahlûkiyeti meselesi" gibi bazı konularda Ahmed b. Hanbel gibi düşündüğünü ifade sadedinde böyle yazdığını gösterir⁹⁴.

2. İtikadda Mezhebi:

Bâkîllânî'nin itikadda Eş'arî olduğu hususunda her hangi bir ihtilâf söz konusu değildir. Onun biyografisini ele alan kaynaklarda isim, künye, nisbe ve lâkabının yanı sıra "Eş'arî" olduğu da zikredilir ki, bu onun itikadda mezhebini ifade eder⁹⁵. Bunun en açık örneği, Bağdâdî, İbn Halikkan ve İbn Âsâkir'in, Bâkîllânî'nin tam ismini zikrettikten sonra "Eş'arî mezhebi üzere kelâmcı" ifadesini kullanmalarıdır⁹⁶. İbn Kesir de ondan basederken "Eş'arî mezhebi üzere kelâmcıların başı" der⁹⁷.

87. Bağdâdî, *age.*, IV, 378.

88. Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük, "Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri" adlı eserinin 29. sayfasında "İbn Âsâkir Tebyin'de Bâkîllânî'nin kadılığı Ukberâ'da Ebu Hâmid el-Ustuvâî'den aldığı kaydediyor" der. Halbuki, Tebyin (s. 247)'e dikkatli bir şekilde bakılacak olursa Ustuvânî'nin Bâkîllânî tarafından o makama getirildiği anlaşılır. Zannımca Arapçaya vâkıf ve araştırmala- rında hassas olan hocamızın bu husus dikkatlerinden kaçmış olabilir. Kaldı ki, hocamızdan önce M. Allard da farkına varmadan Bâkîllânî'nin Ukberâ'da kadılığa tayin edildiğini kaydetmiş- tir. Bu nedenle Ahmed Bedevî de, M. Allard'ın bu konudaki sehvinin tashih etme ihtiyacı hissetmiştir. (Bkz. *Mezâhibü'l-İslâmiyyin*, I, 572).

89. İbnü'l-Esir, *age.*, IX, 242; İbn Ferhun, *age.*, II, 228; İbnü'l-İmâd, *age.*, III, 169; İbn Tağrî Berdî, *age.*, IV, 234.

90. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Kahire, 1324/1909, II, 255.

91. İbn Kesir, *age.*, XI, 374.

92. Mahlûf Abdurrauf, *age.*, s. 78.

93. *age.*, a.y.

94. *age.*, s. 78-79; Gölcük, Şerafeddin, *T.D.V.İ.A.*, IV, 531.

95. Bağdâdî, *age.*, V, 379; İbn Âsâkir, *age.*, s. 217; İbnü'l-Esir, *age.*, IX, 242;

96. Bağdâdî, *age.*, a.y.; İbn Âsâkir, *age.*, a.y.; İbn Halikkan, *age.*, IV, 269;

97. İbn Kesir, *age.*, XI, 373.

I. Kelâm İlmindeki Yeri ve Metodu:

İtikadda Eş'arî olan Bâkîllânî, sadece bu mezhebe intisabıyla değil, mezhebin yayılmasında ve müdafaasında öncülük yapanların başında gelmesiyle de tanınır⁹⁸. O, genelde Ebu'l-Hasen El-Eş'arî'nin görüşlerini benimsemek ve temellendirmekle birlikte ondan farklı düşündüğü konular da olmuştur⁹⁹. Eş'arî mezhebinin belli bir sisteme oturmasında etkin rolü olan Bâkîllânî, kelâm ilmine, kendinden önceki kelâmcılarda görmediğimiz bazı prensipler koymuş ve akfî bahisler ilâve etmiştir¹⁰⁰. Bu prensiplerden birisi, in'ikâs-ı edille yani delilin butlanından medfûlün butlanının lâzım gelmesidir¹⁰¹.

Bâkîllânî'nin Felsefe ve mantığı bildiği halde onlara itibar etmediği ve özellikle Aristo mantığını kullanmadığı görülür. Kendisinden sonra gelen Gazâlî, gerek mantığı dışlaması gerekse in'ikâs-ı edilleye kelâm ilminin prensipleri arasında yer vermesi nedeniyle Bâkîllânî'yi eleştirir. Ancak Gazâlî'ye kadar kelâmcıların bu mantukî prensibi kullandıkları da bir gerçektir¹⁰².

Bâkîllânî, muarızlarına karşı vermiş olduğu cevaplarda ve onların bâtul görüşlerini çürütme sadedinde akfî delilleri kullanırken naklî delilleri de ihmal etmemiştir¹⁰³. Cedel metodunda Mü'tezileden istifade eden ve bu metodu iyi kullanan Bâkîllânî¹⁰⁴, haberî sıfatlarda selefin yolundan gitmiştir¹⁰⁵.

Kısaca şunu diyebiliriz: Bâkîllânî, naklin ışığı altında aklını iyi kullanan, cedel metodunda çok başarılı olan ve Eş'arî olmasına rağmen çeşitli kelâm ekollerinin mâkul görüşlerini alırken mâkul olmayanları da reddetmekten çekinmeyen gerçek Ehl-i Sünnet kelâmcısıdır.

İ. Eserleri:

Ehl-i Sünnet âlimlerinin önde gelenlerinden olan Bâkîllânî, çeşitli ilimlerde ihtisas sahibidir. Bu nedenle onun muhtelif branşlarda eserler verdiği bir gerçektir. Ancak eserlerinin bir kısmı kaybolduğu için tamamı bize kadar ulaşmamıştır. Ulaşanların bir kısmı basılmış, bir kısmı ise henüz yazma olarak bazı kütüphanelerde mevcuttur. Biz bunların sadece isimlerini zikretmekle yetineceğiz¹⁰⁶.

Bâkîllânî'nin mevcut eserleri:

98. Topaloğlu, Bekir, **Kelâm İlmi: Giriş**, Damla Yayınevi, 5. Baskı, İstanbul, 1996, s. 26.

99. Gölcük, Şerafeddin, **T.D.V.İ.A.**, IV, 532.

100. Topaloğlu, Bekir, **age.**, a.y.; Gölcük, Şerafeddin, **age.**, a.y.

101. Topaloğlu, Bekir, **age.**, a.y.

102. Gölcük, Şerafeddin, **age.**, s. 36-37

103. Gölcük, Şerafeddin, **age.**, s. 37-38.

104. Gölcük, Şerafeddin, **age.**, s. 38.

105. Gölcük, Şerafeddin, **T.D.V.İ.A.**, IV, 533.

106. Bâkîllânî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Gölcük, Şerafeddin, **Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri**, s. 41-46; Sakr, Ahmed, **İ'câzü'l-Kur'an Mukaddimesi**, s. 37-49; Mahlûf Abdurrauf, **el-Bâkîllânî ve Kitâbuhu İ'câzü'l-Kur'an**, s. 112-122; M. R. Abdullah, **el-Bâkîllânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye**, s. 197-214.

1. Kitâbü't-Temhid (basıldı).
2. Kitâbü'l-İnsaf (basıldı).
3. İ'câzü'l-Kur'an (basıldı).
4. el-İntisar linakli'l-Kur'an (yazma).
5. Kitâbü'l-Beyan ani'l-Fark beyne'l-Mu'cizât ve'l-Kerâmât (basıldı).
6. Hidâyetü'l-Müstersidin (yazma).
7. Menâkıbü'l-Eimme (yazma).

Bâkılânî'nin kayıp eserleri:

1. Kitâbü İkfâri'l-Müteevinin.
2. Kitâbü'l-İbâne an İbtâli Ehli'l-Küfri ve'd-Dalâle.
3. Kitâbü'l-istîşâd.
4. Kitâbü'l-Usûli'l-Kebir fi'l-Fıkh.
5. et-Ta'dil ve't-Tecvir.
6. Şerhu'l-Lüma'.
7. Kitâbü Keşfi'l-Esrâr.
8. Kitâbü'l-Mukaddimât fi Usûli'd-Diyânât.
9. Kitâbü Nakd'n-Nakd.
10. Kitâbü'l-İcâz.
11. Kitâbü Dekaikı'l-Kelâm ve'r-Raddu alâ Men Hâlefe'l-Hakka mine'l-Evâil ve Müntehuli'l-İslâm.
12. Kitâbü Risâli'l-Hurra.
13. Kitâbü Cevâbi Ehli Filistîn.
14. Kitâbü Fadli'l-Cihâd.
15. Kitâbü'r-Reddi ale'l-Mütenâsihn.
16. Kitâb fi enne'l-Ma'düma Leyse bişey'.
17. el-İsbahâniyyât.
18. el-Bağdâdiyyât.
19. el-Cürcâniyyât.
20. en-Nisâbüriyyât.
21. Kitâbü'l-Hudûd fi'r-Radi alâ Ebî Tâhir.
22. Kitâbü'l-Mesâili'l-Kostantîniyye.
23. Kitâbü'd-Dimâ' elletî Ceret beyne's-Sahâbe.
24. Kitâbü'l-Kesb.
25. Kitâbü'r-Red ale'r-Râfida ve'l-Mu'tezile.
26. Kitâbü'l-İman.
27. Kitâbü'l-Beyan an Ferâidi'd-Din ve Şerâi'l-Ahkâm.
28. Muhtasaru't-Takrib ve'l-İrşâdi's-Sağir.
29. Kitâbü't-Tabsıra.
30. Kitâbü İmâmeti Benî Abbâs.
31. Kitâbü Risâleti'l-Emir.
32. Kitâbü Tassarrufi'l-İbâd ve'l-Fark beyne'l-Halkı ve'l-İktisâb.
33. Kitâbü'r-Raddi ale'l-Mu'tezile.

34. Kitâbü'l-Mukni' fi Usûli'd-Din.
35. Kitâbü'l-Ahkâm ve'l-İlel.
36. Kitâbü Emâli İcmâi Ehli'l-Medine.
37. Kitâbü Şerhı Edebi'l-Cedel.
38. Kitâbü'l-Mesâil ve'l-Mücâlesâti'l-Mensûra.
39. Kitâbü'l-İmâmeti'l-Kebire.
40. Kitâbü'l-İmâmeti's-Sağıra.
41. Kitâbü'l-Usûli's-Sağır.
42. Kitâbü Nusreti'l-Abbâs ve İmâmeti benîhi.
43. Mesâil Seele anhâ İbn Abdi'l-Mü'min.
44. Kitâbü'l-Kerâmât.
45. Nakdu'l-Fünûn li'l-Câhız.

J. Vefatı:

Bâkılânî, 403/1013'te Bağdad'da vefat etmiş ve namazını oğlu Hasan kıldırılmıştır. Önce Tâbık nehri yakınındaki Derbü'l-Mahbus'taki evine defnedilen Bâkılânî, daha sonra oradan çıkarılıp Bâbu Harb'e nakledilmiştir¹⁰⁷.

II. BÂKILLÂNÎ'NİN BAZI KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

A. Bilgi:

Bâkılânî bilgiyi "Bir nesneyi olduğu gibi tanımaktır" diye tanımlar¹⁰⁸. Ona göre bilgi (ilim), kadim ve hâdis (veya muhdes) olmak üzere ikiye ayrılır. Kadim bilgi Allah'ın bilgisidir. Bu bilgi zâtının sıfatı olup¹⁰⁹ zarurî ve istidlâlî bilgi değildir. Hâdis bilgi, melekler, cinler, insanlar ve hayvanlar gibi yaratıkların bilgisidir. Bu da zarurî ve nazarî- istidlâlî bilgi olmak üzere ikiye ayrılır¹¹⁰.

Zarurî bilgi, yaratıkların reddetmeleri ve mâlûmu (bilginin konusu veya obje) hakkında şüphe etmeleri imkânsız olan bilgidir. Beş duyuyla elde edilen bilgilerin yanı sıra, insanın kendisini ve lezzet, acı, keder, sevinç, güç, âcizlik; sıhhat, hastalık vb. kendisinde meydana gelen ve içinde dercedilen şeyleri bilmesi gibi¹¹¹. Buna vicdânî, derûnî veya iç duyuyla bilinen bilgi de denir¹¹².

Nazarî bilgi ise, elde edilmesinde düşünmeye ve tefekküre ihtiyaç duyulan bilgidir. İkinin bir'den çok olduğunu, iki zıddın bir arada bulunamayacağını...bilmek gibi¹¹³.

107. Bağdâdî, *age.*, V, 382; İbn Halikkan, *age.*, IV, 269-270.

108. Bâkılânî, *Temhidü'l-Evâil ve Telhisu'd-Delâil*, Tahk.: Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 3. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1414/1993, s. 25; *el-insâf*, Tahk.: Ahmed Haydar, Âlemü'l-Kütüb, 1. Baskı, Beyrut, 1407/1986, s. 22.

109. Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 22.

110. Bâkılânî, *Et-Temhid*, s. 26; *el-İnsâf*, 22-23.

111. Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 23-24.

112. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Özcan, Hanifi, *Mâtürîdîde Bilgi Problemi*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul, 1993, s. 86-89; Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 119-125.

113. Bâkılânî, *age.*, a.y.

Mâlûmat yani bilginin mütaallâkı denilen bilinenler ma'dum (yok) ve mevcut olmak üzere ikiye ayrılır. Mevcud da ya kadim ya da muhdestir. Kadim mevcut Allah ve sıfatları; muhdes ise, yok iken sonradan var olandır¹¹⁴.

Muhdes; cisim, cevher (atom) ve araz olmak üzere üç kısma ayrılır. Cisim bileşik, cevher tek, araz ise cisimler ve arazlarla var olandır¹¹⁵.

B. Âlem:

Bâkîllânîye göre süflî (aşağı) ve ulvî (yüce) olmak üzere ikiye ayrılan âlem, yaratılan (muhdes) cevher ve arazlardan oluşur. Arazlar, cevherlere ve cisimlere bağlı olan ve devamlı olmayan şeylerdir. Cismin sükûndan sonra hareket etmesi ve hareketten sonra sükûnu, arazların varlığına delildir. Bir cisimde aynı anda hem hareketin hem de sükûnun olmayışı ise, arazların hâdis ve devamsız olduklarına delâlet eder. Renk, tat, hayat, ölüm, ilim, cehâlet, kudret, âcizlik...gibi hususlar da arazlar sınıfına girer¹¹⁶.

Hudûsunu isbat ettiğimiz arazlar olmaksızın cisimlerin varlığı sözkonusu değildir. Dolayısıyla bunların ezeli olmaları düşünülemez. Bu da topyekün âlemin muhdes olduğu neticesini verir¹¹⁷.

Âlemin hudûsuyla ilgili başka bir delil de, onun bir halden bir hale değişmesi ve bir sıfattan bir sığfata intikal etmesidir. Bâkîllânî bu delilin doğruluğunu isbat sadedinde hem Kur'an'dan hem de hadisten örnekler vermiştir¹¹⁸.

C. Allah'ın Varlığı ve Sıfatları:

İslâm âlimleri, Allah'ın zâtının hakikatını ve mâhiyetini araştırmayla meşgul olmamışlar, beşerin buna ulaşmasının imkânsız olduğunu itiraf etmişlerdir¹¹⁹. Bâkîllânî de aynı yolu izlemiş, Allah'ın zâtının hakikatından değil, O'nun varlığı, birliği ve sıfatları gibi hususlardan bahsetmiştir¹²⁰. Şimdi bunlara birer birer temas etmeye çalışalım.

1. Allah'ın Varlığı:

Bâkîllânî, Allah'ın varlığıyla ilgili bazı deliller ileri sürmüştür. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

a. Belli bir şekilde sahip ve muhdes olan bu âlemin bir şekil verene ve muhdise ihtiyacı vardır ki, o, Allah'tır.

b. Aynı veya benzer cinsten olmalarına rağmen varlıklardan bir kısmı önce, bir kısmı ise sonra yaratılmaktadır. Varlıkların önce veya sonra yaratılması

114. Bâkîllânî, *age.*, s. 34-37.

115. Bâkîllânî, *age.*, s. 37.

116. Bâkîllânî, *age.*, s. 38-41; *el-İnsâf*, s. 27-28.

117. Bâkîllânî, *et-Temhid*, s. 41-42; *el-İnsâf*, s. 28.

118. Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 43-43.

119. İci, *el-Mevâkıf*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, s. 310-311; M. Ramazan Abdullah, *age.*, s. 396-397, 403.

120. Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 29.

kendiliğinden olmadığına göre elbette bunun bir fâili olmalıdır ve bu fâil vardır. Meşietle bu işi yapmaktadır.

c. Âlemde görülen cisimlerin buldukları şekilden farklı olmaları, mevcut yapıdan farklı bir yapıya sahip olmaları mümkün iken muayyen ve özel bir şekil ve yapıda oldukları görülmektedir. Bu, varlıkların bizzat kendi seçenekleriyle değil, onları bir araya getirip sentez yapan ve böyle olmalarını dileyen irade ve kasıt sahibi biri tarafından yapıldığına delâlet eder¹²¹.

2. Allah'ın Sıfatları:

Bâkılânî, önce tenzihî sıfatları ele alır, Allah'ın yaratıklara benzemediğini, kadim, bir, ezeli ve ebedî olduğunu ifade eder ve bunları Kur'an âyetleriyle delillendirir¹²².

Bâkılânî, Sübûtî sıfatları zât ve fiil sıfatları olmak üzere ikiye ayırır¹²³. Ona göre zât sıfatları, Allah'ın ezelde ve hâlen kendileriyle muttasıf olduğu sıfatlardır. Hayat, ilim, kudret, sem', basar, kelâm, irade, beka, vech... gibi¹²⁴. Fiil sıfatları ise, Allah'ın fiillerine delâlet eden ve Allah'ın, kendisinden önce var olduğu sıfatlardır. Halk, rızık, ihsan, in'âm, ihyâ, imâte... gibi¹²⁵. Ancak eş'arîlere göre zât sıfatları kadim; fiil sıfatları ise hâdistir¹²⁶. Mâtürîdîler ise her iki kısımda yer alan sıfatların kadim olduğu görüşündedirler¹²⁷.

Bâkılânî, bekayı müstakil bir sıfat olarak telâkki etmiyerek bu konuda Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'den farklı düşünmektedir. Meselâ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve tâbileri "beka" sıfatının vücuda zâid vücûdî bir sıfat olduğunu kabul ederlerken¹²⁸ Bâkılânî bekânın zâta zâid mevcut bir sıfat olmadığını benimser¹²⁹. Cüveynî¹³⁰, Râzî¹³¹, Âmidî¹³² ve daha başkaları da aynı görüştedir. Bunlar bekânın zâta zâid bir

121. Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 43-44; *el-İnsâf*, s. 29, 44-46.

122. Bâkılânî, *el-insâf*, s. 46-50; *et-Temhid*, s. 44-45.

123. Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 246, 298, 263.

124. Bâkılânî, *age.*, s. 298-299; *el-İnsâf*, s. 38, 58-59.

125. Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 299.

126. Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 246.

127. Kârî, Ali, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Baskı, İstanbul-Türkiye, 1375/1955, s. 15.

128. Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-Din*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1401/1981, s. 90; el-Mütevellî, Ebu Said Abdurrahman en-Nisâbüri, *el-Gunye fi Usûlü'd-Din*, Tahk.: Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1406/1987, s. 89-90; Şehrîstânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü'l-Mütenebbi, Kahire, s. 181; Taftâzhanî, *Şerhu'l-Makâsıd*, Tahk.: Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l-Kütüb, 1. Baskı, Beyrut, 1409/1989, IV, 164.

129. Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 299; Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, Tahk.: Süleyman Dünya, Dâru lhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Baskı, 1381/1961, s. 131-132.

130. *el-İrşâd*, Neşr.: Mektebetü'l-Hancı, Matbaatü's-Saâde, Tahk.: Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmün'im Abdülhamid, Mısır, 1369/1950, s. 78;

131. *el-Muhassal*, Takd. ve Tahk.: Hüseyin Atay, Mektebetü Dâri't-Türâs, 1. Baskı,

şey olmayıp ikinci zamanda vücûdun kendisi olduğunu iddiâ ederler¹³³.

Daha önce haberî sıfatların yorumunda Bâkîllânî'nin selefe uyduğunu belirtmiştik. Ancak onun bir kısım haberî sıfatları te'vil ettiğini görüyoruz. Gadab, vech, yed, istivâ, rahmet, adâvet, hubb, buğz... gibi sıfatlar Bâkîllânî'nin te'vil ettiği sıfatlardır¹³⁴.

D. Rü'yetullah:

Âhirette mü'minlerin cennette Allah Taâlâ'nın cemâlini müşâhede edeceklerini ifade eden "rü'yetullah" meselesi, Ehl-i Sünnet âlimlerinin üzerinde ittifak ettikleri bir husustur. Sünnetî ve Eş'arî âlimlerinin önde gelenlerinden biri olan Bâkîllânî'nin bu konuda farklı görüşe sahip olması düşünülemez. Bâkîllânî bu konuda hem akîlî hem de naklî deliller ileri sürmüştür.

1. Akîlî Deliller:

Bu delillerden ilki, vücud delilidir. Yani Allah vardır. Var olanın görülmesi mümkündür¹³⁵.

Bâkîllânî, İkinci akîlî delil olarak Musa (A.S.)'nın "Rabbim! Bana kendini göster; seni göreyim!"¹³⁶ isteğinde bulunmasını zikreder. Şayet Mu'tezilenin dediği gibi rü'yet imkânsız olsaydı, bu, şâmi yüce bir peygamberin Allah'tan imkânsız talep etmesi anlamına gelirdi. Allah elçisi bir zâtın böyle bir şeyin sudûru düşünülemez¹³⁷. Halbuki Musa (A.S.), rü'yetin mümkün olacağına inandığı için böyle bir talepte bulunmuştur¹³⁸.

Allah'ın, rü'yeti "dağın yerinde durması" gibi mümkün olan bir hususa bağlı kılması, rü'yetin câiz olduğunun başka bir delilidir¹³⁹.

Diğer bir delil de Allah'ın bütün görülecekleri görüyor olmasıdır. Çünkü her gören görülür¹⁴⁰.

Yukarıda zikredilen deliller, mutlak anlamda rü'yetin mümkün oluşuyla ilgili delillerdi. Âhirette mü'minlerin Allah'ı görecekleri meselesine gelince, bununla ilgili olarak Bâkîllânî Kur'an ve Sünnet'ten naklî deliller serdetmiştir.

2. Naklî Deliller:

a. Kur'an'dan Deliller:

aa. "Yüzler vardır ki o gün ışıltılı parılayacaktır. (Onlar) Rablerine bakacaklar (O'nu görecekler)dir"¹⁴¹. Buradaki görmeden kasdedilen şey, gözle

Kahire, 1411/1991, s. 408; **Meâlimü Usûlî'd-Din**, Takd. ve Ta'lik: Semih Duğaym, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1. Baskı, Beyrut, 1992, s. 51.

132. **Gâyetü'l-Meram fi İlmi'l-Kelâm**, Tahk.: Hasen Mahmud Abdüllâtif, Kahire, 1971, s. 136.

133. İcî, a.g.e., s. 296.

134. Bâkîllânî, **el-İnsâf**, s. 35-36, 38, 58, 61-63, 64-66; **et-Temhid**, s. 295-298.

135. Bâkîllânî, **et-Temhid**, s. 301-302; **el-İnsâf**, s. 247.

136. A'raf, 143.

137. Bâkîllânî, **et-Temhid**, s. 302-303; **el-İnsâf**, s. 243.

138. Bâkîllânî, **el-İnsâf**, s. 243.

139. Bâkîllânî, **age.**, 245.

140. Bâkîllânî, **el-İnsâf**, s. 247-248.

görmedir.

ab. "Güzel amel edenlere daha güzel mükâfat (cennet), bir de fazlası vardır"¹⁴². "Fazlası", cennette Allah'ın cemâlini müşâhededir.

ac. "Evet! Onlar şüphesiz o gün Rablerini görmekten mahrumdurlar"¹⁴³. Bu mahrumiyet kâfirler içindir¹⁴⁴.

2. Sünnet'ten Deliller:

aa. Sahabenin "Rabbimizi görecek miyiz?" sorusuna karşılık Resûlullah (S.A.V.) "evet" dedikten sonra devam eder ve der ki: "Tıpkı bulutsuz (bir gecede) ondördünde ay ve yine (bulutsuz bir günde) güneş nasıl görülüyorsa O'nu öyle göreceksiniz"¹⁴⁵. Bunun anlamı şudur: Nasıl ki, ayı ve güneşi belirtilen o zamanlarda görme hususunda şüphe etmiyorsanız, Allah'ın cemâlini görme konusunda da şüphe etmemelisiniz.

ab. Resûlullah (S.A.V.)'ın "Allah'ım! Senden cemâlini görme lezzetini ve sana kavuşma özlemini istiyorum..." şeklindeki duâsı, âhirette Allah'ın cemâlinin müşâhede edileceğine çok açık bir delildir¹⁴⁶.

E Bâkîllânî ve Atom Nazariyesi:

Yunancada bölünmeyen (atomos) anlamına gelen atom, maddenin en küçük parçasıdır¹⁴⁷. İslâm kelâmcıları atoma cevher veya cevher-i ferd adını verirler¹⁴⁸. Günümüz Arapçasında da buna zerre denir¹⁴⁹.

İbn Haldun ilk atom nazariyesini Bâkîllânî'nin ortaya koyduğunu kaydederken¹⁵⁰, bazları da bunu İngiliz kimyacı ve fizikçisi John Dalton (1766-1844)'a nisbet ederler¹⁵¹. Gerçekte ilk atom nazariyesi, Yunan filozofu Demokrit

141. Kiyâme, 22-23.

142. Yunus, 26.

152. Mutaffifin, 15.

144. Bâkîllânî, *et-Temhid*, s. 303, 309 vd.; *el-İnsâf*, s. 37, 246-247.

145. Hadis, muhtelif lâfızlarla Kütüb-i Sitte'de rivayet edilmiştir. (Bkz. Buhârî, *Sahih*, Tahk.: Mustafa Dib el-Buğâ, Neşr.: Dâru İbn Kesir-El-Yemâme, 3. Baskı, Dımeşk-Beyrut, 1407/1987, *Tevhid* 24, VI, 2703; Müslim, *Sahih*, Tahk.: Muhammed Fuâd Abdülbaki, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan, İman 80, I, 163; Tirmizî, *Sünen*, Tahk.: İbrahim Atve Avad, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Baskı, Mısır, 1382/1962, *Sıfatü'l-Cenne* 16, IV, 687-689; Ebu Davud, *Sünen*, Haz.: İzzet Ubeyd ed-De'âs-Âdil es-Seyyid, Dâru'l-Hadis, 1. Baskı, Hıms-Sûriye, 1394/1974, *Sünne* 20, V, 97-99; İbn Mâce, *Sünen*, Tahk.: Muhammed Fuâd Abdülbaki, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1372, 1952, *Mukaddime* 13, I, 63).

146. Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 247-248.

147. *İnönü Ansiklopedisi*, M.E.B., Millî Eğitim Basımevi, Ankara, 1950, IV, 176; *Grand Master Genel Kültür Ansiklopedisi*, Milliyet Yayın A.Ş., 1992, I, 85.

148. Bâkîllânî, *et-Temhid*, s. 37.

149. Hıfî, Abdülmün'im, *el-Mu'cemü'l-Felsefi*, ed-Dâru's-Şarkıyye, 1. Baskı, Kahire, 1410/1990, s. 128.

150. İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev.: Zakir Kadiri Ugan M.E.B. İstanbul, 1989, II, 536.

151. *İnönü Ansiklopedisi*, IV, 176.

(M.Ö. 460-370)¹⁵² ve Epikür'e (M.Ö. 341-270) aittir¹⁵³. Hatta Demokrit'ten önce bu nazariyeyi ilk ileri süren Demokrit'in hocası ve arkadaşı Leukippos (M.Ö. 460-370) olmuş, Demokrit de bunu sistemleştirmiştir¹⁵⁴.

İslâm düşüncesinde cü'z-i lâyeteezze' (bölünmez cevher) anlayışı içinde ilk atomculuk fikrini, Mu'tezile imamlarından Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ortaya atmıştır. Bu fikir ondan diğer Mu'tezile âlimlerine ve Eş'arî ulemâsına intikal etmiştir¹⁵⁵.

Her ne kadar atomculuk grek kökenli olsa da, onun İslâm dünyasında gelişmesinde ve dinî bir veçhe arzemesinde İslâm kelâmcılarının rolü büyük olmuştur¹⁵⁶.

Felsefesi mekanist ve atomcu bir maddeciliğe dayanan "Demokritos'a göre tabiat boşluktan ve bölünmez, değişmez, sürekli, sonsuz maddî parçacıklar olan atomlardan meydana gelir. Atomlar sadece biçimleri ve boyutları bakımından farklıdır. Sürekli olarak hareket halinde olan atomlar birleşerek değişik cisimleri meydana getirirler. Demokritos "Hiç bir şey hiçten doğmaz" der. Her şey, şaşmaz bir mekanik gereklilik ile birbirine bağlanır; cisimler atomların birleşmesiyle meydana gelir, atomların ayrılmasıyla yok olurlar"¹⁵⁷.

Demokritos gibi atomcu felsefeyi benimseyen Epikouros'a göre "madde sayılamıyacak kadar çok, yaratılmamış, yokedilemeyen ve daima bir harekete malik atomlardan mürekeptir. Demokritos'a göre bu zerrelere, tabîî ve zaruri olarak yukarıdan aşağıya doğru hareket ederler." yani hareketlerinde determinizm hâkimdir. Ancak Epikouros mutlak determinizmi değil, tesadüf kabul eder¹⁵⁸.

Ebu'l-huzeyl, Yunan filozofları gibi âlemin atomlardan meydana geldiğini kabul eder. Ona göre cisimler, boyutsuz olan cevherlerin birleşmesiyle meydana gelir. Determinizm ve tesadüf sözkonusu değildir. Hareket ve sükûnları Allah'ın iradesiyle olur. Cevherler sonlu, sınırlı ve hâdistir. Dolayısıyla cevherlerden mürekkep olan bu âlem de sonlu, sınırlı ve hâdistir¹⁵⁹.

Bâkılânî'ye gelince, o da yukarıda zikrettiğimiz atomcular gibi âlemin atomlardan meydana geldiğini kabul eder. Ona göre mevcudat, mürekkep olan cisim, cevher-i ferd (atom) ve hem cisim hem de cevherlerle kaim olan arazdan ibârettir. Bu üç şeyin de hâdis olduğunu delilleriyle isbat eden Bâkılânî, bununla, âlemin hâdis olduğunu ve Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini vurgulamak istemiştir¹⁶⁰.

152. İbn Celcel, *Tabakâtü'l-Atıbbâ ve'l-Hukemâ*, Tahk.: Fuâd Seyyid, Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, Beyrut, 1405/1985, s. 33; Ferruh, Omar, *Târihu'l-Fikri'l-Arabî*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Baskı, Beyrut, 1983, s. 82.

153. Janet, Paul-Seailles, Gabriel, *Metâlib ve Mezâhib*, Fransızca'dan Çev.: Muhammed Hamdi Yazır, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1978, s. 92.

154. Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Dâru'l-Maârif, 8. Baskı, Kahire, 1981, s. 160; *Meydan-Larousse*, Meydan Gazetecilik ve Neşriyat Ltd. Şti, Meydan Yayınevi, 1987, VII, 915.

155. Neşşâr, *age.*, s. 471.

156. Kutluer, İlhan, *T.D.V.İ.A.*, VII, 452-453.

157. *Meydan-Larousse*, III, 552.

158. Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev.: H. Vehbi Eralp, Devlet Basımevi, İstanbul, 1938, s. 81.

159. Yurdagür, Metin, *T.D.V.İ.A.*, X, 330.

Bu yaratma devamlıdır. Demokritos atomculuğunun aksine atomlar yok iken var olurlar. “Atomların sayısı da sonsuz olamaz. her an yeni atomlar yaratılmakta, evren de giderek büyüyüp gelişmektedir. Kur’an-ı Kerim’de de buyrulduğu gibi, “Cenâb-ı Hak yaratıklarına istediğini ilâve eder”. Atomun özü kendi varlığından ayrıdır. Varlık, Allahu Taâlâ’nın atoma verdiği bir özelliktir. Bu özellik verilmediği sürece atomlar sanki Allah’ın kudret perdesinin altında saklı kalırlar. Vücuda gelmeleri ise İlâhî kudretin görünür ve elle tutulur hale gelmesinden başka bir şey değildir. Bu, Allah’ın sınırsız ve şümullü iradesinin ve bu iradenin hürlüğünün bir gereğidir”¹⁶¹.

F. İman, İslâm ve Küfür:

Bâkîllânî’ye göre iman, Allah Taâlâ’yı bilmek ve kalben tasdik etmektir. İslâm ise, boyun eğmek ve teslim olmaktır. Kulun Allah’a ibâdetle boyun eğmesi, O’nun emir ve yasaklarına uyup teslim olması “İslâm”dır¹⁶².

Küfür, imanın zıddı olup Allah’ı bilmemek ve O’nu yalanlamaktır¹⁶³.

Bâkîllânî’ye göre büyük günah işleyen mü’min imandan çıkıp küfre girmez. Kâfirin ebedî cehennemde kalmasına karşın, Allah dilerse büyük veya küçük günah işleyen mü’minin günahını affeder, dilerse cehennemde azabettikten sonra cennetine koyar¹⁶⁴. Bâkîllânî’nin bu görüşü, aynı zamanda bütün Ehl-i Sünnet âlimlerinin de görüşüdür.

G. İmâmet:

Namaz kıldırma anlamına gelen imâmetten (imamlık) ayırdetmek için “imâmet-i kübrâ”, “imâmet-i uzmâ” veya “hilâfet” de denilen bu kavram, bugünkü dilde “devlet başkanlığı”nın karşılığıdır.

Müslümanların dinî ve dünyevî menfaatlerini temin etmek, inanç hürriyetlerini korumak, can ve mal güvenliklerini garanti altına almak gibi hususları yüklenme¹⁶⁵ mekanizması olan imâmet-i kübrâ (devlet başkanlığı), Ehl-i Sünnet’e göre itikadî bir mesele değildir. Şia’nın İmâmiyye kolunun bunu imânın esaslarından sayması ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin de onlara gerekli cevapları verme zarûretinden dolayı bu mesele kelâm kitaplarında yer almıştır¹⁶⁶. Dolayısıyla Bâkîllânî’nin de bu konuyu ele alıp konuyla ilgili görüşlerini serdetmemesi düşünülemezdi.

Bâkîllânî’ye göre imam (devlet başkanı), tâyin ve seçim olmak üzere iki yolla

160. Bâkîllânî, *et-Temhid*, s. 37 vd.

161. İkbâl, Muhammed, *İslâmda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev.: N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, s. 99. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev.: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 229-231.

162. Bâkîllânî, *et-Temhid*, s. 388-392.

163. Bâkîllânî, *age.*, s. 392-394.

164. Bâkîllânî, *age.*, s. 395 vd.

165. Ebu Zehre, Muhammed, *Târihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Matbaatü's-Saâde, 1976, I, 24.

166. İbn Haldun, *age.*, II, 535; Taftâzânî, *age.*, V, 232-233.

belirlenir. Her ne kadar İmâmiyye Hz. Peygamber'in kendisinden sonra devletin başına geçecek kimseyi tâyin ettiğini ileri sürse de, bunun böyle olmadığı bir gerçektir. Ordunun başına geçecek komutandan tutunuz pek çok işlerde pek çok kimsenin görevlendirilmesine kadar yaptığı bunca tâyinleri bilinen Hz. Peygamberin, devlet başkanlığı gibi çok önemli bir hususta yapmış olduğu tâyin ve tavsiyelerinin gizli kalması veya daha sonrakilere intikal etmemesi düşünülemezdi. Halbuki O'ndan bu konuda her hangi bir şey intikal etmemiştir.

Şia İmâmiyyesinin Hz. Ali'nin imamlığıyla alâkalı Hz. Peygamber'e isnad ettikleri tâyin ve tavsiye tezini reddeden Bâkîllânî, ancak seçimle iş başına gelebilecek devlet reisinin kimler tarafından seçileceği hususundaki görüşlerini belirtmiştir. Ona göre ehlü'l-hal ve'l-akd denilen ümmetin bütün seçkinlerinin böyle bir seçimi gerçekleştirmesi imkân dahilinde olmadığından, seçkinlik sıfatını hâiz bir kişiyle de bu seçim geçerli olur. Bundan sonra diğer insanların seçilen bu devlet reisine itaat etmeleri gerekir¹⁶⁷.

Bâkîllânî, seçilecek imamla ilgili bazı şartlar zikreder. Bu şartlar şöyle sıralanabilir:

1. Kureyş'li olmak.
2. Kadılık yapabilecek kadar belli bir ilim seviyesine sahip olmak.
3. Harp tekniğinde, orduları tanzimde, sınırları ve ümmetin hakkını korumada, zâlimden mazlumun intkâmını almada vb. hususlarda basiretli yani ileri görüşlü ve derin düşünceli olmak.
4. Cezaları uygulamada tavizsiz davranmak.
5. İlimde ve üstünlük ifade eden hususlarda en ideal seviyede olmak. Ancak bu mümkün değilse (fadıl yoksa) mefdûlün de imameti câiz olur¹⁶⁸.

Bâkîllânî, imandan sonra küfre girmeyi, namazı ve namaza çağırışı terketmeyi, insanların mallarını gasbetmeyi, haklarını korumamayı, iyiyi kötüden ayıramayacak şekilde aklî dengesini kaybetmek suretiyle müslümanları zarara uğratmayı, sıhhatinden ümit kesilmesini, uzun müddet düşman esâreti altında kalmayı... imamın azil sebepleri içerisinde zikreder¹⁶⁹.

Şüphesiz Bâkîllânî'nin kelâmî görüşleri bunlardan ibaret değildir. Ancak biz onun diğer kelâmî görüşlerini ve özellikle de atom teorisini daha kapsamlı bir şekilde ele alıp bir kitap halinde neşretmeyi düşünüyoruz.

167. Bâkîllânî, age., s. 442 vd.

168. Bâkîllânî, age., s. 471.

169. Bâkîllânî, age., s. 478-479.

İSLÂM KARDEŞLİĞİNİN TEMELLERİ

M. Cüneyt GÖKÇE*

a. Genel olarak 'kardeşlik' kavramı

Aynı anne ve babadan doğan veya ortak değerlere sahip olan kimselere "kardeş" denir. Arapçada "ah" olarak ifade edilen bu kavramın "ihve" ve "ihvan" şeklinde çoğulu bulunmaktadır.¹

'Kardeş' denildiğinde akla genellikle aynı anneden ve babadan dünyaya gelen kişiler gelmektedir. Bunun dışında, ayrıca aynı dine veya dünya görüşüne mensup olmayı ifade eden "akide kardeşliği" söz konusudur.

b. İslâm kardeşliği

İslâm dininde kardeşlik, bütünüyle akide temeline dayanmaktadır. Yukarıda "kardeş" kelimesinin karşılığı olan "ah" kelimesinin, "ihve" ve "ihvan" şeklinde çoğul kiplerinin olduğunu belirtmiştik. İşte "ihve" genelde neseb kardeşliği için; "ihvan" ise görüş ve din kardeşliği ya da yakın arkadaş ve dostlar için kullanılır.² Bu arada İslâm kardeşliğinin temelini belirten ve belgeleyen ve "İnneme'l-müminüne ihvetun" = "Müminler ancak kardeştir"³ şeklinde başlayan âyet-i kerime'de "ihve" kelimesinin tercih edilmesi gerçekten dikkat çekicidir. Öte yandan aynı ifadelerde iman ve kardeşliğin yanyana getirilmesi; maddî hayatın devamını sağlayan bir kelime ile manevî hayatın devamını sağlayan diğer bir kelimenin omuz omuza vermesi çok anlamlıdır.⁴ Kısacası, müminlerin tümü ebedî hayatı mucip olan bir asla, bir imana mensup bulunmaktadır.⁵

Buna göre ancak iman bağıyla bir araya gelenler kardeş olarak kabul edilmektedirler. Şu halde yeryüzünün neresinde bulunursa bulunsunlar, hangi dili konuşuyor olurlarsa olsunlar veya hangi renge sahip bulunuyorlarsa bulunsunlar, hangi kavme mensup olurlarsa olsunlar bütün müminler, kelimenin tam anlamıyla birbirlerinin kardeşleridirler. Başka bir deyimle, mümin gönülleri en sağlam ve esaslı bir biçimde birbirine bağlayan bağ iman ve takva esasından kaynaklanan kardeşlik bağıdır:

"Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir topluluk bulamazsın ki, onlar Allah'a ve Rasûlüne karşı başkaldıran kimselerle bir sevgi ve dostluk bağı kurmuş olsunlar; bunlar ister babaları, ister çocukları, ister kardeşleri, isterse kendi aşiretleri

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniv. İlahiyat Fak. Dekan Yrd., Kelâm Anabilim Dalı Öğr. Üyesi.
1 Kamusu'ul-Muhit, IV, 300.

2 Lisaniü'l-Arab, XIV, 20; el-Mucemu'l-Arabi el-Esasi, s.77

3 Hucûrat (49), 10.

4 Tefsiru'l-Kasimî, c.15, s.5457.

5 Ömer Nasuhî Bilmen, Tefsir, VII, 3452,

olsun" 6. ayeti ile, "Ey iman edenler, eğer imana karşı küfrü sevip tercih ediyorlarsa babalarınızı ve kardeşlerinizi veliler edinmeyin" 7. ayeti bu bağın önemini çok net bir biçimde ortaya koymaktadırlar. Elmalılı Muhammed Hamdi merhum, buradaki "veliler edinmeyin" ifadesini: "Velayetlerini tanımayın, emir ve isteklerine uyup da küfre hizmet etmeyin" şeklinde açıklamaktadır.⁸

c. İslâm Kardeşliğinin Temelleri

Mümin gönülleri en köklü bir biçimde birbirine bağlayan bağın iman ve takva esasından kaynaklanan kardeşlik bağı olduğunu belirtmiştik. Hatta bu, yüce Allah'ın müminlere bahsettiği en güzel nimetlerden biridir. Nitekim âyet-i kerimede bu hususa şöyle dikkat çekilir:

"Allah'ın ipine hepimiz sımsıkı yapışın(tutunun) Dağılıp ayrılmayın ve Allah'ın sizin üzerinizdeki nimetini hatırlayın.Hani siz düşmanlar idiniz. O, kalblerinizin arasını uzlaştırıp ısındırdı ve siz O'nun nimetiyle kardeşler oldunuz.Yine siz, tam bir ateş çukurunun kıyısındaiken oradan sizi kurtardı."⁹

Yüce Allah burada bizlere, cahiliye döneminde birbirlerine karşı düşmanlıklarıyla ün salmış Evs ve Hazreç kabilelerine mensup insanların nasıl kardeş yapıldıklarına dikkatlerimizi çekerek iman bağının önemine işaret etmektedir. Bu hatırlatma, müminlerin topyekün Allah'ın ipine sarılmaları gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Birlik ve beraberliğe "Allah'ın kudret eli cemaatle beraberdir"¹⁰ hadisi işaret ettiği gibi, ayetteki *Hablullah*(Allah'ın ipi) kavramı için de hadiste şu açıklama yapılmaktadır: " *Semâ'dan arza indirilmiş olan hablullah, Allah'ın kitabıdır*"¹¹

İlgili âyetin tefsirinde yukarıdaki hadise de yer veren Elmalılı, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Hablullah,Allah Teâla'ya kavuşma sebebi olan delil ve vasıta demektir".¹² Âyetin vurguladığı kardeşliğin çok güzel, çok çarpıcı ve çok canlı bir örneğini şu hadiste görmekteyiz:

Abdurrahman b. Avf (r.a.)'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir:

"Biz hicret edip Medine'ye geldiğimizde Hz.Peygamber (s.a), benimle Sa'd b. Rebi' arasında kardeşlik tesis etmişti. Bunun üzerine Sa'd b. Rebi' (Abdurrahman'a):

- Ben mal bakımından Ensar'ın en zenginiyim, malımın yarısını sana ayırdım. Sonra bak! iki eşimden hangisini dilerse senin hesabına boşayayım. İddeti bitince onunla evlenirsin, dedi. Abdurrahman b. Avf de (Sa'd'e) :

- Teşekkür ederim, benim bunlara ihtiyacım yoktur. İçinde ticaret yapılan çarşınız yok mu? (Çalışmam için bana pazaryeri göster) dedi.¹³

6 Mücadele (58), 22.

7 Tевbe (9), 23.

8 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV,2488.

9 Al-i İmran (3), 103.

10 Tirmizi, *Fiten*, 7.

11 Müslim, *Fedâil*, 37.

12 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1153.

13 Tecrid (Buharî muhtatasarı),VI, 341.

Buna göre kardeş olmak, arkadaş ve sadık dost olmak; sevinçte ve kaderde beraber olmayı göze almak demektir; bunu fiili olarak göstermek demektir; yardımlaşmak ve dayanışmak demektir. Kur'an'ın öngördüğü kardeşlik bunu gerektirmektedir.

İşte bu kardeşliğin en güzel örneğini seçkin sahabe ortaya koymuştur. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi, Medineli Ensar, Mekkeli Muhacir kardeşlerinin nefislerini kendi nefislerinden daha aziz tutmuşlar, onları hiçbir konuda yalnız bırakmamışlardır. Dilediği takdirde hanımını dahi verebileceğini belitmesi bunun en belirgin göstergesi değil midir? Onların bu davranışları âyet-i kerimede şöylece övülür:

“ Kendilerinden önce o yurdu (Medine'yi) hazırlayıp imanı gönüllerine yerleştirenler ise kendilerine hicret edenleri severler ve onlara verilen şeylerden dolayı da içlerinde bir ihtiyaç duymazlar. Kendilerinde bir açıklık (ihtiyaç) olsa bile kardeşlerini öz nefislerine tercih ederler” ¹⁴

Kısacası, müminler kardeşlikte ve dostlukta tıpkı aksamı birbirine geçmiş sapasağlam bir bina gibidirler veya bütün unsurları ve zerreleriyle birbirine bağlı bir vücut gibidirler. Bir vücutun herhangi bir azası rahatsız olduğunda nasıl ki bütün vücut aynı rahatsızlığı, aynı acıyı duyarsa bir tek müminin -dünyanın ta öbür ucunda bile olsa- çektiği acıyı, duyduğu ızdırabı diğer mümin kardeşleri de derinden hisseder.

Nitekim bu konuda Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurur:

“Müminlerin karşılıklı sevgi, ilgi ve şefkatleri bir vücutun durumu gibidir. Vücutun herhangi bir bölümünün rahatsızlığı durumunda nasıl ki tüm vücut şikayet edip uykusunu kaçırıyorsa, müminlerin durumu da öyledir.” ¹⁵

Öte yandan bütün müminler birbirlerinin din kardeşleri olmakla birlikte Hz. Peygamberin gerçekleştirdiğini belirttiğimiz özel “kardeşleştirme” çok anlamlıydı. Yardım, ziyaret, ihsan, nasihat ve rehberliği, hatta zevî'l-erhamdan önce mirasçı olmayı kapsamına alıyordu.

İbn Abbas anlatıyor:” Muhacirler Medine'ye geldikleri zaman aralarında akrabalık bağı olmaksızın, Hz. Peygamber'in ihdas ettiği kardeşlik dolayısıyla Ensara varis oluyordu”

Ayet şöyle: *“O kimseler ki iman edip hicret ettiler ve mallarıyla, canlarıyla Allah yolunda mücadele ettiler. O Ensar ki Muhacirleri barındırdılar ve onlara yardım ettiler. Onlar birbirlerinin velileridirler”*

Bilindiği gibi bilâhère Bedir savaşından sonra Muhacirlerin maddî durumlarının düzelmeye başlamasıyla Muhacirlerin Ensara mirasçı olma hükmü, *“ Hısımlar Allah'ın kitabında birbirine daha yakındırlar”* ayeti ile neshedilmiştir:

Bu arada şunu da belirtelim ki İbn Kesir, Hz. Peygamber'in tesis ettiği kardeşliğin başlıca iki amacı olduğunu belirtir ve bunları şöylece özetler:

1) Cahiliye döneminde, bir çanağa kokulu bir mayı doldurulur ve Kabenin yanına gelinirdi. İşte o zaman ki insanlar, ellerini sözkonusu mayinin içine bulayarak Kabe duvarına sürüyorlar ve böylece hıflarını tevsik ediyorlardı. İşte

¹⁴ Haşr (59), 9.

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV.,270.

İslamî kardeşleştirme böyle bir cahilî geleneğin güzel bir alternatifiydi.

2) Bu kardeşlik sayesinde ihtiyaç halindeki muhacirlerin ihtiyaçları gideriliyordu.¹⁶

Kuşkusuz bu kardeşleştirme olayının homojen bir toplum meydana getirme, insan gücünü en üst düzeyde kullanma, birbiriyle barışık bir toplum oluşturma gibi değişik amaçları da olmuş ve sonuçta bunlar da sağlanmıştır.

d. Müslümanlarla diğer insanlar arasındaki umumî kardeşlik

Hz. Peygamber, yalnız Ensar ile Muhacirler arasında kardeşlik tesis etmekle kalmıyor, belki de müslümanlarla bütün kitap ehli arasında kardeşlik kurmaya çalışıyordu. İşte âyetler:

*"De ki: Ey kitap ehli! Geliniz, sizinle aramızda birleşeceğimiz bir kelime üzerinde toplanalım. Allah'tan başkasına ibadet etmeyelim. O'ndan başka mabud tanımayalım. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım; Allah'ı bırakıp da bazımız bazımızı mabud edinmesin"*¹⁷

*"De ki : Allah'a ve bize indirilen Kur'an'a, İbrahim'e , İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, ve Yakupoğullarına inzal olunanlara Musa, İsa ve bütün peygamberlere Rableri tarafından verilenlere iman ettik. Onları birbirinden ayırdetmeyiz. Biz, yalnız Allah'a boyun eğmiş kullarız"*¹⁸

Şu halde Hz. Peygamber'in daveti bütün insanların tek bir ümmet olmaları esasına dayanıyordu. Kısacası, beşeriyetin kardeşliği, akide kardeşliğinden ibaretti. Fırka ve kabileleri, beyaz, siyah, sarı ırkları, galip ile mağlubu birbirinden ayırdetmeksizin, arazi ve memleket farkı gözetmeksizin bütün insanları kardeşliğe davet ediyordu. Birbirine zulüm ve haksızlık etmeyi yasaklıyor; harpte zulüm işlemekten menediyordu. Çünkü "beşeri kardeşlik" fikrini bir fener olarak tutuyordu. Müminler, harp karanlıklarında onun ışığında gidiyorlardı. İslamî fetihlerin yağmalama gibi bir amacı yoktu.

İslam memleketlerinde bulunan ecnebiler ehl-i zimmet olup müslümanlara verilen birtakım haklar onlara da verilmiştir. Binaenaleyh müslümanların zümmilere şefkat ve merhametle muamele etmeleri gerektiği gibi zümmilerin de bu kardeşliğin icaplarına riayet etmeleri gerekir.¹⁹

Buna göre, ızdırap içinde çalkalanan bu alemde kuvvetliler zayıfları yerken; insanlar menfaatleri uğruna birbirlerine en çirkin belâları yağdırırken bu kardeşliğe daveti hatırlamaya günümüz müslümanının ihtiyacı daha da fazladır.

e. Kardeşlik hukuku ve kardeşlerin karşılıklı görevleri

İslam'da önemli bir müessesese olan kardeşlik müessesesinin birer azası durumda olan kardeşlerin birbirleri üzerinde hakları ve vazifeleri vardır.

Öte yandan İbn Kesir Hucûrat sûresinin 10uncu ayetini tefsir ederken birçok hadis-i şerif'e yer verir. Çok önemli olan sözkonusu hadislerden bir kısmı şöyledir:

16 İbn Kesir, *Tefsir*, IV.,226.

17 Al-i İmran (3),63

18 Al-i İmran (3), 84

19 Abdurrahman Azzam, *Ebedî Risalet*, s.41.

"Müslüman, müslümanın kardeşidir; ona zulmetmez, onu haksızlıklara teslim etmez" ²⁰

"Kul, kardeşinin yardımında bulunduğu sürece Allah da onun yardımında olur." ²¹

Şu halde :

1) Kadeşler, karşılıklı sevgi ve saygı beslemelidirler. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *"Kişi, kardeşini sevince kendisini sevdiğini ona bildirsin."* ²²

2) Kardeşler, anne ve babalarını üzmeyecek şekilde birlik ve beraberlik içinde olmalıdırlar Maddî çıkarlar yüzünden birbirlerine düşmanlık yapmamalıdırlar.

3) Şan, şöhret, makam ve servet gibi şeyler kıskançlık sebebi olmamalıdır.

4) Aradaki ihtilaf noktalarını, zora başvurmadan, birbirlerinin fikirlerine saygı duyarak ve konuşup anlaşarak halletmelidirler.

5) Bir müminin, diğer mümin kardeşine her halükârda yardımcı olması gerekir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *"Bir kimse, müslüman kardeşinin ihtiyacını yerine getirirse Allah da ona yardım eder. Bir kimse, müslüman kardeşinin sıkıntısını giderirse, Allah da ona mukabil kıyamet gününün kederlerinden birini giderir."* ²³

6) Bir mümin, diğerinin aybını örter; kusurunu yüzünü çarpmaz.Çünkü Hz.Peygamber'in deyiimiyle:*"Bir kimse, din kardeşinin aybını örterse, Allah da kıyamette onun aybını örter."* ²⁴

7) Kişi, kendisi için istediğini kardeşi için de istemelidir. Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Sizden biriniz, kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe tam anlamıyla iman etmiş sayılmaz" ²⁵

"Siz mümin olmadıkça Cennet'e giremezsiniz; birbirinizi sevmedikçe de mümin olamazsınız. Yaptığınızı takdirde birbirinizi seveceğinin bir şeyi söyleyeyim mi: Aranızda selâmı yayın." ²⁶

8) Kardeşlerin karşılıklı kin, hased ve kıskançlıktan uzak durmaları gerekir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Birbirinize buğzetmeyiniz, birbirinizi kıskanmayınız, birbirinize arka çevirip alakanızı kesmeyiniz; ey Allah'ın kulları, hepimiz kardeş olun. Bir müslümanın, bir müslüman kardeşini üç günden ziyade terk ve ihmal edip selâm vermemesi helal olmaz." ²⁷

"Cennet kapıları pazartesi ve perşembe günleri açılır; Allah'a şerik koşmayan her kul için mağfiret olunur.Yalnız, kendisiyle kardeşi arasında

20 Buharî, Mezâlim, 46.

21 Müslim, Zikr, 48.

22 Riyadu's-salihin Tercümesi, c.1, Hadis no: 384.

23Riyadu's-salihin Tercümesi, c.1, Hadis no: 242.

24 Riyadu's-salihin Tercümesi,aynı Hadis.

25 Buharî, İman, 7.

26 Riyadu's-salihin,Tercümesi, c.2, Hadis no: 851.

27 Riyadu's-salihin Tercümesi, c.3, Hadis no: 1598

*buğz ve adavet bulunan kimşe müstesnadır. Meleklerle hitaben: 'Siz bunları birbirleriyle sulh oluncaya kadar tehir ediniz. Evet bunları, yekdiğeri ile barışıp sevişinceye kadar bırakınız', buyurulur"*²⁸

9) Akide ve takva temelinde birbirleriyle yardımlaşmaları gerekir:

*"Mümin erkek ve kadınlar birbirlerinin velileridirler.İyiliği emreder kötülükten sakındırırlar, namazı dosdoğru kılarlar, zekâtı verirler.Allah'a ve Rasulune itaat ederler.İşte Allah'ın kendilerine rahmet edeceği kimseler bunlar.Allah Aziz ve hakimdir"*²⁹

f. Kardeşliği bozan hususlar

Kardeşliği bozan ve dolayısıyla bireysel ve toplumsal ahengin zedelenmesine yol açan pek çok husus vardır.

- 1) Zan.
- 2) Gizlilikleri araştırma.
- 3) Gıybet, dedikodu ve kulis.

Yukarıdaki üç hususun şu ayette toplandığını görüyoruz:

*" Ey iman edenler! Zandan çok kaçının, çünkü zannın bir kısmı günahtır Tecessüs etmeyin.Kiminizin de kiminizin gıybetini yapıp arkasından çekıştirmeyin, sizden biriniz, ölü kardeşinizin etini yemeyi sever mi?"*³⁰

- 4) Kardeşlerin birbirleriyle alay etmeleri.
- 5) Birbirlerine kötü lakaplar takmaları.

Bu iki husus da şu ayette dile getirilir:

*" Ey iman edenler, bir topluluk bir başka toplulukla alay etmesin, belki alay ettikleri kendilerinden daha hayırlıdır. Kadınlar da kadınlarla alay etmesin, belki kendilerinden daha hayırlıdırlar. Kendi nefislerinizi yadırgayıp küçük düşürmeyin ve birbirinizi en olmadık kötü lakaplarla çağırmayın; imandan sonra fasıklık ne kötü bir isimdir"*³¹

- 6) Kin, hased ve hakaret.

Kendilerinden övgüyle bahsedilen müminlerin her türlü haset ve kinden arındıkları şöyle vurgulanır:

*" Onların göğüslerinde kinden ne varsa tümünü stırıp çektik. Kardeşler olarak tahtlar üzerinde karşı karşıydırlar"*³²

Kardeşliği bozucu davranışlarda bulunmak çok olan iyiliklerin, kötü zannedilen az bir kısım davranışlara ezdirilmesi açısından bir zulümdür. Bu da tıpkı içinde bir caninin bulunması ihtimali yüzünden dokuz masumla birlikte geminin batırılmasına benzer. Ayrıca önemli hususların önemsizlere ezdirilmesi bakımından da zulümdür. Birlik nedenleri çok olduğu halde düşmanlık beslenmiş olur.

28 *Riyadu's-salihin Tercümesi*, c.3, Hadis no: 1599.

29 *Tevbe* (9), 71.

30 *Hucûrat* (49), 12.

31 *Hucûrat* (49), 11.

32 *Hicr* (15), 47.

g. Sonuç

Yukarıdaki hususlar gözönünde bulundurulduğunda şu noktalar vurgulanabilir:

1) Kişi mesleğini hak bildiği vakit, 'Mesleğim haktır veya daha güzeldir demeye hakkı var. Fakat yalnız hak benim mesleğimdir' demeye hakkı yoktur.

2) Kişinin her söylediğinin hak olması gerekir. Fakat her hakkı söylemenin kendisine ait bir hak olmadığını da bilmesi gerekir.

3) Düşmanlık yapmak isteniyorsa kişinin kendi kalbindeki düşmanlığa düşmanlık etmesi gerekir.

4) Yapılan tüm amellerde ilahî rıza esas alınmalı. Çünkü: eğer O razı olsa bütün dünya küsse ehemmiyeti yok.

5) Kardeşlerin birbirleri üzerine üstünlük taslamamaları gerekir.³³ Çünkü yüce Allah buyuruyor ki:

"Ey insanlar biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Tanışabilmeniz için sizleri asıllara kabilelere ayırdık. Allah'tan en çok korkunuz kim ise, işte Allah katında en büyüğünüz odur"

Kısacası, insanı yücelten dindir. Nesebe dayanarak takvadan uzaklaşmamak gerekir. Nitekim Farisî olan Selman'ı yücelten İslâm olduğu gibi, Kureyşî olan Ebu Cehl'i alçaltan da cehalettir.

Mehmet Akif, Kınalızade Ali Efendinin şöyle dediğini nakleder: "İnsan -hatta peygamber sülalesinden de olsa- asalet davasıyla meydan-ı tefahure atılmamalıdır. Zira bu davayı isbat edebildiği takdirde bir şey kazanamayacak. Çünkü bütün şan ve şeref cedd-i muhteremine ait olup kendi yabancı mevkiinde kalacak. Asaletini ispat edemediği surette ise fazla olarak bir de yalancılık rezilesini yüklenecik." Yine Akif şöyle bir nakilde bulunur, der ki: Şah-ı Nakşibend'e sorarlar: "Silsile-i nesebiniz nereye varır?" Cevabı şu olur: "Sisile-i nesebî ile hiç bir yere varılmaz."³⁴

33 Bu maddeler için bkz. Bediüzzaman Said Nursi, *Mektubat*, s.242 v.d.

34 M. Akif, *Kur'an Tefsiri*, s.35.

İSPANYOLCA BİR KUR'AN TERCÜMESİNİN TANITIM VE TAHLİLİ

Abdurrahman ELMALI*

GİRİŞ

Kur'an'ın mânâlarının Arapça'yı bilmeyen diğer insanların dillerine aktarılması hem bir ihtiyaç hem de bir görevdir. Bu maksatla dünyanın değişik dillerine Kur'an'ın tercüme veya tefsirleri yapılmıştır ve yapılmaya devam etmektedir. Ne var ki, genelde bütün edebî ve özel kültür eserleri için olduğu gibi, Kur'an-ı Kerim'in de tam bir tercümesinin yapılamayacağı, pek çok ilim ve tecrübe erbabınca dile getirilmiş ve bu hususta gerekli ilmi çalışmalar yapılmıştır. Dolayısıyla Kur'an hakkında sırf tercüme yapmak çok eksik bir çalışma olarak kalmakta ve bazen yanlış mesaj verebilmektedir. Bu bakımdan Kur'an'ın manalarını da açıklayan meallere ihtiyaç vardır.

Özellikle İslamiyet gibi özel mesajlar taşıyan bir dinin ifade ettiği mana ve kültürün başka dillerde ifade edilmesi pek çok gayreti gerektirdiği gibi, bazen pek çok sorunu da beraberinde getirmiştir. Asırlar önce İslamiyet'e giren milletler, gerek bir kısım ıstılahları doğrudan kendi dillerine sokarak ve gerekse İslam'ın orijinal manalarını ifade eden bir kısım kelimeleri kendi dillerinde ihdas ederek, bu sorunu belirli bir ölçüde aşmışlardır. Fakat İslamiyet'e asırlar boyu yabancı kalmış dillerde, özellikle derin bir şekilde eski Roma ve Hıristiyan kültürüyle yoğrulmuş Batı dillerinde gerek ilmi ve gerekse dini neşir maksatlı İslamiyet'le ilgili eserler yazmak çoğu zaman güç olmuş ve bazen pek çok yanlış anlaşılmalara yol açmıştır. Durum böyle olduğundan özellikle de dünyada yaygınlaşmış Batı dillerinde yapılacak İslamiyet'le ilgili çalışmalarda bu sorunun azami ölçüde çözülmesi için pek çok gayret gerekmektedir. Bunun istikbal adına önemli bir görev olduğu kanaatini taşımaktayız.

Kur'an-ı Kerim'in çok sayıda dünya diline belirli bir ölçüde meal diyebileceğimiz pek çok tercümesi yapılmıştır. Dünyada üçyüz milyondan fazla insan tarafından konuşulan İspanyol dilinde de, gerek Prof. Muhammad Hamidullah'ın *Kur'an-ı Kerim Tarihi*¹ adlı eserinde

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniv. İlahiyat Fak., Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Bu eser Prof. Dr. Salih Tuğ tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir (İstanbul 1993). İspanyol dilinde yazılan kısmı veya tam 27 adet Kur'an tercemesi için bkz. s.178-180.

30 İSPANYOLCA BİR KUR'AN TERCÜMESİNİN TANITIM VE TAHLİLİ
bildirdikleri ve gerekse daha sonra yapılan bazı çalışmalar¹ göz önüne alındığında, otuzdan fazla kısmî veya tam Kur'an tercümesinin yapıldığı ve bunların büyük bir kısmının gayrimüslimler tarafından gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.

Bu makalede açıklamalı bir İspanyolca Kur'an tercümesi hakkında önce genel bilgiler verilecek, sonra da tercümenin ana metni, açıklamalar kısmı ve mütercim Kur'an'la ilgili bazı görüş ve itirazları üzerine tanıtım ve tahlil çalışması yapılacaktır.

I. ESERİN GENEL TANITIMI

A. ESERİN ADI, MÜTERCİMİ VE BASKISI

Çalışmamıza konu teşkil eden İspanyolca, açıklamalı Kur'an tercümesinin orijinal adı EL CORAN (MAHOMA, El libro sagrado del ISLAM)'dır. Tercüme, Biblioteca DM tarafından İspanya'da 1995 yılında, Iberica Grafic, S.L. matbaasında I.S.B.N.: 84-495-0092-3 numarasıyla baskı sayısı belirtilmeden basılmıştır. Dış kapağı meşhur Kurtuba camii'nin mihrap resmini taşıyan eser, 472 sayfadır ve 13,5x21 cm. ebatlarındadır. Mütercimin ismi, tercümenin üzerinde çalışmayı gerçekleştirdiğimiz baskısında belirtilmemektedir. Ancak bu makalenin neşre hazırlandığı sırada, aynı açıklamalı tercümenin daha önceki bir baskısının 1986 yılında Meksika'nın México şehrinde gerçekleştirildiği ve müterciminin de felsefe ve edebiyat doktoru Joaquín García-Bravo olduğu anlaşılmıştır. Fakat bu iki baskının önsözleri (prologo) birbirinden farklıdır. Meksika baskısındaki önsöz esas itibarıyla, Hz. Muhammed ve eseriyle ilgilidir ve İslamiyet hakkındaki birtakım lehte ve aleyhte değerlendirmelerle son bulmaktadır.² Bu tercümenin daha başka baskılarının da olduğu anlaşılmaktadır.³ Tercümedeki bazı ayet mealleri Prof. Dr. Salih Akdemir'in Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleleri adlı eserinde (Ankara 1989) incelemeye konu teşkil etmiştir.

B. ESERİN MUHTEVASI

Eser; bir önsöz, daha sonra sayfa içlerinde tercümenin esas metni, sayfa altlarında kısmî bir tefsir sayılabilecek çok sayıda dipnotlar ve en sonunda da Kur'an'ın ihtiva ettiği isim ve konularla ilgili alfabetik bir indeksten oluşmaktadır. Hemen hemen her sayfanın altında bir veya daha

1 İspanya'nın Granada şehrindeki bir İslam cemiyetinin henüz yeni yayınlamış olduğu bir tercüme ve yine Cordoba şehrindeki başka bir İslam cemiyetinin kısmen neşrettiği ve neşrini sürdürdüğü diğer bir tercüme ve tefsir çalışması bu çerçevede zikredilebilir.

2 Bu baskının önsözü için bkz., s. I-XVI. Tercümenin bu baskısını görmemizi sağlayarak gösterdiği lütufkar katkıdan dolayı Prof. Dr. Salih Akdemir'e teşekkürü bir borç biliriz.

3 Muhammad Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s. 179. Yine bkz., Muhammad Hamidullah, *Le Saint Coran (Traduction)*, Beyrut 1981, Introduction kısmı, s. LVIII-LIX.

çok dipnotta çeşitli açıklamalar yapılmakta veya başka pasajlara bilgi için atıfta bulunmaktadır.

Eserin farklı baskılarında farklı önsözlerin bulunması ve çalışmamızda esas aldığımız baskıda da mütercimın adının belirtilmemiş olması, bu baskısındaki önsözün müellifini meçhul hale getirmektedir.

Üç sayfalık bu önsöz kısmında özetle şu bilgi ve yorumlar verilmektedir: Kur'an, bazılarınca *İslam'ın özel duası*¹ da denen Fatiha suresi hariç, uzundan kısaya doğru giden 114 sureden oluşmaktadır. Kur'an metinlerinden bir kısmının diğer bir kısmından önce gelişi ile ilgili bilgiler İslami vahiy hakkında kronolojik sonuçlar elde etmeğe imkan vermemektedir. Bununla birlikte iki büyük kronolojik nüvenin varlığı görülebilir: Mekke'de verilen ve üç ayrı döneme ayrılan (612-615;615-619 ve 619-622) metinler ve, Medine'de (622-630) verilenler. (Önsöz'ün ileriki kısımlarında da bu dönemlerde gelen metinlerin ihtiva ettiği konular ve edebî hususiyetleri hakkında bazı bilgiler verilmekte ve bunlara kaynak aranmaktadır). Kitab'ın doğruluğunda (autenticidad) herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Redaksiyon, 650 yıllarında 3. halife Osman'ın emriyle yapılmıştır (o dönemde başka pek çok yazılı parçalar da mevcuttu). O metin, bugün *vulgata* adıyla tanımlanan metindir, gerçek vahyi ihtiva etmektedir ve aksi iddia, çeşitli gruplarca yüzyıllar boyu yapılan çalışmalara rağmen ispatlanamamıştır. Üslup yönünden, - putperest Arap büyücüler ve din adamları tarafından kullanılan - düzyazı (seci') tarzında redakte edilmiştir. Fakat onlardan tamamıyla farklı olarak anlamsız şeyler değil, yeni fikirler bakımından büyük bir zenginlik ihtiva etmektedir ve bu sebeple de o, Arap literatürünün örnek bir eseri olmuştur. İslam Peygamberi'nin, Kur'an'ın böylesine güzel neşredilmiş olmasından ötürü, ümmî olması mümkün gözükmemektedir; İslam'ın ve müslümanların anlaşılıp tanınmasında büyük bir önemi haiz bulunan Kur'an'da ele alınan temalar, Peygamber'in ruhunu belirli bir anda harekete geçiren endişelere göre ortaya çıkmışlardır; Kur'an Mekke döneminde dinî muhtevalıdır, Medine döneminde ise bir devlet adamının endişelerini yansıtır. İhtiyatlı kalınmakla birlikte şu kronolojik tespit yapılabilir: Esas doktrinin tesisinden sonra, dinî tipte - özellikle de manastırlardaki riyazî hayatları dolayısıyla övülen hıristiyanlarınkine uygun - genel meseleler takip etmiştir. Hıristiyanlarla ilgili bu pasajlar daha sonra *sufî* tarikatlarının kurulmasına yardımcı olacaktır.

Belirtelim ki, bu bilgi ve yorumların büyük bir kısmı genelde müsteşrikler tarafından ileri sürülen iddia ve değerlendirmelerin tekrarından ibarettir.

Önsöz kısmında bundan sonra ise tefsir ve tefsir tarihiyle ilgili bazı

1 Bu nitelendirme I. Goldziher'e aittir. Bkz, Régis Blachèr, *Le Coran (Traduction)*, Paris 1980, s.29.

bilgiler verilmektedir. Şöyle ki: Kimileri Kur'an'ı lafzî, kimileri de mecazî anlamlarla yorumlamışlardır ve bu, asırlara ve çağlara göre değişmiştir, en meşhur Kur'an tefsirleri şunlardır: a) Ortodoks veya sünnî olanlar: Taberî, Razî, Beydavî ve Ebu Hayyan'ın tefsirleridir. b) Mutezilî olanlar: Zemahşerî'ninki gibi. (Bu arada Mutezile'nin Yunan düşüncesi etkisi altında kaldığı, *salah ve adalet* prensiplerini benimsediği ve daha sonra sapık (*heretik*) sayıldıkları bildirilmekte ve, bilahere bu mezhebin tezlerinin Selefiyye akımıyla, özellikle de Muhammed Abduh'un gayretleriyle tekrar gündeme getirildiği anlatılmaktadır). c) Şîiler: Tabersî ve Kummi'nin tefsirleri gibi. Bunlar, Sünnîler tarafından *heterodoks* sayılmışlardır. Bu geleneksel tefsirlerin dışında sayıları az da olsa modern ve ilmî tefsirler arasında Tantavî Cevherî'nin eseri zikredilmelidir. Ayrıca İslam dünyasında Kur'an'ı, içinde vahyedildiği topluma göre anlayan Halefullah gibileri de çıkmıştır.¹

C. TERCÜMEDEKİ BAZI GENEL ÖZELLİKLER

1- Tercümedeki ayet numaralamasının Hicrî 1342/Miladî 1923 yılında Kahire'de neşredilen mushaf metnindeki numaralamayla aynı olduğu anlaşılmaktadır.² Bu numaralamanın elimizde bulunan mushaflardaki numaralamadan farklı olması dolayısıyla, ayetler için çalışmamızda verilecek örneklerde önce tercümede gösterilen numarayı, sonra da ülkemizdeki mushaflarda görülen numarayı vereceğiz.

2- Her surenin başında o surenin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğu belirtilmekte ve ayet sayısı verilmektedir. Başta Kur'an'ın isimleri olmak üzere (Kur'an isminden başka yedi isim) (s.1), her surenin ismi -veya varsa birden çok ismi- gerekiyorsa mana veya manaları açıklanarak verilmiş, bu ismin ilgili surede geçen bir kelimedenden mi yoksa konudan mı alındığı belirtilmiş ve eğer ilgili surede geçen bir kelimedenden alınmışsa, bu kelime tercüme metni içerisinde geçtiği yerde büyük harflerle yazılarak (mesela 27/Neml suresinin ismi için bkz.s.264) gösterilmiştir. Mesela 1/Fatiha suresinin on (s.1), 9/Tevbe suresinin iki ismi (s.126), manaları hakkında bilgi sunularak; 2/Bakara (s.2), 15/Hicr (s.175) ve 17/İsra (s.190) surelerinin isimleri de, ifade ettiği hususlara işaret edilerek, gerekirse açıklama yapılarak (mesela, 17/İsra münasebetiyle) ve ilgili ayetlere atıfta bulunularak verilmiştir.

3- Bazı surelerin başında yer alan Hurûf-u Mukatta'a ile ilgili olarak, daha ilk 2/Bakara suresi (s.2) münasebetiyle, bunların mana ve değerlerinin bilinmediği ifade edilmiş, daha sonra diğer sureler münasebetiyle de hep Bakara suresindeki bu dipnota atıfta bulunulmuştur (mesela bkz. 3/Al-i İmran-1/1 münasebetiyle, s.36).

1 Bkz., numarasız ilk üç sayfa.

2 Bkz., Régis Blachère, *Le Coran*, Önsöz ve metin kısmı.

4- Bazı ayetlerle ilgili verilen dipnotlarda okuyucu o ayetlerle ilgisi bulunan diğer bazı ayetlere sevkedilmektedir.

5- Bazı dipnotlarda Kur'an'da birden fazla yerde karşılaşılan bazı kelimelere tercüme boyunca belirli bir mananın verileceği vurgulanmaktadır. Mesela çok geç de olsa 20/Ta-Ha-7/8 ayeti münasebetiyle tercümede büyük harfle olan "Dios" kelimesinin Arapça'da tek ilah anlamındaki "Allah" lafzına, "dios" ve "divinidad" kelimelerinin ise harf-i tarifsiz "ilah" kelimesine mukabil kullanıldığı hatırlatılmış (s.215), 16/Nahl-92/90 ayeti münasebetiyle de tercümenin her yerinde Kur'an'daki *fahşa* ve *fahişe* kelimelerinin şehvî günah anlamında "çirkin şeyler, işler (cosas feas)" şeklinde çevrileceği ifade edilmiştir (s.187). 18/Kehf-48/50 pasajı münasebetiyle tercümede *şeyatin* lafzının, "demonios"; *şeytan* lafzının, "Satán"; *cîn* lafzının ise "genios" kelimesiyle karşılanacağı okuyucuya hatırlatılmaktadır (s.203-204). Ayrıca 2/Bakara-9/10 ayetiyle ilgili dipnotta tercüme sırasında Arapça *resul* (mensajero) lafzının da, ayırım gözetilmeksizin, "profeta", "enviado" veya "mensajero" kelimeleriyle intikal ettirileceği belirtilmektedir (s.3).

6- Açıklamaları veciz tutmak maksadıyla Kur'an'da birden fazla yerde geçen ve açıklanan kelime veya konular, genellikle ilgili ilk ayet münasebetiyle açıklanmış, daha sonra geçtiğinde ise önce yapılan açıklamaya atıfta bulunulmuştur. Mesela 2/Bakara-183/187 ayeti münasebetiyle bu ayette geçen *hududullah* ifadesinin açıklaması yapılmış (s.23), daha sonra gelen ve yine bu ifadenin geçtiği 2/Bakara-229/229 ayeti münasebetiyle ise okuyucu önceki pasaja havale edilmiştir (s.28). Fakat bu prensibin devamlı uygulanmadığı görülmekte ve bazı açıklamaların tekrarlandığı müşahade edilmektedir.

Mütercim, tercüme çalışmasında izlediği bu metodlar genel olarak faydalı olmuştur.

D. YARDIMCI KAYNAKLARI

Tercümenin Önsöz kısmında bazı müfessirlerin ve eserlerinin zikre konu edilğini belirtmiştik. Yine tercümenin dipnotlar kısmında da isim belirtilmeksizin sık sık müfessirlere atıfta bulunulmakta ve onların görüşleri dile getirilmektedir. Önsözde adı geçenlerin en azından bir kısmından faydalanmış olduğu anlaşılmalı birlikte tercümenin dipnotlar kısmında bu müfessirlerden yalnız Beydavî'ye iki yerde 42/Şura-52/52 (s.345) ve 56/Vakı'a-38, 39/39, 40 (s.386) ayetleri münasebetiyle atıfta bulunmaktadır. Bunlardan birincisini mütercim, "İşte böylece sana emrimizden (veya emrimizle = por orden nuestra) ruhu (el espíritu) (*rûhan*) vahyettik." anlamında tercüme etmiş ve dipnotta bu pasajda mananın kapalı olduğunu ileri sürüp şöyle demiştir: "Müfessir Beydavî¹ şöyle demekle

1 Burada kelime yanlışlıkla Bend-hawi şeklinde yazılmıştır.

yetinir: Bu, Cibril'dir. Ve bu kelimelerin anlamı ise şudur: Sana Cibril'i vahiyle gönderdik." Ancak Beydavî'nin tefsirine baktığımızda onun, bu tefsiri ikinci derecede bir yorum olarak ("ve kîle" ifadesiyle) sunduğu, birinci sırada esas yorum olarak ise "(Mezkur *rûh* kelimesi) ona vahyolunan şey, demektir; (Allah) onu, kalpler kendisiyle ihya olduğu için, *rûh* diye isimlendirmiştir."¹ dediği görülmektedir ve mütercim böylece, Beydavî'nin tefsirini yanlış bir şekilde intikal ettirmiştir. Yapılan bazı mukayeselerden tercümede Beydavî'nin eserinden bolca istifade edildiği anlaşılmaktadır. Bunlardan başka tercümenin bazı dipnotlarında ikinci derecedeki bazı münasebetlerle bir kısım Batılı müsteşrik veya araştırmacılara da atıfta bulunmaktadır ki bunlar şunlardır: 26/Şuara-225/225 (şairlerden bahis söz konusudur) pasajında, İmriu'l-Kays'ın şiirlerini neşretmiş olan M. de Slane (s.262); 30/Rum suresinin ilk ayetlerinin açıklanması münasebetiyle (s.282) ve Kur'an'da gün kavramı konusundaki yorumu dolayısıyla (s.415) İngiliz Sale; Saba ülkesinden bahis münasebetiyle M. Joesnel (s.300) ve, 105/Fil suresindeki Ebabil kelimesinin açıklanması sırasında Sprengel (Hist. de la medicina adlı eseriyle) ve M. de Hammer (Gemaldesal adlı eseriyle) (s.453).

Prof. Muhammad Hamidullah, Joaquín García-Bravo'nun tercümesinde, Savary'nin fransızcaya yaptığı Kur'an tercümesinin esas alındığını kaydetmiştir. Ayrıca Kasimirski'nin fransızca Kur'an tercümesindeki bazı hususlarla, incelemekte olduğumuz tercümedeki bazı hususlar arasındaki benzerlik de dikkati çekmektedir ki bu durum, Kasimirski'nin de onun kaynakları arasında olabileceğini veyahut kendisinin de Kasimirski ile aynı kaynaktan istifade etmiş olabileceğini akla getirmektedir.

II. TERCÜMENİN ANA METNİYLE İLGİLİ TAHLİLLER

Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim pek çok yeri itibariyle çeşitli tefsirlere müsait ve veciz bir kitaptır ve Arap dilinin en üst seviyede güzelliklerini yansıtmaktadır. Onun başka bir dile tercümesinde ise bu hususiyetleri yansıtmak çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Bununla birlikte bir Kur'an tercümesi veya meali bir kısım ölçülere riayet edilerek yapılmalı ve onun orjinal anlamlarını mümkün olabilecek en üst seviyede yansıtmalıdır. Şimdi, incelemekte olduğumuz tercümenin ana metnini çeşitli yönlerden tahlil etmeye çalışalım.

¹ Bkz., Nasruddin Abdullah el-Beydavî, *Envaru't-Tenzil*, Matbaa-i Amire, İstanbul ts., II, 402.

A. TERCÜMEDE GENELLİKLE KABUL EDİLEBİLEN DURUMLAR
İTİBARIYLA

1- Kur'an'da mahzuf bulunan yerler tercüme içerisinde genellikle ilave cümlelerle ifade edilmeye çalışılmış ve bu, çoğunlukla, ilave cümleler italik harflerle yazılarak belirtilmek istenmiştir. Mütercim bu hususa çok geç de olsa ileriki bir pasajda 13/Ra'd-33/33 ayeti dolayısıyla (ilgili dipnotta) temas ettiği görülmektedir (s.169). Örnekler:

a) “Onlara de ki: *Siz Yahudiler, iddia ettiğiniz gibi şayet Allah nezdinde size ebedî bir ikamet (una mansion) tahsis edilmişse, ölümü istemeye cür'et edin, şayet söyledığınız bu hususta samimi iseniz!*”¹ (2/Bakara-88/94) (s.13).

b) “(Onlar) esas bize tapmıyorlardı, *bilakis kendi arzularına* (tapmaktaydılar)” (28/Kasas-63/63) (s.275).

Mahzuf kısım çoğu zaman da normal harflerle verilmiştir ki, bu durum gerçekçi ve ilmî bir tercüme anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Örnekler (bu örneklerdeki ilgili cümlelerin altı tarafımızdan çizilmiştir):

a) “Sizin misakınızı kabul ettiğimiz ve başlarınız üzerine Sina dağına yükselttiğimiz zaman, (size) şu kelimeleri işittirdik: Bizim kanunlarımızı (leyes)², onlara kesin riayet etme kararlılığıyla alın.” (2/Bakara-87/93) (s.12).

b) “Sen kendi ODALARın içerisinde bulunurken seni yüksek sesle çağırınlar, büyük kısmı itibariyle, düşünceden mahrum insanlardır.” (49/Hucurat-4/4) (s.367).

Bu mahzuf kısımların tercüme sırasında doldurulmasının bazen yorum yapılarak gerçekleştirildiği de görülmektedir. Örnek:

“Kafirlerin kalplerindeki (*ğayza kulûbihim*) öfkeyi yok etsin diye...” (9/Tevbe-15/15) (s.127). Belirtelim ki pek çok müfessir bu ayette müminlerin kalplerinin söz konusu olduğunu ifade etmektedir ve tercüme çalışmalarında bu tür bir hareket kabul edilebilir değildir.

Metin içerisinde bazen parantez içerisinde açıklama yapıldığı da görülmektedir. Örnekler:

a) “Onlar (sizin hanımlarınız olan kadınlar), sizin (onların kocalarının) bırakacağınız dörtte birine sahip olacaklardır.” (4/Nisa-14/12) (s.55).

b) “Rabbin, arzu ettiğini yaratır ve serbestçe hareket eder; fakat onlar (*sahte tanrılar*) ihtiyara sahip değildirler.” (28/Kasas-68/68) (s.275).

2- Bazen lafzın sadece muhtemel manalarından biri kaydedilmektedir: İki örnek verelim:

a) “Yeminlerini örtü (manto) (*cunneh*) edinirler ve başkalarını Allah'ın

1 Bu ve bundan sonra vereceğimiz metin örneklerini İspanyolca tercümeden Türkçeye mümkün mertebe lafzî tercüme yaparak vermeye çalışacağımızı belirtelim Bu örnekte, ayette geçen “Ahiret yurdu.. diğer insanlara değil de yalnızca size aitse” anlamındaki kısmı görüldüğü gibi tam yansıtılamamıştır..

2 Kur'an'da mealen, “Bizim size verdiklerimizi” şeklindedir.

yolundan uzaklaştırırlar (*saddû*)." (63/Münafikun-2/2) (s.402): Buradaki *sadd*; i'raz (yüzçevirme) manasına *sudûd*'dan da, men' (engelleme) manasına *sadden* de olabilir. Kelimeye tefsir eserlerinde bu iki mana da verilmiş¹, fakat mütercim bu manalardan yalnız birini kaydetmiştir.

b) "Allah'ın mescidleri (los templos de Dios) yalnızca Allah'a ve ahiret gününe iman edenler.. tarafından ziyaret edilsin (sean visitados) (*ya'muru*)" (9/Tevbe-18/18) (s.127): Bu ayetteki *ya'muru* kelimesi münasebetiyle müfessir Elmalılı şöyle demektedir: "Mescidin 'imareti iki manaya gelir. Birisi binası ve tecdidi, birisi de ziyareti ve içinde bulunulup ibadet edilmesidir...Allah'a imanı olmayanların Allah'a ibadet için bir yer bina ve tahsis etmeleri veya böyle bir binanın Allah için imarıyla cidden alâkadar olmaları mümtenedir."²Görüldüğü gibi bu pasajda kelime nisbeten uzak olan manasıyla tercüme edilmiştir.

3- Bazen cumhura ait olmayan kıraata göre anlam verilmiştir. Örnekler:

a) "Ey iman edenler! Namaz için hazırlandığımız zaman..başımızı ve, topuklarınıza kadar ayaklarınızı (*ercülüküm*) meshediniz." (5/Maide-8/6) (s.74): Bilindiği gibi bu ayette anlamı verilen *ercülüküm* lafzı cumhurun kıraatına göre *ercüleküm* şeklindedir ve anlam "ayaklarınızı yıkayınız" olmaktadır.

b) "Biz Mekke sakinlerinden daha kuvvetli nice nesilleri helak ettik! Ülkeleri dolaşın (*fe nakkübü*)..." (50/Kâf-35/36) (s.370): Burada tercüme az sayıda bir kısım zevat tarafından nakledilen *fe nakkübü* tarzındaki kıraate göre yapılmıştır. Çoğunluğa göre ise, mezkur lafız "ve de diyar diyar dolaşan (nice nesilleri)" anlamında olmak üzere *fe nakkabû* şeklinde okunmuştur.³

B. METNE SADAKAT YÖNÜNDEN

1- Mütercim bazen metin kısmında ayetten anladığını (mefhumu) kaydetmekte, lafzî (literal) tercümesini ise dipnotta vermektedir. Tercümede çokça karşılaşılan bu durumla ilgili olarak şu iki örneği verelim:

a) Metinde: "Hiç kimse başkasının yükünü taşımayacaktır."(6/En'am-164/164). Dipnotta: "Lafzî olarak: Hiçbir yük taşıyıcıya başkasının yükü yüklenmeyecektir" (s.100).

b) Metinde: "İblis dedi: Rabbim, madem ki sen beni azdırdın, (ben de) onlara karşı yeryüzünde komplolar hazırlayacağım."(15/Hicr-39/39).

Dipnotta (altı çizili kısımla ilgili olarak): "Lafzî olarak: Onlar için süsleyeceğim" (s.177).

2- Bazen Kur'an nazmındaki ana yapıya riayetsizlik söz konusudur. Örnekler:

a) "..Kimdir, Allah'ın yolunu saptırmak istediği kimseyi hatadan

1 Bkz. , Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, VII, 5000.

2 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2479-2481.

3 Bkz., Beydavî, *Envaru't-Tenzil*, II, 460.

koruyabilecek olan?..." (5/Maide-45/41) (s.77-78): Bu şekilde tercümesi verilen ayetin sade bir şekilde anlamı şöyledir: "Allah bir kimseyi şaşkınlığa (fitneye) düşürmek isterse, sen Allah'a karşı onun lehine hiçbir şey yapamazsın." Görüldüğü gibi cümlelerin ana yapısı tamamen değiştirilmiştir.

b) "İstemeden olmadıkça bir müminin diğer bir mümini öldürmesi neden gereksin?"(4/Nisa-94/92) (s.64): Kur'an'da olumsuz normal bir cümle ile ifade edilen bu mana, tercümede olumlu soru cümlesiyle dile getirilmiştir. 49/Hucurat-5/5 ayetinin tercümesinde de aynı durum söz konusudur (s.367).

c) "Acaba biz ilk yaratmadan dolayı yorgun mu bulunuyoruz ki, onlar kıyametteki yeni yaratılış hakkında şüphe içersinde olsunlar?" (50/Kâf-14/15) (s.370): Burada da basit bir şekilde anlam, "İlk yaratmada acizlik mi gösterdik? Hayır, onlar yeni bir yaratma hususunda şüphe içindedirler." şeklinde olmalıdır.

d) "Bilmez misin ki Allah, göklerin ve yerin malikidir." (5/Maide-44/40) (s.77): Burada da gerçekte anlam, "Bilmez misin ki, göklerde ve yerde ne varsa hepsinin mülkiyeti Allah'a aittir." şeklinde olmalıdır ve nitekim aynı surede daha önce geçen ve içerisinde aşağı yukarı aynı ifadenin yer aldığı 20/17 ve 21/18 ayetlerinin tercümesi bu şekilde verilmiştir (s.75).

3-Bazen maksat değişik ifadelerle anlatılmıştır. Örnekler:

a) "Onların arasında..Allah'ın emirlerine göre hüküm ver ve sana özel olarak verilmiş olan şeylerden uzaklaşmaktan sakın." (5/Maide-52/48) (s.78): Burada anlam gerçekte, "Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet; sana gelen gerçeği bırakıp da onların arzularına uyma." şeklinde olmalıdır. Aynı surenin 54/50 ayetinde yer alan benzer bir ifade içinse kısmen lafzî tercümeyle daha uygun olarak, "Onların arasında yukarıdan indirilmiş emirlere göre hüküm beyan et, onların dileklerini dinleme." anlamının verildiği görülmektedir (s.79).

b) "(Yahudiler)..küfürlerinin mükafatı olarak.. lanetli olsunlar!" (5/Maide-69/64) (s.80): Burada lafzî anlam "dedikleri yüzünden..lanetli olsunlar!" şeklindedir.

c) "Sana karşı suçlu değiliz" (28/Kasas-63/63) (s.275): Buradaki konteks göz önüne alındığında ise anlam, "Onlardan uzak olduğumuzu arz ile sana iltica ediyoruz" şeklinde olmalıdır.

d) "Nihayet borazan (trompeta) çalar." (50/Kâf-19/20) (s.370): Burada da lafzî anlam, "Nihayet Sur'a üfürülür;..." şeklindedir.

4- Çok az da olsa tercümede bazı yerlerin atlandığı ve tercümesinin verilmediği görülmektedir ki, bunların bir kısmının kasden, bir kısmının ise gözden kaçma neticesinde vuku bulduğu söylenebilir. Örnekler:

a) "Diğer peygamberlerin ardından Meryem oğlu İsa'yı Tevrat'ı tasdik etmek için gönderdik; İncil, Allah'tan korkanlar için hidayet ve uyarıyı da ihtiva ediyordu." (5/Maide-50/46) (s.78): Burada tercüme adeta makaslanarak verilmiştir. Gerçekte ise anlam şu şekildedir: "Onların ardından, önündeki Tevrat'ı doğrulayıcı olarak Meryem oğlu İsa'yı

gönderdik. Ve ona, içinde doğruya rehberlik ve nur bulunmak, önündeki Tevrat'ı tasdik etmek, sakınanlara bir hidayet ve öğüt olmak üzere İncil'i verdik.”

b) “Ey müminler! Haram ayı ihlal etmekten sakının;...” (5/Maide-2/2) (s.72): Burada da anlam “Ey iman edenler! Allah'ın (koyduğu, dinî) işaretlerini (*şe'âirallâh*), haram ayı..ihlal etmeyin” şeklindedir ve görüldüğü gibi atlama olmuştur.

c) “Bakışlarımı, başları üzerinde bulunan göğe doğru çevirmeyecekler mi? Onu nasıl inşa ettiğimizi ve nasıl onda çatlakların görünmediğini *görürlerdi.*” (50/Kâf-6/6) (s.369): Tercümede bu ayetteki, göğün inşası ile ilgili ifadeden sonra yer alan “ve nasıl onu donattığımızı” anlamındaki kısmın atlandığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, 49/Hucurat suresi 6/6, 11/11 ve 16/16 ayetlerinin başlarında yer alan hitap ifadelerinin de atlandığı görülmüştür (s.367-8).

Bu kısım ile ilgili ilk maddede uygulananlar hariç, karşılaşılan diğer durumlar, ciddi bir tercümede olmaması gereken durumlardır, ve ilmi çalışmalar için bir mesnet teşkil edemezler. Zira zarurî olmadıkça, tercüme edilen metne sadakat asıldır.

C. ARAPÇA GRAMER KURALLARI VE DİL İNCELİKLERİ İTİBARIYLA

Tercümede esas olarak Arapçanın gramer kurallarına uyulmuşsa da, pek çok noktada hassasiyet gösterilmediği ve hatta bazen yanlışlar yapıldığı müşahede edilmiştir.

1- Tercümede bazı lafız ve cümlelerin manası gramer ve dil incelikleri bakımından tasarrufta bulunularak verilmiş ve hassasiyet gösterilmemiştir. Örnekler:

a) “Allah ona (Adem'e) döndü (volvió á él), çünkü (o) *pişman olan insana* dönmekten hoşlanır (veya dönmeyi ister = gusta de volver) (*tevvâb*).” (2/Bakara-35/37) (s.6): Bu pasajda, Kur'an'da isim-sıfat kalıbıyla olan *tevvâb* kelimesi geniş zaman bildiren bir ifadeyle verilmiştir.

b) “*Hayır(belâ)*; kendini tamamiyle Allah'a teslim eden ve iyiyi uygulayan (*ve huve muhsinun*).....” (2/Bakara-106/112) (s.15): Kur'an'da bu pasajda anlamı verilen *ve huve muhsinun* kısmı bir hal cümlesi olduğu halde¹, tercümede -görüldüğü üzere- cümlenin ilk kısmına eş tutularak atfedilmiştir.

c) “İki mümin millet birbiriyle savaş yaptığı zaman (Cuando) (*in*), onları barıştırmaya çalışın.” (49/Hucurat-9/9) (s.367): Görüldüğü gibi bu ayetteki şart edatı olan “*in*”, zaman edatı kullanılarak ifade edilmiştir.

d) 2/Bakara-38/40-41 ayetlerinde yer alan ve gerçekte “Sadece benden korkun!” ve “Sadece benden sakının!” anlamındaki ifadeler yalnız, “Bana saygı duyun!” ve Benden korkun!” şeklinde tercüme edilerek, bu

1 Bkz, Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Matbaa-i Amire, İstanbul ts., I. 455.

ifadelerdeki hasır anlamı dile getirilmemiştir (s.6).

e) “Ölü hayvanlar..; bunların hepsi size haram kılınmıştır. Onları (boğazlanan hayvanların parçalarını)¹ (fal) oklarına başvurarak kendi aranızda dağıtmayın (bölüşmeyin), zira bu (*zâlike*) bir dinsizliktir bugün (*el-yevme*). Ümitsizlik sizin dininizi inkar edenleri bekliyor (*yeise*).” 5/Maide-4/3): Bu pasajın anlamı normal gramer kurallarına göre şöyledir: “Ölü hayvan eti..ve fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı. Bu(nlar) yoldan çıkmaktır. Bugün kafirler, sizin dininizden (onu yok etmekten) ümit kesmişlerdir.” Görüldüğü gibi, mütercim burada ilk olarak ayetin ilk cümlesini parçalayarak anlam vermiş, dolayısıyla *zâlike* ifadesinin anlamını parçaladığı cümlelerin yalnız son kısmına tahsis etmiştir. Daha sonra ise, garip bir şekilde *el-yevm* kelimesini, başında bulunduğu cümleden ayırarak önceki cümleye bağlamış ve ardından da mazi bir fiil olan *yeise* kelimesini geniş zaman ifadesiyle vermiştir.

2- Bazen Arapçanın sarıh gramer kurallarına aykırı tercümelere yer verilmiştir. Örnekler:

a) “..Ruhbanlığı onların kendileri uydurdular. Biz sadece Allah'ı hoşnut etmek arzusunu emrettik (*mâ ketebnâhâ aleyhim ille'btigâe ridvânillah*); fakat gerektiği gibi ona riayet etmediler.” (57/Hadid-27/27) (s.391): Burada *ketebe* fiilinin mefulü olan *hâ* zamiri atlanmış ve mefulün leh olan *ibtigâe* kelimesi meful yerine ikame edilmiştir ki bu durum, ayet hakkında gramatikal bakımdan muhtemel iki ayrı takdir ve manaya da uygun düşmemektedir. Ayet hakkındaki muhtemel ilk anlam şöyledir: “Uydurdıkları ruhbanlığa gelince, onu biz yazmadık. Fakat kendileri Allah'ın rızasını kazanmak için yaptılar. Ama buna da gereği gibi uymadılar.”²

b) “Ey peygamber! Ne küfre doğru birbiriyle yarışarak koşanlar (*ellezîne yüsâri'üne fi'l-küfr*) sebebiyle, ne kalpleri inanmadığı halde sözleriyle Biz inanıyoruz diyenler (*minellezîne kâlû*) sebebiyle; ne (de) endişeyle yalanlara ve başkalarının sözlerine kulak vererek asla seninkileri dinlemeye gelmeyen yahudiler sebebiyle kendini üzüntüye atma.” (5/Maide-45/41) (s.77): Ayetteki *minellezîne kâlû* kısmı, gerçekte ondan önceki *ellezîne yüsâri'üne fi'l-küfr* kısmını açıklamak maksadıyla gelmiştir ki buna göre anlam şöyledir: “Ey Peygamber! Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla İmandık diyen kimselerden ve yahudilerden küfür içinde koşuşanlar(ın hali) seni üzmesin.” Yani burada yahudi ve münafıklardan küfürde birbiriyle yarış

1 Parantez içindeki kısım tarafımızdan ilave edilmiştir. Burada bir tefsir olduğu gibi meale yansıtılmıştır. Bu ve diğer bir tefsir için bkz., Abdullah b. Ahmed en-Nesefi, *Medariku't-Tenzil*, Beyrut ts., I,270.

2 Bkz., Beydavî, *Envaru't-Tenzil*, II,501; İbn Cüzey el-Ğımatî, *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzil*, Kahire ts, IV,182.

40 İSPANYOLCA BİR KUR'AN TERCÜMESİNİN TANITIM VE TAHLİLİ
edenler söz konusu edilmiştir.¹

Bu a) ve b) örneklerindeki yanlışlar Kasimirski tarafından yapılan Fransızca Kur'an tercümesinde de aynen görülmektedir ki bu, mezkur tercümenin veya onun esas aldığı diğer bir tercümenin mütercimimizin yardımcı kaynakları arasında yer aldığına işaret ediyor olmalıdır.²

3- Tercümede yine bazı manalar yanlış verilmiştir: Aşağıdaki örneklerde bunu görmek mümkündür:

a) "...Ve sen beni evine geri aldığın zaman, beni gözlüyordun (veya gözün bendeydi = tenías los ojos en mí) (*kün-te ente 'r-rakîbe 'aleyhim*)..."(5/Maide-117/117) (s.86): Kur'an'da bu pasajdaki *kün-te ente 'r-rakîbe 'aleyhim* kısmının gerçekte meali "onların üzerinde gözcü yalnız sen idin" şeklindedir.

b) "Ruhumun (veya nefsimin = mi alma) bütün hareketlerini gözetleyen (*kâimun 'alâ kulli nefsin bimâ kesebet*), (hiç) bu(nları) müşahade etmeyen gibi midir?"(13/Ra'd-33/33) (s.169): Mütercimim mezkur şekilde meal verdiği bu ayetteki *kâimun 'alâ kulli nefsin bimâ kesebet* kısmının gerçekte anlamı, "her nefsin kazandığını gözetleyen.." şeklindedir. Buna benzer diğer bir durum da 2/Bakara-45/48 ayeti hakkında söz konusudur (s.6).

4- Bazı kelimeler birinci derecede ifade etmediği anlamlarla intikal ettirilmiştir. Örnekler:

a) "...onları takip eden tilmizlerin kalplerine ıstırap (el dolor) (*ra'feten*), merhamet koyduk" (57/Hadid-27/27) (s.391): Hz. İsa'nın takipçilerinin söz konusu edildiği bu pasajda yer alan *ra'feten* kelimesi, şefkat anlamındadır, el dolor kelimesi ise esas itibarıyla 'büyük bir zıtlık dolayısıyla meydana gelmiş ruhsal ıstırap duygusu' anlamını taşır.

b) "Ey kendilerine kitap verilenler! Bizim elçimiz, peygamberlerin ibadeti (veya dua veyahut söylevi) hakkında (acerca de la oración de los profetas) (*'alâ fetratın mine'r-rusül*) size ders verecek..." (5/Maide-22/19) (s.75): Burada *'alâ fetratın mine'r-rusül* ifadesi, 'peygamberlerin kesildiği bir sırada' demektir.

5- Bazı kavram ve ıstılahların tercümesinde yetersiz kalınması ve karşılaşılan problemler: Konuyu farklı örnekler içerisinde ele alalım:

a) Tercümede başta Yüce Yaratıcı'nın özel ismi Allah lafzı olmak üzere, birçok surenin özel ismi orijinali korunmayarak İspanyolca'ya çevrilmiştir. Mesela, 20/Ta.Ha.-8/7 ayeti münasebetiyle, tercümede, büyük harfle "Dios" (Tanrı) kelimesinin Arapça yegâne Tanrı anlamındaki "Alah" (Allah) lafzına, "Dios" veya "divinidad" kelimelerinin ise harf-i tarifsiz "ilah" kelimesine tekabül ettiği ve bunun bütün tercümede uygulanacağı

1 Bu anlam ve ayetteki yahudiler kelimesiyle ilgili diğer bir takdir için bkz., Neseфі, *Medariku't-Tenzil*, I,283.

2 Bkz., Kasimirski, *Le Coran (Traduction)*, Paris 1970, s.425, 109.

belirtilmiştir (s.215).¹ Halbuki, Allah lafzının menşei hakkında her ne kadar bazılarının ilah kelimesinin lam-ı tarifli şekli olduğu görüşü ortaya konmuş ise de, herhalükarda bu artık özel bir isimdir ve kanaatimizce, başka dillere de olduğu gibi yansıtılmalıdır. Zira her toplum kendi dilinde Tanrı kelimesine tekabül eden lafzı farklı anlamda anlayabilmektedir.

b) Bazı kelimelerin tercümesinde yetersiz kalınması: Mütercim, Besmele'de yer alan *rahmân* kelimesine "clemente" (acıyan, başıslayah, sertliği ta'dil eden anlamında)² ve *rahîm* kelimesine "misericordioso" (sıkıntı çekene yardım etmeye ve yoldan çıkmış affetmeye götüren acıma, merhamet, şefkat ve ihsan duygusuna sahip olan, anlamında) manalarını vermekte ve daha sonra şöyle demektedir: "*Rahmân* kelimesi, hiçbir tefrik olmaksızın bütün varlıkları rahmetinde (misericordia) kucaklayan manasında Allah (Dios) hakkında kullanılır; *rahmân* ise tersine, daha sınırlı bir anlamda iyilere, kafirlere, onun lütfuna layık olanlara karşı merhamet eden (misericordioso) demektir. Burada yapılan tercüme her ne kadar, bu iki Arapça kelime arasında bulunan farkı dile getirmese de, bu tercümeyi, genel olarak benimsenmiş olmasından dolayı veriyoruz." (S.1). Mütercimin, 48/Fetih-29/29 ayetinde "*ruhamâu beynehum*" (kendi aralarında ise çok *merhametliler*) cümlesindeki Sahabe hakkında kullanılan ve aynı kökten gelen *rahîm* kelimesinin çoğulu olan *ruhamâu* kelimesine ise "sevgi dolular" (llenos de amor) anlamını verdiği görülmektedir (s.366). Tercümede 2/Bakara suresinde geçen hem *es-salât* (namaz, dua anlamında) (42/45 ayetinde) (s.6), hem de *ukûf* (*âkifîn* = ibadete kapananlar anlamında) (119/125 ayeti) (s.16) kelimeleri "la oración" (dua, yalvarma; rica; zihnin Allah'a veya azizlere yükselmesi; Katoliklerin sabah, öğle ve akşam okudukları 'tecessüd-ü İsa' duası, anlamlarında) kelimesiyle karşılanmıştır. Aynı şekilde Fatıha suresindeki *na'budu* (ibadet ediyoruz, anlamında) fiilinin tercümesinde (s.2) kullandığı "adorar" (Allah'a saygı göstermek, tapmak, tapınmak, önünde eğilmek; çok fazla sevmek, anlamlarında) kelimesini, 3/Al-i İmran-109/113 ayetindeki *yescudûn* (secde ederler, anlamında) (s.46), 26/Şuara-219/219 ayetindeki *sâcidîn* (s.261) ve 96/Alak19/19 ayetindeki *vescûd* (secde et, anlamında)(s.448) kelimelerinin tercümesinde de kullanmış olan mütercim, 50/Kaf suresi 39/40 ayetinde geçen *sucûd* kelimesini ise "prosternacion(es)" (tapma veya saygı işareti olarak yere kapanma, diz çökme, anlamlarında) kelimesiyle karşılamış, fakat düştüğü dipnotta, ne bu son kelimenin, ne de (az önce zikredilen) "adoración" kelimesinin olanca sarahatine rağmen, Arapça *sucûd* lafzının

1 Bununla birlikte mesela 13/Ra'd-33/33 ayetinin tercümesinde Allah lafzı el-Eterno (Ebedî) kelimesiyle karşılanmıştır (s.169).

2 Genelde ve kelimelerin anlamlarıyla ilgili tahkiklerimizde şu sözlüklerden faydalanılmıştır: *Diccionario Enciclopédico PLANETA AGOSTINI*, Heyet, Barcelona, 1995 (iki cilt); *Büyük İSPANYOLCA TÜRKÇE SÖZLÜK*, İnci Kut-Güngör Kut, İstanbul 1991 (tek cilt).

manasını ifade etmediğini itiraf etmiştir (s.371). Onun aynı kökten gelen ve 2/Bakara-139/144 (s.18) ve 7/A'raf-29/31 (s.103) ayetlerinde geçen *mescid* kelimesini de “oratorio” (dua yeri, rahipler meclisi, anlamlarında) kelimesiyle yansıttığı görülmektedir. Yine tercümede insanlar ve Allah hakkında *mü'min* kelimesinin - insanlar hakkında esas olarak “creyente” kelimesiyle olmakla birlikte (23/Müminun-1/1) (s.236) -, “fiel” (22/Hac-20/19, 59/Haşr-23/23) (s.231, 397) kelimesiyle (davranışı, kendisinden beklenen güvene veya sevgi, dostluk, görev, vs.nin icabettirdiği hususlara uygun kişi; doğru, gerçek; kendi dininin emrettiğine göre imanı olan; Kilise'ye müntesip bulunan, anlamlarında), *kafir* kelimesinin de “infiel”(2/Bakara-22/24) (s.4) kelimesiyle (“fiel” vasfını korumayan, taahhütlerinde kusurlu olan -özellikle evlilikte-, sadakatsiz; gerçek sayılan dini ikrar etmeyen; doğru olmayan, hakikati, realiteyi ifade etmeyen, anlamlarında) intikal ettirildiği müşahede edilmiştir. Nihayet mütercim, “.....cehennem ilerlediği (avance) zaman..”¹ anlamını verdiği (89/Fecr-24/23) (s.443) pasajı münasebetiyle dipnotta şu açıklamayı yapar: “Tercüme, metnin veciz ifadesinin ihtiva ettiği müthiş tasviri büyük bir eksiklikle (imperfectisimamente) yansıtmaktadır...”

c) Mütercimin nadiren de olsa bazı Kur'anî ıstılahları metin içerisinde, olduğu gibi verip, dipnotta ise açıklamalarını yaptığı görülmektedir. Mesela, 9/Tevbe-101/100 ayetinde geçen Muhacir ve Ensar kelimeleri tercüme metninde aynen verilmiş, dipnotta da ne anlama geldikleri belirtilmiştir (s.136) ki kanaatimizce bu, temel Kur'anî ve İslamî ıstılah ve kavramların başka dillere tercümesinde en sağlıklı yoldur ve böylece bu ıstılahlar da zamanla o dillere yerleşecektir.

D. KARŞILAŞILAN DİĞER BAZI DURUMLAR İTİBARIYLA

1- Bazı pasajların tercümesi, kesin ilmî verilere aykırı olan yorumlara istinat edilerek yapılmıştır. Örnekler:

a) Kur'an-ı Kerim'de birkaç ayette (22/Hac-5/5; 23/Müminun-14/14 ve 96/Alak-2/2) insanın '*alak* veya '*alaka*'dan yaratıldığı ifade edilmektedir ki, bu kelimeler sözlükteki en geniş manasıyla, asılıp tutunan her şey, anlamını taşımaktadır. Geçmişteki pek çok tefsirde olduğu gibi tahlilini yapmakta olduğumuz tercümede de bu kelime “kan pıhtısı” olarak tercüme edilmiştir (bkz., s.229, 236, 447). Fakat günümüzde insanın anne rahmindeki yaratılışında kan pıhtısı denilebilecek hiçbir safha geçirmediği, ancak rahim cidarına asılıp tutunduğu (implantasyon) kesinlikle bilinmektedir. Mezkur kelimelerin kan pıhtısı şeklinde yorumlanmasına bilindiği kadarıyla ilk defa Prof.Dr. Maurice Bucaille karşı çıkmıştır.² İnsan asılıp tutunan bir fetüsten

1 Gerçekte meal, “O gün cehennem de getirilir “ şeklinde olmalıdır.

2 Bkz., M. Bucaille, *La Bible Le Coran et La Science*, Paris 1976, s. 200. Prof. Dr. Salih Akdemir de *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri* adlı eserinde (Ankara 1989, s.91-96,

b) “Arza ve onu *bir halı gibi yayana (tahâ)* (yemin ederim)” (91/Şems-6/6) (s.444): Mütercim burada da bir kısım eski tefsirlerin etkisinde kalarak ayeti, günümüzün kesin ilmî verilerine tamamen aykırı olmak üzere, anlama *bir halı gibi (como un tapiz)* yorumunu katarak tercüme etmiştir. *Tahâ* kelimesi esas olarak, genişletmek, düzlük yapmak, yayıp sermek anlamlarına gelmektedir. Kesin ilmî verilere aykırı bu gibi yorumlardan kaçınmak gerekir.

2- Tercümede az da olsa bazı matbaa hataları tespit edilmiştir. Bu çerçevede mesela 5/Maide-47/43 (s.78), 13/Ra'd-32/32 (s.169) ve 50/Kâf-22/23 (s.170) ayetlerinin tercümelerindeki hatalar zikredilebilir. Bunlardan birinci pasajdaki “ha” yardımcı fiili “han” ve “ellos” zamiri “ello”, ikinci pasajdaki “fieles” kelimesi “infieles” ve son pasajdaki “te” zamiri “le”, şeklinde olmalıdır.

III. DİPNOTLARDA YAPILAN AÇIKLAMALARLA İLGİLİ TAHLİLLER

A. AÇIKLAMALARDA BAŞKA AYET, HADİS VE TEFSİRLERDEN FAYDALANMASI

1- Genellikle Kur'an'ın bazı ayetlerinin anlaşılmasında ilgili diğer ayetlerinden de istifade etmesi: Mütercim bazı ayetlerin manasının daha iyi anlaşılması maksadıyla çoğu kez diğer bazı ayetleri zikrettiği veya bu ayetlere atıfta bulunduğu görülmektedir. Mesela o, Hz. İsa ile ilgili 5/Maide-117/117 pasajına “Sen beni evine kabul ettiğin zaman (*felemmâ teveffeytenî*)...” anlamını vermiş ve dipnotta buradaki *felemmâ teveffeytenî* ifadesine, “sen beni öldürdüğün zaman”(hacer morir) anlamı yerine “sen beni evine kabul ettiğin zaman” anlamını vermesinin sebebinin, Allah'ın, ölen nefisleri ölümleri anında, ölmemiş olanları da uykularında vefat ettirdiğinden bahseden 39/Zümer-43/42 ayeti olduğunu bildirmiştir (s.86). Fakat o, bu pasajda kendisine atıfta bulunduğu 3/Al-i İmran-48/55 ayetinin tercümesinde yine Hz.İsa ile ilgili olarak geçen *innî muteveffike* ifadesine “Muhakkak ben sana ölümü tattıracağım “(te hago sufrir la muerte) anlamını vermiş ve dipnotta şu açıklamayı yapmıştır: “Bu söz, hayatının sonu geldiğinde insanları çağırıp nezdine alan Allah bahis mevzuu olduğunda, *ölümü tattırmak* (hacer sufrir la muerte) anlamında kullanılır.”(s.41).

2- Açıklamalarında bazı hadislerle yer vermesi: Ayetlerin anlamının açıklanması veya ek bilgi verilmesi maksadıyla tercümede az da olsa bazı hadislerle yer verildiği görülmektedir. Mesela, Fatiha'nın bitiminde *âmin* denilmesi gerektiğini bildiren bir hadis (s.2); Hz.İbrahim'in bir duasını ihtiva eden 2/Bakara-122/128 ayeti münasebetiyle her doğanın müslüman doğduğunu bildiren bir hadis-i nebevî (s.16-17); iki eşi olanın bunlardan

178-182) bu konuya genişçe yer vermiş ve bu arada incelemekte olduğumuz tercümedeki bu hataya dikkati çekmiştir.

44 İSPANYOLCA BİR KUR'AN TERCÜMESİNİN TANITIM VE TAHLİLİ
birine meyletmemesi gerektiğinin bildirildiği 4/Nisa-128/129 pasajı dolayısıyla, meyledenle ilgili bir vaidi dile getiren nebevî bir söz (s.68); 21/Enbiya suresi münasebetiyle peygamberlerin sayısından bahseden bir hadis (s.222); Rasulullah'ın peygamberlerin sonuncusu olduğunu anlatan 33/Ahzab-40/40 ayeti dolayısıyla bundan sonra artık nebî gelmeyeceğini bildiren bir hadis (s.297) ve Hz.İbrahim'in kurban edilen oğlunun Hz.İsmail olduğuna delalet eden ve 37/Saffat-107/107 pasajı dolayısıyla kaydedilen (s.317) bir hadis tercümede yer almıştır.

3- Bazen müfessirlerin açıklamasına itimat edilmesi: Mütercimın bazı durumlarda ayetin manasıyla ilgili müfessirlerin yaptığı açıklamayı müfessirlere atfen verdiği görülür ki bu genellikle, onun bu durumlarda müfessirlere itimat etmiş olduğunu gösterir. Mesela Fatiha'da, müfessirlerin 7/7 ayetinde yer alan "senin gazabına maruz kalanlar"(el-mağdûbi 'aleyhim) kısmını Yahudilere, "dalalete gidenler"(ed-dâllîn) kısmını ise Hıristiyanlara hasretmiş olduğu belirtilmiş (s.2), 2/Bakara-173/178 ayetine de "Bu (kısas) cezası kendisi için kardeşi tarafından affedilen kişiye iyilikle muamele edilmeli ve o da kendisini affedecek kişi hakkında kerimane davranmalıdır" şeklinde anlam verilerek (s.22), dipnotta müfessirlere göre bu veciz pasajın anlamının böyle olduğu ifade edilmiştir. Yine 2/Bakara-53/56 (s.7), 214/217 (s.27) ve 71/Nuh-22/23 (s.418) pasajları ile ilgili açıklamalarda da aynı durum söz konusudur.

Küçük hacmine rağmen eserin, mezkur yönlerden genellikle olumlu ve başarılı olduğu söylenebilir.

B. AYETLERİN MANALARIYLA İLGİLİ ÇEŞİTLİ İZAHLARDA BULUNMASI

Mütercimın bazen izah bildiren "Es decir,..." (Yani, veya, Bu şu demektir, ... anlamında) ifadesini kullanarak, bazen de doğrudan bazı hususları açıkladığı görülmektedir. Bu açıklamalar bazen benzer pasajlar dolayısıyla tekrar edilmektedir.

1- Bazı cümlelerin manasını açıklaması: Örnekler:

a) "Nimetlerinle kendilerini doyurduğun kimselerin yoluna.." (1/Fatiha-6/7) (s.2): Bu ayetle ilgili dipnotta şöyle denilmektedir: "Kendilerini doyurduğun kimseler vs. kelimeleriyle, peygamberler ve Allah'ın elçileri anlaşılır."

b) "Sana ve senden önce yukarıdan (de lo alto) gönderilmiş olan vahiylerle inananlara.."(2/Bakara-3/4) (s.2): Ayetin bu kısmı münasebetiyle dipnotta şöyle denilmektedir: "Muhammed'den önce başka peygamberler vahiy almışlardı.. Muhammed'in özel olarak atıfta bulunduğu (peygamberler), Musa, Davud ve İsa'dır."

2- Bazı kelime ve kavramları açıklaması:

Mütercimın Kur'an'da bazen bir, bazen de birden çok yerde geçen bazı kelime ve kavramları açıklamaya çalıştığı ve varsa ortaya çıkan farklı

anlamları dile getirdiği görülür. Bu anlamların verilmesinde onun genelde Kur'an'ın bütününe göz önüne almaya çalıştığı anlaşılacakla birlikte bu her zaman tahakkuk etmemiştir. Aşağıdaki kelime ve kavramların ilgili pasajlar münasebetiyle açıklaması yapılmıştır: Rahmân ve rahîm (Besmele'nin anlamı münasebetiyle) (s.1), İslam, müslim ve mümin (2/Bakara-106/112) (s.15), müslim (2/Bakara-122/128) (s.16-17), kafir ve küfr (2/Bakara-32/34; 14/İbrahim-33/28) (s.5;173), el-kitab (2/Bakara-41/44) (s.6), el-furkan (2/Bakara-50/53; 3/Al-i İmran-2/2) (s.7; 36), resul ve nebî (2/Bakara-9/10; 19/Meryem-42/41; 21/Enbiya -sure isminin açıklanması münasebetiyle-) (s.3; 211; 222), ayet (2/Bakara-36/39; 45/Casiye-5/6) (s.6; 354), yevm (gün) (70/Mearic-4/4) (s.415), Şeytan, İblis ve cin (2/Bakara-13/14; 18/Kehf-48/50) (s.3; 203-204), sünnet (17/İsra-79/77; 35/Fatır-42/43) (s.196; 308), fesad (5/Maide-35/32) (s.76), ğayb (2/Bakara-2/3) (s.2), fâhişe ve fahşâ (4/Nisa-19/15; 16/Nahl-92/90) (s.56; 187), fitne (2/Bakara-214/217; 8/Enfal-40/39) (s.27; 122), âlemîn (1/Fatiha-1/1) (s.1), hâsirûn (2/Bakara-25/27) (s.5), emr (2/Bakara-103/109) (s.14), ehl (3/Al-i İmran-9/11) (s.37), sicill (21/Enbiya-104/104) (s.228), muhsanât (4/Nisa-29/25) (s.57), şe'âir (2/Bakara-153/158) (s.20), vs.

3- Bazı ifade ve tabirleri açıklaması: Mütercimim bazı hususiyet arzeden ifade ve tabirler hakkında da açıklamalar yaptığı görülmektedir. Mesela aşağıdaki ifadeler üzerinde ilgili pasajların tercümesi münasebetiyle açıklama yapılmıştır: *Kurratu'l-'ayn* (19/Meryem-26/26) (s.210), *ummu'l-kitâb* (13/Ra'd-39/39) (s.170), *eyyâmullah* (14/İbrahim-5/5; 45/Casiye-13/14) (s.171; 355), *tab' 'ale'l-kulûb* (7/A'raf-98/100) (s.109), *min dînillah* (2/Bakara-21/23) (s.4), *râ'inâ* (2/Bakara-98/104) (s.14), *bi'l-hakk* (semavat ve arzın yaratılışıyla alakalı olarak) (10/Yunus-5/5; 14/İbrahim-22/19; 16/Nahl-3/3; 64/Teğabün-3/3) (s.139; 173; 180; 403).

4- Açıklamalarda bazen tek tefsiri yansıtması: Bazı ayetler hakkında açıklama yapılırken o konuda mevcut tefsirlerden sadece birinin verildiği görülmektedir ki bu, mütercimim kendisini tercüme sırasında çok az sayıda tefsir eseriyle sınırlı tutmuş olmasından kaynaklanmış olabilir. Mesela, 33/Ahzab-4/4 pasajıyla ilgili olarak burada yer alan "Allah kişiye iki kalp vermemiştir." anlamındaki kısımla ilgili olarak, "İnsanın evlat edinilen çocuklara kendi öz çocukları ile aynı sevgiyi duyamayacağı anlaşılır" (s.293), denilmiş ve bu konuda yapılmış olan diğer yorumlara yer verilmemiştir¹. Yine mağrib ve meşrikın Allah'a ait olduğunu ve nereye dönülürse onun vechinin orada bulunacağını bildiren 2/Bakara-109/115 ayetinin aynı surenin 139/144 üncü ayetiyle neshedilmiş olduğunu söylemiş (s.15), ayet hakkında teklif edilen daha önemli başka bir tefsire ise yer

1 Kanaatimizce mütercim kaydettiği bu yorumu Beydavî tefsirinden almıştır. Bkz., *Envaru'r-Tenzil*, II, 264. Diğer bazı tefsirler için bkz, Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, VI, 517.

vermemiştir.¹ Aynı şekilde 43Zuhur-17/18 ayeti münasebetiyle (s.347) - Beydavî'den alınmış olduğunu tahmin ettiğimiz² - bir tefsir normal bir açıklama gibi kaydedilmiş ve başka tefsirlere bakılmamıştır³.

5- Müphemati bildirmesi ve bazı esbab-ı nüzûle yer vermesi: Mütercimim dipnot kısmında Kur'an'daki bazı müphemati bildirdiği, bir kısım ahval-i arab'a temas ettiği ve bazı esbab-ı nüzûle yer verdiği görülür. Mesela, 68/Kalem-48/48 ayetinde zikredilen *sâhibu'l-hût*'ün, bir balina tarafından yutulan Yunus peygamber olduğu (s.412) belirtilmekte, 37/Sâffât-107/107 ayetinde Hz. İbrahim'in kurban edilen oğlunun da müslümanlara göre İshak değil, İsmail olduğu anlatılmaktadır (s.317). 5/Maide-4/3 pasajında yer alan "Allah'ınkinden farklı başka bir ad ile anılarak öldürülmüş olan her şey.."(*ve mâ uhille li ğayrillâhi bih*) kısmı münasebetiyle de şöyle denilmektedir: "Avda avı öldürürken Araplar kendi (maddî) tanrılarının adlarını çağırıyorlardı. Bu durumda Muhammed, *bismillah* (Allah'ın adıyla) formülü aracılığıyla Allah'ın adının çağırılmasını emretti." (s.72). 3/Al-i İmran-177/181 (s.52) ve 4/Nisa-113/113 (s.66) pasajlarının nüzûl sebeplerinin ise özel sebebiyet bildiren ifadelerle verilmiş olduğu müşahede edilmiştir. Kendisine tarizde bulunulan pek çok olaya da dipnotlarda açıklık getirilmiştir. Mesela, 9/Tevbe-108/107 pasajında anlatılan *mescid-i dırar* (s.136) ve 3/Al-i İmran-54/61 pasajında dile getirilen *mübahele* (s.41-42) hadiseleri hakkında bilgi verilmiştir. 12/Yusuf-7/7 ayetine "Gerçekte Yusuf'un ve kardeşlerinin kıssasında sana soru soranlar (*sâilîn*) için *eğitici* işaretler (signos) vardır." mealini veren mütercim, bu anlamı sebab-i nüzûle göre verdiğini şöyle açıklamaktadır: "Kanaatimizce *sâilîn* lafzı bu şekilde anlaşılmalıdır, zira bu kıssa Muhammed tarafından, onu zora sokmak için kendisinden Yusuf'un kıssasını istemiş olan Kureyşlilere anlatılmıştır."(s.157). Mütercimim bazen bir ayetle ilgili birden fazla nüzûl sebebinin bulunduğunu bildirdiği ve genellikle bunlardan yalnız birini naklettiği görülmekte (mesela, 5/Maide-14/11; 3/Al-i İmran-155/161) (s.74;50) ve bunu seçerken de nasıl bir kriter takip ettiği anlaşılammaktadır.⁴ Öte yandan mütercimim, âmm lafızlı "O zaman alçak

1 Mesela bkz, Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, I, 464-465.

2 Bkz. *Envaru't-Tenzil*, II, 405. Mütercimim kaydettiği bu açıklama, kadının akli noksan olduğundan, her zaman gereksiz yere kavga aramaya hazır olduğunu ifade etmektedir.

3 Mesela Alusî, biri İbn Zeyd'den menkul, diğerini de de kendisinin teklif ettiği iki tefsiri kaydetmiştir. Bkz, Şihabuddin Mahmud el-Alusî, *Ruhu'l-Maânî*, Beyrut ts., XXV, 70-71. Benzer durumlar, 6/En'am-98/98 pasajındaki "müstekarr" (s.94) ve 16/Nahl-47/47 pasajındaki "tehavvuf" (s.183) kelimelerine verilen anlamlar hakkında da sözkonusudur.

4 Mesela 4/Nisa-63/60 ayetinin açıklaması sadedinde yalnız Zemahşeri'nin kaydettiği ve İbn Abbas'tan gelen bir rivayet verilmiştir. Bkz, Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, Mısır ts., I, 536. Mütercim bu rivayeti şu şekilde vermektedir: "Bu pasaj, Muhammed'in bir Yahudiyle bir müslüman arasındaki bir davada almış olduğu bir kararla ilgili olmalıdır. Kendisinin zarara uğratıldığına inanan müslüman bu karara uymayı reddetmiş ve davayı başka bir mahkemeye götürmek istemişti. Daha sonra halife olan Ömer, onun kafasını kesti

olan (el malvado) (*ez-zalim*) elinin arkasını ısıracak” şeklinde mealini verdiği 25/Furkan-29/27 ayetinin (s.250), hakkında indiği bildirilen kişiye tahsis edilmemesi kanaatini taşıdığı ve şöyle dediği görülür: “..Bu pasaj basit bir şekilde kıyamet gününde kafirlere tahsis edilen akıbetle hasredilebilir; önceki ayetlerin lafızları bunu yeteri kadar açıklıkla anlatmaktadır. Bununla birlikte, müfessirler 29, 30 ve 31 inci ayetlerin kelimelerini özel bir olaya atfetmektedirler (mütercim burada, rivayet edilen Ukbe olayını verir)..Önce de söylediğimiz gibi, 27, 28 ve 29 uncu ayetler yalnız kıyamet gününe hasredilebilen genel bir anlam taşımaktadır; fakat Muhammed’in dinî vaazları boyunca, dinleyenleri onun sözlerinde, o zamandaki şu veya bu özel olaya atıflar bulduklarına inanıyorlardı.”

6- Kıssalar hakkında muhtelif bilgi vermesi: Hakkında en çok açıklama yapılan hususlardan biri de Kur’an’daki gerek Hz.Peygamber zamanında, gerekse daha önceki peygamber ve ümmetlerle ilgili olarak zikri geçen kıssalardır. Mesela, 8/Enfal suresi münasebetiyle Bedir savaşı (s.120), 9/Tevbe suresi münasebetiyle Huneyn savaşı (s.128) ve Tebuk seferi (s.130), 17/İsra suresi münasebetiyle İsrâ hadisesi (s.190) hakkında bilgi verilmiş, 30/Nur suresi münasebetiyle *İfk* hadisesi genişçe zikre konu edilmiş (s.243) ve 33/Ahzab suresinde yer alan Hz.Zeyd’in Hz.Zeyneb’i boşaması ve Hz. Peygamber’in onunla evlenmesi konusu ise etraflıca ve müfteriyane bir tarzda anlatılmıştır (s.296-297). Öte yandan mesela, 18/Kehf suresi münasebetiyle Musa ve Hıdır (s.205-206), Zülkarneyn (s.206) ve Ye’cüc ve Me’cüc (s.207); 21/Enbiya suresi münasebetiyle, Davud ve Süleyman (s.226); 2/Bakara, 27/Neml, 34/Sebe’ ve 38/Sâd sureleri münasebetiyle, Süleyman (s.13, 264, 276, 322); yine 38/Sâd suresi münasebetiyle Eyyub ve hanımı; 28/Kasas suresi münasebetiyle Karun (s.276), ve 36/Yasin suresi münasebetiyle Ashab-ı Karye (s.301) hakkında bilgi verilmiştir. Hz.Süleyman’ın cinleri çalıştırmasının konu edildiği 34/Sebe’-13/14 ayetinin açıklaması sadedinde ise müfessirlerin bu konuda *rabbînik* kaynaklardan faydalanarak kıssayı açıklamaya çalıştıkları ifade edilmiştir (s.301).

7- Kur’an’ın bazı üsluplarına dikkat çekmesi: Mütercimim nadiren de olsa Kur’an’ın lafız ve manasıyla ilgili bazı üsluplarına okuyucunun dikkatini çektiği görülür. Mesela; “Onlardan biri sordu: Ne kadar zaman burada kaldınız?” anlamının verildiği 18/Kehf-18/19 pasajı münasebetiyle (s.200-201) şu açıklama yapılmaktadır: “Kur’an’da, kişi arkadaşlarına soru sorduğu her zaman, her ne kadar kendisi grubun bir parçasını oluştursa bile, ‘biz’ zamirini kullanmak yerine, ikinci çoğul şahısla (siz, diyerek) konuşur..”. Bu hususun 68/Kalem-24/24 ayeti dolayısıyla tekrar edildiği görülür (s.411).

ve böylece meseleyi sona erdirdi.” Fahreddin er-Razi’nin ise bu konuda dört rivayet daha vermiş olduğu görülmektedir. Bkz, *Mefatihü'l-Gayb*, III, 247. Aynı durum, 2/Bakara-24/26 ayeti hakkında da söz konusudur.

Yine, “Derler (ki), Allah, bir oğul sahibidir. Onun şerefine, hayır (*subhaneh*);...” anlamını verdiği 2/Bakara-110/116 pasajı dolayısıyla tercüme sahibi şu bilgileri verir: “Muhammed, kendi hükmünce Hıristiyanların ve putperest Arapların inancını ifade eden ‘Allah, bir oğul, oğullar, kızlar vs. sahibidir’ şeklindeki bu sözleri her zikrettiğinde *subhanehu* (onun şerefine, hayır) ifadesini çabucak ilave eder.”(s.15). Mütercim, 5/Maide-15/12 ayetinde görülen belağî iltifata dikkat çeker ve, “‘Biz’ ve ‘o’ zamirlerinin değişimi Kur’an’da sıkça karşılaşılan bir durumdur”, der (s.74). Ayrıca o, 22/Hac-60/61 pasajında geçen “(Allah) gündüzü geceye sokar” ifadesinin Kur’an’da bir hayli mutad kullanımda olduğunu (s.234) ve, 2/Bakara-46/49 pasajındaki “*Hatırlayın o günü* ki sizi Firavun ailesinden kurtardık, (onlar) size azabın en kötüsünü reva görüyor(lar)dı; oğullarınız boğazlanıyor ve yalnız kızlarınız affediliyordu.”(s.7) cümlesiyle de, Mısır’da İsraililerin maruz kaldığı işkenceler Kur’an’da söz konusu olduğu her zaman tekrar karşılaşıldığını söylerken, Kur’an’ın tekrar hususiyetine işaret etmiş olmaktadır.

8- Bazı ayetler münasebetiyle de İslamiyetin çeşitli konuları hakkında bilgi verilmektedir. Şu konularda ilgili pasajlarda bilgi verildiği görülmektedir ki bunlardan bazıları subjektif değerlendirmeleri de ihtiva etmektedir: İslamiyetteki Hz.İsa telakkîsi (19/Meryem-34/33) (s.210); Ruhu’l-kudüs’ün mahiyeti (2/Bakara-81/87) (s.12); Allah’ın rahmetinin gazabına sebkatı (6/En’am-161/160) (s.100); müslümanların istirca’ı¹ (2/Bakara-151/156) (s.19); Sünnet’in teşrideki açıklayıcılığı (2/Bakara-173/178, 5/Maide-37/33) (s.21, 77); namazın temel unsurları (4/Nisa-103/106) (s.65); secdenin yapılışı (50/Kaf-39/40) (s.371); itikafın tanım ve yapılışı (2/Bakara-119/125) (s.16); Kabe (2/Bakara-119/125) (s.16); meşid ve cami (7/A’raf-29/31) (s.103); Hz.Peygamber’in şiire ve şairlere karşı tavrı (26/Şuara-225/225) (s.262); Kur’an’da ve Sünnet’te zinanın cezası (4/Nisa-19/15) (s.56), vs.

9- Kitab-ı Mukaddes’e atıflarda bulunulması: Mütercimin çok az da olsa bazen Kitab-ı Mukaddes’e atıfta bulunduğu görülmektedir bu daha ziyade bazı kıssalar münasebetiyle olmuştur. Mesela, Yahudilerin bir sözünün zikre konu edildiği 2/Bakara-82/88 (s.12), ölüm korkusuyla yurtlarından çıkan binlerce Yahudiden bahseden 2/Bakara-244/243 (s.30) ve Hz Musa ‘nın bir duasının yer aldığı 20/Ta.Ha.-28/27 (s.215) pasajları münasebetiyle Eski Ahid’e, 7/A’raf-38/40 pasajındaki bir mesel (s.104) ile 61/Saff-6/6 pasajındaki Ahmed ismiyle ilgili olarak (s.400) da İncil’e atıfta bulunulmuştur.

C. FARKLI ANLAM VE TEFSİRLERE YER VERMESİ

1 Yani bir musibetle karşılaştıklarında *İnna lillahi ve inna ileyhi raciun* demeleri.

1- Ayetle ilgili muhtemel farklı anlamları vermesi: Ayette lafzın iki farklı anlama gelebilmesi durumunda mütercim bazen bunlardan birini tercümenin metni içerisinde, diğerini ise dipnotta vermiştir. Mesela, 3/Al-i İmran-183/186 pasajında yer alan ve metin içerisinde “..Bu, işlerin güzel düzeni içerisinde yer alır (*fe inne zâlike min 'azmi'l-umûr*)” anlamı verilen kısımla ilgili olarak dipnotta “Bu kelimeler diğer bir anlama da gelebilmektedir; şu şekilde tercüme edilebilir: Bu tür davranma, işlerde vacip kararlılıktır.” denilmektedir (s.52). 4/Nisa-126/127 ayetinde “..ve kendileriyle evlenmeyi istemediğiniz kadınlar (*ve terğabûne en tenkihûhunne*)” kısmı hakkında, buradaki *en* partikülünün Arapça’da hem olumluluk ve hem de olumsuzluk için kullanılıyor olmasından dolayı anlamın şüpheli olduğu ve dolayısıyla metinde verilen anlamla birlikte cümlenin, “ve kendileriyle evlenmek istediğiniz kadınlar..” şeklinde de tercüme edilebileceği ifade edilmiştir (s.67). Yine 2/Bakara-114/120 pasajında yer alan ve “..ilmi aldıktan sonra (*ba'de'llezî câeke mine'l-'ilm*)” anlamı verilen kısım hakkında, dipnotta “Veya Kur'an'ın vahyedilmesinden sonra, anlamında da olabilir.” denilmektedir (s.16). Bunlardan başka, 2/Bakara-147/150 ve 14/İbrahim-33/28 pasajlarında geçen *küfr* kelimelerine, bu kelimenin ifade ettiği inkar ve nankörlük anlamlarından biri metin içerisinde diğeri ise dipnot kısmında “veya” denilerek sunulmuştur (s.19, 173).

2- Farklı kıraatlere göre ortaya çıkan manaları vermesi: Tercümenin dipnot kısmında nadiren de olsa bazı ayetler hakkında farklı kıraate göre ortaya çıkan anlamın da verildiği görülmektedir. Mesela, 12/Yusuf-12/12 ayetindeki Hz.Yusuf'la ilgili “meyve yesin ve oynasın (*yerta' ve yel'ab*)” kısmıyla ilgili olarak, dipnotta “Diğer bir okuyuşa göre anlam şöyledir: Sürüleri otlatalım ve oynayalım.”, denilmekte (s.158), 63/Münafikun-2/2 ayetinde geçen ve “onların yemini” anlamı verilen *eymânehum* lafzının, *îmânehum* şeklinde de okunduğu ve bu durumda “onların imanı” anlamına geldiği belirtilmektedir (s.402). ayrıca 71/Nuh-22/23 pasajında geçen Vedd kelimesini bazılarının Vudd şeklinde okuduğu da kaydedilmiştir (s.418).

3- Farklı yorumlara yer vermesi: Mütercim bazen de metin kısmında kelime anlamını verdiği bir kelime veya ifade hakkında müfessirlerin yapmış olduğu farklı yorumları dipnot kısmında sunmaktadır. Mesela, 15/Hicr-24/24 ayetine “Biz sizden önde yürüyenleri (*müstakdimîn*) ve arkada kalanları (*müsta'hirîn*) biliyoruz” anlamı verilmiş, dipnotta ise burada kimlerin kastedilmiş olduğuna dair müfessirlerin bildirdiği üç ayrı yorum kaydedilmiştir (s.177).Yine 48/Fetih-1 ayetindeki fetihten muradın ne olduğu konusunda üç (s.364); 4/Nisa-157/159 pasajındaki “onun ölümünden önce (*kable mevtihi*)” ifadesindeki zamirin mercii (s.70) ve 22/Hac-51/52 ayetindeki *temennâ* lafzının anlamı ve buna dayalı olarak ayetin manası (s.233) hakkında da ikişer farklı yorum kaydedilmiştir.

4- Bir kısım felsefi mistik yorumlara yer vermesi: Mütercim nadiren de olsa bazı ayetler dolayısıyla bu ayetler üzerinde yapılan felsefi mistik

yorumları dile getirdiği görülmektedir. Mesela, yaratılışın başlatılması ve iadesiyle ilgili 10/Yunus-4/4 (s.139); beşerin Allah ile konuşabileceği tarzlardan bahseden 42/Şura-50/51 (s.345) ve Allah'ın her an bir işte olduğunu bildiren 55/Rahman-29/29 (s.383) pasajları münasebetiyle bu tür yorumlara yer verilmiştir. Bunlardan, "Hepiniz ona döneceksiniz. Böyledir, Allah'ın gerçek va'di; (o) yaratmayı ortaya çıkarır (hace emanar la creaci3n), ve sonra onu iade eder.." anlamının verildiği ilk pasaj hakkında dipnotta şöyle denilmektedir: "Müslüman mistik filozoflar sık sık bu pasajı zikrederler; buna göre bütün yaratılış (creaci3n), bir sudürdür (emanaci3n), zatında tek ve değişmez olan Allah'ın sıfatlarının çeşitli ve devamlı bir tezahürüdür (manifestaci3n)."

5- Bazı şii yorumlarına yer vermesi: Tercümede yine çok az da olsa bir kısım şii yorumlara ve şiilikle ilgili bilgilere yer verildiği görülmektedir. Mesela; dinin kemale erdirildiğinden bahseden 5/Maide-5/3 (s.73), Ehl-i beyt'ten bahseden 33/Ahzab-33/33 (s.296) ve mübaheleyi konu edinen 3/Al-i İmran-54/61 (s.41-42) pasajlarıyla ilgili dipnotlarda bu tür yorumlar kaydedilmiştir. Bunlardan ilk pasajda yer alan "Bugün (*el-yevm*) sizin dininizi kemale erdirdim." kısmı hakkında mütercim özetle şöyle demektedir: "Sünnî müfessirler bu ayetlerde kullanılan *bugün* kelimesinin Muhammed'in misyonunu eda ettiği bütün zamanı ifade ettiğini söylerlerken, Muhammed'in yeğeni Ali'nin taraftarları olan şiiiler ise bunu kabul etmeyip bu ayetlerin Muhammed'in Ali'yi Hum (Khom) gölü bitişinde imam göreviyle görevlendirip kendine halef tayin ettiği günde vahyedilmiş olduğunu ileri sürerler." Tercümede ayrıca müminlerin yüzlerinde secde eserinin bulunduğundan bahseden 48/Fetih-29/29 ayeti dolayısıyla da müslümanların bazen secde yerine yuvarlak veya dört köşeli bir kiremitçik koymuş olduklarını bildirir ki, bilindiği gibi bu bir şii adetidir.

6- Tefsirler arasında tercihte bulunması, kendisinin de tefsir yapması ve bazı tefsir ve müfessirleri tenkit etmesi:

a) Tefsirler arasında tercihte bulunması ve bazen de kendisinin tefsir yapması: Mesela, 4/Nisa-33/29 ayetinde yer alan ve "kendinizi kendi aranızda öldürmeyin " şeklinde anlam verilen *lâ taktulû enfusekum* ifadesinin buradaki *nefs* kelimesinin farklı anlamları dolayısıyla, 'kendiniz kendinizi, kendi şahıslarınızı öldürmeyin; birbirinizi öldürmeyin veya intihar etmeyin' şeklinde de tercüme edilebileceğini söyleyen mütercim, müfessirlerin ise bu kelimelerin hangi anlama alınması gerektiğini bilemediklerini ve, 'Hindu putperestleri gibi kendi kendinizi ölüme atmayınız, veya, Müslümanlar, kendi aranızda birbirinizi öldürmeyiniz' gibi anlamları teklif ettiklerini kaydeder, daha sonra da ayetin başında hırsa ve hırsızlığa temas edildiğini, bundan sonra katlin yasaklanmış olduğunu hatırlatır ve ayetin sonundaki 'Allah size karşı merhametlidir' kelimesinin burada intiharın yasaklanmasının söz konusu olduğunu belirtmiş olabileceğini söyler (s.58). 2/Bakara-60/63 ayetindeki "Sizin başlarınızın

üstüne Sina dağına yükselttik” ifadesinin açıkça, bir Avrupa dilinde çok da etkilemeyecek bir istiare (metafora) olduğunu, bununla birlikte müfessirlerin ifadeyi lafız manasında değerlendirdiklerini söyler (s.9)¹. Aynı şekilde 3/Al-i İmran-32/37 pasajında yer alan ve “o onu güzel bir çocuk yaptı” anlamının verildiği kısım hakkında, öznenin kim olduğunun tam anlaşılamayacağı kadar kapalı olduğu söylenmiş ve en tabii olanının zamiri Meryem’in annesine atfetmek olduğu ifade edilmiştir (s.39). Müslümanların yiyeceklerinin Ehl-i Kitab’a helal olduğunun bildirildiği 5/Maide-7/5 ayeti hakkında ise tercüme sahibinin şöyle dediği görülmektedir: “Denilebilir ki, Muhammed, gayri müslimlerin yemelerine müsaade edilen şeyler konusunda hüküm bildirme hakkına sahip değildi, bu durumda bu kelimeleri aşağıdaki anlamda anlamak gerekir: Sizler, Yahudiler ve Hristiyanlar, gıda konusunda müşterek emirlere sahipsiniz.”(s.73). Müdakkik bir müfessir olan İbn Cüzeyy ise, bunun, yemeklerinden Ehl-i Kitab’a yedirme konusunda müslümanlar için ibahe anlamını taşıdığını belirtmektedir.²

b) Bazı tefsirleri ve müfessirleri tenkit etmesi: 2/Bakara-59/62 pasajına “Şüphesiz, inananlar, Yahudi dinini takip edenler, Hristiyanlar ve Sabîler, *tek bir kelime ile* kim Allah’a ve ahiret gününe inanır ve güzel iş yaparsa: bütün bunlar Rablerinden bir mükafat alacaklardır..” anlamını veren mütercim, Kur’an’a göre, burada mezkur üç şeye - Allah’ın birliğine ve ahirete inanma, ve iyi amel işleme - sahip olan her din mensubunun kurtulacağını söyler ve, bazı müfessirlerin ise, bunu benimsemeyip, önceki dini ne olursa olsun sadece müslüman olanların kurtulabileceği kanaatini taşıdıklarını bildirerek şöyle der: “Bu yorum, birinci olarak, lafız bakımından kötüdür, çünkü *inananlar* sözünü bağlaç takip etmektedir ve bu da müminler (müslümanlar), Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabîler arasında ayırımın bulunduğunu bildirir; anlam bakımından da kötüdür, çünkü, özellikle de misyonun başlangıcında, kişinin içinde doğduğu dinin kurtuluş için bir engel olmadığını söylemek lüzumsuzdur. Ayrıca.. müslüman alimlerin genel düşüncesine göre bu ayet, içerisinde Allah’a, ahirete ve Muhammed’in risaletine inanmanın kurtuluş için mecburi sayıldığı 3/Al-i İmran-79/85 ve diğer bazı Kur’an pasajları tarafından neshedilmiştir” (s.8). Mütercim yine, 72/Cin-1/1 ayeti münasebetiyle bu ayete dayanan bazı müfessirlerin cinlerin insanların ruhları olduğuna inandıklarını söyler, fakat bu yorumun, açıkça cinlerin öbür yaratılmışlar gibi çoğaldıklarını bildiren Kur’an pasajlarına muvafık olmadığını belirtir (s.418). Tercüme sahibinin, müfessirlerin 2/Bakara-138/143 ayetine (s.18) ve 2/Bakara-132/138 ayetindeki *sıbgâ* kelimesine verdiği anlamları (s.17-18) ise tatmin edici

1 Benzer bir durum da 17/İsra-13/13 pasajındaki “Gecenin işaretini sileriz (*fâ mahavnâ âyete'l-leyl*)” cümlesi hakkında söz konusudur. Mecazî anlam ifade ettiğini söylediği bu ifadenin müfessirlerce hakikî manada anlaşıldığını bildirir (s.191).

2 Bkz, İbn Cüzeyy, *et-Teshîl*, I, 304.

olmaktan uzak bulunduğu anlaşılmaktadır.¹ Dipnotlardaki açıklamalar içerisinde nadiren de olsa bazı görüşlerinden dolayı müfessirlerin tenkit edildiğini de görürüz. Mesela, 3/Al-i İmran-199/199 pasajındaki “Allah hesapları halletmekte süratlidir” kısmı münasebetiyle, bu ifadenin bir istiarenden (metafora) başka bir şey olmadığını söyler, müfessirlerin ise Allah çabucak insanların hesabını görecek; yarım günde bütün insan nevi hakkında hükmünü vermiş olacaktır, diyerek ifadeyi gülünç bir şekilde yorumlamış olduklarını ileri sürer (s.53). Yine meleklerin elli bin sene süren bir günde Allah’a yüксеlebildiklerinin bildirildiği 70/Me’aric-4/4 ayetindeki mezkur sürenin açıklaması sadedinde o özetle şunları söylemektedir: “Müfessirler inanırlar ki bu ayetteki elli bin yıllık gün kıyamet günüdür; bu ise onların, Allah’ın insanlar hakkında hüküm vermede çok çabuk olacağına veya bir günün yarısının, insanlar hakkında karar vermesi için yeteceğine dair söyledikleriyle yeni bir zıtlık arz etmektedir. Bu durumda, bazılarının göre elli bin yıl, bekleme günleridir; diğer bazılarının göre ise kafir milletlere hüküm verilmesi, bütün bu zamanı alacaktır; elli millet vardır ve her biri bin yıl boyu hesaba çekilecektir; müminlerin ise yarım günde işleri bitirilmiş olacaktır. Bin taneden seçilmiş bu örnekle tefsirlerin değeri hakkında hüküm verilebilir, ve şurası şüphe götürmez ki, dinî pratikleri, eski Arapların adetlerini ve Muhammed’in tarihinin bazı noktalarını ciddi alakadar etmeyen hususlar için, müfessirler yalnızca Kur’an’ın anlamını karmakarışık etmek ve ona pek çok saçmalıkları yüklemek üzere görev yapmaktadırlar.”(s.415). Bu örneklerden mütercim, farklı tefsir ve görüşlere yer verme bakımından da genellikle başarılı olduğu müşahede edilmiştir.

IV. MÜTERCİMİN KUR'AN HAKKINDAKİ BAZI GÖRÜŞ, İTİRAZ VE TENKİTLERİ

A. MÜTERCİMİN KUR'AN'A GENEL BAKIŞI

Gerek tercümenin üzerine kitabın müellifi makamında *Mahoma* (Muhammed) ismini yazmakla ve gerekse tercümenin dipnotlar kısmındaki pek çok pasajında ezcümle “Muhammed burada Yahudilere sitemde bulunmaktadır.”(2/Bakara-79/73 ayeti münasebetiyle, s.11), “Muhammed burada emretmektedir ki..”(5/Maide-4/3 ayeti dolayısıyla, s.72) ve “Bu kelimelerle Muhammed müminlere şunu tavsiye etmektedir..”(2/Bakara-

¹ Bunlardan ilk ayet hakkında kendisi başka bir açıklama yapmazken, ikinci pasajdaki kendisinin vaftiz yapma anlamını verdiği *sıbgâ* kelimesi hakkında ise müfessirlerin Allah’ın dini manasını dile getirdiklerini bildirmekte ve bunu tatmin edici görmeyerek şöyle demektedir: “Acaba Muhammed, kendi dininin gerçek bir yeni doğuş olduğunu söylemek için, bu kelimeyi daha ziyade hristiyanlara atfederek kullanmış olmasın?”. Mütercim bu arada mezkur *sıbgânın* lafzi olarak vaftiz yapma ile aynı anlama geldiğini fakat Hristiyanların bugün bu maksatla ta’mid kelimesini kullanmakta olduğunu belirtmektedir.

223/223 ayeti münasebetiyle, s.27-8) gibi ifadeleriyle mütercim, Kur'an'ın Hz.Peygamber tarafından telif edildiği kanaatini taşıdığı anlaşılakta ve, ileride de görüleceği üzere Kur'an'ın gayriilahi olduğunu ispat etmek üzere kaynaklarını araştırmaya çalıştığı görülmektedir. Ayrıca onun, tercüme içerisinde pek çok pasajdaki ifadelerinden, özellikle de Hz. Süleyman (as) kıssası münasebetiyle - Kitab-ı Mukaddes bilgileri istikametinde, onun müşrik olduğu iddiası gibi (s.264) - dile getirdiği bazı hususlardan, Hristiyan akidesine sahip bir kişi olduğu anlaşılakla birlikte, 112/İhlas suresinin tercümesi münasebetiyle ihlas kelimesine "*Allah'ın birliği dogmasını tanıma, kabul etme*"(s.456) anlamını vermekle de, bütün semavî dinlerin en büyük esası olan Allah'ın Birliği gerçeğini dogmatik olmakla nitelediği görülmektedir.

Bilindiği gibi, Kur'an gibi önemli bir mesajı ihtiva eden bir kitabın tercümesinin, lafızların orijinal anlamlarına sadık kalınarak verilmesi ve yorumlarının da Kur'an'ın kendi hedefleri ve bütünlüğü içerisinde yapılması gerekmektedir. Kişinin hangi eserin neşriyle ilgili olarak olursa olsun tercüme veya açıklama namı altında kendi şahsi yorumlarını vermesi ahlaki değildir. Mütercim, hangi akli ve ilmi ölçü ve delillere dayandığını belirtmeden, Allah'ın kelamı olan Kur'an'ın, sahtekarlık anlamına gelen bir isnatla Hz. Peygamber'in telifi olduğunu ileri sürmüş olması, onun, bu çalışmasında daha başından itibaren ilmi ve ahlaki bir yaklaşımdan uzak, belirli bir temelden yoksun, sübjektif ve tutarsız bir tavır sergilemiş olduğunu göstermektedir.

B. KUR'AN'IN İLK HATTI İTİBARIYLA YÖNELTİĞİ BAZI İTİRAZLAR

Mütercim, Rumların mağlup olduklarının ve yakın bir gelecekte galip geleceklerinin bildirildiği 30/Rum suresinin ilk üç ayeti münasebetiyle müfessirlerin verdiği ve Hz.Ebu Bekir'in Mekkeli müşrik Übeyy b. Halef'le girdiği bahisle alakalı bazı bilgileri kaydeder ve ardından özetle şöyle der: "Kur'an'ın bir karakteri de hat üzerinde sadece ünsüzlerin yazılması ve okunurken ünlülerin ifa edilmesidir. Kur'an mevcut harekeleme ve irabını redaksiyonundan ve kufi yazıdan geçtikten çok sonra ve dolayısıyla bu kelimelerin anlamı konusunda bir anlaşmaya varılabildiği bir dönemde almıştır. Bu durumda *Rumlar mağlup edildiler* kelimeleri, ünsüzlere dokunmaksızın, 'Rumlar galipler oldular' şeklinde de okunabilir. Bu kelimelerin, muğlaklığı ve kısalığı nazarı itibara alındığında, olayların sonucu ne olursa olsun daima haklı olmak için yazılmış olduğu görülmektedir." (s.282-283). Mütercim bu söylediklerine karşı şunu belirtelim ki, Kur'an'ın bazı kelimeleri üzerinde bazı farklı kıraatler bulunmakla birlikte, Kur'an'ın muhafazasında esas olan ezberlemedir, yazı

ise ikinci planda kalmaktadır.¹ Öte yandan mezkur bahse giren Kureyş müşriklerinin de bu bahis konusunda Kur'an'ın hattını değil, müslümanların telaffuz ettikleri sözleri ve yaptıkları açıklamaları esas aldıkları muhakkaktır. Bundan başka devenin (*cemel*) iğnenin deliğinden geçmesi meselinin zikre konu edildiği 7/A'raf-38/40 pasajı münasebetiyle mütercim, bu meselin İncil'de de geçtiğini ve bazı modern İncil yorumcularının İncil'in Yunanca metninin bir varyantına dayanarak buradaki deve (*cemel*) lafzını halat (*habl*) lafzıyla değiştirdiklerini, bunun da makul olduğunu belirtir ve aynı değerlendirmeyi Kur'an hakkında da yaparak şöyle der: "İlave etmek gerekir ki, iptidaî Arap yazısı olan kufi yazıda *cemel* (deve) ve *habl* (halat) lafızları kolayca karıştırılabiliyordu." (s.104). Bir önceki örnekle ilgili değerlendirmemiz, bu son husus için de geçerlidir.

C. KUR'AN'DA ZITLIK VE KARIŞIKLIK OLDUĞUNU İDDİA ETMESİ

Tercüme sahibi, peygamberlerden hiçbiri arasında ayırım yapılmadığının belirtildiği 2/Bakara-285/285 ayetiyle aynı surenin 254/253 ayeti ve diğer bazı Kur'an ayetleri arasında (s.36); Allah'ın, gaybı, seçtiği peygamberin dışında hiç kimseye bildirmediğinin zikre konu edildiği 72/Cin-26-27/26-27 pasajında ifade edilenlerle, içinde Hz. Peygamber'in gaybı bilmediğinin dile getirildiği diğer pasajlar arasında (s.420)² ve, A'raf üzerinde bir kısım adamların duracaklarından bahsedilen 7/A'raf-44/46 pasajı münasebetiyle, Kur'an'daki Muhammed'in cennet-cehennem telakkilerinin detayları arasında (s.105) zıtlıklar - özellikle bu son pasaj hakkında, karışıklıklar ve tutarsızlıklar - olduğunu ileri sürmektedir. İfade etmek gerekir ki, bunlardan ilk maddedeki konu farklılığı, ikinci maddedeki Allah'ın bir peygambere mucize olmak üzere gaybı bildirmesindeki makuliyet, ve üçüncü maddedeki ahiret ahvaliyle ilgili ve müteşabihata giren konularda - bu dünyanın ölçüleriyle - yorum yapmanın güçlüğü, bu konularda herhangi bir zıtlık olduğu iddiasına imkan bırakmamaktadır. Öte yandan tercümede, birbirini takip eden "(İblis) karşı geldi, kibirle şişti ve nankörlerden oldu." (2/Bakara-32/34) ve "Biz Adem'e dedik: Eşinle cennete yerleş.." (33/35) ayetlerinden birincisinde Cebrail'in sözlerini anlatanın, Muhammed; ikincisinde ise konuştuğu farzedilenin, Allah olduğu ifade edilerek, bu anı değişimlerin Kur'an'ın her yerinde görüldüğü ve bazen büyük bir karışıklığa sebebiyet verdiği ileri sürülmektedir (s.5). Belirtmek gerekir ki bu karışıklık olduğu görüşü, Kur'an lafızlarının Cebrail'e ait olduğu iddiasından kaynaklanmaktadır. Bunlardan başka, yine peş peşe gelen "Bu böyledir. Her kim kendisine verilen eziyete dengi ile karşılık verir de, bundan sonra yine kendisine bir tecavüz vaki olursa, Allah tarafından

1 Büyük muhakkik İbnü'l-Cezerî'nin bu istikametteki bir sözü için bkz, Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menahilu 'l-İrfan*, Mısır ts., I, 242.

2 Mütercim bu pasajla ilgili olarak kendince zıtlığı ortadan kaldıran bir yorum da teklif etmektedir.

ona yardım edilir. Allah affetmeyi sever; bağışlayıcıdır.” ve “Çünkü Allah gündüzü geceye, geceyi de gündüze sokar; o her yeyi iştir ve her şeyi duyar.” (22/Hac-59/60-60/61) ayetleri arasında da okuyucunun hiçbir mantıkî münasebet bulamadığını iddia etmiştir(s.234). Hatırlatalım ki müfessirler bu iki ayet arasındaki alakayı belirtmişlerdir. Mesela Fahreddin er-Razî buradaki alâkanın, ilk ayetteki Allah'ın yardım ediciliği ile, ikinci ayetteki O'nun kadriyeti ve bunun sonucu olarak da dünyadaki nimet vericiliği arasındaki alâka olduğunu iki vecihle açıklamıştır.¹

D. BAZI KUR'ANÎ BİLGİ VE AHKAM İÇİN KAYNAK ARAMASI

Bu hususun daha ziyade Kur'an kıssaları hakkında olduğu görülmektedir. Mesela, 2/Bakara-96/102 pasajında yer alan Harut ve Marut kıssasının Talmudik kaynaklı olduğunu ileri süren mütercim (s.13), içerisinde Hz. Davud ve Süleyman'a ilim verildiği bildirilen 27/Neml-15/15 ayeti dolayısıyla da şöyle demektedir: “Süleyman kıssasının en güzel kısmını Yahudi hikayelerinden almış olan Muhammed, onun kendisini putperestliğe düşüren dalalefleri hakkında ise bir şey bilmemektedir. Belki de Arap peygamber, hikmetiyle öylesine meşhur olan bir prensin düşüş tarihini, neşretmekte olduğu tevhit kültü menfaatine olmak üzere iptal etmediği uygun görmüştür.”(s.264). Tercüme sahibinin, Kur'an'ın (aynı ayette) bu konuda şiddetle tekzip ettiği Kitab-ı Mukaddes'e dayandığı ve, vaktiyle ayetin nüzûlüne sebep olan bazı Yahudilerin söylemiş olduğu sözleri bugün aynen tekrar ettiği anlaşılmaktadır.² Yine 2/Bakara-67/72 pasajı münasebetiyle, sığır kurban etmeyle ilgili bir adetin esas olarak Hz. Musa tarafından tesis edildiği, Kur'an müellifinin ise bilinmeyen kaynaklardan faydalanarak, Hz. Musa'nın bu düzenlemesini yeniden kendi istediği tarzda şekillendirdiği (s.10) ileri sürülmekte, 31/Lukman-11/12 pasajı dolayısıyla da Hz. Lukman'la ilgili Kur'an'ın nüzûlü dönemindeki Araplar arasında pek çok hikayenin bilindiği ve bunların Esop'a atfedilenlerle benzerlik gösterdiği ifade edilerek şöyle denilmektedir: “Bu şahsiyetlerin kimliği ile ilgili bu küçük ipuçlarının değeri hakkında münakaşa etmeyeceğiz. Daha ziyade okuyucunun dikkatini, Muhammed'in, tevhitçi ve müslüman iman akidesini ortaya koymak için nasıl çağında Araplar arasındaki bütün meşhur isimlerden yararlanmaya çalıştığına çekeceğiz.” (s.288). Mütercim bunlardan başka, 18/Kehf-48/50 ayeti münasebetiyle, Kur'an'da varlığı bildirilen cin (genio) inancının Fars ve Hind menşeli olduğunu ileri sürmekte (s.203-204) ve 13/Ra'd-29/30 ayetinde Allah'ın bir ismi olarak geçen *er-Rahman* kelimesinin, Hz.Peygamber tarafından ilk defa Allah hakkında kullandığı zaman bazı Araplar tarafından insan ismi olarak kullanılmakta olduğunu söyleyerek,

1 *Mefatihü'l-Ğayb*, VI, 172.

2 Bu ayetin nüzûl sebebi için bkz, Razî, *Mefatihü'l-Ğayb*, I, 422-428.

Allah hakkında böylece kullanımının ise bir yenilik olduğu (s.169) iddia etmektedir.

Mütercim, Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından değişik kaynaklardan istifade edilerek telif edilmiş olduğuna dair bu iddiaları, esasla ilgilidir ve Allah'ı ve Kur'an'ı tanıyamadığını göstermektedir. Zira İslam, aslı itibariyle yeni çıkmış bir din değildir ve kitabı olan Kur'an da, geçmişe ait doğruları bize intikal ettirmektedir.

E. BAZI KUR'AN AYETLERİ HAKKINDA İNDİ YORUMLARDA BULUNMASI

1- Mütercim bazen Kur'an'ın bazı ahkâmı hakkında tenkit edici mahiyette yorumlar yaptığı da görülmektedir. Mesela, "Allah yolunda, sizlere karşı şavaşanlara karşı siz de savaşı, onlara ilk saldırarak zulüm işlemeyin.." (2/Bakara-186/190) pasajı münasebetiyle şöyle demektedir: "..186'dan 190 ıncıya kadarki ayetlerin ihtiva ettiği emirler geçici düzenlemelerdir; *mescid-i haram*, *fitne* lafızlarının da gösterdiği gibi Mekke putperestleriyle alakalıdır. Bu dönemde Muhammed henüz Mekke'nin sahibi değildi ve onun pozisyonu savunmada kalmayı gerektiriyordu: tecavüz savaşı bu bakımdan burada kesin bir şekilde mahkum edilmiştir. Bununla birlikte bu emirlerin müslümanların iman ve sadakatini engellemeye yeterli olduğu sonucunu çıkarmak uygun değildir. 'Onları nerede bulursanız öldürün ve onların sizi çıkardığı yerden siz de onları çıkarın' ve 'bütün din tek Allah'ın oluncaya kadar'¹ gibi ifadeler öyle bir serbestliğe izin vermektedir, garip değildir ki İslamiyet, kendi güçleri veya elverişli şartlar daha önce hakimiyetinden çıkmış ülkeleri yeniden elde etmeye müsaade ettiği vakit, başka dine mensup halklarla her türlü taahhüdünde devamlı kendisinin serbest olduğuna inanmıştır." (s.23). Aynı şekilde "Kim bir kimseyi, başka bir kişiyi öldürmüş olma veya ülkede fesad çıkarmaya karşılık olmaksızın öldürürse.." (5/Maide-35/32) ayetindeki fesad lafzının şirk anlamına da geldiğini belirtir ve dolayısıyla bu ayetin putperestini öldürülmesini emrettiğini (prescribe) ileri sürer (s.76). Bu görüşleri beyan eden tercüme sahibinin, müslümanların taahhüdlerine sadık kalmaları gerektiğini, düşmanın sulhe yaşaması durumunda sulhe yaşamaları icap ettiğini bildiren ve bütün diğer din sahiplerine cizye vermeleri durumunda beraber yaşamayı garanti eden Kur'an ayetlerini ve nebevî talimatları nazarı itibara almadığı anlaşılmaktadır.

2- Kur'an'ın yalnız Araplara hitap ettiğini söylemesi: Mütercim "Ey insanlar (*en-nâs*)! Rabbinize kulluk edin, ki o sizi ve sizden önce geçenleri yarattı. Benden korkun." mealini verdiği 2/Bakara-19/21 ayetinde yer alan "insanlar" (*en-nâs*) ifadesi münasebetiyle şöyle demektedir: "Bir Arap vaiz veya hatip halkına yöneldiği zaman, 'Ey insanlar!' lafızlarını kullanır; bu,

1 Bkz, müteakip iki ayette.

'Ey beni dinleyen sizler!', demektir. Aynı zamanda bu kitapta (Kur'an'da) da, bu lafızlar bütün insanlara veya beşere değil, Muhammed'in vaazlarını kendilerine yönelttiği Mekke veya Medine yerlilerine yöneltilmiştir."(s.4). Tercümede 2/Bakara-137/143 ayetinin anlamı ise şu şekilde verilmiştir: "İşte böyle, sizden, ey Araplar!, orta bir millet yaptık (*ve ce'alnâkum*); sizler bütün insanlar (*en-nâs*) karşısında şahitler olasınız, Resul de insanlar için (*'aleykum*) hayır ve rahmetle dolsun diye (!)" (s.18). Hz.İbrahim'in muhatap olduğu şu ayette ise aynı lafza farklı anlam verildiği görülür: "Allah ona dedi: Seni halklara (*en-nâs*) imam kılacağım." (2/Bakara-118/124) (s.16). Yine aynı şekilde bir hüküm bildiren 2/Bakara 173/178 ayetinde yer alan "Kendisine, (maktulün) kardeşi tarafından (kısas) cezası bağışlanana.." ibaresindeki "kardeş" kelimesiyle, başka bir kişi, bir Arap, özellikle bir müminin anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Bu açıklamalarında tercüme sahibinin, verilen örneklerdeki açık manalara ve Kur'an'ın mesajının evrenselliğini ifade eden diğer pek çok ayete rağmen, kendisini zorlayarak sübjektif yorumlara yöneldiği görülmektedir.

3- Müfessirlerin bazısının yorumuna dayanarak Kur'an'da tarihî bilgi hatalarının olduğunu ileri sürmesi: İsrailoğullarıyla ilgili olup, müfessirlerin büyük bir kısmının da kronolojik mana ifade etmediğini bildirdiği¹ bir pasajda yer alan ve, kendilerinden zalim olanların, onlara öğretilen sözü başka bir sözle değiştirdikleri ve bunun üzerine azaba düşer kılındıklarının anlatıldığı 2/Bakara-56/59 ayeti münasebetiyle - ki bu ayetin öncesinde İsrailoğullarına belirli bir şehre kapısından secde ederek girmelerinin emredilmesi, sonrasında ise yine onların Hz.Musa'dan çölde su istemeleri olayı söz konusu edilmiştir -, şu yorum yapılmıştır: "Kur'an'ın müellifinin, daha doğrusu onun yorumcularının, Musa'nın adını, Eriha'nın alınması gibi, onun ölümünden sonra meydana gelmiş olaylara karıştırarak işlemiş olduğu tarihe aykırılığı belirtmemize gerek olmadığı kanaatindeyiz."(s.8). Yine aynı şekilde mütercim, Mısır'dan çıkarak Sina çölüne geçen ve orada kendilerine ihsan edilen kudret helvası ve bildircin etinden zamanla bıkan İsrailoğullarının Hz. Musa'dan başka yiyecekler de istemeleri üzerine onun "O halde Mısır'a (veya bir şehre = *mısran*) dönün (volved) (*ihbitû*) ve orada istediğinizi bulacaksınız." diyerek karşılık verdiğinin bildirildiği 2/Bakara-58/61 ayeti münasebetiyle de şöyle der: "Bu pasaj ve, içerisinde İsrailîlerin Mısır'a döndüğünün söylendiği 26/Şuara-59/59 ayeti, Kur'an'da gözlemlenen ve Arap peygamberin büyük bilgisizliğini gösteren çok sayıdaki tarihe aykırı bilgilerden biri(ni dile getirmekte)dir."(s.8). Belirtelim ki bunlardan 2/Bakara-58/61 pasajı kesinlikle Mısır'a dönmüş olmayı ifade

1 Bkz, Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, Bulak 1327, VI, 119. Taberî, Hz. Musa'nın mezkur şehre girdiği görüşünün meşhur 'Uc b. 'Unk ile ilgili israiliyat rivayetinden kaynaklanmış olabileceğini belirtmektedir.

58 İSPANYOLCA BİR KUR'AN TERCÜMESİNİN TANITIM VE TAHLİLİ
etmediği gibi¹, Hasan el-Basrî ve bazılarının aksine pek çok müfessir de, Kur'an'daki diğer bazı ayetlere (mesela 7/A'raf-138) dayanarak İsrailoğullarının çıkıştan sonra Mısır'a daha dönmemiş olduklarını söylerler ve mezkur 26/Şuara ayetindeki miras olarak verilen şeylerin ise denizin geçilmesi sırasında boğulmuş Mısırlılardan elde edilen ganimetler veya daha sonra Arz-ı Mukaddes'te ulaşılan ve Mısır'dakilere benzer saltanat ve maddi imkanlar olabileceğini belirtirler². Ayrıca tarihle ilgili bütün Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin gerçeği yansıttığını söylemek ise çok güçtür.

Son olarak tercümenin makalemizin başında da temas ettiğimiz Meksika baskısının önsözünde yer alan bir değerlendirmeyi kaydedelim: "Kur'an, şirki kovmuş ve, öfkeli bir monoteizmi, namazı, abdesti, sadakayı, yaşlılara, kadınlara ve çocuklara saygıyı, Mekke'ye gidip haccetmeyi ve belirli zamanlarda oruç tutmayı emretmiş, buna karşılık ise, çok evliliği, kısas kanununu ve kutsal savaşı vaz'etmiştir ve (bu haliyle de), Muhammedî dini bırakmamış olan milletlerin içinde bulunduğu gerilik ve yarı vahşî duruma sebebiyet vermiştir." (s.XVI). Bu mülahazaların son kısmıyla ilgili olarak ifade etmek gerekir ki, İslam'ın bu meseleleri, onun geliş şartları ve maksatları itibarıyla değerlendirmelidir. Çok evlilik İslam'ın hedefleri arasında yer almamış, kısas kanunu insana karşı yapılacak hakaretin karşılığı ve yeni muhtemel cinayetlerin engelleyicisi olmuş, zikri geçen kutsal savaş da, İslam'a hayat hakkı tanımamanın ve insanlar arası diyalogu silahla durdurmanın zaruri bir neticesi olmuştur. İslam aleminin gerilemesindeki en önemli sebepler ise eğitimsizlik ve cehalettir.

SONUÇ

Kanaatimizce bu tercüme çalışması, çok sayıda olumlu yöne sahip olmak ve pek büyük bir gayret ve emeği gerektirmiş olmakla birlikte, çalışmanın öncesinde sahip olunulan önyargı ve temeldeki espri Kur'an'ın vahiy kaynaklı olmayıp, gelişen şartlar içerisinde çeşitli kaynaklardan derlenmiş bir kitap olduğunu ileri sürmek olduğundan, Kur'an'ın esas mesajı ve maksatları çoğu kez gizli kalmış, Kur'an'la müfessirlerin görüşü bazen birbirine karıştırılmış, kimi zaman da sanki pek çok tutarsızlıkları ihtiva eden ideolojik bir eserin tercüme ve tefsirine dönüşmüştür. Tercümede genellikle metne sadakat görülmediği gibi, edebî inceliklere de fazla riayet edilmediği tespit edilmiştir. Mevcut özellikleriyle bu tercümeden tam istifade etmek mümkün değildir, istifade ancak kısmî olabilir. Kur'an, kendisinin anlaşılması için samimi muhatap istemektedir.

1 Bkz, Neseî, *Medariku't-Tenzil*, I, 51; Alusî, *Ruhu'l-Maânî*, I, 275.

2 Bkz, Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, I, 520; Alusî, *Ruhu'l-Maânî*, IX, 30; Seyyid Kutub, *Fî Zıllali'l-Kur'an*, Beyrut 1988, V,2598.

KUR'AN-I KERİM'DE MECAZIN VARLIĞI PROBLEMİ

Hikmet AKDEMİR*

I. GİRİŞ

MECAZ İSTILAHININ VE VARLIĞINDAKİ İHTİLAFIN ORTAYA ÇIKIŞI

A. Mecazın Lügat Mânâsı

Mecaz kelimesi, mef'al vezninde olup "câze" fiilinin mimli mastarı, ism-i mekan ve ism-i zaman siygasını ifade etmektedir. Bu fiil, lügatte "bir yola girip orada yürümek" mânâsındadır.¹ Mecâz kelimesinin yukarıda zikredilen üç siygadan "ism-i mekan" olarak kullanılması daha fazla yaygınlaştığından, Arapça'da insanların gelip geçtikleri yola "mecaz" adı verilmiştir.² Daha sonra bu mânâ da genişleyerek, bazı gayelere ulaşmak için edinilen vesile ve vasıtalar dahi yola benzetilmek suretiyle "mecaz" adıyla anılmışlardır.³

B. Mecazî Mânâların Ortaya Çıkışı

Kelimelerin hakikat ve mecâz mânâlarının ortaya çıkışı konusunda en çok rağbet gören teoriye göre, insanlar önce varlıkları hakikî mânâlarıyla isimlendirdiler. Mesela, gökyüzündeki parlak yıldızla "güneş" malum yırtıcı hayvana "aslan" adını verdiler. Fakat aradan ne kadar zaman geçtiği bilinmez, bir müddet sonra bu varlıkların mahiyeti insanlar tarafından daha iyi anlaşılmağa başlandı. Dereceleri farklı olsa bile, bazı varlıkların ortak vasıflarının bulunduğu görüldü. Mesela "aydınlatma vasfı" hem güneşte, hem de etrafındakilere yol gösteren bazı kamil insanlarda mevcut idi. "Cesaret vasfı" da hem aslanda, hem de bazı cesur insanlarda bulunuyordu. İşte bu ikinci varlıklar, adı geçen vasıflara tam mânâsıyla sahip oldukları için, bu hususta hemcinslerinden çok üstün görünüyorlardı. Bu üstünlüğü vurgulamak maksadıyla, onlara birinci varlıkların adları takıldı. Yani etrafını aydınlatan insana "güneş," çok cesur ve korkusuz olan adama

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniv. İlahiyat Fak., Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 İbn Manzur, Muhammed b. Celaluddin el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut ty., V, 326; Asım Efendi, Ebu'l-Kemal es-Seyyid Ahmed Asım, *Kamus Tercümesi (Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhiit)*, İstanbul 1304/1305, II, 786.

2 Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, II, 788.

3 Muhammed el-Hidr Hüseyin, "*el-Mecaz ve'n-Nakl ve Eserühüma fi Luğati'l-Arabiyye*", Mecelletü Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye el-Melikî, I, 292.

“aslan” denildi. Böylece “güneş ve aslan” kelimelerinin hakikî mânâlarının yanında mecazî mânâları da ortaya çıkmış oldu:

Güneş: Gökteki parlak yıldız. Etrafını aydınlatan insan.

Aslan: Malum yırtıcı hayvan. Cesur ve korkusuz insan.

Bu iki kelime gibi pek çok kelimenin mecazî mânâları türedi. Zaman geçtikçe bu mânâlar bölgelere ve dillere göre farklılıklar arzetsen bile, zamanımıza kadar artarak devam edegelmiştir.¹

Bir çok ilim adamının kabul ettiği, mecazî mânâların ortaya çıkışındaki bu serüveni, çağdaş Arap ediplerinin başında gelen ve “İ'câzul-Kur'ân” adlı değerli eserin müellifi olan Mustafa Sâdık er-Rafî de benimsemektedir. Rafî'ye göre, mecazî mânâlar iştikaktır yani sonradan türemiştir.²

C. Mecâz İstilahının Ortaya Çıkışı

Mecâz kelimesi, değişik ilim dallarında farklı mânâlar için kullanılmıştır. Bildiğimiz kadarıyla mecaz kelimesini bir istilah olarak ilk kullanan kişi Ebû Ubeyde Ma'mer b. El-Müsennâ (ö. 210/825)'dir. Ancak Müellif, “Mecâzu'l-Kur'ân” adlı eserinde mecaz kelimesini, yaklaşık kırk değişik mâna için kullanılmıştır. Bu mânâların hepsi “en güzel tefsîr ve te'vîl” başlığı altında toplanabilir.³ Ebû Ubeyde'den yaklaşık iki asır sonra gelen Şerif Raziyy (ö. 406/1015) mecaz kelimesini, “konulduğu mânânın dışında kullanılan lafız” olarak ele almış ve vech-i şebeh ile teşbih edatının kaldırıldığı belîğ teşbihleri de mecaz istilahının şümulüne dahil etmiştir.⁴ Dolayısıyla Müellifin Kur'ân-ı Kerimde geçen mecaz lafızları beyan sadedinde te'lif ettiği “Telhisu'l-Beyan fi Mecâzâtü'l-Kur'ân” adlı eserinde olduğu gibi, hadis-i şeriflerdeki mecazları açıkladığı “el-Mecâzatü'n-Nebeyyye” adlı eserinde de mecaz ve istiâre örnekleri arasında teşbih-i belîğ cinsinden pek çok teşbihlere rastlanmaktadır.

Mecaz kelimesi, Şerif Raziyy'in çağdaşı olan İbn Raşîk (ö. 463/1070-1071) ile biraz daha hususi bir mânâ kazandı. “el-Umde” adlı eserinde mecaz kelimesini ele alan İbn Raşîk, önce teşbih ve istiâreyi de içine alan genel bir kavram olarak nitelendirdiği mecazı daha sonra âlimlerin şu tarif ile tahsis ettiklerini beyan eder: “Mecaz, bir şeyi ona yakın olan bir şeyin ismiyle veya ona sebep olan bir şeyin adıyla isimlendirmektir.”⁵ Müellifin bu

1 Bekrî, Emîn, *el-Belâğatü'l-Arabîyye fi Sevbiha'l-Cedid*, Beyrut 1990, II, 71-75.

2 er-Rafî, Mustafa Sâdık, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, Kahire 1954, I, 180.

3 Muhammed el-Hıdr Hüseyin, *el-Mecaz ve'n-Nakl*, I, 292.

4 Muhammed el-Hıdr Hüseyin, *el-Mecaz ve'n-Nakl*, I, 292.

5 İbn Raşîk, İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasan el-Kayravânî, *el-Umde fi Mehasini's-Şi'r ve Âdâbih ve Nakdih*, Thk.: M. Muhyiddin Abdulhamid, Daru'l-Cil, Beyrut 1401/1981, I, 266.

tarifin birinci şikkıyla (yakın olan şeyin ismi) aralarında benzerlik alakası bulunan lafızları; ikinci şikkıyla da aralarında sebebiyet gibi başka alakalar bulunan lafızları kast ettiği açıkça anlaşılmaktadır. İşte bu mecâz kelimesinin belâgat ilmindeki ıstılah mânâsının ilk şekli ve nüvesidir. Müellifin bu tarifile çizdiği yoldan giden edipler, daha sonra tarifin ilk şikkına "istiâre"; ikinci şikkına da "mecâz-ı mürsel" adını vererek bu her iki kavramın tarifi, kapsamı ve çeşitleri hakkında derin tetkikler yapmışlardır.¹

D. Mecaz Konusunda İhtilafların Ortaya Çıkışı

Hicrî 2. asrın ortalarından itibaren İslamî ilimler yavaş yavaş tedvin edilmeye başlanmıştı. Bu tedvin faaliyetleri içersinde Arap Dili ve Belâgati ile ilgili tedvin faaliyetlerini başlatıp devam ettirenlerin başında Halil b. Ahmed, (ö. 170-175 seneleri arası) Sibeveyh (ö. 161-194 tarihleri arasında), Ferrâ (ö. 207/822) ve Ebû Ubeyde (ö. 210/825) gibi dil bilginleri gelmektedir. Bu asra kadar, fasih Arap dilini zevk-i selimiyle idrak edip kaidelere ihtiyaç duymayan kuşaklar bulunduğu için, bu insanlar arasında, dil konusunda herhangi bir ihtilaf çıkmıyordu. Ancak fetihler vasıtasıyla İslam kültürü geniş bir coğrafyaya yayılmağa başlayınca, kültürler arasındaki karşılıklı tesirden dolayı bir çok ihtilaflar ortaya çıkmağa başladı. İşte bu ihtilafli konulardan birisi de "mecâz" meselesiydi. İhtilafın kaynağı ise Allah'ın sıfatlarıyla ilgili âyetlerin yorumu idi. Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a el, yüz, göz gibi kelimelerin isnat edildiği müteşâbih âyetlerin yorumu hakkında bazı alimler tevile gitmediler. Bu âyetlerin zahirine iman edip, "mânâ ve hakikatlarını biz bilmeyiz" diyerek onların keyfiyetini araştırmağa dahi lüzum görmediler. Hatta bunların mahiyetini sorup araştıranlara karşı çıktılar. "Selef Mezhebi" denilen bir görüşe mensup olanlar başta sahabeler olmak üzere onları takip eden nesiller içlerinden yetişmiş güzide âlimlerdir. Daha sonra gelen bazı âlimler ise, yukarıda zikri geçen kelimelerin hakikat değil de mecâz olduklarını söylemişler ve hepsini tevil etme yoluna gitmişlerdir. Bu görüş sahiplerinin ortaya çıkardıkları ekole de "Halef Mezhebi" adı verilmiştir.²

Mecazın Kur'ân-ı Kerim'de mevcut olup olmadığı hususunda, bu şekilde ortaya çıkan ihtilaf, hicrî 7. asrın ortalarına kadar fazla alevlenmeden

1 Muhammed el-Hıdr Hüseyin, *el-Mecaz ve'n-Nakl*, I, 292-293.

2 Bu konuda geniş bilgi için bkz. ez-Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdilllah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1377/1957, II, 78-89; es-Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İstanbul 1398/1978, II, 7-11; ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, ty., II, 286-290; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Lübnan 1964, s. 284-286; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyâd 1413/1992, s. 223-225.

sakin bir seyir takip etti. Ancak hicrî 7. asrın ikinci yarısında yetişen dahi imam İbn Teymiyye, her konuda olduğu gibi tevil konusunda da selef mezhebini ihya etmeye çalışmış, bu noktadan hareketle Kur'ân-ı Kerim'de mecazın varlığını da şiddetle reddetmiştir. İbn Teymiyye'den sonra, Onun talebesi İbn Kayyim, tartışmaları daha da alevlendirerek devam ettirmiştir. İşte bu iki büyük âlimin, ekseriyetin karşısında yer alıp tartışmaya katılması, meselenin önemini artırmış ve yeniden ele alınmasına sebep olmuştur.¹

Bu sebepten dolayı, biz de bu küçük çalışmamızda ihtilafın her iki cephesindeki mümtaz alimlerin tümünün değil de, eserlerine ulaşabildiklerimizden görüşlerini ve delillerini tahlil etmeye çalışacağız. Meselenin tahlili açısından ve bir fikir vermesi bakımından bu çerçevenin yeterli olacağı kanaatini taşımaktayız.

II. KUR'AN-I KERİM'DE MECAZIN VARLIĞINI KABUL EDENLER VE DELİLLERİ

A. Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığını Kabul Edenler

1. İbn Kuteybe

İbn Kuteybe (ö. 276/889) hicrî üçüncü asırda yetişen büyük edip ve alimlerden biridir. Mutezile mezhebinin önde gelen ediplerinden meşhur Cahız'ın talebesi olmasına rağmen itikadî yönden hocasına tabi olmamış ve ehl-i sünnet mezhebini benimsemiştir.²

İbn Kuteybe, Kur'ân âyetlerine ve hadis-i şeriflere karşı öne sürülen itirazlara cevap kabilinden iki değerli eser te'lif etmiştir. Bunlardan âyetlerle, dolayısıyla tefsîr ilmi ile ilgili olanı "Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân", hadislere dair olanı ise "Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis" adını taşımaktadır. Bir çok sahada eser vermiş olan İbn Kuteybe'nin Tefsîr ilmiyle ilgili "Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân" adlı bir başka eseri daha mevcuttur. Kur'ân-ı Kerimdeki garip kelimelerin açıklandığı bu Tefsîr, "Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân" adlı ilk eserin devamı ve tamamlayıcısı gibi bir mahiyet arz etmektedir.

İbn Kuteybe özellikle ilk eserinde mecaz ve onun büyük bir kısmını

1 Bu konuda geniş bilgi için, el-Mut'înî, Abdulazim İbrahim, *el-Mecaz fil-Luğa ve fi'l-Kur'âni'l-Kerim Beyne Mücevvizih ve Maniîh*, (Mektebetü Vehbe, Kahire 1405/1985) adlı eserin ilk cildindeki mukaddimesine bakılabilir.

2 İbn Kuteybe'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hallikan, Ahmed b. Muhammed, *Vefayâtü'l-A'yân ve Ebnâu Ebnai'z-Zaman*, Daru Sadır, Beyrut ty., III, 42-44; İbnu'l-İmad, Ebu'l-Felâh Abdulhay el-Hanbelî, *Şezarâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, Daru'l-Fikr, Kahire 1399/1979, II, 169-170; Kehhâle, Umer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellefîn*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1414/1993, II, 297-298; II, 169-170; Kurt, Mustafa, *İbn Kuteybe ve Tefsîr Anlayışı*, M.Ü. İlahiyat Fak. Yay., İst. 1996, s. 73-100.

teşkil ettiğini söylediği istiareye ayrı birer bab ayırmak suretiyle bu iki konuya geniş yer vermiştir.

Müellif, mecaz ve istiâreye dair Arap şiirinden pek çok örnekler vererek bazı âyetlerde bunların varlığına işaret etmektedir. Ancak, mecaz ve istiare istihlaları, henüz tam olarak belirginleşmediği için, İbn Kuteybe'nin istiare dediği bazı örnekler daha sonra istilâh mânâsına göre oluşan mecaz-ı mürsel sınıfına girmektedir.

Müellifin mecaza yalan diyenlere örnek ve delillerle verdiği cevapları ileride tafsilatlı olarak zikredeceğimiz için, burada âyet ve hadislerde tespit ettiği mecazlardan birkaç tanesine işaret etmekle yetineceğiz:

1- İbn Kuteybe, "hiç, daha önce ölü olup sonra kendisine hayat ve insanlar arasında yürüdüğü bir nur verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalmış ve ondan bir türlü çıkamayan kimse gibi olur mu?"¹ meâlindeki âyette geçen "meyt" (ölü) kelimesinin "kafir den"; "ihya" (hayat vermek) fiilinin "hidâyet bahşetmekten"; "nur" kelimesinin de "imandan" istiare olduğunu belirtmektedir.²

2- Müellif, "yüzleri ak olanlara gelince, onlar Allah'ın rahmeti içindedir"³ ifadesinin "cennetten" istiare olduğunu (ki bu daha sonra "mecaz-ı mürsel" diye adlandırılmıştır) belirttikten sonra iki mânâ arasındaki alakayı şöyle izah etmektedir: "Allah, cennete "rahmet" ismini verdi. Çünkü insanların oraya girişi, ancak Onun rahmeti vasıtasıyla olur."⁴

3- Lisan kelimesinin söz mânâsında kullanılmasını da istiare örnekleri arasında sayan Müellif, "benden sonra gelecek nesiller içerisinde benim hakkımda doğru dil (güzel bir şekilde yâd ediliş) nasip eyle"⁵ meâlindeki âyette de aynı durumun söz konusu olduğunu beyan eder ve buna delil olarak bir beyit nakleder.⁶

4- İbn Kuteybe, Tefsîrle ilgili olan ikinci eserinde garip kelimeleri açıklarken, hakikî mânâların dışında mecaz, istiare ve kinaye gibi mânâlara delalet eden lafızları belirtir. Ancak bunların birçoğunu ilk eserinde izah ettiği için tafsilata girmeyen Müellif bu açıklamaların "Müşkil" de zikredildiğini hatırlatmayı da ihmal etmez Mesela Müellif, "onların ticareti kazanmadı"⁷ meâlindeki âyetin tefsîrinde şunları kaydeder: "Ticaret

1 el-En'am, 6/122.

2 İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, Daru't-Turas, Kahire 1393/1973, s 140.

3 Al-i İmran, 3/107.

4 İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l Kur'ân*, s. 140.

5 eş-Şuara, 26/84.

6 İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l Kur'ân*, s. 146.

7 el-Bakara, 2/16.

kazanmaz, ticarete kazanılır. Bu mecaz kabilindedir. "İş karar kıldığı (kesinleştiği) zaman..."¹ meâlindeki âyet de bunun gibidir. İş üzerinde karar kılınır. Bu ve benzerleri "Müşkil" adlı kitapta zikredilmiştir."²

5- İbn Kuteybe bazı hadisler hakkında vârid olan şüphe ve itirazlara cevap sadedinde telif ettiği "Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis" adlı eserinde de, hadislerde geçen mecazî mânâlara işaret etmiştir. Yorumlarına Arapların kullandığı tabirlerle delil getiren Müellif, mecazî mânâlar için, "mecâz" kelimesinden ziyade "teşbih, temsil ve kinâye" gibi ifadeleri kullanmıştır. Mesela, Ebu Hureyre (R.A) ve Ebu Zer'den (R.A) değişik vecihlerle rivâyet edilen iki hadis-i kutsinin, şu son kısmında geçen "meşy" (yürümek) ile "hervele" (koşmak) kelimesinin birer temsil olduğunu ve "kim bana ibadet ederek hızla yaklaşırsa, ben ona onun yaklaşmasından daha hızlı bir şekilde mükâfatını veririm" mânâsının kast edildiğini belirtmektedir³:

"Kim bana bir karış, yaklaşırsa, ben ona zira' kulaç yaklaşıyorum. Kim bana bir zira' yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşıyorum. Kim bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak giderim."⁴

2. Rummânî

Mutezile mezhebine mensup olan Ebu'l Hasen Ali b. İsa er-Rummânî (ö. 386/ 994) hicrî dördüncü asrın önde gelen edip ve âlimlerindedir.⁵ Daha ziyade Kur'ân ilimlerinde temayüz eden Rummanî, Kur'ân-ı Kerim'in belâğatını onun yedi i'caz vechinden birisi olarak zikreder.⁶ Daha sonra belâğatı on kısma ayıran Rummanî, istiareyi bunların üçüncüsü olarak takdim eder. İstiareyi tarif edip teşbih ile arasındaki farkı açıklayan Müellif, âyetlerde geçen pek çok istiare örneklerine işaret eder. Bu işaretlerle yetinmez ve her örnekte müstear lafızların hakikî mânâya delalet eden lafızlardan daha belâğatlı olduğunu izah eder. İşte örneklerden bir kaç tanesi:

1 Muhammed, 47/27.

2 İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğaribi'l-Kur'ân*, Thk.: es-Seyyid Ahmed Sakr, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., s. 42.

3 İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis*, Tashih: Muhammed Zehra en- Neccâr, Daru'l-Cil, Beyrut 1393/1972, s. 224.

4 Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, Tevhid 15, 35; Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, Zikr 2, 22, Tevbe 1.

5 er-Rummanî'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz. İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-A'yan*, III, 299; Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh, *Mu'cemul-Üdebâ*, Daru'l-Fikr, Kahire 1400/1980, XIV, 73-78; İbnu'l-İmad, *Şezaratu'z-Zeheb*, III, 109.

6er-Rummânî, Ali b. İsa, *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân (Selâs Resâil fi İ'câzi'l-Kur'ân, Hattabî - Rummânî - Abdülkâhir el-Cürcânî)*, Thk.: Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Selâm, Daru'l-Me'ârif, Kahire 1976, s. 75 (Bu sayfa numarası, "Selâs Resail fi İ'caz'l-Kur'ân" adlı eserin ikinci kitabı olarak neşredilen baskıya aittir).

1- "O (bitkilerle süslenip bezenmiş) toprağa, gece veya gündüz emrimiz gelmiş ve orayı biçilmiş ekin yapmışsınız"¹ meâlindeki âyette geçen "hasid" kelimesinin bitkiler için kullanılan bir lafız olduğunu söyleyen Rummanî, bunun hakikatını "mühleke" (helak olmuş) kelimesinin ifade ettiğini söyler. Müellif, birinci lafzın ikincisinden daha belîğ olmasının sebebinin "ilk lafızda olayı gözün idrakine sunma" hususiyetinin bulunmasıyla izah eder.²

2- "Bu Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarman için sana indirdiğimiz bir Kitaptır..."³ meâlindeki âyet ve benzerlerinde geçen "nur" kelimesi, Rummani'ye göre "ilimden"; "zulumât" kelimesi ise "cehaletten" istiâredir.⁴

3- "Biz seni, Allah'ın izniyle (insanları) Ona çağırın ve etrafa nur saçan bir kandil olarak gönderdik"⁵ meâlindeki âyette geçen "sirac" (kandil) kelimesi de Rummani'ye göre müstear bir lafız olup hakikatı "mübin" (açık ve zahir olan) kelimesidir.⁶

3. Ebû Hilal el-Askerî

Ebû Hilal el-Askerî (ö. 395/1005), belâğât ilminin tedvini ve gelişmesi hususunda büyük payı olan bir ediptir.⁷ Kitabı's-Sinaateyn fi Nakdi'n-Nesr ve's- Şiir" adlı eserinde mecaz ve istiareye geniş yer veren el-Askerî, konuya ayırdığı bölümün başında önce istiareyi tarif eder. Müellife göre istiâre, bir ibareyi, bir sebepten dolayı asıl kullanıldığı mânânın dışında bir mânâyâ nakletmektir.⁸ Tariften de anlaşılacağı gibi, el-Askerî kendisinden sonraki dönemlerde "mecaz" diye adlandırılan kavramı tarif etmiş ve onun istiare ile farkını ortaya koymamıştır. Başka bir ifadeyle, mecaz ve istiare ıstılahları o zamanda henüz tam olarak belirginleşmemiştir. Müellif daha sonra istiare örneklerinin mevcut olduğu pek çok âyet-i kerimeyi ve bir kaç hadis-i şerifi zikreder. Bunların ardından Arap şiirinden ve nesrinden istiare ile ilgili bolca örnekler vererek konuyu tamamlar.

Ebu Hilâl el-Askerî istiareye örnek gösterdiği tüm âyetlerde müstear mânânın hakikî mânâdan daha belâğatlı olduğunu izah eder. İşte bunlardan bir kaç örnek:

1 Yunus, 10/24 .

2 er-Rummanî, *en-Nüket fi İ'cazi'l-Kur'ân*, s. 92.

3 İbrahim, 14/1.

4 er-Rummanî, *en-Nüket fi İ'cazi'l-Kur'ân*, s. 92.

5 el-Ahzâb, 33/46.

6 er-Rummanî, *en-Nüket fi İ'cazi'l-Kur'ân*, s. 92.

7 Ebu Hilal el-Askerî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Turan Arslan, "Askerî Ebu Hilâl", DİA, III, 489-490.

8 el-Askerî, Ebû Hilal b. Abdullah b. Sehl, *Kitabu's-Sinâ'ateyn el-Kitabe ve's- Şi'r*, Thk.: Müfid Kamiha, Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 295.

1- "Ey insanlar ve cinler! (Vakti ve işi) sizin için boşaltacağız. (Sizin hesabınızı ele alacağız)." ¹ Ayette "ferâğ" mastarından gelen fiil "kâsd" mânâsındadır. Yani "sizi muhasebe etmeye yöneleceğiz" demektir. Ancak birinci kelimedede "tehdit" mânâsı bulunduğu için ikincisinden daha belâğatlıdır. ²

2- "... O gün onlar kalpleri boş halde koşup duracaklardır." ³ Ayette geçen "hevâ" kelimesi, "içinde hiçbir şey muhafaza etmeyen, bomboş" mânâsındadır. Burada istiarenin hakikî mânâdan üstün oluşu veciz olmasından dolayıdır. ⁴

3- Hz. Lut, "size yetecek bir kuvvetim olsa veya sağlam bir yere (sarp dağa) sığınsam" dedi. ⁵ Ayetteki "rûkn" (direk, sarp dağ) kelimesi "muin" (yardımcı) mânâsındadır. Birinci kelime ikincisinin aksine gözle müşahede edilebildiği (ondan daha müşahhas olduğu) için istiare, hakikî mânâdan daha belâğatlıdır. ⁶

4. Ebu Bekr el-Bakillânî

Ebu Bekr el-Bakillani (ö. 403/1013) hicrî dördüncü asırda yetişmiş ve Kelam ilminde temâyüz etmiş büyük bir alimdir. ⁷ Daha ziyade Kelam ilmüne dair te'lif ettiği eserlerinin yanı sıra Kur'ân-ı Kerim'in i'cazını beyan sadedinde yazdığı "İ'cazu'l-Kur'ân" adlı bir eseri de mevcuttur. Bakillânî bu eserinde Kur'ân-ı Kerim'in İ'caz vecihlerini üç maddeye hasreder: ⁸

1- Gaybî haberleri ihtiva etmesi,

2- Ümmî olduğu herkes tarafından bilinen Hz. Peygamber'in (S.A.V) kendinden önceki peygamberlerin Kur'ân-ı Kerim'de mevcut kıssalarını, o tarzda bilip nakletmesinin imkansız oluşu,

3- Nazım ve belâğatının son derece harika oluşu ve insanların o noktaya yetişmekten aciz kaldıklarının bilinmesi. Müellif daha sonra üçüncü vechi açıklamak üzere açtığı bir bölümde Kur'ân-ı Kerim'in belâğatına dair örnekler verir ve bunları Arap şiirinden getirdiği delillerle destekler. ⁹ Bu arada tarif ve ayrıntıya girmeden istiarenden bahseder. Şu iki âyetin,

1 er-Rahman, 55/31.

2 el-Askerî, *Kitabu's-Sinaateyn*, s. 296-297.

3 İbrahim, 14/43.

4 el-Askerî, *Kitabu's-Sinaateyn*, s. 297.

5 Hud, 11/80.

6 el-Askerî, *Kitabu's-Sinaateyn*, s. 303.

7 Bâkillânî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Gölcük, Şerafeddin, "*Bâkillânî*", DİA, IV, 531-535.

8 el-Bâkillânî, el-Kadî Ebû Bekr, *İ'cazu'l-Kur'ân*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988, s. 50-52.

9 el-Bakillani, *İ'cazu'l-Kur'ân*, s. 85-117.

bazılarının “irdaf” adını verdikleri “beliğ istiare” kabilinden olduklarını beyan eder:

- 1- “Başımın saçı bembeyaz alev gibi tutuştu.”¹
- 2- “Onların ikisine de (anne-babana) merhamet ederek tevazu kanadını ger.”²

Bakillani, bundan sonra teşbihten bahseder ve tekrar istiareye döner. İstiareyi şiirle açıkladıktan sonra “Kur’ân-ı Kerim’de istiarenin çokça bulunduğunu” söyler ve örnek olarak şu âyetleri zikreder:³

1- “Şüphesiz O Kur’ân hem senin için hem de kavmin için bir zikirdir”⁴ meâlindeki âyette geçen “zikr” kelimesi, “şeref” lafzından istiâredir.

2- Bakillânî’ye göre, Bakara sûresinin 138. âyetinde geçen “sıbğa” kelimesinden maksat dindir.

3- “Onların ticareti kazanmadı”⁵ meâlindeki âyeti, Bakillânî son istiare örneği olarak gösterir. Ancak, belâgat ıstılahlarının yerleşmesinden sonra bu kabilinden örnekler “akli mecâz” diye adlandırılmıştır.

5. Şerif Razi

Şerif Razi (ö. 406/1015) dördüncü hicrî asrın sonlarında yetişen büyük âlim ve ediplerden biridir.⁶ Kur’ân-ı Kerim’de geçen mecazlar konusunda te’lif edilmiş en önemli iki eserden, ki bunlar “Telhisü'l-Beyân” ile “Mezâzu'l-Kur’ân” (el-İşare ile'l-İcaz fi Bazi Envâi'l-Mecâz) adlı eserlerdir, birincisinin müellifidir.

Şerif Razi, Bu değerli eserinde Fatıha sûresinden Nas sûresine kadar, sûrelerin Mushaf-ı Şerifteki tertibine de riâyet ederek, kendi kanaatine göre mecazî mânâları ihtiva eden bütün âyetleri ele almış ve onların bu mânâlara delâletini güzelce açıklamıştır. Bu açıklamaları ve edebi üslubu yönüyle Müellifin bu eseri, yukarıda zikredilen ikinci esirden daha üstün gözükmektedir.

Giriş bölümünde de belirtildiği gibi Şerif Raziyy’in, bazı hadi-i şeriflerdeki mecazî mânâları göstermek üzere te’lif ettiği ikinci bir eseri mevcuttur. Bu eser “el-Mecâzatu’n-Nebeviyye” adını taşımaktadır. Müellifin, yaşadığı zamanda belâgat ıslahları tam yerleşmediğinden, teşbih-i

1 Meryem, 19/4.

2 el-İsra, 17/24.

3 el-Bakillânî, *İ'cazu'l-Kur'ân*, s. 93.

4 ez-Zuhuf, 43/44.

5 el-Bakara 2/16.

6 Şerif Raziyy’in hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. F. Krenkow, “Şerif Radî”, *İslam Ansiklopedisi*, XI, 443-444.

beliği de mecaz ve istiarenin şumulüne dahil ettiğini bir kez daha hatırlattıktan sonra konuyu fazla uzatmamak için, her iki eserden seçtiğimiz bir kaç örneği zikretmekle yetineceğiz:

1- Şerif Razi, "Onların kalplerinde hastalık vardır"¹ meâlindeki âyette geçen "maraz" (hastalık) kelimesinin onların kalplerinde bulunan "küfür inancı" mânâsından istiâre olduğunu belirtmektedir ki bu, istiarenin daha sonra ortaya çıkan ıstilah mânâsına uygundur.²

2- "Onlar (eşleriniz) sizin örtünüz, siz de onların örtüsüsünüz..."³

Bu âyetteki teşbih-i belîği, Müellif "İstiâre" adıyla zikredip açıklamaktadır.⁴

3- "Mü'min kardeşinin aynasıdır."⁵ Bu hadis-i şerifteki teşbih-i belîği, Müellif "mecâz ve istiâre" diye nitelendirmiştir.⁶

4- "Şüphesiz bazı ifadeler sihirdir."⁷ Şerif Razi, hadisteki istiâre-i tasrihiyyeyi "mecâz" olarak değerlendirmiştir ki bu husus, istiarenin mecazin bir cinsi olması noktasından, daha sonra ortaya çıkan ıstilahî mânâyâ uygundur.⁸

5- "İnsanlar madendir"⁹ (Yani insanlar topraktaki gizli madenler gibi, gizli cevherler taşırlar. Dolayısıyla onların zahirine bakıp hüküm verilmemeli, gizli cevherleri keşfedilmelidir.) Teşbih-i belîğ örneklerinden olan bu hadis-i şerifi Müellif yine "istiâre" diye adlandırmıştır.¹⁰

6- "Bir şeyi sevmen (seni) kör ve sağır eder."¹¹ Müellif bu hadis-i şerifte mevcut olan iki tane tebeî istiâreyi (kör eder-sağır eder) mecaz olarak vasıflandırmıştır.¹²

7- "Ey Rabbim! Tevbemi kabul et ve beni günahımdan temizle!"¹³ Müellif

1 el-Bakara 2/16.

2 eş-Şerif er-Razi, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, Kahire 1387/1967, s. 13.

3 el-Bakara, 2/187.

4 eş-Şerif er-Razi, *Telhîsu'l-Beyân fi Mecâzâtü'l-Kur'ân*, Beyrut 1406/1986, s. 20-21.

5 Buharî, Hac, 18; Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, Edeb, 49; Tirmizî, Ebû İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, Birr, 18

6 eş-Şerif er-Razi, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, s. 79.

7 Buharî, Tıb, 51, Nikâh, 41; Müslim, Cumua, 47; Ebu Davud, Edeb, 86; Tirmizî, Birr, 79; Dârimî, Abdullah b. Abdîrrahman, *Sünen*, Çağrı Yay., İst. 1981, Salat, 199; Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, Kelâm, 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1982, I, 269, 273, 303, 309, II, 16, 59, 62.

8 eş-Şerif er-Razi, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, s. 115.

9 Buharî, Enbiya, 19, Menâkıb, 25; Müslim, Fezâilü's-Sahabe, 199.

10 eş-Şerif er-Razi, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, s. 134-135.

11 Ebu Davud, Edeb, 116; Ahmed b. Hanbel, V, 194, VI, 450.

12 eş-Şerif er-Razi, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, s. 175

13 Ebu Davud, Vitr, 25; Tirmizî, Deavat, 102; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, Çağrı

bu hadis-i şerifte istiare bulunduğunu belirtmiştir ki bu, (günahımdan temizle) daha sonra ortaya çıkan ıstilahî mânâya tamamen uygundur.¹

8- “Dinar ve dirhem (altın ve gümüş paranın) kölesi kahrolsun!”² Şerif Raziyy, bu hadis-i şerifte mecâz bulunduğunu belirtmiştir.³ Aslında bu tesbit, mecâzin sonradan olgunlaşan ıstilah mânâsına göre doğrudur. Ancak bu mecâz, mecâzin bir cinsi olan istiârenin “istiâre-i tasrihiyye” denilen bir çeşididir.

6. İbn Raşîk

Hasan İbn Raşîk (ö. 456/1064) hicrî beşinci asırda, Kayravan’da yetişmiş büyük edip ve şairlerden birisidir.⁴ Şiirle alakalı pek çok değişik konuları ihtiva etmekle bereber, ağırlıklı olarak şiir, şair ve belâğat bahislerini ele alan “el-Umde fi Mehasini’ş-Şiir ve Âdâbih ve Nakdih” adlı meşhur eserin müellifi olan İbn Raşîk, mecaz-ı mürsel ile istiârenin ayrılmasında ilk adamı atan kişidir. Müellif belâğat ile ilgili konulara, yukarıda adı zikredilen iki ciltlik eserinin orta kısımlarında (birinci cildin sonu ve ikinci cildin baş tarafı) yer vermiştir. İbn Raşîk önce mecazı tarif eder, hakikattan daha üstün olduğunu söyler ve Arap şiirinden seçtiği örneklerle konuyu açıklar. Kur’ân-ı Kerim’de pek çok mecaz örneklerinin bulunduğunu söyler ve bunlardan sadece bir kaç tanesini zikreder:⁵

1- “Hz. Süleyman dedi ki: Bize kuş dili öğretildi...”⁶ İbn Raşîk bu âyette geçen ve kuşlara isnat edilen “mantık” (konuşmak) kelimesinin mecaz olduğunu belirtir.

2- “Şehre sorunuz...”⁷ Müellif, bu âyetteki mahzuf kelimeyi (ahali) beyan etmeden, bu ifadeyi mecaz örnekleri arasında saymakla yetinmektedir.

3- “Küfürleri sebebiyle onların kalplerine buzağı (sevgisi) sinmişti”⁸ Müellif, “ıcl” (buzağı) kelimesinin “buzağı sevgisi” mânâsında mecaz olduğunu beyan eder.

4- “Yaratanların en güzeli olan Allah’ın şanı ne yücedir.”⁹ İbn Raşîk bu âyetteki mecâza şöyle işaret etmektedir: “Allah gerçek yaratıcıdır. Ondan

Yay., İstanbul 1981, Dua, 2; Ahmed b. Hanbel, I, 227.

1 eş-Şerif er-Raziyy, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, s. 271.

2 Buhari, Cihad, 70, Rikak, 10; İbn Mâce, Zühd, 8.

3 eş-Şerif er-Raziyy, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, s. 320.

4 İbn Raşîk’in hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz.: İbn Hallikan, II, 85-89; Yakut el-Hamevî, *Mu’cemu'l-Üdeba*, VIII, 110-121; İbnü'l-İmad, *Şezaratu'z-Zeheb*, III, 297-298; Moh Ben Cheneb, “*İbn Raşîk*”, İslam Ansiklopedisi, V(II), 780-781.

5 İbn Raşîk, *el-Umde*, I, 267.

6 en-Neml, 27/16.

7 Yusuf, 12/82.

8 el-Bakara, 2/93.

9 el-Mü’minun, 23/14.

başkasına mecaz yoluyla yaratıcı denilebilir.”

5- “Allah hile yapanlara (ceza verenlerin) en hayırlısıdır.”¹ Müellif bu âyette, “hile yapmağa verilen ceza” olması sebebiyle “mekr” kelimesinin Allah’a isnat edildiğini belirtmektedir. Başka bir ifadeyle “hile yapanlara ceza verenlerin en hayırlısı” mânâsında mecaz olduğunu, hakikî mânâ ile mecazî mânâ arasında “sebebiyet” alakasının bulunduğunu söylemeye çalışmaktadır.

İbn Raşık, daha sonra istiare için ayrı bir bölüm açar, onun mecazın en üstün şekli ve sözü güzelleştiren unsurlardan biri olduğunu vurgular.² İstiareye dair değişik tarifleri ve örnekleri serdeden Müellif, istiaresinin Kur’ân-ı Kerimde ve Hz. Peygamber’in (S.A.V.) hadislerinde çokça mevcut olduğunu belirtir. Ancak sözü fazla uzatmamak için bir kaç âyet ve hadisten getirdiği örneklerle yetinir. İbn Raşık’in istiareye örnek olarak gösterdiği âyet-i kerimeler şunlardır:³

1- “Gerçekten su azgınlığı (taştığı) zaman sizi gemide biz taşıdık.”⁴

2- “Hz. Musa’nın (A.S.) öfkesi sakinleşince levhaları aldı.”⁵

3- Mülk süresinin yedinci âyetinde geçen “şehik” kelimesiyle, sekizinci âyetinde geçen “ğayz” kelimesi.

4- “Ey arz, suyunu yut!”⁶

7. İbn Hazm

İbn Hazm (ö. 457/1064) beşinci hicrî asırda yetişmiş büyük fakihlerden birisidir.⁷ Fıkıh Usûlüne dair yazdığı “*el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*” adlı değerli eserinde İbn Hazm, teşbih ve mecaz için ayrı birer bölüm tahsis etmiştir. Mecazı kabul edenlerin ve reddedenlerin görüşlerine işaret ettikten sonra, mecazın hem Arap dilinde hem de Kur’ân-ı Kerimde mevcut olduğunu beyan eder. Ancak İbn Hazm, bazı belâgat âlimlerinin Kur’ân-ı Kerimde geçen “namaz, hac, zekat” gibi ibadetlere “mecaz-ı şer-i” adını verip mecaz saymaları görüşüne katılmaz, aksine bunların “hakikat” olduğunu söyler.⁸

1 Al-i İmran, 3/54.

2 İbn Raşık, *el-Umde*, I, 268.

3 İbn Raşık, *el-Umde*, I, 275.

4 el-Hâkka, 69/11.

5 el-A’raf, 7/154.

6 Hud, 11/44.

7 İbn Hazm’ın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hallikan, *Vefayâtü’l-Ayan*, III, 325-330; İbnü’l-İmad, *Şezaratu’z-Zeheb*, III, 299-300; C. Van Arendok, “*İbn Hazm*”, *İslam Ansiklopedisi*, V(II), 748-753.

8 İbn Hazm, Ali b. Ahmed ez-Zahirî, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, I, 447

İbn Hazm "onlara (ebeveynine) acıyarak tevazu kanatlarını ger"¹ meâlindeki âyet-i kerimeyi mecaza örnek olarak gösterdikten sonra mecazi kabul etmeyenlerin "mecaz yalandır" iddialarına (tafsilatı başka bölüm ve eserlerine havale ederek) kısaca cevap verir.²

Daha sonra mecaz mı, yoksa hakikat mı oldukları hususunda ihtilaf edilmiş âyetleri ele alan Müellif, bunların bir kısmının hakikat, bir kısmının mecaz, diğer bir kısmının da hem mecaz, hem de hakikat olabileceğini belirtir.³

Müellif, bölümün sonunda "elbiselerini temizle"⁴ meâlindeki âyette yer alan "elbiseler"nin bilinen elbiseler olmadığını, "kalp" mânâsında mecaz olduğunu söyleyenlere ve bu tarzda hakikî mânâdan delilsiz olarak mecazî mânâlara intikal eden kimselere hayretini ifade eder.

Aynı kimselerin kesin delillerle hakikî mânânın değil de mecazî mânânın kast edildiği durumlarda, körü körüne hakikî mânâda ısrar etmelerini de yine hayretle karşılar.⁵

Özetle söylemek gerekirse İbn Hazm, Kur'ân-ı Kerim'de mecazın varlığını kabul etmekle beraber, zahiri mânâların korunmasında oldukça titiz davranır ve delilsiz olarak hakikî mânâdan mecazî mânâyâ geçilmesine şiddetle karşı çıkar.

8. İbn Sinan el-Hafacî

İbn Sinan el-Hafacî (ö. 466/1073) hicrî beşinci asırda Halep'te yetişmiş büyük bir şair ve ediptir.⁶ Meşhur edip Ebu'l-Alâ el-Maarî'nin (ö. 449/1057) talebelerindendir.

İbn Sinan el-Hafacî Fesahat ve Belâğata dair te'lif ettiği "Sırru'l-Fesâha" adlı eserinde, çeşitli belâğat konularını, kendine mahsus değişik bir tertip ile ele almıştır. Mecazdan pek bahsetmemesine rağmen istiareye geniş yer verir. Tarifin yapar, teşbihle farkını açıklar, çeşitlerinden bahseder ve Arap şiirinden bolca örnekler verir. Bu arada bazı âyet-i kerimelerdeki mevcut istiare örneklerini gösterir ve bunların hakikî mânâlarına delâlet eden lafızlardan daha belâğatlı olduğunu detaylı bir şekilde izah eder.⁷

1 el-Hucurat, 17/24

2 İbn Hazm, *el-İhkam*, I, 448

3 İbn Hazm, *el-İhkam*, I, 449-454

4 el-Müddesir, 74/4

5 İbn Hazm, *el-İhkam*, I, 449/454

6 İbn Sinan el-Hafacî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi için, yayınevi tarafından "*Sırru'l-Fesâha*" adlı eserinin başına konulan tercüme-i hâline bakılabilir. s, 7-8)

7 el-Hafacî, Abdullah b. Muhammed, *Sırru'l-Fesâha*, Beyrut 14021982, s. 118-121

1- “Başım bembeyaz alev gibi tutuştu...”¹ el-Hafacî, “başım tutuşup yanmasının “istiare olduğunu ve bunun “başımın ağarması arttı” ifadesinden daha belâğatlı olduğunu belirtir.

2- “Gerçekten, su taşıdığı zaman sizi gemide biz taşıdık”² Hafacî, bu âyette geçen “tağa” kelimesinin “alâ” (yükseldi) kelimesinden istiare olduğunu söyledikten sonra birinci kelimenin ikincisinden daha belâğatlı olmasının sebebini şöyle açıklar: Tağa kelimesi daha belâğatlıdır. Çünkü bu kelimedeki “kahr ve galebe ile yükselmek” mânâsı vardır.”

3- “Ağardığı zaman sabaha yemin olsun ki...”³ Müellif bu âyette geçen “teneffese” fiilinin “yayımağa başlamak” fiilinden istiare olduğunu; birinci kelimenin “nefes” kökünden geldiği ve “rahatlamak” mânâsı ihtiva ettiği için ikincisinden daha belâğatlı olduğunu beyan eder.

Bu örneklerden sonra, benzer örneklerin Kur’ân-ı Kerimde çokça bulunduğunu dile getiren Müellif, bu durumun Kur’ân-ı Kerimde Arapların istiare konusunda bilinen adetlerine uygun olarak cereyan ettiğini kaydeder.⁴

9. Abdulkahir el-Cürcanî

Abdulkahir el-Cürcanî (ö. 471/1078-79) hicrî beşinci asırda yetişen ve belâğat ilminin gelişmesinde çok büyük payı olan mümtaz bir ediptir.⁵ “Delailü'l-İcaz” ve “Esraru'l-Belâğa” adlı belâğat ilmine dair iki eserinde mecaz ile istiareyi geniş bir şekilde ele alıp tedkik etmiştir. Cürcanî kendisinden önce hiç bahsedilmeyen yeni istiare çeşitlerinin varlığını ortaya çıkarmış ve bunları örneklendirmiştir.⁶

Verdiği örnekleri daha ziyade Arap şiirinden seçen Cürranî, az da olsa âyet-i kerimelerdeki mecaz ve istiâre örneklerine de işaret etmiştir. Biz burada bu örneklerden sadece iki tanesini zikretmekle yetineceğiz:

1- “...Onunla (buluttan indirdiğimiz yağmur ile) toprağı ölümünden sonra diriltiriz.”⁷ “...Ona (toprağı) hayat veren Allah, mutlaka ölüleri de diriltir.”⁸ Cürcanî, bu iki âyette geçen “toprağı hayat verilmesi” fiilinin, “onun bitki

1 Meryem, 19/4.

2 el-Hâkka, 69/11.

3 el-Tekvir, 81/18.

4 el-Hafacî, *Sırru'l-Fesâha*, s. 121

5 Abdulkadir el-Cürcanî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bir bilgi için bkz. el-Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu'l-Vefeyât*, Thk.: İhsan Abbas, Daru Sadır, Beyrut 1973, II, 369-370; İbnu'l-İmad, *Şezaratu'z-Zehab*, III, 340-341; Kahhâle, *Mu'cemü'l-Müellefin* II, 201-202; ez-Zirikli, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Daru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1995, IV, 48-49; Nasrullah Hacımüftüoğlu; “*Abdülkahir el-Cürcanî*”, DİA, I, 247-248.

6 Bkz. el-Cürcanî, *Esraru'l-Belâğa*, Mektebetü'l-Kahire 1399/1989, s. 123-177.

7 el-Fatır, 35/9.

8 Fussilet, 41/39.

ve çiçeklerle Allah tarafından yeşertilip süslenmesi" mânâsında mecaz olduğunu belirtir¹.

2- "Şüphesiz bunda kalbi olana, veya hazır bulunup kulak verene öğüt vardır"² Cürcanî, âyetteki "kalbi olan" ibaresinin mecaz mânâsını şöyle ifade etmektedir: Kalbi olan demek, tefekkür etmek, bakılması gereken şeye (ibret nazarıyla) bakmak gibi kalbin yaratılış gayeleri istikametinde onu işleten kimse demektir.³

10. Gazalî

İmam Gazalî, (ö. 505/1111) hicrî beşinci asrın sonlarında yetişmiş, İslamî ilimlerin pek çok dalında uzmanlaşmış ve bolca eser te'lif etmiş büyük bir alimdir.⁴ Daha ziyade Fıkıh ve Kelam ilminde temâyüz etmiş olan Gazalî, Fıkıh usûlüne dair yazdığı "el-Müstesfa" adlı eserinde mecaz konusuna da yer vermektedir. Ancak Gazalî, Kur'ân-ı Kerimde mecazın varlığı konusundaki tartışmalara girmeden "~~hakikat ve mecaz~~" için ayırdığı faslın başında bu iki mefhumu tarif eder. Mecazı üç kısma ayırıp bunları şöyle açıklar:⁵

1- Benzerlik sebebiyle lafzın başka bir mânâya nakledilmesiyle ortaya çıkan mecaz: Cesur adama "aslan" denmesi bu kabildendir.

2- Ziyade yani kelimadaki fazlalıkla ortaya çıkan mecaz: "Onun benzeri gibi hiç bir şey yoktur"⁶ mealindeki âyet-i kerimede mevcut olan "Kef" harfi-i ceri böyle bir mecazdır.

3- Anlamaya mani olmayan noksanlık: "Şehre sor"⁷ meâlindeki âyette "ahali" kelimesi mahzufur. Yani "şehrin ahalisine sor" demektir.

Bu açıklamalardan sonra Müellif, "mecazı tanıtan emareleri" ele alır ve bunları dört madde halinde özetler.⁸ Her mecazın bir hakikate dayandığı,

1 el-Cürcanî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 256-257

2 Kaf 50/37

3 el-Cürcanî, *Delailu'l-İ'câz*, Thk.: Muhammed Rıdvan ed-Dâye- Fâyiz ed-Dâye, Mektebeti Sa'düddin, Dımeşk 1407/1987, s. 289

4 Gazalî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hallikan, *Vefâyatu'l-A'yan*, IV, 216-219; es-Subkî, Tacuddin, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, Kahire 1388/1968, VI, 191-227; ez-Zehebi, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, Thk.: Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1414/1994, XIX, 322-346; İbnu'l-İmad, *Şezeretu'z-Zehab*, IV, 10-13; Mustafa Çağrı, "Gazalî", *DİA*, XIII, 489-505.

5 el-Gazalî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, (*Fevâtihu'r-Rahamût ile beraber*), Daru İhyait-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1324, I, 341-342.

6 eş-Şura, 42/11

7 Yusuf, 12/82

8 el-Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 341-342

fakat her hakikatin bir mecazının bulunmasının gerekli olmadığını vurgular.¹

Gazalî, faslın sonunda hakikat ve mecazla ilgili bir başka meseleye değinir. Bu mesele, hem hakikat hem de mecaza-muhtemel olan bir lafzın bunlardan hangisine hamledileceği konusudur. Gazalî, bu hususta hakikatin her zaman asıl olduğunu, delil olmadan mecazî mânâya intikal edilemeyeceğini belirtir ve görüşünü örneklerle izah eder.²

11. Zemahşerî

Zemahşerî (ö. 538/1144) hicrî beşinci asrın sonlarıyla altıncı asrın başlarında yetişmiş ve özellikle Tefsîr ve Belâğat ilimlerinde temayüz etmiş dahi imamlardan birisidir.³ Kendisinden sonra telif edilmiş olan tefsîrlerin hemen hemen hepsine kaynak teşkil etmiş olma özelliğine sahip meşhur “el-Keşşâf” adlı tefsîrin müellifi olan Zemahşerî, Belâğat ilmiyle ilgili müstakil bir eser yazmamıştır. Ancak Belâğat ilminin derin meselelerini, adı geçen tefsîrinde işlemiş ve âyetlerin belâğat yönünü ince nükteleriyle birlikte ortaya koymuştur. Belâğat ağırlıklı böyle bir tefsîrde elbette ki mecaz ve istiare konusu da işlenecektir ve nitekim öyle olmuştur. Zemahşerî, bu nadide eserinde aklı mecaz, mecaz-ı mürsel ve istiareye âyetlerden pek çok örnekler tahriç etmiştir. “Mecaz-ı Mürsel” adını kullanmamasına rağmen onun istiareden ayrı bir çeşit mecaz olduğuna dikkat çekmiştir.⁴

Biz burada konuyu fazla uzatmamak için, Zemahşerî'nin mecaz ve istiare örneklerinden bir kaç tanesine işaret etmekle yetineceğiz:

1- “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerinde de bir çeşit perde vardır”⁵ meâlindeki âyetin tefsîrinde Zemahşerî, “mühür vurma ve perde çekme” fiillerinin hakikî mânâda değil de mecaz kabilinden olduklarını belirttikten sonra, bunların hem istiare hem de temsil olma ihtimallerinin mevcut olduğunu, istiâre ve temsilin de zaten mecazın iki çeşidini teşkil ettiğini beyan eder.⁶

1 el-Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 344

2 el-Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 359-360

3 Zemahşerî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Yakut el-Hamevî, *Mu'cemul-Üdeba*, XIX, 126-135; İbn Hallikan, *Vefayatu'l-A'yan*, V, 168-174; ez-Zehabî, *Siyeru A'lamin-Nübelâ*, XX, 151-156; Davudî, Muhammed b. Ali, *Tabakatu'l-Müfessirin*, Beyrut ty., II, 314-317; İbnu'l-İmad, *Şezaratu'z-Zehab*, IV, 118-121; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellefin*, III, 822-823; ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirün*, Daru'l-Kütübi'l-Hadise, y.y., 1396, I, 429-435.

4 Zemahşerî'nin mecaz-istiareyle ilgili görüşleri ve bunlara dair âyetlerden çıkardığı örnekler hakkında geniş bilgi için bkz. M. Muhammed Ebû Musa, *el-Belâğatü'l-Kur'âniyye fi Tefsîri'z-Zemahşerî ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâğiyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408/1988, s. 493-545.

5 el-Bakara 2/7.

6 ez-Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Umer, *el-Keşşâf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil*

2- “Onların kalplerinde bir hastalık vardır”¹ meâlindeki âyette geçen “maraz” kelimesinin hem hakikî hem mecazî mânâda kullanılmasının caiz olduğunu kaydeden Zemahşerî, âyette kastedilen mânâların “kötü inanç ve küfür” ya da “kin ve haset” gibi müstear mânâlar olduğunu beyan eder.²

3- Zemahşerî “Hep birlikte Allah’ın ipine sarılın”³ meâlindeki âyette geçen “*habl (ip)*” kelimesinin istiare veya temsil olabileceğini söyler ve her iki duruma göre ortaya çıkan mânâları izah eder.⁴

Zemahşerî’nin “*Esâsu’l-Belâğa*” adlı bir başka eseri daha vardır. Büyük hacimli Arapça bir lûgat olan bu eserinde Zemahşerî, kelimelerin önce hakikî mânâlarını ve müstak lafızlarını verir. Daha sonra şâyet varsa o kelimenin mecazî mânâlarını açıklar ve bu açıklamalarının pek çoğuna Arap şiirinden bolca örnekler takdim eder. Nadiren de olsa âyet-i kerimelerden örnek verdiği de olur. İşte bu nadir örneklerden bir kaç tanesi:

1- Zemahşerî, “*sekule (ağır oldu)*” fiilinin hakikî mânâlarını örneklerle açıkladıktan sonra mecazî mânâlara geçer. Bu mânâlara örnek sadedinde zikrettiği “arz ağırlıklarını dışarı çıkardığı zaman”⁵ meâlindeki âyette geçen “ağırlıklar” kelimesini “toprağın altındaki hazineler ve ölümler” şeklinde izah eder.⁶

2- “*Hamede (söndü)*” fiilinin mecazî mânâlarından birinin de “ölmek ya da bayılmak” olduğunu söyleyen Müellif, buna örnek olarak “onlar birdenbire sönuverdiler (cansız cesetler haline geliverdiler)”⁷ meâlindeki âyet-i kerimeyi gösterir.⁸

3- Müellif, “*demeğâ*” fiilinin mecazî mânâlarını izaha geçerken onun “bir şeye üstün gelmek ve onu kahretmek” mânâsına geldiğini belirtir ve bu mânâyı örnek olarak “biz hakkı batılın tepesine indiririz de o batılın beynini dağıtır”⁹ meâlindeki âyet-i kerimeyi zikreder.¹⁰

12. Fahrüddin er-Razî

Fahrüddin er-Razî (ö. 606/1209) hicrî beşinci beşinci asrın sonlarında yetişmiş büyük bir alim ve mütefekkindir. Özellikle Tefsîr ve Kelam ilminde

ff Vucûhi’t-Te’vîl, Thk.: M. Mürsî Amir, Daru’l-Mushaf, Kahire 1397/1977, I, 29.

1 el-Bakara 1/10.

2 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 34.

3 Al-i İmran, 3/103.

4 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 191.

5 ez- Zilzâl, 99/2.

6 ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, Daru Sader-Daru Beyrut, Beyrut 1366/1965, s. 74.

7 Yasin, 36/29.

8 ez-Zemahşerî, *Esasu’l-Belâğa*, s. 174.

9 el-Enbiya, 21/18.

10 ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, s. 195/196.

temayüz etmiş, bu iki ilim dalıyla ilgili eserleriyle meşhur olmuştur.¹

Râzî, Belâgat ilmine dair "Nihâyetü'l-İcaz fî Dirâyeti'l-İ'caz" adlı eserinde mecaz ve istiareye geniş yer vermiştir. Abdulkahir el-Cürcanî'den nakiller yapan Râzî, "Onun lafızdan ziyade nazım ve mânânın daha önemli olduğu" şeklindeki felsefesini kabul eder ve delillerle bu tezi ispat etmeye çalışır.

Mecaz ve istiareyi ayrı ayrı bölümlerde ele alan Razi, bunları tarif eder, değişik cihetlerden ortaya çıkan tasniflere göre bütün çeşitlerini zikreder. Hem Arap şiirinden hem de âyetlerdın çokça örnekler verir. Razi'nin bu eserinde âyetlerden çıkardığı pek çok örnekten bazıları şunlardır:

1) Aklî mecaz örnekleri:²

a) "Onlara Allah'ın âyetleri okunduğu zaman, bu âyetler onların imanlarını arttırır."³

b) "O rüzgarlar ağır bulutları yüklenince, onu ölü bir memlekete sevkederiz."⁴

c) "O ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir."⁵

2) Mecaz-ı mürsel örnekleri:

a) Hazf ile yapılan mecaza örnek: "Musa kavminden yetmiş adam seçti."⁶ (Âyette "*mir*" harf-i cerri, mahzûftur.)⁷

b) Ziyade ile yapılan mecaza örnek: "Onun benzeri hiç bir şey yoktur."⁸ (Ayette "*kef*" harfinin zikredilmesi mecazdır.)⁹

3) İstiare örnekleri:¹⁰

a) "Sana emrolunanı açıkça söyle!..."¹¹

b) "İkisi de (yer ve gök) 'isteyerek geldik' dediler."¹²

c) "Neredeyse Cehennem öfkesinden çatlayacak."¹³

Razî, "Mefatihü'l-Gayb" adlı meşhur tefsîrinde de çok az da olsa,

1 Razi'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hallikan, *Vefâyatu'l-A'yan*, IV, 248-252; es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, VIII, 81-93; İbnu'l-İmad, *Şezeratü'z-Zeheb*, V, 21-22; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 290-296.

2 er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Umer, *Nihâyetü'l-İcaz fî Dirâyeti'l-İ'caz*, Thk.: Ahmed Hicâzî es-Sekka, Beyrut, Kahire 1412/1992, s. 115-116.

3 el-Enfâl, 8/2.

4 el-A'raf, 7/57.

5 İbahim, 14/25.

6 el-A'raf, 7/155.

7 er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcaz fî Dirâyeti'l-İ'caz*, s. 127.

8 eş-Şûra, 42/11.

9 er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcaz fî Dirâyeti'l-İ'caz*, s. 128-129.

10 er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcaz fî Dirâyeti'l-İ'caz*, s. 188-189.

11 el-Hicr, 15/94.

12 Fussilet, 41/11.

13 el-Mülk, 67/8.

bazı âyetlerde mevcut olan mecazî mânâlara işaret etmektedir.¹

13. Abdülaziz b. Abdisselam es-Sülemî

Ebu Muhammed İzzüddin Abdulaziz b. Abdisselam es-Sülemi (ö. 660/1261) Eyyübî devletinin son zamanlarıyla Memlûklar'ın ilk devirlerinde yaşamış, zamanının en büyük alimlerinden biridir.² Özellikle Tefsîr ve Fıkıh ilminde temayüz etmesine rağmen, hemen hemen bütün İslami ilimlere dair (bazıları küçük risaleler halinde olsa da) eser vermiş bir müelliftir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, mecaz konusunda te'lif edilmiş en önemli iki eserden "Mecazu'l-Kur'ân" (el-İşare ile'l-İ'caz fi Ba'zı Envai'l-Mecaz) adlı eserin sahibidir.

Sülemî'nin bu eseri iki büyük kısımdan meydana gelmektedir. birinci kısım hazf ve mecaz konusunu, ikinci kısım ise Fatiha sûresinden başlayarak Nas sûresine kadar Kur'ân-ı Kerim'de mevcut "muzafın hazfî" ile ilgili örnekleri ihtiva etmektedir. Çeşitli kütüphanelerden yazma halinde bulunan bu eserin birinci kısmı (hazf ve mecaz) Muhammed Mustafa b. el-Hac tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Tahkiki yapan Müellif, eserin baş tarafında Sülemî'nin hal tercümesini verdikten sonra, mecaz konusunu kısaca ele alır. Daha sonra Sülemî'nin bu eseri (Mecazu'l-Kur'ân) hakkında geniş bilgi verir ve tahkike başlamadan önce tahkike tabi tutacağı ilk kısım hakkında genel bir değerlendirme yapar.³

Eser hakkında genel bir bilgi sahibi olmak için, Muhakkikin yaptığı değerlendirmeleri nakletmenin yeterli olacağı kanaatindeyim:

- 1- Kitap açık bir şekilde çok detaylı çeşitlere dalmış gözükmektedir.
- 2- Bazen bazı konular sayfalarca yer işgal etmekte ve çok ince detaylara inmektedir. Diğer bazı konuları ise hızlıca geçilmiş ve hatta bir kısım başlıklar konularak hiç bir şey zikredilmeden bırakılmış olarak görüyoruz.
- 3- Bu kitapta mecaz çeşitlerinin ele alınışının bir benzerine Arap Belâğat kültüründe rastlanmaz. Ve bu tetkikler de ilmî sınırlar içerisinde.
- 4- Müellif (es-Sülemî), edebî ıstılahlara çok az önem verir.
- 5- Müellif, misal ve delillerinde önce Kur'ân âyetlerine, sonra hadislerle, bazen de Arap şiirine, hikmetli söz veya rivâyetlere yer verir.

1 Razi'nin tefsirindeki mecaz örnekleri için bkz. er-Razî, *et-Tefsîru'l-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, II, 72; XXX, 63, XXXI, 60-61.

2 Sülemî'nin hayatı ve eserleri için, onun "Mecazu'l-Kur'ân" adlı eserini tahkik eden Muhammed Mustafa b. el-Hacc'ın mezkur eserin mukaddimesinde verdiği geniş bilginin yanı sıra şu kaynaklara da bakılabilir: el-Kütübî, *Fevatu'l-Vefâya*, II, 350-352; es-Subkî, *Tabakatu's-Saffiyye*, VIII, 209-215, Davudî, *Tabakatu'l-Müfessirin*, I, 315-329; İbnu'l-İmad, *Şezaratu'z-Zeheb*, V, 301-302; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 21.

3 Bkz es-Sülemî, Abdülaziz b. Abdisselam, *Mecâzu'l-Kur'ân (el-İşâra ile'l-İ'caz fi Envâi Ba'zı'l-Mecâz)*, Thk.: M. Mustafa b. el-Hac, Trablus 1401/1992, s. 11-78.

6- Müellif, genellikle mahzup bir kelime ya da cümlenin takdirini belirtir, bunun dışına çıkıp tahlile girişmez.¹

Bu bilgilerden sonra, şimdi de Müellifin serdettiği hazf ve mecaz örneklerinden bir kaç tanesini görelim.

Hazf Örnekleri:

1- “..... Talut ordusuna şöyle dedi: Doğrusu Allah sizi bir nehir ile imtihan edecektir.”² Ayetin takdiri şöyledir: “Doğrusu Allah sizi bir nehrin suyunu içmeyi haram kılmakla imtihan edecektir.”³

2- “Yüzleri simsiyah olanlara: İnanmanızdan sonra inkâr eder misiniz?”⁴ Ayetin takdiri: “Onlara ‘inanmanızdan sonra inkar eder misiniz?’ denilir.”⁵

3- “Şâyet orada mü'min erkek ve mü'min kadınlar olmasaydı...”⁶ Ayetin takdiri: Şâyet orada mü'min erkek ve mü'min kadınlar olmasaydı, Mekke halkını öldürmek üzere, sizi onların üzerine salardı.⁷

Mecaz Örnekleri:

1- “... İsrailoğulları kendilerine ilim gelinceye kadar ihtilafa düşmediler”⁸ meâlindeki âyette geçen “ilim” kelimesi, Sülemî'ye göre “kendileri tarafından bilinen bir peygamber” mânâsında mecazdır.⁹

2- “Allah da onlarla alay eder...”¹⁰ meâlindeki âyette, Allah'ın onlarla alay etmesinin, “onlara alay etmelerinin cezasını vermesi” mânâsında mecaz olduğunu söyleyen Sülemî, bu görüşüne “çünkü bu ceza onların alay etmeleri neticesinde ortaya çıkmaktadır” şeklinde bir de delil getirir ve sözüne şöyle devam eder: “Allah'ın onlarla alay etmesinin mânâsı, mecaz-ı temsil olarak şu mânâyâ da gelebilir: Allah onlara, alay eden bir kimsenin muamelesi tarzında muamele eder.”¹¹

3- “Ey Müminler! Kendinizi ve ailenizi cehennemden koruyun...”¹² Sülemî'ye göre “koruyucu” gerçekte Allah'tır. Bu âyette “koruma fiili”nin müminlere nisbet edilmesi mecazdır.¹³

1 es-Sülemî, *Mecâzû'l-Kur'ân*, s. 70-71.

2 el-Bakara, 2/249.

3 es-Sülemî, *Mecâzû'l-Kur'ân*, s. 98-99.

4 Âl-i İmran, 3/106.

5 es-Sülemî, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 121-122.

6 el-Feth, 48/25.

7 es-Sülemî, *Mecâzû'l-Kur'ân*, s. 127.

8 Yunus, 10/93.

9 es-Sülemî, *Mecâzû'l-Kur'ân*, s. 184.

10 el-Bakara, 2/15.

11 es-Sülemî, *Mecâzû'l-Kur'ân*, s. 209.

12 et-Tahrim, 66/6.

13 es-Sülemî, *Mecâzû'l-Kur'ân*, s. 226.

4- "Gece az bir müddet için kalk!"¹ Sülemî'ye göre âyetteki "kalk" emri "namaz kıl" mânâsında mecazdır. Çünkü kıyam (namazda ayakta durmak) namazın bir parçasıdır.²

5- "...Bana yönelen kimsenin yoluna uy!"³ Ayetteki "sebil" (yol) kelimesini "din" mânâsında mecaz olarak kabul eden Sülemî, âyete şöyle bir mânâ verir: "Tevhîde ve ibadete yönelen kimsenin dinine tabi ol."⁴

6- "Yeminlerini kalkan edindiler..."⁵ Sülemî, âyette geçen "cünne" (kalkan) kelimesini mecazî bir kalkan olarak şöyle izah eder: "Onlar öldürülmelerine, esir edilmelerine ve kendilerine kafirlere uygulanan hükümlerin tatbik edilmesine karşı yeminlerini koruyucu yaptılar. Bunlara karşı nifakla korunmak, silaha karşı kalkanla korunmaya benzetilmiştir."⁶

7- "...Allah hak'tan (gerçeği söylemekten) haya etmez."⁷ Sülemî, âyette Allah'a nisbet edilen "haya etmez" fiilinin mecazî mânâsını "yani hakkı terketmez" (onu söylemekten çekinmez) şeklinde açıklar.⁸

B. Mecazı Kabul Edenlerin Delilleri

Kur'ân-ı Kerim'de mecazın varlığını kabul edenler kendi delillerini ortaya koyduktan sonra, karşı tarafın itirazlarına cevap verirler. Bu cevapları, mecazın varlığını kabul etmeyenlerin delillerinin tahlil edileceği bölüme havale edip; burada sadece cumhûr-u ulemanın delillerini, fazla detaya dalmadan, bir makale ya da kitapçığın hacmine uygun olacak tarzda kısaca özetlemeye çalışacağız.

Kur'ân-ı Kerimde mecazın mevcut olduğunu söyleyenler, önce mecazın Arap dilinde var olmasından hareket ederler ve şöyle derler: Herkes tarafından kesin olarak bilinmektedir ki başlangıçta malum hayvan için isim olarak konulan "aslan" kelimesi daha sonra "cesur adam" mânâsında kullanılmaya başlanmıştır.

Bu ikinci mânâ daha sonra ortaya çıkmış olmalıdır. Çünkü "aslan" denildiği zaman ilk önce aklımıza ilk mânâ gelmektedir. Şâyet ikinci mânâ (cesur adam) birincisiyle beraber kullanılmağa başlansaydı, her iki mânânın birden aklımıza aynı anda gelmesi gerekirdi. İşte bütün mecazî mânâlar, asıl olan hakikî-mânâlardan sonra gelir ve bir karine vasatıyla hakikî mânâdan

1 el-Müzzemmil, 73/2.

2 es-Sülemî, Mecâzu'l-Kur'ân, s. 240.

3 Lokman, 31/15.

4 es-Sülemî, Mecâzu'l-Kur'ân, s. 298

5 el-Mücâdele, 58/16.

6 es-Sülemî, Mecâzu'l-Kur'ân, s. 369.

7 el-Ahzab, 33/53.

8 es-Sülemî, Mecâzu'l-Kur'ân, s. 439.

mecazî mânâya geçildiği anlaşılır.¹

Böylece dilde mecazın varlığı sabit olmakta ve bunun inkarı mümkün görülmemektedir. Kur'ân-ı Kerimin nüzûlünden önce ve nüzûlü esnasında bu tarz üslûp kullandığına göre o zaman ki insanların anlayışını göz önüne alarak Arap dilinin en fasih şekliyle nâzil olan Kur'ân-ı Kerim elbette mecaza yer verecektir.

Kur'ân-ı Kerimde mecazın varlığını kabul edenlerin bir başka delili de, bazı âyetlerdeki lafızların hakikî mânâda kullanılmasının ve anlaşılmasının imkânsız gözükmemesidir. Meselâ “şehre sor”² meâlindeki âyetin gerçek mânâsı düşünülecek olursa “cansız varlıklardan bilgi istenmesi” gibi bir durum söz konusu olacaktır. Dolayısıyla “şehir” kelimesini “şehir halkı” mânâsında eksik mecaz olarak anlamak daha doğru olacaktır.³

C. Delillerin Tahlili

Mecazın varlığını kabul edenlerin delillerine objektif bir nazarla bakıldığında bunların son derece doğru ve sağlam oldukları kolayca anlaşılmaktadır. Şöyle ki: Mecazın lügatte mevcut olduğu isbata gerek duyulmayacak derecede açık ve kesindir. Her dilde bazı kelimelerin mecazî mânâları vardır. Fazla derine dalmadan en yakın ve dar çevremizde dahi bunu görmemiz mümkündür. Mesela iki kişi arasında şifre kabilinden bazı kelimelere değişik anlamlar yüklenmesi bir çeşit mecazdır. Kişilerin zaman zaman kendi aralarında icat ettikleri bazı mecazî mânâlar gibi, bütün toplum tarafından kabul görmüş ve yaygın hale gelmiş mecazî mânâların bulunması kadar tabii bir şey olamaz.

Kur'ân-ı Kerim'in nazil olduğu zamanda ve cahiliyye döneminde, isim verilme dahi mecaz, sözü süsleyen bir üslûp olarak kullanılıyordu. Bu hususta sayılmayacak kadar pek çok örnek mevcuttur. Mesela hem cahiliye, hem de asr-ı saadeti gören (ki bunlara muhadram denir) şairlerin en büyüklerinden olan Ebu Züeyb el-Hüzelî (ö. 28/649) bir beytinde, ölümü yırtıcı hayvana benzetip ona “pençe” isnat etmek suretiyle daha sonra istiâre diye adlandırılacak olan mecaz çeşidini kullanmıştır.⁴ Şairin beş oğlunu birden aynı sene içersinde kaybetmesi üzerine yazdığı mersiyesinde yer alan bu beytin, günümüze kadar yazma nüshalar halinde gelmiş olup kesinliğinde

1 Bkz. el-Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut 1402, I, 45-46.

2 Yusuf, 12/82.

3 Geniş bilgi için bkz. el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I, 47-50.

4 Bkz. el-Kazvîni, Muhammed b. Abdirrahman, *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâğa*, Şerh ve Ta'lik: Abdülmun'im Hafâci, y.y., 1400/1980, II, 445.

hiçbir şüphe yoktur.¹

Kur'ân-ı Kerim'in nâzil olduğu zamanda geçerli, hatta makbul olan bir üslûp elbette, ilk önce o topluma hitap eden ilahî vahiyde göz önüne alınacaktır. Bu durum sadece Kur'ân-ı Kerim için değil, bütün ilahî kitaplar ve Peygamberler için de söz konusudur. "Onlara açıkça bildirsin diye her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik"² meâlindeki âyet-i kerime bu hususa dikkat çekmektedir.

Kur'ân-ı Kerimde mecazın varlığını kabul edenlerin delil olarak gösterdikleri âyetlerdeki mecazî mânâların hakikat olarak anlaşılması mümkün değildir. İleride temas edileceği gibi, mecazın varlığını kabul etmeyenler de bu lafızları, adına mecaz demeden başka mânâlara hamletmek zorunda kalmışlardır. Böylece, Kur'ân-ı Kerim'de mecazın varlığını kabul etmeyip te'vile karşı çıkanlar, başka-bir-te'vile giderek kendi görüşlerinde tenakuza düşmek suretiyle, kendi tezlerini bizzat kendileri çürütmüş olmaktadır.

III. MECAZIN VARLIĞINI KABUL ETMEYENLER VE DELİLLERİ

A. Mecazın Varlığını Kabul Etmeyenler

Kur'ân-ı Kerim'de mecazın varlığını kabul etmeyenleri önce iki gruba ayırmak gerekmektedir:

1. Araççada mecazın olmadığını ve dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'de de bulunmadığını söyleyenler ki, bunlar kaynaklarda "Ebû İshak el-İsferâyini (ö. 418/1027) ve ona tabi olan bir cemaat diye zikredilmektedir.³ Suyutî (ö. 911/1505) "el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Envaiha" adlı eserinde, İsferâyini'nin görüşlerini nakleder ve bunları delillerle nakzeder.⁴

2. Mecazın Kur'ân-ı Kerimde bulunmadığını söyleyenler ki, bunlarında ilk halkasını bir Şafii alimi olan Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ahmed et-Taberî (ö. 335/946), maliki fakihlerinden Huveymemdz (ö. 400?/1010?), Zahirî mezhebinin kurucusu Davud b. Ali b. Halef el-İsbehânî (ö. 270/883), bu zatın oğlu Muhammed (ö. 297/910) ve Mutezile fakihlerinden Ebu'l-Müslim Muhammed b. Bahr el- İsbehânî (ö. 370/980)

1 Ebû Züeyb ve divanının yazma nüshaları hakkındaki bilgi için bkz. Brockelmann, Carl, GAL (Geschichte Der Arabischen Litteratur), Leiden 1943, I, 36-37; Rahmi Er, "Ebû Züeyb el-Hüzelî", DİA, X, 272.

2 İbrahim, 14/4.

3 Bu konuda tafsilat için bkz. el-Mut'ini, el-Mecaz fi'l-Luğa ve fi'l-Kur'âni'l-Kerim, II, 617-622.

4 es-Suyutî, el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Enva'iha, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1986, I, 364-366.

gibi zevat oluşturmaktadır.¹ Ancak bu sayılan kişilerin konuyla ilgili eserleri günümüze kadar ulaşmadığı için, onların görüşlerini bize ulaşan diğer kaynaklardan öğrenebiliyoruz. Dolayısıyla biz bunların görüşleri üzerinde durmadan, bu tezin en güçlü savunucuları olan İbn Teymiyye ve Onun öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye hakkında kısaca bilgi verdikten sonra Kur'ân-ı Kerim'de mecazın varlığını kabul etmeyenlerin delillerini serdetmeye çalışacağız.

1. İbn Teymiyye

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Harran'da doğmuş, Şam'da tahsil görüp yetişmiş, başta Fıkıh, Kelam, Tefsîr ve Hadis olmak üzere bütün İslamî ilimlere derin vukufiyeti olan büyük bir alimdir. Hayatı mücadelelerle geçen ve Hanbelî mezhebine mensup olan İbn Teymiyye'nin Fıkıh ilmine çok değerli katkıları olmuştur.²

İbn Teymiyye "mecazın hem Arap dilinde, hem de Kur'ân-ı Kerim'de mevcut olmadığı tezini kuvvetli akli delillerle savunmaya çalışmış ve mecazın inkarı mes'elesine yeni bir boyut kazandırmıştır. Başta öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) olmak üzere, Ondan sonra gelen takipçileri, Onun açtığı yolda gitmek mecburiyetinde kalmışlardır. Dolayısıyla el-Mut'î'nin dediği gibi, "şâyet İbn Teymiyye olmasaydı, mecazı inkar meselesi zamanla kapanıp gidecekti."³

İbn Teymiyye "akaid" konularını işlediği el-İman (Kitabu'l- İman) adlı eserinde hakikat ve mecaz konusunu ele alır. Mecazın var olmadığına en büyük delili, böyle bir ıstılahın daha önce hiç kimse tarafından kullanılmadığı ve onun dördüncü hicrî asırdan sonra ortaya atılmış yeni bir icat olduğudur. Bu tezi ispatlamaya çalışan İbn Teymiyye, diğer taraftan mecazın varlığını kabul edenlerin getirdikleri delilleri çürütmeye gayret eder. İbn Teymiyye'nin bu mes'eledeki tutumu kısaca böyle özetlenebilir."⁴

2. İbn Kayyim el-Cevziyye

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbn Teymiyye'nin en sadık talebesi ve kendisinden sonra Onun ilmî meşrebini devam ettiren halifesidir.

1 ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 225; es-Suyûtî, *el-İtkan*, II, 47; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü (İlmu Usûli't-Tefsîr)*, A.Ü. Yay., Ankara 1976, s. 177.

2 İbn Teymiyye'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Ebû Zehra, *İbn Teymiyye*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, y.y-ty., s. 17-93; Ebu'l-Hasan Ali el-Husnî en-Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr ve'd-Da've fi'l-Islam*, Daru'l-Kalem, Kuveyt 1403/1983, II, 33-137.

3 el-Mut'îmî, *el-Mecaz fi'l-Luğa ve fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, II, 641.

4 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ (Kitabu'l-İman)*, Cem' ve Tertib: Abdurrahman b. Muhammed el-Asimî en-Necdî el-Hanbelî, Kahire 1404., c. VII (Kitabu'l-İman), s. 87-114; el-Mut'îmî, *el-Mecaz fi'l-Luğa ve fi'l-Kur'ân'l-Kerim*, II, 644.

Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam ilminde otorite olan İbn Kayyim, sekizinci hicri asırda yetişen büyük âlimlerden biridir. Yukarıda zikredilen ilim dallarına dair pek çok eser te'lif etmiştir.¹

İbn Kayyim, mecazı reddetme ve onu kabul edenleri tenkit etme konusunda hocasından daha ileriye gitmiş gözükmektedir. Allah'ın isim ve sıfatları konusunda Cehmiye mezhebinin görüşlerini iptal etmek maksadıyla yazdığı "es-Sava'iku'l-Mürsele ala'l-Cehmiye ve'l Mu'attıla" adlı eserinde mecazı "tâgüt" diye adlandıran İbn Kayyim "kırk dokuz" vecih ile mecazın yokluğunu ispata çalışmaktadır. el-Mut'îni bu vecihlerin her birini teker teker zikreder ve hepsinin tenkidini yapar.²

İbn Kayyim konuyla ilgili faslın başında mecazı Muattıla'nın bir sığınağı ve kalkanı olarak nitelendirdikten sonra, mecazı kabul edenlerin onun tarifi hakkındaki ihtilaflarına değinir. Lafızların hakikat ve mecaz diye taksiminin akli ya da şer'i hiç bir delile dayanmadığını, Sibeveyh (ö. hicri 161 ile 194 tarihleri arası), Ferrâ (ö. 207/822) gibi dil bilginlerinin, sahabe, tabiin ve onları takip eden neslin sözlerinde, dört büyük mezhep imamının sözlerinde "mecaz" diye bir tabire rastlanmadığını belirtir. Mecazın Kur'ân-ı Kerim'de mevcut olmadığı görüşüne sahip olanların isimlerini zikreder. Ebu İshak el-İsferayini'nin ise, dilde hiçbir şekilde mecazın bulunmadığını söylediğini ve bunun en doğru görüş olduğunu isbata çalışacağını beyan eder.³

İbn Kayyim, bu girişten sonra, elliye yakın vecihle yukarıdaki iddiasını isbata başlar ve bu konuda derin tetkiklere dalar.⁴

B. Mecazı Reddedenlerin Delilleri

Gerek dilde, gerekse Kur'ân-ı Kerim'de mecazın varlığını kabul etmeyenler, bir çok delliler öne sürmüşlerdir. Biz bunlardan en önemli olanlarını ele alıp kısaca tahlil etmeye çalışacağız.

el-Mut'îni, bu delilleri maddeler halinde güzelce özetler.⁵ Bunlardan en önemli olanları şunlardır:

1- Selef'ten hiçbir kimse mecazdan bahsetmemiştir. Dolayısıyla mecaz hicri dördüncü asırda ortaya çıkmış yeni bir bid'attır.⁶

1 İbn Kayyim el-Cevziyye'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ebu'l Hasan Ali el-Hüsnî en-Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr ve'd-Da've fi'l-İslam*, s.315-327.

2 Bkz. el-Mut'îni, *el-Mecaz fi'l-Luğa ve fi'l-Kur'ân'il Kerim*, II, 909-950.

3 İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Sava'iku'l-Mürsele ala'l-Cehmiye ve'l-Muattıla*, İhtisar: Muhammed b. Müsilî, Beyrut ty., II, 231-233.

4 Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Sava'iku'l-Mürsele*, II, 233-270.

5 el-Mut'îni, *el-Mecaz fi'l-Luğa ve fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, II, 1124-1125.

6 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII, 88.

2- Mecaz, lafızların ilk ortaya çıkışına bağlıdır. Lafızların ilk defa bir mânâ için konulması (vaz'-ı evvel) diye bir şey söz konusu değildir.¹ Bu ilk iki delil İbn Teymiyye'ye aittir.

3- Mecazın inkarı mümkündür. İnkarı mümkün olan bir şey ise yalan sayılır. Kur'ân-ı Kerim'de mecazın varlığını kabul etmeyenler bu buna benzer ifadeler (mecaz yalanın kardeşidir) kullanmaktadırlar.²

4- Şâyet Kur'ân-ı Kerim'de mecaz bulunsaydı Allah'a "Mütecevviz (mecazla konuşan)" isminin verilmesi caiz olurdu. Böyle bir ismin Allah'a isnat edilmesi ittifakla reddedilmiştir.³

5- Bir mânâyı hakikata delalet eden lafızlarla ifade etmekten âciz kaldığında mecaz yoluyla anlatma çihetine gidilir. Allah'ın böyle bir acziyeti asla söz konusu olamayacağına göre Kur'ân-ı Kerim'de mecazın varlığı düşütlemez.⁴

C. Delillerin Tahlili

Mecazı kabul etmeyenlerin en önemli delillerinden seçtiğimiz yukarıdaki beş iddiayı sırasıyla, kısaca tahlil etmeye çalışalım:

1- Mecazdan selefın bahsetmediği ve bu ismin dördüncü hicrî asırdan sonra ortaya çıktığı doğrudur. Ancak, bir şeyin isminin olmaması veyahut henüz konulmamış olması o şeyin kendisinin de yok oluşu mânâsına gelmez. Dolayısıyla bu ifadenin doğru şekli şöyle olmalıydı: "Mecaz ıstılahının selef tarafından kullanıldığı vaki değildir. Bu ıstılah hicrî dördüncü asırdan sonra kullanılmağa başlanmıştır." Zira mecazın bir üslup olarak eskiden beri mevcut olduğunu; şairler, edipler tarafından kullanıldığını; ilk müfessirlerin tefsirlerinde yer aldığını açıkça görmekteyiz. İşte bu konudaki sayısız örneklerden birkaç tanesi:

1. Örnek: İlk Nahiv bilginlerinden olan meşhur Sibeveyh, "el-Kitab" adlı eserinde Bakara sûresinin 138. âyetinde geçen "*sıbgatallâh*" ibaresinin i'rab şekillerini açıklarken "*sıbğa*" kelimesinin "din" mânâsında olduğunu belirtmektedir.⁵ Böylece Sibeveyh, "boya" mânâsında olan bu kelimesinin hakikî mânâsının dışında mecazî bir mânâ (din) için kullanıldığı görüşündedir. Buna "mecaz" adını vermemesi hiçbir şeyi değiştirmez.

2. Örnek: Hicrî ikinci asrın sonlarında yaşamış ve tefsiri günümüze kadar ulaşan ilk müfessirlerden olan kuzey Afrikalı Yahya b. Sellam, "hani bir

1 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII, 90-93

2 İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, s.132; es-Suyutî, *el-İtkan*, II, 47; el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I, 48.

3 el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I, 48

4 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, II, 255; el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I, 48.

5 es-Sibeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Usman b. Kanber, *el-Kitâb (Kitabu Sibeveyh)*, Thk.: Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire 1408/1988, I, 382.

zamanlar münafıklar ve kalplerinde hastalık olan kimseler şöyle demişlerdi..."¹ meâlinde âyette geçen "hastalık (maraz)" kelimesinin izahında şunları kaydetmektedir: "Maraz, Katade'nin tefsîrine göre nifak, Hasen el-Basrî'nin tefsîrine göre şirk tir."²

Yahya b. Sellam, "De ki, hiç gören ile görmeyen bir olur mu?"³ meâlindeki âyette yer alan a'ma (kör) ve basîr (gören) kelimelerini "din hususunda gözü gören ve görmeyen" (hakkı gören ve görmeyen) şeklinde izah ederek bu iki kelimenin mecazî mânâlarına işaret etmiştir.⁴

3. *Örnek*: Büyük dil bilginlerinden olan ve ilk defa rey tefsîrine teşebbüs ettiği için pek çok tenkitlere maruz kalan Ferrâ, "Meâni'l-Kur'ân" adlı tefsîrinde âyetlerdeki mecazî mânâlara işaret etmektedir. Mesela "onların ticaretleri kazanmadı"⁵ meâlindeki âyetin tefsîrinde "mecaz-ı akli" ifadesini kullanmadan daha sonra bu istilâhı kullananların yaptıkları aynı açıklamalara, Arapça'da kullanılan diğer bazı örnekleri de zikrederek yer vermektedir.⁶ Ferrâ, daha sonra "mecaz-ı mürsel" diye adlandırılan mecaz çeşidinin de âyetlerdeki bazı örneklerine dikkat çekmektedir.⁷

4. *Örnek*: Sibeveyh ve Ferrâ'dan sonra gelen üçüncü dil bilgini Ebû Ubeyde "Mecâzu'l-Kur'ân" adlı eserinde elbette ki "mecâz kelimesini" daha önce işaret edildiği gibi, sonradan ortaya çıkan istilâh mânâsında kullanmamıştır. Ancak Onun adı geçen eserinde istilâh mânâsındaki mecaza dair pek çok örnek bulmak mümkündür. Mesela, "onların kalplerinde hastalık vardır"⁸ meâlindeki âyette geçen maraz (hastalık) kelimesi, Ebu Ubeyde'ye göre "şek ve nifak" (şüphe ve münafıklık) mânâsındadır.⁹ Mecazu'l-Kur'ân'da buna benzer pek çok örnekler mevcuttur.¹⁰

5. *Örnek*: İbnü'l-Yezîdî diye meşhur olan Ebû Abdîrrahman Abdullah b. Yahya b. el-Mubârek el-Adevî (ö. 237/851) ki lügat ve nahiv ilimlerinde temâyüz etmiş olup Ferrâ'nın öğrencilerindendir, "Ğarîbu'l-Kur'ân ve Tefsîruh" adlı eserinde Fatiha'dan Nâs sûresine kadar Kur'ân-ı Kerim'deki

1 el-Ahzab, 33/12.

2 Cerrahoğlu, *Yahya İbn Sallam ve Tefsîrdeki Metodu*, A.Ü. Yay., Ankara 1970, s. 171.

3 el-En'am, 6/50.

4 Cerrahoğlu, *Yahya İbn Sallam ve Tefsîrdeki Metodu*, s. 114.

5 el-Bakara, 2/16.

6 el-Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân, Âlemü'l-Kütüb*, Beyrut 1980, I, 14-15.

7 Ferrâ'nın dikkat çektiği diğer bazı mecaz-ı mürsel ve istiâre örnekleri için bkz. el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 231, 353.

8 el-Bakara, 2/10.

9 Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsenna et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Ta'lik: Muhammed Fuad Sezgin, Dâru'l-Fikr, Mısır 1390/1970, I, 32.

10 Ebû Ubeyde'nin gösterdiği diğer bazı mecaz örnekleri için bkz. Ebû Ubeyde, *Mecazu'l-Kur'ân*, I, 46, 47, 120, 155, 189, 245.

(kendi kanaatine göre) garib kelimeleri izah ederken bazı mecazî açıklamalara da yer vermektedir. Mesela, İbnü'l-Yezîdî Bakara sûresinin nesh ile ilgili 106. âyetinde geçen “*insâ*” fiilinin nisyan (unutmak) kökünden geldiği kabul edilirse bunun mânâsının “terketmek” olacağını söyler ve buna benzer bir âyet-i kerimeyi zikreder:¹ “Onlar Allah’ı unuttu, Allah da onları unuttu.”² İbnü'l-Yezîdî’nin eserinde buna benzer mecazî mânâlara delâlet eden pek çok örneğe rastlamak mümkündür.³

6. *Örnek*: Hicrî dördüncü asırda yetişen ve ansiklopedik mahiyetteki en büyük rivâyet tefsîrinin müellifi Müfessir Taberî (ö. 310/923) daha sonraki zamanlarda gelen bütün müfessirlerin kendisinden istifade ettiği çok önemli bir şahsiyettir. Sahih olsun zayıf olsun, sahabe, tabiîn ve onlardan sonraki nesilden gelen bütün rivâyetleri toplayan Taberî, tefsîrinde hakikî mânânın dışına çıkmamağa son derece özen göstermektedir. Buna rağmen tefsîrinde, “mecaz” lafzını kullanmadan pek çok mecazî mânâlara işaret etmiştir:

Taberî, “Onların kalplerinde hastalık vardır”⁴ mealindeki âyette geçen “maraz” (hastalık) kelimesini “onların yani münafıkların inancı” (ki bu da şüphedir) şeklinde te’vîl etmiştir.⁵ Bu te’vîl, daha sonra “istiare” diye adlandırılan mecaz çeşidinden başka bir şey değildir.

“Şâyet hasta olur veya bir yolculuk üzerinde bulursanız, yahut sizden biriniz ayak yolundan gelirse, veyahut da kadınlara dokunup su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin”⁶ mealindeki âyeti tefsîr ederken Taberî, bu âyette geçen “dokunma” (*lems*) kelimesi hakkında ihtilaf edildiğini söyler. Önce bu kelimenin “cima” mânâsından kinaye (ki bu lafzın hakikî mânâsının dışında kullanılması demektir) olduğunu söyleyenlerin görüşüne yer verir ve bu konudaki rivâyetleri nakleder. İkinci görüş sahiplerinin ki bunlara göre “bu kelime el ile dokunmak” mânâsındadır, reylerine dair rivâyetleri naklettikten sonra kendi tercihini birinci görüşten yana koyan Müfessir, Hz. Aişe’den (R.A.) gelen ve Hz. Peygamber (S.A.V.)’in abdestli iken, bazı hanımlarını öptükten sonra tekrar abdest almadığına dair sahih rivâyetleri tercihine delil olarak gösterir.⁷

1 İbnü'l-Yezîdî, Abdullah b. Yahya el-Adevî, *Ġaribu'l-Kur'ân ve Tefsîruh*, Thk.: Abdurrezzak Huseyn, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1407/1987, s. 29.

2 et-Tevbe, 9/67.

3 İbnü'l-Yezîdî’nin mecazî mânâlara işaret ettiği diğer bazı örnekler için bkz. İbnü'l-Yezîdî, *Ġaribu'l-Kur'ân ve Tefsîruh*, s. 18, 20, 33, 34, 38, 44, 47, 49, 78.

4 el-Bakara, 2/10.

5 et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Thk. ve Thr.: Mahmûd M. Şâkir-Ahmed M. Şâkir, Daru'l-Mearif, Kahire 1969, I, 279.

6 en-Nisa, 4/43.

7 et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VIII, 389-399.

2- İbn Teymiyye, mecazı kabul edenlerin tariflerindeki ilk esası çürüterek, bu mes'eleyi kökünden halletmeye çalışmaktadır. Zira mecazı tarif edenler, "bir kelimenin ilk konulduğu mânâda değil de bu mânânın dışında kullanılmasına" mecaz adını vermektedirler. Dolayısıyla ilk defa vaz' edilen mânâ hakikî mânâdır. Lafzın bu ilk mânâdan, bir karine vasıtasıyla başka bir mânâyâ çevrilmesiyle mecazî mânâ ortaya çıkmaktadır. İşte, İbn Teymiyye, bu "ilk vaz' edilme" fikrine karşı çıkmakta ve bunun delilsiz bir iddiadan ibaret olduğunu söylemektedir. Bu görüşünü uzun açıklamalarla isbat etmeye gayret gösteren İbn Teymiyye, kısaca belirtmek gerekirse "lafızların ilk mânâlarının insanlar tarafından konulmadığı, bunun tevkîfi olduğu, yani Allah tarafından babaları Hz. Adem'e (A.S) ilham edildiği, ondan sonra da nesilden nesile aktarıldığı" inancındadır. Bir lafzın insanlar tarafından önce hangi mânâ için kullanıldığı bilinmez ise, başka bir ifadeyle hakikî mânâ belli değilse, ona sonradan yüklenen ikinci bir mânânın varlığından söz etmek elbette mümkün olmayacaktır. İbn Teymiyye, yukarıda izah edilen "dillerin tevkîfi olduğu" konusundaki tezine bir kaç âyetten delil getirir. Bunların içerisinde en fazla "Allah, isimlerin hepsini Adem'e öğretti..."¹ meâlindeki âyetin delaleti üzerinde durur.²

Suyutî, "el-Muzhir" adlı eserinin baş tarafında dillerin menşei hakkındaki görüşleri üç başlık altında toplamaktadır: Tevkîfi, insanlar tarafından vaz' edilmesi ve duyulan seslerden ortaya çıkması. Bu üç görüşü, savunmaların delillerini de zikrederek detaylı şekilde anlatan Suyutî, bahsin sonunda tercihini üçüncü tezden yana koyar.³

İbn Teymiyye, hakikî mânânın mecazî mânâdan daha önce kullanıldığının bilinmediğini öne sürerek, mecazın yokluğuna hükmetmektedir. Ancak dillerin tevkîfi olduğunu kabul etsek bile, önce eşyanın hakikî mânâlarının Allah tarafından insanlara ilham edildiği, daha sonra bu hakikî mânâlar arasındaki bazı benzerlik ve yakınlıktan hareket edilerek mecazî mânâların türediğini -mesela "aslanın" cesaretine benzetilerek "cesur adama" da o ismin verilmesini- düşünmek için hiç bir engel yoktur.

3- Mecazın yalan olduğu veya yalana benzediği şeklindeki iddialara çeşitli cevaplar verilmiştir. Aslında bu iddianın yersiz ve temelsiz olduğu izaha ihtiyaç bırakmayacak şekilde aşıkardır.

İbn Kuteybe, mecazı yalan sayanları cehaletle itham ettikten sonra, "şâyet mecaz yalan olsaydı, o takdirde canlıların dışındaki varlıklara isnat

1 el-Bakara, 2/31.

2 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VII, 90-96.

3 es-Suyutî, *el-Muzhir*, I, 7-15.

edilen her fiil batıl, sözlerimizin çoğu da yanlış olurdu” diye onlara cevap verir. İbn Kuteybe, “ot büyüdü”, “ağaç uzadı” gibi örneklerle ve “onların ticareti kazanmadı”¹ gibi âyetlerle sözüne delil getirir ki, bu isnatlara daha sonraki zamanlarda “meczaz-ı akli” adı verilmiştir.²

Âmidî ise bu iddiaya “meczaz hakikî mânâda anlaşıldığı takdirde yalan olur, (yoksa delâlet ettiği mecazî mânâ yalan değildir.) Hem mecaz ve istiare akıllı insanlar tarafından güzel karşılandığı halde yalan çirkin görülmüştür” tarzında bir cevap vermektedir.³

Yalan delilsiz ve mesnetsiz bir iddiadır. Meczaz ise karine ile, ki bu aynı zamanda bir delil sayılır, delilsiz bir iddia olmaktan kurtulur ve bu yönüyle yalandan ayrılır. Böylece, mecaz ile yalan arasında yukarıda belirtilen çok cüz’î ilgiden başka hiçbir benzerlik olmadığı herkes tarafından kolayca anlaşılır.

4- Kur’ân-ı Kerim’de mecazın varlığını kabul etmeyenlerin ileri sürdükleri şu delil de çok tutarsız gözükmektedir: “Şâyet Kur’ân-ı Kerim’de mecaz olduğu kabul edilirse Allah’a müteceviz (mecazla konuşan) vasfının Allah’a isnat edilmesi caiz olurdu. Halbuki böyle bir vasfın Allah’a isnat edilmediği ittifakla sabittir.”

Âmidî bu iddiaya şöyle cevap vermektedir: “Allah’a müteceviz ismi verilmez. Çünkü bu isimlendirme, “filan kimse sözünde mecaz kullanır” cümlesinden anlaşılacağı gibi, Allah’ın sözlerinin çirkinlikle vasıflandırılması vehmine yol açabilir.”⁴

Ayrıca şu hususu da unutmamak gerekir ki Kur’ân-ı Kerim’de Allah’a isnat edilen her vasıf esma-i hüsnâ arasında yer almamaktadır. Aynı delilden yola çıkılarak şöyle bir iddiada bulunmak ne kadar yersiz ise, mecazı reddedenlerin bu delili de o kadar tutarsızdır: “Kur’ân-ı Kerim’de hakikî mânâyâ delâlet eden lafızlar yoktur. Şâyet bu lafızlar mevcut olsaydı Allah’a muhakkık (hakikatle konuşan) isminin verilmesi caiz olurdu. Halbuki böyle bir ismin esma-i hüsnâ içerisinde bulunmadığına ittifak vardır.”

5- “Bir mânâyı, hakikî mânâlara delalet eden lafızlarla ifade etmekten aciz kaldığında mecaza başvurulur” şeklindeki iddianın son derece yanlış olduğuna, her türlü söz söylemek kudret ve yeteneğine sahip olan şairlerin mecazı kullanmaları en büyük delildir. Mecaza acizlikten değil, Belâğat alimlerince makbul karşılanan bazı maksatlardan dolayı başvurulmaktadır. Bu maksatlar üslûbu güzelleştirdiği için, söz ustaları sayılan Belâğat alimleri

1 el-Bakara, 2/16.

2 İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*, s.132-133.

3 el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, I, 49.

4 el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, I, 50.

“mecazın hakikatten daha üstün olduğu” fikrinde ittifak etmişlerdir. Âmidî bu maksatlardan bir kısmını zikreder ve mecazî mânâlara intikalin acizlikten değil böyle maksatlardan dolayı tercih edildiğini belirtir.¹

D. Mecazı Rededenlerin Farklı Bir Yorumu

Kur'ân-ı Kerim'de mecazın varlığını kabul etmeyenlerin en önde gelen ismi olan İbn Teymiyye, mecazı reddederken onu kabul edenlerin delil olarak gösterdikleri âyetleri teker teker ele alır. Bu âyetlerde hakikî mânâların kast edildiğini ispata çalışır. Bahsin sonuna doğru mecazdaki karineye sözü getiren İbn Teymiyye, bu karinelerin de lafzi olduğunu, karinelerin yardımıyla anlaşılmanın ise hakikat olduğunu söylemeye gayret eder ve “mecaz” kelimesini kullanmamaya özen gösterir. Karineler vasıtasıyla kastedilen mânâların sözü söyleyen kimsenin hitap şekli bilindiği zaman kolayca anlaşılacağını söyleyen dahi İmam, burada ustaca bir manevra yaparak, mecaz kelimesi yerine sanki şöyle bir ıstılah koymak istiyor: “Mütekellimin Hitabındaki Adet”. Hz. Peygamber'den (SAV) örnek veren İbn Teymiyye, “Onun lafızlarını, lafızlarından kastettiği mânâyı bilen herkes, Onun hitap adetini bilir ve başkasının anlayamadığı maksatları kolayca anlar” diyerek mecazî mânâların anlaşılmasındaki kolaylığa işaret etmektedir.²

Bu noktada herhalde dahi İmama şu hususu hatırlatma hakkımızın bulunduğu kanaatindeyim: “Ey büyük Dahi! İşte mecaz, sizin. “Mütekellimin Hitap Adeti” diye tarif ettiğiniz şeyden ibarettir. Siz ona o ismi verirken, diğer alimler de aynı üslûba mecaz adını vermişlerdir. Dolayısıyla siz mecazı reddetmekle sadece onun ismini ortadan kaldırmış oluyorsunuz, ama başka bir isimle yine onu kabul etmek zorunda kalıyorsunuz.”

İbn Teymiyye'nin en sadık öğrencisi olan İbn Kayyim el-Cevziyye, hocası gibi Kur'ân-ı Kerim'de mecazın bulunmadığı fikrinde ısrarlı olmasına rağmen, bazı âyetlerin tefsirinde “mecaz” ismini kullanmadan hakikî mânânın dışındaki mânâlara işaret etmiştir. Mesela, “Kim Allah'a güzel bir borç verir?...”³ mealindeki âyette geçen *karz-ı hasen* (güzel bir borç) tabirini, “*infak*” gibi mecazî bir mânâyla izah eden İbn Kayyim, “*infak*” yerine “*karz-ı hasen*” ibaresinin tercih edilmesindeki nükteleri açıklar.⁴

İbn Kayyim'in tefsir ettiği âyetlerden derlenen “et-Tefsîru'l-Kayyim”

1 Bkz. el-Âmidî, *el-İhkam fî Usûli'l-Ahkam*, I, 46, 49.

2 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII, 114-115.

3 el-Bakara, 2/245.

4 İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tefsîru'l-Kayyim*, Beyrut ty., s. 148-149.

adlı eserde buna benzer daha başka örnekler de mevcuttur.¹

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim'de mecazın varlığını kabul etmeyenlerin öne sürdükleri deliller çok zayıf ve tutarsız gözükmektedir. Hatta bazıları ilmî bir delil olmaktan ziyade muğalata ve aldatmacadan ibaret kalmaktır. Dolayısıyla ne dillerde, ne de Kur'ân-ı Kerim'de mecazın varlığını inkar etmek mümkün değildir.

Zerkeşî'nin de dediği gibi “şâyet Kur'ân-ı Kerim'de mecazın varlığı kabul edilmeyecek olursa Onun üslûbundaki güzelliğın yarısı gider.” Ayrıca mecazı inkar ederek Kur'ân lafızlarının mânâsını hakikî mânâlar ile dondurmamak, kanaatimizce Kur'ân-ı Kerim'in engin mânâlarına bir sınır koyma anlamına geleceği gibi, onun evrenselliğine, kıyamete kadar baki kalacak tek ilahî kitap olarak bütün zamanlarda, tüm insanlığın her ihtiyacına ve anlayışına cevap verecek muhteveya sahip olma vasfına ters düşmektedir. Şâyet, âyetlerden bir tek mânâ anlaşılacak olsaydı ve o mânâ da ilk asırlarda ortaya çıksaydı, Kur'ân-ı Kerim'in yukarıda izah edilen vasfa sahip olması nasıl açıklanabilirdi? Dolayısıyla adına ister “mecaz” densin, ister başka bir şey söylensin, şurası muhakkak ki âyetlerin hakikî mânâlarının dışında, Allah'ın murad ettiği başka pek çok mânâlar mevcuttur. İnsanlar bu mânâları anladıkları ölçüde Kur'ân-ı Kerim'i ve İslâmiyet'i daha iyi anlayıp yorumlayacaklardır.

Netice olarak diyebiliriz ki, “Kur'ân-ı Kerim'de mecazın varlığı veya yokluğu gibi her hangi bir problem yoktur. Arap dilinde mevcut olan mecaz, Kur'ân-ı Kerim'de de güzel bir üslûp olarak kullanılmıştır. Bu husustaki ihtilaflar sun'î ve lafzî olmaktan öteye gitmemektedir.

¹ İbn Kayyim'in mecazî tefsirlerine dair diğer bazı örnekler için bkz. İbn Kayyim, *et-Tefsîru'l-Kayyim*, s. 126-127, 351.

GÜNÜMÜZ ZEKAT PROBLEMLERİ

Ahmet YILMAZ*

GİRİŞ

Yüce Allah, İslam'ın iktisadi düzeni için öyle ebedi kaide ve prensipler koymuştur ki, her hangi bir toplum veya kuruluş, bu kaide ve prensiplere aykırı hareket ettiği takdirde başarısızlığa uğraması kaçınılmaz olduğu tarihi vak'alarla sabittir. Çünkü insanı yaratan, maslahat ve kabiliyetlerini bilen Allah, istikbaldeki insanca yaşama maslahat ve mutluluklarını gözeterek kaideler koymuştur.¹

İslam'ın iktisadi düzeni, insana mal kazanma ve mülkiyet hakkı, bu hakları kullanma ve savunma hakkını tanımış, bunlara saygı gösterilmesini açıkça istemiştir. Ancak bu haklara saygı gösterilmesini başlıca üç şarta bağlamıştır:

- 1) Kazancın helal olması ve meşru yollarla elde edilmiş olması.
- 2) Malın gayesi ihlal edilecek şekilde stok edilip saklanmaması.
- 3) Haram yollara sarfedilmemesi ve savrulmaması.²

Allah'ın kanunu olan İslam'ın iki temel özelliği bulunmaktadır: Bunlardan birincisinin sırat-i müstakim olması, ikincisinin ise hanif olmasıdır. Koyduğu kaidelerle ilgili nasların ebediyeti ve değişmezliği, sırat-ı müstakim özelliğini ifade ederken bu nasların ifade ettikleri manaların değişkenliği, her zaman ve her mekan için elverişliliği ve uygulanabilirliği hanifliğini ve fitriliğini ifade etmektedir.³

İnsan tabiatıyla sosyal ve medeni olduğundan, toplum halinde yaşama mecburiyetindedir. İnsanca yaşayabilmesi için de yardımlaşmak zorundadır. Çünkü yüce Allah insanı kerim yaratmıştır. "Andolsun biz insanı kerim kıldık." (İsra 70). Kerimliğin en önemli özelliği ise, diğer canlılardan üstün bir hayat yaşaması ve bu hayatı korumasıdır.⁴ Bu da yardımlaşma ve dayanışmayı gerektirir. Bu da zekat müessesesini gerektirir. Bu nedenle zekat, İslam'ın temel rükünlerinden biri ve köprüsü kabul edilmiştir. Nitekim Kur'an'ın birçok ayetlerinde zekat namazla birlikte zikredilmiştir. Ancak namazın farziyeti ve kılınış şekliyle ilgili olarak İslam alimleri arasında hemen hemen hiç bir ihtilaf yok iken, zekat hususunda bir çok

* Dr., Harran Üniv. İlahiyat Fak., Öğretim Görevlisi.

1 en-Nefise, Abdurrahman, *Risale fi Fikhi'z-Zekat (Hediyetu Mecelleti'l-Buhusi'l-Fikhiyye el-Muasıra*, Riyad, Mart 1996, sayı 28), s. 3.

2 en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s. 3.

3 Bkz. Şahrur, Muhammed, *el-Kitab ve'l-Kur'an*, Dımeşk 1990, s. 447-450.

4 en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s. 5.

görüş ayrılıkları bulunmakta, dolayısıyla problemler meydana gelmektedir. Mesela İslam alimlerinden bir kısmı, “çocuk ve delilerin mallarına zekat düşmez” derken, diğer bir kısmı düştüğünü söylemektedir. Bir kısmı, nisab şart olmaksızın toprak mahsullerinin bütün çeşitlerine oşür düştüğünü, diğer bir kısmı ise sadece buğday, arpa, nohut, mercimek, hurma ve üzümüne oşür düştüğünü savunmaktadır. Bazıları borçlara da zekat düştüğünü belirtmekte, diğerleri düşmediğini söylemektedir. Bir kısmı kadınların zinet eşyalarına zekat düşürürken, diğeri düşürmemektedir ... vs.

Ayrıca daha önceki fukaha zamanında bulunmayan veya iktisadi değer taşımayan bir çok mal ve gelir çeşitleri, zamanımızda ortaya çıkmış, zekata tabi olup olmadığı hususunda önceki fakihlerce verilen bir hüküm bulunmadığından problem halinde asrî fakihler arasında tartışma konusu olmaktadır. Hatta zekatın bazı şartları (elde edilen servetin nisaba ulaştıktan sonra sahibinin elinde bir yıl kalma gibi) tahakkuk etmediği gerekçesiyle bir çok büyük servetlerin zekata tabi olmadığı iddia edilmektedir.

Mesela: Kiraya verilmek için yapılan apartmanlar, gökdelen, otel ve işyerleri, fabrikalar, imalathaneler, gemi, uçak, otobüs ve tır-kamyonları gibi dev ulaşım vasıtaları, doktor, mühendis, avukat gibi büyük gelir elde eden serbest meslek erbabıyla yüksek maaş alan memur ve işçilerin gelirleri bir yıl ellerinde nakit olarak kalmadığı için zekattan kaçırılmakta, gayri menkul ve ulaşım ile nakliye vasıtaları da demirbaş olduğu için zekatı verilmemektedir. Daha açık bir ifade ile, büyük gelir kazananlar “bir yıl” kaydı sebebiyle zekattan muaf sayılmakta, öte yandan ufak bir sermaye ile mahallede bir bakkal dükkanı açan esnaf, zekat mükellefi addedilmektedir.

Bu problemlere asrımızın bazı alimleri bazı çözümler getirmeye çalışmış iseler de haksız olarak onlara karşı çıkmış, çeşitli karalamalarla karalanmalarına çalışılmıştır. Bu problemlere çözüm getirmeye çalışmış büyük alimlere karınca kararınca destek olmak maksadıyla biz de “Günümüz Zekat Problemleri” başlığı ile bu yazıyı kaleme aldık. Bundan gayemiz, yeni bir ictihatla problemleri çözme iddiası değildir. Hani halk arasında derler ki: Hz. İbrahim, Nemrut tarafından ateşe atılırken kertenkele ateşe üfürürmüş, kurbağa da ağzıyla su taşıyarak ateşin üzerine dökermiş. Elbette ne kertenkelenin üfürmesi, ateşin gürlemesine, ne de kurbağanın suyu ateşin sönmesine fazla bir etkisi olmamıştır. Ancak bununla kertenkele Nemrut’tan yana, kurbağa da Hz. İbrahim’den yana olduğunu ifade etmiştir. İşte biz de bu çalışmamızda kurbağa gibi günümüz zekat problemlerine çözüm getirmeye çalışmış değerli alimlerimizin görüşlerine katıldığımızı ifade etmek ve bu husustaki tercihlerimizi belirterek Müslüman halkımıza yardımcı olmak istedik.

Konumuz iki bölümde incelenecektir. Birinci bölümde zekatın meşruiyeti ve hikmetleri, vucub şartları incelenecektir. İkinci bölümde, kağıt para, zinet eşyaları, menkul kıymetler, hayvanlar, ticaret malları, gelir

getiren mallar, serbest meslek erbabı, memur ve işçi maaşları, anonim şirketler, icar ve haraciye arazileri, borçların ve alacakların zekatı gibi günümüz zekat problemlerini teşkil eden bazı hususlar üzerinde durulacaktır. Ayrıca zekatın sarf yerlerinden “fi sebillillah” ve “müellefe-i kulûb” sınıfları hakkında kısaca bilgi verilecek ve araştırma bir sonuçla özetlenecektir. Gayret bizden, tevfik yüce Allah’dandır.

I. ZEKAT HAKKINDA GENEL BİLGİLER

A. Zekatın Lugat Mânâsı

Zekat, lügatte temizlik, nema (çoğalma), bereket ve övgü manalarına gelir. Bu manaların hepsi Kur’ân’da ve hadiste kullanılmıştır. Zekat olarak verilen mala zekat denildiği gibi, zekat vermek suretiyle malın temizlenmesine de zekat denir.¹

Şemsu’l-Eimme es-Serahsi’ye göre lügat olarak zekat, nema ve çoğalma demektir. Neşv-u nema bulan ekine, arapçada *zeka’z-zer’u* denir.²

Maldan bir hak olarak verilen miktara zekat denilmesi, zekatı verilen malın dünyada yerine yenisinin gelmesinden, malın çoğalmasından dolayıdır. Allah (c.c.) bir ayetinde “Her ne ki hayra verirseniz, Allah onun yerine daha fazlasını (daha iyisini) koyar”(Sebe 39) buyurmuştur. Bazılarına göre de zekat, temizlikten ibarettir. Allah (c.c.) “Temizlenen kurtuluşa ermiştir” (el-A’la 14) buyurmuştur. Buna göre verilmesi gerekli olan miktara da zekat denir. Çünkü zekat, onu veren kişiyi günahlarından temizler.³

B. Zekatın Terim Mânâsı

Dînî istılahta zekat, şeriatın zekatın verilmesini emrettiği maldan bir miktarını Allah rızası için hiç bir yönden herhangi bir menfaat ve çıkar beklemeksizin Hâşimî olmayan fakir bir Müslümana vermektir.⁴ (Tarifte “Hâşimî olmayan” kaydıyla “Peygamber soyundan gelenler” kastedilmiştir.

1 İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, XXIV/359; ez-Zebîdî, *Tacu’l-Arus*, XX/164-165 (Zekat md.)

2 es-Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsut*, Çağrı Yay., İst. 1981, II/149; ed-Dimyâti, Muhammed, *İânetu’t-Tâlibîn*, Mısır 1938, II/147; *Muğni’l-Muhtâc*, I/368; el-Müsulî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr fi Tahlîli’l-Muhtar*, Kahire 1371/1951, I/99; el-Cezîrî, Abdurrahman, *Kitabu’l-Fıkh ala’l-Mezâhibi’l-Erbaa*, Matbaatu’l-İstikame, Kahire 1969, I/590; İbn Kudame, Abdullah b. Ahmer, *el-Muğni*, Mektebetu’l-Ezheriyye, Kahire ty., II/572; Ebû Ceyb Sa’dî, *el-Kâmûsu’l-Fıkhî*, Daru’l-Fıkr, Dımeşk 1408, s. 159; el-Kardavi, Yusuf, *Fıkhü’z-Zekât*, Matbaatu Muhtar, Mısır 1406, I/35.

3 es-Serahsî, *el-Mebsut*, II/149; *Türkiye’de Zekat Potansiyeli*, İSAV Yay., İst. 1987, s. 3.

4 *Reddu’l-Muhtar*, II/3-5; ed-Dimyâti, *İânetu’t-Tâlibîn*, II/147; *Muğni’l-Muhtâc*, I/368; el-Müsulî, *el-İhtiyâr*, I/99; el-Cezîrî, *Kitabu’l-Fıkh*, I/590; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II/572; Ebû Ceyb Sa’dî, *el-Kâmûsu’l-Fıkhî*, s. 159; Damad, Abdurrahman b. Muhammed, *Mecmau’l-Enhur şerhu’l-Multeka’-Ebhur*, Mektebu Sanayi Matbaası, İst. ts., I/192; Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Kanunnameleri*, Fey Vakfı Yay., İst. 1990, I/153-154.

Zira onlara ve onların azadlılarına zekat verilmez)

es-Seyyid Şerif Cürçânî, “zekatı servetin belli bir kısmından insanların belli bir kısmına bir miktar mal vermek zorunluluğudur” diye tarif etmiştir.¹ “Servetin belli bir kısmından” tabirinden, zekata tabi mallar “İnsanların belli bir kısmına” tabirinden zekat almaya hak kazanan kimseler kastedilmiştir.²

C. Zekatın Hükümü ve Delilleri

Zekat, İslam’ın beş temel rükünlerinden biridir. Vücub şartlarını taşıyan herkese farz-ı ayn’dır. Hicretin ikinci yılında farz kılınmıştır. Dinin farzlarından olduğunun bilinmesi zaruri olduğundan farziyetini inkar eden küfre girer.³ Farziyeti kitab (Kur’ân), sünnet ve icma’ ile sabittir.⁴

1. *Kitap*: Allah, Kur’ân’da buyuruyor ki: “Zekatı veriniz” (Bakara 110), “Onların mallarından bir sadaka (zekat) al ki, onunla onları temizleyesin; (sevaplarını) artırıp yüceltesin.” (Tevbe 103) “Mallarında isteyene ve (isteyemediği için) mahrum kalmışa belli bir hak tanıyanlar...” (el-Meâric 23-25)

Kur’ân’da zekat bahsi, 30 ayette geçmektedir. 27 yerde namazla birlikte zikredilmekte, 3 yerde de ayrı geçmektedir. Bazı müellifler, zekatın Kur’ân’ın 82 yerinde geçtiğini yazmışlardır. Bunlar, (infak) kelimesinden de zekatı kastetmişlerdir.⁵

Zekat, İslam’ın başlangıcında farz kılındı, ancak miktarları hicretin ikinci yılında belirlendi. Mekke’de farz kılınırken, ne kadar verileceği belirtilmediğinden, her kes istediğini verirdi.⁶

2. *Sünnet*: Hz. Peygamber (s.a.s.), sünnetinde zekatın farziyetiyle ilgili bir çok hadis bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

Abdullah b. Ömer’in rivayetine göre Rasûlullah (s.a.v.), şöyle buyurdu: “İslam dini beş temel esas üzerine kurulmuştur: Allah’dan başka ilah olmadığına, Muhammed Onun rasulü olduğuna şahadet getirmek, namaz kılmak, zekat vermek, haccetmek ve Ramazan orucunu tutmaktır.”⁷

Abdullah b. Abbas’ın rivayetine göre Rasûlullah, Muaz b. Cebel’i Yemen’e gönderirken ona şu talimatı verdi: “Sen ehl-i kitab bir kavme

1 el-Cürçânî, Seyyid Şerif, *Ta’rifât*, Mehmet Esat Matbaası, İst. 1300, s. 77.

2 Heyet, *Türkiye’de Zekat Potansiyeli*, s. 3.

3 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II/573; el-Cezîrî, *Kitabu’l-Fıkh*, I/590.

4 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II/573; el-Cezîrî, *Kitabu’l-Fıkh*, I/590; el-Ensârî, Yahya, *Haşiyetu’l-Büceyremî*, Mısır ty., II/2, 3; eş-Şirbîni, *Muğni’l-Muhtâc*, I/378; *Tuhfetu’l-Muhtâc*, III/209.

5 el-Kardavî, *Fıkhü’z-Zekât*, I/57-58.

6 el-Kardavî, *Fıkhü’z-Zekât*, I/73-75; en-Nefise, *Risale fi Fıkhî’z-Zekat*, s. 7.

7 Buhârî, İman 1; Müslim, İman 1, Ahmed b. Hanbel, Müsned, II/26; el-Beyhakî, Sünen, I/358.

Abdullah b. Abbas'ın rivayetine göre Rasûlullah, Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken ona şu talimatı verdi: "Sen ehl-i kitab bir kavme gidiyorsun. Oraya varınca onları Allah'dan başka ilah olmadığına, Muhammed'in Allah'ın rasulü olduğuna şahadet etmeye davet et. Eğer bu hususta sana itaat ederlerse, Allah'ın her gece ve gündüzde onlara beş vakit namazı farz kıldığını bildir. Eğer bu hususta da sana itaat ederlerse, zenginlerinden alınıp fakirlerine verilmek üzere Allah'ın (c.c.) onların mallarından bir sadaka (zekat) farz kıldığını bildir. Eğer bu hususta sana itaat ederlerse, sakın mallarının iyisini almayasın. Mazlumun bedduasından sakın. Çünkü Allah tarafından kabul edilmesine hiçbir engel yoktur."¹

Sünnet, Kur'ân'da mücmel olarak farz kılınan zekatın şartlarını ve miktarlarını ayrıntılı olarak beyan etmiştir. "İnsanlara kendilerine indirilene açıklaman için sana da bu Kur'ân'ı indirdik." (en-Nahl 44) Zekatın miktarları, vücut şartları ve zekata konu olan malların tasnifiyle ilgili bir çok hadisler bulunmaktadır. Bunlar, hadis kitaplarının zekat babında zikredildiğinden burada tekrarına gerek duymuyoruz.²

3. *İcma*: Bütün Müslümanlar, her asırda zekatın farz olduğunda ve İslam'ın beş temel rükünlerinden biri olduğunda ittifak etmiştir. Bu ise ümmetin zekatın farzıyeti üzerinde icmaı demektir. Sahabiler de zekatı vermeyenlere karşı savaşın ilanı üzerinde icma etmiştir.³

D. Zekatın Meşrûiyetinin Hikmetleri

İslam, Allah'ın değişmez dîni nizamıdır. Müslüman, bu nizamdan ebedi ahiret hayatını ve saadetini kazanmak için salih amelleri bulabileceği gibi, dünyada da huzurlu bir hayata kavuşmak için gerekli maddî ve ruhî amilleri rahatlıkla bulabilir.⁴

İslam dîni, fitrî olduğu için, her zaman ve her mekanda elverişli olup, usûl ve furûâtı insanın saadeti için gerekli her şeyi ihtiva etmektedir. Allah'ın insanı kerim kıldığını ve onu ademden vücuda getirtikten ve varlıkları ona musahhar kıldıktan sonra onu bütün mahlukattan daha üstün bir mevkiye getirerek yeryüzünde kendisine halife yaptığını İslam dini bildirmektedir. Allah'ın insana yaptığı ikramdan olarak, gerek kuvvetli gerekse zayıf olduğu durumlarda kerametine uygun bir hayat hakkı ve bunu koruma hakkı bahşetmiştir. Bu hakkın elde edilmesi ve korunması ise, insanın toplum halinde toplumun bir ferdi olarak kardeşlik duygu ve

1 Müslim, (Nevevî şerhiyle), I/196-7; ed-Dârimî, Sünen, I/379.

2 el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/83-4.

3 İbn Kudâme, *el-Muğni*, II/572; el-Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkh*, I/590; el-Ensârî, *Haşiyetu'l-Büceyremî*, II/2; eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, Mısır 1352, I/378; İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetu'l-Müctehid*, Daru'l-Fıkr, Riyad ty., I/178.

4 en-Nefise, *Risale fi Fıkhi'z-Zekât*, s. 16.

insanca yaşaması mümkün olmadığından Kur'ân, ümmet olarak, insan olarak (Ey insanlar) ve mü'minler olarak (Ey iman edenler) şeklinde hitap etmektedir. Bu hitaplardan maksat, Müslümanın onsuz yaşayamayacak ümmetin bir ferdi olduğunu ifade etmektir. Fert ile ümmet, cüz ile küll arasındaki ilişki ise, karşılıklı görev ve mesuliyet ilişkisi olup bunun ifasını gerektirmektedir. Bu ise şeriatın bütünüyle uygulanmasıyla mümkün olur. Dinin rükünlerinden biri de zekattır. Zekat, bir kısım insanlara farz kılınmıştır ki, diğerlerine verilsin ve sosyal güvence, kardeşlik, dayanışma ve sevgi bağları sağlanmış olsun.¹

İslam'ın temel rükünlerinden olan zekatın, mala taalluk eden çok önemli gaye ve hikmetleri vardır. Bu gaye ve hikmetler, aynı zamanda toplumun sosyal ve ekonomik hayatıyla da ilgilidir.² İnsanın kazandığı mallar, ne kadar titizlik gösterirse gösterebilir, bilerek veya bilmeyerek çoğunlukla şaibeli olur. Bu mallara bazı kirli şeylerin karışması hemen hemen kaçınılmazdır. Bu ise, mala ve mal sahibine zarar ve felaketlere sebep olur. İşte Allah (c.c.), malın kirlerinin temizlenmesi ve sahibinin bela ile zararlardan korunması için zekatı farz kılmıştır.³ Yüce Allah, bu hususu Kur'ân'da şöyle ifade etmektedir: "Onların mallarından bir sadaka (zekat) al ki, onunla onları (günahlardan) temizleyesin; onların (sevaplarını) artırıp yüceltesin." (Tevbe-9/103) Bu husus, Müslüman'a has bir özelliktir. Zekat, bir ibadet olmakla birlikte mükellefin günahlarını da temizler. Ancak bilinmelidir ki, bu temizlik, zulüm, gasb, aldatma ve diğer gayr-i meşru yollarla elde edilen mallar için sözkonusu değildir. Bu temizlik, bazı hata ve ihmaller neticesinde ya da bilmeyerek mala karışan kirler ve şaibeler içindir.⁴

Malın zekatla temizlenmesi yanında zekat malı artırır, bereketli kılar. Bu hususu Allah (c.c.) Kur'ân'da şöyle ifade eder: "Allah ribayı (faizi) imha eder, fakat sadakaları (zekatı) çoğaltır, bereketli kılar." (Bakara. 276). Rasûlullah'ın sünneti de bu hususa delalet etmektedir. Şöyle ki: "Üç şey vardır ki onların doğruluğuna yemin edebilirim. Size bir hadis söyleyeyim, onu ezberleyiniz: Zekattan dolayı hiç kimsenin malı noksan olmaz. Zulme uğrayan kimse sabrederse mutlaka Allah onun izzet ve şerefini artırır. Kim ki kendine dilencilik kapısını açarsa, Allah da ona fakirlik kapısını açar."⁵

1 el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/5-8; en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s. 6; Abdullah Osman Huseyn, *ez-Zekât ve'd-Damânu'l-İctimâî fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Daru'l-Vefa, Mısır 1409/1989, s. 18; el-Husârî, Ahmed, *es-Siyâsetu'l-İktisâdiyye ve'l-Nuzumu'l-Mâliyye fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Müessesetu'r-Risale, Kahire ty., s. 560.

2 en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s. 6; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 18.

3 en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s. 6; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 18.

4 en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s. 6.

5 et-Tirmizi, Sünen, IV/487; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV/231.

ki kendine dilencilik kapısını açarsa, Allah da ona fakirlik kapısını açar.”¹

İktisadi sahada toplumun güçlenmesi hususunda zekat, çok önemli bir gelir kaynağıdır ki devlet, toplumun düzenini sağlamak, zaruri ihtiyaçlarını ifa görevini yerine getirmek için zekata muhtaçtır. Ancak zekat, vergiden farklı bir gelir kaynağıdır. İkisinin arasında hem gaye, hem de vesilede fark vardır. Zekatın gayesi, vergi gibi sadece iktisadi bir kaynak olması değildir. Aynı zamanda bir ibadettir ki veren kişi onunla sevap kazanır.² Allah (c.c.) bu hususu Kur’ân’da şöyle ifade etmektedir: “Gerçekten müminler kurtuluşa ermiştir. Onlar ki namazlarında huşu içindedirler. Onlar ki boş ve yararsız şeylerden yüz çevirirler. Ve onlar ki zekat (vazifelerini) yerine getirirler.” (el-Mü’minûn 1-4). “Şüphesiz sadaka veren erkeklere ve sadaka veren kadınlara ve Allah’a güzel ödünç verenlere verdikleri kat kat artırılır ve onlar için şerefli bir mükafat vardır.” (el-Hadîd 18). Zekat, sahibine sevap kazandırdığı gibi malı ve mal sahibini de temizlemekte, tezkiye etmektedir.³

Zekat ile vergi arasında vesile bakımından da fark bulunmaktadır. Zekatta, zekata tabi mallar, verilecek miktarlar ve sarf yerleri belli ve şâri’ tarafından tesbit ve tayin edilmiştir. Vergide ise sözkonusu olan mallar, miktarları ve sarf yerleri ihtiyaca göre devletin ve yöneticilerin tesbit ve tayinine bırakılmıştır. Zekat oranları nass ile sabit olduğu için zaman ve mekana göre değişmediği halde, vergi oranları ise devletin ve toplumun ihtiyacına göre belirlendiği için zaman ve mekana göre değişebilir.⁴ Bu nedenle “devlete verilen vergi, zekat yerine sayılmaz” denilmiştir.⁵ Çünkü laik devletler tarafından alınan vergiler, zekat adıyla alınmadığı gibi zekatın sarf yerlerine de sarf edilmemektedir.⁶

Zekat, toplumun sosyal ve ekonomik düzenini sağlamada toplumdaki zengin fakir sınıfları arasında sevgi duygularını yerleştirip düşmanlık duygularını ortadan kaldırmada büyük rol oynadığından ve sosyal barış ve huzuru temin ettiğinden dolayı zekatı verenler, şâri tarafından medhedilerek mükafat vaadedildiği gibi, zekatla mükellef olduğu halde vermeyenler de cimrilik gibi kötü sıfatlarla tavsif edilip zemmedilmiş ve şiddetli azaplarla tehdit edilmişlerdir.⁷ Allah (c.c.) bu hususu Kur’ân’da şöyle ifade etmektedir: “Allah’ın, kereminden kendilerine verdiklerini infakta cimrilik gösterenler, sanmasınlar ki o kendileri için daha hayırlıdır. Tersine bu onlar

1 et-Tirmizi, Sünen, IV/487; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV/231.

2 en-Nefise, *Risale fî Fikhi’z-Zekat*, s.7.

3 en-Nefise, *Risale fî Fikhi’z-Zekat*, s. 7; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 169.

4 en-Nefise, *Risale fî Fikhi’z-Zekat*, s.8; el-Husârî, *es-Siyâsetu’l-İktisâdiyye*, s. 559.

5 el-Husârî, *es-Siyâsetu’l-İktisâdiyye*, s. 560.

6 Aydın, Abdullah, *Nûru’l-İzah ve Tercümesi*, İst. 1970, s. 153; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 34; eş-Şerbasî, *Yes’elûnek fî’l-Dîn ve’l-Hayat*, Daru’l-Cil, Beyrut 1401/1981, II/133.

7 en-Nefise, *Risale fî Fikhi’z-Zekat*, s.8; el-Kardavî, *Fikhu’z-Zekât*, 1/89-90.

verince, onda cimrilik edip onun emrinden yüz çevirerek sözlerinden döndüler.” (Tevbe 75-76)

Diğer cihetten Kur’ân, toplum içinde yoksul ve maişetini teminden aciz olanların korunmalarını ve ihtiyaçlarının temini hususunda önemli hükümler vermektedir.¹ Bu cümleden olarak Allah (c.c.) şöyle buyuruyor: “Bir de akrabaya, yoksula, yolcuya haklarını ver.” (el-İsrâ 26) “O halde sen, akrabaya, yoksula, yolda kalmışa hakkını ver. Allah rızasını isteyenler için bu en iyisidir. İşte onlar, kurtuluşa erenlerdir.” (Rum 38).

Bu izahlardan anlaşılıyor ki, zekatın farziyetinin en önemli hikmetleri, toplumun huzur ve güvenini sağlamak ve korumak, toplum fertleri arasında birlik ve kardeşlik duygularını tesis etmek ve toplum içinde zayıf olanları korumak ve onlara insanca bir yaşam temin etmektir.²

Zekatın meşruiyet hikmetleri hakkında Şah Veliyyullah Dehlevî şunları ifade etmektedir: “Zekatın farz kılınmasında iki temel maslahat bulunmaktadır. Birisi nefsin terbiyesine bakar. Çünkü nefis cimridir. Cimrilik hem dünyada hem ahirette insan için en zararlı bir haslettir. Çünkü cimri olan kişi öldüğü zaman onun kalbi malına bağlı kalır ve ondan dolayı azab çeker. Zekatı vermekle cimriliğini giderirse sehavet gibi iyi bir hasleti kazanır. Sehavet ise Allah’a ve ahirete iman ile farzların ifasından sonra ahirette kişi için en faydalı bir ahlakıdır. Bu ise zekatla kazanılır. Bu sebeple zekat Kur’ân’da bir çok yerde namaz ve iman ile birlikte zikredilmiştir. İkincisi ise sosyal hayata ve toplumun huzur ve düzenine bakar. Çünkü her toplumda zayıf ve maişetini teminden aciz muhtaç insanlar vardır. Bu insanların ihtiyaçları giderilmediği takdirde, açlıktan ölümler karşı karşıya gelir ve mal sahiplerine düşman olurlar. Dolayısıyla toplumda huzursuzluk meydana gelir. İnsanların hayatı azap ve zindan haline gelir. Ayrıca toplumun idaresi, malların ve canların korunması için memur, muhafız ve askerlerin beslenmesine devletin ihtiyacı vardır. Bu da zekatın ibadet niyetiyle verilmesiyle gerçekleşir. Aksi takdirde mal ve canlar, telef olabilir ve toplumun huzur ve düzeni bozulur.”³

Bu izahların ışığında zekatın farziyetinin hikmetleri şöyle özetlenebilir:

1. Zenginlerin nefislerini cimrilik hastalığından korumak ve günahlardan temizlemek, onları hayırlı işlere alıştırmaktır ki, felah bulanlardan olsunlar. Çünkü Allah, “Kim kendini nefsinin cimriliğinden korsa, işte

1 en-Nefise, *Risale fi Fıkhi’z-Zekat*, s. 9-10; el-Kardavî, *Fıkhu’z-Zekât*, I/91; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 14.

2 en-Nefise, *Risale fi Fıkhi’z-Zekat*, s. 10-11; el-Kardavî, *Fıkhu’z-Zekât*, I/67-68; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 16-17.

3 Şah Veliyyullah Dehlevî, *el-Huccetullahi’l-Bâliğa*, Daru’l-Ma’rife, Beyrut ts., II/39.

- temizlemek, onları hayırlı işlere alıştırmaktır ki, felah bulanlardan olsunlar. Çünkü Allah, “Kim kendini nefsinin cimriliklerinden korsa, işte onlar (dünya ve ahirette) kurtuluşa erenlerdir.” (Haşr 9) buyurmuştur.¹
2. Fakir ve acizlere yardım etmek ve bu yardımlarla yoksul ve muhtaçların yaralarını sarmak, onların elem ve sıkıntılarını hafifletmektir. Bu suretle zenginlerle fakirler arasında devamlı bir sevgi meydana gelmiş, bu iki zümre arasında dayanışma ve şefkat bağları sağlanmış olur. Çünkü zekat İslam’ın köprüsüdür. Yani fakir ile zenginin kalpleri arasında bir köprüdür. Bu köprüünün üstünden zenginlerden fakirlere şefkat ve merhamet; fakirlerden zenginelere saygı ve muhabbet geçmektedir.²
 3. Yeryüzünde huzur ve yaşama düzenini bozan dilenci ve işsizlerin sayısını azaltmak ve böylece toplumdaki suç, kötülük ve dengesizlikleri ortadan kaldırmak veya aza indirmektir. Çünkü muhtaç bir fakir, aç kalınca toplumda karışıklıklar çıkarmaya, başkalarının malını çalıp karnını doyurmaya çalışır. Fakat zenginin verdiği zekatla ihtiyacı giderilirse, suç işlemekten, başkasına zarar vermekten vazgeçer, faydalı işlere yönelir.³
 4. Zekat, toplumu zenginlerin büyük servetler yığıp fakirleri mahrumiyetle başbaşa bırakmaları neticesinde meydana gelen komünizme zemin hazırlayıcı ihtilal, anarşi ve karışıklıklardan korur. Çünkü eğer zenginler, Allah’ın “Dilencilere ve yoksul olmalarına rağmen bir şey istemeyenlere mallarının belli bir kısmını hak olarak ayıranlar hakiki mümindir.” (el-Meâric 24-25) ayetine kulak verirlerse ve fakirler de zenginlerin mallarında hisse sahibi kardeşleri olduklarını içten hissederlerse, toplumu karşılaşılabileceği felaketlerden korumaya, fakirin zengin kardeşinin servetinin gelişmesine yardımcı olmasına ve onu kendi malı gibi korumasına sebep olur.⁴
 5. Zengine verilen mal, büyük bir nimettir. Nimet ise bir şükür ister. İşte zekat, bu nimetin şükrüdür. Çünkü Allah’ın, kullarına biri bedenî, diğeri malî olmak üzere iki çeşit nimeti bulunmaktadır. Bedenî nimetin şükrü, bedenle yapılan ibadetlerle; malî nimetin şükrü de malî ibadet olan zekat ve sadakalarla yapılır.⁵
 6. Zekatın farziyetinin bir hikmeti de Allah yolunda çarpışanları güçlendirerek ve savaşınlara mali yardımda bulunarak İslam dininin yayılması, Allah’ın hükmünün yücelmesi ve İslam devletinin

1 el-Kardavî, *Fıkhu’z-Zekât*, I/461; Aydın, *Nûru’l-İzah ve Tercümesi*, s. 144.

2 el-Kardavî, *Fıkhu’z-Zekât*, I/461; Aydın, *Nûru’l-İzah ve Tercümesi*, s. 144; Bediüzzaman, Said Nursî, *İşârütu’l-İcâz*, (Thk.: İhsan Kasım es-Sâlihî), Daru Sözlere, İst. 1414/1994, s. 54

3 Aydın, *Nûru’l-İzah ve Tercümesi*, s. 145.

4 Aydın, *Nûru’l-İzah ve Tercümesi*, s. 145.

5 Aydın, *Nûru’l-İzah ve Tercümesi*, s. 145.

savunmasına verebilmesi ve böylece İslam bayrağının yükselip dalgalanabilmesi için zenginin de malının bir kısmını feda etmekten geri kalmaması gerekir.¹

7. Malın nemalandırılması ve tükenmekten korunması.

8. Malın fakirlerin hakkından temizlenmesi, afet ve belalardan korunmasıdır.²

Kanaatimiz: İslam'a göre mal, gerçekte Allah'ındır, insan ise Allah'ın halifesidir. Fakirler ve muhtaçlar ise, Allah'ın iyâli olmaları hasebiyle malda hakları vardır. Amme hakları da "fi sebîlillah" ile ilgili olması hasebiyle mala taalluk eder. Dolayısıyla zekatın verilmesiyle kişi, emanet ve halifelik görevini yerine getirmiş, hıyanetten kurtulmuş olur.

Zekatın bu hikmetleri, bütün malların zekatı için geçerlidir. Çünkü zekatın meşruiyeti, fakir, yoksul, borçlu, yolcu ile Müslümanların amme ihtiyaçlarının yerine getirilmesi içindir. Bu gayelerin gerçekleştirilmesi, her mal sahibinin görevidir. Sadece beş deve, kırk koyun veya beş vesk arpa sahibine yüklenip büyük sermaye sahiplerinin muaf tutulması, İslam'ın ruhuyla bağdaşmaz.³

E. Zekatın Vücut Şartları

1. *Şahısta (zekatı verende) Bulunması Gereken Şartlar.* Zekat, Müslümanların üzerine şer'i ve kesin bir vücutla vacibdir. Bu vücutun mahalli (konusu), Müslümanın malik olduğu malıdır.⁴ Müzekkide bulunması gereken vücut şartları şunlardır:

a) *Müslüman olmak.* Müslüman olmayana zekat vacib değildir. Gayri müslim, ister ehl-i kitap olsun, ister diğer inanç sahibi olsun farketmez.⁵ Ancak bu husus, aslen kafir olanlar ve mürted olanlar da irtidattan sonraki durumları için geçerlidir. Mürted, irtidattan önce üzerine vacib olan zekat, irtidatla düşmez. Tekrar İslam'a dönerse irtidattan önceki zekatını vermekle Şâfi'i'ye göre mükellef olur.⁶ Hanefilere göre ise irtidatla üzerindeki zekat düşer. İrtidat süresinde ise Şafîilerin bir kısmına göre zekat vacibdir. Diğer bir kısmına göre ise irtidat süresinde mükellef değildir.⁷ Biz "Mürtedin üzerine zekat vacibdir" diyen grubun görüşüne katılıyoruz.

Zekatın vücutunda Müslüman olmanın şartıyeti, İslam dîninin

1 el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/461; Aydın, *Nûru'l-İzah ve Tercümesi*, s. 145.

2 el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/158.

3 el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/159.

4 el-Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ud, *el-Bedâiu's-Sanâ'i*, Daru İhya, Beyrut 1390/1974, II/2-9.

5 el-Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkh*, I/591; en-Nefise, *Risale fi Fıkhî'z-Zekat*, s. 12; el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/109, 110.

6 en-Nevevî, Muhyiddin Yahya, *el-Mecmû'*, Mektebetu'l-İrşad, Cidde ty., V/327, 328.

7 el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/110-111; İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddu'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtâr*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut ty., II/4.

üzerine zekat vacibdir” diyen grubun görüşüne katılıyoruz.

Zekatın vücubunda Müslüman olmanın şartiyeti, İslam dîninin kemâline binaendir. Yani kişinin Müslümanlığının geçerli olması, İslam’ın bütün rükünlerine inanmasına bağlıdır. Rükünlerden biri de zekattır. Gayr-i müslim ise bu rükünleri itiraf etmediği için Müslüman olma vasfını kazanmamıştır. Dolayısıyla zekatla mükellef olma vasfını elde edememiş olur.¹ Ayrıca zekatın iki yönü bulunmaktadır. Biri sosyal yardımlaşma yönü, diğeri ise İslam’ın beş temel esaslarından bir ibadet olmasıdır. Bu nedenle İslam, gayr-i müslimlerin inançlarına bir saygı anlamında önemli bir ibadet vasfını taşıyan bir mükellefiyetten onları muaf tutmuştur.²

Gayr-i müslimlerin zekatla mükellef tutulmaları üzerine iki problem ortaya çıkıyor: Birincisi, deniliyor ki, gayr-i müslim, Müslümanlar arasında bulunmaktan istifade ederek kazandığı malından zekat alınmaması uygun olur mu? Halbuki bir nisaba malik olan Müslümanın nisabından zekat alınırken bir çok nisaplara malik olan gayr-i müslimden alınmamış olur.³

Buna şöyle cevap verilebilir: Zekat (yukarıda belirtildiği üzere) Müslümanın inancına taalluk ettiği için ona mahsustur. Çünkü zekat bir ibadet kabul edildiğinden gayr-i müslime zaten vacib olmaz. Şayet fakirlere bir sosyal yardım olduğu gözönüne alınırsa yine gayr-i müslime vacib olmaz. Çünkü fakirlerden mes’ul değildir. Çünkü onunla onlar arasında inanç bağı bulunmamaktadır. Ancak bir grup İslam alimi, Müslümanlardan alınan her şey Benû Tağlib Hristiyanlarından⁴ da alınması gerektiğini söylemişler. Ebû Hanife, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel de bu görüşü savunmuşlardır.⁵ Bu görüş, adalet ve hakkaniyete daha yakındır. Çünkü bir milletin içinde yaşayıp onların güven ve himayelerinden ve onlarla muamelelerden istifade ederek servet kazanan bir kişinin durumu kamunun yararı için konular bir mali mükellefiyet karşısında onlarınkinden daha iyi olmamalıdır. Gayr-i müslimlere farz edilen zekat miktarı, zekat adıyla değil, vergi adıyla isimlendirilebilir. Çünkü itibar, maksat ve mânâyadır, lafza

1 en-Nefise, *Risale fi Fıkhi’z-Zekat*, s. 13.

2 el-Kardavî, *Fıkhu’z-Zekât*, I/111.

3 en-Nefise, *Risale fi Fıkhi’z-Zekat*, s.13.

4 Benû Tağlib b. Vâil Rebîa Araplardan bir kabiledir. Cahiliye döneminde Hristiyan olmuşlardı. Hz. Ömer, onları cizye ödemeye davet etmişti. Dediler “Biz Arabız, birbirinizden ne alıyorsanız, bizden de onu alın” Zekatı kastettiler, Hz. Ömer bunu reddetti. Bunun üzerine onlardan bir kısmı Rumlara iltihak ettiler. Nu’mân b. Zer’a Hz. Ömer’e “Ey Mü’minlerin emri, bunlar Arab olduğu için cizye ismini gururlarına yediremiyorlar. Sadaka adıyla onlardan cizye alsan, düşmanların yanına gitmeseler” dedi. Hz. Ömer onları çağırdı ve zekatın iki katını onlardan aldı. (Bkz. Abdulkerim Zeydan, *Ahkâmu’z-Zimmiyyîn ve’l-Müste’minîn fi Dari’l-İslâm*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1408/1988, s. 123-124.)

5 en-Nefise, *Risale fi Fıkhi’z-Zekat*, s.13, 14.

İkinci problem; Müslüman ile gayr-i müslim arasında müşterek bir müessese veya şirket bulunsa, zekatın nasıl verileceğidir. Şayet tüzel kişi olarak şirket veya müessesenin mal varlığından zekat verilirse, problem çözülmüş olur. Çünkü zekatın farziyet hükmü, müşterek mala yöneltilmiş olur. Hisse sahiplerinin şahıslarına tevcih edilmiş olmaz ki gayr-i müslimden zekat alınmış olsun. Şayet zekat, şirketin tüzel kişiliğinden değil de şahısların hisselerine tevcih edilecek olursa, o zaman zekat sadece Müslüman ortağın hissesinden alınmış olur. Gayr-i müslimden zekat alınmaz. Ancak birinci problemde olduğu gibi burada da gayr-i müslimin hissesinden de zekat miktarı kadar vergi adıyla bir miktarın alınması hakkaniyete uygun olur.¹

b) *Baliğ olmak (Erginlik çağına ermiş olmak)*. Çocukların üzerine zekat vacib değildir. Lakin malı varsa malından zekat verilmesi velisi üzerine vacibdir. Bu görüş cumhûra aittir. Hanefilerce çocuğun malı zekata tabi değildir. Çünkü zekat bir ibadettir. Çocuk ise henüz ibadete muhatab değildir.²

c) *Akıllı olmak*. Delilere zekat vacib değildir. Fakat çocukta olduğu gibi malı varsa, cumhura göre zekata tabidir. Verilmesi velisine vacibdir. Hanefiler, aynı gerekçeyle bunda da ayrı görüştedir.³

d) *Hür olmak*. Kölelere zekat vacib değildir. Çünkü kölenin (rakîk) elindeki mal, efendisine aittir. Mükâteb ise, elindeki malın mülkiyeti tam olmadığından zekata tabi değildir.⁴

2. *Malla İlgili Vücub Şartları*: Zekatın vacib olması için malda bulunması gereken şartlar şunlardır:

a) Tam mülk olması. Mükâtebin malında zekat vacib değildir, çünkü tam mülk değildir.⁵

b) Nisaba ulaşmış olması. Nisaba ulaşmayan mal zekata tabi değildir. Nisab, Şâriin koyduğu belli bir miktar demektir. Bu, malların çeşidine göre değişmektedir. Mesela altından 20 miskal, yani 20 dinar. Gümüşten 200 dirhem, sıgırda 30, deve 5, küçük baş hayvanlardan 40 adet olması gibi.⁶

1 en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s.14; el-Kardavî, *Fıkhü'z-Zekât*, I/113, 116; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 85-87.

2 el-Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkh*, I/591; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, II/4; el-Mûsulî, *el-İhtiyâr*, I/99; İbn Kudame, *el-Muğni*, II/622.

3 es-Serahsî, *el-Mebsût*, II/162.

4 el-Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkh*, I/594; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, II/4; el-Mûsulî, *el-İhtiyâr*, I/99; İbn Kudame, *el-Muğni*, II/624; ed-Dimyâtî, *İlânetu't-Tâlibîn*, II/149; el-Bacurî, İbrahim, *Hâşiyetu'l-Bacurî*, Mısır ty., I/262.

5 el-Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkh*, I/592; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, II/4; el-Mûsulî, *el-İhtiyâr*, I/99; el-Ensârî, *Hâşiyetu'l-Büceyremî*, II/55.

6 el-Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkh*, I/593-601; es-Serahsî, *el-Mebsût*, II/150-190; *Tuhfetu'l-Muhtâc*, III/210-263; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, II/16-28; İbn Kudame, *el-Muğni*, II/577-595.

dirhem, sığırda 30, deve 5, küçük baş hayvanlardan 40 adet olması gibi.¹

c) Malikin mülkünde bir kameri yıl kalması (Havelânu'l-havl). Bu şart ticaret malları, altın, gümüş ve hayvanlar için geçerlidir. Toprak mahsulleri için bu şart yoktur.² Bu meseleyle ilgili daha geniş açıklama ileride gelecektir.

d) Malın nisabının borçtan hali olması, yani borç varsa çıkarıldıktan sonra nisabın bulunması gerekir. Şâfiilere göre borcun çıkarılması şart değildir. Kişinin nisabı, borcuna kafi gelmese bile zekatın verilmesi gerekir. Hanefilere göre ise, borçtan hali olma şartı sadece toprak mahsulleri için sözkonusu değildir, diğer mallarda şarttır. Mâlikîlere göre bu şart, sadece altın, gümüş ve ticaret malları için geçerlidir, hayvanlarla toprak mahsullerinden borç çıkarılmadan zekatı verilir. Hanbelilere göre ise bu şart hem iç mallar (para, ticaret malları ve madenler gibi) hem de dış mallar (hayvan ve toprak mahsulleri gibi) için geçerlidir. Borç çıkarıldıktan sonra nisab bulunması gerekir.³

e) *Malın nâmî (artan) olması*, artmaya kabiliyetli olması gerekir. Para, toprak mahsulleri ve hayvanlar gibi. Çünkü zekatın vacib olmasından maksat, kişinin malının tüketilip bitmesi ve sonunda fakirleştirilmesi değildir. Zekatın matrahı her ne kadar sermaye ise de zekatın esas hedefi, sermayeden elde edilen geliri yani artışı olup, malın aslının (yeni gelir elde etmek için) sahibine salim kalmasıdır. Bu nedenle şahsî kullanım için ayrılan giyim eşyaları, şahsî binek araçları, mesken, meslek alet ve edevatları ve ev eşyaları artan olmadıkları ve artışa kabil olmadıkları için zekattan muaf tutulmuştur.⁴

F. Zekatın Vacib Olduğu Malda Aranan Vasıflar

Malın zekata tabi olması için mütekavvim olması gerekir. Mütekavvim kelimesi, iki mânâyâ gelir. Birisi, ondan faydalanma şer'an mübah olan maldır. Diğeri ise, hürzda bulunan yani fiilen istifadesi mümkün olan sahibinin himaye ve hakimiyetinde bulunan mal mânâsına gelir. İkinci mânâyâ göre denizdeki balık, avlanmayıncaya kadar mütekavvim bir mal

1 el-Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkh*, I/593-601; es-Serahsî, *el-Mebsût*, II/150-190; *Tuhfetu'l-Muhtâc*, III/210-263; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, II/16-28; İbn Kudame, *el-Muğni*, II/577-595.

2 el-Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkh*, I/593; Şehhate, Şevkî İsmail, *Tanzîmu ve Muhasebatu'z-Zekat fî Tatbîki'l-Muâsir*, ez-Zehrâ li'l-İ'lâmî'l-Arabî, Kahire 1408/1988, s. 52.

3 el-Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkh*, I/594-595; *Muğni'l-Muhtâc*, I/411; el-Ensârî, *Haşiyetu'l-Büceyremî*, II/55; el-Müsulî, *el-İhtiyâr*, I/100; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, II/5; el-Kardavi, *Fıkhü'z-Zekât*, I/167-171; el-Husârî, *es-Siyâsetu'l-İktisâdiyye*, s. 595-596; el-Erdebîlî, Muhammed Emin, *el-Envâr fî A'mâli'l-Ebrâr*, Mısır ty., I/131.

4 A. Osman, *ez-Zekât*, s.55-56; el-Kardavi, *Fıkhü'z-Zekât*, I/151-155; el-Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkh*, I/595-596.

gerekir:¹

Birincisi, mütekavvim olması yani şer'an faydalanılmasının mübah olması. Buna göre içki, faiz, gasp ve hırsızlık gibi şer'an helal olmayan yollardan elde edilen mallar, şer'î mânâda mal değildir. Çünkü mütekavvim değildir, yani şer'an bir değer taşımamaktadır.

İkincisi: Ma'dûm olmaması, yani ayn olarak mevcut olması gerekir.

Üçüncüsü: Teslimi sahibinin kudretinde bulunması gerekir. Buna göre gasbedilmiş mal, sahibi tarafından geri alınmaya gücü yetmiyorsa, satışı, icarı ve hibesi caiz değildir. Çünkü şer'an mal sayılmamaktadır. Buna göre haram malda zekat vacib olup olmadığı problemi ortaya çıkar.

G. Haram Mala Zekat Düşer mi?

Malın helal haram olma hususunda üç sıfatı bulunmaktadır. 1. Helal mal, 2. Şüpheli (haramla karışık) mal, 3. Haram mal.²

1. *Helal mal*: İnsanın çalışma, ticaret, sanat, miras, hibe, vasiyet, vb. meşru yollarla elde ettiği maldır. Helal mala zekat vacib olduğu gibi, her türlü hak ve ödevler ona taalluk eder. Her Müslüman helal mal kazanmakla şer'an mükelleftir.³

2. *Haramla karışık (şüpheli) mal*: Her ne kadar Müslüman kişi, helal kazanç ile elde etmeye çalışmakla mükellef ise de, bazen elde ettiği mala çeşitli sebeplerle bir kısım haram mal da karışır ve ne tam helal, ne de tam haram bir mal elde edilmiş olur. İslam hukukçuları, bu çeşit mal için "galibiyet" ölçüsünü koymuşlar. Yani malın çoğunluğu haram ise tamamı haram; çoğunluğu helal ise tamamı helal kabul edilmiştir.⁴

İmam İbn Teymiyye ise haramı iki kısma ayırmıştır: Vasfindan dolayı haram (murdar olan hayvan leşi gibi) ve kazanılmasından dolayı haram (fasit akitle kazanılan veya gasbedilen mal gibi). Bu ikincisi, helal bir mala karışırsa onu haram etmez. Mesela, birisi bir miktar para gasbedip kendi parasına karışırsa, tamamı ne gasbedene ne de gasba uğrayana haram olmaz. İkisi onda ortak olur. Mümkünse taksim edilerek herkes hakkını alır.⁵

Buna binaen haramla karışan maldan zekat ve sadakanın verilmesi caiz olur, eğer karışan haram kısmı ayırmak mümkünse.⁶ Mesela işveren, işçilerin ücretlerini yemiş ve kendi malına karıştırmış ise, malı şaibeli olur ve zekatını vermeden önce işçilerin ücretlerini ayırıp ödemesi gerekir. Aynı

1 en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s.16; el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/138-139.

2 en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s.16; el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/145-146.

3 en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s.17; el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/145-146; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, II/25.

4 el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâ'i*, V/144.

5 İbn Teymiyye, Ahmed, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, Kahire 1404/1984, XXIX/320.

6 en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s.18.

caiz olur, eğer karışan haram kısmı ayırmak mümkünse.¹ Mesela işveren, işçilerin ücretlerini yemiş ve kendi malına karıştırmış ise, malı şaibeli olur ve zekatını vermeden önce işçilerin ücretlerini ayırıp ödemesi gerekir. Aynı zamanda kişi, kendi kazancı olan helal malını veya ticaretini gasbedilmiş veya faiz mahsulü ya da fasit bir akitten elde ettiği bir haram mala karıştırırsa, önce malını haramdan ayıklaması, sonra da zekatını vermesi gerekir.²

3. *Haram olan mal*: Asıl olarak Müslümanın malı helal olmalı. Riba, içki, kumar, murdar hayvan, hırsızlık ve zulüm gibi şer'an haram olan yollardan sakınmalıdır. Kural budur. Ancak zamanımızda insanların kısa yoldan zengin olma ihtirasları sebebiyle faizle çalışan banka, şirket ve çeşitli bono ve senetlerden haram kazanç çoğalmıştır. Manzara şu ki, bir tarafta fakir ve ihtiyaç içinde kıvranan ve Allah'ın emri olan zekatın verilmesini bekleyen fakir ve yoksullar; diğer tarafta trilyonlar sahibi paralarını banka ve şirketlerde faizle değerlendiren, helalle haramı birbirine karıştırarak trilyonlarına trilyonlar katan zenginler. Bunlar, mallarının zekatlarını nasıl vereceklerini sormaktadırlar. Bunlara "Malınız haram olduğu için mülkünüz değildir, dolayısıyla size zekat düşmez, siz gerçekte fakirsiniz, elinizdeki mal sizin değildir, yalnız zekat miktarını değil, tamamını hakiki sahiplerine iade etmeniz gerekir. Eğer gerçek sahipleri bilinmiyorsa, kamu yararına bir hayır hizmetine vermeniz gerekir" diye cevap verilirse -ki gerçek cevap budur³ - o zaman başka birileri "Haram mal sahiplerinin durumları, helal mal sahiplerinin durumundan daha iyi olması uygun düşer mi, ki haram mal sahipleri, zekatla mükellef tutulmamaktadır?" diye itirazda bulunabilirler.⁴

Kanaatimizce bu problem için şöyle bir çözüm mümkün olabilir: Haram ve helal mal karışık olan malın zekatı zaten verilmesi gerekir. Tamamen haramdan elde edilmiş bulunan mala gelince, tamamının tasadduk edilmesi şer'an gerektiğine göre⁵ şayet tamamı sahiplerine iade edilir veya tasadduk edilirse, mesele biter. Fakat vakıa olarak bunun yapıldığı görülmemiştir. Bu durumda zekat miktarının muhtaçlara verilmesi, hiçbir şeyin verilmemesinden daha iyi olur. O halde haram malın tamamı verilmediği taktirde hiç olmazsa zekat miktarı olan kısmın fakirlere verilmesine (haram mala zekat düşmez gerekçesiyle) engel olunmamalıdır. Aksi halde ülkenin gelir kaynaklarını ellerine geçiren rantiyeci ve helal-haramı önemsemeyen güçler hiçbir şeyi ülkede muhtaç olanlara vermeden

1 en-Nefise, *Risale fi Fıkhi'z-Zekat*, s.18.

2 en-Nefise, *Risale fi Fıkhi'z-Zekat*, s.19.

3 el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/145-146.

4 en-Nefise, *Risale fi Fıkhi'z-Zekat*, s.20.

5 el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/145.

H. Zekatın Ödenmesinde Gizlilik

Zekatın ödenme adabından biri de toplum içinde aleni olarak değil, kendisiyle fakir arasında gizlilik içinde verilmesidir. Hatta zekatı alan kişinin zekat olduğunu bilmesi dahi gerekli değildir. Kendisine bir hediye verildiğini bilse de zekat caiz olur. Demek zekatı veren kişi, kalbinde zekat niyetini getirerek fakire vermesi veya göndermesi yeterlidir. Zekatın bu şekilde ödenmesinin üç faydası vardır. Birincisi, zekat vereni riyadan kurtarır, çünkü zekat da bir sadakadır. Sadakada gizlilik esastır. İkincisi, zekatı alanı ezilmekten ve aşağılık kompleksinden kurtarır, izzet-i nefsinin ve onun ruhunu korumuş olur. Üçüncüsü, zekatın müstehak olmayan bazı yüzüstü insanları zekat isteme ısrarlarını önlemiş olur. Aleni olarak verilirse bunlar da istemeye gelirler.¹ Kanaatimizce, eğer zekat devlet tarafından toplanıyorsa, alenilik daha uygundur.

II. BAZI ZEKAT MALLARI VE ZEKAT MASRAFIYLA İLGİLİ PROBLEMLER

A. Bazı Malların Zekatıyla ilgili Problemler ve Çözümleri

Kur'ân, zekata tabi malları ve zekat miktarlarını belirtmemiş, bunları kavî ve amelî sünnete bırakmıştır. Sünnet, zekata tabi olan malların çeşitlerini ve vacib olan zekat miktarlarını sözlü ve amelî olarak belirtmiştir.² Buna göre para, altın, gümüş, ticaret malları, toprak mahsulleri ve deve, sığır, keçi ile koyun gibi hayvanlardır.³ Ancak sünnette belirtilmemiş olup da iktisadî değer taşıyan malların da zekata tabi olmaları gerekir. Çünkü zekatın farziyet illeti ve hikmeti bunu gerektirmektedir. Mesela Rasûlullah (s.a.v.) ve Hz. Ebû Bekr döneminde atların fazla bir iktisadî değeri bulunmadığından zekata tabi mallar arasında sayılmamıştır. Fakat Hz. Ömer zamanında atlar, büyük ölçüde iktisadî değer kazandığı için zekata tabi tutulmuş, bir at başına bir dinar zekat alınmıştır. Matbaanın icadı ile telif ve tercüme hakkı, kat mülkiyeti gibi haklardan elde edilen değerler de zekata matrah olmalıdır.⁴ Zekata tabi olup araştırmamızda konu edinmek istediğimiz malları şöyle sıralayabiliriz:

1. Altın, gümüş ve kağıt paranın zekatı

Altın ve gümüş, asırlar boyu hem para ve mübadele vasıtası olarak, hem de zinet eşyası olarak kullanılmıştır.⁵ Her zaman ve her yerde mal ve

1 el-Hûî, Ebu'l-Kasım, *Minhâcu's-Sâlihîn*, Daru'l-Belâğa, Beyrut 1412/1992, I/311; en-Nefise, *Risâle fi Fıkhi'z-Zekât*, s. 14-15.

2 el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/136.

3 en-Nefise, *Risâle fi Fıkhi'z-Zekât*, s. 22.

4 Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, M.Ü. Yay., İst. 1990, s. 229.

5 en-Nefise, *Risâle fi Fıkhi'z-Zekât*, s. 22.

1. Altın, gümüş ve kağıt paranın zekatı

Altın ve gümüş, asırlar boyu hem para ve mübadele vasıtası olarak, hem de zinet eşyası olarak kullanılmıştır.¹ Her zaman ve her yerde mal ve para kabul edildiği için İslam'da zekata tabi edilmiştir. Ancak zekatın vücubuna mevzu olmasının illeti, kıymetli birer maden olmaları yanında, semeniyet yani para olma, mübadelede değer olma özellikleri ağır basmıştır. Bu nedenle tarih boyunca altın ve gümüşün fiyatlarının yükselişi ve düşüşü ülkelerin iktisadını geniş ölçüde etkilemiştir.²

Altın ve gümüş para olarak kullanıldığında fiilen nâmî, zinet eşyası olarak kullanıldığında da nemaya kabil olduğu için nisaba ulaşması ve bir yılı doldurmasında ister basılmış para şeklinde, isterse külçe veya zinet eşyası şeklinde olsun zekatı verilmesi gerekir.³

Altın ve gümüşün nisabına gelince, altının 20 miskal (dinar), bugünkü gram ölçüsüne göre 85 gramdır. Çünkü bir miskal, 4,25 gramdır. $4,25 \times 20 = 85$ eder. Gümüş ise 200 dirhem (yani 595 gram)dır. Çünkü bir dirhem 2,975 gramdır. $200 \times 2,975 = 595$ gram eder.⁴

Ancak günümüzde gümüşün değeri diğer nisaplara göre büyük ölçüde düştüğünden gümüş nisabının zekat için ölçü alınmaması gerekir. Çünkü nisab, zenginlik ölçüsü olarak kabul edilmiştir. Günümüzde gümüş nisabı ise zenginlik ölçüsü kabul edildiği takdirde bu nisaba malik olan herkes zekatla mükellef olacağı gibi zekat alması da yasaklanmış olacaktır. Bunun da toplumda büyük sıkıntılara sebep olacağı muhakkaktır. Asr-ı saadette bir dinarla on dirhem alınabildiği için 200 dirhem, 20 dinara mukabil olarak zenginlik ölçüsü olan nisab kabul edilmiştir. Günümüzde ise durum, gümüşün aleyhine olarak büyük ölçüde değişmiştir.⁵

Para ve ticaret mallarının nisabı için altın nisabının ölçü alınması, kanaatimizce de daha isabetlidir. Çünkü "Gümüş nisabı fakirler için daha faydalıdır"⁶ iddiası isabetli değildir. Çünkü gümüş nisabı ölçü alınırsa birçok fakir, zengin kabul edilerek zekat almaktan mahrum bırakılmış olacak ki, bu durum fakirin aleyhinde olduğu açıktır.

Zamanla para olarak kullanılan altın ve gümüşün yerine mübadele

1 en-Nefise, *Risâle fi Fıkhi'z-Zekât*, s. 22.

2 en-Nefise, *Risâle fi Fıkhi'z-Zekât*, s. 22; Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu'z-Zekat*, s. 61; el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/252; el-Husârî, *es-Siyâsetu'l-İktisâdiyye*, s. 579-580.

3 en-Nefise, *Risâle fi Fıkhi'z-Zekât*, s. 24; Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu'z-Zekat*, s. 62; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 65; el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/250.

4 A. Osman, *ez-Zekât*, s. 66; el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/268; el-Husârî, *es-Siyâsetu'l-İktisâdiyye*, s. 580.

5 A. Osman, *ez-Zekât*, s. 66-67; el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/263; Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu'z-Zekat*, s. 74-76; Yavuz, Y. Vehbi, *İslamda Zekat Müessesesi*, Otağ Matb., İst. 1975, s. 23.

6 A. Osman, *ez-Zekât*, s. 67.

sayılır.¹ Kağıt paraların nisabı, altın nisabı gibi yani 20 miskal (dinar)ın değeri olarak kabul edilmiştir.

Zinet Eşyalarına Zekat Düşer mi?

Altın ve gümüşün dışındaki yakut, inci, elmas gibi kıymetli taş ve madenlerden yapılan zinet eşyaları zekata tabi değildir. Altın ve gümüşten yapılmış zinet eşyaları ise, erkeklerin kullanımı için yapılmış ise zekata tabidir. Kadınların zinet eşyası ise, ulema arasında ihtilaf konusu olmuştur. Hanefî alimlerine göre kadının altın ve gümüşten zinet eşyaları nisaba ulaştığı takdirde zekata tabidir; kap kacaklarda olduğu gibi. Çünkü nisaba ulaştığı halde zekatı ödenmeyen altın ve gümüş, kenz sayılmakta olup ayet-i kerimenin tehtidi şumulüne girmektedir.² Ayetin meali şöyle "Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlara hemen acıklı bir azabı müjdele. (Bu paralar) cehennem ateşinde kızdırılıp bunlarla onların yanları ve sırtları dağlanacağı gün (onlara denilir ki) işte bu kendiniz için biriktirdiğiniz servettir. Artık yığmakta olduğunuz şeylerin (azabını) tadınız."³

Şafîî, Mâlikî ve Hanbelî alimleri ise, kadının zinet eşyası bir ihtiyaç olduğu için zekata tabi olmadığı görüşündedir.⁴

Kanaatimizce kadın şayet zinet eşyalarını bir ihtiyaçtan dolayı sürekli kullanıyorsa diğer kullandığı eşyalar gibi zekattan muaf olması uygun olur. Eğer ihtiyacından fazla yapmış veya kullanmıyorsa zekattan kaçırma gayesiyle şeriata hile yapma gayesi güdülüyorsa Hanefilerin dediği gibi zekata tabi olması daha uygun olur. Zinet eşyaları zekatı da altın ve gümüş ve diğer paralar gibi yüzde 2,5 yani 1/40'tur.⁵

2. Menkul Kıymetlerin Zekatı

Menkul kıymetler başlığı altında hisse senedi, tahvil (bono) vs. devlet tahvili, hazine bonusu, diğer bonolar, borç senedleri ve gelir ortaklığı senedi gibi belgeler yer almaktadır.⁶

Tahvil, borç senedi, bono, poliçe gibi belgeler, belli bir müddet içinde belli bir faizle birlikte ödenmesi gereken bir borç ve alacağın vesikalarıdır.⁷

1 Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu 'z-Zekat*, s. 72-73; en-Nefise, *Risâle fî Fıkhî 'z-Zekât*, s. 24; Husârî, *es-Siyâsetu 'l-İktisâdiyye ve'l-Nuzumu'l-Mâliyye fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 589-590; el-Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkh*, I/605; el-Kardavî, *Fıkhü 'z-Zekât*, I/281-285.

2 el-Kâsânî, *el-Bedâi'*, II/2; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, Matbaatu Meymeniyeye, Mısır 1306, I/224-227, 424; el-Kardavî, *Fıkhü 'z-Zekât*, I/291.

3 Tevbe 34-35.

4 Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu 'z-Zekat*, s. 78-80; en-Nefise, *Risâle fî Fıkhî 'z-Zekât*, s. 24-25; el-Husârî, *es-Siyâsetu 'l-İktisâdiyye*, s. 587; İbn Kudame, *el-Muğni*, III/11-13.

5 el-Kardavî, *Fıkhü 'z-Zekât*, I/313-316; el-Husârî, *es-Siyâsetu 'l-İktisâdiyye*, s. 588

6 Heyet, *Türkiye'de Zekat Potansiyeli*, s. 48.

7 Sarı, *Mevlüt, Türkçe-Arapça Lügat*, s. 70, 375.

gibi belgeler yer almaktadır.¹

Tahvil, borç senedi, bono, poliçe gibi belgeler, belli bir müddet içinde belli bir faizle birlikte ödenmesi gereken bir borç ve alacağın vesikalarıdır.² Her ne kadar faizli olduğu için kullanılması şer'an haram olsa bile, üzerinde yazılı miktarı kuvvetli alacak hükmünde olduğu için nisab ve diğer şartları taşıdığı takdirde zekatı % 2,5 nisbetinde verilmesi gerekir.³

Hisse senetleri ise, şirketin sermayesinin bir cüzünü, hissesini temsil eder. Bu senedin sahibi o şirketin hissedarıdır. Diğer senetler (tahvil, bono, poliçe ve borç senedi gibi) bir şirket veya şahıs ya da devletin borcunun bir miktarını temsil eder. Bu senedin hamili alacaktır.⁴

Şer'an hisse senediyle muamelede bulunmak caizdir. Fakat tahvillerle diğer senedlerle muamelede bulunmak, faiz taşıdıkları için haramdır.⁵

Bir kimsenin bir fabrika veya şirkete bir veya birkaç hisse senedi bulunduğu anda (nisaba malik ise) zekatını verecektir. Bunun hesabı şöyle yapılır: Önce hisse senedinin o günkü değeri hesaplanır. Sonra bütün hisse senetlerinin yekun değerleri hesaplanır. Daha sonra fabrika binası, makine, alet ve bütün demirbaş eşyanın kıymeti, hisse senetlerinin toplam değerinden çıkarıldıktan sonra kalan ticaret eşyası hammadde ve elde mevcut olan nakit para hisse senetlerinin sayısına bölünür. Çıkan meblağ 40'a bölününce zekat miktarı bulunmuş olur. Başka bir ifadeyle bina, makine ve demirbaş eşya hariç ne varsa hesaplanır ve hisse senetlerine bölünür. Faraza her hisse senedine düşen pay bir milyar ise, her hisse senedinin zekatı 25 milyon demektir.⁶

Bu, sanayi şirketlerinin, hisse senetlerinin zekatının hesaplanmasıydı. Ticaret şirketlerinin hisse senetleri ise alış verişte (mübadelede) bugünkü değeri ne ise, o değer üzerinden hesaplanır. Nisaba ulaşıyor ve diğer zekat şartlarını taşıyorsa zekatını % 2,5 oranında verecektir.⁷

Hayat Sigortası Vesikasının Zekatı

Hayat sigortasının İslam hukuku açısından caiz olup olmadığı hakkında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bir kısmı caizdir, bir

1 Heyet, *Türkiye'de Zekat Potansiyeli*, s. 48.

2 Sarı, Mevlüt, *Türkçe-Arapça Lügat*, s. 70, 375.

3 ez-Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh*, Darü'l-Fıkr, Dımeşk 1409/1989, II/768-772; Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu'z-Zekat*, s. 83-87; el-Kardavî, *Fıkhü'z-Zekât*, I/282; Yavuz, *İslamda Zekat Müessesesi*, s. 422.

4 ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, II/773; el-Kardavî, *Fıkhü'z-Zekât*, I/520.

5 ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, II/774.

6 Güneç, Halil, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, İlim Yay., İst. 1983, III/59; ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, II/774; en-Nefise, *Risale fi Fıkhî'z-Zekat*, s.521.

7 Güneç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, III/69; Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu'z-Zekat*, s. 86; en-Nefise, *Risale fi Fıkhî'z-Zekat*, s.47; el-Kardavî, *Fıkhü'z-Zekât*, I/521-524.

mirasçılarının sigorta şirketinden alacaklı olduğunun belgesi olduğundan bu alacak miktarı zekata tabi olup olmadığı tartışılmıştır. Şevki İsmail Şehate ve diğerleri tarafında belirtilen görüşe göre sigorta helal da olsa haram da olsa, sigortadan alınacak para nisaba ulaşıyorsa zekatı verilmesi gerekir. Çünkü helal ise mesele yoktur. Şayet haram kabul edilse bile müreccah görüşe göre haram olan paranın tamamı iade veya tasadduk edilmesi gerektiğine binaen hiç olmazsa zekat miktarının verilmesi haram gerekçesiyle engellenmemelidir. Hatta verilmesi gerekir denilmelidir.¹

Kanaatimizce Milli Piyango idaresinden kazanılan problem aralar da haram olmasına rağmen sigorta bedeli gibi zekata tabi tutulması, zekatın meşruiyet hikmetlerine daha uygundur.

3. Hayvanların Zekatı

Zekata tabi olan hayvanları iki kısma ayırmak mümkündür. Sâime olan hayvanlar² ve ticaret malı olan hayvanlar. Zekata tabi olan sâime hayvanlar ve nisabları şöyledir:

Zekata tabi olan sâime hayvanlara zekat vacib olması için sâime olmaları yanında bir yıl geçmesi, âmil olmaması (yani herhangi bir işte çalıştırılmamaları) ve nisaba ulaşmış olmaları gerekir.³

Develerin ilk nisabı beş adettir. Sığırın otuz, koyun ve keçinin kırk adettir.⁴ Bu nisablar için verilecek zekat miktarıyla sonraki nisapların miktarlarıyla zekat miktarları ilmihal kitaplarında anlatılmıştır.⁵

Yıl içinde doğan yavruların zekatı ise, asılların zekatına tabi olup, asılların yılının tamamlanmasıyla zekata tabi olur.⁶

Ticaret için beslenen hayvanlar ise, eşek ve katır dahil olmak üzere her çeşit hayvanlar yıl sonunda değerleri nisaba ulaşıyor ve diğer şartları taşıyorsa değerleri üzerinden % 2,5 oranında zekat verilir. Çünkü ticaret malı olur.⁷

İpekböceği, tavuk çiftlikleri, süt veya et için beslenen ve saime

1 Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu 'z-Zekat*, s. 93.

2 Sâime hayvanlar, yılın yarısı veya daha fazlasını sahibi tarafından yem verilmeksizin meralarda otlamak suretiyle kendi gıdasını kendi ağzıyla temin ederek süt, yağ ve neslinin artışı için beslenen deve, sığır, koyun ve keçi gibi büyük ve küçük baş hayvanlara denir. Bunlar zekata tabidir. Bu görüş, Mâlikî'nin dışındaki mezheplerin görüşüdür. Mâlikîlere göre ise, sâime olmak şart değildir. Bu hayvanlar, ister yemle beslensin, ister kendi otlamasıyla beslensin zekata tabidir. (Bkz. Zuhaylî, *el-Fıkhü 'l-İslâmî*, II/834-836; Kâsânî, *el-Bedâi'*, II/30; İbn Âbidîn, *Reddu 'l-Muhtâr*, II/15.)

3 el-Kardâvî, *Fıkhü 'z-Zekât*, I/180-2; Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu 'z-Zekat*, s. 203

4 Yavuz, *İslamda Zekat Müessesesi*, s. 430; el-Kardâvî, *Fıkhü 'z-Zekât*, I/185, 214.

5 en-Nefise, *Risâle fi Fıkhî 'z-Zekât*, s. 29.

6 İbn Âbidîn, *Reddu 'l-Muhtâr*, II/20; el-Kardâvî, *Fıkhü 'z-Zekât*, I/219.

7 İbn Âbidîn, *Reddu 'l-Muhtâr*, II/19; el-Kardâvî, *Fıkhü 'z-Zekât*, I/323.

her çeşit hayvanlar yıl sonunda değerleri nisaba ulaşıyor ve diğer şartları taşıyorsa değerleri üzerinden % 2,5 oranında zekat verilir. Çünkü ticaret malı olur.¹

İpekböceği, tavuk çiftlikleri, süt veya et için beslenen ve saime olmayan hayvan çiftlikleri (hangi çeşit hayvan olursa olsun) zekaları öşür olarak (1/10) verilir. Çünkü kural olarak aslı zekata tabi olmayan şeylerin, geliri (ürünü) zekata tabi olur. Mesela tavuk zekata tabi olmadığı için yumurta veya et için beslendiğinde gelirine öşür düşer. Arı, zekata tabi değildir ama bal, öşüre tabidir. Saime olmayan deve, sığır, koyun gibi hayvanlar zekata tabi değildir. Ama sütleri ve diğer ürünleri öşre tabidir. İpekböceği zekata tabi değil, ürettiği ipek öşre tabidir. Arazi zekata tabi değil, tahıl ve meyveleri öşre tabidir.

Kiralık ev, daire ve işyerleri zekata tabi değildir, kira ve geliri öşre tabidir. Bütün bu mal ve hayvanlar ticaret için değilse ve asıl ile gelir birlikte hesap edilmezse, sadece gelirleri öşre tabidir. Eğer ticaret için ise, asıl ve geliri beraber hesaplanır, zekata tabi olacağı için öşür değil kırkta bir olarak zekatı verilecektir.²

4. Ticaret Mallarının Zekatı

Fakihlerden bazılarının tarifine göre, ticaret, mal olan bir bedel karşılığında malı kazanmaktır.³ Ticaret malı da alım-satım için bulundurulunan maldır. Hayvan, arsa, arazi, bina, araba, gıda, giyim, inşaat malzemeleri vb. kar maksadıyla alım satım için bulunduğu her mal ticaret malı sayılır.⁴

Bir malın ticaret malı olabilmesi için iki şartın bulunması gerekir. Birinci şart, fiilen temellük etmiş olması, satış akdiyle bir hibeyi veya vasiyeti kabul etmekle ya da mübah olan şeyleri kazanmakla temellük edilmesi gibi. Çünkü mülkiyetine girmekle zekatın hükmü sabit olmayan mallar, sadece niyetle sabit olmaz.⁵

İkinci şart, malın temellük esnasında ticaret malı olduğuna niyet etmesi. Bu şart, Hanbelî'ye göredir. Yani bir malın ticaret malı olabilmesi için temellük zamanında ticarete niyet etmesi yeterlidir. Fiilen satışına başlaması gerekmez.⁶ Cumhura göre ise, hem ticarete niyet etmesi (fakat temellük esnasında şart değildir, her zaman ticarete niyet edebilir) hem de

1 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, II/19; el-Kardâvî, *Fıkhü'z-Zekât*, I/323.

2 el-Kardâvî, *Fıkhü'z-Zekât*, I/430, 431.

3 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, II/14; el-Erdebilî, *el-Envâr fî A'mâli'l-Ebrâr*, I/221.

4 el-Husârî, *es-Siyâsetu'l-İktisâdiyye*, s. 597.

5 en-Nefise, *Risale fî Fıkhî'z-Zekat*, s.40; el-Kardâvî, *Fıkhü'z-Zekât*, I/334.

6 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II/622; Besyûnî, Muhammed, *el-Hurriyyetu'l-İktisâdiyye fî'l-İslâm ve Eseruhâ fî't-Tenmiye*, Daru'l-Vefa, Kahire 1408/1988, s. 503.

ticaretten olmayan mevcut paralar, üzerinde hesap edilir.¹

Ticaret mallarının nisabı racih görüşe göre bütün yıl içinde devam etmesi şart değildir. Yılın başlangıcında ya da sonunda nisaba ulaşırsa yıl arasında nisabın altına düşse bile zekata tabidir. Ticaret malı kâr ve sermaye birlikte hesap edilir.²

İslamda çifte zekat alınması caiz değildir. Mesela yıl sonunda ticaret malı olarak zekatı alınan hayvanların saime olarak ikinci defa zekatı alınmaz. Ya da öşürü verilen toprak mahsulünün satıldıktan sonra bir yıl geçmeden ayrıca ticaret malı olarak zekatı alınmaz.³

5. Gelir Getiren Malların Zekatı

Gelir getiren mallardan maksat, aslına zekat düşmeyen ve ticaret malı olmayan, onlardan kira yoluyla veya ürünlerini satmakla gelir elde edilen ev, işyeri, imalathane, nakliye vasıtaları, apartman ve fabrikalar gibi menkul ve gayri menkul mallardır.⁴

Belli bir ücret karşılığında kiraya verilen ev, yük hayvanları, apartmanlar ve nakliye araçları ürün elde edilmesi için beslenen sâime olmayan sığır ve koyunlar, et için beslenen hayvanlar ve günümüzde önem kazanan, ürünleri pazarlarda satılan fabrika ve imalathaneler bu kısma girmektedir. Eskiden beri kiralık evler ve nakliye hayvanları vardı. Fakat günümüzdeki gibi onlardan büyük servetler elde edilen apartmanlar, fabrika, kara, deniz ve hava nakliye vasıtaları yoktu. Bunların zekattan muaf tutulması, zekatın vücut illeti ve hikmetiyle bağdaşmasa gerekir.⁵ Çünkü bir malda zekatın vacib olma illeti, ulemanın cumhuruna göre "nema"dır, artışa kabil olmasıdır. Buna göre nema, hangi malda gerçekleşiyorsa, onda zekat vacib olması gerekir. Çünkü şer'î hüküm, varolma ve yokolma bakımından illetle beraberdir.⁶ Her ne kadar bazı fakihler, bu gelir getiren malları, barınan evlere ve kullanılan eşyalara benzeterek zekata tabi değildir demişler ise de bunların görüşleri kuvvetli delillerle reddedilmiştir.⁷

Gelir getiren malların hususunda üç görüş varid olmuştur: Birinci görüş, ticaret malı kabul edilerek ticaret malları gibi zekatı verilmelidir. Bu da iki şekilde izah edilmiştir. Birinci şekil: Gelir getiren fabrika, imalathane

1 Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu'z-Zekat*, s. 101-103.

2 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, II/33; Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu'z-Zekat*, s. 101.

3 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, II/18; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II/629; el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/335.

4 el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/458; Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu'z-Zekat*, s. 239; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 77.

5 el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/459; Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu'z-Zekat*, s. 240; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 77.

6 el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/461.

7 el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, I/462-464.

bakımından illetle beraberdir.¹ Her ne kadar bazı fakihler, bu gelir getiren malları, barınan evlere ve kullanılan eşyalara benzeterek zekata tabi değildir demişler ise de bunların görüşleri kuvvetli delillerle reddedilmiştir.²

Gelir getiren malların hususunda üç görüş varid olmuştur: Birinci görüş, ticaret malı kabul edilerek ticaret malları gibi zekatı verilmelidir. Bu da iki şekilde izah edilmiştir. Birinci şekil: Gelir getiren fabrika, imalathane vb. mallar. Her yıl asılları hesap edilir, yıl içinde elde edilen geliri de ilave edilir. Toplamından masraflar, bina, makine, alet ve edevatların yıllık yıpranma payı çıkarıldıktan sonra kalanın % 2,5 oranında zekatı verilir. İkinci şekil: Sadece elde edilen yıllık ürün hesap edilerek havaic-i asliye ve borçlar çıkarıldıktan sonra kalanı ticaret malı gibi 1/40 olarak zekata tabi tutulur.³

İkinci görüş: Gelir getiren malların asılları değil, sadece gelirinden yıl sonunu beklemeden gelir elde edildiğinde hemen para zekatı oranı gibi % 2,5 verilir.⁴ Bu görüş, iki şekilde izah edilmiştir. Birinci şekil, gelirlerden masraf ve yıpranma payı çıkarılmadan ürünler hesap edilerek yılın bitmesi beklenmeden mahsul elde edilince % 5 (1/20) oranında zekatı verilir.⁵ Yahut aynı miktar tesbit edildikten sonra zimmetinde kalmak suretiyle yıl sonunda elde edilen toplamından verilir.⁶ İkinci şekil: Yıpranma payı ve masraflar, gelirden çıkarılır, kalan gelirin % 10 nisbetinde zekatının verilmesidir. Çıkarılacak masraflara asgarî geçim miktarı, borçlar, işçi ücretleriyle hammadde masrafları ilave edilecektir.⁷ Bu görüşlerden üçüncü görüş, yani toprak mahsullerine kıyaslanarak gayri safi mahsulden 1/20 veya safi mahsulün 1/10'u zekat olarak verilmesi asrî fıkıhçılar tarafından tercih edilmiştir.⁸

Kanaatimizce üründen masraflar ve yıpranma payı çıkarıldıktan sonra safi mahsulün 1/10'u havelanı havl aranmadan öşür olarak verilmesi hem zekatın illet ve hikmetine, hem de araziye kıyas edilme tekniğine daha uygundur. Çünkü araziden mahsul alınırken arazi yıpranması olmaz. Gelir getiren fabrika ve diğer araçlarla mallar ise her sene belli bir oranda yıpranır. Bu nedenle bina ve içindeki makine ve aletler her sene

1 el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/461.

2 el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/462-464.

3 el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/467-470; *el-Fetâvâ'l-Muâsıra*, Daru'l-Vefa, Mısır 1409/1989, s. 274-275; en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s.43.

4 el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/474; Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu'z-Zekat*, s. 241.

5 el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/480; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 77.

6 el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/481-482; *el-Fetâvâ'l-Muâsıra*, s. 275

7 el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/484-485; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 77.

8 el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/476-477; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 81; *el-Fetâvâ'l-Muâsıra*, s. 275.

elde edilen mal ve kazançlar incelenecektir.

İnsanın mal kazandığı çalışmaları, iki kısma ayrılır. Birinci kısım çalışma, insanın başkasına bağlı olmaksızın serbest olarak kendisinin kurduğu işte çalışması. Serbest çalışan doktor, avukat, mühendis, muhasebeci, terzi, marangoz, ressam vb. meslek ve sanat erbabı gibi. İkinci kısım çalışma, başkasına bağlı olarak çalışmaktır. İster hükümet, ister bir şirket, isterse işveren bir şahıs olsun memur ve işçilerin maaş ve mükafatları bu kısım çalışma kazancını teşkil eder.¹

Bu husustaki problem şudur: Acaba bu iki çeşit çalışma kazançları, zekattan muaf mıdır? Yoksa zekata tabi midir? Tabi ise zekatı ne zaman ve nasıl verilmelidir?²

Bir kısım fıkıh alimleri: “Zekat, mevcut sermayenin çalıştırılmasından elde edilen kazançtan verilir. Bu çalışmalardan elde edilen kazanç ise, sermayeden değil emekten olduğu için zekata tabi olmaması gerekir” demişlerse de bu görüş, İslam’ın zekat gayesiyle bağdaşmadığından zayıf görülmüştür. Çünkü zekatın gayesi, malı ve sahibini temizlemek ve ictimaî huzur ve düzeni sağlamak olduğuna göre, her türlü kazançtan verilmesi gerekir.³ Çünkü mahsulü zekata tabi olan bir çiftçinin gelirinden çok daha fazla gelir elde eden serbest meslek erbabının gelirinin zekattan muaf tutulması, Kur’ân’ın “Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve rızık olarak yerden çıkardıklarımızdan hayra harcayın (malınızın zekatını verin)” (Bakara, 2/267) ve “O muttakiler ki, gayba inanırlar, namaz kılarlar, kendilerine verdiğimiz mallardan zekat verirler” (Bakara, 2/3) ve benzeri ayetlerle bağdaşmaz. Çünkü kişi, kazancının zekatını vermekle gayba inanan mü’minlerin zümresine girmiş olur.⁴

Yıl içinde kazanılan malın zekatının verilmesi hususunda da ihtilaf edilmiştir. Bazı fukahaya göre müstefad malın nisabı, arazi mahsulünün nisabı üzerine kıyasla 5 vesk (653 kg.) buğday veya arpanın değeri olarak hesap edilecektir.⁵

Diğer bir kısım fukahaya göre ise altın nisabı olan 20 dinar (85 gr.) altının değeri, kazancın zekat nisabı olarak kabul edilecektir. Bu görüş daha isabetli görülerek tercih edilmiştir.⁶

Ancak nisabın nasıl hesap edileceği problem olarak önümüze çıkıyor. Çünkü bazı serbest meslek erbabının kazancı düzensizdir. Bazen hergün

1 el-Kardavî, *Fıkhü’z-Zekât*, I/486; Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu’z-Zekat*, s. 256; en-Nefise, *Risale fi Fıkhî’z-Zekat*, s.47; ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, II/865.

2 el-Kardavî, *Fıkhü’z-Zekât*, I/486; Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu’z-Zekat*, s. 251.

3 el-Kardavî, *Fıkhü’z-Zekât*, I/508; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 81-82.

4 el-Kardavî, *Fıkhü’z-Zekât*, I/509.

5 el-Kardavî, *Fıkhü’z-Zekât*, I/511.

6 el-Kardavî, *Fıkhü’z-Zekât*, I/511; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 82.

hesap edilecektir.¹

Diğer bir kısım fukahaya göre ise altın nisabı olan 20 dinar (85 gr.) altının değeri, kazancın zekat nisabı olarak kabul edilecektir. Bu görüş daha isabetli görülerek tercih edilmiştir.²

Ancak nisabın nasıl hesap edileceği problem olarak önümüze çıkıyor. Çünkü bazı serbest meslek erbabının kazancı düzensizdir. Bazen hergün gelir. Tabibin geliri gibi (onun da hergün eşit değildir). Bazen de aralıklı gelir (avukat, noter ve terzi gibi). Bazı işçilerin geliri haftalık, bir kısım işçi ve memurlarınki ise aylık olarak gelmektedir.³

Bu gelirlerin nisabının hesaplanması hususunda iki görüş ileri sürülmüştür: Birine göre gelir, kabzedildiği zaman nisaba ulaşıyorsa, anında zekatı verilecektir. Yani her bir kabz, ayrı bir nisab kabul edilir. Mesela yüksek maaşlı memur ve işçi ile her defasında büyük meblağ alan serbest meslek erbabının geliri gibi. Her defasında nisaba ulaşmayan gelirler ise, zekattan muafır. Küçük memur, işçi ve esnaf geliri gibi.⁴ Bu görüşe serbest meslek erbabıyla işçi ve memurların çoğunun geliri, zekattan muaf durumda kalır. Bu sosyal adalete de daha yakın bir görüş gibi görünüyor.⁵

İkinci görüşe göre ise, yıl içinde elde edilen gelirler, elde edilen taksitler birbirine ilave edilerek nisaba ulaştığında yıl sonunda zekatı verilecektir. Mesela bir memurun zaruri ihtiyacından artan maaşı her ay nisaba ulaşmıyor; fakat bir yıllık artışlar nisaba ulaşıyorsa zekata tabi olur. Çünkü devlet, memura vereceği maaşı yıllık olarak tayin ediyor. Fakat memurun ihtiyacına göre taksitle ödeme yapıyor.

Tercih Edilmesi Uygun Olan Görüş: Yıl içinde elde edilen kazanç, aylık ve maaşlar her defasında veya yıllık olarak safi olarak (zaruri ihtiyaçlar çıkarıldıktan sonra kalan kısmı) nisaba ulaşıyorsa, eğer belli bir ayda zekatını verecek başka bir malı yoksa, bu kazanç sahibi, gelirini kabzettiği zaman zekatını verir. Eğer yıl sonunda zekatını verecek başka malı varsa, maaş ve kazancının safisininin zekatını da yıl sonuna tehir edebilir. Eğer maaş ve gelirin safi kısmını harcama endişesi yoksa. Eğer böyle bir endişesi varsa, maaşını aldığı zaman zekatını vermelidir. Şayet zekatını ödemedi harcaysa, zimmetinde kalır. Eğer zekata tabi başka mal yoksa ve yıl içindeki maaş ve kazancın safi geliri yıllık olarak nisaba ulaşmıyorsa, zekata tabi değildir.⁶ Bu görüşün tercih sebeplerini şöyle sıralayabiliriz:

1 el-Kardavî, *Fıkhü 'z-Zekât*, I/511.

2 el-Kardavî, *Fıkhü 'z-Zekât*, I/511; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 82.

3 el-Kardavî, *Fıkhü 'z-Zekât*, I/512.

4 el-Kardavî, *Fıkhü 'z-Zekât*, I/512.

5 el-Kardavî, *Fıkhü 'z-Zekât*, I/512; Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu 'z-Zekat*, s. 252.

6 el-Kardavî, *Fıkhü 'z-Zekât*, I/515; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 82.

- belemekle tahammülleri olmayabilir.¹
3. Müstefad mal için havlin şart olmaması, zekatın vücubu hakkındaki Kur'ân ve sünnet naslarına daha uygundur. Çünkü bu naslar mutlaklardır. Havlin şartı onlarda yoktur.²
 4. Naslarda havlin şart bulunmadığı gibi müstefad malların elde edildiği anda zekatın verilmesinde toprak mahsullerine kıyas edilmesi de uygun olur.³
 5. Müstefad malların zekatında havlin şart edilmemesi, İslam adaletine daha uygun düşer. Çünkü bir mahalle bakkalından, küçük bir çiftçiden zekat alınıp da onlardan daha fazla gelir elde eden memur, nakliyecisi ve serbest meslek erbabı gibi esnafın müstefad kazancından alınmaması adalete uygun olmaz. Halbuki bunların gelirleri ekseriyetle bir yıl kalmaz, başka bir yatırıma verilir.⁴
 6. Müstefad malın temellükünde havl şart edilmeden verilmesi, sahibinin yükünü hafifletir. Çünkü aylık olarak aldığı maaşın safi gelirinden zekatı verdiği takdirde biriktirerek toplamından vermesinden daha hafif olur.⁵

Müstefad maldan verilmesi gereken zekat miktarına gelince: Fabrika, imalathane, otel, matbaa, terzihane, marangoz, ulaşım ve nakliye vasıtaları gibi çalışma veya sermayesinden gelir elde edilen müesseselerin safi gelirinden masraflar çıkarıldıktan sonra kalan kısmı % 10 (öşür) olarak, gayri safi gelirinden ise % 5 olarak alınır. Toprak mahsullerine kıyas edilir.⁶ Memur, işçi, avukat ve doktor gibi sadece emekle gelir elde edenlerin safi gelirinden ise para zekatı gibi % 2,5 olarak zekat alınır, havl şartı yoktur.⁷

Biz de bu tercih edilen görüşü katılıyoruz. Çünkü serdedilen delil ve sebepleri kanaatimizce de İslam'ın zekat politikasına daha uygundur.

Ayrıca kanaatimizce patent, ihtira' ve telif haklarından elde edilen gelirler de sadece emekle kazanılan şahsi gelirlere dahil olup safi olan geliri para nisabına ulaştığında havl şartı aranmaksızın % 2,5 nisbetinde zekatı verilmesi gerekmektedir.

7. Anonim Şirket Mallarının Zekatı

Anonim şirketlerin hükmi şahsiyetleri (tüzel kişiliği) bulunduğundan zekatları nasıl verileceği hakkında iki görüş ileri sürülmüştür:⁸

1 en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s.49.

2 el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/504.

3 el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/505.

4 el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/506.

5 en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s.49.

6 el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/517.

7 el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/517-518.

8 el-Husâri, *es-Siyâsetu'l-İktisâdiyye*, s. 902.

gelirler de sadece emekle kazanılan şahsi gelirlere dahil olup safi olan geliri para nisabına ulaştığında havl şartı aranmaksızın % 2,5 nisbetinde zekatı verilmesi gerekmektedir.

7. Anonim Şirket Mallarının Zekatı

Anonim şirketlerin hükmî şahsiyetleri (tüzel kişiliği) bulunduğundan zekatları nasıl verileceği hakkında iki görüş ileri sürülmüştür:¹

Birinci görüşe göre şirket malı, ortakların hisselerine bölünür. Her ortağın hissesi, mustakil olarak nisaba ulaşıyor ve diğer şartları taşıyorsa, her ortak kendi hisselerinin zekatını verecektir.²

İkinci görüşe göre ise, tüzel kişiliği olarak şirketin malından toplam olarak nisaba ulaşıyor ve diğer şartları taşıyorsa, zekatı alınacaktır. Bu görüş, fakirlerin lehine olup Şâfi mezhebinin saime hayvanların şirketi hakkındaki görüşüne kıyas edilmiştir. Buna göre ortakların hisselerinden ayrıca zekat alınmaz.³

Kanaatimizce eğer zekatı devlet topluyorsa, ikinci görüş, yani tüzel kişi olan şirketin malından zekatın alınması daha isabetlidir. Çünkü hem fakire daha faydalı, hem toplanması daha kolaydır. Eğer devlet laik olup şahıslar zekatlarını veriyorlarsa, şirketlerin zekatı birinci görüşe göre verilmesi daha uygun olur.

8. İcar Edilen Arazi ile Haraciye Arazileri Zekatı

a. Kiralanan arazi: Kiralanan arazinin mahsulünün öşrü veya nısfı öşrü kiracıya aittir. Ancak kira ücretini mahsulden düşükten sonra kalanın öşrü veya nısfı öşrünü verecektir.⁴ Arazi, yağmur veya akarsularla sulanıyorsa öşür; eğer motor ve taşınma suyla sulanıyorsa nısfı öşür verilir.⁵

b. Haraciye Arazi: Hanefi mezhebine göre haraciye arazileri mahsulünden (mukaseme haracı gibi) veya dönüm başına (muvażzaf haracı gibi) harac adıyla vergi verildiğinden mahsulü zekata tabi değildir. Çünkü "Müslümanın malında öşür ile harac birleşmez"⁶ hadisi gereğince, vergisi verilen maldan ayrıca zekat verilmez.⁷

1 el-Husârî, *es-Siyâsetu'l-İktisâdiyye*, s. 902.

2 el-Husârî, *es-Siyâsetu'l-İktisâdiyye*, s. 903; en-Nefise, *Risale fi Fıkhî'z-Zekat*, s.46; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 86.

3 el-Husârî, *es-Siyâsetu'l-İktisâdiyye*, s. 902; en-Nefise, *Risale fi Fıkhî'z-Zekat*, s.47; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 87; el-Kardavî, *Fıkhü'z-Zekât*, I/532.

4 el-Kardavî, *Fıkhü'z-Zekât*, I/402-405; Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu'z-Zekat*, s. 231-232.

5 el-Kardavî, *Fıkhü'z-Zekât*, I/381; Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu'z-Zekat*, s. 223.

6 Fethu'l-Kadir sahibinin tesbitine göre bu hadisi Ebû Hanife, Hammâd'dan, o da İbrahim'den, o da Alkame'den, o da İbn Mes'ud'dan merfu olarak rivayet etmiştir. (Bkz. *Fethu'l-Kadir*, II/14; *el-Mecmû'a* göre ise bu hadis mevzudur. Bkz. V/480.)

7 es-Serahsî, *el-Mebsût*, II/207-208; el-Kardavî, *Fıkhü'z-Zekât*, I/412-413.

Kanaatimizce cumhurun görüşü daha isabetlidir. Çünkü “Haraç ve öşür birleşmez” hadisi zayıf veya mevzu görülmüştür. Sahih olduğu kabul edilse bile, haraç ve vergiler mahsulden çıkarıldığı için haraç ve öşür birleşmiş olmaz. Çünkü safisinden verilmiş olur.

9. Borçların ve Emekli Keseneklerinin Zekatı

A. Borçların Zekatı

a. Hayatta olan borçluların zekatı: Borçluların mallarının zekatı hususunda iki görüş öne sürülmüştür. Ebû Hanife ve bir grup fukahaya göre borçlunun malı borcuna kafi gelmiyorsa, malı zekata tabi değildir. Çünkü mal, alacaklılarıdır. Eğer borç çıkarıldıktan sonra kalan kısım nisaba ulaşıyorsa, o kısmın zekatı alınır. Diğer bir grup ise, borçlunun malı borç çıkarılmadan zekata tabidir.¹

İbn Rüşd, bu ihtilafın sebebini şöyle açıklamıştır: Zekatın iki yönü vardır. İbadet ve mala terettüp eden bir hak olma yönü. İbadet yönünü nazara alanlar, mal kimin elindeyse, zekatla (ibadetle) o mükelleftir, borç çıkarılmadan verilir. Çünkü Allah’ın hakkı mukaddemdir, demişler. Hak yönünü tercih edenler ise, borcun çıkarılması gerekir demişler. Çünkü alacaklının hakkı, fakirin hakkından önce gelir demişler. İbn Rüşd, borcun düşürülmesi görüşünü tercih etmiştir.²

Biz de İbn Rüşd’ün görüşüne katılıyor ve Ebû Hanife ile arkadaşlarının görüşlerini daha isabetli buluyoruz. Çünkü hadiste “Allah’ın, zenginlerinden alınıp fakirlerine verilecek sadaka (zekat) onlara farz kıldığını onlara bildir”³ buyrulmuştur. Halbuki borçlu zengin sayılmaz. Ayrıca borçludan zekat alınırsa, borcun alacaklısı da zekatı vermekle mükellef olduğu için aynı maldan çifte zekat alınmış olur ki, caiz değildir.

b. Ölünün Zekat Borcu: Ölen kişi hayattayken malının zekatını ödemiş ise, terekesinden ödenip ödenmeyeceğinde ihtilaf vardır. Ebû Hanife’ye göre zekat, Allah’ın hakkı olduğu için kişinin ölümüyle düşer, zimmetine taalluk eder, malından ödenmez. Ancak vasiyet etmişse, malının üçte birinden verilir. Kulların borcu ise, malın tamamından çıkarılır, kalanı varislere ait olur.⁴

Diğer görüşe göre: Ölen kişinin malına taalluk eden borçlar, ister insanlara, isterse Allah’a ait tüm borçları malın tamamından çıkarılır. Ölümle düşmüş olmaz.⁵ Bu, cumhurun görüşüdür.

Kanaatimizce cumhurun görüşü daha isabetlidir. Çünkü hadiste

1 el-Kardavî, *Fıkhu’z-Zekât*, I/167 vd.; en-Nefise, *Risale fi Fıkhi’z-Zekat*, s. 39.

2 Bkz. İbn Rüşd, *Bidayetu’l-Müctehid*, s. 238.

3 Buhârî, Zekat 1; Tirmizî, Zekat 21.

4 el-Kâsânî, *el-Bedâi’*, II/53; en-Nefise, *Risale fi Fıkhi’z-Zekat*, s.51.

5 en-Nefise, *Risale fi Fıkhi’z-Zekat*, s. 50-51; el-Husârî, *es-Siyâsetu’l-İktisâdiyye*, s. 595.

varislere ait olur.¹

Diğer görüşe göre: Ölen kişinin malına taalluk eden borçlar, ister insanlara, isterse Allah'a ait tüm borçları malın tamamından çıkarılır. Ölümle düşmüş olmaz.² Bu, cumhurun görüşüdür.

Kanaatimizce cumhurun görüşü daha isabetlidir. Çünkü hadiste "Allah'ın hakkı, ödenmede daha öndedir."³ buyrulmuştur. Ayrıca ölünün terekesine taalluk eden zekat, Allah'ın hakkı olduğu gibi, aynı zamanda kulların da hakkıdır. Ölümle düşmemesi gerektiği kanaatindeyiz.

B. Alacakların Zekatı

Fukahanın cumhuruna göre alacaklar, ödenmesi umulan ve umulmayan alacaklar olmak üzere başlıca iki kısma ayrılır.

Kuvvetli olan alacakların zekatı, her yıl diğer mallarınki ile beraber kabzedilmesine gerek kalmadan verilir veya kabzedildiği zaman her yılın zekatı ödenir. Çünkü bu alacak, sahibinin elinde sayılır.⁴ Zayıf alacaklı ise zekatının ödenmesinde üç görüş vardır. Birincisine göre kabzedildiği vakit, geçmiş senelerin de zekatı verilir. İkinci görüşe göre, kabzedildiğinde sadece bir yılın zekatı vacib olur. Üçüncü görüşe göre ise, kabzedilen bir nisab ise, ancak kabzdan bir yıl sonra zekata tabi olur. Çünkü yeni kazanılan mal gibidir. Ebû Hanife de bu görüştedir.⁵ Biz de bu görüşe katılıyoruz. Çünkü ödenmesinden ümit kesilmiş alacakla insan zengin sayılmaz. Gömülen ve yeri unutulmuş mal da böyledir. Zekat ise zenginlere farzdır.

C. Emekli Keseneklerinin Zekatı

Memur ve işçilerin maaşından devlet ve işveren tarafından kanun gereği kesilen ve onlar için biriktirilen maaş ve ikramiyelerin zekata tabi olup olmadığı hususunda şu görüş ileri sürülmüştür: Şayet bu kesintiler gerçekten memurun mülkiyetine ait olup istediği zaman çekebiliyorsa, ödenmesi umulan borç hükmünde olup her yıl zekatı verilmesi gerekir. Eğer istediği zaman alamıyorsa, zayıf borç hükmünde olduğundan aldığı zaman veya alabilecek duruma geldiği zamandan itibaren havli başlar, eğer nisaba ulaşıyorsa, ondan önceki yılların zekatı vacib olmaz.⁶ Buna göre emekli olabilecek duruma gelen memur ve işçiler, her yıl biriken keseneklerin zekatını hesap ederek % 2,5 oranında vermeleri gerektiği, her yıl vermedikleri takdirde emekli oldukları zaman geçen yılların zekatını

1 el-Kâsânî, *el-Bedâi'*, II/53; en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s.51.

2 en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s. 50-51; el-Husârî, *es-Siyâsetu'l-İktisâdiyye*, s. 595.

3 Buhârî, II/540; Müslim (Nevevî şerhiyle) VIII/24.

4 el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/148; en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s. 37.

5 el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/149-150; el-Husârî, *es-Siyâsetu'l-İktisâdiyye*, s. 591; İbn Abidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, II/36.

6 el-Kardavî, *Fikhu'z-Zekât*, I/150; el-Husârî, *es-Siyâsetu'l-İktisâdiyye*, s. 591.

geçmiş yıllarinkini birlikte versin.

III. ZEKATIN SARFEDİLECEĞİ YERLER

Zekatın sarfedileceği yerler Kur'ân'da belirtilmiştir: "Sadakalar (zekatlar), Allah'dan bir farz olarak ancak fakirlere, düşkünlere, (zekat toplayan) memurlara, gönülleri (İslam'a) ısındırılacak olanlara, (esirlik ve kölelikten kurtulmak isteyen esir ve) kölelere, (borcuna karşılık malı olmayan) borçlulara, Allah yolunda çalışıp cihat edenlere, (harçlıksız kalmış) yolcuya mahsustur. Allah alim ve hakîmdir." (Tevbe, 9/60).

Bu ayette zekatın sarf yerleri olan sekiz sınıf zikredilmiştir. Bunlar ilmihal ve fıkıh kitaplarında ayrıntılı olarak zikredilmiştir. Biz bunlardan ihtilaf konusu edilmiş "fî sebîlillah ile müellefe-i kulûb" sınıfları üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

1. "*Fî sebîlillah*": (Allah'ın yolunda) kavramından kimlerin kastedildiği hususunda İslam alimleri arasında görüş ayrılıkları süregelmiştir. Bir kısmına göre Allah'ın rızasını kazanmak için yapılan her salih amel bu kavrama tabidir. Mesela Allah yolunda savaşanlar, hacc ve tahsil edenler vb. bütün hayır işleri ve kurumları bu sınıfa dahil olur, dolayısıyla zekat alabilirler. Ancak "*Fî sebîlillah*" kavramı, bu derece geniş tutulduğu takdirde diğer yedi sınıf da bunun içine girmekte ve onların ayrıca ayette zikredilmesine gerek olmadığı itirazıyla karşılaşılabilir. Çünkü diğer sınıflara verilen zekat da Allah'ın yolundadır. Halbuki Allah'ın kelamı, faydasız tekrardan münezzehtir. O halde "*Fî sebîlillah*" tabiri, sözlük mânâsındaki bütün hayır iş, kuruluş, cemiyet ve salih amellere teşmili doğru olmasa gerektir. Muhtaç insanlara yardım işiyle uğraşan hayır cemiyetlerine verilen zekat, "*Fî sebîlillah*" sınıfından değil, fukara sınıfına verilmiş olur.¹

Dört mezhebin cumhuruna göre "*Fî sebîlillah*" kavramı, Allah yolunda cihat etmek mânâsındadır. Ancak cihaddan maksatları, sadece askeri açıdan silahla savaşmaktır.² Bu ise, cihadın mânâsını daraltmaktadır. Bu durumda en mutedil yol, "*Fî sebîlillah*" kavramından Allah yolunda cihat etmek mânâsını alarak cumhurun görüşünü tercih etmek, fakat cihadın mânâsını biraz geniş tutarak en isabetli anlamı bulmaya çalışmaktır. Şöyle ki, cihat, silah ve kılıçla yapılabileceği gibi kalem, dil, mal, fikir, İslamî müdafa ve tebliğ için yapılan her çeşit faaliyet ve vasıtalarla da yapılabilir.³ Mesela, komünizm ve din düşmanlığı yapılan bir ülkede Müslümanların çocuklarına İslamı öğretecek okulların yapılması, Allah yolunda cihat sayılabilir. Bunun gibi yıkıcı faaliyetler gösteren, ahlak ve inanç bozucu

1 el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, II/662 ve *Fetâvâ'l-Muâsıra*, s. 285.

2 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, II/85; *Tuhfetu'l-Muhtâc*, III/96.

3 el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, II/664 ve *Fetâvâ'l-Muâsıra*, s. 287; en-Nefise, *Risale fi Fikhi'z-Zekat*, s. 57; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 140.

mânâsını biraz geniş tutarak en isabetli anlamı bulmaya çalışmaktır. Şöyle ki, cihat, silah ve kılıçla yapılabileceği gibi kalem, dil, mal, fikir, İslamî müdafa ve tebliğ için yapılan her çeşit faaliyet ve vasıtalarla da yapılabilir.¹ Mesela, komünizm ve din düşmanlığı yapılan bir ülkede Müslümanların çocuklarına İslamî öğretecek okulların yapılması, Allah yolunda cihat sayılabilir. Bunun gibi yıkıcı faaliyetler gösteren, ahlak ve inanç bozucu kitaplar okutan bir kütüphane karşısında Müslüman gençler için İslami bir kütüphane yapmak Allah yolunda cihat sayılabilir.² Yıkıcı yayın yapan radyo ve televizyonlara karşı İslami yayın yapacak, İslamî müdafa edecek ve öğretecek radyo ve televizyon kanalları açmak, Allah yolunda cihat sayılabilir. İslami bir gençlik yetiştirmek için vakıf ve medrese yapmak, yurtlar açmak ve bunların masraflarını temin etmek, Allah yolunda cihat sayılabilir.³

Hulasa, Allah'ın dinini yaymak ve tebliğ etmek maksadıyla yapılan faaliyetle sadece Allah için olmak şartıyla Fî sebilillah mefhumuna dahil olup, bunlara bu fasıldan zekat verilebilir kanaatindeyiz.

Ayrıca "sadaka fakirlerindir" ayetinin tefsirinde sadakaların "varidat" yani gelirler şeklinde tefsir edilerek zekatın gelirleri fakirlere verileceği, dolayısıyla zekatın doğrudan onlara verilmesi yerine onlara sürekli gelir getirecek fabrika, işyeri vb. tesisler yapmak, zekatın gelir getirecek yatırımlara ya da sosyal dayanışma sandıklarına verilmesinin caiz olacağı şeklinde yorumlanmıştır.⁴

2. Müellefe-i Kulûb: Kalpleri İslama meylettirmek, ısındırmak veya İslama karşı kötülüklerini önlemek veya düşmanlarına karşı İslamî müdafa etmek ya da zayıf inançlarını güçlendirmek vb. maksatlarla Hz. Peygamber tarafından zekattan hisse verilen kimselere denir.⁵

Rasûlullah'ın vefatından sonra bu kimselerin zekattan hisseleri Hz. Ebû Bekr döneminde Hz. Ömer'in teklifiyle "İslamiyet güçlenmiştir, artık zekatla taraftar toplamaya ihtiyaç kalmamıştır" gerekçesiyle kaldırılmıştır.⁶

Bu nedenle Hanefî ve Malikî alimlerine göre müellefe-i kulûbun zekat hissesi, icma ile kaldırılmıştır. Hatta Hanefîlere göre neshedilmiştir.⁷

1 el-Kardavî, *Fıkhü'z-Zekât*, II/664 ve *Fetâvâ'l-Muâsıra*, s. 287; en-Nefise, *Risale fi Fıkhî'z-Zekat*, s. 57; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 140.

2 el-Kardavî, *Fetâvâ'l-Muâsıra*, s. 288.

3 el-Kardavî, *Fıkhü'z-Zekât*, II/666 ve *Fetâvâ'l-Muâsıra*, s. 288.

4 Bkz. Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 155; el-Hûf, *Minhâcu's-Sâlihîn*, I/311; eş-Şerbaşî, *Yes'elûneke fi'd-Dîn ve'l-Hayat*, II/135.

5 el-Kardavî, *Fıkhü'z-Zekât*, II/602; A. Osman, *ez-Zekât*, s. 134; Şehate, *Tanzîmu ve Muhasebatu'z-Zekat*, s. 294.

6 el-Kâsânî, *el-Bedâi*, II/45; el-Kardavî, *Fıkhü'z-Zekât*, II/608.

7 el-Kâsânî, *el-Bedâi*, II/45; *Fethu'l-Kadîr*, II/259; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, II/11; İbn

Kanaatimizce tercihe uygun olan görüş, Hanbelîlerin görüşüdür. Çünkü Rasûlullah'ın vefatından sonra nesh mümkün değildir. Hz. Ömer'in gerekçesinden de anlaşılacağı gibi, kaldırılması İslam'ın güçlenmesiyle onlara ihtiyaç kalmadığındandır. Günümüzde de Müslümanlar zayıf olduklarından içerden ve dışardan desteğe ihtiyaçları vardır. Gerek güçlü ülkeler nezdinde lobi teşkilatlarının kurulması, gerek dış ülkelerde Müslüman olanların yalnız bırakılmamalarına ve gerekse iç ve dış İslam düşmanlarının şerhlerinin önlenmesine günümüzde ihtiyaç olduğu ve bunlara müellefe-i kulûb faslından zekat verilebileceği kanaatini taşıyoruz. Hatta daha önemlisi dünyanın bir çok bölgelerinde özellikle Afrika'da açlık ve sefalet içinde yaşamakta olan bir çok Müslümanlar, siyonist ve Hristiyanlar tarafından onlara yardım adı altında dinlerinden ayrılmaya adeta mecbur edilmektedirler. Bunlara acilen Müslümanlar tarafından müellefe-i kulûb faslından yardım edilmesi gerekir.¹

3. *Borcun Zekata Sayılması*: Fakir bir kimsede alacağı bulunan bir kişinin alacağını zekatına sayması hususunda fukaha arasında ihtilaf vardır. Dört mezhebin ekser ulemasına göre, alacaklı-alacağını zekatına sayabilmesi için zekat miktarı kadar bir meblağı fakire zekat niyetiyle verir. Fakir bunu kabzettikten sonra borcu yerine alacaklıya geri verir. Böylece fakir borcundan, alacaklı da zekatından kurtulmuş olur.²

Bazı fakihlere göre ise böyle bir hile-i şer'iyeye lüzum kalmaksızın alacaklı kalbinde niyet ederek fakirdeki alacağını zekata sayabilir. Bu iş için kalbinden niyet etmesi ve kendisine bağışladığını fakire bildirmesi yeterlidir.³

Kanaatimizce de ikinci görüş daha isabetlidir. Çünkü sonucu aynı olan bir meseleyi dar kalıplara uydurmak suretiyle böyle bir hile yapılmasına gerek yoktur.

1 el-Kardavî, *Fıkhü'z-Zekât*, II/618; Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 79.

2 Bkz. en-Nevevî, *el-Mecmû'*, VI/611; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II/653; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, II/63; Aydın, *Nûru'l-İzah ve Tercümesi*, s. 156; el-Kardavî, *Fıkhü'z-Zekât*, II/854.

3 el-Hûî, *Minhâcu's-Sâlihîn*, I/311; el-Kardavî, *Fıkhü'z-Zekât*, II/855; *Fetâvâ'l-Muâsıra*, s. 281.

SONUÇ

“Günümüz Zekat Problemleri” başlığı altında yaptığımız bu araştırmalardan ortaya çıkan neticeleri şöyle özetleyebiliriz:

1. İslamda zekat, dinin temel bir rüknü olmakla birlikte sadece bir ibadetten ibaret değildir. Fert ve toplumun huzurunu, ictimai adaleti, devletin iktisadi alanını büyük ölçüde ilgilendiren bir farizadır.
2. Zekatın gayesi, malı şüphe ve kirlerden arındırmak, mal sahibini günahlardan temizlemek, toplum fertleri arasında yardımlaşma, dayanışma ve kardeşlik duygularını geliştirerek sosyal güvence ve huzuru sağlamaktır. Bu nedenle şartları taşıyan her maldan zekat verilmelidir.
3. Zekatın farziyeti, kitap, sünnet ve icma ile sabit olduğundan inkarı küfre götürür.
4. Zekat, nisaba malik olan her Müslümana vacibdir. Küçük ve deli gibi mükellef olmayanların malına da vacibdir. Velileri, onların yerine zekatların verir. Mal sahibi şirket ise, şirket malından verileceği gibi ortakların hisselerinden de verilebilir.
5. Zekatın vacib olabilmesi için malın memlûk olması, artmaya kabil olması, sahibinin ve geçimleriyle mükellef olduğu kişilerin zaruri ihtiyaçlarından fazla olması, nisaba ulaşması, (toprak mahsulleri, gelir getiren fabrika, imalathane, nakliye vasıtaları, serbest meslek erbabı ve memur ile işçi gelirleri dışında) üzerinden bir yıl geçmesi ve borçtan fazla olması şarttır.
6. Nisab, devede 5, sığırdaki 30, koyun ve keçide 40, toprak mahsullerinde 5 vesk, bunların dışındaki mallarda 85 gram altın veya bunun değeridir. Aslı (sermayesi) zekata tabi olmayan (toprak mahsulleri, fabrika, nakliye vasıtaları, kiralık apartman ve otel gibi) malların safi gelirinden 1/10 veya masrafla beraber olursa 1/20 oranında, ticaret malları, para ve serbest meslek erbabı gelirleriyle maaşlarından ise 1/40 oranında zekat verilir.
7. Kuvvetli borçların zekatı eğer vücub şartlarını taşıyorsa her sene verilir. Zayıf borçlar ise alındığında verilir. Kadınların zaruri ihtiyaçları olan zinet eşyaları zekattan muaftır. Emekli kesenekleri ve menkul kıymetler (hisse senetleri, senet, çek, tahvil vb.) kuvvetli borç hükmünde olduğu veya ticaret malı kabul edildiği için kazancı şer'an haram bile olsa % 2,5 oranında zekata tabidir.
8. Günümüzde i'lâ-yı kelimetullah için sadece İslam dinini yaymak ve müdafa etmek için kurulan her kuruluşa fi sebîlillah sınıfından zekat verilebilir. Fakat bir kazanç sektörü olarak bu kutsal mefhumları istismar eden ve lüks hayat yaşayanlara asla zekat verilemez.
9. Günümüzde İslam'ı ve Müslümanları uluslararası platformlarda savundurmaya maksadıyla güçlü devletler nezdinde lobiler teşkil edilerek bunun için müellefe-i kulûb fonundan bunlara zekattan harcama yapılabilir.

KUR'AN VE İNCİLLERE GÖRE
HZ. İSA'NIN VAR OLDUĞU İLERİ SÜRÜLEN
KARDEŞLERİ MESELESİ

Ahmet BEDİR*

Kur'an ve İncillere göre, Hz. İsa'nın var olduğu ileri sürülen kardeşleri meselesi, gerek İslamî gerekse Hıristiyan kaynakları açısından pek vuzuha kavuşturulmamıştır. Al-i İmran-36 ayetinde geçen *zürriyyetaha* kelimesi Hz. Meryem'in zürriyetinden bahsetmekte ise de *zürriyet* kelimesinin çoğu zaman çoğul ve bazen de tekil olarak kullanılması Hz. Meryem'in İsa'dan başka çocuğu olup olmaması meselesini ve dolayısıyla da hadislerde ve bazı Hıristiyan kaynaklarda geçen *bakireliğin*in Hz. İsa'nın doğumundan sonra başka bir erkekle evlenerek sona erdiği konusunu gündeme getirmektedir. Yapılan araştırmalarda İslamî kaynakların Hz. Meryem'in İsa'dan başka bir çocuğunun varlığından söz etmediğini ve sadece onu "*azrâ-bekâr*" diye vasıflandırıldığını görmekteyiz. İncillerde ise "*İsa'nın kardeşleri*", "*kız kardeşleri*" tabiri ve hatta "*Yakub, Yusuf, Simun, Yahuda*" gibi erkek kardeşlerinin isimlerin bulunduğu rastlamaktayız. Modern İncil yorumcuları ise bu kardeşler tabirinden Hz. İsa'nın üvey kardeşleri –yani Hz. Meryem'in var olduğu ileri sürülen Yusuf adlı nişanlısının daha önceki hanımından olan kardeşleri kastedildiğine veya İncillerde bulunan yanlış tercümelere kaynaklandığına dikkat çekmişler. Bir kısım Hıristiyanlar ise Hz. Meryem'in ölünceye kadar bakireliğini koruduğunu ileri sürmektedirler. Bunun için Hz. Meryem'in, kitaplarda "*Bakire Meryem- Virgin Mary*" diye geçtiğini ve bakire olduğu konusunda müstakil kitaplar yazıldığını görmekteyiz. Netice şu ki, Hz. Meryem'in İsa'dan başka çocuğunun olup olmadığı konusunda kesin bir sonuca varılamamıştır.

KUR'AN'A GÖRE

Kur'an-ı Kerim'de sadece Al-i İmran-36 ayetinde Hz. Meryem'in zürriyetinden bahsedilmekte ve Hz. Meryem'in annesi İmran'ın duası içinde şöyle ifade edilmektedir: "*Kovulmuş şeytana karşı onu (Meryem'i) ve*

* Dr., Harran Üniv. İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

soyunu-zürriyyeteha senin korumanı diliyorum". Hadislere göre burada geçen "*zürriyyet*"ten maksadın Hz. İsa (as) olduğu ve tefsircilerin de bu görüşü kabul ettikleri görülmektedir.¹ Hz. Peygamber (as): "*Yeni doğan her insan yavrusuna, doğduğu anda şeytan mutlaka bir dokunur. Yavru onun dokunma(nın verdiği rahatsızlık) sebebiyle bağırarak ağlar. Hz. Meryem ve onun oğlu İsa bundan hariçtir.*"² buyurmuşlardır. Ebu Hureyre (ra) bu hadisi rivayet ederken söz konusu ayeti buna delil getirmiş ve "İsterseniz bu ayeti de okuyun: "*Meryem:... Ben onu da soyunu-zürriyyeteha da kovulmuş şeytandan korumanı diliyorum.*" (Al-i İmran-36) demiştir.

Bu ayet ve hadise göre konuyu Kur'an açısından biri Meryem'in annesi Hanne'in, kızı Hz. Meryem'in zürriyeti için yapmış olduğu duanın değerlendirilmesi, diğeri ise *zürriyyet* kelimesinin anlamı olmak üzere iki kısımda inceleyebiliriz.

1. Hz. Meryem'in annesi Hanne'nin, kızı Hz. Meryem'in zürriyeti için yapmış olduğu duanın değerlendirilmesi

Al-i İmran-36 ayetinde dua eden kimse Kur'an'ın ifadesiyle İmran'ın karısıdır. Kur'an Hz. Meryem'in annesinin adını söylememektedir. Tarihçiler –ittifak etmemekle birlikte- onun Hanne binti Fakuza olduğunu nakletmektedirler.³ Zikerdilen ayette Hanne, kızı Meryem ve onun zürriyeti için dua etmektedir. Allah (cc) ise mazide yapılmış olan bu duayı bizlere nakletmektedir. Durum böyle olunca Hanne, kızı Meryem'in zürriyyetinin sayısını veya zürriyyetinin olup olmayacağını bilmeden geleneğe göre bir duada bulunmuştur. İstikbalde ne olacağını ise her insan gibi o da bilmemektedir. Bu yüzden Al-i İmran-36 ayetinde geçen *zürriyyeteha* kelimesinin çoğul anlam taşımaması ve bunun neticesinde Hz. Meryem'in ise sadece bir çocuğunun bulunması ve Hz. İsa'dan başka ne kız ne de oğlan çocuğunun olmaması gerçeği ile çelişmez.

2. Zürriyyet kelimesinin anlamı

Zürriyyet kelimesi ailenin küçük çocuklarına⁴ ve bir kimsenin kendinden sonra gelen nesline verilen isimdir. Tekil ve çoğul olarak kullanılsa bile asıl olan çoğul sığasında kullanılmasıdır.⁵ Fakat söz konusu Al-i İmran-36 ayetinde geçen *zürriyyet* kelimesini esas itibariyle kullanılan çoğul anlamında değerlendirdiğimiz zaman Hz. Meryem'in Hz. İsa'dan başka kız veya erkek çocuklarının olması gibi bir zorunluk ortaya çıkmaktadır. Bu da İslamî kaynaklara göre kabul edilebilir görülmemektedir. Bundan dolayı Kurtubî (h.671) *zürriyyet* kelimesini izah ederken bu kelimenin yanlış anlaşılması için *zürriyyet*'ten maksadın Hz. Meryem'in özel nitelikteki oğlu (İsa) olduğunu bildirir.⁶ Çünkü bu takdirde *zürriyyet* kelimesini tekil anlamda değerlendirmek gerekir ki söz konusu kelimenin bu

mânâya hamli de mümkündür.⁷ Diğer yandan bu kelime, esas itibariyle çoğul anlamda kullanılsa bile, sadece bir ailenin çocukları manasına olmayıp *hem babalar* hem de *çocuklara* da şamildir.⁸ Bu son kayda göre Hanne hem kızının nesli hem de baba ve dedeleri için dua etmiş olmaktadır. Dolayısıyla *zürriyyet* kelimesinin ihtiva ettiği çoğul anlamından dolayı Hz. Meryem'in İsa'dan başka bir çocuğunun varlığından söz etmek mümkün değildir. Zira Hz. Meryem'in birden çok çocuğu olduğunu delillendirebileceğimiz hiçbir nassa -ister mevsuk ister gayr-i mevsuk olsun- sahip değiliz.

Diğer yandan Hz. Meryem için İsa'dan başka bir çocuğu olduğunu iddia etmemiz halinde Hz. Meryem'in evlenmesi söz konusudur. Hadis-i şeriflerde Hz. Meryem'in *el-azrâ* yani *bakire* olarak geçtiğini görmekteyiz. İslamî kaynaklarda Hz. Meryem '*Azrâ* ve *Betul* olarak vasıflandırılmakta ve ona hiçbir beşerin dokunmadığı rivayet edilmektedir.⁹ Bu hadisi Ebu Hatim tevsik etmiş fakat İbn Main zayıf olduğunu söylemiştir. Ahmed b. Hanbel ise isnadının ceyyid, kavî olduğunu beyan etmiştir.¹⁰ Heysemî ise bu hadisin ricalinin sahih olduğunu bildirmiştir,¹¹ ki biri kız olan kız, diğeri ise erkekten kaçınan namuslu kadın anlamındadır.¹² Hz. Meryem için vasıf olmuş bu kelimelerden de anlaşılacağı üzere Hz. Meryem'in hiçbir kimse ile evlenmemiş olduğu kanaatini taşımaktayız.

İNCİLLERE GÖRE

Hz. İsa hakkında tarihi kayıtlar yok denecek kadar azdır.¹³ Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın ve annesinin hayatını mücmel olarak belirlerler. Zaten İslam kaynaklarında da bu muhterem hanımın Hz. İsa'yı doğurduktan sonraki hayatı hakkında bir tafsilata sahip değiliz. Batılılarca Mary veya Virgin (bekâr) Mary¹⁴ diye bilinen Hz. Meryem *havariler* döneminde (apostolic time-birinci yüzyıl) büyük bir saygı görmüştür.¹⁵

Hz. Meryem'in ne zaman vefat ettiği ise kesin olarak bilinmemektedir. Biyografilerde onun yaşadığı asırları Milattan önce birinci ve Milattan sonra ikinci asır olarak göstermektedirler.¹⁶ Meryem'in İsa'nın doğmasından önceki hayatı gibi İsa'nın misyonunun bitmesinden sonraki hayatının bulutların pek arkasında olduğu söylenebilir.¹⁷ Hz. Meryem'in hayatı, gayr-i mevsuk İncillerde muhtelif bölümlerde anlatılmaktadır. Hayatı Hz. İsa ile içiçe anlatılan Hz. Meryem'in Yusuf diye bir nişanlısı bulunduğu Matta incilinde ele alınmıştır.¹⁸ Yusuf, Hıristiyan kaynaklara göre Hz. İsa'nın hukukî babasıdır.¹⁹ Hz. İsa doğduktan sonra onu, önce alıp Mısır'a²⁰ götürmüş sonra da tekrar Nasıra'ya geri getirmiştir.²¹ Bu konuda İnciller farklı farklı görüşler ileri sürmektedirler: Matta'ya göre, İsa doğduktan sonra annesiyle birlikte Yahudiye Beytlehemin'de oturmuşlar, orada iki yıl kaldıktan sonra Mısır'a göç etmişlerdir, Hirodes'in ölümü üzerine tekrar

İsrail diyarına dönerek Nasıra'ya yerleşmişlerdir.²² Luka'ya göre ise, İsa'nın doğumundan sonra annesi, babası Yerusâlim'e gitmişlerdir. Orada Fışh Bayramı'nda kurbanlarını kestikten sonra Nasıra'ya dönmüşler ve orada ikamet etmişlerdir.²³ Hz. Meryem'in akibeti hakkında ne Hıristiyan kaynaklarda²⁴ ne de İslâmî kaynaklarda açık bir bilgi yoktur. İnciller içinde Meryem'den en çok bahseden Luka olmasına rağmen onda da istenilen seviyede bir bilgi mevcut değildir. Haç olayında Hz. Meryem'in 50 yaşında olduğu söylenirken bu olaydan sonra İncillerde ve diğer kaynaklarda bilgi bulunmamasını onun daha fazla yaşamamış olduğuna delil sayanlar vardır. Onun haç olayından sonra 10 yıl veya 11,5 yıl yaşadığı, 70-72 yaşlarında öldüğü, çok ileri bir yaşta öldüğü şeklinde tahminler yürütülmüştür.²⁵

Sa'lebi'nin (h. 427) dediğine göre, Hz. İsa ref' edileceğini anlayınca *havarileri* birbirlerine kardeş yapmış (muahât) ve içlerinden Şem'un ve Yahya'ya, annesi Meryem'i emanet etmiştir. Onlar da Hz. Meryem'i alıp -daha önce kendisine hakkı davet etmesi için Yunus (as)'ın gönderildiği-Rum kralı Marut'u Allah'a davet etmek için gitmişler. Kral, Hz. Meryem ve Yahya hariç diğer davetçileri öldürtmüştü; onlar da kaçmışlar. Biraz ilerledikten sonra yol yarılıp içine girmişler, kralın adamları onları bulamamış ve neticede kral Hz. Meryem ve Yahya'nın hakka davet ettiğini anlamış ve hak dini kabul etmiştir.²⁶

Hz. Meryem'in İsa'yı doğurması hem İncillerin hem de Kur'an'ın verdiği bilgilere göre bekâr olduğu halde meydana gelmiştir. Luka'da meleğin bakire bir kıza geldiğinin söylenmesi, meleğe "ben bir er bilmem" şeklinde Meryem'in cevabı mevcuttur.²⁷ Kur'an'da ise şöyle geçer: "*Meryem: Bana bir insan eli değmediği, iffetsiz de olmadığım halde benim nasıl çocuğum olabilir? dedi.*"²⁸

Hz. Meryem'in bakire oluşu hakkında Yeni Ahit yorumcuları arasında da ittifak söz konusu değildir. İncillerde onun bakireliğinden söz edilmesi ve Yusuf diye bir nişanlısının olduğu ifade edilmesi bu arada yine İsa'nın kardeşlerinden söz edilmesi tamamıyla bir karmaşa arz etmektedir. Hz. Meryem hakkında önemli bir çalışma yapan Günay Tümer, Matta'nın "*Yusuf rüyasındaki haber üzerine Meryem'i evine aldı: 've karısını yanına alıp bir oğul doğuruncaya kadar onu bilmedi ve çocuğun adını İsa koydu'*" ifadesini²⁹ ve diğer İncilledeki buna benzer ifadeleri³⁰ ele alarak -Hıristiyan kaynaklarına göre- Meryem'in İsa'yı doğurduktan sonra, Yusuf'la aralarında normal evlilik yakınlaşmaları olduğuna, böylece *İsa'nın kardeşleri*'nin doğduğuna inananların olduğunu naklettiğini görmekteyiz.³¹ Yine aynı müellif bu konuyla ilgili çalışmasında bu fikri benimsemeyen diğer Hıristiyan bilginlerinin de olduğunu ve -ilk asır hariç- doğu ve batı Kiliselerinin öğretisinin Meryem'in her zaman bakire kaldığı yolunda görüşlerinin devam ettiğini söylemektedir.³²

Şimdiki Katolik Kilisesine göre Matta'nın yukarıda verilen cümlesinde üzerinde durulan, Meryem'in İsa'nın doğumuna kadar ki bakireliğini, Yusuf'la bir yakınlıkta bulunmaktan kaçındığını ifade etmektedir, yoksa ondan sonra böyle bir şeyin olduğunu haber vermek değildir, denilmektedir. Luka'da geçen "*ilk doğan*"³³ sonradan doğan olup olmaması bakımından değil, genellikle diğerleri arasında en büyük olanına verilen bir nitelik olarak ele alınmıştır. O zaman "*İsa'nın kardeşleri*" ifadesinin neyi belirttiğinin açığa kavuşturulması gerekmektedir. Şöyle ki, İsa'nın kardeşleri diye geçen kimselerin Yusuf'un -Meryem'den başka- önceki bir evliliğinden olduğu söylenmektedir. Batıda İsa'nın akrabaları, çok muhtemel olarak kuzenleri diye kabul edilmişlerdir. Ki Maurice de bu görüştedir.

Hız. Meryem'in haç olayından sonraki hayatı yukarıda da belirtildiği gibi büyük bir kapalılık arz etmektedir. Yine kaynaklara göre Hız. Meryem'e atfedilen -İsa'dan başka- herhangi bir çocuğu olup olmadığı hususunda -gayr-i mevsuk İncillerin dışında- herhangi sarıh bir bilgiye sahip değiliz. Hız. Meryem'in beşeriyeti daha sonraları tamamen bir kenara atılmış ve bir mitolojik karaktere büründürülmüştür.

İslam alimleri ayet ve hadis gibi nakli delillere dayanarak Meryem'in yalnız bir çocuğu bulunduğunu ve onun da Hız. İsa olduğunu ifade etmişlerdir. Fakat gayr-i mevsuk İncillerde yazıldığına göre, Hız. Meryem'in Hız. İsa'dan sonra bir çok evladı olmuştur. Hız. İsa şakirtleri için "*kardeşlerim*" tabirini kullanmıştır. Bu tabiri şu cümlelerde daha açık görmekteyiz: "*İsa ona dedi: Bana dokunma; çünkü ben daha Babanın yanına çıkmadım; fakat kardeşlerime git, ve onlara söyle: Benim babamın ve sizin babanızın, benim Allah'ımın ve sizin Allah'ınızın yanına çıkıyorum.*"³⁴ O günlerde, yirmi kişi kadar bir cemaat bir arada iken, Petrus kardeşlerin ortasında kalkıp dedi: *Kardeşler, İsa'yı tutanlara kulavızluk eden Yahuda hakkında evvelce Davud'un ağzı ile Ruhülküdüstün söylemiş olduğu yazı yerine gelmek gerekti.*"³⁵ Bunlardan başka daha yüzlerce cümlelerde (İncil cümleleri) bu konu hakkında misaller vardır. Ancak yukarıda belirtilen cümlelerdeki "*kardeşler*" ifadesinden kastedilen, onun her halde nesepeçe kardeşlerinin olduğudur. Kendisi daha önce Hıristiyan olup şimdi ihtida etmiş bulunan ve bu konuda ciddi araştırmaları olan, Kitab-ı Mukaddes'in modern yorumcularından Maurice Bucaille şöyle demektedir: "*Meryem, bakire anne idi. Bakireliğini de korumuştur. İsa'dan başka çocuğu olmamıştır. Hız. İsa ise biyolojik bir istisnadır.*"³⁶ Bunu biraz daha açan Bucaille devamla şöyle der: "*İnciller, bazen Hız. İsa'nın kardeşlerinden*³⁷ ve kız kardeşlerinden³⁸ bahsederler. Yunanca olarak kullanılan *adelphoi* ve *adelphai*, biyolojik anlamdaki erkek ve kız kardeşleri ifade ederler. Sami kökenli bu kelimelerin (çoğu incil kelimlerinde olduğu gibi burada da)

yanlış tercüme edildiği kesinlikle söylenebilir. Bu kelimelerin (teklifsiz münasebetlerde kullanılan) anlamları vardı ve muhtemelen kuzenlerden söz ediliyordu.” Adı geçen Kitab-ı Mukaddes yorumcusunun bu ifadelerinden anlaşılın konu, Hz. İsa'nın kardeşleri olduğu zikredilen İncillerde, hakikat itibarıyla öyle biyolojik anlamda neseben bir kardeşlik mevcut değildir. O halde ortaya çıkan sonuç, İncillerde tercüme hatasından kaynaklanan bir yanlış bulunmaktadır. İncillerde bulunan bu bilimsel hataların yanı sıra doğrudan doğruya tutarsızlıklar ve tahrif problemleri de mevcuttur; Matta “kız kardeşleri, kardeşleri” lafızlarını kullanırken ³⁹ Markos, sadece “kızkardeşleri” tabirini kullanır.⁴⁰

Son olarak diye biliriz ki, ne İslamî kaynaklar da ne de Hıristiyan kaynaklarda Hz. Meryem'in İsa'dan başka çocukları konusunda açık bir bilgi yoktur. Hıristiyanlar ise bu konuda ittifak etmemişlerdir. Fakat Hz. Meryem'in İsa'yı bakire olarak vazettikten sonraki hayatında başka biri ile evlenmiş olması da muhtemeldir. Diğer yandan İncillerde kardeşlerinden söz edilen İsa'nın bu kardeşlerinin Hz. Meryem'e atfedilen Yusuf adlı nişanlısının Hz. Meryem'den önceki evliliğinden olan çocuklar olduğu da akla biraz uygun düşmektedir. Bizim kesin itikadımız ise Hz. Meryem'in hiç kimse ile evlenmediğidir. O, zayıf bir hadiste rivayet edildiğine göre cennette Resulullah (sav) ile evlenecektir.⁴¹

DİPNOTLAR

- 1- el-Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an* (Daru'l-İhya, Beyrut), III, 68.; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim* (Daru'l-Marife, Beyrut 1969), I, 359; et-Taberî, *Camiu'l-Beyan an Te'vil-i Ayi'l-Kur'an* (Şirketu Mektebe, Mısır 1968), III, 237-240.
- 2- Buharî, *Tefsiru sure, 2*; Müslim, *Fedail*, 146.
- 3- İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye* (Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut), I, 52.
- 4- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, z-r-e md. İbn Manzur *zürriyet* kelimesinin *baba*, *evlad* ve *kadınlar* için de kullanılabilceğini söylemiştir. Bkz. z-r-e md.
- 5- Rağib el-İsfahânî, *Müfredat*, z-r-v md. Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib b. Atiyye, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993), I, 223. Aynı kelime Kur'an'da şu ayetlerde çoğul anlamında kullanılmıştır. Bkz. Al-i İmran 3/34; İsrâ 17/4; Yâsîn 36/41.
- 6- el-Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an* (Daru'l-İhya, Beyrut), III, 68.
- 7- Bkz. *Müfredat*, z-r-v md. Al-i İmran-36 ayetindeki duaya benzer ve *zürriyet* kelimesinin müfred manada kullanıldığına delil olabilecek diğer bir dua da Zekiriyya (as)'ın duaları içerisinde görüyoruz. O şöyle dua etmiştir: “*Rabbim! Bana tarafından hayırlı bir zürriyet/nesil bağışla.*” (Al-i İmran 38).
- 8- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, z-r-e md.
- 9- Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 203, 461; V, 292.

- 10- Ahmed Abdurrahman el-Benna, *el-Fethurrabbanî li tertibi Müsned-i Ahmed eş-Şeybanî*, (Daru'l-İhya, Beyrut) XIX, 224.vd.
- 11- Bkz. Heysemî, *Mecmau'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid* (Beyrut 1967), VI, 25
- 12- İbnu'l-Esîr, *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis* (Daru'l-Fikr, Beyrut), a-z-r md.)
- 13- Yıldırım, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık* (D.İ.B. Yay., Ankara 1988), s.28.
- 14- Not: Hz. Meryem'in bekâr olması meselesi İslam'da olduğu gibi Hıristiyanların çoğuna göre de üzerinde ihtimamla durulan mesele olmuştur. Protavangelim, Meryem'in doğum yaptığında 17 yaşında olduğuna işaret ederek İsa'nın doğumuna bazı noktalar ekler. Meselâ Yusuf'un ebe araması gibi. Ebe, doğumdan sonra da Meryem'in kızlığının devam ettiğini görür. (Tümer, Günay, *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996, s.74.)
- 15- *Microsoft Encarta 98 Encyclopedia c&p* (1993-1997 Microsoft Corporation), article of Mary Virgin.
- 16- *Webster's New Biographical Dictionary* (Merriam-Webster Inc. Publishers 1983), article of Mary Virgin.
- 17- Tümer, Günay, *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, s.78.
- 18- Matta 1:18. Hz. Meryem'in Yusuf diye bir nişanlısı olduğuna dair bir kısım israiliyyat İslamî kaynaklara da girmiştir. Konu şöyle geçer: İsrailoğullarından, Yusuf adlı korkak tabiatlı biri, Hz. Meryem'in çocuğa hamile olduğu haberini alınca –kendisi iyi niyetli adil bir kişi olduğu için- Hz. Meryem'in rüsva olmasını istemedi. Aklına şöyle bir fikir geldi: *Ben, Meryem ile evlenmiş gibi belli bir meblağ mehir verdiğimi herkesin duyacağı bir şekilde ilan edeyim.. Böylece Meryem'e kimse zina isnadında bulunmaz.* Daha sonra Yusuf rüyasında gördü ki, Allah (cc) ona şöyle hitab ediyor: “Ey Yusuf! Hanımını almaktan korkma! Çünkü onun karnında olan çocuk Ruhulkudüs'tendir. O, oğlan çocuğu olarak doğacaktır. Adını da İsa koyacaksın.” Yusuf uykudan uyandıktan sonra doğum yapana kadar Hz. Meryem'i yanında tuttu ve çocuğun adını da İsa koydu. (Hazin, IV, 153). Şimdi gayr-i mevsuk İncillerden alacağımız şu nakillerden anlaşılacağı gibi bu hadise tamamen Kitab-ı Mukaddes menşelidir: Konu İncil'de şöyle geçmektedir: *İsa Mesih'in doğması da şöyle oldu:anası Meryem Yusufu nişanlanmış (Luka 2: 1-20) olduğu halde, buluşmalarından önce Ruhulkudüsten gebe olduğu anlaşıldı. Nişanlısı Yusuf, salih bir adam olup onu aleme rüsvay etmeyerek, gizlice boşamak niyetinde idi. Fakat bunları düşünürken, işte, Rabbin meleği rüyada ona görünüp dedi: Sen, Davud oğlu Yusuf, Meryem'i kendine karı olarak almaktan korkma; çünkü kavmin günahlarından kurtaracak olan odur. (Matta: 17-21) Yusuf uykusundan uyandı, Rabbin meleğinin kendisine buyurduğu gibi yaptı; ve karısını alıp bir oğul doğuruncaya kadar onu bilmedi; ve çocuğun adını İsa koydu. (Matta 1:24-25).*
- 19- *Webster's Interactive Ancylopedia*, article of JESUS. Yuhanna'da geçen bir habere (Yuhanna 19:26) göre Yusuf'un haç olayından önce öldüğü anlaşılmaktadır. Çünkü İsa, anasını sevdiği şakird, yani Yuhanna'ya emanet etmiştir.
- 20- Matta 2:14.

- 21- Matta 2: 23. Markos sadece Hz. İsa'nın, Meryem'in oğlu olduğunu söylemekle yetinmiş (Markos 6:3) Luka'da biraz tafsilatıyla anlatılmıştır. (Luka 1: 27-38).
- 22- Matta 2: 1-23.
- 23- Luka 2: 41-51.
- 24- John, Reumann, *The Encyclopedia of Religion* (Mamillan Pupliching Company. New York 1987), article of Mary.
- 25- Tümer, Günay, a.g.e., s.78.
- 26- Nisaburî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Salebî (h.427), *Kıyasu'l-Enbiya* (el-Mektebetu's-Sakafiye, Beyrut), s. 362,
- 27- Luka 1: 27, 34-45.
- 28- Meryem 19/20.
- 29- Matta 1:25.
- 30- Matta 12: 46; Markos 3: 31; 6: 3; Luka 8: 19-20; Yuhanna 7: 3,5,10.
- 31- Tümer, Günay, a.g.e., s.108-109.
- 32- Tümer, Günay, a.g.e., s.109.
- 33- Luka 2: 22.
- 34- Yuhanna, Bap:20, cümle:18
- 35- Resullerin İşleri, Bap: 1, cümle: 15-16.?
- 36- Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim* (T.Ö.V. Yay., İzmir 1981), s. 129.
- 37- Mevzu, İncillerde şöyle geçer: "İsa halka henüz söylemekte iken, işte, anası ve kardeşleri, onunla söyleşmek isteyerek dışarda durdular. Ve biri İsa'ya dedi: İşte, anan ve kardeşlerin seninle söyleşmek isteyerek dışarda duruyorlar. Fakat İsa cevap verip kendisine söyliyene dedi: Benim anam kimdir? Ve kardeşlerim kimlerdir? Ve elini şakirtlerine doğru uzatıp dedi: İşte, benim anam ve kardeşlerim. Çünkü göklerde olan Babamın iradesini kim yaparsa, benim kardeşim, kız kardeşim ve anam odur." Matta 12:46-50. Gayr-i mevsuk cümlelerden anlaşılan, Hz. İsa'nın *kardeşlerim* sözcüğünün mecazi anlamda kullanıldığıdır. Fakat şu cümlede kardeşlerinin ismi veriliyor: *Dülgerin oğlu bu değil mi? Anasının adı Meryem değil mi? Bütün kız kardeşleri yanımızda değil mi? Kardeşleri Yakub, Yusuf, Simun, Yahuda değil mi? Bütün kız kardeşleri yanımızda değil mi?*" (Matta 13: 54-56). Bu cümlelerde isimleri verilen ve İsa'nın kardeşleri olduğu ifade edilen kimselerin gerçekte onun kardeşleri olduğu pek açık değildir. Matta'da olduğu gibi aynı tür ifadelere Markos'da da rastlanmaktadır: "İsa'nın anası ve kardeşleri geldiler, dışarda durup kendisine adam göndererek, onu çağırıldılar. Kalabalık onun çevresinde oturuyordu; ve ona dediler: İşte, anan ve kardeşlerin dışarda seni arıyorlar. İsa onlara cevap verip dedi: Benim anam ve kardeşlerim kim? Çevresinde oturanlara bakıp dedi: İşte, benim anam ve kardeşlerim! Çünkü her kim Allah'ın iradesini yaparsa kardeşim, kızkardeşim ve anam odur." (Markos 3: 31-35.
- 38- Aynı kaynaklar.
- 39- Matta 13: 55-56.
- 40- Markos 6: 1-4.
- 41- Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummal*, (Beyrut 1993), XII, 145.

HZ. ADEM'İN BOYU

Ahmet BEDİR*

Arif SARSILMAZ**

“Allah (cc) Adem'i kendi suretinde yarattı. Onun uzunluğu altmış zira'dır.” gibi sahih hadislerde Hz. Adem'in boyu hakkında bilgiler verilmektedir. Bu araştırmada söz konusu olan Hz. Adem'in boyu meselesi, önce İslamî kaynaklardan araştırılmış ve sonra da modern bilimlere paralelinde izah edilmiştir. İlk yaratılışta verilen boya ait ölçünün günümüze kadar gitgide küçülmesinin biyolojik izahı yapılarak bu konunun evölüsyonla alakasının olmadığı sonucuna varılmıştır.

Kur'an'a ve dolayısıyla İslam'a göre ilk insan Hz. Adem'dir ve Kur'an'a göre insan daha önce kendi cinsinden bir varlık yokken yaratılmıştır.¹ Hz. Adem'in (as) ilk yaratılışı ve dünyada hayat sürdüğü sıradaki boyu, zaman zaman zihinleri meşgul etmektedir. Bunun en birinci sebebi ise Hz. Adem'in boyu hakkındaki Buharî ve Müslim gibi sahih hadis kitaplarında geçen ahâd hadislerdir. Bu hadisler içinde en meşhur olan Ebu Hureyre'den (ra) rivayet edilen *“Allah, Adem'i kendi suretinde² yarattı. Onun uzunluğu altmış zira'dır”³* şeklindeki hadis olup, bu hesaba göre Hz. Adem'in boyunun yaklaşık 30 metre civarında olması sözkonusudur. Başta Buharî ve Müslim gibi hadis kitaplarında zikredilen bu hadislerin her iki sahih kitapta da geçmesi, ilk anda bizim anladığımız manada normal bir boy ölçüsü itibarıyla verse de, hadis kriterlerince ahâd hadis olduğu için ifade ettiği mânâ ve bilgi mütevatir hadis derecesinde değildir. Bu yüzden itikadî hükümler ahâd haberlerle sabit olmaz.⁴ Hele bu hadis evölüsyoncular için hiçbir mesned teşkil etmez.

Bu önemli hususu vurguladıktan sonra, söz konusu hadis üzerinde bazı yorumlar yapılabilir:

Belki, bir bakıma bu hadiste geçen Hz. Adem'in boyu, onun manevî boyunun ifadesi⁵, yani manevî yapısı itibarıyla normal insan boyunu aşkın olmasıdır. Ayrıca büyüklük (boyca), onun uzun ömürlü⁶ bereketli, yenilmez olmasından kinaye olabilir. Bununla beraber meseleye ihtiyat ve ihtimaller prensipleri zaviyesinden, ayrıca Hz. Adem'in'de bir peygamber olduğunu

* Dr., Harran Üniv. İlahiyat Fak., Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

** Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniv., Öğretim Üyesi.

hatırdan çıkarmadan edep sınırları içinde yaklaşmak gerekir. Kur'an'da bu mesele hakkında açık bir hüküm olmadığından, çeşitli izah tarzlarını kritik etmek ve “*bunlardan herhangi biri olabileceği gibi, hiçbiri de olmayabilir*” şeklinde meseleyi bağlamak, ileride yalancı ve iftiracı çıkmamak için belki de en emin yoldur. Çünkü bu meseleyi yakından alakadar edebilecek bir ayette Allah (cc): “*Ben onları ne göklerin ve yerin yaratılmasında ve ne de kendilerinin yaratılmasında hazır şahit tutmadım; saptırıcıları yaratılış konusunda yardımcı tutmuş değilim.*”⁷ diyerek ilk yaratılış hususunda ileri geri konuşan, sanki Allah yaratırken yanındaymış gibi bir sürü teoriler ileri sürerek ukalalık edenleri ikaz ve tehdit etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bir çok yerde olduğu gibi Hz. Adem'in yaratılışından bahseden ayetlerin sonunda da Allah'ın mutlak irade ve kudretinden bahsedilmesi ayrıca büyük bir önem arz etmektedir. İlk insanın boyu hakkında tefsir kaynaklarında Maide-22 ayetinin tefsiriyle alakalı olarak mitolojik karakterde tanımlanan ‘Uvc b. ‘Unuk adındaki bir kişiden bahsedilmektedir. Muhammed Hamdi bu masalı kaydettikten sonra şu yorumu yapar: Kur'an bize gösteriyor ki, İsrailoğullarının bu gibi efsaneleri, boyunu göklere çıkardıkları ‘Ucların, devlerin asıl ve hakikatı iki kelimedenden ibarettir: “Zorba bir kavim”. Bu ve bu gibi geçmiş ümmetlerin kıssalarında doğrudan doğruya Kur'an'ın sağlam ifadesine dikkat etmek ve buluşları, hayalden gerçeğe nasıl yönelttiğini anlamak gerekir. Tefsircilerin bu gibi yerlerde böyle hikayeleri nakletmelerinin maksatları, Kur'an'ı bunlarla tefsir ve açıklama fikrini vermek değil Kur'an-ı Kerim'in sağlam beyanlarıyla geçmiş rivayetlerin durumlarını ölçmek için bir ölçü misal vermektir.”⁸ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere söz konusu kimsenin hakkında rivayet edilenler, insanın boyu hakkında kesin bir bilgi içermemektedir. Ancak Kur'an'ın ayetlerine bütüncül bir yaklaşımla baktığımızda bize, bilmekte olduğumuz insan şekli verilmiştir: Mesela Taha suresinde Allah'ın, Hz Musa'ya “Şu sağ elindeki nedir?” sorusuna onun, “O, benim asamdır, ona dayanırım, onunla davarlarımı yaprak silerim; benim ona başkaca ihtiyaçlarım da vardır.”⁹ cevabını vermesiyle normal bizim bildiğimiz şekilde bir insan anlatılmaktadır. Konuyla ilgili olarak diğer tefsir kaynaklarındaki bilgileri doğrudan alakalı olmadığı için makaleye almadık. Sadece doğrudan ilgili olan hadisleri ve onların şerhlerini inceleyemeyi prensip edindik.

Diğer yandan vücudun boyca uzaması veya kısalması ileride izah edeceğimiz üzere evrimle alakalı değildir. Bugün de bu çeşit farklılıklar vardır. Bazı bölgelerde iki metreyi geçen insanlar olduğu gibi bir kısım cüce insan cemiyetleri az değildir. Hemen şunu da kaydedelim ki Amerika'da boy ortalaması 1.80 cm. civarında, Japonya'da 1.60 cm. dolayındadır. Hatta Japonlar'ın II. Dünya savaşı sırasında 1.45-1.50 cm. arasında oldukları ve daha sonra bu uzunluğun beslenme gibi çeşitli ekolojik faktörlerle giderek

arttığı unutulmamalıdır.

Ayrıca Hz. Adem'in ne zaman yaşadığını bilemiyoruz.¹⁰ Ağaçların 200 metre olduğu, dinazorların yaşadığı dönemde bizim gibi ufak tefek insanların yaşadığını düşünme, hayat mücadelesi açısından insana ters gelir. Kocaman kertenkelelerin, dev dinazorların yanında öyle insanların olması gerekir ki hayatla mücadelede mevcudiyetini koruyup neslini sürdürebilsin. Hadis-i şerifin “manevi boyut” şeklinde tevil edilmesinden başka diğer bir izah tarzı da Hz. Adem (as) için verilen bu ölçüyü insanların ilk yaratılışlarında genetik program olarak bulundurmalarıdır. Dolayısıyla boy ortalaması olarak insana ait verilen ölçünün insanlığın atası olan Hz. Adem'le (as) başlamasıdır. Ayrıca cennete girecek müminlerin boylarının da bu ölçüde olacağı yine aynı hadiste ifade ediliyor.¹¹ İlk yaratılıшта verilen boya ait ölçünün günümüze kadar gitgide küçülmesinin¹² biyolojik izahına gelince: Her şeyden önce biz Hz. Adem'in yaratıldığı günkü dünyanın şartlarını bilmemekteyiz. Atmosferin, güneş ışınlarının, dünyanın yörüngesini, dönüş hızını ve yer çekiminin gerçek değerlerini bugünkünün aynısı olup olmadığı ilim adamlarınca tartışmalı bir mevzudur. Bu hususta birçok teori sayılabilir. Dolayısıyla o günkü ekolojik şartların nasıl bir biyolojik dengeyi gerektirdiğini de bilemeyiz. Nitekim bugünün nesli tükenmiş olan dev dinazorların ve son zamanlara kadar yaşamış olduğu ispatlanmış dev kuşların, karbon devrindeki dev ağaçların hangi ekolojik değişmelerle yok oldukları da tam bilinemez. Fakat bunların yaşadıkları ve sonra hayat sahnesinden çekildikleri de bir gerçektir. Canlıların inşasında yüce yaratıcı genetik bilgiyi hayatın alfabesi diyebileceğimiz dört nükleotitle (adenin, guanin, cytosin, timin) oluşturmaktadır. Bu dörtlü alfabeden her bir hücrede yaklaşık 10^9 bulunmaktadır. Bu harflerin değişik dizilişi ve kombinasyonları genetik çeşitliliğin temelini teşkil eder. Bu genetik bilginin düzenlenmesiyle oluşturulan genetik programda kendini gösteren “kader kalemi”, o canlının içinde bulunduğu hayat şartları nazar-ı itibara alınarak çalışır ve hükmünü icra eder. Kader kaleminin biyolojik görüntüsü olan genetik şifre, Allah (cc)'ın , sonsuz ilmi ve kudretiyle her canlının içinde bulunacağı çevre şartları ve davranış hususiyetleri önceden bilindiğinden buna uygun olarak programlanmıştır. Ayrıca çevre şartlarındaki mümkün değişikliklerde O'nun ezeli ilmi ile bilindiğinden, bu genetik şifre mutlak bağlayıcı olmayıp devamlı olarak ilahî kontrol altında olup icabında yine bir ilim ve kudretle üzerinde devamlı değişiklikler yapılmaktadır. Böylece çevre değişikliklerine karşı uygun vücut değişikliğiyle cevap verilebilir. Fakat bu cevaplar genetik programın baştan belli olan kapasitesine ait “tür” sınırlarını zorlamayan bir biyolojik adaptasyon mekanizmasının çalıştırılması şeklinde olup, katiyen tesadüfi mütasyonlara bırakılamaz.

Böylece aynı türe dahil canlıların dağda yaşayanıyla ovada yaşamı, kuzeyde yaşayanla güneyde enlemlerde yaşayanlar arasında tür için varyasyonlar (değişiklikler) görülebilir. Bu husustaki ekolojik tespitlerden kabul edilen Berkman ve Allen gibi araştırmacıların ortaya koyduğu kaidelere bakıldığında hayvanların boylarındaki büyüme ve küçülmeye ait tipik örnekler gösterilebilir. Ayrıca adalarda yaşayan dev kaplumbağaların¹³ bugün de mevcudiyeti gigantizm (devlik) hadiselerinin klasik misalleridir. Tür içindeki zenginliğin bir ifadesi olan varyasyonlar hiçbir zaman “evrim” fikrini akla getirmemelidir. Çünkü “*adaptasyon gücü*” türe has bir değerde olup, onun mahiyetini değiştirmez, sadece “*hayatta kalmak için mücadele gücünü*” değiştirir. Nitekim hamam böceklerinin DDT'ye karşı kazandıkları muafiyet ve bakterilerin antibiyotiklere gösterdikleri direnç bu adaptasyon gücü ile izah edilebilir, fakat bakteri yine bakteri böcek yine böcektir.

Dinazorların yaşadığı çağda yaşamış bir çok hayvan çevre değişikliklerine karşı genetik programlarına Allah tarafından işlenmiş “*adaptasyon gücü*” sayesinde mahiyetlerini değiştirmeden günümüze kadar gelmişlerdir. “*Adaptasyon güçleri*” zayıf olan dinazorlar ise çevre değişikliklerine (belki bir virüs veya bakteri salgını, yahut ormanlar ve atmosferdeki değişik bir hadise) uygun bir biyolojik cevap veremediklerinden nesilleri tükenmiştir. Yoksa genetik programlarında tesadüfi değişiklikler yaparak kertenkeleye dönüşmemişlerdir. Bu zaviyeden bakınca dev ağaçların ve dev dinazorların yaşadığı bir çağda 30 metrelik bir insan neslinin yaşamasına itiraz edilmez. Gitgide küçülmesine de evölüsyon denemez. Meselenin genetik ilmi açısından izahı ise daha kolaydır: Vücudumuza ait hususiyetleri belirleyen genler son derece kompleks bir işleyiş düzenine sahiptirler. Kader kaleminin harfleri ve kelimeleri şeklinde benzetme yapabileceğimiz genlerin birinci grubu “*yapıya ait genler*” olup vücudun temel yapısını teşkil eden proteinlerin sentez edilmesine ait bilgiyi taşırlar. Bu bilginin ilim sahasından kudret sahasına çıkmasını temin eden genlere “*regülatör gen*” (düzenleyici veya kontrol edici gen) denir.

Regülatör genin bütün yapıya ait genleri kontrol etmesi yine kendisi tarafından sentezlenen bir başka protein ile olur (düzenleyici protein). Regülatör genden sentezlenen proteine repressör veya baskılayıcı protein denir. Bu protein, genin operatör bölgesine bağlanarak onu çalışamaz hale getirir. Böylece yapıya ait genler (strüktürel genler) aktif halden inaktif hale geçerler. Fakat düzenleyici genler hücre içinden veya dışından gelen sinyallere bağlı olarak fonksiyonlarını kaybedebilir veya fonksiyonlarını devam ettirebilir. Diğer deyişle bu uyarıcı moleküller (veya sinyal molekülleri), repressör proteinle temas ettiğinden düzenleyici genin yapıya ait genler üzerine olan engelleyici tesiri ortadan kalkar ve yapıya ait genlerin çalışması sağlanır. Moleküller genetik olarak operon olarak bilinen bu

mekanizmaya göre Hz. Adem (as)'in boyunu kontrol eden genler yani (büyüme hormonu ve faktörlerinin sentezini düzenleyici genler) bizdeki genlere nazaran çok daha az aktif olup büyüme hormonunun sentezini daha uzun süreli devam ettirebiliyorlardı. Diğer deyişle büyüme hormonu genleri, Allah'tan aldığı ve çevre şartlarına da uygun program gereği, tam randımanla çalışıyordu ve Hz. Adem'in boyu 60 zira' kadardı. Ancak daha sonraları, belki çevre şartları sebebiyle, belki hücredeki başka bir mekanizmayla da (yine Allah'ın ilim ve kudretiyle) düzenleyici genler daha çok aktif hale geçip büyüme hormonu genlerinin ve faktörlerinin operatör bölgesini kapatarak boyun uzamasını sağlayan yapıya ait genlerin aktivasyonunu nisbeten azaltmıştır.

Fakat bu demek değildir ki devamlı böyle sürecek. İleride çevre şartları ve ekolojik denge tekrar gerekli kılırsa, büyüme hormonu ve faktörlerinin sentezini ve sentezlenmemesini (veya aktivasyonunun inaktivasyonunu) düzenleyen bu mekanizma, sentez ve aktivasyon lehinde daha çok çalışabilir, neticede insanlar da uzun boylu ve cüsseli hale gelebilirler. Yani ileride insanlar tekrar ilk yaratılışlarındaki boylarına dönebileceklerdir (belki de cennette). Nitekim Cennette insanın boyunun 60 zira' olacağına dair "*Cennete giren her kimse Adem'in (as) suretinde ve uzunluğu altmış zira' boyunda olacaktır.*"¹⁴ hadis-i şerifi de bu noktaya işaret etmiş olabilir. Bütün bu izahların ötesinde bizim hiç bilmediğimiz ve tahmin dahi edemeyeceğimiz ekolojik ve genetik hadiseler neticesinde insanoğlunun boyunda meydana gelmiş olabilir veya başta zikrettiğimiz bu konuyla ilgili hadisleri tam olarak anlayamadığımızdan bize düşen, Kur'an'ın ışık tayfları altında bütün ihtimalleri nazara vererek doğrusunu Allah (cc) bilir demektir.

DİPNOTLAR

1- Meryem 16/67.

2- Not: Burada geçen "*kendi suretinde (ala sîretihî)*" bölümü için değişik tevillerde bulunulmuştur. Bunlardan en uygun olanı, söz konusu hadiste geçen "*ala sîretihî*"deki zamirin Hz. Adem'e raci olduğunu beyan eden görüştür. Bu takdirde mânâ, "*Allah, Adem'i mükemmel ve düzgün surette yarattı*" olur. (Bkz. Ahmed Abdurrahman el-Benna, *el-Fethurrabbânî li Tertib-i Müsnedi'l-İmam Ahmed eş-Şeybanî*, Daru'l-İhya, Beyrut, XIX, 232; el-Aynî, Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Karî fi Şerhi'l-Buharî*, Şirketu Mektebe, Mısır 1972, XII, 364.)

3- Buharî, Enbiya 1; İsti'zan 1; Müslim, Cenne 28; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 323). Ayrıca Ahmed b. Hanbel, Ebu Hureyre'den rivayet edilen merfu bir hadiste Hz. Adem'in genişliğinin de yedi zira' olduğunu rivayet etmiştir. (Bkz., Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 535. Diğer yandan mezkur hadiste geçen "*zira*" kelimesini Hz. Adem'in ziraina nisbetle mi altmış zira yoksa günümüz insanının ziraina nisbetle mi altmış zira olduğu konusunda ihtilafli rivayetler vardır. Bunun da en

doğru olanı günümüz zirama nisbet edilmesidir. Çünkü o takdirde teselsül olacağından yani bilinmeyen bir Şeyin, yine mekul olan bir Şeye nisbet edilmesi mümkün değildir. (Bkz. *Umdetu'l-Kari*, XII, 364).

4 es-Serahsî, *Usul's-Őerahs* (Beyrut), I, 455; Dönmez, Kâfi, (Terceme) *İslam Hukuku İlminin Esasları*, s.69.

5 Bkz., el-Benna, *el-Fethurrabbani*, XIX, 232; el-Kastallani, Ahmed b. Muhammed, *İrŐadu's-Sari li Şerh-i Sahihi'l-Buhari* (Daru'l-İhya, Beyrut), IX, 130.

6- Bkz., el-Benn, *el-Fethurrabbani*, XX, 28-29.

7- Kehf 18/51.

8- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Zaman Yay..), III, 216.

9- Taha 20/ 17-18.

10- Not 1: Mitolojilerde milattan önce onuncu veya altıncı bin yıllarında yaşadığı söylenmektedir. (Bkz. Britanica CD 97 Single User Version, article of *Adam and Eve*).

Not 2: Yahudiler Adem'in milattan önce 3761-3760'da yaratıldığını kabul ederler. (Bkz. Uludağ, Süleyman, *TDK İslam Ansiklopedisi*, ADEM md.)

11- Buhari, İsti'zan 1.

12- Not: Aynı hadisin sonunda "*insanların git gide günümüze gelinceye kadar o uzunluktan bu hale geldiği*" ifade ediliyor. Bkz. Buhari, İsti'zan 1; el-Benna, *el-Fethurrabbani*, XX, 28.

13- Not: Galapagos adaları.

14- Buhari, İsti'zan 1; Müslim, Cenne 15, 16-28.

EBÛ BEKR MUHAMMED ES-SERAHSÎ'NİN HAYATI, SÛNNET ANLAYIŞI VE HADİSLERLE AMELİ - I

Abdullah YILDIZ*

A. SERAHSÎ'NİN HAYATI

1. Adı ve Nesebi

Muhammed b. Ahmet Ebî Sehl es-Serahsi (483?/1090?) İslâm fakihlerinden ve Hanefî hukukçularının en meşhurlarındandır. “Şemsü'l-eyimme” (imamların güneşi) olarak bilinen Serâsî, usulcû, kelim âlimi ve münâzaracı hüccet bir âlimdir.¹ O, nisbesinden de anlaşıldığı gibi 400/1900 tarihinde “Serahs”² veya civârında doğmuştur. Serahsî'nin Buhara'da tahsil görmesi, orada ders vermesi, eserlerini Özkent hapishanesinde yazmış olması, hayatının son ve serbest yıllarını (480'den sonrasını) bir Türk bölgesi olan Fergane (Mergınand)'de geçirmesi, eserlerinde özellikle Türklerden ve onların bölüğü çağlarından bahsetmesi O'nun Karahanlı âlimlerden olduğu izlenimini vermektedir. Hamidullah da, Serahsî'nin Türk soyundan olduğunu gösteren işaretlerin kuvvetli olduğu kanaatinde dir.³

2. Tahsili ve İlmî Şahsiyeti

Serahsî, henüz çocuk denilecek yaşta (10 yaşında) iken ticârî maksatla Bağdat'a giden babasına refâkat etmiştir. Bu seyahatin akabinde, Buhara'da ders veren büyük hukukçu Şemsü'l-eyimme Halvânî'nin (448/1057) yanına

* Harran Üniv. İlahiyat Fak. Hadis Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

1 Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifin*, Dımaşk 1957, VIII, 267; Ayrıca bkz. Serkis, Yusuf Elyan, *Mu'cemu matbûati'l-arabiyye*, Mısır 1928, I, 1016; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin ve esmâü'l-müellifin ve Âsâru'l-musannifin*, İst. 1955, II, 76; ez-Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm*, Beyrut 1969, VI, 208.

2 *Serahs veya Serhase*: Çok sayıda âlim, tabib ve devlet adalarının yetiştiği bir şehir olup Horosan civarında, Meşhedle Merv arasında bulunmaktadır. Bugün İran-Rus sınırının tam üzerinde olup, yarısı Rus, yarısı İran tarafında yer almaktadır. Mu'cemü'l-buldân sahibi el-Hamevî, Serahs'ın Nisâburla-Merv arasındaki yolun ortasında yer aldığını ve her iki tarafa da 6 km. uzakta olduğunu belirtir. Adını, Keykâvus zamanında yöreye yerleşen kişiden alan bu şehri İskender imar etmiştir. Eski mahaller olan Özkent ve Fergane, Rusya tarafında kalmaktadır. Şehrin ortasından Herat ırmağının fazla sularını taşıyan bir nehir geçmektedir. Bu konuda bkz. Hamevî, Şihâbüddin Ebû Abdillâh, *Mucemü'l-büldân*, Beyrut 1957. III. 208-209; Leknevî, Abdulhayy, *el-Fevâidü'l-behiye fi terâcimi'l-hanefiyye*, Mısır 1906, s. 158; *M.E.B. İ.A., Serahs md.*, İst. 1950; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkah Âlimleri*, T.D.V. Yay., Ankara 1990, s. 42; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 5.

3 Kavakçı, Yusuf Ziyâ, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâü'n-nehr İslâm Hukukçuları*, Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara 1976, s. 56; bkz. İ.A., *Serahsî md.*

giderek ondan ilim tahsiline başlamıştır. Çok çalışkan ve parlak zekalı olan Serahsî kısa sürede kendini göstermiştir. O'nun bu başarısına hayran olan hocası Halvânî, üzerinde öğretim yaptığı halıyı (postu) O'na vermiştir. Zamanın tek imamı oluncaya kadar Halvânî'de ilim tahsiline devam eden Serahsî, daha sonra hocasının Şemsü'l-eimme (imamların güneşi) lakabını da tevârüs etmiştir. Felsefe ve mantıkta zamanının tek adamı olmuş, eserler yazmaya ve şerhler yapmaya başlamıştır. Yaptığı çalışmalar ve münâzaralar neticesinde namı bütün İslâm âlemine yayılmıştır.¹

Serahsî, hicrî, beşinci asrın son dörtte birinde ölmüş olan iki kardeş Fahrü'l-İslâm Pezdevî (482/1089) ve küçük kardeşi Sadru'l-İslâm Pezdevî (493/1100) ile Debûsî (430/1039)'den hemen sonra Usûlü fikh alanında fazlaca parlayan üç sîmâdan biridir. Aynı zamanda hocası Halvânî tarafından idâre edilen mektepte meşhur haneî âlimi Fahrü'l-İslâm Pezdevî ile birlikte ders okumuşlardır.² Talebesindeki zeka cevherini ve kabiliyetini gören Halvânî, daha öğrenci iken "*Sıfât'u eşrâtü's-sâat*" ve "*Makâmâtü'l-kıyâme*" adlı eserleri ona imlâ ettirmiştir. Serahsî, "*Şerhü's-siyerü'l-kebîr*" adlı eserinin önsözünde de bahsettiği gibi ve ileride de bahsedileceği üzere başka hocalardan da ders almıştır.³

Eserlerinde İslâm âleminin müşterek dili olan Arapça'yı kullanan Serâhsî, bazen diğer dilleri ve bilhassa Farça'yı kullanmaktadır. O'nun ayrıca Matematik ve Cebir'de iyi olduğu, şiirle de ilgilendiği kaydedilmektedir.⁴ O'na, İmam-ı Şâfi (204/820)'nin hadisten üçyüz risâleyi ezberlediğinden bahsedilince: "Ezberlediğimin zekâtını ezberlemiş" diyerek muhâtabına kendisinin onikibin risâle ezberlediğini hatırlatmıştır.⁵

Her ne kadar Serâhsî'ye izâfeten Şâfi'nin ezberlediği hadisten kırk misli fazlasını ezberlemiş şeklindeki rivâyetler şüpheli ise de, O'nun insanı hayrete düşürecek kadar hafıza ve gayrete sahip olduğunu eserleri bize göstermektedir. Kütüphanesinden, çocukluğundan mahrum edilmiş olduğu halde, mâhiyeti ve hacmi itibariyle en önemli eseri olan otuz ciltlik *Mebûsû'tu* ezberden yazdırdığı şeklindeki rivâyetler, Serahsî'nin hafıza ve ilmi kudretinin bir ifâdesi olmaktadır.⁶

Serâhsî, eserlerinde de görüldüğü gibi diğer bütün görüşler ve

1 Hamidullah, Muhammed, *Serahsî'nin Devletler Umûmî Hukukundaki Hissesi, Serahsî Armağanı*, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1965, s. 16; bkz. Serahsî, *Usûl*, Mukaddime, 5.

2 Hamidullâh, *Usûlü'l-fikh'ın Tarihi*, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İst. Üniv. Edb. Fak. Yay., İst. 1957, II, 1, 12; bkz. Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukûkî İslâmiyye ve İstilâhât-ı Fikiyye Kâmusu*, İst. 1967, I, 362; Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, 41.

3 İ.A., *Serahsî* md.; Schacht, *Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar, Serahsî Armağanı*, 7.

4 Hamidullah, *Serahsî Armağanı*, 24.

5 Serahsî, *Usûl*, I, 5; Taşköprüzâde, Ahmet b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde*, Kâhire ts., II, 186.

6 Schacht, 11; Serahsî, *Usûl*, I, 5, 6.

mezhepler hakkında tarafsız şekilde ve objektif bir biçimde tahlil yapmakta, eserlerinde meseleleri ele alışı ise felsefi mahiyette olup Hanefî mezhebinde meseleleri tahlîli bir biçimde ele alanların belki de ilki durumundadır. O, siyâsi kararların arka planlarına nüfûz eden anlayış kudretine ve iknâ gücüne sahiptir.¹ Serahsî, Hanefî mezhebinden Usûlü'l-fıkh âlimi, kalamcı ve mücdehitir.²

Eserlerinin değeri ve ilmî keyfiyeti bakımından ise, en büyük Osmanlı şeyhü'l-islâmlarından ve İslâm âlimlerinden olan, atının ayağından sıçrayan çamuru Yavuz Sultan Selim'in kendisine şeref saydığı Kemal Paşa Zâde (940/1534), O'nu Ebû Hanife (150/767) ve Şeybânî (189/805)'den hemen sonra el-Hassâf (261/874), et-Tahâvî (321/933), el-Kerhî (340/952) ve el-Halvânî (448/1056) ile birlikte üçüncü sıra mücdehitler arasında saymaktadır.³

Küçük yaşta kendisini ilme vererek parlak zekası ve müstesnâ gayretiyle hocası Halvânî'nin ünvanına vâris olan, daha öğrencilik yıllarında bile muhtelif konularda pek değerli eserler veren Serahsî'nin çok büyük âlimlerden ders aldığı muhakkaktır. O'nun ders aldığı âlimlerden en önemlilerinden sadece ikisinin isimlerini vermekle yetineceğiz:

-*el-Halvânî* (448/1056), Şemsü'l-Eimme (İmamların güneşi) Ebû Muhammed Abdulaziz b. Ahmet b. Nasr b. Sâlih el-Halvânî.⁴

-*es-Suğdî* (461/1069), Ruknü'l-İslâm Ebû'l-Hasae Ali b. Muhammed.⁵

-Serahsî'nin derslerinde ne kadar öğrenci olduğu kesin bilinmemekle beraber onun, memleketindeki birçok idareci ve âlimlerin yetişmesinde etkili olduğu muhakkaktır. Onun en meşur öğrencilerinden bazıları şunlardır:

Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Hâsirî (500/1107), Rukneddin b. Hasan en-Kuşenî (520/1126), Abdulaziz b. Ömer b. Mâze (536/1141), Osman b. Ali b. Muhammed el-Beykandî (552/1157) ve aynı asır âlimlerinden oldukları tahmin edilen Ebû Hafs Ömer b. Habib ile Mahmut b. Abdulaziz el-Özcendî gibi âlimlerdir.⁶

3. Yaşadığı Dönem ve Zindan Hayatı

Âlimlerin eserleri, dönemlerindeki toplumun hayatını aksettiren aynalar durumunda olduğundan eserlerle zaman arasındaki irtibat oldukça önemlidir. Hakkında yazılanlar ve kendi eserlerinden de anlaşıldığına göre Serahsî'nin devri hareketli ve karmaşık geçmiştir. Bir taraftan haçlı seferleri,

1 Schacht, 8, 9; bkz. Hamidullah, *Serahsî Armağanı*, 23-24.

2 Kehhâle, VIII, 267.

3 Leknevî, 158; bkz. İ.A., *Serahsî md.*; Serahsî, *Usûl*, I, 7.

4 Kehhâle, V, 243; Leknevî, 95; Schacht, 7; bkz. Kavakçı, 57, 40-42; Özel, 39.

5 Kehhâle, VII, 79; Leknevî, 121; Schacht, 7; bkz. Kavakçı, 57, 45-46; Özel, 40.

6 Leknevî, 159; bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 6; İ.A., *Serahsî md.*; Schacht, 7; Kavakçı, 57; Özel, 42.

bir taraftan İslâm âlemindeki âdil olmayan vergi huzursuzlukları, diğer taraftan Karahanlılar Devrinde (840-1222) sık raslanan sunniler ve muhâlifleri olan müteziler arasında geçen ilâhiyat münâşakaları, sık sık meydana gelen iktidar değişiklikleri bu devrin belli başlı problemleridir.¹

Serahsî, kısa bir süre sonra yerlerini Selçuklulara bırakmak zorunda kalan Karahanlılar Devrini görmüş olup,² onun hayatına ait bilinen yegâni olay Özkent şehrinde uzun bir süre hapsedilmesidir. Bu hapislik hayatı, 466/1073'den veya daha önceki bir tarihten (480/1087) yılına kadar sürmüştür.³ O'nun hapsedilme sebebine gelince, belli bir bilgi olmamakla birlikte en kuvvetli sebep tok sözlü olmasıdır.⁴ Hal tercümesini yazanların ifâdesine göre Serahsî, Karahan hükümetinin koyduğu gayri âdil vergilerin ödenmemesi konusunda halkı harekete geçiren bir fetvâ vermiş, gayri meşrû vergileri ödememeleri için halkı kışkırtmıştır.⁵ Bunun üzerine zamanın hakanı da onu tevkif ettirerek Özkent'deki başkent kalesinin kuyularından birine attırıştır. Bu utanç verici yerde onbeş yıl kadar hapis kalan Serahsî, hapis hayatı sertliğinin tedricen yumuşaması ve kendisine hapisanede ders verme izni üzerine, kuyunun dibinde öğrencilerine ders vermeye ve kitaplar imlâ ettirmeye başlamıştır.⁶

Diğer bir sebep ise, devrin hakanına nesihat edici sözünden veya azâd ettiği câriyesini iddeti dolmadan evlendirmeye karar veren hakana bunun caiz olmadığını söylemiş olmasıdır. O'nun hal tercümesini yazanlar, bu son olayın onun hapisten kurtulmasından sonra olduğunu, değişik üç hükümdar zamanında onbeş yıl kadar devam eden bir hapis hayatı için bir câriye ile evlenmeden daha ciddi sebepler olması gerektiği kanaatindedirler.⁷

Esâsen Serahsî'nin hapsine sebep fikhî olmaktan daha çok, ilâhiyat hakkında muhâlifleri olan muteziler ile bir münâkaşa olduğu kanaatidir. Nitekim Serahsî'nin hapisanede yazdığı eserlerinde kendisi hakkında: "Nifâktan uzak kul, aydınlatıcı ve doğruyu söyleyen ve bundan dolayı esir gibi hapsedilmiş" ifâdelerini veya "Konulmuş olan bâtili ortadan kaldırmak isteyen ve bu sebepten dolayı sürülmüş, hapsedilmiş" tâbirlerini kullanması da bu kanaati doğrulamaktadır.⁸

Bütün bu ifâdelerden anlaşıldığına göre gerek sunniler ile muhâlifleri

1 Hamidullah, *Serahsî Armağanı*, 16; Schacht, 10; Kavakçı, 56; Tuğ, Salih, *Eserlerinde Raslanan İfâdelerine Göre İman Serahsî'nin Hapis Hayatı, Serahsî Armağanı*, 49.

2 Hamidullâh, *Serahsî Armağanı*, 16.

3 bkz. *Serahsî Armağanı*, 59.

4 Schacht, 9.

5 Tuğ, 43.

6 Hamidullah, *Serahsî Armağanı*, 16; Tuğ, 43.

7 bkz. İ.A., *Serahsî md.*

8 Schacht, 9-10.

mutezîler arasındaki münâkaşalar ve gerekse zamanındaki gayri âdil vergi uygulamaları karşısında Serahsî'nin hakikati söylemesi ve tok sözlü oluşu, söylediği sözlerin devrin hakanına muhâlifleri tarafından çarpıtılarak anlatılması onun hapsine sebep olmuştur.¹

Onu zindana atan hükümdara gelince, Şemsü'l-mülk Nasr'ın (460/1067-473/1080), 461/1068'de fakih İsmail b. Ahmet es-Saffâr'ı öldürdüğünü, Serahsî'yi zindana atanın da o olduğu kanaatidir. Serahsî'nin hapis hayatı süresince (466/1073-480/1087) Hızır Han (473/1080-474/1081) ve Ahmet Han (474/1081-487/1094) adlı iki değişik hükümdar daha tahta çıkmıştır.² Serahsî, hapis hayatının son senelerinde (479/1086) Özkent'deki hapisaneden alınarak aynı şehirdeki Emir Gûn'un evine nakledilmiş, daha sonra hicri 20 Rebû'l evvel 480/1087 günü hürriyetine kavuşarak ömrünün son üç yılını geçirdiği Mergan (Fergane)'a dönmüştür.³

4. Eserleri

Serahsî, gerek mahiyet ve gerekse hacim bakımından en değerli eserlerini on beş yıla yakın süre (466/1073-480/1087) kaldığı Özkent hapisanesindeyken imlâ ettirmiştir.⁴ Kaynaklarda ve kendi eserlerindeki bazı pasajlarda, on beş yıllık hapis süresinde Serahsî'nin yanında kitap-defter bulunmadığı hatta her türlü imkandan mahrum olduğu halde aşağıdaki eserleri öğrencilerine ezberden yazdırdığı beyan edilmektedir.⁵

O devre ait eserleri ve kısaca özellikleri:

- a. *Kitâbü'l-mesûât (I-XXX)*: Serahsî, Özkent'de hapse atıldıktan sonra bazı dostlarının ve hapisane görevlilerinin isteği üzerine tadrîsle meşgul olmayı kabul etmiştir.⁶ O, tadrîs ve te'lifine Şeybâbi (189/805)'nin "*el-Asl*" adlı eserinin hülâsâ bir kopyasından ibâret olan *el-Mervezî* (334/945)'nin "*el-Muhtasar*" adlı eserini şerh etmekle başlamıştır.⁷ Büyük Hanefî âlimi *el-Mervezî*, *el-Kâfi* adlı bu eserini öğrencilere kolaylık olsun diye Şeybâni'nin eserlerinden ihtisâr etmiştir.⁸ Serahsî'nin "*Mesûât*" adlı bu eseri, Hakim Mervezî'nin "*Muhtasarı*" üzerine yapılmış otuz ciltlik bir şerh olup,⁹ bu muazzam eser, hanefî fıkhnın

1 Leknevî, 158; Schacht, 9; Bu konuda bkz. İ.A., *Serahsî* md.; Serahsî, *Usûl*, I, 7; Zirikli, VI, 208; Taşköprüzâde, II, 186; Bilmen, I, 456.

2 bkz. İ.A., *Serahsî* md.

3 Leknevî, 158; Tuğ, 49.

4 es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed *Kitâbü'l-mesûât*, Lübnan ts., I, 2; *Usûlü's-Serahsî*, İst. 1984, I, 6; Schacht, 7; Tuğ, 45-6; Hamidullah, *Usûlü'l-fikh'in Tarihi*, 10-11.

5 Serahsî, *Usûl*, I, 6; Serahsî, *Mesûât*, I, 2; Hamidullah, *Usûlü'l-fikh'in Tarihi*, 11; Schacht, 7; Kavakçı, 58; Tuğ, 44; *Serahsî Armağanı*, 53.

6 Serahsî, *Mesûât*, I, 5; *Serahsî Armağanı*, 52.

7 Serahsî, *Mesûât*, I, 3-4; Schacht, 8; *Serahsî Armağanı*, 52.

8 Serahsî, *Mesûât*, I, 3-4; Schacht, 8.

9 Schacht, 8, 9; Özel, 43; Hamidullah, *Usûlü'l-fikh'in Tarihi*, 11.

delilleriyle en geniş biçimde ele almaktadır. Hanefî fıkında “Şemsü'l-*eimme*” (imamların güneşi) denilince Serahsî, “*el-Mebsût*” denilince de “*Mebsûtu's-Serahsî*” anlaşılmalıdır.¹ Sözü edilen ve hanefî fıkının en muhteşem ve mufassal bu eserini Serahsî, hicri 466-479 yılları arasında Özkent hapisanesinde iken kitap, defter ve her türlü imkandan mahrum olduğu halde öğrencilerine imlâ ettirmiştir.²

- b. *Usûlü's-Serahsî (I-II)*: Serahsî, yukarıda bahsedilen “*el-Mebsût*” adlı muazzam ve mufassal eserini imlâ ettirdikten sonra ona bir mukaddime olarak iki ciltlik “*Usûl*” adlı eserini 479/1086 senesi Şevval ayının son günü Özkent Kalesinde bir zâviyede imlâ ettirmeye başlamıştır. Bazı kaynaklar, onu Harzen’de hapisanede imlâ ettirdiğini kaydetmektedir.³
- c. *Şerhu's-siyeri'l-kebir (I-IV)*: İmam Muhammed eş-Şeybânî (189/805)’nin “*Siyerü'l-kebir*” adlı eserinin şerhi olan bu eseri Serahsî, Özkent’de hapiste iken 479/1086) senesi Zü'l-kâde ayının ilk günlerinde öğrencilerinde imlâ ettirmeye başlamıştır. “Şurût” bağbına gelince Serahsî, serbest bırakılmış, daha sonra Fergâne (merginan)’ye gitmiş ve eserin devamını öğrencileriyle birlikte orada Emir Hasan’ın evinde 480/1087 yılında tamamlamıştır.⁴
- d. *Şerhu ziyâdâti'z-ziyâdât (en-Nüket)*: Serahsî’nin kendi ifâdesine göre Özkent’de hâpiste iken Şeybânî’nin “*Ziyâdâtü'z-Ziyâdet*” adlı kitabında zikredilen ibâre ve işâretler üzerine imlâ ettirdiği bir şerhidir. Ebû'l-Vefâh el-Afgânî tahkikiyle ilk olarak 1378/1958 yılında Haydarabat’da basılmıştır.⁵
- e. *Şerhu muhtasarı't-Tahâvî (I-V)*: İlk Hanefî fakihlerinden Ebû Câfer et-Tahâvî (321/933)’nin “*el Muhtasar*” adlı eserinin şerhidir. Schacht’a göre Serahsî bunu hapiste iken imlâ ettirmiştir. Ebû'l-Vefâ, *Usûl Mukaddimesinde* bu eserin bir parçasını Zâhidü'l-Kevseri’nin gördüğünü kaydetmektedir. Ebû'l Vefâ’nın kendi tahkikiyle neşrettiği bu eserin mukaddimesindeki beyânına göre Serahsî’nin bu şerhi, kolay olup beş cüz halindedir.⁶
- f. *Şerhu câmiu's-sağîr*: İmâm-ı Ebû Yusuf(182/798)’un teklifi üzerine İmâm-ı Muhammed (189/805)’in te’lif ettiği *Câmiu's-Sağîr*’in şerhidir. Serahsî, geçen beş eseri gibi bunu da Özkent’de hapisdeyken imlâ

1 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an-asâmi'l-kütüb ve'l-finûn*, İst. 1943, II, 1580; Özel, 42.

2 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 5-6; Serahsî, *Mebsût*, I, 2; Tuğ, 44; *Serahsî Armağanı*, 53;

3 Bu konuda bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 9; Kâtip Çelebi, I, 112; Tuğ, 49-50.

4 Serahsî *Usûl*, I, 6; Daha geniş bilgi için bkz. Taşköprüzâde, II, 186; Serkis, I, 1016; Hamidullâh, *Serahsî Armağanı*, 21.

5 Kâtip Çelebi, II, 963; el-Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 76; Serahsî, *Usûl*, I, 7; Kavakçı, 58; *Serahsî Armağanı*, 58-72; Tuğ, 50.

6 Serahsî, *Usûl*, I, 6; el-Bağdâdî, II, 76; Taşköprüzâde, II, 186.

- ettirmiştir. İst. Süleymâniye kütüphanesi Bağdatlı Vehbi'ye ait bölümde 565 no'da kayıtlı bulunmaktadır.¹
- g. *Şerhu câmiî'l-kebir*: İmam-ı Muhammed eş-Şeybânî'nin Câmîü'l-Kebîr adlı kitabının şerhidir. Ebû'l-Vefâ, Darü'l-kutübü'l-Mısriyye ve İst. kütüphanesinde bazı cüzlerinin bulunduğunu kaydetmektedir.²
- h. *Şerhu kitâbi'l-kesb*: Ebû'l-Vefâ'ya göre Serahsî'nin "Kitâbü'l-kesb" adlı bu eseri aslında Mebsut'un bir paçasıdır. Otuzuncu cüz'ün sonunda mevcuttur. Bazı âlimler daha faydalı olması için onu müstakil bir kitap haline getirmişlerdir. Medine-i Münevvere'de Ârif Hikmet kütüphanesinde bir nüshası mevcuttur.³

Serahsî'nin yukarıdaki eserlerinden başka Halvânî'nin kendisine imlâ ettirdiği ve öğrencilik yıllarında yazdığı "Sıfatu eşrâti's-saâti" ve "Makâmâtü'l-kıyâme" adlı eserleri de mevcuttur. Bu eserde kıyâmetin safhalarıyla ilgili mevşûk hadisler bulunmaktadır.⁴ Bağdâdî'nin kaydettiğine göre Serahsî, yukarıdaki şerhlere ilâveten imam-ı Ebû Yusuf'a ait "Edebü'l-Kâdî" ve Hassaf (261/874)'ın "el-Hiyelü's-şerriyye" adlı eserlerinde şerh etmiştir.⁵

5. Vefâtı

İlimler tarihine genel bir göz atacak olursak ilmi temsil eden kimselerin zaman zaman çok zor durumda kaldıklarını yine de doğruluğuna inandıkları ilmî faaliyetlerini sürdürdüklerini görürüz. Hapis hayatı çok fecî olmasına rağmen arzu ettiği ilmî faaliyetini devam ettiren ve eser veren Hanefî İslâm âlimlerinden biri, belki de ilki Serahsî'dir. O, kuvvetli ihtimâle göre siyâsî ve zamanındaki meseleler karşısında hakikatı söylemesi sebebiyle, Doğu Karahanlıların başşehri olan Özkent'de hapsedilmiş ve 15 yıl hapiste kalmıştır.⁶ Eserlerinin büyük kısmını hapiste iken yazmıştır. Mahpusluğunu, başlangıcı bir kuyu içerisinde olmasına rağmen, sızlanmadan, şikâyet etmeden ibâdetle ve öğrencilerine eser imlâ ettirerek geçiren Serahsî, 466/ 1073 yılında girdiği Özkent hapishanesinden 480/1087 yılında çıkmış, böylece onun kurtuluş ve serbestiyeti tahakkuk etmiştir. Ama bundan sonra ömrü uzun sürmemiştir. Hapisten sonra Fergane (Merganen)'ye giden Serahsî orada ancak üç yıl yaşamıştır. Tercüme kitaplarında onun ölüm târihi hicrî 483, 490, 500 yılları olarak zikredilir. Keşfü'z-zünûn sahibi ise 483/1090 tarihini kaydetmektedir.⁷

1 Kâtib Çelebi, I, 561; Bağdâdî, II, 76; Serahsî, *Usûl*, I, 7; Kavakçı, 58.

2 Serahsî, *Usûl*, I, 7; Kâtip Çelebi, I, 568; Bağdâdî, II, 76; Kavakçı, 58.

3 Serahsî, *Usûl*, I, 7; el-Bağdâdî, II, 76.

4 Bağdâdî, II, 76; Özel, 43; *İ.A.*, *Serahsî* md.

5 Bağdâdî, II, 76.

6 Hamidullâh, *Usûlü'l-fıkh'ın Târîhi*, 10; Hamidullah, *Serahsî Armağani*, 16.

7 M. Hamidullah, *Serahsî Armağani*, 16; *İ.A.*, *Serahsî* md. Bu konuda bkz. Kehhâle, VIII, 267; Leknevî, 158; Kâtib Çelebi, I, 112; II, 1580; Bağdâdî, II, 186; Zirikli, VI, 208; Serkis,

B. SÜNNET VE HADİS ANLAYIŞI

1. Hadis ve Sünnet Kavramları

Konunun daha iyi anlaşılması için, “Serahsî'nin Sünnet ve Hadis Anlayışı” na geçmeden önce, “Hadis” ve “Sünnet” kelimelerinin terim anlamlarını kısaca belirtmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Hadis: Arapça “*et-tahdîs*” mastarından olan “*hadis*” sözcüğü, “*kadîm*” (eski)nin zıttı olan “*yeni*” mânâsına geldiği gibi, haber, hikâye ve rivâyet anlamlarına da gelmektedir.¹ Hadis kelimesini yeni anlamında düşünenler, bu kelimenin zıddı olan “*kadîm*”i Kur’ân-ı Kerim’e, yeni anlamındaki “*hadis*”i de Rasûlüllah’ın söz, fiil ve takrirlerine nisbet etmişlerdir.²

İslâm terminolojisinde hadis kavramı, kelimenin aslındaki haber, hikâye ve rivâyet anlamlarına istinât ettirilmiştir. Hadis istilâhında ise, söz, fiil ve takrir (onay) olarak Hz. Peygamber’e izâfe edilen herşeyin dikkatlice nakil ve yazılı şekline “hadis” denilmektedir.³ Usûlcüler nazarında hadis denilince, kavramın haber, hikâye ve rivâyet şeklindeki sözlük anlamlarını dikkate alarak sünnetin sadece sözle tespit edilmiş kısmı olarak anlaşılmalıdır.⁴ Bu durumda Rasûlüllah’ın takrirleri, şemâil ve vasıflarına ait haberler ile, sahâbe ve tâbiine ait nakiller yâni mevkûf ve mektû hadisler târif dışı kalmaktadır.⁵ Bir diğer hadis usûlü âlimleri ise çerçeveyi daha geniş tutarak mevkûf ve maktuğ hadisleri (sahâbe ve taâbiin sözlerini) de tarifi içine almaktadırlar.⁶ Fıkıh âlimleri (fakihler) de hadis kavramlarını, hadis usûlü âlimleri gibi Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleri olarak anlamışlardır.⁷ Denilebilir ki bazı farklı görüşler hariç tutulursa hadis kelimesinin terminolojik anlamı olan hadis usûlü istilâhındaki anlamında hemen hemen bütün İslâm âlimleri müttefiklerdir.

Sünnet: “Hadis” kavramının terminolojik anlamında İslâm âlimleri ittifak ettikleri halde, “sünnet” kelimesinin İslâm terminolojisindeki anlamını hadis usûlü âlimleri, fakihler ve fıkıh usûlcüleri farklı

1, 1016.

1 İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut ts., II, 131; Âsum Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İst. 1887, I, 646, 647.

2 es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-râvî*, Beyrut 1979, I, 42.

3 Accâc, Muhammed, *es-Sünnetü kable't-tedvîn*, Beyrût 1971, 7; Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları*, 121; Toksarı, Ali, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, 1; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Usûlü*, 13.

4 Accâc, 27; Koçyiğit, 121; Toksarı, 1.

5 Accâc, 28.

6 Accâc, 28; Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, D.İ.B. Yay., Ankara 1988, 22-23.

7 Accâc, 27; Ahmet Nâim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, I, 6.

anlamışlardır. Sözlükteki iyi veya kötü yol, davranış, âdet, kânun vb. anlamlarıyla¹ ilintili olarak hadisçilere göre sünnet, Hz. Muhammed (s.a.v.)'den nakledilen her türlü söz fiil ve takrirler ile hulkî (yaratılış) ve hulkî (ahlâkî) vasıfları, peygamberlikten önceki ve sonraki sîreti (davranışları)'dır.²

Fıkıh ilminde ise sünnet kavramı farz, vâcib, mendup, mübah, haram, mekruh gibi mükellefin fiiliyle ilgili şer'i ahkâmdan biri olarak kabul edilmektedir. Bunlara göre sünnet, Rasûlullah'tan sâdir olan farz ve vâcib cinsinden olmayan herşey olarak bilinmektedir.³

Bu ifâdelerden de anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in her türlü söz, fiil, takrir (onay), sîret (davranış), mağâzî, şemâil ve hatta Peygamberlikten önceki ve sonraki huy ve davranışlarının tümünü içine alan hadisçinin sünnet anlayışına⁴ karşılık sünnetin fıkıh ıstılâhında "Dinde farz ve vâcibin dışında takip edilmesi gerekli yol"⁵ olarak tanımlandığı görülmektedir. Bu durum fıkıhçıların sünnete daha dar çerçevede baktıklarını göstermektedir. Nitekim Serahsî de sünneti, "dinde takip edilen yol"⁶ olarak tanıtmaktadır.

Hadis ve sünnet kavramlarıyla Hz. Peygamber'den nübüvvet öncesi ve sonrası sâdir olan her şey kastolunmakla beraber, hadis usûlcüleri daha çok hadis terimini peygamberlikten sonraya ait haberler için kullanmaktadırlar ki bu durumda sünnet hadisten daha genel demektir.⁷ Bu manayla ilgili olarak Hz. Peygamber'in peygamberlikten önceki ve sonraki sözü, fiili, takriri, sîreti ve şemâilinin tamamı sünnet kavramı içine girmektedir. Hira mağarasında gece kalıp ibâdet etmeleri de bu manada sünnettir.⁸ Bazı hadisçiler ise sünneti bir kültür ve bilgi kaynağı olarak ve hatta İslâm'da "kültür" kelimesini en ziyâde karşılayan bir tâbir olarak görmekteydiler.⁹

2. Serahsî'nin Sünnet Anlayışı

Daha evvel hayatından bahsettiğimiz Serahsî'nin bütün eserlerine Hanefî mezhebinden te'lif etmesi, özellikle eserlerinin ön sözlerinde Ebû Hanife(150/767) ve talebeleri Ebû Yusuf(182/798) ve Şeybânî (189/805)'den överek bahsetmesi, onları âyet ve hadislerde vasfedilen lider

1 İbn Manzur, XIII, 225.

2 Accâc, 19; Sibâi, Mustafa, *es-Sünnetü ve Mekânetühâ*, 47.

3 Accâc, 18.

4 Accâc, 19.

5 Aynı yer.

6 Serahsî, *Usûl*, I, 113.

7 Accâc, 27.

8 Accâc, 19.

9 Cânân, İbrahim, *Peygamberimizin Hadislerinde Kültür ve Teknik*, İst. 1984, s. 127-128.

âlimler olarak görmesi, onlara hayranlığını açıkça belirtmesi¹ O'nun Hanefiyyü'l-mezhep olduğuna delâlet etmektedir. O halde Serahsî'nin sünnet anlayışının Ebû Hanife ve diğer Hanefî âlimlerinden farklı olmadığı söylenebilir.

Serahsî'nin belittiğine göre sünnet, "dinde tâkip edilen yol"² demek olup Hanefilerde sünnet ise, "Rasûlullah (s.a.v.)'in ve ondan sonra sahâbenin takip ettikleri yoldur. Şâfi (204/819) ise sünnetten, sadece Hz. Peygamber'in yolunu ve sünnetini kasdetmektedir.³

Serahsî, sünnet teriminin sadece Rasûlullah'a hasredilemeyeceğini söylerken "*men senne sünneten haseneten felehû ecruhâ...*"⁴ hadisini delil getirir. O, selevin Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in takip ettikleri yola da sünnet adını verdiklerini ve "beyat"ı Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in sünneti olarak aldıklarını kaydeder. Daha sonra: "Size, benim ve benden sonraki Hülefâ-i Râşidî'nin yoluna uymak düşer, buna sımsıkı sarılın."⁵ hadisini zikrederek, "Eğer sünnet sahih ve sabit ise, hakkı ona itibâdır." hükmüne varır. Çünkü O, Rasûlullah'ı kavlen ve fiilen din yolunda kendisine tâbi olunan kimse olarak gördüğü gibi ondan sonraki sahâbeyi de böyle görmektedir.⁶

Serahsî, böyle bir itibârın mutlak mânada farz ve vâcip anlamını taşımadığını, ancak bayram namazı, ezan, kâmet, cemaatle namaz gibi dinin alâmetlerinden sayılan sünnetlerin vâcip derecesinde olduklarını belirtir. Peygamber (s.a.v.) sürekli kılmadığı halde sahabe devamlı kıldığı için, teravih namazını sahâbenin sünneti kabul eden Serahsî, bunu kılanın mendup işlemiş olduğu, terkedenin ise kınanacağı acak bu kınamanın Rasûlullah'ın devamlı yaptığı ameli terk edene yapılan kınamadan daha hafif olması gerektiği görüşündedir. O, Peygamber'in sünneti sahâbenin sünnetinden daha kuvvetlidir diyerek bu hükme varır. Bu hükmü hanefilerin görüşü olarak ve "bize göredir" diyerek serdeden Serahsî, Şâfiilerin ise sünnet denilince, yalnız Hz. Peygamber'in devam ettiği nâfileyi kasdettiklerini, sahâbenin devam ettiği nâfilenin onlara göre sünnet olmadığını, çünkü şâfiilerin sahabe kavlini hüccet saymadıkları gibi,

1 Serahsî, *Mebisüt*. I, 3; *Usûl*, I, 10.

2 Serahsî, *Usûl*, I, 113.

3 Serahsî, *Usûl*, I, 113, 114.

4 Müslim b. Haccâc, *el-Camiu's-Sahih*, Kâhire 1955, İlim, 15; Zekât, 69; Nesâi, Ahmed b. Şuâyb, *es-Sünen*, İst. 1981, Zekât, 64; ed-Dârimi, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, İst. 1981, I, 130; İbn Macâ, *Sünen*, Mukaddime, 14; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, İst. 1982, IV, 357, 359-362.

5 Tirmizî, Ebû İisâ Muhammed, *es-Sünen*, İst. 1981, İlim, 16; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Sünne, 5; İbn Macâ, *Mukaddime*, 6; Dârimi, I, 45.

6 Serahsî, *Usûl*, I, 114.

fillerini de sünnet kbul etmediklerini ifâde eder.¹ Hanefilere göre sahabe kavlinin hüccet, davranışlarının da sünnet olduğunu ifâde eden Serahsî, Cenâb-ı Allah'ın: "*And olsun ki Allah Rsûlü'nde sizin için güzel bir örnek vardır.*"² âyetine göre sünnetin, ihyâsıyla emrolduğumuz bir yol olduğu görüşündedir.

Sünnet-vahiy ilişkisinde ise Serâhsî, vahyi metlûv ve ğayri metlûv olmak üzere ikiye ayırmış ve metlûv vahyin Kur'an-ı Kerim, gayri metlûv vahyin de sünnet olduğunu belirtmiştir.³ Serahsî, aynı konuyla ilgili bir başka değerlendirmesinde de vahyi, vahy-i zâhir ve vahy-i bâtin diye ikiye ayırır. Ona göre zahir olan vahiy de ikiye ayrılır. Birincisi, Cebrail'in Allah'tan alarak Hz. Peygamber'e getirdiği şeylerdir. O, bu tür vahyin yüce Allah'ın, "*De ki: İnananları sağlamlaştırmak ve müslümanlara yol gösterici ve müjde olmak üzere onu, Rûhu'l-Kudûs (Cebrail) Rabbından gerçek (bilgi) olarak indirdi.*"⁴ âyeti ve "*And olsun bunlara ki O, değerli bir elçinin (Cebrail'in) sözüdür.*"⁵ âyetiyle ifâde edildiğini belirtmektedir.⁶ İkincisi ise, meleğin işâret yoluyla Rasûlullah'a açıkladığı şeylerdir. Rasûlullah'ın, "*Ruhu'l-Kudûs, "Hiçbir canlı rızkını tamamlamadan ölmeyecektir."* diye irgâ etti. O halde rızkınızı güzelce arayınız."⁷ anlamındaki hadisi bu kısma işâret etmektedir.⁸

Serahsî'ye göre vahy-i bâtin ise hiçbir şüphe ve tereddüte düşmeden kabin herhangi bir konuda belirli bir noktada bir kanaate sahip olmasıdır. Bu kanaat, Rasûlullah'ın kalbine Allah tarafından hakkın izhârı ile olur. Böylece bir olayın hükmü o Rasûl için açıklığa kavuşur. Yüce Allah, "*Biz sana kitabı gerçek ile indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği biçimde hüküm veresin; hainlerin savunucusu olma!*"⁹ âyetiyle bu tür vahye işâret etmektedir. Vahiy bu şekilde ikiye ayıran Serahsî, Hz. Peygamber'in her sünnetinin vahye istinât etmediğini, O'nda vahye benzeyen bir söz veya davranış biçiminin bulunduğunu, bu vahye benzeyen şeyin Rasûlullah'ın rey ve ictihâd olduğunu ve bu durumun vahiyle sabit durumunda ve konumunda olduğunu ifâde eder.¹⁰

Özetle Serahsî'nin ifâdesine göre Hz. Peygamber, herhangi bir konuda hüküm vermek için vahyi beklerdi. Belli bir süre zarfında vahiy gelirse

1 Aynı yer.

2 Ahzâb, 33/21.

3 Serahsî, *Usûl*, II, 72.

4 Nahl, 16/102.

5 Hâka, 69/40; Tekvîr, 81/19.

6 Serahsî, *Usûl*, II, 90.

7 Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşhü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Beyrut 1932, I, 231.

8 Serahsî, *Usûl*, II, 90.

9 Nisâ, 4/105.

10 Serahsî, *Usûl*, II, 90-91.

onunla hükmeder, değilse Rasûlüllah kendi ictihâti ile hüküm verirdi. Hz. Peygamber'in verdiği hüküm ise kesin hüccet olurdu. O'nun hükmü vahiyle sabit menzilindeydi. Rasûlüllah verdiği hükümde isâbet edebileceği gibi hata da edebilirdi. Ancak hatada karar kılmazdı.¹

Netice olarak Serahsi'ye göre sünnet iki kısımdır:

1) Uyulması mahza hidâyet ve terki dalâlet olan sünnet ki buna "*Sünnetü'l-Hüdâ*" da denilir. Bayram namazı, ezan, kâmet, cemaatle namaz bu kısım sünnete girmektedir. Şâyet bazı insanlar bunları terk ederlerse azarlama ve kınamaya müstahak olurlar. Eğer bir belde halkı topyekün ve ısrarla terkederlerse, bunları edâ etmeleri için onlarla savaşırlar.²

2) Uyulması güzel, terki mübah olan sünnettir ki buna "*Sünnetü'z-Zevâid*" de denilir. Hz. Peygamber'in oturuşu, kalkışı, giyinişi, binişi, inişi gibi hususlarda benimsediği tarz ve davranışlarından bize intikâl eden rivâyetlerdir. Bu kısım sünnet, Rasûlüllah'ın bize te'dip(âdab ve usul) için bıraktığı sünnettir. Bunların terkinde herhangi bir cezâî müeyyide bulunmamaktadır.³ Ayrıca Hz. Peygamber'in ibâdetlerdeki sünneti de tâbî olunacak sünnetlerden olup bu sünnetlerden bir kısmı var ki terki mekruhtur. Bu tür sünnetlerden bazılarını terk eden günahkâr olurken, bazılarını terkeden günahkâr olmamakta, ama bu tür sünnete uyarsa güzel bir iş yapmış olmaktadır.⁴

3. Serahsi'nin Haber Anlayışı ve Hadislerle Ameli

Serahsi'nin hadislerle amel anlayışına geçmeden önce, O'nun hadis anlayışına bir göz atmak uygun olur kanaatindeyiz. Hadisin senedi dikkate alınarak haberler, ilk zamanlarda mütevâtir olan ve mütevâtir olmayan, diğer bir ifâdeyle mütevâtir ve âhad haberler şeklinde iki kısımdır. Daha sonraki asırlarda, mütevâtirle-âhad haberler arasında meşhur haberlerinde yer aldığını belirten Serahsi, mütevâtir olmadığı halde bize göre müteber olan haber diyerek haberleri üç kısma ayırmaktadır: 1-Mütevâtir Haber, 2-Meşhûr Haber, 3-Rahat Haber. Ona göre meşhur haber derece itibâriyle mütevâtir haberin dûnunda (gerisinde), âhad haberin fevkında (ilerisinde)dir. Hanefî üleması da mütevâtirle âhad haberler arasında meşhur haberlerin yer aldığını belirterek böyle üçlü bir taksime gitmektedirler.⁵

a. *Mütevâtir Haber*: Hz. Peygamber'den bize şüphesiz bir ittisalle, onu görüp işitenin aldığı şekilde aynen ulaşan haberlerdir. Tevâtürün belirlenmesi, onu mikteri sayılamayacak kadar bir çokluğun adâletleri ve

1 Serahsi, *Usûl*, II, 92-96.

2 Serahsi, *Usûl*, I, 114.

3 Serahsi, *Usûl*, I, 114.

4 Serahsi, *Usûl*, I, 115.

5 Serahsi, *Usûl*, I, 291-292; bkz. Koçkuzu, 53.

ayrı ayrı yerlerden olmaları sebebiyle yalanda ittifakları imkânsız ve her dönemde bu özelliği taşıyan toplulukların rivâyet etmiş olmasıdır. Böylece bu haberin başlangıcı, sonu, ortası ve uçları arasında bir fark yoktur. Kur'ân-ı Kerim'in nakli, beş vakit namaz, rekâtlarının sayıları, zekât miktarları, diyet meselesi ve miktarları gibi haberler mütevâtir haberin bazı örnekleridir.¹ Mütevâtir haber gözle görülen gibi ilm-i yâkîn'i (kesin ilmi) ve ilmî zarûriyi gerektirir. Bu sebepten tevâtür yoluyla gelen bir haberi inkâr eden kimse, gözüyle gördüğü şeyi inkâr eden kimse gibidir. Böyle bir kimse dinini, dünyasını, anasını, babasını gördüğü halde tanımayan sefih bir kimse durumundadır.²

Hanefilere göre mütevâtir haberlerin verdiği bilgi, o şeyi görmüş ve elle tutmuşçasına (ke's-sâbiti bi'l-Muâyene) bir ilim olup ilm-i zarûriyi gerektirir. Şâfilere göre ise tevâtür, ilm-i yakın ifâde eder fakat bu ilm-i zarûrî değil, ilm-i iktisâbîdir. Yani müktesep bir ilimdir. Birtakım zihni faaliyetler sonu meydana gelmektedir. Meselâ mucizeleri öğrendiğimizde, nübüvveti bilmemiz böyledir. Bu, ilm-i yakındır fakat zarûrî değil kesbîdir. Çünkü Zarûrî ilimde ihtilâf vâkî olmaz. Halbuki mucizeler hususunda ihtilâf bulunmaktadır. Böyle bir görüşü fâsîd gören Serahsî ise, tevâtürün muktesep bir ilim olduğu anlayışına karşı: "Eğer bu ilim kesbi olsaydı, birtakım zihin çalışmalarını gerektirseydi, sadece onu elde edenlere mahsus olurdu. Ve o zaman pek az kimse bu ilmi elde edebilirdi. Bu zihinsel faaliyeti yaşamayanlar da ve çocuklarda tevâtürün vereceği ilim hâsıl olmazdı. Halbuki bu bilgi meydana gelince onun giderilmesi de mümkün olmamakta ve görüyoruz ki bu ilim, sadece onu iktisab edenlere mahsus değildir. Duyan insanda zorunlu olarak mağlumat sahibi olma gerçekleşmektedir. Meselâ her birimiz, küçüklüğümüzde anne ve babamızı, buluştan sonra da bildiğimiz gibi haberle biliyorduk. Eğer bunu iktisab yoluyla bilseydik, bu iktisabı terk ettikten sonra bu konuda ilmimiz olmaması gerekirdi." diyerek mütevâtir haberin sâbit ve ilm-i zarûrî olarak değerlendirir.³

Bazılarına göre mütevâtir haber, ilm-i yakîn değil tatmin ve iknâ edici ilim (ilm-i tuma'nine) ifâde etmektedir. Yani böyle bir ilimde yalan ve galat ihtimâli vardır. Ancak doğruluğu galip olup tatmin edicidir. Bu görüş sahipleri mütevâtir haberi, âhat haberlerin toplamından ibâret sanmakta ve insanların yalan üzerinde ittifak edebileceği görüşündedirler. Meselâ Hıristiyan ve Yâhûdiler Hz. İsa'nın katli ve çarımğa gerilmesi üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu, onlar arasında tevâtüren rivâyet edilmiştir. Halbuki bu olay yalandı. Mecûsiler de Zerdüş'tün mucizelerini ittifakla

1 Serahsî, *Usûl*, I, 282.

2 Serahsî, *Usûl*, I, 283.

3 Serahsî, *Usûl*, I, 291.

nakletmişlerdir. Halbuki bunun da aslı yoktu.¹

Serahsî, bir haberin yalan ihtimâlinin onun tevâtürünü ortadan kaldırmayacağını bununla beraber ilm-i yakîn de ifâde etmeyeceğini ancak doğruluğu gâlib olan ilm-i tuma'nine (yatıştırıcı ve iknâ edici ilim) olabileceği kanaatindedir. Serahsî'ye ve Hanefilere göre, ilm-i zarûrî ifâde ettiği için mütevâtir haberi inkâr eden tekfir olunur ve böyle bir haberin neshi ancak dengi olan mütevâtir bir haberle mümkün olur.²

b. Meşhur Haber: Başlangıçta tevâtür derecesine ulaşmayacak şekilde birkaç (ikiden çok) sahabenin Peygamberimizden naklettiği, sahabe ve daha sonraki dönemlerde tevâtür derecesine ulaşan haberlerdir. "Haber-i müstefiz" de denilir.³

Hanefilere has olduğu belirtilen meşhur haber ve meşhur hadis terimi, sahabe tabakasında "âhad" olarak rivâyet edilip, tâbiün ve tebeü't-tâbiin tabakalarında tevâtür derecesine ulaşan haberlerdir. Dolayısıyla meşhur hadis asıl itibâriyle âhad fer olarak mütevâtirdir.⁴ Meşhur hadisi Hz. Peygamber'den nakledenlerin yalan üzere ittifak edebilecekleri ihtimâli var olmasına rağmen hanefi ülemâsı onun kabul edip, onunla amel ederler. Hanefilere göre haberin ikince nev'idir. Mütevâtir derecesinde olmadığı halde, derece bakımından haber-i âhedtan üstündür. Mest üzerine meshetmeyi haber veren hadis,⁵ bir müddet mübah sayılmasından sonra mut'a ikâhının haram kılındığını bildiren hadis,⁶ bir kadının teyzesi ve halası ile birlikte aynı erkeğin nikâhı altında birleşmeyeceğini belirten hadis⁷ ve altı çeşit malın ribâ malları oluşu ve bunların alış-verişlerindeki fazlalığın haramlığını bildiren hadisler⁸ Serahsî'nin meşhur habere verdiği örneklerdir.

Meşhur haberin hükmü konusunda da münâkaşalar vardır. Cessâs (370/981), meşhur hadisi mütevâtirin kısımlarından saydığı halde,⁹ Ebû Bekr er-Râzî (370/980) ile hanefilerden bir topluluğa göre, meşhur haber, ilm-i yakîn ifâde ederse de bu yakın nazârîdir, yani istitlâl ile meydana gelmektedir. İsâ b. Ebân (221/836)'a göre ise meşhur haberde ilm-i yakîn ifâde eden bir vasıf mevcut değildir. O'na göre meşhur haber, ilm-i tuma'nine (ikna edici ilim) ifâde etmektedir. Bu durumda meşhur haber, haber-i vâhidin üstünde haber-i mütevâtirin dümündadır (altındadır). İlm-i

1 Serahsî, *Usûl*, I, 84.

2 Aynı yer.

3 Serahsî, *Usûl*, I, 292; bkz. Suyûtî, *Tedrib*, II, 173; Accâc, 302.

4 Serahsî, *Usûl*, I, 292.

5 Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-Cûfî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, İst. 1981, Vudû, 35; Salât, 7.

6 Buhârî, Hacc, 34; Nikâh, 31; Müslim, Nikâh, 25-30.

7 Buhârî, Nikâh, 27; Müslim, Nikâh, 37.

8 Müslim, Mûsâkât, 81-83.

9 Serahsî, *Usûl*, I, 292.

yakîn ifâde eden bir haberi inkâr eden tekfir olunur. Halbuki meşhur haberi inkâr eden böyle değildir. Yani inkâr eden tekfir olunmamaktadır. Çünkü o, aslı ve başlangıcı itibariyle âhattır. Ancak ikinci ve üçüncü tabakalarda tevâtür derecesine ulaşmıştır. Esas itibâriyle âhad olduğu için âdeten yalan olabilme şüphesini üzerinde taşımaktadır.¹

Hanefilere göre meşhur haberle Kur'ân'a ziyâde yapmak câizdir. Çünkü kitaba yapılan ziyâde nesihtir. İlm-i yakîn ifâde eden bir haberin neshi ancak yine ilm-i yakîn ifâde eden bir haber ile olabilmektedir. Meşhur haberle Allah'ın kitabına ziyâde yapma durumu, mütevâtir haber kadar olmasa bile, meşhur haberin âhad haberin üstünde olduğunu göstermektedir.² Tatmini ilim ifâde eden meşhur haberin, ilm-i yakîn (kesin ilim) ifâde eden mütevâtir haber gibi kitâba ziyâde gelerek onu neshetmesi konusunda Serahsî şöyle der: "Ülemânın meşhur hadisi kabul edip onunla amel etmeleri, şeran zorunlu bir delildir. Çünkü usulde ikinci ve üçüncü tabakaların yani tâbiûn ve tebeû't-tâbiinin icmâi, şer'î bir delil olarak kabul edilmiştir. Bununla beraber, meşhur hadiste başlangıcı itibâriyle şüphe bulunduğundan inkâr eden tekfir olunmaz."³

c. Âhad Haber (Haber-i vâhid): Haber-i âhad, meşhur ve mütevâtir haberlerin niteliklerine sahip olmayan, Hz. Peygamber'den bir, iki veya daha çok kişinin rivâyet ettiği hadislerdir. Derecesi mütevâtir ve meşhur haberin gerisindedir.⁴ Haber-i vâhidin ilm-i yakîn ifâde edip etmediği konusunda İslâm âlimleri arasında ihtilâf vardır. Hanefilere göre haber-i vâhid, haber nevinin üçüncüsü olup ilm-i yakîn ifâde etmediği, zan ifâde ettiği halde dinle ameli gerektirmektedir.⁵

Haber-i Vâhidlerin akâidle alâkalı konularda delil olamayacağını ileri sürenlerin başında da Serahsî gelmektedir. Ona göre haber-i vâhidler dîni konularda hüccet olmakla birlikte yâkini bilgi isbâtını vermemektedir.⁶ Serahsî, ayrıca Allah'ın sıfatları, tevhid, peygamberliğin isbatı gibi konuların kat'î ilmi gerektirdiğini, dolayısıyla ancak şek ve şüphe olmayan yollarla bilineceğini ifâde etmiştir.⁷

Haber-i Vâhidle ilm-i yakîn vâki olmaz, ilmi gerektirmeyen şeyin ameli de gerektirmeyeceği ve amelin ancak kesin ilimle olacağı görüşünde olanlar "*Bilmediğin şeyin ardına düşme*"⁸ ayeti delil getirmişler, bu itibarla

1 Aynı yer.

2 Serahsî, *Usûl*, I, 293; Accâc, 302.

3 Aynı yerler.

4 Serahsî, *Usûl*, I, 321; Accâc, 302.

5 Aynı yerler.

6 Serahsî, *Usûl*, I, 321.

7 Serahsî, *Usûl*, I, 322.

8 İsrâ, 17/36.

âhad haberin kesin ilmi gerektirmediğine, dolayısıyla onunla dinde amelin câiz olmadığına kâil olmuşlardır. Ayrıca "Allah'a hakdan (doğrudan) başkasını söylemeyiniz"¹ ve "Zan(kuruntu) ise şüphesiz haktan birşeyi ifâde etmez."² âyetlerini kendilerine delil edinmişlerdir.

Haber-i âhadın râvi açısından galat ihtimâli taşıdığı için ilm-i yakîn ifâde etmeyeceğini belirten Serahsî, râvi hakkında beslenen hüsnü zan, râvinin adalet ve doğruluğunun ortaya çıkmasıyla ve doğruluk yönünden tercihi sebebiyle ameli gerektirdiğini belirtmiştir. Serahsî'ye göre âhad haberi inkâr eden tekfir olunamaz, ancak onunla amel gerekli olduğu için inkâr eden delâlete düşer. Şâyet âhad haberle amelin vâcipliğini kabul ediyor da onu te'vil ediyorsa bu takdirde delâlete de düşmemektedir. Serahsî, haber-i âhadla amel edenin itaatkar, te'vil etmeksizin terk edenin ise âsi olduğu kanaatindedir. Onu bu hükme götüren sebep, nassa yapılan ziyâdenin nesh olduğu, nasla sabit olan bir hükmün ise haber-i âhadla neshedilemeyeceği hükmüdür. Bu sebepten Serahsî, haber-i vâhidin nassa ziyâdeliğini kabul etmemekte, onun ilm-i yakîn ifâde etmediğine inanmakta ve onunla ameli vâcib görmekte beraber, münkirini tekfir etmemektedir.³

Hanefiler, Kur'ân'a muhâlif olan âhad haberleri mânevî inkıtâ gerekçesiyle reddetmişlerdir. Bu konuda onların zikrettiği delil ise: "Allah'ın kitabında olmayan her şart bâtıldır ve Allah'ın kitabı daha hakktır."⁴ hadisidir. Serahsî'ye göre hadisteki şarttan maksat, Allah'ın kitabına muhâlif olan her şarttır; yoksa şartın kendisinin Kur'ân-ı Kerim'de bulunması değildir. Çünkü delil olan bu hadisin kendisi de Kur'an-ı kerim'de yer almamaktadır. Bu sebepten Allah'ın kitabına muhâlif olan her hadis mevduttur. Serahsî, bu görüşünü açıkladıktan sonra, "Bizler böylece bu hadisten (Allah'ın kitabında olmayan her şey bâtıldır hadisinden) murad edilen şeyin Allah'ın kitabına aykırı olan şeyler olduğunu anlamış bulunuyoruz. Bu da bizi Allah'ın kitabına aykırı olan her hadisin reddi neticesine götürür." demektedir.⁵ Nitekim Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Benden nakledilen hadisleri, Allah'ın kitabına arz edip karşılaştırın, O'na uygun ise ben söylemişimdir, aykırı ise ben söylememişimdir."⁶ Çünkü kitap kesindir ama haber-i âhadın Rasûlüllah'a ittisâlinde şüphe vardır, kesin alımsız, şüpheli olan terkedilir.⁷ Hanefilerin bu durumu bize hadislerin Kur'ân-ı Kerim'e arzına müsbet baktıklarını da göstermektedir.

1 Mâide, 5/171.

2 Yûnûs, 10/36; Necm, 53/28.

3 Serahsî, *Usûl*, I, 112.

4 Buhârî, Mekâtîp, 3, 4; Şurût, 17; Buyû, 67; Nesâî, Talâk, 31; İbn Hanbel, IV, 183.

5 Serahsî, *Usûl*, I, 364-365.

6 ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, Beyrut 1993, IV, 209.

7 Serahsî, *Usûl*, I, 321.

Serahsî, bazı bid'at ve hevâların aslının haber-i âhadların kitap ve meşhur sünnete arz edilmemesinden kaynaklandığını ileri sürerek bu konuda şunları söyler: “İnsanlar, Rasûlüllah'a ulaştığı şüpheli ve ilm-i yakîni vermemesine rağmen, âhad haberleri asıl yapıp kitap ve sünneti bunlara göre te'vil ediyorlar. Böylece onlar tâbi olanı matbu duruma getiriyorlar, esas olanı güvenilmez hale sokarak hevâ ve bid'ata düşmüş oluyorlar.”¹

Haber-i vâhidin ilm-i yakîn ifâde etmediğine inanan Serahsî, nassa ziyâdeliğini de kabul etmemektedir.² Hadislerin çok azı müstesnâ âhad yoluyla nakledildiğinden, Hanefilere göre bu tür haberler ilâve bir hüküm getirmişse mensuktur. Hanefiler bu anlatılanları “Nassa ziyâde nesihdir” şeklinde ilkelendirmişlerdir. Konuyla ilgili olarak Serahsî, bu konuyla ilgili Hanefî mezhebinin delillerini sıraladıktan ve akli değerlendirmeleri belirttikten sonra, haber-i vâhidin nassa (âyete) nasıl fazlalık oluşturduğuna şu örneği vermektedir: “Nassa ziyâde bize göre şeklen beyân, mânevî olarak nesihdir. Bu ziyâde ister sebeple, isterse hükümle alâkalı olsun fark etmez.”³ Bu sebeple Hanefiler, “Zinâ eden kadın ve erkeğin her birine yüzer değnek vurun...”⁴ şeklindeki âyete, “Bekar ile bekar zina ederse yüz celde ile bir yıl sürgün. Evli de evli ile zina ederse yüz celde ve recm”⁵ hadisiyle “sürgün” cezası ziyâde yapıldığında, yalnız celdenin had cezası olamaz, çünkü bu durumda celde, haddin tamamı değil bir kısmı olması sebebiyle kısmî had, had sayılmaz. Nasıl ki sebebin bir kısmı, sebeple sâbit olan hükmü gerektirmiyorsa, bu da böyledir ve bu ciheden burada bir nesih vardır.⁶ Hanefiler, celdeleme âyetinde “sürgün” cezâsı söz konusu olmadığından, hadisle âyete ziyâde yapıldığı gerekçesiyle zinâ edene sürgün cezâsının verilemeyeceğini de ileri sürmüşlerdir.⁷

Serahsî'ye ve Hanefilere göre, umûmî belvâda, yani umûmi olarak ihtiyaç duyulan hallerde vârid olan haber-i vâhid kabul edilmemektedir. Onlara göre umûmî belvâda vârid olan onaylarda, hadisle amel edilebilmesi için onun meşhur veya mütevâtir olması gerekir. Diğer bir ifâdeyle umûmî belvâda meydana gelen olaylar hakkındaki âhad haberlerin Hz. Peygamber'e nisbeti sahih değildir. Eğer sahih olsaydı, böyle bir olay sadece belirli kişiler tarafından değil çok sayıda insan tarafından duyulması ve bilinmesi gerekir. Herkes tarafından bilinen veya duyulan haber ise artık âhad olmaktan çıkarak meşhur mertebesine ulaşma durumundadır. Bu konuyu Serahsî,

1 Serahsî, *Usûl*, I, 367.

2 Serahsî, *Usûl*, I, 112.

3 Serahsî, *Usûl*, II, 82.

4 Nûr, 24/2.

5 Müslim, Hüdûd, 12, 13; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, İst. 1981, Hüdûd, 23; Tirmizî, Hüdûd, 8.

6 Serahsî, *Usûl*, II, 83.

7 Aynı yer.

şöyle açıklar: “Çünkü şeriatın sahibi olan Peygamber, insanlara ihtiyaç duydukları konuları açıklamakla görevlidir. Hz. Peygamber, sahâbilerle ihtiyaç duydukları şeyleri kendilerinden sonrakilere de nakletmelerini emretmiştir. Hele olay umûmî belvâ ile alâkalı olursa, şeriatın sahibinin onu herkese açıklaması ve öğretmesi, onların da kendilerinden sonra gelenlere bunları nakletmesi zorunlu olur. Şâyet onlardan nakledilen şey, şöhet bulmamışsa sehiv eseri veya mensuh olduğunu anlarız.”¹ Nitekim Serahsî, “Zekere dokunmanın abdesti gerektireceği”² hadisini tek olarak rivâyet eden Bûsre binti Safvân’ın bu rivâyetini, umûmî ilgilendiren bir konuyu tek olarak rivâyet ettiği için sahih kabul etmemektedir.³

Kısaca Hanefî fıkahâsına göre haber-i âhad, kesin ilim ifâde etmemekle birlikte amel icâb ettirmekte, ancak bu vucûbiyyet ise Kur’ân ve mütevâtir haberin vucûbiyyeti gibi kesin olmadığından, haber-i âhadla sabit olan bir hükme vâcip denilmekte fakat farzdan daha aşağı mütâlaa edilmektedir.

d. Serahsî ve Zayıf Hadislerle Amel: Serahsî’nin zayıf hadislerle amelîne geçmeden önce, kabul ve red yönünden hadislerin üçe ayrıldığını ve bunların kısaca târiflerini vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Muhaddisler kabul ve red yönünden hadisleri sahih, hasen ve zayıf diye üçe ayırmışlardır:⁴

1-SahiH Hadis: Adâlet ve zabt sahibi kişilerin, Hz. Peygamber’e kadar uzanan muttasıl bir senetle rivâyet ettikleri, şaz ve illetten âri hadislerdir.⁵

2-Hasen Hadis: Adâlet şartını haiz olmakla beraber, zabt yönünden sahih hadis râvilerinin derecesine ulaşamayan kimselerin muktasıl bir senetle rivâyet ettikleri, şaz ve illetten âri hadislerdir.⁶

3-Zayıf Hadis: Sahih ve Hasen hadisin özelliklerinden hiç birisini veya bazısını ihtivâ etmeyen, makbul hadis vasıflarını taşımayan hadislerdir.⁷

Görüldüğü gibi sahih hadislerde bulunan râvînin adâleti, zabtı, senedin ittisâli, şaz ve illetten âri olmak gibi şartlardan birinin veya birkaçının olmaması halinde hadis zayıftır. Bu özelliklerden birinin veya birkaçının yok olmasıyla zayıf hadisler içerisinde muhtelif dereceler ortaya çıkmaktadır. Bu özelliklerin yokluğu sebebiyle ortaya çıkan zayıf hadis çeşitlerinin sayıları 42 ile 129 arasında değişmektedir. Bunlardan onbeş tanesi usûl kitaplarında husûsî bir isim almış ve şöhet kazanmıştır. Gerek

1 Serahsî, *Usûl*, I, 368.

2 Tirmizî, *Tahâre*, 61, 62; Ebû Dâvûd, *Tahâre*, 69.

3 Serahsî, *Usûl*, I, 368.

4 Suyûtî, I, 62; Accâc, 303.

5 Suyûtî, I, 63; Accâc, 304.

6 Suyûtî, I, 153, 158; Accâc, 331.

7 Suyûtî, I, 179; Accâc, 337.

isnatta iktisâlin bozulması ve gerekse adâlet ve zabt şartlarının yök olması sebebiyle meydana gelen bu hadis çeşitleri, hadis ilmi bakımından önemi arz etmektedir.¹ İşte bu tür zayıf hadis çeşitlerinden biri ve en meşuru mürsel hadislerdir. Genel olarak konunun anlaşılmasında yeterli olacağı ümidi ve zayıf hadislerin herbirini ayrı ayrı incelemenin konuyu uzatacağı endişesiyle şimdilik mürsel hadislerle değinmekle yetineceğiz.

Mürsel Hadis: İster küçük ister büyük yaşta olsun tâbiinin söz, fil ve takrir olarak Rasûlüllah(s.a.v.)'dan sahabeyi zikretmeden naklettiği hadistir.² Hadisçilerin istilâhında nürsel, tâbiinin "Kâle Rasûlüllah" diyerek rivâyet ettiği hadistir.³ Bu durumda mürsel hadiste bütün senet muttasal olup, sadece Sahâbe'nin ismi atlanmaktadır.

Şekli inktain(kopukluğu) kendisinde bulunduğu mürsel haberlerden sahabenin mürseli üzerindeki ihtilaf, sahâbenin toptan udûl(adaletli) sayılıp sayılmaması meselesinden kaynaklanmaktadır.Mürselin bu nevinin hüccet olduğunda ülemâ arasınad bir ihtilâf yoktur.Çünkü onlara göre sahabenin hepsi din noktasında udûl ve vekildirler.⁴Onlar Rasûlüllah'la beraber olmuşlar, rivâyet ettikleri haberi Rasûlüllah'dan ve arkadaşlarından işitmişlerdir. Dolayısıyla onlar vekildirler, bu sebeple sahabenin mürseli üzerinde bir ihtilaf olmamaktadır. Buna Berâ b. Azib (72/691) şu sözüyle işâret etmiştir: "Size haber verdiğiniz her şeyi Rasûlüllah'dan işitmiş değiliz. İşittiğimizi kendi aramızda birbirimize naklederdik fakat asla yalan söylemezdik."⁵

Hanefî âlimlerinden Serahsî, nürsel haberle ilgili görüşünü şöyle açıklamaktadır: "Haber-i vâhidin hüccet olduğuna kitap ve sünnetten delâlet eden her şey, mürsel haberlerin hüccet olduğuna da delâlet eder. Çünkü sahâbe ve daha sonrakilerden birçok mürsel ortaya çıkmıştır ki bunu ancak muannitler inkâr edebilir." der ve daha sonra, mürsel haberin hüccet olması konusunda sahâbe ve tâbiinden birçok örnekler verir.⁶

Serahsî'ye göre Hanefîlerde [^]mürsel dört kısımda ele alınmaktadır:1-Sahabenin nürseli 2-İkinci neslin yani taabinin/nürseli 3-Her asırdaki âdil kimselerin/nürseli4-Bir yönden nürsel, diğer yönden muttasıl olan haberler⁷ Sahabe'nin nürseli icmâen makbuldür. İkinci ve üçüncü asrın nürsellersi ise

1 Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1975, s. 98.

2 Suyûtî, I, 195; Accâc, 337; bkz. Polat, Selahaddin, *Mürsel Haberler ve Delil Olma Yönünden Değerleri*, T.D.V. Yay., Ankara 1985, s. 51.

3 Neysebûğrî, *Mârifetü Ulûmi'l-Hadis*, 25.

4 Serahsî, *Usûl*, I, 359; Polat, 92.

5 Serahsî, *Usûl*, I, 359.

6 Serahsî, *Usûl*, I, 360, 361.

7 Ünal, İ. Hakkı, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 174 adlı eserinden naklen; bkz. el-Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Usûl*, İst. 1980, III/ 2.

hanefilerce hüccet sayılmasına rağmen İslâm âlimleri bu konuda ihtilaf etmişlerdir.¹ İmam-ı Şâfi ise böyle irsalli bir haberi bir âyet, meşhul bir sünnet veya selefin ameli ile te'yîd edilmedikçe veya başka bir yönden ittisâli sabit olmadıkça kabul etmez. Aynı zamanda Şâfi başka senetlerini bulduğunda Sâd b. Müseyyeb(94/712)'in mursellerini kabul etmektedir. Hanefî fakihlerinden Ebû'l-Hasan el-Kerhî(340/951) ise âdil olmak şartıyla her asırdaki râvinin irsalini kabul etmektedir. Çünkü ona göre, ilk üç asrın irsâlinin kabul gerekçesi olan adâlet ve zaft vasıfları her devirde geçerli bir illettir, dolayısıyla müsnet rivâyeti kabul edilenin mürsel rivâyeti de kabul edilir. İsâ b. Eban(220/835) ise, üç neslin dışındaki mürsel râvilerinin ilim ehli kimseler olmasını şart koşturmaktadır. Ona göre insanlar içinde ilmiyle meşhur olmuş kimselerin rivâyeti ister mürsel ister müsnet olsun kabul olunur.² Serahsî, İsâ b. Eban'ın bu sözüyle İmam-ı Muhammed gibi ilmiyle şöhrete ulaşmış kimseleri kastettiğini rivâyetle meşhur olan kimselerni müsnetinin ise şöhrete ulaşan âlime arz edildikten sonra hüccet olabileceğini belirtmektedir.

Serahsî tarafından bu konudaki görüşlerin en sağlamı olarak değerlendirilen Cessâs (370/981)'ın bu konudaki görüşü ise şöyledir: "Râvi, adil ve güvenilir olmayan kimselerden rivâyetiyle tanınmış biri olmadıkça, ilk üç asrın nurseli hüccettir. Ondaki sonrakilerin mürseli ise, ancak âdil ve sikâ kimselerin dışındakilerden rivâyet etmemekle meşhur olmuş kimselerin mürseli kabul edilir. Çünkü Peygamber (s.a.v.), ilk üç asrın doğruluğu ondan sonrakilerin ise yalancılığı üzerinde şehâdetinde bulunmuştur. Bu görüşüne misal olarak da Urve b. Zübeyr (99/717)'in, Ömer b. Abdulaziz (101/719)'e rivâyet ettiği "Kim bir arzı ihyâ ederse, o arz ona aittir"³ hadisini gösterir.

Hadis rivâyetlerinin bir çoğunun mürsel olması ve özellikle Hanefî mezhebinde yaygın olarak kullanılması sebebiyle meşhur haberler gibi değerlendirilmesi, hatta zaman zaman müsnet haberden üstün tutulması neticesinde, meşhur haberle nesh câiz olduğu gibi mürsel haberle de neshin câiz olması gerekir şeklindeki bir îtiraza Serahsî: "Bu câiz değildir. Çünkü mürselin kuvveti bir nevî ictihatla sabit gibidir. Bu yüzden onun kuvveti kıyasla sabit olmuş hükmün kuvvetine benzer, bununla da nesh câiz olmaz." diyerek karşılık verir.⁴

Daha evvel de belirtildiği üzere zayıf hadis, hadisçilere göre, sahih ve hasen hadisin şartlarını taşımayan hadis olarak bilinmektedir. Diğer bir ifâdeyle zayıf hadis, sahih hadisteki şartların bir veya birkaçına sahip

1 Serahsî, *Usûl*, 360, 361.

2 Serahsî, *Usûl*, I, 363.

3 Buhârî, *Müzâraa*, 15.

4 Serahsî, *Usûl*, I, 361.

olmayan rivâyet demektir.¹ Bu durumda zayıf hadis, isnâdında kopukluk olan nürsel, müdan, munkatı gibi hadis türlerinin tamamına ait bir isimlendirme durumundadır.

Çalışmamız neticesinde, eserlerinde görüldüğü gibi Serahsî'nin insanı hayrete düşürecek kadar hafıza ve gayrete sâhip olduğunu, hocası Halvânî'ye halef olarak onikibin hadis ezberlemiş ve eserlerinin çoğunu imkânsızlıklar içerisinde hapishanede yazan müstesnâ zekâ ve gayret sahibi olduğunu, diğer bütün görüşler ve mezhepler hakkında taassubtan uzak, tarafsız ve objektif bir biçimde tahlil ve tenkit yapan ehl-i sünnet âlimlerinden olarak, meseleleri ele alış felsefi mahiyette olup zamanındaki siyâsi kararların arka planlarına nüfûz eden anlayış kudretine sahip, şahısları değil fikirleri tenkit eden ve yanlış bulduğu konularda kendi imamlarını bile tenkit edebilen belki Hanefî mezhebinden meseleleri böyle ele alanların ilki durumunda olduğunu gördük.

Hadis ilmindeki yeri itibâriyle Serahsî'yi, sünnet terimini sadece Rasûlüllah'a hasretmeyen, seleften Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in tâkip ettiği yolun da birer sünnet olduğu kanaatini taşıyan, sahâbe kavillerini hüccet kabul edip haber-i mütevâtiri ilm-i zarûrî olarak gören, meşhur haberi amelde zorunlu bir delil ve iknâ edici bir ilim olarak hadis istilâhına kazandıran, haber-i âhad konusunda râvilerinin yanılması ihtimâli yüzünden kesin ilim ifâde etmediğini ve fakat hüsnü zan ve râvînin doğruluğunun ispâtı neticesinde amel edilmesi gerektiğine inanan, haber-i vâhidin hüccet olduğuna kitap ve sünnetten delâlet eden herşeyin mürsel haberlerin de hüccet olduğuna delâlet edeceği görüşünde olan bir kimse olarak tanıdık.

Gördük ki Şemsü'l-eimme (imamların güneşi) Serahsî, İslâm hukuku alanında olduğu gibi, hadis alanında da söz sahibi olup, bu iki ilim arasını uzlaştıran büyük bir Hanefî fıkıh âlimidir.

NOT: Aynı konunun devamı olarak "Serahsî'nin Hadislerde Nesh Anlayışı, İhtilâfî'l-Hadîs Anlayışı ve Râvî ve Rivâyetle İlgili Meseleleri" değerlendirmesi gelecek sayıda ele alınacaktır.

SENEDE VE METİN YÖNÜNDEN SA'LEBE HADİSİNİN TENKİDİ

Kadir PAKSOY*

Bazı hadis ve tefsir kaynaklarında sahabeden Sa'lebe b. Hâtıb'ın Rasulullah'a gelerek zengin olmak için dua talep ettiği, ancak sürülerle koyuna malik olunca zekat vermekten kaçındığı, daha sonra zekatını vermek istese de ne Rasulullah, ne de halifeleri tarafından zekatının kabul edilmediği nakledilmektedir. Halk arasında oldukça yaygın olan ve *Sa'lebe Kıssası* şeklinde nitelendirilen bu rivayet, tefsir kaynaklarının pek çoğunda Tevbe-9/75 ayetinin sebeb-i nüzûlü olarak nakledilmekte, vaizler ve hatipler tarafından da ibret alınacak bir tablo olarak anlatılmaktadır. Ancak hadîs kriterleri açısından bu kıssanın sıhhat yönü oldukça düşündürücüdür. Hz. Peygamber'in ashabından ve üstelik Bedir'e katılmış şerefli sahabîlerden birisi olduğu belirtilen Sa'lebe b. Hâtıb hakkında nifak -hatta küfür- sayılabilecek böyle bir haberin aslı ve güvenilirliği var mıdır? Acaba bu rivâyet gerçekten sahih midir, yoksa uydurma bir kıssadan mı ibarettir? İşte bu ve benzeri problemlerin çözümlenmesi için hadisçilerin sadece sened tenkidini yaptıkları rivayetlerin metin yönünden de tenkidinin yapılmasına, ayrıca kıssanın kahramanı olan Sa'lebe b. Hâtıb'ın biyografisi ile tarihi hâdiseler açısından da ele alınmasına ihtiyaç vardır. Bu makalemizde kıssayı nakledecek, akabinde sened ve metin tenkidi (rivayet ve dirayet) açısından gerekli kritiğini yapacak, bu mevzudaki tarihî ve biyografik bilgilerden de yola çıkarak meseleyi çözümlenmeye çalışacağız.

I. SA'LEBE HADİSİ

Sahabeden Ebû Ümâme el-Bâhilî ve İbn Abbâs'dan farklı iki isnadla nakledilen bu rivayetin metinleri yaklaşık olarak aynıdır. Bazı lafız farklılıkları gözardı edilecek olursa kısaca şöyledir:

“Bir gün Sa'lebe b. Hâtıb, Hz. Peygamber'e (a.s.) geldi ve şöyle dedi:

- Ya Rasulullah, bana mal vermesi için Allah'a dua et!

Hz. Peygamber (a.s.):

- Yazık ey Sa'lebe, şükürünü eda ettiğin az mal, şükürüne güç yetiremediğin çok

maldan hayırlıdır, buyurdu. Sa'lebe, tekrar geldi ve aynı şeyi istedi:

- Ya Rasulallah, bana mal vermesi için Allah'a dua et!

- Yazık ey Sa'lebe, benim gibi olmak istemez misin? Eğer şu dağların altın ve gümüş olarak benimle beraber yürümesini dileseydim, mutlaka gerçekleşirdi.

Sa'lebe, daha sonra tekrar geldi ve ısrarla aynı şeyi istedi:

- Ya Rasulallah, bana mal vermesi için Allah'a dua et! Yemin ederim ki, Allah

* Harran Üniv. İlahiyat Fak. Hadis Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

bana mal verirse her hak sahibinin hakkını mutlaka vereceğim.

Bu ısrarından sonra Rasûlullah (a.s.) Sa'lebe için şöyle dua etti:

- Allahım, Sa'lebe'ye mal ver!

Bundan sonra Sa'lebe, bir kaç koyun edindi. Koyunlar, tırtılların (kurtçuk) artması gibi çoğaldı. Koyunları Medine'ye sığmaz hale gelince Medine'nin dışına taşındı. Bütün vakit namazlarını Rasûlullah'ın arkasında kılarken, öğle ve ikindiye cemaatle kılar oldu. Koyunları biraz daha çoğalınca cemaati terketti, sadece cuma namazına gelebiliyordu. Malları tırtılların artması gibi daha da çoğalınca uzak bir vadiye taşındı, artık cuma ve cemaati tamamen terketti.

Bir gün Rasûlullah (a.s.): "Sa'lebe'ye ne oldu?" diye sordu. Sa'lebe'nin vaziyetinden bahsedilince Rasûlullah üzülerək üç defa "Yazık oldu Sa'lebe'ye" buyurdular. Bundan sonra Allah, Hz. Peygamber'e zekatı emreden şu ayeti indirdi: "Onların mallarından sadaka al; bununla onları (günahlardan) temizlersin, onları arındırıp yüceltirsin. Bir de onlar için dua et, çünkü senin duan, onlar için stükûnettir (onları yatıştırır). Allah iştir, bilendir." (Tevbe-9/103). Hz. Peygamber de iki sahabiyi zekat memuru olarak görevlendirdi. Hayvanların yaş ve sayılarına göre zekat toplamalarını ve Sa'lebe ile Benû Süleym'den falanca şahsın zekatlarını tahsil etmelerini istedi. Zekât memurları Sa'lebe'ye vardılar ve ona malın zekatını almak için geldiklerini söylediler. Sa'lebe onlara: "Siz önce diğer insanlardan isteyin, dönüşte bana uğrayın" dedi. Zekat memurları, Süleyimli şahsa gittiler. Bu şahıs, zekat memurları gelince develerinin en iyilerinden seçerek onlara teslim etmek istedi. Fakat memurlar kendisine dediler ki: "Sana mallarının en iyisini vermek gerekmezdi, üstelik biz böyle en iyilerini almak niyetinde değiliz." Süleyimli şahıs onlara: "Hayır, bizzat bunları alın, çünkü ben bunları gönül hoşnutluğuyla veriyorum" dedi. Onlar da develeri aldılar ve dönüşte tekrar Sa'lebe'ye uğradılar. Sa'lebe: "Vallahi bu cizyeden başka birşey değildir" cevabını verdi. Onlar da Sa'lebe'nin yanından elleri boş olarak Rasûlullah'a gelerek bu vaziyeti haber verdiler. Bunun üzerine Rasûlullah (a.s.): "Yazık Sa'lebe'ye!" dedi, Süleyimli şahıs için de bereket duasında bulundu. Bu hâdise üzerine Allah, Sa'lebe hakkında şu ayetleri indirdi: "Onlardan kimi de, 'Eğer Allah lütfundan bize (zenginlik) verirse, mutlaka sadaka vereceğiz ve elbette salihlerden olacağız'" diye Allah'a söz verdiler. Fakat Allah, lütfundan onlara (zenginlik) verince, onda cimrilik edip (Allah'ın emrinden) yüz çevirerek sözlerinden döndüler. Nihayet Allah'a verdikleri sözden dönmeleri ve yalan söylemeleri sebebiyle Allah, kendisiyle karşılaşacakları güne kadar onların kalplerine nifak soktu." (Tevbe-9/75-77).

Bundan sonra Ensar'dan ve Sa'lebe'nin akrabası olan bir zat, bineğine atlayarak doğru Sa'lebe'nin yanına vardı ve ona şöyle dedi: "Yazıklar olsun sana ey Sa'lebe, sen helak oldun, Allah senin hakkında şu ayeti indirdi!"

Sa'lebe ağlayarak Rasûlullah'ın huzuruna geldi ve "Ya Rasûlallah! Zekatımı kabul et!" diye yalvarmaya başladı. Ama Rasûlullah onun zekatını kabul etmedi. Sa'lebe, daha sonra halifelîği döneminde Hz. Ebû Bekr'e, bilahere Hz. Ömer'e ve Osman'a geldiği halde onlar da zekatını reddettiler. En sonunda Sa'lebe zekatı kabul edilmemiş olarak Hz. Osman döneminde öldü."

II. SALEBE HADİSİNİN SENED YÖNÜNDE DEĞERLENDİRİLMESİ

A. Rivayeti Tahrîc Eden Müellifler ve Ravileri

Ebû Ümâme el-Bâhilî ve İbn Abbas'dan tahrîc eden müelliflerle ilk beş ravileri aşağıda iki ayrı tabloda gösterilmiştir:

Tablo-1 Ebû Ümâme el-Bâhilî'den Nakleden Müellifler ve İlk Beş Ravileri

TAHRİC EDEN	5. RAVİ	4. RAVİ	3. RAVİ	2. RAVİ	1. RAVİ
TABERÂNÎ ¹ (ö. 360)	Velid b. Müslim	Muân b. Rifâa	Ali b. Yezîd	Kâsım b. Abdirrahman	Ebû Ümâme el-Bâhilî
BEYHAKÎ ² (ö. 458)	Miskîn b. Bukeyr	Muân b. Rifâa	Ali b. Yezîd	Kâsım b. Abdirrahman	Ebû Ümâme el-Bâhilî
TABERÎ ³ (ö. 310)	Muhammed b. Şuayb	Muân b. Rifâa	Ali b. Yezîd	Kâsım b. Abdirrahman	Ebû Ümâme el-Bâhilî
İBN ABDİLBER ⁴ (ö. 463)	Muhammed b. Şuayb	Muân b. Rifâa	Ali b. Yezîd	Kâsım b. Abdirrahman	Ebû Ümâme el-Bâhilî
VÂHİDÎ ⁵ (ö. 468)	Muhammed b. Şuayb	Muân b. Rifâa	Ali b. Yezîd	Kâsım b. Abdirrahman	Ebû Ümâme el-Bâhilî

Bundan başka mezkur hadîsi el-Beğavî (=Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed, ö. 317), İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327), el-Bâverdî (ö. ?), İbnu's-Seken (=Saîd b. Osman ö. 353), İbn Kâni' (=Abdulbâkî b. Kâni' ö. 351), İbn Şâhin (=Ömer b. Ahmed b. Şâhin ö. 385) gibi müellifler, Ebû Ümâme el-Bâhilî'den rivayet etmişlerdir.⁶

Tablo-2: İbn Abbas'dan Nakleden Müellifler ve İlk Beş Ravisi

TAHRİC EDEN	5. RAVİ	4. RAVİ	3. RAVİ	2. RAVİ	1. RAVİ
TABERÎ (ö.310), BEYHAKÎ (ö. 458) İBN MERDÜYE (ö.410)	Muhammed b. Sa'd el-Avfi	Huseyn b. Hasen b. Atiyye el-Avfi	Hasen b. Atiyye el-Avfi	Atiyye b. Sa'd el-Avfi	İbn Abbâs

1 et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (Thk.: Hamdî Abdulmecîd es-Selefi), Daru İhyâ'it-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1405/1985, VIII/218-219.

2 el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, *Delâilu'n-Nubuvve ve Ma'rifeti Ahvâli Sâhibi's-Şerîa*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, V/289-292.

3 et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Mısır 1388/1968, X/188-193 (Tevbe-9/75 ayetinin tefsirinde).

4 İbn Abdilber, *el-İstîâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, Nahdatu Mısır, Kahire ts., I/210.

5 el-Vâhidî, Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Daru İbn Kesîr, Beyrut 1408/1988, s. 213-215.

6 es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut ts., III/260; *el-Câmi'u's-Sagîr* (M. A. el-Münâvî'nin Feyzu'l-Kadîr şerhiyle birlikte), Daru'l-Fikr, Beyrut ts., IV/527; ez-Zebîdî, M. Murtazâ, *İthâfu's-Sâdeti'l-Muttakin bi Şerhi'l-İhyâ*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1989, IX/833.

B. Rivayetin Senedinde Yer Alan Ravilerin Cerh ve ta'dîli

Tablo-3 Ebû Ümâme Tarîkıyla Gelen Senedin Ravileri ve Cerh-Ta'dîli

RAVİNİN ADI, TABAKASI	KÜTÜB-İ SİTTE'DE RİVAYETİ	MUHADDİSLERE GÖRE CERH VE TA'DİLİ
1. <i>Ebû Ümâme Suday b. Aclân el-Bâhilî</i> (ö. 76). Sahabî	Kütüb-i sitte'nin hepsinde hadisi var	Hadis âlimlerinin ittifakıyla sahabenin hepsi âdildir, sikadır.
2. <i>Kasım b. Abdîrrahman</i> (ö. 112) Tabîî, üçüncü tabaka	Sünen-i Erbaa'da hadisi var	<i>Yahya b. Maîn, Ebû Hâtîm er-Râzî ve Tirmizî</i> : Zayıftır. <i>Ahmed b. Hanbel</i> : Garîb şeyleri rivâyet eder. <i>Hâkim</i> : Münkeru'l-hadis'tir. <i>İbn Hibbân</i> : Sika değildir, vâhîdir. Rasûlullah'ın Ashabına maktûb ve münker şeyleri nisbet eder. ¹
3. <i>Ali b. Yezîd el-Elhânî ed-Dimaşkî</i> (ö. ~117) Tebe-i tâbiîn, altıncı tabaka	Tirmizî ve İbn Mâce'de hadisi var	<i>Ebû Zûr'a er-Râzî</i> : Kavi değildir. <i>Ebû Hatim er-Râzî</i> : Zayıftır, münkerdir. <i>Ahmed b. Hanbel</i> : Zayıftır, Kasım'dan münker şeyleri nakleder. <i>Yahya b. Maîn ve Tirmizî</i> : Zaifu'l-hadis'tir. <i>Buhârî</i> : Münkeru'l-hadis'tir. <i>Nesai ve Dârekutnî</i> : Metrûktur. <i>Hâkim</i> : Zâhibu'l-hadis'tir. <i>İbn Hibbân</i> : Münkeru'l-hadis'tir, çok karıştırıcıdır. <i>Ebû Nuaym el-İsbehânî</i> : Münkeru'l-hadis'tir. ²
4. <i>Muân b. Rifâa es-Selâmî ed-Dimaşkî</i> (ö. 157) Tebe-i tâbiîn, yedinci tabaka	İbn Mâce'de hadisi var	<i>Ali b. el-Medîni, Ahmed b. Hanbel</i> : Fena değildir. <i>Ebû Hâtîm</i> : Hadisi yazılır ama ihticac olunmaz. <i>Yahya b. Maîn</i> : Zayıftır, leyyinu'l-hadis'tir. <i>Ebû Dâvûd ve İbn Adiy</i> : Zayıftır. <i>İbn Hibban</i> : Münkeru'l-hadistir, ihticac olunmaz. <i>Zehebî</i> : Rivayet sahibidir ancak güvenilir değildir. ³

1 İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, Daru'l-Va'y, Haleb 1396, II/212, III/27; İbn Adiy, Abdullah, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, Daru'l-Fikr, Beyrût 1409/1988, VI/36; ez-Zehabi, Muhammed b. Ahmed, *Mizânul-İ'tidâl fi Nadi'r-Ricâl*, Daru'l-Fikr, Beyrût ts., III/373; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrût ts., IV/462.

2 İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1371/1952, VI/209; el-Ukaylî, Muhammed b. Amr el-Mekkî, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût ts., III/254; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, II/110; İbn Adiy, *el-Kâmil fi'd-Duafâ*, V/178-179; ez-Zehabi, *el-Mizân*, III/161, 373; *el-Kâsif fi Ma'rifeti men lehû Rivâye fi'l-Kütübi's-Sitte*, Beyrût ts., II/298; *el-Muğnî fi'd-Duafâ*, Beyrût ty., II/457; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût ts., VII/396-397.

5a. <i>Velfd b. Müslim</i> (ö.195) sekizinci tab.	Sünen-i Erbaa’da hadisi var	<i>İbn Hibban</i> : Müdellistir. <i>Zehebî</i> : Müdellistir, bilhassa “an” ile naklettiği rivayetlerden sakınılmalıdır. <i>İbn Hacer</i> : Çok tedlîs ve tesviyede bulunur. ⁴
5b. <i>Miskîn b. Bukeyr el-Harrânî</i> (ö.198) dokuzuncu tab	Buhârî Müslim Ebû Davud ve Nesâî	<i>Zehebî ve İbn Hacer</i> : Sadûktur. ⁵
5c. <i>Muhammed b. Şuayb b. Şâbûr</i> (ö.200), dokuzuncu tab	Tirmizî Ebû Dâvûd Nesâî İbn Mâce	<i>Zehebî ve İbn Hacer</i> : Sadûktur, bununla beraber bazı garib rivâyetleri nakleder. ⁶

Sened Tenkîdinin Sonucu: Yukarıdaki isnadda Kasım b. Abdîrrahman, Ali b. Yezid ve Muân b. Rifâa gibi peşpeşe üç mecruh ravinin bulunduğu görülmektedir. Muân’dan nakleden son üç raviden ikisi orta derecede cerhedilmiş, birisi sika sayılmıştır. Bu tablo gösteriyor ki, seneddeki ravilerin ekserisi mecruhtur. Bilhassa Ali b. Yezid, raviler arasında şiddetli derecede cerhedilen ve ittifakla metrûk sayılandır. İmam Buhârî, onun hakkında ‘*münkeru’l-hadîstir*’ demiştir ki Buhârî’ye göre bunun mânâsı: “Her kim hakkında ‘*münkeru’l-hadîs*’ demiş isem o raviden hadis nakletmek helal değildir” demektir.¹ Hadis kritikçilerinden Ebû Hâtîm er-Râzî ile Yahya b. Main ise Ali b. Yezid’in hadislerinin şiddetli derecede zayıf olduğunu, bilhassa Kasım’dan naklettiklerinden kesinlikle sakınılması gerektiğini ve üstelik [Ali b. Yezid - Kasım - Ebû Umâme] tarikıyla gelen rivayetlerin hiçbirisinin muteber olmadığını söylemişlerdir. İbn Hibban da bütün bunlara ilave olarak şöyle demiştir: “Ali b. Yezid’in hadislerini alırken ciddi bir ayıklama yapmak gerekir. Çünkü Ali b. Yezid, genellikle hadiste cidden zayıf ravi olan hocası Kasım’dan rivayette bulunur. Bundan başka Ali b. Yezid’in ravilerinin ekserisi ise zayıftır, vâhîdir. Onlardan rivâyet edenler de sika kimseler değildir. Dolayısıyla Ali b. Yezid’in bulunduğu senedde sadece kendisi cerh edilmekle kalmıyor, kendisinden başka iki ya da üç mecruh ravi peşpeşe yer alıyor. Hal böyle olunca, bazen illetin bu ravilerden hangisinden kaynaklandığını kestirmekte zorlanıyorum.

3 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII/422; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, III/36; İbn Adiy, *el-Kâmil*, VI/328; ez-Zehebî, *el-Mizân*, IV/134, İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, X/201; Ukaylî, *ed-Duafâ*, IV/256.

4 İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, I/91; ez-Zehebî, *el-Mizân*, IV/348, *el-Kâşif*, III/242.

5 ez-Zehebî, *el-Mizân*, IV/101, *el-Kâşif*, III/138; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, Daru'r-Raşîd, Beyrut 1412/1992, s. 529.

6 ez-Zehebî, *el-Mizân*, III/580; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 483.

1 Bkz. ez-Zehebî, *el-Mizân*, I/ 5, 412.

Muân b. Rifâa da mecruh bir ravi olup bazen mürselleri merfû' gibi rivayet eden, meçhul kimselerden de münker şeyleri nakleden ravidir. Eğer rivayetlerinde maklûb, münker şeylerle akl-ı selime zıt düşen hususlar ağır basarsa, bu ravilerle rivayetlerinden şiddetle kaçınmak gerekir."¹ Netice olarak diyebiliriz ki, Ebû Umâme tarîkıyla nakledilen bu isnaddaki ravilerin pek çoğu ittifakla mecrûh ve metrûktur. Elbette böyle şiddetli derecede za'fiyeti sözkonusu olan bir rivayet, hadis kriterleri açısından makbul sayılmaz, delil olamaz ve hatta nakledilmesi dahi uygun düşmez.

Tablo-4 İbn Abbas Tarîkıyla Nakledilen Senedin Ravileri ve Cerh-Ta'dîli

RAVİNİN ADI	KÜTÜB-İ SİTTEDE RİVAYETİ	MUHADDİSLERE GÖRE CERH VE TA'DİLİ
İbn Abbâs (ö.68) Sahabî	Kütüb-i Sitte'de	Âlimlerin ittifakıyla sahabenin hepsi âdildir, sikadır.
Atıyye b. Sa'd el-Avfî (ö. 111) Tâbiî, Üçüncü tabaka	Ebû Davud, Tirmizi ve İbn Mace'de hadisi var	<i>Süfyân es-Sevrî</i> ve <i>Ebû Hâtim</i> : Zayıftır. <i>Yahyâ b. Maîn</i> : Salihtir. <i>Ahmed b. Hanbel</i> : Zaîfu'l-hadis'tir, müdellistir. <i>İbn Hibbân</i> : Müdellistir, ihticac olunmaz, hatta hadislerini yazmak ve nakletmek helal olmaz. <i>Nesâî</i> : Zayıftır. <i>Ebû Zür'a</i> : Leyyinu'l-hadis'tir. <i>İbn Adiy</i> : Zayıftır, hadisleriyle ihticac olunmaz. <i>Zehebî</i> : Zayıftır, müdellistir, şîidir. <i>İbn Hacer</i> : Çok fahiş hata yapar, şîidir, müdellistir. ²
Hasen b. Atıyye el-Avfî (ö. 181) Tebe-i tabiîn, Altıncı tabaka	Ebû Davud'da hadisi var	<i>Buhârî</i> : Sika değildir. <i>Ebû Hâtim er-Râzî</i> : Zayıftır. <i>Zehebî</i> : Zayıftır. <i>İbn Hacer</i> : Zayıftır. ³
Huseyn b. Hasen b. Atıyye el-Avfî (ö. ~222) Dokuzuncu tab.	-	<i>Yahyâ b. Maîn</i> : İtimat edilmez. <i>İbn Hibbân</i> ve <i>Zehebî</i> : Münkeru'l-hadistir. Mutabaat olunmayacak şeyleri nakleder. Hadisleri maklub yapar, mürseli merfû', mevkufu da muttasıl yapar. ⁴
Muhammed b. Sa'd el-Avfî (ö.276), Onbirinci tabaka	-	<i>Hâkim</i> : Fena değildir (Lâ be'se bih). <i>Hafîb el-Bağdâdî</i> : Hadis rivayetinde gevşektir (Leyyinu'l-hadis). ⁵

1 İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, II/110, III/36.

2 İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh*, VI/383; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, II/176; İbn Adiy, *el-Kâmil*, V/370; ez-Zehebî, *el-Mizân*, III/80; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII/225.

3 ez-Zehebî, *el-Mizân*, I/503, el-Kâşif, I/223; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 162.

4 ez-Zehebî, *el-Mizân*, I/533; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, II/284.

5 ez-Zehebî, *el-Mizân*, III/560.

İbn Abbâs Tarîkıyla Nakledilen Yukarıdaki İsnadın Tenkîdi ve Netîcesî: Yukarıdaki isnad, İbn Abbâs'dan hadîs alan el-Avfi sülalesinin, dededen babaya, ondan oğluna, ondan da yeğenine şeklinde naklettiği tipik rivayetlerden birisidir. Pek çok sahabeden hadîs nakleden Atıyye el-Avfi, münker, müdellis ve metrûk bir ravi olmakla cerhedilmiştir. Atıyye, hadîste hiç güvenilmeyen ve râfîzîlikle itham olunan kezzab Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146)'den münker rivayetleri tedlis yaparak nakletmekle de tenkit edilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in ifadesiyle: "Atıyye, sahabeden Ebû Saîd el-Hudrî'yi görmüş, bazı rivayetleri ondan işitmiştir. Ancak onun vefatından sonra asıl künyesi Ebu'n-Nadr olan Kelbî'nin meclisine katılmış ve onu Ebû Saîd diye künyelendirmek sûretiyle meşhur sahabî Ebû Saîd el-Hudrî'yi çağrıştırmaya (tedlis) çalışmıştır. Hasılı, Atıyye ile ihticac olunması helal değildir. Hatta hadîslerini yazmak ve nakletmek bile helal olmaz."¹

Sa'lebe hadisinde yer alan Avfi âilesinin diğer bütün fertleri de orta ya da şiddetli derecede cerhedilmiş ravilerdendir. Elbette hadîs kriterleri açısından birden fazla şiddetli mecruh ravinin bulunduğu bir isnadın makbul sayılması mümkün olmadığı gibi, delil olabilmesi de uygun görülemez.

C. SA'LEBE HADİSİNİN FARKLI İKİ İSNADIYLA ALAKALI BAZI TAHLİLLER

1. Sa'lebe Hadîsinin Farklı İki İsnadının Varlığı, Bu Hadîsi Makbul Hale Getirir mi?

Hadîs ilmi açısından birden fazla isnadı bulunan zayıf bir hadîsin makbul ya da merdud sayılması, bazı şartlarla tesbit edilmektedir. Şimdi bu şartları ve Sa'lebe hadîsinin senediyle alakalı kritiğini inceleyelim:

a) Bir hadîsin za'fiyetten kurtulup hasen liğayrihî ya da sahîh liğayrihî mertebesine çıkabilmesi için, en azından isnadlarından birisinin hasen veya sahîh mertebede bulunması gerekmektedir.² Sa'lebe hadîsinin her iki isnadı da şiddetli derecede zayıftır. Dolayısıyla şiddetli za'fiyeti olan iki farklı isnadın birbirini takviye etmesi ve hasen mertebesine yükselmesi mümkün değildir. Hatta bir hadîsin ikiden fazla isnadı olsa ve fakat hepsi de zayıf bulunsa, tariklerinin çokluğu, o hadîsi za'fiyetten kurtaramaz.

b) Râvîsi, kizb veya töhmet-i kizb sebebiyle cerh edilmiş bir isnadın tariklerinin çokluğu, onu za'fiyetten kurtaramaz.³ Sa'lebe hadîsinin her iki isnadındaki raviler içinde kezzab ya da kizble itham edilen kimselerin bulunduğunu görmüştük. Bu yönüyle de farklı iki isnadın birbirini takviye

1 İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, II/176, 256; ez-Zehebî, *el-Mizân*, III/556.

2 et-Tahanevî, Zafer Ahmed, *Kavâid fi Ulûmi'l-Hadîs*, s. 78.

3 el-Kevserî, M. Zahid, *Makâlât*, Kahire 1414/1994, s. 39.

etmesi sözkonusu değildir.

c) Benzeri bir kaideye göre ise, eğer hadisin za'fiyeti, râvînin fiskından ya da yalancılığında kaynaklanıyorsa, aynı derecede zayıf başka bir rivâyetin desteklemesiyle, bu za'fiyet izale olmaz. Zira za'fiyet birincisinde ağır basmakta; onu destekleyen rivâyet ise bu yönden yetersiz kalmaktadır. Ama hadisin za'fiyeti, cerh edilen râvînin hıfzı veya zabtı cihetinden kaynaklanmış olursa, böyle bir hadisin tariklerinin çokluğu, onu hasen liğayrihî mertebesine yükseltebilir.¹ Bu kaideye göre Sa'lebe hadisinin her iki isnadına baktığımızda, cerhedilen ravilerin ekseriyeti, hıfzı (zabt) yönünden değil de adalet yönüyle cerhedilmişlerdir. Çünkü ravilerin içinde müdellis, kezzab kimseler olduğu gibi, bid'a ehli olanlar da vardır. Netice olarak, iki farklı tarikle gelse bile böyle bir rivayetin za'fiyetten kurtulması, makbul hale gelmesi mümkün gözükmemektedir.

d) Hadis alimleri, zayıf hadisin kabul edilmesini ya da zayıf hadisle amel edilmesini üç şarta bağlamışlardır. Bu şartlardan birisi de senedin şiddetli derecede zayıf olmamasıdır. Yani senedinde kezzab, vadda', yalancılık töhmetiyle cerhedilen veya ittifakla metrûk sayılan bir ravinin bulunması, o hadisi şiddetli derecede zayıf kılan âmillerdendir.² Sened tenkidinde belirttiğimiz gibi, Sa'lebe hadisinin her iki isnadında ittifakla metrûk sayılan ve şiddetli derecede cerh edilen ravilerin bulunduğu vakidir. Buna göre şiddetli za'fiyeti olan bir hadisin ahkam için delil olamayacağı kesin olduğu gibi, ahkam dışındaki hususlarda da delil olabilmesi mümkün değildir.

2. Her İki İsnaddaki Ravilerin Beldelerine Göre Tahlili

Sened açısından dikkatimizi çeken bir diğer husus ise, Ebû Ümâme tarikıyla nakleden ravilerin Şam ehlinden; İbn Abbâs'dan nakledenlerin ise Kûfe ehlinden oldukları görülmektedir. Rical kitaplarında bu ravilerin biyografilerini incelediğimizde, her iki isnadın ravileri içinde Kûfe ile Şam'da ikamet edenlerin olduğu, ayrıca rihle sebebiyle her iki belde ehlinden hadis alan kimselerin bulunduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla böyle bir kıssanın, sahabeden Sa'lebe b. Hâtîb adına senarize edilip yaygınlaştırılarak, her iki beldede ikamet eden ya da seyahat eden raviler sayesinde birinden diğerine nakledilmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Bundan başka müdellis raviler tarafından Sa'lebe hadisinin farklı iki isnad tesis edilerek aktarılmış olabileceği de hatıra gelmektedir.

1 es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî şerhu Takrîbi'n-Nevevî*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1414/1994, s. 111.

2 Bkz. es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 197; el-Leknevî, Muhammed Abdulhayy, *el-Ecvîbetü'l-Fâzıla li'l-Es'ileti'l-Aşrati'l-Kâmile*, (Tlk.A. Ebû Gudde), Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Haleb 1384/1964, s. 41; et-Tehânevî, *Kavâid fi Ulûmi'l-Hadis*, Beyrut 1392/1972, s. 94.

D. SA'LEBE HADİSİNİN SİHHATİ HAKKINDA HADİSÇİLERİN GÖRÜŞLERİ

Sa'lebe hadisinin Ebû Ümâme el-Bâhili ve İbn Abbâs'dan farklı iki senedle rivayet edildiğini, ancak hadisin kütüb-i sitte ya da kütüb-i tis'a gibi muteber kaynakların hiçbirisinde bulunmadığını belirtmiştik. Bundan başka Sa'lebe hadisi üzerinde değerlendirme yapan hadisçilerin hemen hepsi de bu rivayetin za'fiyetine dikkat çekerek muteber olmadığına hükmetmişlerdir. Bu hadis hakkındaki değerlendirmeler şöyledir:

1. *İmâm el-Beyhakî* (ö. 458), Ebû Ümâme ve İbn Abbas'dan naklettiği bu rivâyet hakkında şöyle demiştir: "Bu hadis, tefsirciler arasında yaygınlaşmış olup zayıf senedle mevsul olarak rivayet edilmiştir."¹
2. *Izzuddîn İbnu'l-Esîr* (ö. 630), Sa'lebe b. Hâtıb'ın biyografisinde bu rivayete yer verdikten sonra, bu kıssanın sahîh olmadığını ya da Bedir'e katılan Sa'lebe b. Hâtıb hakkında gerçekleşmiş olabileceği hususunun şâibeli olduğunu belirtmiştir.²
3. *İmâm ez-Zehabî* (ö. 748): "Sa'lebe'nin mal istemesiyle alakalı uzun bir hadîs nakledilmektedir. Ama bu rivâyet münkerdir."³ demiştir.
4. *Zeynuddîn el-İrâkî* (ö. 806), *Tahrîcu Ehâdîsi'l-İhyâ* da: "Bu hadisi Taberânî, zayıf senedle tahrîc etmiştir."⁴ demiştir.
5. *Nûruddîn el-Heysemî* (ö. 807): "Bu hadîsi Taberânî, Ebû Ümâme'den rivayet etmiştir. Senedinde Ali b. Yezîd el-Elhânî vardır ki, bu ravi metrûktur."⁵ değerlendirmesinde bulunmuştur.
6. *İbn Hacer el-Askalânî* (ö. 852), *el-İsâbe*'de Sa'lebe b. Hâtıb'ın biyografisinde mezkur kıssanın Sa'lebe hakkında nakledildiğini ancak "Bu hadis (kıssa), sahîh değildir, ya da Bedir'e katılan Sa'lebe hakkında olması şâibelidir (fihî nazar)"⁶ değerlendirmesinde bulunarak hadisin za'fiyetine ve Sa'lebe b. Hâtıb hakkında bunun doğru olamayacağına işaret etmiştir. Ayrıca İbn Hacer, *Tahrîcu Ehâdîsi'l-Keşşâf*'ta bu hadis hakkında "Bu rivayetin isnadı çok zayıftır."⁷ demiştir.

1 el-Beyhakî, *Delâilu'n-Nubuvve*, VI/292.

2 Izzuddîn İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, Daru İhyai't-Türârisi'l-Arabî, Beyrut ts., I/237.

3 ez-Zehabî, *Tecridu Esmâi's-Sahâbe*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut ts., I/66.

4 Bkz. el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Daru'l-Kalem, Beyrut ty., III/257 (dipnotta).

5 Nûruddîn el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., VII/32.

6 İbn Hacer, *el-İsâbe* I/198.

7 ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut ts., II/292 (Hamîşindeki İbn Hacer'in Tahrîcu Ehâdîsi'l-Keşşâf'ı).

7. *Celâluddîn es-Suyûtî* (ö. 911), bu hadîsin bir kısmını *el-Câmi'ü's-Sağîr*'ine almış ve sonunda sadece sahîh rumuzuyla sıhhatine işaret etmiştir. Ancak mezkur eserin şârihi Muhammed Abdurraûf el-Münâvî (ö. 1031), gerek Beyhakî ve gerekse İbn Hacer'in bu hadisin za'fiyetine dikkat çektiklerini belirtmek suretiyle Suyûtî'nin sahîh rumuzu hakkında kesinlik olmadığına dikkat çekmiştir.¹ Biz de Suyûtî'nin bu hadis hakkında sahîh rumuzu kullanmasını bir zuhul olarak değerlendiriyoruz. Çünkü diğer taraftan Suyûtî, *Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl* adlı eserinde: "Bu hadis, Ebû Ümâme ve İbn Abbas'dan zayıf senedle rivayet edilmiştir."² demek suretiyle hadisin za'fiyetine hükmetmiştir. Diyebiliriz ki, esasen hadisin za'fiyeti, Suyûtî tarafından bilinmektedir. Ancak her nasılsa *el-Câmi'ü's-Sağîr*'de gözünden kaçmış olabilir.
8. *Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî*: "Bu hadis, iştihar etmesine rağmen münkerdir. Hadisin illeti, Ali b. Yezid el-Elhânî'dir. Bu ravi, ittifakla metrûktur. Ravilerden Muân b. Rifâa ise leyyinu'l-hadistir."³ demiştir.
9. *Abdulfettah Ebû Gudde*: "Kurtubî (ö. 674), Tefsîr'inde Sa'lebe hadisini Ebû Ümâme'den nakletmiş ve '*bu rivâyet meşhurdur*' demiştir.⁴ Halbuki bu rivayet, münkerdir. Çünkü senedinde yer alan Ali b. Yezîd, Buharî'nin ifadesiyle münkeru'l-hadis'tir. Kurtubî'nin '*bu rivâyet meşhurdur*' sözüne gelince; bunu, Sa'lebe kıssasına dair nakledilen rivayetin, vaizler, kıssacılar, nakilci müfessirler katında yaygın ve meşhur olduğu şeklinde anlamak gerekir. Yoksa hadîs istilahındaki 'meşhur hadîs' mânâsında anlamak hatadır. Kaldı ki bu rivâyet, şiddetli derecede zayıf olup tutarlı ve makbul sayılacak hiçbir tarafı yoktur, istişhada da elverişli değildir."⁵ demiş, daha bu mevzuyla alakalı olarak şunları ilave etmiştir: "...Diğer taraftan İbn Kesîr (ö. 774), naklettiği rivâyetlerin illetlerini ve gizli yönlerini açıklamak suretiyle Tefsîr'inde güzel bir metot takip etmiştir. Bununla beraber bazı rivâyetleri senediyle naklettiği halde illetini ve nekaretini belirtmemiştir. Hususiyle rivâyetlerin sened ve metinleri üzerinde cerh ve ta'dîli uygulama prensibinde hassas davranırken, meselâ Sa'lebe hadisi hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.⁶ Halbuki Sa'lebe kıssası boş ve

1 es-Suyûtî, *el-Câmi'ü's-Sağîr* (Muhammed Abdurraûf el-Münâvî'nin *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*'iyle birlikte), Daru'l-Fikr, Beyrut ts., IV/526, 527.

2 es-Suyûtî, *Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Daru'l-Menâr, Kahire ts., s. 105.

3 el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Silsiletu'l-Ehâdisi'd-Daîfe ve'l-Mevzû'a ve Eseruhâ fî'l-Umme*, Mektebetu'l-Meârif, Riyad 1407/1987, IV/112.

4 el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1387/1967, VII/209.

5 el-Leknevî, *el-Ecvibetu'l-Fâzıla*, s. 137-138 (Ebû Gudde dipnotu).

6 Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II/111 (Tevbe-9/75 ayetinin tefsîrinde).

asılıdır. Çünkü senesinde cerhedilen raviler vardır. Muhtemelen bu hadis hakkında cerh-ta'dil kritiğini uygulamak, İbn Kesîr'in gözünden kaçmış olabilir. Bununla beraber elimizdeki mevcut rivâyet tefsîrleri içinde en güzeli, şüphesiz yine İbn Kesîr'in tefsîridir. Fakat 'Her güzelin bir kusuru vardır' darb-ı meselinde geçtiği üzere biz de İbn Kesîr hakkında bunu diyerek onu mazur görmeliyiz."¹

III. SALEBE HADİSİNİN METİN YÖNÜNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

A. SA'LEBE B. HÂTİB'İN BİYOGRAFİSİ AÇISINDAN KISSANIN TENKİDİ

1. Sa'lebe b. Hâtıb'ın Biyografisi

Adı, Sa'lebe b. Hâtıb b. Amr b. Ubeyd b. Ümeyye b. Zeyd b. Mâlik b. Avf b. Amr b. Avf b. Mâlik b. Evs el-Ensârî'dir. Medîne'den Evs kabilesinin Benû Amr b. Avf kolundandır.²

Babası, Hâtıb b. Amr b. Ubeyd'dir. Kaynaklarda babası hakkında hiç bir bilgiye rastlanmamaktadır. Babasının magazî ve siyer kaynaklarında adının geçmemesi, onun muhtemelen Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden önce vefat etmiş olabileceğini hatıra getirmektedir.

Annesi, Ümâme bint Sâmit b. Hâlid b. Atıyye b. Havt b. Habib b. Amr b. Avf'tır. Sa'lebe'nin babasıyla annesinin soyu, Evs kabilesinden Amr b. Avf'ta birleşmektedir.³

Kardeşi, Hâris b. Hâtıb el-Ensârî'dir. Hâris, Bedir, Uhud, Hendek ve diğer harplere katılmış, Hudeybiye'de bulunmuş, Hayber muhasarasında şehit olmuştur.⁴

Eş ve Çocukları: İki hanımı ve yedi oğlu vardır. Çocukları: 1) Ubeydullah, 2) Abdullah, 3) Umeyr 4) Rifâa, 5) Abdurrahman, 6) İyâz, 7) Amîra. Çocuklarından ilk üçü, Benî Vâkıf'lı hanımından olmuştur. Diğer dört oğlu ise Gatafân kabilesinden Lübâbe bint Ukbe b. Beşîr adındaki hanımındandır.⁵

1 el-Leknevî, *el-Ecvibetu'l-Fâzıla*, s. 107-108 (Ebû Guddê dipnotu).

2 İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Daru Sâder, Beyrut 1405/1985, III/460; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Daru'l-Hayr, Beyrut 1412/1992, II/250; İzzuddîn İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, Daru İhyai't-Türârisi'l-Arabî, Beyrut ts., s. 237; İbn Abdilber, *el-İstifâh fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, I/210; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Daru Sâder, Beyrut 1328, I/198.

3 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III/460.

4 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III/461; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I/222.

5 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III/460.

Sa'lebe, Bedir, Uhud ve diğer harplere katılmış sahabilerdendir.¹

Hz. Peygamber (a.s.), Medine'ye geldikten sonra Muhacirlerle Ensar arasında kardeşlik bağı (muâhât) kurduğunda, Sa'lebe b. Hâtıb ile muhacirlerden Muattib b. Avf el-Hamrâ'yı kardeş yapmıştır.²

Doğum ve Vefat Tarihi: Sa'lebe b. Hâtıb'ın doğum ve vefat tarihleri hakkında kesin bilgiye rastlanmamaktadır. Bununla beraber İbn Abdilber'e göre Hz. Ömer'in -diğer bir nakilde ise Hz. Osman'ın- hilafeti döneminde vefat ettiği ifade edilmektedir.³ İbn Abdilber, mezkur kıssadan yola çıkarak böyle bir tesbite ulaşmış olabilir. Bu rivayetin sened yönünden mu'teber olmadığını ve ihticaca elverişli bulunmadığını daha önce belirtmiştik. Ancak tarihî olaylardan yola çıkarak Sa'lebe'nin hâyatı ve vefat dönemi hakkında şu mülahazayı söyleyebiliriz: Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti döneminde Sa'lebe yetişkin bir insandı ve maddi imkan sahibi olduğundan yapılan muâhât dolayısıyla Muhacir kardeşine yardımcı olmuştur. Ayrıca Rasûlullah'la beraber bütün savaşlara katılmıştı ve muhtemelen Rasûlullah'ın irtihalinden sonraki yıllarda vefat etmiştir.

Hadis kaynaklarının ve rical kitaplarının hiçbirisinde Sa'lebe b. Hâtıb'ın naklettiği herhangi bir hadise rastlanmamaktadır. İsmi nin raviler arasında geçmemesi, onun sahabe olduğuna nakise getirmez. Çünkü sahabenin hepsi de hadis rivayet etmiş değildir. Tespitlere göre ashabin ancak yüzde biri hadis rivayetinde bulunmuştur. Bunu rakamlarla belirtecek olursak; ashabin sayısının yüzbin civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bunlardan isimleri tesbit edilenlerin onbine yakın olduğu; bu onbin sahabenin de sadece bin yüz kadarının hadis rivayetinde bulunduğu bilinmektedir.⁴

2. Kıssanın, Sa'lebe'nin Biyografisi Açısından Tenkidi

Sahabe biyografilerini ele alan kaynaklarda ve tabakât kitaplarında Sa'lebe b. Hâtıb hakkında yukarıdaki bilgilerden daha fazlasına rastlanmamaktadır. Bununla birlikte yukarıdaki bilgiler ışığında onun, mezkur Sa'lebe kıssasıyla ilişkisinin olup olmadığı konusunda mukayese yapabilmek imkanına sahibiz. Şöyle ki:

Sa'lebe b. Hâtıb'ın biyografisi hakkında diğer müelliflerden daha

1 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III/460; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, I/237; İbn Abdilber, *el-İstîfâb*, I/210; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/250; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, II/88.

2 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III/265; İbn Abdilber, *el-İstîfâb*, I/210, III/1430; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, IV/394.

3 İbn Abdilber, *el-İstîfâb*, I/210.

4 Bu hususta tafsilat için bkz. Ahmed M. Şâkir, *el-Bâisu'l-Hasîs şerhu İhtisârî Ulûmi'l-Hadis, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrût 1370/1951, s. 185-186.

geniş bilgilere yer vermiş bulunan İbn Sa'd (ö. ~222), mevsuk rivayetlere ve muteber bilgilere dayanarak hazırladığı *et-Tabakâtu'l-Kubrâ* adlı eserinde, kendi döneminde Medîne ve Bağdat'ta Sa'lebe b. Hâtıb'ın soyundan gelen torunlarının bulunduğunu belirtmekte, ancak mezkur Sa'lebe kıssasından ve onun nifakından hiç bahsetmemektedir.¹ Eğer böyle bir kıssa gerçekten Sa'lebe'nin başından geçmiş olsaydı, elbette bundan da bahsederdi.

Ayrıca Sa'lebe b. Hâtıb'ın iki hanım ve yedi erkek evlada sahip olduğu nazar-ı itibara alındığında, onun koyun sürülerini sevk ve idare edebilmek için cuma ve cemaatten uzak kalmış olması aklen muhtemel gözükmemektedir.

Bazı alimler, Sa'lebe kıssasının doğru olmadığını, eğer kıssa doğruysa Sa'lebe b. Hâtıb ile Sa'lebe b. Ebî Hâtıb adında iki şahsın olabileceğini; bunlardan Bedir'e katılan Sa'lebe'nin Uhud'da şehit olması sebebiyle bu kıssanın Sa'lebe b. Ebî Hâtıb adındaki başka bir şahıs hakkında gerçekleşmiş olabileceğini söylemektedir. Ancak araştırmalarımız neticesinde, Sa'lebe kıssasının asılsız olduğu görüşünü benimsemekle birlikte, Sa'lebe adında iki şahsın bulunup Bedir'e katılan Sa'lebe'nin Uhud'da şehit olduğu görüşüne katılmıyoruz. Meseleyi delilleriyle inceleyelim:

Izzuddîn İbnu'l-Esîr (ö. 630), kendi isnadıyla naklettiği Sa'lebe kıssasının akabinde şöyle demiştir: "Bu kıssa sahîh değildir, ya da Sa'lebe b. Hâtıb hakkında gerçekleşmemiştir. Çünkü İbnu'l-Kelbî (=Hişâm b. Muhammed ö. 204), onun Uhud'da şehit olduğunu söylemektedir. Yahut da İbnu'l-Kelbî vehimde bulunmuştur. Ama şüphe yok ki kıssadaki isimle burada biyografisini verdiğimiz isim aynıdır"² demek suretiyle kıssanın şaibeli olduğuna işaret etmiştir.

İmam Zehebî (ö. 748)ise, Sa'lebe hadisinin münker olduğunu belirtmekle birlikte, bazı alimlerin, Sa'lebe'nin Uhud'da şehit düştüğünü söylediklerini nakletmekle yetinmiş, herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.³

Hafız İbn Hacer (ö. 852), Bedir ehlinden münafık kimsenin bulunmadığından yola çıkarak mezkur kıssasının sahîh olmadığını, bu kıssanın olay olarak doğru olması durumunda ise olayın Bedir'e katılan Sa'lebe b. Hâtıb hakkında vukuunun şüpheli "fihi nazar" (tetkik edilmesi lazım) olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca İbnu'l-Kelbî'ye dayanarak Bedir'e katılan Sa'lebe'nin Uhud'da şehit olduğunu söylemekte, bundan

1 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III/460.

2 İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, I/237.

3 ez-Zehbî, *Tecrîdu Esmâi's-Sahâbe*, I/66.

başka kıssanın kahramanının Sa'lebe b. Ebî Hâtıb adında başka birisi olabileceğinden söz etmektedir. Bu görüşünü desteklemek için de İbn Merdûye (ö. 410)'nin Tefsîr'inde İbn Abbas'dan naklettiği mezkur kıssada bu şahsın adının Sa'lebe b. Ebî Hâtıb el-Ensârî olduğunu söylemesini delil getirmektedir.¹

Ancak biz, hadis kriterlerine göre sened ve metin tenkidini yaptığımız Sa'lebe kıssasının Sa'lebe b. Hâtıb'a ait olabileceğini mümkün görmemekle birlikte aynı zamanda böyle bir kıssanın başka bir Sa'lebe hakkında -hatta hiçbir sahabî hakkında- gerçekleşmiş olabileceğine ihtimal vermiyoruz. İbnü'l-Kelbî'nin Sa'lebe b. Hâtıb'ın Uhud'da şehit olduğunu söylemesi ise hatadır, vehimdir. Çünkü bütün mevsuk kaynakların ittifakıyla Uhud'da şehit olan sahabî, Sa'lebe b. Sa'd el-Ensârî'dir.²

İbn Hacer'in, İbn Merdûye'ye göre kıssanın kahramanının Sa'lebe b. Ebî Hâtıb olduğuna dair yaklaşımına gelince, diğer kaynakların hiçbirisinde böyle bir isimle karşılaşılmamaktadır. Kaldı ki, İbn Merdûye'den daha önce yaşayan Taberî'nin, keza Beyhakî'nin naklettiği rivayette³ kıssadaki şahsın Sa'lebe b. Hâtıb olduğu söylenmektedir. Buradan diyebiliriz ki, daha sonraki dönemde yaşayan İbn Merdûye'ye ulaşan rivayet ya da nüshalarda bu isim, Sa'lebe b. Ebî Hâtıb şeklinde ziyadeli olarak gelmiş ya da öyle okunmuş olabilir.

Diğer bir husus ise, en azından Bedir ve Uhud harplerine katılmış olan bir sahabînin, böyle bir kıssayı yaşamış olması, hiç bir surette akla uygun düşmemektedir. Çünkü mezkur kıssada anlatılan şekliyle, koyunlarını sevk ve idare etmekten dolayı cami ve cumadan uzak kalan bir insan tipinin, Hz. Peygamber'le birlikte savaflara iştirak etmiş bir sahabiyi canlandırması, hiç bir selîm aklın kabul edemeyeceği bir iddiadır.

Her şeyden önce Sa'lebe b. Hâtıb, Bedir ashabından ve Medîne'deki müslümanların ilk tabakasındandır (sâbikûnu evvelûn). Bedir ashabı içinde nifaka bulaşan herhangi bir sahabînin bulunmadığı sabittir. Ayrıca bizzat Kur'ân ayetlerinde ve Rasûlullah'ın hadislerinde Bedir ashabının fazileti açıkça belirtilmiş; onların mağfiret ve kurtuluş ehli kimseler olduğu ifade edilmiştir. Mesela "Bedir ve Hudeybiye'ye katılan kimse cehenneme girmez."⁴ ve "Allah, Bedir ehline muttali olmuş ve haklarında şöyle

1 İbn Hacer, *el-İsâbe* I/198.

2 Sa'lebe b. Sa'd el-Ensârî'nin Uhud'da şehit olduğu haberi için bkz.: Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, II/88; İbn Abdilber, *el-İstîfâh*, I/208; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, I/237.

3 el-Avfî tarîkıyla İbn Abbas'dan nakledilen bu rivayetin senedi Taberî'de ve Beyhakî'de aynı olmakla birlikte kıssanın kahramanı Sa'lebe b. Hâtıb adıyla geçmektedir. Ayrıca bu isnadın cerh ve ta'dîlini tablo 5'te inceledik. Tafsîlat için Tablo 5'e bakılabilir.

4 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrût 1413/1993, VI/262.

buyurmuştur: Dilediğinizi işleyin, zira ben sizi mağfîret buyurdum."¹ anlamındaki hadisleri bu çerçevede zikredebiliriz.

Bu kıssayla alakalı diğer bir husus şudur: İbn İshâk (ö. ~150), Sa'lebe b. Hâtîb ile Muattîb b. Kuşeyr'i Evs kabilesinden olan münafıklar arasında zikretmiş ve Tevbe 75 ayetinin her ikisi hakkında indiğini söylemiştir.² Bundan başka İbn İshâk, Sa'lebe b. Hâtîb, kardeşi Hâris b. Hâtîb ve Muattîb b. Kuşeyr'i Mescid-i Dırâr'ı yapan Medine'li 12 münafık arasında saymaktadır.³ Pek çok siyer ve tefsir kaynakları ise İbn İshak'ın bu rivayetini herhangi bir kritik yapmadan olduğu gibi nakletmişlerdir. Mesela el-Vâkıdî (ö. 207)⁴ başta olmak üzere siyer ve tarih kaynakları hicretin 9. yılı hâdiseleri arasında bu rivayete yer verirken, Taberî ve pek çok tefsir kaynağı ise Tevbe-9/107 ayetinin nüzûl sebebi olarak bu haberi nakletmişlerdir. Ancak İbn İshak, bu haberi Amr b. Ubeyd el-Basrî yoluyla Hasen el-Basrî'den mürsel olarak rivayet etmiştir. Kaldı ki, İbn İshak hadis alimleri tarafından orta derecede cerhedilen bir ravi olmakla birlikte, şeyhi Amr b. Ubeyd ise müdellis ve kezzab olarak nitelendirilmiş, şiddetli derecede cerhedilerek ittifakla metrûk sayılmıştır.⁵ Keza el-Vâkıdî de hadisçiler tarafından şiddetli derecede cerhedilen bir müelliftir.⁶

Her şeyden önce İbn İshak'ın zikrettiği bu üç şahıs, Bedir

1 el-Buhârî, *el-Cami'u's-Sahîh*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1411/1991, Meğâzî 9, 47, Edeb 74, İstîtâbe 9, Cihad 141; Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Hayr, Beyrût 1414/1994, Fazâilu's-Sahâbe, 161.

2 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/125 (İbn İshak'tan naklen). Bu rivayetin sened ve metin yönünden cerh ve ta'dilini, ileride gelecek tablo 5'te inceledik. Tafsilatı gerekli kısma bırakıyoruz.

3 İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV/135.

4 el-Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd, *Kitâbu'l-Mağâzî*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1404/1984, III/1045, 1047. Ancak İbn İshak, Mescid-i Dırâr'ı yapanların 12 kişiyi belirttiğinde, el-Vâkıdî ise bu sayıyı 15'e çıkarmaktadır. Bu isimlerin içinde bazı tutarsızlıklar olduğu gibi, Bedir ahabından bazı sahabîlerin adının da bu listeye karıştırıldığı görülmektedir.

5 İbn İshak ve Amr b. Ubeyd'le alakalı cerh ve ta'dil değerlendirmelerini tablo 5'te inceleyeceğiz.

6 el-Vâkıdî hakkında muhaddislerin cerh ve ta'dil değerlendirmeleri şöyledir:

Ali b. El-Medîni : Hadis uyduran birisidir. 12 bin garib hadis rivayet etmiştir. Onun hadislerine, ensâbına ve mağâzî haberlerine itibar edilmez.

Buhârî : Metrûktur, onun naklettiği hadislerden tek kelime bile rivayet etmedim.

İbn Râhûye ve Nesâî: Hadis uyduran (vadda') birisidir.

Ahmed b. Hanbel : Kezzabdır, hadisleri maklub yapan birisidir.

İbn Hibbân : Sika ravilerden maklub ve mu'dal şeyleri rivayet eder. Üstelik bunları bile bile yapmaktadır.

İbn Adiy : Hadisleri mahfuz değildir, garabet ve illet ise kendisindedir.

Zehebî : Gevşek ravi olduğunda ve terkinde icma vardır. [Tafsilat için bkz. İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, II/290; İbn Adiy, *el-Kâmil*, VI/241-242; ez-Zehebî, *el-Mizân*, III/660-665, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ*, II/619; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX/323].

ashabındandır. Nitekim yukarıda Sa'lebe ve kardeşi Hâris b. Hâtıb hakkında biyografik bilgileri vermiştik. Muattib b. Kuşeyr (diğer adı Muattib b. Beşîr) ise Akabe biatına katılan ilk Medine'li Müslümanlardan olup Bedir, Uhud ve diğer harplere katılmış şerefli bir sahabîdir. Sa'lebe b. Hâtıb ile aynı kabileden olup beş ced yukarıda soyları birleşmektedir.¹ Doğrusu İbn İshâk'ın Bedir ehliinden bu üç sahabînin adını nifak mescidi olayına karışmış gibi zikretmesi büyük bir hatadır. Esasen İbn İshâk'ın Magâzi'sini es-Sîretu'n-Nebeviyye'de nakleden İbn Hişâm (ö. ~213) da İbn İshâk'ın bazı sahabe hakkında kesin ve uygun olmayan nifak yakıştırmalarından rahatsız olmuş görünüyor ki, bu hususta İbn İshâk'a katılmadığı gibi hatta tenkit ettiğini görmekteyiz. İbn Hişâm'ın bu mevzudaki ifadesine kulak verelim: "Muattib b. Kuşeyr ve Sa'lebe b. Hâtıb ile kardeşi Hâris b. Hâtıb, Benû Ümeyye b. Zeyd oymağından olup Bedir'e katılan ashâbdandır. Üstelik münafık da değıllerdir. İlim ehliinden kendilerine güvenip itimat ettiğim kimseler, Bedir ashâbı içinde hiç bir münafığın bulunmadığını söylemişlerdir. Ayrıca İbn İshâk, bu üç sahabîyi Ensar'ın Evs kabilesinin Benû Ümeyye b. Zeyd oymağından Bedir'e iştirak edenlerin listesinde vermekte² (dolayısıyla tezada düşmekte) dir."³

Diğer taraftan Mescid-i Dırâr hakkında nakledilen tarihî gerçekler de İbn İshâk'ın tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Şöyle ki: Evs kabilesinden Benû Amr b. Avf oymağı, Kubâ Mescidi'ni bina ederek Hz. Peygamber'i (a.s.) davet etmişlerdi. Hz. Peygamber de orada namaz kılmış ve halkına dua etmişti. Bunları çekemeyen Hazrec kabilesinin Benû Ğnm b. Avf oymağından bazı kimseler, yine Hazrec kabilesinden meşhur fâsık Ebû Âmir er-Râhib öncülüğünde nifak mescidini (Mescid-i Dırâr) yaptılar. Dolayısıyla Mescid-i Dırâr'ı yapanların ekseriyeti Hazrec kabilesinden bazı münafıklar olduğu gayet açıktır. İbn İshâk'ın iddia ettiği isimlerden Sa'lebe ile kardeşi Hâris b. Hâtıb ve Muattib b. Kuşeyr ise Evs kabilesindedir.

Bundan başka İbn Abbas'dan nakledilen muteber rivâyette, Mescid-i Dırâr'ı yapanların içinde bu üç sahabînin adı yoktur. İbn Asâkir, Tarîhu Dımaşk'ta muttasıl ve muteber bir senedle İbn Abbas'dan şunu nakleder: "Hz. Peygamber (a.s.), Taif muhasarasından döndükten altı ay sonra, Allah'ın kendisine emretmesine binaen Tebûk için hazırlık yapmaya başladı. O sırada Medine'den bir kısım kimseler, Nifak (Dırar) Mescidini bina ettiler. Bunlar, Ebû Âmir er-Râhib'in öncülüğünde Kinâne b. Abdîyâleyl, Alkame b. Ulâse el-Âmirî idi. Mescid-i Dırâr'ın zikredildiği Tevbe-9/107

1 Bkz. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III/1329; İbnu'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, IV/394-5.

2 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/250 (İbn İshâk'tan naklen).

3 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/126.

ayeti de bunlar hakkında inmiştir.”¹

Burada dikkatimizi çeken bir başka çelişki ise, İbn İshak başta olmak üzere daha sonraki tarihçilerden el-Vâkîdî ve başkaları, bir taraftan Sa'lebe b. Hâtîb hakkında mezkur kıssanın sözkonusu olduğunu, diğer taraftan da onun Mescid-i Dırâr'ı yapanlar arasında bulunduğunu söylemektedirler. Düşünelim ki, mallarının çokluğu sebebiyle başka şeye vakit bulamayan bir kimsenin, Mescid-i Dırâr'ın yapımında ve faaliyetinde işbirlikçilerin içinde yer alması nasıl mümkün olabilir? Keza Mescid-i Dırâr'ı bina edenler içinde olduğu iddia edilen bir insanın, Sa'lebe kıssasını yaşaması ne mümkün? Yani asılsız kıssadaki rolle Mescid-i Dırâr konusunda ileri sürülen rol, birbirine zat düşmektedir. Bu ve benzeri hususların İbn İshak ve kendisinden bu rivayetleri nakleden tarihçilerin zuhûhü olduğu açıktır.

B. KISSANIN DİĞER BAZI HUSUSLAR BAKIMINDAN TENKÎL

Malum kıssada daha önce de görüldüğü gibi Sa'lebe'nin sürüleriyle taşraya çıkmasının akabinde Hz. Peygamber'e (a.s.) zekatı emreden “Onların mallarından sadaka al; bununla onları (günahlardan) temizlersin, onları arındırıp yüceltirsin. Bir de onlar için dua et. Çünkü senin duan, onlar için sükûnettir. Allah işitendir, bilendir.” (Tevbe-9/103) ayetinin indiği ve bundan sonra Hz. Peygamber'in iki şahsı zekat memuru olarak görevlendirip Sa'lebe'ye gönderdiği ifade edilmiştir.

Bilindiği gibi Tevbe sûresi, H. 9. yılda inmiştir ve üstelik yukarıda belirtilen Tevbe-9/103 ayeti de zekatı emreden bir ayet değildir. Alimlerin genel olarak görüşü, zekatın hicretin ikinci yılında farz kılındığı şeklindedir.² Hal böyle olunca, elbette mezkur kıssa, tarihî açıdan ve ahkâm açısından Kur'an'ın zahiriyle de bağdaşmamaktadır. Kaldı ki kıssada belirtilen Tevbe-9/103 ayetinin farklı bir hâdise üzerine indiği de sabittir. İbn Abbas, Dahhâk, Katâde, Zeyd b. Eslem ve Said b. Cübeyr gibi müfessirlerden nakledildiğine göre, Tevbe-9/103 ayetinde sözkonusu edilen kimseler, Tebuk gazvesine mazeretsiz katılmayıp geride kalan bazı şahıslardır. Bu kimseler, geri kalmalarına sebep olan mallarından bir kısmını vererek Hz. Peygamber'den mağfiret talebinde bulundular. Bazı rivayetlerde bunların Ebû Lübâbe ve arkadaşları Cedd b. Kays, Harâm ve Evs olduğu

1 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, (İht.: İbn Manzûr), Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1408/1988, XII/319.

2 Alimlerin tesbitine göre zekatın farz kılınışı hicretin ikinci yılına tekabül etmektedir. Her ne kadar Mekke döneminde zekatı anımsatan ayetler inmiş ise de bunlar vücûbiyet hükmünü ihtiva etmiyordu. Bu hususta geniş bilgi için bkz.: İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Daru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1408/1988, III/249 (Mu'minûn 4 ayetinin tefsirinde); İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Dürrü'l-Muhtâr*, Daru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1402/1982, II/2; Yusuf el-Kardavî, *Fıkhu'z-Zekât*, (Trc.: İbrahim Sarmış), I/70-75.

belirtilmektedir.¹

Sa'lebe'nin zengin olmak için dua istemesi ve Hz. Peygamber'in ona dua etmesiyle onun bir kaç koyun edindiği, bunların Medine havalisine sığmayacak kadar çoğaldığı nakledilmektedir. Başta bu husus, akla zıt düşmektedir. Bir kaç koyundan bir kaç sene zarfında böylesi bir sayıya ulaşmak, hiçbir selim akıl tarafından kabul edilebilecek bir husus değildir. Bu, olsa olsa masallarda karşılaşılabilecek bir durumdur.

Kıssaya göre Sa'lebe'nin Medine'ye sığmayacak kadar sahralar dolusu koyun sahibi olması demek, o dönemdeki İslam topraklarında yaşayan en zengin insanlardan biri olması anlamına gelir. Ancak gözden kaçması mümkün olmayacak olan böylesi bir durumdan asılsız bir kıssa dışında bahseden başka hiçbir kaynak ve rivayet yoktur. Eğer böyle birşey gerçekten yaşanmış olsaydı, Sa'lebe'nin Hatim et-Tâî'nin cömertliği ve Kârûn'un da aşırı derecede zenginliği ile meşhur olduğu gibi, onun da meşhur olması gerekirdi. Ama bu hususta asılsız kıssadan başka nakledilen hiç bir rivayetle karşılaşılmamaktadır.

Faraza, Sa'lebe'nin koyunlarının sayısının bu kadar çok ve süratle artmış olması Hz. Peygamber'in duasıyla gerçekleşen bir bereket olduğunu düşünelim -ki bazı yorumcular kıssanın asılsız olduğunu nazar-ı itibara almadan böyle bir te'vile yönelmiştir²-. Cevap olarak diyebiliriz ki: Kaynaklarda Hz. Peygamber'den bereketle ilgili pek çok mu'cizenin vukubulduğu nakledilmektedir. Ancak mezkur kıssadaki gibi Hz. Peygamber'in duasıyla koyunların çoğalması şeklinde hiç bir vak'a mucize kabilinden hiç bir kaynakta yer almamaktadır. Böyle bir bereket olayı yaşanmış olsaydı, bunun nakledilen mu'cizat arasında zikredilmesi ve bu vasıfla iştihar etmesi gerekirdi. Kaldı ki, Allah Rasûlü'nün -değil sıradan insanların dalalet ve tuğyana dalmalarını istemesi- Bedir ashâbı gibi sahabe-i güzîn hakkında onların dalalete ve nifaka kaymalarını netice verecek bir dua ve talepte bulunması sözkonusu olamaz. O halde kıssada belirtilen şekliyle bu husus, Rasulullah hakkında mümkün görülmediği gibi, Sa'lebe hakkında da tutarlı değildir.

Öte yandan kıssanın sonunda Sa'lebe'nin zekatını getirdiği halde ne Rasûlullah, ne de daha sonra halifeleri tarafından zekatının kabul edilmediğinden söz edilmektedir. Her ne kadar bazı müfessirler, Hz. Peygamber'in ve halifelerinin, Sa'lebe'nin münafık olması sebebiyle onun zekatını kabul etmemiş olabileceği yorumunu yapsalar bile, biz bu görüşe

1 et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XI/16-18.

2 Suyûtî'nin el-Câmi'u's-Sağîr'ine şerh yazan el-Münâvî, böyle bir te'vile gitmiştir. Bkz. *Feyzu'l-Kadîr Şerhü Câmi'i's-Sağîr*, IV/526.

katılmıyoruz. Çünkü başta merdud bir rivayetten hareket ederek ve asılsız bir kıssadan yola çıkarak bazı tefsir ve te'villere gidilmesi, kabul edilebilir bir tavır olmasa gerektir. Bundan başka zekatını getiren kimsenin zekatını reddetme, bizzat Rasûlullah'ın ve Raşid Halifelerin uygulamalarına zıt düşen bir husustur. Rasûlullah'ın münafıklara karşı izlediği strateji ve tavırları incelendiğinde, onlara karşı nifaklarını açıkça yüzlerine vurmadiği, hatta İbn Selûl gibi meşhur münafıkları bile sabırla idare etmesini bildiği görülmektedir. Ayrıca İslam devletinde behemehal her mü'minin zekat vermesi için gerekirse güç kullanılması sözkonusudur. Hatta bu mevzuda Hz. Ebû Bekr'in zekat vermeyenlere karşı savaşması bilinen bir vak'a iken, elbette Sa'lebe'nin zekatını getirdiği halde reddedilmesi tutarsızdır.

Hicrî 9. yılda gerçekleşen Tebuk gazvesi, münafıklarla gerçek mü'minlerin ayırıldılmasında önemli bir tarihî hâdisedir. Zira bu gazveye çıkılmadan önce Rasûlullah'a gelen bazı kimseler haklı mazeretlerini beyan etmiş, bazıları da yalan söyleyerek izin istemiş ve kendilerine izin verilmişti. Fakat mü'minlerden olup da mazeretsiz geri kalan kimseler içinde Ebû Lübabe ve arkadaşlarından başka yalnız Ka'b b. Mâlik, Hilâl b. Ümeyye ve Murâra b. Rabi' gibi üç sahabîden bahsedilmektedir. Ebû Lübabe ve arkadaşlarının tevbe talepleri hemen, diğer üç kişinin tevbeleri ise daha sonra kabul edilmiştir (Tevbe-9/117-119).¹ Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki, Tebuk gazvesinden geri kalanlar içinde Sa'lebe'nin adı geçmemektedir. Eğer Sa'lebe, Tebûk'e katılmamış olsaydı, Bedir ehlinen bir sahabî olması hesebiyle elbette kendisi hakkında da benzer bir durum yaşanacaktı.

el-Vâkıdî (ö. 207) gibi bazı müelliflerin Sa'lebe'nin hem mezkur kıssanın kahramanı olduğunu, hem de Tebuk'e katılan münafıklardan olduğunu iddia etmesi² ise tamamen birbirine zıt düşen bir husustur. Şöyle ki, meseleye mezkur kıssa açısından yaklaşacak olursak, bir insanın sürülerini sevk ve idareden dolayı camiden, cumadan uzak kalmasıyla, başkaca vakit bulup münafık olarak Tebuk'e veya diğer harplere katılmasını bağdaştırmak mümkün değildir. Dolayısıyla Sa'lebe b. Hâtıb'ın bu açıdan da nifakına delalet edecek ne bir hâdise, ne de sıhhatli bir işaret sözkonusu değildir. Haddi zatında Vâkıdî'nin sîre haberlerine pek itimat edilmeyeceğini, hadis rivayetinde metrûk olduğunu yukarıda belirtmiştik.

Biz de bütün bu verilere binaen diyoruz ki, Sa'lebe hadisi, Sa'lebe b. Hâtıb hakkında uydurma bir kıssadan ibarettir. Şayet Tevbe-9/75 ayetinde belirtildiği şekliyle Allah'a söz verip de sözünde durmayan kimseler varsa, bununla şerefli sahabîlerin uzaktan yakından hiçbir alakası olmasa gerektir.

1 Buhârî, Tefsîru's-Sûre 9, bab 18; Müslim, Tevbe-9/53; Müsned, III/458.

2 el-Vâkıdî, *Kitâbu'l-Mağâzî*, III/1003.

Metinde Sa'lebe'nin zekat memurlarına "Bu istediğiniz cizyeden başka birşey değildir" dediği de nakledilmektedir. Cizye, h. 9/m. 630 yılında nazil olan Tevbe-9/29 ayetiyle sabit olmuş ve Rasûlullah (a.s.), aynı yıl Eyle, Ezruh, Cerbâ, Dûmetu'l-Cendel halkından anlaşma yaparak cizye almıştır.¹ Sa'lebe'nin zekatı cizye olarak nitelendirmesi için böyle bir şeyden ve tatbikattan haberdar olması lazım gelir ki, tamamen taşraya çekilmiş ve koyun çobanlığından başka işlere vakti olmadığı iddia edilen bir kimsenin, zekatı cizyeye benzetmesi pek muhtemel değildir. Dolayısıyla kıssacılar, bu kıssada zekatı cizyeye benzetmekle bir kez daha tutarsızlıklarını ortaya koymuş bulunuyorlar. Yani Sa'lebe kıssası, bir kısım cüretkâr kıssacının, enini boyunu düşünmeden hikaye şeklinde tasarladıkları, fakat tezatlarla dolu yakıştırmalarından başka bir şey değildir.

Tevbe sûresindeki ayetlerin pek çoğunda küfür ve nifak ifade eden davranışlardan ve bilhassa münafıkların vasıflarından bahsedilmektedir. Sa'lebe b. Hâtib hakkında senarize edilerek yakıştırılan mezkur kıssa da yine Tevbe suresinin ilgili ayetinin sebab-i nüzûlü olarak gösterilmiştir. Bu suretle öyle bir zan uyandırılmıştır ki, sanki bu kıssa gerçek bir vakia gibi ayetin hem sebab-i nüzûlü, hem de ibret için anlatılan bir hayat hikayesi olarak telakki edilmiştir. Hakikatle hiçbir alakası olamayacağına kanaat getirdiğimiz bu kıssa, sonuçta tefsir kaynaklarının içine girip asırlarca şöhret bulmuş ve günümüze kadar gerçek bir hadise imiş gibi anlaşılmasına neden olmuştur. O halde gerek hadis, gerekse tefsir kitaplarının içinde yer alan bu kabil rivayetlerin sıhhat derecesinin araştırılması, illetlerinin ortaya konulmasına büyük ihtiyaç vardır.

Bilindiği gibi kıssacılık, bilhassa Hz. Ali'nin hilafetinden sonra Emevîler döneminde oldukça yaygın hale gelmiştir. Pek çok kıssacı türeyerek halka vaaz ve hitap etmeye başlamıştır. Bunlar, bir çok kıssa uydurdıkları gibi, israiliyyat nevinden bazı şeyleri de nakletmek suretiyle bunların iştihar etmesine, hatta hadîs ve tefsîr rivayetleri içine girmesine sebep olmuştur. Neticede kıssacılık yoluyla bir yığın asılsız rivayet yaygın hale getirilmiş, kaynaklarda nakledilir olmuştur. Bu kıssalar içinde peygamberler hakkında bir takım yalan yanlış yakıştırmalar bulunduğu gibi, Ashab hakkında da -Sa'lebe kıssasında olduğu gibi- bazı gerçek dışı şeylere rastlamak mümkündür. Kanaatimizce üzerinde durduğumuz Sa'lebe hadisi de genel yapısı itibariyle uydurma kıssaların karakteristik özelliklerini içinde bulunduran ve kıssacılar tarafından senarize edilmiş asılsız bir haberden öteye geçmemektedir.

1 D.İ.A., 'Cizye' maddesi.

IV. TEVBE-9/75 AYETİNİN NÜZUL SEBEBİ AÇISINDAN SALEBE HADİSİNİN TAHLİLİ

Tefsîr kitaplarının ekserisinde Tevbe-9/75 ayetinin sebab-i nüzûlünde Sa'lebe hadisinin rivayet edildiğini belirtmiştik. Bununla beraber Sa'lebe'den başka şahısların adının yer aldığı sebab-i nüzûl rivayetlerine de rastlanmaktadır. Şimdi bu rivayetleri ve kısaca tahlilini inceleyelim:

1. Sa'lebe b. Hâtib Hakkında İndiğini Bildiren Rivayetler

Yukarıda Sa'lebe hadisinin Ebû Ümâme ve İbn Abbas tarîkıyla nakledilen her iki isnadının illetli, münker ve merdut olduğunu söylemiştik. Bu rivayet, sebab-i nüzûl açısından da delil olmaya elverişli değildir. Bazı müfessir ve araştırmacılar da bu hususa işaret etmişlerdir.¹

Yukarıdaki kıssadan başka farklı bir kıssayı da el-Vâkıdî (ö. 207), herhangi bir sened vermeksizin nüzul sebebi olarak şöyle kaydeder: "Tevbe-9/75 ayeti, Sa'lebe b. Hâtib hakkında nazil olmuştur. O, muhtaç bir kimse idi ve tasadduk edecek herhangi birşey bulamıyordu. Bir defasında: Allah'a yemin ederek, eğer Allah kendisine mal verirse mutlaka tasaddukta bulunacağına ve salihlerden olacağına söz verdi. Ama onikibin dirhem miktarında bir diyet eline geçmesine rağmen tasaddukta bulunmadı ve salihlerden olmadı."² Bu rivayet, muteber hiçbir kaynakta bulunmadığı gibi, herhangi bir senedi de yoktur. el-Vâkıdî'nin hadiste güvenilir birisi olmadığını yukarıda belirtmiştik. Bütün bunlara binaen diyebiliriz ki: Bu kıssa, el-Vâkıdî'nin asılsız, uydurma nakillerinden birisidir.

2. Sa'lebe b. Hâtib ve Muattib b. Kuşeyr Hakkında İndiğine Dair Rivayet

İbn İshâk, *Amr b. Ubeyd* tarîkıyla *Hasen el-Basrî*'den; keza et-Taberî, *İbn Humeyd - Seleme - İbn İshâk - Amr b. Ubeyd* tarîkıyla *Hasen el-Basrî*'den mürsel olarak Sa'lebe b. Hâtib ve Muattib b. Kuşeyr'in Allah'a söz verip de sözlerinde durmayan kimselerden olduklarını, bu nedenle Tevbe-9/75 ayetinin ikisi hakkında indiğini nekletmiştir.³

Ancak gerek Sa'lebe b. Hâtib ve gerekse Muattib b. Kuşeyr, Bedir ashabındandır. Her ikisi hakkında nifaka bulaştıklarına dair sahih bir rivayet yoktur. Bu husus üzerinde yukarıda tafsilatıyla durmuştuk. Burada sadece senedde yer alan ravilerin cerh ve ta'dilini aşağıdaki tablodan inceleyeceğiz.

1 Ahmet Nedim Serinsu tarafından *Sa'lebe Kıssası (Esbâb-ı Nüzûle Yeni Bir Yaklaşım)*, Şüle Yay., İstanbul 1995 (küçük boy 56 sahife) adıyla hazırlanan kitapçıkta, tefsîrî açıdan bu kıssanın sebab-i nüzûl rivayeti olmasının uygun düşmediği belirtilmiştir. Tafsilat için adı geçen çalışmaya bakılabilir.

2 el-Vâkıdî, *Kitâbu'l-Mağâzî*, III/1069.

3 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/125 (İbn İshak'tan naklen); et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X/191.

Tablo-5 İbn İshâk ve Taberî'nin Ravileri ve Cerh - Ta'dil Değerlendirmeleri

RAVINİN ADI	KÜTÜB-İ SİTTEDE RİVAYETİ	MUHADDİSLERE GÖRE CERH VE TA'DİLİ
<i>Hasen b. Yesâr el-Basrî</i> (ö. 110)	Kütüb-i sittenin hepsinde hadisi var	<i>Ebü Zür'a</i> : Hasen'in mürsellerininin dördü müstesna her birinin aslı olduğunu ve sübût bulunduğunu tespit ettim. <i>Ali b. el-Medîni</i> : Hasen'in mürsellerini sika kimseler nakletmişlerse makbuldür, muttasıl gibidir.
<i>Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Basrî</i> (ö. 144)	-	<i>Süfyan es-Sevrî</i> : Müdellistir, Hasen el-Basrî'nin söylemediği şeyleri de tedlis yaparak ona nisbet eder. <i>Ibn Maîn</i> : Bid'a ehlidir, metruktur, ihticac olunmaz. <i>Nesâî ve Dârekutnî</i> : Zayıfı, metruktur. <i>Ukaylî ve İbn Hibban</i> : Mu'tezilî'dir, kezzâbdır. <i>Zehabî</i> : Muhaddisler terkinde icma etmiştir.
<i>İbn İshâk = Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Medenî</i> (ö. ~151)	Kütüb-i sittenin hepsinde hadisi var. (Ancak İmam Buhârî, ta'lîkan rivayetini almıştır)	<i>Ahmed b. Hanbel</i> : Hasenu'l-hadistir. <i>Yahya b. Maîn</i> : Sikadır ama hüccet değildir. <i>Nesâî</i> : Kavî değildir. <i>İmam Mâlik</i> : Müttehemdir, tedlis sahibidir. <i>Ibn Hibbân</i> : Sikadır ama müdellistir. Metrûk ravilerin hadislerini sika ravilere izafe eder. <i>Zehabî</i> : Kendisinde fazla bir kusur görmüyorum ama Sîre'sinde bazı münker, munkatî' rivayetlerle tutarsız şiirlere rastlanmaktadır. Hafîb el-Bağdâdî, İbn İshâk'ın, devrinin şairlerine mağazî haberlerini verip onlardan bu haberlere göre şiir istediğini ve sonra bu şiirleri mağazî haberlerine eklediğini nakleder. Hasılı, İbn İshâk, hasenu'l-hadistir, infirad ettiği rivâyetler münkerdir.
<i>Seleme = Seleme b. Fazl el-Abrâş</i> (ö. 191)	Ebü Dâvud ve Tirmizî'de hadisi var	<i>Ebü Hâtim er-Râzî</i> : Rivayetleriyle ihticac olunmaz. <i>Yahya b. Maîn</i> : Müdellistir. <i>Buhârî</i> : Münkeru'l-hadistir. <i>İbn Râhûye, Nesâî, Ebü Zür'a</i> : Metrûk ve münkerdir.
<i>İbn Humeyd = Muhammed b. Humeyd</i> (ö. 248)	Müslim, Nesai ve İbn Mâce'de hadisi var	<i>Buhârî</i> : Fîhi nazar (tedkik etmek lazım). <i>Ya'kûb b. Şeybe</i> : Münkerleri çoktur. <i>Ebü Zür'a er-Râzî</i> : Kezzabdır. <i>Ahmed b. Hanbel ve İbn Huzeyme</i> : Metrûktur, münkerdir. <i>Ibn Hibban</i> : Maklûb rivâyetleri sika ravilere nisbet eden ve bunlarda infirad edendir. Kendi beldesi halkından naklettiklerinde bu husus daha barizdir; sakınılmalı. <i>Zehabî</i> : Müdellistir, maklub ve müdrec hadisleri çoktur. Senedleri metinlere karıştıran birisidir. ¹

1 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, III/98; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV/111; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, I/92, 303, 328, II/70; Zehabî, *el-Mizân*, II/192, III/277, 475, 531; *el-Kâşif*, I/220; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, IV/285; *Tehzîbu't-Tehzîb*, V/111.

3. Sa'lebe b. Hâtıb, Muattib b. Kuşeyr, Nebtel b. Hâris ve Cedd b. Kays Hakkında İndiğine Dair Rivayet

İbnu'l-Cevzî (ö. 597) ve bazı müfessirler, Dahhâk b. Müzâhim el-Belhî (ö. 105)'den mürsel olarak şu haberi nakletmiştir: "Sa'lebe b. Hâtıb, Muattib b. Kuşeyr, Nebtel b. Hâris ve Cedd b. Kays adındaki dört şahıs: "Allah'a yemin olsun, eğer bizi rızıklandırırsa mutlaka tasadduk edeceğiz" diye söz verdiler. Kendilerine bol rızık verilince de cimrilik gösterdiler. Haklarında bu ayet nazil oldu."¹

Dahhâk'ın kendisi sadûktur, ancak yukarıdaki hadiste de olduğu gibi rivayetlerinin çoğu mürseldir.² Diğer taraftan Sa'lebe b. Hâtıb ile Muattib b. Kuşeyr'in Bedir ashabından olduklarını, nifaklarına dair sahih bir rivayetin bulunmadığını belirtmiştik. İbn İshâk, Nebtel b. Hâris'in adını Mescid-i Dirâr olayında zikretmektedir. Ama İbn İshâk'ın bu rivayetinin pek muteber olmadığına değinmiştik. Cedd b. Kays ise, İbn İshak'ın haberine göre Tebûk seferinden geri kalmaya geçerli bir mazereti olmadığı halde izin isteyip geri kalmış ve bu sebeple hakkında Tevbe-9/49 ayeti inmiştir.³ Katâde'nin haberine göre de Tevbe-9/103 ayeti, Ebû Lübâbe, Cedd b. Kays, Harâm ve Evs adında dört kişi hakkında inmiştir. Bunlar, kendileri hakkında infak, cihad ve tasaddukta bulunmaya ahdetmişlerdi.⁴ Ama bu dört şahsın münafık olduklarına dair muteber bir haber yoktur. Bu bakımdan Dahhâk'ın mezkûr rivayetinin, Sa'lebe b. Hâtıb ve diğerleri hakkında mevsul, makbul ya da sahih bir yönü yoktur.

4. Hatıb b. Ebî Beltea Hakkında İndiğine Dair Rivayet

İbnu'l-Cevzî ve bazı müfessirler, İbnu's-Sâib el-Kelbî- Ebû Sâlih - İbn Abbâs yoluyla İbn Abbas'ın şöyle dediğini nakletmiştir: Benû Amr b. Avf oymağından bir adamın Şam'da malı vardı. Malının eline geçmesi bir hayli gecikti. Bu hususta sıkıntıya maruz kaldı ve Allah'a yemin ederek, eğer malları eline geçerse onları mutlaka tasadduk edeceğine ve akrabalarına yardımında bulunacağına söz verdi. Ancak malı eline geçince o böyle yapmadı ve hakkında bu ayet nazil oldu. İbnu's-Sâib el-Kelbî, bu adamın Hâtıb b. Ebî Beltea olduğunu söylemiştir.⁵

Bu rivayet, sened ve metin açısından muteber değildir. Şöyle ki: Başta Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146), Kûfeli olup hadîs rivâyetinde hiç

1 İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1407/1987, III/474.

2 ez-Zehabî, el-Kâşif, II/36; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 280.

3 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/125.

4 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI/17.

5 İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, III/474.

güvenilmeyen, râfizilikle itham edilen kezzab bir müfessirdir. Her ne kadar bazı âlimler, Kelbî'nin tefsirinden istifade etmeyi uygun görmeye birlikte diğer pek çoğu onun hem tefsîrini, hem de bütün rivâyetlerini reddetmiştir. Mesela Kelbî'yi yakından tanıyanlardan birisi olarak Süfyân es-Sevrî, şu haberi nakleder: “Kelbî'nin şöyle dediğini işittim: Benim, Ebû Sâlih - İbn Abbas tarîkıyla naklettiğim haberlerin hepsi yalandır. Dolayısıyla Kelbî'den şiddetle sakının!” Ancak Süfyân'a “Peki sen de bazen ondan nakilde bulunuyorsun” diye sorduklarında, Süfyân: “Ama ben onun doğrularını yalanlarından ayırmasını çok iyi biliyorum” cevabında bulunarak rivayet ve dirayetteki hassasiyetine dikkat çekmiştir. İbn Hibbân, yukarıda verdiğimiz isnadda geçen Kelbî ve Ebû Sâlih hakkında şunları belirtir: “Ahmed b. Hanbel, Kelbî'nin tefsîrinin yalan-yanlış şeylerle dolu olduğunu söylemiş, onun tefsîrinden birşeyler nakletmeyi uygun görmemiştir. Kelbî, Ebû Sâlih yoluyla İbn Abbas'dan nakilde bulunmuştur. Ancak Ebû Sâlih, bizzat İbn Abbas'ı görmemiş ve ondan hadîs işitmemiştir. Kelbî ise Ebû Sâlih'den bir kaç rivâyet dışında fazla bir şey işitmemiştir. Ama görüyoruz ki Kelbî, bir takım şeylere mesnet bulmak istediğinde hemen [an-Ebî-Sâlih, an-İbn-Abbas] tarîkını kullanarak yalan yanlış şeyleri naklediyor. Hasılı, Kelbî'nin adının dahi kitaplarda geçmesi uygun bulunmadığı halde, tefsir ve hadise dair rivâyetleriyle ihticac olunması hiç mi hiç doğru değildir. Şayet Kur'ân tefsîri yapılacaksa, Kelbî'nin sözlerine ihtiyacımız yoktur.”¹ Biz de burada İbnü'l-Cevzî gibi hadis kritiğinde müteşeddît sayılan bir âlimin, nasıl olur da Kelbî'nin rivâyetine tefsîrinde yer verir diye sormadan edemiyoruz.

Bu rivayetin metin tenkidi açısından da bazı tutarsızlıklar içerdiği sözkonusudur. Şöyle ki: Kelbî, “Benû Amr b. Avf oymağından birisinin Şam'da malı vardı...” diyerek bu şahsın Hâtıb b. Ebî Beltea olduğunu söylemektedir. Halbuki bu oymak, Medine'deki Ensar'dan Evs kabilesinin bir koludur. Oysa Hâtıb b. Ebî Beltea, Mekkeli olup Benû Esed b. Abdiluzza b. Kusayy oymağından yani muhacirlerdendir. Hâtıb b. Ebî Beltea, Bedir, Uhud ve Hendek başta olmak üzere Hz. Peygamber'le birlikte bütün muharebelere iştirak etmiş, Hudeybiye'de bulunmuş bir sahabîdir.² Hayatında ticaretle uğraşmış, Medine'de gıda maddeleri alıp sattığı olmuştur.³ Ama Kelbî'nin dediği gibi bir olay yaşamamıştır. Kelbî, onun adını nifak hadisesine karıştırmakta ve bu sayede yalanlarına bir başkasını daha ilave etmektedir. Eğer Hâtıb'ın bilinen bir kusuru varsa, o da Mekke fethinden önce Kureyş'e Rasulullah'ın hazırlığından haber vermek için

1 İbn Hibban, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, II/256; ez-Zehebî, *el-Mizân*, III/556.

2 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/243; İbn Sa'd, *et-Tabakat*, III/114; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I/314; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, I/362.

3 İbn Sa'd, *et-Tabakat*, III/114.

gizlice mektup göndermeye kalkışmasıydı.¹ Ancak Rasulullah (a.s.) Hâtıb'ın ifadesini aldıktan sonra onu mazur görmüş ve cezalandırmamış; hatta bu mevzuda Hâtıb b. Ebî Beltea hakkında hoş olmayan söz ve davranışta bulunan arkadaşlarına karşı çıkararak Bedir ve Hudeybiye'ye katılan kimsenin cehenneme girmeyeceğini haber vermiştir.² Öte yandan Hz. Ömer'in, Hâtıb'ın mektup göndermesi sebebiyle onun kellesini vurmak istemesi üzerine Hz. Peygamber (a.s.) şöyle karşı çıkmıştır: "Bırak onu, Allah Bedir ashabının durumlarına muttali olmuş ve şöyle buyurmuştur: Dilediğinizi işleyin, zira ben sizi mağfiret buyurdum."³ Bunlardan başka Rasulullah (a.s.), Hâtıb b. Ebî Beltea'yı İskenderiye Meliki Mukavkıs'a mektup götürmek üzere elçi olarak görevlendirmiştir.⁴ Eğer Hâtıb, nifak ehlinden birisi olsaydı, bizzat Hz. Peygamber (a.s.) onun hakkında mezkur sözlerini sarfetmez, elçilik göreviyle vazifelendirmezdi. Netice olarak, Kelbî'nin, bu rivayeti, Hâtıb b. Ebî Beltaa hakkında uydurma ve asılsız bir haberdir.

5. Ensardan Bir Adam Hakkında İndiğini Belirten Rivayet

Taberî, [Bişr - Yezîd - Saîd] tarîkıyla Katâde'den şu haberi nakletmiştir: "Tevbe-9/75 ayeti hakkında bize şu anlatıldı: Ensar'dan bir adam, Ensar'ın bulunduğu bir meclise gelerek eğer Allah kendisine mal verirse, mutlaka her hak sahibinin hakkını vereceğine dair söz verdi. Ama Allah o kimseye mal verince, cimrilik yaptı."⁵

Katâde b. Diâme el-Basrî (ö. 118) müfessir, hadis hafızı ve sikadır. Ancak bazı rivayetlerinde müdellis olduğu söylenmektedir. Bununla birlikte sahîh sahipleri kendisinden hadîs tahriç etmiştir.⁶ Bu rivayet, Katâde'nin mürsellerindedir. Mürsel haberin sebep-i nüzûl açısından delil olmada tutarlı bir görüş kabul edilmemesi bir tarafa, rivayette isim zikredilmeksizin müphem bırakılması da ayetin yorumuna bir açıklık getirmemektedir.

6. Münafıklardan Bir Grup Hakkında İndiğine Dair Rivayet

Taberî, [Yûnus - İbn Vehb tarîkıyla İbn Zeyd]'den şöyle dediğini nakletmiştir: "Tevbe-9/75 ayetinde sözkonusu olan kimseler, münafıklardan bir gruptur ki, Allah kendilerine mal verince cimrilik gösterdiler. Bu sebeple Allah kıyamette kendisine kavuşacakları zamana kadar onların nifaklarını devam ettirdi. Onlar için ne tevbe, ne mağfiret, ne de affedilme sözkonusu

1 Buharî, *Meğâzî*, 47: İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV/33.

2 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI/262.

3. Buharî, *Meğâzî*, 9, 47, İstîtâbe, 9, *Cihad*, 141; Müslim, *Fazâilu's-Sahâbe*, 161, 162.

4 İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV/193; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III/115.

5 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X/192.

6 ez-Zehebî, *el-Mizân*, III/385; *el-Kâşif*, II/396.

değildir. Nitekim İblis hakkında da tevbeden menedilme cezası verilmişti.¹

Bu rivayet, fakîhliğiyle meşhur, hadîste sika ve sebt bir ravi olan Hammâd b. Zeyd el-Basrî ö. 179'nin² mürsel olarak naklettiği bir yorumdur. Hammâd, bu haberi kimden naklettiğini belirtmemektedir. Ayrıca bu haberin sebeb-i nüzül rivayeti olabilmesinden ziyade tefsîri bir yorum olduğu ağırlık kazanmaktadır. Hasılı bu rivayet de mezkur ayetin sebeb-i nüzûlünü ve kim hakkında indiğini açıklayan bir haber niteliği taşımamaktadır.

Netice olarak diyebiliriz ki: Tevbe-9/75-78 ayetlerinin iniş sebebi hakkında yukarıda belirtilen rivayetler, sened ve metin açısından illetli olmaları sebebiyle gerek Sa'lebe b. Hâtîb, gerekse başkaları hakkında tutarlı olmaktan uzaktır.

SONUÇ

Hadis kaynakları içinde sadece Taberânî ve Beyhakî tarafından rivayet edilmiş olan Sa'lebe hadisi, pekçok tefsir kaynağında Tevbe-9/75 ayetinin nüzul sebebi olarak yaygın hale gelmiş ve halkın dilinde de ibret alınacak bir kıssa olarak şöret bulmuştur. Ancak sened tenkidi açısından bu rivayetin -her ne kadar farklı iki isnadı olsa da- her iki isnadında yer alan ravilerin ekserisinin mecruh olması sebebiyle bu hadisin sened açısından muteber olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Hadis kritikçilerinin, bu hadis hakkındaki yapmış oldukları sened tenkidinde de bu hadisin ihticaca elverişsiz, münker, merdut, asılsız, illetli olduğu belirtilmiştir.

Diğer taraftan metin açısından yaptığımız tenkit ve tespitler neticesinde bu kıssanın cidden asılsız ve boş olduğu ortaya çıkmıştır. Yani Sa'lebe hadisi, sadece sened yönüyle illetli olmayıp metin yönünden de akla, tarihî hadiselerle, Kur'ân'a ve Rasûlullah'ın uygulamalarına zıt düşen pek çok tutarsızlıklar ve çelişkiler içeren asılsız bir kıssadan ibarettir.

Netice itibarıyla diyebiliriz ki, Sa'lebe hadisi gibi her nakledilen rivayetin, yaygın olması, onu sıhhatli saymaya yeterli bir sebep değildir. Bu hadisin rivayet ve dirayet açısından makbul ve muteber sayılabilecek hiç bir yönü yoktur. Şerefli sahabîleri küçük düşürücü asılsız rivayetlerden kitapların arındırılması ve bu türlü haberlerle insanların meşgul edilmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Bundan başka kanaatimizce hadis ve tefsir kitaplarındaki bu ve benzeri rivayetlerin kritiğinin yapılmasına, illetlerinin tesbit edilerek ayıklanmasına büyük ihtiyaç vardır.

1 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X/193.

2 ez-Zehabî, *el-Kâşif*, I/251; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, s. 178.

GAZALÎ'YE GÖRE ALLAH'IN İRADESİ

Temel YEŞİLYURT*

Allah'ın nasıl bir varlık olduğu hakkında konuşmak İlâhiyâtın temel konularından birini oluşturur. İslâm düşünce tarihi içerisinde ortaya çıkan tenzih, teşbih, ta'tîl gibi problemler esas itibarıyla Tanrı hakkında konuşmanın yol açtığı problemlerdir. Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu sorusu büyük ölçüde cevabını O'nun sıfatları vasıtasıyla bulmaktadır. Sıfatlar konusu ise, Tanrı'nın varlığı konusunda daha karmaşık bir konudur. Özellikle Felsefenin Tanrı hakkında konuşması ve metafizik konularda görüş beyan etmesiyle mesele daha da karmaşık bir hal almıştır. Her şeyden önce, Tanrı'ya birtakım sıfatlar atfetme meselesinde, dinle felsefe arasında hiçbir zaman bir görüş birliği olmamıştır. Din felsefenin, felsefe de dinin Tanrı'ya verdikleri sıfatların bir kısmını kabul etmeye yanaşmamaktadır.¹

“Allah'ın fiillerinde irade problemi, Kelâm ile Felsefe'nin üzerinde en sert tartışmaları icra ettiği bir alan olmuştur. Konu aslında genel olarak sıfat problemini de ilgilendiriyorsa da, biz burada sıfat problemini enine boyuna tartışmak yerine, Tercüme Hareketleri sonrası dönemde, Antik Yunan düşüncesinin etkisiyle İslam Filozoflarınca geliştirilen *felsefi teolojinin* Allah'ın iradesine bakışı sadedinde ortaya çıkan bir takım problemlere Gazâlî'nin ortaya koyduğu çözümlerin tespitine çalışacağız.

İrâde problemi sadece bir felsefeci-kelâmcı düşünce tarzının çatışmasıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda-bunun kadar derin boyutlarda olmasa da- ehl-i bid'at fırkalarıyla Ehl-i Sünnet ekollerinin ayrılık noktalarından birini teşkil etmiştir. İrâde sıfatının mâhiyeti, etki alanı gibi konular, irâde sıfatının ispatı konusunda sürdürülen Ehl-i bid'ât-Ehl-i Sünnet barışının sekteye uğratan unsurlar arasında yer almıştır.

Gazâlî sahip olduğu ilmi kapasite ve kendisine kadar süregelen din-felsefe çatışması etkisiyle felsefenin karşısında oluşan müspet ve menfi yaklaşımlara karşı sergilediği tutumu ve geliştirdiği ilmi metot itibarıyla da orjinal bir kişiliktir. Kelâm-Felsefe uçurumunu aşmayı başarabilmiş ender bir şahsiyet olan Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'siyle kelâmî ve felsefi konuların bir arada ve karşılaştırmalı olarak incelenebileceğinin en bâriz örneğini ortaya koymuştur. Onun bu ilmi kişiliğinin, irâde sıfatına yaklaşımına ve ürettiği çözümlere de tesir ettiği düşünülürse, neden

* Harran Üniv. İlahiyat Fak. Kelâm Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

1 Geniş bilgi için bkz. Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İstanbul 1994, s. 111-112.

herhangi bir kelâmcıyı değil de Gazâlî'ye tercih ettiğimiz sorusunun cevabı anlaşılacaktır kanaatindeyiz.

I. ETİMOLOJİ

Arapça "RVD" kökünden "if'âl" vezninden mastar olan irâde, istemek, dilemek, tercih etmek anlamlarına gelmektedir.¹

İrâdeye yapabilme özgürlüğünü içinde bulunduran isteme anlamında "itici güç", insanın tasarruflarını ve görüşlerini üzerinde bilinçli bir düşünüp taşınma ile karar verme yeteneği anlamında "bilinç yetisi", duygu ve eğilimlere göre değil, akla göre isteme, istenilmiş olanı gerçekleştirmeye karar verme ve yerine getirme gibi anlamlar da verilmiştir.²

Günlük yaşantımızda irade terimi "bir şeyi yapıp-yapmamaya karar verme gücü, istek, dilek, hükümdar emri, buyurmak, emretmek" anlamlarında basit olarak kullanıldığı gibi, Allah'ın isteği ve buyruğu anlamında "irâde-i ilâhiyye", insanın iradesi anlamında "irâde-i cüz'iyeye", milletin tercihi ve kararı anlamında "milli irâde" şeklinde izafetle de kullanılmaktadır.³

İrâde, insanın faydasını gördüğü şeyi elde etme ve zararına olduğunu düşündüğü şeyleri uzaklaştırmaya veya kısaca fiile yönelik kast ve eğilimidir.⁴ İrâde, kast ve eğilim olarak ele alındığında fiille birlikte oluşu ileri sürülürken, bir kuvvet olarak kabul edildiğinde fiilden önce oluşu benimsenmektedir.⁵ Bu durumda irâde, canlıya, herhangi bir şekilde kendisinden fiilin meydana gelmesini mümkün kılan bir sıfat olarak daima ma'düma taalluk etmektedir.⁶ Ancak şunu kabul etmek gerekir ki kavramın bütün bilim dallarında aynı anlamı ifade ettiğini söylemek oldukça güçtür. Hukuk, Psikoloji, Sosyoloji gibi bilim disiplinlerinde taşıdığı anlamla Kelâm İlmi açısından ifade ettiği anlam aynı olmasa gerektir.

Yapılan tanımlarda, irâde terimine yüklenen anlam kodları dikkatle incelendiğinde ister "talep ve istek" isterse de "kast ve tercih" anlamında ele alınsın, hepsinde de sonucun fiile yönelik olduğu açıkça görülmektedir. Zaten irâdenin, "canlıya fiili gerektiren nitelik" olarak tanımı da, irâde-fiil ilişkisini doğru orantılı hale getirmektedir. Buradan irâdenin bulunmadığı

1 İbn Manzur, Muhammed b. Mukrim el-İfrikî, *Lisânu'l-Arap*, Beyrut ts., II/188; Firûzâbâdi, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, Mısır 1952, I/307.

2 Akarsu, Bedîa, *Felsefî Terimler Sözlüğü*, Ankara 1979, s. 105.

3 Sâmî, Şemsettin, *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul 1317, s. 86; Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 1988, s. 531.

4 Takiyyuddin, Ahmet b. Mustafa, *er-Risâletü't-Tedmuriyye fî Tahkîki Esmâih ve Sıfâtih*, Medine 1400, s. 13.

5 Tehânevî, Muhammed Ali el-Fârûkî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, İstanbul 1981, I/556.

6 Cürçânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât* (Tah: Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1987, s. 37.

düşünüldüğünde, fiilin de bulunamayacağı şeklinde bir sonuca ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Böylece fâil olabilmek, irâde sahibi olabilmeye bağlanmıştır. O halde, denilebilir ki, gerçek anlamda fâil ve yaratıcı olan, irâde sahibi olmalıdır.

Büyük Kelâm âlimi Saduddin et-Taftazânî (ö.792/1390) irâde kavramını fiil ile ilişkilendirerek “*canlıda bulunan bir nitelik olup, iki taktir edilenden birinin belli bir zamanda meydana gelmesini tahsis eden sıfat*”¹ şeklinde tanımlaması da açıkça irâde-fiil ilişkisini te'yyit etmektedir. Bu tarz bir fâile daha açık söylemek gerekirse fiilini irâde ve kast ile yapabilen fâile “*fâil-i muhtar*” adı verilmektedir.²

Terimin tanımında temâyüz eden en önemli bir özellik de “istek, tercih ve isteğe bağlılık”tır. Yani bu sıfatla nitelenenin tasarruflarında özgürce hareket edebileceğini ifade etmektedir. Bu durumda irâde sahibi fiillerinde hiçbir şekilde bir zorunlulukla nitelenemez. Ancak bu isteğe bağlılık nefis ve arzuların istediği şekilde hareket etme veya bir başboşluk değil, aksine bir kararlılığı ifade etmektedir.³

Kur'an pespektifinden meseleye bakıldığında, Allah'ın mürîd olduğu, yaptığı işleri irâde ile yaptığını ve muhtâr olduğunu söylemek mümkündür. Kur'an Allah'ın irâdesinin hiçbir engel tanımayarak her şeye şümûlünü⁴ ve insanın irâdesinin etki alanının da Allah'ın küllî iradesiyle sınırlandırıldığı⁵ görülmektedir.

İsteme, meyil ve tercih etme gibi anlamlarda yokluğa taaluk eden bir sıfat olarak tanımlanan ve neticede bir fiilin meydana gelmesine neden olan irâdenin, dînî açıdan kullanılışında da hâkim unsurun “seçme ve tercih” etme anlamlarının olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce dînî açıdan irâde daha çok Allah'ın bir sıfatı olarak ele alınmakta, bu açıdan tanımlanmakta ve insanın irade ve fiilleri, Allah'ın irâde ve fiilleri açısından değerlendirilmeye tabî tutulmaktadır. Hatta irâdenin etimolojik açıdan ifade ettiği anlamlar da dikkate alınarak, irâde sıfatı Allah'a izâfe edildiği takdirde de, “Allah'ın fiil ve tasarruflarında hür ve serbest oluşunu” ifade ettiği söylenebilir.

1 Taftazânî, Saduddin, *Şerhu'l-Akâid*, (Tah:Ahmet Hicâzî es-Sekâ), Kâhire 1988, s. 41.

2 Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 211.

3 Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, I/553-554.

4 Mâide 5/17-18, 41; Yunûs 10/108; Ra'd 13/11; Hac 22/14; Rum 30/54; Fatır 35/1; Yasin 36/23; Zümer 39/38; Fetih 48/11.

5 Kehf 18/23-24; İnsan 76/30; Tekvîr 81/29.

II. GAZALÎ DÜŞÜNCESİNDE ALLAH'IN İRÂDESİ

A. İspatı ve Özellikleri

Allah'ın varlığına inanma, O'nun bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğuna imân edip, noksanlıklardan tenzih etmeyi de tazammun eder. Bu sebeple Gazâlî, inanan biri için, irâde sıfatı da dahil Allah'ın bütün sıfatlarını kabul etmenin bir zaruret olduğunu belirtir.¹

Ancak İslâm düşüncesinin akışı içerisinde, irâde sıfatı konusunda da bir ittifakın olmayışı reâlitelerde bilindiğine göre, böyle bir zarurettten nasıl bahsedilebilir? Gazâlî bu sorunun cevabını, bu konudaki bilgi eksikliğinde aramaktadır. Birtakım fırkaların tereddütleri, varlık, mertebelerinden habersiz olduklarını göstermektedir.² Zira Allah bütün fiillerinde irâde sahibi olup, varlıkları bu irâde ve ilmine uygun olarak yaratmaktadır.³ Kanaatimizce bununla Gazâlî, varlık mertebeleri üzerinde titiz bir bakışla düşünen insanın, varlığın yaratılmasında Allah'ın irâdesinin izlerini görebileceğini söylemek istemektedir.

Evrende meydana gelen az-çok, büyük-küçük, hayır-şer, iman-küfür, taat-isyân her şey O'nun kudreti, hikmeti ve irâdesiyle varlık sahasına çıkmaktadır. Her şey O'nun irâdesine uygun olarak meydana gelir ve irâdesinin zıddına hiçbir şey gerçekleşemez.⁴ O'nun irâdesini devre dışı bırakarak, bütün melek, cin ve şeytanlar bir araya gelseler, bir atomu hareket ettirmeye veya durdurmaya güç yetiremezler.⁵

Gazâlî, irâde sıfatı konusunda, lehte ve aleyhte yapılan birtakım kısır tartışmaların ötesinde, problemin çözümünün her şeyden önce bir inanç meselesi oluşuna vurgu yapar. Zira irâde konusu, çoğunun ayaklarının kaydığı bir meseledir. Bu nedenle Tanrı'nın irâdesini kabullenme ve ondan bahsedebilme, tevhit denizinin arkasındaki denizden yardım isteyen bir durumdur.⁶ Bununla Gazâlî, sıfat probleminin ele alınıp incelenmesi aşamasında, "Tanrı'nın birliği" prensibine zarar vermemenin ön planda bulundurulması gerekliliğine işaret eder.

Allah'ın irâde sıfatıyla muttasıf oluşunu -yukarıda kısaca temas edildiği gibi- Kur'an açıkça haber vermektedir. Acaba bu, bir başka açıdan, yani dine veya dîni bir kaynağa başvurmadan ispat edilebilir mi? Akıl ulûhiyetin nitelikleri üzerinde düşünerek ve varlık mertebelerini inceleyerek Tanrı'nın irâdesinin varlığını kavrayabilir mi? İşte bu noktada Gazâlî'nin bu

1 Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed, *Risâletü'l-Va'z ve'l-İ'tikâd*, Mısır 1325, s. 29.

2 Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendaka*, Mısır 1325, s. 5.

3 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1982, I/90-91.

4 Gazâlî, *Kitâbu'l-Erbâîn fi Usûli'd-Dîn*, Mısır 1328, s. 8.

5 Gazâlî, *el-İhyâ*, I/110.

6 Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, İstanbul 1287, s. 74.

sorular karşısında cevabı “evet” olmaktadır. İrâde sıfatını diğer sıfatlardan bağımsız müstakil bir sıfat olarak kabul eden Gazâlî, irâde sıfatının varlığını akli baz alarak üç farklı açıdan ispata çalışmaktadır:

1- Âlemin Yaratılışı Hakkında Düşünerek

Âlem eşsiz bir kozmik düzen, estetik ve ahenk içinde varlığını sürdürmektedir. Yüce Allah insanlığın dikkatini bu eşsiz düzen ve uyuma çekerek, yerin ve göğün yaratılışında hiçbir eksikliğin bulunmadığını bildirmektedir.¹ Gazâlî'ye göre bu âlem bir ev gibi tanzim edilerek insanın kullanımına açılmış ve insanın ihtiyaç duyacağı hiçbir şey eksik bırakılmamıştır. Gökyüzü bir tavan gibi yükseltilmiş ve yeryüzü bir halı gibi serilmiştir. İnsan o evin ve bütün varlıkların efendisi yapılmıştır.² Bütün bunlar Tanrı'nın fiiline işaret ettiği gibi, o muhkem sanatı da O'nun ilmene, irâdesine ve işlerindeki düzenliliğe işaret eder.³

Benzer bir ispat tarzını İmâm Matürîdî'de de görmekteyiz. Allah'ın irâde sıfatının aklen ispat edilebileceğini söyleyen Matürîdî'ye göre, akıl, Allah için irâde sıfatının varlığını gerekli görmektedir. Allah'ın yaratıklarını değişik tür ve niteliklerde yaratması, bunların tabii bir fiil değil aksine ihtiyârî bir fiil olduğunu göstermektedir.⁴ Fiil meydana gelirken ya irade veya galebe ve gaflet yoluyla meydana gelir. Allah'ın fiillerinde gaflet ve galebe ile nitelenmesi düşünülemeyeceğine göre, bu fiillerin irâdî oluşları kabul edilmelidir.⁵

2- Kudret Sıfatından Farkı Ortaya Konularak

Allah'ın bir fiili yaratıp yaratmaması veya yarattığı bir fiili şu veya bu zamanda yaratması mümkündür. Allah'tan meydana gelen fiil her iki yön veya zamanda meydana gelmesi de mümkün olunca, onun bir kısmının diğerinden ayırt edilmesi veya herhangi bir zamana tahsisi ancak bir tercih edici ile olabilir. Ne Allah'ın zâtı ve nede kudret sıfatı tercih için uygun değildir. Zira zat ve kudretin her iki zıdda da nispeti eşittir. Ayrıca kudretin de iki makdurdan birine yönelebilmesi için bir müreccihe ihtiyaç bulunmaktadır. Bu durumda bu tercih edici zâtın ve kudret sıfatının dışında bir nitelik olan “irâde” sıfatı olmaktadır.⁶

1 Bkz. Kaf 50/6.

2 Gazâlî, *el-Hikme fi Mahlûkatillah*, Mısır 1903, s. 2.

3 Gazâlî, *el-Hikme fi Mahlûkatillah*, s. 3.

4 Maturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* (Tah: Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 44.

5 Maturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 299.

6 Gazâlî, *el-İhyâ*, I/109; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Mısır 1972, s. 91.

3- İlim Sıfatından Farkı Ortaya Konularak

Mümkün varlığın varlığa veya yokluk şıklarından birine veya da iki farklı zamandan birine tahsisinde “zat” ve “kudret sıfatı” elverişli olmadığına göre, acaba “ilim” sıfatı tercih için yeter sebep olabilir mi? Gazâlî'ye göre ilim tercih için yeterli olamaz. Çünkü ilim malûma tâbidir. Bir şeye olduğu gibi taalluk eder ve o şeye tesir edemez.¹ Gazâlî bu izah tarzlarıyla tercih için kudret ve irâde sıfatlarını esas kabul edip, irâde sıfatını bu iki sığata indirgenerek, irâde sıfatının müstakil bir sıfat olarak kabul edilmemesini de uygun görmemektedir.

Bir şeyin tahsisi konusunda eğer ilmin irâdenin yerini tutabileceği farzedilirse, bu durumda ilmin kudret sıfatının yerini tutması da mümkün olur. O halde o şey, ezeli ilmin onun varlığını tayin ettiği zamanda var oluyorsa ve bu var olma için bir irâdenin tercihine ihtiyaç yoksa, bu durumda o şeyin meydana gelmesi için kudretin varlığına da aynı şekilde ihtiyaç bulunmamaktadır. Bu ise bir şeyin kudret bulunmadan meydana geldiğini söylemek olur ki bunu akıl kabul edemez.² Bir şey eğer zatında mümkünse, karşıtı olan diğer mümkün'e eşit demektir. İlim o mümkün'e olduğu gibi talluk eder ve mümkünün birini diğerine tercih etmez. Biz o mümkünü aklettiğimiz gibi, onların eşitliğini de akledebiliriz. Yüce Allah, âlemin varlığının var olduğu zamanda mümkün olduğunu biliyordu. Âlemin varlığının bundan önce veya sonra olması imkân bakımından birbirine eşittir. İlimin görevi bu imkânlara olduğu gibi taalluk etmektir. Şayet irâde sıfatı onun vukuunu belli bir zamanda gerektirirse, ilim de onun varlığını belirlemeye o vakitte talluk eder. Bu ise, irâdenin taalluk etmesinden dolayıdır, bir şeyin tayini konusunda irâde illet olur, ilim ise ona taalluk eder ve onu tesir etmeden tâbi olur.³

a. Allah'ın İrâdesi Kadimdir

Gazâlî'ye göre Allah'ın bütün sıfatları gibi,⁴ Allah'ın irâdesi de kadimdir ve ezelde tayin ve irâde olunan zamanlarda hadisâtâ taalluk eder.⁵ Ancak her müslümanın Allah'ın bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğunu kabul etmesini gerekli gören Gazâlî, bu sıfatların kadim mi yoksa hâdis mi yani hakikatlarının araştırılmasının pek de gerekli olmadığını ifade etmektedir.⁶ Kanaatimizce Gazâlî'nin burada pek fazla gerekli görmediği husus, sıfatlarla ilgili ayrıntıların ilmi bakış açısıyla ele alınıp incelenmesi

1 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 91.

2 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 92.

3 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 92.

4 Gazâlî, *el-İhyâ*, I/109.

5 Gazâlî, *el-İhyâ*, I/110.

6 Gazâlî, *Risâletü'l-Va'z*, s. 29.

değil, onların halk düzeyinde ele alınmasıdır.

Hâdis olduğu varsayılan bir irâdenin bulunduğu yer de önem kazanmaktadır. Tanrı'nın zâtı hâdislere mahal olamayacağı için böyle bir irâdenin mahalli O'nun zâtı olamayacağı gibi, başka bir yerde bulunan iradeyle Tanrı'nın irâde sahibi olması da düşünülemez.¹ Hâdis olduğu kabul edilen bir irâdenin başka bir irâde olmadan var oluşu da düşünülemez. Böylece her irâde bir başka irâdeye muhtaç olacak ve bu ihtiyaç sonsuza kadar devam edecektir. O halde, âlemin var oluşunun makûl bir izahını ortaya koyabilmek için bu teselsülün bir noktada son bulması zaruridir. Gazâlî'ye göre bu teselsül, Allah'ın kadim irâdesiyle sona ermektedir. Kadim olan irâdenin hâdis olan varlıklara taalluku imkânsız değildir. Zira irâde ezelde tayin olunan zamanlarda hâdisata taalluk eder.² Bu nedenle âlem, kadim bir irâdeyle var olmuştur. Onun var olduğu vakitte, âlemin varlığı gerekmiştir.³

b. İrâde Sıfatı Allah'ın Zatıyla Kâimdir

İrâdenin Allah'ın zâtıyla kıyâmı konusunda asıl problem, irâdenin hâdis kabul edilmesi halinde olmaktadır. Zira hâdis olan bir iradenin kadim bir zat ile bir arada bulunması düşünülemez. Bu nedenle irâde Gazâlî'ye göre Allah'ın zâtıyla kâim bir sıfattır.⁴ Nitekim irâde sıfatını hâdis olarak kabul eden Mu'tezile'ye göre irâdenin bir mahalli bulunmamaktadır. Âlemin önce veya sonra değil de var olduğu zamanda hâdis olması, mahalli bulunmayan bir iradeden dolayıdır. İrâde sıfatını hâdis bir nitelik olarak değerlendiren Mu'tezile, bu sıfatın Allah'ın zâtıyla kâim oluşunu da kabul etmemiştir.⁵ Gazâlî, Mu'tezile'nin bu anlayışından onların Allah'ın irâde sıfatını kabul etmedikleri sonucunu çıkarmaktadır. Çünkü, Allah'ın hâdis ve mahalli bulunmayan bir irâde ile mürîd olması ile, başkasıyla kâim bir irâdeden dolayı mürîd olduğunu söylemek arasında fark bulunmamaktadır.⁶ Başka bir mahalde bulunan bir irâde ile Allah'ın mürîd olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Bu durumda -Gazâlî'ye göre- bütün var olanlar Allah'ın zâtıyla kâim kadim bir irâdeyle var olmuştur.⁷ Kadim olan bir irâdenin Tanrı'nın zâtıyla kâim oluşunda da bir problem mevcut değildir. Aksine problem, irâdenin

1 Gazâlî, *el-İhyâ*, I/110.

2 Gazâlî, *el-İhyâ*, I/110; *İktisâd*, s. 96.

3 Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (Mourice Bouyges neşri), Beyrut 1986, s. 50.

4 Gazâlî, *el-İhyâ*, I/90.

5 Mu'tezile'nin Allah'ın irâdesine bakışıyla ilgili bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, (Tah: Abdulkerim Osman), Kâhire 1988, s. 431; Eş'ârî, Ebû'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Kâhire 1969, I/226; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kâhire 1968, I/51.

6 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 93-95.

7 Gazâlî, *et-Tehâfüt*, s. 57.

hâdis kabul edilmesi halinde ortaya çıkmaktadır.

c. İrâde "Emir" den Farklıdır

Gazâlî "emir" ve "irâde" kavramlarını birbirinden farklı kavramlar olarak değerlendirmektedir. Yüce Allah'ın şeytana Hz. Adem'e secde etmesini emrettiği halde, onun secde etmemesi; Hz. İbrahim'e oğlunu kurban kesmesini emrettiği halde onun, ona beden koç kurban edişi, Allah'ın bu fiilleri emrettiği halde, irâde etmediği göstermektedir. Aynı zamanda Yüce Allah bazen irâde ettiğini yasaklamış, irâde etmediğini de emretmiştir. Bütün bunlar irâdenin "emir" den farklı olduğunu göstermektedir.¹

B. İrâde Sıfatının Kapsam Alanı (Muteallakı)

Gazâlî'ye göre irâde bütün mümkün olan şeylere taalluk etmektedir. Bu nedenle de hâdis ve yaratılmış olduğu bilinen bütün varlıkları kapsamına almaktadır. Her hâdisin Allah'ın kudretiyle yaratıldığı açıktır. Kudretle yaratılan her şey ise, kudreti maktûra yöneltin ve ona tahsis eden bir irâdeye muhtaçtır. Bütün güç yetirilen şeyler bir irâde ile meydana gelmişlerdir. Şer, ma'siyet, küfür hepsi irâde olunan şeylerdir.²

C. İrâde-Fiil İlişkisi (Yaratma)

İslâm ulûhiyet düşüncesinde Tanrı'nın her türlü noksan sıfatlardan uzak ve bütün güzel sıfatlarla nitelenmesi çok önemli bir yer tutmaktadır. Tek ve biricik olan, varlığı zorunlu olup hiçbir maddeye, surete ve illete muhtaç olmayan, ezeli ve ebedî olup kendine has bir varlığa sahip olan Tanrı'nın insan ve evrenle olan ilişkisi nasıl açıklanacaktır. Başka bir deyişle varlığının başlangıcı olmayan, hiçbir yönden yaratılmışlara benzemeyen ve kadim sıfatlarla nitelenmiş olanın, varlıklarla olan ilişkisi, farklı fikirlerin ileri sürüldüğü bir tartışma zeminini oluşturmuştur. Daha özel anlamda ifade etmek gerekirse, kâdim olan Tanrı'nın iradesinin yaratma ile olan ilişki veya kâdim olandan hâdis olanın ortaya çıkışı nasıl izâh edilecektir?

Filozoflar, sırf, mutlak ve yaratıkların niteliklerinden nihayet derecede tecrid edilen bir Tanrı'yı evrene ve insana yaklaştırmamanın yollarını aramışlardır. Çünkü bu derece tecrid edilen bir Allah, Kur'an'da bildirilen, bütün dualara cevap veren, bütün yaratıkların yanında hazır olan Allah olmaması lazımdır. Allah'ın hâdisat âlemine dokunarak safiyetine halel gelmemesi için, çıkış (sudûr) fikri benimsenerek, Allah'ın kadim olan sıfatlarıyla hâdis olan varlıklar arasında bir takım akıllar silsilesi

1 Gazâlî, *el-İhyâ*, I/111.

2 Gazâlî, *el-İhyâ*, I/90; *el-İktisâd*, s. 97.

yerleştirilmiştir.¹

Sözlükte artma, çoğalma, taşma, bolluk, bereket ve verimlilik anlamlarına gelen feyz terimi² İlâhiyatta zuhur, huruç, sudûr (çıkış) kavramlarıyla aynı anlamda, âlemin Allah'tan başlayarak inkişâfı süreci için kullanılmıştır.³ Yeni Eflatuncu düşünce sisteminde çok kullanılan bu kavram, âlemin Allah'tan tedrici fakat devamlı bir surette nüzul tarzı ile ve başka mevcudu meydana getirmek hassasına malik olarak, tekâmülüne ve bunun ilâhi nazar altında devamına itlak olunmuştur.⁴ Kavram sözlük anlamından daha çok felsefe bilim dili içinde ifade ettiği anlam ile birtakım problemlere neden olmaktadır. İslâm filozoflarının din ile felsefenin çelişmeyeceği prensibinden hareketle, ikisi arasında bir te'lif yolu arama gayretiyle, filozofların çıkış fikri ile İslâmın yaratma fikri arasında oluşturulan bir sentezle meydana getirdikleri bir "İslâmî çıkış" fikri,⁵ her ne kadar Arsito'nun durgun muharrik fikrine hareketlilik kazandırmışsa da, yine de Yeni Eflatuncu felsefenin sudur anlayışlarında ilave yenilikler ortaya koyamadıkları iddia edilerek⁶ oldukça sert çıkışların yapılmasına neden olmuştur.

İslâm filozoflarının bu çabaları din-felsefe barışı konusunda önemli bir adım sayılabilir. Ancak ele alınıp geliştirilen sudur fikri birçok yönden anlaşılabilir nitelikler taşımaktadır. Herşeyden önce çıkış fikri, varlığın Tanrı'dan özü gereği çıkışını ifade etmektedir ve bu izah edilmek için "ışyan güneş" simgesi kullanılmaktadır.⁷ İslâm filozofları bu sudûr fikrini benimsemekle birlikte, diğer taraftan, Tanrı'nın irâde sahibi olmasının zorunluluğuna da işaret etmektedirler. İlk varlık insanların içinde bulunduğu kainatın yaratıcısı kabul edildiğine göre, neticenin sahip olduğu şeye, sebebin öncelikle sahip olması gerekmektedir. Eğer insanda isteme, seçme yetileri mevcutsa zorunlu varlıkta evleviyetle bulunmalıdır. Bu nedenle tanrı mürîddir ve Heyûla da hariç kalmamak şartıyla bütün varlıklar, onun iradesiyle var olmuşlardır.⁸ Ancak irâde kavramına, kabul ettikleri felsefi sistemlere uygun bir anlayış tarzı geliştirmişlerdir. İrâdeyi "kendisinden sudûr eden varlıkların zatına zıt olmaması veya kendisinden

1 Bkz. Farâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Uzlug, *Uyûnu'l-Mesâil*, Kâhire 1910, s. 7-8; *el-Medinetü'l-Fâzıla*, Mısır ts., s. 23. Ayrıca bkz. Adnan, Abdülhak, "*Farâbî Maddesi*", İ.A., İstanbul 1979, IV/461.

2 Zebidî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut 1966, V/71.

3 Tj.De Boer, "*Feyz Maddesi*", İ.A., İstanbul 1979, IV/591.

4 Tj.De Boer, "*Feyz Maddesi*", IV/589.

5 Bkz. Farâbî, *el-Uyûn*, s. 6; *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 17; *et-Ta'likât*, s. 73.

6 Bkz. Tj.De Boer, "*Feyz Maddesi*", IV/593.

7 Akarsu, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 178.

8 Farâbî, *el-Uyûn*, s. 5; *el-Cem' beyne Ra'yi'l-Hakimeyn Eflatun İlahiyyi ve Aristoteles*, Mısır 1907, s. 26.

varlığın sudûrunu engelleyecek bir şeyin olmaması” olarak tanımlayarak¹ “kendisinden sudûr eden şeylere zorunlu olarak rıza gösteren” pasif bir konuma indirgemişlerdir. Dolayısıyla da bu tarz bir anlayış, bir tür zorunluluğu da barındırmaktadır.

Gazâlî de filozofların bir yandan “çıkış” görüşünü kabul edip, diğer taraftan da Allah'ın irâde sahibi olduğunu iddia etmelerini çelişki olarak değerlendirmektedir. Zira filozofların sudûru irâdî değil, zarûfî olmaktadır. “Çıkış” görüşü “ışyan güneş” formülüyle açıklamasına karşılık, güneş ile ışık arasında bir bilgi ilişkisi olmadığı gibi, ışama güneşin irâdî bir fonksiyonu da değildir.²

Gazâlî'ye göre filozoflar, âlemin kadîmde değişikliğe sebep olmadan meydana gelmesinin imkansızlığını ve hâdis olana âlem ile kadîm irâde arasındaki uçurumu aşamadıklarından dolayı Allah'ın irâdesini kabul etmemektedirler. Çünkü âlemin varlığını önce istemezken, şu an ister olması bir değişmedir. Bu durumda irâdenin hâdis olması gerekecektir. Böyle bir irâdenin Allah'ın zatında var olması muhal olduğu gibi, hariçte olması da O'nu irâde sahibi yapmaz.³ Ayrıca irâde neden daha önce değil şu anda onun var olmasını istemiştir? Bu durumda irâde için de bir tercih edici olması gerekmez mi?⁴ Ancak Gazâlî, bu konuda filozofların görüşünü belirlerken, bazen doğrudan filozofların görüşlerine yer vermekte, bazen de “denilirse ki” lafzıyla problemin ele alınışında akla gelebilecek bir takım problemlere de çözüm aramaya çalışmaktadır. Gazâlî filozofların bu görüşlerinden “kadîm iradede hâdis olan âlemin meydana gelişinin imkansız oluşu” sonucunu çıkarmaktadır.⁵ Dolayısıyla irâdenin kadîm oluşu riske girecektir. Kadîm olmayan bir irâdenin Tanrı'nın zatıyla kâim oluşu ise zaten uygun düşmemektedir.

Bu noktada yapılması gereken, kadîm bir irâdeden hâdis olan varlıkların meydana gelişinin imkânsız olmadığını göstermek olacaktır. Gazâlî de bunu yapmıştır. Gazâlî'ye göre âlem, Allah'ın kadîm iradesiyle hadîs olmuştur ve onun var olduğu zamanda âlemin de varlığı gerekmiştir. Âlemin var oluşu önce irâde edilmediği için de âlem hâdis olmamıştır. Onun hadîs olduğu zamanda, kadîm iradeyle hâdis olmuştur. Bu durumda kadîm-hâdis arasındaki uçurum da kalkmış olmaktadır. Gazâlî'ye göre bu tarz bir kabulü benimsemek için hiçbir engel de bulunmamaktadır.⁶

1 Farabî, *et-Ta'likât*, (Çev: H.Ziya Ülken-K.Burslan, “Farabî” adlı eser içinde), Ankara ts., s. 73.

2 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 114.

3 Gazâlî, *et-Tehâfüt*, s. 49.

4 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 92-95.

5 Gazâlî, *et-Tehâfüt*, s. 50.

6 Gazâlî, *et-Tehâfüt*, s. 50.

Bu tarz bir kabulde ma'lûl'ün illetten geri kalması söz konusudur, yani âlem var olmazdan evvel, hem irâde edilen ve hem de irâde de hatta irâdenin irâde edilene nispeti de mevcuttu. İrâde eden ve irâde yenilenmediğine göre, irâde edilen şey nasıl yenilenmektedir ve daha önce yenilenmesini engelleyen hangi vardır.¹ Gazâlî'ye göre bu tarz bir itirazın da "Allah'ın kadîm iradesi" karşısında bir tutarlılığı kalmamaktadır. İrâde edilmeyi öne alma ve geciktirmenin irâde edilmiş olması da muhal değildir.²

Bu durumda da problem irâdenin tahsisi konusunda olmaktadır ve neden tahsis etmiştir sorusu akla gelebilir. İrâde kadîm olduğu için kadîm hakkında "neden" sorusunun sorulması uygun düşmez denilirse, bu kabule göre de, âlemin yaratıcısı kadîm olduğu için âlemin yaratıcısının ve sebebinin sorulmaması gerekir. Bu ise yaratıcıyı ispat yolunu tıkamaktadır. Gazâlî bu noktada problemin kavramlara yüklenen anlamların farklılığından kaynaklandığını belirtirken meseleyi bir terminoloji problemine indirgeyerek değerlendirir. Ona göre âlem bugün var olduğu şekil, nitelik, mekân ve zamanda bir irâde ile var olmuştur. İrâde "*bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliğine sahip*" bir niteliktir. İrâdenin bu özelliğe sahip olmaması, onun kudret sıfatından farkını ortadan kaldırır. Kudretin bütün zıtlara nispeti eşit olduğundan ve bir şeyi benzerinden ayıracak bir başka nitelik de bulunmadığından, Tanrı'nın böyle bir sıfatla nitelenmesi gerekmektedir. O halde, "irâde benzer iki şeyden birini neden tahsis etmiştir?" sorusu, ilim sıfatıyla ilişkilendirilerek "ilim, bilineni olduğu gibi bilmeyi neden gerektirmektedir?" sorusuna benzetilebilir.³ İlmin niteliği bilineni olduğu gibi bilmek olduğu gibi, irâdenin özelliği de bir şeyi benzerinden ayırt etmek olduğundan "neden" şeklindeki bir sorunun da anlamı kalmamaktadır.

Gazâlî birbirine her bakımdan benzeyen iki şeyin bulunamayacağı, susuz kalmış birinin önüne birbirine her bakımdan eşit suların bulunduğu iki kadeh konulsa, kişinin ikisinden birini alması ancak en güzel olanı, en hafif olanı veya bizim bilemediğimiz herhangi bir sebeple olacağı, aksi durumda iki şeyi birbirinden ayırt etmenin asla düşünilemeyeceği şeklindeki eleştiriye de değinerek, Allah'ın irâdesinin insanın irâdesine benzetilerek değerlendirilişini doğru bulmamaktadır. Zira iki şeyin birbirinden ayırt edilemeyişi zarûrî değildir. Akıl, özelliği iki şeyi birbirinden ayırt etmek olan bir niteliğin Allah'a isnadında herhangi bir imkansızlık görmemektedir.

Böyle bir niteliğin gerekliliği konusunda oldukça ısrarlı olan Gazâlî, isimlendirme konusunun pek fazla önemli olmadığını belirtir. Önemli olan "irâde" lafzının kullanılması değil, onun ifade ettiği anlamın Allah için ispat edilmesidir. İnsanın önüne konulan birbirine her bakımdan eşit iki kadehten

1 Gazâlî, *et-Tehâfût*, s. 51.

2 Gazâlî, *et-Tehâfût*, s. 56.

3 Gazâlî, *et-Tehâfût*, s. 57.

birinin tercih edilmesinin yakınlık, uzaklık, ağırlık ve hafiflik gibi birtakım sebeplere dayandırılması da Gazâlî tarafından tutarlı bulunmamaktadır. Zira bu sebeplerin olmadığı -ki bunların olmamaları aklen imkânsız değildir- düşünülürse, bu durumda almak isteyen kişi sonsuza dek kararsız kalacaktır ki bu gerçeğe bağdaşmamaktadır. Öyleyse ister görerek, isterse uzaktan olsun ihtiyârî fiilin gerçekleşmesi için bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliğine sahip bir niteliğin bulunması gereklidir.¹

Gazâlî'ye göre var etme gibi yok etme de Yüce Allah'ın irâdesiyle olmaktadır. O, irâde edince var eder, irâde edince de yok eder. O'nun her şeye kadîr oluşunun en mükemmel anlamı budur. Meydana gelen değişiklik O'nun zat ve sıfatlarında değil, fiillerde olmaktadır.² Tanrı'nın irâde sıfatı ile muttasıf olmaması halinde, O'nun âlemin yaratıcı ve fâil oluşunu söylemek de mümkün görünmemektedir. Zira fâil -daha önce irâde kavramının etimolojik tahlilinde de belirtildiği gibi- muhakkak irâde sahibi olması ve yaratmak istediğini bilip tercih etmesi gerekir. Yaratma yerine "çıkış (sudûr)" fikrinin benimsenmesi, bir çeşit zorunluluk ve gereklilik ifade ettiğinden, irâde sıfatını ya tamamen ortadan kaldırmakta veya da irâde sıfatını âtil hale getirmektedir. O halde çıkış fikrinin tanrı'sı irâde sıfatıyla tercih edip yaratan bir tanrı değildir.³

Varlığın meydana gelişini, malûlün illete nispeti şeklinde ele almak, Tanrı'yı muzdâr duruma düşürmektedir. Bur tarz bir kabul, yaratmayı Tanrı için zorunlu hale getirmekte, gölgenin şahsa, güneşin ışığa nispeti gibi, yaratma fiilinin reddini düşünülemez hale getirmektedir. Halbuki bunların hiçbirisi gerçek anlamda fiil değildir. Işığın sebebi güneş, gölgenin sebebi de insandır demek bir taşkınlıktan başka bir şey değildir. Güneş ışığın, insan da gölgenin sebebidir, fâili değildirler. Bir şeye sebep oluşundan dolayı fâil denilemez. Çünkü fiil, irâdeyi tazammun eder.⁴ Bu temel üzerine oturtulan bir yaratma teorisinde (sudûr), Allah'ın yaratıcılığına yer bulunmamaktadır.⁵

Gerçek anlamda fiil ve yaratma ancak irâde ile olabilmektedir. Sebebe fâil denilmesi ancak mecâz yoluyla olabilir. Meydana gelmesi iki ayrı şeye dayanan bir hâdis düşünülse; bunlardan biri irâdî ve diğeri gayr-i irâdî olsa, akıl fiilî irâdî olana izâfe eder. Çünkü bir insan ateşe atılıp öldürülse kâtil ateş değil, onu ateşe atandır. Eğer fâil ismi, hem irâde edene ve hem de irâde etmeye veriliyorsa ve birisine aslî olarak ve diğesine istiâre yoluyla verilmiyorsa, öldürme fiili, akıl, lügat ve örf bakımından neden irâde edilene

1 Gazâlî, *et-Tehâfüt*, s. 58-59.

2 Gazâlî, *et-Tehâfüt*, s. 86.

3 Bkz. Gazâlî, *et-Tehâfüt*, s. 89.

4 Gazâlî, *et-Tehâfüt*, s. 92.

5 Gazâlî, *et-Tehâfüt*, s. 90; Filozofların "çıkış" teorisini açıklamak için güneş-ışık benzetmeleri için bkz. Gazâlî, *Mekâsıdu'l-Felâsife*, (Süleyman Dünya neşri), Mısır 1961, s. 22.

nispet edilmektedir? Halbuki öldürmenin en yakın illeti ateştir ve ateşe atan kişi ölenle ateşin arasını birleştirmekten başka bir şey yapmamıştır. Ancak ölenle ateşin arasını birleştirme fiili irâde ile ve ateşin etkisi de irâdesiz olduğundan fâil ateşe atan olmaktadır. Ateşe ancak mecâz yoluyla fâil denilebilir. O halde, çıkış teorisinde olduğu gibi, irâdesiz bir Tanrı'nın fâil oluşu gerçek anlamda değil ancak mecâzen olabilir. Bu da Allah'ın âlemin fâili ve sâniî olduğu anlamına gelmemektedir.¹

Filozoflar "irâde" sıfatı ispat etmeyi, Allah'ın birliği konusunda da sakıncalı görmekteyler. Çünkü onlara göre Allah'ın birliğinin ispat edilmesi, ancak her yönden O'ndan çokluğun reddedilmesiyle mümkün olabilir. Vacibu'l-Vücut'ün zatında herhangi bir çokluğun bulunması düşünülemez. Zata birçok yönden çokluk sirâyet eder. Bunlardan biri de sıfatlar bakımından çokluktur. İlim, irâde, kudret takdiri gibi. Bu sıfatların varlığı vacip ise, varlığının vacip oluşu, zat ile sıfatlar arasında müşterek olmalıdır. Bu durumda birlik ortadan kalkar ve Vacibu'l-Vücut'un çokluğu lazım gelir.² Bu nedenle -Gazâlî'ye göre- onlar bu sıfatları Tanrı'ya ancak mecâz yoluyla nispet etmektedir.³ Her ne kadar filozoflar Allah'a şer'an ve sözlük bakımından verilebileceğini söylüyorsalar da, bunlara verdikleri anlamları kendi felsefi sistemlerine uygun şekilde olmaktadır.

Onlar göre yaratma, ışığın güneşe, ısının ateşe nispeti gibi, küllün varlığının zorunlu bir coşkuyla çıkmaktadır. O'nun irâde sahibi olması da bu bağlamda ele alınarak, kendisinden sudûr eden şeylere karşı zorunlu bir rıza olarak tanımlanmaktadır. İrâde ve yaratma kavramlarının bu şekilde anlaşılması Gazâlî tarafından muhızurlu görülmektedir. Çünkü kavramların bu tarzda anlamlandırılması, daha önce de belirtildiği gibi, Allah'ı gerçek anlamda irâde sahibi ve yaratıcı olmaktan çıkarmaktadır.⁴

Görüldüğü gibi Gazâlî, âlemin bütün cüzleriyle Allah'ın fiili olduğu ve O'nun irâdesiyle gerçekleştiği konusunda kesin tavır koymaktadır. Bir fiilin gerçek anlamda fiil olabilmesi için onun mutlak olarak irâde ile meydana gelmesi gerekmektedir. İrâdî olmayan hâdiselere ancak mecâz yoluyla fiil denilmektedir. Bu nedenle de Yüce Allah'ın âlemin fâili, âlemin de O'nun fiili olabilmesi ancak O'nun irâde sahibi olmasıyla mümkündür. Gazâlî, kadîm olan irâde ile hâdis olan fiil arasındaki ilişki konusunda ortaya konulan problemler karşısına Allah'ın kadîm irâdesini koymakta ve fiilin fâilde bir değişme meydana getirmeyeceği, ezelinin değişmeden, değişmelere mahal olabileceğini göstermeye gayret ediyor gözükmektedir.

1 Gazâlî, *et-Tehâfüt*, s. 93.

2 Gazâlî, *el-Mekâsîd*, s. 223; *et-Tehâfüt*, s. 119. Krş. Farabî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 7; *el-Uyûn*, s. 5;

3 Gazâlî, *et-Tehâfüt*, s. 128.

4 Gazâlî, *et-Tehâfüt*, s. 124.

SONUÇ

Kur'an ve gücünü ondan alan İslâm inanç sistemi, evrende meydana gelen olaylarda Allah'ın irâdesini mutlak otorite olarak görmektedir. "Ol" dediği olur, "olma" dediği olmaz. Bu nedenle Gazâlî, irâde sıfatının varlığı ve ispatına özel bir itina göstermiş ve "Allah'ın irâdesinin evrendeki tasarrufuna" halel getireceğini düşündüğü her türlü görüşün karşısında yer almıştır. Filozofların çıkış görüşü karşısındaki tutumunu da bu çerçevede ele almak mümkündür.

Tanrı'nın gerçek anlamda evrenin yaratıcı oluşu, O'nun zatıyla kâim ve kadîm bir irâdeyle vasıflanışını gerekli kılmaktadır. Çünkü gerçek anlamda fâil ancak irâde ile iş gören biri olmaktadır.

Aslında hem Gazâlî'nin hem de filozofların irâde-fiil konusundaki endişeleri Tanrı'nın birliğine halel getirmeme gayretine yöneliktir. Fakat filozofların benimsedikleri ve din ile sentezi için çaba sarfettikleri felsefi sistem, Tanrı için Gazâlî'nin anladığı anlamda bir irâde sıfatı ispat edilmesine imkân vermemektedir. Bu nedenle olayı aslında bir "terminoloji" problemine indirgemek de mümkün gözükmemektedir. Çünkü bazen aynı kavram farklı ilim disiplinlerinde değişik anlamlar ifade edebilmektedir. Kanaatimizce burada da Kelâm İlmi'nin irâde kavramından anladığı mefhumlarla, felsefi disiplinlerin irâde kavramına yüklediği anlamların bir çatışması söz konusudur. Bağımsız olarak bütün disiplinlerin terminolojilerinin tespiti yönünde yapılacak köklü çalışmaların, irâde sıfatı konusunda olduğu gibi, kelâm-felsefe bağlamında ortaya çıkan birçok problemin daha büyük ölçüde çözümüne yardımcı olacağını düşünüyoruz.

KALBİN MÜHÜRLENMESİNDE İNSAN İRADESİNİN ROLÜ

Yener ÖZTÜRK*

I. MÜHÜRLENMEDEN ÖNCE KALBİN MARUZ KALDIĞI SÜREÇ

1. Kalbin Maraz Hali

Maraz (hastalık), bedene sonradan arız olan ve dengeyi bozan bir haldir. Maddi manada kullanıldığı gibi manevi sahada da kullanılır. Manevi cihetten başlangıçta bütün kalpler sıhhatlidir. Fakat dikkat edilmez ve sıhhati muhafaza edilmezse büyük bir hastalığa uğrar. Bu hastalık, idrak ve iradenin düşmanı ve bütün ahlaksızlıkların sebebi olan akidesizlik, şüphe ve nifak hastalığıdır.¹

İnsanın idrak, hitab ve hakikat yanını ifade eden, filozofların da nefsi-natika dedikleri rabbanî bir latife olan kalp² ilim, hikmet, marifetullah, muhabbetullah, ibadet, zikir ve Allah'ı bütün arzularına tercih ve şehvi arzularına karşı O'ndan yardım dilemek için yaratılmıştır. Bedenin her bir uzvu muayyen bir iş için yaratılmıştır. Yaratıldığı işi yapmıyorsa hastadır. Aynen öyle de kalb de vazifelerini yapmıyorsa hastadır.³ Kur'an örfünde kalp hastalığı, Allah'a ve onun ayetlerine taalluk eden meselelerde, insan idrakine arız olan şek, şüphe ve kalbin dini inanca sarılmadaki gevşekliliğidir.⁴

Kalp, hastalanınca tedavisi çok güç bir latifedir. Bu sebeple, Kur'an-ı kerim bize: "Rabbimiz, bizi hidayete sevkettikten sonra kalplerimizi kaydırma"⁵ duasını öğütlemektedir. Hz. Peygamber (asv) de çok kere el açıp: "Ey kalpleri evirip çeviren Allah'ım! Kalbimi dininle sabitleyip perçinle"⁶ tazarruunda bulunmakla bu mühim korunmayı hatırlatmaktadır.

Kalbin insan bedenindeki yer ve önemine dikkat çeken Hz. Peygamber (asv): "Bakın, cesette bir çığnem et vardır ki, o sıhhatli olunca bütün beden de sağlam olur; o fesada yüz tutunca da bütün ceset bozulur gider. Dikkat edin! İşte o kalptir."⁷ buyurur.

* Harran Üniv. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

1- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Mısır 1383; Elmahılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İst. 1973, I, 227, 230.

2- el-Cürcanî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Mısır 1283, s. 119.

3- el-Gazalî, Ebu Hamid, *İhyau Ulumi'd-Din*, Müessesetü'l-Halebî, Kahire 1967, III, 80.

4- Tabatabai, Muhammed Huseyn, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Müessesetü'l-Alemi, Beyrut 1973, V, 378.

5- Al-i İmran, 3/8.

6- Tirmizi, *Kadr*, 7; *Müsned*, VI, 302.

7- Buhari, *İman*, 39; Müslim, *Müskat*, 107.

Kalbin, fonksiyonunu icra edememesine neyin sebebiyet verdiği sūaline cevap sadedinde Kur'an *maraz* tabirini kullanır.¹ Kalp marazını, şüphe ve şehvet marazı olmak üzere iki grupta toplamak mümkündür.²

Marazlı kalplerin bir mana etrafında birleşmeleri mümkün değildir. Çünkü vahdetin en emin yolu olan tevhibi kabullenmeyerek kaosa düşmüşlerdir; artık birleşemezler. Onların birlik ve beraberliği ancak dışta yani bedeni ve maddi planda olabilir: “*Sen onları toplu, bir sanırsın; oysa ki, onların kalpleri parça parçadır.*”³

Hülasa, kalbin, kasvetten küfre, ucbdan kibre, tul-i emelden hırsa, şehvetten gaflete, menfaatten makam düşkünlüğüne kadar zaaf ve onun bu boşluklarını kollayan yığın yığın düşmanı vardır. Öyleyse kalpteki marazın izalesi, mü'min için en mühim bir iştir.⁴

2. Kalbin Bozulmaları

a. Nifak

Kalbi saran hastalıkların başında nifak gelir. İnsan kalbiyle dilinin farklılığı manasına gelen nifak, kalp bozukluğunun insan hayatındaki en tehlikeli tezahürüdür. Nifak, akidede ve amelde olmak üzere iki kısımdır. Ameldeki nifak riya manasına gelirken, itikattaki nifak küfür ve dalaleti ifade eder. Akidenin hilafına imanda bir mürailik olan nifak⁵ haddizatında kişinin insaniyet ve şahsiyetinde meydana gelen bir çarpıklıktır. Kalpte olmayanı dilin söylemesi çarpıklığına pek çok ayet dikkat çeker, ve ehl-i imanı bu ikiyüzlülüğe karşı uyandır.⁶

Nifakın küfür ile pek çok ortak yanı vardır. Bu nedenle de Kur'an'ın bu ikisi arasında hiç bir esaslı ayırım yapmıyor gözükmesi pek şaşırtıcı değildir.⁷ Bazı ayetlerde, kafir ile münafıkların Allah düşmanı olarak gösterilmeleri de bundandır.⁸ Nifak bu yanıyla küfürden daha şiddetli bir kalp hastalığıdır.

Kalbin marazından bahseden ayetlerde dikkat çeken noktalardan biri de, marazı hemen daima nifak illetiyle irtibatlı göstermeleridir. Buna dayanarak rahatlıkla “kalbi rahatsız eden hastalıkların başında samimiyetsizlik ve riyakarlık gelir” denebilir. Münafıklığın en tipik özelliği, kalple dilin uyumsuzluğu hastalığıdır. Cenab-ı Hak onlar için: “*Kalplerinde*

1- Bkz. Bakara, 2/10; Maide, 5/52; Enfal, 8, /49; Tevbe, 9/125; Hacc, 22/53; Nur, 24/50; Ahzap, 33/12, 32; Muhammed, 47/20, 29; Münafikun, 63/3.

2- ed-Dımeşki, Ali b. Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akide'tu't-Tahaviyye*, Beyrut 1984, II, 360.

3- Haşr, 59/14.

4- Serhendi, Ahmet Faruk, (İmam Rabbani), *el-Mektubat*, Fazilet Yay., İst. I, 146.

5- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 4997.

6- Bkz. Al-i İmran, 3/167; Maide, 5/41; Tevbe, 9/8; Fetih, 48/11.

7- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah Ve İnsan*, Trc: S. Ateş, Ank. 1975, s. 239.

8- Bkz. Tahrim, 66/9.

hastalık vardır.(İyileşmelerine çalışmadıkları için) Allah hastalıklarını artırdı. Yalanlarından ötürü elem verici azap da onlarındır."¹ beyanında bulunur.

Kur'an-ı kerim'i'n sürekli biçimde 'kalplerinde hastalık bulunanlar' diye belirttiği nifak insanlarını Hz.Peygamber (asv), 'yalan konuşmak, va'de muhalefet ve emanete hiyanet' yanlarıyla dikkatlerimize arzeder.²

Hususiyle yalan söyler olmaları ve doğruyu yalan addetmeleri marazlarını azdıran en mühim sebeptir.Yalan söyleye söyleye kalp, yalandan ibaret bir tabiata kaplanır. Ruh artık bununla nemalanıp, vehimlerden ibaret batıl bir saha olarak kalır. Hak nuru oraya ara sıra, yanar-söner bir yıldız böceği halinde görünen bir fener gibi gelir. Artık o kalp ve onun gözleri, kulakları, faydayı zararı, hayrı şerri seçemez olur; hayır der şerre koşar, kar der zarara koşar, derken Hakk'ın rahmetiyle arasına kalın bir sur çekilir.³ Bu üç husustan her biri nifaka ait birer alamet ve işaret kabul edilmiştir. Meseleyi hafife irca etmek imkansızdır. Zira herbir günahattan küfre giden bir yol vardır. İşlenen bu günahların ardından tevbe edilmezse, kalp kararır, ruh kasvete bürünür, neticede kalbe mühür vurulması kaçınılmaz olur.

b. Lehv

Kalp bozulmalarından biri de lehv'dir. Levh, aldandıp oyalanma, boş ve lüzumsuz arzulara sarılma anlamını ihtiva eder.⁴

Cenab-ı Hak, lehv sahiplerinin hastalıklı ve laubali hallerini gafletle aynı bir bozukluk olarak beyan eder: "*Rabler'inden onlara ne zaman yeni bir mesaj gelse onu mutlaka gönül eğlendirerek dinlerler.*"⁵

Lehv'e paralel boş ve zararlı arzuları ifade eden diğer bir kavram da 'heva' dır. Heva'nın yerleştiği bir kalp, başta şirk olmak üzere her türlü fena düşünce ve duygunun beşiği olmaya hazır demektir. Hevanın varlığı aynı zaman da bir düşünüş ifadesidir. Nitekim heva ile aynı kökten gelen 'hüviyy' yüksekten aşağılara inmek manasına kullanılmıştır.⁶

Kur'an-ı kerim bu kelimeyi, nefsin şehvetlere eğilimi ve keyfe düşkünlüğü anlamında kullanır. Böylesi nefis, şehvet ve keyiflere düştüğü gibi sahibini de diklemesine baş aşağı uçurumlara ve cehennem çukuruna düşürür. Yani nefis bütünüyle sınır tanımaz şehvet ve arzulardan ibaret hale

1- Bakara, 2/10.

2- Tirmizi, İman, 14.

3- Yazır, I, 231.

4- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut ts. , XV, 259.

5- Enbiya, 21/2-3.

6- el-İsfehanî, Rağıb, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, Daru Kahraman, İst. 1986, s. 797.

gelirse, sahibini saptırmaktan başka bir şeye yaramaz.¹

Bütünüyle hevaya tabi olmayı ise Kur'an-ı kerim, hevayı ilahlaştırmak olarak değerlendirmektedir. Yani hevalarına uyanlar, Allah'ı değil hevalarını ilah edinmiş olmaktadırlar. Böyle bir durumda böylelerin Allah'a inanma iddaları bir değer ifade etmemektedir:

“Gördün mü hevasını ilah edinip, Allah'ın bir ilim (ondaki bilgi ve ihtiyar) üzere saptırdığı ve kulağı ve kalbi üzerine mühür koyup görme gücünün üzerine de perde çektiği kimseyi? Artık, Allah'tan sonra onu kim hidayete erdirir?Düşünüp idrak etmezmissiniz?”²

Ayet-i kerimeden de anlaşılacağı üzere kişi arzularını, nefsinin tutku ve eğilimlerini yani hevasını ilah yerine koyduğu zaman saptırmakta neticede kulağı ve kalbi mühürlenip gerçek görme gücünü yitirmektedir.

c. Kasvet

Lügatte, katılık, sertlik ve kuruluk anlamlarına gelen kasvet, Kalp ile birlikte kullanıldığında kalbin kararması ve katılaşmasını ifade eder.³ Müşrik ve inkarcıların kalpleri bu katılığa benzetilmiştir.⁴ Hatta onların kalpleri taştan daha da katı hale gelince,⁵ dağlar yerinden oynasa, yer yarılrsa⁶ gökten onlara melekler inse yahut ölümler kendileriyle konuşsa⁷ yine de onların kalbine hiç bir hayır işlemez.⁸

Böyle bir kalp, bütün fitri ünitelerini kaybettiği için sakimdir, hastadır. Sadece içinde gizlediği ve her biri ayrı bir kalp hastalığı olan cehalet, şek, şüphe, haset, kin ve diğer sakatlıkları dışa vurur.⁹

Kur'an, kasvetten çokça bahseder ve kasvetli kalpler için: *“Allah'ın zikrine (mesajına) karşı, kalbi katı olanlara yazıklar olsun”¹⁰* ifadesini kullanır.

Kalp kasvetini artıran sebeplerin başında, uzayıp giden zaman içinde beslenen tutku ve emeller gelir. Allah (c.c), bu durumu: *“Sonra üzerlerinden uzun zaman geçmekle, kalpleri katılaşmış çoğu da yoldan çıkmışlar gibi olmayın”¹¹* ayetiyle dile getirir.

1- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/3820; 7/4570.

2- Casiye, 45/23.

3- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XV/181.

4- el-İsfehani, *el-Müfredat*, s. 609.

5- Bakara, 2/74.

6- Ra'd, 13/30.

7- En'am, 6/111.

8- er-Razî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran ts., III, 129.

9- Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsiru'l-Merağî*, Mısır 1969, I, 51.

10- Zümer, 39/22.

11- Hadid, 57/16.

Rahmetten mahrumiyeti dolayısıyla kalp kasvetini netice veren bir başka husus da Yüce Allah'a verilmiş sözün dikkate alınmayıp bozulmasıdır. Geçmiş ümmetlerin şahsında bu su-i isti'mal, ayet-i kerimede şöyle ifade edilir:

*"Ahitlerini bozduklarından ötürü, onları rahmetimizden mahrum bıraktık, kalplerini de kaskatı hale getirdik"*¹

Kalplerindeki katılaşıma taşları bile imrendirecek derecede şiddetli olan İsrailoğulları, kasvetin en tipik temsilcileri olmuşlardır. Tevhidden sonra şirke kayanların bu halinin, Kur'an-ı kerimde kasvet olarak nitelendirilmesi de dikkat çekicidir:

*"Bunun arkasından yine kalpleriniz katılaştı. Şimdi o taş gibi yahut daha da katıdır. Çünkü taşın öylesi vardır ki, yarılıp ondan su fışkırır, öylesi vardır ki, ondan ırmaklar akar, öylesi de vardır ki, Allah korkusundan aşağıya düşer."*²

d. Rics

Lügat olarak 'ters, pislik' manasına gelen rics, kalbi bir ters tabakası gibi örten pisliklerin yanı sıra kendisi pis ve kirli olan şeylere de denir.³

İnsanın gerçek benliği kalpte olduğundan kalbini bütünüyle ricsin kapladığı insanlar da, bütünüyle rics olma noktasına gelmişlerdir; bu bakımdan içlerinin yansımaları olan dışları da rics olur. Nitekim ehl-i nifak ve küfrün amelleri rics olduğu gibi kendileri de ricsdir.

Kalplerinde maraz bulunanların rics üstüne ricse maruz kalacaklarını ve ricse bulanmanın küfr içinde bir ölümü netice vereceği hususu ayet-i kerimede açıkça ifade edilir: *"Bir sure indirildiği zaman, içlerinden biri çıkar, 'bu sure hanginizin imanını artırdı?' der. Fakat müminlere gelince, her inen sure, onların imanını artırmıştır, ve onlar birbiriyle müjdeleşip durmaktadırlar. Kalplerinde bir hastalık olanlara gelince; (bu sureler) onların riclerine rics katmıştır. Ve onlar kafir olarak ölüp gitmişlerdir."*⁴

Kulun işlediği her bir günahın kalpte bir karartı meydana getirdiğini bildiren *hadisi*,⁵ insan amellerinin kalbi nasıl etkilediğini, en çarpıcı biçimde ortaya kor.

Günahta ısrar edip kararmış bir kalpte, güneşin ışınlarından daha parlak ve daha müessir vahyin şuaları yer bulamaz. İşte kalbi örten günahların oluşturduğu kirler, Kur'an dilinde rics adını almıştır.

1- Maide, 5/13.

2- Bakara, 2/74.

3- el-İsfehani, *el-Müfredat*, s. 274.

4- Tevbe, 9/124-125.

5- İbn Mace, *Zühd*, 29.

Rics'ten sonundaki tek harfle ayrılan *ricz* de bir pislik ve çirkinliktir. Ancak ricsin insanın sebep olduğu bir pislik yani bir günah olmasına karşın *ricz*, bu kötülüğe Cenab-ı Hak'ın verdiği bir tür azaptır. Zaten *ricz* lügatte izdirap manasına gelir.¹

Kalp illetleri arasında istikametten kayma, eğrilme mânâsına gelen *zeyğ*² ve bozulmanın bir başka belirtisi olan *hırs* ve *tama*'ya da³ dikkat çekmek gerekir.

3. Basiretin (Kalp Gözünün) Körelmesi

Hastalanan ve paslanan kalp, nihayetinde körleşir. İnsan için asıl körlük budur: “*Gerçek şu ki, gözler değil, sineler içindeki kalpler kör olur.*”⁴ Kalp gözü mesabesindeki basiretin⁵ şuaları, ruhun şualarıdır ki, bunlar kabukları delip geçen ve görünür şekillerin içindeki hakikatı aydınlatan birer nurdur.⁶ Kur'an-ı kerimde bu gerçek sık bir şekilde ifade edilir. Söz gelimi, kalbi kararmışlardan, münafıklardan şöyle söz eder: “*Allah nurlarını giderdi ve onları karanlıklarda bıraktı, artık görmezler.*”⁷; “*Görürsün sana bakıyorlar, ama görmüyorlar.*”⁸

Allah'ın (c.c) ayetleri, insanın hakikatı görmesini ve kalp gözünün açılmasını sağlayan nurlara benzetilerek, basiretin çoğulu olan ‘*besair*’ olarak adlandırılmış; bunları görmeye basar, görmemeğe ise körlük denmiştir. Nitekim ayet-i kerimede şöyle buyrulur: “*Doğrusu size Rabbinizden basiretler geldi: Artık kim görürse kendisi içindir, kim de kör olursa kendi aleyhinedir.*”⁹

Kalp gözüyle hasıl olan kamil idrak ve yakinî bir marifeti ifade eden *basireti* örten, insanın günahları ve kendi işledikleridir: “*Doğrusu işleyip durdukları şeyler kalplerinin üzerinde pas olmuştur.*”¹⁰

Bu kalpler, öyle müktesebata sarılmış öyle bir hilkat ve tabiat içinde örtülmüş kalmıştır ki, bundan ötürü fitratlarda hakka müteveccih olan kabiliyetler kapanmış ve sona ermiştir. Bundan böyle hak bir delili dinlemek bir yana, görseler bile inanmazlar.¹¹

Aslı fitratı kapatan ve örten bu manialar; akılların sihir, esatir gibi

1- el-İsfehâni, *el-Müfredat*, s. 284.

2- Bkz. Al-i İmran, 3/7; Tevbe, 9/117; Saff, 61/5.

3- Bkz. Ahzab, 33/32.

4- Hacc, 22/46.

5- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 209.

6- Ünal, Ali., *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Beyan Yay., İst. 1990, s. 257.

7- Bakara, 2/17.

8- A'raf, 7/198.

9- En'am, 6/104.

10- Mutaffifin, 83/14.

11- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 1902.

yanlış metodlara takılması ve batıl itikatlara saplanıp nefislerin ihtiras emellerine bürünmesidir. Bunlar her hangi bir şahısta yerleşip bir karakter haline geldi mi, artık, onda hakkı anlamak ve kabul etmek kabiliyeti kalmaz, iman istidadı söner. Ölümden sonra kimse bir şey kazanamayacağı gibi, bir ruhani ölüm demek olan kabiliyetin sona ermesi de böyledir. Göz bakar, kulak dinler ama hiç bir şey anlamaz.¹

Kur'an-ı kerim, inceden inceye düşünüp keşfedemeyen kalplerden söz eder ve bu kalplerin sahiplerini, gözleri görmez, kulakları işitmez olarak vasfettikten sonra onların varlık sahasındaki yerlerinin, hayvanlardan daha aşağıda olduğunu gösterir:

“Kalpleri vardır onlarla sezip kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. Onlar hayvanat gibidir, işin doğrusu daha da aşağısındadırlar. İşte (hakiki) gafiller (habersiz yaşayanlar) onlardır.”²

Her kim kalp gözüyle bakıp, Rabbinden gelen basiret delilleriyle hakkı görmek ister ve iman ederse, bu kendi lehinedir, kendi menfaatinedir. Kim de körlük eder, kalp gözünü yumar ve kör olursa bu körlük ve nankörlük de kendi aleyhine ve kendi zararındır.³ Asıl körlük olan kalp körlüğünün zararının sınırı ve sonu yoktur.

Allah (c.c), verdiği basirete, gönderdiği besaire karşı körlük eden nankör kafir ve müşriklerin ihtiyari fillerinde hafız ve hamisi değildir; onların gözlerini ve kalplerini çevirip körlük ve dalalet halkeder, kendilerini körükörüne zulmetlere, tuğyanlara bırakır. Ve bundan muhafaza edecek, zulmetlerden nura çıkaracak başka bir hami ve koruyucu da mümkün değildir.⁴

II. KALBİN MÜHÜRLENME KEYFİYETİ VE BU HUSUSTA KUR'AN'DA KULLANILAN İFADELER

Kur'an'da kalbin muhtelif menfi tavırlarını belirten değişik tabirler görmektediriz. Kalbin dağınıklığı⁵ kalbin kayması⁶ kalbin iğfal edilmesi⁷ kalplerin gafleti⁸ kalplerin eğlencesi⁹ kalplerde kılıf bulunması¹⁰ kalbin

1- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 1902.

2- Araf, 7/179.

3- Bkz. En'am, 6/104.

4- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 2019.

5- Haşr, 59/14.

6- Tevbe, 9/117.

7- Kehf, 18/28.

8- Mu'minun, 23/63.

9- Enbiya, 21/3.

10- Haşr, 59/10.

kabalığı¹ kalplerin paslanması² kalplerin kör olması³ kalplerin mühürlenmesi⁴ kalplerin kilitlenmesi⁵ hep kalbe yüklenen ve Allah'ı marifete engel olan menfi sıfatlardır. Bu vasıfları biraz daha açıklayalım.

1. Hatm'in Manası ve Keyfiyeti

Kur'an, kalbin, hayrı - hidayeti anlayamayacak ve duyamayacak hale geldiği son merhaleyi ifade için "hatm" tabirini kullanır.⁶

Basmak, nakşetmek ve sona erdirmek manalarına gelen hatm, 'ala harf-i cerri ile sıralandığı zaman üzerini mühürlemek - bir çıkını, bir odayı, ve bir zarfı mühürlemek gibi- veya birşeyin içindekini tevsik için üzerine mühür veya damga basmak anlamını ifade eder.⁷ Ayetlerdeki mühürleme hissi (müşahede edilebilen, maddî) değil manevidir. Ama hissi şeyler gibi sanki mühür basılmış derecesinde anlatılır.⁸

Nasıl bir kabın ağzı mühürlendiğinde ona ne birşey girebilir ne birşey çıkabilir, Allah'ın da düşmanlarının kalplerini, içindeki cehalet ve dalalet dışarı çıkmayacak, basiret ve hidayet ona girmeyecek şekle koymasındır.⁹

İnsan batıl inançta veya haramı irtikab etmekte ileri gider, hiçbir surette hakka bakmazsa bu hal onun günahları güzel görmesine yol açar ve böylece sanki onun kalbine mühür vurulmuş ve kilitlenmiş gibi olur.¹⁰ Buradaki mühürleme hakkın nüfuzuna yol vermemeden istiareddir.¹¹

Kalp nasıl mühürlenir? Malum ya, üzeri mühürlenmek, zarf, kab, örtü ve kapı gibi şeylerde olur. İnsanların kalpleri de ilimlerin ve marifetin zarfları ve kapıları gibidir; her türlü idrakimiz orada saklıdır. Kulak da bir kapı gibidir, sesler oradan girer. Bundan dolayı kalbin mühürlenmesi zarfın mühürlenmesine, kulağın mühürlenmesi kapının mühürlenmesine benzer.¹²

Hateme tabiri, hatme müstehak olanların dalaletlerini tasvir eden temsili bir üslûba işarettir, şöyle ki: Kalp gözü sanki cevherlere hazine olmak üzere Cenab- ı Hak tarafından yapılan bir binadır, vakta ki, su-i ihtiyarlarıyla ifsada uğradı ve cevherlere yapılan yerler yılanlar ve akreplerle doldu, kapısı mühürlendi ki, o bulaşıcı hastalıktan başkası zarar

1- Bakara, 2/283.

2- Mutaffifin, 83/14.

3- Hacc, 22/46.

4- En'am, 6/46; Mü'min, 40/35.

5- Muhammed, 47/24.

6- Bkz. Bakara, 2/7; En'am, 6/46; Casiye, 45/23; Şura, 42/24.

7- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 209

8- eş-Şevkani, *Fethu'l-Kadîr*, I, 39.

9- el-Kuşeyri, *Letâifu'l-İşarât*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Kahire 1970, I, 72.

10- el-İsfehâmi, *el-Müfredat*, 205.

11- ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*, Daru'l-Mearif, Beyrut, ts., I, 155.

12- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 214.

görmesin.¹

Ayetteki kelime ve harflerin ifade ettikleri manadan hareketle meseleye bir başka açıdan daha bakan B. Said Nursî, kalbin ahirete bakan tarafının mühürlendiğine dikkat çeker: “Sanki o hatm, o mühür, kalplerinin üzerinde sabit bir damga ve silinmez bir alamettir ki, yalnızca melaikeye görünür.”²

2. Bu Hususta Kullanılan Diğer İfadeler

a. Tab’

Basmak, resmetmek, mühürlemek, şekil vermek, yaratılış ve tabiat anlamlarına gelir.³

Hatm tabiriyle aynı manada kullanılan tab’, Kur’an’da fiilin değişik sigalarıyla beraber geçmektedir.⁴ Nisa suresinde: “*Küfürleri sebebiyle Allah o kalpler üzerine mühür vurmuştur. Azı müstesna artık iman etmezler.*”⁵ buyrulur.

Biz bu ayetteki ‘*azı müstesna*’ kaydında hareketle, tab’ fiilinin hatm kadar kat’iyyet ifade etmediği kanaatine varıyoruz. Bu da kalbi tab’ edilmişler için kapının az da olsa açık olduğu hissini vermektedir. Doğrusunu Allah bilir.

b. Rayn

Lügatte, pas manasına gelen *rayn*⁶ kalbe günah ve kasvet basmak için de ifade olunmuştur ki, Kur’an’da hatm ve tab’ diye de tabir edilmiştir.⁷

Ayet-i kerimede: “*İşleyip kazandıkları, kalplerinde pas olmuştur*”⁸ şeklinde ifade edilen bu durum, hadis- i şerifte ise şöyle ele alınmıştır:

“*Kul bir günah işlese kalbine siyah bir nokta konur. Eğer sahibi pişman olur, tevbe ve istiğfar ederse kalp yine parlar; etmez de günaha devam ederse o leke de artar, nihayet arta arta öyle bir raddeye gelir ki, leke bir kılıf gibi bütün kalbi kaplar.*”⁹

Bu hadis-i şerif gösteriyor ki, günahlar devam ettikçe kalpleri bir kılıf gibi kaplar ve işte o zaman “Allah onların kalplerini mühürlemiştir”

1- Nursî, B. Said, *İşaratu'l-İ'caz fi Mezanni'l-İcaz*, Sözleryay., İst. 1990, s. 84.

2- Nursî, *İşaratu'l-İ'caz*, s. 84.

3- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VIII, 22.

4- Nisa, 4/155; Tevbe, 9/87, 93; Nahl, 16/108; Muhammed, 47/16; Araf, 7/100, 101; Yunus, 10/74; Rum, 30/59; Ğafir, 40/35; Münafikun, 63/3.

5- Nisa, 4/155.

6- el-İsfehani, *el-Müfredat*, s. 303.

7- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5659.

8- Mutaffifin, 83/14.

9- Tirmizi, Tefsiru sure (83), 1; İbn Mace, Zühed, 29; Müsned, II, 97.

ayetindeki haber tahakkuk eder. Başlangıçta silinmesi mümkün iken bundan sonra günah o kalpte, silinmesi gayri kabil ikinci bir tabiat olur; ne silinir ne çıkar. Artık ne iman yol kalır ne de küfürden kurtuluş çaresi. Bu neticeyi kul kazanmış Allah yaratmıştır.¹

c. Ekinne

Müfredi *kinan* olup örtü, perde ve birşeyin gizleneceği sütne anlamına gelir.² Kur'an-ı kerimde dört yerde geçer.³ Bu hususla alakalı şöyle buyrulur:

*"Onlardan seni dinleyenler vardır. Halbuki biz, onu iyice anlamalarına mani olmak için kalplerinin üstüne perdeler, kulaklarının içine de ağırlık koyduk. Bir mucize görünce ona inanmazlar. Hatta o inkar edenler, sana geldikleri zaman seninle münakaşaya kalkışarak 'bu eskilerin masallarından başka birşey değildir' derler."*⁴

İnatçı kafirler, Rasul'ün mesajını dinler görünseler de inatları, önyargıları ve isteksizlikleri melekelerini işlemez hale getirdiğinden, gerçeği anlamaz, duymaz ve görmezler. Müttaki ve müstakim insanların tavrını benimsemeyip inada binen bir kişinin kalbinin tüm kapılarının, tutkularına ters gelebilecek he türlü gerçeğe karşı, kendiliğinden kilitleneceği, ilahi bir kanundur. Bu kanun insan diliyle ifade edildiğinde şöyle denir: 'şu falanca veya filancanın kalbinin kapıları kilitlenmiş.' Fakat emri ve izni olmadan hiç bir şeyin meydana gelemeyeceği Allah (c.c), aynı vak'ayı: 'Falanca ve filancanın kalbinin kapılarını kilitledik' şeklinde beyan edecektir. Zira insan bir şeyi meydana geldiği şekliyle tarif ederken, Cenab-ı Hak, meydana gelişin gerçek vasfıyla ifade eder.⁵

Kendilerinde imana mani şeylerin kökleşmesiyle, bir kısım müşriklerin imana gelmelerinin beklenemeyeceğini Cenab-ı Hak, bu ayetlerde beyan buyurmaktadır.⁶

d. Vavr

Kulaklardaki ağırlık manasına gelir. Vav'ın kesresiyle 'yük' anlamını ifade eder.⁷ Vavr kelimesi ekinne kelimesiyle beraber kullanılır.⁸

"Kulaklarında, Kur'an'ı zevkiyle anlamalarına mani bir ağırlık

1- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 214.

2- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XIII, 160.

3- En'am, 6/25; İsrâ, 17/46; Kehf, 18/37; Fussilet, 41/5.

4- En'am, 6/25.

5- Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, Trc.: Heyet, İnsan Yay., İst. 1988, I, 472.

6- Meraği, Ahmed Mustafa, *Tefsiru'l-Meraği*, Mısır 1969, VII, 97.

7- el-İsfehani, *el-Müfredat*, s. 831.

8- Fussilet, 41/5, 44; En'am, 6/25; İsrâ, 17/46; Kehf, 18/57; Lukman, 31/7.

*vardır.*¹ şeklinde ifade buyrulan bu ayette, hateme'nin mazmunu vardır. Hak, kulaklarına izinleri olmadan girer, fakat (istifade için), kulağın kulak olması ve onun ardında açık bir kalp bulunması ve Allah'ın izni de şarttır. Gerçek ne kadar açık olursa olsun manialı kulaklara ve kalplere nüfuz etmez.²

Kafirlerin kalplerindeki kesif perdelerden ve kulaklarındaki ağırlıktan murad, cüz'i iradeleri ve ihtiyarlarıyla dalaleti tercih etmeleri; taklide gömülmeleri, güzel ve doğru tefekkürden, akli muhakemeden kaçmaları sebebiyle kalplerinde meydana gelen küfür, günah ve isyandan hoşlanma, iman ve itaatten de nefret etme halidir.³

e. Ğışave

Örtü ve perde anlamını ifade eder. Kur'an-ı kerimde basarı örten perde anlamına kullanılmıştır.⁴ İki yerde geçmektedir.⁵

Bakara suresinde beyan buyrulan "*Gözlerinin üzerinde de perde vardır*"⁶ ayetinin delaletince, gözle görülebilen hak delilleri bakmak isteler de göremezler, çünkü o gözleri gaflet, şehavat ve bencillik perdesi bürümüştür.

Hatm, Allah tarafından onların kesblerine bir ceza iken ğışave, Allah tarafından olmayıp onların kendi kazandıklarıdır.⁷

f. Akfal

Müfredi *kufi* olup, kilitler anlamına gelen cem-i mükesser bir isimdir. Kur'an'da hakikatın kalbe nüfuz edememe manasında kullanılmıştır.⁸ Sadece bir yerde geçmektedir: "*Onlar bu Kur'anı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üzerinde kilit mi var onların?*"⁹

İnsan batıl inançta ve haram irtikab etmekte ileri gider, hiçbir surette hakka bakmazsa bu hal onun onun günahları güzel görmesine yol açar ve böylece sanki kalbine mühür vurulmuş ve kilitlenmiş gibi olur.¹⁰

Hasılı, inkarcılarda meydana gelen bütün bu fiilleri Kur'an, Yüce Allah'ya isnad eder. Bunun sebebi bütün mümkünatın bitemamiha Allah'a

1- En'am, 6/25.

2- Yazır, III, 1902.

3- Yıldırım, Suat, *Fatiha ve En'am Surelerinin Tefsiri*, Işık Yay., İzm. 1993, s. 96.

4- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XV, 126.

5- Bakara, 2/7; Casiye, 45/23.

6- Bakara, 2/7.

7- Nursî, *İşaratu'l-İ'caz*, s. 47.

8- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XI, 562.

9- Muhammed, 47/24.

10- el-İsfehani, *el-Müfredat*, s. 205.

isnad edip onun kudretiyle vücuda gelmesinden ötürüdür.¹

III. İNZARIN FAYDA VERMEDİĞİ ZÜMRE VE BU ZÜMRENİN BELİRGİN SIFATLARI

1. İnzarın Fayda Vermediği Zümre

Cenab-ı Hak, tebliğin en müessir çeşidi olan inzarın faydasız kaldığı kimselerden haber verir:

“Küfredenleri inzar etsen de etmesen de birdir, onlar iman etmezler.”²

Bu, kafirlerin küfür ve sapıklıkta uyarı faydasız kalacak derecede ısrarlı olduklarının beyanıdır.³

Allah (c.c), bu ayetle, peygamberine insanlar arasında iman etmiyenlerin bulunabileceğini, bu durumun Kur'an'ın hidayetinin eksik ve kusurlu olduğu manasına gelmediğini, aksine kusurlunun insanlar olduğunu anlatmaktadır.⁴ İnzarın kimlere fayda verebileceği hususunda Allah (c.c), Hz. Peygambere hitaben şöyle buyurmaktadır: *“Sen ancak zikre (bu ilahi mesaja) uyan ve görmeden Rahmana saygı duyan kimseyi uyurabilirsin. İşte böyle olabileni sen bir mağfiret ve büyük bir mükafatla müjdele.”⁵*

Bu ayet-i kerime, inzarın fayda verebileceği iki temel şartı bize bildirmektedir: 1. Teveccüh. 2. Haşyet ve Saygı.

Kul, önyargısız ilahi mesajın arkasına düşüp onu takip etmezse ondan istifade edmez. Zira bir kimse herhangi bir hususta tarafgir bir görüşe sahip olur ve zihninde bilhassa zıt fikirleri beslerse, o vakit orada hiçbir fazilet göremez; o meselenin lehinde hiçbir şey işitemez ve onda vicdanını hür tuamaz. Bu bir fitrat kanunudur. Keza, kullarına karşılıksız lütuf ve ihsanda bulunan rahmeti sonsuz Rahmana karşı saygısızlık da aynı neticeyi verir.

Kendilerinde imana mani engellerin kökleşmesi sebebiyle, bir kısım insanların imana gelmelerinin beklenemeyeciğini ifade eden bir ayet-i kerimde şöyle burulur:

“Onlar hem insanları bundan vazgeçirmeye çalışır, hem de kendileri ondan uzaklaşırlar. Böylece yalnız kendilerini felakete atarlar da farkına dahi varmazlar.”⁶

Dinledikleri halde anlayıp öğrenmeyen insan topluluklarına, her devirde ve her nesilde rastlamak mümkündür. Bunlar hidayete

1- Yıldırım, *Fatiha ve En'am Surelerinin Tefsiri*, s. 96.

2- Bakara, 2/6.

3- Alusi, *Ruhu'l-Meani*, I, 126.

4- Abduh, Muhammed, *Tefsiru'l-Menar*, Daru'l-Menar, Kahire 1961, I, 129.

5- Yasin, 36/11.

6- En'am, 6/26.

yönelmemişlerdir ki, Allah hidayet etsin. Bünyelerindeki alıcı-verici fitri cihazlarını çalıştırmaya gayret etmemişlerdir. Hatta bu cihazları daha başından bozmaları sebebiyle, hidayetle aralarına perde çekilmiştir. İlk niyet ve amellerinin cezası olarak Allah'ın kaza ve kaderi bu şekilde cereyan etmiştir.¹

Küfürde ısrar edip iman etmeyeceklerini, Cenab- Hakk'ın, bildiği halde rasulüne inzarı emretmesi, kıyamet günü mazeret beyanlarına meydan vermemek ve risalet vazifesinin umumi oluşu hişkmetine dayanır. Bu sebeple peygamberler, iman edeceklere ve iman etmeyeceklerle risalet vazifesini tebliğ ve hak tariki herkese gösterip, azap ile inzara, ilahi nimetler ile de tebşire (müjdelemeye) memurdurlar.²

2. Kur'an'da Kalbin Mühürlenmesine Sebep Gösterilen Sıfatlar

a. Küfür

Lügatte, örtme ve kapama manalarına gelen küfür,³ dini terminolojide, Allah'ı ve bildirdiklerini tanımamak ve O'nun verdiği nimetlerin O'ndan olduğu gerçeğini sözle, davranışla ve kalben örtmek ve gizlemek anlamını ifade eder. Kur'an'da kalbin mühürlenmesine sebep olan sıfatların başında zikredilir.⁴

Küfrün temelinde, nefse tapınma, bencillik ve istiğna vardır. Bu açıdan küfür, kainattaki ve yaratılıştaki güzelliği, mükemmelliği, nimet ve lütfu görmezlikten gelme illetidir. Bir fitrat nankörlüğüdür. Cenab-ı Hak böyle bir nankörlüğü hidayete mani sebepler arasında gösterir.⁵ İnsan küfrüne hırs, kibir ve haset gibi sıfatlar da eklenince, artık bu kişi Allah düşüncesini zihninden atmaya hatta onu yok saymaya kadar gider. Sahip olduğu istidat ve kabiliyetlerin bütünüyle Allah'tan olduğunu unuttur ve bir karun gibi: "Bu bana bilğimden dolayı verildi"⁶ der. Hele bir de güç ve kuvveti varsa herşeyi kendisinde görür.

Allah'ın afakta ve enfüsteki ayetlerini veya hükümlerini örtenin, sebepleri görüp ötesini göremeyen, duyularının ulaşamadığı şeyleri yok sayan, kainatın hilkat ve meydana gelişini tesadüf ve mecburiyet gibi bir kısım hayali tesirlere bağlayan, bilmeden herbir zerreyi ilahlaştıranın artık, kalbi de örtülür ; basireti yok olur, akli işlemez, dili hakkı söylemez hale gelir:

"Kalpleri vardır, onlarla anlayıp künhüne ermezler; gözleri vardır,

1- Kutub, Seyyid, *Fî Zıllali'l-Kur'an*, Daru'l-Arabiyye, Beyrut, ts., VIII, 97.

2- M. Vehbi, *Hülasatu'l-Beyan*, Üçdal Yay., İst. ts., I, 48.

3- el-İsfehani, *el-Müfredat*, s. 653.

4- Bkz. Araf, 7/101; Münafikun, 63/3.

5- Bkz. Maide, 5/67; Tevbe, 9/37; Nahl, 16/107; Zümer, 39/3.

6- Zümer, 39/49.

*onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. Hayvanat gibidir onlar, hatta daha da yoldan çıkmış...*¹

Mezkur sıfatlarından dolayı kafirlerin, ind-i ilahide yerleri yoktur. Kur'an, onlar için: *"Allah nezdinde, debelenip gezenlerin en şerlileri, küfre kapanıp bir türlü iman etmeyenlerdir."*² ifadesinde bulunur.

Böylelerinin kalpleri üzerine mühür konmuştur, ve bunlar için uyarı ve korkutma da, bir etki yapacak değildir: *"Kasem olsun, peygamberleri onlara apaçık delillerle gelmişlerdi. Fakat önceden yalanladıklarından ötürü iman etmeye yanaşmadılar. Allah, kafirlerin kalbini işte böyle mühürler."*³

İrade ve ihtiyarlarını ısrarla küfür yolunda kullananların böyle bir akıbete maruz kalacakları mukadderdir.

b. Kibir

Büyükleme ve kendini yüksek görme demek olan kibir⁴ basireti kör eden bir perdedir. Kibirle örtülü bir vicdan, kainatta sayfa sayfa yazılmış mucizeleri göremez, idrak edip anlayamaz; zira basiret körleşince, basar da bir işe yaramaz.⁵ Kibrin Allah'a., peygamberlerine ve diğer kullarına olan kısımları vardır. Her üçü de mezmumsa da en kötüsü Allaha karşı olanıdır. Kendini bulamamış küçük insanlara ait bir maraz olan böyle bir kibir kibir, Kur'an'da hidayete mani bir sebep olarak gösterilmiştir:

*"Yer yüzünde haksız yere kibirlenenleri, ayetlerimden uzaklaştıracağım. (onları anlamayacaklar)."*⁶

Gerçekte insanlarda ne büyüklük, ne ululuk ne kibriyalık ne de azamet vardır, bilakis, zillet, hakaret, meskenet ve muhtaç olma vardır. Hatta zaman olur bir sinek bir mikrop bile bir Nemrud'un işini bitirmeye yeterli gelir. Böylece bir çok ihtiyaçlarını gidermekten aciz olan fanilerin büyüklük taslamaya kalkışmaları cehalet ve yalancılıktan başka bir şey olamaz. Onun için insanda büyük görünme sıfatı ve duygusu, kınanmış bir noksanlıktır.⁷

Kur'an, insan fitratının yaratıcıya açılan kalp pencerelerini örten kibir hastalığını tedavi etmek gayesiyle, insanın dikkatini yaratılış mayasına çeker:

"Kahrolası insan! Ne de nankör! Allah onu neden yarattı? Bir

1- Araf, 7/179.

2- Enfal, 8/55.

3- Araf, 7/101.

4- el-İsfehani, *el-Müfredat*, s. 653.

5- Şahin, A. F., Sonsuz Nur, Feza yy, İst. 1994, I, 253.

6- Araf, 7/146.

7- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4874.

nutfeden yarattı.”¹ Aslında insan biraz düşünse ve kendini tanısa, aciz ve zavallı varlık olduğunu anlayıp, büyükleme tavrından vazgeçecektir.

Hz. Peygamber (asv): “*Kalbinde zerre miktar kibir bulunan insan, cennete giremez.*”² buyurarak, kibrin insanı sürüklediği mahrumiyete ve ne denli bir illet olduğuna dikkat çekmiştir.

Allah’ın kibriya ve azamet sıfatında ortaklık eden insana, aczi, yanlışı ve sonu hatırlatılarak akıbetinin elim bir azap olduğu bildirilmiştir.³ Ayrıca bu husus bir kudsi hadiste şöyle dile getirilir:

“*Kibriya benim ridam, azamet ise benim ızarımdır. Kim benimle bu mevzuda nizaya kalkışırsa (onu başaşağı getirir) cehenneme atarım.*”⁴

Kibir ve gurura bürünmüş bir insanın, yani Allah’a ait izar ve ridayı kendine aitmiş gibi kullanan bir kişinin, imana uyanması, imani hakikatlerden istifade edebilmesi imkansızdır. Zira Allah’a ait azamet ve kibriya gerçeği, *asliyetinin* gereği olarak, *zilliyet* küstahlığını cezalandırır. Allah’ın cezalandırdığı birisi ise imandan nasibini alamaz.

Ayrıca, kibir ve inatla hakikata sırt çevirip, vicdanının bütün pencerelerini ona kapamış ölü, sağır ve dilsizlere ses duyuramayacağı da, Kur’an’da Hz. Peygamber’e haber verilmiştir.⁵

İnsanların inhirafına ve azmasına sebebiyet veren kibrin, nihayetinde kalbin mühürlenmesine de yol açacağını Kur’an-ı kerim şu ayetiyle bildirir: “*Onlar bir delilleri olmadığı halde, Allah’ın ayetlerini çekişirler. Gerek Allah katında gerek müminlerin nazarında bu hal, büyük buğzu gerektirir. İşte Allah kibir tutsağ zorba kalpleri böyle mühürler.*”⁶

c. İ'tida

Kur’an’da ‘i’tida’ şeklinde ifade edilen bu kelime haddi tecavüz etmek manasına gelir.⁷ Kulu, Allah sevgisinden mahrum bırakan bir sıfattır: “*Haddi tecavüz etmeyin, Allah haddi mütecevizleri sevmez.*”⁸ Ayet-i kerimeden de anlaşıldığı gibi, emr- i ilahinin tayin ettiği haddi tecavüz etmek isteyenleri, Allah sevmez ve haklarında hayır murad etmez.

Hak ve had tanımayan mütecevizlerin en belirgin sıfatı, günaha düşkün olmaları ve hesap gününü inkar etmeleridir: “*Hesap gününü, her bir*

1- Abese, 80/17, 18, 19.

2- Müsned, II, 215.

3- Fatur, 35/42 vd, Casiye, 47/7 vd.

4- Ebu Davud, Libas 26; İbn Mace, Zühd 16.

5- Bkz. Rum, 30/52.

6- Mümin, 40/35.

7- el-İsfehani, *el-Müfredat*, s. 489.

8- Yunus, 10/74.

*haddini aşmış, günaha düşkünden başkası yalanlamaz.*¹ Şehvetlerine ve keyiflerine tabi olarak işin sonunu düşünmeden, gerek Allah'ın ve kullarının hukukuna tecavüz etmeğe alışmış olduklarından, gerekse cezaya ve ceza gününe inanmak hoşlarına gitmeyip keyiflerini kaçırmaması sebebiyle, din gününün aslı yoktur derler.²

En büyüğünden en küçüğüne kadar, insanın Allah'a ve kullarına karşı her türlü müfrit ve yersiz hareketi bu kavram içerisine girer. Kur'an-ı kerimde, peygamberlerin helak edilen kavimlerinin hepsi azgın ve zalim olarak geçer: *"Nihayet emrimiz gelince Salih'i ve beraberindeki inanmış olanları, katımızdan bir rahmetle, hem de o günün zilletinden kurtardık. Zulmedenleri de o korkunç ses yakaladı, yurtlarında çöke kaldılar."*³

Haddi tecavüz ve zulüm, küfür ve kibir gibi insanla, hidayeti arasına adeta kara bir perde gibi çekilir ve insanın hakikati tanımaya, ona ulaşmasına engel teşkil eder ve neticede kulun kalbinin mühürlenmesine bir sebep olur. Bu gerçek Hz. Nuh'un ümmetinin şahsında şöyle ifade edilmiştir: *"Sonra onun ardından, birçok peygamberi kavimlerine gönderdik. Onlar, ap-açık mucizeler getirdikleri halde, kavimleri daha önceden yalanladıkları şeye iman etmeye yanaşmadılar. Hadlerini aşmışların kalplerini biz böyle mühürlüyoruz."*⁴

Mümin suresindeki ayette de mütekebbir sıfatına, zora, şiddete ve baskıya başvuran manasına gelen *cebbar* sıfatının eklenmesi dikkatimizi çeken ayrı bir husustur. Anlaşılan odur ki, Kur'an-ı kerim, mütekebbirlerde bu sıfatın kaçınılmaz olduğunu vurguluyor.

3. Kafir İle Kalbi Mühürlü Arasında Bir Mukayese

Temelde Hakk'ı tanımamak ve inkardan ibaret olan küfür, sebep ve yeri itibarıyla, umumiyetle dört grupta ele alınmıştır.

Allah'ı, Hz. Peygamberi ve onun Allah'tan getirmiş olduğu esasları kişinin kalbiyle kabullenmemesi ve diliyle de inkar etmesine *küfr-i inkarî*, insanın kalbiyle mülkün sahibi ve Rabbinin Allah olduğunu bilmesi fakat diliyle ve kalbiyle bunu kabullenmemeye bile bile yanaşmamasına *küfr-i cühud*, kişinin inanılması gereken esasları diliyle söylemesi fakat kalbiyle tasdik etmemesine *küfr-i nifak*, insanın kalpten Allah'ı ve gerçeği bilip dil ile de zaman zaman bildiğini açıklamasına rağmen kibir, gurur ve inat gibi sebeplerle islamı bir din olarak kabullenmemeye de *küfr-i inadî* denmiştir.

B. Said Nursî de, bu mevzuda zikredilenlere paralel olarak meseleye şöyle yaklaşmıştır: "Küfür iki kısımdır. Bir kısmı, bilmediği için inkar eder;

1- Mutaffifin, 83/12.

2- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5658.

3- Hud, 11/66-67.

4- Yunus, 10/74.

ikincisi bildiği halde inkar eder. Bu da bir kaç şubedir; birincisi, bilir lakin kabul etmez. İkincisi, yakîni var lakin itikadı yoktur. Üçüncüsü, tasdiki var lakin vicdanî iz'anı yoktur."¹

Mezkur izahların ışığında, biz kalbi mühürlülerin küfrünün, küfr-i cühud ve küfr-i inkarî denilen bile bile bir inkar olduğunu anlıyoruz. Kafirle kalbi mühürlü olma hallerini birbirinden ayırmak lazımdır. Bu hususu Rasûlullah devrindeki misalleriyle ele alarak izah etmeye çalışalım.

Bilindiği gibi Mekke devrinde, *Velid b. Muğire, Ebu Cehil, Ebu Leheb ve Ebu Süfyan* gibi birçok kafir vardı. Bunların çoğunun kalbi mühürlü idi ve küfür içinde helak olup gittiler. Halbu ki, Ebu Süfyan o dönemde kafir olmasına karşılık kalbi mühürlü değildi, zira sonradan imanla şereflendi.

Gerek Ebu Leheb'in gerek Ebu Cehil ve Velid b. Muğire'nin kalplerinin mühürlü olduğunu Kur'an ayetlerinden biliyoruz. Hatta "*O küfredenleri uyarsan da uyarımasan da birdir, onlar inanmazlar.*"² ayeti, o devrin iman etmeden ölenlerin tümüne geçerlidir.

Başta bu üç şahıs olmak üzere o dönemde yaşayan kafirlerin fücurlarını, yanlış davranışlarını gözden geçirmek gerekir. Kalbi mühürlüleri farketmek için en büyük anahtar Ebu Süfyan'ın durumudur.

Velid b. Muğire: Allah'ın zeka dahil herşeyi verdiği birisi. Dünya nimetine çok düşkün olduğu için bir yandan istiyor, diğer yandan kendisine verilen nimet, güç ve zekayı kendinden sayarak, herşeyi kendinde görüyor, neticede ilahlaşan gururu, Kur'an'ı tasdikini engelliyor. Allah (c.c), onun için: "*Hem ona bolca mal, hem göz önünde oğullar verdim. Büyük imkanlar bahşettim ona. Sonra yine tamah eder ki, daha da artırayım. Hayır, çünkü o bizim ayetlerimize bir inatçı kesildi. Onu dimdik bir sarpa sardıracağım. Çünkü o düşündü, ölçtü-biçti. Kahrolası nasıl ölçtü -biçti! Sonra baktı, surat astı, kaşlarını çattı. Sonra arkasını döndü ve büyüklük tasladı; ' bu rivayet edilegelmiş bir büyüdür ancak' dedi*"³ beyanında bulunur.

Velid, anlamış olduğu halde İmana arkasını, küfre yüzünü çevirdi ve Allah'tan korkmayıp gurur ile büyüklük tasladı. Hakkı kabul etmeyi gururuna yediremeyip hakimane bir tavırla 'bu kur'an başka değil, ancak bir sihirdir' dedi.⁴ Demek ki, kalbin mühürlenmesinin mühim sebeplerinden biri gururdur.

Ebu Süfyan'a gelince o, zaman zaman düşünüyor ve 'galiba bu işte bir terslik var' diyebiliyordu. Yani en iyiyi yapıyorum diye gururun zirvesine çıkmıyordu. Ama unutulmaması gerekir ki, Ebu Süfyan bu dönemde küfr ve

1- Nursi, *İşaratu'l-İ'caz*, s. 73.

2- Bakara, 2/6.

3- Müddessir, 74/12-24.

4- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5456.

büyük yanlışlıklar içindedir.

Ebu Cehil, o gün her türlü imkanı olanlardan birisi de bu şahıstı. Yeri geldiğinde kafirlere akıl hocalığı yapıyor, yol gösteriyor, iman edenlere karşı en çirkin tertipleri alıyordu.¹ Kur'an, isim tasrih etmeksizin çok yerde onun müslümanlara yaptığı zulümlerden bahseder: "*Namaz kıldığı vakit, bir kulu engellemeyi gördün mü?*"² ayetinde anlatılan kişi Ebu Cehil'dir.³

Ebu Süfyan'a baktığımızda genelde bu tür tertiplere çok sert katılmıyor. Aslında İslamın yok edilmesini istiyor; fakat kin ve zulümden yana aktif bir faaliyeti yoktu. Bu da bize, zulüm ve azgınlığın kalbi, mühürlenmeye götüren ayrı bir sebep olduğunu gösteriyor.

Ebu Leheb, Kur'an'da açıkça ismiyle zikredilen kişi olup küfürde en büyük özelliği, amcası olmasına rağmen Hz. Peygamber'e karşı sevgi ve acıma duygusunu kaybetmesidir. İşte Ebû Leheb'in Kur'an'da ifade edilen hali: "*Elleri kurusun Ebu Leheb'in. Zaten öyle oldu da. Ne malı ne de kazandığı kurtaramadı onu.*"⁴ Bu vahim hataya eşi de ortak olmuştu. Her ikisi de Hz. Peygamber'e karşı şedit bir nefret içindedi.

Ebu Süfyan ise Peygamberimiz'e karşı çıkmakla beraber, zaman zaman İslama karşı girişilen tertipleri yumuşatmıştır. Burdan da, yani Hz. Peygambere yönelik takınılan şen'i tavrın, kalbin mühürlenmesini netice veren ayrı bir sebep olduğunu görmek mümkündür.

D. İNSAN İRADE VE İHTİYARININ KALBİN MÜHÜRLENMESİNE SEBEP OLMASI

1. Kula Bulunduğu Yolun Neticesi Takdir Edilmiştir

Kalbin mühürlenmesi, insanın kendi kendini mahkum ettiği bir durumun neticesidir. Zira hadiste de ifade edildiği üzere Allah, kulun seçtiği yolda gitmesi için imkan vermiş ve yolu kendisine kolaylaştırmıştır.⁵

Cenab-ı Hakk'ın iman etmek isteyen bir kulunun kalbini mühürlemesi, onu zorla küfürde bırakması, insan iradesini dalalete yöneltmedikçe, onu dalalete sevketmesi düşünülemez. Çünkü Yüce Allah gönderdiği kitapta : "*Allah kullarının küfrüne razı değildir.*"⁶ buyurmaktadır.

Her insanı imana müsait bir fitratta yaratan Allah (c.c), himayesine girenler için kolay bir yol hazırlarken, kendisini ve himayesini

1- Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakat*, I, 208-210.

2- Alak, 96/10.

3- Tirmizi, Tefsiru sure (96), 2.

4- Mesed, 111/1, 2.

5- Müslim, Kader, 8.

6- Zümer, 39/7.

tanımayanların işini de zora koşturmuştur. Bu hakikate işaretle Kur'an-ı kerim: *"Ama kim varını Allah yolunda harcar ve Allah'tan korkar ve en güzel kelimeyi ('lâ ilahe illelah'ı) tasdik ederse, biz ona en kolay yolu hazırlarız. Ama kim de cimrilik eder ve Allah'a karşı müstağni davranır ve kelimenin en güzelini (tevhidi) yalanlarsa, biz de onu çetin bir yola koşarız."*¹ buyurmaktadır. Bu bağlamda, Peygamberi ve onun getirdiği ilahi mesajı görüp duydukları ve bir çok mucizesine şahit oldukları halde, varlıklarını onun aleyhine adayanların Allah (c.c), yollarını sarpa sarmış ve kalplerini mühürlemiştir.

Allah (c.c), bazen de insanların liyakatını nazara alarak, hidayet ve dalaleti doğrudan doğruya yaratır. Peygamberini gönderir, karşısına çıkan Ebu Bekir'e dini tebliğ eder, O da hiç duraklamadan tebliğ edilen mesajı kabul eder ve hakikat karşısında teslimiyetini izhar eder. Gönlü hidayetle ap-aydın olur, derken 'siddkiyet' in zirvesine çıkar.²

Gönderilen peygamberin karşısına bu sefer de Ebu Cehil gibi biri çıkar. Cenab-ı Hak ezeli ilmiyle onun hidayete liyakatının olmayacağını bildiğinden onun hakkında dalaleti yaratır. O da hakkındaki bu hükmü fiilleriyle tasdik eder. Her geçen gün küfür ve küfranını artırır, başaşağı gider. Sonunda hayatını, Bedir'de Allah Rasülü'ne karşı kılıç kullanırken noktalarak bir çukura, hem de ebedi olarak yuvarlanır.³

Hasılı, herkes bilmelidir ki, başlangıçta kendisine bir ilahi rahmet olarak az veya çok bir ecelle bir fitrat sermayesi verilmiştir. Eğer bu birgün su-i istimal ile tükenirse, Allah bir daha vermeye mecbur değildir. Neticede bütün maniaları önüne yığar ve ondan sonra bu su-i istimalin sorumluluk devri gelir.

2.İhtiyar ve İradenin İfsadı 'Hatm' İle Cezalandırılmıştır

Cenab-ı Hak, kalbin mühürlenmesi hadisesini, kulun sebep olması açısından şöyle zikreder: *"İnkar edenlere gelince sen onları, inkarlarının akıbetinden sakındırsan da birdir, sakındırmazsan da. Onlar artık inanmazlar. (Bu yüzden) Allah onların kalplerini de kulaklarını da mühürlemiştir. Gözlerinin önünde de (hakkı görmelerine engel) bir perde vardır. Ahirette ise onların hakkı, pek büyük bir azaptır."*⁴

B. Said Nursî, yukarıda mealini verdiğimiz ayeti izah sadedinde bu meseleye orjinal bir yorum getirir ve şöyle der: "Hateme'nin 'lâ yu'minun' ile irtibatı ve onun ardında zikredilmesi, cezanın cürme terettübü kabilindedir. Yani onlar vakta ki, cüz-i ihtiyarlarını ifsad etmekle imana

1- Leyl, 92/5-10.

2- Şahin, A. F. , *Kitap ve Sünnet Perspektifinde Kader*, Işık yy, İzmir 1990, s. 128.

3- Şahin, *Kitap ve Sünnet Perspektifinde Kader*, s. 128.

4- Bakara, 2/6, 7.

gelmediler, kalplerinin mühürlenmesi ile tecziye edildiler (cezalandırıldılar).¹

Kul kendi iradesini kullanarak küfür ve dalalet yolunda gider, fiil ve hareketleriyle bunu açıkça gösterirse, Cenab- Hak ona iman nurunu nasip etmez ve girmiş olduğu küfür yolunda bırakır. Ama *“Allah, kullarının küfrüne razı değildir.”*²

Her insanın kalbinin hak ve hakikatı kabul edebilecek şekilde yaratıldığı, hiç kimsenin kalbinin mühürlü olarak yaratılmadığı, kalbinin mühürlenmesine kulun kendisinin sebep olduğu gerçeği Kur’an-ı kerimde şöyle ifade edilir: *“Ahitlerini bozmaları, Allah’ın ayetlerini inkar etmeleri, peygamberleri haksız yere öldürmeleri ve ‘kalbimiz (senin sözüne) kapalıdır’ demeleri sebebiyle (lanetlenmişlerdir.) Doğurusu, inkarları yüzünden Allah kalplerini mühürlemiştir; pek azı müstesna, artık onlar iman etmezler.”*³

Bu gerçek başka bir ayette ise şöyle beyan edilir: *“Sonra Nuhu’n ardından birçok nebîyi kavimlerine gönderdik. Onlar, ap-açık mucizeler getirdikleri halde kavimleri, daha önce yalanladıkları şeye yanaşmadılar. Hadlerini aşmış olanların kalplerini biz böyle mühürleriz.”*⁴ Bu ayetlere dikkat edilirse Allah’ın onların kalplerine kendi küfürleri sebebiyle mühür bastığı açıkça görülür.⁵

Bu insanlarda aslı kalp mevcuttur, fakat fitratın ilk halindeki selametini zayı etmişler, kötü alışkanlıklarıyla onu örten ikinci bir fitrat kazanmışlar. Artık onlar kendilerinden, heva u heveslerinden, şahsi arzu ve nefsanî maksatlarından başka hiçbir şeye dönüp bakmazlar.⁶

Hakikatin idraki için yaratılmış olan kalplerin bütün faaliyet ve kabiliyetlerini, nefse ait arzularla boğmuşlardır. Atideki menfaatleri namına bile olsa - kendilerinden ve hali hazırdaki arzu ve isteklerinden hariç - gaybî hakikatlere inat ile kapanmışlar ve Allah’ın kendilerine bahsettiği ‘düşünme’ devresini tamamlamışlar ve küfür artık onların tamamıyla oturmuş müktesebatları, ikinci bir tabiat ve hilkatleri olmuştur. Onlar ne kalp hakikatı gibi enfüsteki delilleri, ne de Kur’an gibi ap-açık akli ve manevî bir mucizeyi düşünürler, hatta ne dinlerler ne de dinlemek isterler.⁷ Kalplerinin kapılarına gelmiş marifet nurunu kabul etmediklerinden, Allah

1- Nursi, *İşaratu’l-İ‘caz*, s. 85.

2- Zümer, 39/7.

3- Nisa, 4/155.

4- Yunus, 10/74.

5- el-Âlüsî, Şihabuddin Mahmud, *Ruhu’l-Meanî*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut, ts.

6- Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 212.

7- Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 212.

da ğadaba gelip, kalplerini mühürlemiştir.¹

İnsanların kalpleri, Rahman'ın parkmaları arasında olduğu halde,² hidayet ve dalalettteki mükafat ve mesuliyet insanlarıdır. Çünkü Allah, onların kalplerine, onların meyil ve ihtiyarlarına göre hidayet ve dalalet doldurmaktadır.³ Kur'an, kafirler için "dalaleti iman ve hidayet karşılığında satın aldılar" tabirini kullanır ve bunun kötü bir alışveriş olduğunu bildirir.⁴

Allah'ın 'hatm'e müstehak kimselerin kalbini mühürlemesi, iman etmelerine mani olmak için değil, kendilerine Kur'an'da her türlü mesel getirildiği, ibret verici mucizeler gösterildiği ve gittikleri yolun kötü akıbeti bildirildiği halde küfürde ısrar edişlerinin, dünyada başlayan cezasıdır.

3. Hatm, Kula Bahşedilen İrade ve Kudretten Sonra Olmuştur

Allah (c.c), mühürleme hadisesini kula bahşettiği irade ve kudretten sonra yaratmıştır. Bu durum kalbin ilk yaratılıştaki hali değildir. Bu sebeple ilahi bir zorlama söz konusu değildir

Kafirlerin hakikatı reddetmeleri, Kalplerinin Allah tarafından mühürlenmiş olmasının neticesi olmayıp, hakikatı duymamaları da kulaklarının mühürlü olmasından dolayı değildir. Keza, gerçeği gözlerindeki perdeden dolayı da görmemiş değillerdir. Aksine hakikatı görmemeleri, duymamaları ve reddetmeleri neticesinde Allah, kalp ve kulaklarını mühürlemiş ve gözlerine perde çekmiştir.⁵

Cenab-ı Hak, "kıyamete kadar da davet edilseler, iman etmeyecek" olanların kalplerini mühürlemiştir. Bunlar iman etmeyi gururlarına yedirememiş kimselerdir. Bu hususa işaretle Kur'an, mühürlenmiş kalplerin mütekebbir kalpler olduğunu beyan eder: "*Allah, bütün kibir tutsağı zorba kalpleri işte böyle mühürler*"⁶

Bunların kalpleri yaratılıştan hakka kapalı ve perdeli değildi. Fakat küfre hürsla sarılmaları, inkarda ısrarlı olmaları sebebiyle dalalet mührünü yediler.⁷

Allah, kullarından hiçbirini kalbi mühürlü olarak yaratmamıştır. Herkesi imanı kabul edebilecek bir istidatta yaratmıştır. Çünkü O, kullarının küfür hayatı yaşamasına razı değildir. Bunun içindir ki, kitap ve peygamberlerle onları hidayete davet etmiştir. Bu davete bazıları kulak vermiş bazıları ise yüz çevirmişlerdir.

1- Nursi, *İşaratu'l-İ'caz*, s. 85.

2- Müslim, Kader, 3; Tirmizi, Kader, 7.

3- Kutub, *Fî Zılali'l-Kur'an*, V, 88.

4- Bakara, 2/16, 90.

5- Mevdudi, Ebu'l-Ala, *Tefhimu'l-Kur'an*, (Trc:Heyet), İnsan Yay., İst. 1986, I, 47.

6- Mümin, 40/35.

7- Kutub, *Fî Zılali'l-Kur'an*, VI, 17.

İlk fitratta beşer iradesinin alakası yoktur. Fakat i'tiyatta (adet edinmekte) ilk hissesi mühimdir. Mamâfih, bunu üzerine netice de yine yaratmak Allah'ındır. Bineanaleyh bu mes'elelerde ilk fitrattaki gibi cebir yoktur. Aynı zamanda insaniyetin yaratılıcığı da yoktur, yalnız kazancı vardır. İnsan bir taraftan yaratılmışı alır diğer taraftan yaratılacak şeyleri kazanır. Onun kalbi Allah'ın yaratmasının güzergahıdır.¹

Yüce Allah onlara evvelinde kalp vermeseydi veyahut bizatihi mühürlü olarak verseydi o zaman cebr olurdu. Halbuki ayet öyle demiyor. Bu sebeple bazı Avrupalıların yaptığı gibi bu ayete cebr isnadına kalkışmak ayeti anlamamak olur.²

Fail-i muhtar olan Allah'ın mühürlenecek kalbi önceden bilmesi cebr değildir. *İşaratu'l-İ'caz müellifi*, ezeli ilmin bir fiile taalluku insan ihtiyarına mahal bırakır mı? sualine cevap sadedinde şöyle der: "Evvela, kulun ihtiyarından doğan bir fiile, ezeli ilmin taalluku münafi ve mani değildir. Çünkü tesir eden ilim değil, kudrettir, ilim maluma tabidir. İkincisi, ezeli ilim herşeyi muhit olduğu için müsebbeblerle sebepleri birlikte abluka eder, içine alır. Üçüncüsü, bilinen nasıl bir keyfiyet üzere ise ilim öylece taalluk eder, öyle ki, malumun mikyasları ve sebepleri kadere isnad edilemez. Dördüncüsü, zannedildiği gibi küllî iradenin bir defa müsebbebe, bir defa da sebebe ayrı talluku yoktur, müsebbeple sebebe birden taalluku vardır."³

Diğer bir ifadeyle, Allah (c.c), sonsuz ve herşeyi kuşatan ilmiyle, bütün geçmiş ve geleceği bir nokta gibi bilir ve görür. Herşeyi -tabir caiz ise- zirve bir noktadan adeta, bir nokta içinde bilip tespit buyurur. Bütün sebep ve neticeleriyle yaptığımız, yapacağımız her davranışımızı irademiz de dahil olmak üzere, muhit ilmiyle çok önceden görüp bildiğinden tesbit ve takdir buyurur, biz de zamanı gelince onu irademizle yaparız.

Kul fiilinde ihtiyar sahibidir. Allah ceza ve mükafatını bu ihtiyar üzerine bina etmiştir. Bu sebeple Allah'ın, ilmi ezelesinde olduğu şekliyle yaratması onlar için bir özür sebebi olamaz.⁴ Çünkü Allah, kullarının kalplerini cebren saptırmaz.⁵ "Artık kim hakkı görürse faydası kendine kim de körlük ederse zararı kendisinedir"⁶ ayetinin delaletince burada *ibsar* (görmek) ve *'amâ* (körlük) fiilleri kullara isnad edilmek ve bunlardan birini tercih ve ihtiyarla koruma vazifesinin, kula ait olduğu anlatılarak akla gelebilecek bir cebr sūaline mahal bırakılmaz.⁷

1- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 215.

2- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 215.

3- Nursi, *İşaratu'l-İ'caz*, s. 81-82.

4- en-Nesefi, Ebu'l-Muin, *Tabsiretu'l-Edille*, Dımaşk 1993, II, 718.

5- Taberi, *Camiu'l-Beyan*, Daru'l-Maarif, Kahire 1978, III, 125.

6- En'am, 6/104.

7- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 2019.

Hatm ve tab'ın kesbi kullardan, halkı Allahtan'dır.¹ Adetullaha göre kul kalbini hidayete kapatırsa, Allah o kalbi mühürler. Bundan sonra o kalp donar, katılaştır ve çalışmaz, bu kalbin yaratılıştaki ilk hali değildir.²

Allah'ın önden veya sondan birşeyi bilmesi, onu yapması ve yaptırması demek değildir. Ne bilen yapmaya ne de bilinen yapılmağa mecburdur. İradenin fiile çıkması kudrete, kudretle birlikte bir de tekvine bağlıdır. Bunun içindir ki, biz kendimizde iradeye iktiran etmeyen ilimler ve hatta kudret bulunduğu halde bile fiile çıkmamış nice iradeler buluruz. Bunun gibi Allah'ın bilmiş olması da cebren yaptırmış olması demek değildir. Hasılı kader, cebr değildir.³ Kafirler Allah'ın ilminden dolayı kafir olmamış, kafir olduklarından ve olacaklarından dolayı Allah öyle bilmiş ve öyle takdir etmiştir. "Takdirinde isabet edenin, yanılmayanın" manası da düşünülürse bu pek rahat anlaşılır.⁴

SONUÇ

Cenab-ı Hakk'ın ilmi, manzar-ı a'lâdan, olmuş olacak bütün eşyaya bir anda bir noktaya baktığı gibi bakar. O'nun ilminde, sebep-netice, illet-malül, başlangıç-sonuç iç içedir ve hepsi tek noktanın içine sıkıştırılmıştır. O'nun için orada, önce veya sonra diye bir durum yoktur. O'nun ilmi, herşeyi bütün yönleriyle kuşatmıştır. Takdirini de bu ilmiyle yapmaktadır. Öyleyse bu takdir, iradi fiillerde irade devre dışı bırakılarak yapılmamıştır.

Bizim irademiz zatında kıymet ağırlığı olmayan birşey olsa bile işlerimizi yaratacak olan Allah, bu plan üzerine yaratacağı için yaratılacak bu şeye sebebiyet veren biz olmaktadır.

İslam, göz ve kulağın dışında, daha doğrusu dış duyulardan ayrı olarak, insana gerçek insanlığını kazandıran iç duyuların varlığını da kabul eder. İnsan, maddi varlığıyla nebati ve hayvani öğelerden oluşan nefsiyle değil, onu varlıklar silsilesinin zirvesine oturtan ruhuyla önemini bulur. Bu ruhun merkezi kalp olup, aynı zamanda gerçek bilginin de kaynağıdır.

Kalp, düşünce, tasavvur, ruh ve hatta beden sıhhati için bir kale hükmündedir. İnsanın maddi ve manevi duyguları bu kale sayesinde korunur. Bu açıdan insan için böylesine mühim olan kalbin de gözetilmeye, hatta karantinaya ihtiyacı vardır.

Dikkat edilmezse, işlenen herbir günah, bir leke olarak kalbin sualarından birini kararır. Kul günahlara devam ettikçe ruhu sönmeye, kalbi kararmağa başlar; ve sonunda öyle bir an gelir ki, kalbi bütünüyle karardığı

1- Abduh, *Tefsiru'l-Menar*, IX, 33.

2- Kutub, *Fi Zıllali'l-Kur'an*, II, 176.

3- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 216.

4- Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 216.

için yalnızca baş gözüyle görüp, baş kulağıyla duyduklarını gerçek olarak algılamaya başlar ve neticede yalnızca nefsten ibaret bir varlık haline gelir. Başlangıçta silinmesi mümkün olan bu leke, zaman geçtikçe günah arttıkça silimesi mümkün olmayan bir kılıf olur.

Kul kendi iradesini kullanarak küfür ve dalalet yolunda gider, fiil ve hareketleriyle bunu açıkça gösterirse, Cenab-ı Hak ona iman nurunu nasip etmez, onu gitmekte olduğu küfür yolunda bırakır. Allah'ın iman etmek isteyen bir kulunun kalbini mühürlemesi, onu cebren küfürde bırakması - insan cüz-i iradesini dalalete yöneltmedikçe- onu dalalete sevketmesi düşünülemez.

Her türlü manevi faaliyetin merkezi kalp olduğundan, Allah (c.c), insanları kalplerindekilere göre sorumlu tutmaktadır. Kalpleri mühürlenmişler ilahi çağırışı alamazlar; mühürlü olduğundan işitme kabiliyeti kaybolmuştur. Peygamberin sesisini, uyarısını duysalar da duymaları kendilerini harekete geçirmez. Bu ses kalbe inip, kendilerinde en küçük bir etki yapmadığı için de bu tür kişiler temelde sağırdirler. Kalbin mühürlenmesi, cezanın cürme terettübü kabilindedir. İhtiyar ve iradenin ifsadı, hatm ile cezalandırılmıştır. Kalplerinin kapılarına kadar gelen marifet nuruna karşı istiğna, gadab-ı ilahinin celbine sebep olmuştur.

Yüce Allah kullarından hiç kimseyi kalbi mühürlü olarak yaratmamıştır. Her insanı imanı kabul edebilecek bir istidatta yaratmamıştır. Çünkü Cenab-ı Hak, kullarının küfür içerisinde kalmasına razı değildir. Bunun içindir ki, kitaplar ve peygamberlerle onları hidayete davet etmiştir. Bazıları bu davete kulak vermiş, bazıları ise yüz çevirmiştir. Onların hakikatı duymaması, görmemesi ve reddetmesi neticesinde Allah, kıyamete kadar da davet edilseler iman etmeyecek olanların kalplerini mühürlemiştir.

İman etmeye kabiliyeti olan, bu hususta gayret gösteren kalplerin mühürlenmesi düşünülemez. Böyle birşeyi bir düşünmek veya söylemek, islam inancına zıt bir şeydir. Her insanın hak ve hakikatı kabul edebilecek bir şekilde yaratıldığı, hiç kimsenin kalbinin mühürlü olarak yaratılmadığı, kalbin mühürlenmesine kulun kendisinin sebep olduğu gerçeği, ayet-i kerimelerde açıkça beyan edilmiştir.

Kafirlerin hakikatı reddetmeleri, kalplerinin Allah tarafından mühürlenmiş olmasının neticesi olmayıp, hakikatı duymamaları da kulaklarının mühürlü olmasından değildir. Aksine hakikatı görmemeleri, duymamaları ve reddetmeleri neticesinde Allah kalp ve kulaklarını mühürlemiştir.

Allah, hatm'i kula bahsettiği irade ve kudretten sonra yaratmıştır. Bu durum kalbin ilk yaratılıştaki hali değildir. Bu sebeple ilahi bir zorlama söz konusu değildir. Zira yaratılmışı alan da, yaratılacağı-kazanan da insandır.

OSMANLI DEVLETİNDE NİŞANCILIK MÜESSESESİ

Murat AKGÜNDÜZ*

Osmanlı Devleti'nin merkez teşkilatı içerisinde XIX. asır başlarına kadar mevcudiyetini devam ettiren nişancılık, önceki İslam devletlerinde de benzeri görülen bir müessesedir. Bu müessesenin başında bulunan görevli, padişahın imzası demek olan tuğrâyı veya "nişânı" resmî belgelerin üzerine çekmekle sorumlu bulunduğundan, "nişancı" ismiyle tanınmıştır.¹ Aynı zamanda Dîvan-ı Hümâyûn üyesi de olan nişancının vazifesi, sadece tuğra çekmekle sınırlı kalmayıp, ilerde inceleyeceğimiz gibi hukûkî sahada ve fethedilen arazilerin tahrîri konusunda önemli görevler üstlenmiştir.

Nişancılığın menşeyini araştırdığımızda, ilk Emevî halifesi Muâviye zamanında devlet belgelerini mühürlemek ve yazışma işlerini düzenlemek üzere kurulan Dîvânü'l-Hâtem ile bu müesseseyi başlatılmak mümkündür. Abbâsîler devrine gelindiğinde, "Dîvârü'l-İnşâ" adlı daha geniş bir hükümet dairesi kurulmuş, burada çeşitli devlet işlerine dair vesikalara "tevki" denilen halifenin özel işareti konulmuştur.² Bundan sonra Abbâsîler'den etkilenen Büyük Selçuklular Devleti'nde de, hükümdarın tuğrasını çekmek ve devletin her türlü bürokratik işlemlerini yerine getirmek için, "Dîvânü't-Tuğrâ ve'l-İnşâ" isminde bir müessese meydana getirilmiştir. Bu dîvânın başında bulunan "Tuğrâî", görevi icabı sık sık hükümdar ile görüşmesi gerektiğinden, mutlaka güvenilir kimseler arasından tayin edilmeye özen gösterilmiştir.³ Aynı durumun geçerli olduğu Memlukler'de ise, "Dîvânü'r-resâil ve'l-İnşâ"nın âmiri olan görevliye, hükümdarın en yakın çevresinde bulunduğundan dolayı, "kâtibu's-sır" adı verilmiştir.⁴

Tabîî olarak, kendisinden önceki İslam devletlerinin uygulamalarından etkilenen Osmanlı Devleti'ne geçtiğimizde, padişahın tuğrâsını gerekli yerlere çekmekle sorumlu tutulan "nişancı" adlı memuru görmekteyiz. Nişancılığın ne zaman kurulduğu hakkında kesin bir kanaat bulunmamakla beraber, ilk tuğrânın Orhan Gazi'ye ait olduğu düşünülerek, bu müessesenin kuruluş devirlerinden itibaren devlet teşkilatı içerisinde yer

* Harran Üniv. İlahiyat Fak. İslam Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

1 Tayyip Gökbilgin, "Nişancı", İA, IX, 299.

2 Hasan Ali Hallâk, *Târihu'n-Nukûd ve'd-Devâvîn*, Beyrut 1986, s. 94.

3 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, Ankara 1988, s. 44.

4 el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi Snâati'l-İnşâ*, Beyrut 1985, V, 23.

aldığı ileri sürülmüştür.¹ Ancak nişancının ismi resmî olarak ilk defa Fatih Kânunnâmesi'nde geçmektedir. Bu kânunnâmede, dîvân-ı hümayun toplantıları sırasında nişancının defterdarların yanında oturacağı ve bu göreve dâhil ve sahn müderrisliği yapan kimselerin getirilmesi gerektiği belirtilmektedir.² Nişancılar padişahın gönderdiği "nâme-i hümayûn"ları kaleme alma vazifesini de üstlendikleri için, inşâ konusunda üstün bir mahârete sahip olan yüksek derecedeki müderrisler arasından seçilmişlerdir. Yine aynı kânunnâmede nişancılara verilen ehemmiyeti gösteren bir başka husus, bayram tebrikleri sırasında padişahın bunlara karşı vezîr-i azam ve kadıaskerlere yaptığı gibi ayağa kalkmasıdır.³

Böylelikle Fatih devrinden başlayarak dîvân-ı hümayûnun dört rûknünden biri haline gelen nişancı, toplantılarda alınan kararların yazıya dökülmesini sağlayarak, çeşitli yerlere gönderilen ferman, menşûr, berât ve hükümlerin hazırlanmasına nezâret etme vazifesini üstlenmiştir. Bunun için nişancılık mansıbı, kalemiye mesleğinin en üst derecesi olarak kabul edilmiştir.⁴ Bugünkü anlayışla nişancıyı, dîvân-ı hümayûnun genel sekreteri ve padişahın özel kalem müdürü olarak nitelendirmek mümkündür.

Nişancının bir diğer önemli vazifesi, örfî hukuk kapsamında değerlendirilen kânunnâmelerin hazırlanmasını sağlamaktır. Bu hususun ifade edildiği başka bir kaynağımızda, kânunnâmelerin nişancının evinde yazıldığı ve aynı mevzûda ortaya çıkan meseleleri çözebilmek için kendisine başvurulduğu zikredilmektedir.⁵ Kânunnâmelerin hazırlanmasındaki rolü sebebiyle nişancıya "müftî-i kânûn" da denilmiş ve âdeta örfî hukuk sahasının şeyhülislamı olarak görülmüştür.⁶ Yani şeyhülislam nasıl şer'î konularda ortaya çıkan meseleleri verdiği fetvalar ile çözümlüyorsa, nişancılar da örfî hukuka dair problemleri aydınlatmaya çalışmışlardır. Ancak bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi, şer'î ve örfî hukukun birbirinden tamamen ayrı olduğunu söyleyebilmek de mümkün değildir. Zaten kânunnâmelerin hazırlanmasını sağlayan nişancılar, yüksek derecedeki müderrisliklerde buldukları için İslam hukukuna tamamıyla vâkıf olan kişilerdir. Bu birikimlerine dayanarak temel kaynaklarda çözümü bulunmayan yeni meseleleri hükme bağlayan kânunnâme metinlerini hazırlamışlardır. Ayrıca şeyhülislam da bu kânunnâmelerde şeriata aykırı bir hükmün geçmemesi için gerekli ihtimâmı göstermişlerdir. XVII. asra ait

1 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez Teşkilatı*, Ankara 1988, s. 214.

2 *Kânunnâme-i Âl-i Osman*, Târih-i Osmânî Encümeni Mecmuası İlavesi, İstanbul 1330, s. 13.

3 *Kânunnâme-i Âl-i Osman*, s. 16.

4 Mustafa Nuri Paşa, *Netâicu'l-Vukûât*, İstanbul 1327, II, 125.

5 "Tevkiî Abdurrahman Paşa Kânunnâmesi", *Milli Tettebular Mecmuası*, I/3(1332), s. 515.

6 Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, Süleymaniye Ktb., Fatih, nr. 4222, vr 183 b.

bir kânunnâmenin başında, bu metnin Şeyhülislam Yahya Efendi ile devrin nişancısı Okçuzâde'nin ortak çalışması ile hazırlandığı zikredilerek, söylediğimiz husus doğrulanmaktadır.¹

Nişancının önemini arttıran başka bir vazifesi de, fetihler sonucunda elde edilen toprakların tahririnden sorumlu bulunmasıdır. Dîvân-ı Hümâyûn adına bu görevi üstlenen nişancının kontrolü altında yeni fethedilen bölgeye giden "muharrir-i mıntika" veya "defter emini" adlı görevli, kendisine yardım eden "vilayet kâtibi" ile birlikte arazi çeşitlerini, burada yetişen ürünleri, vergi mükelleflerini mücmel ve mufassal defterlere kaydederd. Daha sonra mufassal defterlerden birine nişancı tarafından tuğrâ çekilerek ilgili vilayete gönderilir, diğer nüshası ise mücmel defter ile birlikte devlet merkezindeki defterhânedede saklanırdı.² Bu defterlerde herhangi bir değişiklik yapılması gerektiğinde, padişahın kendisine gönderdiği ferman üzerine nişancı tarafından düzeltme işlemi yapılır, başka hiç bir görevlinin bu işe karışmasına izin verilmezdi.³ Görüldüğü gibi Osmanlı Devleti için çok ehemmiyetli olan, fethedilen ülkelerin tahriri konusunda da nişancılardan büyük katkılarının bulunduğu açıklığa kavuşmaktadır.

Diğer yandan devletin dış ilişkileri sahasında, yine nişancılara düşen sorumlulukların olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Osmanlı padişahları tarafından komşu ülkelerin hükümdarlarına gönderilen mektuplar belli bir döneme kadar nişancılar tarafından yazılmıştır. Ayrıca çeşitli İslam devletlerinden padişaha yollanan Arapça ve Farsça mektupların tercüme edilmesi işini de nişancılar yerine getirmişlerdir.⁴ Böylece Osmanlı devrindeki nişancının, günümüzdeki dışişleri bakanlığına benzer fonksiyonlar üstlendiği hususu ortaya çıkmaktadır.

Bütün Osmanlı müesseselerinde olduğu gibi nişancılık da XVIII. asır başlarından itibaren gerileme dönemine girmiş, sorumlu bulunduğu vazifeler tedricen dîvân kâtiplerinin âmiri sayılan "reîsü'l-küttâb" adlı memurun uhdesine geçmiştir. Hatta nişancının aslı vazifesi olan tuğrâ çekme işi dahi aynı asrın sonlarında "tuğrâkeş" adlı görevliye bırakılmış, bu makam ikinci derecedeki dîvân memurlarına verilen bir şeref rütbesi şekline dönüşmüştür.⁵ XIX. asır başlarına kadar bu durum devam etmiş, devlet teşkilatında yeni düzenlemelerin yapıldığı II. Mahmut devrine rastlayan 1263/1836 tarihinde nişancılık tamamen ortadan kaldırılarak, görevleri defter eminiğine verilmiştir. Bir kısım belgelere defter emininin tayin ettiği

1 *Kânunnâme*, İÜ Ktb., TY, nr. 4107, vr 11 a.

2 Hezarfen Hüseyin, *Telhisü'l-Beyân fî Kavânin-i Âl-i Osmân*, İSAM Ktb., nr. 11901, vr 75a-b.

3 "Tevkii Abdurrahman Paşa Kânunnâmesi", s. 515.

4 Gökbilgin, "Nişancı", İA, IX, 301.

5 Uzunçarşılı, *Merkez*, s. 227.

“tuğrânüvisler” tarafından tuğra çekilirken, önemli ferman ve hükümler için aynı işlemi Bâb-ı Âlî içerisindeki memurlar yerine getirmiştir.¹ Böylelikle devletin ilk dönemlerinden beri varlığı bilinen bir müessese tarihe karışmıştır.

Osmanlı tarihi boyunca nişancılık makamında bulunanlar arasında Karamânî Mehmet Paşa, Tacîzâde Cafer Çelebî, Celâlzâde Mustafa Çelebî gibi, devrinin seçkin âlimlerinden sayılan şahsiyetler de bulunmaktadır. Bunların çeşitli yönlerden devlete hizmetleri görülmüş ve aynı zamanda kıymetli eserler kaleme almışlardır. Mesela Kânûnî devrinde nişancılık yapan Celalzâde Mustafa Çelebî'nin yazdığı “Tabakâtu'l-Memâlik fi Derecâti'l-Mesâlik” adlı eser, Osmanlı tarihleri içerisinde üslubunun güzelliği ve muhtevâsı ile haklı bir şöhret kazanmıştır. Yine aynı zâtın kendi dönemindeki kânunnâmelerin hazırlanmasında büyük gayreti görülmüş, bu sebeple “Koca Nişancı” lakabı ile tanınmıştır.²

Sonuç olarak diyebiliriz ki, nişancılar Dîvân-ı Hümayûn üyesi olmaları itibarıyla devlet teşkilatında önemli sorumluluklar üstlenmişlerdir. Bir taraftan devletin ihtiyaç duyduğu yeni kânunların hazırlanmasına katkıda bulunurlarken, diğer yandan o zamanın en önemli işlerinden biri sayılan fethedilen yerleri tahrîr etme konusunda büyük gayretleri görülmüştür. Ayrıca padişahın hususi işareti olan tuğrâyı çekmek için yetkili kılınmalarından dolayı, devlet memurları arasında farklı bir konuma yükselmişlerdir.

1 Ahmet Lütüfi, *Tarih*, İstanbul 1290, V, 129.

2 Tayyip Gökbilgin, “*Celâlzâde*”, İA, III, 62.