

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

yıl / year: 14 sayı / issue: 3 kış / winter 2014

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

sahibi ve yazı işleri müdürü
owner and responsible manager

Abdülkadir Okumuşlar

editör

editor-in-chief

Doç. Dr. Fikret Karapınar

editörler kurulu
editorial board

Prof. Dr. Adem şahin

Prof. Dr. Ahmet aycı

Prof. Dr. Ahmet Yaman

Prof. Dr. Cem Zorlu

Prof. Dr. Dilaver Gürer

Prof. Dr. F. Ahmet Polat

Prof. Dr. Hidayet Işık

Prof. Dr. Kamil Güneş

Prof. Dr. Mehmet Akgl

Prof. Dr. Muhammet Tasa

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Prof. Dr. Seyit Bahçıvan

yardımcı editörler
co-editors

Yrd. Doç. Dr. Ali Dadan

Arş. Gör. Feyza Demir

Yrd. Doç. Dr. Hatice Doğan

Yrd. Doç. Dr. Mesut Kaya

Yrd. Doç. Dr. Necmettin Güney

*Marife Dini Araştırmalar Dergisi ULAKBİM TR Dizini
ve Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index)
tarafından taranmaktadır.*



yazışma

contact address

Doç. Dr. Fikret Karapınar

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Meram Yeni Yol Cd.

42090 Meram - Konya / Türkiye

+90. 332. 323 82 50

kurumsal web adresi

official web address

www.marife.org

e - mail

editor@marife.org

editormarife@gmail.com

ISSN: 1303-0671

• *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Nisan, Ağustos ve Aralık (Bahar, Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda üç sayı yayımlanır. Dergi, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tüm makaleler hakem, danışma kurulu ve editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

• *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published three times a year, in April, August and December (Spring, Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Turkey. All submitted articles are refereed.

i dzen ve kapak

interior design and cover

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

kapak deseni

cover pattern

Seuklu kapak ii

baskı & yönetim yeri

publishing & head office

sebat ofset matbaacılık

matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay

0332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE

KTB. S. No: 16198

Basım Tarihi: Aralık 2014

yıl / year: 14 sayı / issue: 3

kış / winter 2014 KONYA

***danışma kurulu
advisory board***

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout (IIU Malaysia)
Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü)
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. A. Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversitât)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Ü)
Prof. Dr. David J Goa (University of Alberta)
Prof. Dr. Ednan Aslan (Universität Wien)
Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)
Prof. Dr. Galip Türcan (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Hayati Hökeleki (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Hüsametdin Erdem (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu (Yalova Ü)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İ. Medeniyet Ü)
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. Kürşat Demirci (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (İstanbul Şehir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Sait Şimşek (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Zeki İşcan (Atatürk Ü)
Prof. Dr. M. Ali Kapar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Ü)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mustafa Abu Sway (Al-Quds University)
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Fayda (İstanbul 29 Mayıs Ü)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Osman Güner (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (İ. K. Çelebi Ü)
Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Selahattin Polat (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Tacettin Uzun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary)
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Yusuf Işıcık (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Zbigniew Kazmierczak (Uni of Bialystok)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul Ü)
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)
Yrd. Doç. Dr. Burhan Köroğlu (Bahçeşehir Ü)
Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük (Sakarya Ü)

sayı hakemleri

rewivers of the issue

Prof. Dr. Ahmet Çaycı (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Dilaver Gürer (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. F. Ahmet Polat (M. Alparslan Ü)
Prof. Dr. Hamit Er (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Hidayet Işık (Ç. Onsekiz Mart Ü)
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Y. Beyazıt Ü)
Prof. Dr. Mehmet Akgül (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Muammer Erbaş (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ömer Çelik (Marmara Ü)
Prof. Dr. Şevket Yavuz (Ç. Onsekiz Mart Ü)
Doç. Dr. Abdülcelil Bilgin (M. Alparslan Ü)
Doç. Dr. A. Zişan Furat (İstanbul Ü)
Doç. Dr. Fikret Karapınar (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Hayati Yılmaz (Sakarya Ü)
Doç. Dr. Mehmet Bahçekapılı (İ. K. Çelebi Ü)
Doç. Dr. M. Mustafa Çakmaklıoğlu (Ankara Ü)
Doç. Dr. Sedat Şensoy (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Süleyman Doğanay (Erciyes Ü)
Doç. Dr. Şahin Güven (Erciyes Ü)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Gül (Şirnak Ü)
Yrd. Doç. Dr. Bülent Çelikel (Dokuz Eylül Ü)
Yrd. Doç. Dr. Muhammed Ersöz (Şirnak Ü)
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Turan (Ondokuz Mayıs Ü)
Yrd. Doç. Dr. Salih Kesgin (Ondokuz Mayıs Ü)

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

•*Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Dini Araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Nisan, Ağustos ve Aralık (Bahar, Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda üç sayı yayımlanır. Şu ana kadar sekiz özel sayı çıkararak dergi gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.

•*MDAD*, Dini Araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans tanıtımları ve nostalji çalışmalarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

•Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

•Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

•Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.

•Yazarlar, hızlı haberleşmeyi temin için telefon ve e-mail adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.

•Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı ile bu araştırmacılara ve diğerlerine ayrıca 20 adet ayrı basım taktim edilir.

YAYIN İLKELERİ

•*MDAD*'nde yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiyeye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirilmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.

•*MDAD*'ne gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.

•Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttiği "Yayımlanabilir", "Düzeltilmeden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.

•Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.

•İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.

•Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.

• "Düzeltilmeden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma mütellifin tashihiye sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

•Düzeltilmeden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

•Yayımlanması istenilen yazılar Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta veya CD ile birlikte isimsiz iki nüsha halinde (Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şekil, şema ve tablolar dahil) editöre gönderilmelidir.

•Yazılar (resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa (12 punto Times New Roman, 1,5 aralık, kenar boşlukları 2,5 cm) olmalıdır.

•Yazıların 150 kelimelik Türkçe özeti ve bu özeti İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir. Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (beş adet) verilmelidir.

•Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

•Araştırmanın sonunda "kaynakça" verilmelidir.

•Özetler, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

GENERAL PRINCIPLES

•*Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published three times a year, in April, August and December (Spring, Summer and Winter). Until now, eight special issues have been published and new special issues are published when necessary.

•*MTJRS*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. Marife welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.

•All submitted works are published by the approval of editorial board.
•All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.

•The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.

•Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through editor@marife.org - editormarife@gmail.com

•Contributors will receive a copy of the relevant issue and 20 complimentary offprints of their articles.

PUBLISHING PRINCIPLES

•Articles submitted for the consideration of publication in *MTJRS* must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.

•Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.

•Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.

•The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.

•If the two referees disapprove the article, it cannot be published.

•If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.

•If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.

•If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.

WRITING PRINCIPLES

•Manuscripts must be submitted to the editor either via e-mail or via regular mail in two printed copies together with a CD (translations with their original texts, pictures, drawings and tables saved in CD) containing the text in Microsoft word.

•The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than twenty five (25) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5).

•Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English key words (five pieces) also should be submitted.

•The title of the articles should be given in Turkish and English.

•Each article should include a "bibliography" at the end.

•Abstracts of articles are also published in the Web site of the journal:

www.marife.org accessible by the international academic community.

İçindekiler

editörden

makaleler / articles

Kur'an Yorumunda Mezhepsel Farklılığın Dil Kurallarına Yansıması -Akıbet Lâmi Örneği-
Reflection of Secterian Differences in Interpretation of Quran to Language Rules
-The Case of Aqıbet's Lam-
Muhammed Ersöz, 9-30

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Rüya ve Tabiri
Dreams and its Interpretation According to Muhyi al-Din al-Arab
Osman Nuri Küçük, 31-56

Duhâ Suresi 7 ve İnşirah Suresi 2. Ayetler Bağlamında Nübüvvet Öncesi
Hz. Peygamber'in İnanıcı
The Prophet Muhammad's Faith in the Pre-Prophethood Period in the Context
of the Verses, al-Duha (93/7) and al-Inshirah (94/2)
Recep Demir, 57-81

Yahudilikte Sadaka
Charity in Judaism
Cihat Şeker, 83-104

Kur'an'da Cennet Hayatının Süreklilik ve Güzellik Kaynağı Olarak Su
Water as the Source of Beauty and Sustenance of Life in al-Jannah as Stated in the Quran
İlhami Günay, 105-126

| Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda İlâhî İsimlerin Rolü

The Role of Divine Names in Manifestation of the Existences

from the Point of View of Molla al-Fanari

Betül Güçlü, 127-141

| Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi

Emotional Development and Religious Education in Childhood Period

Esra Türk, 143-158

| Eğitimcilik Yönüyle Ebu Hanife

As an Educator Abu al-Hanifa

Musa Mert, 159-174

| Edebî Bir Metin Olarak Kur'ân

Mustansir Mir Çev: Aydın Temizer, 175-189

| İslam'ın Teşekkül Döneminde Yahudi Kültürü

Reuven Firestone Çev: Ertuğrul Döner - Ahmet Rifat Geçioğlu, 191-222

editör'den

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

Kıymetli okurlar!

2014 yılının üçüncü sayısı ile sizleri selamlıyoruz.

MDAD, okurlarına bu sayısında;

Muhammed Ersöz'ün *Kur'an Yorumunda Mezhepsel Farklılığın Dil Kuralları-na Yansıması -Akıbet Lâmi Örneği-*, Osman Nuri Küçük'ün *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Rüya ve Tabiri*, Recep Demir'in *Duhâ Suresi 7 ve İnşirah Suresi 2. Ayetler Bağ-lamında Nübüvvet Öncesi Hz. Peygamber'in İnanıcı*, Cihat Şeker'in *Yahudilikte Sada-ka*, İlhami Günay'ın *Kur'an'da Cennet Hayatının Süreklilik ve Güzellik Kaynağı Ola-rak Su*, Betül Güçlü'nün *Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda İlâhî İsimlerin Rolü*, Esra Türk'ün *Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi* ve Musa Mert'in *Eğitimcilik Yönüyle Ebu Hanife* adlı makaleleri ile birlikte Mustansir Mir'-den Aydın Temizer'in yaptığı *Edebî Bir Metin Olarak Kur'ân* ve Reuven Firestone'den Ertuğrul Döner ile Ahmet Rifat Geçioğlu'nun yaptıkları *İslam'ın Te-şekkül Döneminde Yahudi Kültürü* adlı çevirilerinden oluşan zengin bir içerik sun-maktadır.

Bu sayı ile *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* on dördüncü yılını tamamlamış bu-lunmaktadır. On beşinci yılın ilk sayısında yeni bir editör ile buluşmak ümidiyle...

Fikret Karapınar

Kur'an Yorumunda Mezhepsel Farklılığın Dil Kurallarına Yansıması -Akıbet Lâmi Örneği-

Muhammed Ersöz

Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
mersoz84@gmail.com

Öz

Tefsir ilminde farklı yorumların çıkmasının öncelikli sebeplerinden bir tanesi mezhepsel farklılık ve müfessirin mensup olduğu kelâmi paradigmadır. İki farklı yorumcu aynı metinden farklı yorum çıkarma gayretinde olduğu için aynı zamanda dil alanında da farklı anlamlar ortaya çıkarma gayretinde olmaları gerekmektedir. Bundan dolayı da Arap dil kurallarını da farklı yorumlamışlardır. Bunu yaparken Arap dilinin farklı anlamlar elde etme imkanı tanıyan esnek yapısından faydalanmışlardır. O kadar ki lam harfine hangi işlevin yükleneceği, hangi mananın takdir edileceği bile müfessirlerin mensup oldukları kelâmi ekole ve ön kabullere göre değişmektedir. Çalışmamızda farklı mezheplere mensup kişilerin akıbet lâmini hangi sebeplerle tercih ettikleri, bu anlamı tercih ederken hangi dinamiklerin rol oynadığı ve müfessirin itikadi düşüncesinin bu yorum üzerindeki etkisini tartışacağız.

Anahtar kelimeler: Akıbet lâmi, Mu'tezile, Yorum, Ehl-i Sünnet, Nahiv.

Reflection of Sectarian Differences in Interpretation of Quran to Language Rules –The Case of Aqibet's Lam-

One of the primary reasons for the emergence of different interpretations in tafseer of Qur'an is sectarian differences and theological paradigm that commentator belongs. Because of two different commentators are in effort to inference defferent interpratations from the same texts it's normally they are in same effort in the language field. Therefore they interpretationed the Arabic language's rules defferently. Commentaries benefited from flexible structure of Arabic language that give opportunity to obtain different meanings. So much so that functions that will be installed on letter of lâmi and meanings that will be dedected for it varies according to theological paradigm that commentators belong and their preconceptions. In our study we will discuss the meanings that persons belong to defferent sectarians gave to "aqıbet's lâmi", which dynamics played rol in giving this meanings and effects of commentary's theological thought on this interpratation.

Key words: Aqıbet al-Lam, al-Mu'tazilah, Comment, Ahi al-Sunnah, Grammar.

Atıf

Muhammed Ersöz, Kur'an Yorumunda Mezhepsel Farklılığın Dil Kurallarına Yansıması -Akıbet Lâmi Örneği-, Marife, 2014, 14/3, ss. 9-30

I. Giriş

İnsanlığa son defa Allah'ın vahyi olarak gelen Kur'an, Arap dili ile indirilmiştir. Kur'an, dilin ustalıklı kullanıldığı, Araplar arasında edebiyatın en ileri dereceye ulaştığı, şair ve hatiplerin çok olduğu bir dönemde muhatap kitleden inanmayanlara benzerini getirmeleri yönünde meydan okuyarak inmiştir. Bu meydan okumanın da etkisiyle Kur'an, Arap dilini ona yenilikler de katarak geliştirmiş ve dünya çapında ilim ve medeniyet dili seviyesine çıkarmıştır.

Kur'an, dönemdeki dil üstatlarının - inanmasalar - bile hayranlığını kazanmıştır. Çünkü Arap dilini, söz konusu döneme kadar insanlar tarafından getirilmiş seviyesinin üstüne çıkarmış, bunun yanında toplumun dini, kültürel, siyasi ve sosyal dönüşümünü dil üzerinden de götürmüştür. Kur'an nüzulü bittiğinde insanlara inanç, ibadet ve ahlak konularında rehberlik eden bir kitabın yanı sıra sabit bir nas olmasına rağmen kendisinden inanç ve ibadette farklı ekollerin ve mezheplerin dayanak bulabildiği bir kitap bırakılmıştır. Kur'an'dan farklı düşünce ve görüşlerin çıkabilmesinin en önemli sebeplerinden bir tanesi dil imkânının kullanılmasıdır.¹ Birbirine alternatif görüşler çıkarılırken kelimelere muhtemel anlamlar verilerek bu farklı yorumlara gidilebilmiştir.

İslam ilim geleneğinde tarihi İslam'ın ilk yüzyılına karşılık gelen Ehl-i Sünnet-Mu'tezile kırılması yaşanmıştır. Nasları akıl ilkelerine göre yorumlayarak kendisini akılcı bir çizgide konumlandıran Mu'tezilenin en fazla kullandığı yöntem tevil yöntemidir. Tevil yapmanın şartları içerisinde konumuzla alakalı olan şart dil kurallarına uygunluk şartıdır. Bu yolla bazen kelimelerin ikincil anlamları tercih edilmiş, bazen zamirlerin raci olduğu ve harflerin tealluk ettiği kelimelerin tercihlerinde alışılmıştan farklı bir tutum ortaya konarak farklı anlamlar elde edilmiştir. Bu konulardan bir tanesi de lam harfine akıbet lamı anlamı yüklenmesidir. Çalışmamız Arap dilinde harf-i cerlerden lâm harfinin Kur'an'ın bazı ayetlerinde akıbet anlamı ifade edip etmediği konusundaki ihtilafın arka planını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

II. Lâmu'l-Âkibe'nin Tanımı

Bilindiği üzere Arapça'da kelimeler isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Harf kelimesi fiil olarak "bir tarafa meyletme, sapma" anlamına, isim olarak da "taraf, uç, yan, zirve, tepe, kelime anlamına gelmektedir. Genel olarak harfler "حروف المباني" ve "حروف المعاني" (mebânî ve meâni) olmak üzere ikiye ayrılır.² "الحروف الهجائية" (hece harfleri) olarak adlandırılan harflerin mebâni kısmı hece harfleri, hareke ve tenvin gibi kelimenin yapısını oluşturan sembollerdir. Meâni harfleri ise kendi başlarına bir anlamları olmamasına rağmen isim ve fiillerle birlikte kullanıldıkları zaman anlam kazanan ve kazandıran kelimelerdir.³ Meâni harfleri kendi

¹ Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 135-136; el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*, s. 58-59.

² Kefevî, *el-Külliyât*, I, 1657; Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1370; Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, 66.

³ Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, 68; Durmuş, "Harf", *DİA*, XVI, 158.

içinde amel eden ve amel etmeyen şeklinde ikiye ayrılmakta amel edenler de isimle, fiille ve hem fiil hem isimle kullanılanlar olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İsimlerle birlikte kullanılanlar cer harfleri, nasb harfleri, nidâ harfleri ve istisna harfleri şeklinde 4'e ayrılmakta; fiille birlikte kullanılanlar cezm harfleri ve nasb harfleri şeklinde ikiye ayrılırken nasb harfleri asli nasb ve fer'î nasb olarak ikiye ayrılmaktadır.⁴ Çalışmamızın konusu olan lam harfi hem isimle birlikte kullanılan cer harflerinden hem de fiille birlikte kullanılan fer'î nasb harflerinden sayılmaktadır.

Lam harfi Arap dilinde çok önemli bir yere sahiptir. O kadar ki lam harfini konu alan müstakil eserler mevcuttur. Örneğin Zeccâcî'nin (ö. 337) ve Herevi (ö. 415)'nin Kitâbu'l-lâmât isimli eserleri bunlardandır. Bunların dışındaki eserlerde lam harfi için büyük bir başlığın açıldığı ve geniş izahlara yer verildiği görülmektedir.

Zeccâcî, eserinde otuz bir adet lam olduğundan bahsederken⁵ İbn Hişâm (ö. 761) ise lam için otuz beş adet lamdan bahseder.⁶ Aradaki fark ise İbn Hişâm'ın cer eden lam için yirmi iki, te'kid lamı için dört, amel etmeyen (عاطل) lamlar için yedi anlam, cevabiye lamı için üç anlam ve lamu'l-emr için bir anlam zikretmiş olmasıdır. Konumuz olan akıbet lamı Zeccâcî'de yirminci sırada iken İbn Hişâm'da on yedinci sıradadır. Lam harfinin milk, istihkak, key (كي) lamı, ibtidâ, teaccüb, tebyin, teksir, cuhûd ve akıbet anlamları vardır.⁷

Akıbet lamının nahiv ilmindeki yerine değindikten sonra bir de tanımına değinmek istiyoruz. Sayrûret lamı (لام الصيرورة) olarak da bilinen bu harf için Zeccâcî şunları söyler: "Bu lâm önüne geldiği fiilleri en (أن) harfinin gizlenmesiyle cerli bir ismin takdiriyle nasb eder. Bu lam meful-ü lieclih (مفعول لأجله) lâmı ile karışmaktadır. Bu lam asla meful-ü lieclih lâmı değildir. 'أعددت هذه الخشبة ليميل الحائط فأدعمه بها' bu tahta parçasını duvar eğilmesi için hazırladım ve duvarı tahta parçası ile destekledim' sözünde olduğu gibi. Hâlbuki sen duvarın eğilmesini istemiyorsun ve tahta parçasını eğilmesi için hazırlamadın. Çünkü bu senin isteğin ve niyetin değildi. Ancak bunu duvarın eğilmesinden korktuğun için hazırladın ve duvarı tahta parçası ile destekledin. İşte buradaki lâm akıbeti ifade eden lamdır. 'فَأَتَمَّعْتُه أَلْ' "

'فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ هُمْ عَدُوًّا وَحَرَمًا' *Firavun ailesi onu (Hz. Musa'yı) kendilerine düşman ve üzüntü vesilesi olsun diye yitik olarak aldılar* (Kasas, 28/8) ayetinde onlar Hz. Musa'yı Firavun ailesi kendilerine düşman ve hüzün vesilesi olması için almadılar aksine sevinç ve mutluluk vesilesi olması için aldılar. İşlerinin sonu onun onlara düşmanlık ve hüzün vesilesi olunca bunu söylemek caiz olur. Bu lam işin sonuna delalet eder. Araplar bazen bir şeyi onun sonunda dönüşeceği şeyle isimlendirirler. 'بَن رُيَاذًا شَرَابًا سَقَيْتَنِي' (Yusuf, 12/36) ayetinde olduğu gibi '*Ben (rüyada) şarap sığığımı gördüm.*' derken hakikatte üzüm sıkıyor. Üzümün sonu şarap olmaya varıyor. İşte

⁴ Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 651; Deliçay, "Harf-i Cerlerin Fiile Anlam Kazandırması: Kur'an-ı Kerim Örneği", s. 38-39.

⁵ Zeccâcî, *el-Lâmât*, s. 31.

⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, I, 274-390.

⁷ Zeccâcî, *el-Lâmât*, I, 116; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, I, 274-390.

te üzüm sıkıyor. Üzümün sonu şarap olmaya varıyor. İşte bundan dolayı üzümü şarap olarak isimlendirmişlerdir.”⁸ Zeccâcî burada akıbet lâminin tanımını yaptıktan sonra ayetlerden örnekler vererek bunun da bir Arap üslûbü olduğunu vurgulamaktadır.

İbn Hişâm akıbet lâminin aynı zamanda sayrûret ve meâl lamı olarak isimlendirildiğini söylemektedir. O da Kasas 28/8. ayeti de zikretmiş bu lamın Arap üslubundan olduğunu söylemiş bununla ilgili

كما لخراب الدور تُبنى المساكن فللموت تغذو الوالدات سخاها

“Ölüm için anneler kuzularını beslerler aynı şekilde evlerin yıkılması yapılır” şiirini zikretmektedir. Bu beyitte literal çeviri yukarıdaki gibi olurken Arap üslubunda “Anneler kuzularını beslerler sonunda ölürler aynı şekilde evler yapılır sonunda yıkılır” şeklinde olmaktadır.⁹

Akıbet lamı için “sayrûret lamı” tabirini kullanan Zemahşeri (ö. 538) şöyle der: “Burada lam illet lamıdır. Burada ta’lil hakikat değil mecaz yoluyla geçmiştir. Çünkü onları Hz. Musa’yı bulmaya götüren Hz. Musa’nın onlara düşman olması değil onların sevgileri ve evlat edinme istekleri idi. Ne var ki onu bulmalarının neticesi ve meyvesi failini bir fiili yapma sebebine benzetilmiştir. Örneğin “ضربته ليتأدب”

(onu edepli olması için dövdüm) cümlesinde edepli olması dövmenin bir meyvesidir. Lam harfinin hükmü burada aslan kelimesinin hükümdür. Nasıl ki aslana benzeyen kişiye aslan ile istiare yapılıyorsa talil anlamına benzediği için istiare yapılmaktadır.”¹⁰ Bu sözleriyle Zemahşeri lam harfinin talil ifade ettiğini fakat istiare yoluyla sonucun amaca benzetildiğini söylemektedir.

Müfessirler de ayetlerin yorumlarında akıbet lâminin bulunduğu ayetlerde lam harfinin anlam inceliklerine değinmişlerdir. Örneğin Râzî akıbet lâminin anlamını şöyle ifade etmektedir: “Bir şeyden kastedilen husus, ancak o işin en son safhasında hâsıl olur. İşin sonunda hâsıl olan her şey, bu manada, murat edilen şeye benzemiş olur. Benzerlik, mecazî ifade kullanılmasını yerinde ve uygun kılan durumlardan biridir. İşte bundan dolayı akıbeti ifade için lâmin kullanılması güzel olur.”¹¹ Âlûsî de akıbet lâminin fiil zamanında failin kastetmediği şekilde cereyan ettiğinde kullanıldığını söylemektedir.¹²

Tanımına ve Arap dili içindeki konumuna kısaca değindiğimiz akıbet lâminin çalışmamızla ilgili olan özelliği failin belli bir amaçla yaptığı fiilin failin kastetmediği bir şekilde ve failin şuuru dışında gerçekleşmesini ifade etmesidir. Her ne kadar ismi üzerinde bir ihtilaf varsa da Nahivciler ve müfessirler lâmin bu özelliğinde hem fikirdir. Kasas 28/8 ayeti genel kabule göre akıbet lamıdır. Ne var ki Kur’an yorumu söz konusu olunca diğer ayetlerdeki hangi lâmin akıbet lamı olduğu, hangisinin talil lamı olduğu gibi ihtilaflar bizi beklemektedir. Çünkü gayb aleminden, insanların dünyevi ve uhrevi hallerinden bahseden ve her bir cümlesi ile dini, kültürel ve sosyal konularla alakalı çıkarımlar yapma imkanı veren bir kitap

⁸ Zeccâcî, *el-Lâmât*, I, 116.

⁹ İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, I, 282.

¹⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III, 398; Derviş, *l’râbü’l-Kur’ân*, VII, 298.

¹¹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gâyb*, XIX, 95.

¹² Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, VII, 162.

söz konusu olduğunda bir harfe yüklenen anlamı oldukça büyük önem arz etmektedir. Aynı zamanda farklı yorum metodolojisine sahip ilim insanları tarafından farklı yorumların ve çıkarımların olması normaldir. Biz de Kur'an'daki lam harflerine akıbet anlamı verilmesinin ve verilmemesinin yoruma etkisini ve tercih farklılığının arka planını ayetlerden örnekler vererek ortaya koymaya çalışacağız.

III. Ayetlerden Örnekler

Kur'an'da akıbet lamı denildiğinde ilk akla gelen ayet *فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا* (Kasas, 28/8) ayetidir. Hatta müfessirler ayetlerdeki lam harflerine bir isim vermeden bu ayeti zikretmişler ve buradaki lam ile aynı olduğunu söylemişlerdir. Örneğin *وَلَا تُمَسِّكُوهُمْ ضَرَارًا لِّتَعْتَدُوا* (2/231) ayetinin tefsirinde Râzi iki anlamdan bahsetmektedir. Birincisi Kasas 28/8. ayetteki lam harfi gibi anlam vermektir ki anlam onlara zarar vermeyin, sonuçta onlara düşmanlık etmiş ve haddinizi aşmış olursunuz şeklindedir. Bu anlam esas alındığında lam akıbet lamı olmaktadır. İkincisi ise talil anlamı verilerek onların haklarına tecavüz etmek maksadıyla onlara zarar vermeyin olur ki Razi'ye göre bu masiyetlerin en büyüğüdür.¹³ Burada Razi herhangi bir tercihte bulunmaz ve ikisini de mümkün görür.

Müfessirler bu ayetin yorumunda itikâdî konulardaki çizgilerine göre eğilimler sergilemişlerdir. Örneğin, İbn Kesir (ö. 774/1373) lâmin ta'lil için olduğunu söylemektedir. Çünkü onlar Hz. Musa'yı alırken üzüntü vesilesi ve düşmanlık için almamışlardır. Ancak lafzın zahiri lama akıbet anlamı vermeyi gerektirmektedir. Fakat bağlama bakıldığında talil anlamı kalmaktadır. Çünkü anlamı Allah Hz. Musa'yı almaları için onlara musallat etti ki üzüntü vesilesi ve düşmanlık olsun. Bu, onların tedbirlerinin yok sayılmasının en açık ifadesidir.¹⁴ Şenkîti (ö. 1974) bu açıklamanın *وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ* ayeti ile aynı doğrultuda olduğunu ifade etmektedir.¹⁵ Bu iki açıklama göz önüne alındığında her iki müfessirin de selefi çizgide oldukları unutulmamalıdır. Bu yorum şerri Allah'a nispet etme konusunda tenzihî bir tutum takınan diğer ekollerin aksine hayrın da şerrin de kaynağının Allah olduğu düşüncesinin bu ayet yorumuna yansıması olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan Zemahşeri de bu lâmin illet lamı olduğunu söyler. Ancak burada talil hakikat değil mecaz yoluyla geçmiştir. Çünkü onları Hz. Musa'yı bulmaya götüren Hz. Musa'nın onlara düşman olması değil onların sevgileri ve evlat edinme istekleri idi. Zemahşeri burada sonucun amaca benzetildiğini söylemektedir. Lam harfinin hükmü burada aslan kelimesinin hükmüne benzemektedir. Nasıl ki aslana benzeyen kişiye aslan ile istiare yapılıyorsa buradaki lâmin sayruret anlamı da talil anlamına benzetilerek istiare yapılmaktadır.¹⁶

Şenkîti, Zemahşeri'nin bu görüşünü benimsememektedir. Çünkü Zemahşeri'nin Kur'an'daki bazı ifadeleri mecaza hamletmesine karşı çıkmaktadır.

¹³ Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VI, 453.

¹⁴ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, VI, 222.

¹⁵ Şenkîti, *Men'u Cevazi'l-Mecâz*, s. 5-8.

¹⁶ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III, 398; Derviş, *İ'râbü'l-Kur'an*, VII, 298.

Mecaz ve istiarenin dilde mümkün olduğunu fakat dilde bunun bir yalan aracı olduğu, dolayısıyla Kur'an gibi i'caz özelliği olan bir metinde bu tür bir şeyin varlığını kabul edilmesinin mümkün olmadığı görüşündedir. Bundan dolayı da lam harfi cerrinin istiare-i tebeyye¹⁷ yoluyla benzetme yapıldığı görüşünü Kur'an'ın böyle bir üslubu benimsemediği gerekçesiyle uygun görmemektedir.¹⁸ Şenkîti genel olarak da mecaz ve istiare isimlendirmesine de karşıdır. Örneğin *"Hamd olsun Allah'a ki, kendi tarafından çetin bir azap ile ikaz etmek, iyi iş ve davranışlarda bulunan müminlere, kendileri için ebedî olarak kalacaktan güzel bir ecir bulunduğunu müjdelemek ve Allah evlat edindi, diyenleri de uyarmak için kuluna, kendisinde hiç bir tezat ve eğrilik bulunmayan Kitabı indirdi"* (Kehf, 18/1-4) ayetinin tefsirinde Şenkîti, müjdeleme deyiminin bazen kötü bir durum için de kullanıldığını belirterek, mecaz konusunda özetle şu görüşleri öne sürmektedir: "Kötü bir durumla müjdelemenin örneği, 'Onlara acı bir azabı müjdeler' (Lokman, 31/7) ayetindeki kullanımdır. Gerçekte bu tür kullanımlar, Arapça'nın üslûplarından biridir. Oysa belâğatçılar bu tip ifadeleri mecaz ve istiare olarak isimlendirmektedirler.¹⁹ Dilde mutlak anlamda mecazı reddeden Şenkîti'nin, Zemahşeri'nin lam harfindeki amaç anlamının sonuca benzetilerek yapılan istiâreyi de kabul etmemesi sahip olduğu mezhebi eğilim olarak görülebilir.

Kasas, 28/8. ayetinin tefsirinde İbn Kesir Allah'ın ezeli ilminde fiillerin sonuçlarının da mevcut olduğunu ispat sadedinde Ömer b. Abdilazîz'in Allah'ın yazgısını ve ezeli ilminde geçerli takdirlerini yalanlamaları konusunda Kaderiyye'ye gönderdiği bir mektubundaki bazı ifadeleri zikretmektedir. Buna göre Halife, bir mektup göndermiş ve Allah'ın sabik ilminde Musa'nın hüznü ve düşmanlık olduğunu söylemiştir. Onlara hitaben *"Allah 'Firavun ile Hâmân'a ve ordularına, onlardan (İsrailoğullarından gelecek diye) korktukları şeyi göstermek (istiyorduk)'* derken siz 'eğer Firavun (inanmak suretiyle) Musa'ya dost ve yardımcı olmayı dileyseydi...' gibi cümle söylerken Allah 'düşman ve üzüntü vesilesi olsun diye...' şeklinde söylüyor" demektedir.²⁰ Ömer b. Abdilazîz'in, Allah tarafından Hz. Musa'nın Firavun ve avanesine düşman ve üzüntü vesilesi olarak yazılmış olduğu hükme bağlanmışken başka bir ihtimali düşünmenin yersiz olduğunu ifade ettiği bu mektubundan İbn Kesir Allah'ın fiilinin söz konusu olduğu ayetlerde lam harfine akıbet anlamı vermenin doğru olamayacağını ifade etmektedir.

1. En'âm, 7/112-113

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرَوْهُ وَليَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُّقْتَرِفُونَ

"Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. (Bunlar), aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar. Rabbin dileyseydi onu da ya-

¹⁷ Kendisine istiare yapılan kelime, müştak, zaman ve yer isimleri, fil veya edatlardan biri olan istiareye istiare-i tebeyye denilmektedir. Bk. Bolelli, *Belâgat Beyan-Meânî-Bedî İlimleri Arap Edebiyatı*, s. 105

¹⁸ Şenkîti, *Men'u Cevazi'l-Mecâz*, s. 5-8.

¹⁹ Şenkîti, *Advâ'u'l-Beyân*, III, 272.

²⁰ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, V, 399.

pamazlardı. Artık onları uydurdukları şeylerle baş başa bırak. Ahirete inanmayanların kalpleri ona (yaldızlı söze) kansın, ondan hoşlansınlar ve işledikleri suçu işlemeye devam etsinler diye” (En’âm, 7/112-113)

Ayetteki “وَلِيَصْنَعُوا” ifadesi ve bu ifadeye atfedilen “وَلِيَصْنَعُوا” ifadelerindeki lam harflerinin akıbet lamı olup olmaması tartışma konusudur. Bu ayetteki lam harflerinin akıbet lamı olduğu görüşü Mu’tezile tarafından dile getirilmiştir. Örneğin Zemahşeri buradaki lamın sayruret lamı (akıbet lamı) olduğunu savunmaktadır.²¹ Modern dönem müfessirlerinden Reşid Rıza da aynı görüştedir. “وَهَذِهِ اللَّامُ هِيَ الَّتِي تُسَمَّى لَامَ الْعَاقِبَةِ وَالصَّيْرُورَةَ قَطْعًا” ifadesiyle Reşid Rıza lam harfine başka bir lam anlamı yüklemenin imkansız olduğunu söylemektedir. Çünkü aldatma amacıyla birbirlerine yaldızlı sözler fısıldayan insan ve cin şeytanlarının peygamberlere düşman kılma işi Allah’ın sünnetindedir. Ahirete inanmayanların kalpleri yaldızlı sözlere kanması, ondan razı olmaları ve işledikleri suçu işlemeye devam etmeleri onların aldatılmış olmaları durumunun üzerine terettüp etmiştir. Yoksa şeytanlar bu üç durumun ortaya çıkmasını amaçlayarak vesvese vermemişlerdir. Reşid Rıza lam harfine akıbet anlamı vermesinin sebebini ve aldatma (غرور) fiili ile diğer üç sonucun arasını ayırdığını şu sözleriyle ifade eder:

“lam harfi ‘الغرور’ kelimesi hariç –çünkü aldatma fısıldayanların eylemidir bu fiillerden değildir- bu cümlelerde bu günahlara meyillerinden dolayı aldananların fiilleridir. Onlar da ahirete inanmayanlardır. Bu kimseleri hevalarına uymak ve şehvetlerini razı etmekten başka hayatlarında başka bir şey ilgilendirmemektedir”²² Bu sözleriyle Reşid Rıza dalaletle düşen kimsenin sorumluluktan kaçamayacağını, vesvese verip aldatanlar ne kadar suçluysa aldananın da o derece sorumlu olduğunu, bunun sebebini de aldanan kişilerin aldanmaya meyilli olduklarını yani istidatlarının varlığının ve sapıtmalarında kendi iradelerinin de etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre ayetin anlamı “biz, her peygambere aldatmak maksadıyla birbirlerine yaldızlı sözler fısıldayan insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Nihayetinde ahirete inanmayanların kalpleri yaldızlı söze meylett, ondan razı oldular ve işledikleri suçu işlemeye devam ettiler.” olmaktadır.

Bu ayet özellikle Ehl-i Sünnet ve Mu’tezile arasında bir hayli münakaşalara sebep olmuştur. Mu’tezile karşıtı müfessirler bu ayetin tefsirinde Mu’tezili müfessirleri eleştirmişlerdir. Örneğin Ebu’s-Suûd (ö. 982/1574) Mu’tezile zora düştüğünde lam harfine ya akıbet lamı ya emir lamı ya da kasemin cevabında gelen lam derler demiş²³ Şirbini (ö. 977/1570) de Mu’tezile zora düşünce lama akıbet lamı der Zemahşeri de sayrûret lamı olduğunu söylemiştir demiştir.²⁴ Beydâvî (ö. 685/1286) de benzer cümleler kullanmış ve bu görüşün zayıf olduğunu söylemiştir.²⁵

²¹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 56.

²² Muhammed-Abduh-Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, VIII, 7-8.

²³ Ebû’s-Suûd, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm*, III, 176.

²⁴ Şirbînî, *es-Sirâcu'l-Münîr*, I, 513.

²⁵ Beydâvî, *Envarü't-Tenzil*, I, 444.

Razi “تصغى” fiilinin müteallakını “ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحى ” bölümü olarak tercih etmiştir. Devamla Ehl-i Sünnet’ten büyüklerinin de böyle söylediğini ifade ettikten sonra bu ayetteki lam harfi ile ilgili Mu’tezile’nin üç görüşünü ortaya koyup değerlendirmiştir. Razi’ye göre bu ayet sadece insan ve cin şeytanlarının aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler telkin etmektedir. Diğer hususların Allah’ın düşman kılma fiiline teallük etmelidir. Dolayısıyla anlam Razi’nin ifadesiyle “Biz bu (düşman kılma işini)nu ancak, ahirete inananların gönülleri ona meyletsin diye, yani, özelliklerinden biri söylediğimiz husus olan o şeytanların, kalplerine bu düşmanlığı ancak onların yaldızlı sözleri, o kâfirler yanında makbul olsun diye verdik” olur. Razi bu anlam tercihiyle Allah’ın, kafirin küfrünü irade ettiği görüşünü ortaya koymakta ve Mu’tezile’yi eleştirmektedir: Cübbâî (ö. 303/916) bu lamın emir anlamına geldiğini İsrâ, 17/64’te “*Onlardan gücünün yettiği kimseleri dâvetinle şaşır; süvarilerinle, yayalarınla onları yaygaraya boğ*” denildiği gibi “*Öyle ise onları düzmekte oldukları yalanlarıyla (başbaşa) bırak*” (En’am, 6/112) ayetinden sonra emr-i gâib olarak tehdit edercesine, “*Bir de, âhirete inananların gönülleri ona meyletsin, ondan hoşlansınlar ve kazanmakta olduklarını da kazansınlar*” şeklinde anlamıştır. Ka’bî (ö. 319/931) bu ayetteki lama akıbet lamı demektedir. Buna göre anlam “onların işlerinin neticesi, bâtılları kabul etmeye, onlara razı olmaya ve onlarla amel etmeye varacaktır” şeklinde olmalıdır. Üçüncü görüş de Ebu Müslim’in tercih ettiği görüştür. Bu görüşe göre lam harfinin müteallakı ayetin “ *يُوحى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ* ” (aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldıyorlar) bölümüdür. Buna göre kelamın takdiri, “Onunla aldatmak için ve ahirete inananların gönülleri de ona meyletsin, ondan hoşlansınlar ve kazanmakta olduklarını kazanadursunlar diye, onlar birbirlerine yaldızlı birtakım sözler fısıldarlar” şeklindedir.²⁶ Razi’nin bahsettiği bu üç görüşte ortak nokta Mu’tezili alimlerin lam harfinden sonra gelen ahirete inananların kalplerinin meyletmesi, ona razı olmaları ve işledikleri günahlara devam etmeleri gibi olumsuz durumların Allah’ın fiilinin bir amacı olması ve kafir bir kişinin küfür fiilini Allah nispet etme gibi bir anlam ortaya çıkacağı endişesinden dolayı dilsel bir çözüm arayışı olduğudur. Nitekim Razi lam harfine akıbet anlamı vermenin uygun olmayacağını mecaz olacağı gerekçesiyle kabul etmemekte ve bunun zayıf bir görüş olacağını ifade etmektedir. Şöyle ki lam harfine akıbet anlamı verildiği takdirde fiilin amacı fiilin sonucuna benzetilerek mecaza gidilmektedir. Burada mecaza gitmek için gerekli bir sebep bulunmadığından hakiki anlamın esas kabul edilmesi gerekir. Dolayısıyla lam harfinin “*كي*” anlamı esas alınarak ayetin yorumlanması daha uygun düşmektedir.²⁷

2. Nahl, 16/54-55

(Nahl, 16/54-55) ayeti *ثُمَّ إِذَا كَشَفَ الضَّرَّ عَنْكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ* ليكفروا بما اتيناهم için nahivcilerin çoğu akıbet lamı olarak değerlendirmişlerdir.²⁸ Yani anlam “*Sonra*

²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIII, 128-129.

²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIII, 129.

²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 179.

da sizden o zararı giderdiğinde, içinizden bir zümre, hemen Rablerine ortak koşarlar. Neticede kendilerine verdiklerimize karşılık nankörlük ettiler” şeklinde olmaktadır. İbn Âşûr'a göre bu şekilde lam harfinin kullanılmasında istiare tebeyye vardır. Şöyle ki nimete nankörlük şirk koşmanın asıl nedeni değildir. Çünkü bu kimselerin şirk koşmaları nimete nankörlüklerinin çok önündedir. Kendilerine gelen zarardan sonra nimeti inkar etmişlerdir. Fakat nimeti inkar zararın kaldırılmasından sonra şirke dönüş ile birlikte anılarak şirke düşme işine yol açan asıl sebebe benzetilmiştir. Burada benzetme yönü onların çok geçmeden nimete nankörlüğe girişmeleridir.²⁹ Benzer bir örnek olarak

فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ لِيَكْفُرُوا بِآيَاتِنَاهُمْ وَلِيَسْتَمْتَعُوا

“Gemiye bindikleri zaman, dini yalnız O'na has kılarak (ihlâsla) Allah'a yalvarırlar. Fakat onları sâlimen karaya çıkarınca, bir bakarsın ki, (Allah'a) ortak koşmaktadır. Kendilerine verdiğimiz nimete nankörlük etsinler ve hayattan zevk alsınlar diye” (Ankebut29/65-66) ayeti zikredilebilir. Bu ayetteki lamı çoğu müfessir, Arap dilcileri ve usûlcüleri akıbet lâmı olduğu görüşündedirler.³⁰ Akıbet lamının anlamına uygun olarak onlar inkarı amaçlayarak bunu yapmamışlardır. Ancak İbn Kesir bu ayet için iki anlama ihtimali olduğunu, her ihtimale göre de lam harfinin çeşidinin farklı olacağını ifade etmektedir. Şöyle ki bu kendileri açısından bakıldığında akıbet lamı olur. Fakat Allah'ın takdiri ve kulları konusundaki kazaları açısından bakıldığında lam-ı talil olur.³¹ Burada İbn Kesir, Allah'ın kötü bir fiili de yaratıp ve irade edebileceği düşüncesini ihsas edercesine bir açıklama getirmektedir.

3. el-A'râf, 7/179

“ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس” *“Andolsun ki cin ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık”* (el-A'râf, 7/179) ayeti etrafında Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile alimleri arasında geniş bir tartışma yaşanmıştır. Çünkü ayet Allah'ın yaratma fiilinin amacının cehennem olduğunu ifade etmektedir. İslam ilim geleneğindeki akıl ilkelerini önceleyip tevile gitmeyi bir ilke olarak kabul eden yaklaşımla nakli önceleyen iki ana düşünce ekolünün bu konuda aynı fikirde olmaları düşünülemez. Çünkü bu ayet Allah'ın fiilini şer olan bir şeye bağlamakta ve insan fiilini icbar etmektedir. Özellikle Ehl-i Sünnet bu ayeti kendilerini destekleyen önemli delillerinden sayarlar.³²

Razi bu ayetin tefsirinde kendi düşüncesini destekleyen deliller saymaktadır. Ayette belirtildiği üzere insanların ve cinlerin pek çoğunun cehennem için yaratıldığı açıkça ifade edilmiştir. Bunun üzerine söz söylemek gereksiz bir çaba olur. Cehennem için yaratılanlar cehennemliklerden olmadığı farz edilse Allah'ın ilmi cehalete dönecektir. Bu da Allah için muhal bir durumdur. Bir şeyin muhal olduğunu bilen kimsenin, onu irade etmesi de imkânsızdır. Buna göre, Allah'ın o kimselerin cehenneme girmelerini irade ettiği gerçeği sabit olmuş olur. Küfre kudreti olan eğer iman etme kudretini kendinde bulamıyorsa, o kimsede, küfre dair kudreti

²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 179.

³⁰ Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl*, IV, 95; Derviş, *l'Râbü'l-Kur'ân*, VII, 459.

³¹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, VI, 295.

³² Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XV, 50.

yaratan kimse, onu cehenneme sokmayı murat etmiş demektir. Diğer yandan o kimse hem küfre hem de iman etmeye aynı anda kadir ise, bu, iki taraftan birisini diğerine, herhangi bir müreccih olmaksızın tercih etmek imkânsızdır. Bu tercih, eğer kul tarafından meydana gelmişse, bu teselsüle sebep olur. Yok eğer Allah tarafından ise, Allah da, neticeyi gerektiren sebebi yaratan ise, bu demektir ki Allah onu, kesinlikle cehennem için yaratmıştır. Tersinden düşünüldüğünde eğer Allah o kimseyi cennet için yaratmış ve cennete girmesini gerektiren şeyleri elde etmesi hususunda, ona yardım etmiş olsaydı; sonra da biz, kulun cehenneme girmesini gerektiren küfrü gerçekleştirme cihetinde amel etmiş olduğunu kabul ettiğimizde, bu durumda kulun maksadı tahakkuk edecek, Allah'ın muradı ise gerçekleşmeyecekti. O zaman da haşa kulun, Allah'tan daha kudretli olması gerekmiş olur ki bunu tasavvur etmek imkânsızdır.³³

Buna karşın Mu'tezile ayetin yukarıda zikrettiğimiz izahını kabul etmemektedir. Çünkü Allah'ın insanları ve cinleri kendisine kulluk için yarattığı ve iman edeni de inkar edeni de özgür bıraktığını ifade eden bir çok ayet olması sebebiyle insanların çoğunun cehennem için yaratıldığını ifade eden bu ayetin zahirine hamledilmesi mümkün değildir. Öte yandan ayetin devamında "Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır." ifadelerinin kullanılması onları kınama maksadıyla söylenmiş cümleler olmaktadır. Bunların kınanmayı hak etmeleri için iman etme imkanlarının da bulunması gerekmektedir. Ancak insanların cehennem için yaratıldığını ifade eden ayetin zahiri bunu mümkün kılmamaktadır. Ayrıca insanlara mümin-kafir ayrımı yapmadan nimet verdiğini söyleyen Allah, bu insanları cehennem için yarattığını ifade ederken bir taraftan da nimet verdiğini söylemesi dünyanın, ahiret yanındaki değersizliği ortada iken adeta zehirli tatlı veren kimse pozisyonuna düşmektedir. Bu da nimet verme olmamakta dolayısıyla ayetlerle çelişik bir durum ortaya çıkmaktadır. Nimet vererek yaşattığı ve çoğu cehennem için yaratılmış insanlara mühlet verilmesi, bu mühlet içerisinde ilahi hitapla cennete teşvik eden ve cehennemden sakındıran ayetler indirilmesi gibi gerekçeler de Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'e olan reddiyeleridir.³⁴ Bunun yanında bir de ihtilaf noktası "جهنم" kelimesinden önce gelen lam harfinin hangi anlamda olduğudur. Mu'tezile ayetin zahirini terk ederek tevile başvurmuş bu lamın akıbet lamı olduğunu ifade edip birçok ayet ve Arap şiirinden delil getirmektedirler.³⁵ Zemahşerî bu ayetin tefsirinde insanların cehennemi hak edecek eylemler yaptığı ve sonrasında cehennemi hak ettiğini ifade etmek için onların "küfre kök salmaları, küfürde direnmeleri için yarattı o kadar ki kendilerinden ancak cehennem ehlinin amelleri sadır oluncaya, onları cehenneme girmeye ve küfrün içinde yerleşip kalmalarına ehil yapacak biçimde cehenneme girmeyi gerektiren amellere girişmeleri" şeklinde bir takdir yapmakta-

³³ Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV, 50.

³⁴ Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV, 50-51.

³⁵ Şirbini, *es-Sirâcü'l-Münir*, 616

dır.³⁶ Mu'tezilenin bu şekilde bir takdirde bulunurken Ehl-i Sünnet'i de cehennemi hak etmeyen kimseleri cehennemlik ilan etmiş olmakla eleştirmişlerdir.³⁷

Çağdaş müfessirlerden İbn Âşûr bu ayetteki lamın ta'lil anlamında olduğunu ifade eder. Yani insanların çoğunu cehennem için yarattık demektir. Fakat cehennem burada sebeplilik ilişkisi ile cehennemi gerektiren fiillerde kullanılmaktadır. Çünkü onlar cehennemde olmaya sebep olan dalalet işleri için yaratılmışlar, cehennem için yaratılmamışlardır. Çünkü cehennemin doldurulması için birilerinin yaratılması kastedilmemiştir. Cehennem bazı fiillerin cezasının çekildiği yer olması hasebiyle yaratılışın gayesi olmamalıdır. İbn Âşûr'a göre lam burada cehennemin hakikatinin akıbet lamına uyum sağlamasının mümkün olmaması sebebiyle de akıbet lamı değildir. İbn Âşûr, Zemahşeri'nin Keşşaf'ta yaptığı izahı da değerlendirilmekte ve Zemahşeri'nin onları ateşe girmeye ehil kılan amellere olan yerleşikliklerinden olduğu ve ذرأً daki lamın istiare olmasını gerektirdiği yönündeki değerlendirmesini kulların fiilleri ve bunların Allah'a nispeti konusunda itizal kaidelerine riayet eden bir zorlama olduğu düşüncesindedir.³⁸ Mu'tezile'nin bu yorumu için Şirbini: "bu reddedilmesi gereken bir düşüncedir. Çünkü akli delil sabit olduğu sürece asıl olan mananın, lafzın zahir anlamı üzere hamledilmesidir. Eğer sabit olmazsa tevile gitmek abes olur"³⁹ demektedir.

Tefsir metodu olarak rivayet ağırlıklı tefsir yolunu tercih eden İbn Atıyye (ö. 541/1147) ayetin zahiri anlamını destekler mahiyetteki rivayeti kendisine dayanak noktası yapar. Allah'ın bu ayette cehennemde yerleşmeleri ve yanmaları için birçok insan yarattığını haber verir ve bunun kâfirler için tehdit olduğunu söyler. Dolayısıyla İbn Atıyye'ye göre "الجهنم" ifadesindeki lam harfine akıbet lamı anlamı vermek doğru değildir. Ona göre "akıbet lamı bir failin fiili ile o fiilin sonunda olduğu iş kastedilmemişse olur. Bu lama örnek olarak şairin *فكل والدة للموت تلد* (her anne ölüm için doğurur) dizelerini zikreder. Fakat burada işlerinin en sonunda onların yerleşecekleri yer olarak kastedilen cehennem kastedilmiştir. Bunu destekler mahiyette rivayetler bulmak da mümkündür. Örneğin Taberi (ö. 310/923), Said b. Cübeyr (ö. 94/713)'den rivayet ettiği bir haberde "zina çocukları Allah'ın cehennem için yarattığı insanlardandır." buyurulmakta bunun cehennem için yaratılanların var olmasının bir delili olarak görülmektedir. Ayrıca ayette insanların çoğunun cehennemlik olduğu ifadesini açıklar mahiyette "Allah, Adem'e cehennem heyetini çıkar dedi o da her bin kişiden dokuz yüz doksan dokuz kişiyi çıkardı"⁴⁰ rivayetini zikretmektedir.⁴¹

Çağdaş müfessirlerden Şa'râvî de bu ayetteki lamın akıbet anlamı olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ayetin zahirine göre Allah insanları cehenneme girmeleri için mi yaratmış anlamı çıkacağından dolayı lam harfine bir işin kastedildiği amaçtan farklı cereyan etmesi anlamını kazandıran akıbet anlamını uygun görmektedir. Çünkü bu durumda insanların cennete gitmeleri mümkün değildir.

³⁶ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 169.

³⁷ Râzi, *Mefâtihu'l-Çayb*, XV, 51.

³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 182-183.

³⁹ eş-Şirbîni, *es-Sirâcu'l-Münîr*, I, 616.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 559.

⁴¹ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 550; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd*, IV, 425; Halebi, *ed-Dürü'l-Masûn*, V, 521.

Çünkü bu durumda insanların cennete gitmeleri mümkün değildir. Allah onları cehennem için yarattığı geçerli olduğu müddetçe bu mümkün değildir. وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (Zâriyât, 51/56) ayetinde olduğu gibi yaratılmaktan asıl maksat kulluktur.⁴²

4. Yunus, 10/88

Lam harfinin akıbet lamı olup olmadığı konusunda tartışmanın olduğu ayetlerden bir tanesi de وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَئَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ

“Musa dedi ki: Ey Rabbimiz! Gerçekten sen Firavun ve kavmine dünya hayatında zinet ve nice mallar verdin. Ey Rabbimiz! (Onlara bu nimetleri), insanları senin yolundan saptırsınlar ve elem verici cezayı görünceye kadar iman etmesinler, diye mi (verdin)?” (Yunus, 10/88) ayetidir. Bu ayetteki lam harfinin tefsiri ile ilgili çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Basralı Nahivcilerden Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sibeveyh (ö. 180/796) ve Ahfeş (ö. 316/928)’ten nakledildiğine göre “آل أمرهم إلى هذا”

“Onların işlerinin sonucu falanca şeye döndü” dediğinde nasıl bu falanca şey için o yapılmıştır anlamına geliyorsa lam da aynı anlamdadır. “Fılan kişi ölmek için mal kazandı” denir hâlbuki ölümü amaçlayarak kimse mal kazanmaz. Örnek olarak şu beyit verilebilir: “her emziren (anne) arzular için (çocuk) terbiye eder. Yıkılması için insanlar evler yenilerler”⁴³

Dolayısıyla akıbet lamı olmalıdır.⁴⁴ Kasas 28/8. ayetteki lam gibidir ve aşamalı meydana gelme ve sonuç itibariyle meydana gelmeyi ifade anlamından istiare olarak talil ifade eder. Bir şeyin bir şey üzerine terettüp etmesine benzetilmiştir. Yani burada malulün illet üzerine gerçekleştiği bir illet yoktur.⁴⁵ Müfessirler bunun dışında bir takım görüşler daha ortaya koymuşlardır. Birincisi talil olması. Bu takdirde mana “Allah’ım” sen istidrac için böyle mallar ve çocuklar verdin olur. Bu görüş Ferrâ (ö. 207/822)’ya nisbet edilmiş⁴⁶ ve Taberi (ö. 310/923) de böyle tefsir etmiştir. Bu lamı “لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَاءً غَدَقًا لِنَفْسِهِمْ فِيهِ” (Cin, 72/16-17) ayetindeki lam ile aynı anlamda kabul

etmiştir.⁴⁷ Diğer bir görüş lam harfinden sonra “ل” harfinin hazfi üzeredir. Takdiri şöyle olur. Senin yolundan saptırmamaları için verdin yani saptılar anlamındadır. Nahhas (ö. 338/950) bu ayetteki “ليضلوا” ifadesindeki “lam”dan önce mahzup bir “لا”

olduğunu söyleyen görüşü eleştirmiş, dil açısından güzel durumu kurtarır mahiyette olduğunu itiraf etmiş fakat Araçların böyle bir kullanıma sahip olmadığını yani Arabi üslupta bunun yeri olmadığını ifade etmiştir.⁴⁸ Diğer bir yorum Keşşaf sahibi Zemahşeri’ye aittir ve dua anlamı vermektedir. Yani “Rabbim senin yolundan sap-

⁴² Şa’râvî, *Tefsîru’s-Şa’râvî*, VII, 4474.

⁴³ İbnü’l-Cevzi, *Zâdu’l-Mesîr*, IV, 54-55; Hâzin, *Lübâbu’t-Te’vîl*, III, 204.

⁴⁴ Nahhas, *İ’râbü’l-Kur’ân*, II, 266; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, II, 677; Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmî’l-Kur’an*, VIII, 374; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XI, 267.

⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XI, 267-268.

⁴⁶ İbnü’l-Cevzi, *Zâdu’l-Mesîr*, IV, 54-55; Hâzin, *Lübâbu’t-Te’vîl*, III, 204.

⁴⁷ Taberi, *Câmiu’l-Beyân*, XV, 179.

⁴⁸ Nahhas, *İ’râbü’l-Kur’ân*, II, 266.

tırsınlar” anlamındadır.⁴⁹ Diğer bir yorum soru hemzesinin hazfi üzerine takdiri olan yorumdur. İbn Atıyye nin dile getirdiği bu görüşe göre onları kınama amacıyla Razi’ye göre ise teaccüp anlamıyla⁵⁰ “senin yolundan saptırsınlar diye mi mallar verdin” denmiştir.⁵¹

Ehl-i Sünnet alimleri bu ayetteki lamın talil anlamında olduğunu ifade etmek suretiyle “Ey Rabbimiz! Onlara malı ve zineti senin yolundan saptırsınlar diye verdin” şeklindeki anlamı esas alarak Allah’ın, kullarını sapıklığa düşürmeyi istediğine delalet ettiğini kabul etmişlerdir. Aynı ayetin devamında Hz. Musa’nın “onların kalplerine sıkıntı ver ki acı azabı görünceye kadar inanmasınlar” şeklindeki duasından sonra sonraki ayette dualarınıza icabet edildi denmesini de bu iddialarına dayanak yapmışlardır.⁵² Bu düşünceye daha çok akli çıkarım ve diğer ayetlere yaptıkları yorumları esas alarak söz konusu ayeti yorumlayan çizgiden de haliyle itiraz yükselmektedir. Öncelikle Allah’a çirkin bir fiili nispet etme konusunda tenzihçi bir yöntem belirleyen metodoloji bu ayetteki lama talil demekten kaçınılmaktadır. Allah, dalaleti ve idlâli kastetmiş olsaydı, o zaman kâfirler, inkar etmek suretiyle Allah’a itaat etmiş olurlardı. Çünkü itâat, irâdeye uygun olan şeyin yapılması demektir. Buna binaen, şayet onlar böyle olmuş olsalardı, mallarının yok edilmesi ve kalblerinin de sıkıştırılması suretiyle bedduaya maruz kalmayı hak etmezlerdi. Ayrıca Allah’ın, kullarını saptırmayı istemesini uygun görülürse o zaman, Allah’ın, insanları sapıklığa davet etmek için peygamberler göndermiş olmasını da caiz görmek gerekirdi. Bu itirazı bir diğer yönü de Allah’ın Hz. Musa ve Harun’a, “Ona yumuşak söz söyleyin. Olur ki nasihat dinler, yahut Allah’tan) sakınırlar” (Tâhâ, 20/44) ve “Andolsun ki biz Firavun hanedanını düşünüp ibret alsınlar diye yıllarca kuraklıkla ve kıtlıkla tutup sıktık” (Arâf, 7/130) demesi, sonra da onların sapıtmasını irâde ederek, sapsınlar diye onlara nimet vermesidir. Fakat bu iki birbirine zıt durumun bir arada olması caiz olmaz. Ne var ki Hz. Musa, iman etmelerini dilemede ısrarcı davranmakla beraber, onların iman etmemeleri maksadıyla mallarının imha edilmesi için dua etmiştir. İşte bu akli çıkarım ve diğer ayetlerdeki ifade edilen hususların akıl dairesi içinde değerlendirilmesinin mümkün olmadığı savunan itikadi çizgi “ليضلوا عن سبيلك” ifadesinin tevîl edilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁵³

Böyle olunca dil imkanları kullanılarak zahir anlamdan farklı bir anlam yakalamanın yolu bulunmuştur. Tıpkı Kasas suresinde “Firavun’un adamları onu yitik olarak aldılar Neticede kendilerine düşman ve başlarına hüznün vesilesi oldu.” ayetindeki lam gibi bu lam da akıbet anlamı ifade etmelidir. Aynı şekilde yukarıda ifade ettiğimiz gibi lamdan önce mahzuf bir “ي” olduğu, bu lam harfinin teaccüp manasında

olduğu ve dua anlamında olduğu gibi ihtimaller görüş olarak ortaya konulmuştur. Bu lam için talil ifade ettiği var sayılsa bile mecazen talil ifade etmelidir.⁵⁴

Razi bu izah çabalarını değerlendirmekte ve akıbet lamının mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Çünkü örnek verilen ayette Hz. Musa için kullanılan ifa-

⁴⁹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 347.

⁵⁰ Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII, 120.

⁵¹ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, III, 155.

⁵² Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII, 120.

⁵³ Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII, 120.

⁵⁴ Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII, 120.

de “akıbette Musa onlara düşman ve hüzn vesilesi oldu” anlamı vardır. Lam harfinin anlamı gereği Hz. Musa bundan habersizdi. Eğer bu lama aynı anlam verilirse söz konusu kişilerin de Allah yolundan saptırma eylemlerinden habersiz olmaları gerekir. Bunun Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025)’ın görüşü olduğunu ifade eden Râzi buna şu şekilde karşı çıkar: “Eğer onlar ‘Allah, ona bunu haber vermiş olabilir’ derlerse, biz de deriz ki: ‘Allah, onların iman etmeyeceklerini haber verince, onlardan imânın sâdır olması imkânsız olur. Çünkü bu, Allah’ın haber verdiği şeyin yalana dönüşmesini, asılsız çıkmasını gerektirir ki bu imkânsızdır. İmkânsıza götüren şey de imkânsızdır.”⁵⁵ Razi bu itirazında lam harfinin kullanıldığı bir ayetteki anlamından yola çıkarak bir karşılaştırma yapmakta ve aynı anlam verildiği takdirde günah işleyen birinin bilinçsiz bir şekilde işlediği günahın sorumlu olamayacağını ifade etmektedir. Veleve ki Allah onları bu konuda bilinçlendirmiş olsa ve bu günahı işleseler bu durumda da Allah’ın verdiği haberin asılsız çıkmasını gerektirmektedir.⁵⁶

Yukarıda bahsettiğimiz tartışma aynı şekilde “وَجَعَلُوا اللَّهَ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ” (İbrâhîm, 14/30), “ثَانِي عَطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ” (Hac, 22/9), “وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثَ لِيُضِلَّ عَنْ” (Zümer, 39/8) ve “وَجَعَلَ اللَّهُ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ” (Lokman, 31/6) ifadelerinde de söz konusudur. Çünkü insanları dalalete sevk etme bu ifadelerin ortak konusudur. Bu ayetlerin yorumunda da lam harfine verilen anlamlar müfessirin görüşüne göre değişmektedir. İbn Kesir Lokman suresindeki وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثَ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ “İnsanlardan öylesi var ki, herhangi bir ilmî delile dayanmadan Allah yolundan saptırmak ve sonra da onunla alay etmek için boş lafı satın alır” ayetinde “لِيُضِلَّ” ifadesi “yâ” harfinin damme ile okunması durumunda İslam’a ve İslam dinine mensup olanlara karşı çıkma amacını ifade etmektedir. Fakat “yâ” harfinin fetha ile okunduğu kiraate göre ise akıbet lamıdır. Bu durumda anlam “İnsanlardan öylesi var ki, boş lafı satın alır. Neticede Allah yolundan sapar...” olmaktadır. Yahut kaderde belirlenmiş bir iş için talil anlamı ifade etmektedir. O zaman da anlam “İnsanlardan öylesi var ki, Allah yolundan sapmak için boş lafı satın alır...” olmaktadır. İbn Kesir bu anlam tercih edildiği takdirde öyle olmaları için o şeye yönlendirilmişlerdir (فِيضُوا لَذَلِكَ لِيَكُونُوا كَذَلِكَ) demektedir. Yani sapıklığa düşmeleri kaderde belirlenmiş için boş lafı satın alırlar anlamındadır demektedir.⁵⁷

Kıraat imamlarından İbn Kesir ve Ebu Amr Hac, Lokman ve Rum surelerinde لِيُضِلَّ ifadesini fetha ile okurken diğer 7 imam damme ile okumuştur ki fetha ile okunması akıbet lamı olmasını gerektirmezken damme ile okunması akıbet lamı olabilmesine imkan vermektedir.⁵⁸ Şevkânî’ye göre de burada en uygun anlam akıbet lamı olmasıdır. Yani Allah’a ortak koşmalarını onların saptırmaları takip etmiştir. Çünkü akıllı kişi kendisini saptırmak istemez. Akıbet lamının kullanımının

⁵⁵ Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII, 120.

⁵⁶ Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII, 121.

⁵⁷ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur’ani'l-Azim*, VI, 331.

⁵⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîtt*, V, 414.

disini saptırmak istemez. Akıbet lamının kullanımının güzel olduğu yerlerden bir tanesi de burasıdır. Çünkü aşamaların sonunda meydana gelmesi yönünden sonuç burada amaca benzemektedir.⁵⁹ Bu durumda bu kullanımla istiare-i tebeyye olmaktadır.⁶⁰

Birbirlerine yakın konulardan bahseden *وَجَعَلُوا اللَّهَ آدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ* (İbrâhim, 14/30) ayetinde de Razi birkaç ihtimalden bahsetmektedir. “*لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ*” ifadesinin başındaki lâm, netice bildiren “lâm-ı akıbet olmaktadır. Çünkü, putlara tapmak sapıklığa götüren bir sebeptir. Bunun “*كي*” (key) manasında bir lam olması da muhtemeldir. O zaman ifade, “Başkalarını saptırmak için, putlar edinen kimseler” manasında olur. Bu kelime damme ile “*يضل*” yudillü şeklinde okunduğunda, zikredilen iki manaya da muhtemeldir; ama nasb ile okunduğundaysa, sadece akıbet lamı manasını ifade eder. Buna göre onlar, sadece kendileri sapmak istemişlerdir. Razi bu yoruma ulaşırken akıbet lamının içerdiği anlamı göz önünde bulundurmaktadır. Çünkü akıbet lamı bir şeyden kastedilen husus, ancak o işin en son safhasında meydana gelir. Nitekim, “*أول الفكر آخر العمل*” “Önce fikir, sonra ise amel” denilir. İşin sonunda hasıl olan her şey, bu manada, murad edilen şeye benzemiş olur. Benzerlik, mecazî ifade kullanılmasını yerinde ve uygun kılan durumlardan biridir. İşte bundan dolayı akıbeti ifade için lamın kullanılması güzel olmuştur.⁶¹ Kesir *لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ* (Hac, 22/9) ayetinde *ليضل عن سبيل الله*

ifadesindeki lâm harfinin iki ihtimale geldiğini ve her ihtimale göre yorumun değiştiğini ifade etmektedir. Birincisine göre akıbet lâmı olabilir. Çünkü bu kimse insanları saptırmayı kastetmemiş olabilir. Zaten Kasas, 28/8. ayette izah edildiği üzere Hz. Musa'yı yitik olarak alanlar onun neticede kendilerine düşman olacağını ve olacak gelişmelerin kendilerini üzeceğini bilerek almamışlardır. Tâlîl lamı da olma ihtimali vardır. Bununla onların inatçı olmaları ihtimali olabilir. Aynı şekilde Allah'ın, bunu yapan kimseyi doğru yoldan sapıtacak tabiatta yarattık da denmiş olabilir.⁶²

5. Ali İmran, 3/178

“لَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُطِيعُ هُمْ خَيْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نطِيعُ اللَّهَ لِيُزَادُوا إِتْمَانًا” *İnkâr edenler sanmasınlar ki, kendilerine mühlet vermemiz onlar için daha hayırlıdır. Onlara ancak günahlarını arttırmaları için fırsat veriyoruz.*” (Ali İmran, 3/178) ayetindeki lam ihtilafın, müfessirlerin mensup oldukları itikadi mezheplere göre farklılık göstermektedir. Nitekim Beydâvi, mezheplerin düşüncelerine göre lam harfine farklı fonksiyonlar yüklediklerini söyler. Burada lâm konusunda kendi görüşünün irade lamı olduğunu ama Mu'tezilenin buna akıbet anlamı verdiğini söyler.⁶³ Çünkü ayette Allah yaptığı bir fiilin amacını kötü bir şeye bağlamıştır. Bundan dolayı Mu'tezile bu lamın

⁵⁹ Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, III, 156.

⁶⁰ Derviş, *İ'râbü'l-Kur'ân*, V, 191.

⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIX, 95.

⁶² İbn Kesir, *Mefâtihu'l-Gayb*, V, 399.

⁶³ Beydâvi, *Envarü't-Tenzil*, I, 119.

akıbet lamı olduğu görüşünü savunurken Ehl-i Sünnet alimler lamın burada lamu'l-irade olduğu kanaatindedirler.⁶⁴

Lam harfine talil anlamı veren Eş'arîler'e göre müddetin uzatılması şüphesiz ki Allah'ın fiillerindedir. Ayet bu işin hayır olmadığına delalet etmekte ve hayrın da şerrin de failinin Allah olduğuna delalet etmektedir. Çünkü ayet bu mühlet vermekten amacın günahlarının artması olduğunu açıkça söylemektedir. Öyleyse inkar ve isyan Allah'ın iradesiyedir. O taktirde Eş'arîlere göre insanlar ihtiyar sahibi görünümündedirler fakat mecburlardır. Mu'tezile buna şöyle cevap vermektedir: Bu mühlet verme şehitlerin ölmesinden daha hayırlı değildir. Çünkü ayet bir kişinin kıssasını tamamlayıcısı ve sonucundan bahsetmektedir. Diğer taraftan günahın artırılması mühlet vermenin illetidir. Fakat her illet bir amaç ile değildir. Tıpkı (قعدت عن الغزو للعجز والفاقة) aciziyet ve ihtiyaçtan dolayı savaştan (geri durarak) oturdu cümlesinde olduğu gibi. Aynı tür bir anlam *Allah yolundan saptırmak için Allah'a esler koşular*" (İbrâhim, 14/30) ayetinde de mevcuttur. Bu ayetin anlamı öğüdün sonu kötü olunca söylenen şu cümle gibidir. "ما كانت موعظتي لك

"إلا للزيادة في تماديك في الغي" (benim sana öğüdüm ancak sapıklıkta daha uzun kalman içindir.) Fakat bu izah Eş'ari çizgi tarafından kabul edilmemektedir. Çünkü lam harfini akıbet lamına hamledilmesi sözün zahir anlamından dönüp uzaklaştırmaktır. Çünkü Allah'ın ilmi onların günahları artırmaları, onlara mühlet vermeleri takdiriyle onların günahlarının artırmaları için illettir. Allah bunu bizzat istemektedir. *فأما* zikredilen anlamı uygun görmeyenlerin ortaya koyduğu diğer bir görüş de ayetteki ifadelerde takdim tehir olduğu da söylenmiştir. Şöyle ki normalde *وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُؤْتِيهِمْ كَثِيرًا وَلَا نُضِلُّهُمْ إِنَّهُمْ يُخَسِرُونَ* şeklinde olan ayet Yahya b. Vesâb'ın kıraatinde *لا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم ليزدادوا إثمًا إننا نملي لهم خير لأنفسهم* şeklindedir.

Bu kıraat esas alındığında anlam "inkar edenler onlara mühlet vermemizin kendi günahları artsın diye olduğunu sanmasınlar. Bizim onlara mühlet tanımamız onlar için hayırdır" olmaktadır. Kuşkusuz bu izah ile lam harfinin akıbet lamı olduğunu iddia eden görüş ile ortak noktası Allah'a şer bir fiili isnad etme konusundaki tenhiçi yaklaşım olduklarıdır.⁶⁶

Nitekim Râzi de buradaki lam harfine akıbet lamına hamletmenin lafzın zahiri anlamından uzaklaştırmakta olduğu görüşündedir. Aynı şekilde akli delil (البرهان العقلي) bunu batıl kılmaktadır. Çünkü Allah'ın bildiği bir şeyin, bildiği şekilde tahakkuk etmesi vacip, etmemesi ise imkânsızdır. İmkânsız olan bir şeyi irâde etmek de imkânsızdır. Binâenaleyh, Allah Teâlâ'nın onların imân etmelerini dilemesi imkânsız, azgınlık ve isyanlarının artmasını dilemesi ise vacip olur. Bu durumda da "ليزدادوا إثمًا" ifâdesindeki lâmin ta'lil için olduğu, akıbet lamı olamayacağı görüşündedir.⁶⁷

⁶⁴ Ebû's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, II, 118.

⁶⁵ Neysâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, II, 316.

⁶⁶ Neysâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, II, 316.

⁶⁷ Râzi, *Mefâtihu'l-Çayb*, XIII, 83.

Muhammed Abduh da bu ayetin tefsirinde Mu'tezile çizgisine yakın bir tutum içindedir. Ancak bunu Abduh'un mucize görüşünü de temellendirdiği sünnetullah nazariyesinden hareketle izah etmektedir. Abduh'a göre bu ayetteki lam harfi akıbet lamı ve sayruret lamıdır. Yani onların sonları yaratılıştaki genel sünnete göre günahın artmasıdır. Onların küfürlerinin ve batılığının gereği olarak müminlerden hak ehline direnç göstermektedirler. İnsan tabiatına göre hareket ettikçe tabiatı günah işleme ile kuvvetlenir. Aynı şekilde hayır birbirini çeker. Bu Allah'ın beşerin tabiatında geçerli olan sünnetidir.⁶⁸ Çünkü Abduh'a göre kainat Allah'ın koymuş olduğu yasalarla işlemektedir. Bu yasalara uygun davranışta bulunan olumlu bir sonuca, yasalara aykırı davranan ise olumsuz bir sonuca ulaşır. Hatta bu yasalar mümin ve kafire göre de değişmemektedir.⁶⁹ Burada açık olan bir şey günahları artması için günahkârlara mühlet vermek fiilini Allah'a nispet etmekten kaçınmaktadır.

Son dönem müfessirlerinden İbn Âşûr da lam harfinin talil anlamında olduğu kanaatindedir. Çünkü günahların artması günahkârlara mühlet tanınmasından kaynaklanmaktadır ancak tam olarak sebebi bu değildir. Onlara mühlet verdiğinde günahlarının artacağını Allah bilir. Ancak gerçek sebep Allah'ın bildiği başka bir şeydir. İbn Âşûr bilmediğimiz bu sebebin, Allah'ın dalalet sebeplerini, şeytanları ve sapıkları yaratmasının hikmetine dahil olduğu görüşündedir.⁷⁰

6. Necm, 53/31

وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى

"Göklerde ve yerde bulunanlar hep Allah'ındır. Bu, Allah'ın, kötülük edenleri yaptıklarıyla cezalandırması, güzel davrananları da daha güzeliyle mükâfatlandırması içindir." Necm, 53/31)

Ayet göklerin ve yerin sahibinin Allah olduğunu ifade etmekte ve devamında kötülük edenlerin ve iyilik edenlerin karşılığını bulacağını bu ifadeye lam ile bağlamaktadır. Bu konuda da alimlerin ihtilaf etmesindeki ana sebep mensup oldukları mezhebi görüşleridir. Yerin ve göğün yaratılmasının sonucu yaratılanlar içinde iyilerin ve kötülerin olması ve iyilerin iyi ile mükâfatlandırılması kötülerin kötü ile cezalandırılmasıdır. Bu ayetteki lamın ne tür bir lam olduğu konusunda yaygın görüş talil anlamı olmadığıdır. Ancak böyle bir görüşün de var olduğu belirtilmektedir.⁷¹

Zemahşeri, alışılmışın aksine bu harfin talil anlamında olduğu kanaati taşımakta ve lam harfinin "وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ" ifadesine ya da önceki ayetteki "هُوَ" ifadesine teallük ettiği görüşündedir. İlk ihtimale göre Allah yerleri ve gökleri mükelleflerden iyileri ve kötülerinin hak ettiklerini onlara vermek için yaratmıştır. İkinci ihtimale göre ise "Şüphesiz ki senin Rabbin,

⁶⁸ Muhammed Abduh-Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, IV, 205.

⁶⁹ Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 72-73.

⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 176.

⁷¹ Derviş, *İ'râbü'l-Kur'ân*, IX, 362.

evet O, yolundan sapanı daha iyi bilir; O, hidayette olanı da çok iyi bilir" buyrulduğu için Allah'ın dalalete düşen ve hidayet yolunu bulanları bilmesinin sonucu onlara yaptıklarının karşılıklarını vermektir.⁷² Razi, Zemahşeri'nin ilk görüşünü mezhep taraftarlığına bağlamaktadır.⁷³ Malum olduğu üzere Kur'an'ı adalet ve tevhid temel ilkeleri çerçevesinde yorumlamayı bir usûl olarak benimseyen Mu'tezile'nin⁷⁴ çirkin bir işi Allah'a nispet etmekten ve insanın, fiillerinde özgür olmadığı ve kendisi dışında bir irade tarafından bir şeye mecbur olduğunu ihsas ettiren yorumlardan şiddetle kaçınması pek tabiidir. Mu'tezile'ye göre yerin ve göğün yaratılması ilahi adalete endekslenmelidir. Bu adalet de ancak Allah'ın mü'mine verdiği mükafat sözüne ve kafire verdiği azap sözüne sadık kalmasıyla mümkün olabilir. Böyle bir durum da ancak insanın fiillerinde özgür olmasıyla mümkün olabilir. Onun için Allah'ın adaleti ve insanın hürriyeti birlikte bulunmalıdır.⁷⁵ İnsan kötü bir iş yapmış olsa bile bunu Allah'tan sadır olduğunu söylemek kötülüğe ve çirkin işlere kadir olduğunu söylemektir ki Allah'ın kötü işlerin faili olduğunu söylemekle eş değerdir. Halbuki Allah sadece adalet ve iyiliğin faili olmalıdır.⁷⁶ İşte adaleti ve insanın hürriyetini vazgeçilmez iki husus kabul eden Mu'tezile'nin, zikrettiğimiz ayet-teki "لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى" bölümünü dünyanın yaratılmasına tal'lil etmesi kendi ilkeleri açısından bir zorunluluk olarak değerlendirilebilir.

Razi, lam harfinin akıbet lamı olabileceğini ifade eder. Bu taktirde Allah, sapıtana ve hidayete erene, hak ettikleri karşılığı vermek için, sapanı da, hidayete ereni de en iyi bilendir şeklinde bir anlam ortaya çıkar ve "Göklerde ne varsa ve yerde ne varsa hepsi Allah'ındır" cümlesi bir itirazıyye cümlesi olur. Ancak Razi bu lamın talil lamı olduğu görüşüne daha meyillidir. Fakat Zemahşeri'den farklı olarak lam harfinin tealluk ettiği fiilin söz konusu ayet iki ayet öncesinde geçen "فَأَعْرَضَ عَنْ"

"مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا" (Necm, 53/29) ayetinde geçen "فَأَعْرَضَ" fiili olduğu görüşündedir. Bu durumda "ilgili cezanın tahakkuk etmesi için onlardan yüz çevir" demek olmaktadır. Razi bunun tıpkı, bir iş yapmak isteyen kimsenin, o işe manî olana, "Onu yapabilmen için bana uğra" demesi gibi olduğu kanaatindedir. Çünkü Hz. Peygamber, kâfirlerin hidayetinden ümit kesmediği müddetçe, o azap incek değildir. Yüz çevirme ise, artık ümit kesme zamanında söz konusudur. Allah'ın, "لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى" (Güzel hareket edenleri de daha güzelikle mükafaatlandırması için...) ifadesi, Hz. Peygamber'in yüz çevirmesi halinde gerçekleşecek o azabı ifade etmektedir. Yoksa Enfal, 8/25. ayette ifade edilen "Gelmesi halinde, sizden sadece zalimlere isabet etmeyip (herkesi içine alacak) fitneden sakının" buyurduğu azap gibi değildir. Bu azap sadece zalimlere mahsus olup, zalimlerin dışındakilere en güzel mükâfaat verilecektir.⁷⁷

⁷² Zemahşeri, *el-Keşşâf*, IV, 425.

⁷³ Râzi, *Mefâtihu'l-Çayb*, XXIX, 274.

⁷⁴ Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 42-68.

⁷⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIV, 43.

⁷⁶ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usûlü Hamse*, s. 313.

⁷⁷ Râzi, *Mefâtihu'l-Çayb*, XXIX, 274.

7. En'am, 6/105

وَكَذَلِكَ نُنصِرُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِيُبَيِّنَ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

“Böylece biz âyetleri geniş geniş açıklıyoruz ki, “Sen ders almışsın” desinler de biz de anlayan toplum için Kur'an'ı iyice açıklayalım.” (En'am, 6/105)

Ayette geçen “وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ” ifadesindeki lam harfinin ne tür bir lam olduğu da tartışmalıdır. Razi, sözü zahiri üzere anlamlandırdığını ifade etmektedir. Buna göre anlam “bu delilleri zikrettik ki bazıları sen bunları bir yerden öğrenmişsin desinler böylece küfürleri üzerine küfürleri artsın şeklinde olduğu” görüşündedir. Razi'ye göre bu ayetin bu şekilde yorumlanması “بِضَلٍّ بِهٖ كَثِيْرًا وَيَهْدِي بِهٖ كَثِيْرًا” (Bakara, 2/26) ayeti ile aynı doğrultudadır. Mu'tezile'ye gelince Cübbâî ve Kadı Abdulcebbar burada lamdan önce bir olumsuzluk “لا” sı taktir etmektedirler. Aynı şekilde bu lamın akıbet lamı olabileceğini ifade ederler. Bu durumda anlam “sen ders görmüşsün dememeleri için” olmaktadır.⁷⁸ Razi'ye göre olumsuzluk lamına hamletmek Allah'ın kelamını tahrif etmek ve kitabın delil olma özelliğinden çıkarmaktır. Aynı şekilde ayetlerin peyderpey indirilmesindeki amaca da aykırıdır. Çünkü bu metotla inananın kavim şüpheye düşüyordu. Onlar “Muhammed bu kitabı birileriyle müzakere ederek getiriyor. Keşke Kur'an ona bir seferde tamamen indirilse” diyorlardı. Onun zikrettiği cevap ayetlerin tasrif edilmesinin bu sözden geri durmaları için bir illet olması durumunda sahih olur. Fakat hakikatte böyle olmamıştır. Aynı şekilde Razi'ye göre akıbet lamı demek de doğru olmaz. Çünkü bunu lâm-ı akıbet lamına hamletmek mecaz, garaz lâmina manasına hamletmek, hakikattir. Hakikat ise mecazdan daha kuvvetlidir. Diğer yandan “وليقولوا درست” “Onlar, ‘Sen ders görmüşsün’ desinler diye...” ifadesindeki lamı akıbet lamına hamledilmesi durumunda “ولنبينه لقوم يعلمون” “ve biz onu, bilecek kavme açıklayalım diye...” ifadesindeki lam harfinin de, hakikî manadaki garaz lamına hamledildiği durumunda ise mecaz, hakikatten önce zikredilmiş olacağı için bu caiz olmayacaktır.⁷⁹

8. En'am, 6/53

وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا

lütuf ve ihsanda bulunduğu kimseler de bunlar mı! demeleri için onların bir kısmını diğerleri ile işte böyle imtihan ettik.” (En'am, 6/53) ayetinde de lam harfinin hamledildiği anlam tartışmalıdır. tikatta Eş'ari çizgiye sahip müfessirlere göre bu ayette tüm amellerin Allah tarafından yaratıldığına dair delil vardır. Çünkü Allah'ın attığı bu imtihan (fitne) ancak onlar Allah'a itirazları içindir. Bu itiraz da küfürdür.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIII, 107; Neysâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, III, 140. Ebu Ali el-Fârisî, Enam ayeti için “لنلا يقولوا” takdirinde bulunur. Bazı Kûfelilerin görüşüne göre gizli lamdan sonra “لا” harfinin gizlenmesini caiz görür. Fakat Basralılar “لا” harfinin ancak kasemde gizlenebileceğini söylerler. Ebu Hayyan'a göre ise lamu'l-emr olduğu ve tehdid ifade ettiği daha isabetlidir. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 201.

⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIII, 107; Neysâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, III, 140.

Bu durumda Allah da küfrün yaratıcısı olmaktadır. Allah'ın nimeti de ancak ona itaat ve iman ile. Eğer imanı yaratan kul olsaydı kul kendisine mükâfat vermiş olacaktı. Mu'tezile buna cevaben "فتناهم ليقولوا" ifadesinin anlamı "خذلناهم حتى آل أمرهم إلى" (onları küfre bıraktık sonra onlar dediler) dir. Bu durumda lam akıbet lamı olur.⁸⁰ Eş'ariler bu ifadenin talil anlamına hamledilmesi gerektiği kanaatindedirler. Bazı Eş'arî alimler bu ayetten Allah'ın fiillerinin talil edilebilmesine 10000 delil getirmişlerdir. Âlûsî, söz konusu lamın akıbet lamı olduğunu söyleyenlerin görüşlerini kabul etmemektedir. Çünkü akıbet lamı bir işte fiilin, olduğu zamanda failin kastetmediği şekilde cereyan etmesidir. Bu şekilde bir durum sanki failin bir işi fasit bir amaç için yaptığını ve onun hatasına dikkat çekmektedir. Bu gaypları bilen Allah için tasavvur edilemez. Ancak Âlûsî akıbet lamı anlamı verildiği takdirde "فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا" ayetinde olduğu gibi Allah'ın fiillerinin faideleri Allah'ın tâm ilmüne mebni olarak terettüp etmesi şeklinde yorumlanırsa caiz olacağını ifade eder.⁸¹ Ancak genel olarak ihtilafın asıl olduğu nokta sözün hakiki anlamın mı mecazi anlamın mı tercih edileceği konusudur. Eşarilere göre ayetteki lam aslı üzeredir. Buna göre şerrin de Allah'ın iradesi ile olduğu konusunda çıkarımda bulunmuşlardır.⁸² Reşid Rıza da bu ayeti adeti olduğu üzere sünnetullah ile açıklama yoluna gitmiştir. Yani ayetin ifade ettiği Allah bir kavmi helak etmeyi irade ettiğinde hile yapmaları için günahkârları ileri gelen kişiler yapması Allah'ın bir âdetidir. Buna göre günahkarlar bir şehrin büyükleri ve yöneticisi olduğu zaman konumlarını ancak hile ve aldatmaca ile koruyabilirler. Böylece işleri bu yol çıkar.⁸³ Bu izah-tan da anlaşılacağı üzere lam harfine akıbet anlamı yüklemektedir.

Razi'ye göre bu ayette Allah'ın onların insanları aldatmalarını istediği için, onları hilekar sıfatını onlara Allah'ın vermiş olmasını gerektirir. Bu da, hayır ve şerrin Allah'ın iradesiyle olduğunu gösterir. Mu'tezili müfessir Cübbâî bu ifadeyi lamı akıbet lamı manasına yorumlamak suretiyle cevap vermiştir. Bu durumda Allah onların hilekârlıklarını istememiştir. Ancak onları, hilekârlık yapmaktan men etmeyince sanki bu, Allah onu irade etmiş gibi olmaktadır. Bu ifadeler Mu'tezilenin mecaz yoluyla Kur'an'ı yorumlama ilkesinin bir örneğidir.⁸⁴ Bu ifadelerde Allah'ın insanları dalaletle düşürme ve onlar için kötülük dileme gibi Mu'tezile'nin adalet anlayışına uymayan ifadelerin tevillendiği bir örnek olarak görülmektedir. O takdirde Allah kötülük dilemeyeceğine göre kulun sapması Allah'ın, kulu iyi şeylerden yani lütuftan mahrum etmesi şeklinde tezahür etmekte ve kulun cezası kendi başına terkedilmesi olmaktadır. Mu'tezile mezhebinin terminolojisinde hızlan şeklinde tanımlanan durum tam da bu olmaktadır.⁸⁵

⁸⁰ Neysâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, III, 87.

⁸¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, VII, 163.

⁸² Nesefî, *Medâriku't-Tenzil*, II, 30; Neysâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, III, 158.

⁸³ Muhammed Abduh- Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, VIII, 30.

⁸⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIII, 135.

⁸⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 301-302; Kadı Abdulcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 726-727.

IV. Sonuç

Kur'an yorumunda ihtilafın çıkmasında en fazla paya sahip olan unsur şüphesiz mezhep farklılığıdır. Bu farklılık aslında çoğu ayetin yorumunda kendini göstermektedir. Ancak bunu en fazla gördüğümüz ayetler Allah'ın zatı ve fiillerinden bahseden ayetlerdir. Çalışmamızda ele aldığımız akıbet lamı bir fiilin yapılmasında bir amacın bulunduğu fakat sonuçta amaçtan farklı bir sonucun ortaya çıktığı durumları ifade etmektedir. Özellikle zahiren Allah'ın, insanları saptırmak ve haklarında kötü bir şeyi amaçlayarak bir fiili yaptığını ifade eden ayetlerde Allah hakkında tenzihçi bir çizgide olan Mu'tezile lamı harfine akıbet lamı anlamı vermeyi tercih etmiştir. Bu sayede Allah'ın bir fiile bağladığı amaç eğer şer kategorisinde ise buna akıbet lamı demek suretiyle yorum Allah'ın şer bir fiili yaratmayacağı ön kabulüne uygun anlama evrilmiştir. Mu'tezile bir de bu tür bir tevile giderek kulların özgür iradesini güçlendirmeyi ve yaptıklarından tam bir şekilde sorumlu olmalarını sağlamış dolayısıyla da ilkeleri olan Allah'ın adaletini yorumlarına tam olarak yansıtmayı sağlamışlardır. Bunun yanında lam harfinin tealluk ettiği kelimeye göre görevi değişmiş; eğer Allah'ın fiili şerle irtibatlanırsa akıbet anlamını tercih etmişler, eğer kullarına lütf anlamı olursa veya ceza-mükafaat dengesinin gözetildiği yorumuna imkan veren ayetlerde ta'lil anlamını tercih etmişlerdir.

İtikadi konularda selefi çizgiyi benimseyen müfessirler ise Allah'ın ilminin her şeye teallük ettiği ve ezeli ilimde her şeyin var olduğu hatta şer işlerin bile Allah'ın iradesi dışında olamayacağı, dolayısıyla da Allah'ın fiillerinden sayılması gerektiği öncülünden yola çıkarak her ne olursa olsun bütün lam harflerine ta'lil lamı demenin mümkün olduğuna dair açık bir kapı bırakmışlardır. Ama yine de yorumda çeşitlilik (tenevvu') kabilinden diğer anlamları da zikretmeden geçmemişlerdir. Ancak neo-selefilik diye anabileceğimiz modern dönem müfessirlerinin bu ayetlerdeki lam harflerine akıbet anlamı vermeye ve mantıki ilkelerle açıklamaya daha fazla meyilli olduğu görülmektedir. Kanaatimizce bunun sebebi insan iradesini daha ön planda tutma çabasıdır. Ancak söz konusu müfessirlerin bu tür ayetleri tefsir şekli Mu'tezile'nin ilkeleri doğrultusunda yorumlamaktan çok da farklı değildir.

Ehl-i Sünnet çizgisindeki müfessirlerde ise bu tür ayetlerde akıbet anlamı verme konusunda çok da tutucu değillerdir. Birçok ayette de akıbet anlamı vermeyi tercih etmişlerdir. Ancak Mu'tezile'nin ilkelerine uygun anlamlar çıktığı durumlarda ya gerekçesiyle akıbet lamı olmadığını izah etmişler ya da akıbet lamı tercih edilse bile yorumu i'tizali etkilerden arındırma gayretinde olmuşlardır. Kanatimizce dönemin ilmi tartışma odağında kader meseleleri olması sebebiyle ve biraz da Mu'tezile karşıtlığından dolayı bu kadar geniş tartışmalar tefsirlere yansımıştır. Günümüze geldiğimizde Ehl-i Sünnet itikadında olduğunu söylemleri ve yorumlarıyla ifade eden son dönem müfessirlerinde bu hassasiyetin olmayışı bunun en açık göstergesidir.

Kaynakça

Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-vâfi*, Dâru'l-meârif, ty.
Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1404.

- Âlûsî, Mahmûd Ebu'l-Fadl, *Râhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabi, Beyrut, ty.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Tevîl*, Dâru'l-fikr, Beyrut, ty.
- Bolelli, Nusrettin, İFAV Yayınları, *Belâgat Beyan-Meânî- Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*, İstanbul, 2009.
- Delicay, Tahsin, "Harf-İ Cerlerin Fiile Anlam Kazandırması: Kur'an-ı Kerim Örneği", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2012/2.
- Derviş, Muhyiddin b. Ahmed Mustafa, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Beyânuh*, Dâru İbn Kesîr, Şam, 1415.
- Durmuş, İsmail, "Harf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1997, XVI, 158.
- Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed İsmâil en-Nahhas, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Tahkik: Züheyr Gâzi Zâhid, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988.
- Ebü Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-kütüb'il-ilmîyye, Beyrut 2001.
- Ebu Muhammed b. Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-azîz*, Dâru'l-kütüb'il-ilmîyye, Beyrut, 1993.
- Ebu'l-Kâsım b. İshak el-Zeccâci, *el-Lâmât*, thk. Mâzin Mubârek, Dâru'l-fikr, Dımeşk, 1985.
- Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*, Dâru Nehdati'l-Mısıriyye, Kahire, 1950.
- Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Dâru'n-nefâis, Beyrut, 1986.
- Hâzin, Alâuddin Alî b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Lübâbu't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzil*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1979.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sehnûn li'n-Nesr ve't-Tevzî', Tunus, ty.
- İbn Hişâm, Cemaluddin İbn Yusuf, *Muğni'l-Lebib an Kütübî'l-Garîb*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1987.
- Kadı Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, Mısır, 1962.
- Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usûlü Hamse*, Kahire, 1965.
- Kadı Abdulcebbar, *Müşâbihü'l-Kur'ân*, Kahire, 1969.
- Kefevî, Ebu'l-Beka Eyyub İbn Musa Hüseyinî, *el-Külliyât*, thk. Adnân Derviş, Muhammed el-Mısırî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1419.
- Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, Dâru'l-hadâse, 1988.
- Muhammed Abduh-Muhammed b. Ali Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, el-Hey'etü'l-Mısıriyye'l-âimme lil-Kitâb, Kahire 1990.
- Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Neysâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve Rağâibü'l-Furkân*, Dâru'l-kütüb'il-ilmîyye, Beyrut, 1416.
- Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, İstanbul, ty.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-tenzil*, Dâru'n-nefâis, Beyrut 2005.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfehânî, Örneği*, Ankara Okulu, Ankara, 2004.
- Râzî, Fahrüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997.
- Şenkîfî Muhammed Emin, *Men'u Cevazi'l-Mecâz fî'l-münezzeli li't-teabbüdi ve'l-i'câz*, Dâru Âlemi'l-fevaid, Cidde, ty.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru İbn Kesir, Dımeşk, 1414.
- Tehânevî, Allâme Muhammed Ali, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk: Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf An Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, thk: Abudurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Rüya ve Tabiri

Osman Nuri Küçük

Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tasavvuf Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
onkucuk@erciyes.edu.tr

Öz

Bu makalede İbnü'l-Arabî'nin görüşleri üzerinden rüyanın sûfi düşüncedeki yerini incelemeye çalıştık. Rüyaların tabir edilmesi, insanın bilinçaltını anlamakta başvurulan kadim bir metottur. İbnü'l-Arabî konuyu merâtibu'l-vücûd olarak bilinen varlık görüşü çerçevesinde ele almaktadır. Bu bağlamda rüya ve tabirini, semantik bir genişlemeyle incelemektedir. Konuyu, âlemin Vücûd içindeki yerini işaret eden numune bir tecrübe olarak izah eden İbnü'l-Arabî, rüyanın nübüvvetten bir parça sayılmasından hareketle rüya-nübüvvet ilişkisinin mahiyeti üzerinde durmaktadır. Vahyin, basiret düzeyindeki manasına erişmede mübeşşire denilen özel rüyaların velî için nasıl bir idrâk aracına dönüştürüleceğini izah etmektedir. Nihayet rüyayı, insan ve dünyadaki var oluşu arasındaki ilişkiyi izah eden bir tecrübe olarak ele almakta ve tasavvufî tecrübe içindeki yerine dair açıklamalarda bulunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Rüya, rüya tabiri, mübeşşire, İbnü'l-Arabî, hayâl mertebesi.

Dreams and its Interpretation According to Muhyi al-Din al-Arabi

This paper studies the place of dreams in sufi thought based on Ibn al-Arabi's views. Interpreting dreams is an ancient method for understanding the human subconscious. Ibn al-Arabi approaches the subject matter from a al-maratib al-wujud perspective. In this context, the dream and its interpretation is studied with a semantic expansion. He explains the subject matter as a sample of an experience which points at the place of the world within the al-Wujud. Starting out from the fact that dream is regarded as a part of al-nubuwwat, he studies the nature of the relation between dreams and al-nubuwwat. He explains that a special kind of dreams, called the al-mubashshirah, can become a means for saints to attain and discern the true meaning of revelations (al-wahy). And finally, he discusses dreams as an experience which describes the relationship between man and his existence in the world, providing explanations as to their place in the Sufi experience.

Key words: Dream, dream interpretation, al-mubashshirah, Ibn al-Arabi, creative imagination.

Atıf

Osman Nuri Küçük, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Rüya ve Tabiri*
Marife, Kış 2014, ss. 31-56

I. Giriş

Geçmişten günümüze rüyaların anlamı üzerinde düşünmek insanı, onun ruhsal dünyasını ve bilinçaltını anlamada başvurulan kadim metotlardandır.¹ Rüyaların nasıl anlamlandırılacağı çeşitli disiplinlerin metotlarına göre farklılık arz etmektedir. Kadim kültürlerde rüyaların bu âlem ile başka bir âlem arasında bir tür köprü olduğu, gelecekteki olaylara işaret eden ipuçları barındırdığı inancı, insanın rüyalara ilgisine zemin hazırlamıştır.² İlkel toplumlar, uzun süre görülen rüyalar ile gündelik hayatta yaşanan olayları ayırt etmekte tereddüt etmiş, rüyada görülenlerin, uyanırken yaşananlar kadar gerçek olduğunu düşünmüşlerdir.³ Tarihte rüya hakkında yazılmış eserlere bakıldığında rüyanın mahiyetini araştırmaya başlamadan çok önce insanın rüya tabiriyle ilgilendiği anlaşılmaktadır.⁴ Rüyaları tıpkı masal ve mitoslar gibi semboller dili olarak niteleyen Erich Fromm, bunun unutulmuş bir dil olduğunu belirtmiştir.⁵

Rüya tabiri tasavvufi gelenekte misâl âlemi denilen nurâni âleme ait ilimlerden sayılmaktadır.⁶ Hz. Yakup ve ardından Hz. Yusuf (a.s) rüya tabir ilminin piri kabul edilmektedir.⁷

Hz. Peygamber'in (s.a) hem kendi gördüğü rüyaları tabir ettiğine, hem rüya gören sahabenin rüyalarını yorumladığına dair hadisler mevcuttur.⁸ Hz. Ebu Bekir (r.a) gibi sahabenin ileri gelenlerinin Hz. Peygamber'in (s.a) huzurunda anlatılan kimi rüyaları Hz. Peygamber'den (s.a) izin alarak tevil edip yorumladığına dair rivayetler mevcuttur.⁹ Ezamî ilk önce rüyasında görenin Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe

¹ Eski Mısır, Yunan ve Asurlularda kâhin ve büyücülerin en önemli görevlerinden biri rüyaları yorumlamaktı. Eski Mısır'daki inanışa göre Serapis adındaki tanrı, rüya görenlerin sorularına cevap verirdi. Rüya tabiriyle görevli kâhin ve büyücüler bu tanrıya ait tapınaklarda otururdu. Bk. Çelebi, "Rüya", *DİA*. XXXV, 306.

² Geniş bilgi için bk. Yüksel, *Türk İslâm Tasavvufu Geleneğinde Rüya*, ss. 11-17.

³ Çelebi, "Rüya", *DİA*. XXXV, 306.

⁴ Rüya tabiri konusunda ilk metinler M.Ö. 5000'li yıllarda Asurlular tarafından yazılmıştır. Konuyla ilgili günümüze ulaşan en eski eser, British Museum'da bulunan ve M.Ö. 2000'li yıllara ait olduğu tahmin edilen eski Mısır'dan kalma bir papirüstür. Burada 200 çeşit rüya tabirine yer verilmektedir. Bk. Çelebi, "Rüya", *DİA*. XXXV, 306.

⁵ Çağdaş insanın unuttuğu bu dilin yeniden hatırlanmasının gereğini ortaya koymak için Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar* adlı eserini yazmıştır. Bk. Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, s. 10.

⁶ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 219.

⁷ *Ağy*.

⁸ Söz gelimi Abdullah b. Ömer genç yaşlarında gördüğü şu rüyayı Resulullah'a aktarması için kız kardeşi Hafsa'ya (r.a) -Resulullah'ın eşi- aktarır. "Bir gün rüyamda, iki meleğin beni yakalayıp cehennem kenarına kadar getirdiklerini gördüm. Cehennemde bazı insanlar vardı. Onları tanıdım. Hemen istiazeye başlayıp üç kere: "Ateşten Allah'a sığınırım" dedim. Derken beni getiren iki meleği üçüncü bir meleğe karşılayıp, bana: "Niye korkuyorsun?" dedi. Ben bu rüyayı kız kardeşim Hafsa'ya anlattım. Hafsa da Rasulullah'a (s.a), anlatmış. Bu rüyanın tabirine ilişkin Rasulullah (s.a): 'Abdullah ne iyi insan, keşke bir de teheccüd kılsa!' demiş. Ravi Abdullah b. Ömer'in (r.a) bundan sonra geceleri pek az uyuduğunu aktarmaktadır. Bk. Buharî, Ta'bîr 35, 36, Salât 58, Teheccüd 2, Fazâilü'l-Ashâb 19; Müslim, Fazâilü's-Sahâbe 140.

⁹ Sözgelimi Abdullah b. Abbas (r.a)'dan nakledilen bir rivayet şöyledir. "Bir adam Resulullah (s.a)'a gelerek şu rüyayı anlattı: "Bu gece rüyamda buluta benzer bir şey gördüm, ondan yağ ve bal yağıyordu. İnsanlar da ellerini açıp bu yağmurdan almaya çalışıyorlardı. Azıcık alan da vardı, çokça alabilen de. Derken arzdan semaya kadar uzanan bir ip gördüm. Siz o ipe yapışıp yükseldiniz. Sizden

olduğu ve Hz. Peygamber'in de bunu onayladığı bilinmektedir.¹⁰ Hz. Ebubekr'in (r.a) Hz. Peygamber'den sonra da yakın çevresinin rüyalarını tabir ettiği bilinmektedir.¹¹

Rüyaların insanın iç dünyasına ışık tutması, bunun da manevi eğitimdeki (seyr ü sülûk) önemi nedeniyle tasavvufi gelenekte rüya konusuna ayrı bir ehemmiyet verilmiştir. İlk dönem sûfî müelliflerinden Kelâbâzî (ö. 380/990) *et-Taarruf*'ta, Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise *er-Risâle*'sinde rüya konusunu müstakil başlık altında incelemiştir.¹² Tasavvufi düşüncenin tarikatlarla müesses hale gelmesiyle bazı tarikatlarda, rüya tabiri seyr ü sülûk sürecinin önemli bir rüknü olarak uygulanmış, gördüğü rüyalar tabir edilerek mürid yönlendirilmiştir. Böylece rüya tabiri, yüz yüze gerçekleştirilen özel bir eğitim sürecinin bir parçası olarak mutasavvıflar tarafından devam ettirilmiştir. Özellikle esmâ zikrini benimseyen tarikatlarda rüya tabiri ayrı bir önem taşımaktadır. Halvetiyye'nin Mısıriyye kolunun kurucusu kabul edilen Niyazi Mısrî (ö. 1694) eserlerinde kendi rüyalarının seyr ü sülûk sürecindeki işlevine dikkat çekmiştir.¹³ Celveti şeyhi olan Aziz Mahmud Hüdâî (ö. 1628), şeyhi Üftade'ye (ö. 1580) intisabından sonraki üç yıllık seyr ü sülûk sürecini günlük halinde *Vâkıât* adlı eserinde aktarır.¹⁴ Eserin büyük bir kısmı, aktarılan rüyalardan ve bunların Üftade tarafından yapılan tabirlerinden meydana gelir.¹⁵ Böylece tasavvuf literatüründe tâbirnâme, güzârîşnâme, ta'bîrât-ı vâkıât, rüyanâme, seyirnâme gibi isimlerle anılan bir tür doğmuştur.¹⁶

II. Rüya ve İdrâk

Uyuyan insanda idrak bulunmadığını, dolayısıyla rüyada görülenlerin ha-yâlden ibaret olduğunu söyleyen Mutezile bilginleri dışında İslâmî gelenekte ulemanın büyük çoğunluğuna göre rüya, insanın ruhu ile gördüğü ve aklı ile idrâk et-

→

sonra birisi ona tutunup o da yükseldi. Sonra bir diğeri yükseldi, sonra bir diğeri daha ipe tutundu, ama ip koptu. Ancak onun için ipi eklediler, o da yükseldi." Nakledilen bu rüyayı Hz. Ebu Bekir (r.a) Hz. Peygamber'den izin alarak şöyle tevîl eder. "O buluta benzeyen gölgelik, İslâm bulutudur. Ondandır yağın bal ve yağ Kur'ândır. Kur'ân'ın (bal gibi) halâveti ve (yağ gibi) yumuşaklığıdır. İnsanların bundan avuç avuç almaları Kur'ân'dan kiminin çok, kiminin az miktarda istifadeleridir. Arzdan semaya yükselen ip ise, senin getirdiğin hakikattir. Sen buna yapışmışsın, Allah o sebeple seni yüceltecektir. Senden sonra bir adam daha ona yapışacak ve onunla yücelecek, ondan sonra biri daha ona yapışıp o da yücelecek. Ondandır biri daha yapışır, fakat ip kopar, ancak onun için ip ulamır o da yapışıp yükselir." Yaptığı tevîlin doğru olup olmadığını Hz. Peygamber'e (s.a) sorar. Hz. Peygamber de yaptığı tevîlin bazı kısımlarında isabet ettiğini bazısında yanlış olduğunu belirtir. Bk. Buhârî, Ta'bîr 11, 47; Müslim, Ru'yâ 17; Tirmizî, Ru'yâ 10; Ebu Dâvud, Sünnet 9; İbn Mâce, Ru'yâ 10.

¹⁰ Ebû Dâvud, Salât 28; İbn Mâce, Ezan 1.

¹¹ Sözelimi Hz. Ebu Bekr'in Hz. Aişe'nin şu rüyasına yaptığı yorumu buna örnek verebiliriz. Hz. Aişe'den nakledilir. "Rüyamda odama üç tane ayın düştüğünü gördüm. Rüyamı babam Ebu Bekr'e anlattım. Sükut etti, cevap vermedi. Resulullah (s.a) vefat edip de odama defnedilince babam Ebu Bekr, İşte rüyanda gördüğün üç aydan biri ve en hayırlısı! dedi. (Muvatta, Cenâiz 10). Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in (s.a) yanına daha sonra Ebu Bekr (r.a) ve Ömer (r.a) defnedilmiştir.

¹² Bk. el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 153; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 357.

¹³ Bk. Aşkar, *Niyazi-i Mısrî Hayatı, Eserleri Görüşleri*, ss. 71-87.

¹⁴ Bk. Aziz Mahmud Hüdâî, *Vâkıât I-III*, Hacı Selimağa Ktp, Hüdâî Kit. Nu: 249.

¹⁵ Bahadıroğlu, *Vâkıât-ı Hüdâî'nin Tahlil ve Tahkiki (I. Cild) İnceleme – Metin*, s. 14.

¹⁶ İbnü'l-Arabî'nin *Ta'bîr-nâme-i Muhyiddin b. Arabî'si*, Karabaş Velî'nin *Ta'bîr-nâmesi*, Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'in *Ravzat-ı vâsılîn'i* Kutbuddînzâde İznîkî'nin *et-Ta'bîr-ü'l-münîf ve't-te'vilü's-şerîf* gibi eserler, tasavvufî rüya tâbirnâmelerinden bazılarıdır. Bk. Uludağ, "Rüya", *DİA*. XXXV, 310.

tiği bir olaydır.¹⁷ İslâm filozofları rüyayı bir takım suretlerin *mütehayyile kuvvesin-*den ortak duyuya (*hiss-i müsterek*) yansması şeklinde izah eder.¹⁸ Rüyaların sebep ve tabirini açıklamak üzere *el-Kavl fî sebebi'l-menâmât* adında bir risâle yazan İbn Sina'ya (ö. 428/1037) göre rüya, nefsin muhayyile gücünün etkiye açık olma özelliği sayesinde gerçekleşmektedir. Güçlü bir konuma yükselmiş olan nefis, uykuda rüya ile fizik ötesi âlemden bilgi alabilmektedir.¹⁹

İbnü'l-Arabî, sûfî düşünce geleneğinin bu konudaki görüşlerini, İbn Sina gibi İslam filozoflarıyla aynı doğrultuda²⁰ temellendirir. İnsan yaşamının uyku (nevm) ve uyanıklık (*yakaza*) şeklinde iki hal üzere devam ettiği malumdur. Her iki halde de Allah, insan için eşyayı idrâk edecek duyular yaratmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre; insanın uyanık iken idrâkine duyu (*his*), uykudaki idrâkine ise ortak duyu (*hiss-i müsterek*) denilir. Uyanık iken meydana gelen idrâk (*رؤية/rü'yet*) ile gerçekleşirken, uykuda gerçekleşene (*رؤيا/rüya*) denilir.²¹

Birinci ifadedeki *rü'yet* kelimesi genellikle görme için kullanılsa da aslında kelimenin Arapçadaki kökü olan *رأى /raa* fiili görmeyi de içine alacak şekilde anlama ve idrâk anlamını haiz bir kelimedir.²² Dolayısıyla kelimenin kök anlamı, rüyanın bir tür görüş, idrâk ve anlayış ifade ettiğini destekler.²³

Gazalî (ö. 505/1111), *levh-i mahfûz* ile insan kalbini aralarında perde bulunan karşılıklı iki aynaya benzeterek rüyayı izah eder. Aynaların arasındaki perde kaldırıldığında birindeki görüntü diğerine yansır. Rüya olayı buna benzer. İnsan uyuduğunda kalbin duyu organlarıyla ilgisi azaldığından *levh-i mahfûz*daki bazı bilgiler kalbe yansır. Hayâl gücü (*mütehayyile*) bu bilgileri sembollerle alarak korur, insan uyandığında hayâlindeki sembolleri hatırlar.²⁴

¹⁷ Çelebi, "Rüya", *DİA*, XXXV, 307.

¹⁸ Farabi, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, ss. 71-76. el-Kindî, *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine* adlı risalesinde konu hakkındaki görüşlerini ifade eder. Bk. el-Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 130.

¹⁹ Bk. Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, ss. 106-114.

²⁰ Bilindiği gibi İslam düşüncesinde İbn Sina'nın insan nefsinin ele alırken hayvanî kuvveler içinde yer verdiği 10 idrâk melekesi vardır. Bunlardan beş duyu, zahirdeki mahsusatı idrâke yöneliktir. Batındaki beş idrâk yetisi ise *hiss-i müsterek*, *musavvire*, *mütehayyile*, *vahime* ve *hafizadır*. İnsanın beş zahiri duyusu, uyku ile idrâke kapanınca, insan, rüyada *mütehayyile* ile idrâk eder, görür, işitir, tat alır. Rüya tecrübesini yaşayan her insan, zahiri hislerinden ayrı olarak rüyada idrâke sahip olduğunu tecrübe ederek bilir. Bu husus gerçekte insanın zahiri yetilerinden başka bir idrâk gücü ile de kavrayabildiğinin bir göstergesidir. Geniş bilgi için bk. Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, ss. 88-152.

²¹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, II, 370.

²² *رای* fiili Arapçada göz ile görme manasında kullanılırsa bir *mef'ûl*, bilme anlamında kullanıldığında ise iki *mef'ûl* alır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "raa" mad., XIV, 291; Zebidî, *Tacu'l-Arûs*, X, 139. Kelimenin sözlük anlamlarından biri de göz ile veya kalp ile görme anlamına gelmesidir. Bk. Zavî, Tahir Ahmed et-Trablusî, *Tertibu'l-Kamusî'l-Muhîd*, II, 261. Görme ve anlamaya işaret etmesi bakımından kelimenin Türkçe ve İngilizce karşılıklarında da görme anlamı yanında anlamak anlamı mevcuttur. Bk. *Kubbealtı Lugatı, Misallî Büyük Türkçe Sözlük*, I, 1076; *Cambridge International Dictionary of English*, s. 1283.

²³ Benzer şekilde İngilizcedeki rüya anlamındaki *dream* kelimesinin düş anlamı yanında insanın hayâlî, ileriye öngörmesi, en yüce gayesi gibi anlamlara gelen *-vision-* anlamına geldiğini hatırlatalım. Bk. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/dream> (erişim: 07.06.2014)

²⁴ Gazalî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, V, 247.

İslamî kaynaklarda genellikle üç türlü rüyadan bahsedilir.²⁵

a. Sadık veya salih rüyalar: Hz. Peygamber bu tür rüyaların peygamberliğin kırk altıda biri olduğunu haber vermiştir.²⁶ Allah'tan birer müjde konumundaki (büşra minellah)²⁷ bu tür rüyaların kaynağı ilahi olduğundan doğru ve gerçek rüyalarlardır. Bu tür rüyalar vasıtasıyla bazı olaylar tahakkuk etmeden önce keşfedilip haber verilir.

b. Nefsani rüyalar: İlgili hadiste *hadis-i nefis* diye tabir edilen beyin, duyu organları ve iç organlardan kaynaklanan düşler. Bu tür rüyalar, hatıraların, gündelik yaşamda tatmin olunamayan arzuların, hayâlde canlanmasından ibarettir.²⁸

c. Şeytani rüyalar: Şeytanın etkisiyle (tahvifu's- şeytan)²⁹ insanda meydana gelen çağrışım ve bu tesirin meydana getirdiği hayâl ve sanrılardır.

Birinci türden rüyalar ilahi bir kaynağa sahip olduğundan zaman üstü bir boyuttan yansır. Dolayısıyla dünyada henüz meydana gelmemiş olaylar için bir işaret ve öngörü ifade ederler. Buhari'nin rivayetinde nübüvvetten bir parça olan bu tür rüyaların yalan olamayacağı kaydı vardır.³⁰ Ancak iki ve üçüncü tür rüyaların böyle aşkın bir kaynağı olmadığından, gören kişinin bilinçaltını ve sanrılarını göstermenin ötesinde birinci türdeki gibi bir gerçekliği yoktur. Nefis veya şeytandan kaynaklanan bu tür karmaşık düşlere Kur'an "adgâs u ahlâm" demektedir.³¹ İnsanın süflî ciheti pekişince bu türden rüyalarda artış olur. Bu rüyalar da kişinin bilinçaltını, nefsin hastalık ve bağımlılıklarını göstermesi bakımından mutasavvıflar tarafından önemsiz görülmez. Ulvî cihet pekiştiği takdirde ise hayâl levhine ulvî cihetten yansımaların artmasıyla Rahmani diye de tabir edilen rüyalar görülür. Bu tür rüyalar gören kişiyi yücelten ve onun idrâkini artıran işaretler olabileceği gibi henüz meydana gelmemiş olayların görülmesi şeklinde bir gerçekliğe sahip sadık rüyalar şeklinde de olabilir.

Buna binaen sūfî düşünce geleneğinde insan, nefsinin kazandığı letafet ölçüsünde bu tür sadık rüyaları idrâk edebilecektir.³² Bu yüzden Kuşeyrî, bu türden rüyayı bir keramet çeşidi olarak görür.³³

²⁵ Hz. Peygamber'in (s.a) rüyaların mahiyetine ilişkin hadisinde rüyalar şöyle tasnif edilir: "Rüya üç kısımdır. Biri insanoğlunu üzme için şeytandan olan korkulardır; bir kısmı kişinin uyanırken zihnini meşgul ettiği şeylerdendir, bunları uykusunda görür; bir kısım rüyalar da var ki onlar peygamberliğin kırk altı cüzünden biridir." Buharî, Ta'bîr 2-4; Müslim, Ru'ya 18; Ebu Davud, Edeb 96.

²⁶ Buharî, Ta'bîr 2-4.

²⁷ Agy.

²⁸ Psikanalizde Freud'un rüyalara ilişkin değerlendirmeleri bu tür rüyalarla ilgilidir. Geniş bilgi için bk. Freud, *Düşlerin Yorumu I*, çev. Emre Kapkın, ss. 174-184; *Düşlerin Yorumu II*, ss. 233-335. Psikanalizde rüyaların aşkın bir boyutu olduğu ile daha ziyade C. G. Jung ilgilenmiş, kendi gördüğü rüyalar dahil rüyalarındaki semboller ve kolektif bilinç üzerinde durmuştur. Geniş bilgi için bk. Carl Gustav Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, ss. 329-355.

²⁹ Buharî, Ta'bîr 2-4.

³⁰ Buharî, Ta'bîr 4, 26. Ayrıca bk. Müslim, Ru'yâ 8; Tirmizî, Ru'yâ 1, (2271); Ebu Davud, Edeb 96.

³¹ Bk. Yusuf 12/44.

³² Sūfî düşünce geleneğinde müsellemler olan bu hususu mütekellem ve müfessir Fahreddin Razi (ö. 606/1210) de benzer şekilde değerlendirmektedir: "Yüce Allah insan ruhunu madde ötesi âleme çıkabilecek, levh-i mahfûzu okuyabilecek yetenekte yaratmıştır. Ancak ruhun bedenle ilgisi buna engel olmaktadır. Uyku halinde ruhun bedenle ilgisi azaldığından levh-i mahfûzu okuma gücü artar. Ruhun orada gördükleri, insanın muhayyilesinde kendine özgü izler bırakır. Bu izler insanın hayâl

İbnü'l-Arabî rüya ile ilgili yukarıdaki hususlarda İslâm düşünce geleneğine istinat eder. Buna ilaveten sûfî tecrübe geleneği ve kendi manevi tecrübesi ile konuyu farklı bir boyuta taşır. İbnü'l-Arabî'ye göre insan unsurlardan oluşan cismani varlığı sayesinde rüya görür. Bu yüzden meleklerin rüya görmediklerini belirtir.³⁴ İnsan batını idrâki ile rüyada görür, işitir. Rüya tecrübesini yaşayan her insan, zahiri hislerinden ayrı olarak rüyada idrâke sahip olduğunu tecrübeyle bilir. Bu tecrübe, insanın görmek, dokunmak ve bilmek için sadece zahiri duyularına mecbur olmadığı, zahiri yetilerinden başka bir idrâk gücü ile de idrâkin mümkün olduğunun bir göstergesidir.³⁵

İbnü'l-Arabî'ye göre insanın, uykuda idrâk ettiklerinin tamamı, uyanıkken hayâl yetisinin duyulardan zapt ettiği şeylerden meydana gelir.³⁶ Bu da iki türlü gerçekleşir. Birincide insan, herhangi bir duyusu aracılığıyla o şeyin suretini idrâk eder. Yahut bir duyusu ile o şeyin suretinin parçalarını idrâk eder. Herhangi bir duyusunda yaratılışından veya bir hastalıktan kaynaklanan tabii bir eksiklik ve engel var ise ve bu nedenle uyanıkken duysal anlamı idrâk edememişse uykudayken de o anlamı idrâk edemez. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre idrâk için asıl olan duyudur ve uyanıkken duyu ile gerçekleşen idrâktir. İnsanın hayâl yetisi, idrâkin gerçekleşmesinde duyuya tabidir.³⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın rüya ile görevli bir meleği vardır. "er-Ruh" diye isimlendirilen bu melek, en yakın semanın (:*semau'd-dünyâ*) altındadır. İnsan, uyduğunda bu meleklerle irtibat kurar ve onun elindeki suretleri yine bu meleğin verdiği feyz ile kendi hayâlinde idrâk eder.³⁸ Böylece levh-i mahfûz'dan yansıyan bilgiler, öncelikle semavata oradan insana yansır.³⁹ İnsan uyanık iken zahiri hisleriyle zahiri algılama ile meşguldür. Bu yüzden uyanıkken bu merteye ile irtibat kuramaz.

Levh-i mahfûzdan semavata oradan en yakın semaya yansıyan ve *er-Ruh* adı verilen meleğin elinde bulunan suretler, İbnü'l-Arabî'ye göre uykuda idrâk edildiği gibi "er-Ruh" adı verilen meleklerle irtibata geçilmesi durumunda uyku dışında daha özel iki yol ile de idrâk edilebilir. Bu iki özel yol; tasavvufî tecrübe ile ulaşılan fena ve gaybet hâlleridir.⁴⁰ Şayet bir insan, bazı seyr ü süluk uygulamaları ile iç idrâklerini güçlendirirse, zahiri hisleri, onu bu meleğin elindeki suretleri idrâkten perdeleyemez. Kişi bu ölçüde güçlü bir iç idrâke sahip hale gelince bu seviyedeki kişi,

→

yetisi ötesindeki bir gerçeği yani levh-i mahfûzdaki bilgiyi gösterir ki rüyanın asıl işaret ettiği şey budur." Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVIII, 135.

³³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 357.

³⁴ *Age*, II, 375.

³⁵ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 370. Mevlâna uyku ile batını idrâk araçlarının etkin hale gelmesini güneş batınca ay ve yıldızların gökteki yol rehberleri olarak ortaya çıkmalarına benzetir. Bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, beyit: 3671-5. İbnü'l-Arabî'den daha önce İbn Sina (ö. 427/1037) gibi Müslüman filozoflar insanın batını idrâk yetileri hakkında izahta bulunmuştur. Bk. Durusoy, "Vehim", *DİA*, XLII, 615.

³⁶ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 101.

³⁷ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 370.

³⁸ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 371-372.

³⁹ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 406.

⁴⁰ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 371.

idrâkinin kuvvetiyle uyuyanın uykuda idrâk ettiği şeyleri uyanık iken de idrâk edebilir.⁴¹

İbnü'l-Arabî'ye göre bu mertebedeki bir insanda *latife-i insaniye*, hisler mertebesinden (hazret-i mahsûsât) kuvveleriyle birlikte yeri beynin ön tarafında olan, *hayâl-i muttasıl* mertebesine intikal etmiştir. Bu latife ile bu idrâk gerçekleştirilir.⁴² Zira hisler, artık o kişinin idrâkine engel ve perde olmaz. Böylece idrâki güçlenen kişi kudsi âlemlerdeki şeyleri uyanıkken veya uykuda iken idrâk edebilir.⁴³

Bu izahlara dayalı olarak sûflerin rüya konusuna yaklaşımındaki özgünlüğün şu olduğu söylenebilir. Tasavvufi seyr ü sülûk sürecinde yapılan çeşitli tezkiye ve tasfiye metotları ile insanın his ve idrâk yolları tezkiye ve tasfiye edilirse idrâk iyice güçlenir ve diğer insanların uykuda eriştikleri idrâke uyanıkken erişilebilir. İnsan, batınî idrâk kuvvelerini uyanıkken de kullanabilir. İbnü'l Arabî insan idrâkinin güçlenerek uyanıkken de uykuda idrâk edilebilecek şeyleri idrâk etmesinin nadiren gerçekleştiğini, bunun nebilere ve evliyâyâ mahsus olduğunu söyler.⁴⁴

1. Rüya Tabiri

Rüya yorumlama anlamında kullanılan tabir kelimesi Arapçada köprü veya nehrin bir yakasından diğerine geçme anlamına gelen -عبور- kökünden gelir.⁴⁵ Bu anlamıyla tabir, rüyalardaki olay ve sembollerin ilk anlamlarına ulaşma çabasıdır. Dolayısıyla rüyanın tabir edilmesi, rüyalarda görülen şeylerin birer sembol ve remiz oldukları ön kabulüne mebnidir. Tabir ile bu sembollerin asıllarına ulaşılarak ne anlama geldikleri çözülmeye çalışılmaktadır.⁴⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre bir idrâk ile bir sureti rüyasında gören için idrâki esnasında üç mertebe veya bu üç mertebeden biri söz konusudur.⁴⁷ Bunun bilinmesi, rüyanın tabir edilmesi bakımından önemlidir. Birinci mertebe kişinin idrâk ettiği suretin, gören ile değil de görülenle ilgili olmasıdır. Bu da onun mertebe ve sıfatına göre olur. Bu durumda görülen şey bulunduğu hal üzere idrâk edilir. İkincisi, görülen suretin görenin nefsindeki bir halle ilgili olmasıdır. Üçüncüde ise görülen suret,

⁴¹ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 370.

⁴² *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 372.

⁴³ Kelime anlamı uyanıklık anlamına gelen yakaza (يقظة) kelimesini sûfler terim olarak uyanıklık halinde gerçekleşen bu tür idrâk ve görüşü ifade etmek üzere kullanmaktadırlar. Bk. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-a'lâm*, s. 596; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 576; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 708.

⁴⁴ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 370.

⁴⁵ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 529-530. Sözelimi "عبر السبيل" yolu geçme anlamında kullanılmaktadır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 529; Zebidî, *Tacu'l-Arûs*, III, 376; Zavî, *Tertibu'l-Kamusî'l-Muhît*, III, 121.

⁴⁶ İslâmî gelenekte rüya tabiriyle ilgili önemli sayılan bazı eserler şunlardır: Muhammed b. Sîrîn'in *Kitâbü ta'bîr-rü'yâ'sı*, Ebu İshak el-Kirmânî'nin *Kitâb-ı Düstûru*, Seyyid Süleyman el-Hüseynî'nin *Kenzü'l-Menâm*, Abdülganî Nablusî'nin *Ta'türü'l-enâm fî ta'bîri'l-menâm*. Bu eserler bir araya getirilerek Türkçeye çevrilmiştir. Bk. *İslami Rüya Tabirleri Ansiklopedisi*. İslâmî gelenekte rüyaya ilişkin müstakil diğer bir çalışma için bk. Schimmel, *Halifenin Rüyalari, İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri*.

⁴⁷ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 372.

meşru bir hakka ve konulmuş bir kanunla (ennamusu'l-mevzu') ilgilidir. Bu takdirde idrâk edilen suret, o suretin görüldüğü bölgedeki geçerli yasayla ilgilidir.⁴⁸

İbnü'l-Arabî rüyada bir sureti idrâk eden kişinin bu üç mertebe dışında bir mertebesi olmadığını belirtir. Bu mertebeyi elinde tutan ve *er-Ruh* denilen melek ise bazen görülebilir bazen görülemez, der.⁴⁹ Bu mertebelere ilişkin de şu değerlendirmede bulunur.

*"Evla olan birinci mertebedir. Zira bu mertebede görülen şey tam ve iyidir. Çirkinlik ve eksiklik ile nitelenmez. Diğer iki mertebede ise görülen suret güzellik, çirkinlik, eksiklik ve kemal gibi hallerle ortaya çıkar. Şayet kişi gördüğü suretten bir hitaba muhatap olursa hitabın haline göre ve rüyasında bunu ne kadar anladığına göre değerlendirilir. Aynı zamanda bu sureti gören kimsenin o suret karşısında edep, saygı veya takındığı diğer davranışlara da bakılmalıdır. Çünkü o kimsenin hali bu gördüğü suret ile olan muamelesinde ondan meydana gelen şeye nispetledir. Kişi tabiri biliyor veya bilene sorarsa o zaman tabire müracaat eder. Bilmiyorsa tabir etmez. Çünkü görülen her bakımdan hak bir surettir."*⁵⁰

Bu suretin dışındaki rüyalar ise şayet içinde kişiyi üzen şeyler varsa şeytandandır.⁵¹ Bu tür rüyalar kişinin hoşuna gitmeyen rüyalardır. İbnü'l-Arabî bu türden bir rüya gören kişiye ilgili nebevî tavsiyeleri hatırlatır. Üç kez sol yanına tükürmeli, şeytanın şerrinden Allah'a sığınmalı, kalkıp nafil namaz kılmalı ve rüyasını kimseye anlatmamalıdır.⁵²

Yahut görülen suret, kişinin uyanırken nefsi ile yaptığı iç konuşmalarından meydana gelmiştir.⁵³ İbnü'l-Arabî'ye göre insanın nefsi ile konuşmaları hayâle nakş olunur. Uyuduğunda bunları hiss-i müşterek ile idrâk eder. Çünkü bunları uyanırken tasavvur etmiş ve bu tasavvurlar hayâlinde resmedilmiş olarak kalmıştır. Uyunca hisler, hayâl hazinesine yönelince hayâlde resmedilmiş bu tasavvurları görür.⁵⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre şeytandan olan veya *hadis-i nefis* şeklindeki rüyalara görüldüğü şekilde itibar edilmez. İbnü'l Arabî bu noktada ilginç bir değerlendirmede bulunur. Buna göre bu tür rüyalara kudsi bir mertebenin sembollerini taşıması itibariyle itibar edilmese de bu tarz bir rüya, ehli tarafından tabir edildiğinde rüyadan değil de tabirin kuvvetinden dolayı rüyanın bir hükmü olur ve o hüküm meydana gelir.⁵⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre bunun gerçekleşmesi şöyle olur: Rüya tabir eden kimse, gerçek anlamda rüyayı tabir edebilmek için rüyayı anlatandan alıp kendi hayâlinde tasvir etmelidir. Aksi takdirde rüyayı tahkiken tabir edemez. Tabir eden kişi anlatılan rüyayı kendi hayâlinde tasvir edince rüyayı gören kişinin iç konuşma veya şeytanın korkutması şeklinde gördüğü suret, rüyayı görenin hayâlinde tabir edenin hayâline intikal eder. İntikal edince o suret, tabir eden için artık bir iç konuşma olmaktan çıkar ve rüyayı tabir eden, gerçek bir suret hakkında hü-

⁴⁸ Agy.

⁴⁹ Agy.

⁵⁰ Agy.

⁵¹ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 371.

⁵² Agy.

⁵³ *Age*, II, 372.

⁵⁴ *Age*, II, 371.

⁵⁵ *Age*, II, 372.

küm vermiş olur. Böylece rüyayı tabir eden kimsede, rüyayı gören kimsenin suretine ilişkin bir hüküm zuhûr eder.⁵⁶

Bununla bağlantılı olarak İbnü'l-Arabî Hz. Yusuf'a (a.s) zindanda rüyalarını anlatan iki arkadaşın durumuyla ilgili Kur'an'da anlatılan⁵⁷ ayetle ilgili sıra dışı bir değerlendirmede bulunur. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Yusuf'a rüya gördüklerini söyleyen iki arkadaş gerçek bir rüya görmemişler, tasvir ettikleri şey hususunda yalan söylemişlerdi. Anlattıkları gerçekte, hadis-i nefis kabilinden kendi iç konuşmalarından ibaret bir tahayyüldü.

İbnü'l-Arabî'ye göre rüya tabirinde gerçekleşme ihtimali en uzak durum budur. Bu yüzden rüya tabirindeki en zor merhaledir. Bu zorluk İbnü'l-Arabî'ye göre şu gerekçeye istinat eder. Gerçekte ortada rüya ile görülmüş herhangi bir suret yoktur. Sadece o kişilerin kendi hayâllerinde kendi iç konuşmalarından ortaya çıkan hayâlleri vardı. Bu iki arkadaş hapistekilerin rüyalarını tabir ile meşhur olan Hz. Yusuf'a (a.s) gerçekte görmedikleri bir şeyi rüya görmüş gibi içlerinden geçirerek anlatmışlardı. Ancak Hz. Yusuf'un (a.s) hayâlinde anlatılan bu şeyin sureti meydana gelmişti. Hz. Yusuf'un (a.s) hayâlindeki suret, kendisinin bir iç konuşması olmadığından Hz. Yusuf (a.s) ile gerçek bir şeye dönüşmüştü. Hz. Yusuf (a.s) sanki o adamlar için rüyayı gören kişi olmuştur. Böylece onların gerçekte görmedikleri hayâli tabir etmek suretiyle Yusuf (a.s) var olmayan o hayâle kendi hayâlinde bir gerçeklik kazandırmıştır. Tabir etmek suretiyle de tabirin hükmü meydana gelmiş ve daha sonraki olaylar tabir ettiği şekilde gerçekleşmiştir.

İbnü'l-Arabî bu ayeti açıklarken şöyle bir yorumda bulunur. Hz. Yusuf (a.s) bu kişilerin rüyalarını tabir edince onlar "Biz seni imtihan etmiştik. Gerçekte biz bir şey görmedik" dediler. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Yusuf'un ayette geçen şu cevabı, o kişilerin bu sözü üzerine söylenmiştir.⁵⁸ "Yorumunu sorduğunuz iş böylece kesinleşmiştir (فَقَضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ)"⁵⁹ Böylece Hz. Yusuf (a.s), rüya konusunda gerçekleşmesi en zor olan şeyi, hayâlinin doğruluğu nedeniyle gerçekleştirmiştir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre kişinin kendi hayâlinde, bir başkasının hadis-i nefis kabilinden suretlerine gerçeklik kazandırması, rüya tabirindeki en zor iştir.

İbnü'l-Arabî'ye göre rüya tabiri konusunda Yusuf (a.s) kıssasında işaret edilen bu hususa, Hz. Peygamber (s.a) şu hadisiyle işaret etmektedir:

Rüya, tâbir edilmedikçe bir kuşun ayağı üstündedir, tâbir edilince düşer. "

الرؤيا على رجل طائر ما لم تعبر فإذا عبرت وقعت⁶⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre rüyadaki şeyin gerçekleşmesi, tâbirine bağlı olunca, rüyanın rastgele kimselere anlatılmaması önem kazanmaktadır. Bu sebeple hadisin

⁵⁶ Agy.

⁵⁷ Bk. Yusuf 12/36-41. Hz. Yusuf ile ilgili olan bu olay Tevrat, Tekvin, bab 40'da da benzer şekilde geçmektedir.

⁵⁸ el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, II, 372-3.

⁵⁹ Yusuf 12/41.

⁶⁰ Ebu Dâvud, Edeb 96. Tirmizî'deki rivayette "Anlatılmadığı müddetçe bir kuşun ayağında durur. Anlatılacak olursa hemen düşer" şeklindedir. Bu konudaki rivayetler birlikte değerlendirildiğinde anlatılmaktan maksadın tabirini konuşmak olduğu belirtilir. Bk. Tirmizî, Ru'yâ 6.

devamında “rüyanın akıllı ve dostun olan kimseye anlatılması gerektiği belirtilir.⁶¹ Tirmizi'deki rivayette “*rüyayı akıllı dosta (lebib ve habib) anlatın!*” ifadesi mevcuttur.⁶²

Bilindiği gibi Yusuf suresindeki diyalogda da Hz. Yusuf gördüğü rüyayı babasına anlatınca Hz. Yakub (a.s), rüyasını⁶³ kardeşlerine anlatmaması konusunda onu uyarmıştır.⁶⁴ Ayetteki bu uyarı da yukarıdaki hadisi teyit edici mahiyettedir denilebilir.

İbnü'l-Arabî bu hadiste geçen ifadeleri şöyle izah eder: Hadiste kuş (طائر) diye geçen ifade, hayır veya şerden kişinin nasip ve kısmeti anlamındaki kelime anlamına işaret eder.⁶⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre hadiste kuşun kanadı değil de ayağı (رجل طائر) denilmesi, nasip anlamıyla ilgilidir. Zira kuş ayağıyla yerden bir şey alıp nasiplenir, kanadıyla bunu yapamaz. Kuş, *er-Ruh* adlı meleğin şekle bürünmesidir. Dolayısıyla kuş gerçekte ayağına bağlanan nasipten ibarettir. O nasip yere düşünce kuş da yok olmuş olur.⁶⁶

Binaenaleyh Hz. Yusuf'un (a.s), hapisane arkadaşlarının rüyasını tabir etmesiyle İbnü'l Arabî'ye göre rüya tabir edilinceye kadar bir kuşun ayağındadır, hadisinde işaret edilen mananın en uzak ihtimali gerçekleşmiştir.

İbnü'l-Arabî acayip bir sır ve sahih bir keşif olarak nitelediği rüya tabiri ile ilgili bu bilgiyi aktardıktan sonra konunun, '*var olma*' ile ilgisine dair şöyle bir hükme varır: “Olmadan önce rüyada görülen şeyler ruhlara daha yakındır.”⁶⁷ Bu yüzden önce rüyası görülüp daha sonra rüyanın *ayn*'ından his âlemine çıkan şey, İbnü'l-Arabî'ye göre bu özellikte olmayan akranlarına göre daha üstündür. Söz gelimi rüya ile olacağı önceden görülen bir çocuk, diğer çocuklara nispetle daha ayrıcalıklı özelliklere sahiptir. Çünkü bu, İbnü'l Arabî'ye göre o kişinin varlığının hakikatinin (*aynının*) diğerlerine nispetle ruhlara daha yakın olduğu anlamına gelir. Böylece rüyanın *er-Ruh* adlı melek ile irtibatından dolayı görülen şey, his âleminde zuhûr etmeden ruhtar mertebesine yakınlığından ötürü önce hayâlde idrâk edil-

⁶¹ Ebu Dâvud, Edeb 96.

⁶² Tirmizî, Babu Ma Cae fi tabiri'r-Ru'yâ 1.

⁶³ İbnü'l-Arabî'nin Yusuf'un (a.s) rüyasına ilişkin *Fusûs*'daki bazı değerlendirmeler için bk. Gürer, “Hz. Yusuf'un Gördüğü Rüyanın *Fusûsu'l-Hikem*'deki Yorumu”, S: 21, ss. 39-56.

⁶⁴ Bk. Yusuf 12/5.

⁶⁵ Bk. *Lisânu'l-Arab*, IV, 509; *Tacu'l-Arûs*'ta kelime “hayır veya şerden kişinin rızkı” şeklinde açıklanmıştır. Bk. *Tâcu'l-Arûs*, III, 364. Tâir kelimesi nasip anlamı yanında beyin (dimağ) anlamına da gelmektedir. Bu anlamıyla insanın temenni ettiği veya uğursuz saydığı şey anlamında kullanılmaktadır. Bk. *Kamûsu'l-Muhît*, III, 102. Şu ayetlerde kelime kök anlamıyla bağlantılı olarak uğursuzluk ve nasip anlamıyla kullanılmaktadır. “*Şöyle dediler: Senin ve beraberindekilerin yüzünden uğursuzluğa uğradık ...*” (Neml 27/47). “*Sizin uğursuzluğunuz sizinle beraberdir. Size nasihat ediliyorsa bu uğursuzluk mudur?*” (Yasin 36/19). “*Her insanın amel ve nasibini (tâir) boynuna bağladık.*” (İsrâ 17/13). “*Eğer kendilerine bir fenalık gelirse Musa ve beraberindekileri uğursuz sayarlardı. Bilesiniz ki onlara gelen uğursuzluk (tâir) Allah katındandır, fakat onların çoğu bunu bilmezler.*” (A'raf 7/131).

⁶⁶ *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, II, 372-3.

⁶⁷ *Agy*.

miştir.⁶⁸ Bu yüzden İbnü'l-Arabî'ye göre herhangi bir şey, şayet rüya vasıtasıyla olursa rüya ile olmayana nispetle daha ayrıcalıklıdır.

Bahsedilen hususun, Allah'ın mahlûkatındaki sırlarından biri olduğunu belirten İbnü'l-Arabî izah ettiği bu meseleye aşına olmak isteyenine doğa ilmine (ilmu't-tabîa) bakmasını öğütler. Rüyet ve rüya kelimeleri arasındaki kök birliğine dikkat çeken İbnü'l-Arabî, rüyada olduğu gibi rüyetin, var olacaklar üzerindeki etkisini şöyle bir örnekle izah eder: Kadın hamileyken neye arzu duyarsa çocuk, o şeye benzer şekilde doğar. Cinsel ilişki esnasında kadın birine bakar veya meninin rahme düşmesi ve orgazm esnasında erkek, bir sureti tahayyül ederse çocuk, tahayyül edilen suretin huyu üzere olur. İbnü'l-Arabî, Bilge insanların faziletli kişilerin resimlerini duvarlarına astırmalarını bu gerekçeyle irtibatlandırır. Bu hususun doğa ilmindeki garip sırlardan olduğunu belirten İbnü'l-Arabî söylediği şeyi ancak ilim sahibi olanların keşif yoluyla bilebileceğini vurgular.⁶⁹

İbnü'l-Arabî, insanın hayâl kuvvesi ile rüyet olsun rüya olsun görülen şeyin his âleminde nasıl bir tesir icra ettiğini Hz. İsa'nın (a.s) durumu ile örneklendirir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Meryem (a.s), Cebrail'i beşer suretinde gördüğünden bu rüyetinin bir sonucu olarak hamile kalmıştır. Bu rüyeti sonucunda Hz. İsa (a.s), İbnü'l-Arabî'ye göre ölüleri diriltiren Ruh özelliği ile beşerliği varlığında toplamıştır. Zira Hz. İsa (a.s), his âleminde zuhûra gelmeden önce annesinin rüyasının *aymıdır*.⁷⁰ Bu hususla ilgili İbnü'l-Arabî şu değerlendirmede bulunur. Hz. Meryem (a.s), yıkandığı esnada Cebrail'i beşer suretinde görmüştü. Kendisine bir kötülük yapacağından endişe ettiğinden korkmuştu. Şayet bu korkusu esnasında Cebrail, ona ruh nefhinde bulunsaydı, Hz. İsa (a.s) annesinin bu endişeli halinden dolayı bakılamayacak ölçüde çirkin olacaktı. Bu yüzden Cebrail öncelikle Hz. Meryem'i Allah'ın elçisi melek olduğuna ikna etmiş ve onu sakinleştirmiş, sonra ruh nefhini gerçekleştirmişti. Böylece Hz. İsa (a.s) sakin tabiatlı ve güzel bir suretle zuhûr etmişti.⁷¹

2. Sadık Rüya ile Nübüvvetin Bir Parçasının İdrâki

İbnü'l-Arabî muteber hadis kaynaklarında çeşitli varyantları olan⁷² Tirmizî'nin isnadını sahih olarak nitelediği şu hadisi konuyla ilgili aktarır:

"Resulullah buyurdu ki: Risalet ve nübüvvet kesilmiştir. Dolayısıyla benden sonra nebi ve resul gelmeyecektir."

Bu hadis genellikle bilinmekte ve aktarılmaktadır. Ancak hadisin bu ifade-den sonraki kısmının söylenme gerekçesine ilişkin İbnü'l-Arabî'nin Tirmizî'den aktardığı ifade, hadisin manasını anlamada önem arz etmektedir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber'in (s.a) nübüvvet ve risâlet kesilmiştir, şeklindeki bu ifadesi sahabeye ağır gelmiştir. Zira bu kesilme, vahyin kaynağı ile

⁶⁸ Age, II, 373.

⁶⁹ Agy.

⁷⁰ Agy.

⁷¹ *Fusûsü'l-Hikem*, s. 139.

⁷² Buharî, Ta'bîr 5; Ebu Davud, Edeb 96. Muvatta'nın rivayetinde ziyade olarak şu ifade var. *"Salih rüyayı salih kişi görür veya ona gösterilir."* Muvatta, Ru'yâ 3.

dolayısıyla, Hakk'ın ilmi ve kelamı ile irtibatın kesilmesi anlamına geliyordu.⁷³ Yüce âlemler ile irtibatın kesilmesi sözü bu yüzden insanlara ağır gelmiştir.

Bu sözün insanlara ağır gelmesi üzerine Hz. Peygamber (s.a) buyurdu ki *"Ancak el-mübeşşirat müstesna. Dediler ki Ey Allah'ın Resulü: el-mübeşşirat nedir. Buyurdu ki; Bir Müslümanın rüyasıdır. Bu rüya nübüvvetin bir parçasıdır."*⁷⁴

Hadiste geçen *"el-mübeşşirat"* kelimesi, bilinen genel anlamıyla müjde (*büşra*) ile irtibatlı olarak insanı müjdeleyen muştulama anlamındadır.⁷⁵ Bu anlamıyla salih rüyalar, insanı müjdeleyici bir işleve sahiptir.

İbnü'l-Arabî *mübeşşire* kelimesini Arapçada deri anlamına gelen beşere (*بشرة*) köküyle irtibatlandırarak izah eder. Rüyaların İbnü'l-Arabî'ye göre mübeşşire şeklinde isimlendirilmesi, rüyaların insan tenindeki tesiriyle ilgilidir. Müjde anlamına gelen *büşrâ* kelimesi için de aynı kök anlam geçerlidir. Çünkü beşer olan insan varlığının dışı, içinde meydana gelen şeye göre değişir.

Mübeşşire kelimesinin aktarılan sözlük anlamlarının sūfî tecrübe ile ilgisi şudur. İbnü'l-Arabî'ye göre ârif de rüya vasıtasıyla kendisine erişen vâridine göre değişip şekillendirilir. Bu değişim, gördüğü bir şey, işittiği bir kelime, tahayyül ettiği şeye göre ya hüznün yahut sevinç şeklinde belirir. Bunun etkisi de derisinde yani beşeresinde ve beşeri varlığında ortaya çıkar.⁷⁶ Bu anlamıyla mübeşşire, insanı dünyada sevindiren ve muştulayan salih ve sadık rüyalar. Tirmizî, yukarıdaki hadisi aktardığı bölümde *büşrâ* kelimesinin geçtiği şu ayeti de mübeşşire ifadesi ile bağlantılı olarak aktarır. Buna göre ayette Allah dostlarına dünyada müjde olarak verilecek şeyin, nübüvvetin bir cüzü olarak tecrübe edilecek salih rüyaya karşılık geldiğine işaret edilmektedir.⁷⁷

*"Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeceklerdir de. Onlar iman etmiş ve Allah'a karşı gelmekten sakınmış olanlardır. Dünya hayatında da, onlar için müjde (البُشْرَى) vardır. Ahirette de."*⁷⁸

Buna binaen İbnü'l-Arabî *mübeşşire* kelimesini sıradan insanlarınkinden farklı olarak tasfiye edilmiş hayâl ile tecrübe edilen sahih rüya deneyimini ifade etmek üzere bir terim olarak kullanır.⁷⁹ İbnü'l-Arabî'nin mübeşşirelerinden derlediği *el-Mübeşşirât* adında bir risâlesi mevcuttur.⁸⁰ Tasavvuf tarihinde üzerine en fazla şerh yazılan eserlerden biri olan *Fusûsu'l-Hikem*'i mübeşşirede gördüğünü

⁷³ *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, II, 370.

⁷⁴ Tirmizî, Zehebet ennübüvve ve bekayyet elmübeşşirat 1.

⁷⁵ Bk. *Lisânu'l-Arab*, IV, 61, 63; *Tâcu'l-Arûs*, III, 47; *Kamûsu'l-Muhît*, I, 224.

⁷⁶ *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, II, 374.

⁷⁷ Tirmizî, Ebvâbu'r-Ru'yâ 2.

⁷⁸ Yunus 10/62-64. Kuşeyrî de *er-Risâle*'de bu ayeti rüya konusunun başına almış ve ayette geçen müjdenin (*büşrâ*) salih rüya olduğuna dair rivayetlere yer vermiştir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 357. Tasavvufî tefsirlerde de bu işaret üzerinde durulmaktadır. Bk. Sülemî, *Tefsîru's-Sülemi Hakâiku't-Tefsîr* I, 308; Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârat* III, 107-108.

⁷⁹ Bk. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 47.

⁸⁰ Risâlenin bazı yazma nüshaları bulunmaktadır. Eski bir nüshası Veliyyüddin, nr. 1686/57b-62b'de kayıtlıdır. Bk. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 62.

belirttiği Resulullah'tan (s.a) alarak yazdığını tarih ve mekân kaydıyla eserin mukaddimesinde açıkça ifade eder.⁸¹

İlgili hadislerde salih rüyanın nübüvvetin kırk altıda biri olduğu,⁸² salih ve sadık rüyanın kudsi âlemlerden haber verme anlamında -teşriî anlamda bir hüküm koyuculuğu olmayan- bir tür nübüvvet olduğu açıkça ifade edilmektedir. Buna binaen sûfî düşünce geleneğinde sâlih rüya, insanın kudsi âlemlere erişmesinin, aşkın âlemlerden haber vermesinin diğer bir ifadeyle ilhama mazhar olmasının yolu olarak kabul edilmiştir. Hadiste nübüvvet ve rüya arasında kurulan bu irtibatı İbnü'l-Arabî şöyle izah etmektedir: Her peygamber, kendi kalbini tezkiye edip hayâl levhini arındırınca, levh-i mahfûzdan yansımaları almaya başlar. Rüyalar şeklinde görülen bu yansımalar, vahiy sürecinin başlangıcıdır. Hz. Yusuf'un çocukken rüya görmesi ve rüyasını babasına anlatması sonucu Hz. Yakub'un Peygamber olarak Allah'ın onu seçeceğini ifade eden ayet⁸³ bu hususu işaret etmektedir.

Vahyin nasıl başladığına ilişkin Hz. Aişe'nin (r.a) aktardığı rivayetin yukarıdaki izahı teyit etmesi nedeniyle aktarıyoruz:

*"Resulullah'ın vahiy almaya ilk başlaması uykuda iken gördüğü salih rüyalar ile olmuştur. Bu süreçte gördüğü her rüya sabah aydınlığı gibi aynısıyla meydana gelirdi. Sonra kendisine yalnızlık sevdirdi. Ve Hira mağarasında halvete çekildi. Sonrasında Cebrail kendisine geldi."*⁸⁴

Bilindiği gibi genel kabul üzere vahiy süreci tilavet edilen Mushaf'ta yer alan (vahy-i metluv) "Oku" ifadesiyle başlatılmaktadır. Bu rivayette konumuzla ilgisi bakımından genellikle fark edilmeyen husus, vahyin daha önce salih rüya şeklinde başlamış olması ve bu sürecin vahiy sürecinin bir parçası olarak ifade edilmiş olmasıdır. Daha önce salih rüya şeklinde başlayan vahiy süreci daha sonra meleğin açıkça görülmesi ve Kur'an ayetlerinin bildirilmesi ile ayrı bir aşamaya geçmiştir.

İbnü'l-Arabî bu süreci şöyle izah eder: Hz. Peygamber'in (s.a) temizlenen hayâl mertebesinde (hazretinde) sadık rüya şeklinde başlayan görme (rü'yet), daha sonra hayâl hazretinden dış dünyaya melek suretinde zuhûr etmiştir.⁸⁵ İbnü'l-

⁸¹ Bk. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 47.

⁸² Buharî, Ta'bir 2, 4. Rüyanın nübüvvetin kırk altıda biri oluşu ile ilgili şu değerlendirme yapılmaktadır. Bu oran, Hz. Peygamber'in (s.a) vahiy meleğini Hira'da görmeden önce sadık rüyalarla geçirdiği altı aylık sürenin yirmi üç yıllık toplam peygamberlik süresine nispetini ifade etmektedir. Bu konudaki nispetin yirmi altıda bir, kırkta bir ve yetmişte bir şeklinde olduğu rivayetler de mevcuttur. Bu konuda farklı oranlarla ilgili ise şu değerlendirme yapılmaktadır. Sayılardaki farklılıklar Hz. Peygamber'in (s.a) bu hususu beyan ettiği zamanların farklı olmasından ileri gelmektedir. Şöyle ki: Kendisine vahyin gelmesinden on üç senenin bitiminde, "rüyanın peygamberliğin yirmi altı cüzünden bir cüz olduğunu söylemiş olmalıdır. Nübüvvetinin yirminci yılı sonunda kırkta bir; hayatının sonunda ise kırk altıda bir demiş olmalıdır. Kırktan sonraki rivayetler ise zayıftır. Yetmişte bir şeklindeki rivayetin mübâlağa için söylendiği hadislerde sıkça rastlanan bir durumdur. Bu nedenle rüya ile ilgili kırk altıda bir nispeti esas alınmıştır.

⁸³ Yusuf 12/6.

⁸⁴ Buharî, Bedü'l-Vahy 3.

⁸⁵ *Fusûsu'l-Hikem*, s. 100.

Arabî'ye göre Hz. Meryem'in Cebrail'i insan şeklinde görmesi⁸⁶, Cenab-ı Hakk'ın Hz. Musa'ya bir ağaçtan görünmesi⁸⁷ benzer şekilde gerçekleşen rüyetlerdir.

İbnü'l-Arabî'ye göre vahyin başlangıcında Hz. Peygamber'in (s.a) rüyalarının gündüz gerçekleşecek şekliyle aynen görülmesinin nedeni ise Resulullah'ın (s.a) doğruluğudur. Bu görüşünü İbnü'l-Arabî *Tirmizî*'deki şu merfu rivayetle destekler.⁸⁸ "Rüyası en doğru olan sözü en doğru olandır"⁸⁹ Zira "O, hevasından konuşmaz"⁹⁰ ayetinin işaret ettiği mana üzere İbnü'l-Arabî'ye göre Resulullah (s.a) kimseye nefsinde uydurduğu, süsleyip tezvîr ettiği bir söz söylemiş değildir. Bilakis o hissi kuvvetlerinden birisiyle idrâk ettiği veya bu kuvvetlerin tümüyle idrâk ettiği şeyi söylerdi. Böyle bir idrâki yoksa konuşmazdı. Hissinde bir gerçeklik görmediği rüyayı, hayâlinde tasavvur edip söylemezdi. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a) rüyasının aynen meydana gelmesi, hissinde meydana gelmeyen şeyi söylememesinden idi.

Bu noktada akla şu soru gelmektedir. İdrakte asıl olan his olduğuna göre, vahiy neden his düzeyinde değil de rüya ile hayâl mertebesinde başlamıştır? İbnü'l-Arabî bu hususu şöyle izah eder: Akledilebilir manalar, hisse göre hayâl kuvvesine daha yakındır. His, insan varlığının daha alt katmanında iken mana, daha yukarıda ve daha latiftir. İnsanın hayâl levhi, his ile mananın ortasında yer alır. Bir tür mana olan vahyin, hisse indirilmesi istendiğinde, öncelikle hayâl mertebesinde geçerek his mertebesinde algılanması zaruridir. Çünkü insanın hayâl yetisinde tahayyül edilerek ortaya çıkan her şey, hissin algılayabileceği bir surete bürünerek algılanır. Bu yüzden sürecin böyle olması İbnü'l-Arabî'ye göre zorunludur.

Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre mahiyeti bilinmeyen bir tür mana olan vahyin Hz. Peygamber'in hayâl levhinde algılanabilen mahsus bir surete bürünmesi gerekir.⁹¹ Bundan dolayı vahyin başlangıcı, uykuda meydana gelmiştir. Sonra hayâl levhindeki bu "mana" hayâlden dıştaki meleğe intikal etmiş, melek Hz. Peygamber'e (s.a) his ile idrâk edilebilen bir şahıs olarak '*temessül*' etmiştir.⁹² Kısaca aklî manalar, hayâle, oradan hisse intikal eder. Bazen histen dışarıya taşar ve kişi onu dışarıdaymış gibi idrâk eder. Temessül bu şekilde gerçekleşir. İbnü'l-Arabî'ye göre temessül eden şahıs, bazen yalnızca vahiy alabilen kişi idrâk ederken bazen onunla birlikte bulunanlar da idrâk edebilir.⁹³

İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber'e gelen vahiy elçisi, Rabbinin sözünü Peygamber'in (s.a) işitme duyusuna (sem') atar (ilkâ). Bazen de vahiy Peygamber'in (s.a) kalbine indirir (inzâl).⁹⁴ Vahiy kalbe indirilince Peygamber'i (s.a) bir

⁸⁶ "Biz ona ruhumuzu gönderdik de o, kendisine tastamam bir insan şeklinde göründü" Meryem 19/17.

⁸⁷ "Ağaç tarafından kendisine şöyle seslenildi: Ey Musa! Bil ki ben, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'ım." (Kasas, 28/30).

⁸⁸ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 370.

⁸⁹ Tirmizî, Ru'yâ 1.

⁹⁰ Necm 53/3.

⁹¹ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 370.

⁹² *Fusûsu'l-Hikem*, s. 100.

⁹³ *Age*, II, 371.

⁹⁴ Burada kullanılan ilkâ, ve inzâl kelimeleri Kur'an'daki ayetlerden alınmadır. İlkâ ifadesini İbnü'l-Arabî Kâf 50/37 ayetiyle irtibatlı şekilde kullanır.

sıkıntı ve şiddet basar ki İbnü'l-Arabî'ye göre "hal" diye tabir edilen şey gerçekte budur. Bu sıkıntının nedeni ise Nebî'nin bedensel varlığının, kalbe indirilen mana-ya uygun olmamasıdır. Bu yüzden bu tarz vahiy, Hz. Peygamber'e (s.a) zor ve ağır gelir. Tabiatının mızacı, vahyin kalbe inzali bitinceye kadar bozulur. Sonra bu hal geçer ve Peygamber kendisine inzal edileni haber verir.⁹⁵

Doğal olarak bu noktada akla şu soru gelmektedir. Hz. Peygamber'e mahsus olduğu düşünülen vahiy tecrübesini İbnü'l-Arabî nasıl olur da böylesine ayrıntılı izah etmektedir? Sûfî tecrübenin konuyla ilgili özgünlüğü bu noktada ortaya çıkar. İbnü'l Arabî bunun cevabını şu şekilde verir: Gerçekleşen bu müşahede ve idrâk, İbnü'l Arabî'ye göre seyr ü sülûk ile Allah'ın velî kullarında da nadir olarak gerçekleşir. İbnü'l-Arabî kendisinin de bu hali yaşadığını belirtir.⁹⁶

İbnü'l-Arabî'nin eserlerine aşına olmayanlara iddialı gibi görünen bu ifadeler, onun eserlerine ve düşünce sistemine muttali olanlar için sürpriz değildir. Zira o değişik vesilelerle irfân ilmi hakkında yazdıkları hakkında şöyle der: "Eserlerimde yazdığım her şey, Kur'an hazretinden ve hazinelerinden gelmektedir;⁹⁷ Benim Allah'tan ilahi bir ilhamla ve doğrudan öğrendiğim...⁹⁸; bunun kadrini ancak bunu tecrübe edip hâl olarak menziline nefsinde müşahede eden ve Hakk'ın sırrında kendisiyle konuştuğu kişi bilebilir."⁹⁹

Kısaca İbnü'l-Arabî'ye göre vahyin geldiği mertebeye irtibat kurması bakımından idrâk, ehlullahta da tahakkuk eder. Sadece Hz. Peygamber'e (s.a) özgü olan ise şeriat bildiren (teşriî) vahiydir.¹⁰⁰ Velî ise nübüvvetin devam eden bir parçası olan sadık ve salih rüyada Peygamber'in getirdiği vahyin dışında teşriî bir vahiy getiremez. Çünkü bu süreç malum olduğu üzere Hz. Peygamber (s.a) ile sona ermiştir. Ancak velî, vahyin hakikatine ancak bu tür bir basiretle vakıf olabilir.

Şunu bahusus belirtmek gerekir: İbnü'l-Arabî'ye göre seyr ü sülûk sayesinde evliyânın bir kısmında gerçekleştiği belirtilen bu irtibat ve idrâkte velînin Hz. Peygamberinkinden (s.a) ayrı hüküm koyucu teşriî bir vahiy veya Mushaftakinden başka bir lafız getirmesi söz konusu değildir. Bu yüzden sadece Hz. Peygamber (s.a) şeriat getirebilir ve helal haram vazeder. Böylece vahyin bütün türlerini sadece Hz. Peygamber (s.a) getirmiştir. Evliyanın bu süreçteki pozisyonu ise İbnü'l-Arabî'ye göre sadece Hz. Peygamberin (s.a) getirebileceği vahiy çeşitlerini, ayne'l-yakîn müşâhede ederek haber vermektir.¹⁰¹

İbnü'l-Arabî'ye göre velî, tarihsel olarak Hz. Peygamberin (s.a) zamanına erişmemiş olduğundan vahyi ondan işitemez. Bu yüzden vahyin gelişiyile irtibat ve idrâki ancak vahyin kaynağı olan mertebe ile irtibatı sayesinde gerçekleşir. Velî de benzer bir süreçle işitme duyusuna *ilka* veya kalbine inzal ile vahye muhatap olur.

⁹⁵ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 371.

⁹⁶ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 370.

⁹⁷ *Age*, III, 326.

⁹⁸ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV, 131.

⁹⁹ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, 326.

¹⁰⁰ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 371.

¹⁰¹ *Agy*.

Bu esnada velînin durumu Resulullah'ın (s.a) şeriat koyucu lafzını işiten sahabenin durumu gibidir.¹⁰²

İbnü'l Arabî bahsettiği hususa şu ayetin işaret ettiğini belirtir: (اَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ)
 [بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ] "Basiret üzere Allah'a davet ederim, ben ve bana tabi olanlar"¹⁰³
 şeklinde meali verilen¹⁰⁴ ayetin metni üzerinde İbnü'l-Arabî'nin yaptığı yoruma bakalım. Ayetin birinci kısmındaki "Basiret üzere Allah'a davet ederim" ifadesindeki davet ederim (اَدْعُوا) fiili, konuşan tekil kişi sığasıyla ifade edilmiştir. Ardından tekrar munfasıl bir zamir getirilerek (أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ) "Ben ve bana uyanlar" deniliyor.

Böylece "bana uyanlar" kısmı, kendinden önceki Hz. Peygamber'i (s.a) ifade eden ben (ene) zamirine atfedilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre ayette "bana uyanlar" kısmı ile işaret edilen kişiler, vahiy hazretiyle irtibat kurabilen velîlerdir. Ayetin birinci kısmındaki davet ederim ifadesi, Hz. Peygamber'in (s.a) şahsında konuşan tekil şahıs kipiyle verilmiştir. Çünkü davetin vahiy lafzı, sadece Hz. Peygamber'e özgüdür. Velî'nin kendine ait lafzı yoktur. Velî sadece Hz. Peygamber'in (s.a) lisanından dökülen vahiyyle Hakk'a davet eder. Peygambere uyan velînin basiret üzere olması ise bahsedilen bir tecrübe ile vahye muhatap olmasına bağlıdır. Böylece Allah Resulüne (s.a) tabi olan velî, Peygamberin lisanından dökülmüş vahiy hakkında basirete sahip hale gelir.¹⁰⁵ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre seyr ü sülûk ile tasfiye edilmiş yetileri sayesinde bazı velîler, vahiy mertebesi (hazreti) ile irtibat kurabilmektedirler.

İbnü'l-Arabî sadık rüya ve vahyin hazretini idrâk arasında kurduğu velînin basirete dayalı bu tecrübesini, Hz. Peygamber'den (s.a) hadis almasına (ahz) da teşmil eder. İbnü'l-Arabî'ye göre nadiren bazı velîler basiret tarikiyle rüyada Hz. Peygamber (s.a) ile irtibat kurabilmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre velînin hadisin hitabına mazhar oluşu da duyusuna (sem'ine) *ilkâ* veya kalbine *inzâl* şeklinde gerçekleşir. Hadisi bu şekilde alan velî, Hz. Peygamber'in (s.a) huzurundaki sahabe gibi hadisi dinlemiş olur.¹⁰⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre basiret yöntemiyle almış olduğu hadisler velî için kesinlik ifade eden ilimle alınmıştır. Bu tür bir metot ile almadıkları hadisleri ise velî, zannı galip ile almaktadır. İbnü'l-Arabî velîlerin bu yönüyle nebinin vârisleri olduğunu belirtir.¹⁰⁷

¹⁰² Agy.

¹⁰³ Yusuf 12/108.

¹⁰⁴ Elmalılı, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yusuf 12/108.

¹⁰⁵ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 371.

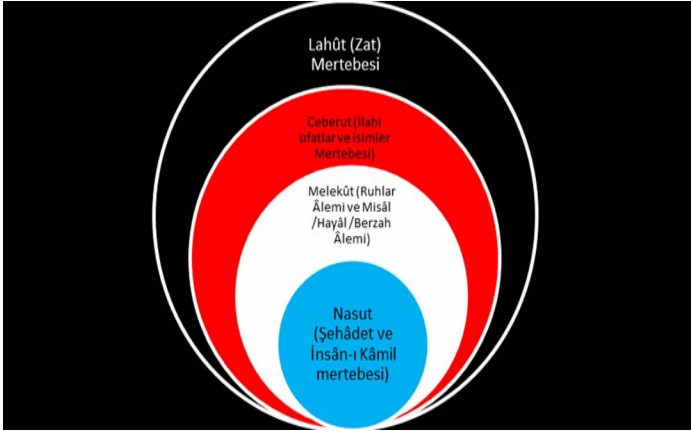
¹⁰⁶ Aynı yer. Buna binaen İbnü'l-Arabî şu değerlendirmede bulunur: "Hadis diye aktarılan nice rivayet vardır ki râvileri güvenilir görüldüğünden sahih addedilir. Ancak gerçekte sahih değildir. Bazen bunun aksi de mümkündür. Yani güvenilir ravilerce rivayet edilmediğinden hadis âlimlerinin kriterlerince sahih kabul edilmeyen bir haberin sahih olduğu durumlar da söz konusudur. Bu hadisin senet zincirinde uyduran veya karıştıran bir ravi olduğunda söz konusu olur. Zira yalan söyleyen kişi, onu aktarırken yalan söylememiştir. Biz sahip olduğumuz basiret nedeniyle bazı haberlerin gerçekte sahih olup olmadığını anlarız." Bk. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 371.

¹⁰⁷ Agy.

III. Rüyanın Varlık Mertebeleriyle İrtibatı

İbnü'l-Arabî düşüncesinde rüya konusu, esasen tasavvufun istinat ettiği *Varlık* ve *merâtibu'l-vücûd* anlayışına istinat etmektedir. Bu yüzden, tasavvuftaki varlık mertebeleri bilinmeden sûfî düşüncenin rüya mevzuuna yaklaşımı tam olarak anlaşılamaz. Bu yüzden konunun bu yönüne yer vermek istiyoruz. İbnü'l-Arabî düşüncesinde Varlık (*Vücûd*) bilindiği gibi farklı mertebeler halinde, kurulan nispete göre birli, üçlü, dördü, beşli, yedili, kırklı tasniflerle ele alınır. Bu tasniflerde ifade edilen ana fikir; *Varlık*'ın (el-Vücûd), özü (ayn) itibariyle bir (vahdet) olan Hakkın farklı mertebelerdeki taayyününden ibaret olduğudur. Diğer bir ifadeyle *el-Vücûd*, öz (ayn) itibariyle *bir* olanın kesret suretindeki zuhurudur. İçinde bulunduğumuz âlem, kendi mertebesi itibariyle bir gerçekliğe sahiptir. Ancak bu mertebeye kendisinin hakikatini oluşturan bâtin mertebeye nispetle kendi bâtininin temessül etmiş halidir.¹⁰⁸

Dördü tasnife göre bu mertebeler şunlardır.



Varlık mertebeleri açısından, içinde yaşadığımız ve algıladığımız evrendeki her şey, '*hakikat*'ini daha ulvî bir varlık mertebesinden alır. Varlığın tamamı, son mertebede bizim algılayabildiğimiz bir form ve içeriğe sahipken, diğer ulvî mertebelerde, daha kutsî düzeydeki bir *hakikat* ile irtibatlıdır. *Lahût* ve *Ceberût* mertebeleriyle ilgili zamansal bir öncelik ve sonralıktan söz edemeyiz. *Vücud*'daki varlıkların *hakikati*, *Ceberût* mertebesindeki *varlık kokusu*'nu almamış olan ve Hakk'ın malûmâtı durumundaki "*a'yân-ı sâbite*"ye istinat eder.¹⁰⁹ Bu bağdan dolayı âlem, kendi '*hakikat*'ine işaret eden semboller manzumesi ve kendi müsemmasına delalet eden bir isim olarak değerlendirilmektedir.¹¹⁰

¹⁰⁸ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 196. Geniş bilgi için bk. Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", ss. 9-63.

¹⁰⁹ İbnü'l-Arabî istilahında "ayn" teriminin kullanımına ilişkin geniş bilgi için bk. Tahralı, "Ayn ve Ayniyet", ss. 9-26.

¹¹⁰ Kelimenin sözlük anlamının da bunu işaret ettiğini söyleyebiliriz. Söz gelimi âlem ile aynı kökten gelen el-alem (العلم) kelimesi, elbisenin şekil ve resmi, âlâmet, belirti, iz, işaret ve özel isim anlamlarına gelmektedir. Yine kelime bir şeyi bir başka şey için âlâmet kılma anlamında kullanılır. Bk. İbn Manzûr, →

Yukarıdaki düşüncüyü rüya ve tabiri ile ilgisi bakımından şöyle değerlendirilebiliriz. Algıladığımız evren düzlemindeki eşya, bir yönüyle kendi hakikatine işaret eden semboller ve remizler âlemi olduğundan kendi hakikatine gidilmezse anlaşılabilir. Diğer bir ifadeyle hislerimizle algıladığımız âlem, tabir edilmeye muhtaçtır. Rüyalarda yorumlandığı gibi âlem ve âlemdeki eşya da tabir ve te'vil edilmelidir.¹¹¹ 'Vücûd' ve eşyâ, genellikle zahîrî boyutundaki varlığından ibaret zannedilir. Eşyanın suretinden yola çıkarak daha kutsi mertebesine intikal edebilen seçkinler (havas) ise eşyayı tabir ederler. Zira hadiseler ve varlık, aslında tabir edilmeli¹¹² yani zahirinden hakikatine geçilerek okunmalı ve anlamlandırılmalıdır. İbnü'l-Arabî keşfen sahih kabul ettiği¹¹³ bir hadisle bu düşünceye işaret eder: "İnsanlar uykudadırlar. Ölünce uyanırlar."¹¹⁴ Bu ifadenin sūfî düşüncede işaret ettiği anlamı şöyle açmak mümkündür. Ahiret, insanların adeta düş gibi olan hayatlarının tabir edildiği yerdir. Herkes yaşamının tabirinin ne olduğunu, neye tekabül ettiğini ahirette bulacaktır. Ancak eşyanın hakikatine keşfen muttali olanlar, henüz hayatta iken biyolojik ölümü beklemeden kendi yaşam düşlerini, bunun yanında varlık ve eşyayı tabir edeceklerdir.¹¹⁵

İbnü'l-Arabî tarafından izah edilen varlık mertebeleri anlayışına göre, görülme ve yer kaplama özelliği olmayan ruhlar mertebesi ile eşyayı, zaman, yer kaplama ve fiziksel özellikleriyle algıladığımız şehadet mertebesi, mahiyetleri itibariyle birbirine zıttır. Bu yüzden iki zıttan birinin, diğerine geçişini mümkün kılan bir ara mertebe devreye girmektedir. Bu mertebeye "*Berzâh*" adı¹¹⁶ verilir. Berzâh mertebesi, ruhlar mertebesi ile cisimler âlemini birbirinden ayırdığı için bu ismi

→

Lisânu'l-Arab, XII, 420. Konumuzla bağlantısı yönünden âlem kelimesinin diğer bir anlamı ise ordunun altında toplandığı bayrak ve işaret (الراية) anlamına gelmesidir. Bk. Zebidî, *Tacu'l Arûs*, VIII, 406. Bu yönüyle Allah'ın mahlukat ordusunu altında toplayan bayrak ve âmet şeklinde bir ilgi kurulabilir. Yine kelime dudağın hareket eden üstteki kısmına, iki taraftan üstte kalan kısım anlamındadır. Bk. Zavî, *Tertibu'l-Kamusi'l-Muhît*, III, 264. Bu yönüyle de âlem ile Allah'ın isimlerinden biri olan ve "O, Evvel'dir, Ahirdir, Zâhirdir, Bâtın'dır" ayetinde (Hadîd 57/3) geçen ilahi isimlerden biri olan Zâhir ismi ile irtibat kurulabilir.

¹¹¹ Buna göre Kur'an-ı Kerim'de Hz. Yusuf'a verildiğinden bahsedilen hadiselerin tevili (te'vil-i ehâdis) ifadesi (bk. Yusuf 12/6); babasının sahip olduğu rüyaları yorumlama yeteneğini, hayatın problemlerini anlama ve onlara çözüm getirme bilgelik ve öngörüsünü, buna ilaveten eşyanın hakikatini kavrama yeteneğinin verilmesini işaret etmektedir değerlendirmesini yapabiliriz.

¹¹² Tabir kelimesinin kök anlamının Arapçada köprüyü bir yakasından diğerine geçme anlamına gelen -ubür- kökünden geldiğine rüya tabir ve te'vilinin de rüyada görülen sembollerin asıllarına, ilk haline ulaşma faaliyeti olduğuna değinmiştik. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 529; Zebidî, *Tacu'l-Arûs*, III, 376; Zavî, *Tertibu'l-Kamusi'l-Muhît*, III, 121.

¹¹³ Sūfilerce hadis ehlinin vaz etmiş olduğu hadis alma yöntemlerine ek olarak Kur'an ve sahih add edilen sünnetin açık hükümleriyle çelişmemesi şartıyla keşf metoduyla alınan rivayetlerden de sūfilere göre hadis kabul ettikleri vardır. Sūfilere göre hadis ehlinin kriterlerine her ne kadar bu tür rivayetlere hadis denilirse de sūfilerce bu metot kullanılmıştır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre ehliullahtan bu seviyeye erişmiş bir zatın keşfen bir hadisi Hz. Peygamber'den misâl âleminde alması tarihi rivayetlerden daha güvenilirdir. Zira velî bu tür bir rivayeti doğrudan almıştır. Geniş bilgi için bk. Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 202 vd.

¹¹⁴ Bk. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, II, 312 hadis no: 2795.

¹¹⁵ Bk. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 101.

¹¹⁶ Berzah kelimesinin kök anlamı iki şeyi birbirinden ayıran şey demektir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 8; Zavî, *Tertibu'l-Kamusi'l-Muhît*, I, 199; Hakîm, *el-Mu'cem*, ss. 191-194.

almıştır.¹¹⁷ Zira İbnü'l Arabî'ye göre sünnetullah gereği varlıkta bir zıttan diğerine doğrudan geçiş olmaz. Allah hikmetle iş yapan Hakîm vasfı gereği bunu hikmetle yapar. Berzah mertebesi, önceki ve sonraki mertebenin özelliklerini haiz olduğundan bir mertebeden diğerine geçişi mümkün kılar.¹¹⁸ Sözelimi bahar, kış ile yaz arasında berzahdır. Yine sonbahar, yaz ile kışın berzahıdır. Berzah niteliği bir sünnetullah olarak varlığı birçok alanında karşımıza çıkan bir özelliktir.

Berzah mertebesine verilen diğer isimler; *hayâl-ı munfasıl* ve *mîsal âlemidir*. Bu isimlerin verilme gerekçesi şudur: Ruhlar mertebesindeki varlıkların hakikatleri görülemez. Varlıklar, cismani âlemde zaman, yer kaplama ve fiziksel özellikleriyle zuhûra gelmeden bu ara mertebede cisimler âlemindeki sembol ve görüntülerine benzer bir şekilde temessül ettiklerinden bu mertebeye bu adlar verilir. Diğer bir ifadeyle ruhu itibariyle görünmez olan şey, cismaniyetine ilişkin bir irtibat ile bu mertebede bir misale bürünür ve tasavvur edilir hale gelir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî bu mertebenin hislerle idrâk edilen şahadet mertebesindeki en iyi örneğinin aynadaki görüntü olduğunu söyler.¹¹⁹ Kişi aynada bir suret gördüğünde bir şey gördüğünü bilir. Ancak gördüğü şeyin müstakil bir vücudu olmadığını da bilir. Aynadaki sureti parçalayamaz, bölemez. Suretin aynadan müstakil bir vücudu yoktur. Ancak görüntü ve ayna aynı şey de değildir.¹²⁰

İnsan, varlık mertebelerinin nihayeti ve varlık ağacının meyvesi konumunda olduğundan *kevn-i câmi'* özelliği sayesinde diğer mertebeleri kendi varlığında cüzî olarak toplar.¹²¹ Bu yüzden *misâl âleminin* bir numunesi insanda da mevcuttur. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî âlemlerle ilgili olan afaktaki berzahı *hayâl-i munfasıl*, insanda meknuz olan numunesini ise *hayâl-i muttasıl* diye isimlendirir.¹²² İnsan, âfâktaki yansımaları kendi *hayâl-i muttasıl* vasıtasıyla görebilir.

1. Hakîkatin, Hayâl Mertebesinde Rüya ile Zuhûru

İbnü'l-Arabî'ye göre *hayâl mertebesi*, iki zıddı bir araya getirmesiyle diğer idrâk düzeylerine nispetle imtiyazlıdır. Zira hakikat ilk defa bu mertebede zuhûr eder.¹²³ *Hayâl mertebesinin* bu özelliği, *Hak* ile eşya arasındaki ilişkinin keyfiyetine dair de ipuçları barındırmaktadır. Çünkü görülen ve bir şekilde idrâk edilen eşya ve işlerde *Hak* İbnü'l-Arabî'ye göre şöyle bulunur. "*Hak*, odur ve o değildir"¹²⁴ Bu anlayışa göre her şey, hem (kendisi anlamında) o'dur, hem Hak'tır. Mazharlarda

¹¹⁷ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 45.

¹¹⁸ Bk. Hakîm, *el-Mu'cem*, s. 193.

¹¹⁹ *Fusûsu'l-Hikem*, s. 48-49.

¹²⁰ Bu hususu izah için şahıs ve gölge misali de verilmektedir. İbnü'l-Arabî'de ayna sembolizmi hakkında geniş bilgi için bk. Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 117 vd.; Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil*, s. 79 vd.

¹²¹ İnsanın bu özelliği hakkında geniş bilgi için bk. Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil*, s. 35 vd.

¹²² Hakîm, *el-Mu'cem*, ss. 447-451. İbnü'l-Arabî'nin hayâl istilahını kullanımına ilişkin geniş bilgi için ayrıca bk. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, ss. 325-355; Aynı yazar, *Hayâl Âlemleri*; Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Fransızcadan çev. Ralph Manheim.

¹²³ *Age*, II, 373. Geniş bilgi için bk. Çakmaklıoğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayâl ve Düzeyleri" s. 309.

¹²⁴ *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, II, 373.

zuhûr eden şey, bir yandan Gerçek varlık (:*el-vüçudu'l-Hak*) iken diğer yandan, mümkün varlıkların şekil ve özellikleriyle zuhûr ettiğinden o değildir. Böylece hakikat, paradoksal olarak hayâl mertebesinde zuhûr etmiştir.

Hayâl mertebesine özgünlük kazandıran bu hususiyeti bir yönüyle şöyle izah edebiliriz. Aristo mantığında bir şey ya o yahut diğeridir. A, aynı zamanda B olamaz, şeklinde eşyayı kategorize ederiz. İbnü'l-Arabî'ye göre ise *hakikat*, bu tarz düz mantıkla zuhûr etmez. Bu yönüyle *hakikat*, paradoksaldır.¹²⁵ Hem odur hem o değildir şeklinde zuhûr eder. İbnü'l-Arabî bu hususu ayna örneği üzerinden izah eder. İnsan, kendisini farklı şekillerde gösteren bir aynaya baktığında, aynadaki suretin kendi yansıması olduğunu bilir. Aynı zamanda bu yansımanın kendi aslı sureti olmadığını da bilir.¹²⁶ Yani *hakikat*, bu tecrübede hem o, hem o değil şeklinde zuhûr etmiştir.

Hayâl mertebesinin, rüya konusuyla ilgisi tam bu noktada ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî'ye göre, insan bu paradoksu hayâl mertebesinde rüya tecrübesiyle yaşar. Rüya da gördüklerinden şüphe etmez. Kendisini rüyadaki varlığıyla algılar. Ancak uyandığında onun kendisi olmadığından da şüphe etmez. Böylece hakikat hayâl mertebesinde rüya tecrübesiyle zuhûr etmiş olur. İbnü'l-Arabî, tasavvufun lisanı lakabıyla anılan Ebu Said Harraz (ö. 277/890) adlı sûfi büyüğüne sorulan "Allah'ı ne ile bildin" sorusuna verdiği "İki zıddı birleştirmesiyle bildim" cevabını buna işaret olarak yorumlar.¹²⁷

2. Uyku ve Uyanıklık: İntikal ve İbret

İbnü'l-Arabî'ye göre hakikatin olduğu mahiyet üzere zuhûr edebilmesi için Yüce Allah, hayâl mertebesini izhar edip ortaya çıkarmıştır.¹²⁸ Ve hayâl mertebesini bir uçtan diğer uca geçilebilsin (ubûr) diye iki taraf arasında köprü yapmıştır. Uyku da bu geçişin gerçekleştirildiği yer (muabbar¹²⁹) yapmıştır. Cenab- Hak uyku köprüsü üzerinde yürümeyi de "intikal ve geçiş (ubûr)" kılmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre "Şayet rüyayı tabir ediyorsanız" (إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ)¹³⁰ ayeti buna işaret etmektedir. Dikkat edilirse ayette kelimenin tabir kalıbı yerine geçme ve intikal (عبور) anlamına gelen sülâsî kalıbı kullanılmıştır.¹³¹

Bu noktadan itibaren İbnü'l Arabî konuyu daha üst bir düzleme taşır. İnsan, uyku esnasında hayâl mertebesini kullanarak his boyutundan diğer boyuta ubûr edip geçtiği gibi manalar da kendi aslı hallerinden başka suretlere uykuda intikal

¹²⁵ Günümüzde bu husus özellikle kuantum fiziğinde bulanık veya saçaklı mantık diye tercüme edilen fuzzy logic kavramı altında incelenmektedir. Geniş bilgi için bk. Kosko, *Fuzzy Thinking: The New Science of Fuzzy Logic*, New York: Hyperion, 1993. Ayrıca bk. Alatlî, *Aklın Yolu da Bir Değildir*, İstanbul: Destek Yay., 2009.

¹²⁶ *Fusûsu'l-Hikem*, s. 48-9.

¹²⁷ *Fusûsu'l-Hikem*, s. 48-9.

¹²⁸ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 374.

¹²⁹ Muabbar ifadesi Arapça'da zaman ve yer, hem de kendisinde tabirin gerçekleştiği şey anlamına gelmektedir.

¹³⁰ Yusuf 12/43.

¹³¹ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 373; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 99.

ettiğinden uykunun bir bölümü *intikal*dir. Zira rüyalarda manalar, kendi elbiselelerinden sıyrılıp başka maddelerin elbiselerini giyinirler. Diğer bir ifadeyle bir hal-den diğer bir hale intikal ederler. İlmin, sût suretinde gözükmesi bunun en bilinen örneğidir.¹³²

İbnü'l Arabî hayâl mertebesine iki tür intikal olduğunu belirtir: Birinci tür intikal; yukarıda belirtilen türden, manaların bir madde elbisesine intikal etmek suretiyle idrâk edilmesidir. İkinci tür intikal ise insanın kendi varlığını algılayıp hissetmesiyle birlikte bir zuhûrla hayâl hazretine intikal etmesidir.¹³³ Diğer bir ifadeyle birinci intikalde üst âlemdeki manalar, hayâl mertebesine bir surete bürünerek intikal eder. İkincide ise iç idrâki güçlenen biri, kendi varlığına ait olduğunu anladığı bir zuhûrla hayâl mertebesine intikal eder. Fakat bu mertebeye intikal etmiş kişinin, uyanıklık halinde de kendisine ait bir gerçekliği vardır. Birinci intikal, kudsi bir düzeyden hayâle intikal iken, ikincide alt düzeyden kudsi bir düzeye intikal söz konusudur. Zahiri ve batını ile hayâl mertebesine ikinci türden intikal edenin gördükleri İbnü'l-Arabî'ye göre artık tabir edilmez. Çünkü artık gördüklerini köprünün diğer tarafından görmemiştir ki aslına ubûr edilip tabir edilmeye ihtiyaç duyulsun. Eşyayı kendi gerçeklikleriyle görmüş ve tabire ihtiyacı kalmamıştır.¹³⁴

İnsan uyanıkken zahiren değişmiyor gibi görünse de İbnü'l-Arabî'ye göre iç dünyası itibariyle sürekli bir değişim yani intikal içindedir. İntikal (ubûr) içinde olması hasebiyle de uyanıkken de gerçekte bir tür uykudadır.¹³⁵ İnsan, marifet mertebelerinde yükseldiğinde dünyadaki halinin, gerçekte bir tür uyku olduğunun bilincine varır. Dünyadaki durumunun bir tür rüya olduğunu anlar.¹³⁶

İbnü'l-Arabî Kur'an'da çeşitli ayetlerde¹³⁷ geçen "Bunda basiret sahipleri için ibret vardır" ayetlerindeki ibret (عبرة) kelimesi ile "Ey basiret sahipleri ibret alınınız" ayetindeki¹³⁸ genelde ibret alınınız diye tercüme edilen (فَاعْتَبِرُوا) ifadelerini rüya tabiri ile ilgili ubûr (عبور) kökünden gelmiş olmaları nedeniyle konuyla irtibatlı görür. Ayetlerde zahir hislerle algılanabilen çeşitli olaylar zikredildikten sonra bu olaylarda "ibret vardır" denilmesi İbnü'l-Arabî'ye göre şu anlamdadır: "Gördüğünüz bu tür âyetlerin, zâhirinden onların bâtınında gizli olanı ve onun göstereceği şeyi bilmeye ubûr edip intikal edin."¹³⁹

Yukarıdaki izah İbnü'l-Arabî ve tasavvufi düşüncenin genel kabulü göz önüne alındığında gayet tabî bir çıkarımdır. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre bu âlemde

¹³² *Fusûsu'l-Hikem*, s. 100.

¹³³ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 374.

¹³⁴ *Agy*.

¹³⁵ *Fusûsu'l-Hikem*, s. 99.

¹³⁶ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 374.

¹³⁷ "Allah dilediğini yardımı ile destekler. Şüphesiz bunda basiret sahipleri için ibret vardır." (Ali İmrân 3/13); "Onların hikâyelerinde ince düşünce (lubb) sahipleri için ibret vardır." (Yusuf 12/111); "Hayvanlarda sizler için ibret vardır." (Nahl 16/66); "Allah gece ve gündüzü evirip çevirir. Şüphesiz bunda basiret sahipleri için ibret vardır." (Nur 24/44); "Şüphesiz bunda korkan kimse için ibret vardır." (Naziat 79/26).

¹³⁸ Bk. Haşr 59/2.

¹³⁹ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 374.

zuhûr eden her şey bizatihi kendisine işaret etmek yerine o mazharda zahir olan Hakk'a işaret eder. Dolayısıyla aslında âlemdeki eşya ve olayların bütünü o mazhar ve mazharda zahir olan Hak arasında bir intikaldir. Bu yönüyle âlem deveren eden bir intikaldir. Diğer bir ifadeyle aslına ubûr edilmesi gereken bir tür rüyadır.

İbnü'l-Arabî'ye göre uykunun intikal olmayan kısmı ise rahatlıktır. Bu, rüya görülmeyen uykudur, sadece beden dinlenmesi içindir. İbnü'l-Arabî bu noktada uykunun intikal oluşunu, Allah'ın rahmeti ile irtibatlandırır ve konuyu farklı bir alana taşır. Ancak ifade ettiği hususun anlaşılabilmesi, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemine ilişkin birkaç hususun bilinmesine bağlıdır. Şöyle ki; Allah'ın ilim yönünden bütün varlığı kuşatıcı olduğu Kur'an'da ifade edilir.¹⁴⁰ Tüm mahlûkat, varlıklarının hakikati itibariyle *a'yân-ı sâbite*ye istinat eder. *A'yân-ı sâbite* ise İbnü'l-Arabî düşüncesinde *ilahî malumât* olarak kabul edilir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, Allah'ın *İlim* ve *Rahmet* sıfatları arasında irtibat kurar. Allah'ın *Rahmeti ilahî malumât* hâlinde, mahlûkatı zuhura getirip yaratmıştır. Rahmân sıfatı, İbnü'l-Arabî istilahında, varlık veren anlamına gelir.¹⁴¹ Bu hususu *Fusûsu'l-Hikem*'de şöyle ifade eder:

*"Allah'ın rahmeti her şeyi hüküm ve vücud itibariyle kapsamıştır. Gazap bile Allah'ın ona olan rahmetinden meydana gelmiştir. Bu yüzden rahmeti gazabını geçmiş denilmektedir. Yani rahmetin Allah'a nispeti gazabını geride bırakır. Her hakikat (ayn) Allah'tan talep ettiği bir vücudu olduğundan Allah'ın rahmeti bütün hakikatleri (a'yân) kapsamıştır. Çünkü Allah, rahmetiyle, her şeyin hakikatindeki isteği kabul etmiş, böylece onları yaratmıştır. Bu yüzden ilahi rahmetin her şeyi vücud ve hüküm itibariyle kapsadığını söyledik"*¹⁴²

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah ilmiyle olduğu gibi rahmeti ile de her şeyi muhit olduğundan vücudda Hakk'ın rahmetinin erişmediği bir şey yoktur. Bu çıkarımın konumuzla ilgisini *rahmet* ve *rahat* kelimeleri arasında bağ kurarak yapar. İbnü'l-Arabî'ye göre, insan uyanıkken bir lezzetle rahat içinde olduğu gibi uykuya intikalinde de diğer tür bir lezzetle rahata erer.¹⁴³

Uyanıklık ve uykuda rahat içinde olmayı İbnü'l-Arabî, yaşam ve ölüm hallerine de teşmil eder. İnsan, ona göre intikal ettiği her mertebede o mertebeye özgü bir rahat içindedir. Çünkü intikal edilen hiçbir mertebe yoktur ki Allah'ın rahmeti orayı kuşatmamış olsun. Bu anlamıyla dünyadaki uyku ve uyanıklık, bir rahattan bir başka rahata intikal ve geçiştir. İbnü'l-Arabî bunu insanın dünyadaki faaliyetleri üzerinden şöyle izah eder. Söz gelimi insan, gündelik hayatta çalışırken yorgunluk çeker. Hâlbuki yorgunluk içindeyken çalıştığına karşılığını alma beklentisiyle bir lezzet içindedir. İşçi, ücret hazzı için çalışmıştır. Ücreti alıp o rahata erişince bu perde ortadan kalkar. Diğer bir rahata erişmek ister ve uykunun rahatlığına intikal eder. Organları hareketsiz kalır ve uyku ile rahatlar. Gerçekte bir rahattan bir başka rahata intikal etmiştir.¹⁴⁴

İbnü'l-Arabî bu sıradan gündelik tecrübeden varlıkla ilgili bir hükme varmaktadır. Ona göre varlığın tümü gerçekte rahat içinden bir başka rahata intikal halindedir. Böylece tüm mahlûkât bir tür uyku ve rahat halindedir. Bu yüzden in-

¹⁴⁰ Söz gelimi bk. "Allah, her şeyi ilim yönünden ihata etmiştir." (Talak 65/12).

¹⁴¹ Bk. Hakîm, *Mu'cemu's-sûfi*, s. 528.

¹⁴² *Fusûsu'l-Hikem*, s. 177.

¹⁴³ Uykunun insan için dinlenme ve rahatlık olarak var kıldığı şu ayette ifade edilir: "Uygunuzu bir dinlenme kıldık" (Nebe 78/9).

¹⁴⁴ *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, II, 374.

sanlar uyanıkken bir tür uykuda oldukları gibi uyuduklarında da rüya içinde rüya görenin durumu gibi yine uykudadırlar. Bu yüzden, İbnü'l-Arabî'ye göre âlemdeki varlıkların uyku hali de uyanıklığı da bir tür uykudur.

İbnü'l-Arabî'nin tahkik üzere keşfen muttali olduğunu söylediği diğer bir husus, konunun asıl hüviyetini ortaya koymaktadır. Buna göre âlemin suretlerinin Hakk'ın Batın ismine nispetle durumu, uyuyan kimseye nispetle rüyasındaki suretler ve görülenler gibidir.¹⁴⁵ Rüyada görülen suretler, rüyayı görenin halleri olduğu gibi âlemin tümü, Hakk'ın rüyasıdır. Rüyayı gören rüyasında bir anlamda kendisini görmüştür. Ancak kişi, rüyada gördüklerinden ibaret değildir. Hakikatin paradoksal ve saçaklı mantık özelliği burada da kendini gösterir. Yani âlem hem odur, hem o değildir.

İbnü'l-Arabî'ye göre, insan rüya ile ilgili yukarıdaki gerçeğe ya iman ederek inanır veya keşif yoluyla bilir.¹⁴⁶ Nitekim muhakkik mutasavvıflar tarafından keşfen sahih kabul edilen şu hadis¹⁴⁷ İbnü'l-Arabî'ye göre bu hususu veciz bir şekilde özetlemiştir. “İnsanlar uykudadırlar, öldüklerinde uyanırlar fakat bunun şuuruna varmazlar (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا ولكن لا يشعرون)”. İbnü'l-Arabî'ye göre rüya ile ilgili ifade edilen bütün manalar bu hadiste ifade edilmektedir.¹⁴⁸ Bu yüzden İbnü'l-Arabî şöyle der: “*Sınırlı aklın küçümsediği hakikatleri, asli mahiyetleri üzere açıkça ifade eden ve yücelten nebevi haberler ne güzeldir. Zira bu haberler yüce bir kaynaktan, Hak'tan gelmektedir.*”¹⁴⁹

İbnü'l-Arabî bu konudaki yorumunu şu iki ayetin işâri yorumu üzerinden izah etmeye çalışmaktadır.

“Kendi kendilerine, Allah'ın gökleri, arzı ve onların arasında bulunanları ancak 'Hak' olarak ve muayyen bir süre için yarattığını hiç düşünmediler mi?”¹⁵⁰ “Onlar, Allah'ın Hüve, el-Hak ve el-Mübin olduğunu bilirler”¹⁵¹

Her iki ayette bahsedilen *Hak*, İbnü'l-Arabî'ye göre yarattığı şeylerin özü (*ayn*)nü işaret etmektedir. İkinci ayette de Hakk'ın apaçık (mübîn) olduğu ifade edilmiştir. Bu ayetler İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın yarattıklarının hem *ayn* ve hakikati hem zahiri olduğunu işaret etmektedir.¹⁵² Buradan İbnü'l-Arabî rüya ile ilgili şöyle bir çıkarımda bulunur: Her kim enfüs ve afak düzeyindeki rüyaya itibar eder de rüyada görülen şeylerin zahirinden batınına intikal edip ibret almak isterse sıra dışı bir şey görür. Bu ibret vesilesiyle de başka şekilde idrâk edemeyeceği şeyler onun idrâkine açılır.¹⁵³ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre rüya, ubûr edebilenler için aynı zamanda varlığın hakikatini anlama tecrübesidir.

¹⁴⁵ *Agy.*

¹⁴⁶ *Age.* II, 374.

¹⁴⁷ Süflerin varlık anlayışının temel rüknünü teşkil eden bu ifade ile ilgili şunu ekleyelim. Aclûnî'de yer alan bu ifade, hadis ulemasının kriterlerine göre sahih bir rivayet olarak görülmez. Bk. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, II, 312, hadis no: 2795.

¹⁴⁸ *Fusûsu'l-Hikem*, s. 99.

¹⁴⁹ *Age.* II, 375.

¹⁵⁰ Rum 30/8.

¹⁵¹ Nur 24/25.

¹⁵² *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 374.

¹⁵³ *Agy.*

İbnü'l-Arabî Hz. Peygamberin (s.a) sabahladığında ashabına “Aranızda rüya gören var mı?” diye sormasını¹⁵⁴ bu gerekçeye bağlar ve der ki: “Çünkü rüya, nübüvvetten bir parça olduğundan nübüvvetdir. Buna binaen Hz. Peygamber (s.a) ümmetinde o nübüvveti görmeyi severdi.¹⁵⁵ Böylece onların rüyalarının zahirinden batınına intikal etmek suretiyle ibret ve müşahedede bulunurdu. Zira rüyanın insan varlığındaki mahalli onun beşeri varlığı iken ilahi ilimdeki mahalli ise tecelli suretlerindeki değişimlerdir (istihâlat). Bizim içinde bulunduğumuz her durum bir rüya iken Hak ise bıkınlık ve yorgunluğun olmadığı rahmet içindedir.”¹⁵⁶ Dolayısıyla rüya, üst mertebeye ubûr edebilenler için tecelli suretlerinin değişimini görebilmenin yoludur. İbnü'l-Arabî, döneminin “âlimlerini” rüyaya gereken ehemmiyeti vermemelelerinden ötürü şöyle eleştirmektedir:

“Zamanımızdaki cahiller uykuda gerçekleşen bir şey işittiklerinde onu tümünden reddetmezler fakat uykuda görülen rüyadır derler. Aslında böyle söylemelerinin maksadı rüyalara hayâl hükmünü vermek içindir. Bu yüzden bir insan rüyasına itimat ederse onu hafife alırlar. Bütün bunlar bu tür kişilerin rüyanın makamını bilmemelerinden kaynaklanır. Bu tür kimseler ayrıca uyanıkken ve hareket halinde iken kendilerinin bir tür rüya içinde olduklarını, uykuda iken de rüya içinde bir başka rüyada olduklarını anlamazlar.”¹⁵⁷

IV. Sonuç

İbnü'l-Arabî, rüya ve rüyada idrâkin mütehayyile ile nasıl gerçekleştiğini, İbn Sina gibi İslâm filozoflarıyla aynı doğrultuda ele alır. Ayrıca sûfî tecrübe ile keşif ve müşâhededen elde ettiği görüşleriyle konuyu izah eder. Bu meyanda; uykuda idrâk edilenlerin büyük bölümünün, uyanık iken duylardan elde edilenlerin, uyunca hayalde belirmesiyle gerçekleştiğini söyler. Ancak buna ilaveten rüyanın, *er-Ruh* diye nitelediği, rüya ile görevli bir melek sayesinde gerçekleştiğini belirtir. Bu melekle kimi âriflerin, uyku dışında fenâ ve gaybet halleriyle de irtibat kurulabileceği üzerinde durur.

İslâmî gelenekteki nefsanî, şeytanî ve Rahmanî/sadık rüya şeklindeki tasnifi benimser. Tabir edilecek rüyanın öncelikle türünün belirlenmesi gerektiğini belirtir. İlgili hadisten hareketle ve kendi sûfî tecrübesinden verdiği örneklerle, tabirin, rüyanın gerçekleşmesindeki tesiri üzerinde durur. Bu bağlamda Kur'an'da ve Tevrat'ın Tekvîn Bahsinde geçen Hz. Yusuf'un (a.s) hapisteki iki arkadaşının rüyasını tabir etmesi ile ilgili, bilinen izahların dışında, bir yorumda bulunur. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Yusuf'a rüya gördüklerini söyleyen iki arkadaş, gerçek bir rüya görmemiş, Hz. Yusuf'u sınamak amacıyla birer yalan uydurmuştu. Hz. Yusuf (a.s), bu tabiriyle rüya tabirindeki en zor merhaleyi gerçekleştirmiş, onların gerçekliği olmayan yalanına, kendi hayal yetisinde gerçeklik kazandırmıştı. Tabir etmesiyle de olaylar dış dünyada gerçekleşmişti.

İbnü'l-Arabî'nin rüya konusunda üzerinde durduğu diğer husus; sadık rüya tecrübesiyle *nübüvvet* arasında kurduğu bağıdır. Bu konudaki görüşlerini ilgili iki

¹⁵⁴ Resulullah'ın (s.a) sık sık sahabeye aranızda bir rüya gören yok mu? Diye sorduğuna ve onların da gördükleri rüyaları anlattıklarına dair çeşitli hadisler mevcuttur. Sözelimi Semüre b. Cündeb'ten nakledilen bir hadiste bu husus şöyle ifade edilir: Bir sabah bize yine Sizden bir rüya gören var mı? diye sordu: Kendisine bizden kimse bir şey görmedi!" dediler. Bunun üzerine: Ama ben gördüm, dedi ve kendi rüyasını anlattı." Bk. Müslim, Ru'yâ 18; Ebu Davud, Edeb 96.

¹⁵⁵ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 374.

¹⁵⁶ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 375.

¹⁵⁷ *Agy*.

hadis ekseninde izah eder. Bunlardan ilki; yirmi üç yıllık vahiy müddeti içerisindeki altı aylık dönem kast edilerek sadık rüyanın nübüvvetin kırk altıda biri olduğu şeklindeki rivayettir. Diğer; teşriî vahiy sürecinin Hz. Peygamber (s.a) ile sona ermiş olmasına rağmen, *mübeşşirât* denilen ve nübüvvetten bir parça kabul edilen rüyalar vasıtasıyla vahyin kaynağı ile irtibatın devam ettiği anlayışıdır. Hadiste geçen *mübeşşire* kelimesini, dünya hayatında mü'mine gösterilen, müjde ve manevi yönlendirmeleri ifade eden bir terim olarak kullanır. Tasavvuf tarihinin üzerinde en çok şerh yapılan eserlerinden biri olan *Fusûsu'l-Hikem*'i böyle bir *mübeşşire* esnasında Hz. Peygamber'den (s.a) aldığını belirtir.

İbnü'l-Arabî'ye göre bidayetinde Hz. Peygamber'in (s.a) gördüğü sadık rüyalar, hislerini ve hayâlini tezkiye ve tasfiye eden velîde de nihayetinde gerçekleşebilir. Bu sürecin sonunda velî, Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen vahyin lafızlarının işaret ettiği hakikatlere *basiret* üzere şahitlik yapacak bir idrâke erişir. Ancak velînin bu idrâkinde Hz. Peygamberinkinden (s.a) ayrı, hüküm koyucu veya mevcut hükmü değiştirici teşriî bir vahiy veya *Mushaf* takinden başka bir lafız getirmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla bazı kimselerin "rüyada şunu, şunu gördüm" diyerek dini hükümlere göre ameli terk etmeleri açık bir hatadır. Nitekim *mübeşşirenin* vahyin bir parçası olması, rüyayı görenin, salih ve takva sahibi olmasına bağlıdır. Ayrıca *mübeşşire* türünden sadık rüyalar, her ne kadar rüyayı gören ve o kişiye itibar edenler nazarında makbul addedilse de vahyin bütün türlerini içermediğinden herkesi bağlayıcı hüküm ifade etmez.

İbnü'l-Arabî, rüyaların tabirini varlık mertebeleri anlayışıyla izah eder. Tabir kelimesini, geçme anlamına gelen kök manasından hareketle, rüyadaki sembollerin aslına geçip, onları anlama faaliyeti olarak tanımladığı gibi *şehâdet âlemi* denilen içinde yaşadığımız cisimler âlemini de *merâtibu'l-vücûd* bakımından kendi '*hakikat*'ine işaret eden semboller manzumesi olarak görür. İnsan, yerine göre bu sembolleri de bir tür tabire tabi tutmalıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre insanın bu tabiri gerçekleştirmesinin yolu ise, hislerini tezkiye ve tasfiye ederek, iç idrâkini güçlendirmesi ve üst varlık mertebelerine intikal edip yükselebilmesidir. Bu türden bir manevi yükselişi gerçekleştiren ârif, insanların yeryüzündeki yaşamlarını, *hakikat* seviyesine nispetle bir tür rüya olarak değerlendirir.

Kısaca; İbnü'l-Arabî düşüncesinde rüya, sûfî tecrübenin temel dinamiklerini gösteren bir tecrübe oluşu yanından, insanın var oluş serüvenine dair önemli ipuçları barındıran hakikatler de içermektedir. Bu yüzden İbnü'l-Arabî, döneminin bilgilerini rüyaya gereken ehemmiyeti vermediklerinden dolayı sert bir biçimde eleştirmektedir.

Kaynakça

- Acıpayamlı, Halil İbrahim drl. *İslami Rüya Tabirleri Ansiklopedisi*, İstanbul: İpek Yay., 2002.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa I-II*, Beyrut: Daru ihyâi't-turasi'l-arabî, 1351.
- Alatlı, Alev, *Akılın Yolu da Bir Değildir*, İstanbul: Destek Yay., 2009.
- Aşkar, Mustafa, *Niyazî-i Mısırî Hayatı, Eserleri Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yay., 2004.
- Bahadıroğlu, Mustafa, *Vâkâat-ı Hüdâyî'nin Tahlîl ve Tahkîki* (I. Cild) İnceleme – Metin, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Cambridge International Dictionary of English*, London: Cambridge University Press, 1995.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yay., 2004.
- Chittick, William C., *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yay., 1997.
- , *Hayâl Âlemleri*, çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yay., 1999.
- Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn Arabî*, Fransızcadan çev. Ralph Manheim, Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayâl ve Düzeyleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı:10, 2003, ss. 299-329.

- Çelebi, İlyas, "Rüya", *DİA*, XXXV, ss. 306-309.
- Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: İFAV Yay., 1993.
- , "Vehim", *DİA*, XLII, 615.
- el-Kelâbâzî, Muhammed b. İshak, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, tsz.
- el-Kindî, Yakub b. İshak, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yay., 1994.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, İstanbul: Okyanus Yay., tsz.
- Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, İstanbul: MEB Şark İslam Klasikleri, 1990.
- Freud, Sigmund, *Düşlerin Yorumu I*, çev. Emre Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları, 1991.
- , *Düşlerin Yorumu II*, çev. Emre Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları, 1992.
- Fromm, Erich, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, çev. Aydın Arıtan-Kağan H. Ökten, İstanbul: Arıtan Yay., 1992.
- Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn I-V*, Halep: Daru'l-Va'y, 2004.
- el-Hakîm, Suad, *el-Mu'cemu's-Süfî el-Hikme fi Hudûdi'l-Kelime*, Beyrut: Daru'n-Nedrâ, 1981.
- Gürer, Dilaver, "Hz. Yusuf'un Gördüğü Rüyanın Fusûsu'l-Hikem'deki Yorumu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 21, 2008, ss. 39-56.
- <http://www.merriam-webster.com/dictionary/dream> (erişim: 07.06.2014)
- İbn Manzûr, Cemâlû'd-din Ebu'l-Fadl, *Lisânu'l-Arabî'l-Muhit fi'l-Luğa*, Beyrut: Daru's-Sadr, 1968.
- Jung, Carl Gustav, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, çev. İris Kantemir, İstanbul: Can Yay., 2008.
- Karaman, Hayreddin ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir I-V*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2007.
- Kâşânî, Abdürrezzâk, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-a'lâm*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2004.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Süfi Kitap, 2009.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, Haz. M. Tahralı-S. Eraydın, İstanbul: İFAV Yay., 2002.
- Kosko, Bart, *Fuzzy Thinking: The New Science of Fuzzy logic*, New York: Hyperion, 1993.
- Kubbealtı Lugatı, *Misallî Büyük Türkçe Sözlük I-III*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî*, haz. Heyet, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay., 2009.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Letâifu'l-İşârat I-VI*, Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfikîyye, 1999.
- , *er-Risâletü'l-kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2005.
- Küçük, Osman Nuri, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî de İnsân-ı Kâmil*, İstanbul: İnsan Yay., 2011.
- Mevlânâ, Muhammed Celâleddin, *Mesnevî I-VI*, çev.: Veled İzbudak, İstanbul: MEB Yay., 1990.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Ali, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye I-IV*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabîyye, 1997.
- , *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-A'lâ Affî, Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1946.
- , *Ta'birnâme-i Muhyiddin b. Arabî*, çev. İbn Sîrîn, İstanbul: Taş basma, 1316.
- , *Kitâbu'l-Mübeşşirât*, Süleymaniye Ktp., Fatih, No: 5322.
- Penrose, Roger, *Bilgisayar ve Zekâ, Kralın Yeni Usu*, çev. Tekin Dereli, Ankara: Tübitak Yay., 2000.
- Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l-Gayb*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1990.
- Schimmel, Annemarie, *Halifenin Rüyaları, İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri*, çev. Tuba Erkmen, İstanbul: Kabcacı Yay., 2005.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tefsîru's-Sülemi Hakâiku't-Tefsîr I-II*, Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmîyye, 2001.
- Tahralı, Mustafa, "Ayn ve Ayniyet", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi IV*, İstanbul: İFAV Yay., 2002, ss. 9-26.
- , "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi III*, İstanbul: İFAV Yay., 2000, ss. 9-63.
- Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul: İnsan Yay., 2011.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yay., 1999.
- , "Rüya", *DİA*, XXXV, ss. 309- 310.
- Yüksel, Hasan Avni, *Türk İslâm Tasavvufu Geleneğinde Rüya*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1996.
- Zavî, Tahir Ahmed et-Trablusî, *Tertibu'l-Kamusi'l-Muhît*, Kahire: Matbaatu'l-İstikame, 1959.
- Zebidî, Muhibbu'd-din Ebu'l-Feyz, *Tacu'l-Arûs fi şerhi'l-Kamûs*, Beyrut: Daru's-Sadr, 1386.

Duhâ Suresi 7 ve İnşirah Suresi 2. Ayetler Bağlamında Nübüvvet Öncesi Hz. Peygamber'in İnanıcı

Recep Demir

Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
receptemir55@gmail.com

Öz

Peygamberlerin nübüvvet öncesi yaşamları, sonrası için bir hazırlık dönemi mesabesinde. Toplumları ıslah göreviyle gönderilen bu insanların peygamberlik öncesi yaşamları tertemiz olmalıdır ki, muhataplarına güven verebilsin. Hz. Muhammed vahiy almadan önceki dönemde şirkin her çeşidinden uzak bir hayat yaşamıştır. Bazen, Kur'an ayetleri ve kimi rivayetlere dayanarak onun nübüvvet öncesi dönemde dalâlette olduğu şeklinde yorumlar yapılmaktadır. Bu makalede onun bi'set öncesi dönemiyle ilgili olarak Kur'an'da yer alan 'dalâletten hidayete erdirilmesi'nin ne anlama geldiği üzerinde durulacaktır. Anahtar kelimeler: Hz. Muhammed, Nübüvvet Öncesi, Dalâlet, Şirk, Hidayet, İsmet.

The Prophet Muhammad's Faith in the Pre-Prophethood Period in the Context of the Verses, al-Duha (93/7) and al-Inshirah (94/2)

Pre-prophethood life may be regarded as a preparatory to the subsequent period of prophethood. Since the prophets had been charged to correct the societies, they had lived a perfectly clear life before the prophethood and had thus gained trust of the people to whom they had been sent. Prophet Muhammad (pbuh) had in this sense been living a pure life away from all kinds of polytheism (al-shirk) before the assignment of the prophethood. However, based upon Qur'anic verses and a number of narrations, interpretations alleging that he had fallen into heresy in the pre-prophethood years have occasionally been made. This article deals with the issue of the guidance bestowed on him when he was found wandering as it is mentioned in the Qur'an with regard to his life before the prophethood days.

Key words: Prophet Muhammad, Pre-Prophethood Period, Heresy/Wandering (al-dalâla), Polytheism (al-shirk), Guidance, Infallibility (al-ismah).

Atıf

Recep Demir, Duhâ Suresi 7 ve İnşirah Suresi 2. Ayetler Bağlamında
Nübüvvet Öncesi Hz. Peygamber'in İnanıcı, Marife, 2014, 14/3, ss. 57-81

Giriş

Allah insanlarla iletişimini onların içinden seçtiği elçiler vasıtasıyla gerçekleştirmiştir. Elçiler diğer insanların yaptığı sıradan eylemler yanında vahiy yoluyla Allah Teâlâ ile temasa geçme gibi kendilerine özgü bir özelliğe de sahiptirler. İşte bu durum onları diğer insanlardan üstün kılmakla beraber ayrıca onlara bir yük ve sorumluluk yüklemektedir. Bu da aldıkları vahiy diğer insanlara eksiksiz olarak iletme (tebliğ) ve örnek olmak görevidir.

Örnek şahsiyetlerin hayatları, yaşam şekilleri, mücadeleleri diğer insanlar için oldukça önemlidir. Bu sebeple Kur'an'da insanların ibret alıp dersler çıkarması için pek çok peygamber kıssasına yer verilir. Kur'an kıssalarında peygamberlerin hayatının bütün dönemleri zikredilmeyip, onlardan bazı kesitler sunulur. Bazılarının doğum ve çocukluk dönemleri ayrıntılı bir şekilde yer alırken,¹ Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatına dair Kur'an'da fazla malumat bulunmamaktadır. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi döneminin hiç bilinmediği, karanlık bir dönem olduğu anlamı elbette çıkmaz. İlahî vahiy bu dönemi kulların bilmesi gerektiği ve onların faydasına olacak şekilde kendine konu edinmiştir. Kur'an'da O'nun nübüvvet öncesi hayatıyla ilgili olarak "yetim olarak bulunup barındırılması",² "dalâletten hidayete erdirilmesi"³ ve "belini büken yükün kaldırılması"⁴ ifadeleri yer almaktadır.

Hz. Peygamber'in nübüvvet sonrası hayatı öncesiyle mukayese edildiğinde, vahiy öncesi hayatında önemli bilgi boşluklarının bulunduğu görülmektedir. Bunun sebebi, tarihe yön veren büyük şahsiyetlerin tarihi değiştirmeye başladıkları andan sonraki hayatlarının daha fazla bilinmesi ve ilgi odağı olmasıdır. Bu noktada şu hususu bilhassa vurgulamak gerekir ki bu boşluklar, Hz. Peygamber'in çağdaşları açısından değil, bizim açımızdan söz konusudur. Zira onunla aynı ortamda yaşayan çağdaşları, hiç şüphesiz Hz. Peygamber'in vahiy öncesi hayatını biliyorlardı. Sorun, bu bilgilerin daha sonraki kaynaklara aktarılamamış olmasıdır.

Biz bu makalede Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi inancını konu alan ayetleri ele alacak özellikle onun 'dalâletten hidayete erdirilmesi'nin ne anlama geldiği üzerinde duracağız. Bu meyanda öncelikle d-l-l kökü incelenecek, ardından ayetler tahlil edilecektir. Öznel yargılarımızı veya duygusallığımızı ön plana çıkarmak yerine konu nakle dayanan bir husus olduğu için daha çok rivayet malzemesi üzerinden bu meseleyi ele alıp anlamaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

1. Dalâlet Kavramının Anlamı

Kur'an'daki bir kavramın, asıl anlamını öğrenmek için cahiliye dönemindeki kullanım ve ilk dönem lügatlerdeki manaları tespit etmek gerekir. Zira bu durum, terimleşmiş anlamdan ziyade asıl anlama ulaşmamıza imkân verir.

¹ Kasâs, 28/7-35; Meryem, 19/5-33.

² Duhâ, 93/6.

³ Duhâ, 93/7.

⁴ İnşirâh, 94/2.

ل ض ل kökünden türemiş olan الضَّالَّة ve الضَّالُّ aynı anlamda sözcükler olup⁵ lügatte, “bir şeyi kaybetmek, yitirmek ضَيَّاعٌ” anlamına gelir. Kişi, devesi veya başka bir şeyi kaçıp kaybolduğunda أَضَلَّتْ بَعِيرِي وَغَيْرِهِ der. Mescit ve ev gibi sabit bir şeyin mekânı bilinmediği zaman الدَّارِ الْمَسْجِدِ وَالْدارِ denilir. Sabit bir mekânı olmayan ve hareket halinde bulunan cisimleri kaybetme durumunda ise أَضَلَّتْ النَّيَّءَ ifadesi kullanılır.⁶ Zemahşerî (ö. 538/1144), kişinin devesi bağlı iken devesinin bulunduğu yeri bilmemesi durumunda “dalle”; devesinin salık haldeyken kaybolması durumunda “edalle” fiilinin kullanıldığını belirtir.⁷ Dilci Ezherî (ö. 370/980), bu kelimenin asıl anlamının الغَيْبِيَّة yani “yokluk ve görünmezlik” olduğunu, su ile süt birbirine karıştırıldığında suyun süt içinde kaybolup gözle görünmez hale gelmesi anlamında ضَلَّ الْمَاءُ فِي اللَّبَنِ fiilinin kullanıldığını belirtir. Kâfirin delili yok olduğunda ضَلَّ الْكَاْفِرُ ; bir kimsenin ezberinden bir şey yok olduğunda ضَلَّ النَّاسِي denilir.⁸ İbn Fâris (ö. 395/1004), “ölü defnedildiğinde sanki o yitip, zayı olmuş anlamında أَضَلَّ الْمَيِّتُ” ifadesinin kullanıldığını kaydeder.⁹ Cevherî (ö. 398/1007) de الضَّالُّ sözcüğünün “reşadın yani doğru yolun zıddı olduğu ve gizlenmek, helak olmak” anlamlarına geldiğine işaret eder.¹⁰ İbn Manzûr da (ö. 711/1311) الضَّالُّ kelimesinin lügatte “bir kimseyi yoldan saptırmak” anlamına geldiğini cahiliye dönemi şairlerinden Lebid b. Rabîa'nın (ö. 41/661) şu beytiyle istişhad ederek verir: مَنْ هَدَاهُ سَبِيلَ الْخَيْرِ اهْتَدَى ... نَاعِمٌ “O kime hayır yollarını gösterirse o kimse iyi bir hayata ulaşır, kimi de dilerse saptırır.” Lebid doğru yoldan sapmak anlamının cahiliye döneminde olduğunu, Allah Teâlâ'nın “Dilediği kimseyi saptırır; dilediğini ise hidayete erdirir”¹¹ ayetiyle bu anlama muvafakat ettiğini belirtir. Ayrıca yukarıda verilen anlamlara ilave olarak İbn Manzûr (ö. 711/1311) “unutmak, boşa gitmek, ölmek ve toprak olmak” anlamlarını da verir.¹² Zebîdî (ö. 1205/1790) ise, kelimenin “şaşırmak, hayret etmek, telef olmak” anlamı üzerinde durur ve o, “amelin boşa gitmesi ve helak olmak” şeklindeki anlamların mecazî olduğunu kaydeder.¹³ Buna göre kelimenin temel olarak “yitirmek, kaybetmek ضَيَّاعٌ, yok olmak ve görünmezlik الغَيْبِيَّة ; bunlarla bağlantılı ve ikincil olarak da “sapmak, şaşırmak, gizlenmek, unutmak boşa gitmek, ölmek, helak olmak, toprak olmak” gibi anlamlara gelir.

⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, III, 356.

⁶ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, III, 356-357; Ezherî, *Tehzibu'l-Lüga*, XI, 318; Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VII, 9.

⁷ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, I, 595.

⁸ Ezherî, *Tehzibu'l-Lüga*, XI, 319.

⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, III, 356-357.

¹⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1748.

¹¹ İbrâhîm, 14/4.

¹² İbn Manzûr, *Lişânu'l-Arab*, XI, 393-394.

¹³ Zebîdî, *Tâcu'l-Ârûs*, XXIX, 346-347.

2. Terim Olarak Dalâlet

Dalâlet kavramı, genellikle “maksada ulaştırın yolu bulamamak, istenen sonuca götürmeyen bir yola girmek,¹⁴ kasten veya unutarak, az veya çok doğru yolu terk etmek”¹⁵ anlamlarına gelir. Türkçe’ye “sapkınlık ve doğru yoldan ayrılma”¹⁶ olarak çevrilmiştir. Şu halde, “haktan yüz çevirip bâtila yönelme, ilahî buyruklara aykırı davranma” şeklinde tanımlanabilir.

Bazı lügatçiler bu kavramı kısımlara ayırır. Örneğin Râgıb, “dalâleti” ikiye ayırarak inceler. Bunlardan birincisi, nazarî ilimlerde yani Allah’ın varlığını, birliğini bilmek ile nübüvveti tanımadaki dalâlettir.¹⁷ Diğeri ise ameli ilimlerde, ibadetleri oluşturan şer’i hükümlerdeki dalâlettir.¹⁸ İyice anlaşılmalıdır ki dalâlet teriminde mevcut olan “saptırma” ve “yanlış yol” aslında ne kadar uzun gidilirse gidilsin ve ne kadar güçlük çekilirse çekilsin yine de “hiçbir yere açılmayan bir çıkma-za” ve hatta sonuçta uçuruma düşürür.¹⁹

3. Kur’an’da D-l-l Kökü ve Anlamları

D-l-l kökü türevleriyle birlikte Kur’an’da 218 defa geçmektedir. *Dalâlet* kavramı yalın ve zamir bitişik halde 9 yerde, *dalâl* şeklinde ise 38 ayette; farklı varyantlarıyla fiil ve isim olarak ise 171 yerde geçmektedir.²⁰ Biz bu başlık altında Kur’an’da, d-l-l kökünün kavram, fiil ve isim olarak kullanımlarında hangi anlamlara geldiğini belirli başlıklar halinde kategorize edecek; meşhur olan “küfür ve inkârı içeren sapıklık” dışında farklı anlamlara gelip gelmediğini tespiti çalışacağız.

a. Sapmak/Saptırma

Doğru yol ve hidayetin zıddı²¹ anlamıyla d-l-l kökü, Kur’an’da en çok kullanılan şeklidir.²² Bu tür sapmanın neticesi küfür ve şirkidir. Şu ayetleri buna örnek olarak gösterebiliriz. “*Kim imanı küfürle değiştirirse dosdoğru yoldan sapmış olur.*”²³ “*Allah’a ortak koşan kimse şüphesiz derin bir sapıklığa düşmüştür.*”²⁴

Kur’an’ın diğer ayetlerinde Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr etmek,²⁵ Hz. Peygamber’in çağrısına uymamak, onu alaya almak,²⁶ Kur’an’ın ilahî bir kitap olduğunu inkâr edip ondan uzak kalmak,²⁷ kıya-

¹⁴ Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, I, 138; Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfi Istılâhâtî’l-Fünûn*, II, 1119.

¹⁵ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 297.

¹⁶ *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu: [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option\(04.11.2014\)](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option(04.11.2014)).

¹⁷ Nisâ, 4/36.

¹⁸ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 298.

¹⁹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 101.

²⁰ Muhammed Fuad Abdulbakî, *el-Mu’cemu’l-Müfehres*, s. 421-424

²¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XI, 390.

²² Bk. Bakara, 2/16, 175; Nisâ, 4/44; A’raf, 7/30; Nahl, 16/36; Meryem, 19/75; Neml, 27/81; Rûm, 30/53.

²³ Bakara, 2/108.

²⁴ Nisâ, 4/116.

²⁵ Nisâ, 4/136.

²⁶ Furkan, 25/41-42; Ahkâf, 46/32.

²⁷ Fussilet, 41/52; Cum’a, 62/2.

metin gerçekleşmesi konusunda yersiz tartışmalara girmek,²⁸ ahiret hayatına inanmamak,²⁹ Allah'ın ve peygamberlerinin emirlerine isyan etmek,³⁰ Allah'ın helal kıldığı rızıkları haram saymak,³¹ kafirleri sevmek³² d-l-l kökünden farklı sığa ve kiplerle gelen fiillerle "sapma" olarak sayılmıştır.

b. Kaybolup Gitmek / Yok Olmak (Helak)

D-l-l kökünün lügat anlamları üzerinde dururken onun "kaybet, yitirmek, yok olmak ve görünmezlik" anlamlarına geldiğini belirtmiştik. Kur'an'da 10 yerde, müşriklerin dünyada iken uydurdukları batıl tanrıların veya putların hesap gününde kendilerine hiçbir fayda vermeyeceği ve "kaybolup gidecekleri" nakledilmektedir. Buna birkaç ayeti örnek olarak verebiliriz: *"Bak gör ki, kendi aleyhlerine nasıl yalan söylediler ve (tanrı diye) uydurdukları şeyler kendilerinden nasıl kaybolup gitti! (Dalle anhüm ma kânû yefterüne)"*³³ *"Andolsun ki, sizi ilk defa yarattığımız gibi, yine teker teker bize geleceksiniz ve (dünyada) size verip hayaline daldırdığımız şeyleri arkanızda bırakacaksınız. Hani yaratılışınızda ortaklarımız sandığınız şefaatçılarınızı da yanınızda göremiyoruz?! Andolsun, aranızdaki bağ kopmuş ve (tanrı) sandığınız şeyler sizden kaybolup gitmiştir. (Dalle anküm ma küntüm tez'ümüne).*"³⁴ Bir ayette ise, müşriklerin dünyada iken tanrı diye dua ettikleri/taptıkları sahte ilahların ahirette yok olup gidecekleri ifade edilmiştir. *"Allah onlara, 'Ortaklarım nerede?!' diye seslendiği gün 'Buna dair bizden hiçbir şahit olmadığını sana arz ederiz', derler. Böylece önceden yalvarıp durdukları onlardan uzaklaşmıştır. (Dalle anhüm mâ kânû yed'üne min kablü)". Kendilerinin kaçacak yerleri olmadığını anlamışlardır.*"³⁵ Bir diğer ayette, müşriklerin rahat zamanda tanrı diye yalvardıklarının zor anda kendilerine hiçbir fayda vermeyeceği, kaybolup gidecekleri açıkça belirtilmiştir. *"Denizde başınıza bir musibet geldiğinde, O'ndan başka bütün yalvardıklarınız kaybolup gider. (Dalle men ted'üne illâ iyyâhü) O sizi kurtarıp karaya çıkardığında, (yine eski halinize) dönersiniz. İnsanoğlu çok nankördür."*³⁶

Ahirete inanmayıp yeniden dirilmeyi ve Allah'a kavuşmayı beklemeyen kimselerin sözlerinin aktarıldığı ayette *dalâl* sözcüğü yok olmak ve kaybolup gitmek anlamındadır. *"Dediler ki: 'Toprakta çürüyüp kaybolup gittikten (İza dalâlnâ fi'l erdi) sonra yeniden mi yaratılacağız?' Doğrusu onlar Rablerine kavuşmayı inkâr edenlerdir."*³⁷ Fahreddîn er-Râzî bu ayetin "biz yerin altına gömüldükten ve bedenlerimiz iyice yitip kaybolduğunda mı yeniden yaratılacağız?" anlamında olduğunu belirtir.³⁸

²⁸ Şürâ, 42/18.

²⁹ Sebe, 34/8.

³⁰ Ahzâb, 33/36.

³¹ En'am, 6/140.

³² Mümtehine, 60/1.

³³ En'am, 6/24.

³⁴ En'am, 6/94. Diğer ayetler için bk. A'raf, 7/37, 53; Yûnus, 10/30; Hûd, 11/21; Nahl, 16/87; İsrâ, 17/67; Mü'min, 40/74; Ahkâf, 46/28.

³⁵ Fussilet, 41/48.

³⁶ İsrâ, 17/67.

³⁷ Secde, 32/10.

³⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV, 142.

c. Şaşırarak

Bir şeye şaşmak ve şaşırarak anlamında **الظَّلْمَةُ** sözcüğü kullanılmıştır.³⁹ Kur'an'da Hz. Salih'in kavmini uyarması karşısında onların cevaplarında "Eğer biz sana uyararak işte gerçekten o zaman dalâl/şaşkınlık ve çılgınlık içinde kalmış olunuz."⁴⁰ sözlerinde bu anlamda kullanılmıştır.⁴¹ Yine Hz. Yûsuf'tan murad almak isteyen Aziz'in karısının ruh halinin yansıtıldığı ayette de kelime aynı anlamdadır. "Şehirde birtakım kadınlar: 'Duydunuz mu?' dediler: Vezirin hanımı uşağına gönlünü kaptırmış, ondan kâim almak istemiş! Sevda ateşi bağırını yakmış. Kadın besbelli şaşırılmış"⁴²

d. Yanılmak/ Hata Etmek/ Unutmak

Dalâl kelimesinin anlamlarından biri de yanılma, hata ve unutmaktır.⁴³ Herhangi bir kimseden herhangi bir hata sadır olması durumunda kullanılır. Dolayısıyla bu kelime hem peygamberlere hem de kâfirlere nispet edilir.⁴⁴ Yûsuf suresinde iki farklı yerde geçen Hz. Yâkup hakkında çocuklarının "Vallahi sen hala eski dalâl/**yanılsızlık** içindesin"⁴⁵, "Babamız apaçık **yanılıyor**"⁴⁶ kelimeleri bu anlamdadır.

Hz. Musa Fir'avn'a tebliğ için gittiğinde Fir'avn ona çocuk iken yaptığı iyilikleri sayar ve onun ise buna karşılık kötü bir iş yaptığını yani İsraili birini öldürdüğünü hatırlatınca Hz. Musa ona "Ben o işi **bilmeyerek**(dâllîn) yaptım" der.⁴⁷ Taberî (ö. 310/923) ayetin tefsirinde bu ayeti "adam öldürmenin haram olduğuna dair Allah'tan bana bir vahiy gelmeden önce cahillerden iken ben bunu yaptım" şeklinde anlamlandırır. Devamında Arapların "cehâlet" kelimesi yerine "dalaleti" koyduğunu bunların ikisinin aynı anlamda olduğunu zikreder. Taberî bu ayetle ilgili Mücahid (ö. 104/722) ve Dahhak'tan (ö. 105/723) iki rivayete de yer vererek onların "dâllîn" kelimesini "cahilîn" diye tefsir ettiklerini nakleder. İlave olarak tefsir mahiyetinde İbn Mes'ud'un (ö. 32/653) "faaltehâ izen ente mine'l-câhilîn" şeklinde bir kıraatinin de olduğu bilgisine yer verir.⁴⁸

Kelâle'nin mirastaki hissesini belirten Nisâ suresi 4/176. ayetinin sonunda "**Hata etmeyesiniz** diye Allah size hükmünü açıklıyor"⁴⁹ ifadesindeki **dalâl** sözcüğü "hata, yanılma" anlamındadır

Borç verirken yazılması ve şahit getirilmesini isteyen ayetin devamında "Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden olmak üzere bir erkekle

³⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-Ârûs*, XXIX, 348.

⁴⁰ Kamer, 54/24.

⁴¹ Bu şekilde anlam verilmesi için bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 351.

⁴² Yûsuf, 12/30.

⁴³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 393.

⁴⁴ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 298.

⁴⁵ Yûsuf, 12/95.

⁴⁶ Yûsuf, 12/8.

⁴⁷ Şuârâ, 26/20.

⁴⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili 'Âyi'l-Kur'an*, XIX, 341.

⁴⁹ Nisâ, 4/176.

iki kadın gösterin ki, onlardan biri **unutursa** diğeri düzeltsin"⁵⁰ ifadesindeki *dalâl*, "unutma" anlamındadır.

Kendilerine peygamber ve kitap verildiği halde hidayete gelmeyen kâfirler, kalpleri olup anlamayan, gözleri olup görmeyen, kulakları olup hakikati işitmeyen hayvanlara benzetilmişlerdir. "*Bilakis onlar hayvanlardan edall/ daha hatalıdır/şaşkındır.*"⁵¹ Mukâtil (ö. 150/767), "kâfirler hayvanlardan daha hatalı yoldadırlar. Zira hayvanlar Rablerini bilir ve onu zikrederler, oysa kâfirler, Rablerini ne tanır, ne de zikrederler." der.⁵² Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) ise ayeti, hayvanlar kendilerini güden olmadığı zaman, hata eder, yollarını şaşırır; ama bir yol gösterenleri olduğu takdirde hata etme ve yollarını şaşırma oranları azalır." şeklinde anlamlandırır.⁵³ Furkan suresi 44. ayet benzer bir anlamdadır. "*Yoksa sen, onların çoğunun gerçekten söz dinleyeceğini yahut akıllanacağını mı sanıyorsun? Gerçekte onlar hayvanlar gibidir, hatta onlar yol bakımından hayvanlardan edall/daha hatalı/şaşkın durumdadırlar.*"⁵⁴

e. Boşa Çıkmak (İptal)

Dalâl sözcüğüyle ilgili İbn Manzûr'un verdiği anlamlardan biri de boşa gitmektir (iptal).⁵⁵ İman etmeyen ve insanları Allah'ın yolundan alıkoyan kimselerin yaptıkları salih amellerin bir faydası olmayacağını belirttiği ayette dalâl kelimesi boşa çıkmak anlamındadır. "*İnkar edenlerin ve Allah yolundan alıkoyanların amellerini Allah boşa çıkarmıştır.(edalle a'malehüm).*"⁵⁶ İşledikleri ameller sebebiyle en çok ziyana uğrayan insanların kâfirler olduğunun anlatıldığı bir ayette şöyle denilmektedir: "*Bunlar iyi işler yaptıklarını sandıkları halde, dünya hayatında cabaları boşa giden kimselerdir.(Ellezîne dalle sa'yühüm fi'l-hayâti't-dünya)*"⁵⁷

Hz. Musa, Allah'tan aldığı vahiyleri kavmine bildirince Firavn ve adamları "*Onunla beraber iman edenlerin oğullarını öldürün, kadınları sağ bırakın*" dediler. *Ama kâfirlerin tuzağı boşa çıkar. (ve mâ keydü'l-kâfirine illâ fi dalâl).*⁵⁸ Yine Ashab-ı Fil'in Kâbe'yi yıkma planlarının boşa çıktığı Kur'an'da haber verilmiştir. (*Elem yec'al keydehüm fi taddil*)⁵⁹

Cehennemlikler, cehennem bekçilerinden Allah'ın kendilerinden azabı hafifletmesi için dua etmelerini isteyecekler. Bekçilerde onlara kendilerinin dua etmelerini söyleyecek. Bu meyanda Allah şöyle buyuracak. "*Kâfirlerin duası, boşa çıkmaktan başka hiçbir değeri haiz değildir. (Ve mâ du'âü'l-kâfirine illâ fi dalâl).*"⁶⁰

⁵⁰ Bakara, 2/282.

⁵¹ A'raf, 7/179.

⁵² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil*, II, 75.

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XV, 412.

⁵⁴ Furkân, 25/44.

⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 393

⁵⁶ Muhammed, 47/1.

⁵⁷ Kehf, 18/104.

⁵⁸ Mü'min, 40/25.

⁵⁹ Fil, 105/2.

⁶⁰ Mü'min, 40/50.

f. Azap

Kur'an'da günahkâr insanların ahiretteki durumlarının anlatıldığı bir ayette dalâl sözcüğü "azap" anlamında kullanılmaktadır. "*Şüphesiz günahkârlar bir azap(dalâl) ve çılgın ateşler içindedirler. O gün onlar, yüzleri üstü ateşe sürüklenirler. Onlara: 'Tadın cehennem dokunuşunu' denilir.*"⁶¹ Allah'ın günahkârları "kıyamet gününde bir dalâl içinde olmakla" nitelemesini Râzî, "bu onlara azap etmek demektir" şeklinde anlamlandırır.⁶²

Kur'an'da d-l-l kökü ile ilgili yukarıda aktardıklarımızdan hareketle bu kelimenin yalnızca "dinde sapıklık/şirk" anlamına gelmeyip farklı ayetlerde değişik manalara geldiğini görmekteyiz. Bu durum göz ardı edilerek bütün ayetlerdeki "*dalâl*" sözcüğüne tek bir anlam verildiğinde bu sözcüğün yanlış anlaşılması kaçınılmazdır. Kur'an'da bunun gibi "zü vücûh" başka kelimelerin de bulunduğunu ve bunların da farklı yerlerde değişik anlamlara geldiğini belirtmek gerekir.⁶³

4. Hz. Peygamber'in Dalâletten Hidayete Erdirilmesi

Vahyin kesilmesi sebebiyle üzüntüye düşen Hz. Peygamber'i teselli etmek amacıyla nazil olan⁶⁴ Duhâ sûresi, aydınlık gündüze ve gecenin sükûn haline yemin edilerek başlamaktadır. Yüce Allah, elçisi Muhammed'i terk etmediğini ve ona darılmadığını açıklayarak onu teselli etmiştir. Daha sonra, İslâm davetinin başlangıcındaki zorluğun geçici olduğunu ve uzun sürmeyeceğini müjdelemiştir. Buna göre her gelen dönem, bir öncekinden daha iyi olacaktır. Çok geçmeden Allah'ın rahmeti inecek ve Rasulullah da ondan memnun kalacaktır.⁶⁵ Bu ifadelerin ardından yüce Allah Peygamberine, "Sen niye perişan oldun ve benim seni terk ettiğimi, sana darıldığımı mı zannettin? Biz, doğuşundan beri sana merhametle bakıyoruz. Sen yetim doğdun. Seni en iyi şekilde yetiştirdik. Seni dalâletten hidayete erdirdik. Yoksuldun, seni zenginleştirdik. Bütün bunlar gösteriyor ki, başlangıçtan beri seni seçmiştik. Her zaman da sana lütuf ve fazlımızdan verdik, vermekteyiz." demiştir.⁶⁶

Bu sûrede geçen *ve vecedeke dâllen fehedâ* ayetindeki "*dâll*" kelimesine müfessirlerin getirdikleri yorumlar üzerinde durarak Hz. Peygamber'in dalâletten hidayete erdirilmesinin ne anlama geldiğini tespit etmeye çalışacağız. Ayetteki "*dâll*" sözcüğüne tefsirlerde farklı manalar verilmektedir. Biz öne çıkan anlamları başlıklar haline getirerek ele alıp değerlendirmelerde bulunacağız.

⁶¹ Kamer, 54/47-48. Ayrıca bk. Mü'min, 40/71-74. Kamer 47. ayet Türkçe meallerin büyük çoğunluğunda "sapıklık" diye çok azında ise "şaşkınlık" şeklinde çevrilmiştir. "Şaşkınlık" şeklindeki çeviri yakın bir anlam olmakla beraber Razi'nin de işaret ettiği gibi "azap" anlamı daha isabetlidir. Zira bu ayet günahkârların cehennemdeki durumlarının tasvir edildiği bir bağlamda gelmektedir. "Şaşkınlık" şeklindeki çeviriler için bk. S. Yıldırım, A. F. Yavuz, Y. N. Öztürk, Ü. Şimşek, K. Çelik, E. H. Yazır. www.kuranmeali.org/54/kamer_suresi/47.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx. (06.11.2014)

⁶² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIX, 323.

⁶³ Zerkeşi Kur'an'da "el-hüdâ" lafzının türevleriyle birlikte 17 ayrı anlamda kullanıldığını ifade eder. Bk. Zerkeşi, *Burhân I*, 103-104.

⁶⁴ Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 92.

⁶⁵ Bk. Duhâ, 93/1-5.

⁶⁶ Bk. Duhâ, 93/6-11.

a. Kavminin Dini Üzere Olması

Dalâlet kavramının “dinde sapma” olarak anlaşılması ve bu konudaki bazı rivayetler sebebiyle Hz. Peygamber'in de kavminin dini üzere olduğu şeklinde yorumlar yapılmıştır. Müfessir Taberî *ve vecedeke dallen feheda* ayetindeki *dâll* kelimesini “Allah seni şu anda bulunduğun durumun dışındaki bir halde buldu” şeklinde tefsir ederek Süddî'den (ö.128/745) şu rivayeti nakleder. قال السدي في ذلك ما حدثنا ابن

“Rasûlullah 40 yıl kavminin yolu/durumu üzereydi.” Bu rivayetdeki anlamın kapalı olduğunu fark eden Taberî bundan maksadın *ve vecedeke fi kavmin dullâlin feheda* “seni dalâlette olan bir kavmin içinde bulup da hidayete ulaştırmadı mı?” olduğunu belirtir.⁶⁷

İbnu'l-Kelbî (ö. 146/763) Kitabü'l-Esnâm'ında Hz. Peygamber'in kendisiyle ilgili şu ifadeleri kullandığını nakleder: “Ben kavminin dini üzereyken el-Uzza'ya boz bir koyun sundum.”⁶⁸ M. Hamidullah bu kurbanın batıl inanç sahibi halaları tarafından sağlandığını, rivayetin ise “Az kalsın bir put önünde kahverengi tüyleri olan bir koyunu kurban edecekti” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir.⁶⁹ Kureşliler arasında putlara kurban kesip dağıtmak yaygın bir gelenektir.⁷⁰ Denilebilir ki bu eylem yılın belirli zamanlarında putperest müşrikler tarafından tekrarlanan bir hadisedir. Eğer Hz. Muhammed böyle bir davranışı yapmış ve tekrarlamış olsaydı başkaları da buna şahit olur, bu durum sonraki nesillere nakledilirdi. Bu rivayeti Kelbî'den başkasının nakletmediğini dikkate aldığımızda tek bir rivayet üzerinden de onun putlara kurban kestiği ve tazimde bulunduğu sonucuna ulaşamayacağımızı belirtmemiz gerekir.

İbn Atiyye (ö. 542/1188) tefsirinde Süddî ve Kelbî'den şu rivayeti aktarır: وقال السدي أقام على أمر قومه أربعين سنة، وقيل معنى وَجَدَكَ ضَالًّا أَي تنسب إلى الضلال، وقال الكلبي ووجدك في قوم ضلال فكأنك واحد منه “Rasûlullah 40 yıl kavminin durumu üzere yaşadı. Denildi ki ‘seni dalâlette buldu’ ifadesinin anlamı ‘dalâlete nispet edilmiş bir halde’ demektir. Kelbî ise “Allah seni dalâlette olan bir kavmin içinde buldu, sanki sen onlardan biriydin”⁷¹ şeklinde bir başka rivayet nakleder. Gerçi bu rivayetin hemen akabinde İbn Atiyye (ö. 542/1188) kendi görüşünü ortaya koyarak Hz. Peygamber'in asla putlara tapmadığını belirtir.⁷²

⁶⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 488. Ayrıca bk. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, III, 274. Süddî'ye ait bu rivayetin başka herhangi bir hadis kaynağında yer almadığı, farklı senetle sadece İbn Sa'd'ın Tabakâtu'l-Kübrâ'sında bulunduğu, Elbânî'nin de Süddî ile Rasûlullah arasında uzun bir zaman dilimi bulunduğu, rivayetin sened bakımından zayıf olup mu'dal sayıldığı ayrıca Süddî'nin münker birisi kabul edildiği değerlendirilmeleri için bk. Akgül, “Peygamberlik Öncesi Hz. Peygamberle İlgili Rivayetlerin Tefsirdeki Yeri”, s. 61-62.

⁶⁸ İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı (Kitabu'l-Esnâm)*, s. 32.

⁶⁹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 49.

⁷⁰ İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı (Kitabu'l-Esnâm)*, s. 33.

⁷¹ İbn Atiyye, *Muharraru'l-Vecîz*, V, 494. Kelbî'ye ait rivayetdeki “sanki sen onlardan biriydin” kısmının hadis, tefsir ve tarih kaynaklarında bulunmadığı, bunun müfessir tarafından rivayetdeki cümleyi açıklayıcı bir ek veya rivayete zühul eseri bir ek olarak girdiği şeklindeki değerlendirme için bk. Akgül, agm. s. 62.

⁷² İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 494.

Taberî'nin Süddî'ye ait birinci rivayete getirdiği "sapmış bir toplum içinde olma" izahı oldukça önemlidir. Çünkü tarihî gerçekler de göstermektedir ki o dönem Mekke toplumunda hakim inanç putperestlikti. Ancak buradan hareketle o toplumda bütün bireylerin şirk içinde oldukları sonucuna elbette varılmaz. Süddî'ye ait ikinci rivayete de dikkatlice bakıldığında "dalâlete nispet edilmek" ifadesi kullanılarak Hz. Peygamber'in mensubiyetinden hareketle hâkim toplumsal yapıya ve bu toplumun yaşadığı yere işaret edildiği anlaşılmaktadır. Gerçekte Hz. Peygamber de o toplumun bir üyesiydi, her türlü aşırılıktan uzak, çoğu konuda içinde yaşadığı toplumdaki insanlar gibi ortalama bir hayat sürmüştür. Kelbî'ye ait rivayette de yine toplumsal yöndeki baskın inanca vurgu yapılarak Hz. Peygamber'in de zan ifade eden "*keenne*" yani "*sanki*" kelimesiyle onlardan biriymiş gibi olduğu ifade edilmiştir. Hakikatte insani eylemlerde Hz. Peygamber'in onlar gibi davranıp yaşamasını normal karşılamak gerekir, ama bu durum onun toplumuyla tamamen aynı inancı paylaştığı anlamına gelmez. Kanaatimizce rivayetler Hz. Peygamber'in şahsına işaret etmekten ziyade yaşadığı dönemin toplumsal ve sosyolojik gerçekliğine vurgu vardır.

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), "*kitap nedir, iman nedir bilmezdin*" (42. Şûrâ 52) ayeti tefsirinde kitaptan maksadın Kur'an olduğunu belirttikten sonra ayette geçen "iman" kelimesiyle ne kastedildiği konusunda rivayetlere dayanarak üç görüş verir. Bunlardan birincisi, imana davet; ikincisi, imanın alametleri -mesela namaz-; üçüncüsü, beşikte iken imanı bilmezdin çünkü buluğdan önce çocuktun. O, İbn Kuteybe (ö. 276/891) ve İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) seçtiği görüşün üçüncüsü olduğunu belirtir. İbnü'l-Cevzî, devamla sened ve ravi belirtmeksizin bir hadiste Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce Allah'ı birlediği, Lât ve Uzza'dan nefret ettiği, hacc ve umre yaptığı, İbrahim'in şeriatına tabi olduğunun bilindiğini kaydeder. İbnü'l Cevzî, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 214/855) şu görüşüne yer verir: Kim Rasûlullah'ın kavminin dini üzere olduğunu iddia ederse, kötü bir söz söylemiştir. Putlar için kesileni yememesi bunu ortaya koymaz mı? Daha sonra İbnü'l-Cevzî, İbn Kuteybe'nin ifade ettiği "Peygamber 40 yıl kavminin dini üzere idi" rivayetini şöyle izah eder: Araplar hac, sünnet olma, talak, adam öldürmede diyet, cünüplükte gusül, evlilik ve akrabalık yoluyla mahremiyet gibi hususlarda İsmail'in dini kalıntıları üzere idiler. Bu hususlarda Peygamber de onlar gibiydi ayrıca o putlara yaklaşmaz ve onları ayıplardı.⁷³ Birlikte yaşadığı toplumun bir bireyi olan Hz. Muhammed'in o kültürel vasatın bazı özelliklerine göre hareket etmesi bir nakısa olmayıp, kaçınılmaz bir zorunluluktur. Hatta Hz. Peygamber Cahiliye dönemi geleneklerinin bir kısmını İslâm'dan sonra da devam ettirmiştir. Örneğin, Hz. Hatice ile evlendikten sonra onun kölesi Zeyd'i âzâd edip evlat edinmişti. Ancak, Cahiliye döneminin bu uygulamasını İslâm yasaklayınca Hz. Peygamber, Zeyd'i evlatlıktan çıkarmıştı.⁷⁴ Dolayısıyla Hz. Peygamber içinde yetiştiği toplumun bütün âdet ve geleneklerinden izole olmuş, tek başına âdeta tama-

⁷³ Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't- Tefsîr*, IV, 70-71.

⁷⁴ Ahzâb, 33/37, 40.

men farklı bir dünyada yaşayan bir kişi de değildi. O, vahyin yasak getirmediği konularda içinde yaşadığı toplumun geleneklerine göre hareket etmişti.⁷⁵

Fahreddin er-Razî (ö. 606/1209), bazı kimselerin "Hz. Peygamber'in işin başında mü'min olmadığı, Allah Teâlâ'nın daha sonra ona hidayet edip, peygamber kıldığını" kanaatinde olduklarını nakleder. Râzî bu cümleyle ilgili olarak Kelbî'nin bu ayete, "Sen sapık kavmin içinde bir kafir idin de o Allah seni tevhide ilettiler" manası verdiğini; Süddî'nin de "Hz. Peygamber'in kırk yıl, kavminin dini üzere olduğu" şeklinde yorumladığını kaydeder. Mücâhid (ö.103/721) ise bu ayete, "Sen hidayetten uzak iken Allah seni, dinine iletmedi mi?" manasını vermiştir. Razî, bu görüşte olanların kendilerine "Sen, kitab nedir, iman nedir bilmezdin"⁷⁶; "Sen, daha önce gafillerden idin"⁷⁷; "Eğer şirk koşarsan, şüphesiz amellerin boşa gider"⁷⁸ ayetlerini delil getirdiklerini belirtir.⁷⁹

Bu konuyu Peygamberlerin ismeti meselesiyle bağlantılı olarak ele alıp değerlendiren Fahreddin er-Râzî *'İsmetü'l-Enbiyâ* adında bir eser de kaleme almıştır. Razî peygamberlerin ismetini dört farklı açıdan ele alarak şunları kaydeder: Birincisi, itikadî; ikincisi, dinin temel ilkeleri (şeâir) ve ahkâmı; üçüncüsü, peygamberlerin fetva vermesi; dördüncüsü de peygamberlerin davranışlarıdır. Razî, ümmetin, itikadî bakımdan peygamberlerin masum olduğunda icma ettiklerini belirtir. Ancak Haricîlerden Fudayliyye, peygamberlerin günah işlemelerini caiz gördüğü için, onların küfürlerini de caiz görmüştür. Çünkü Fudayliyye'ye göre günah (zenb) küfürdür. Rafizîler de peygamberlerin takiyye yoluyla küfrü izhar edebileceğini ileri sürmektedir.⁸⁰ Ayrıca dinin temel ilkeleri ve ahkâmı konusunda da peygamberin tahrif ve hiyanet etmeyeceğine dair icma bulunmaktadır. Aksi takdirde dinin temel ilkelerinden hiçbir şeye itimat kalmaz.⁸¹ Peygamberlerin davranışlarındaki ismete gelince, Haşeviyye, onların büyük ve küçük günah işleyebileceklerini ileri sürmektedir.⁸² Şîî el-Kummî (ö. 381/991) nebî, rasûl, imam ve meleklerin masum olduklarını büyük veya küçük hiçbir günah işlemeyeceklerini, Allah'a karşı gelmeyeceklerini, onların ismetini inkâr edenlerin de kâfir olduğunu ileri sürmektedir.⁸³

⁷⁵ İzzet Derveze, Hz. Peygamber'in Zeyd'i evlat edinmesi ve hac ibadetiyle ilgili bazı uygulamaları devam ettirmesini vahyin yasaklamadığı konularda içinde yaşadığı toplumun geleneklerini devam ettirdiğine örnek verir. Bk. Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II, 43.

⁷⁶ Şûrâ, 42/52.

⁷⁷ Yûsuf, 12/3.

⁷⁸ Zümer, 39/65.

⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXI, 197.

⁸⁰ Râzî, *'İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 15.

⁸¹ Râzî, *'İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 16.

⁸² Râzî, *'İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 16. Süleyman Ateş ise, Kur'an'ın peygamberlere günahahtan masum olma sıfatını vermediği, tam tersine, vahyin haricinde onların öteki insanlar gibi olduklarını vurguladığını (Kehf,18/110) ileri sürmüştür, Âdem'in yasak kılınan meyveden yemekle büyük günah işlediği (Bakara, 2/35-37), Mûsa'nın adam öldürdüğü (Kasas, 28/14-17) gibi hususları buna örnek olarak göstermiştir. "Peygamberlerin masumluluğu, kendilerine gelen vahyin şeytan müdahalesinden korunmuş olduğu ve bu vahiylerin hiçbir değişikliğe uğramadan aynen duyurulduğu anlamındadır. Peygamberlerin kendilerine gelince, onlar da bu vahiy görevleri dışında birer insan oldukları için günah işlemeleri muhtemeldir." (Süleyman Ateş, *İslâm Araştırmalarında Yerleşik Bazı Terimlerin Sağlık Derecesi, Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu* (27-30 Haziran 1989) Samsun 1989, s. 207-210).

⁸³ Ebû Ca'fer el-Kummî, *Risâletü'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye*, s. 113.

Neredeyse bütün mezhepler peygamberlerin masumiyetini kabul etmişler, ancak bu masumiyetin mahiyeti ve peygamberlerin hangi açıdan masum oldukları konusunda ihtilaf etmişlerdir. Yukarıdaki Razî'nin nakillerinden hareketle mezheplerin gerek bi'set öncesi gerekse sonrası Peygamberlerin her türlü şirk ve küfürden uzak oldukları görüşünde oldukları anlaşılmaktadır. Onlardan küfür ve şirkin sadır olmasının bir uyarıcı gönderilmediği için mazur görülebileceği düşünülse bile bu durum insanların onlara tabi olmalarını, tebliğ ettiklerini kabul etmelerini engeller ve kendilerinden uzaklaşmalarına sebep olur. Böyle bir sonuç ne Yaratan'ın hikmetine ne de yaratılmışların yararına uygundur.

Kurtubî (ö. 671/1272) Duhâ 7. ayet tefsiriyle ilgili pek çok görüş sıraladıktan sonra şu rivayete yer verir: *وقال قوم: إنه كان على جملة ما كان القوم عليه، لا يظهر لهم خلافا على ظاهر الحال، فأما الشرك فلا يظن به، بل كان على مراسم القوم في الظاهر أربعين سنة. وقال الكلبي والسدي: هذا على ظاهره، أي Kimileri de şöyle demiştir: وجدك كافرا والقوم كفار فهداك وقد مضى هذا القول والرد عليه في سورة الشورى. O genel olarak kavminin üzerinde bulunduğu hal üzereymiş gibi kavminin arasında idi. Dış görünüşü ve hali itibariyle onlara muhalif olduğunu göstermiyordu. Ancak onun hakkında şirk inancına sahip olduğu asla düşünülemez. Aksine kırk yıl gibi bir süre kavminin merasimlerini görünüşte o da icra ediyor görünüyordu. Kelbî ve Süddî de şöyle demiştir: Ayette geçen ifade onun zahirine göre kullanılmış bir ifadedir, yani o(Allah) seni kâfir buldu, aralarında bulunduğun kavim de kâfir idi ve sana hidayet verdi.”⁸⁴*

Burada görüldüğü gibi Râzî'nin tefsirinde yer alan Kelbî ve Süddî'ye ait rivayetleri aynı zamanda Kurtubî de tefsirinde zikretmiştir. Ancak O, Duhâ suresinde bu rivayetleri değerlendirmemiş, Şûra sûresi 52. ayetine atıfla bu rivayetlerin değerlendirmesini orada yaptığını belirtmekle iktifa etmiştir. Kurtubî, orada *"kitap nedir, iman nedir bilmezdin"* ayetini tefsir ederken bir fasıl açarak şu soruyu sorar: "Peygamberimiz kendisine vahiy gelmeden önce herhangi bir dine göre ibadet ediyor muydu?" Kurtubî âlimlerin bu sorunun cevabında üç gruba ayrıldıklarını ve bazı deliller ileri sürdüklerini belirtir. Kimisi mutlak olarak böyle bir şeyin olmadığını ve aklen de bunun imkânsız olduğunu belirtmiştir. Onlara göre başkasına tabi olduğu bilinen bir kimsenin sonradan metbu (kendisine uyulan bir kimse) olması uzak bir ihtimaldir. Onlar bunu tahsin ve takbih (eşya ve olayların güzel ve çirkin görülmesi) ilkesine bina ederek söylemişlerdir. İkinci gruba göre, Peygamber'in durumu hakkında kesin bir şey söylenemez ve bu hususta onun hakkında kat'i bir hüküm vermeyi terk etmek gerekir. Zira akıl bu ikisinden birisini imkânsız kabul etmediği gibi, nakil yolu ile bunlardan herhangi birisi de açıklık kazanmış değildir. Üçüncü grup da şöyle demektedir: O, kendisinden öncekilerin şeriatine göre ibadet ediyor ve ona göre amelde bulunuyordu. Ancak bu kanaati benimseyenler muayyen olarak hangi şeriat olduğunu tayin etmekte farklı görüşlere sahiptirler. Bir kesimin kanaatine göre o, İsa'nın dini üzere idi. Çünkü İsa'nın dini kendisinden önceki bütün din ve şeriatleri neshetmiştir. Dolayısıyla bir peygamberin neshedilmiş bir din üzere olması mümkün değildir. Diğer bir kesim ise onun İbrahim (a.s.)'ın

⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 99.

dini üzere olduğunu kabul etmiştir. Çünkü Rasulullah, İbrahim'in soyundandı ve İbrahim de peygamberlerin babasıdır. Diğerleri de onun Musa'nın dini üzere olduğu kanaatindedir. Çünkü onun dini, dinlerin en eskisidir. Mutezile'ye göre; belli bir din üzere olması kaçınılmaz bir şeydir, ancak muayyen olarak hangi din üzere olduğu bizim tarafımızdan bilinmez.⁸⁵

Kurtubî, bu görüşleri verdikten sonra şu değerlendirmelerde bulunur: “Şu kadar var ki, bizim imamlarımız bu görüşlerin hepsini çürütmüşlerdir. Zira her ne kadar akıl bunların hepsinin mümkün olduğunu kabul ediyor ise de onlar çelişkili görüşlerdir ve kesin bilgi ifade etmemektedir. Kesin olarak söylenebilecek şudur ki Peygamber (sav), bir bütün halinde herhangi bir peygamberin şeriatine müntesib değildi. Aksine onun şeriatı kendi başına bağımsız bir şeriat olup hüküm koyucu yüce Allah tarafından ona verilmiştir. Peygamberimiz yüce Allah'a iman eden bir mümin idi, hiçbir puta secde etmedi, Allah'a ortak koşmadı, zina etmedi, içki içmedi. Gece eğlencelerine katılmadı. Aksine yüce Allah onu bu hususlardan uzak tuttu ve korudu.”⁸⁶

Kurtubî, yukarıda verdiği rivayetlerin dışında Cabir'den gelen konuyla ilgili bir başka rivayete de yer verir ve ardından bu rivayetin sıhhati hakkındaki görüşleri nakleder:

فإن قيل: فقد روى عثمان بن أبي شيبة حديثا بسنده عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قد كان يشهد مع

المشركين مشاهدتهم،

Osman b. Ebî Şeybe senedini kaydederek Cabir'den rivayet ettiğine göre “Peygamber (s.a) müşrikler ile birlikte onların birtakım merasimlerinde bulunuyordu” denilirse, buna şöyle cevap verilir: Bu hadisi İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 214/855) gerçekten münker kabul etmiş ve “Bu uydurma veya uydurmaya benzer bir hadistir” demiştir. Dârekutnî de şöyle demiştir: “Osman bu hadisin isnadında yanılmıştır. Hadis genel olarak münkerdir, senedi üzerinde ittifak yoktur, ona iltifat edilmez. Peygamber'in (s.a) bilinen hali ilim ehline bunun aksinedir. Çünkü o, 'Putlara nefret içime yerleştirildi' diye buyurmuştur.”⁸⁷ Buna ilave olarak Kurtubî, “Aynı şekilde yüce Allah'ın kendisine verdiği ilahi tevkiften de bilinen şu ki Peygamber, nübüvvetinden önce hac esnasında Müzdelife'de vakfe yapma konusunda müşriklere muhalefet ediyor, Arafat'ta vakfe yapıyordu. Çünkü Arafat İbrahim (a.s)'ın vakfe yaptığı yer idi.” demektedir.⁸⁸

Ehl-i Sünnet'in önemli ismi Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Hz. Peygamber'in hiçbir zaman şirke düşmediğini, büyük ve küçük günah işlemediğini söylerken onun nübüvvetten önceki hayatını bu tespite dahil etmiş gözükmektedir.⁸⁹ 3. Âl-i İmran Suresi'ndeki 79. ayete⁹⁰ dayanarak Peygamberlerin çocukluktan itibaren küfürden

⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVI, 57.

⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVI, 57.

⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVI, 57-58.

⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVI, 58-59.

⁸⁹ Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, içinde, s. 60.

⁹⁰ “Hiçbir insanın, Allah'ın kendisine Kitap, hikmet ve peygamberlik vermesinden sonra (kalkıp) insanlara: Allah'ı bırakıp bana kul olun! demesi mümkün değildir. Bilakis (şöyle demesi gerekir):

uzak olduklarını belirten Mâturîdî (ö. 333/944), Hz. İsa'nın daha beşikteki bir çocuk olarak nübüvvetini ilan etmesini de⁹¹ bu konudaki delillerden biri olarak sunmaktadır.⁹² Yine Kur'an bize diğer peygamberlerin nübüvvet öncesi dönemde küfürün her çeşidinden uzak ve güzel ahlak sahibi bireyler olduklarına dair malumat sunmaktadır. Mesela Hz. İbrahim henüz çocuk denilecek yaşta puta tapan kavminin inancını kabul etmek bir yana, o inancı sorgulamaya ve yargılamaya başlamış, tek başına, babası dahil olmak üzere, bütün bir halkla mücadele etmiştir.⁹³ Hz. Salih nübüvvetle görevlendirildikten sonra kavmine gelerek Allah'a kulluk edip O'ndan başkasını tanrı edinmemeleri konusunda onları uyarınca kavminin *"Ey Salih! Bundan önce aramızda kendisinden iyilik beklenen bir kimseydin; şimdi babalarımızın taptıklarına tapmaktan bizi engelliyor musun?"*⁹⁴ şeklindeki itirazlarıyla karşılaşmıştır. Buradan anlaşılmalıdır ki onlar Salih'in kendi aralarında saygın ve güvenilir bir kişi olduğunu dile getirmişlerdir.⁹⁵ Hz. Şuayb'in kızlarının daha peygamber olmadan Babalarından Musa'yı ücretle tutmasını istemeleri, ardından onun güçlü ve güvenilir⁹⁶ bir adam olduğu şeklindeki kanaatleri onun insanlar nazarındaki iffet ve dürüstlüğüne işaret etmektedir.

İlk dönem müfessirlerinden Mâturîdî (ö. 333/944) "Seni dalâlette bulup hidayete erdirdi mi?" ayetinin "neredeysen de sapmak üzereydin de Allah sana hidayet etti" anlamına geldiğini, bunun *"siz, bir ateş çukurunun tam kenarında bulunuyordunuz ve o, sizi tutup ondan kurtardı."*⁹⁷ ayetindeki duruma benzediğini ifade eder. Buradaki *"dalâl"* kelimesinin cehalet anlamına geldiğini bu cehaletin de yaratılıştan geldiğini, bunda kesb ve ihtiyar bulunmadığını belirtir. Devamında o, yukarıda verdiğimiz rivayetleri hiç zikretmeden kimilerin dalâleti "dinde sapıklık" anlamında anladıklarını bunu ise peygambere nispet etmenin doğru olmayacağını özellikle savunur.⁹⁸ Maverdî (ö. 450/1058) de yukarıda verdiğimiz Süddî'ye ait rivayetin "kavmini dalâlette bulup, seninle onları doğru yola iletti" anlamında olduğunu belirtir.⁹⁹ Zemahşerî (ö. 538/1144) ise, "kırk yıl kavminin dini üzereydi sözüyle eğer sem'iyata dair ilimlerden uzak olduğu kastedilirse buna 'evet' deriz, ama bu sözle kavminin dini ve küfür üzere olduğu kastedilirse, maazallah (bunu kabul etmeyiz). Çünkü peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra büyük küçük günahlardan masum olmaları gerekir. 'Allah'a karşı şirk koşmak bizim için kesinlikle uygun olmaz'¹⁰⁰ ayetine rağmen, Peygamberler, ona karşı nasıl küfür ve cehalette

→

Okutmakta ve öğretmekte olduğunuz Kitap uyarınca Rabbe hâlis kullar olunuz. Ve size: Melekleri ve peygamberleri ilâhlar edin, diye de emretmez. Siz Müslüman olduktan sonra hiç size kâfirliği emreder mi?" Âl-i İmrân, 3/79-80.

⁹¹ Meryem, 19/30.

⁹² Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, II, 414.

⁹³ En'am, 6/75-83; Şuarâ, 26/69-83.

⁹⁴ Hûd, 11/62.

⁹⁵ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, XII, 122.

⁹⁶ Kasas, 28/26.

⁹⁷ Âl-i İmrân, 3/103.

⁹⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, X, 560-561.

⁹⁹ Maverdî, *en-Nüketü ve'l-Uyûn*, VI, 294.

¹⁰⁰ Yûsuf, 12/38.

olurlar? Kâfirlere göre peygamberin, peygamberlik öncesi dönemde küfür içinde olması onun için noksanlık olarak yeter.”¹⁰¹

Görüldüğü gibi müfessirler, Hz. Peygamber'in kavminin dini üzere olduğu şeklindeki rivayetleri ya sahih kabul etmemişler ya da kastedilen şeyin farklı bir durum olduğunu söyleyerek bunları tevil etmişlerdir. Rivayetleri nakleden Süddî, Kelbî gibi müfessirler Tabiûn dönemi âlimleridir. Burada Tabiûn'a ait rivayet veya görüşlerin Kur'an tefsirinde kaynak değeri nedir? sorusuna cevap aramamız gerekmektedir.

İbn Teymiyye (ö. 728/1327), “Tâbiûn'un, üzerinde icma ettikleri görüşlerin hüccet oluşu hususunda şüphe edilmemelidir. İhtilaf halindeki görüşler ise ne kendileri ne de sonrakiler için hüccettir. Bu durumda Kur'ân'a, sünnete, o da olmazsa Arap dilinin geneline müracaat edilir. Yahut sahabenin o konudaki kanaatine bakılır”¹⁰² der. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1399/1978) ise Tâbiûn'a ait görüşler konusunda üç yaklaşım olduğunu kaydeder. Bazıları onların kaynak değeri taşıdığını ifade ederken, diğerleri taşımadığı görüşündedir. Nitekim Ebû Hanîfe “Rasûlullah'tan gelen baş göz üstüne, sahabeden gelen hakkında serbestiz, Tâbiûn'dan nakledilene gelince onlar da insan, biz de insanız” diyerek Tâbiûn görüşlerinin bir ayrıcalığa sahip olmadığını ifade etmektedir.¹⁰³ Bu konudaki üçüncü yaklaşım ise Tabiûn'un ittifak ettikleri görüşlerin kaynak değeri taşıyacağı, ihtilaf edilen konularda ise serbest olduğu şeklindedir.¹⁰⁴ Dolayısıyla buradan, Tâbiûn'un, üzerinde icma ettikleri görüşlerin kabul edileceği, ihtilaflı olanların ise lügat ilmüne havale edilmesi gerektiği sonucu çıkar. Yukarıda verdiğimiz Süddî ve Kelbî'ye ait görüşlerin başkaları tarafından dile getirilmeyen şâz görüşler olduğu ortadadır. Dolayısıyla bu görüşlerin çok fazla bir kıymeti haiz olmadığını bu sebeple sonraki müfessirler tarafından çok az zikredildiğini belirtmemiz gerekir.

Konuyu hem nakil hem de akıl açısından ele alıp değerlendiren Kadı İyad (ö. 544/1150) peygamberlerin gerek nübüvvet öncesi gerekse sonrası hiçbir zaman kâfir ya da müşrik olmadıklarını şöyle savunur: “Ravilerden hiçbir kimse, önceden kafir veya müşrik olduğu bilinen kimseler arasından birinin peygamber olarak seçildiğini nakletmiş değildir. Zaten bu konu nakle dayanır. Bazıları da kalplerin bunu iddia eden kimselerden nefret etmesini delil olarak göstermiştir.”¹⁰⁵ Devamla Kadı İyad şöyle der: “Kureyşliler Peygamberimiz (s.a)'i her türlü iftiraya maruz bıraktılar. Kâfirler de kendi peygamberlerini ellerindeki bütün imkân ve uydurmalarla ayıpladılar. Yüce Allah bunları naslarıyla bize bildirmiş ya da raviler bizlere bunları aktarmıştır. Bu rivayetler arasında herhangi bir peygamberin daha önce kavmiyle birlikte yapmış olduğu bir işi terk ettiğinden ötürü azarlandığına dair herhangi bilgi bulunmamaktadır. Böyle bir şey olsaydı, hiç gecikmeden bu tenkitle-

¹⁰¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 768.

¹⁰² İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, s. 28-29; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, I, 15; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 189.

¹⁰³ Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 128. Ebû Hanîfe'ye ait bu görüş için bk. Ebu Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, I, 128.

¹⁰⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 129.

¹⁰⁵ Kadı İyad, *eş-Şifâ*, II, 258.

rini yaparlar, çeşitli mabutlara ibadet etmiş olmasını delil diye ileri sürerlerdi. Peygamberlere muhalif olan kimselerin böyle bir delil getirmemiş olmaları, bu imkâna sahip olmadıklarını göstermektedir. Çünkü böyle bir şey olsaydı, onların bir delil getirdikleri nakledilir ve yüce Allah'ın bildirdiği: “Onları daha önce yöneldikleri kiblelerinden döndüren nedir?”¹⁰⁶ sözlerini söyleyerek kiblenin değiştirilmesi hakkında susmadıkları gibi bu konuda da susmazlardı.”¹⁰⁷

Ebu Hayyan (ö. 745/ 1344), “İlgili ayetteki “*dalâl*” sözcüğünden maksadın batıla tabi olmak anlamına gelmediği açıktır, çünkü âlimlerin ittifakıyla peygamberler nübüvvetten önce de şirkten masumdurlar”¹⁰⁸ demektedir. İbn Âşûr (ö. 1973) ise, âlimlerin ihtilaf ettikleri hususun açık günah (*ez-zünûbü'l-fevâhîse*) işleyip-işlemedikleri olduğunu kaydeder. Ona göre “Muhakkik âlimler ve Mutezile onları büyük günahattan da tenzih ettiler. Arkadaşlarımız (âlimler), risaletten önce Hz. Peygamber'den dinin asılları ile çelişen bir durumun sadır olmadığı konusunda görüş birliği içindedir. Yine onlar, nübüvvetten önce peygamberin her türlü rezaletten uzak, istikamet üzere olduğu görüşündedirler. Bu görüşü risâlete delil olan şeyleri buna da delil getirerek destekliyorlar.”¹⁰⁹ Kur'an'da şöyle haber verilmektedir: “*Aranızda bir ömür boyu kaldım, hâlâ düşünmüyor musunuz?*”¹¹⁰; *Yoksa peygamberlerini tanımadılar da bu yüzden mi onu inkâr ediyorlar?*”¹¹¹ Şayet Peygamber onların yaptıkları şeyleri yapsaydı “sen de bizimle beraberdin” derlerdi ve bu da bize kadar nakledilirdi.”¹¹²

İbn Âşûr'un da önemle belirttiği gibi eğer Hz. Peygamber nübüvvet öncesinde onların yaptığı her şeyi aynen kendisi de yapmış olsaydı ayette ifade edildiği gibi “*aranızda ömür boyu kaldım düşünmüyor musunuz?*” sözünü deme hakkını kendinde görmezdi. “Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatı temiz olduğu için Kur'an bu ayette¹¹³ onun geçmişini örnek vererek muhaliflere meydan okudu.”¹¹⁴ Mekke müşrikleri, içinde yetiştiği toplumda onun nasıl korunduğunu, güvenilir ve emin bir kişi olduğunu bilmekteydiler. Habeş Kralı Necâşî Ca'fer b. Ebi Talib'e Hz. Peygamber'i sorduğunda Ca'fer cevap olarak “Ey kral! Allah bize nesebini, doğruluğunu ve güvenilirliğini bildiğimiz birisini elçi olarak gönderdi” demişti. Müslüman değilken Mugire b. Şu'be Kisra'nın temsilcisine, Ebû Süfyan da Rum kralı Hırakl'e, Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatına dair benzer şeyler söylemişlerdir.¹¹⁵ Bu tarihi kayıtlar da göstermektedir ki Hz. Peygamber, müşriklerin yaşadığı hayatı bütün yönleriyle aynen yaşamış olsaydı bu görüşmelerdeki diyaloglara mutlaka yansırđı.

¹⁰⁶ Bakara, 2/142.

¹⁰⁷ Kadı İyad, *es-Şifâ*, II, 258; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVI, 56-57.

¹⁰⁸ Ebû Hayyân el- Endelûsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, X, 497.

¹⁰⁹ İbn Âşûr, *et Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 400.

¹¹⁰ Yûnus, 10/16.

¹¹¹ Mü'minûn, 23/69.

¹¹² Hâzin, *Lübabu't-Te'vîl*, IV, 439.

¹¹³ Yûnus, 10/16.

¹¹⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, VII, 157.

¹¹⁵ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, V, 484.

İlk dönemlerden günümüze ulaşan tefsir kaynaklarında bizim görebildiğimiz kadar Hz. Peygamber'in "dinde sapık" anlamında şirk içinde olduğu sarâhaten iddia edilmemiştir. Bu konuda nakledilen bir kaç rivayet de eleştiriye tabi tutulmuş ve bunların sahih olmadıkları açıkça ifade edilmiştir. Tabiûn'un üzerinde ittifak etmedikleri görüşlerin delil olarak kabul edilmediğine değinmiştik. Aklen de meseleye yaklaşıldığında, şayet Hz. Peygamber şirk üzere olsaydı kendisine her türlü ithamda bulunan müşrikler, bu durumu mutlaka gündeme getirirlerdi. Nitekim onların Hz. Peygamber'e sihirbaz, kâhin, şair gibi ithamları vahiyle cevaplandırılarak reddedilmiştir. Böyle bir iddialarının bulunmayışı bunun gerçekte olmadığını en önemli kanıtıdır.

b. Şaşkınlık ve Gaflet İçinde Olması

Râgıb el-İsfehânî ayetteki "*dâllen*" sözcüğüne, "şaşkınlık ve gaflet içinde olmak" anlamı vermiştir.¹¹⁶ Müfessir İbn Âşûr ise, bu sözcüğün kelime anlamının "kastedilen yere götüren yolu bulamamak olup, yolcu ister kastetmediği bir yola girsin isterse hangi yola gireceğini bilemeyip şaşırarak durakalsın bu durum fark etmez" der.¹¹⁷ Ona göre bu ayetle kastedilen şudur: "Sen şirk içindeki kavminin hali konusunda şaşkınlık içindeydin de Allah sana hoş olmayanı, şirki çirkin gösterdi. Ve sen haktan neye tabi olacağını bilmiyordun. Yüce Allah, Rasûlünü risaleti yüklenmeye hazır bir şekilde yetiştirmek istediğinde, kavminin içinde bulunduğu çirkin hata olduğunu ona ilham etti ve onun gönlüne hakka ulaşma isteğini yerleş-tirdi, böylece onu risaleti kabule hazırladı."¹¹⁸

Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) "*dalâl*" kelimesine verdiği lügavî anlam ve ayetle ilgili yorumları da son derece açıktır: "*Dâll*, bilindiği gibi yitik, hangi yola gireceği hususunda şaşkın, yahut yanlış yola giden sapık manalarına gelir. "*Sizin arkadaşınız şaşırmadı, azıtmadı da.*"¹¹⁹ buyurulmuş olan Rasûlullah (s.a.v) hiçbir zaman akıl ve dinde sapık manasına 'dâll' olmamıştır. Allah'ın birliğine inanarak yetmişmiş, hiçbir puta secde etmemiş, Allah'tan başka ilah tanımamış, ahlâkı temizdi, hiçbir kötü fiil işlememişti. Her hususta güvenilir kişi olarak tanınmıştı. Dolayısıyla şirk sapıklığı, heva ve hevese göre amel etme sapıklığı onun yüce zatından uzak idi. Yüce Allah onu ta baştan itibaren bu gibi sapıklıklardan uzak kılmış, ona sağlam bir bakış ve görüş bahşetmişti. Bununla beraber peygamber olmadan önceki akıl ve dirayeti ile peygamberlikten sonraki ilim ve hidayeti arasında büyük bir fark vardı ki bu fark, çocukluk ile ergenlik arasındaki farktan daha büyüktür. Hz. Peygamber (s.a) peygamber olmadan önce de kavminin, Arap müşriklerinin dinlerindeki bozukluğu görmüştü. Karşısında bulunan Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi iki dinin çığı-rından çıkmış olduğunu da sezmişti. Fakat girilmesi gerekli olan ve mücerret akıl ile idrak edilip kavranması mümkün olmayan hak din ve şeriatın ne olması lazım geleceğini ve dünyayı sarmış olan bunalım içinden nasıl çıkılıp da Hakk'a erişileceğini belirlemede şaşırılmış idi. Kitap okumasını bilmez, cihana ruh yayacak olan

¹¹⁶ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 298.

¹¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 400.

¹¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 400.

¹¹⁹ Necm, 53/2.

iman ve İslâm'ın ayrıntılı temel esaslarından¹²⁰gafil idi. İşte burada *ve vecedeke dallen* 'Seni yol bilmez buldu.' buyurulması, bu şekilde peygamberlikten önceki¹²¹ ve çocukluk çağlarındaki *gafillik* ve *şaşkınlık* hallerine işaretler.¹²²

İzzet Derveze (ö. 1984) ise Hz. Peygamber'in hayatında gençlik, olgunlaşma dönemlerinin bulunduğunu ve bunların risalet görevini üstlenmek için ruhi hazırlık ve yetişme amaçlı olduğunu belirtir. Bu dönemlere şaşkınlık (hayret) dönemi denmesinin mümkün olacağını kaydeder ve "*Seni şaşırılmış bulup hidayet etmedi mi?*" ayetinin anlamının bu olduğunu belirtir. Devamında Derveze şu görüşü ortaya koyar: "Bizim inancımıza göre Allah, 'dallen' kelimesi ile Arapların üzerinde oldukları dalâlet, şirk, cahili gelenekleri kastetmemiştir. 'Hedâ' kelimesi de, müşrik hayat içine düştükten sonra Allah onu bu sahadan çıkardığı anlamında değildir. Ancak ilk kelime Peygamber'in içinde yerleşen şaşkınlığı, sağa sola yönelmeyi, kesin bilgi sahiline meyletmeyi, diğeri de, O'nun vardığı ve kendisiyle nefsinin huzur bulunduğu yakînî kastetmiştir."¹²³

Kanaatimizce bu ayette Hz. Peygamber'in her yıl Hira mağarasına çekilerek yalnız başına kaldığı ve burada yaşadığı toplumun halini düşünerek onların bu şirk bataklığından nasıl kurtulacağı hususunu düşünerek bu konuda ne yapacağını bilmeyip şaşkınlık içinde olduğu gerçeğine işaret edilmiştir. İşte Hz. Peygamber bu şaşkınlıktan doğru yola iletilmiştir.

c. Dinden, Kur'an Ahkâmından ve Şeriattan Habersiz Olması

Günümüze kadar pek çok müfessir bu ayetteki "*dalâl*" kelimesini Hz. Peygamber'in dinden, Kur'an'ın prensiplerinden ve ahkâmından habersiz olması şeklinde anlamıştır. Nitekim Mukâtil b. Süleymân, "Allah, Peygamberi delilden yoksun iken dinine hidayet etti"¹²⁴, Mâturîdî, "Kur'an'ın emirlerini bilme konusunda cahildi"¹²⁵, Zeccâc (ö. 311/923), "Kur'an'ı ve şeriatı bilmezdi",¹²⁶ Kuşeyrî (ö. 465/1072), "Şeriatın ayrıntılarını bilmezdi",¹²⁷ Beyzavî (ö. 685/1286), "Ahkâmı ve hikmetleri bilmezdin de vahiy, ilham ve araştırmayla sana onları öğretti",¹²⁸ Begavî (ö. 516/1117) ve Neseî (ö. 700/1310) "Peygamberlik alametlerini bilmezdi",¹²⁹ Sâbûnî, "Seni şeriat ve dini bilmez bir halde bulup da bunları sana gösterip öğretmedi mi?"¹³⁰ diye tefsir etmişlerdir. Bu yorumlar Kur'an bütünlüğünde değerlendirildiğinde elbette bir karşılık bulmaktadır; ancak "*dall*" kelimesinden hareketle bu anlamlara ulaşmak zordur.

¹²⁰ Yûsuf, 12/3; Ankebût, 29/48; Şûrâ, 42/52.

¹²¹ Belâzurî gibi erken döneme ait kaynaklar, onun risalete yakın dönemde arayış içinde olduğunu ve kuytu yerlere giderek yalnız kalıp tefekküre daldığını haber verir. Bk. Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I, 104.

¹²² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 280. Benzer ifadeler için ayrıca bk. Sa'lebi, *el-Kesf ve'l-Beyân*, X, 229.

¹²³ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, neşr. Dâru lhyâi, I, 557.

¹²⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, III, 495.

¹²⁵ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, X, 561.

¹²⁶ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an V*, 339.

¹²⁷ Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, III, 741.

¹²⁸ Beyzavî, *Envâru't-Tenzîl*, V, 319.

¹²⁹ Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, VIII, 456; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl* III, 654.

¹³⁰ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, III, 546.

d. Çocukluğunda Kaybolması

Klasik kaynaklarda yer alması sebebiyle *dâll* kelimesiyle ilgili farklı bir bakışı yansıtması bakımından çok ilginç (!) ve bir o kadar da tuhaf şu görüşe de burada değinmek istiyoruz. Bazı müfessirler, "*dalâl*" kelimesine "kaybolma ve yitme" anlamı vererek bu ayette Hz. Peygamber'in çocukluk yıllarında farklı zamanlarda kaybolması ve ardından bulunması olayına işaret edildiğini belirtmişlerdir. Kaynaklarda farklı olaylar anlatılmaktadır: Mesela bir gün Hz. Peygamber Mekke yakınlarında kaybolup daha sonra amcası tarafından bulunmuştu. Hatta farklı bir anlatımda Ebu Cehil tarafından bulunmuş ve amcasına teslim edilmişti.¹³¹ Bir başka olay da Hz. Peygamber'in sütannesi Halime onu teslim etmek için Mekke'ye geldiğinde şehre yakın bir yerde kaybeder. Bütün Kureyş seferber olur onu araştırır, ama bulamazlar, nihayetinde semadan gelen bir ses onun Tihame vadisinde olduğunu söyler ve Abdulmuttalip oraya gider ve onu bulur.¹³² İzzet Derveze bu rivayetlerin sahih olmadıklarını belirtir.¹³³

e. Hz. Peygamber'in Kendisini, Kavminin De Onu Tanımaması

Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in kendisinin peygamber olacağını bilmediği, böyle bir şeyin arzusunu bile taşımadığı, ona peygamber olduğu bildirildiği ve bu sayede onun herkes tarafından tanındığı şeklinde yorum yapılır.¹³⁴ Bu yorumlara göre ayette peygamberliğin kesbî değil, Allah'ın lütfu sayesinde olduğu, Hz. Peygamber'e bildirilmiş ve bu sayede doğru yolu bulduğu kendisine hatırlatılmıştır.

f. Herkesten Uzak Yalnız Başına Olması

Râzî'ye göre bu ayet, "Seni sapıtan kimselerden ayrı, onlardan uzak tek başına bulmadı mı? Binâenaleyh senin onlardan uzaklığı her ne kadar ileri boyutta olursa, onların sapıklıkları da o nispette ileri olur. İşte bu sebeple, seni onlara karışmaya, içlerine girmeye ve onları apaçık olan bu dine davet etmeye iletmedi mi?" anlamına gelmektedir.¹³⁵

Buraya kadar yer verilen açıklamalarda görüldüğü gibi müfessirler, ayetteki "*dâll*" kelimesine "şaşkınlık içinde olma, dinden ve şeriatından gafil bulunma, hiç kimsenin Hz. Peygamber'i tanımaması, yalnızlığı ve kaybolması" gibi anlamlar vermişlerdir. Bu da göstermektedir ki Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi dönemde şirk içinde olduğu iddiası gerçeği yansıtmamakta ve ilmî dayanaktan yoksundur.

İncelediğimiz konuyla alakası nedeniyle ve Hz. Peygamber'in nübüvvetten önceki durumunu vuzuha kavuşturmaya yardım edeceği için İnşirah suresi 2. ayetinde ifade edilen "Belini çatırdatan yük" konusuna değinmek uygun olacaktır. Zira ilk dönem müfessirlerinden nakledilen bir takım rivayetler, Duhâ suresinin ilgili ayetinin açıklanmasına destek olabilir.

¹³¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 97.

¹³² Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 381; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 768; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXI, 197.

¹³³ İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 557.

¹³⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, X, 228; Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, III, 741.

¹³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXI, 198.

5. Hz. Peygamber'in Üzerindeki Ağır Yük/Vızr'ın Kaldırılması

Duhâ suresinden sonra inen, bazı rivayetlere göre onun devamı ve tamamlayıcısı hatta ikisi beraber tek bir sure olarak sayılan¹³⁶ İnşirah suresinin 2. ayetinde Hz. Peygamber'in belini çatırdatan bir yükten söz edilmektedir. İlgili ayetlerde yüce Allah Hz. Peygamber'e şöyle seslenmektedir:

الم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك

“Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi? Senin belini çatırdatan o ağır yükü indirmedik mi?”¹³⁷

Ayetteki “beli çatırdatan yük” yani “vızr” ne anlama gelmektedir? Acaba buradaki vızr, şirk anlamına mı gelir? Bu soruya cevap bulmak için müfessirlerin yorumlarına değineceğiz. Tefsirlerde bu sözcüğe verilen anlamları iki başlık altında tasnif etmek mümkündür:

a. Hz. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Günahları

Taberî, “vızr” kelimesi tefsirinde Mücahid, Katade (ö. 118/735) ve Dahhak'a isnad ederek dört rivayet zikreder. Bunlardan Mücahid, Katade, vızr'e “zenb” yani günah anlamını verirken, Dahhak ise *يعني: الشرك الذي كان فيه* “Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi içinde bulunduğu şirk” şeklinde açıklamıştır.¹³⁸ Taberî bu rivayetleri vermekte ancak herhangi bir tercihte bulunmamakta ve kendi kanaatini de izhar etmemektedir. Sa'lebî (ö. 427/1035) de Hasan Basri (ö. 110/728), Katade ve Dahhak'tan *ما سلف منه في الجاهلية* “cahiliye döneminde başından geçen şey” şeklinde farklı bir rivayet aktarır.¹³⁹ Buradan da anlaşılacaktır ki Dahhak'tan iki ayrı rivayet gelmekte bu ikinci rivayette şirk kelimesi yer almamaktadır. Yukarıda Hz. Peygamber'in dalâlette olduğu meselesi tartışılırken söylenenlerin burada da geçerli olduğunu belirttikten sonra ilave olarak şunları söylemek mümkündür: Hz. Peygamber'in şirk içinde yaşayan bir toplum içinde yetişip büyümesi onun da aynı inancı paylaştığı anlamına elbette gelmez. Biz biliyoruz ki o dönemde Mekke toplumunda sadece şirk inancı olmayıp az sayıda da Mecusilik, Hıristiyanlık, Yahudilik ve Haniflik¹⁴⁰ gibi farklı din ve inançlar mevcuttu. Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş, Osman b. Huveyris, Zeyd b. Amr ve Kuss b. Sâide

¹³⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXII, 205; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 558; Yazır, *Hak Dini*, IX, 288.

¹³⁷ İnşirâh, 94/1-3.

¹³⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyan an Te'vili 'Ayı'l-Kur'an*, XXIV, 494.

¹³⁹ Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, X, 232.

¹⁴⁰ Hanifliğin bir din veya inanç olduğu meselesi tartışma götürür bir durumdur. Şaban Kuzgun “Haniflik müşriklik olmadığı gibi Yahudilik ve Hıristiyanlık da değildir; Allah'ın başlangıçtan itibaren insanlara bildirdiği, insanın tabiatına en uygun olan tevhit dinidir.” şeklinde tanımlar. (Bk. Kuzgun, “Hanif” *DİA*, XVI, 35). Ancak kurumsallaşmış bir din için inanç sistemi, bir peygamber, bir kitap ve ibadetler gibi unsurların olması gerekir. Hanifliğe “inanç” açısından bakıldığında din denilebilir, ancak bir kitap ve belirli ibadetlerin olmaması yönüyle değerlendirildiğinde “inanç” demek daha doğru olur kanaatindeyiz. Öte yandan İsmail Cerrahoğlu da hanifliği bir din olarak görmekte, lügat anlamı ve kaynağı hususunda şu tespitlerde bulunmaktadır. “Hz. İbrahim'in dinine niçin haniflik denildiğini vazıh bir şekilde tamamiyle bilemiyoruz. Kelimenin mündemec olduğu ‘inhirah, meyil’ manası nazarı dikkate alınrsa, ‘putperestlikten vazgeçmek’ olur. İbranice ve Süryanicedeki manaları ise ‘kâfir veya münafıktır.’ Öyle zannediyorum ki putperestler kendilerine tabi olmayan bu muvahhit kimseleri ayıplamak ve istihfaf etmek için onları hanif sıfatıyla tavsif etmişler, sanemlere, kötü ahlak ve âdetlere karşı mücadele eden bu kimseler de bu sıfatı benimsemişlerdir. (Bk. Cerrahoğlu, *Kur'an-ı Kerim ve Hanifler*” *AÜF Dergisi*, s. 84).

gibi bazıları, putlardan uzak, dürüst, ahlaklı, tek tanrı inancına sahip hanîf kimse-lerdi.¹⁴¹ Dahası bu isimleri sayılanlar dışında Hz. Peygamberden önce veya aynı dönemde putlara tapmayan, hanif inancı üzerine olan başka kimseler de vardı. Bu insanlar, tevarüs ettikleri kadarıyla Hz. İbrahim'in dinini yaşamaya çalışıyorlardı. Hz. Peygamber'in bu zâtlarla görüştüğü tarihen sabittir.¹⁴² Bu haniflerden Zeyd b. Amr, kendisi putlara tapmadığı gibi putperestliğe karşı yaptığı konuşmalar yüzün-den Mekke'den sürgün bile edilmişti.¹⁴³ Zira kaynaklar, hanif inancına mensup kişi-lerin dürüst ve sade yaşayıp aşırılıklara bulaşmayan, içki içmeyen ve zinaya yak-laşmayan kişiler olduklarını belirtir.¹⁴⁴ Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Hz. Pey-gamber yaşadığı toplumda güzel hasletlere sahip tek kişi olmayıp onun gibi yaşa-yan başka insanlar da bulunmaktaydı. Bu konuda Hz. Peygamber'in durumunu en iyi İzzet Derveze'nin şu cümleleri özetler: "Nebi'yi (s.a) bi'setinden önce, babaların inançlarından uzaklaşan ve kendilerini ne Yahudiliğe ne de Hıristiyanlığa kap-tıran; hakikati, yalnız Allah'ı tevhit içerisinde gören, her türlü şaibe ve te'vilden uzak bir şekilde Haniflik olan Hz. İbrahim'in dini üzere kulluk etmekte bulan birkaç muvahhiden saymakla ileri gidilmiş olunmaz."¹⁴⁵ "Peygamber de atalarından gel-en şirk ve cahilî gelenekleri, adetleri reddeden, Allah'ın birliği düşüncesine inanan ve İbrahim (a.s)'in dini üzere ya da, İbrahim'in dini olarak zannettiği esaslara göre Allah'a ibadet eden veya onun aslını araştıran; aynı zamanda mensuplarının dalâleti, birbirleriyle çekişmeleri, ayrı ayrı fırkalara bölünmeleri nedeniyle Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerine inanmayan kişilerden biriydi."¹⁴⁶ Bununla birlikte o, tam olarak aradığı yolu bulamamış, şaşkın bir vaziyette idi.

Vızr kelimesi "günah" olarak alındığında Hz. Peygamberin günah işleyip iş-lemeyeceği meselesi gündeme gelmektedir. Nübüvvetten sonra Hz. Peygamberin zelle kabilinden küçük hatalar/günahlar işlediği ve bunların vahiyle uyarılarak düzeltildiği bilinmektedir.¹⁴⁷ Söz konusu ayette ise nübüvvet öncesi bir duruma işaret edilmektedir. Şayet ayetteki "vızr" günah olarak alınsa da Kur'an'da peyg-amberin "geçmiş ve gelecek günahlarının bağışlandığı"¹⁴⁸ açıkça ifade edilmiştir. Mâturîdî, Peygamberlerin günahlarının bizim günahlarımız gibi olmayacağını on-lardan sadır olanın bizim mübah olarak yaptığımız şeylere tekâbül ettiğini, ancak onların bunlardan da sakındırılmış olduklarını belirtir. Allah daha işin başında on-ları bağışlayıp, günaha düşmekten korumuştur.¹⁴⁹

b. Dayanılmaz Ağır Yük

Ayetteki "vızr" kelimesine müfessirlerin pek çoğu gerekçesi farklı olmakla birlikte "ağır yük" anlamını vermektedirler. Kimi müfessirler, ayetteki "ağır yük-ten" kastın özellikle nübüvvet ve risâlet yükünün ağırlığı ve bunun ifâsındaki so-

¹⁴¹ Bk. İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I, 222-231. Mahmûd Şükrî Âlûsî, yukarıda sayılanlar dışında daha on sekiz zâtın hanif inancına mensup kişiler olduğunu ve bunlar arasında Hz. Peygamber'in ataları Kusa ve Hâşim ile dedesi Abdulmuttalib'in de yer aldığını zikreder. (Âlûsî, Bülûğu'l-Ereb, II, 244-286).

¹⁴² Bk. Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, s.158-166.

¹⁴³ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, II, 238.

¹⁴⁴ İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, s. 95.

¹⁴⁵ Derveze, *Asru'n-Nebi ve Bietuhu Kable'l-Bi'se*, s. 426.

¹⁴⁶ Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I, 34.

¹⁴⁷ Bazı itab ayetleri şunlardır: Abese, 81/1-10; İsrâ, 17/73-75; Enfâl, 8/67-68.

¹⁴⁸ Fetih, 48/1-2.

¹⁴⁹ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, IX, 292.

rumluluk olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁰ Vizr'in "ağır yük" anlamına geldiği yorumunu yapanlar bu görüşlerini İbn Mes'ud'un وحللتنا عنك وقرک; Übeyy b. Ka'b'ın (ö. 30/652)

وقرک وحططنا عنك وقرک kıraatleriyle destekler. Buradaki "vikr" ağır yük anlamındadır.¹⁵¹

Ayrıca vizr, nübüvvetin ilk yıllarında vahyin Hz. Peygamber'e ağır gelmesi, daha sonra peygamberin buna alıştırılması olarak da görülebilir.¹⁵² Gerçekten şirk içinde yüzen her türlü haksızlık ve ahlaksızlığın kol gezdiği bir toplumda peygamberlik görevini hakıyla yerine getirmek ve bu toplumu değiştirmek, dönüştürmek kolay bir vazife değildir. Bu durum beli büken bir sıkıntı olarak ifade edilmektedir.

Yazır da vizr kelimesinin günah şeklinde anlaşılmasının doğru olmadığını bunun ağır yük anlamına geldiğini şu sözleriyle ortaya koyar: "Bazı tefsirciler burada "vizr"i, *'Onlar günahlarını sırtlarında taşıyorlar'*¹⁵³ ayetinde olduğu gibi "ağır günah" mânâsına yorumlayarak, bunun kaldırılmasını, bu surette *'Allah, senin günahından geçmişini ve geleceğini başıslayacak'*¹⁵⁴ şeklinde günahı başıslamak manasına anlamışlardır. Fakat bu ayette geçen "zenb" tabiri, peygamberlerden meydana gelmesi caiz olabilen zelle ve en uygun olanı yapmamak gibi küçük günahları da içine alabilir. Ağırılık manasına gelen vizr'in küçük günahlar için kullanılması uygun olmayacağı gibi, küçük kusurdan ibaretmiş gibi anlaşılması da hiç uygun değildir. Gerçi bunun ağırlığı aslında büyük günah olmasından değil, ahlaki yüce olan Peygamber'in (s.a) en küçük bir günahattan bile şiddetle etkilenip üzülmeye deniyle olduğu, güzel bir yorum olabilirse de zahirin aksi olmaktan kurtulamaz. Onun için bu günah manasına değil, ağır yük manasıyla, Hz. Peygamber (s.a)'i peygamberlikten önce veya başlangıcında son derece üzen ve dayanılması ağır gelen bir takım zorluklar demek, daha doğrudur ve çoklarının tercihi de budur."¹⁵⁵

Hz. Peygamber vahye alıştıktan sonra etraftan kâfirlerin o zamana kadar görülmeyen eziyet, sıkıntı ve türlü dedikodularla düşmanlık ve kötülüklerini görmeye başlamış, henüz *"Allah seni insanlardan koruyacak"*¹⁵⁶ vadini de almamıştı. Bir müddet vahye ara verilmesinden dolayı hissettiği yalnızlık ve düşmanlarından duyduğu sevinç ifade eden sözleri nedeniyle çok tasalanmıştı. Bu sebeple kendisini yalnız dünya elemeleri değil, Rabb'ine karşı bir günah işlemiş olma endişesi de sarmış, işte bunlar onun sırtına basan ve belini kıracak hale getiren bir ağır yük olarak boynuna yüklenmişti.¹⁵⁷

Gerek Kur'an'da gerekse tarihî verilerde nübüvvet öncesi dönemde Hz. Peygamber'in neye inandığı hususunda sarıh bilgiler bulunmamaktadır. Hakikatte onun risalet öncesi hayatı hakkındaki bilgiler bizler açısından son derece sınırlıdır.¹⁵⁸ Dolayısıyla onun peygamberlik öncesi hayatı hakkında net bir düşünce orta-

¹⁵⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, X, 566; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, IV, 441; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXII, 207.

¹⁵¹ İbn Âtiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 497.

¹⁵² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 106; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXII, 207.

¹⁵³ En'am, 6/31.

¹⁵⁴ Fetih, 48/2.

¹⁵⁵ Yazır, *Hak Dini*, IX, 296-297.

¹⁵⁶ Mâide, 5/67.

¹⁵⁷ Yazır, *Hak Dini*, IX, 298.

¹⁵⁸ Bu konuda yapılan bir çalışmada Hz. Peygamber'in 40 yıllık yaşamına dair verilen kronolojide 605 ile 610 yılları arasında sadece iki olay yer almaktadır. Bk. Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 320.

ya koymak oldukça güçtür. Bu konuda onun kesinlikle putperest olmadığı, içinde yaşadığı toplumda yaygın olan ahlakî çöküntü ve aşırılıklara bulaşmadığı, güvenilirliği yanında Derveze'nin de belirttiği gibi Hz. İbrahim'in dini kalıntıları üzerine yaşayan kişilerden birisi olduğu söylenebilir. Tarihî kaynaklarda isimleri sayılan Hanifler arasında onun yer almaması ise Kureşy toplumunda çok fazla öne çıkan ve tanınan bir kişiliğe sahip olmamasıyla izah edebiliriz.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Duhâ ve İnşirah sureleri adeta birbirini tamamlar mahiyettedir. Dolayısıyla bu konuyu anlamak için iki sureye bir bütünlük içinde bakmak gerekir. Duhâ suresinde Hz. Peygamber'in Mekke müşrik toplumunu, içinde bulunduğu şirk bataklığından nasıl kurtaracağını bilemediğinden bir şaşkınlık içinde olduğu, Allah'ın hidayet vermesiyle bu belirsizlikten kurtulduğu ifade edilmiştir. İnşirah suresinde ise Cahiliye toplumunun inanç ve yaşayışları, Hz. Peygamber'in âdeta belini bükten bir yük haline geldiği belirtilmiş ve bu yükün altından nasıl kalkacağı öğretilerek kendisi rahatlatılmıştır.

Sonuç

Dildeki kullanımı bakımından "d-l-l" kökü geniş bir anlam alanına sahiptir. Kur'an ayetlerini anlamaya çalışırken yalnızca bunlardan birisi ile mana vermek doğru değildir. Çünkü bazen bir sözcük, farklı bağlam ve farklı yerlerde değişik kullanımlarla kendisini göstermektedir. Kelimelerin bu özellikleri dikkate alınmaksızın ayetler, tek bir anlam üzerinden gidilerek anlaşılmaya kalkılırsa yanlış sonuçlara ulaşmak kaçınılmazdır.

Duhâ suresi 3. ayetteki "dâll" sözcüğü, dalâlet, yani dinde sapıklık ve şirk anlamında değildir. Zira, gerek Hz. Peygamber gerekse diğer peygamberlerin hiçbirinin küfründen veya putlara tapmasından söz eden sarih bir ayet Kur'an'da bulunmamaktadır. Eğer Hz. Peygamberle ilgili böyle bir şey olsaydı, Mekke müşrikler risâletinden sonra bunu dile getirerek onu itham ederlerdi. Bu durum, ya onun çağdaşları tarafından veya Kur'an aracılığıyla bildirilirdi. Nitekim Hz. Musa'nın nübüvvet öncesinde istemsiz olarak bir adamı öldürmesi, Firavun tarafından daha sonra başına kakılmış, kendisine hatırlatılmıştı.

İlgili ayetteki "dâll" sıfatı, Hz. Peygamberin nübüvvet öncesi yaşamaya başladığı dinî yöneliş sürecindeki hakikat arayışının bir ifadesi olarak anlaşılabilir. Çünkü arayış içine girdiği bu dönemde, her ne kadar aklı ve çabasıyla putların anlamsızlığını hissediyor, duyduğu ve bildiği kadarıyla Hz. İbrahim'in dinine meylediyorsa da, henüz vahiyden, ilimden ve hidayetten yoksun, ne yapacağını, nasıl yapacağını bilmemenin sıkıntı, ızdırıp ve şaşkınlığını yaşıyordu. Yüce Allah Kur'an'da bu durumu, "Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin." ifadeleriyle açıkça dile getirir. İşte o, bu şaşkın halden hidayete erdirilmiştir.

Peygamberlerin gönderilme amacı öncelikle içinde yaşadıkları toplumu ıslah etmeye yöneliktir. Şüphesiz ki onlar diğer insanlar için bir "rol model" konumundadır. Elbette onlara tabi olunması istenen dönem nübüvvet sonrasıdır. Ancak bi'set öncesi dönemde şirk inancını benimsemeleri bir yana, ahlakî bir takım düşüklükleri bile irtikap etmeleri onları, ilerideki tebliğ faaliyetlerinde zora sokacak ve benimsenip tabi olunmalarını güçleştirecektir. Hem itikadî açıdan sapkınlık hem de her türlü ahlakî zafiyet bu maksada uygun olmadığı gibi ilahî hikmete de terstir. Dolayısıyla, onların bi'set sonrası olduğu gibi bi'set öncesi dönemde de gerek itikadî gerekse ahlakî açıdan bir sapkınlık içinde olmamaları en makul olanıdır.

Kaynakça

- Akgül, Muhittin, "Peygamberlik Öncesi Hz. Peygamberle İlgili Rivayetlerin Tefsirdeki Yeri", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl 16, sayı 53, (Güz 2012).
- Âlusi, Şihabuddin Mahmud b. Abdillâh el-Huseyni, *Ruhu'l-Meani*, thk. Ali Abdulbari Atıyye, neşr. Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- Âlûsî, Mahmûd Şükri, *Bülûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trs. Balci, İsrâfil, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, Ankara Okulu Yay. I. bs. Ankara 2014.
- Begavî, Hüseyin b. Mes'ud b. Muhammed, *Mealimu't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullah Nemr ve diğr., Daru't-Taybe, yy. 1417/1997.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Ensâbu'l-Esrâf*, neşr. Suheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli, Beyrut 1996/1417.
- Bezvavî, Nasuriddin Ebî Said Abdillâh b. Ömer b. Muhammed, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1418.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Kur'an-ı Kerim ve Hanifler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 1963, sayı 11, Ankara 1963.
- Cevherî, İsmail İbn Hammâd, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar, Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1407/1987.
- Cürcânî, es-Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, thk. Heyet, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- Çağatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Anakara 1982.
- Derveze İzzet, *Asru'n-Nebi ve Bietuhu Kable'l-Bi'se*, Dimaşk1946.
- , *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Yöneliş yay., İstanbul 1995.
- , *et-Tefsîru'l-Hadis*, neşr. Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, Kahire 1383.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fikhu'l-Ekber*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, içinde, İstanbul 1981.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. el-Endülûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420.
- Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed, *İrşadü'l Akli' s- Selim ila Mezâye'l Kur'ani'l-Kerim*, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut trs.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed İbn Ahmed, *Tehzîbu'l-Lüga*, thk. Muhammed İvaz Mu'rîb, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 2001.
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara Okulu yayınları, 3. bs. Ankara 1996.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim Sâmerâî, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 2001.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, Yeni Şafak, Ankara 2003.
- Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim *Lübabu't-Te'vil fi Maani't- Tenzil*, thk. Muhammed Ali Şahin, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et Tahrîr ve't-Tenvîr*, neşr. ed-Dâru't-Tûnûsiyye, Tunus 1984.
- İbn Atıyye, *el-Muharraru'l- Veciz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1422.
- İbn el-Cevzî, Cemâluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't- Tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Dâru'l-Kütübî'l- Arabî, 1. bs. Beyrut 1422.
- İbn Fâris, Ebu'l Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetü Mustafa el-Babu el- Halebî, Mısır 1390/1970.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Seka, İbrahim el-Ebyari, Abdulfaziz Şelebî, Kahire 1955.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed, *Siretu İbn İshâk*, nşr. M. Hamidullah, Konya 1981.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Sami b. Muhammed Selame, Daru Tıyybe, yy., 1420/1999.
- , *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Mearif, Beyrut 1977.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Daru Sâdır, Beyrut trs.
- İbn Meymiyye, Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, Beyrut 1408.
- Kadı İyad' b. Musa, *es-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafa*, Daru'l-Feyha, Amman 1407.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed İbn Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdunî-İbrahim et-Feyyîş, Daru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire 1384/1964.
- Kuşeyrî, Abdulkarim b. Hevazin b. Abdilmelik, *Letâifu'l- İşârât*, thk. İbrahim El-besyuni, neşr. el-Heyetu'l-Mısriyye, yy trs.
- Kuzgun, Şaban, "Hanif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997, XVI, 33.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, thk. Dr. Mecdi Bâslâm, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.

- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el- Basrî, *en-Nüketü ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdulkmaksûd b. Abdurrahim, Daru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trs.,
- Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukatil*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Nesefî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedevi, Daru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1419/1998.
- Râgîb, Ebu'l Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî, Daru'l- Ma'rife, Beyrut trs.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihü'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1420.
- , *'İsmetu'l-Enbiyâ*, Mektebetu'l-İslamiyye, Humus trs.
- Reşîd Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm: Tefsîru'l-Menâr*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut trs.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1422/2002.
- Sâbunî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsir*, nşr. Daru's-Sâbunî, Kahire 1417/1997.
- Suyûtî, Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkân fî 'Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut 1973.
- Taberî Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu'r-Risâle, yy. 1420/2000.
- Zebîdî, Muhibbuddîn Ebu'l-Feyd Seyyid Muhammed Murtadâ, *Tâcu'l-Ârûs*, thk. Daru'l-Hidaye, yy. trs.
- Zeccâc, Ebu İshâk, *Meâni'l-Kur'an ve İrabuh*, thk. Abdulcelil Abduh Şelbi, Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mısır 1396/1976.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Muhammed İbn Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Akavil fî Vucûhi't-Te'vil*, neşr. Daru Kütübî'l-İlmiyye, 3. bs. Beyrut 1407.
- , *Esâsü'l- Belâga*, thk. Muhammed Basil, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan 1419/1998.
- Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option \(04.11.2014\)](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option (04.11.2014)).
- http://www.kuranmeali.org/54/kamer_suresi/47.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx. (06.11.2014).

Yahudilikte Sadaka

Cihat Şeker

Yrd. Doç. Dr., Fatih Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dinler Tarihi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
cihat.seker@fatih.edu.tr

Öz

Yoksulluk; insanlık tarihi boyunca en yaygın sosyal problemlerden biridir. Bu yüzden dinlerin büyük çoğunluğu bu sorunu çözmeyi amaçlamış ve yoksulluğun ortadan kaldırılması veya en azından azaltılması yönünde benzer çözümler ortaya koymuşlardır. Diğer dinlerde olduğu gibi Yahudilikte de yoksul kimselere yardım edilmesi önemli bir sosyal ve dini sorumluluktur. Bu bağlamda bu çalışmada Yahudilikte sadaka anlayışı ve Yahudi geleneğindeki önemi ele alınmıştır. Araştırmanın ana konusunu teşkil eden Yahudi Kutsal Kitabı'ndaki yardım ve sadakayla ilgili referansların değerlendirilmesi ve daha sonraki dönemde bunların Talmud literatüründeki yorumları ve detaylandırılmasıyla incelenmiştir. Bu bağlamda, sadakanın mahiyeti, kimlere ve nasıl verileceği gibi fıkhi konulara temas edilmiştir. Bunun yanında tarihi süreç içerisinde sadaka anlayışının geçirmiş olduğu değişime dikkat çekilmiştir. Talmud Dönemi Yahudiliğinden sonraki dönem olan Modern Dönem Yahudiliğindeki sadaka anlayışının geçirmiş olduğu anlam değişiklikleri ve kurumsal boyutu ele alınmıştır. Anahtar kelimeler: Sadaka, Hayırseverlik, Yahudilik, Talmud, Safed Kabbalası.

Charity in Judaism

Poverty is one of the most common social problems throughout human history. Hence, many religions aimed to solve this problem and showed similar solutions and approaches for the reduction of poverty. As in other religions, helping poor people is a crucial social and religious responsibility in Judaism. In this context, the concept of charity and its importance in Judaism tradition has been examined in this study. The scope of this study is to study the charity tradition in Judaism, the evaluation of charity references in the Jewish Scripture, and then the analysis of the interpretation and details of this charity tradition in the Talmud literature in later periods. At this juncture, we will discuss some "religious laws" (halakha) such as the nature of charity, who may take charity, and how it may be given. Then, we gave special emphasis on the changing understanding of charity in the Judaic tradition in the historical processes of this religion. More specially, we examined the meaning and institutional change of the pertinent concept following the Talmudic Period; namely in Modern Judaism.

Key words: Tzedakah, Charity, Judaism, Talmud, Safed Kabbalah.

Atıf

Cihat Şeker, Yahudilikte Sadaka, Marife, Kış 2014, ss. 83-104

I. Giriş

Dünya var olduğu günden bugüne insanlar arasında varlık sahibi olanların yanında ihtiyaç sahibi kimselerin varlığı da yadsınamaz bir gerçektir. Anlaşılan o ki; bu durum dünya döndükçe devam edecektir. Bu realite insanlar arasında sosyo-ekonomik açıdan bazı farklılıkların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Servetin farklı şekilde dağılımı sebebiyle oluşan zenginle fakir arasındaki ekonomik dengesizliğin toplumda huzursuzluklara ve karışıklılara neden olması da izahtan varestedir. Ortaya çıkması muhtemel kargaşa ve huzursuzlukların önlenmesi konusunda dinler başat bir rol oynamaktadırlar. Mensupları arasında meydana gelmiş olan ekonomi kaynaklı sorunların çözümünde özellikle de vahiy kaynaklı dinlerin, etkin bir görev üstlendikleri görülmektedir.

Bu çerçevede dinlerin zenginleri, fakir kimselere yardım yapmaya davet etmesi ve bu konuda zorunlu bazı mali yükümlülükler getirmesi, toplumdaki farklı sosyo-ekonomik katmanlar arasındaki sorunların giderilmesine yöneliktir. Dinler, mensupları arasındaki yardımlaşma ve dayanışma olgusunu genel itibariyle kişilerin ferdi inisiyatifine bırakmamış ve bunu belirli ölçülere bağlamışlardır. Yardımlaşmada gönüllük esası her zaman olmakla birlikte, din mensuplarının ister tarım, ister ticaret isterse de başka bir alandan elde ettikleri gelirlerinin bir kısmını fakir kimselerle paylaşmaları dini bir zorunluluk haline getirilmiştir. Çalışmamızın ana konusunu oluşturan Yahudi inanç ve geleneklerinde sadaka kültürüne geçmeden önce diğer dinlerin genel manada hayırseverlik özelde de sadaka anlayışlarına kısaca temas edilecektir.

Çalışma, esas itibariyle Yahudi tarihi boyunca varlığını sürdüren sadaka geleneğinin Yahudi kimliğinin inşası ve korunmasında belirleyici bir rolünün olduğu iddiasını taşımaktadır. Bu çerçevede temelleri Yahudi Kutsal Kitabına dayanmakla beraber daha sonraki dönemlerde sözlü literatürün de etkisiyle Yahudiler arasında etki alanını genişleten sadaka kültürü, Yahudilerin bireysel ve toplumsal hayatında ne gibi değişimlere yol açmıştır? Özellikle de diasporada kendilerine göre sürgün hayatı yaşayan Yahudi grupların kimliklerinin korunması noktasında sadakanın belirleyici bir fonksiyonundan söz edilebilir mi? Sadaka, Yahudi cemaati içinde yaşayan yoksul ve ihtiyaç sahibi kimselerin dinlerine bağlılıkları hususunda belirgin bir katkı sağlamış mıdır? Konu işlenirken daha çok bu sorular ekseninde sadakanın tarihsel gelişimiyle beraber toplumsal şuurun oluşmasındaki yerine vurgu yapılacaktır.

II. Sadakanın Arkeolojisini Taramak: Dinler ve Sadaka Ritüeli

1. Tarihsel Örnekler ve Sadaka

Yoksul ve ihtiyaç sahiplerine yardımcı olma, hemen bütün dinlerde yer alan bir gelenektir. Bu sayede dinler, mensupları arasında var olan maddi uçurumları olabildiğince yoksullar lehinde dengeleyerek toplumsal huzurun inşasına ve devamına katkıda bulunma hedefi taşırlar. Genelde dinler özellikle de vahye dayanan dinler, en azından bu dünya hayatında fertler arasında aşılmaz duvarların örülmesi

tarafтары değillerdir. Bundan dolayı adeta zenginle yoksul arasında önemli bir köprü işlevi gören maddi yardımlaşma duygusu sürekli teşvik edilerek canlı tutulmaya çalışılır. Dinlerin çoğunda bu husus öne çıkmakla beraber bu çalışmada konunun dağılmasını önlemek ve derinlemesine incelemeyi sağlamak için Yahudiliğe geçmeden önce sadece Hinduizm, Budizm, Hıristiyanlık ve İslam'daki sadaka tasavvuru ve pratiği ele alındı.

En eski inanç sistemlerinden birisi olan Hinduizm'de yerinde kullanmak ve doğru tavırlar geliştirmek kaydıyla servet biriktirmek yasaklanan bir tutum değildir. Yeter ki birey bu servetiyle hem ailesine, hem de topluma karşı sorumluluklarını ihmal etmesin. Doğru davranışlardan kasıt, *Mokşa*'ya¹ ulaştıran ilkelerin oluşturduğu sistemdir. Bu ilkeler Hinduizm'de yer alan toplumsal dini sınıf sistemi *Kast*'ın hangi sınıfında olduğuna göre belirlenmektedir. Kişi bu sınıflardan *Brahman* (rahipler, din adamları), *Kşatriya* (hükümdar sülalesi ve savaşıçılar), *Vaisya* (tüccar, esnaf ve çiftçi) ve *Şudra* (işçiler) hangisine mensupsa görevi, içinde bulunduğu kasta göre belirlenmektedir. Hinduizm'de hayırseverlik ya da sadaka anlamında kullanılan *dana*'ya Kast Sistemi tarafından değer verilir ve özellikle cömertlik (*atithi-satkara*) sosyal hayatın temel bir unsuru olarak kabul edilerek, teşvik edilir. Ayrıca *dana*, ruhani yükselme süreçlerinde temizlenme ve saflaşmanın da bir aracı olarak görülür.² Hindu inancına sahip olan kimse hayır yaparken ya da sadaka verirken öncelikle ailesine, sonra yardıma muhtaç öğrencilere, köyde / bölgesinde yaşayanlara ve sonra da diğer muhtaçlara yardım etmelidir. Böylece kişi manevi olarak en üst seviye olan *Mokşa*'ya yükselmeye layık olabilsin. Bu arada yardıma muhtaç olmayan ve durumu iyi olan birisinin ise *dana* yapmaması kınanacak bir tutum olarak kabul edilir. Bunun sebebi ise Hinduizm'de paraya ve servete aşırı düşkünlüğün önlenmek istenmesi ve servetin tedavülde olan bir araç haline getirilmek istenmesidir. *Dana*'yı yapan birisi üstün bir ahlaka sahip olabilir; ancak yardım ya da sadakaya bu kadar önem verilmesine rağmen *dana* Hinduizm'de zorunlu değil gönüllü bir ilkedir.³

Diğer bir inanç sistemi Budist değerler sisteminde ahlaklı yaşamın devam ettirilmesi için zorunlu kabul edilen zenginliğe bakış olumludur. Hatta bu değerler sisteminin adı olan *Karma*'ya göre, sahip olunan servetin tedavülde olması, ruh göçü (*reenkarnasyon*) yoluyla kişinin dininin devam etmesine ve *nirvanaya* (mutlak aydınlanma) ulaşmasına katkı yapacaktır.⁴ Hinduizm'e benzer şekilde servetin dağılım yerleri Budda'nın öğretilerine göre, kişinin kendisinin ve ailesinin ihtiyacının karşılanması, diğer sorumlulukların yerine getirilmesi ve son olarak da acil durumlar için para ayrılması şeklinde dörde bölünmüştür. Servetin iyi olarak kabul edilebilmesinin şartı, bireyin aile, arkadaş, toplum ve *Sangha*'ya (Budist keşişler topluluğu) olan görevlerinin ihmal edilmemesidir. Budist serveti başkalarıyla pay-

¹ Mokşa: ölüm ve tekrar dirilmeye başlayan döngünün Hinduizm'deki adı olan Samsara'dan kurtuluş; yani özgürlük, Nirvana'ya ulaşma demektir. Bk. Sullivan, *Historical Dictionary of Hinduism*, ss. 141-142.

² Sastry, "Charity in Hinduism", *Encyclopedia of Love in World Religions*, s. 110.

³ McCleary, "Salvation, Damnation, and Economic Incentives", ss. 63-64.

⁴ Rajavavamuni, "Foundations of Buddhist Social Ethics", s. 30; Keyes, "Buddhist Economics and Buddhist Fundamentalism in Burma Thailand", ss. 372, 373, 397.

laşmak ve ona körü körüne bağlanmamak kaydıyla ondan yararlanabilir. Bir dağıtım ve paylaşım aracı olan sadaka, Budizm’de manevi ve sosyal bağları güçlendiren bir faaliyettir. Sadaka ayrıca bireysel bütün aktiviteleri etkileyen ruhsal bir davranış olarak da Hinduizm’de büyük bir öneme sahiptir. İdeal bir sadakanın düşmanlığı önleyeceğine inanılır.⁵ Hinduizm’e benzer şekilde sadakanın en ideali yabancıya değil sırasıyla aile, arkadaş ve toplumun ileri gelenlerine yapılandır. Fakat bu şekilde fakirler arasında ayırım yapılması toplumda hırsızlığı ve işsizliği yaygınlaştırarak toplumsal huzursuzlukların ve yoksulluğun artmasına da sebep olmaktadır.⁶

Vahiy esaslı dinlerden olan Hıristiyanlıkta ise, genel olarak hayırseverliğin, özel olarak da sadakanın Hz. İsa’nın tavsiyeleri çerçevesinde şekillendiğini görmek mümkündür. Bu konuda Hıristiyanların model aldığı şahsiyet olan İsa peygamberin, hayrı teşvik ettiği; ama zorunlu tutarak ilkelerini belirlemediği görülmektedir. Ancak İsa’nın en önemli emirlerinden sayılan ‘(i)lk emir, dinle ey İsrail şudur’ şeklindeki beyanlarında, ilk buyruğun Tanrı’nın teklifi ve O’nun bütün kalple sevilmesi olduğunu ifade ettikten sonra ilkinde benzeyen ikinci emri ‘komşunu seveceksin; bundan daha büyük buyruk yoktur’ mesajıdır.⁷ Komşuya yardım etmenin sadece onu ilgilendiren bir husus olmadığı aslında “Tanrı’nın rızasını” kazanmak için bunun bir vesile olduğu ima edilmektedir.⁸ Burada açıkça görülmektedir ki her ne kadar sadaka zorunlu hale getirilmemiş ve belirli bir oran belirlenmemiş olsa da Tanrı’ya iman ve sevgiden sonra kişinin komşusunu kendisi gibi sevmesi, yardımın esas kabul edildiğini gösterir niteliktedir.

Hıristiyanlıkta “ondalık” ve “sunu” şeklinde kiliseye takdim edilen birincisi düzenli, ikincisi ise hastalık, afet, evlilik ve yeni işe başlama gibi özel durumlarda yapılan periyodik olmayan yardımlar bulunmaktadır. Ondalıklar kişinin gelirin göre, haftalık ya da aylık olarak miktarını kendisinin belirleyerek kilisenin, hizmetlerinin devamı⁹ ve görevliler¹⁰ için verdiği maddi katkılardır. Diğer durumlarda ihtiyaç sahiplerine yapılan her türlü gönüllü yardımın adı sadakadır. Sadakanın da herhangi bir zamanı ve ne kadar verileceğine dair bir oran belirlenmemiştir. Genel olarak tavsiye edilmiş ancak miktar kişinin kendisine bırakılmıştır. Hıristiyanlığın Kutsal Kitabı’nda sadaka ya da yardımın zorunlu bir ilke halinde ifade edildiğine rastlamak mümkün değildir; ancak ahlaki bir gereklilik olarak kabul edildiği de bir gerçektir.¹¹ Bununla beraber Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde yardımseverliğin karşılıklı yardımlaşmanın toplumsal bir ilkesi haline getirildiği dikkat çekmektedir.¹²

⁵ Sarao, “Charity in Buddhism”, *Encyclopedia of Love in World Religions*, s. 108.

⁶ Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, s. 196.

⁷ Matta, 22/34-40; Markos, 12/28-31; Luka, 10/25-80.

⁸ Ryan, “Charity and Charities.” *The Catholic Encyclopedia*. <http://www.newadvent.org/cathen/03592a.htm>, erişim tarihi 12.03.2015.

⁹ I. Korintliler, 16/1-2.

¹⁰ I. Korintliler, 9/13-14.

¹¹ Riquet, *Christian Charity in Action*, s. 22.

¹² Bird, “A Comparative Study of the Work of Charity in Christianity and Judaism”, s. 156.

Son vahiy esaslı din olan İslam'da ise, yoksula ve diğer ihtiyaç sahiplerine yardım anlayışı hem zorunlu, hem de gönüllülük esaslı olmak üzere iki temel üzerine inşa edilmiştir. İslam'da kelime anlamı 'safılık' ve 'temizlik' olan *zekât* 'nisap miktarı' zenginliğe (ihtiyacımdan fazla yaklaşık 85 gr. altın) sahip olanların yılda bir defa üzerinden bir yıl geçen servetlerinin 1/40'ını yoksul ve diğer ihtiyaç sahiplerine dağıtma yükümlülüğüdür. İslam'ın beş temel şartından birisi¹³ olarak kabul edilen zekâtın kimlere verileceği Kuran'da belirlenmiştir. Bu sınıflar ihtiyaç sahipleri, yoksullar, borçlular, yolcular, zekât memurları, kalbi İslam'ı kabule hazırlanmak isteyenler, köleler ve Allah yolunda harcamadır.¹⁴ İslam'da zekâtın toplumdaki yoksulluğun önlenmesi, gelir adaletsizliğinin azaltılması, zengininin malının fakirin kıskançlığından korunması ve toplumdaki yardımlaşma ve dayanışmanın tesis edilmesi gibi birçok yararının olduğu kabul edilir.¹⁵

2. Yahudilikte Sadaka

En eski ilahi dinlerden biri olarak kabul edilen Yahudilikte, ihtiyaç sahibi kimselere yardım yapma ve onların ihtiyaçlarını temin etme faaliyeti Yahudi Kutsal Kitabı'nda en temel ilkelerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu ilkenin önemini vurgulama adına Tesniye, 15/4-5. bölümlerinde anlatılan "*aranızda yoksul kimse olmayacak.*" ifadesi her topluluğun kendi üyelerine sahip çıkması gerektiğinin dini bir görev şeklinde vurgulanması açısından önemlidir. Bu görev; sadece bireysel değil tüm topluma yüklenmiş olan kolektif bir sorumluluktur. Her bireyin toplumdaki yoksulluğun giderilmesi noktasında sosyal sorumluluk bilincini yüksek tutması istenmektedir.

Diğer dinlerde olduğu gibi, Yahudilikte de yardımın zorunlu ve gönüllü olmak üzere iki farklı anlamı içerdiği görülmektedir. Bu kavramların anlam dönüşümü kelime kökenlerine yakın ya da onlardan bağımsız bir şekilde devam etmiştir. Bu farklı kavram ve kullanımları görmek için Yahudi Kutsal Kitabı'ndaki yardım ve bağış anlamlarında kullanılan kelimeleri tahlil etmek yerinde olacaktır.

2.1. Etimolojik Tahlil ve Diğer Kavramlar

Kök itibarıyla İbranca *צדק* (*tsadek*- "doğru olmak") anlamına gelen kelimedenden türeyen sadaka, *צדקה* (*tsedaka*) 'doğru bir hareket/dürüstlük' (*righteous act*) ya da 'hayırseverlik' (*charity*) anlamlarına gelmektedir. Yahudi Kutsal Kitabı'nda farklı kullanımları olan kelime, dindarlık konusunda 'dürüstlük'¹⁶, başka bir yerde 'adalet'¹⁷, diğer bir yerde 'birisinin iddiasının doğruluğu'¹⁸, çoğul olarak ise 'doğru faaliyetler' anlamında¹⁹ kullanılmaktadır.²⁰ Fakat daha sonraki İbranice literatürde

¹³ el-Buhârî, İman 1, 2; el-Müslim, İman 19-22; et-Tirmizi, İman 3; en-Nesai, İman 13.

¹⁴ et-Tevbe, 9/60.

¹⁵ Acar, "Zekâtın Önemi, Temel İhtiyaçlar ve Nisap Miktarıyla İlgili Değerlendirmeler", ss. 131, 132.

¹⁶ Yaratılış, 15/6.

¹⁷ Amos, 5/7, 6/12; Yahudi Kutsal Kitabında 'sadaka' kelimesi, 'mişpat' kelimesiyle 'mişpat-u sadaka' şeklinde beraber kullanıldığında 'adalet ve doğruluk' şeklinde mana verilir. Bk. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, s. 25.

¹⁸ II. Samuel, 19/29.

¹⁹ I. Samuel, 12/7, Yeremya, 51/10.

²⁰ Licht, "Sedaka." *Encyclopadia Biblica*, vol. 6, ss. 679-681.

kelime daha çok 'hayırseverlik' anlamlarında kullanılmış; 'adil davranışlar' anlamı ise, *gemilut hasadim*²¹ (doğru hareketler) kavramıyla ifade edilir olmuştur. *Roş ha-Şana* (Yılbaşı) ve *Yom Kipur* (Kefaret günü) dualarında ise, צדקה (*tsadeka*) kelimesi 'pişmanlık' ve 'dua' kelimelerinin yanında 'şeytanın kötülüklerini önle' anlamında kullanılmaktadır.²²

Yahudi Kutsal Kitabı'nda sadakanın yanında yardım, bağış anlamında kullanılan farklı kavramlar vardır. Bu kavramlar zirai bir toplum olan İsrail toplumunun yardımlarının daha çok toprak üzerinden olacağını ifade eden kavramlardır. Bunlar *leket*, *pe'a*, *şihaha* ve *me'aser* kelimeleridir. Bunlar açıklacak olursa:

Leket (לקט) bağbozumu sonrasında arta kalan salkımlar, *pe'a* (פאה) tarlanın köşesindeki ürünler, *şihaha* (שכחה) tarlada unutulmuş desteler, *me'aser* (מעשר) ise verilmesi gereken "ondalık" vergisi anlamında kullanılmaktadır. Yahudi Kutsal Kitabı'nda bahsedilen bağ ve tarladaki ürünün bu üç çeşidi, çiftçi tarafından fakirlere ve yabancılara ayrılması gereken hisseler olarak belirlenmiştir.²³

Leket, tarla hasat edilirken yere düşen ekin tanesine verilen isimdir. Orak ile ekin biçilirken bir elle tutup diğer elle biçmek genel bir uygulamadır. Levililer 19/9-10 da geçtiği gibi *biçme esnasında diğer elde olan ekin demetinin arasından yere düşen başaklar, fakirin hakkı* düşüncesiyle toplanmaz. Bu arada aynen ekine benzer şekilde bağbozumu esnasında yere düşen üzüm salkımına *peret* denirken, yere düşen birkaç üzümlü küçük salkımın adı ise *olelot'* tur. *Şihaha* ise çiftçi tarafından tarlada unutulmuş bir ya da iki destenin adıdır. İşte bu desteler Tesniye 24/19'da ifade edildiği gibi yerden alınmamalıdır; çünkü bunlar yabancılar, yetimler ve dulların hakkıdır. Ayrıca *şihaha*, meyveleri toplanırken gözden kaçmış olan bir ya da iki ağaç için de kullanılmıştır. Yahudi Kutsal Kitabı *Pe'a'yı* çiftçi tarafından sadece köşelerde bırakılmış ürünler için kullanırken hahamlar / rabbiler²⁴, ağaçlarda bırakılan meyveleri de bu kategoriye dâhil etmişlerdir.

Aslında Yahudi Kutsal Kitabı'na göre yardım, Levililer'de "kendi ülkenin ekini hasat ettiğin zaman"²⁵ ifadesinden dolayı sadece İsrail'deki fakirlere yapılır. Fakat Maimonides ve hahamlar bu emrin İsrail dışındakiler için de geçerli olduğunu ifade etmişlerdir. Yahudi Kutsal Kitabı , *pe'a* için asgari bir miktar belirlenmediği için metinden ilk başta en az bir başak dahi tarlada bırakılsa bunun yeterli olacağı izlenimi alınsa da hahamlar asgari olarak ürünün altmışta birinin ancak *pe'a* için yeterli olacağı görüşündedirler.²⁶ Bir fakirin sabah, öğle ve öğle sonrası olmak

²¹ Gemilut hasadim hakkında ileriki sayfalarda açıklama yapılacaktır.

²² Oded, "Zedakah", *Encyclopaedia Judaica*, XXI, 487. Ayrıca kelimenin etimolojisiyle ilgili bilgi vermek gerekirse; Arapça 'doğruluk, dürüstlük' anlamlarına gelen صدق (*sdk*) kökünden صدقة (*sadaka*)

kavramıyla aynı manaya gelmektedir. Ancak Arapçada bu kelime İslam'daki zorunlu yardım olan zekâtın karşılığı değildir. Sadaka her ne kadar Tevbe Suresi 60. ayette zorunlu olan zekât anlamında kullanılmış olsa da genel olarak İslam'da gönüllü bağışı ifade için kullanılmaktadır. Kur'an'da sadaka kavramının hangi anlamlarda ve ne şekilde kullanıldığıyla alakalı detaylı bilgi için bk. Öztürk, "Sadaka Kavramının Kur'an'daki Anlam Çerçevesi, Semantik Bir Tahlil Denemesi", ss. 466-482.

²³ Levililer, 19/9-10; Tesniye, 24/19-21.

²⁴ Bundan sonraki bölümlerde bu iki kelime birbirinin yerine kullanılacaktır.

²⁵ Levililer, 19/9; 23/22.

²⁶ Her ne kadar belirli bir limit konulmasa da miktar, tarlanın büyüklüğü, fakirlerin sayısı ve hasadın durumuna bağlı olarak değişebilir. Bk. B. Pe'ah, 1/2.

üzere günde üç defa *pe'a* almasına izin verilmiştir. Eğer fakir bunun haricinde bir zamanda gelirse diğer fakirler de toplayabilsin diye onun almasına izin verilmez.²⁷ Bir fakir üzümden *peret*, *olelot*, *pe'a*, ve *šihiha*; tahıldan *leket*, *šihiha*, ve *pe'a*; ve ağaçlardan *šihiha* ve *pe'a* alabilir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus ise bu yardımların verilmiş şeklidir. Kutsal Kitabın ilk kitabı olan Torah'ın emrinin "sen vereceksin" değil "sen bırakacaksın" şeklinde olmasından dolayı *çiftçiye fakiri seçme hakkı verilmemiştir*. Bu yüzden herhangi bir fakir gelerek özgürce hakkını alabilir. Her ne kadar emir sadece Yahudi fakirler için uygulanırsa da bu hüküm barışın yaygın olduğu zamanlarda Yahudi olmayanlar için de uygulanmıştır.²⁸

Sadaka kavramına yakın ve hatta daha geniş anlamları da kapsayacak şekilde Rabbinik literatürde kullanılan diğer bir kelime ise, faizsiz borç verme anlamındaki *gemilut hasadim* (גמילות חסדים-sevgiyle/ "şefkatle yapılan borç/bağış") kavramıdır. *Gemilut hasadim*, Yahudi sosyal değerlerinin en kapsamlı ve en temel olanlarından biridir. Bir kimsenin diğer bir kişiye/dostuna yapabileceği en samimi hareket olarak kabul edilmiştir. Hatta Talmud'daki erken dönem haham ifadelerinde Yahudiliğin Tora, mabed hizmetleri ve *gemilut hasadim* şeklinde sıralanan üç temel esasından birisi olduğuna inanılır.²⁹

Gemilut hasadim kavramının sadakadan daha kapsamlı olduğu kabul edilmiştir. Bu çerçevede sadakanın sadece para yardımını ifade ettiği, bu kavramın hem para hem de fiziksel yardımı içerdiği ifade edilmiştir. İki kavramın kıyası yapılırken sadakanın sadece fakirlere verilebileceği, *gemilut hasadim*in hem fakir hem de zenginlere yapılabileceği, sadakanın sadece yaşayanları, diğerinin hem yaşayan hem de ölü kimselerin defin işlemlerine yardımcı olma gibi ölüleri kapsadığı vurgulanmıştır.³⁰

Tora'da yardım anlamında kullanılan diğer bir kavram olan *Terumah* (תרומה) ise zirai ürünlerin hasadı ve hayvan sürülerinin onda birlik kısmının Levili, öksüz, yetim ve dullara verilmesi yükümlülüğüdür.³¹ Bu yardım, ürün hasadından itibaren yedi gün sonra yapılmalıdır.³² *Terumah*'ın dağıtımında ise onda birlik kısmın ilk onda biri Levililer'e³³, dini hizmetlerinin bir karşılığı olmak üzere verilir.³⁴ Onda birlik kısmı hak eden Levililer ise bunun onda birini kohenlere sunarlardı.³⁵ Dağıtılacak yardımın ikinci onda birlik kısmı ise Kudüs'te yenmesi için ya da bunun ederinin sadaka olarak verilmesi amacıyla ayrılırdı.³⁶ *Terumanın* geri kalan kısmı ise ihtiyaç sahiplerinin hakkı olarak dağıtılırdı.³⁷ Yahudi Ana Kaynaklarında Sadaka

²⁷ B. Pe'ah, 4/5.

²⁸ Arzi, "Leket, Shikhah and Peah", *Encyclopaedia Judaica (EJD)*, XII, 631, 632. Zirai ürünlerden yoksula ayrılacak kısım ve yardımın kapsamı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Maimonides, *Mishneh Torah*, Gifts to the Poor, I-X.

²⁹ B. Avot, 1/2.

³⁰ B. Sukkah, 49b; B. Pe'ah, 4/19.

³¹ Tesniye, 14/29; 26/12.

³² Tesniye, 16/9.

³³ Sayılar, 18/21-24; B. Kethuboth, 26a.

³⁴ Sayılar, 18/21.

³⁵ Sayılar, 18/26-28.

³⁶ Tesniye, 14/22-26.

³⁷ Tesniye, 14/28-29; 26/12.

2.2.1. Yahudi Kutsal Kitabı'nda Sadaka

Yahudi Kutsal Kitabı, yoksul ve ihtiyaç sahiplerine yardım edilmesinin gerekliliğini birçok yerde vurgulayarak genelde hayırseverliği özelde de sadaka kültürünü yaygınlaştırmayı teşvik etmiştir. Bu çerçevede olmak üzere öncelikle “toprağınızı altı yıl ekecek, ürününü toplayacaksınız. Ama yedinci yıl nadasa bırakacaksınız; öyle ki, halkınızın arasındaki yoksullar yiyecek bulabilsin, onlardan artakalanı da yabanıl hayvanlar yesin. Bağınıza ve zeytinliğinize de aynı şeyi yapın.”³⁸ şeklindeki emriyle tarlanın yoksullar için nadasa bırakılmasının zorunluluğundan bahseder. Bu, zirai olan bir topluluğun ihtiyaç sahibi kimselere toprak yoluyla nasıl sahip çıkılabileceğinin metodunu gösteren bir örnektir.

Tora, bayram günlerinde Yahudilerin, ailelerinin yanında köleler, yabancılar, öksüzler ve dullarla beraber sevinç içinde olmalarının önemine iki yerde vurgu yaparak bu sevinçli günlerde kimsesiz ve ihtiyaç sahiplerinin unutulmaması gerektiğine işaret eder.³⁹ Yahudi cemaatinin ihtiyaç içerisindeki farklı kesimlerinin asıl koruyucusunun Rab olduğu, onları gözettiği ve ihtiyaçlarını karşıladığı, geçmişte Yahudilerin de Mısır'da yabancı konumunda oldukları hatırlatılarak aynı durumdaki kimselere iyilikle muamele etmelerinin gerekliliği üzerinde durulur.⁴⁰ Bu arada yoksula acıyarak ona iyilik yapan kimsenin Rabb'e ödünç vermiş gibi olacağı ve bu iyilikten dolayı Rabbin onu ödüllendirileceği anlatılır.⁴¹

Toplumdaki ihtiyaç sahiplerine yardım edilmediği takdirde Yahudilerin düşecekleri duruma kötü bir örnek olarak Sodom gösterilmektedir. Gururlu olduğu, ekmeğe doyduğu için düşkün ve yoksulu umursamadığı bu yüzden de Rabbin onu cezalandırmak için yok ettiği anlatılır.⁴² Buna benzer şekilde Eyüp Kitabı'nda yorguna su içirmediği, aç olanı doyurmadığı, dul kadınları eli boş çevirdiği ve öksüzlerin kolunu kanadını kırdığı için kötülüğün büyük ve günahların sonsuz olmasından bahsedilir.⁴³ Bunu destekler mahiyette Eyüp kitabının 31. bölümünde yoksul, öksüz, dul ve diğer ihtiyaç sahiplerine yardım etmediği takdirde “kolum omzumdan düşsün, kol kemiğim kırılsın” şeklindeki Eyüp'ün ifadeleri dikkat çekicidir.⁴⁴ Aynı kitapta yardım isteyen yoksulu, desteği olmayan öksüzü kurtardığı, dul kadının yüreğini sevinçle coşturması sebebiyle Eyüp'ün kutlandığı ve övüldüğü aktarılır.⁴⁵

2.2.2. Talmud'da Sadaka

Sadaka ya da ihtiyaç sahiplerine yardım etme fikri neredeyse bütün Yahudi Kutsal Kitabı boyunca işlenmekte ancak bununla alakalı olarak özel bir terim kullanılmamaktadır. Hem Tannaim hem de Amoraim dönemi Yahudi din adamları yoksula ve diğer ihtiyaç sahibi kimselere yardım için sadaka *צדקה* (*tsedaka*) kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu dönemde hahamlar kontekst itibarıyla kesin bir şekilde yardım anlamı taşımayan Yahudi Kutsal Kitabı metinlerini geniş

³⁸ Çıkış, 23/10-11.

³⁹ Tesniye, 16/11, 15.

⁴⁰ Tesniye, 10/18-19.

⁴¹ Süleyman'ın Özdeyişleri, 19/17.

⁴² Hezekiel, 16/49.

⁴³ Eyüp, 22/5-9.

⁴⁴ Eyüp, 31/16-22.

⁴⁵ Eyüp, 29/11-13.

bir şekilde yardım anlamı taşımayan Yahudi Kutsal Kitabı metinlerini geniş bir şekilde yorumlayarak sadaka kavramını geliştirmişlerdir. Sadaka terimi daha sonraki dönemlerde ilk baştaki kullanımının aksine genel manada sadece yardımı ifade eder nitelikte kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁶ Metinlerde geniş bir şekilde kullanılan diğer bir kavram olan *hesed* חֶסֶד (iyilik, sevgi, dürüstlük) ise maddi yardım ve faizsiz borç verme anlamlarında kullanılır hale gelmiştir.⁴⁷

2.2.2.1. Sadakanın Önemi

Rabbinik kaynaklarda sadaka gönüllü bir yardım değil yoksul ve diğer ihtiyaç sahiplerinin bir hakkı olarak görüldüğü için zorunlu bir dini emir (*mitsva*)'dir. Hatta felaket durumlarında normalde sadaka vermesi gerekmeyen misafirin ve başka bir topluluktan olan birisinin bile ortak şekilde toplanan sadaka fonuna katkıda bulunmaya zorlanabileceği belirlenmiştir.⁴⁸ Bu yüzden yardım eden kimsenin bir *mitsvayı* yerine getirmesine aracılık ettiği sadakayı alan verene göre daha önemli bir konumda görülmüştür. Aslında bu şekildeki bir düşüncenin kaynağı, bütün insanların servetinin kaynağının Allah olduğu, fakirlik ve zenginliğin O'nun elinde olduğu inancıdır. Bu bilincin özeti "o (yoksul) ne isterse ver, sen ve sahip oldukların O'nundur."⁴⁹ şeklinde ifade edilen metinde aktarılmaktadır. Bununla alakalı olarak Talmud'da anlatılan bir hikâyede Raba/Rava,⁵⁰ yemek yiyen fakir bir adama ne yediğini sorar. Adam yağlı tavuk ve beyaz şarap içtiğini söyleyince Raba, 'topluma bir yük olduğun için kaygılanmalısın' der. Yoksul adam 'eğer bu, yediklerimden dolayı ise ben Allah'ın verdiklerini yiyorum' cevabını verince Rab, adamdan özür dilemek zorunda kalır.⁵¹ Bu anlatının işaret ettiği şekilde sadaka veren kimse emanetçi konumunda görülerek verdiği kimseyi minnet altında bırakması engellenmek istenmiştir.

Sadakanın önemini ve diğer dini emirlere (*mitsvot*) göre değerini anlamak için Talmud'da geçen şu ifade önemlidir. Haham Assi'ye göre sadaka, diğer dini emirlerin bütünü kadar değerlidir.⁵² Diğer bir Haham Eleazar'a göre ise sadaka ve adaletli olmak Allah'a sunulan diğer bütün sunulardan daha makbuldür.⁵³ Sadaka anlatılan öneminin yanında başka özelliklere de sahiptir. Sadakanın günahlara kefaret olacağı,⁵⁴ kurtuluşu hızlandıracağı,⁵⁵ bilge, zengin ve oğul sahibi olmaya aracı olacağı⁵⁶ ifade edilmiştir. Sadaka vermenin kişiyi Rab olan Allah'ın yolundan yürü-

⁴⁶ Balint, "Charity in Judaism", *Encyclopedia of Love in World Religions*, s. 113.

⁴⁷ Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, ss. 322-323; Levitats, "Charity", *EJD*, IV, 569.

⁴⁸ Barzen, "The Meaning of 'Tzedakah' for Jewish Self-Organization within a Non-Jewish Environment", *Selected Essays in Jewish Studies 2*, s. 10'dan naklen Vienna, no. 10.

⁴⁹ B. Avot, 3/7.

⁵⁰ Talmud'da kendisinden en fazla alıntı yapılan hahamlardan birisi olan ve kendisinden Rava/Raba şeklinde bahsedilen Abba ben Joseph bar Hama (M.S. 280-352) Babil'deki hahamlar neslinin dördüncü kuşağındandır. Detaylı bilgi için bk. Eisenberg, *Essential figures in the Talmud*, ss. 204-208.

⁵¹ B. Kethuboth, 67b.

⁵² B. Baba Bathra, 9a.

⁵³ B. Sukkah, 49b. Bu hükmün kaynağı olarak Süleymanın Özdeyişleri, 21/3 gösterilmektedir.

⁵⁴ B. Baba Bathra, 9a.

⁵⁵ B. Baba Bathra, 10a.

⁵⁶ B. Baba Bathra, 19b.

teceği⁵⁷ ve ölümden kurtaracağı⁵⁸ vurgulanmıştır. Tora ve ibadetlerin yanında sadaka verme de dünyanın temel dayanak noktalarından birisi olarak görülmüştür.⁵⁹ Sadaka vermenin kişiyi fakirleştirmeyeceği, vermemenin ise parayı çok sevmek ve vazgeçemeden kaynaklı aşırı bağlılık sebebiyle putperestliğe denk olduğu ifade edilmiştir.⁶⁰ Anlaşıldığı kadarıyla sadaka, Yahudi sözlü geleneğinde en temel *mitsval*ardan biri kabul edilmiş ve yerine getirilmediği takdirde, kimi hahamlar tarafından teolojik problemlere yol açabilecek seviyede ele alınmıştır.

2.2.2.2. Sadaka Verme, Alma ve Dağıtım İlkeleri

Sadaka emri de diğer emirler gibi aynı kaynağa dayandığı için hahamlar sadaka emrinin zorunlu olduğunu ve kişilerin şahsi inisiyatiflerine bırakılmadığını belirtmişlerdir. Dolayısıyla kimler vermeli, nasıl verilmeli, ne kadar verilmeli, ne şekilde toplanmalı ya da dağıtılmalı ve kimler almaya layıktır gibi detaylar hahamlar tarafından belirlenmiştir. Temel itibarıyla Tora'ya dayandırılan sadaka kültürünün şekillenmesi hahamların yorumları sayesinde şekillenmiştir. Talmud'da belirlenen ölçülere göre tolumdaki herkes varlık durumuna bakılmaksızın sadaka vermeye çalışmalıdır. Hatta sadakayı hak edecek durumda olanlar bile mali durumu kendisinden daha aşağıda olanlara sadaka vermeli ve bu *mitsvayı* yerine getirmenin huzurunu yaşamlıdır.⁶¹ Konunun önemine dikkat çekmek üzere alınan varılan sonuçlardan birisi de mahkemenin, sadaka vermeyi reddeden kişinin vereceği miktarı verme konusunda kişiyi zorlayabilmesidir. Mahkeme zorlamaya direnen kişiyi kırbaçlatabilir ve kişi vermeyi hala reddederse onun malının belirlenen sadaka miktarı kadarını elinden zorla alabilir.⁶²

Hahamlar herkesin sadaka vermesinin gerekliliğini vurgulamalarına rağmen yine de bir çerçeve çizmeyi ihmal etmemişlerdir. Belirlenen alt limite göre bir fakirin sadaka alabilmesi için sahip olduğu varlıkların miktarının iki yüz *zuz*'dan (gümüş madeni para) aşağı olması gerekir. Bu ölçü kullanılmayan bir para için geçerlidir. Eğer para değerlendirilen bir miktarsa o zaman meblağ, elli *zuz*'a kadar düşmektedir.⁶³ Bir kimsenin kendi ihtiyaçlarını karşılamak için ev eşyalarını satması zorunlu tutulmamış, ancak sadaka vermek için bunu yapması uygun kabul edilmiştir.⁶⁴ Buna rağmen kişinin sahibi olduğu arazi, ev ve diğer varlıklarını bu amaçla değerinden daha aşağı bir fiyata satmasına gerek görülmemiştir.⁶⁵ Yahudi olmayanlara, onlarla iyi ilişkiler geliştirmek ve sosyal bağların kopmaması için sadaka verilmeli, ancak kaçınma imkânı olduğu müddetçe onlardan sadaka kabul edilmemelidir. Yahudiler arasında bir kural haline gelmiş olan yaşadığın yerdeki fakirler

⁵⁷ Tesniye, 13/5.

⁵⁸ Buradaki sadaka 'doğruluk' anlamında kullanılmıştır. Bk. Süleyman'ın Özdeyişleri, 10/2.

⁵⁹ B. Avot, 1/2.

⁶⁰ B. Kethuboth, 68a; B. Baba Bathra, 10a.

⁶¹ B. Gittin, 7b.

⁶² B. Kethuboth, 49b.

⁶³ B. Pe'ah, 8/8. Maimonides, yatırım için ayrılan ve kendisinden kar elde edilen 50 *zuz*'un bu şekilde getirisi olmayan 200 *zuz*dan daha cazip olduğunu belirtir. Maimonides, *Mishneh Torah*, Gifts to the Poor, IX, 13.

⁶⁴ B. Pe'ah, 8/8.

⁶⁵ B. Baba Kama, 7a-b.

diğer yerlerdekilere göre daha önceliklidir anlayışı, İsrail'deki tüm fakirler diğer yerlerdekilere göre önce gelir şekline çevrilmiştir.⁶⁶

Yahudi sözlü geleneği Talmud'da bir Yahudinin sahip olduğu servetin ne kadarını sadaka olarak vermesi gerektiği konusu tartışılmış ve belirlenen miktara göre farklı hükümler ortaya konulmuştur. Bu noktada eğer kişi sahip olduğu servetin onda birini verirse "dengeli", yirmide bir ya da daha azını verirse "cimri" olarak nitelenmiştir. Fakat Yahudi yüksek mahkemesi *Sanhedrin*'in yer aldığı Usha'daki hahamlar bu konuda üst bir limit belirleyerek bir Yahudinin beşte bir oranından daha fazlasını fakirleşip sadakaya muhtaç hale gelebilir düşüncesiyle vermemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁶⁷ Diğer taraftan alıcı da düşünülerek fakire verilecek sadakanın miktarının da fakirin psikolojisini bozmayacak şekilde dengeli olması gerektiği vurgulanmıştır. Bu konuda Tesniye'de⁶⁸ geçen "bilakis eliniz açık olsun, gereksinimlerini karşılayacak kadar ödünç verin." ifadesini dikkate alan hahamlar, fakire onu zengin edecek miktarda değil onun ihtiyaçlarını karşılayacak kadar sadaka verilebileceği hükmüne varmışlardır.⁶⁹

Hahamlar sadakanın ehemmiyeti ve miktarına önem verdikleri gibi ne şekilde dağıtılması gerektiği konusunda da bazı hükümler geliştirmişlerdir. Öncelikle dikkat çekilen husus, alıcının sadakayı alırken utanç içerisinde düşünülmemesi gerektiğidir. Sadakanın, miktarıyla değil yoksulun halinden anlayarak ona şefkatle yaklaşmakla değer kazanacağı ve kıymetinin verilen kimsenin hiçbir şekilde kalbinin kırılmamasıyla ölçüleceği belirtilmiştir.⁷⁰ Haham Jonah Mezmurlar'da geçen "fakire yardım edenin Rab tarafından mutlu kılınacağı"⁷¹ ifadesinin diğer taraftan "fakiri de mutlu edenin" anlamında yorumlanması gerektiği düşüncesiyle fakir kimseye yardım emri yerine getirilirken bu hususun iyice düşünülmesi gerektiğine işaret etmiştir.⁷² Diğer bir haham Yannai, bir kimseyi diğerine halkın içerisinde bir zuz verirken gördü ve şöyle tepki verdi: "bu şekilde verip onu utandırmadansa hiç vermeseydin daha iyi olurdu."⁷³ Bu gibi ortaya çıkabilecek olumsuzlukları ortadan kaldırmak için hahamlar en ideal sadakanın veren ve alanın birbirini bilmedikleri sadaka olduğunu belirlemişlerdir. Kişiyi ölümden kurtaracak yegâne sadaka hangisidir sorusuna "veren sadakayı kimin aldığını, alanın da kimin verdiğini bilmediği sadakadır." şeklinde cevap vermişlerdir.⁷⁴ Hatta haham Eliezer gizli bir şekilde sadaka verenin Musa'nın vermiş olduğu sadakadan daha büyük bir sadaka vermiş olacağını iddia etmiştir.⁷⁵

Yahudi Kutsal Kitabı ve sözlü gelenek Talmud ekseninde yapılan inceleme sonucunda sadakanın Yahudi bilincini diri tutmak ve bu dayanışma iradesinin aynı

⁶⁶ B. Pe'ah, 5/4.

⁶⁷ B. Kethuboth, 50a.

⁶⁸ Tesniye, 15/8.

⁶⁹ B. Kethuboth, 67a.

⁷⁰ Hartman and Marx, "Charity", s. 49.

⁷¹ Mezmurlar, 41/1-2.

⁷² B. Pe'ah, 8/9.

⁷³ B. Hagigah, 5a.

⁷⁴ B. Baba Bathra, 10a-b.

⁷⁵ B. Baba Bathra, 9b.

zamanda iyi bir Yahudi olmakla neredeyse eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. Kutsal Kitap'tan aktarılan örnekler, toplumda varlığı önlemeyen yoksulluğun diğer varlıklı Yahudi bireyleri tarafından önlenmesini bir görev tanımı içerisinde değerlendirmektedir. Bu sayede Yahudi bireylere yüklenen sorumluluk sürekli sıcak tutulmakta ve yardımlaşma ve dayanışma ruhunun tüm toplumu sarması hedeflenmektedir. Bu yardımlaşma farkındalığının geliştirilemediği geçmişteki bazı toplulukların olumsuz örnekleri aktarılarak aynı durumlara düşülmemesi için dikkatler bu yöne çekilmektedir. Ancak bu sayede Tanrı Yahve'nin seçkin milleti olma niteliğinin devamı öngörülmektedir.

3. Ortaçağda Sadaka

3.1. Sadaka Vakıfları

Ortaçağda yoksulluk Yahudi toplumunun doğal bir parçası olarak kabul ediliyor ve bu konuda toplum duyarlı davranmaya teşvik ediliyordu. Hatta yoksulluk gerçeği ve yoksulların varlığı daimi olarak görülüyor ve Tanrı'nın bu durumu azaltmak için kendilerine emir verdiği inanıyordu. Yoksullar kaderin masum kurbanları şeklinde kabul edilerek onlara yardım Yahudilerin en önemli sorumlulukları arasında sayılıyordu.⁷⁶

Ortaçağdaki sadaka geleneğinin en tipik örneklerinden birisini Mısır Geniza belgelerinde görmek mümkündür. Mısır Geniza dokümanlarına göre sadaka ve bağış X. ve XI. Yüzyıllardaki Yahudi topluluğunun en belirgin özelliklerindedir. Yapılan araştırmaya göre yardımlaşma ve cömertliğin toplumsal ve özel mektuplaşmalar, yasal belgeler, fermanlar ve ticari yazışmalarda neredeyse sosyal hayatın bütününe kuşatan merkezi ve çok önemli bir role sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁷ Bağış işlemlerinin iki farklı şekilde yürütüldüğü görülmektedir. Birincisi sadece bu amaç için ayrılan özel belirli miktardaki fonu ifade eden "*pesika*" iken ikincisi bir kimsenin ismini bağışçılar listesine eklemeyi ifade eden "*tasmiya*"dır. İkinci uygulama dini bir görev/söz şeklinde algılanmış ve bu ödemenin düzenli olarak yerine getirilmesine "*cibaye*" denilmiş ve aynen ticari bir muamele gibi kabul edilmiştir.⁷⁸ Hatta bu belgelerde Yahudi toplumunun dini liderlerinin halkın önünde onları yardıma teşvik etmek niyetiyle konuşma yaptıkları ve sadakanın faziletinin üzerinde önemle durdukları görülmektedir.⁷⁹ Geniza dokümanlarına göre Yahudiler, ihtiyaç sahiplerinin acılarını hafifletmeyi kendilerine dini bir zorunluluk olarak görüyorlardı. Bu yüzden de yoksullara şefkatle yaklaşıyor ve toplum içerisindeki sosyo-ekonomik bağların güçlendirilmesi için dayanışmaya büyük önem veriyorlardı.⁸⁰

Yahudiler arasında yardımlaşma amacıyla kurulan sosyal kurumlar çok erken bir tarihte ortaya çıkmıştır. Şehirlerde Yahudi nüfusunun artmasıyla beraber

⁷⁶ Marglin, "A Study of Jewish Communal Leadership in Meknes 1750-1912", s. 303.

⁷⁷ Frenkel, "Charity in Jewish Society of the Medieval Mediterranean World", s. 343.

⁷⁸ Goitein, *A Mediterranean Society; The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, s. 106.

⁷⁹ Frenkel, *The Compassionate and Benevolent; The Leading Elite in the Jewish Community of Alexandria in the Middle Ages*, s. 190.

⁸⁰ Cohen, *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*, s. 243.

diğer topluluklardan gördükleri dışlama karşısında Yahudiler arasındaki yardımlaşma ve dayanışma duyguları güçlenmiştir. Yahudilerin yaşamış oldukları birçok ülkedeki iktisadi durumlarının çalkantılı olması, farklı zamanlarda baskıya uğramış olmaları ve sürgüne gönderilmeleri gibi durumlardan dolayı servetlerinin geleceği konusundaki kaygılar, bu kurumların çoğalmasına ve yaygınlaşmasına etki etmiştir. Yahudilerin bu istikrarsız ve endişeli hayat anlayışı, tarih içerisinde onların kendi içinde sadaka merkezli bir yardımlaşma ve dayanışma geleneğini geliştirmelerine yol açmıştır.⁸¹ Bunun bir neticesi şeklinde toplumsal olarak varlıklarını sürdürebilmek gayesiyle özellikle sürgün dönemlerinde olmak üzere Yahudilerin bazı yardım kuruluşları geliştirdikleri ve yardım etmeyi üyelerine bir yükümlülük olarak getirdikleri görülmektedir.⁸² Bu yardımlaşma, yüzyıllarca süren sürgün dönemlerinde devletleri olmayan Yahudileri ayakta tutan en önemli unsurlardan birisi haline gelmiştir. Özellikle verginin henüz sistemleşmediği dönemlerde başta kırsal kesimler olmak üzere Yahudi yerleşim merkezlerinde sadaka yoluyla yardımlaşma, yeni kurulan ve gelişen Yahudi toplumlarında sosyal organizasyonlar için gerekli bir unsur niteliğindedir.⁸³

Ortaçağ'da özellikle Avrupa'da ve İslam dünyasında⁸⁴ Yahudilerin yaşadığı ülkelerde sadaka geleneğini devam ettiren ve kurumsallaştıran yardım kuruluşları (*hevra*) yaygınlaşmıştır. Bu kuruluşların farklı ülkelerde değişik zamanlarda arttığı görülmektedir. Bu sosyal yardımlaşma kuruluşlarına sahip 1380'de Fransa'nın güneyi olan Perpignan'daki Yahudi topluluğunun Talmud Tora, sinagog aydınlatma, hasta bakım, genel sadaka ve cenaze hizmetleri şeklinde gruplandırılan beş tür yardım organizasyonuna sahip olduğu görülmektedir. Bunun yanında Yahudiler İspanya'dan sürülmelerinden sonra, sürgüne gittikleri ülkelere kendi yardım geleneklerini taşımışlardır. Az bir nüfusa sahip İspanya Verona Yahudi topluluğu arasında 1750'de fakirlere yardım, cenaze hizmetleri, yaşlılara bakım, eğitim ve dini hizmet amacıyla kurulan on beş sosyal hizmet kuruluşu hizmet veriyordu. Kısa süre içerisinde özellikle büyük Yahudi toplulukları çok sayıda yardım kuruluşuna sahip olmuştur. Zamanla bu kuruluşların sadakayı karşılıklı yardımlaşma, dini ve sosyal amaçlar için önemli bir araç haline getirdikleri anlaşılmaktadır.⁸⁵

Yahudilerin özellikle Ortaçağ'da yardımlaşma ve dayanışma amacıyla vakıflar kurdukları görülmektedir. Bu vakıflara İbranice *hekdeş* veya *kodes* denilmektedir. Mabedin yıkılmasını takip eden dönemlerde gelirleri sinagog hizmetleri veya ihtiyaç sahiplerine yapılan yardımlar için kurulan *kodes*ler, bir manada Yahudilerin sosyal yardımlaşma sandığı gibi bir işlev görüyordu. *Hekdeş*ler İslam toplumunda yaygın bir şekilde bulunan vakıflara benzer bir şekilde faaliyet yapan en önemli yardım kuruluşları niteliğindediler.⁸⁶ Bu vakıfların en yaygını farklı ülkelerde topluluklar halinde yaşayan Yahudiler arasında genel adıyla *Hevra Kadişa* olarak bili-

⁸¹ Ben-Sasson, "Charity in the Middle Ages", *EJD*, IV, 571-2.

⁸² Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, s. 314.

⁸³ Barzen, *agm.* s. 9.

⁸⁴ Müslümanlar arasındaki Yahudilerin uygulamaları için bk. Arslantaş, ss. 385-407.

⁸⁵ Levitats, "Charity in the Middle Ages", s. 572.

⁸⁶ Marglin, *agm.* s. 308; Kochen, "It Was Not for Naught That They Called It Hekdesh': Divine Ownership and the Medieval Charitable Foundation", ss. 131-42.

nen cenaze hizmetleriydi. Diğer bir önemli yardım kuruluşu olan *bikur holim* (hasta ziyareti) hizmeti ise yataklık hastaları ziyaretin yanında doktor, cerrah, ilaç ve hemşire gibi maddi olanaklar ile hastayı teselli, iyileşmesi için dua ve bazen de yanında bir gece bile olsa nöbet gibi hastaya manevi destek hizmetleri de sunuyorlardı. Aileler hastasının bakımıyla sorumlu olmasına rağmen gerektiğinde onların *hekdeş* (hastane, darülaceze, kimsesizler yurdu) denilen mekânlara geçici süreyle de olsa nakli gerçekleştiriliyordu.

On üçüncü yüzyılda Avrupa'nın birçok yerinde Yahudi toplulukları arasında hastanelerin hizmet vermeye başladığı görülmektedir.⁸⁷ Bu hizmetlerin yanında çeyizi olmayan fakir kızlara yardımcı olmak amacıyla *haknasat kala* isimindeki kuruluşlar da yer alıyordu. Sosyal kuruluşların sunmuş olduğu maddi hizmetlerin yanında ihtiyaç sahiplerinin çocuklarının sünneti, *mezuzah* (kapı pervazlarına takılan dua kâğıtları) gibi diğer dini nesnelere dağıtılması, fakir çocukların dini eğitimi için Tora temini gibi manevi hizmetler de sunulmaktaydı.⁸⁸

Ortaçağ'da Yahudi inanç esaslarının belirlenmesi ve dini hayatın şekillenmesi konusunda otorite kabul edilen Maimonides, verilen sadakanın değer sıralamasını en aşağıdan en yukarıya göre ve her birisi bir diğerinden üstün olacak şekilde sekiz kategoriye ayırmıştır:

1. En ideali fakire bağış ya da borç vermek veya onunla ortak olmak veyahut da ona iş bulmak suretiyle onu başkalarından yardım almayacak konuma getirmektir.

2. Sadakayı verenin kime verdiğini, alanın da kimden aldığını bilmemesi ve gizliliğin korunması.

3. Alıcının sadaka vereni tanımadan alması.

4. Sadakayı verenin alıcıyı bilmeyerek sadakayı vermesi.

5. Sadaka veren kimsenin kendisinden istenmeden vermesi.

6. Sadaka verecek olan kimsenin kendisinden istendikten sonra vermek.

7. Sadakayı istenen şekilde olmasa bile en azından şeklen de olsa gülümseyerek vermek.

8. Gönülsüz bir şekilde istemeyerek de olsa sadaka vermek.⁸⁹

Maimonides Yahudilerin yaşadıkları yerlerde şabat günleri insanlardan sadakalarını toplamakla ve fakirlere dağıtmakla görevli iyi tanınan ve güvenilen birisinin atanmak zorunda olduğunu ve bünyesinde sadaka fonu bulunmayan bir Yahudi topluluğuna rastlamadığını ifade etmektedir. Bu görevlilerin haftanın her günü sadaka topladıklarını ancak sadece cumartesi günleri ihtiyaç sahiplerinin şabat ihtiyaçlarını karşılamaları için dağıttıklarını belirtmektedir.⁹⁰ Paraların toplanmasıyla görevli kişiye "ambar memuru", "kahya" gibi anlamlara gelen "parnas" adı veriliyordu. Aynı zamanda parnaslık, Talmud döneminde cemaat yöneticileri ve

⁸⁷ Barzen, *agm*, s. 16.

⁸⁸ Levitats, "Charity in the Middle Ages", ss. 572-3.

⁸⁹ Maimonides, *Mishneh Torah*, Gifts to the Poor, X, 7-14.

⁹⁰ Maimonides, *Mishneh Torah*, Gifts to the Poor, IX, 1-3.

din adamlarına verilen bir isimdi.⁹¹ Yardım görevlisi olacak parnasların cemaatin ileri gelenlerinin arasından ve onların onayı ile seçilmesi ve güvenilir olması gerekiyordu. Parnas mümkünse zengin olmalı ve gerektiğinde cemaatin kasasına borç veya hibe yoluyla katkı sağlamalıydı.⁹² Hahamlara göre sadaka memuru, halkın parasını toplayıp dağıttığı için toplama ve paylaşırma görevine özel bir önem göstermesi gerekiyordu. Çünkü bu konudaki en küçük bir şüphe dürüstlüğüne zarar verebilirdi. Sadaka toplama işi, faaliyet esnasında birbirlerinden ayrılmasına izin verilmeyen iki kişi tarafından gerçekleştirilmeliydi. Toplanan paranın dağıtılması, kime ve ne kadar verileceğini belirleyen en az üç kişi tarafından yapılmalıydı.⁹³ Diğer taraftan Talmud metinlerinde yaptığı görevin hakkını vermeyen sadaka memurunun öbür dünyada cezaya çarptırılacağı ve Tanrı'nın öfkesini çekeceği ifade edilmiştir.⁹⁴

Sadaka kültürü sadece parayı kapsamıyor aynı zamanda yoksula gıda ve giyecek yardımı da yapıyordu. Hahamların ifadelerine göre bir kimse kapı kapı dolaşarak dilencilik yapıyorsa bu kimsenin büyük istekleri geri çevrilir ancak ona küçük bir miktar verilir.⁹⁵ Yoksulların yanında, parası olduğu halde borçlu olan veya hanımına verdiği evlilik güvencesinden (*ketuba*) dolayı parası ipotek altında olan kimseler de sadaka için ayrılan ürünlerden alabiliyorlardı.⁹⁶

Yahudiler arasında sadaka toplama ve dağıtma işi, çoğu zaman hoşlanılmayan ve bazen de aşağılanan bir görev olarak görülmüştür. Bu durumu dikkate alan hahamların memurlara cesaret vermek için bazı metinleri yorumlamaları neticesinde memurlar, 'sonsuz yıldızlar' ve 'verenden bile büyük bir şahsiyet' olarak değer görmüşlerdir.⁹⁷ Onlara önem verdiklerinin diğer bir göstergesi de sinagog ibadetlerinde Tora'dan bölümler okumak için Kohen'den sonra sadaka memurunun da kürsüye davet edilmesidir.⁹⁸ Hahamların dikkatle üzerinde durdukları diğer bir konu, sadakanın bir adak (söz) niteliğinde olduğu ve bu yüzden de vakit kaybetmeksizin yerine verilmesi gerektiğidir. Geciktirildiği takdirde kişinin verdiği sözü geciktirmekten dolayı günah işlenmiş olacağı belirtilir. Yakınında sadakayı vereceği birisini bulamayan kimsenin o parayı bir kenara ayırması ve uygun birisini buluncaya kadar ondan uzak durması gerektiği vurgulanır.⁹⁹ Bu konuda kabul edilen genel bir prensip, sadakanın alındığı niyet üzerine harcanmasıdır. Herhangi bir nedenle dahi olsa diğer alanlarda kullanılması yasaklanmıştır.

Sadakayı alabilmenin en temel şartı ihtiyaç içerisinde bulunmaktır. Bu şekilde alınan bir sadaka nedeniyle de toplum içerisinde utanılacak bir durum söz

⁹¹ Parnasın etimolojik kökeni ve farklı toplumsal göreviyle ilgili detaylı bilgi için bk. Fraade, *Legal fictions: studies of law and narrative in the discursive worlds of ancient Jewish sectarians and sages*, ss. 557-576. Benzer kullanım ve örnekler için bk. İşaya, 22/15, B. Shabbat, 114a; B. Ta'anit, 9a.

⁹² Shohet, *The Jewish Court in the Middle Ages*, s. 38.

⁹³ B. Pe'ah, 8/7.

⁹⁴ B. Sanhedrin, 92a.

⁹⁵ B. Baba Bathra, 9a.

⁹⁶ Maimonides, *Mishneh Torah*, Gifts to the Poor, IX, 13.

⁹⁷ B. Baba Bathra, 8a, 9a.

⁹⁸ Aslantaş, "Ortaçağ İslam Dünyasında Yahudilerin Cemaat İçi Yoksullukla Mücadele Yöntemleri", s. 389.

⁹⁹ Maimonides, *Mishneh Torah*, Gifts to the Poor, VIII, 1.

konusu olmadığı ve bunun aslında fakirin hakkı olduğu genel kabul görmüştür. Ancak başkalarına muhtaç olmanın da genel olarak uygun olmadığını vurgulamak için Haham Akiba, izin verilmesine rağmen bir başkasının minneti altına girilecek durumlardan sakınılması gerektiğini ifade ederek bir haftayı şabattaki gibi özel yemekler yemeden ve güzel giysiler giymeden geçirmenin diğer kimselere bağımlı olmaya göre daha uygun olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁰ Hatta büyük bir âlimin insanların kapısında bilgeliğini öne sürerek sadaka istemesinden önce büyükbaş bir hayvanın derisini yüzmek, odun kırıcılık yapmak, bahçeler için su ve demirciler için kömür taşımak gibi hizmetçilerin yaptığı işleri yapmasının daha makbul bir davranış biçimi olacağını kabul etmişlerdir.¹⁰¹ Bütün bunların yanında sadaka almayı hak eden birisinin ihmal ya da hastalık gibi bir nedenden dolayı sadakasını alamaması durumunda topluma yük olmaktansa çok sıkıntı çekmeyi tercih etmesi sebebiyle bu kişinin ölmeden önce diğer fakirleri destekleyecek bir konuma yükseleceği ya da yaşlanmadan onurlu bir kişi olarak öleceği müjdesi verilmiştir.¹⁰² Bunun aksi olarak ihtiyacı olmadığı halde sadaka alan birisinin gerçekten ihtiyaç içerisine düşüp de o sıkıntıyı çekmeden bu dünyadan ayrılmayacağı korkusu da verilmeye çalışılmıştır.¹⁰³

Ortaçağ döneminde Yahudiler arasında sadaka anlayışının farklı ülkelerde hemen hemen yerleşik bir hal aldığı anlaşılmaktadır. Önceki dönemlerin aksine bireysel yardımlaşma unsuru olarak kabul edilen bu uygulamanın kurumsallaştığı ve daha sistemli olarak yaşatıldığı görülmektedir. Bireylerdeki sadaka bilinci özellikle vakıflar aracılığıyla daha organize bir şekilde küçük grupları da içine alacak şekilde beslenmiştir. Diasporada yaşamak zorunda kalan dünyanın farklı ülkelerindeki Yahudilerin ancak bu sayede Yahudi olma ve Yahudi kalma şuurlarını beslemişlerdir. Yabancı milletler arasında azınlık psikolojisinin de etkisiyle Yahudiler arasında dayanışma ve yardımlaşma bilincinin geliştiği ve bunun da Yahudi kimliğini korumada önemli bir etkisinin olduğunu belirtmek gerekir. Netice itibarıyla bütün bu gayretlerin de Yahudilerin inançlarına olan bağlılıklarını artırmada ve sonraki nesillere bu kültürü taşımada etkisinin olduğu görülmektedir.

Diğer taraftan bu kimliğin korunması ve yabancı kültürlerin olumsuz etkilerinden olabildiğince uzak tutulması esnasında aynı zamanda sadaka kültürünün doğru bir şekilde yerleştirilmesi amaçlanmıştır. Sadakanın ne şekilde toplanacağı, kimlerin toplayabileceği, sadaka toplamakla görevli memurların vasıfları ve nihayetinde toplanan bu sadaka gelirlerinin kimlere ve ne şekilde dağıtılacağı gibi hususlar ayrı ayrı kurallara bağlanmıştır.

3.2. Safed Kabala Geleneğinde Sadaka

Yahudi ana kaynaklarında ve Yahudi tarihinde sadaka geleneğinin gelişim seyrine dikkat çekildi. Diğer taraftan Yahudi mistik literatüründe sadaka anlayışı, rabbinik anlayışa yakın bir seyir izlemiştir. Süregelen geleneksel yardım ve iyilik

¹⁰⁰ B. Pesachim, 112a.

¹⁰¹ B. Pesachim, 113a; Maimonides, *Mishneh Torah*, Gifts to the Poor, X, 18.

¹⁰² Maimonides, *Mishneh Torah*, Gifts to the Poor, X: 19.

¹⁰³ B. Kethuboth, 68a; B. Pe'ah, 8/9.

algısının mistik anlayışta da pekiştirildiği anlaşılmaktadır. Ancak Safed kabalacılarının sadakaya farklı bir perspektif kazandırdıkları ve onu yerleşik algının ötesinde bir tarzda yorumladıkları dikkat çekmektedir.

Yahudi mistik geleneğinin önemli bir boyutunu teşkil eden Safed Kabalacıları arasında sadakanın yeri, ayrıca önem arz etmektedir. Bu önemin özel olarak vurgulanması gerektiği inancıyla bu bölümün müstakil olarak ele alınması ihtiyacı belirmiştir.

Luryanik Kabalası'nda sadaka anlayışı mistik bir şekle büründürülmüş ve *Sefirot* sistemi içerisinde Yaşam Ağacı (*Ets ha-hayim*) içerisinde şifrelenmiştir. Dürüstlüğü temsil ettiğine inanılan *Yesod sefirası* bir çeşit sadaka toplayıcısına benzetilmiş, bu şekilde toplanan sadakalar, üstün ilahi/vahyi nurların toplanışı gibi kabul edilmiştir. Toplanan nurların ise *Hasadim*'den (*hesed* חסד) üretildiğine ve bu süreç esnasında *Yesod sefirasının* *Hasadim*'i parçalara ayırdığına inanılmıştır. Parçalanmış *Hasadim*'in eksilmesinin söz konusu olmadığı fakat bu sürecin *Hasadim*'in gizli güçlerini açığa çıkararak onu daha önce görülmeyen bir sıkıntı ortamında yetiştirmeye zorladığı ifade edilir. İşte bu noktada sadaka veren ile bu durum arasında bir bağ kurularak sadaka veren kimsenin fakirleşmeyeceği, aynen eksilmeyen *Hasadim* gibi daha da zenginleşeceği ve malında bir eksiklik olmayacağı ifade edilir.¹⁰⁴

Bu şekilde *Yesod sefirası* ile *Melkut* alemi arasındaki ilişkinin Tanrının yer yüzündeki tezahürü olan *Şekinanın* sürgününü sona erdireceğine ve kötülük alemi olan *kelipota* düşmüş olan ruhların iyilik yapmak suretiyle kurtulacağına inanılır. Bu mistik düşünce sistemine göre yapılan her bir iyilik ve güzel davranış, *Şekinanın* Tanrı ile birleşmesini kolaylaştırır. Bu aslında Luryanik kabala anlayışındaki dünyanın tekrar onarımı anlamına gelen *Tikkunun* gerçekleşme sürecidir. Âdem'in günahının sonucu olarak bir ceza olarak dünyaya dağılmış olduğu kabul edilen ruhların sürgünden kurtularak özgürleşmesi, Yahudilerin dünyada yaptıkları iyi işlerle doğru orantılı olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁵

Kabalistlerin *Sefirot* sisteminde sadakaya bu şekilde açıklama getirmelerinin yanında diğer bir tanıda ise konuyu Habil ile Kabil'e benzeterek yorumlamışlardır. İbranca kökene dayanan sadaka (קדצ) kelimesindeki üçüncü harf olan *kuf*'un (ק) Adem'in çocuklarından Kabil'i, son harf olan *he*'nin (ה) ise Habil'i sembolize ettiği üzerine bir felsefe geliştirmişlerdir. Yapılan bu benzetmeye göre sadaka verildiğinde *kuf* harfi yani Kabil kötülükler dünyası şeklinde nitelenen *Kelipot* âleminde kendisini kurtararak yukarıya yükselir ve iyi bir figür olarak kabul edilen Habil'e dönüşür ve böylece sadakadan beklenen sonuç elde edilmiş olur.¹⁰⁶

Luryanik mistisizmin sadaka anlayışında dikkat çeken esas nokta, sadakanın bütünüyle mucizevî/sihirsel yönü üzerine yapılan vurgulardır. Kabalistler, Rabbinik geleneğin sadaka anlayışını kabul etmekle beraber bu yorumun, sadakadan amaçlanan derin mistik hedeflerin sadece harici boyutunu teşkil etmesinden dolayı eksik olduğu görüşündedirler. Buna mukabil Zohar kitabının, Lurya'dan

¹⁰⁴ Fine, *Physician of the Soul, and Healer of the Cosmos, Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, s. 205.

¹⁰⁵ Scholem, *Sabatay Sevi, Mistik Mesih*, s. 51-52; Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 50.

¹⁰⁶ Fine, *age*, s. 206.

farklı olarak fakirlik sorunu ve sadaka verme konusu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durarak sosyal bilinci geliştirmeye çalıştığı görülmektedir. Diğer taraftan ikisi arasındaki benzerliklere örnek olarak fakire sadaka verilmesinin anlatımının, cinsel ilişkide Tanrının yeryüzündeki tezahürü *Şekina* üzerinde *Tiferet sefirası* tarafından yapılan kutsamanın aynı olması şeklinde anlatılması verilebilir. Bu durum onlara göre aynı zamanda Allah'ın İbranice ismi *YHWH*'nin tamamlanmasının da bir ifadesidir. Benzerliklere rağmen aralarındaki kritik fark olarak, Luryanik kabalistler sadaka vermenin *sefirotik* (sayısal) sonuçlarıyla yoğun bir şekilde ilgilenirken Zohar'ın¹⁰⁷ bunun yanında fakirin mevcut durumunun çözümüyle ilgilendiğini söylemek mümkündür. Mistik olarak *Şekina*'yı işaret eden fakir, O'na bağımlıdır ve *Tsedek* olarak isimlendirilir. Tıpkı *Şekina* gibi kendine ait bir şeye sahip değildir ve varlığı diğerlerinininkine bağlıdır. *Şekina* nasıl beslenme kaynağı *Tiferet*'ten ayrıldığına "ölü" kabul ediliyorsa fakir kimse de sadakadan mahrum bırakıldığında ölüye benzetilmiştir. Fakat birilerinin ona şefkat gösterip sadaka vermesi neticesinde Hayat Ağacı yani *Tiferet* sadakayı verenin üzerine eğilir. Buna dayanak olarak Yahudi Kutsal Kitabı'nda geçen şu ifade gösterilmektedir: "dürüstlük (sadaka) ölümden kurtarır."¹⁰⁸

Yahudi mistik geleneğinin önemli bir yanını teşkil eden Safed Kabalası, sadakaya mistik bir anlam yükleyerek onun Tanrının yeryüzüne dağınık vaziyette bulunan nurlarının toplanmasında öncü bir rol oynayacağını ifade etmişlerdir. Aslında bu geleneğin temsilcileri, diğer yorumcular tarafından sadakanın sadece dış boyutuna dikkat çekildiğini ifade ederek sadaka anlayışının dış boyutunun yanında ayrı bir derinliğe sahip olduğu iddiasını taşımaktadırlar. Manevi anlamda normal olarak düşük bir konumda olan Yahudi bir bireyin yükselmesinin yolu, iyilik yapmak ve başkalarını da düşünmekle mümkündür.

4. Modern Dönemde Sadaka

Bu dönem Yahudi sadaka uygulamasının eski ruhuyla uyumlu bir şekilde yeni formuna dönüştüğü bir zamana denk gelmektedir. Sosyal hizmete dönüşen sadaka kültürü, büyük oranda doğrudan ve Yahudiler arasında ayırım yapmaksızın özel kuruluşların kontrolünde, eğitilmiş ve maaşlı uzmanların yönetiminde yaşatılır hale geldi. Bu değişim beraberinde sosyal hizmetlerin sekülerleşmesini, kişilerden bağımsız hale gelmesini ve temel dayanak noktası itibarıyla ilahi bir emirden daha çok bir yurttaşlık görevi şeklinde algılanmaya başlamasını beraberinde getirdi. Ortaçağ'da Yahudilerin sosyal hizmetlerinin görülmesinde büyük bir yeri olan *hekdeş*'in yerini modern dünyada darülacezeler ve hastaneler aldı. Bu kurumların yerel düzeyde Yahudilerin yaşadığı önemli yerleşim merkezlerinde yayıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Londra, Paris, New York, Hamburg, Berlin ve Frankfurt gibi şehirlerde hastane, darülaceze, doğumevi, yaşlılar ve çocuklar için bakımevlerinin; ilerleyen dönemde sadece akıl hastaları, sağır, körler ve suçlular için özel tesislerin açıldığı ve hızlı bir şekilde sayılarının arttığı gözlemlenmektedir. 20. yüz-

¹⁰⁷ Fine, *age*. s. 206.

¹⁰⁸ Süleyman'ın Özdeyişleri, 10/2.

yılın ilk yarısı itibariyle bu tür kuruluşların genellikle yerel birliklerle koordineli bir şekilde ulusal ölçekte bir değişim geçirdiği görülmektedir¹⁰⁹

Yahudiler arasında farklı nedenlerden dolayı paraya ihtiyacı olan kimselere geleneksel sadaka anlayışının bir devamı niteliğinde olan faizsiz kredi kuruluşlarının yaygınlaştığı görülmektedir. Bu tür kuruluşlar özellikle 19. yüzyılın sonlarında 20. yüzyılın başlarında Amerika'da yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu kuruluşlar, *hevrot gemilut hasadim* diye bilinen geleneksel faizsiz borç anlayışının devamı niteliğinde Yahudilere kredi temin etmişlerdir. Oluşturulan fonların faizsiz olmasının altında Kutsal Kitap ve Talmud eksenli Yahudilere yönelik faizsiz bir şekilde borç yönüyle destek olma düşüncesi hâkimdir. Bu oluşumlar o derece artmıştır ki 1927 yılı itibariyle sadece Amerika'nın bazı şehirlerinde sayısı beş yüzü aşmıştır.¹¹⁰

Bunun yanında sadakaya bir alternatif olarak yoksulun kendi kendisine yetebilecek bir seviyeye ulaştırılması amacıyla borç sisteminin kurulmaya çalışıldığı yine bu dönemlerde dikkat çeken uygulamalardan birisidir.¹¹¹ Sadece Yahudi kadınların oluşturduğu faizsiz borç kuruluşları bile bu organizasyonların ne boyutlara vardığını ve toplumsal olarak nasıl bir yarayı sardığını göstermesi açısından dikkate değerdir.¹¹²

Gerek İsrail'deki, gerekse diasporadaki Yahudileri arasında diğer toplumlarda olduğu gibi ihtiyaç sahiplerinin varlığı bir gerçektir. Bu nedenle modern dönemde ortaya çıkan ve sadakanın geleneksel ruhunu taşıyan bütün bu gerek devlet gerekse özel kuruluşlar tarafından kurumsal hizmetlere rağmen sadaka, günümüz Yahudi dünyasında çok önemli bir yere sahiptir. Hatta belki de geçmişte hiç olmadığı kadar geniş bir ölçekte bu sadakaya olan ihtiyaç kendisini hissettirmektedir.¹¹³ Kurumsallaşan bu yapıya rağmen, modern dönemde bile gönüllü yardımlaşma duygusunun yitirilmemesi ve sürekliliğinin sağlanması için Yahudilere Mısır'da iken köle olarak yaşadıklarını hiçbir zaman unutmamaları gerektiği gibi hususlar hatırlatılarak fakirlere ve diğer ihtiyaç sahiplerine yardım etme duygusu canlı tutulmaya çalışılmaktadır.¹¹⁴

Modern dönem sadaka anlayışının Ortaçağdaki kurumsal yapı üzerine inşa edildiği dikkat çekmektedir. Bu dönemdeki yenilik, kurumsallaşan ve vakıflar yoluyla yoksula ulaşan sadaka kültürünün artık uluslar arası bir düzlemde ele alındığıdır. Yerel düzeyde faaliyet gösteren kurumların artık birlikler kurarak daha sağlam bir yapıyla hizmet vermeleri Modern dönemin belirgin özelliklerindedir. Bu sayede hem İsrail'de hem de diasporada yaşayan Yahudilerin milli kimlik bilinçleri canlı tutulmuştur. Bu onların gerek Yahudi inancını gerekse milli birlik ve beraberliklerini besleyerek Modern dönemde önemli aktör konumuna yükselmelerini sağ-

¹⁰⁹ Levitats, "Charity in the Middle Ages", ss. 573-4.

¹¹⁰ Berman, "Credit with a Little Schnapps", ss. 29, 30.

¹¹¹ Tenenbaum, *A Credit to Their Community: Jewish Loan Societies in the United States, 1880-1945*, s. 96, 97.

¹¹² Tenenbaum, *age*, ss. 53-56.

¹¹³ Epstein, *All about Jewish Holidays and Customs*, s. 100.

¹¹⁴ Ragins, "Hesed and Tzedakah in Our Times- Some Remarks on Pittsburgh II, The Principles of the Central Conference of American Rabbis", s. 77.

lamıştır. Dünyanın hemen hemen her yerinde görüldüğü üzere bu geçmişten gelen yardımlaşma ve dayanışma ruhunun Yahudileri özellikle finans alanında etkin bir konuma getirdiği söylenebilir. Yahudilerin diğer faktörlerin yanında bu dayanışma neticesinde oluşan ekonomik güçlerini, daha sonraları siyasi bir iddiaya dönüştürdükleri ve bu sayede siyasi hedeflerine ulaştıkları görülmektedir.

Sonuç

Başta bu çalışmada ele alınan Hinduizm, Budizm, Hıristiyanlık ve İslam'da olduğu gibi dinlerde genel olarak ihtiyaç sahibi kimselere gönüllü ya da zorunlu bir şekilde yardım etmenin varlığı, teşvik edildiği ve değer verildiği görülmektedir. Dinlerin kutsal metinlerinde yardımseverliğin ahlaki bir değer olarak kabul edildiği, sadaka ve başka türlü bağışlarla yoksula sahip çıkanlara kimi dinlerde sadece bu dünyada kimi dinlerde ise hem bu dünya hem de ölümlük ötesi hayatta kurtuluşun ve iyi bir yaşamın vaat edildiği dikkat çekmektedir.

Yahudilikte, diğer dinlere özellikle de İslam'a benzer şekilde, *toplumdaki yoksullardan tüm bireylerin sorumlu oldukları kabul edilerek* yardım ve sadaka kültürünün yaygın bir hale geldiği anlaşılmaktadır. Bu kültürün yaygınlaşmasında ihtiyaç sahibi kimselere yardım etmeye ilişkin çok sayıdaki Yahudi Kutsal Kitabı emir ve tavsiyelerinin etkisi büyüktür. Bu metinlerde yardım çeşitlerinden sadaka ile alakalı özel bir kavramın kullanılmadığı ancak daha sonraki dönemlerde Yahudi din adamlarının Talmud geleneğinde sadaka terimini, diğer yardım türlerinden ayırarak özel bir alan oluşturdukları anlaşılmaktadır.

Yahudi geleneğinde sadakanın gönüllü mü yoksa zorunlu mu olduğu tartışılmasına rağmen hahamların çoğunluğunun bu yardımı, mecburi bir dini emir kabul ettikleri görülmektedir. Sadakanın ne kadar verileceği, kimlere ne şekilde verilmesi gerektiği, sadaka toplama ve dağıtım görevinin detayları gibi Yahudi hukukuna ait hususlar Talmud'da ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Talmud literatürünün oluştuğu dönemlerde Yahudilerin temelde zirai bir topluluk olmalarından dolayı yardım türü daha çok toprak mahsullerinden seçilmiş ve Yahudi Kutsal Kitabı'nda anlatıldığı şekliyle bağışların detayları belirlenmiştir.

Sadaka toplama görevinin Yahudi toplum önderleri tarafından önemle üzerinde durularak, bu konuda güvenilir memurların belirlendiği, yapmış oldukları işten dolayı zor durumda kalmaları sebebiyle övgüyle anıldıkları dikkat çekmektedir. Toplanan sadakalar fakirin hakkı olarak kabul edildiği için toplama ve dağıtım işleri büyük bir hassasiyetle yerine getirilmeye çalışılmıştır. Bu görevlerin yerine getirilmesi için *hekdeş/kodeş* ismiyle vakıfların yaygınlaştığı ve artık sadakanın kurumsal olarak işletildiği göze çarpmaktadır. Ortaçağ Yahudi cemaatleri arasında sadaka kültürünün çok yaygın olduğu ve bu kültürün fakire nakdî ve aynî yardımın yanında cenaze hizmetleri, yaşlı evleri, hastalara bakım ve manevi destek hizmetleri gibi çeşitlendiği görülmektedir.

Modern dönemde ise, artık sadakanın geleneksel algısının değiştiği, Ortaçağdaki bağımsız yerel düzeydeki vakıfların yerini ulusal çapta birlikteliklerin aldığı ve artık sadakanın bir bakıma sosyal hizmetlere dönüştüğü anlaşılmaktadır. Modern süreçlerin oluşturduğu sekülerleşme dinamiklerine bağlı olarak, gelenek-

sel dönemlerde ilahî bir emir ve beşerî bir ritüel olan sadaka, ilahi bir emirden daha çok bir vatandaşlık görevi şeklinde algılanmış ve kısa süreli yardımlar yerine uzun süreli hizmetlerin verildiği hastaneler ve huzurevlerine dönüşmüştür. Özel sektörün kontrolündeki sosyal hizmet kurumlarının yanında devletin verdiği hizmetler de bu kapsamda değerlendirilmiştir.

Kaynakça

- Abrahams, Israel, *Jewish Life in the Middle Ages*, The Jewish Publication Society Philadelphia and Jerusalem 1993.
- Acar, H. İbrahim, "Zekatın Önemi, Temel İhtiyaçlar ve Nisap Miktarıyla İlgili Değerlendirmeler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18 (2011), ss. 129-141.
- Arslantaş, Nuh, "Ortaçağ İslam Dünyasında Yahudilerin Cemaat İçi Yoksullukla Mücadele Yöntemleri", *Uluslararası Yoksulluk Sempozyumu Bildirileri*, Deniz Feneri Yay., İstanbul 2008, C. 3, ss. 385-407.
- Arzi, Abraham, "Leket, Shikhhah and Peah", *Encyclopaedia Judaica (EJD)*, II. bs., XII, 631, 632.
- Balint, Benjamin, "Charity in Judaism", *Encyclopedia of Love in World Religions*, ed. Yudit K. Greenberg, ABC-CLIO Inc., California 2008, I, 113.
- Barzen, Rainer, "The Meaning of 'Tzedakah' for Jewish Self-Organization within a Non-Jewish Environment", *Selected Essays in Jewish Studies*, (2005). S. 2, ss. 7-17.
- Ben-Sasson, Haim Hillel, "Charity, in the Middle Ages", *Encyclopaedia Judaica (EJD)*, II. bs., IV, 569-575.
- Berman, Shelly, "Credit with a Little Schnapps", *A History of Jewish Connecticut: Mensches, Migrants, and Mitzvahs*, ed. Betty N. Hoffman, The History Press, Charleston 2010, ss. 29-32.
- Bird, Frederick B. "A Comparative Study of the Work of Charity in Christianity and Judaism", *The Journal of Religious Ethics*, 1982, I, 144-169.
- Cohen, Mark R., *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2005.
- Eisenberg, Ronald L., *Essential figures in the Talmud*, Jason Aronson Md., Lanham 2013.
- Epstein, Morris, *All about Jewish Holidays and Customs*, Ktav Publishing House, New York 1959, 1970.
- Fine, Lawrence, *Physician of the Soul, and Healer of the Cosmos*, Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship, Stanford University Press., California 2003.
- Fraade, Steven D., *Legal Fictions: Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages*, Brill, Leiden, Boston 2011.
- Frenkel, Miriam, "Charity in Jewish Society of the Medieval Mediterranean World", *Charity and Giving in Monotheistic Religion*, ed. Miriam Frenkel and Yaacov Lev, Walter de Gruyter, Berlin and New York 2009, ss. 343-364.
- , *The Compassionate and Benevolent, The Leading Elite in the Jewish Community of Alexandria in the Middle Ages*, Jerusalem 2006.
- Goitein, S. D. A., *Mediterranean Society, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, University of California Press., Berkeley and Los Angeles 1967.
- Hartman David and Tzvi Marx, "Charity", *20th Century Jewish Religious Thought*, ed. Paul Mendes-Flohr and Arthur A. Cohen, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2009, s.49.
- Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, Cambridge UP., Cambridge 2000.
- Keyes, Charles, "Buddhist Economics and Buddhist Fundamentalism in Burma Thailand", *Fundamentalism and the State*, ed. Martin E. Marty and R. Scott Appleby Univ. of Chicago Press, Chicago 1993, ss. 367-409.
- Madeline Kochen, "It Was Not for Naught That They Called It Hekdesh: Divine Ownership and the Medieval Charitable Foundation", *Jewish Law Association Studies*, XVIII (2008): 131-42.
- Levitats, Isaac, "Charity in the Middle Ages", *Encyclopaedia Judaica (EJD)*, II. bs., IV, 572.
- Yaakov S. Licht, "Sedaka", *Encyclopadia Biblica*, VI, 679-681.
- Maimonides, Moses, (*Mishneh Torah*) *The Code of Maimonides*, The Book of Agriculture (Book Seven), çev. Isaac Klein, Yale Univ. Press., New Haven and London 1979.
- Marglin, Jessica, "A Study of Jewish Communal Leadership in Meknes, 1750-1912", *The Convergence of Judaism and Islam*, ed. Michael M. Laskier and Yaacov Lev, University of Florida, Florida 2011, ss. 299-325.
- Mccleary, Rachel M., "Salvation, Damnation, and Economic Incentives", *Journal of Contemporary Religion*, 22 (2007), ss. 49-74.
- Moshe Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Magnes and Fortress Press, Jerusalem and Minneapolis 1995.

- Öztürk, Mustafa, "Sadaka Kavramının Kur'an'daki Anlam Çerçevesi, Semantik Bir Tahlil Denemesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12-13 (2001), ss. 457-487.
- Posner, Raphael, "Charity", *Encyclopaedia Judaica (EJD)*, II. bs., IV, 569-575.
- Ragins, Sanford, "Hesed and Tzedakah in Our Times-Some Remarks on Pittsburgh II, The Principles of the Central Conference of American Rabbis", *Hesed and Tzedakah: From Bible to Modernity*, ed. Walter Jacop, Walter Homolka, Frank&Time, Berlin 2006, ss. 66-79.
- Rajavavamuni, Phra, "Foundations of Buddhist Social Ethics", *Ethics, Wealth, and Salvation: A Study in Buddhist Social Ethics*, ed. Russell F. Sizemore and Donald K. Swearer, Univ. of South Carolina Press, Columbia 1990, ss. 29-53.
- Riquet, Michel, *Christian Charity in Action*, Hawthorne, New York 1961.
- Ryan, John Augustine, "Charity and Charities", *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, New York, 1908.
- Safrai, Ze'ev, *The Economy of Roman Palestine*, Routledge, London and New York 1994.
- Sarao, Karam Tej, "Charity in Buddhism", *Encyclopedia of Love in World Religions*, I, 108.
- Sastry, B. V. Venkatakrisna, "Charity in Hinduism", *Encyclopedia of Love in World Religions*, I, 110.
- Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York 1995.
- , Sabatay Sevi, *Mistik Mesih*, çev. Eşref Bengi Özbilen, Kabalcı, İstanbul 2011.
- Shohet, David Menahem, *The Jewish Court in the Middle Ages*, Hermon Press., New York 1974.
- Sullivan, Bruce M., *Historical Dictionary of Hinduism*, The Scarecrow Press., London 1997.
- Tenenbaum, Shelly, *A Credit to Their Community: Jewish Loan Societies in the United States, 1880-1945*, Wayne State University Press., Detroit 1993.
- Vacek, Edward Collins, "Charity in Christianity", *Encyclopedia of Love in World Religions*, 109.

Kur'an'da Cennet Hayatının Süreklilik ve Güzellik Kaynağı Olarak Su*

İlhami Günay

Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
ilhamigunay49@gmail.com

Öz

İlahi dinlerde, dünyada iyilik üzere yaşayanların ödüllendirilecekleri hayat ahiret, mekânı ise cennettir. Allah, kullarının geleceğini güven altına alma, daima mutlu ve refah içerisinde yaşama eğilimlerini, birçok isim ve özelliklerine yer verdiği cennetlerle karşılamaktadır. Kur'an'ın, su kaynakları kıt ve ona erişimin zor olduğu bir coğrafyada yaşayan ilk ve çağdaş muhataplarını, su aracılığıyla iman etmeye ikna ve cennete cezbetmesinin tesbiti önem arz etmektedir. Bu sebeple çalışma, insanın sonsuz hayatta ebedi huzura erme arzusuna cevap teşkil edebilecek cennet hayatının su ile alakasını tesbit etmeyi hedeflemektedir. Çalışma, cennetin isimleri, onu cazip kılan suların neveleri, kaynakları, vasıfları ve kapları konularıyla sınırlıdır. Bu temel konular, Kur'an-ı Kerim'in müteşabih ayetleri, ayetlerdeki mücmellikleri gideren hadisleri ve klasik tefsirlerin ve lügatlerin verileriyle incelenecektir. Zikredilen bilgilerin hangi amaçla Kur'an-ı Kerim'de yer aldığına cevabı bulunmaya çalışılacaktır. Ancak manevi müteşabih kapsamındaki ahiret hayatına dair bu bilgilerin, görünen âleme kıyasla kavranabildiğini ve hakikatinin, aklı aşan özelliklerde olduğunu unutmamak gerekmektedir.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Cennet, Kaynak, Su, Hayat.

Water as the Source of Beauty and Sustenance of Life in al-Jannah as Stated in the Quran

In divine religions, Jannah, or the heaven, is the place in the afterlife in which people who have led their lives in a good cause will be rewarded. Allah fulfills his servants' desire to secure an eternally happy and prosperous life, in the numerous Jannahs which have been named and described with their characteristics. It is important to remark Allah's persuasion and captivation of, using the promise of water, the people who lived in a zone where spring water was hard to find and other contemporaneous addressees who were desperate for water. Therefore the study aims to ascertain and identify the connection between water and life in Jannah where the human lust for eternal existence and prosperity is satisfied. Examined within the scope of this study are the names of Jannah, the types, sources and qualities of water in Jannah as well as the items similar to pots or containers used to carry it. The primary subjects are examined under the light and with the data from the related verses of the Quran, the Hadith for clarification, the classical Tafseer books and wordbooks. The reasons will be sought as for what purpose a particular piece of information regarding the subject was given in the Quran. It is, however, essential to realize that such information regarding the spiritual afterlife can be comprehended via comparison with the material world; while the absolute truth is in fact beyond human comprehension.

Key words: Quran, Paradise, Source, Water, Live.

Atıf

İlhami Günay, Kur'an'da Cennet Hayatının Süreklilik ve Güzellik Kaynağı Olarak Su Marife, Kış 2014, ss. 105-126

Giriş

İlahi dinlerde insanın dünya hayatında yaşadıklarının karşılığını sonsuz hayatında alacağına inanmak, iman esaslarındandır ve ahirete iman olarak isimlendirilmektedir. Bu inanca göre ahirette iyiliklerin karşılığı cennette alınacak ve kötülüğün cezası cehennemde verilecektir. Kur'an-ı Kerim'in ahiret ile ilgili ayetlerinin temel hedeflerinden en önemlisi insanı, ebedi hayatı kazanmanın ve kaybetmenin keyfiyeti hakkında doğru ve sağlam bilgilerle eğitmesidir denilebilir.

Allah, insanın eğitimi için, dünya hayatından bahsettiği ayetlerde de görüldüğü üzere misal gösterme metodunu kullanmaktadır. Allah, suyu bu metodun araçlarından birisi kılmakta ve onu, dünya hayatının geçiciliğine ve insanın anlam arayışına örnek olarak vermektedir. Bu örnekten hareketle ilahi rehberliğin, ahiret hayatından bahseden ayetlerde de kullarının fitri eğilimlerini su üzerinden terbiye etmesi ve onların davranışlarını olumlu yöne çekmesi beklenmektedir.

İnsanın yaratılıştan getirdiği meyilleri arasında ölümsüzlük arzusu, acı ve elemelerden uzak bulunma ve daima huzur - saadet içerisinde yaşama isteği bulunmaktadır. Allah, insanın fani âlemdeki bu arzularını, cennetin sonsuz hayatında vaat ettiği güzelliklerle karşılamaktadır. Diğer bir ifadeyle Allah, kullarının temayüllerine ve zaaflarına uygun hitaplarla onları, ebedi saadete iletecek hayata davet etmekte; aynı zamanda dengeli bir şekilde sonsuz felakete düşmesini engelleyecek hatırlatmalarda da bulunmaktadır. Varlığını su ile sürdürebilen insanın bu temel ihtiyacının ahirette de devam etmesi halinde şimdiden tedbir alması, öz varlığını korumak adına kendisinden beklenen akıllıca bir tercihtir. Bu yüzden içerisinde suya dair çok fazla yer verilen cennet hayatına ilişkin ayetlerin, bu merkezde incelenmesi gerekli görünmektedir. Kur'ân'ın indiği coğrafyada su kaynaklarının çok kısıtlı bulunması ve suyun, insanın en temel ihtiyaçlarından olması, muhataplarını su üzerinden eğitmeye uygun bir ortam sağlamaktadır.

İnsanın muhayyilesi geleceği de kapsadığı için Allah, Kur'an'da cennet ve cehennem hayatına ait kesitler vermekte ve bu hayatın içerisinde dünya hayatındakilere benzer materyaller kullanarak insanı terbiye etmektedir. İnsanın istek ve korkuları anlık değişebildiğinden Allah, kullarını hakka uyma davetini kabul etmeleri karşılığında cennetin güzelliklerini vadetmekte, olumlu değişimi göstermeyen kullarına bu davetinin hemen arkasından ebedi kaybın doğuracağı cehennemi hatırlatmaktadır. Bu ilahi üslup, cennetin ve cehennemin sularını birlikte işlemeyi gerektirmesine karşın, ikisinin de su ile alakalı vasıflarını kendi içlerinde topluca görme isteği, onları müstakil olarak incelemeye mecbur bırakmaktadır.

Cennet hayatına dair ayetler yüzeysel bir okumayla bile incelendiğinde bu hayatın su ile sıkı bağlantı içerisinde olduğu hemen anlaşılacaktır. Ancak hatırlanmalıdır ki, yaşanarak tecrübe edilmemiş ahiret hayatı hakkında verilen bilgiler, görünen âleme kıyasla kavranabilmektedir. Tahayyül edilebilen dünya hayatına kıyasla idrâk edilebilen bu gaybi bilgilerin, dünya gerçekleriyle birebir aynı olmadığı dikkate alınarak kavramaya çalışılmalıdır. Kavramayı kolaylaştırmak için cennetleri farklı isimlerle anlatan ayetler ve bu ayetlerdeki su ile ilgili kullanılan müteşabih ifadeler, bu çerçevede incelenmeye çalışılacaktır.

1. Cennetin Tanımı ve İsimleri

Cennet *örtmek, gizlemek* anlamındaki *c-n-n/ (جَنَّة)* kökünden isim olup *bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe*¹ manasına gelmektedir. Bu isimle adlandırılmasının sebebi, genel görünümüyle dünya bahçelerine benzemesi veya eşsiz nimetlerini insan idrakinden gizlemiş olmasıdır. Müminlerin ahiret yurdunda sonsuz mutluluk içinde yiyip içerek² yaşayacakları cennet, Kur'an-ı Kerim'de farklı isimlerle yer almaktadır.³ Cennetin bereket ve güzelliklerinin su ile irtibatını bulma zarureti, isim müsemmasının habercisidir hükmü gereği, isimlerinin burada incelenmesini gerektirmektedir. Kur'an-ı Kerim'de cennet, taşıdıkları vasıflarına uygun olarak farklı isimlerle yer almaktadır. Bunlar; *Firdevs, ravza, naîm, adn, dâru'l-mukâme, hüsna* ve *dârusselâmdır*.

1.1. Firdevs Cenneti

Firdevs içerisinde bilhassa üzüm asmaları ve sık ağaçlar bulunan bağ/bahçe anlamlarına gelmektedir.⁴ *Firdevs*, cennetin en merkezinde ve üst noktası arşın hemen altında bulunan ve Allah'ın özenle yarattığı cennettir. Rasûlullah (s.a) bu cenneti: *Cennette yüz derece vardır. Her derece arası, gökle yer arası kadar geniştir. Allah onları kendi uğrunda cihad edenler için hazırlamıştır. Allah'tan istediğiniz zaman ondan firdevsi isteyiniz. O, cennetin ortası ve en yüksek yeridir. Cennetin nehirleri oradan fışkırır. Üstünde de yüce Rahmân'ın arşı vardır.* ifadeleriyle tanıtmaktadır.⁵

Firdevs cennetlerine girenler buradan ayrılmak istemeyeceklerdir. Ayrıca *firdevsle* birlikte kullanılan (جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا) nüzül kelimesinin ziyafet manasından⁶ hareketle onun, ziyafet sofrasını andırdığını söylemek mümkün görünmektedir. Nüzül kelimesinin nekrasının ta'zim manasına ve ayetin devamındaki: *oradan ayrılmak istemezler* ifadesine⁷ binaen bu cennetin, yiyecek ve içecekleri bakımından mükellef bir sofraya gibi olduğu ve dünyada tamahkârlığı sebebiyle daima daha iyisini araştıran insanın, başka bir arayışa gitmesine ihtiyaç bırakmayacak kadar mükemmel olduğu⁸ anlaşılmaktadır. Bu istisnai cennete iyiliği teşvik edenler ve kötülükten sakındıranlar girecekler, içki müptelaları ve deyyûslar giremeyeceklerdir.⁹ *Firdevs*in, yüceliğin sembolü olan arşın hemen altında bulunması, cennetlerin merkezinde olması ve nehirlerinin oradan fışkırması, insanın en güzele ulaşma arzusunu kışkırtmakta gibidir. Ayrıca bu istek insana, en güzele ulaşmanın yolunu düşündürtse gerekir.

¹ Halil b Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, I, 268; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğ*, I, 152.

² Ebû Dâvûd, *Sünnet* 24; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 140.

³ Geniş bilgi için bk. Topaloğlu - Şahin, "Cennet", *DLA*, VII, 376-86.

⁴ Kehf, 18/107-108; Mü'minûn, 23/11; Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, III, 310.

⁵ Beyhakî, *Sünen*, IV, 159.

⁶ Kehf, 18/107-108; Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, IV, 213.

⁷ Kehf, 18/108; Sâlih, *el-İ'râbü'l-Mufassal*, VI, 450.

⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXI, 176.

⁹ Beğavi, *Meâlimü't-Tenzil*, V, 211, 411.

1.2. Ravza Cenneti

Ravza, *su kabı* ve *sulamak* manasına gelmekte ve çoğulu *ravzât* kalıbıyla kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de su kaynağı çok olan ve bu sebeple yeşilliği canlı ve bol bahçeler anlamında kullanılmaktadır.¹⁰ İçinde geçtiği ayetlerde *ravza*; cennet halkı için neşe ve sevincin, istedikleri her güzelliğe ve nimete kolaylıkla ulaşılabilirlikleri bolluk ve bereketin mekânı merkezinde zikredilmektedir. Cennetin bu hali dünyada, zengin su kaynaklarıyla her çeşit bol ve lezzetli ürünü yetiştiren büyük bahçeye malik olmanın, sahibine hissettirdiği sevinç ve huzura tekabül etmektedir.

1.3. Naîm Cenneti

Naîm; *çok sevinç*, *nimet* ve *yumuşaklık* anlamlarını içermektedir.¹¹ Bu kök manalarından hareketle *naîm* cennetleri,¹² insanı maddi ve manevi yönlerden mutlu eden, bütün güzelliklerle, nimetlerle ve konforla dopdolu huzurlu mekânları ifade etmektedir. Çok sevince vesile olan bu nimet diyarının bereket kaynağının, cömert suları olduğunu tahmin etmek zor olmasa gerektir. Ayrıca *naîm*in yumuşak manası, hem bitkilerinin ve hem de meyvelerinin yeterince sulanmaktan ötürü geniş yapraklı ve dolgun olduğuna delalet etmektedir. Aslında dünyadaki sulak yerlerde yetişen meyvelerin sulu olması ve cennet meyvelerinin de buradaki meyvelere benzemesi¹³ sebebiyle, bütün cennetlerin meyvelerinin, cennetlerin suları ile alakası olduğuna hükmetmek gerekmektedir. Ayetlerin akışından; naîm cennetlerinin; içerisinde bulunan herkese yetecek ve dua ile daha fazlasını istemeye ihtiyaç bırakmayacak kadar çok miktarda nimetle dolu bulunduğu anlaşılmaktadır.

1.4. Adn Cenneti

Adn,¹⁴ kök itibarıyla; ikamet, her şeyin aslı, başlangıcı ve sahil kenarı manalarına gelmektedir. Bu anlamlarına binaen adn cennetleri; güzelliklerin aslını kendisinde bulunduran,¹⁵ bol miktarda suya ve güzel sahillere sahip ikamet mekânı cennetler şeklinde tanımlanabilir.

1.5. Dâru'l-mukâme Cenneti

Dârü'l-mukâme,¹⁶ *asıl durulacak ve ebediyen ikamet edilecek yer olan cennet* manasındadır. Ayrıca *mukâmenin yurt* manasına gelen *dâr* kelimesine muzaf kılınması, bu cennetlerin mülkiyetlerinin sahiplerine ait ve onların özel yurtları olduğu anlamını akla getirmektedir. Ebedi ikametgâhta sıkılmadan yaşamayı sağlayacak olan unsurun, devamlı yeni doğal güzelliklerin oluşmasına imkân veren su kaynakları olduğu hatıra gelmektedir.

¹⁰ Rûm, 30/15; Şûrâ, 42/22; Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, II, 162; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I, 395; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, VI, 264.

¹¹ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, IV, 244.

¹² Mâide, 5/65; Yûnus, 10/9; Hac, 22/56; Şuarâ, 26/85.

¹³ Bakara, 2/25.

¹⁴ Tevbe, 9/72; Ra'd, 13/23; Nahl, 16/31; Kehf, 18/31; Meryem, 19/61.

¹⁵ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, III, 112.

¹⁶ Fâtır, 35/35.

1.6. Hüsnâ Cenneti

Cennetin bir sıfatını ifade eden *hüsnâ*¹⁷ ise; *en güzel* ve *en iyi* anlamıyla iyilik yapanlara daha büyük bir iyilikle karşılık verileceği cenneti işaret etmektedir,¹⁸ iyilik yapanlara karşılık olarak verilen cennetin en *ziyadesi* de orada Allah'ı görme ihsanına erişmektir.¹⁹ Bu anlama göre *hüsnâ*, içerisinde Allah'ın cemâlinin temaşa edileceği cenneti veya cennette geçirilen vaktin bir dilimini ifade etmiş olmalıdır. Hüsnâ cenneti de tıpkı firdevs gibi en iyiyi arayan ve onunla tatmin olmayı bekleyen insanın hislerine cevap vermektedir.

1.7. Meîn Cenneti

Meîn,²⁰ *koşarak geçip giden at* kök manasına binaen,²¹ yerin yüzeyinden kolaylıkla ve hızla akıp giden ve erişimi kolay, tatlı, bol suya sahip cennet olarak anlamlandırmak mümkündür.²²

1.8. Dârüsselâm Cenneti

Selamet yurdu anlamındadır.²³ *Selâm*ın kök manaları arasında; *hastalıktan, düşmandan ve beladan emin olmak* bulunmaktadır.²⁴ Bu temel manalardan hareketle bu cennetin; huzur diyarı, bütün maddî ve mânevî musibetten ve nahoşluklardan korunmuş esenlik yurdu²⁵ olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle *düşman ve beladan emin olmak* manası, her türlü tasadan, kederden, açlıktan, susuzluktan ve güvensizlikten emin olunan mekân anlamına karşılık gelmektedir. *Emin yurt* anlamı, bu cennetle ödüllendirilenlerin onu kaybetme kaygısından emin oldukları manasını da ihtiva etse gerekir. Dünyada her an kuraklığa maruz kalarak mülkünü kaybetme veya değersizleştirme endişesi taşıyan insan için, bu cennet mülkünün böylesi hüsrandan da emin olduğu bildirilmiş olmaktadır.

1.9. Cennetlerin Sıfatları

Cennetlerin yukarıda geçen isimlerinin yanında, *me'vâ*, *huld* ve *makâmun emîn* gibi bazı kelimeler de onları nitelemektedir. Cennetin sıfatlarından *me'vâ*,²⁶ *evy* kökünden türetilmiştir ve *insanın evine dönmesi, acımak ve kuşların birbirine yaklaşarak bir araya toplanması* manalarına gelmektedir.²⁷ Bu kök anlamlara dayanarak, cennetin dönülecek, sığınılacak ve barınılacak müşfik bir yuva olduğu dile getirilmiş olmaktadır. Özellikle *toplanmak* manası, bir taraftan cazip bir metanın etrafına üşüşmeyi ve diğer yandan bu cenneti kazananlara tahsis edilecek hizmetçilerin çokluğuna delalet etmektedir. Ayrıca dereceleri farklı olmakla birlikte cen-

¹⁷ Nisâ, 4/95; Yûnus, 10/26; Ra'd, 13/18; Kehf, 18/88; Hadîd, 57/10.

¹⁸ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, I, 318.

¹⁹ Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 156.

²⁰ Vâkıa, 56/18; Mülk, 67/30;

²¹ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, IV, 156.

²² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, 4236-37. Beğavi, *Meâlimü't-Tenzîl*, VIII, 10; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XXI, 134.

²³ En'âm, 6/127; Yûnus, 10/25.

²⁴ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, II, 270; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğ*, I, 470.

²⁵ En'âm, 6/127; Yûnus, 10/25.

²⁶ Necm, 53/15.

²⁷ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, I, 102-03.

net halkının tıpkı dünya hayatındaki gibi dostlarıyla bir araya gelerek; şelale, şadırvan, nehir ve pınar kenarlarında yeme içme ve hoş vakit geçirmelerini de hatırlatmaktadır.

Huld kelimesi, cennetin hem isimlerinden birisini ve hem de onun ebedi olacağını²⁸ nitelemekte ve bu cennet, muttakilere vaat edilmektedir.²⁹ *Makâmun emin* ise tıpkı dârüsselâm gibi, üzerinde ikamet edilecek bu mekânın³⁰ her türlü eksiklik, tehlike ve kötülükten emin bir makam olduğuna işaret etmektedir.³¹ Müminler için hazırlanan bu sonsuz mutluluk diyarı cennetler, hayale sığmaz ve tasavvur dahi edilemez³² güzelliklerde ve genişlikte³³ ilahi ikramlardır.

Cennetler, bütün güzellikleri, güveni, huzuru, esenliği, bolluğu ve bereketi ifade eden ve bu vasıflarını sonsuza değin koruyacak olan mekânlardır. Cennetler, ilahi rahmetin ve cömertliğin göstergesi olarak sekiz kapılı yaratılmıştır, ancak kendi aralarında da bir efdaliyet söz konusudur. Mesela cennetin *reyyân*/suya kandıran kapısından oruç tutanlar girecektir. Cennetteki dört nehir *adn* veya *fırdevs* cennetlerinden fıskıracaktır.³⁴ Kendi içerisinde genişliği yer ile gök arası kadar olan ve yüz derecesi bulunan cennetin³⁵ en yüksek ve faziletli derecesini teşkil eden³⁶ *ğurfelerine* nail olanlar, yıldızların gökte görülmesi gibi görüleceklerdir.³⁷ Cennetler, çok çeşitte, meyvelerine kolay ulaşılan, sık,³⁸ gölgeleri koyu³⁹ ve devasa büyüklükte ağaçlara sahip bulunmakta⁴⁰ ve şüphesiz böylesi ürünlerin ve ağaçların yetiştirilmesine faydalı suları imkân vermektedir.

Cennetlerin koyu gölgeleri ve altından yüz sene yüründüğünde ancak geçilebilen büyük ağaçları,⁴¹ suya delalet eden unsurlardır. Ancak yağmur, kar gibi kısmen eziyetli olan yağışlar, cennet hayatı içerisinde konu edilmemekte, sadece güzel koku yağmurlarından⁴² ve cennet halkının istediği meşrubatı yağdıran buluttan⁴³ bahsedilmektedir. Bu takdirde cennetlerin nehirlerinin ve pınarlarının muazzam kaynağını, ya cennetlerin meskûn alanlarının çok uzağında inen bol yağışlar veya sabit büyük suların deveranı oluşturmaktadır. Cennetin köklü nehirlerinin ve pınarlarının kaynağının, arşın hemen altında bulunan deniz olduğu bilgisi, cennet sularının sabit suların devridaimi olduğuna işaret etmektedir. Cennet halkının isteği üzerine yağdırılan meşrubat ve güzel koku yağmurları ise, cennetin bu ana su kaynaklarına çeşni katan tali kaynaklar şeklinde anlamak mümkün görünmektedir.

²⁸ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, I, 432; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğâ*, I, 261.

²⁹ Furkân, 25/15.

³⁰ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, III, 444.

³¹ Duhân, 44/51-52.

³² Secde, 32/17; Buhârî, *Tefsîr*, 32, 1; Müslim, *Cennet*, 2-5; İbn Mâce, *Zühd*, 39.

³³ Âl-i İmrân, 3/133; Hadîd, 57/21.

³⁴ Buhârî, *Tevhîd*, 22; Tirmizî, *Sıfatü'l-Cenne*, 4; Dârimî, *Rikâk*, 101.

³⁵ Tirmizî, *Sıfatü'l-Cenne*, 4; İbn Mâce, *Zühd*, 39.

³⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XV, 491.

³⁷ Furkân, 25/75; Ankebût, 29/58; Sebe', 34/37; Zümer, 39/20; Müslim, *Cennet*, 3.

³⁸ Rahmân, 55/12, 68; Vâkıa, 56/28-29.

³⁹ Nisâ, 4/57; Vâkıa, 56/30.

⁴⁰ Ra'd, 13/29; Buhârî, *Bed'u'l-Halk*, 8; Müslim, *Cennet*, 1, 6-8.

⁴¹ Tirmizî, *Sıfatü'l-Cenne*, 1.

⁴² Tirmizî, *Cennet*, 15; İbn Mâce, *Cennet* 39; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, XII, 238.

⁴³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, XII, 267.

Cennetlerde çok farklı yiyecek ve meşrubat olmasına ve yüz kişinin içme gücü bir kişiye verilmesine⁴⁴ rağmen cennet halkı, abdest bozmaya ve tükürük vb. diğer sıvı atıklara maruz kalmayacaktır.⁴⁵ Cennet ehli ayrıca; yorgunluk, usanç hissetmeyecek,⁴⁶ uykuya ihtiyaç duymayacak ve sağlıklı gençler olarak ebediyen serbestlik,⁴⁷ refah ve zevk içerisinde yaşayacaklardır.⁴⁸ Huri ve gılmanlardan oluşan harikulade güzellikteki sohbet arkadaşlarıyla,⁴⁹ ruh ve bedenden oluşan ölümsüzlükler olarak, nimetleri sürekli ve hayallerin ötesinde,⁵⁰ eşsiz cennetlerde hoşnut şekilde⁵¹ yaşayacaklardır.⁵²

Kur'an'daki *sidretü'l-müntehâ* ifadesinden anlaşıldığına göre, maddi varlığın son noktasında ağaç bulunmakta⁵³ ve bu da orada bile suyun varlığına işaret etmektedir. Nitekim Rasûlullah (s.a) de varlıkların son noktasında dört nehir gördüğünü⁵⁴ belirtmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki dünya hayatı, beş duyu ve akılla idrak edilebildiği için bu naslarda geçen tasvirleri, (zihni aştığı ve hayali gayri kabil olduğu için) ahiret şartları içerisinde anlamaya çalışmak uygun düşmektedir. Cennetlerin genel özelliklerine işaret ettikten sonra sıra onun, su ile alakasını incelemeye gelmiş bulunmaktadır.

2. Cennetin Kaynak Suları

Kur'an-ı Kerim'in indiği coğrafyada su kaynakları kıt ve erişimi zor olduğu için Allah, cennette erişimi çok kolay ve çeşitli nevide su vaat etmiştir.⁵⁵ Ancak bu vaadin, olmayan bir şeyin söz verilmesi veya söz verildiği için sonradan yaratıldığı şeklinde olamayacağı⁵⁶ açıktır. Bu söz vermeyi, bütün güzellikleri içerisinde cömertçe barındıran cennetin, suyla ilgili kısmının ön plana çıkarılması şeklinde anlaşılması gerekmektedir.

Cennet, bol su kaynaklarına ve yeşilin her tonuna sahip bahçe anlamına geldiğine göre, onu bereketlendiren, güzelleştiren ve mutluluk yurdu haline getiren sularıdır. Bu yüzden sularının çeşitlerini ve özelliklerini yakından incelemek gerekmektedir. Kur'an-ı Kerim'de cennetin sularının çeşitleri kapsamında; *kevser*,⁵⁷

⁴⁴ Dârimî, Rikâk, 103.

⁴⁵ Müslim, Cennet, 6-7.

⁴⁶ Fâtır, 35/35.

⁴⁷ Zümer, 39/74.

⁴⁸ Müslim, Cennet, 22.

⁴⁹ Tûr, 52/24; İnsân, 76/19.

⁵⁰ Buhari, Bed'ü'l-Halk, 8, 9.

⁵¹ Zuhruf, 43/71.

⁵² Ra'd, 13/35; Hıcr, 15/48; Sâd, 38/54; Duhân, 44/56.

⁵³ Necm, 53/14, 15; Sebe', 34/16; Vâkıa, 56/28; Ayrıca bk. Uludağ, "Sidretü'l-Müntehâ", *DİA*. XXXVII, 151-52.

⁵⁴ Hadisin tamamı şöyledir: "Sidretü'l-Müntehâ'ya çıkarıldım. Orada dört nehir gördüm: İki nehir zâhirdi, iki nehir de bâtın. Zâhir olan iki nehir Nil ve Fırat nehirleriydi. Bâtın olanlar da cennetin iki nehri idi." Buhari, Eşribe, 12; Müslim, İman, 264.

⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XX, 197.

⁵⁶ Âl-i İmrân, 3/9; Ra'd, 13/31; Rûm, 30/6.

⁵⁷ Kevser, 108/1.

nehir/enhâr,⁵⁸ *ayn/uyûn*,⁵⁹ *meskûb*,⁶⁰ *kâfûr*,⁶¹ *zencebîl*,⁶² *selsebîl*,⁶³ *tesnîm*,⁶⁴ *meîn*⁶⁵ ve *şerâb*⁶⁶ yer almaktadır. Bunlardan *şerâb/şûrb*⁶⁷ ve *ayn*⁶⁸ cehennem sularının da ortak isim olarak kullanılmaktadır.

Cennetlerde bulunan ve yukarıda isimleri anılan suların vasıflarını ise; *rahîk*,⁶⁹ *dihâk*,⁷⁰ *lezzet*,⁷¹ *musaffâ*, *hamr*,⁷² *feccera*,⁷³ *tecrî*⁷⁴ ve *neddâhatân*⁷⁵ kelimeleri bildirmektedir. Cennetteki, çeşitleri ve vasıfları verilen bu sular, tıpkı dünyada olduğu gibi bazı kaplarda muhafaza ve servis edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu meyanda yer alan; *inâ*, *ebârîk*, *ekvâb*, *ke's* ve *shâf* isimli kaplar da cennetteki suların muhafazasını ve servis edilme şeklini göstermektedir.

Cennette bulunan suların Kur'an-ı Kerim'de en çok zikredilene nehirler olmakla birlikte, onların kaynağının *kevser*⁷⁶ olduğu rivayeti, onu öncelikle incelemeyi gerektirmektedir. *Kevser*, *artmak*, *çoğalmak* ve *çok iyilik* manalarına gelmektedir, Allah'ın ahirette Hz. Muhammed'e vaat ettiği ve ümmetiyle yanında buluşacağı, cennet nehirleri kendisinden doğan ve kollara ayrılan çok büyük su kaynağını⁷⁷ veya nehri ve üzerindeki havuzu ifade etmektedir.⁷⁸ Rasûlullah (s.a.)'e tahsis edilen havuz ve *Kevser*'in, cennette olduğu bilgisinin yanında biri sıradan önce mahşer-

⁵⁸ Nisâ, 4/57; Bakara, 2/25; Tâhâ, 20/76, 119; Sâffât, 37/45-47; Sâd, 38/51; Zuhruf, 43/71; Muhammed, 47/15; Tûr, 52/23.

⁵⁹ Hıcr, 15/45; Sâffât, 37/45; Duhân, 44/52; Zâriyât, 51/15; Rahmân, 55/50, 66. Bk. *Ayn/uyûn* maddeleri.

⁶⁰ Vâkıa, 56/31.

⁶¹ İnsân, 76/5.

⁶² İnsân, 76/17.

⁶³ İnsan, 76/18.

⁶⁴ Mutaffifin, 83/27.

⁶⁵ Vâkıa, 56/18; Mülk, 67/30.

⁶⁶ Nahl, 16/10, 69; Fâtır, 35/12; Sâd, 38/51; İnsân, 76/21. Şûrb: Tûr, 52/19; Hâkka, 69/24; İnsân, 76/5, 6; Mürselât, 77/43.

⁶⁷ En'âm, 6/70; Yûnus, 10/4; Kehf, 18/29; Vâkıa, 56/55; Nebe', 78/24.

⁶⁸ Gâşiye, 88/5;

⁶⁹ Mutaffifin, 83/25.

⁷⁰ Nebe', 78/34.

⁷¹ Sâffât, 37/46; Muhammed, 47/15.

⁷² Muhammed, 47/15.

⁷³ Yâsîn, 36/34; İnsân, 76/6.

⁷⁴ Bakara, 2/25, Âl-i İmrân, 3/15, 136; Nisâ, 4/13. Ayrıca bk. Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-Müfehres* "c-r-y" maddesi.

⁷⁵ Rahmân, 55/66.

⁷⁶ Rasûlullah (s.a.)'e lütfedilen maddi ve manevî nimetler olarak da yorumlanmıştır: Makam-ı Mahmud: İsrâ, 17/79; Âlemlere Rahmet: Enbiyâ, 21/107. Derecesinin sürekli yükseltilmesi: Duhâ, 90/4; Adımın "Allah" lafzıyla birlikte çok anılması: İnşirâh, 94/4; Ülkeler ve gönülleri fethetmesi: Nasr, 110/1; Dünya ve ahirete ait bütün/çok hayır, Kur'ân, hikmet, nübüvvet, İslam: Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 679-85; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, IV, 595 vd. Milyarlarca insanın O'nun sünnetini takip etmesi: Kutub, *fî Zılâli'l-Kur'ân*, VI, 3988.

⁷⁷ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, IV, 12.

⁷⁸ Müslim, Salât, 53; Bk. Ertürk, "Havz-ı Kevser", *DİA*, XVI, 546-54; Sâbüni, *Muhtasarı Tefsiri İbn Kesir*, III, 552. Râzî *Kevser*'in cennetteki hem bir nehrin hem de bir havuzun adı olduğu kanaatine temayül gösterir *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXII, 124-26.

de,⁷⁹ diğeri sıradan sonra cennette bulunan iki havuz olduğu bilgisi⁸⁰ de bulunmaktadır.

Kevserin mahşerde de bulunması,⁸¹ o günün sıcaklığının, hesap verme kaygısının ve mahşer kalabalığının sebep olduğu sıkıntıları ve susuzluğu gidermesi onu çok anlamlı ve önemli hale getirmektedir. Bu nehrin yatağı incilerle ve yakutlarla dolu ve etrafı mücevherlerle örülmüş kubbelerle çevrilidir. *Kevserin* suyu gümüşten, süttten ve kardan beyaz, miskten daha hoş kokulu ve baldan daha tatlıdır.⁸² Kenarında yıldızların sayısınca su kabı bulunmaktadır. Kûb/küp isimli bu kabın, büyük kapların ismi olması,⁸³ bu nehrin/havuzun suyunun çokluğuna ve mahşerde bulunanların aşırı susayacaklarına delalet etmektedir. İlave olarak, cennet nehirlerinin bu ana kaynaktan doğmakta olduğu haberi, bu kaynağın büyüklüğü hakkında yeterli bilgiyi vermektedir.

Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen nehirlerin suyu kesintisiz⁸⁴ akacaktır. Cennetin *altlarından nehirlerin aktığı* ifadesi Kur'an'da çokça yer almaktadır.⁸⁵ Ayetlerin ifadesi bu farklı lezzetteki nehirlerin; cennet zemininin yüzeyinden, ağaçlarının ve köşklerinin alt kısımlarından, kıyılarından ve yan taraflarından geniş dairevi yataklarında⁸⁶ akacağını dile getirmektedir. Cennet ırmakları, içimi zevk veren ve tadı bozulmayan genel su nehirleri olabileceği gibi, su, süt, şarap ve baldan süzülme özel ırmaklar da olabilmektedir.⁸⁷ Bu dört özel nehir, firdevs cennetinde kaynayaarak oluşan denizden beslenmekte ve oradan kollara ayrılarak diğer cennetlere akmaktadır.⁸⁸

Cennetin anılan saf nehirleri,⁸⁹ sularının berraklığı ve yataklarının mücevherlerle ve yeşilliklerle donanmış olması hasebiyle çok güzel manzaralıdır.⁹⁰ Ayrıca bu sular şifalı ve hatta diriltici özelliğe de sahiptirler, nitekim günahkâr müminler, cehennemden çıkarıldıktan ve bu nehirlerin hayat veren suyuyla yıkandıktan sonra yeniden doğal güzelliklerine kavuşarak cennete gireceklerdir.⁹¹ Bütün bu özellikleriyle cennet nehirleri, bütün tonlarıyla rengârenk doğal hayatı canlandıran

⁷⁹ Cennetteki nehir halindeki kevserden iki oluk, arasattaki bu havuza akmaktadır. İbn Kesir, *Ehvâlû Yevmi'l-Kiyâme*, s. 59.

⁸⁰ Âlûsi, *Rûhu'l-Meâni*, XXX, 245.

⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, XX, 520-21.

⁸² Buhârî, Rikâk, 53, Megâzî, 17, 27; Müslim, Fedâil, 27; Ebû Dâvûd, Sünnet, 26; Tirmizî, Tefsîr, 89; Dârimî, Rikâk, 112.

⁸³ Buhârî, Rikâk, 53.

⁸⁴ İbn Mâce, Zühd, 39.

⁸⁵ Bakara, 2/28; Âl-i İmrân, 3/15, 136. Bk. Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, "c-r-y" maddesi.

⁸⁶ Dârimî, Rikâk, 95. Ebû Âsım, *Fethu'l-Mennân Şerhu Müsnedi'l-Câmi'*, IX, 739; Sâbûnî, *Muhtasarı Tefsîri İbn Kesir*, I, 34, 216, 255.

⁸⁷ Muhammed, 47/15.

⁸⁸ Buhârî, Tevhîd, 22; Tirmizî, Sıfatu'l-Cenne, 4, 27; Dârimî, Rikâk, 111. Şu halde Kevser, Firdevs cennetinden doğmuş olmaktadır.

⁸⁹ Bakara, 2/25; TaHa, 20/76, 119; Saffat, 37/45-47; Sâd, 38/51; Zuhuf, 43/71; Muhammed, 47/15; Tûr, 52/23.

⁹⁰ Nisâ, 4/13; Mâide, 5/119; Tevbe, 9/72; Hac, 22/14, 23; Feth, 48/5, 17; Furkân, 25/10; Ankebût, 29/58; Zümer, 39/20; Hadîd, 57/12; Tegâbun, 64/9; Mücâdele, 58/22; Tahrîm, 66/8; Talâk, 65/11; Burûc, 85/11; Sâf, 61/12; Beyyine, 98/8; Tirmizî, Cennet, 27; Ahmed b Hanbel, *Müsned*, V, 5.

⁹¹ Buhârî, Rikâk, 51, 52; Tirmizî, Sıfatu Cehennem, 10; Ahmed b Hanbel, *Müsned*, II, 534; Dârimî, Rikâk, 95.

kaynakları tasvir etmektedir. Bu nehirler, böylesi büyüleyici bir tabiat içerisinde yaşamaya meftun olan ve hayalini süsleyen insanın gönlüne akmakta ve onu kendisine cezbetmektedir.

Cennet nehirlerinden bir kısmının dünya ile alakalı olduğuna dair rivayetler de bulunmakta ve Seyhun, Ceyhun, Fırat, Nil bunlar arasında sayılmaktadır.⁹² Zannımızca cennet nehirleriyle ismi sayılan dünya ırmakları arasında kurulan bu irtibat, cennet nehirlerinin tatlı ve bol suya sahip bereket kaynağı olduklarını, müşahede edilebilen dünya nehirleri üzerinden anlatmak içindir. Bir ihtimal de, İstanbul'un elbette fethedileceğini bildiren hadiste⁹³ olduğu gibi Müslümanlara, insanlık ailesine mesajlarını götürebilmek için güçlü su kaynaklarından istifade etmeleri ve gerektiğinde onlara sahip olmaları mesajının verilmesidir. İslam fütuhatının öncelikle bu nehirlerin bulunduğu coğrafyaya doğru yapılması, verilen bu mesajın doğru anlaşıldığını göstermektedir.

Cennetin, nehirlerden sonra en çok zikredilen su kaynağı *ayndır*.⁹⁴ *Suyu gözle görülebilen su kaynağı* manasındaki *ayn*,⁹⁵ ahiretteki pınarların genel adı olarak kullanılmaktadır. Cehennemdeki pınarlar, yerinde inceleneceği için burada cennetin; su, şarap, süt ve bal kaynayan nehirlerini zikretmek gerekmektedir.⁹⁶ Cennetin misk dağından kaynayan ve köklü gür suyuyla akıcı nehre dönüşen⁹⁷ bu genel pınarları yanında *kâfur*, *zencebîl* gibi özel isimli pınarları da bulunmaktadır ve cennet halkı onların suyundan içecektir.⁹⁸ Anılan ayetler, diğer bazı pınarların, cennetin güzelliklerini besleyen pınarlar⁹⁹ olduğunu zımnen ifade etmektedir. Bu pınarların, cennetin her noktasında ve hatta dışına kadar yaygın olduğunu, cennete en son girecek kişinin daha sıratı geçer geçmez kendisine gösterilen ağaç ve altındaki su içtiği pınar¹⁰⁰ göstermektedir.

⁹² Müslim, Cennet, 10.

⁹³ Ahmed b Hanbel, *Müsned*, IV/335.

⁹⁴ Hicr, 15/45; Sâffât, 37/45; Duhân, 44/52; ve diğer ayetler için bk. mu'cem, "a-y-n" maddesi.

⁹⁵ Râgıb el-İsfehâni, *el-Müfredât*, I, 529-30.

⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XII, 218.

⁹⁷ Gâşiye, 88/12; Sâbûni, *Muhtasarı Tefsîri İbn Kesir*, III, 267.

⁹⁸ Duhân 44/51-52; İnsân, 76/6, 18; Mutaffifin, 83/28.

⁹⁹ Hicr, 15/45; Sâffât, 37/45; Fussilet, 41/47; Duhân, 44/52; Zâriyât, 51/15; Rahmân, 55/50; Gâşiye, 88/12; Kevser,108/1; Vâkıa, 56/17-21; İnsan, 76/5-6,17-18, 21; Mürselât, 77/43; Nebe', 78/31-34; Mutaffifin, 83/25-28.

¹⁰⁰ "Cennete en son giren kimse, bazen yürür, bazen ağlar. Ateş de arada sırada onu yalar geçer. Cehennemli tamamen geçince dönüp ona bir nazar eder ve: 'senden beni kurtaran Allah münezzehdir! Allah c.c. bana öncekilerden ve sonrakilerden hiç kimseye vermediği şeyi verdi!' der. Derken ona bir ağaç gösterilir. 'Ya Rabbi! der, beni şu ağaca yaklaştır da altında gölgeleneyim, suyundan içeyim!' Allah c.c: 'Ey âdemoğlu! Dilediğini versem benden başka bir şey istemezsin değil mi?' der. Adam: 'Ey Rabbim, ondan başka bir şey istemeyeceğim!' der ve başka bir şey istemeyeceğine dair söz verir. Rabbi de onun özrünü kabul eder. Çünkü o, sabredemeyeceği şeyi görmüştür. Onu ağaca yaklaştırır. Adamcağuz, onun gölgesinde gölgelenir, suyundan içer. Sonra adama, evvelkinden daha güzel bir ağaç daha gösterilir. ...gölgesinde gölgelenir, suyundan içer. ... Onu bu ağaca yaklaştırır. Adam ona yaklaştırılınca cennet ehlinin seslerini işitir. (Dayanamayıp): 'Ey Rabbim! Beni cennete sok!' der." Müslim, İman, 310.

Cennetteki özel isimle anılan pınarların birisi; bulunduğu yüksek yerden kaynayan, yataksız akan, şelale şeklinde dökülen¹⁰¹ ve suyu devamlı olan¹⁰² *meskûb*¹⁰³ pınarıdır. Bu özelliğiyle *meskûb* pınarına, *çağlayan* isminin verilmesi daha uygun görünmektedir. Çağlayanın yuksekten dökülmesi bir taraftan cennete manzara güzelliği katarken, diğer yandan tatlı bir serinliği ve dökülen su sesi, dinlendirici bir nağmeyi akla getirmektedir. Suları şelale halinde dökülen bu pınarın suyunun kesintisiz olması, cennet halkının huzurunu ve saadetini sürekli hale getireceğini akla getirmektedir.

Cennetin bir diğer pınarı *kâfûr*dur.¹⁰⁴ *Kâfûr*; *yaprağının örttüğü şey, hoş kokulu güzel karışım, cennette bir su pınarı, tatlı hoş meyve* manalarına gelmektedir.¹⁰⁵ Bu lügavi manalarına göre *kâfûr*, cennette has kullara kâselerde ikram edilen soğuk, berrak, hoş kokulu ve temiz cennet suları şeklinde tanımlamak mümkündür.¹⁰⁶ Kendisinden sonraki *ayn*/pınar kelimesi, *kâfûr*ün müfessiri yapıldığı takdirde¹⁰⁷ yukarıda özellikleri sayılan *kâfûr*ün, kendi özelliklerini taşıyan kaynaklardan alındığı düşünülebilir. Bunun yanında *kâfûr*ün suyunun, doğduğu kaynaktan akar-ken hoş kokulu temiz bitkilere temas etmekle tadının daha da güzelleştiği akla gelmektedir. Nitekim bunun örneğini dünyada da görmek mümkün bulunmakta, yatağının kenarında yetişen yarpuz vb. hoş kokulu otlara temas eden pınar suyunun apayrı bir lezzet kazandığı tecrübeyle bilinmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan başka bir cennet pınarı *zencebîl*dir.¹⁰⁸ *Zencebîl*; Arapların kokusundan hoşlandıkları bir bitkinin ahiretteki benzerinin tatlandırıldığı veya tam lezzet kıvamında karışımı olan meşrubat¹⁰⁹ ya da bu meşrubatın pınarıdır. *Zencebîl*in bu anlamları ve Kur'an-ı Kerim'de *Zencebîl pınarı* diye isimlendirilmiş olmasından hareketle, *harika bir lezzet karışımıyla kaynayan ve kıvamında bir tadı bulunan pınar* manasını almak uygun görünmektedir. Tıpkı serin *kâfûr* pınarı gibi, bunun suyu da kendine has rayiha, kıvamında sıcaklık ve lezzet taşımaktadır.¹¹⁰

Zencebîl pınarının saf suyundan mukarrepler (sıddıklar), karışımından ise cennetin diğer sakinleri içeceklerdir.¹¹¹ Allah, mukarrablerin meşrubatının sure evvelinde *kâfûr*la, sure sonunda *zencebîl*le karıştırılacağını beyan etmiştir.¹¹² *Kâfûr*da soğukluk ve güzel koku, *zencebîl*de ise sıcaklık ve güzel koku bulunmaktadır.

¹⁰¹ Nitekim gözyaşı dökmekte de aynı fiil kullanılmaktadır. Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, II, 253; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XX, 197.

¹⁰² Beğavi, *Meâlimü't-Tenzil*, VIII, 12.

¹⁰³ Vâkıa, 56/31.

¹⁰⁴ İnsân, 76/5.

¹⁰⁵ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, IV, 39.

¹⁰⁶ ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V, 258; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 3901; Beğavi, *Meâlimü't-Tenzil*, VIII, 293.

¹⁰⁷ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 215.

¹⁰⁸ İnsân, 76, 17.

¹⁰⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V, 260;

¹¹⁰ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 217; Sâbûnî, *Muhtasarü Tefsîri İbn Kesir*, III, 472.

¹¹¹ Beğavi, *Meâlimü't-Tenzil*, VIII, 269; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XXI, 457.

¹¹² İnsân, 76/5, 17, 21.

Bu iki meşrubatın karışımıyla, yalnızken içtiklerinden çok daha güzel kokuda, lezzette ve serinlikte (yeni) bir tat/meşrubat meydana gelmektedir.¹¹³

Cennetin en önemli su kaynaklarından birisi de *selsebîl*dir.¹¹⁴ *Selsebîl*, saf, berrak, tatlı ve boğazdan kolaylıkla geçen veya kaynağından coşarak akıp giden su manasındaki *selselden* türetilmiştir.¹¹⁵ Bu temel anlamlar göstermektedir ki *selsebîl*, pınarın ismidir ve/veya suyun sürekliliğini, içim zevkini, çokluğunu ve tatlılığını niteleyen bir sıfatı da olabilir.¹¹⁶ Bu suya, arşın altından doğduğu ve adn cennetinden geçerek, cennet halkının köşk ve yollarına kadar ulaşmış ve dağılan güçlü pınar olduğu için bu isim verilmiştir. Suyu kâfûr soğukluğunda, zencebil tadında ve misk kokusunda olan *selsebil*, cennet halkının diledikleri noktadan akacaktır.¹¹⁷

Bu; kolaylıkla, yumuşak, sürekli, şekilde akıcı¹¹⁸ ve içimi kolay cennetin *selsebîl* pınarından, kulluk görevlerini hakkıyla yerine getiren kullara saf olarak ihsan edilecektir.¹¹⁹ Cennetin diğer tabakalarındakilere ise *selsebîl*in karışımı ikram edilecektir. Bu suyun dikkate değer bir diğer özelliği ise, cennet halkına boyun eğmesi ve onların diledikleri noktadan akmasıdır.¹²⁰ Rasûlullah (s.a) de bu pınardan muhacirlerin fakirlerinin içeceğini bildirmiş¹²¹ ve Abdurrahman b. Avf hakkında, Allah'ın o pınardan içirmesi duasında bulunmuştur.¹²² Nakillerde görüldüğü üzere, diğer cennet pınarları veya onların sularının kıymeti, *selsebîl* ve kâfûr ile kıyaslanarak değerlendirilmektedir.

Cennet pınarlarından bir başkası, yükseklik anlamındaki *tesnîm*dir.¹²³ *Tesnîm*; arşın alt kısmından doğan, cennet köşklerinin ve yüksek odalarının üst kısımlarından akan ve cennet şaraplarının en değerlisini akıtan pınardır. Adn cennetinin mukarrabûn¹²⁴ ünvanlı sakinleri, bu pınarın suyundan saf olarak, *ashâb-ı yemin*¹²⁵ ise *rahîk*la karıştırıldıktan sonra içeceklerdir.¹²⁶ Bu pınarın suyunun, havada istenildiği zaman ve istenildiği kadar aktığı ve ikram kaplarını doldurduktan sonra kendiliğinden kesildiği ve bir damlasının bile yere dökülmediği söylenmektedir.¹²⁷ Bu özelliğiyle çok değerli olduğu anlaşılabilir, hattı ve boşaltım şekli, otomatik çalışan çeşmeleri hatırlatmaktadır. *Tesnîm* pınarının, cennet köşklerinin

¹¹³ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, s. 151.

¹¹⁴ İnsan, 76/18.

¹¹⁵ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, II, 268; Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 561 vd.

¹¹⁶ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 217.

¹¹⁷ Beğavi, *Meâlimü't-Tenzîl*, VIII, 297; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XXI, 477-78.

¹¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 2074 vd. Ahmed b Hanbel *Müsned*, VI, 299, 302; Hâkim, *Müstedrek*, III, 351, 352; Yazır, *Hak Dini*, VIII, 5507-08.

¹¹⁹ İnsan, 76/6-18. Ayrıca geniş bilgi için bk. Cebeci, "Selsebîl" *DİA*. XXXVI, 447-48.

¹²⁰ Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 561-62; Beğavi, *Meâlimü't-Tenzîl*, VIII, 296.

¹²¹ Müslim, Hayz, 34.

¹²² Ahmed b Hanbel *Müsned*, VI, 299, 302; Tirmizî, *Mevâkît*, 25.

¹²³ Mutaffifin, 83/27.

¹²⁴ Vâkıa, 56/10-11. Dereceleri Allah'a yaklaştırılan iman ve hayırlı iş yapmakta önde gidenler anlamındadır.

¹²⁵ Vâkıa, 56/27, 38, 90, 91; Kitabını sağından alan ve ahiret mutluluğuna erenler manasına gelmektedir.

¹²⁶ Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 221, 224; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XXII, 154; *Lisanu'l-Arab*, III, 2120.

¹²⁷ Beğavi, *Meâlimü't-Tenzîl*, VIII, 368; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XXII, 154.

ve odalarının üzerinden akması hasebiyle, yükseklerden büyük şelale şeklinde dökülen *meîne* kıyasla daha küçük ve yaygın çağlayan veya fiskiye oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Bütün cennet nehirlerinin ve pınarlarının köklü ana kaynağı olduğu anlaşılan *selsebîl* ve *tesnîm* pınarlarının en dikkat çekici özelliği, arşın alt kısımlarından doğmalarıdır. Bu iki pınarın ana kaynağı, Hûd suresinin yedinci ayetinde zikredilen ve üzerine arşın bina edildiğini bildiren su olduğunu akla getirmektedir. Bu bilgi, su ve arşın ilk yaratılan varlıklar olduğunu ve arşın su ile çevrili veya su içerdiğini göstermektedir. Anılan ayetteki: *Arş'ı da su üstünde idi* cümlecığının hal manası bu anlamı kazandırmaktadır, ayetteki arşın hükümranlılık manasına binaen ise, Allah'ın mülk ve hükümranlılığı sudan ibaretti manasına gelmektedir.¹²⁸ Bu son anlam, bütün varlıkların sudan yaratıldığı hadisiyle¹²⁹ örtüştüğü gibi, Allah'ın hükümranlılığını su üzerinden göstermekte olduğuna da delalet etmekte ve dünya nizamındaki suyun etkin rolünün, ahiret nizamına da şamil olacağına işaret etmektedir. Daha anlaşılır ifadeyle, cennet ve cehennem dayandığı temel su kaynağının, arşın altından kaynayan selsebil, tesnîm ve *mühlün*¹³⁰ merkezi olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda zikredilen nehir ve pınarla alakalı bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla insanlara büyük zevk veren pınar nimeti, cennette de kaynamaya devam edecektir,¹³¹ Allah'a kul olanlar ondan içecekler, pınar başı ve kıyı/sahil sefaları¹³² yapacaklar ve onu (istedikleri şekilde ve yerde) fişkırtıp (oynamaya doyamayan çocuklar misali) akıtacaklardır.¹³³ Cennette; hem içme lezzeti ve hem de seyirlik zevki sunan nehirle ve güçlü pınarlara ilave olarak cennet halkına halis meşrubatlar da sunulacaktır.

3. Cennetin Meşrubatları ve Özellikleri

Kur'an-ı Kerim'de cennet halkına ikram edilecek meşrubatların; su,¹³⁴ süt, bal ve şarap olduğu zikredilmektedir. Bahsedilen meşrubatlar, berrak, sersemletmeyen, başı ağrıtmayan, harika lezzette ve akli örtmeyen özelliklerdedir.¹³⁵ Bu meşrubatlardan Kur'an-ı Kerim'de en çok zikredilene *şerâb*tır.¹³⁶ *Ş-r-b* kökünden türetilen bu kelimenin asıl manası, *su, bal ve ilaç içmektir*. *Şerâb* ise, hangi durumda ve çeşitte olursa olsun içilen ve çiğnenmeden yutulan şeylerin¹³⁷ umumi ismidir.

¹²⁸ Tâhir İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrir*, XII, 7. Geniş bilgi için bk. Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, XVII, 194 vd.

¹²⁹ Rasûlullah (s.a): "Varlıklar neden yaratılmıştır?" Sorusunu "sudan" cevabıyla karşılamıştır. Tirmizi, Cennet, 2.

¹³⁰ Rahmân, 55/35; Rasûlullah (s.a) bu kelimeyi, *cehennem halkının üzerine dökülen sarı maden eriyiği* ile açıklamaktadır. Buhari, Bed'ü'l-Halk, 10. Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 143.

¹³¹ Rahmân, 55/66.

¹³² Hıcr, 15/45; Zâriyât, 51/15; Rahmân, 55/50; Gâşiye, 88/12; Kevser, 108/1.

¹³³ İnsân, 76/6.

¹³⁴ Buhâri, Rikâk, 53; Tefsir, 108, 1; İbn Mâce, Zühd, 39; Tirmizi, Tefsir, 108, 1; Ebû Dâvud, Sünnet, 22; Ahmed b Hanbel *Müsned*, III, 152.

¹³⁵ Sâffât, 37/45-47; Vâkıa, 56/17-18.

¹³⁶ Nahl, 16/10, 69; Fâtır, 35/12; Sâffât, 37/45-47; Sâd, 38/51; Tûr, 52, 19; Hâkka, 69, 24; İnsân, 76/5, 6, 21 vd.

¹³⁷ ez-Zebîdi, *Tâcü'l-Arûs*, III, 111-12.

Şerâb kelimesi, Kur'an'da isim olarak on bir ayette geçmekte¹³⁸ ve *dünya - ahiret meşrubatlarını içmek* anlamında, mutlak manada kullanılmaktadır. Cennet halkının içecekleri kapsamında, orada içeceklerin hiç tükenmeyeceği,¹³⁹ tertemiz oluşu, içerisinde insana eziyet veren hiçbir şeyin bulunmadığı ve temizleyiciliği¹⁴⁰ belirtilmektedir. Cennet meşrubatlarının bir özelliği de, insanın kin, haset gibi kötü sıfatlarını, günah işleme ve batıl itikada düşme eğilimlerini temizleyici olmasıdır. İnsanın, Allah'ın huzuruna selim kalple çıkmasını ve selamet yurduna selamla karşılanarak girmesini sağlamasıdır.¹⁴¹

Cennette deniz, nehir, pınar, çağlayan ve çeşme çeşitleriyle bulunan içilebilir suların vasıfları da Kur'an-ı Kerim'de *rahîk*,¹⁴² *dihâk*,¹⁴³ *beydâ*,¹⁴⁴ *lezzet*,¹⁴⁵ *ğayru âsin*,¹⁴⁶ *aselin musaffâ* ve *hamr*¹⁴⁷ kelimeleriyle ifade edilmektedir. Farklı isimlerle nitelenen cennet sularının isimleri ve taşıdıkları vasıfları onların, hem akarsu, pınar vb. kaynaklar ve hem de daha özel manada *hususî kaplarda ikram edilen özel içecekler* olduğu yorumunu yapma imkânı vermektedir. Bu yüzden süt, bal, şarap nehirlerinin varlığı¹⁴⁸ da dikkate alındığında cennet sularının tamamının, lezzetiyle ve temizliğiyle bulunduğu her yerden rahatlıkla içilmeye uygun olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgi de temiz su kaynaklarını bulmakta zorlanan insanı, ebedi hayatın tertemiz kaynaklarına cezbetmektedir ve her halde ona ulaşmak için neler yapması gerektiğini de düşündürmüştür.

Cennet meşrubatlarından biri olan *rahîk*; *içimi kolay*,¹⁴⁹ *eski ve kaliteli içkilerden saf bir içkidir*.¹⁵⁰ Cennetin aynı ismi taşıyan meşrubatı ise, içildikten sonra misk kokusuyla ferahlatıcı özelliğe sahiptir.¹⁵¹ Dünya içkilerinin sonu tortu ve bulanık iken, *rahîk* bunun tam aksine saf halde ve güzel bir rayiha ile bitmektedir.¹⁵² *Rahîk*ın karışımı, suyu yüce yerlerden inen/akan tesnîm pınarının suyundandır.¹⁵³ *Rahîk*ın, içinde geçtiği tek ayette *mühürlenmiş* kelimesiyle nitelenmesi, kişiye özel ve zamanı gelince ebrar/iyiler tarafından açılacağı, onların dışında kimseye dokunma izni verilmeyeceği manasına¹⁵⁴ gelmektedir. Rasûlullah (s.a), dünyada su-suz bir mümine su ikram edenlere, ahirette bu meşrubatın içirileceğini¹⁵⁵ bildirmektedir. Bu ayet ve hadis dünyada iyilik yapanlara, ahirette daha güzeliyle karşı-

¹³⁸ Konumuzun cennet bölümüyle ilgili iki ayet bulunmaktadır: Sâd, 38/51; İnsân, 76/21.

¹³⁹ Sâd, 38/51; Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, 299; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII, 227.

¹⁴⁰ Sâffât, 37/47; Sâd, 38/51; Vâkıa, 56/19; İnsân, 76/21; Mutaffifin, 83/25.

¹⁴¹ İnsân, 76/21; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XXI, 484; XV, 423.

¹⁴² Mutaffifin, 83/25.

¹⁴³ Nebe', 78/34.

¹⁴⁴ Sâffât, 37/46.

¹⁴⁵ Sâffât, 37/46; Muhammed, 47/15.

¹⁴⁶ Muhammed, 47/15.

¹⁴⁷ Sâffât, 37/45-47; Muhammed, 47/15.

¹⁴⁸ Muhammed, 47/15.

¹⁴⁹ Dünya sularının bu özelliği *sâiğ* kelimesiyle karşılanmaktadır Nahl, 16/66; Fâtır, 35/12.

¹⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 1608; Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 214; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XXII, 151.

¹⁵¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, III, 248.

¹⁵² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XXII, 151

¹⁵³ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, III, 249.

¹⁵⁴ Beğavi, *Meâlimü't-Tenzil*, VIII, 367.

¹⁵⁵ Tirmizi, *Sıfatu'l-Kiyâme*, 18.

lık verileceği şuurunu kazandırmakta, *dihâk* ise cennet saadetine iştiyakı artırmaktadır.

Dihâka; su kabının şiddetle doldurulması ve boşaltılması,¹⁵⁶ tenceredeki sıvının fokurdayarak kaynaması¹⁵⁷ kök anlamından hareketle, kesintisiz, gür ve coşkun akan köklü su anlamını vermek uygun görünmektedir. Ancak ayette ke'si nitelediği için daha dar manada, saf, peş peşe ve dopdolu, tam lezzetinde ve içenin ihtiyacı kadar ikram edilen meşrubat demek¹⁵⁸ daha uygun düşmektedir. Anılan özelliklerdeki dihâkın hizmetçiler tarafından kadehlere boşaldıkça doldurulması, meşrubatın değerine, insanın itibarının artırılmasına ve onun konforuna işaret eden hususlardır. Bu anlam, horlanmaktan ve küçümsenmekten şiddetle kaçan insana, sonsuz hayatın itibarlıları arasına bir şekilde katılması gerektiği fikrini vermiş olmalıdır.

Cennetin meşrubatlarının rengini, tadını, tazeliğini ve saflığını; *beydâ*, *lezzet*, *musaffâ*, *gayru âsin* ve *hamr* kelimeleri açıklamaktadır. Ancak cennetin su ve meşrubatlarının özelliklerini kavramak için anılan bu kelimelerin sözlük manalarının dünya meşrubatlarına geldikleri karşılıkları bilmek gerekmektedir. *Beydâ*; meşrubatın berrak, süt gibi¹⁵⁹ bembeyaz renkte olmasını ifade etmektedir. *Lezzet*; içene haz, tat ve iştihâ veren içkiyi, *musaffâ* ise, hayvandan sağılmamış ve el değmemiş meşrubatı vâsıf etmektedir.¹⁶⁰ *Âsin*, insanın başını döndürüp bayıltacak kadar kokuşmuş kuyu vb. su için kullanılmaktadır.¹⁶¹ *Hamr*; örtmek, mayalamak ve karıştırmak manasıyla,¹⁶² akli örten ve sarhoşluk veren üzüm suyu için kullanılmaktadır.¹⁶³ Dünya meşrubatlarının bu özellikleri, cennet pınarlarının ve nehirlerinin aşağıda zikredilecek olan vasıfları haiz bulunduğunu anlamaya imkân vermektedir.

Cennetin meşrubatları; güzel kokusu, rengi ve lezzeti bozulup değişmeyen, ekşimeyen özelliğe sahiptir.¹⁶⁴ Bu meşrubatlar veya alındığı nehirler ve/veya pınarlar yumuşaktır, kesmeyen ve içtikçe iştahı artıran lezzettedir.¹⁶⁵ Fevkalâde zevk veren cennet şarabı, kadehler dolusu içileceği halde akli gidermemekte, sarhoş etmemekte,¹⁶⁶ baş dönmesi ve karın ağrısı gibi rahatsızlık vermemektedir.¹⁶⁷ Bilhassa *aselîn musaffânın*, *arının henüz ağzına alıp peteğe koymadığı saf bal* manası, cennetin su kaynaklarına el değmediğini ve saflığını bozabilecek hiçbir harici etkiye maruz kalmadığını işaret etmektedir. Dolayısıyla cennetteki bal nehirlerini, arının üretmediği Allah'ın doğrudan yarattığı nehirler olarak anlamlandırmak ge-

¹⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 1402.

¹⁵⁷ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, II, 53.

¹⁵⁸ Beğavi, *Meâlimü't-Tenzîl*, VIII, 316; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XXI, 476.

¹⁵⁹ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, I, 176.

¹⁶⁰ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, IV, 81; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 303; İbn Kesîr, *Muhtasarü Tefsîri İbn Kesir*, III, 228.

¹⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 259.

¹⁶² Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, I, 442.

¹⁶³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 1259.

¹⁶⁴ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 60; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, V, 9.

¹⁶⁵ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 60; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 260.

¹⁶⁶ Vâkıa, 56, 19; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, V, 9.

¹⁶⁷ Sâffât, 37, 45-47; Muhammed, 47, 15; Sâbûnî, *Muhtasarü Tefsîri İbn Kesir*, III, 144.

rekmedir.¹⁶⁸ Hatta bu manadan hareketle bütün meşrubatlarının insanın elleri, ayakları vb. aletler kullanılmadan¹⁶⁹ imal edildiği ve tertemiz sunulduğu sonucu çıkarılabilmektedir. Ayrıca *asl* kökünden türetilen, *devenin süratli gitmesi* manasındaki *asûl* ve *assâl*,¹⁷⁰ bu bal nehrinin oldukça akıcı olduğunu düşündürmektedir. Cennet sularının/meşrubatlarının genel manada akıcı ve fişkırıcı özellikte olduğu ise, *fcr*, *nadh* ve *cry* ile bildirilmektedir.

Cennet sularının köklü, devamlı ve güzel manzaralı olduğuna *feccera*,¹⁷¹ *neddaha*¹⁷² ve *tecrî*¹⁷³ fiilleri işaret etmektedir. *Feccera*; *sabahın aydınlanması* ve *ışığın karanlığı delercesine patlaması* anlamına gelen *f-c*-rden türetilmiştir. *Fecr* aynı zamanda *suyu fişkirtarak akıtmak* manasına da gelmektedir. Aynı fiil, kaynağından kuvvetle ve akıcı özellikte çıkararak akan su, kan vb. sıvılar için de kullanılmaktadır. *Fecrin* kök manalarından birisi de *çok mal sahibi* ve *cömert olmaktır*¹⁷⁴ ki, cennette pınarların sayısının ve suyunun çokluğu manasına tekabül etmektedir. Ayrıca Allah, *feccera* fiiliyle pınarlar fişkirtmeyi dünya hayatıyla ilgili ayetlerinde zatına nisbet ederken,¹⁷⁵ cennet hayatından bahseden ayetinde ise, cennet halkını su fişkirtmanın öznesi yapmaktadır.¹⁷⁶ Bu yoruma göre insanın su ile oynama özleminin cennette yeterince karşılanacağı sonucuna ulaşmakta ve cennet halkının istediği yerden akacağı bildirilen *selsebîl* ve *tesnîm* pınar/çeşmeleri de bu yorumu güçlendirmektedir.

Fişkırın pınarları vasfeden bir diğer kelime *naddâhatân*dır. *Nadh* kökünden türeyen bu kelime, *suyunu kaynağından şiddetle fişkırarak çıkaran iki pınar* anlamındadır. *Nadhın* bir manası da, *bilhassa güzel koku veren ve/veya herhangi bir sıvının kokusunun elbise vb. eşyaya sinmesi ve iz bırakmasıdır*.¹⁷⁷ Bu manasına göre muhteşem rayihada kaynayan bu güçlü pınar, çevresine güzel ve kalıcı bir koku vermesinin yanında, fişkirttiği suları havada iz bırakırcasına seyirlik hoş görüntü vermektedir. *Nadh*, suyu kesilmeyen ve çıkış noktasını doldurup yukarıya doğru fişkırarak kaynayan pınardır ancak *cry*, *nadhtan* daha güçlü suya delalet etmektedir.¹⁷⁸

Râzi (ö. 606/1209), *nadhın*, cennet halkının yaşadığı noktalarda yukarıya doğru hareket eden, *ceryin* ise cennet ehlinin diledikleri yöne doğru yere paralel akan pınarlar olduğunu söylemektedir.¹⁷⁹ *Ceryin*; *güneşin*, *geminin*¹⁸⁰ ve *rüzgârın*

¹⁶⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, V, 9; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XIX, 260.

¹⁶⁹ Beğavi, *Meâlimü't-Tenzîl*, VII, 282.

¹⁷⁰ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, III, 155.

¹⁷¹ Yâsîn, 36/34; İnsân, 76/6.

¹⁷² Rahmân, 55/66.

¹⁷³ Bk. "c-r-y" maddesi.

¹⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 3351.

¹⁷⁵ Kehf, 18/33; Yâsîn, 36/34; Kamer, 54/12.

¹⁷⁶ İnsân, 76/6.

¹⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 4452.

¹⁷⁸ Sâbûnî, *Muhtasarü Tefsîri İbn Kesir*, III, 343.

¹⁷⁹ Râzi, *Mefâtihü'l-Gayb*, XXIX, 135; Elmalı ise, *neddâhatâna* tam yerinde bir ifadeyle suyunu püskürten iki pınar ve diğer tabirle şadırvan demektedir. Yazır, *Hak Dini*, VII, 4691.

¹⁸⁰ Bakara, 2/164.

bir noktadan akıp geçmesi, her canlının gözü,¹⁸¹ atın koşup gitmesi ve suyun akması¹⁸² manaları, Râzi'ye yukarıdaki tarifi yaptırmış olmalıdır. Bu manaların buluştuğu ortak noktalar; *akmak, hızla geçip gitmek ve yükselmektir*. Demek ki cennetin suları ve pınarları, afete dönüştürmeyen bir yükseklikte tatlı dalgalar¹⁸³ halinde hızla akıp gidecektir. *Ceryin*, her canlının ve hususiyile koşup giden atın gözünün her şeyi seçebilmesi anlamı, cennetin su kaynaklarının berraklığına ve her noktasının görmeye değer güzellikte olduğuna delalet etmektedir.

Dünya hayatında suyun önemini çok iyi bilen insanın, sonsuz hayatında böylesi ikramlara nail olacağı bilgisi onu, cenneti kazandıracak inanç ve davranışlara sevk edecek özelliكتedir. Berraklığı, tadı, lezzeti, rayihası, yumuşaklığı, akış ve kaynayış manzaralarının güzelliğiyle cennet suları; cenneti doyumsuz güzelliklerle bezerken, cennet halkının huzur ve saadetinin de aracısı olacağı anlaşılmaktadır. İnsanın tabiatı bazı zamanlarda eliyle ve doğrudan ağızıyla su içmeyi arzulasa da, muhtemelen bu içim tarzının çoğunluğa zor gelmesi ve/veya keyif vermemesi ve medeni hayatın gereği sebebiyle olmalı ki cennetin meşrubatları, oraya has kıymetli kaplarla ikram edilmektedir.

4. Cennetin Su Kapları

Medeni hayatın ve hayatı kolaylaştırmanın icaplarından birisi de alet ve araçlar kullanmaktır. Yaşanan mekânın eşya ile donatılması bir taraftan insanın refahına hizmet ederken, diğer yandan bu eşyaların değerli olması, sahibinin servetini ve zevkini aksettirmektedir. Bu hakikat; güzel, kolay, zevkli ve ihtişamlı hayat vadeden cennette de caridir. Rahat koltukların üzerine kurulmuş¹⁸⁴ ve etrafında genç hizmetçilerinin koşuşturduğu¹⁸⁵ cennet halkının müreffeh hayatının¹⁸⁶ içerisinde değerli, estetik ve ergonomik ev eşyalarının bulunması makuldür. Ev eşyalarının içerisinde cennette kullanılan kaplar da bulunmaktadır ki bunlar, cennetin muhteşem hayatının göstergeleri olduğu kadar, oradaki sular hakkında da bilgi vermektedir. Altından,¹⁸⁷ gümüşten¹⁸⁸ ve billurdan mamul cennet kapları Kur'an-ı Kerim'de: *inâ, âniye, evâni, kavârîr ekvâb, ebârîk, ke's ve sıhâf* isimleriyle yer almaktadır.

Cennetin kaplarından *inâ*; içine herhangi bir şey konulan kaptır, çoğulu *âniye* ve çoğulun çoğulu *evâni* gelmektedir.¹⁸⁹ *Kavârîr*,¹⁹⁰ billur/kristal demektir ve ayette *billur küp* anlamında kullanılmıştır. Billur, dünyada kumdan imal edilmesine karşın cennetin küpleri, içindekini dışarıya gösterecek şeffaflıkta, billur renkli gü-

¹⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 610.

¹⁸² Ferâhîdî, *Kitabu'l-Ayn*, I, 236.

¹⁸³ Rüzgârın esmesi ve atın koşarak gitmesi, yükselip alçalan hareketle olmasından bu anlam çıkarılmıştır.

¹⁸⁴ Kehf, 18/31; Yâsin, 36/59; İnsân, 76/13.

¹⁸⁵ Vâkıa, 56/17-21.

¹⁸⁶ Hâkka, 69/23; İnsân, 76/14.

¹⁸⁷ Zuhruf, 43/71-72.

¹⁸⁸ Buhârî, Libâs, 25, tevhd, 24.

¹⁸⁹ İsfehâni, *el-Müfredât*, I, 35.

¹⁹⁰ İnsân, 76/15-19.

müşten mamuldür. Bu kaplar, cennet halkının istediği ebatlarda ve içerisinde ihtiyaçları kadar meşrubat konulan kaplardır.¹⁹¹ Suyun, rengiyle uyumlu kaplarda ikram edilmesi zarafet olduğu gibi, onu takdim eden parlak hizmetçilerin de incilere benzetilmesi¹⁹² suyun kendisine ve servisine ayrıca bir letafet ve zarafet katmaktadır. Anılan kapların mücevherattan yapılmış olması, oradaki zengin hayatın ihtişamına ve inceliğine işaret etmektedir. Bu bilginin dünyevi katkısı, insan muhayyilesini geliştirmesi ve mükemmel sanat eserlerini üretmesiyle medeniyetin yükselmesine yardımcı olmasıdır. Manevi ve uhrevi faydası ise, insanları bu müreffeh hayata özendirilmesi ve onu kazandıracak iyilikler yapmayı insana dolaylı olarak hatırlatmasıdır.

Cennette kullanılan kapların bir nev'i de *kûbtür* ve çoğulu *ekvâb*tır. *Ekvâb*,¹⁹³ *kulpu* ve *sapı olmayan ağız geniş ve yuvarlak, gümüşten mamul/büyük* kaplardır.¹⁹⁴ Türkçede *testi* ve *küp* olarak isimlendirilen *kûb* kelimesi, İnsan suresi on beşinci ayetinde *billur* ve *gümüş beyazlığı* vasıflarıyla nitelenmiştir. Bu durumda billurun ve gümüş renginin saflığı ve berraklığı bu kapta toplanmış¹⁹⁵ ve suyunun saflığıyla oluşan görüntü güzelliği, su içmeye saf katmıştır. Hadiste de bu kelime, kevser havuzunun kapları arasında sayılmıştır¹⁹⁶ ki bu, kevserin kaynağının zenginliğine, oradan su içebilmenin seçkinliğine ve mahşerde suya olan ihtiyacın çokluğuna delalet etmektedir.

Cennette daha küçük ebatlarda kapların da kullanılacağına *ebârik* ve *ke's* kelimeleri işaret etmektedir. *Ebârik*,¹⁹⁷ *kulpu, sapı ve burnu/ibiği olan kaplar* anlamında *ibrîkin* çoğuludur. Kılıca parlaklığı, kadına güzelliği ve göz alıcılığı sebebiyle *ibrîk* denilmesi, bu kaba, *berrak* ve *parıldayan kap* manası vermeyi¹⁹⁸ mümkün kılmaktadır. Tarife göre bu kap, Türkçede *sûrahi* ve *ibrîk* isimleriyle karşılanabilir. *İbrîkin* kök manalarından birisinin *parlaklık* olması hasebiyle bu kapların su rengiyle bütünleşen parlaklığa sahip olduğu söylenebilir.¹⁹⁹ Bu kabın, Arap kültüründe çayı ve kahveyi servis etmekte de kullanıldığı itibara alındığında, hem kabın ve hem de içerisindeki meşrubatın tam bir zevke ve keyfe tekabül ettiğini anlamak zor değildir. Ayrıca *ibrîkin ke's*le yakın alakası bulunmaktadır.

İçerisine meşrubat konulan ve meşrubatla dolu olan kaplara *ke's* denilmektedir.²⁰⁰ *Ke's, dihâk* kelimesiyle nitelenmiştir ki; *saf meşrubatla dolu ve peş peşe gidip gelen/dolup boşalan kâseler* anlamına gelmektedir.²⁰¹ Kur'an'da *dolgun kadeh* anlamında hem kadehe ve hem de içerisindeki meşrubata işaret edilerek kullanılır.

¹⁹¹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, V, 260.

¹⁹² İnsân, 76/19.

¹⁹³ Zuhruf, 43/71; Vâkıa, 56/18; İnsân, 76/15; Gâşiye, 88/14.

¹⁹⁴ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, III, 123; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, V, 110, 275; Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 555; XXII, 295.

¹⁹⁵ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, III, 217; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XXI, 476.

¹⁹⁶ Tirmizi, *Kıyâme*, 15; İbn Mâce, *Zühd*, 36.

¹⁹⁷ Vâkıa, 56/18.

¹⁹⁸ Kara, *Kur'an'da Metafizik Bir Âlem, Cennet*, s. 191.

¹⁹⁹ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, I, 132-33.

²⁰⁰ İnsân, 76/17; İçerisinde şarap olan kâseye *ke's* denilir. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, III, 217; Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, IV, 3.

²⁰¹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, V, 110, 275; Beğavi, *Meâlimü't-Tenzîl*, VIII, 316.

maktadır.²⁰² Kâseyi *bardak*²⁰³ manasına almakta da mahzur olmasa gerektir. Daha çok yemeklerin ve meşrubat kaplarının konulduğu tabak ve tepsi tarzı kaplar *sahfe/sihâf*²⁰⁴ ismiyle yer almakta ve altından oldukları anlaşılmaktadır. Ancak konumuz su olduğu için tafsilatı hakkında bilgi vermek, çalışmanın sınırlarını aşmak olacaktır.

Cennette kullanılacak kapların delalet ettiği suyun/meşrubatın vasıflarını hülâsa ettiğimizde onların, kabinin kıymetiyle mütenasip olarak çok değerli meşrubatlar olduğu anlaşılmaktadır. Kapların, ihtiyaç kadar su/meşrubat alacak büyüklükte olması, hem estetik ve hem de ergonomik olduğunu göstermektedir. İlave olarak bu kapların renk ve görünümünün içerisine konulan şaraplarla da ahenkli olduğu ve bu uyumun, onları taşıyan hizmetçilerin rengi ve nazenin sunumlarıyla²⁰⁵ bütünleştiği görülmektedir. Bütün bu manzaralar, cennet hayatının ihtişamına delalet ettiği gibi, su merkezli çok narin, nezaketli ve sefalı bir yaşayışın da kesitlerini vermektedir.

5. Cennette Susuzluk

Cennet ehlinin derecelerine göre içeceği bu hususi meşrubatlar zikredildikten sonra karşımıza çıkan en ciddi sorun, cennette açlığın ve susuzluğun mevcut bulunmadığı meselesidir. Zira Hz. Âdem'in cennetten çıkarılma kıssasından bahseden ayetlerde²⁰⁶ orada açlık ve susuzluk olmadığı bildirilmekle, cennetin yukarıdaki su ile bağlantılı sefalı hayatı boşlukta kalmaktadır. İşin daha da garibi, bu kadar meyve, su, şarap ve meşrubatın olduğu yerde acıkmamak ve susamamak, çelişki görünümü ortaya çıkarmaktadır. Kuşkusuz biz, konumuz gereği susuzluk meselesini incelemek durumundayız. Anılan ayette susuzluk, *zame'* kelimesiyle ifade edilmiştir. *Zame'*, *şiddetli susuzluktur*, istiare yoluyla *tartışma* ve *kavga* manalarına da gelmektedir.²⁰⁷ Bu kökten türetilen bir diğer anlamı da, *mızrağın kuruyarak sertleşmesidir*.²⁰⁸

Zame' kelimesinin önce hakiki manası olan *şiddetli susuzluk* itibara alındığında, cennette yaşayanın, istediği zamanda ve dilediği mekânında suya hemen erişmesi hasebiyle susuzluğunu giderebileceği ve şiddetli susuzluğu hiçbir zaman hissetmeyeceği manasına ulaşılmaktadır. Bu durumda ayetin *susamazsın* ifadesi, -cennetin susuzluk hissettirmeyen tabakaları bulunduğunu akla getirmekteyse de hiç *su ihtiyacı duymazsın* manasında değil, *susadıkça kolaylıkla ve emek sarf etmesizin suya erişerek susuzluğunu giderebilirsiniz*²⁰⁹ anlamına gelmektedir. Tıpkı yüksek ve sık ağaçlar bulunan cennette *güneş yoktur* ifadesi gibi. Güneş olsa bile koyu göl-

²⁰² Sâffât, 37/45-47; Tûr, 52/23; Vâkıa, 56/17-18; İnsân, 76/5-6, 17-18; Nebe', 78/34.

²⁰³ Kur'an-ı Kerim'de bardak; *sikâye, suvâ'*, isimleriyle dünya hayatından bahseden ayetlerde de kullanılmaktadır.

²⁰⁴ Zuhruf, 43/71; Buhâri, Et'ime, 29; Müslim, Libâs, 5; Nesâi, Zînet, 91.

²⁰⁵ "Hizmetlerine verilmiş, kabuğunda saklı inci gibi gençler etraflarında dönüp dolaşırlar." Tûr, 52/24; Vâkıa, 56/23; İnsân, 76/19.

²⁰⁶ Tâhâ, 20/118-119.

²⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 2760.

²⁰⁸ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, III, 79.

²⁰⁹ Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, XXII, 125; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, XVI, 322.

gelerden dolayı onun hararetini hissetmezsin, bunalmazsın, terlemezsın²¹⁰ manasınadır. Ayrıca ayetin “susamazsın” nefy ifadesi, suyun orada mevcut olmasını gerektirir.²¹¹ Bu takdirde ayetten: *orada su kaynakları çok ve yaygın olduğu için susamaya fırsat bulamazsın* manası anlaşılmaktadır.

Zame'nin tartışma, kavga ve sertlik mecâzi manaları, konuyu açıklamaya daha elverişli görünmektedir. Şöyle ki, Hz. Âdem şayet Allah'a itaat etmiş olsaydı, cennette suyu kolaylıkla elde etmeye ve susuzluğunu onun lezzetli sularıyla gidermeye devam edebilecekti. Ama o, yasak ağacın meyvesini yememe emrine itaatsizliği sebebiyle, indirildiği dünyanın meşakkatli şartlarında kısıtlı su kaynaklarından *zahmetle* ve cennet sularına göre *sert suya* erişebilmeye ve susuzluğunu gidermeye mecbur kalmıştır. Evlatlarının çoğalmasıyla bu zorluk daha da arttığı ve sınırlı su imkânları daha da azaldığı için suya, *tartışmayla* ve hatta *kavgayla* erişmeye başlamışlardır.

Kanaatimizce cennet sularının kemiyet ve keyfiyet bakımından cennetin her tarafını doldurduğu bilgisi, orada susamanın olmayacağı ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca Allah'ın, cennet halkı için: “...Yiyiniz, içiniz...” emri, cennette yeme içmenin süreceğini açıklamaktadır.²¹² Bu yüzden Şevkânî'nin (ö. 1250/1834): “Allah, şayet Âdem a.s. kendisine itaat etmiş olsaydı orada susuzluğun olmayacağını bildirmektedir, itaat etmediğine göre bu imkânı da kaybetmiştir”²¹³ fikri isabetsiz görünmektedir. İşin en doğrusunu Allah bilir.

Sonuç

Allah Kur'ân'da, kullarını ebedi mutluluğa erdirmek için içinde yaşadıkları müşahede âlemi üzerinden mesajlar vermektedir. Kur'ân, kıt ve erişimi zor su kaynaklarına sahip sıcak coğrafyada yaşayan ilk ve varlığı suya bağlı çağdaş muhataplarını, cenneti cazibe noktası haline dönüştüren su üzerinden eğitmektedir. Bu eğitim, sonsuz saadet, güzellikler ve bereketler mekânı olma vb. özelliklerini haiz cennetlerin isimleriyle başlamaktadır. Çöl ikliminin tuzlumsu ve acımsı kıt sularına mukabil, berrak, saf, lezzetli, bol, rayihali, yaygın cennet suları ve meşrubatları zikredilmektedir. Bu nimetlerin; iman, iyilik ve takva sahiplerine verileceğinin bildirilmesi, insanın onlara erişiminin şartlarına da işaret etmekte ve onu bu hedefe tevcih etmektedir.

Mükellef sofrası mesabesindeki *Firdevs* cennetine girmek için iyiliği emretmeli, kötülükten sakındırmalıdır. Suya bağlı diğer güzelliklerinin yanında; *Ravza* sürur ve bereketiyle, *Naîm* konforuyla, *Adn* güzelliği-huzuruyla, *Meîn*, erişimi kolay bol tatlı suyu ile, *Dâru'l-mukâme* sıkımayan ve yenilenen güzelliğiyle, *Dârusselam* esenliğiyle dünyada meşakkatler içerisinde yaşayan insanın, en iyiyi ve güzeli arama duygusunu tatmin etmekte ve onu kendisine cezbetmektedir. Dünyanın sularına mukabil *Kevsere*, bal, su, süt ve şarap ırmaklarına, serinleten ve dinlendiren

²¹⁰ Suyuti, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, X, 251.

²¹¹ Siddîk el-Kinvecî, *el-Fethu ve'l-Beyân fi Mekâsidi'l-Kur'ân*, VIII, 285.

²¹² Tûr, 52/19-20; Hâkka, 69/24; Mürselât, 77/43.

²¹³ Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III, 533-34.

Meskûb çağlayanına, lezzeti ve karışımı kıvamında olan *Zencebîle*, hoş rayihalı *Selsebile*, çok özel meşrubat *Rahîka Tesnîme*, her noktadan kaynak pınar başı sefalarına ulaşmak için Allah'a sadakatle iman etmek, O'na yaklaşıtrıcı ibadetler - salih ameller işlemek ve kulluğun meşakkatlerine sabretmek gerekmektedir.

Cennetin suları; deniz, nehir, pınar ve çağlayan gibi farklı çıkış ve ulaşma şekilleriyle cennet halkına sefalar ve şifalar vermektedir. Halis kaynağından hızla akan bu sular, cennetin bazı mekânlarında fiskiye, çağlayan ve şadırvan gibi manzaralara bürünerek cennet halkının huzur ve refahını artırmaktadır. Süt, bal, gibi lezzet nehirlerinin yanında, saf suları değişik derecelerindeki harikulâde lezzetleriyle ve rayihasıyla da insanları mest etmektedir. Bu meşrubatların rahîk gibi, saf, tortusuz kişiye özel olanı da, selsebîl gibi lezzeti ve manzarası harikulade olanı da bulunmaktadır. Bu su ve meşrubatlar, çok köklü ve coşkundur, yumuşaklık, tatlılık, serinlik, saflık vb. özellikleri tam kıvamındadır ve tazeliği süreklidir.

Cennetin şarapları dâhil hiçbir meşrubatı sarhoş etmek, hazımsızlığa, baş ağrısına ve mide bulantısına sebep olmak gibi rahatsız edici özellik taşımamaktadır. Bilakis, içimi çok kolay olduğu gibi, iştihayı da açmaktadır, vücutta pis ve kirli atık haline dönüşmeksizin güzel kokulu ter şeklinde onu terk etmektedir. Bu cennet suları, maddi temizliğe had safhada sahip olduğu gibi, insanda yerleşik olan kin, haset vb. kötü duygu ve düşünceleri temizleyicidir.

Cennetler, yüz farklı derecede ve tasavvura sığmaz güzelliكتedir. Cennetin meşrubatları, sakinlerinin bu makamlarına uygun olarak ikram edilecektir. Suların kıvamı ve kıymeti, çok değerli kaplarda muhafaza ve ikram edilmekle daha da artırılmaktadır, çok güzel hizmetçilerin nazenin elleriyle ve renk ahengiyle sunulmak suretiyle içenlere ayrı bir sefa katmaktadır. Birçok nev'i ve özellikleri haiz meşrubatları bulunan cennette susamanın olmaması, anılan sulara kolaylıkla ulaşma anlamındadır.

Hülasa Kur'ân-ı Kerim'in cennet hayatına dair verdiği bu tafsilatlı bilgilerin temel amacı, geleceğini teminat altına almak isteyen ve refah içerisinde ebediyen yaşamaya düşkün insanı, cennetin sonsuz, sıkıntısız ve mesut hayatı üzerinden iyiliğe yönlendirmektedir. İnsan, geçici de olsa dünya hayatında en iyisini araştırma, saygın ve seçkin bir hayat kurma meylindedir. Allah onun bu eğilimlerini sonsuz hayatta da karşılayabileceğini ve buna ulaşabilme yollarını, cennetin cezbediciliği eşliğinde göstermektedir. Cennetin devamlı câzibe merkezi olmasını sağlayan ve bu özelliğini sürdüren en temel unsur ise, tabii olarak sudur.

Kaynakça

- Abdül-Bâki, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân-i'l-Kerim*, Dâru'd-Da've, İstanbul 1986.
- Âlûsi, Şihâbuddin Mahmûd, *Râhu'l-Meâni*, Dâru İhyâi Tûrasi'l-Arabi, Beyrut t.y.
- Beğavi, el-Huseyn b Mes'ûd, *Meâlimü't-tenzil*, haz. Muhammed Abdullah en-Nemir v.dğr. Dâru't-Tayyibe, Riyâd 1409.
- Buhâri, Siddîk b Hasen el-Kınvecî, *el-Fethu ve'l-Beyân fi Mekâsidi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1412/1992.
- Cebeci, Lütfullah, "Selsebîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2009, XXXVI, 447-48.
- Cevziyye, İbnü'l-Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, Mektebetü Nehdatü Mısır, Tanta t.y.
- Ebü Âsim, Seyyid, *Fethu'l-Mennân Şerhu Müsnedi'l-Câmi'*, Şerh ve thk. Dâru'l-Beşâir, Beyrut 1419/1999.

- Ertürk, Mustafa, "Havz-ı Kevser", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997, XVI, 546-49.
- Ferâhîdî, Halil b Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, haz. Abdulhamid el-Hemdâvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân, Âlemü'l-Kütüb*, Beyrut 1403/1983.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Dirâsetu't-Tûnisîyye l'n-neşr, Tunus 1984.
- , Ebu'l-Fidâ İsmail b Ömer, *Ehvâlû Yevmi'l-Kiyâme*, haz. Yusuf Ali, el-Yemâme, Dimeşk 1420/2000.
- , *Muhtasarü Tefsîri İbn Kesir*, haz. Muhammed Ali es-Sâbûnî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1430/2009.
- , *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, haz. Muhammed es-Selâme, Dâru Tayyibe, Riyad 1418.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, haz. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr v.dğr. Dâru'l-Mearif Kâhire, ty.
- Kara, Ömer, *Kur'an'da Metafizik Bir Âlem*, Cennet, Rağbet Yay., İstanbul 2002.
- Kurtubî, Ahmed b Ebu Bekr, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, haz. Abdulmuhsin et-Türki, Müessesetu'r-Risâle, yy, 1426/2006.
- Kutub, Seyyid, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şurûk, Kâhire 2003.
- Râgıb el-İsfehâni, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul 1986.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1401/1981.
- Sâlih, Behcet Abdülvâhid, *el-İrâbü'l-Mufassal, li Kitâbillâhi'l-Mürattel*, Dâru'l-Fikr, Ammân, 1414/1993.
- Suyuti Celalüddin, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr-i bi'l-Me'sûr*, haz. Abdulmuhsin et-Türki, Merkezu Hicr, Kâhire 2003.
- Şevkânî, Ali b Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, haz. Abdurrahmân Umeyra, Dâru'l-Vefâ, ty.
- Taberi, Ebû Cafer Muhammed, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, haz. Abdullah et-Türki, Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirasâti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye, Kâhire 2001.
- Topaloğlu, Bekir - Şahin, M. Süreyya, "Cennet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, VII, 374-76.
- Uludağ, Süleyman, "Sidretü'l-Müntehâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2009, II, 151.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul ty.
- Zebîdî, Muhammed Murteza, *Tâcü'l-Arûs*, haz. Abdussettâr Ahmed, et-Tûrasü'l-Arabî, Kuveyt 1965.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, haz. Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, haz. Muhammed Bâsil, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.

Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda İlâhî İsimlerin Rolü

Betül Güçlü

Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tasavvuf Ana bilim dalı Öğretim Görevlisi
btlguclu@yahoo.com

Öz

Hak, mutlaklığı ve âlemlerden müstağniliği açısından herhangi bir isim veya sıfatla nitelelenemez. Yani o, bu mertebede bütün isim ve sıfatlardan, başka bir deyişle, tüm kayıtlardan münezzehtir. Fakat onun; varlık nurunu yayması veya taayyün ve zuhûr etmesi, yani mahlûkata irtibatı bakımından esmâ (ilâhî isimler/esmâ-i ilâhiyye) ile tavsif edilmesi gereklidir. Dolayısıyla ilâhî isimler, Hakk'ın âlemlerle irtibatının temel unsurları olduğu gibi, aynı zamanda âlemin varlık ilkesidirler. Çünkü tüm mahlûkat, ilâhî isim ve sıfatların taşıdıkları kemâli izhâr etmek üzere vücûda gelmiştir. Bu itibarla, Hak-âlem münâsebetini temin eden ilâhî isimler, Tasavvuf metafiziğinin en önemli konularından biridir. Bu makalede, Osmanlı düşüncesinin en önemli mimarlarından ve aynı zamanda Ekberîye geleniğinin ileri gelen temsilcilerinden biri olan Molla Fenârî'ye göre varlık, zuhûr ve esmâ-i ilâhiye kavramları kısaca tanımlanarak, ilâhî isimlerin varlığın zuhûrundaki rolü Fenârî'nin görüşleri çerçevesinde ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Molla Fenârî, varlık, zuhûr, ilâhî isimler, Hak-âlem münâsebeti.

The Role of Divine Names in Manifestation of the Existences from the Point of View of Molla al-Fanari

Al-Haqq has not been described with any name and attribute in regard to his being absolute and insullied by the universe. Thus, he is excluded from all names and attributes in other words, free from all limits. However, al-Haqq is characterized with regard to emit his light of existence (nur al-wujud) and his determination (al-taayyun) or manifestation (al-zuhur), namely with regard to relationship between al-Haqq and the creatures. Thus the basic moments of relationship between Haqq and the universe are divine names (al-asma' al-ilahiyya). All creatures have existed to reveal the perfections of divine names and attributes. Consequently, divine names and attributes are considered as existential principles of universe. Then the issue of divine names and attributes which assure the relationship between al-Haqq and the universe is one of the most important topics of sufi metaphysics. In this article, the terms of existence, manifestation and divine names will be defined in summary from the point of view of Molla al-Fanari who is the one of the most important founders of Ottoman thought and the leading member of al-Akbarian tradition, and the role of divine names in the manifestation of the existences will be searched according to his ideas.

Key words: Molla al-Fanari, existence, manifestation, divine names, relationship between al-Haqq and universe.

Atıf

Betül Güçlü, Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda İlâhî İsimlerin Rolü
Marife, Kış 2014, ss.127-141

Giriş

Osmanlı düşüncesinin önemli isimlerinden biri olarak kabul edilen Şemseddin b. Muhammed b. Hamza, meşhur adıyla Molla Fenârî, (ö. 834/1431) Osmanlı Devletinin kuruluş devrine rastlayan XIV. yüz yılın ikinci yarısı ile XV. yy.'ın ilk yarısında yaşamıştır. Devrin meşhur âlimlerinden, Anadolu'da Alaaddin Esved'den (ö. 795/1393) ve Cemâleddin Aksarâyî'den (ö. 791/1388), Mısır'da ise Ekmeleddin Bâbertî'den (ö. 786/1384) ilim tahsil etmiştir.¹ Aldığı üst düzey eğitime ve ilmî birikimine bağlı olarak, İslâmî ilimlerin Tefsir, Hadîs, Kelâm, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Tasavvuf ve Belâgat gibi alanlarında, her biri ilgili olduğu alanın klasiklerinden sayılan çok sayıda eser telif etmiştir.² Fenârî'nin ilmî birikiminin âşikâr olduğu bir başka alan ise onun hayatı boyunca yerine getirmiş olduğu görevleridir. Binâenaleyh, Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislamı olması,³ Bursa kadılığı⁴ ve müderrislik⁵ vazifeleri, onun Osmanlı düşünce sistemi kadar, siyâsî, idârî ve ilmî hayatındaki etkili yerine de işaret etmektedir.⁶ Bu sebeple, yaşadığı dönemde Osmanlı sultanları, ona yakın alaka ve saygı gösterdikleri gibi, onun özellikle medrese sistemine getirdiği yenilikleri rahatlıkla uygulamaya koymasına da fırsat vermişlerdir.⁷

Osmanlı düşünce tarihinde böylesine etkili ve önemli olan Molla Fenârî'nin Tasavvuf tarihindeki tesiri ise Ekberî fikirlerin Osmanlı'da kendine ait bir zemin kazanarak, anlaşılması ve yayılmasına yaptığı katkıdır. Ayrıca bu fikirler, onun bir Sadreddin Konevî şârihi olması münâsebetiyle, Ekberî-Konevî çizgide şekillenmiştir. Dolayısıyla Ekberîye ekolünün düşünceleri, İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'ine ait şerhlerin yanında, ilk defa Fenârî tarafından şerh edilmiş olan, Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ının şerhleri vasıtasıyla da yayılmıştır. Bilindiği gibi, Vahdet-i Vücûd Ekolü olarak da isimlendirilen bu geleneğin sisteminin temelinde, varlığın/vücûdun, mutlak bir hakikat olarak her şeye şâmil olması, hâlihazırda görünen çokluğun ise bir şekilde bu hakikate bağlanması yer almaktadır. Burada mutlak

¹ Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, I, 98; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 209; Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 3; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 122; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, V, 3436. Molla Fenârî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Güçlü, *Molla Fenârî'nin Bilgi ve Varlık Anlayışı*, ss. 13-362.

² Bk. Gülle, *Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri*, s. 12-86; Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, ss. 89-98.

³ Ahmed Refik, *İlmiye Salnâmesi*, s. 322; Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 4; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 273; Ertan, "Osmanlı Devletinin Şeyhülislamı Molla Şemseddin Fenârî", s. 52.

⁴ Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, I, 98; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 122; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, XI, 1123.

⁵ Fenârî'nin Manastır Medresesi'ne müderris tayin edilmesi hakkında bk. Walsh, "Fenari-zade" *EI*, II, 879.

⁶ Molla Fenârî'nin Osmanlı düşüncesinde ve nazarî tasavvuf geleneğindeki yeri için bk. Ceyhan, "Molla Fenârî ve Bir Usûl Metni Olarak Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî", ss. 75-115.

⁷ Fenârî'nin, o dönemde, Osmanlı medreselerinde salı ve cuma olan tatil günlerine pazartesiye de ilave etmesi bu uygulamalardan biridir. Bk. Hoca Sa'deddîn, *Tâcü't-tevârih*, II, 414; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya*, II, 357; İpşirli, "Medrese", *DİA*, XXVIII, 331; Aşkar, "Osmanlı Devleti'nde Âlim-Mutasavvıf Prototipi Olarak İlk Şeyhülislam Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı", *Osmanlı Ansiklopedisi*, IV, 419.

hakîkatle kastedilen şey, kendisi hakkında hiçbir isim, vasıf, naat, şekil ve ibare düşünülemeyen, vücûd-ı baht, bir başka deyişle mutlak varlık olan Hakk'ın varlığıdır. İşte bu her şeyi kuşatan mutlak varlık ile eşyânın irtibatı, onun isim ve sıfatları vasıtasıyla sağlanmaktadır. Dolayısıyla ilâhî isimlerin ve sıfatların, Hak-âlem mü-nâsebetini temin eden unsurlar olduğunu söylemek mümkündür.

İlâhî isimler ve sıfatlar, eşyânın zuhûrunu sağlayan unsurlardır. Buna karşılık ilâhî isim ve sıfatlardaki kemâllerin açığa çıkması da eşyâ ile gerçekleşmektedir. Bu sebeple esmâ ve sıfat ile eşyâ arasında karşılıklı bir irtibat söz konusudur. Yani eşyâdan ibaret olan mümkün varlıklar olmaksızın, Hakk'ın bu isimlerdeki kemâli zâhir olmadığı gibi, bu isimlerin aracılığı olmadan da varlıkların zuhûru mümkün değildir. Dolayısıyla ilâhî isim ve sıfatlar konusu, Tasavvuf metafiziğinin, ekolün temsilcilerinin tabiriyle, ilm-i ilâhînin en temel meselesidir. Konuya geçmeden önce varlık, zuhûr ve esmâ-i ilâhiyye/ilâhî isimler kavramları hakkında Molla Fenârî'nin görüşleri genelinde bir malumat vermenin yerinde ve gerekli olduğunu düşünüyoruz.

A. Molla Fenârî'ye Göre Varlık, Zuhûr ve esmâ-i İlâhiyye

1. Varlık

Tarihin ilk çağlarından itibaren, insanoğlunun çevresini ve kendisini tanıma çabası dâhilinde; “varlık var mıdır, varlığın aslı nedir, evren nasıl var olmuştur?” gibi sorular onun zihnini meşgul etmiştir. Bu sorulara ait cevaplar, her dönemin kendine has düşünme ve akletme yöntemleri ile mevcut birikime dayanarak bulunmaya çalışılmıştır. Bu sebeple, İslam düşüncesinde varlık ve onunla irtibatlı konular merkezî bir yere sahiptir. Gerek filozoflar, gerek kelâmcılar ve gerekse muhakkik sûfiler, varlık, varlıkla ilgili kavramlar ve mevzular üzerinde ehemmiyetle durmuşlar ve bu hususta geniş bir te'lifât oluşturmuşlardır.

Tüm disiplinlere mensup düşünürler tarafından ele alınmış olan “vücûd/varlık” kelimesinin anlam ve içeriğinin geniş ve bir o kadar da karmaşık olması, mânâsının tespitinde birtakım zorluklara yol açmıştır. Bu sebeple kavramın anlam ve muhtevâsının tarifinde bazı tasniflere gidilmiştir. Mesela Fenârî “vücûd” kavramını ana hatlarıyla iki bağlamda tanımlamakta ve ele almaktadır. Bunlardan ilki, varlığın, ademin karşıtı olan anlamıdır. Diğeri ise, “bulunmak/mevcûd olmak” mânâsındaki anlamıdır. Bu iki kısa tanım aynı zamanda varlığın İslâm düşüncesindeki en meşhur tanımlarındandır. Fenârî bu iki mânâyı temas etmekle birlikte onun vücûd kelimesiyle ilgili tahlilleri daha ziyade “var olan/bulunan” ve “mevcûd olan” anlamlarına odaklanmaktadır. Dolayısıyla Fenârî'nin varlık tanımı, esasen “mevcûd” kavramı için yaptığı tariflerden oluşmaktadır.

“Yokluğun zıddı ve nakzedicisi” şeklinde ifade edilen ilk anlam, aynı zamanda hakîkî vücûda verilen isimdir. Yani, vücûdun ilk anlamı, yokluğun, yokun ve yok olanın zıddıdır. Fenârî'ye göre bu “yokluğun zıddı” mânâsı, *mutlak olarak varlık*

kelimesinin karşılığıdır. Yani, varlık dendiğinde ilk olarak akla gelen mânâ, onun yokluğun zıddı olmasıdır.⁸

Varlık kavramının diğer anlamı olan “mevcûd/var olan” mânâsı ise bulmak anlamındaki “ve-ce-de/د ج و” fiilinden türemiştir. Fenârî'nin vücûd kavramına ilişkin yaptığı tanımların, çok büyük ölçüde “vücûd-mevcûd” ikilisi üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Çünkü onun vücûd kavramını açıklarken üzerinde ağırlıkla durduğu husus, vücûdun mevcûd olması yönüdür. Mevcûdiyet onun sisteminde “ilk vücûd sahibi olan şey veya onun bulunduğu mahal” anlamındadır.⁹ Fenârî'ye göre, varlık dendiğinde akla gelen genel hakikat olan mutlak varlık, aynı zamanda mevcûddur. Nitekim, mutlak varlık, mutlaklığı, umûmîliği ve her şeyi ihâta edici özelliğiyle bizâtihi mevcûddur, varlığı zorunlu, yokluğu ise imkânsızdır. Onun vücûd olmaması nasıl imkânsız ise mevcûd olmaması da o ölçüde imkânsızdır. Bu sebeple, bizâtihi mevcûd ve zorunlu olma husûsiyetlerinin ondan çıkarılması (selb) söz konusu olamaz. Mamafih her çeşit kemâlât onun için sâbittir ve bu onun mutlaklık mertebesinin lâzımıdır.

2. Zuhûr

Zuhûr kavramı, “bir şeyin ortaya çıkması” anlamına gelmektedir. Terim olarak ise “bir cisimde bilkuvve olarak var olan bir şeyin açığa çıkarak bilfiil var olması” mânâsındadır.¹⁰ Binâenaleyh, öğle vakti, gündüzün en aydınlık ve açık zamanı olduğu için, bu vakte *zühr* veya *zâhire* denmiştir.¹¹ İslâm kültüründe zuhûr genel olarak, Mutlak Yaratıcı'dan mahlûkatın meydana gelmesini izah eden bir düşünce sistemidir. Sûfiler, mahlûkatın vücûda gelmesini “zuhûr” ile açıklamaktadır. Buna karşılık filozoflar, aynı varoluşu “sudûr” adını verdikleri ve zuhûrdan farklı olan bir teori ile izah etmektedirler.¹²

Hakk'ın “aşkınlığının içkinliğe dönüşmesi” şeklinde tabir edebileceğimiz zuhûr, onun zâtına mahsus olan gayb mertebesinde gerçekleşmez. Çünkü burası onun izzet mertebesidir ve bast değil, kabz özelliğindedir. Binâenaleyh, söz konusu zuhûr, bu mertebedeki izzet perdesinin ardından zâhiriyyet nispetiyle beraber, tenezzül mertebesinde tecellîsinin hükmüyle meydana gelir. Burada zâhiriyyet nispetiyle kastedilen genel varlığın (vücûd-ı âmm) bir diğer tabirle genel varlık tecellîsinin, mümkünlerin hakikatlerine bitişmesidir/iktirânıdır.¹³ Dolayısıyla Hakk'ın zuhûru ve bizim onu bu zuhûra bağlı olarak bilmemiz, zuhûrun yansıdığı mahallerden ibaret olan mazharlar¹⁴ aracılığıyla gerçekleşmektedir.¹⁵ Kısaca, varlığın mevcûdiyeti ve Hakk'ın bilginin konusu olması, zuhûra bağlıdır.

⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns* s. 157.

⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 152.

¹⁰ Yavuz, “Kümûn”, *DİA*. XXVI, 552.

¹¹ Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 714. Zuhûr terimi hakkında ayrıca bk. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 358.

¹² Sudûr anlayışı hakkında bk. Kaya, “Sudûr”, *DİA*. XXXVII, 467-468.

¹³ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 24; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 28.

¹⁴ Mazhar, sözlükte bir şeyin zuhûr ettiği yer, meclâ ve tecelligâh gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvufî istilâh olarak ise, Allah'ın isim ve sıfatlarının zuhûr mahalli ya da bir şeyin sûreti şeklinde tanımlanmaktadır. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 235. Ayrıca bk. Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 1052.

Zuhûrun meydana gelmesi, vücûd-ı ilâhînin, ilmî-kevnî hakîkatlerden ibaret olan ve Hakk'ın kendileri vasıtasıyla taayyün ettiği mümkünlerin a'yânına bitişmesine bağlıdır.¹⁶ Dolayısıyla burada yalnızca Hakk'ın varlığından ve onun ilminde sübût halinde bulunan aylardan söz edebiliriz. Nitekim İbn Arabî, sadece Hakk'ın varlığının mevcûd olduğunu, kevnin ise zuhûr eden şeylerden meydana geldiğini belirtmektedir.¹⁷ Bu sebeple, zâhir olan her şeyin mutlak varlıkla bir irtibatı bulunmaktadır. Çünkü Hak ve varlık, zâhirlik-mazharlık ilişkisiyle birbiriyle irtibatlıdır. Söz konusu irtibat aynı zamanda Hak-âlem münâsebetinin de bir ifadesidir. Buna göre, Hakk'ın hakîkatler ve onların taayyünleri için olan mazharlığı, tüm bu hakîkat ve taayyünlerden, zâtî gaybı ve mutlak vahdetiyle temeyyüz etmiş olan mutlak vücûdu itibariyle gerçekleşmektedir.¹⁸

Mümkünlerin Hakk'ın ilminde sübût halinde bulunan aylarının varlık kisvesine bürünmesi, başka bir ifadeyle zuhûr, Hakk'ın onları, zâtının aynı olan ilmi ile bilmesiyle başlayan bir süreçte gerçekleşmektedir. Hak, zâtının gayb mertebesinden ibaret olan mezkûr ilmiyle mutlak, zâtî, vücûdî kemâline nazar eder. Bu kemâlin sübûtu herhangi hâricî bir şeyin varlığına bağlı değildir; çünkü hâricîte herhangi bir şey mevcûd değildir. Hak, bu nazarıyla hüviyetinin gaybında bir başka kemâli daha müşâhede eder. Bahsi geçen bu iki kemâl celâ ve isticlânın kemâlidir. Ancak bu kemâllerin tahakkuk etmesi, onların yansıtacağı, yani ortaya çıkacağı, ayna, meclâ, mazhar gibi bir mahalle ihtiyaç duymaktadır.¹⁹ Bu noktada zuhûrun en büyük sâikin, Hakk'ın kemâline olan muhabbeti ve bu kemâlin yansıtacağı mazharlara duyduğu ihtiyaç olduğu söylenebilir. Zuhûrun bir başka nedeni ise, Hak'tan dâimî olarak varlık tecellîsinin yayılmasıdır. Fakat bu tecellînin kemâle ermesi, bir meclâ/yansıma yeri bulmasına bağlıdır. Bu durum, tıpkı bir ışık kaynağından çıkan ışığın parlaklığının, renginin ve pek çok özelliğinin, onun yansıdığı bir yüzey sayesinde anlaşılmasına benzemektedir. Binâenaleyh, Hak'tan vâki olan şey, zuhûrdan başkası değildir. Zuhûrun öncelik-sonralık, kıymetlilik-değersizlik ve yakınlık-uzaklık bakımından farklılığı ise, o tecellîyi alarak yansıtan kâbillerin isti'datlarına göre ortaya çıkmaktadır.²⁰

3. İlâhî İsimler

"İsim" sözlükte varlıklara verilen ad, "müsemmâ" adlandırılan varlık, "tesmiye" de adlandırma demektir. Terim olarak isim, bir hakîkate delâlet eden mutlak lafız, müsemmâ bu hakîkatin kendisini oluşturan şey, tesmiye ise isim ile müsemmâ arasındaki irtibatı sağlayan mânâdır.²¹ İslâm kültüründe isim kelimesinin çoğulu olan "esmâ" ile en güzel anlamındaki "hüsnâ" kelimelerinden oluşan "esmâ-i hüsnâ (el-esmâü'l-hüsnâ)" terkibi, Allah'a nispet edilen isimleri ifade etmektedir.

→

¹⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 339.

¹⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 287.

¹⁷ Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 718.

¹⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 442.

¹⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 140-141.

²⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 462. Varlık nûrunun kâbillere göre çeşitlenmesi hakkında ayrıca bk. Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 62a.

²¹ Çelebi, "İsim-müsemmâ" *DİA*. XXII, 548.

Her ne kadar, Allah'ın Kur'ân'da geçen isimlerinin sayısı yüzden fazla olsa da gelecekte doksan dokuz adet esmâ, meşhur olarak bilinmektedir.²² Bunlar içerisinde "Allah" ismi ise tüm isimleri câmîdir. Esmâ-i ilâhiyenin tasnifleri farklı şekillerde yapılmakla birlikte en meşhur taksimlerden biri, bu isimlerin "celâl isimleri" ve "cemâl isimleri" olarak ikiye ayrılmasıdır. Bir diğer tasnif ise isimlerin, "zât", "sıfat" ve "fiil" isimleri şeklinde gruplandırılmasıdır.

İsim, İslâm kültüründe ana hatlarıyla bu şekilde ele alınırken, muhakkiklere göre, isim olarak telaffuz edilen lafız, ismin ismidir. Gerçek isim, esâsen, ismin bir taayyün²³ vasıtasıyla varlık bulmasıdır. Dolayısıyla varlığın, Hakk'ın ilminde sübût halindeyken, aşama aşama somutlaşması, yani taayyün etmesi muhakkik sūfler tarafından "isim" olarak telakki edilmektedir. Nitekim, Fenârî'ye göre, "vücûdda zuhûr eden ve ilâhî gaybdan zuhûr çeşitlerine göre temeyyüz eden her şey isimdir."²⁴ Buradan hareketle varlık ve esmâ arasında ontolojik bir irtibat bulunduğunu söylemek mümkündür.

Esmâ-i ilâhiye ile ilgili olarak, muhakkiklerin üzerinde ağırlıklı olarak durdukları meselelerden biri de Tanrı'nın herhangi bir isimle tesmiye edilip edilemeyeceği konusudur. Molla Fenârî, Hakk'ın "Mutlak Vücûd" olarak isimlendirilmesi hususunda "bizim Hak hakkında o el-Vücûd'dur dememiz, anlatma/tefhîm²⁵ içindir. Bu adlandırma, hakîkî bir isim değildir." der.²⁶ Çünkü Hakk'ın zâtını hakîkati açısından bilmek imkânsızdır. O, ancak bir isim, hüküm, nispet veya mertebe itibarıyla bilinir. Mevcûdatı ihâta noktasında vücûd lafzından daha uygun bir tabir de yoktur.²⁷ Tanrı'nın isimlendirilmesiyle ilgili aynı kaygıyı taşıyan Nablusî de, el-Vücûd lafzının kullanımını, anlatılmak istenen anlamı akılda en iyi canlandıran, en açık ifade eden ve başka şeylerden en iyi ayırt eden kavram olmasına bağlamaktadır.²⁸ Varlığın bilinmesi ve idrâk edilmesinin vasıtası isimler ve sıfatlardır. Bunlar olmaksızın bir şeyin mücerred hakikatinin bilgiye konu olması imkânsızdır. Dolayısıyla tüm varlıkları idrâk etmenin yolu, onları isim ve sıfatlarla nitelemektir. Bahsi geçen isim ve sıfatlar ise, varlığın mâhiyete bitişmesi veya herhangi bir taayyün ve temeyyüz ile gerçekleşir. Zira bunlar sayesinde varlığın teşahhusu/özelleşmesi sağlanmaktadır.

İnsan ve tüm mahlûkat, ilâhî isimlerin mazhar ve meclâlarıdır. Bu ilâhî isimler, Hakk'ın ehadiyet denilen zât mertebesinde herhangi bir zuhûr ve taayyünde

²² Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, 404.

²³ Taayyün, Hakk'ın zâtında tümel olarak bulunan şeylerin zuhûr ve tecellî yolu ile ortaya çıkması, belirmesidir. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 335.

²⁴ Konevî, *İcâzû'l-beyân*, s. 99; Konevî, *Fâtiha Sûresi Tefsiri*, s. 149; Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 265, 278.

²⁵ Atpazârî "tefhîm" yerine "ta'mîm/umûmîleştirme" lafzını kullanmıştır. Bk. Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 16b. O, bu tabiri, muhtemelen, "varlığın aklın genel algı düzeyine indirilmesi" anlamında kullanmaktadır.

²⁶ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 22; Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, s. 25.

²⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 168, 211. Fenârî, isimlendirme veya kavramlarla tarif etme probleminin, ilm-i ilâhînin pek çok konusunda geçerli olduğunu belirtir. Çünkü mânâ dâiresi, ibâre dâiresinden daha geniştir. Mânânın ibarelere sığmamasının sebebi ise, ibârelerin, kural ve terimlere bağlı olmasıdır. Bk. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 357. İbârenin mânâdan daha dar olmasının doğurduğu sonuçlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 24a; Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 57a.

²⁸ Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 246.

bulunmaksızın toplu halde bulunurken, vâhidîyet mertebesinde, âlemi meydana getirmek üzere, müstakil husûsiyetler kazanmıştır.

B. Varlıkların Zuhûrunda İlâhî İsimlerin Rolü

Hakk'ın, mutlaklığı ve âlemlerden müstağnîliği açısından herhangi bir ismi ve sıfatı bulunmaz. Fakat Hakk'ın varlık nurunu yayması veya taayyün ve zuhûr etmesi şeklinde ifade ettiğimiz mahlûkatla irtibatı bakımından esmâ/sıfât ile tavsif edilmesi gereklidir. Zira onun mutlaklıktan çıkararak taayyüne başlaması bu esmâ/sıfât vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Hakk'ın âlemlerle irtibatının temel unsuru esmâ-i ilâhiyedir. Şu da var ki, Hak'tan genel varlık tecellisini aldıktan sonra husûsî birer karakter kazanan her bir mümkünin, bu husûsiyetini belirleyen de onlarda tezâhür eden de yine ilâhî isimlerdir. Bu noktada esmâ-i ilâhiye, hem Hak açısından hem de mümkünat açısından oldukça belirleyici bir etkidir.

İlâhî isimler teorisi, aslında başlı başına Tanrı-âlem münâsebetini izah etmeye yöneliktir. Esmâ ve sıfât konusuyla ilgili olarak ele alınan her bir mesele, nihayetinde bu münâsebeti sağlıklı bir şekilde yorumlamak üzere birbirleriyle ilişki içindedir. Mutlak varlık olan Hakk'ın zâtının ehadiyeti açısından hiçbir şeyle bağlantısının olmaması, onun vâhidîyet mertebesinde isim ve sıfatlarla vasıflanmasını gerektirmiştir. "Bir şeyin sırf varlığı açısından herhangi bir tesiri olmaz."²⁹ ilkesi, Hakk'ın niteliklerini temellendirmektedir. Zira bahsettiğimiz gibi, Hakk'ı mutlaklığı ve âlemlerden müstağnî olması bakımından, yaratma, rızık verme, kâim kılma gibi özellikleriyle vasıflamak mümkün değildir. Ehadiyeti açısından yaratma ve îcâdla birlikte zikredilemeyen Mutlak Varlık'ın bu yönüyle idrâke konu olması da mümkün değildir. Bilakis bu durum O'nun isim ve sıfatlar mertebesi olan vâhidîyeti yönüyle gerçekleşmektedir.³⁰

Bu gerçekleşmenin Hakk'ın mahlûkat hakkındaki ilmi ile doğrudan alakası vardır. Şöyle ki: Bütün ilişkilerden bağımsız olan zâtın bilinmesi iki şekilde mümkündür: birincisi kendisini açarak, bütün varlığı meydana getirmesidir ki, bu ontolojik bilinmedir. İkincisi ise zâtın kendisini kullarının kalbinde açmasıdır ki, bu da epistemolojik bilinmedir. Ontolojik bilinme isim ve sıfatların zuhûr etmesiyle, âlemin yaratılmasıdır.³¹ Buna göre, esmâ ve sıfât, zât ile âlem arasındaki ilişkiyi sağlayan ara mertebelerdir. Zira Hakk'ın taalluksuzluk yönü olan ehadiyetiyle yaratma teveccühü birlikte bulunmaz. Çünkü onun bu özelliği cihetiyle herhangi bir şeyle irtibatı yoktur. Halbuki yaratma, Hakk'ın zâtî-ezelî ilminin hükmünden kaynaklanmaktadır. Bu ilim ise Hakk'ın zâtı, esmâsı, sıfatları ve ma'lûmâtıyla olan bağlantısının ihatası altındadır. Buna göre, Hakk'ın varlıkların meydana gelmesine dair ilmi ve aynı zamanda âlemin yaratılmasındaki temel unsur, onun isim ve sıfatlarıdır. Fenârî, yaratmanın gerekçesini doğrudan zâtî isimlere bağlamaktadır. Zira yaratma sebepleri mefâtihu'l-gayb/gaybın anahtarları olarak tabir edilen zâtî isim-

²⁹ Bu ilke, Konevî'nin ilm-i ilâhînin (Metafizik) küllî/tümel kâideleri olarak zikrettiği, tahkik kâidelerinden biridir. Bk. Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 16; Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, s. 17.

³⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 178.

³¹ Bk. Kartal, *Abdülkerim Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, s. 118.

lerdir. Bunlar aynı zamanda zâtın ve ma'lûmâtın gaybının fâtıhası, yani açılmasını sağlayan unsurlardır.³² Dolayısıyla, Hak, zâtî isimlerin işlevselliğini sağlamak üzere âlemi îcâd etmiştir. Âlemdeki çokluk da Hakk'ın esmâ ve sıfâtının bir neticesidir.

Fenârî, çokluğun zuhûruna sebep olan yaratma ile Hakk'ın zâtının ilişkisini vahdet üzerinden şöyle izah etmektedir: "Zatî ehadiyet ve mutlak vücûdî tecellîye, îcâdî iktizâ etme (yaratmayı gerektirme) ya da onu nefyetme gibi, sübûtî ve selbî herhangi bir itibar ve kayıt izafe olunmaz. Çünkü zâtî ehadiyetin itibarlardan mücerred olması açısından herhangi bir şeyle irtibatı yoktur. Halbuki bir şeyde tesirde bulunma/yaratma, o şey ile münasebet kurarak gerçekleşir. Burada açıkça görülmektedir ki, Hakk'ın mebbe', yani âlemdeki varlıkların kaynağı olması, onun ehadiyetinden sonra gelen vâhidiyetiyle mümkündür. Vâhidiyet, esmâ ve sıfâtın kaynağıdır. Bunlar aynı zamanda, fâilî/etken vücûb hükümleri ve kâbilî/edilgen imkân hükümlerinden oluşan nisbî kesreti ihtiva eder."³³ Fâilî vücûb hükümleri Hakk'ın ehadiyetine taalluk ederken, kâbilî imkân hükümleri ise onun vâhidiyetini temsil etmektedir. Dolayısıyla zuhûrdan, yani esmâ ve sıfâtın mazharlarda yansımasından bir başka ifadeyle, âlemdeki çokluktan söz edildiği vakit, bunun Hakk'ın vâhidiyeti yönüyle olduğunu bilmek gerekir. Buradan âlemin tamamının Hakk'ın esmâsı olduğu sonucu çıkar ki bu da, İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ta zikrettiği hususlardan biridir.³⁴

Âlemin îcâdının sebepleri olan ilâhî isimler/sıfatlar, bu özelliklerinin yanında, aynı zamanda varlığın zuhûra gelişinin aşamalarından ibaret olan taayyün ve temeyyüzleri meydana getiren birleşmeleri/ictimâları de sağlamaktadırlar. Mamefih, Mutlak Vücûd olan Hakk'ın, zuhûrunu yansıtan kâbillere onların küllî/tümel yapıları bakımından nispeti ve kendi içinde özel bir ictimâsı bulunmaktadır. Söz konusu bu ictimâ Hakk'ın mahlûkatta tesiri yani yaratması için bir şart olduğu gibi, her türlü manevî, rûhânî, hissî taayyünün de sebebidir. Daha açık bir ifadeyle, her bir taayyün, temeyyüz ve zuhûr, söz konusu bu ictimalar vasıtasıyla gerçekleşmektedir. *Miftâhu'l-gayb* şârihlerinden Abdurrahman Bursevî, Hakk'ın vücûdunun lâzımı olan zâtî isimlerin, esâsen onun her bir teveccüh ve tesirinin lâzımı olduğunu ifade eder.³⁵ Bir diğer tabirle, Hakk'ın îcâd ve izhârını meydana getiren, onun zâtına mahsus isimleridir. İşte bu isimlerin hakikatlerinin ictimâları, zuhûrun kaynağıdır. Bahsi geçen bu ictimâ bâtında değil de zâhirde, vahdânîlik özelliğine sahiptir ve esmânın bâtınında saklı olan ve bilinmeyen özel bir neticeyi izhâr ettirir. İşte bu netice bir eser yani bir zuhûr olması bakımından "esmânın hükmü" olarak adlandırılır. Bu hüküm varlığı itibariyle bir mümkün izâfe edilirse "kevnî vücûd" adını alır. Kevnî vücûd âlemde idrak edilen mümkün varlık demektir. Mazharlığı itibariyle

³² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 378-379.

³³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 367, 374; Konevî, *el-Fükûk*, s. 205; Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 78.

³⁴ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 175; İbn Arabî, bir ilâhî ismin anlamlarından birinin mazhar ile ilgili olduğunu belirtir. Ona göre, bütün varlıklar ilâhî isimlerin mazhar ve tecelligâhlarıdır. Bu nedenle âleme mecâzî olarak ilâhî isimler verilebilir. Şeyh-i Ekber insanın da bu mazharlardan birisi olduğundan hareketle şunları söylemektedir: "Hak bana şöyle demiştir: Sen olmasaydın makamlar zuhûr etmez ve menziller tertip edilmezdi. Bu yüzden sen benim isimlerim ve zâtının delilisin. Seni gören mutlaka beni görmüştür." Bk. Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 337.

³⁵ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 54b.

isimlendirilirse, tüm esmâyı birleştiren “câmi’ sûret” diye adlandırılır. Tüm kuvveleri ve müessir hakikatleri ehadî ve cem’î olarak birleştirmesi yönüyle de “ruh” olarak isimlendirilir. Aynı özelliği taşıması, fakat tedbîri de kapsamıyla “nefis” olarak adlandırılır. İşte mezkûr hüküm, mümkünin mertebesinde o mertebeye göre zuhûr eder.³⁶ Kısaca, ilâhî isimlerin sahip olduğu hakikatlerin farklı mertebelerdeki ictimâları, farklı unsurların zuhûruna sebep olmaktadır. Dolayısıyla birleşen esmâî hükümler aynı olsa da mümkünin bulunduğu mertebelere göre, muhtelif sûretlerde tezâhür etmektedir.

Varlığın mâhiyete bitişerek bir isim alması, yani isimlerin iktirân/bitişme, taayyün gibi süreçlerle oluşması, bir başka açıdan mümkünlerin zuhûru anlamına gelmektedir. Çünkü bahsi geçen bitişme, taayyün ve teşahhus, zuhûrun unsurlarından biridir. Bu durumda ilâhî isimler mümkünatın zuhûrunda vasıta olmaktadır. Çünkü her bir varlık, bir ilâhî ismin mazharı ve ondaki kemâlin meclâsı, yani görünme yeridir. Mesela, güneş “Muhyî” ismi ile birlikte ulûhiyetin mazharıdır.³⁷ Levh-i Mahfûz, “Mufasssîl” isminin, Kalem-i A’lâ da “Müdebbir”³⁸ isminin mazharıdır. Bunlar, ilâhî isimlerin ontolojik yönünü aşikâr kılmaktadır. Çünkü âlemde idrâk edilen bütün sûretler, esmâî hakikatlerin, ilâhî ve kevnî mertebelerin sûretleridir.³⁹

Zuhûr, Hak’tan dâimî olarak yayılan genel varlık tecellîsinin, mümkünlerin a’yânına bitişmesiyle meydana gelmektedir. Bu bağlamda Hakk’ın zâhirlilik, mahlûkatın da mazharlık özelliği bulunmaktadır. Hak, mutlak kemâl sıfatlarıyla muttasıf olan Mutlak Varlık’tır. O, bu kâmil husûsiyetlerinin bir aynada yansımaya duyduğu muhabbeti neticesinde, âlemi yani mazharları yaratmıştır. Nitekim kesret, dolayısıyla da âlem olmaksızın onun kemâlinin ve cemâlinin tezâhür etmesi imkânsızdır. Bu sebeple Hak-âlem münâsebeti, Hakk’ın varlıkları izhârî ve onların da buna bağlı olarak zuhûrundan oluşmaktadır. Zuhûrun çeşitlenmesi ise, mazharların isti’datlarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Kısaca, vücûddaki, yani âlemdeki kesret ve çeşitlilik, bu minvâl üzere, varlığın mazharlarda zuhûruyla meydana gelmektedir. Diğer taraftan, Hakk’ın ilminde sâbit olan ayınların, vücûda doğru gerçekleştirdiği her bir adım, yani her bir taayyün, muhakkikler tarafından bir isim olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple sonsuz sayıda olan a’yân-ı sâbite, ilâhî isimlerin de sonsuz olmasına yol açmıştır. Çünkü onlar, bu isimlerin mazharlarıdır ve sonsuz sayıda mazharın olması demek, bir o kadar esmânın olması demektir. Dolayısıyla, varlığın geçirdiği tüm aşama ve süreçlerde, ortaya çıkan her bir şey, doğrudan ilâhî isimlerin çeşitli ictimâ ve terkiplerinden meydana gelmektedir. Buna göre mümkünatın tüm ontolojik süreçlerinde temel belirleyicilerinden birisi bu isimlerdir.

Konevî’ye göre, âlemdeki çokluğu temin eden bu ilâhî isimlerin iki itibarı bulunmaktadır. Bunlardan biri, zuhûrlarının bir başkasına bağlı olması yönüyle ihtiyaç ve talep içinde olmaları, diğeri de taayyün hükmünü ve eseri kabul etme özelli-

³⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 354, 374.

³⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 331.

³⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 618.

³⁹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 57-58; Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, s. 74-75.

ğidir.⁴⁰ Fenârî, bu konuda, “esmâî hakikatlerin tamamının zuhûru, imkânî kâbillere bağlıdır ve bunların hepsi, aynlarının ve kemâllerinin zuhûrunu istemektedirler” der. Kevnî hakikatlerin kemâlâtının zuhûru ise esmâî tecellîlere bağlıdır. Bu esmâî tecellîler ise nefesî-sârî tecellîlerden ve bu hakikatlere, kendilerine göre yayılan vücûd-ı vâhiden ibarettir.⁴¹ Kısaca, kevnin yani âlemin zuhûru ilâhî isimlerin tecellîlerini yansıtacak meclâlara duyduğu ihtiyaçtan hâsıl olmuştur. Bir başka deyişle, âlemin varlık sebebi, esmâ-i ilâhiyenin, kemâllerini yansıtaçağı birtakım meclâ ve mazharları iktizâ etmesidir.

Nispet ve izâfetlerden ibaret olan ilâhî isim ve sıfatlar, âlemin zuhûrunu sağlamaktadır. İşte bu ilâhî nitelikler, her türlü çokluk, taayyün ve tezâhürün yanı sıra, idrâk ve ihâtanın da ötesinde olan Zât-ı Mutlak ile âlemdeki mazharlar arasında bir berzah oluşturur. Âlemde zuhûr eden ilâhî sıfatların toplamından ibaret olan ulûhiyet bu itibarla bir berzahdır.⁴² Mutlak vücûd, zâtı itibariyle hiçbir şeye taalluk etmezken, ilahî sıfatların âlemlerle kesintisiz bir irtibatı vardır. İlâhî sıfatlar, bir yönden âlemin varlığını sürdürürken, bir diğer yönden de âlem bu sıfatları zâhir kılar.⁴³ Bahsi geçen ulûhiyete mahsus isimler, yani ulûhiyet isimleri, ontolojik yapısı gereği bilinmezlik, ehadiyet ve mutlaklık halinde olan Zât-ı Mutlak'ın mahlûkatla/âlemlerle irtibatının gerçekleşmesini temin etmektedirler. Dolayısıyla, âlem ile ilâhî isimler arasında bu minvâl üzere bir münâsebet bulunmaktadır.

Fenârî'ye göre, mevcûdatın tamamı ilâhî isimlerin tecellîlerinin sûretleri, aslî şey'lerinin mazharları ve ilmî nispetleridir.⁴⁴ Bu, bir bakıma ilâhî isimlerin mevcûdatın birer “varlık ilkesi” olmasına işaret eder. Zira var olan her şey, bir ilâhî ismin mazharı olarak var olmaktadır. Yani her şeyin varlık ilkesi bir ilâhî isimdir. Kanaatimizce, Konevî'nin ilâhî isimleri metafiziğin ilkesi olarak görmesinin arkasında yatan neden de budur.⁴⁵ Hak, mutlak olarak kaldığı sürece âlem diye isimlendirilebilecek hiçbir şey vücûda gelmemekte ve ilâhî kemâlin izhârı söz konusu olmamaktadır. Fenârî, varlığın zuhûru ile ilâhî isimler arasındaki sıkı bağa, zâta ait ilâhî bir emrin, bir mazhara yalnızca o hakim isim cihetinden ulaşacağını söyleyerek dikkat çekmektedir. Söz konusu mazhar da varlığı ve kulluğu açısından bu isim ve mertebe yönünden Hakk'a dayanmaktadır. Böylelikle o mazhara, mesela “abdu'l-Kâdir/Kâdir'in kulu”, “abdu'l-Cevâd/Cevâd'ın kulu”, “abdu'l-Hayy/Hayy'ın kulu” vb. denilir.⁴⁶

⁴⁰ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 36; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 44.

⁴¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 334.

⁴² Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vîl*, s. 51 vd.

⁴³ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 53- 54. Ayrıca bk. Çakmaklıoğlu, “İbn Arabî'ye göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellîsi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler”, s. 9.

⁴⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 101.

⁴⁵ Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-gayb*'ının girişinde “İlm-i İlâhî” olarak tabir ettiği nazârî Tasavvuf anlayışını bir sistemin ilim dalı sayılabilmesi için gerekli unsurlar noktasında değerlendirmiş ve bu çerçevede İlm-i İlâhînin konu, ilke ve meselelerini tespit etmiştir. Onun bu tespitine göre İlm-i İlâhînin ilkeleri zât isimleridir. Daha fazla bilgi için bk. Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 6-7; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9-10.

⁴⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 357; Konevî, *İ'câzü'l-beyân*, s. 113-114; Konevî, *Fâtiha Sûresi Tefsiri*, s. 171-172.

İlâhî isimlerin varlık ilkesi olma özelliklerinin aşîkar olduğu bir başka yön ise Hakk'ın âlemi yaratmasının gerekçesi olan aslî muhabbet âmilini bilfiil hale getirmeleridir. Şöyle ki: Tasavvuf kültüründe âlemin varlık sebebi olarak telakki edilen aslî muhabbete, Hakk'ın, "Bilinmeyi sevdim ve bilinmem için mahlûkatı yarattım"⁴⁷ hadîs-i kudîsi delâlet etmektedir. İşte bu bahsi geçen teveccüh; gereklilik, talep ve meyildir. Konevî'ye göre bu muhabbet herhangi bir mevcûdla asla alaka kurmaz. Çünkü bu, meydana gelmiş olan bir şeyin olmasını (tahsîlü'l-hâsıl) istemek demektir ki, bu imkânsızdır.⁴⁸ Halbuki bu bilinme arzusunun müteallığı, yaratmadan önce henüz zuhûr etmemiş olan kemâldir. Yani kemâle duyulan bir muhabbet söz konusudur. Fenârî, Hakk'ın bu bilinme arzusunun sonucu olarak meydana gelen zâtî ve esmâî marifetin, ibadet olarak tabir edilen bir çeşit zuhûr olduğunu iddia eder. "Ben insanları ve cinleri yalnızca bana ibadet etsinler diye yarattım"⁴⁹ âyeti, müellifimize göre, "beni bilsinler ve beni bir'lesinler diye yarattım" anlamındadır.⁵⁰ Hakk'ın kemâlini tezâhür ettirmesi ise ilâhî isimler vasıtasıyla, onların zuhûra duydukları talep ve şevk ile ifade edilmektedir. Nitekim ilâhî isimlerin birtakım nispet ve izâfetleri bulunmaktadır. Bu izâfetler ise kendi aslî mütezâyiflerini (kendisine bağlı olan şeyleri)⁵¹ talep etmektedirler.⁵² İşte varlıkların zuhûru, bu talep ve onun karşılık bulmasıyla meydana gelmektedir.

Buraya kadar ifade ettiğimiz üzere, âlemin yaratılmasında ilâhî isimlerin zuhûr talebi yatmaktadır ve âlem aslında esmâ-i ilâhiyyenin ta kendisidir. Konuya Tanrı/Hak merkezli baktığımızda, celâ⁵³ ve isticlânın⁵⁴ kemâlinin yaratmada temel bir fonksiyona sahip olduğunu görürüz. Fenârî'ye göre, tesirin yani yaratma ve icâdın sebebi, "bilinmek istedim" diye tabir edilen gereklilik ve taleptir.⁵⁵ Onun sevk edici illeti ise, esmâî kemâlin tahakkuku, yani celâ ve isticlânın kemalidir.⁵⁶ Esasen bu muhabbet, tüm esmâî taayyünlerin hatta her şeyin başlangıcıdır. Nitekim tüm

⁴⁷ Her ne kadar Aliyyü'l-Kârî bu sözün mânâsının sahih olduğunu söylese de, genelde usûlcüler tarafından bu söz hadîs olarak kabul edilmez. (Bk. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 121.) Buna karşılık, başta İbn Arabî olmak üzere, Tasavvuf ehli "fem-i muhsin-i nebevîden (Hz. Peygamberin güzel ağzından)" keşfen bizzat dinlediklerini ileri sürerek bu sözü hadîs kabul ederler. Ayrıca, bu hadîs hakkında pek çok sûfî müstakil risâlelere kaleme almıştır. Meselâ Bursevî'ninki (Bursevî, İsmâîl Hakkı, *Kenz-i mahfî*, İstanbul 1980), bunlardandır.

⁴⁸ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 36; Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, s. 44.

⁴⁹ Zârîyât, 51/56.

⁵⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 358.

⁵¹ Konevî'ye göre, "Birbirine bağlı iki şeyin (mütezâyif), birisi olmadan diğeri hem varlık açısından sabit olmaz hem de takdir açısından bilinemez. Bienâenaleyh, hakikatler, nispetler, mertebeler, naatlar ve sıfatlar gibi birbirine bağlı tüm durumlarda bu husus geçerlidir." Bk. Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 40; Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, s. 50.

⁵² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 355.

⁵³ "Celâ" Hakk'ın kendisi için, kendisindeki zuhûrudur.

⁵⁴ "İsticlâ" Hakk'ın esmâî ve sıfâtî hakikatlerin hükümlerinin vücûdâ bitişerek keвне yayılmasıdır.

⁵⁵ Fenârî, zâtî isimlerin zuhûr ve tecellîye olan taleplerinin onlar için zâtî bir hâl olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü bu isimlerin bulunduğu mertebede onların dışında hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla onların bu talep ve şevkleri de kendi zâtlarına ait bir durumdur. Bk. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 355.

⁵⁶ Celâ ve isticlânın kemâli ile âlemin icâdı arasındaki irtibat hakkında bk. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 603; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 33-34; Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, s. 45-54. Nablusî'nin bu eseri, Varlık anlayışının taalluk ettiği tüm meseleleri çok güzel bir şekilde özetleyen, hatta içeriği itibarıyla Molla Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns*'üne oldukça benzer görünen muhtasar bir metafizik el kitabı mâhiyetindedir.

ilâhî ve kevnî hakîkatler, bir mertebede taayyün eder. Bu taayyün mezkûr muhabbetin iktizâ etmesiyle gerçekleşir. Çünkü celânın kemalinin müteallığı, ilâhî, kevnî, vücûdî, ilmî olan esmâ ve sıfâtın tafsilinin zuhûrudur. Yani, Hakk'ın isim ve sıfatları tezâhür etmeksizin, onlara mahsus kemâl tahakkuk etmez.

Mevcûdat içerisinde hiçbir şey, bu muhabbet ve talepten, o muhabbetin tesiri söz konusu olduğu müddetçe hâlî kalmaz. Muhabbetin tesiri ise, varlıkların hakîkati üzerinde baskın olan sıfat ile ve kendisine hâkim olan mertebe açısından farklılaşmış sûretler ile gerçekleşir. Her bir ilahi hakîkatin bâtınından gelen ve mümkünlere sirâyet eden muhabbet hükmüyle, her bir kevnî hakîkatin bâtınından gelen kabûl ve isti'dât vasfıyla, bahsi geçen muhabbete ait tesirin hükmü zâhir olur. Böylece vücûd ve âlem her iki taraftan kemâle doğru talep, şevk ve teveccühle dolar. Esmâ/sıfât, müteallıklarının zuhûruna doğru bir teveccüh içindedir. Bu, tıpkı ilmin ma'lûmlarına ve kudretin makdûrlarına olan şevki gibidir. Kevnî hakîkatler ise vücûdî feyze doğru bir teveccüh içindedir. Bunların hepsi bâtınlarında gizli olan kemâlâtın ve hükümlerinin zuhûr etmesi maksadını taşımaktadırlar.⁵⁷ Buna göre, ilâhî isimlerin zuhûra olan iştiyâkının, Hakk'ın kemâlini izhar etmeye duyduğu aslî muhabbetten kaynaklandığı açıktır. Zira bu zuhûr olmasaydı onların kemâlleri bilinemezdi.⁵⁸

Fenârî, Hakk'ın kemâlâtını izhar etmeye duyduğu bu muhabbet ve talebinin, onun zâtında herhangi bir fakr ve ihtiyaç vehmi uyandırması ihtimaline, zâtî müstağnîliğin tanımını yaparak engel olmaya çalışır. Ona göre zâtın müstağnî olması, zât dışında hiçbir şeyle ilişkisinin/taallukunun olmamasıdır. Konevî ve Fenârî'nin "fakr" tabiri ile ifade ettiği buradaki bilinme ihtiyacı, bir başkasıyla alaka kurulmaksızın söz konusudur. Bu, bir bakıma bir şeyin kendisine muhtaç olmasıdır. *Miftâhu'l-gayb* şârihlerinden Ahmed İlâhî, bunu bir kimsenin görmek için kendi gözüne ve işitmek için de kendi kulağına ihtiyaç duymasına benzetmektedir.⁵⁹ Bu durumda o şey, ihtiyaçtan müstağnî olmamakla birlikte başkasına muhtaç değildir. Meseleye Cenâb-ı Hak açısından bakarsak, zâtta zâtî isimler ve aslî şe'nlerden ibaret olan gaybın anahtarları dışında hiçbir şey olmadığını ve bunların orada ehadiyet halinde bulunduğunu görürüz. İşte ihtiyaç hükmü de bunlar arasındadır, dolayısıyla bir başkasını kapsamaz. Zâtın kendi şe'nleri arasında olan iftikâr/muhtaçlık, onun hüviyeti açısından bir muhtaçlık değildir. Burada dikkate alınması gereken bir diğer husus ise, ilâhî mertebede ihtiyaç duyulan şeyin kevnî talep ve ihtiyacın aksine, muayyen bir şey olmamasıdır. Bu talebin taalluk ettiği yer, ehadiyyet-i cem' ve vücûd mertebesidir. Bütün bunlar ise münferid olarak haricte varlığı olmayan nisbî mertebelere aittir.⁶⁰

İlâhî isimlerin âlemin vücûda gelmesinde oynadıkları rolün yanında, Hakk'ın bilinmesinin vasıtaları oldukları da göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü Tanrı'yi

⁵⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 334. Fâtih devri müderrislerinden Kırımî, Hakk'ın icâdının gayesini temelde celâ ve isticlânın kemâline bağlamaktadır. Bu kemâl de ancak insânî-ilâhî sûretin neş'etiyle mümkün olmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 164b-165a.

⁵⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 360.

⁵⁹ Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk bi-lâ reyb*, vr. 131a.

⁶⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 336.

isim ve sıfatlardan soyutlanmış olarak kavramak imkânsızdır. Allah hakkında bilgi sahibi olmanın, onun isim ve sıfatları dışında bir yolu yoktur. Bu maksatla çeşitli kavramlar ve semboller kullanmak gerekir. Her şeyden münezze ve müteâl olan Tanrı'nın mahlûkatla irtibatı ve onlara vücûd vermesi esmâ/sıfât vasıtasıyla olmaktadır. Esmâ-i ilâhiyye, Allah-âlem münasebetini sağlayan en temel unsurdur. Diğer taraftan Konevî, ilâhî isimleri metafiziğin ilkesi olarak telakki etmektedir.⁶¹ Onun bu görüşünün altında yatan neden, Tanrı ile âlemin irtibatının ilâhî isimler aracılığıyla gerçekleşmesidir. Çünkü Hak, ehadiyetiyle mutlak bilinmezlik özelliğindedir. Bu bilinmezliğin sebebi ise bir şeyin, mücerred hakîkati açısından idrâk edilemeyip, o şeyin sıfat, özellik veya lâzımlarıyla idrâk edilebilir olmasıdır. Bu yüzden insan, eşyânın hakîkatini değil, sadece sıfatlarını ve arazlarını idrâk edebilir. Bu durumda, eşyânın hakîkatlerine dair mücmel bilgi, ancak bu hakîkatlerin sıfat, araz ve hâssalarla taayyün etmelerinden sonra gerçekleşebilir. Hakk'ın bilinmesi de tıpkı eşyânın hakîkatlerinin bilinmesi gibi, onun kendisini isimleri ve sıfatları aracılığıyla izhar etmesiyle mümkün olmaktadır.⁶² Dolayısıyla, isimler ve sıfatlar bir şeye dair marifetin gerçekleşmesinin şartlarıdır. Konevî'nin esmâ-i ilâhiyyeyi metafiziğin ilkeleri olarak görmesi, kanaatimizce, esmânın ontolojik ve epistemolojik açıdan Tanrı-âlem münasebetini temin etmesi sebebiyledir. Zirâ Hakk'ın bilinmesi esmâ/sıfât sayesinde olduğu gibi, yine "gizli hazinenin" izhar olunması ve Hakk'ın kemalini müşâhede etmesi de esmâ/sıfât ile olur. Varlıkların zuhûrunun temelinde her bir esmânın bir mazharda ortaya çıkması yatmaktadır. Aynı şekilde Hakk'ın tecellîlerinin âlemde yansması ilâhî isimler sayesinde gerçekleşmektedir. Kısaca yaratma, zuhûr, tecellî, taayyün gibi konuların geçtiği her yerde esmâ ve sıfâta atıfta bulunmamak imkânsızdır. Tarih boyunca gerek âlemin varlığını izah etmek, gerek Tanrı'yı idrâk etmeye çalışmak ve gerekse Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak sadedinde ilâhî isimler üzerinde pek çok tartışma yapılmış ve pek çok görüş ileri sürülmüştür. Bunun sebebi esmâ/sıfât olmadan bunların izahının mümkün olmamasıdır.

Sonuç

Ekberîye geleneğinin bir temsilcisi olan Molla Fenârî, üst düzey ilmî birikimi, te'lif ettiği eserleri, hayatı boyunca yerine getirdiği ilmî ve idârî görevleri ve Türk-İslâm düşüncesinde bıraktığı çok mühim tesirleriyle bir tarihi şahsiyet, kurucu düşünür, ilim adamı ve Osmanlı entelektüelidir. O, bu vasıfları İslâmî ilimlerin Tefsir, Hadîs, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Tasavvuf ve Belâgat gibi alanlarında kaleme aldığı ve birçoğu yıllarca medreselerde ders kitabı olarak okutulan eserleriyle, yetiştirdiği öğrencileriyle, yaptığı kadılık, müderrislik ve şeyhülislâmlık görevleriyle ve bilhassa Osmanlı düşüncesinde bıraktığı derin izlerle kazanmıştır. Osmanlı düşüncesinin temel sacayağını oluşturan Kelâm-Felsefe-Tasavvuf ilimlerini en güzel şekilde sentezleyen bir muhakkik sûfî olan Fenârî, İbn Arabî ekolü, bir diğer adıyla Ekberîye geleneğinin de bir temsilcisidir.

⁶¹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 6; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

⁶² Konevî, *Yazışmalar*, s. 41-42.

Fenârî'nin eserlerinde ele aldığı meseleler, müntesibi bulunduğu ekole bağlı olarak, daha ziyade vahdet-i vücûd çizgisinde şekillenmiştir. Binâenaleyh, ona göre varlık, "tüm eşyâya şâmil olan bir mutlak hakikat" demektir. Bu tanıma uygun tek varlık ise Hakk'ın varlığıdır. Onun, "mahzâ vücûd" veya "vücûd-ı baht" olarak tabir ettiği Hak, herhangi bir kayıtle kayıtlanmaktan, herhangi bir isim, vasıf ve naat ile tesmiye ve tavsif edilmekten münezze ve mütealdir. Çünkü "mutlak varlık" olmak bunu gerektirmektedir. Ancak, bu özellikte olan Hakk'ın herhangi bir şeyle taalluku ve irtibatı bulunmamaktadır. Kesretin yani âlemin zuhûru ise Hakk'ın ilâhî isimlerle ve sıfatlarla vasıflanmasını iktiza etmektedir. Çünkü eşyânın var olması ilâhî isimlere bağlıdır. Bir başka deyişle, ilâhî isimler âlemin varoluş sebebidirler. Zira eşyâ isimlerle zâhir olmaktadır. Bu sebeple onlar, ilâhî isimlerin zuhûr yerleridir. Mevcûdat, yani mümkinât, yani âlem, ilâhî isimlerin zuhûr mahalleri olmasının yanında, bu isimlerdeki kemâlin yansıdığı birer ayna mesâbesindedirler. Çünkü aynı zamanda vacibül-vücûd olan Hakk'ın celâ ve isticlâsının kemâli olarak ifade edilen nitelikler, isim ve sıfatlar ortaya çıkıp tezâhür edecekleri bir mahal olmaksızın bilinemezler ve işlevsiz kalırlar. Dolayısıyla onların da bir meclâ ve mazhara ihtiyacı bulunmaktadır. İşte âlemin tamamı bu kemâllerin zuhûr yerleri ve vasıtalarıdır.

Netice itibariyle, esmâ-varlık ilişkisinin, Allah ile âlem arasında ontolojik olarak bir uzaklık değil, bilakis isim ve sıfatların tecellisi noktasında bir yakınlık ve her an canlı olan, dinamik bir ilişkiyi ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bu dinamik ilişkiyi ve yakınlığı sağlayan temel unsurlar ise ilâhî isim, sıfat ve onların tecellileridir.

Kaynakça

- Acîünî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs amme's-Tehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Affî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İstanbul 2006.
- Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk bi-lâ rey*, Yusuf Ağa Kütüphanesi, no: 414.
- Ahmed Refik, *İlmiye Salnâmesi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1334.
- Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, Kanaat Matbaası, İstanbul 1331.
- Aşkar, Mustafa, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı Yay. Ankara 1993.
- , "Osmanlı Devleti'nde Âlim-Mutasavvıf Prototipi Olarak İlk Şeyhülislam Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı", *Osmanlı Ansiklopedisi*, ed. Güler Eren, Ankara 1999.
- Atpazârî, Osman Fazlı, *Misbâhu'l-kalb Şerhu Miftâhî'l-gayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, no: 511.
- Bursevî, İsmâil Hakkı, *Kenz-i mahfi*, çev. Abdülkâdir Akçiçek, Misvak Yay. İstanbul 1980.
- Bursevî, Abdurrahman Rahmi, *Şerhu Miftâhî'l-gayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, no: 286.
- Ceyhan, Semih, "Molla Fenârî ve Bir Usûl Metni Olarak Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî", *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 23, İstanbul 2010.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa, "İbn Arabî'ye göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler", *Tasavvuf Dergisi*, S. 31, İstanbul 2013.
- Çelebi, İlyas, "İsim-Müsemma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000, XXII, 548-551.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Felsefetü't-te'vîl dirâsetün fi te'vîl'l-Kur'ân inde Muhyiddîn İbn Arabî*, Darü't-Tenvîr, Beyrut 1993.
- Ertan, Veli, "Osmanlı Devletinin Şeyhülislamı Molla Şemseddin Fenârî", *Diyanet İlmî Dergi*, S. 3, Ankara 1986.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yay. İstanbul 2008.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd*, nşr. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384.

- Güçlü, Betül, *Molla Fenârî'nin Bilgi ve Varlık Anlayışı*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2014.
- Gülle, Sıtkı, *Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1990.
- Hakim, Suâd, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabcacı Yay. İstanbul 2004.
- Hoca Sa'deddin, *Tâcü't-tevârih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara ty.
- Hüseyn Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1990.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1979.
- İpşirli, Mehmet, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2003, XXVIII, 327-333.
- Kartal, Abdullah, *Abdülkerim Cili Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yay. İstanbul 2003.
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İstanbul 2004.
- Kaya, Mahmut, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2009, XXXVII, 467-468.
- Kırımı, Ahmed b. Abdullah, *Şerhu Miftâhî'l-gayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, no: 695.
- Konevî, Sadreddin Muhammed b. İshak, *Miftâhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384.
- , *Tasavvuf Metafizigi*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İstanbul 2002.
- , *İ'câzü'l-beyân fî Tefsiri ümmi'l-Kur'ân*, nşr. Celâleddin Aştıyânî, Müessesesi-i Bostân-ı Kitâb, Kum 1387.
- , *Fâtıha Süresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İstanbul 2002.
- , *Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İstanbul 2002.
- Leknevî, Muhammed b. Abdülhalim, *el-Fevâidü'l-behiyye*, İstanbul 1324.
- Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, *Devhatü'l-meşâyih*, İstanbul 1341.
- Nablusî, Abdülganî b. İsmail, *Gerçek Varlık*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İstanbul 2003.
- , *Âriflerin Tehvidi*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İstanbul 2003.
- Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü İstilâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İnsan Yay. İstanbul 2008.
- Suyûtî, Celâleddin, *Buğyetü'l-vuât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut ty.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, İstanbul 1314.
- Topaloğlu, Bekir, "Esmâ-i Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, 404-418.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay. İstanbul 2001.
- Walsh, J. R., "Fenari-zade", *Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden 1983, II, 879.

Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi

Esra Türk

Dr., Din Eğitimi Ana bilim dalı
esraturkk@g.mail.com

Öz

Her alanda hızlı bir gelişim seyrinin yaşandığı çocukluk döneminde, hem çocukta doğuştan var olan duygular şekillenmekte hem de onun yetişkinlikte yaşayacağı dinin temelleri atılmaya başlanmaktadır. Bu sebeple, çocukluk dönemi hem duygusal açıdan hem de dini gelişim açısından son derece kritik bir evredir. Çocukluk döneminde din daha çok duygu boyutuyla yaşandığı için bu dönemde, sağlıklı bir dini inancın oluşmasındaki en etkili faktör dinin duygu boyutudur. Bu sebeple duygusal gelişimin sağlıklı ya da sağlıklı olmayan oluşu yetişkinlikteki dini inanç, tutum ve davranışların oluşmasında belirleyici bir özelliğe sahiptir. Çocukluk döneminde, belli ilkeler ve prensipler çerçevesinde, çocuğun gelişim aşamaları göz önünde bulundurularak uygulanacak bilimsel temellere dayanan bir din eğitimi sağlıklı bir duygu ve inanç gelişimine imkân verirken; çocuğun gelişim düzeyine uygun olmayan, baskı ve zorlamaya dayalı bir din eğitimi çocuğu dinden uzaklaştırmakta, hatta bazı ruhsal sorunlara dahi yol açabilmektedir. Bu bakımdan çocukluk döneminde din eğitiminin etkili olabilmesi için fiziksel, zihinsel ve duygusal gelişim alanlarıyla birlikte dini gelişim özelliklerinin de çok iyi bilinmesi gerekir. Bu makalenin öncelikli amacı daha verimli ve etkili bir din eğitimi için çocukluk dönemi duygusal gelişim ve dini gelişim özelliklerini inceleyerek çocukluk döneminde dini duygunun geliştirilmesiyle ilgili bazı temel ilkelere ulaşmaktır.

Anahtar kelimeler: Çocukluk Dönemi, Duygu, Duygusal Gelişim, Dini Duygu, Din Eğitimi.

Emotional Development and Religious Education in Childhood Period

The childhood is characterized by swift development process experienced in all aspects which gives rise to the formation of innate emotions, as well as lying foundation of the religion in adulthood. For this reason, the childhood period is of utmost importance both for emotional and religious developments of the child. As religion is often experienced emotionally in childhood period, the emotional aspects of religion are the most influential factor in establishing a religious belief properly. Therefore, the degree of child's emotional development plays distinctive role in forming the religious belief, attitudes and behaviors to be adopted in the adulthood. The religious training based on the scientific principles allows development of robust feelings and believes, whereas religious training based on the oppression and strain falls short in suiting to child's development level may give rise to alienation to the religion. Therefore, it is indispensable to obtain precise information on child's physical, mental and emotional levels of development, together with the religious development level, should the religious training given be effective on the child. Underlying purpose of this article is to obtain basic principles for the development of religious understanding specific to the childhood by looking at the sentimental and religious courses in regard to more effective and efficient religious training.

Key words: Childhood Period, Emotion, Emotional Development, Religious Emotion, Religious Education.

Atıf

Esra Türk, Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi
Marife, Kış 2014, ss. 143-158

Giriş

Çok karmaşık bir yapıya sahip olan ve pek çok kabiliyetlerle donatılmış olarak dünyaya gelen insanın kendini gerçekleştirebilmesi, bütün kabiliyetlerini geliştirebilmesi tüm yönleriyle eğitilmesine; fiziksel, zihinsel ve duygusal yönleri arasında ahenkli bir bütünlük kurulmasına bağlıdır. İnsanın duyguları, düşünceleri, davranışları ve bedeni güçleri bir bütündür. Bu bütünlük içerisinde insanın duyguları çok önemli bir yere sahiptir ve diğer gelişim alanlarını önemli ölçüde etkiler.

Duygusal gelişim yönünden en önemli basamak çocukluk dönemidir. Çünkü duyguların çoğu bu dönemde doğmaya ve gelişmeye başlar ve ömür boyu insanda ruhun temeli olarak kalır. Çocukluk dönemi duygusal gelişim açısından çok hassas bir dönem olduğu gibi dini duyguların gelişimi açısından da kritik bir dönemdir. Çünkü din insanın duyguları ile yakından ilgilidir ve dini yaşamın duygu boyutu, çocukta sağlıklı bir din algısının oluşmasındaki en önemli etkidir.¹

Dini duygu, küçük yaşlardan itibaren güven, sevgi, bağlılık, aidiyet duyguları ile bağlantılı olarak ortaya çıkmakta, çocuğa sunulan iyi bir çevre ve eğitim imkânlarıyla olgunlaşmakta ve sağlıklı bir dini hayatın temellerini oluşturabilmektedir.² Ancak dini duygunun yok sayılması ya da çocuğun duygusal gelişimi bilinmeden, baskı ve zorlamaya dayalı, katı ve bilinçsiz yöntemlerle din eğitiminin uygulanması da çocuktaki dini duygunun körelmesine, onun dinden uzaklaşmasına neden olabilmekte hatta duygu dengelerinde sarsılmalara yola açarak ruhsal gelişimine zarar verebilmektedir.³ Dolayısıyla çocukluk döneminde sağlıklı bir din eğitiminin temel şartı hem çocukların duygusal gelişim özelliklerinin hem de din eğitiminin temel prensiplerinin çok iyi bilinmesidir.

Bu makalenin amacı, yapılan araştırmalar çerçevesinde, a)çocukluk dönemi duygusal gelişim özelliklerini, bu dönemde dini duygunun gelişimini ve dini duyguya kaynaklık eden duyguları inceleyerek duygusal gelişim ile din eğitimi arasındaki ilişkiye dikkat çekmek, b)çocukluk döneminin temel unsuru olan ailenin hem duygusal gelişim açısından hem de dini gelişim açısından önemine değinmek, c)çocukluk döneminde dini duygunun geliştirilmesiyle ilgili bazı temel ilkelere ulaşmaktır.

¹ Egemen, *Din Psikolojisi*, s. 10-11.

² Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, s. 61; Gürses ve Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi", s. 161; Konuk, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi ve Eğitimi*, s. 1; Mehmedoğlu, *Ahlaki ve Dini Gelişim*, s. 25; Oruç, "Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi", s. 93; Yavuz, *Çocuk ve Din*, s. 122-123.

³ Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, s. 134; Hökeleli, "Ergenlik Döneminde Dini Şüpheler", s. 78; Köylü, "Çocukluk dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", s. 137-138; Öztürk, Mualla, "Din Eğitimi ve Çocuk Ruh Sağlığı", s. 213; Salzman, *Çocuğunuzu Kötü Eğitmenin Yolları*, s. 122-124.

I. Çocukluk Dönemi Duygusal Gelişim Özellikleri

İnsan duygularının tümünü, bebeklik ve ilk çocukluk evrelerinde edinir.⁴ Bu dönemde, çocuğun hayatına, tutum ve davranışlarına yön veren ve onu harekete geçiren asıl kuvvet, düşünmeden çok çoğu zaman kendisinin bile fark etmediği duygulardır.⁵ Çocuğun hayatı ve davranışları bu dönemde tamamen duygusal olduğu için, bu döneme “duygusal öğrenme dönemi” de denir.⁶ Okul öncesi dönemin ilk yıllarında rasyonel bir tutuma rastlanmaz. Duygular daha ağır bastığından onlar birlikte buldukları kişilerle duygusal ilişkiler içerisindedir. İlerleyen yaşlarda ise rasyonel düşünce varlığını daha çok hissettirmeye başlar. Bu ise çocuklarda önce duygusal güçlerin, ardından da zihinsel güçlerin geliştiğini, duygusal gelişimin temellerinin çocukluk döneminde atıldığını göstermektedir.⁷

Duygular hem doğuştan sahip olunan, hem de öğrenilen kabiliyetlerdir.⁸ Çocukta doğduğu andan itibaren bir yandan var olan duygular uyanmaya bir yandan da çevrenin etkisiyle yeni duygular örülmeye başlar. Çevresiyle sürekli etkileşim halinde olduğundan davranışlarına bakarak onun en azından haz ve elem ya da hoşlanma veya hoşlanmama gibi ters yönlü bir duygu grubuna sahip olduğu söylenebilir. Başlangıçta daha çok haz ve eleme dayanan duygular, zaman ilerledikçe zenginleşmekte ve hususi duygulara doğru bir açılma görülmektedir.⁹ Yaş ilerledikçe duyguların bazıları derinleşmekte, bazıları bastırılmakta bazıları da yeniden fark edilmektedir.

Duyguların sağlıklı bir şekilde beslenerek gelişmesi, insanın tabiatına ters düşen ya da hoşlanmadığı duygulardan korunmaya çalışması mutlu bir hayatın gerçekleşmesi için çok önemli bir etkidir. Nitekim ruhun hoşlandığı veya haz duyduğu duygularla beslenmesi bedensel, zihinsel ve ruhsal gelişmeyi olumlu yönde etkiler.¹⁰ Duyguların gelişimi ile ihtiyaçlar arasında yakın bir ilgi vardır. Temel ihtiyaçların karşılanıp karşılanmaması çeşitli duyguların doğmasına neden olmaktadır. Karşılaşılan durumlar ne derece temel ihtiyaçları doyuruyorsa o kadar mutlu olunur, bu ihtiyaçlar ne kadar doyumsuz kalırsa o kadar elem duyulur.¹¹ İhtiyaçların doyurulmaması, kişilikte “engellenme” ve “çatışma” olaylarını meydana getirir. Engellenme insanda kaygı, öfke, yılgınlık gibi olumsuz ruh hallerine sebep olabilir, hatta kişilikte “kompleksler” oluşabilir. Duygusal ihtiyaçları tatmin edilmiş çocuklarla, bu ihtiyaçları ihmal edilmiş çocukların daha sonraki gelişmelerinde farklılıklar gözlenmiştir.¹²

Çocukluk döneminde gerek bedensel gerekse ruhsal açıdan ihtiyaçları yeterince karşılanmamış olan bireyler, kendi potansiyellerini üst düzeyde ortaya koymadıkları gibi çoğu zaman kendilerinden beklenen normal bireysel gelişimlerini

⁴ Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, s. 95.

⁵ Pressey ve Robinson, *Psikoloji ve Yeni Eğitim*, s. 2; Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 77.

⁶ Dodurgalı, *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*, s. 137-138.

⁷ Yavuz, *Çocuk ve Din*, s. 101-102.

⁸ Beyza Bilgin, *İslam ve Çocuk*, s. 132.

⁹ Yavuz, *Çocuk ve Din*, s. 71-72.

¹⁰ Yavuz, *Çocuk ve Din*, s. 76.

¹¹ Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 77.

¹² Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, s. 54-55.

dahi tamamlayamayabilirler. Bu sebeple, çocuğun duygularının olduğu bebeklik döneminden itibaren fiziksel ve duygusal ihtiyaçlarının tam olarak karşılanması, duygusal gelişimi zedeleyecek tavırlardan kaçınılması son derece önemlidir. Hayatın ilerleyen dönemlerinde ortaya çıkan pek çok problemin çocukluk dönemindeki yaşantının bir yansıması olduğu bilinen bir gerçektir.¹³ Hatta bu sebeple duygular, hayatımızdaki uyum ve uyumsuzlukların temel etmenleri arasında sayılmıştır.¹⁴

Duygusal gelişim çok yönlü etkiye açık olup sosyal, davranışsal, bilişsel, psikolojik olarak bireyin sahip olduğu özelliklerin hepsinden etkilenir. Duygusal gelişim alanında yapılan araştırmalar duygu gelişimi ile davranış gelişiminin paralellik gösterdiğini ortaya koymuştur. Okul öncesi eğitim alanında çalışan araştırmacılar bireye doğduğu andan itibaren verilecek duygulara yönelik düzenli bir eğitimin ileriki yıllarda ortaya çıkabilecek duygusal, davranışsal ve sosyal sorunları ortadan kaldıracaklarını bu yüzden eğitim programlarının duygusal içerikler yönünden zenginleştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹⁵

“İnsanın duygularını ve duygusal gelişimini tanımadan onu eğitmek, onun dünyasına yön vermek mümkün değildir.”¹⁶ Dolayısıyla eğitimin başarıya ulaşabilmesi için duyguların iyi tanınması ve yönlendirilmesi, olumsuz duygularla baş edebilmenin öğretilmesi, duygusal gelişimini tamamlayabilmesi için özellikle çocukluk döneminden itibaren bireylere destek olunması gerekir. İnsanın yaşadığı hayata hazır olması, karşılaşacağı problemlerle mücadele edebilmesi kendisini, duygularını tanımasına, ifade edebilmesine ve olumsuz duygularıyla başa çıkabilmesine bağlıdır.

II. Çocukluk Döneminde Dini Duygunun Gelişmesine Etki Eden Faktörler

Çocukta dini gelişimin temelini duygular oluşturur. William James, ‘duyguyu dinin ilk ve en derin kaynağı olarak nitelendirmektedir.’¹⁷ İnsan dini aklı ile kavramaya çalışırken, duygularıyla da yaşamaya çalışır.¹⁸ İnsan din ile ilk olarak duygu yoluyla teması geçtiği için dinin, duygu boyutu olmadan yaşanmasından söz etmek mümkün değildir.¹⁹

Çocuklarda dini duygunun ne zaman ortaya çıkmaya başladığı ve nasıl bir süreç izlediği konusunda değişik görüşler vardır. J.J. Rousseau, H. Lisager dini duygunun geç yaşlarda (12-15) ortaya çıktığını ileri sürerken, Batıda, W. James, Erasmus, Spencer, Scheler, Herbart, Fröbel; İslam dünyasında İbn Sahnun, Farabi, İbn Sina, İmam Şafi, Gazali ve Mevlana gibi din adamları da din duygusunun çocuk-

¹³ Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, s. 13-16.

¹⁴ Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 77.

¹⁵ Arı, Çeliköz, Deniz ve Saltalı, “Altı Yaş Çocukları İçin Duygusal Becerilerin Değerlendirilmesi Testi’nin Türkçe’ye Uyarlanması: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması”, s. 407-408.

¹⁶ Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, s. 95.

¹⁷ Egemen, *Din Psikolojisi*, s. 10-11.

¹⁸ Yavuz, *Çocuk ve Din*, s. 163.

¹⁹ Yavuz, *Çocuk ve Din*, s. 163.

larda erken dönemlerde ortaya çıktığını savunmuşlardır.²⁰ Onlara göre dini duygu çok erken yaşlarda başlayıp gelişmektedir. Bir inanca veya dine bağlı bir çevrede doğan ve büyüyen bir çocuğun nasıl ki o çevrenin duygu ve düşünce yapısından etkilenmemesi mümkün değilse, aynı şekilde dini duygu ve düşüncelere uzak kalması da mümkün değildir. Hatta çocuklar toplumdan uzak ve dini atmosferden mahrum da kalsalar kendi içlerinde bir dini duygu geliştirebilmekte ve Tanrı arayışına girmektedirler. Zira Yüce bir varlığa inanma duygusu doğuştan gelen bir özelliktir.²¹

Çocuğun dini duyguya doğuştan sahip olduğu görüşünü savunana İmam Gazzali; çocuğun kalbini, “bomboş, saf, her şeyi almaya ve yöneltildiği her şeyi yapmaya meyilli” olarak nitelerken²², İbn Miskeveyh; çocuğun bu temiz doğasının korunması gerektiğini, bu durumdaki çocuğun kendisine yapılacak bütün telkinleri kabul edeceği görüşündedir.²³ Rousseau da çocuğun doğuştan temiz ve masum olduğunu ayrıca iyiliğe de meyilli olduğunu savunur. Çocukta ortaya çıkan olumsuz özellikler ve bozulma sonradan çevrenin etkisiyle oluşur.²⁴ Hz. Peygamber’in “Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra ana-babası onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi yapar.”²⁵ hadisi de bu durumu teyit etmektedir. Hadisin içeriğinden insanların fitratlarının doğuştan, tabii olarak Allah’a inanmaya elverişli, dini inancı kabullenmeye yatkın olarak yaratıldıkları anlaşılmaktadır.

Pedagojik araştırmalar, çocuklarda büyük bir dini potansiyelin var olduğunu ortaya koymaktadır.²⁶ Hatta Batı’da yapılan bazı araştırmalar, İslam’ın ortaya koyduğu fitrat kavramına uygun olarak tüm insanlarda var olduğu iddia edilen biyolojik bir genden, “inanç” ya da “Tanrı geni”nden bahseder.²⁷ Pek çok ayet²⁸ de insanın fitratında, doğuştan Yüce bir varlığa inanma, sığınma, bağlanma gibi dini duyguların var olduğunu, inancı kabul etmeye elverişli bir yaratılışa olduğunu gösterir. Çocukta din duygusu ister fitri olduğu, isterse sonradan ortaya çıktığı kabul edilsin, her iki durumda da din insan hayatında vazgeçilmez bir öneme sahiptir ve insan için bir yüce bir varlığa inanma ihtiyaçtır.²⁹

Hangi yaş döneminde olursa olsun çocuklar dinle ilgilenmektedir. Bu ilgi onlar için bir gelişme basamağıdır ve kendiliğindedir.³⁰ Çocuğun doğal gelişimi; onu, kendisini koruyacak ve ona yardım edebilecek sonsuz bir güç arayışına iter. İnsanın hiçbir zaman dinsiz yaşamaması, bir yandan maddi ihtiyaçlarını karşılamak için uğraşıp çabalarken, öte yandan kendisine yaratılışa verilen inanma ihtiyacına tatmin edici cevaplar araması, bu doğal yönelişin bir ispatıdır. Esasen doğuştan

²⁰ Tavukçuoğlu, “Okulöncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi”, s. 52.

²¹ Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*, s. 45-47.

²² Gazali, *İhya-u Ulumi'd-Din*, s. 89.

²³ İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma-Tezhibu'l Ahlak*, s. 11-24.

²⁴ Rousseau, *Emile- Bir Çocuk Büyüyor*, s. 63,170.

²⁵ Buhari, Kader 3; Müslim, İman 264.

²⁶ Vergote, *Çocukta Din*, s. 315.

²⁷ Tarhan, *İnanç Psikolojisi Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu*, s. 65.

²⁸ Araf, 7/172; Rum, 30/30;Hucurat, 49/7.

²⁹ Peker, *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodolojik Esasları*, s. 15.

³⁰ Öcal, “Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma”, s. 80; Bovet, *Din Duygusu ve Çocukluk Psikolojisi*, s. 18-19.

itibaren her çocuk Allah'a inanmaya yatkındır, ancak onda dine karşı duyulan alaka, temayül ve merakın teşvik edilmesi, ona inanma imkânının verilmesi ve dini duygunun erkenden geliştirilmesi gereklidir. Bu da inanma kabiliyetinin geliştirilmesinin eğitim faktörüne bağlı olduğunu gösterir.³¹ Çocuğun bu yatkınlığı çevre tarafından desteklendiği, geliştirildiği ölçüde dini duygu uyanmaya ve gelişmeye başlar. İlk çocukluk döneminin sonları, çocuktaki dini duygunun uyanışının; son çocukluk yılları da bu duygunun gelişiminin başladığı evredir denebilir.³²

Dini duygu, her ne kadar doğuştan var olduğu kabul edilen bir duygu olsa da bazı duygularla etkileşim halinde ortaya çıkar ve bu duygular çevre tarafından desteklendiği ölçüde gelişir. Bu bağlamda dini duyguya kaynaklık eden diğer duyguların ve mahiyetlerinin ne olduğu sorusunun cevaplandırılması gerekmektedir.

III. Çocukluk Döneminde Dini Duyguya Kaynaklık Eden Duygular

Dini duygu, bağlanma, sevgi, saygı, tevekkül, ümit, korku, sığınma, emniyet, korunma gibi birçok duygu ile irtibatlandırılabilir. Çocukluk döneminde dini duygunun gelişimi ile ilgilenen din psikolojisi çalışmaları dini duygu ile diğer duygular arasında kilit bir ilişkinin olduğunu göstermiştir. Bu duyguyu inceleyen psikologlar, bazen sevgi, bazen güven, bazen de korku gibi duyguları dini duygunun kaynağı olarak görmüşler ve dini duyguları bu bağlamda açıklamışlardır. Oysaki bağlanma, sevgi, saygı, güven, ümit, korku, sığınma, emniyet, himaye edilme, aidiyet gibi birçok duygu dini duygunun oluşmasında ayrı ayrı rol oynar. Karmaşık ve yoğun yapısıyla dini duygu hiçbir zaman tek bir duygu formuna indirgenemeyecek niteliktedir. Bahsedilen bütün duygularla ilişkili ama kendisine mahsus ayırıcı özellikleri olan dini duygu bu duygulardan beslenen ve onların gücüyle güç kazanan özgün bir duygu alanı olarak görülebilir.³³ Bu özellikleri sebebiyle dini duygu, bilinen duygu türleri üzerinde yükselen, birleşik bir duygu türü olarak da tarif edilmektedir.³⁴ Yani dini duygu müstakil bir dini duygudan çok, harekete geçiren özelliği din olan pek çok duygu sentezinden meydana gelmektedir.³⁵

Bu sebeple, çocukluk döneminde din eğitiminin bu duygularla ilişkili olarak yürütülmesi gerekir. Sevgi, bağlanma, güven, himaye edilme duyguları çocukluk döneminde ortaya çıkarıldığı ve geliştirildiği ölçüde din duygusu da gelişmektedir. Dolayısıyla çocuğun ilk din eğitimi, duyguların ortaya çıkarılması, geliştirilmesi ve zenginleştirilmesi ekseninde yürütülmeli, bu dönemdeki din eğitiminin temel amacı ümit, sevgi, beklenti, korunma, sığınma, esirgenme duygularını ortaya çıkarmak olmalıdır. Bu çalışmada bu duygulardan dini duyguya kaynaklık ettiği kabul edilen en temel duygulara yer verilecektir.

³¹ Yavuz, *Çocuk ve Din*, s. 115-116.

³² Vergote, *Çocukta Din*, s. 315; Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, s. 41; Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, s. 66.

³³ Oruç, "Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi", s. 93; Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, s. 61.

³⁴ Mehmedoğlu, *Ahlaki ve Dini Gelişim*, s. 27.

³⁵ Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, s. 61.

1. Sevgi

Duygusal gelişimin temel unsurlarından biri olan sevgi, aynı zamanda dinin de temelini oluşturan duygulardandır. Allah sevgisinin insanda yaratılıştan mevcut olduğu kabul edilmektedir ve tüm dinler Allah'a ve diğer yaratılmışlara karşı sevgi telkin etmektedir. Ayrıca psikologlarca da sevgi, din ile en çok ilgisi olan duygu olarak kabul edilmektedir.³⁶ Çocukluk dönemi din eğitimi de sevgi merkezi bir kavramdır.

Çocukluğunda yeterli sevgi görmeyen kimselerin, başkalarını sevmekte zorlandıkları bilinmektedir. Bu sebeple, başta Allah ve Peygamber olmak üzere dini kavramları çocuğa sevdirebilmek için, onu yeterli ve ölçülü bir biçimde sevmek ve bu sevgiyi hissettirmek gerekir.³⁷ Zira "temelinde sevgi olmayan hiçbir eğitim başarıya ulaşamaz. Anne-baba sevgisinden yoksun büyüyen bir çocuk, hangi şekilde eğitilirse eğitilsin sonuç alınamaz. Anlayışlı ve güvenli bir aile ortamında yetişmeyen bir çocuğa manevi değerleri kazandırmak da ruh sağlığını gerçekleştirmek de olanaksızdır. Sevgi ortamında ana babasını örnek alarak, bir çocuğun kişilik kazanması da manevi değerler edinmesi de kolaylaşır. Çocuğuna sevgi vermeyen, davranışlarıyla örnek olamayan ana babanın vereceği din eğitimi bu açıyı kapatmaya yetmez."³⁸

Dinin yaşanmasında görülen rahatsızlıkların tomurcukları da genellikle vaktinde çocuğun gerçek sevgiyi tadamaması ve buna bağlı olarak sağlıklı bir gelişme sağlayamamasıyla yakından ilgilidir.³⁹ Oysaki sevgiyle kuşatıldığında bireyin davranış ve tutumlarında çok ciddi değişiklikler gözlenmektedir. Sevgi aynı zamanda diğer olumlu duyguları da beslemektedir. Sevgi olmadan güven ve bağlanma duygusu gelişmez. İnsan sevmediği bir varlığa güvenemeyeceği gibi aynı şekilde ona bağlanamaz da.⁴⁰ Yani Pestalozzi'nin de ifade ettiği gibi eğitimin temel hareket alanı sevgidir.⁴¹

Dinin içinde bulunan iman, itaat, hürmet, tazim, huşu gibi kavramlar da mutlak bir Allah sevgisinden doğarlar. Çünkü sevgi yalnızca sevme hissiyle doyuma ulaşmaz; paylaşma, sadakat, adalet, fedakârlık gibi birçok duygu ve faaliyeti de beraberinde getirir ve ancak onlarla olgun bir sevgi halini alır.⁴²

Sevgi hem dini duyguya kaynaklık etmekte hem de bu duygunun gelişip olgunlaşmasını sağlamaktadır. Çocuğa verilen sevgi ve merhamete dayalı bir eğitimle çocuk zaman içinde bu sevgisini Allah'a yöneltme imkânı bulmaktadır. P. Girard'ın da ifade ettiği gibi, "din, ilkin görünen bir anne ile babaya karşı duyulan, sonra da göklere çevrilen, insanlık ailesinin görünmeyen Sahibine yönelen sevgiden başka bir şey değildir."⁴³

³⁶ Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, s. 104,115.

³⁷ Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, s. 37.

³⁸ Yörükoğlu, "Ruh Sağlığı, Ahlak Değerleri ve Din Eğitimi", s. 213.

³⁹ Yavuz, *Çocuk ve Din*, s. 62-63.

⁴⁰ Fersahoğlu, "Din Eğitimi ve Öğretiminde Duyguların Transferi", s. 108.

⁴¹ Kanad, *Pedagoji Tarihi-I*, s. 403.

⁴² Konuk, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi ve Eğitimi*, s. 13.

⁴³ Bovet, *Din Duygusu ve Çocukluk Psikolojisi*, s. 34.

2. Bağlanma / Himaye Edilme

Bağlanma, sevgi ve güvene bağlı olarak ilk günlerden itibaren ortaya çıkan, daha sonraki yıllarda aşama aşama kişinin iç bütünlüğünü oluşturmasına yardım eden ve en üst anlamıyla da bir inanca, bir değer sistemine bağlanmaya varan bir duygu türüdür.⁴⁴ Erich Fromm'a göre, insanda bir şeye yönelim ve bağlılık sistemi vardır. Bu sistem insan varoluşunun ayrılmaz bir parçasıdır ve oldukça güçlüdür.⁴⁵

Çocuk büyümek için ilk günlerden itibaren daha kuvvetli birilerinin sevgi ve sefkatine, korumasına muhtaçtır. Çocuk kendisiyle ilgilenenlere, ihtiyaçlarını karşılayanlara bağlanır. Bu himaye edilme ve himaye edene bağlanma isteği ömür boyu değişik şekil ve görünümelerde aralıksız devam eder. Bu devamlılığın dolayısı diğer ruhi fonksiyonlar içinde himaye edilme duygusu çocuğu dine yaklaştıran önemli bir faktördür.⁴⁶ Bu duygunun, çocuktaki dini eğilimin açığa çıkmasında ve dini inancın gelişmesinde bir başlangıç noktası olduğu ve dini yaşayışın temelini teşkil ettiği kabul edilebilir. Başlangıçta ana-babası tarafından sağlanan himaye edilme, çocukta Allah'la ilgili bilgi ve inancın gelişmesine bağlı olarak güç ve süreklilik kazanacaktır.⁴⁷ Çocuk bu ihtiyacını asıl temin edecek olanı bulduğunda asıl bağlanılacak ve teslim olunacak olan varlığı tercih edecektir.⁴⁸ Böylelikle anneye bağlanma ile başlayan bu süreç İlahi bir varlığa bağlanma ile son bulacaktır.

3. Güven

Dini duygunun gelişmesinde en önemli faktörlerden bir de güven duygusudur. Kendisini güçsüz, korunmaya muhtaç hisseden çocuk doğduğunda ilk olarak güvenli bir sığınak arar.⁴⁹ Yaşamın ilk yılında bağımlı olduğu kişilerin bebeğin temel gereksinimlerini düzenli bir biçimde karşılayıp karşılamamaları, bebekte 'güven' duygusunun ortaya çıkmasında etkili olur. Eğer bu dönem sağlıklı geçirilirse 'temel güven' duygusu edinilir.⁵⁰ 'Temel güven' duygusunun edinilmesi, annenin bebeğe ihtiyaç duyduğu huzuru vermesi, bireyin inancında tutarlılık sergilemesinde önemlidir. Erikson'a göre çocuğa bakımla verilen güven, onda daha sonra gelişecek olan dindarlığın temel taşı konumundadır ve 'dini duyguların' edinilmesi bu dönemle ilgilidir.⁵¹

Bebeklik dönemin sağlıklı olarak atlatılması, kişide 'umut' ve 'uyum' duygusunu geliştirir. Erikson: "Bebeklik evresi ya bir 'güven' evresidir ki, birey bu evrede dünyaya güvenilebilir ve inanılabilir bir biçimde bakmayı öğrenir ya da 'güvensizlik' evresidir ki, bu dönemde birey dünyanın nefret ve korkuyla dolu olduğunu öğ-

⁴⁴ Mehmedoğlu, *Ahlaki ve Dini Gelişim*, s. 25.

⁴⁵ Peker, *Din Psikolojisi*, s. 71.

⁴⁶ Konuk, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi ve Eğitimi*, s. 14.

⁴⁷ Clark, *Çocukluk Dönemi Dini*, s. 177-180.

⁴⁸ Yavuz, *Çocuk ve Din*, s. 127-128.

⁴⁹ Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, s. 77.

⁵⁰ Gürses ve Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi", s. 155.

⁵¹ Gürses ve Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi", s. 155-162.

renmeye başlar” der.⁵² Bu dönemde çocuğun edindiği izlenimler hayatı boyunca derin izler bırakır.

Güven duygusunun oluşabilmesi için anne, baba ve onların yerini tutan yakın kişilerle bebeklikten itibaren olumlu, sevgiye dayalı bir ilişki kurulması önemlidir. Bu sevgi ve güvenden, yakın kişilerin bilici, öğretici ve affedici, her türlü yardıma hazır sıfatlarından, bu sıfatların gerçek sahibi Yüce Tanrı fikrine geçmek mümkün olacaktır.⁵³ Zira Yalom’un da belirttiği gibi “anne sevgisinden yoksun büyüyen çocuklar, kendilerini sevmek, diğerlerinin onları seveceğine inanmak veya başkalarını sevmek için gerekli güven duygusunu geliştiremezler. Yetişkin hayatlarında yabancılaşırlar, içlerine kapanırlar ve başkalarıyla genellikle düşmanca ilişkiler kurarlar.”⁵⁴ Dolayısıyla sevgi, güven olmadan değil bir Yaratıcıyı sevip O’na güvenmek, bağlanmak, bireyin kendi iç çatışmalarından kurtulup yakın çevresiyle dahi sağlıklı ilişkiler kurması mümkün olmaz.

Kendisini güçsüz ve çaresiz hisseden çocuk, kendisini koruyabilecek, güvenebileceği bir varlık arar. Bu varlık önce anne-babası iken daha sonra çevrenin de tesiriyle güvenlik ihtiyacını her şeye muktedir olan Allah’ta bulur. Başlangıçta anne-babasına güvenen çocuk, zaman içinde Allah’a güvenerek güç kazanır. İnsanı daima gören, duyan, bilen, her zaman yanında olan, onu her türlü kötülükten korumaya muktedir Yüce bir gücün varlığına inanma çocuğun endişelerinden kurtulmasına yardımcı olan bir unsurdur.

Pek çok çalışmada dini duyguya kaynaklık eden duygular arasında korkuya yer verilmektedir. İnsanın korktuğu şeyler karşısında daha güçlü bir varlığa sığınma ihtiyacı içinde olduğu bir gerçektir. Ancak bu durumu özellikle çocukluk döneminde dini duygunun kaynağı olarak değil de geçici olarak Allah’a yönelten bir unsur olarak ele almak daha doğru olacaktır. Çünkü aslına bakılırsa çocuklarda doğuştan Allah korkusu yoktur. Allah kendilerine nasıl anlatılmışsa çocuklar Allah’ı o şekilde tasavvur eder ve o şekilde inanırlar.⁵⁵ Ayrıca çocuklar sevdikleri varlığa yaklaşırken korktukları varlıktan uzaklaşma eğilimindedir. Çocuklara dini kavramlar öğretilirken bunun korku ögesini öne çıkararak yapılması ise özellikle hassas bünyeli çocuklarda ciddi tahribatlara yol açabilmektedir. Bu sebeple ilk çocukluk döneminden itibaren sevgiye dayalı, korkulardan uzak bir din eğitimi metodunun tercih edilmesi gerekmektedir. Ancak daha sonraki yıllarda Allah’tan çekinme, sevgi ile dengelenmiş bir biçimde sunulduğunda, kişinin vicdani gelişimine katkı sağlayabilir.⁵⁶ Dolayısıyla çocukluk döneminden ziyade yetişkinlik döneminde korku; sevgi ve hürmet, günahattan çekinme gibi duygulara yol açan bir özellik taşıdığına anlam kazanmaktadır.

Görülüyor ki çocukluk dönemi kişinin sağlıklı bir birey olabilmesi ve sağlıklı bir inanca sahip olabilmesi için çok önemli bir evredir ve çok iyi değerlendirilmesi gerekir. Bu dönemde dini duygu ile diğer duygular arasında son derece önemli bir

⁵² Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 33.

⁵³ Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, s. 102; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 253.

⁵⁴ Yalom, *Schopenhauer Tedavisi-Bugünü Yaşama Arzusu*, s. 56.

⁵⁵ Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*, s. 60.

⁵⁶ Mehmedoğlu, *Ahlaki ve Dini Gelişim*, s. 27.

ilişki mevcuttur. Doğduğu andan itibaren önce anneye, sonra da kendisi dışındaki çevreye güvenme, bağlanma, sevgi duyma, himaye edilme ihtiyacı içerisinde olan çocuk bu duyguları tatmin edildiği ölçüde kendisini mutlu ve güvende hissedecektir. İlk olarak anne baba ve diğer aile üyeleriyle gerçekleştirilen karşılıklı sevgi, saygı ve güven, bu duyguları vereni sevme, O'na güvenme, dayanma ve bağlanma şeklinde nihai hedefine ulaşacaktır. Bu hedefe ulaşabilmenin de temel unsuru, bu duyguların ilk olarak ortaya çıkarılıp geliştirildiği aile kurumudur.

IV. Dini Gelişim Açısından Ailenin Önemi

Doğduğu zaman zayıf ve yardıma muhtaç olan insan⁵⁷ yavrusu bakılmaya ve korunmaya ihtiyacı vardır. Bu bakım ve korunmanın en uygun biçimde yapılacağı yer ailedir. Çocuğun gelecekte sağlıklı, mutlu ve başarılı bir birey olabilmesinde ona sunulacak sevgi dolu bir ortam çok önemlidir. Çocuğun öncelikle annesi ve diğer aile bireyleriyle sağlıklı bir bağ kurabilmesi, aile içi iletişimin güven temeline dayanması, ailenin tutarlı, kararlı ve dengeli olması, ailede huzurlu bir ortamın hâkim olması sağlıklı bir duygusal gelişimin temellerinin atılmasını sağlayacaktır.

Çocukluk yılları gelişim ve öğrenmenin en hızlı olduğu yıllardır ve bu dönemde edinilen deneyimler bireyin gelecek yaşantısını büyük oranda şekillendirmektedir. Bu sebeple çocukluk dönemi gelişim alanlarının desteklenmesi için en önemli zaman dilimidir. "Araştırmalar, çocukluk yıllarında geçirilen yaşantıların ve kazanılan davranışların büyük bir kısmının yetişkinlikte bireyin kişilik yapısını, alışkanlıklarını, inanç ve değer yargılarını şekillendirdiğini ve sağlam bir kişiliğin temellerinin çocukluk döneminde atıldığını ortaya koymuştur."⁵⁸

Çocuk diğer gelişim alanlarında ailesinin desteğine ve yönlendirilmesine ihtiyaç duyduğu gibi dini duygunun geliştirilmesinde de ailesinin yardımına muhtaçtır. "Çocukta dini duygunun gelişmesinde, ailenin en önemli faktör olduğunu ortaya koyan pek çok araştırma mevcuttur."⁵⁹ "Dinin doğal bir yetenek halinden, bilinç ve idrak halini alması hayli uzun bir zamanı gerektirir. Belirtilen bu zamanın önemli bir kısmı aile dinamikleri tarafından kuşatılmıştır. Özellikle çocuğun dini anlamda mükellef olmadığı fakat karakterinin önemli bir kısmının da oluştuğu ilk çocukluk yılları, aile-çocuk-din ilişkisinde kritik bir dönemdir."⁶⁰ Allport'a göre, anne babanın dini konulardaki samimiyeti çocuk üzerinde derin izler bırakır. Onların günlük hayattaki örnek davranışlarının çocuk üzerindeki etkisi asla kaybolmaz. Çok dindar yetişkinlerin, daha çok dindar olan anne-babalar tarafından yetiştirildiğini gösteren önemli bulgular vardır.⁶¹ Zernuci de çocuğun erken yaşlardan itibaren dini konulara yönlendirilmesi gerektiğini, bu eğitimin de öncelikle aile ortamında ol-

⁵⁷ Rum, 30/54.

⁵⁸ Dam, "Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi", s. 13; Hökelekli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, s. 175.

⁵⁹ Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, s. 46, Vergote, *Çocukta Din*, s. 316, Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, s. 89, Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, s. 187.

⁶⁰ Konuk, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi ve Eğitimi*, s. 23-24.

⁶¹ Allport, *Birey ve Dini*, s. 50.

ması gerektiğini savunmaktadır.⁶² Çünkü insanlar, ailesinin bedensel özellikleri gibi, düşüncelerini, inançlarını, tutumlarını da taşır. Bütün bunları da çoğu zaman bilinçsizce, ailenin yaşantısından, uygulamalarından alır.⁶³

İlk çocukluk (2-6 yaş) taklit dönemidir. Çocuk bu devrede, yakınlarının her türlü hareketlerini bilinçsiz olarak taklide ve tekrara başlar. Aile bireylerinde gördüğü ibadetlere, dinî motifli her türlü davranışa, içten gelen duygularla yönelir, onların dinî yaşantısından örnek alarak kendi de aynı davranışları uygulamak ister.⁶⁴ Çünkü çocuğun en çok sevdiği, duygusal iletişim içine girdiği ilk kişiler anne babalardır ve örnek davranışların benimsenmesinin ilk şartı, bir objeye olan duygusal bağlılığın bulunmasıdır. Ancak aileyle duygusal bağın bulunmadığı, çocuğun sevgisiz büyüdüğü ortamlarda ebeveyn davranışlarının benimsenmediği görülmektedir.⁶⁵ Dolayısıyla çocukluk döneminde, din ve ahlak eğitimi, çocuklara model olarak ve telkin yoluyla gerçekleştirilir. Önce taklitle başlayan din, zaman içinde gelişip derinleşerek dini yaşayışa dönüşür.

Araştırmalar, ibadetlerin ve diğer dini ritüellerin yoğun olarak uygulandığı yerlerde dini duygunun uyanışının daha erken ortaya çıktığını göstermektedir.⁶⁶ Namaz kılan, oruç tutan, dua eden yetişkinleri gören çocuğun zihinde bu sahneler yer eder. Taklit mekanizmasının etkisiyle de zaman içinde çocuk bu davranışları hayata geçirir. “Bunun yanında aile üyelerinin katıldığı ve kutladığı dini bayramlar, mübarek gün ve geceler duygusal birliği sağlar. Bu karşılıklı davranışlar esnasında çocuk yeni davranışlar elde eder. Kişiliğin tam olarak kurulmadığı okul öncesi dönemde dini hislerin, itikatların, heyecanların sorgulanmaksızın kabul edilip ezberlendiği görülür. O halde aileye düşen çocuğun fitraten getirdiği tabii dindarlığı değerlendirmek ve gelişmesini sağlamaktır.”⁶⁷

Anne, baba veya onların yerini tutan kimselerin çocuğa dini duyguyu, kutsalı hissettirmesi çok önemlidir. Çocuk nasıl üzüntüyü ağlayan, üzülen kimselerin yüzünde görüp, hissedip öğreniyorsa; onların dua ve ibadet ederken yüzlerinde de dini duyguyu, Yüce Allah’a yönelişi, kutsalı görecektir, duyacak ve öğrenecektir. Eğer onlar böyle bir tecrübeyi yakın çevrelerinde almamış olurlarsa, okulda verilecek en iyi teorik eğitim bile bu eksikliği dolduramaya yetmeyecektir.⁶⁸

Çocuğun dini şahsiyetinin gelişmesinde, dini duygunun uyanışında en elverişli ortam aile ortamıdır. Ancak aile içerisinde çocuğun teneffüs ettiği dini hayatın mahiyeti ve içeriği ile aile yapısı, aile üyelerinin dine ilgi dereceleri ve dini eğitimde izlenen yöntem ve alışkanlıklara bağlı olarak farklı sonuçlar ortaya çıkabilmektedir.⁶⁹ Çocuğun doğal gelişimi her ne kadar onu dini bir arayışa yöneltse de, sağlıklı bir dini anlayışın oluşabilmesi için bu arayış aile çevresi ve birlikte bulunduğu

⁶² Zernuci, *Ta'limu'l-Müteallimin - İslamda Eğitim Öğretim Metodu*, s. 58-96.

⁶³ Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi*, s. 31.

⁶⁴ Peker, *Din Psikolojisi*, s. 103.

⁶⁵ Kılavuz, “Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dini Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri”, s. 46-54.

⁶⁶ Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, s. 70; Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*, s. 55.

⁶⁷ Konuk, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi ve Eğitimi*, s. 24.

⁶⁸ Bilgin, “Okul Öncesi Çağı Çocuğunda Din Duygusu”, s. 17-18.

⁶⁹ Hökekleli, *Din Psikolojisi*, s. 257.

yetişkinlerin olumlu tutumları ile desteklenmeli, küçük yaşlardan itibaren onda var olan temel duygulara işlerlik kazandırılmalı, çocuğa manevi uyarıların bol olduğu bir çevre sunulmalıdır.

V. Çocukluk Dönemi Dini Duygunun Gelişmesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı İlkeler

Sağlıklı bir din anlayışının oluşturulabilmesi, dini telkinlerin etkili olması ve dinin çocuğun hayatına zenginlik katabilmesi; din eğitiminin belli prensipler çerçevesinde yürütülmesine, çocuğun duygu bütünlüğünü, şahsiyetini zedelemeyerek, yaşına ve gelişimine uygun bir şekilde yapılmasına, bilimsel temellere dayanmasına bağlıdır. Aşağıdaki ilkeler çerçevesinde uygulanacak bir din eğitimi dini duygunun sağlıklı bir biçimde geliştirilmesine olanak sağlayacak, bu süreçte duygu gelişiminin zarar görmesini önleyecek hatta onu duygusal yönden daha güçlü hale getirecektir.

Çocukluk döneminde, dini duygunun yok sayılması, geliştirilmemesi ya da bastırılmaya çalışılması veya çok öne çıkarılması din eğitimi açısından olumsuz sonuçlara sebep olur.⁷⁰ Çocukluk çağında dini konulara ilgi yüksektir.⁷¹ Yaratılıştan çevresini, çevresinde olup bitenleri ilgiyle izleme ve onları anlamaya çalışma merakına sahip olan çocuk, karşılaştığı dinle ilgili unsurlarla da doğal olarak ilgilenmektedir. Bu ilişki, mutlaka onu şu veya bu şekilde etkileyecek ve onun kafasında dinle ilgili bir takım kanaatlerin, soruların oluşmasına zemin hazırlayacaktır. Dolayısıyla belli bir yaşa kadar çocuğu din eğitiminden mahrum bırakmak, aynı zamanda onu rastgele, gelişigüzel bir din eğitimine mahkûm etmiş olmaktadır. Bir başka ifadeyle, din gibi son derece hayati öneme sahip ve hassas bir olguyla ilişkide onu yardımsız, kılavuzsuz bırakmaktır.⁷² Eğer çocukta doğuştan var olan bu ilgi sağlıklı bir şekilde yönlendirilmezse, zamanla azalır, gittikçe kişi daha az öğrenme isteği duyar ve hatta inkâr edici bir tutuma bile yönelebilir.⁷³

Duygu ve hayalin yoğun olduğu, pek çok duygu durumunun tecrübe edilerek benliğe mal edildiği çocukluk döneminde din eğitimi, zihinsel odaklardan daha ziyade duygu dünyasına hitap etmelidir. Çocuğa ağır gelmesi kuvvetle muhtemel olan itikadî gerçekler sözel olarak değil bir yaşayış ve duyma biçimi olarak sunulmalıdır.⁷⁴ Çocukta dini duygunun en belirgin olduğu bu dönemde çocuğu zorlayacak, ezbere dayalı, bilgi eksenli bir din eğitiminin çocuğun gelişimi ve eğitimi açısından faydası yoktur.⁷⁵ Bu dönemde sözlü eğitimden ziyade, çocuğun yanında kullanılan, "Maşallah, Allah başışlasın, Allah'a emanet ol" gibi sözler ve dualar; çocuğa öğretilen basit, dini içerikli sözcükler; uyutulurken söylenen dini içerikli ninniler ve dualar, dini ve ahlaki değerleri çocuklara aşıl原因 hikâyeler, masallar çocukta

⁷⁰ Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi* s. 18.

⁷¹ Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, s. 68.

⁷² Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi*, s. 161, Dodurgalı, *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*, s. 137-138.

⁷³ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, s. 25.

⁷⁴ Konuk, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi ve Eğitimi*, s. 24,100; Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, s. 74.

⁷⁵ Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, s. 17.

dini duyguyu harekete geçirdiği gibi çocuğun zihninde bazı dini kavramların oluşmasını sağlar, onda dini konularla ilgili merak uyandırır ve ilk din eğitimi faaliyetlerinin temelini oluşturur.

Çocuklar dini hayatı önce taklit edip sonra özümserler. Bu yüzden, ilk çocukluk döneminde, ailenin olumlu bir model oluşturması önemlidir. Bu dönemde dinin hayatın içinde yaşanan bir olgu olması, çocuğun dini pratikleri, ibadetleri gözlemlemesi, dini bayramları, kutsal gün ve geceleri, birtakım dini törenleri izlemesi çocuk için tesirli olacaktır. Bu aşamadan sonra çocuk dini konuları doğrudan doğruya öğrenmeye, öğretilen konuları benimsemeye hazır hale gelir.

Çocuğun dini bilgileri alabilmesi için hazıroluş seviyesi oldukça önemlidir. Çocuğun henüz anlamlandıramayacağı, algı ve kapasitesinin üzerinde bilgileri, ona gelişigüzel bir biçimde aktarmaya çalışmak, onu hem zihnen hem de ruhen aşırı derecede zorlamak anlamına gelir. Dini öğretilerin, çocuğa sunulabilmesi belli bir gelişim düzeyini ve olgunluğu gerektirir.⁷⁶ Bunun için de hem anne-babalar, hem de din eğitimcileri tarafından çocukların gelişim özelliklerinin iyi bilinmesi, hangi dönemde hangi bilgilerin verileceğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Örneğin 3-4 yaşlarındaki bir çocuğun zihni cehennem, şeytan, cin gibi henüz çocuğu çok da fazla ilgilendirmeyen konularla gereksiz yere meşgul edilmemelidir.

Çocukluk döneminde, dinle ilgili sorulan sorular, onların dine olan ilgi ve meraklarının göstergesidir.⁷⁷ Bu sebeple, çocukların sorduğu sorular son derece önemlidir. Soruları geçiştirmek üzere verilen baştan savma cevaplar çocukların öğrenme isteğini köreltebileceği gibi çocukları gereğinden fazla bilgiye boğmak da uygun değildir. Çocuğun her yaş döneminde ihtiyaç duyduğu ölçüde sorularına tatmin edici bilgiler verilmesi dini gelişimi açısından önemlidir.

Allah inancı ve iman duygusu bu dönemde sevgi ağırlıklı olarak verilmelidir. Örnekler olumsuzlardan değil, olumlulardan seçilmelidir. İyilik, dürüstlük, sevgi gibi kavramlar üzerinden dini bir altyapı oluşturulmaya çalışılmalıdır. "Çocuklara aktarılan dini bilgiler, onun içine kapanmasına sebebiyet verecek, çocukluğunu yaşamasına engel olacak nitelikte olmamalı, dünyaya açık, bütün hayatı kucaklayan bir metot izlemeli; inançlı ve ahlaklı olmaya yönelik olmalıdır."⁷⁸ Dini bilgiler aktarılırken acele edilmemeli, özellikle, Allah sevgisi, hak duygusu ya da merhamet hissinin kişide birden ortaya çıkmadığı göz önünde bulundurulmalı, çocuğun bir anda tüm dini ve ahlaki kuralları benimsemesi beklenmemelidir. Çocuğun bu bilgileri içselleştirebilmesi ve hayatında uygulayabilmesi için ona fırsat tanınmalıdır.

Çocukluk döneminde kaygı ve korkuların yoğun olduğu göz önünde bulundurularak, özellikle dini kavramların bu duygularla ilişkilendirilmesinden sakınılmalıdır.⁷⁹ Korkutmak, zorlamak ve yasaklamalardan çok, sevdirmek ve kolaylaştırmak esas olmalıdır. Allah ve peygamber sevgisi geliştirilmeden yapılacak din eğitimi başarısızlığa mahkûmdur. Bu durumda dini bilgilerin kazandırılması ve

⁷⁶ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, s. 42.

⁷⁷ Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, s. 68; Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, s. 70.

⁷⁸ Yavuz, *Çocuk ve Din*, s. 280.

⁷⁹ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, s. 79.

davranışlara geçirilmesi çok zordur. Her türlü eğitim gibi din eğitimi de baskısız ve hoşgörü ortamında uygulandığında kişinin mutluluğunu arttırabilir. Allah inancı ve sevgisi zor durumlarda güç alacağı bir dayanak olur. Bu nedenle evde olsun okulda olsun din eğitimi bir disiplin aracı olarak kullanılmamalıdır.⁸⁰ Zihni gelişimini henüz tamamlamamış olan çocuk, Allah ile cehennem ile korkutulursa ilerde kendisine din ile ilgili anlatılan her şeyden korkar hale gelecektir. Allah, çocuk terbiyesinin bir aracı değil, aksine çocuk terbiyesi Allah'a ulaşmak için bir araçtır.⁸¹

Ailelerin çocuk terbiyesiyle ilgili her türlü yasaklamayı dine dayandırmaları belki ilk etapta ailelerin işini kolaylaştırabilecek bir yöntem gibi görülebilir. Ancak bu yöntemin kullanıldığı ailelerde, çocuk yaşı ilerledikçe, özellikle de ergenlik döneminde dini bir engel, yasaklamaların sebebi gibi algılamaya başlar. Çoğunlukla büyüklerin kendi şahsi otoritelerini sağlamlaştırmayı hedef alan yanlış metotlar, aşırı baskı, korkutma, hoşgörüsüzlük, eksik ve yanlış bilgiler, ileri yaşlarda dini şüphe ve tereddütlerin uyanmasına, dine ilgisizliğe ve hatta dini inkâra neden olabilir.⁸² Zorlamaya ve korkutmaya dayalı disiplin anlayışı, çocuğu sadece dini inancın uzaklaştırmakla kalmaz, aynı zamanda ruh sağlığını da olumsuz etkiler. Hatta bu tür dine dayalı korkuların oluşturduğu ruhsal bozukluklar çok daha ağır ve tedaviye direnç gösteren bozukluklar olmaktadır.⁸³

Dolayısıyla kişinin hem dünyasını hem de ahretini ilgilendiren Allah'a iman gibi önemli bir konunun öğretimi yapılırken, Kur'an ve hadislerin ruhuna uygun olan, sevgi, merhamet ve anlayışa dayalı bir metot takip edilmesi, Allah'ın cezalandıran azap eden yönlerinden ziyade, insanları seven, merhamet eden, sayısız nimetler veren yönlerine ağırlık verilmesi ve onların din, iman ve Allah ile bağlarını kuvvetlendirilecek yeni metotların araştırılması gerekir.

Dini gelişimin sağlıklı olması duygusal gelişime pek çok katkı sağlar. Eğer din duygusu sağlıklı bir biçimde yapılandırılırsa ve kişi dinini öğrenme aşamasında herhangi bir baskıya, engellemeye maruz kalmazsa iman insanı rahatlatır huzur verir, sıkıntıları karşısında dayanak noktası olur. İnsanın daha savunmasız olduğu, bunun yanında korkuların bol olduğu çocukluk döneminde, inancın, sakinleştirici, rahatlatıcı, güven telkin edici özelliği çocuğun duygusal gelişimine katkıda bulunur. Çocuk Allah'a inanmakla kendini güçlenmiş ve O'na yakınlaşmış hissetmektedir. Allah'ın kendisini her zaman koruyacağına ve suçlarını affedeceğine inanmak çocuğa büyük bir rahatlık ve huzur verir. Böylece çocuk hayatı iyi, güzel ve yaşamaya değer bulmakta ve o nispette yaşama gücü ve iyimserliği artmaktadır.⁸⁴ Çocuk bu inanca sahip olduğunda Allah'ın güçlü koruyuculuğu altında hayata daha emin ve daha umutlu bir şekilde bakacaktır. Çünkü o her derdinde, her beklentisinde Allah'ı yanında hissedecektir.⁸⁵

⁸⁰ Yörükoğlu, "Ruh Sağlığı, Ahlak Değerleri ve Din Eğitimi", s. 213.

⁸¹ Güneş, "Çocuk Terbiyesinde Doğru Bilinen Yanlışlar", s. 188-189.

⁸² Hökelekli, "Ergenlik Döneminde Dini Şüpheler", s. 78; Salzman, *Çocuğunuzu Kötü Eğitmenin Yolları*, s. 122-124; Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, s. 134.

⁸³ Öztürk, "Din Eğitimi ve Çocuk Ruh Sağlığı", s. 213; Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, s. 134.

⁸⁴ Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, s. 108.

⁸⁵ Bilgin, "Çocuğun Manevi Eğitimi", s. 29.

Sonuç

Akli melekelelerin, bedeni güçlerin geliştirilmesine önem verildiği gibi ömür boyu insan ruhunun temeli olarak kalan duyguların sağlıklı bir biçimde ortaya çıkarılması, geliştirilmesi, zenginleştirilmesi, olumlu duyguların pekiştirilip olumsuz duygularla baş etmenin öğretilmesi bireyin gelişimi açısından büyük önem taşır. Kişinin sağlıklı bir birey olabilmesi için çok önemli bir evre olan ve çok iyi değerlendirilmesi gereken çocukluk dönemi duygusal gelişimin ve inanç gelişiminin temelini oluşturur.

Çocuğun şahsiyetine yön veren, onun doğasında doğuştan var olan dini duyguyu, ulaşması gereken nihai noktaya ulaştıran, çocuğu kaygı ve sıkıntılarında uzaklaştıran, ona yaşamı boyunca rehberlik eden bir din eğitimi sağlıklı bir duygusal gelişimin üzerine bina edilmiş hassas bir sürecin sonucudur. Bu hassas sürece işlerlik kazandıran, dini duyguyu şekillendiren ilk ve temel kurum ailedir. Dini duygunun erken ya da geç; sağlıklı ya da sağlıksız bir biçimde gelişmesi büyük oranda çocuğun içinde yetiştiği aile ortamına bağlıdır.

Dinin psikolojik kökleri içerisinde yer alan bağlanma, saygı, tevekkül, sevgi, korku, varlığın manasını merak etme, emniyet, korunma gibi birçok duygunun birleşmesiyle iman ortaya çıkar. Bu sebeple, çocuğun ilk din eğitimi, duyguların ortaya çıkarılması, beslenmesi ve geliştirilmesi basamaklarını takip etmelidir. Sonraki süreçlerde de din eğitimi faaliyetleri sevgi üzerine bina edilmeli, Allah inancı ve iman duygusu sevgi ağırlıklı olarak verilmeli, gerek aile fertlerinin, gerek çocuğun çevresindeki diğer yetişkinlerin gerekse din eğitimcilerinin çocuktaki dini gelişimi zedeleyecek her türlü söz ve tavırdan uzak durması gerekir. Özellikle ilk çocukluk döneminde korkutma ve yasaklamalardan çok sevdirmek ve kolaylaştırmak din eğitiminde esas olmalıdır.

Dini inancın tohumları insan ruhunda zaten vardır. Çocuğun gelişim dönemleri, hazıroluş seviyesi ve yatkınlıklarına göre sunulacak uygun bir eğitim ve uygun bir ortamda çocuk dinen gelişip serpilme imkânı bulacak, böylelikle şahsiyetine yön verebilecektir. Ayrıca sağlıklı bir biçimde yapılandırılmış bir din anlayışı hem çocukluk döneminde hem de yetişkinlik döneminde emniyet hissini, iç huzuru ve dinginliği arttıran, kaygı ve sıkıntılardan uzaklaştıran bir etkiye sahip olacaktır. Duygusal gelişim ile din eğitimi arasında çift taraflı bir etkileşim vardır. Sağlıklı bir duygusal gelişim, dini gelişime sağlam bir zemin oluştururken; sağlıklı bir dini gelişim ise duygusal gelişime önemli katkılar sağlar.

Kaynakça

- Adler, Alfred, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Şelale Başar, Dergah Yay., İstanbul 1997.
- Allport, Gordon W., *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, Elis Yayınları, Ankara 2004.
- Arı Ramazan, Çeliköz Nadir, Deniz M. Engin, Neslihan D. Saltalı, "Altı Yaş Çocukları İçin Duygusal Becerilerin Değerlendirilmesi Testi'nin Türkçe'ye Uyarlanması: Geçerlilik ve Güvenlilik Çalışması", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C.42, S.1, Ankara 2009.
- Armaner, Neda, *Din Psikolojisine Giriş*, C.I, Ankara 1980.
- Ay, Mehmet Emin, *Çocuklarımızı Allah'ı Nasıl Anlatalım*, Timaş Yayınları, İstanbul 1993.
- Aydın, M. Zeki, *Ailede Ahlak Eğitimi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009.
- Aydın, Muhammet Şevki, *Açık Toplumda Din Eğitimi*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2011.
- Başaran, İ. Ethem, *Eğitim Psikolojisi*, Feryal Matbaası, Ankara 2000.
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1994.
- Bilgin, Beyza, "Çocuğun Manevi Eğitimi", *Din Öğretimi Dergisi*, Sayı 6, Ankara 1986.
- , *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Gün Yayınları, Ankara 1998.
- , *İslam ve Çocuk*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- , "Okul Öncesi Çağı Çocuğunda Din Duygusu", *Din Öğretimi Dergisi*, S.7, Ankara 1986.
- Bovet, Pierre, *Din Duygusu ve Çocukluk Psikolojisi*, çev. Selahattin Odabaş, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1958.

- Cihandide, Zeynep Nezahat, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, DEM Yay., İstanbul 2014.
- Clark, W. H., "Çocukluk Dönemi Dini", çev. Neda Armaner, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXIV, Ankara 1981.
- Dam, Hasan, "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, Nobel Yayınevi, Ankara 2013.
- Dodurgalı, Abdurrahman, *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*, 1998.
- , *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1999.
- Egemen, Bedi Ziya, *Din Psikolojisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1952
- Fersahoğlu, Yaşar, *Duygu Eğitimi*, Marifet Yayınları, İstanbul 1998.
- , "Din Eğitimi ve Öğretiminde Duyguların Transferi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 19, s. 108.
- Gazali, *İhya-u Ulumi'd-Din*, thk. Abdu'l-Muti' Emin Kalacı, Darussadr, Beyrut: 2004.
- Güneş, Âdem, *Çocuk Terbiyesinde Doğru Bilinen Yanlışlar*, Nesil Yayınları, İstanbul 2012.
- Hökelekli, Hayati, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, İstanbul: DEM Yay., İstanbul 2009
- , "Ergenlik Döneminde Dini Şüpheler", *Din Öğretimi Dergisi*, S.14, Ankara 1988.
- Gürses, İbrahim ve Kılavuz, M. Akif, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 20, S. 2, Bursa 2011.
- İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma-Tezhibu'l Ahlak*, çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- Kanad, Fikret, *Pedagoji Tarihi-I*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1948.
- Kılavuz, Mehmet Akif, "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dini Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14, S. 2, Bursa 2005.
- Konuk, Yurdağül, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.
- Köylü, Mustafa, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, C.XLV, S. II, Ankara 2004.
- Mehmedoğlu Yurdağül, *Ahlaki ve Dini Gelişim*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul 2005.
- Oruç, Cemil, "Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 10, S. 3, 2010.
- Öcal, Mustafa, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.
- , "Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 13, S. 12, Bursa:2004.
- Öztürk, Mualla, "Din Eğitimi ve Çocuk Ruh Sağlığı", *Türkiye I. Din Eğitimi Semineri*, (23-25 Nisan 1981), Gelişim Matbaası, Ankara 1981.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, Samsun 2000.
- , *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodolojik Esasları*, Eser Matbaası, Samsun 1991.
- Pressey, Sideney, L., Robinson, Francis P., *Psikoloji ve Yeni Eğitim*, çev. Hasan Tan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1989.
- Rousseau, Jean Jacques, *Emile- Bir Çocuk Büyüyor*, haz. Ülkü Akagündüz, Selis Kitaplar, İstanbul 2008.
- Salzman, C.G., *Çocuğunuzu Kötü Eğitmenin Yolları*, Timaş Yayınları, İstanbul 2005.
- Selçuk, Mualla, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.
- Tarhan, Nevzat, *Duyguların Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009.
- , *İnanç Psikolojisi Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009.
- Tavukçuoğlu, Mustafa, "Okulöncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 14, s. 52, Konya 2002.
- Vergote, Antonie, *Çocukta Din*, çev. Erdoğan Fırat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXII, Ankara 1978.
- Yalom, Irwin, *Schopenhauer Tedavisi-Bugünü Yaşama Arzusu*, çev. Z. İ. Yiğit, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- Yavuz, Kerim, *Çocuk ve Din*, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- , *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- Yavuzer, Haluk, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2005.
- Yörükoğlu, Atalay, "Ruh Sağlığı, Ahlak Değerleri ve Din Eğitimi", *Türkiye I. Din Eğitimi Semineri*, (23-25 Nisan 1981), Gelişim Matbaası, Ankara 1981.
- Zernuci, *Ta'limu'l- Müteallimin- İslamda Eğitim Öğretim Metodu*, çev. Y. Vehbi Yavuz, Sahaflar Kitabevi, İstanbul 1995.

Eğitimcilik Yönüyle Ebu Hanife

Musa Mert

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Din Eğitimi Ana bilim dalı Doktora Öğrencisi
musamert@gmail.com

Öz

İnsanlık tarihi ile eş zamanlı kavramlar olan öğrenme ve öğretme konusunda, tarih boyunca sayısız görüş, düşünce, teori ve uygulama ortaya konmuştur. İslam Dünyasında da, bu alanda oldukça zengin ve dikkate alınması gereken tecrübeler mevcuttur.

Din Eğitimi alanında geçmişte önemli çalışmalar ortaya koymuş âlimlerin tecrübelerinden faydalanmak, günümüz Din Eğitimcilerine farklı açılımlar kazandırabilir. Daha çok fıkıhçılığı ile tanınmış olmasına rağmen, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin bu alandaki başarılı uygulamaları, geçmişteki tecrübelerin en dikkat çekici olanları arasında yer almaktadır.

Bu çalışmada Ebu Hanife'nin, iyi bir eğitimci olmasını sağlayan etkenler, aldığı eğitim ve Din Eğitimi alanında ortaya koyduğu metot ve uygulamalar, ana hatlarıyla incelenmiştir. Yapılan inceleme sonunda Ebu Hanife'nin, Din Eğitimi alanında dikkatle incelemesi gereken önemli çalışmalar ortaya koyduğu görülmüştür. Sahip olduğu yetenek ve özelliklerle birlikte, ders ortamı, ders tekniği, öğrenciye bakışı, öğrenciye yaklaşımı gibi pek çok konudaki uygulamalarının, eğitim uzmanlarının ve öğretmen yetiştiren kurumların dikkatle incelemeleri gereken veriler ve değerler içerdiği görülmüştür.

Anahtar kelimeler: Eğitim, Din Eğitimi, Eğitimci, Ebu Hanife, Öğretim Metodu.

As an Educator Abu al-Hanifa

Throughout history, numerous opinions, thoughts, theories and practices have been put forward in relation to the learning and teaching that are concepts as old as the history of mankind. The Islamic world has also seen outstanding experiences that need to be taken into consideration in this respect.

Benefiting from the experiences of the scholars who carried out significant studies in the field of Religious Education may serve many perspectives for the contemporary Religious Educators. Known better for his Islamic studies, the remarkable achievements by al-Imam Abu al-Hanifa are definitely among the most outstanding experiences in this field.

In this study, the factors enabling Abu al-Hanifa to be a good educator, the education he received and the methodology and practices he put forward in the field of the Religious Education have been studied. The studies have shown that Abu al-Hanifa put forward outstanding studies that need utmost attention in the field of the Religious Education. It has been observed that his practices in such issues as the learning environment, teaching techniques, his view of students and his approach to students as well as his abilities and characteristics include data and values that need to be taken into consideration by the education experts and educators' training institutions.

Key words: Education, Religious Education, Educator, Abu al-Hanifa, Methodology.

Atıf

Musa Mert, Eğitimcilik Yönüyle Ebu Hanife, Marife, Kış 2014, ss. 159-174

I. Giriş

Eğitim alanında bugün olduğu gibi geçmişte de büyük emekler verilmiş, çeşitli metotlar uygulanmıştır. Günümüzün eğitim stratejisini ve anlayışını belirlerken geçmişin tecrübesinden de faydalanmak gerekir. Eğitim alanında yapılan araştırmalar arasında geçmişte yaşamış ve tarihte iz bırakmış âlimlerin çalışmalarının da incelenmesi, çağımızın eğitimcilerinin farklı açılımlar kazanmalarını sağlayabilir.

Daha çok fıkıhçılığı ile ön plana çıkmış olmasına rağmen, İmam-ı A'zam Ebu Hanife (ö. 150/767) gibi yüzlerce öğrenci yetiştirdiği kaynaklarımızda kayıtlı olan bir âlimin yetişmesindeki etkenler, yetişme ortamı ve onun eğitim alanındaki çalışmalarının ortaya konulması, alanın araştırmacısının dikkatle incelemesini gerekli kılan çalışmalar arasında sayılabilir. Ebu Hanife'nin yetiştirdiği öğrencilerin arasında İmam Ebû Yusuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805) ve İmam Züfer (ö. 158/775) gibi Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerin de bulunduğu kırk kadarının, ictihat edecek dereceye ulaşmış olması,¹ bir araştırmacı olarak onun bu başarısının sebeplerine, eğitim anlayışına, metotlarına ve onun bu alandaki çalışmalarına ilgimizi artırmaktadır.

Bu çalışma, bu anlayışla yapılmış olup genel hatlarıyla Ebu Hanife'nin eğitimcilik yönünü ortaya koyma amacını taşımaktadır.

II. Ebu Hanife'yi Başarılı Bir Eğitimci Kılan Dinamikler

1. Yetişme Ortamı

Ebu Hanife 80/699 yılında, Müslüman bir ailede dünyaya gelmiştir.² 150/767 yılında da vefat etmiştir. Doğduğu şehir Irak bölgesinde yer alan Kûfe'dir. Kûfe o dönemin en büyük şehirlerinden birisidir. Eski medeniyetlerin beşiği olan Irak bölgesi çeşitli milletlerin, kavimlerin, cemaatlerin ve anlayışların yer aldığı kültürel anlamda zengin ve renkli bir bölgedir. Irak Bölgesinde Hıristiyan mezhepleri, İslam'dan önce çeşitli mektepler kurmuştur. Bölgede, Süryanilik yanında çeşitli dinler ve anlayışlar da mevcuttur. Kurulan bu mekteplerde, Yunan ve İran Felsefesi ders olarak okutulur, farklı din ve mezheplere ait düşünceler tartışılırdı. Şia, Haricilik, Mutezile gibi ekollerin görüşleri gündemde idi. En önemlisi, Sahabe'nin eğitiminden geçmiş olan Tabiin'in büyükleri bu bölgede bulunuyordu. Her yerde ders halkaları ve yoğun bir ilmi çalışma vardı.³ Ebu Hanife böyle bir ortamda yetişmiş, Irak'ın bu müstesna ilim ve fikir ortamından sonuna kadar istifade etme fırsatı bulmuş, bu fırsatı en güzel şekilde değerlendirmiştir.

Hayatının büyük bölümünü Emeviler döneminde geçiren Ebu Hanife, bu dönemdeki siyasi çalkantılara ve entrikalara şahit olmuş, pek çok hükümdarı tanıma fırsatı bulmuş ve nihayet Emeviler'in yıkılışını görmüştür. Abbasiler Döneminin ilk

¹ Bezzâzî, *Menâkıbü'l-İmâmî'l-A'zam*, II, 218.

² Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VI, 391, 394; *Menâkıbü'l-İmam Ebî Hanife*, s. 13; Ebu Zehre, *Ebû Hanife*, s. 19.

³ Ebu Zehre, *Ebû Hanife*, s. 20.

zamanlarına da şahit olan Ebu Hanife, her iki devlete ait dönemin tecrübesine sahip olmuştur.

Ebu Hanife'nin, kendi yetiştığı ortam ile ilgili, "Ben ilim ve fıkıh ocağında yetiştim. İlim erbabıyla oturup kalktım. Fakihlerden en değerli birine devam ettim."⁴ dediği kayıttır.

Farklı iki devlet ortamında ve çeşitli milletlerin, dinlerin, inançların, mezheplerin, ekollerin, anlayış ve tartışmaları arasında bulunması ve her anlayıştan insanla görüşüp fikir alışverişinde bulunması, yani yaşadığı çevre ve bu çevreden elde edilmesi gerekenlere sahip olma çabası Ebu Hanife'nin yetişmesinde önemli bir yere sahiptir.

2. İyi Bir Eğitim Almış Olma ve Alan Bilgisine Hâkimiyet

VI. yüzyılın sonlarında Kûfe'de doğan Ebu Hanife, küçük denilebilecek yaşlarda Kur'an'ı hifzetmiş,⁵ dönemin en bilgili ve en meşhur âlimlerinden dersler almıştır.

O'nun en meşhur ve uzun süre istifade ettiği hocası Hammad b. Ebu Süleyman'dır (ö. 120/738). Ebu Hanife, "Fakihlerden en değerli birine devam ettim." sözüyle hocası Hammad'ı kastetmektedir.⁶

Kıraat ilmini Kiraât-ı Seb'a âlimlerinden Âsım b. Behdele'den (ö. 127/745) almıştır.⁷ Enes b. Malik (ö. 91/711-12) ve bazı sahabilerle tanışma fırsatı bulmuştur.⁸ Abdullah b. Abbas'ın kölesi İkrime (ö. 105/723), Abdullah b. Ömer'in azatlısı Nâfi' (ö. 117/735), Abdurrahman b. Hüzmüz el-A'rec (ö. 117/735), Adiy b. Sabit (ö. 116/734), Amr b. Dinar (ö. 126/744), Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn (ö. 122/740), Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733), Ata b. Ebî Rebâh (ö. 115/733), Katâde b. Diame (ö. 117/735) ve Cafer Sâdık (ö. 148/765) gibi pek çok âlimden hadis öğrenmiş, ilim almıştır.⁹

Dil alanında da eğitim gören Ebu Hanife, sarf, nahiv yanında şiir ve edebiyat alanlarında da kendisini yetiştirerek, alanının dilini çok iyi öğrenmiştir.¹⁰

Yetiştığı ortam olan Kûfe ve Basra'da farklı anlayışların yoğun olması sebebiyle Ebu Hanife'nin, özellikle gençlik dönemlerinde, bu ortamda giriştiği pek çok tartışma ile cedel ve mantık alanında oldukça ileri bir seviyeye ulaştığı söylenebilir. Onun bu alandaki çabaları, güçlü bir akıl yürütme yeteneğine ve hazırcevaplılığa sahip olmasının en önemli sebepleri arasında sayılabilir.¹¹

⁴ Ebu Zehre, *Ebü Hanîfe*, s. 25.

⁵ Ebu Zehre, *Ebü Hanîfe*, s. 24.

⁶ Ebu Zehre, *Ebü Hanîfe*, s. 25.

⁷ el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 68.

⁸ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 18, 19; el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 23-26,31; Zehebî, *Menâkibü'l-İmam Ebî Hanîfe*, s. 14; Suyûtî, *Tebyüzü's-Sahîfe*, s. 13; Ebu Zehre, *Ebü Hanîfe*, s. 59 vd.

⁹ Ebu Hanife'nin hocaları için bk. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VI, 391 vd. el-Mekki, *Menakibu Ebî Hanîfe*, s. 38, 40-43; Ebu Zehre, *Ebü Hanîfe*, s. 62 vd.; Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 19.

¹⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VI, 396, 397; el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 27; Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 455; Ebu Zehre, *Ebü Hanîfe*, s. 24.

¹¹ Ebu Zehre, *Ebü Hanîfe*, s. 21.

O dönemde Kûfe'de, temelde üç çeşit ders halkası vardır: İslam inanç esaslarının tartışılıp konuşulduğu ders halkaları, Hadis rivayetinin ve öğretiminin yapıldığı ilim halkaları, bir de fikhî konuların tartışıldığı ilim halkaları.¹² Pek çok dalda eğitim görerek bütün ilimlerden nasibini alan Ebu Hanife, sonunda fıkıh ilmine yönelmiş ve bu alanda karar kılmıştır.¹³ Dönemin fıkıh üstadı Hammad b. Ebu Süleyman'ın derslerine on sekiz sene devam etmiştir. Hocası Hammad'ın derslerine düzenli ve dikkatle devam etmekle birlikte, seçkin âlimlerden de dersler almıştır.¹⁴ Ebu Hanife bu konuda şöyle der:

*"Hz. Ömer'in fikhını, Hz. Ali'nin fikhını, Abdullah b. Mesud'un fikhını ve İbn. Abbas'ın fikhını onların ashabından aldım."*¹⁵

Tabiinin büyüklerinden Abdullah b. Mübarek'in (ö. 181/797), "Allah bana Ebu Hanife ve Süfyan ile yardım etmeseydi, sıradan bir insan olurdu."¹⁶ ve Ali b. Asım'ın (ö. 201/817), *"İmam Ebu Hanife'nin ilmi, çağdaşlarının ilmi ile tartılsa onlara ağır basardı."*¹⁷ sözleri, onun iyi bir eğitim almış olması ve alanına hakimiyeti konusunda tatmin edici sözlerdir. Ebu Hanife'nin başarısının en önemli sebeplerinden birisi hiç kuşkusuz onun iyi yetişmiş olmasıdır.

3. Mesleki Yeterlilik ve Kendine Güven

Ebu Hanife, en temel inanç esasları da dâhil olmak üzere, hiçbir konuyu tartışmaya açmaktan çekinmemiştir. Âlimlerin, öğrencilerinin, halkın, kendi değerlerine inansın inanmasın hiç kimsenin sorularından korkmamış, edep dairesi içerisinde tartışmaktan, eleştirmekten ve eleştirilmekten çekinmemiştir. Öğrencileriyle de tartışmış, onların eleştirilerine ve itirazlarına sabırla karşılık vermiş, bastırmak, yıldırma yerine onları ikna yoluna gitmiştir.¹⁸

İlimde yeterliliği Ebu Hanife'ye büyük bir kendine güven kazandırmıştır. *"Rasulullah'tan (s.a) ne gelmişse baş göz üstüne. Sahabeden ne gelmişse (içlerinden birisinin görüşünü) seçeriz. Bunların dışındakilere gelince, onlar adamdır, biz de adamız. (Onların ictihat ettiği gibi ben de ictihat ederim.)"*¹⁹ sözü, onun kendine olan güvenini oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

4. Üstün Zeka ve Muhakeme Yeteneği

Ebu Hanife keskin bir zekâya, müstesna bir muhakeme yeteneğine ve ferasete sahipti.²⁰ Sorular karşısında donup kalmaz, cevaplarını kolayca bulurdu. Fikir-

¹² Ebu Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 21.

¹³ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 19, 20; Ebu Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 23, 24.

¹⁴ Ebu Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 26-27, 58.

¹⁵ Ebu Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 27.

¹⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VI, 398; Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 461; Suyûtî, *Tebyüzü's-Sahîfe*, s. 25.

¹⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VI, 403; *Menâkıbü'l-İmam Ebî Hanîfe*, s. 32.

¹⁸ Ebu Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 53 vd.

¹⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VI, 401; *Menâkıbü'l-İmam Ebî Hanîfe*, s. 32-34; Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 504; Suyûtî, *Tebyüzü's-Sahîfe*, s. 32; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 24.

²⁰ Bk. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 41, 42; el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 46, 47; Ebu Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 21.

ler kafasında adeta yıldırım hızıyla akardı. Tartışmalar sırasında tutulup kalmaz, delilleri peş peşe sıralardı.²¹

Kendisine, görmediği bir olayın şahitlerinin doğru şahitlik yaptıklarına yemin etmesi konusunda ısrar edilince:

Ne dersiniz, bir körün başını yarsalar, iki şahit kimin yardığına şahitlik etse, onların doğru şahitlik yaptıklarına dair köre yemin ettirilir mi? Benden de görmediğim bir şey hakkında yemin istiyorsunuz, cevabını vermiştir.²²

Emeviler zamanında ayaklanan Haricilerden Dahhak b. Kays (ö. 128/746) bir gün Kûfe Mescidi'ne baskın yapar. Hariciler, kendilerinden başkalarının kanını helal saymaktadırlar. Dahhak, o sırada Mescitte bulunan Ebû Hanife'nin karşısına dikilir. Aralarında şu konuşma geçer:

Tövbe et!

Neden tövbe edeyim?

Neden olacak, Hz. Ali ve Muaviye ihtilafında hakemliği caiz gördüğün için tövbe edeceksin!

Beni öldürecek misin yoksa münazara mı yapacaksın?

Münazara yapalım. Münazara yaptığımızda bir şey hakkında ihtilafa düşersek seninle benim aramda hakem, arabulucu kim olacak?

İstedigin birini göster. Ebu Hanife Dahhak'ın adamlarından birine: Şuraya otur bakalım, ihtilaf edersek, ihtilaf ettiğimiz şey hakkında bizim aramızda hakemlik yapacaksın, der. Sonra Dahhak'a döner:

Aramızda bunun hükmüne razı mısın?

Evet!

İşte hakemliği sen de caiz gördün, kabul ettin.

Dahhak, Ebu Hanife'nin bu sözü karşısında apışıp kalır.²³

“Ebu Hanife'yi gördün mü?” diye sorduklarında, İmam-ı Malik gibi büyük bir âlim bile Ebu Hanife'nin parlak zekâsına, keskin muhakeme yeteneğine ve münazara gücüne hayranlığını açıkça ortaya koymuştur:

Evet. Şu (ağaç) direği bile, sağlam deliller ortaya koyarak altına dönüştüren bir adam gördüm.²⁴

5. Ekonomik Özgürlük

Ebu Hanife varlıklı bir ailede dünyaya gelmiş, yetişkinlik çağlarında da ticaretle uğraştığından ekonomik sıkıntılar çekmemiştir. İlim hayatına atıldıktan sonra da hayatının sonuna kadar ticaret işini ortakları ve adamlarıyla yürütmüş, böylece hem kendisini yetiştirme hem de eğitim öğretim faaliyetleri için oldukça geniş zaman kazanma imkânı bulmuştur.²⁵ Bir başka deyişle, eğitim öğretim Ebu Hanife'nin

²¹ el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 48 vd.; el-Mekki, *Menakibu Ebî Hanife*, s. 143, 144; Ebu Zehre, *Ebû Hanife*, s. 54.

²² Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 477; Ebu Zehre, *Ebû Hanife*, s. 55.

²³ Ebu Zehre, *Ebû Hanife*, s. 55.

²⁴ Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 463; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VI, 399; Suyûtî, *Tebyüzü's-Sahife*, s. 25.

²⁵ Ebu Zehre, *Ebû Hanife*, s. 25, 28.

geçimini sağlama aracı olmamıştır. Eğitim öğretim onun asıl işi olmakla birlikte o, ne devletten ne de öğrencilerinden eğitim öğretim faaliyetleri için ücret talep etmiştir. Aksine Ebu Hanife, bizzat kendisi öğrencilerine maddi yardımlarda bulunmuş, onların geçim sıkıntısı yaşamadan eğitim öğretimlerini sürdürmelerine imkân tanımaya çalışmıştır. Onun başarısının en önemli sebepleri arasında, ekonomik özgürlüğe sahip olması sayılabilir.

6. Seyahatlerle Dolu Aktif Bir Hayat

Ebu Hanife, ticaretle meşgul olması sebebiyle sık sık çevre beldelere seyahat etmiştir. Gittiği yerlerde ticaretini de yapmış, ama mutlaka o yörenin ilim erbabı ve fikir adamlarına da uğrayarak, onlardan bilgi ve fikir alışverişinde de bulunmuştur.²⁶

Bu seyahatler onu Kûfe’de kapalı kalmaktan kurtarmış, başka şehirler, hayatlar, ortamlar tanınmasına, bir anlamda yaşadığı çağı ve şartları tanınmasına yardımcı olmuştur. Özellikle de, kendi bilgi ve tecrübelerini, eğitim öğretim faaliyetlerini, başka beldelerdeki eğitimcilerin bilgileriyle, eğitim öğretim faaliyetleriyle karşılaştırmasına ve verimli sonuçlar elde etmesine imkân tanımıştır.

7. Kendini Sürekli Yenileme

Ebu Hanife’nin kendi alanında otorite olması, öğrenme azmi ve gayretiyle de izah edilebilir. Nerede bir âlim varsa onunla görüşmesi, nerede bir ilim meclisi varsa orada bulunmaya çalışması bunu açıkça ortaya koymaktadır. İslam’a gönülden bağlı, abid bir kimse olması, sürekli hakikatin peşinde koşması ve hakikat üzere bir hayat yaşamaya çalışması yanında, Iraklılar arasında “hanife” adı verilen, ihtiyaç anında not almasını sağlayacak bir divit ya da hokkayı sürekli yanında taşıması sebebiyle de kendisine “Ebu Hanife” künyesi verilmiştir.²⁷ Sapık olarak nitelendirilen bazı fırkaların müntesipleri ile dahi görüşüp tartışması, onlara bir şeyler öğretmenin yanında, onlardan bir şeyler kazanmaya da çalışması,²⁸ oldukça meraklı ve araştırmacı bir kimse olduğunu göstermektedir.

Ebu Hanife’yi, hayatı boyunca sürekli kendisini yenileyen bir eğitimci olarak görüyoruz. Gezmiş, insanlarla görüşmüş ve mutlaka o beldenin âlimlerini bulup onlarla sohbetler etmiş, bilgi ve fikir alışverişinde bulunmuştur. Örneğin, Medine’ye her gittiğinde mutlaka İmam Malik b. Enes’e uğramış, hal hatır sormuş, onunla ilmi müzakerelerde bulunmuştur. İmkânı oldukça İmam Evzâî ile görüşmüş, fikir alışverişinde bulunmuştur.²⁹ Özellikle Mekke, Hac mekânı, dolayısıyla da İslam’ın merkezi olması sebebiyle pek çok âlimin, düşünürün sık sık ziyaret ettikleri bir beldedir. Ebu Hanife Hac için ya da ticaret için Mekke’ye uğradığında mutlaka oraya gelen ilim ve düşünce adamlarıyla oturup konuşmuş, onlarla çeşitli konuları tartışmıştır. Nereye gitmişse mutlaka orada adeta bir ilim panayırını kurmuş, öğretirken öğrenmiş, öğrenirken öğretmiştir.

²⁶ Ebu Zehre, *Ebû Hanife*, s. 26, 27, 69.

²⁷ el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 23.

²⁸ Ebu Zehre, *Ebû Hanife*, s. 24.

²⁹ Ebu Zehre, *Ebû Hanife*, s. 69.

İyi bir eğitimcinin en önemli varlıklarından bir tanesi, kendisine ait bir kütüphanedir. *Hanîfe'sini*, yani divit ve hokkasını yanından hiç ayırmayan Ebu Hanife'nin, kendisine ait bir kütüphanesinin de olduğunu, Yahya b. Nasr'ın, "*Ebu Hanife'nin evine gittim, baktım bir oda kitaplarla dolu.*"³⁰ sözlerinden anlıyoruz.

8. Yaşadığı Çağı ve Şartlarını İyi Tanımak

Ebu Hanife, aktif hayatı sayesinde, kapalı, statik ve hayattan kopuk bir anlayış yerine, açık, özgür, hareketli, ufku oldukça geniş, diyalektik ve güçlü bir anlayışın sahibi olmayı başarmıştır. Hayatın içinde yer almış, aldığı eğitim, seyahatleri, araştırmacılığı ve ticaret adamı olması sayesinde psikolojik, sosyolojik, ekonomik, yönetim ve idare gibi pek çok açıdan çağının şartlarını, sorunlarını ve ihtiyaçlarını tanıma fırsatı bulmuştur.³¹

9. Zamanı Verimli Kullanmak

Asıl uğraşı eğitim öğretim faaliyetleri olmakla birlikte Ebu Hanife, ortaklar tutarak eğitim öğretimle ticareti bir arada yürütme başarısını göstermiş bir öğretmendir. Dahası, ne eğitim öğretim ne de ticaret, onun diğer sorumluluklarını yerine getirmesine engel olabilmıştır. O bu konuda şöyle der: İşimi üçe ayırdım: Üçte birini kendime, üçte birini anneme ve babama, üçte birini de hocam Hammad'a.³²

Hayatını dikkatle planlayan ve zamanı oldukça verimli kullanmayı bilen Ebu Hanife, ilme, kendisine ve ailesine, anne babasına ve çevresine de yeterince zaman ayırmayı başarabilmiştir.

Cumartesi gününü ailesine ayırmıştı. O gün ne ilim meclisine gelir ne de alışverişe giderdi. Ev ve bahçe işlerine bakardı. Diğer günlerde, kuşluk vaktinden ikindiye kadar zamanını alışverişte geçirirdi. Cuma günleri dost ve yakınlarına evinde ziyafet verirdi. Onlara çeşit çeşit yemekler hazırlatırdı.³³ Ramazan ayında evlerine çok uzak yerlere gece namazı kılmaya giderken annesini de götürür, seherlere kadar birlikte gece namazı kılarlardı.³⁴

Bu bilgiler ışığında, İmam-ı A'zam Ebu Hanife'nin zaman bilincine sahip bir insan olduğu ve bu bilincin onu başarıya götüren en önemli sebepler arasında yer aldığı söylenebilir.

10. Örnek Kişilik

Ebu Hanife, inandıklarını ve öğrettiklerini yaşayan bir öğretmen olmayı başarmıştır. Yaşadığı hayat ile çevresine, özellikle de öğrencilerine model bir öğretmen olmuştur.³⁵

³⁰ el-Meys, *Şerhu Müsnedi Ebû Hanife*, s. 10.

³¹ Ebu Zehre, *Ebû Hanife*, s. 68, 69.

³² Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 63.

³³ el-Mekki, *Menakibu Ebî Hanife*, s. 196; Ebu Zehre, *Ebû Hanife*, s. 28 (dipnot); Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 61.

³⁴ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 62, 63.

³⁵ Bk. Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 482 vd.; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 43 vd. 51 vd.; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VI, 399; *Menâkibü'l-İmam Ebî Hanife*, s. 16-18, 20 vd.; el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 37 vd.

Üstün bir ahlaka sahip olan Ebu Hanife'nin ticaret ahlakına ve cömertliğine bakarak onun bu konularda Hz. Ebu Bekir'e benzediği söylenmiştir.³⁶ Ebü'l-Ahvas'ın (ö. 179/795) Ebu Hanife hakkında yemin ederek söylediği şu söz, onun örnek kişiliği ve güzel ahlakı konusunda fikir vermesi açısından önemlidir:

*"Biri ona üç gün sonra kesinlikle öleceğini söylese, yapmakta olduğu ameline bu haber üzerine ekleyeceği üstün bir şey olmazdı."*³⁷

Ebu Hanife'nin doğru, dürüst, haramlardan uzak, temiz bir hayat yaşamadaki hassasiyeti ile ilgili, ortağıyla arasında geçen bir olay dikkate şayandır:

Bir gün Ebu Hanife, ortağını elbise satması için gönderirken, bir elbisenin kusurlu olduğunu ve onu satarken müşteriye bunu mutlaka söylemesi gerektiğini sıkıca tembih eder. Ancak ortağı elbisenin kusurunu söylemeyi unutup kusurlu elbiseyi sağlam elbise fiyatına bir müşteriye satar. Kime sattığını da bilemez. Ebu Hanife bu durumu öğrenince o mallardan alınan otuz bin dirhemini tamamını sadaka olarak dağıtır.³⁸

İlimde yeterliliği, ekonomik özgürlüğü, özellikle de sağlam inancından kaynaklanan kendine güveni, ahlâk yapısı ve karakteri sebebiyle Ebu Hanife, hayatı boyunca eğilmeyen, bükülmeyen, boyun eğmeyen bir âlim, bir eğitimcidir. O, hayatı boyunca, ucuz menfaatlerle satın alınabilen, ezilebilen, yöneticilerin ve ileri gelenlerin menfaatleri doğrultusunda istikamet değiştirebilen bir karakterden oldukça uzak bir çizgi izlemiştir. Her durum, şart ve ortamda, ilmin, âlimin, öğretmenin vakarını korumuştur. Bunları zedeleyecek davranışlarda bulunmak bir tarafa, bu uğurda hayatını bile feda etmiştir.³⁹

III. Eğitim Öğretime ve Öğretmene Önem

Ebu Hanife'nin başarısının kaynaklarından birisi de onun, ilme, âlime, eğitim öğretime büyük önem vermesi, yaptığı işe olan büyük inancı ve aşkıdır. Kendine olduğu kadar aynı işi yapan meslektaşlarına da büyük saygı duymuş, her fırsatta onlara yardımcı olmaya çalışmıştır. Meslektaşlarının başkalarına muhtaç olmaları, toplumdaki saygınlıklarını kaybetmemeleri, her zaman üstünlüklerini koruyabilmeleri için özel gayret sarf etmiştir. Bu nedenle o, her yıl, ticaretten kazandığı paranın bir kısmını biriktirir, biriktirdiği bu parayla Bağdat'ta bulunan âlimlerin, eğitim öğretim faaliyeti yapan hocaların yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarını alıp gönderir, artanını da nakit olarak teslim eder ve onlara şöyle derdi:

*İhtiyaçlarınıza harcayn ve Allah'tan başkasına da hamd ve teşekkür etmeyin. Ben size kendi malımdan bir şey vermiş değilim. Bu, benim elimle Allah'ın size ulaştırdığı bir lütfudur.*⁴⁰

³⁶ Ebu Zehre, *Ebü Hanife*, s. 29.

³⁷ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 47.

³⁸ Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 490; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 46; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmam Ebî Hanife*, s. 41; el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 44.

³⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VI, 401, 402; *Menâkıbü'l-İmam Ebî Hanife*, s. 48; el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 70.

⁴⁰ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 57; el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 42; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmam Ebî Hanife*, s. 46.

Kendisine ve ailesine bir tek elbise ya da bir tek elma dahi olsa, mutlaka aldığından ayısından âlimlerin ileri gelenlerine de almak suretiyle⁴¹ adeta tüm alimleri kendinden, kendi ailesinin fertlerinden saymıştır.

Oğlu Hammad'a Fatıha Suresini öğreten hocaya beş yüz (başka bir rivayete göre bin) dirhem gönderince, hoca şaşırıp bir halde Ebu Hanife'nin huzuruna gelerek,

Ben ne yaptım ki bu kadar parayı bana gönderdin! diye itiraz etmiş, bunun üzerine Ebu Hanife çocuğunun öğretmenine şu karşılığı vermiştir:

*Oğluma öğrettiğini küçük görme! Vallahi elimde bundan daha fazlası olsaydı hiç kuşkusuz onu verirdim!*⁴²

1.1. Etkili Hitabet ve Giyim Kuşama Dikkat

Kaynaklar bize Ebu Hanife'nin oldukça belîğ, düzgün, açık ve anlaşılır, yerinde ve zamanında az, öz, şiirden daha ince ve etkili, coşkun bir ırmak gibi akıcı, tok ve etkileyici bir konuşma tarzı olduğunu aktarıyor.⁴³ Onun bu özelliğinden yola çıkarak derslerinin açık, anlaşılır, etkili ve akıcı olduğunu söylememiz mümkündür. Oldukça kibar ve dengeli bir insan olan Ebu Hanife'nin, kaba, katı ve haddini aşan söz ve davranışlar karşısında bile sabır ve nezaketini korumayı bilen bir şahsiyete sahip olduğu, kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır.⁴⁴

İmam-ı A'zam Ebu Hanife'nin, giyim kuşamının ve ayakkabılarının güzelliğine, düzgünlüğüne, temizliğine dikkat ettiği, elbisenin en iyisini giymeye çalıştığı, kaynaklarda geçen bilgiler arasındadır. Örneğin, sadece üst elbisesinin 30 dinar değerinde olduğu kaydedilmiştir.⁴⁵ Kılık kıyafet düzgünlüğü konusunda hassas olan Ebu Hanife, çevresini de bu hassasiyete davet etmiştir.

Bir gün, kendisini ziyarete gelenler arasından bir adamın kılık kıyafetinin kötülüğü dikkatini çeker. Meclis dağılırken o adamdan beklemesini rica eder. İki baş başa kalınca,

Şu seccadeyi kaldır, altında olanları al, der.

Adam seccadeyi kaldırır. Altından bin dirhem çıkar. Adam şaşırıp duraklar. Adamın durakladığını gören Ebu Hanife sözlerine devamla,

Al bu dirhemleri, onunla kılığımı kıyafetini değiştir, der. Adam,

Ben zenginim, bunlara ihtiyacım yok, diye itiraz edince, Ebu Hanife adama şu cevabı verir:

Sen Hz. Peygamber'in şu hadisini duymadın mı: *"Allah, nimetinin eserini kullunun üzerinde görmeyi sever."* Sen şu halini değiştirmelisin ki dostların da senin için kederlenmesin.⁴⁶

⁴¹ el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 43; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 59, 60.

⁴² el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 42. Bk. Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 494; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 58.

⁴³ Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 476; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VI, 399; *Menâkabü'l-İmam Ebî Hanîfe*, s. 18, 32; Zirîklî, *el-A'lâm*, VIII, 36; Ebu Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 50.

⁴⁴ Ebu Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 52, 53; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 59, 63 vd.

⁴⁵ Ebu Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 30; Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 461.

⁴⁶ Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 494; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 58; Ebu Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 30.

Kişisel bakımı konusunda oldukça titiz olan Ebu Hanife, toplum içinde ve özellikle de öğrencilerinin yanında içi gibi, dışının da temiz ve düzgün olmasına dikkat etmiştir. Ders esnasında Hocası Hammad gibi o da resmi ortamlarda giyilen Kalansüva adında uzun siyah bir elbise giymiş, güzel kokular kullanmayı da ihmal etmemiştir. Onun kullandığı bu güzel kokular sebebiyle, geldiğinin uzaklardan fark edildiği, çevresi ve öğrencileri tarafından aktarılan bilgiler arasında yer almıştır.⁴⁷

1.2. Özgün Öğretim Metodu

Ebu Hanife'nin yaşadığı dönemde, geniş Kûfe Mescidi'nde çeşit çeşit ilim halkaları oluşturulurdu. Her hocanın bir ilim halkası olur, her birinde inanç esasları, kıraat, hadis, fıkıh gibi farklı dersler okutulurdu. Bu ilim halkalarının en geniş Ebu Hanife'ye aitti ve Ebu Hanife bu mescitte, Hocası Hammad'ın vefatıyla boşalan makamında fıkıh ilmi okuturdu.⁴⁸

Ebu Hanife öğrencilerini etrafında halka şeklinde oturarak derslerini yapıyordu. Bu düzen, dönemin en yaygın oturma düzeni idi.⁴⁹ Hocalarının etrafında halka şeklinde oturan öğrenciler, ders ve tartışmalar sırasında birbirlerini rahatlıkla görebiliyorlardı. Önde ya da arkada kalan olmadığından her öğrenci eşit oranda derse katılma fırsatına sahip oluyordu. Halka şeklindeki oturma düzeni, hepsini görebilmesi sebebiyle hocaya da öğrencilerini kontrol etme ve yönetme imkânı sağlıyordu.

Kaynaklarda yer alan parça parça bilgileri bir araya getirip bakıldığında Ebu Hanife'nin, çağına göre oldukça farklı, özgün bir eğitim-öğretim metodu kullandığı söylenebilir:

Ebu Hanife, kendi ders halkasında tekdüze, sıkıcı, tek taraflı ve öğrenciye üst perdeden cümlelerle dersi dikte ettiren bir ders metodu kullanmamıştır. Dersi öğrencileriyle birlikte işlemiş, beyin fırtınası, müzakere ve münazara ortamı oluşmasını sağlamıştır. İşlenmesi gereken konuyu ortaya atar, o konu hakkında öğrenciler sırayla söz alır, her biri delillerini tek tek sıralayarak kendi görüşlerini söylerdi. Ortaya konulan görüşlere itirazlar yapılır, itirazlara cevaplar verilir, belli bir düzen ve saygı çerçevesinde konu hakkında konuşmak isteyen herkes konuşurdu. Ebu Hanife, herkesi sabırla ve dikkatle dinlerdi. Bir konu bazen haftalarca tartışılır, deliller çarpışır, mesele iyice olgunlaşırdı. En sonunda Ebu Hanife de görüşünü söyler, birlikte sonuca ulaşılmaya çalışılırdı. Yapılan bu büyük beyin fırtınası sırasında öğrenciler, Hocaları Ebu Hanife'nin görüş ve delillerine çekinmeden itirazlarda bulunurlar, eleştirilerini delilleriyle ortaya koymaya çalışılırdı. Hoca ve talebeleri konunun çözümüne kendilerini öyle kaptırırlardı ki, bu yüzden bazen Kûfe Mescidi'nde gürültüler olur, sesler yükselirdi. Mesele bütün yönleriyle incelendikten sonra birlikte sonuca bağlanır, varılan karar yazıya geçirilirdi. Bir konunun çözü-

⁴⁷ Bk. Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 454; Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nubelâ*, VI, 399; *Menâkıbü'l-İmam Ebî Hanife*, s. 16; 16,17; el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 63, 64.

⁴⁸ Şık'a, *el-İmâmü'l-A'zam*, s. 61-63.

⁴⁹ el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 37; Şık'a, *age*. s. 61, 62.

mü onlar için büyük bir zafer olur, Kûfe Mescid'i bu zaferin heyecanı ve Allah'a şükürün bir gereği olarak alınan tekbir sesleri ile inlerdi.⁵⁰

Bir keresinde, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) Kûfe Mescidi'ne Ebu Hanife'nin yanına uğrar. O sırada Ebu Hanife derstedir ve öğrencileri etrafında halka olmuş hararetili hararetili bir konuyu tartışmaktadırlar. Bir ara kendilerini tartışmaya kaptıran öğrencilerin sesleri fazlaca yükselir. Süfyân b. Uyeyne dayanamayıp Ebu Hanife'ye sorar:

Mescitte ses yükseltmeyi onlara yasaklamıyor musun!

Ebu Hanife'nin Süfyân b. Uyeyne'ye cevabı nettir:

Onları rahat bırak! Onlar ancak bu şekilde anlayıp kavrayabiliyorlar.⁵¹

Bu bilgiler bize, Ebu Hanife'nin, çağdaş dünyada son zamanlarda üzerinde durulan tartışma, beyin fırtınası, öğrenmeyi öğretme gibi pek çok metodu o dönemde kullandığını göstermektedir. Özgür ve ileri görüşlü bir eğitim anlayışına sahip olan Ebu Hanife, konuları katı bir üslupla öğrencilerine anlatıp dikte ettirmiyor, öğrencilerini bastırma, sindirme yoluna gitmiyordu. Aksine, sorular soruyor, öğrencilerine cevap verebilme imkân ve ortamı sağlıyor, öğrencilerinin de ona istedikleri soruyu sormalarına, hatta kendisine itiraz etmelerine izin veriyordu. Bu metot öğrencilerinin özgürce akıl yürütme yeteneklerinin ve medeni cesaretlerinin artmasını sağlıyordu.

Ebu Hanife, ders esnasında ilgi ve heyecan uyandırarak öğrencide yüksek bir motivasyon oluşturuyor, herkesin fikrini sabırla, saygıyla tek tek dinliyor, ortaya atılan farklı fikirler meselenin çözümü konusunda dersi daha ilgi çekici hale getiriyordu. Uyguladığı bu aktif öğretim metodu sayesinde Ebu Hanife, öğrencilerine konuya ilgisiz ve pasif kalma fırsatı vermiyordu. Aksine onları öylesine dersin içine çekiyordu ki, öğrenciler zamanın nasıl geçtiğinin farkına bile varmıyorlardı.

Ebu Hanife'nin hazırladığı bu ders ortamı, öğrencilerin pek çok yönden gelişmelerine imkân tanınması açısından önemlidir. Statik bir şekilde ders anlatmak yerine, meselenin çözümünü –tabiri caizse- bin bir emek ve uğraşla öğrenciye bulduran Ebu Hanife, böyle yapmakla öğrencilerine akıllarını azami derecede kullanma imkânı tanıyor, kapasitelerini zorluyor, düşünmeyi, düşünme ve fikir üretmenin yollarını, yöntemlerini öğretiyordu denebilir. Ebu Hanife'nin ders metodunun, üretilen fikri açıkça ortaya koyabilme cesareti, karşısındakini incitmeden sunabilme nezaketi, hocanın fikri bile olsa eleştiri yapabilme ve yapılan eleştiriye delillerle ortaya koyabilme gibi, öğrencilerin pek çok yönden beceri kazanmalarını sağlayan bir metot olduğu söylenebilir.

Öğrenmeyi ve öğretmeyi bu şekilde aktif bir hâle getiren Ebu Hanife'nin, ders esnasında sorunu öğrencilerine çözdürmekle kalmadığını, en sonunda öğrencileriyle birlikte yüksek sesle tekbirler getirmek suretiyle, zafer sevinci, birlik ve

⁵⁰ Bk. el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 62; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 25; Şık'a, *age*. s. 61 -65; el-Mekki, *Menakibu Ebî Hanîfe*, s. 391; Ebu Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 27, 57, 70, 71, 167,168; Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 21,22.

⁵¹ Zehebî, *Menâkıbü'l-İmam Ebî Hanîfe*, s. 35.

kardeşlik duygusu yanında, sonraki dersler için öğrencilerinde düzeyi yüksek bir öğrenme arzusu da uyandırdığını görüyoruz.

1.3. Öğrenci Öğretmen İlişkisi

Kaynaklarda yer alan, öğrencilerine yaklaşımı ve öğretmen-öğrenci ilişkileri konusunda Ebu Hanife'nin ortaya koyduğu uygulamalar, hayranlık uyandıracak derecededir.

Ebu Hanife, öğretim mekânına gelip, öğrencilerine sadece ders veren sonra da çıkıp giden bir hoca olmamıştır. Her şeyden önce Ebu Hanife, öğrencilerini bütün kalbiyle seven bir öğretmendir. Öğrencilerine sevgi dolu, saygın, seviyeli ve arkadaş edasıyla yaklaşır, dostça davranır, adeta onlara bütün ruhunu ve kalbini verirdi. Onlara iltifatlar eder, şöyle derdi:

*Siz benim kalbimin sevinci, hüznümün tesellisiniz!*⁵²

Bu sözler, gerçek bir âlimin ya da gerçek bir eğitimcinin öğrencisine bakış açısını ortaya koymaktadır.

Ebu Hanife, öğrencilerine çok düşküdü. Onların üzerine öylesine titrerdi ki bundan dolayı Ebu Hanife hakkında, "*Herhangi birinin üzerine bir sineğin konması bile ona sıkıntı verir*" denilirdi.⁵³ Hastalandıklarında onları defalarca ziyaret eder, hastalıklarıyla yakından ilgilenirdi.⁵⁴ İlim yolunun yolcuları olmaları sebebiyle onların başkalarına el açmalarını, ezilmelerini ve toplumda horlanmalarını istemezdi. Ticaretten kazandığı paradan önce öğrencilerine sonra ailesine pay ayırır, ihtiyaç durumlarına göre her birisine yıllarca düzenli burs verirdi. Derste ve ders dışında ayrı ayrı her bir öğrencisinin ruhsal durumlarını ve gelişmelerini gözlemler, ihtiyaçları olduğunda onların yanında yer alır, dertleriyle dertlenir, sorunlarını çözmek için kafa yorar, tatlı ve yapıcı nasihatler eder, her durumda hem maddi hem de manevi destek sağlayarak öğrencilerine sahip çıkardı. Onların sürekli hayrını gözetirdi. Onlara ders dışında özel zaman ayırırdı. Geçim sıkıntısı olanlar varsa sıkıntılarını giderir, aileleriyle ilgilenirdi. Öğrencilerini ders halkasından koparacak, eğitim ve öğretimlerine engel olacak ne varsa mutlaka onu ortadan kaldırmaya çalışırdı. Evlenme çağına gelenlerle bizzat ilgilenir, maddi durumu uygun olmayanların masraflarını karşılayarak düğünlerini yapar, kızların çeyizlerini hazırlardı.⁵⁵

Şüreyk (ö. 177/793) onun hakkında şöyle demiştir:

Kim onun öğrencisi olmuşsa onu zenginleştirdi. Hem öğrencisine hem de öğrencisinin ailesine yardım yapardı. Öğrencisi öğrenimini tamamladıktan sonra da ona: "*Helali ve haramı öğrenmek suretiyle en büyük zenginliğe ulaştın.*" derdi.⁵⁶

⁵² Zehebî, *Menâkıbü'l-İmam Ebî Hanife*, s. 28.

⁵³ Şık'a, *age*, s. 67.

⁵⁴ Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 478; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 54.

⁵⁵ Bk. el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 42, 43, 48, 49; Ebu Zehre, *Ebû Hanife*, s. 70, 71; Şık'a, *age*, 66-69; Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 478, 479.

⁵⁶ el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 43; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 59.

Ebu Hanife'nin, öğrenciyi kazanma, ona saygın bir kişilik kazandırma, derse ve başarıya motive etme gibi pek çok yönden ele alınabilecek bu yaklaşımı, onun öğretmenlikteki üstün başarısını, tartışmasız bir şekilde ortaya koymaktadır.

1.4. Ahlâk Eğitime Önem

Ebu Hanife öğretim yanında eğitime, özellikle de güzel ahlak eğitimine büyük önem vermiştir. Hem güzel ahlakıyla öğrencilerine canlı bir örnek olmuş hem de öğrencilerinin şahsında ilmin ve güzel ahlakın bütünleşmesi için ayrıca çaba göstermiştir. Bunun için zaman zaman öğrencilerine müşfik nasihatlerde bulunmuş, onları iyiye, güzele, doğruya yönlendirmeye çalışmıştır. Bu konuda Ebu Yusuf'a, Yusuf b. Halid es-Semti'ye, Nuh b. Ebi Meryem el-Cami'ye vasiyetleri meşhurdur.⁵⁷

Oğlu Hammad'ın (ö. 176/792) özellikle İslam inanç esasları ile ilgili tartışmalar yaptığını görünce ona ve öğrencilerine tartışmayı yasaklamıştır. Öğrencileri,

Bizi engelliyorsun, fakat biz senin bu konularda tartıştığını görüyoruz, diye itiraz edince,

Biz tartışırken, arkadaşımızın ayağı kayar korkusuyla başımızın üzerinde kuş varmış gibi tartışırız. Siz ise arkadaşınızın kayıp düşmesi için tartışıyorsunuz. Kim arkadaşının ayağının kaymasını isterse arkadaşının küfre düşmesini istiyor demektir. Kim de arkadaşının küfre düşmesini isterse, daha arkadaşı küfre düşmeden kendisi küfre düşmüş demektir.⁵⁸

Derslerini tartışma metodu ile yapan, bu esnada öğrencileriyle hiçbir konuyu tartışmaktan çekinmeyen Ebu Hanife, bu yasağı ile tartışmaların hakikati bulmak için yapılması gerektiğini, niyetler bozulduğunda tartışmanın çok zararlı bir yol olabileceğini öğrencilerine öğretmek istemiştir.

İlim gibi önemli bir gücü, değeri öğreterek öğrencilerini oldukça donanımlı yetiştirmeye çalışan Ebu Hanife, ilim öğrenmede niyetin önemine zaman zaman dikkat çekmiş ve öğrencilerini şu sözlerle uyarmıştır:

Kim dünya için ilim öğrenirse, onun bereketinden mahrum kalır ve öğrendiği ilim kalbine yerleşip kök salmaz. Kim de din için ilim öğrenirse, ilmi konusunda berekete kavuşur, öğrendiği ilim kalbine yerleşip kök salar ve ondan o bilgiyi alan kimse-ler de fayda görür.⁵⁹

1.5. Alanda Yeterliliğe Önem

Ebu Hanife, alanda yeterliliğin gerekliliğine inanmıştır. Yeterli olmadan ders halkaları oluşturup eğitim öğretim faaliyetlerini yürütmenin uygun olmayacağı kanaatindedir. Onu bu kanaate yönelten sebep, her şeyden önce gençlik çağlarında yaşadığı şu tecrübesidir:

Daha önce pek çok ilim dalında eğitim görmüş olan Ebu Hanife, ders verme konusunda kendisini yeterli görür. Fakat olaylar istediği gibi gelişmemiştir. Yaşadıklarını kendisi şöyle anlatır:

⁵⁷ Ebu Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 71. Bk. Öztürk, *İmam-ı Azâm Ebû Hanîfe ve Eserleri*, İstanbul, 2010.

⁵⁸ Ebu Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 25.

⁵⁹ Şik'a, *age*. s. 66.

*Basra'ya geldim. Cevabını veremeyeceğim hiçbir sorunun olmadığını zannettim. Fakat bana öyle konulardan sorular sordular ki hiç birinin cevabını bulamadım. Sonunda kendi kendime "Ömrü boyunca Hammad'dan ayrılmayacağım" demeye başladım. Hammad'ın ömrünün sonuna kadar toplam on sekiz sene onun sohbetinde bulundum.*⁶⁰

Bu kararından sonra Hammad b. Ebu Süleyman'ın ders halkasına katılmış, onun dizi dibinde yıllarca eğitim görmüş, bu arada bölgede yaşayan diğer ilim ve fikir adamlarından ilim ve fikir alışverişinde bulunmayı da ihmal etmemiştir.

Ebu Hanife, bu eğitim sürecini yaşarken mescitte müstakil bir ilim halkası kurup öğrenci yetiştirebileceği zehabına bir kez daha kapılmış ve bunu denemiştir.⁶¹ Bu sırada hocası Hammad, iki ay süreyle Kûfe'den ayrılmak zorunda kalmış, gitmeden önce de ders yapması için kendi makamına en parlak talebesi Ebu Hanife'yi geçirmiştir. İki ay süren öğretmenliği sırasında Ebu Hanife, öğrenciler tarafından kendisine yöneltilen altmış kadar soruya cevap vermiştir. Hocası Hammad döndüğünde onun cevaplarından kırk tanesini onaylamış, yirmi tanesine de muhalefet etmiştir. Bu olay üzerine Ebu Hanife, hocası Hammad b. Ebu Süleyman vefat edinceye kadar bir daha böyle bir işe girişmemiştir.⁶²

Ebu Hanife, hocası hayatta iken ders verecek seviyeye gelmiş, onun icazetiyle zaman zaman dersler de vermiştir.⁶³ Ancak Ebu Hanife'nin asıl öğretmenliği hocası Hammad'ın vefatından sonra yani, kırk yaşına gelip her türlü olgunluğa ulaştığı bir zamanda başlamıştır.⁶⁴

İşte böyle bir tecrübe ve anlayışa sahip olan Ebu Hanife, eğitim ve öğretim konusundaki aynı yeterlilik ve olgunluğu öğrencilerinde de aramıştır.

Bu konudaki çarpıcı örneklerinden biri şudur:

Bir gün öğrencilerinden Ebu Yusuf, kendisini yeterli görüp müstakil bir ders halkası kurarak ders okutma vakti geldiği zehabına kapılır ve mescidin bir köşesinde ders vermeye başlar. Bunu öğrenen Ebu Hanife yanındakilerden birine şöyle der:

Yakup'un (Ebu Yusuf'un) meclisine git ve ona şu meseleyi sor: Bir adam iki dirhem ücretle temizlemek üzere temizleyiciye bir elbise verse, elbisesini almak için gittiğinde, temizleyici önce elbiseyi aldığını inkar etse, aradan birkaç gün geçtikten sonra tekrar gidip istediğinde temizleyici bu defa elbiseyi temizlenmiş bir halde verse; temizleyicinin temizleme ücretini almaya hakkı var mıdır? diye sor. Eğer "Evet, vardır" derse, "yanıldın" de. Şayet "yoktur" derse yine "yanıldın" cevabını ver.

Adam aldığı talimat üzere İmam Ebu Yusuf'a gider ve meseleyi sorar. İmam Ebu Yusuf:

Evet ücreti hak etmiştir, der.

Yanıldın, deyince biraz düşünür ve bu defa da

⁶⁰ Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 457; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VI, 398.

⁶¹ Bk. el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 60; Şik'a, *age*. s. 61.

⁶² Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 457; el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 26, 27; Şik'a, *age*. s. 61.

⁶³ Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s. 21.

⁶⁴ el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 29; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 21, 22; Ebu Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 26.

Hayır, yoktur, cevabını verir. Adam yine,

Yanıldın, deyince, zeki talebe bu sorunun nereden geldiğinin farkına varır ve kalkıp Ebu Hanife'nin yanına gelir. İmam-ı Azam, Ebu Yusuf'u görünce:

Seni buraya getiren temizleyici meselesi olsa gerek, der. O da

Evet, cevabını verir.

Sübhanallah! Henüz icare konusunda bile cevap verme yeterliliğine ulaşmamış bir kimse kendisine güvenip meclis kurarak ders vermeye, Allah'ın dini hakkında konuşmaya ve insanlara fetva vermeye nasıl cesaret eder? Ebu Yusuf,

Ey Ebu Hanife, bu meseleyi bana öğret, diyerek ondan ricada bulunur. Ebu Hanife de meselenin çözümünü anlatır:

Eğer inkâr ederek gasp ettikten sonra temizlediye ücret istemeye hakkı yoktur. Çünkü (inkâr etmesiyle icare akdi batıl olduğundan) onu kendisi için temizlemiş olur. Şayet (gasp etmeden önce) temizlemişse, onu (en başta) sahibi için temizlediğinden ücret istemeye hakkı vardır. Sonra da öğrencisine şu dersi verir:

Kim kendisini eğitim öğretim görmekten müstağni zannederse, kendisi için yas tutup ağlasın.⁶⁵

Ebu Hanife'nin, daha önce kendisinin yaşadığı duyguları yaşayan öğrencisine ne yaklaşımı, ona hatasını kendisine özgü bir tarzda anlatması oldukça dikkat çekicidir. Ebu Hanife'nin böyle bir durumda, öğrencisini incitmeden, akıllıca planlayıp uyguladığı bir taktikle tam bir fırsat eğitimi gerçekleştirdiği söylenebilir.

Bunun yanında, Ebu Hanife'nin, "Sübhanallah! Henüz icare konusunda bile cevap verme yeterliliğine ulaşmamış bir kimse kendisine güvenip meclis kurarak ders vermeye, Allah'ın dini hakkında konuşmaya ve insanlara fetva vermeye nasıl cesaret eder?" şeklindeki sözleri, onun alanda uzmanlaşmadan o alanın öğreticisi, eğiticisi olunamayacağı konusundaki fikrini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim olgunluğa erişip alanda yeterli olduğuna inandığı dönemde Ebu Yusuf kadılık görevi alacak, Ebu Hanife de onu nasihatlerle görevine yollayacaktır.⁶⁶

1.6. Öğrenciyi Hizmet Edeceği Bölgeye Hazırlama

Ebu Hanife, öğrencilerini ilmi anlamda donanımlı bir hale getirmeye azami gayret sarf etmiştir. Ancak o, bilgi ile tecrübeyi ayrı tutmuş, bilgili olmayı görev ve hizmet için yeterli görmemiştir. Alan bilgisine hâkimiyetin yanında, hizmet edilecek alan, ortam ve şartların bilgisine de sahip olunması gerektiğine inanmıştır. Bu nedenle Ebu Hanife, bilgi bakımından yetiştiğine inandığı öğrencisini, hizmet edeceği alan ya da bölgede dikkat edilmesi gereken hususlar konusunda da yetiştirmeye çalışmıştır. Onlara önceden, çalışacakları bölge ve şartlar konusunda doyurucu bilgiler sunmuştur. Bununla da yetinmemiş, görev sırasında sergilemeleri gereken hal, hareket, tutum ve davranışı anlatmış, önemli ahlaki ilkeler konusunda da nasihatlerde bulunmuştur.

Örneğin, devlet kadrosunda kadılık görevi alan Ebu Yusuf'a, görevine başlamadan önce, ast-üst ilişkisinden görev bilincine, meclis adabından mesai arkadaşlığına kadar dikkat edilmesi gereken pek çok konuda oldukça kapsamlı bilgiler

⁶⁵ Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 478, 479; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 29; el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 48, 49.

⁶⁶ Bezzâzî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam*, II, 365-370.

ve nasihatler vermiş, uyarılarda bulunmuş, onu, hizmet edeceği alana hazırlamadan göndermemiştir.⁶⁷

Sonuç

Ebu Hanife'nin, çok sayıda ve nitelikli öğrenci yetiştirebilmesinin ve dünya çapında bir fıkıh ekolünün önderi olmayı başarmasının pek çok temeli vardır. Yetiştirme ortamı ve süreci, aldığı mükemmel eğitim ve alan bilgisine hakimiyeti, kendine güveni, üstün zekası ve muhakeme yeteneği, ekonomik özgürlüğü, seyahatler ederek ve sürekli kendini yenileyerek zinde kalmadaki başarısı, yaşadığı çağı ve şartlarını iyi tanınması, örnek kişiliği, eğitim öğretime ve öğretmene verdiği önem, etkili hitabeti ve kişisel bakımına verdiği önem, özgün eğitim öğretim metodu, bu temellerin en belirgin olanları arasında yer almaktadır.

Bir eğitimcide bulunması gereken tüm vasıflara ve yeteneklere sahip olan Ebu Hanife, eğitim alanlarının dikkatle incelemesi gereken önemli eğitim çalışmaları ortaya koymuştur. Sahip olduğu yetenek ve özelliklerle birlikte, ortaya koyduğu bu eğitim çalışmaları, eğitim uzmanlarının ve öğretmen yetiştiren kurumların dikkatle incelemeleri gereken veriler ve değerler içermektedir.

Ayrıca, Ebu Hanife'nin ortaya koyduğu ders ortamı, ders tekniği, öğrenciye bakışı, öğrenciye yaklaşımı gibi pek çok eğitim-öğretim metodu, günümüz eğitim stratejisine ve anlayışına fazlasıyla ışık tutabilecek, açılımlar kazandırabilecek güçtedir.

Yapılan bu araştırma, bir fıkıh âlimi kimliğiyle tanınan İmam-ı A'zam Ebu Hanife'nin aynı zamanda, mutlaka örnek alınması gereken iyi yetiştirilmiş, ideal bir eğitimci olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- el-Bezzâzi, Hafızüddîn Muhammed bin Muhammed bin Şihâb el-Kerderî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam*, Beyrut, 1981.
- Ebu Zehre, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, Kahire, 1991.
- el-Meys, Halil Muhyiddîn, *Şerhu Müsnedi Ebû Hanîfe*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Hatîb el- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hâtîb Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1422/2001.
- İbn. Hacer el-Heytemî, Şihâbü'd-Dîn Ahmed, *el-Hayrâtü'l-Hisân fî Menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Kahire, 1304.
- el-Mekki, Muvaffak b. Ahmed, *Menakibu Ebî Hanife*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1981.
- Öztürk, Abdülvahap, *İmam-ı Azâm Ebû Hanîfe ve Eserleri*, Şamil yay. İstanbul, 2010.
- Saymerî, Kadı Ebu Abdillâh Hüseyin b. Alî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman, *Tebyzü's-Sahîfe fî Menâkibi Ebî Hanîfe*, Halep, 1428/2007.
- Şik'a, Mustafa, *el-İmâmü'l-A'zam Ebu Hanîfet'in-Nu'mân*, Dâru'l-Kütüb'il-Mısıryye, 1411/1991.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru Alâmi'n-Nubelâ*, thk. trc. ve tlk. Şuayb el-Arnâvûd, Beyrut, 1402/1982.
- , *Menâkıbü'l-İmam Ebî Hanîfe ve Saâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. El-Hasen*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî - Ebû'l-Vefâ el-Afgâni, Beyrut, 1419.
- Zirkîl, Hayruddîn, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l-Musta'ribîn*, Beyrut, 2002.

⁶⁷ Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Yusuf'a vasiyeti için bk. Bezzâzi, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam*, II, 365-370; Öztürk, *İmam-ı Azâm Ebû Hanîfe ve Eserleri*, s. 191 vd.

Edebî Bir Metin Olarak Kur'ân*

Mustansir Mir

Dr., Youngstown State University
mmir@ysu.edu

Çev: Aydın Temizer

Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Arap Dili ve Belağatı Ana bilim dalı Öğretim Görevlisi
aydin73@gmail.com

Atıf

*Mustansir Mir Çev: Aydın Temizer, Edebî Bir Metin Olarak Kur'ân
Marife, Kış 2014, ss. 175-189*

*The Literary Study of the Bible*¹ kitabının yazarı Richard Moulton, 1890 yılında bu kitabına olan ihtiyacı ispatlamayı başarmıştır. Bu çalışmasında Moulton, Yunan, İbrani ve Alman edebiyatları karşısında, temel formları ile (epik, lirik ve dramatik gibi)² farklı mahiyette bir edebiyata işaret etmekte; söz konusu edebiyatın müstakil surette incelenmeyi hak ettiğini vurgulamakta ve böyle bir çalışmanın yeni bir çığır açacağını öne sürmektedir. *The Literary Guide To The Bible*³ editörleri Robert Alter ve Frank Kermode, *Kitab-ı Mukaddes*'e edebi yaklaşım etkinliğinin kanıtlanmış olmasından duydukları memnuniyeti 1987 yılında dile getirmişlerdir.⁴ Ayrıca, gerek rahip gerekse laik öğrencilerin, çok önemli olan ve güçlü bir edebiyata sahip bulunan *Kitab-ı Mukaddes* ile aralarındaki bağı güçlendirme adına, böyle bir yaklaşıma ihtiyaç duyduklarını da ifade etmişlerdir.⁵ *Kur'ân-ı Kerim, Kitab-ı Mukaddes* gibi tanınmış bir edebî şaheserdir. Ama ne yazık ki, Moulton'un *Kitab-ı Mukaddes*'e dikkatleri çekmesi tarzında bir ameliye Kur'ân için yapılmamıştır.

* Mir, Mustansir, "The Qur'an As Literature", *Renaissance*, 2000, Volume 10, No. 5. Islamic Awareness.
http://www.islamic-awareness.org/Quran/Q_Studies/Mirliter.html.

¹ *Kitab-ı Mukaddes Üzerine Bir Edebiyat Çalışması*.

² Epik: Destansı. Lirik: İlham içeren. Dramatik: Duyguları kamçılayan, acıklı, heyecanlı.

³ *Kitab-ı Mukaddes İçin Edebiyat Kılavuzu*.

⁴ Alter, Robert; Frank Kermode, *The Literary Guide To The Bible*, Cambridge, MA: Harvard/Belknap, 1987; Draz, M. A. *Initiation au Koran*, Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

⁵ Mir, Mustansir, "Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an", Indianapolis: American Trust Publications, 1986.

Muhtemelen yakın gelecekte de *Kur'ân*'ın edebî boyutunu konuşabilecek bir kimse olmayacaktır. Fakat biri şu soruyu yönlendirebilir: En azından Arapçada, *Kur'ân*'ın edebî nitelikleriyle ilgili çok sayıda çalışma bulunmuyor mu? Bu gibi çalışmalar tabii ki var. Fakat çoğunluğu, yönelimleri bakımından öncül ve yapısal olup, edebî bir kritikten çok dînî bir çalışma hüviyetindedirler. Bunların en tipik örneği, ortaçağda⁶ yaşamış âlim Ebû Bekir Bâkîllânî (ö. 403/1013) tarafından yazılan *İ'câzü'l-Kur'ân*'dır.⁷ Bu durumda *Kur'ân*'ı bir edebiyat -sadece bir edebiyat- olarak incelemek, yeni topraklara ayak basmaktan farklı olmayacaktır.

Herhangi bir söyleve dair anlamlı edebî bir çalışma, söz konusu söylevin belirli ölçüde (edebî) bütünlük ve düzene sahip bulunduğunu gösterir. *Kur'ân-ı Kerim*, kutsal metnin belli başlı kısımları olan 114 bölüme, yani Arapça ifadesiyle surelere ayrılmıştır. Sureler, 3 ayetten 286 ayete kadar değişen farklı uzunluklara sahiptir. Bu birimlerin, (edebî) bütünlük ya da düzene (nazmu'l-Kur'ân) sahip olduğu kanısı,⁸ her bir surenin müstakil ayet ve bölümlerden oluştuğu görüşündeki geleneksel İslam âlimlerinin çoğunun yabancı olduğu bir yargıdır.⁹ Birtakım tarihî sebeplere (esbâb-ı nüzûl)¹⁰ dayanan *Kur'ân*'ın bu atomik görünümü, onun bir edebiyat türü şeklinde ele alınmasına büyük ölçüde engel teşkil etmiştir. Geleneksel çalışmalarda *Kur'ân*, Midas Frig mezarı üzerindeki kitabe gibi ele alınır. Sokrates Phaedrus'a açıklar gibi, cümlelerin gelişigüzel yer alması farklılık ortaya çıkarmaz. Bu yargı, söz konusu çalışmaları kötülemek amacı taşımamaktadır. Zira o çalışmalar, pek çok faydalar sunmakta ve *Kur'ân*'a dair yapılan/yapılacak edebî çalışma(lar) için bir başlangıç noktası olarak katkı sağlamaktadırlar. *Kur'ân*'ın edebî mükemmelliğinin büyük kısmını gizleyen cümlelerin/ayetlerin bağlantısızlığı var-

⁶ Batılı tarih kriterlerine göre çağların sınıflandırılması açısından. (çev.)

⁷ *The Inimitability of The Qur'an*.

⁸ Burada kastedilen tutarlılık, zamanımızda geçerli olan edebiyat kuralları bakımından bir tutarlılıktır. Zira *Kur'ân*, "Biz onu, Allah'a karşı gelmekten sakınsınlar diye hiçbir tutarsızlığı bulunmayan Arapça bir *Kur'an* olarak indirdik." (Zümer, 39/28) ayetinde de ifade edildiği gibi herhangi bir çelişki ve tutarsızlık içermez. (çev.)

⁹ Draz, böyle bir bakış açısının oluşumuna etki eden sebepleri açıklayarak, âlimlerin bu konudaki başarısızlığından bahseder. Buna şu ilave edilmelidir: Batı'da Hartwig Hirschfeld, John Merrill ve daha başka kimseler, *Kur'ân* hakkında yöntemli bir çalışmanın, *Kur'ân*'ın dağınık bir eser olduğu düşüncesi tarafından ciddi biçimde engellendiğine dikkat çekmişlerdir. Bk. Draz, *Initiation au Koran*, 89-90.

¹⁰ *Kur'ân*, Muhammed'in (s.a) yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman zarfı boyunca aldığı, küçük ve büyük vahiylerden oluşmuştur. Söz konusu vahiylerin şu an elimizde bulunan *Kur'ân*'daki yerlerini kim belirledi? sorusuna gelince; çoğu Müslüman bilginler -müstakil bölümlerin tertibi olmasa bile, en azından müstakil bölümler içindeki ayetlerin tertibinden- Muhammed'in (s.a) sorumlu olduğuna inanırlar. Fakat o zaman, söz konusu bölümler herhangi bir (edebî) bütünlüğü ya da düzeni oluşturmuş ya da oluşturma amacı taşımakta mıdır? sorusu ortaya çıkar. Müslüman âlimlerin geneli, söz konusu bölümlerin herhangi bir (edebî) bütünlüğü ya da nazmı oluşturmuş ya da oluşturma amacı taşımakta olduğunu reddederler. Bu görüşün iki sebebi şöyledir: Birincisi; *Kur'ân* tarihsel bir düzene sahip değildir. Aslında bazen o, böyle bir düzene dikkat ediyor gibi görünmez. İkincisi, onun bazı bölümleri açıkça iyi bir şekilde planlanmışken, diğer bölümleri planlamanın bütününden yoksun görünür. İkinci kategoride, gövdenin içinde bulunanlara benzer kalıplar tespit edilemez. Tutarlı bir bakış açısı sergileyen âlimler, *Kur'ân*'ın (kendine özgü) bir esas olarak (edebî) bir nazımdan yoksun olduğunu beyan etmişlerdir. Edebî düzensizliğe karşı gelme, "edebî nazım varsayımı, *Kur'ân*'dan kaynaklanan bir reberliği sağlamaya esas teşkil etmez" şeklinde bir söylemle karşılaşmıştır. Her halukârda mantıklı olan; birisi, güzel edebî bütünlüğe sahip bölümleri bir başlangıç noktası şeklinde kullanarak, kalan bölümlerin yapı ve metodunu bulmak için bir diğer tarafından işe başlayabilir. Böylesi girişimler bu yüzyılda yapılmaktadır.

sayımı, yine de bir bakımdan doğrudur. Yirminci yüzyıl *Kur'ân* tefsirinin klasik tefsirden farklı olduğunu göstermek için müracaat edilebilecek önemli bir yol, bugün birçok Müslüman bilim adamının *Kur'ân*'ın önemli derecede (edebî) nazma (nazmu'l-Kur'ân) sahip olduğunu kabul etmeleridir. Burada ele alınamayacak bu son durum,¹¹ *Kur'ân*'a dair hem mümkün hem de zorunlu sistematik edebî bir çalışmayı gündeme getirir. Böyle bir çalışma, düzgün gelişmiş bir metodoloji ile yürütülürse, tüm pratik hedefler için özgün bir yapı ortaya çıkacaktır.

Kur'ân-ı Kerim hakkında yapılacak sistematik edebî bir çalışma, edebiyat eleştirisinin ilkelerine uygun ve dînî düşüncelerden bağımsız olarak yapılmalıdır. Bir yazıtın hem edebî hem de dînî yönleri arasındaki ilişki zor bir konudur. Bu iki yön birbiriyle bağlantılıdır, fakat bu, ne birbirlerinden bağımsız olarak ele alınmalarını mümkün kılacak ne de destekleyecek tarzda bütüncül bir bağlantıdır. Edebî ve dînî yönler arasındaki bağlantı, edebî teknikleri ve unsurları *Kur'ân*'ın kendi mesajını vermek için kullanması gerçeğinde ortaya çıkar. Örneğin o, hikayeler anlatır, kıssalar aktarır, konuşma figürlerini kullanır ve ana hatlı karakterler çizer. Bunların bütüncül bir bağlantı yapısına sahip bulunmamasını biraz açıklamak gerekir.

Kur'ân-ı Kerim, eşsiz (mucize) olduğunu iddia etmekte ve kendisi gibi edebî bir eser ortaya koymaları için rakiplerine meydan okumaktadır. (Örn. Bakara, 2/23; Hûd, 11/13; İsrâ, 17/88; Tûr, 52/33, 34) Daha sonraları söz konusu eşsizlik, edebî açıdan temel bir dayanak noktası olmuş ve din bilginleri *Kur'ân*'ın eşsizliği düşüncesini Müslüman inancının bir parçası kabul etmişlerdir. Bu eşsizlik öğretisi, *Kur'ân tefsir tarihi* boyunca, *Kur'ân*'a dair yapılan edebî çalışmaları, kutsal yazıtın (vahyin) dînî yönüne bir hizmetçi kılmıştır. Ama bu doktrin çok önemli bir gerçeği gözden kaçırmaktadır. *Kur'ân*'ın meydan okuması, inananlara değil inanmayanlara yöneliktir. Ayrıca inanmayanlara yönelik basit bir kınama olmayıp aynı zamanda *Kur'ân*'ı dikkatle inceleyerek -iddia ettikleri üzere- çıldırmış bir adam aklının ürünü olup olmadığını görmeleri için bir çağrıdır. Sonuç ne olursa olsun, bir yandan *Kur'ân*'ın kaynağı sorusu ortaya çıkmakta; bir yandan da bu meydan okumanın temel varsayımı olarak, *Kur'ân*'ın güzellik ve değerinin inanmayanlar tarafından dahi takdir görebildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda, *Kur'ân* hakkında yapılan edebî çalışma ile dînî çalışmanın ayrı tutulabileceği söylenebilir.¹²

Belirli amaçlar için böyle bir ayrımı gerçekleştirmek gerekli bile olabilir. Belki *Kur'ân* metnine edebî yaklaşımla dînî/şer'î yaklaşım arasındaki basit bir farklılık; dînî yaklaşımın metinde mantıksal bağ (münasebet) aramasına karşın edebî yaklaşımın mantıksal kopukluklar aramasıdır. Mantıksal bağ varsayımı altında kişi, ayet ve ayet grupları arasında irtibat ve bağlar arar, herhangi bir irtibat bulmada başarısız olur ve metnin irtibatsız olduğunu kabullenir. Ancak tipik bir Müslüman

¹¹ Açık örneklerle belirtilmiş *Kur'ân* bölümlerinin, daha doğrusu bütün *Kur'ân*'ın nazmı görüşünü destekleyen argümanlar için bk. Mir, Mustansir, *Coherence in The Qur'an*, -özellikle- s. 30-31 ve bölüm, 3-4.

¹² Bu ayrımın kalıcı (*Kur'ân*'ın sıradan bir edebiyat çalışması olarak görülmesi amacıyla) yahut geçici (bir kimsenin, *Kur'ân*'ın dînî ve edebî yönleri arasındaki ilişkiyi tekrar inceleyebilmesi amacıyla) olarak yapılması, bu makalenin konusu bakımından önemli değildir.

ilahiyatçı veya hukukçu, *Kur'ân*'da dînî yahut hukukî içeriği araştırır ve böyle bir içeriği bulur bulmaz, genellikle bağlamı hiçe sayarak ona odaklanır. Fakat bunu yaparken ciddi yorumlama hataları yapma riskini de beraberinde taşır. Örnek olarak, Vâkıa' suresinin aşağıdaki 77-80. ayetleri(ne yapılan yorumlar) mütalaa edilebilir.

*“O, elbette değerli bir Kur'ân'dır. O, iyi korunmuş bir kitaptadır (levh-i mahfuz). Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir. O, âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir.”*¹³

Bağlamın içine bakıldığında bu ayetler, bir peygamberin vahyi ile bir kâhinin ilhamı arasındaki farkı resmetmektedir. Araplar, kâhinlerin kendilerine göklerden haber getiren cinleri kontrol altına aldıklarına inanıyorlardı. Muhammed'e (s.a) karşı suçlamalarından biri, onun peygamberlik taslayan bir kâhin olmasıydı. Burada *Kur'ân-ı Kerim*; Muhammed'in (s.a) vahyinin, kâhinlerin ilhamının aksine, gerçek ve güvenilir olduğunu söylemektedir. Bu durum *Kur'ân* öğrencisinin hiç yabancı olmadığı şu iki noktayı ortaya çıkarır: (1) *Kur'ân*'ın kaynağı, Yüce Allah'ın katında çok iyi korunan bir kitaptadır (levh-i mahfuz).¹⁴ Bu anlatım, *Kur'ân*'ın kursesiz bir kaynağa sahip olduğunu ima etmektedir. (2) Tertemiz olanlar, *Kur'ân*'ı indiren meleklerdir. Bu anlatım, Muhammed'e (s.a) vahyin iletilmesindeki bu aracılığın, vahyin orijinal/etkilenmemiş doğasına ek bir garanti olduğunu ortaya koyar. Diğer taraftan kâhinlerin ilhamı; ne kaynağı itibariyle saftır (orijinal) ne de kötü cinlerin bir müdahalesine karşı emniyet altındadır. Sonuç ortadadır: Muhammed'in (s.a) vahyi Allah Teâlâ katındandır. Bu, ayetlerin iç bağlam mantığıdır. Ancak hukuk âlimleri farklı bir yorum teklif etmektedirler. *“Kur'ân'a sadece temiz olanlar dokunabilir”* anlamındaki 79. ayeti¹⁵ müstakil tutmakta, yakın ve daha geniş bağlamı göz ardı ederek “temiz” kelimesini “manen temiz olanlar (abdestli)” anlamında tercüme etmektedirler. Böylece ayete, “Kur'ân'a sadece manen temiz durumda bulunan (abdestli) kimse dokunabilir” anlamı vermektedirler. Eğer onlara, “79. ayetin öncesi ve sonrasındaki ayetlerle ilişkisi nedir?” şeklinde bir soru sorulursa, buna verecek cevapları yoktur. Aksine onların üzerinde durdukları tek şey; söz konusu ayetin manevi temizlik/arılıktan bahsetmesi ve *Kur'ân*'a dokunmanın öncesinde bu manevi temizliğe duyulan ihtiyacı açıklayan hukuk kitaplarında çok miktarda sayfa oluşturmak için yeterli dayanak teşkil etmesidir. Bu, hukuk düşüncesine sahip âlimler tarafından ilgili ayete yapılmış zorlama bir yorum için uç bir örnek olabilir, fakat mesele açıktır. Metnin müstakil ele alınmasından çok, metindeki devamlılığı (iç bağlam) dikkate almak, bazı yersiz yorumları engelleyecektir. Moulton, şu sözünde doğrudur: “Bir esere dair tarihi ve edebi çalışma (analiz), önem bakımından eşittir. Ancak zamanlama bakımından, edebi analiz öncelik hak-

¹³ Vâkıa', 56/77-80.

¹⁴ Zuhruf suresinin 4. ayeti ve başka yerlerde ana kitap (ümmü'l-kitab) şeklinde adlandırılır.

¹⁵ Yazar 80. ayet diyorsa da bahsettiği 79. ayettir. (çev.)

kına sahiptir.” Moulton şunu da ilave eder: “Vahyin metni, tam edebi yapısı ışığında okunana kadar doğru bir şekilde yorumlanamaz.”¹⁶

Bir kimse edebiyat vasıtasıyla *Kur'ân-ı Kerim'de* ne bulmayı ummalıdır. Bu bağlamda *Kitab-ı Mukaddes* ile kısa bir karşılaştırma kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü *Kur'ân*, sadece Muhammed'in (s.a) getirdiği ayetlerden oluşmaktadır ve tamamlanma süreci daha kısadır. Ayrıca *Kur'ân*, *Kitab-ı Mukaddes* kadar edebi çeşitliliğe sahip değildir. Örneğin *Kur'ân'da*, halk şarkıları, mersiye ve ağıtlar, aşırı kehanetler, pastoral ve acrostic¹⁷ şiirler kesinlikle bulunmamaktadır. Diğer yandan *Kur'ân*, kendi zengin edebiyat repertuarına sahiptir. O, kelime ve cümle düzeyinde ustaca kullanımın yanı sıra, konuşma figürleri, hiciv ve ironi içerir. Çeşitli anlatım ve dramatik teknikleri kullanır. Kendileri hakkında sunulan kişisel birkaç detaya rağmen, canlı figürler olarak izlenim bırakan karakterler sunar. Kur'ân'ı Arapça okuyabilen kimseler için, kafiyeli (seci) nesir olarak adlandırılabilir, sürekli kullanımına ilişkili ve her yanı kuşatan bir ritim, birçok sure içinde yenilenmesi imkansız büyüleyici bir etki oluşturur. Kur'ân dilinde karakteristik, kendi üslubuna özgü bazı yapılar vardır ki, bunların İngilizceye aktarılması zordur, hatta ifade edilmeye çalışıldığında tuhaf cümleler ortaya çıkar. Mevcut Kur'ân mealleri bu yapıları ifade etmede oldukça zayıftır. Dolayısıyla bu mealler vasıtasıyla Kur'ân dili ve üslubu üzerine bir çalışma yapmak imkânsızdır.¹⁸

Kur'ân, yirmi yıldan fazla bir süre boyunca çeşitli konularla ilgilenmiştir. Dolayısıyla onun, dikkate değer ölçüde üslup çeşitliliğine sahip olma zorunluluğu doğaldır. Buna rağmen *Kur'ân*, -kesin anlamda- eş zamanlı yaklaşımı (synchronic approach) mümkün kılan -özellikle şimdiki zamanlarda yapılan çalışmaya benzeyen- bir içerik ve üslup birliğine sahiptir. Öncelikle, teolojik olduğu kadar tarihsel bakımdan da Kur'ân vahyi, tek bir birey yoluyla -Muhammed (s.a)- gelmiştir. İkinci olarak, bazı otoritelere göre, Kur'ân metninin toplanması, Muhammed (s.a) yaşarken kısa bir süre içerisinde -neredeyse- bitirilmiştir. Bu, genel kabul gören bir görüştür. Bu iki düşünce ışığında Kur'ân, -tamamlanmış hali edebi bir incelemeye başlangıç noktası kabul edilerek- incelenebileceğini destekleyen bir bütünlüğe ulaşmaktadır. Kur'ân surelerinin Mekkî-Medenî şeklinde ikiye ayrılışı, tarihî bir yaklaşımı (diachronic approach) gerekli kılar. Çünkü Mekkî sureler (610-622 yılları arasında vahyolunan) daha duygusal ve daha edebî, Medenî sureler (622-632 yılları arasında vahyolunan) ise daha az edebî ve daha az duygu içeriklidir. Birisi buna, “Medenî sureler, Mekkî sureler kadar birçok edebî nitelikler (hazifler gibi) taşımaktadır” diyerek karşılık verebilir. Doğrudur, ancak bununla birlikte, genel olarak, daha mükemmel kıssa anlatımı ve etkileyici konuşma unsurlarıyla Mekkî sureler, böyle (edebiyat açısından) bir çalışma için en uygun olanıdır.

¹⁶ Alter ve Kermode yazılarında söz konusu düşünceyi şöyle yansıtmışlardır: “Aslında edebi analiz önce gelmelidir. Çünkü metnin yapısı ve manası hakkında sağlam bir anlayışa sahip bulunmadığımız sürece, metne diğer bakış açıları çok da değerli olmayacaktır.” Bk. Draz, *Initiation au Koran*.

¹⁷ Acrostic, bir şiir yahut yazı türüdür. Her bir satır ya da paragrafta bulunan ilk harf, hece veya kelime, bir kelime ya da mesajı açıklar. (<http://en.wikipedia.org/wiki/Acrostic>) (çev.)

¹⁸ Bu makalede atfı yapılan Kur'ân ayetlerinin mealleri yazara aittir.

II.

1. Kelime Seçimi

Kur'ân, kelimeleri ince ve hassas bir şekilde kullanır. Çoğu kez metin, ancak tekrar dikkatli bir okuyuştan sonra tam anlamını verir. Örneğin, sabretmeyen Yunus Peygamber (a.s) Ninova'dan kaçır ve bir gemiye binerek oradan ayrılır. 37. surenin 140. ayeti olayı şöyle anlatır: "*Hani o, Rabbinden izinsiz kaçır yolcusunu doldurmuş gemiye kendini atmıştı.*" "Kaçmak" anlamında kullanılan kelime Arapçada "ebeka" sözcüğüdür. Arapçada bu kelime -özellikle- kaçır bir köle için kullanılır. Tabi ki Yunus (a.s) bir köle değildir. Ama diğer taraftan o, Allah'ın kölesidir (kulu). Bu tek kelime, sözü edilen olaya bütünüyle yeni bir anlam kazandırmaktadır. Şöyle ki; Allah'ın hizmetinde bulunan Yunus (a.s), kendi başına peygamberlikten vazgeçme/çekilme kararı vermemeli; Allah'ın emrini beklemeliydi. Onun kaçır, bu şekilde tarihsel bir hadise olarak nakledilebilen basit fiziksel bir hadise değildir. Ahlâkî/manevi içeriklerle dolu bir olaydır.

MS 622 yılında Muhammed (s.a) ve ashâbı Mekke'den Medine'ye göç ettiler. Medine (tam anlamıyla "şehir" demektir, "peygamber şehri" ifadesinin kısaltılmış halidir), önceden "Yesrib" olarak bilinirdi. Kur'ân'da devamlı surette "Medine" olarak adlandırılır. Ahzâb suresinin 13. ayeti müstesnâdır ki, orada "Yesrib" diye isimlendirilir. Bu ayet, belirli bir grup insanın, kendi yurttaşlarına İslam'ı terk etmeleri için "Ey Yesrib halkı!" şeklinde hitap ederek, kriz anında Müslümanların safını nasıl terk ettiklerini anlatır. Medine yerine Yesrib isminin kullanılması, Müslümanların safını terk eden söz konusu kimselerin mantalitesini resmederek canlandırmaktadır. Onlar, İslam'ın neredeyse silinmek üzere olduğuna ve şehrin artık uzun süre peygamber şehri olarak kalmayacağına, tam aksine kendi putperest statüsüne bir kez daha "Yesrib" adıyla geri döneceğine inanıyorlardı.¹⁹

Diğer bir örnek de şudur: Arapçada "birisinin sırtını yahut kolunu güçlendirmek", "birisini desteklemek" anlamında bir deyimdir. Tâhâ suresinin 31. ayetinde Musa (a.s), yardımcısı olarak Harun'a (a.s) risâlet vermesi için Allah'a dua eder. Ayetin tam anlamıyla Arapça çevirisi, "onun vasıtasıyla sırtımı güçlendir" şeklindedir. Dua eden Musa'nın (a.s) bu isteğine bir cevap olarak, Kasas suresinin 35. ayetinde Allah şöyle buyurur: "Onun vasıtasıyla senin kolunu güçlendireceğiz." İki anlatımda geçen "sırt" ve "kol" kelimeleri arasındaki farklılık, önemsiz (belli-belirsiz) surette görünmektedir. Ama muhtemelen öyle değildir. Birisinin "kolunu güçlendirmek", kas gücü sağlayarak yapılırken; "sırtını güçlendirmek", destek temin ederek yapılır. Mesela, "sırtını güçlendirmek" ifadesi; A'yı B'nin yardımıyla desteklemenin, görevin en zor kısmına, B değil A tarafından katlanılacağı zaman olacağını akla getirmektedir. Bu anlatımda B, gerektiğinde yardım etmesi için belki çağırılır diye A'nın çok yakınında -hemen arkasında- ayakta durmaktadır. Diğer yandan "birinin kolunu güçlendirmek" ifadesi; A'yı B'nin yardımıyla desteklemenin, B'nin A'ya aktif bir şekilde eşlik edeceği veya A'nın sağ kolu olacağı zaman ger-

¹⁹ Islâhî, Emin Ahsen, *Tadabbur-i Qur'an* (Urduca), Reflection on the Qur'an, 8 Vols. Lahore 1967-80, V, 200.

çekleşeceği izlenimi vermektedir. Eğer bu analiz doğru ise, o zaman Kur'ân'ın her iki deyimini de kullanışı, bağlamsal olarak önem taşımaktadır. Musa (a.s), görevi gerçekleştirilmede ana sorumluluğun kendisine ait olduğu bilincindedir ve alçakgönüllülükle şöyle dua etmektedir: "Harun vasıtasıyla sırtımı güçlendir." Onun duası şu ifadeyle cevaplanmaktadır: "Biz senin kolunu onun vasıtasıyla güçlendireceğiz."

2. Edebî Tasvir

Kur'ân'ın dili çoğunlukla canlıdır ve onun anlamlarını açıklayan çeşitli vasıtalar arasında mecaz ve teşbih vardır. Mecazlar, doğal olaylara ve Arap toplumunun en çok aşına olduğu varoluşsal duruma referans olma vazifesini yüklenirler. Fakat birinin söz konusu mecazların etkisini anlaması/hissetmesi için Arap olma zorunluluğu yoktur. Yüce Allah, mutlak surette isyankâr olan insanları onların üzerine şiddetli rüzgar salıvermek suretiyle cezalandırmıştır. Bu cezalandırmada, "kökü kazınmış insanlar sanki içi boş hurma kütükleri gibi" (Kamer, 54/20) olmuşlardır. Ahiret gününde insanlar, mezarlarından dışarı çıkacak ve "sanki her yere dağılan çekirgeler gibi" (Kamer, 54/7) her tarafa yayılacaklardır. İnanmayanlar, "sanki bir aslandan korkup kaçan yaban eşekleri gibi" (Müddessir, 74/50-51) İlahî çağrıdan çekinirler. Hilal birçok evreden geçer ve dolunay olduktan sonra tekrar "kurumuş eski bir dal gibi olur" (Yasin, 36/39). Araplar, dağların değişebilir olmadığını düşünüyor ve onları "ebedi kalanlar" şeklinde adlandırıyorlardı. Muhammed (s.a) onlara, "kıyamet gününde dünyanın imha olacağını" söyleyerek, onları kıyamet günü hakkında uyarınca, onlar alaycı bir tavırla Muhammed'e (s.a), "dağlar ne olacak, onlar da imha mı edilecek?" diye sordular. Bu soruyu Kur'ân, taşınamaz görünen dağlar o günde "atılmış/taranmış yün gibi" (Kâria, 101/5) dalga dalga yüzerler, diyerek cevaplamıştır.

Nur suresinin 35-40. ayetleri, inanan insanlarla inananmayanları karşılaştıran bir dizi benzetmeler içerir. Bu karşılaştırma, ışık ve karanlık terimlerinde resmedilir. 35. ayet, sağlam kalbinin doğal iyiliğini muhafaza eden (temiz kalpli) birine verilmiş İlahî rehberliğe (hidayet) temas eder. Önceden manevi bir ışığa sahip olan bu kimse, Allah Teâlâ'nın hidayetini almaya hazır kişi gibidir. Onun doğal iyiliği imanla desteklenmiş; o, ışık üstüne ışık elde etmiştir. Ayet şunları söyler:

*"Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun misali, tıpkı içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. Lamba bir sırça (cam) içinde, o sırça da sanki parlayan bir yıldız gibi görünür. Bu lamba, ne yalnız doğuya, ne de yalnız batıya mensup olan, kutlu, pek bereketli bir zeytin ağacından tutuşturulur. O ağacın yağı, nerdeyse ateş değmese bile ışık verir. Nur üstüne nurdur. Allah, dilediği kimseyi nuruna ulaştırır ve insanlara böyle misaller verir. Allah, her şeyi bilir."*²⁰

Kandillik (oyuk), iyi insanın kalbidir. O kandillik içinde doğuştan gelen ışıkla yanan bir lamba vardır. Işığın parlaklığı ve saflığın yüksek derecesi vurgulanmaktadır. Öncelikle lamba, parlak ve sabit bir aleve sahip olsun ve rüzgar tarafından söndürülmesin diye bir cam içine alınır. İkinci olarak cam, kirli değil tam tersine temiz ve parlaktır. Parlak bir yıldız gibidir. Onun için ışığı iyi yansıtır.

²⁰ Nur, 24/35.

Üçüncü olarak lamba, tehlikelere karşı güvende olsun diye bahçenin kenarına değil de -ne doğusuna ne batısına- tam ortasına dikilmiş bir ağaçtan elde edilmiş zeytin-yağıyla beslenir. Böylelikle ağaç, saf türde zeytinyağı vermiştir. Yağ, aslında oldukça saftır/arıdır. O kadar ki, ateşle temas etmeden önce alev alabilir. Yahut yağ bir adamın iç iyiliğidir; ne zaman ateşle veya İlâhî hidayetle temas kurarsa sonuç, “nur üstüne nur” olur. Bu çift nura sahip olmak kişiye, bütün bilgi ve manaların ana anahtarını elde etmiş halde, gökleri ve yeri aydınlık gösterir. Zira ayetin başlangıcı böyle söylemektedir. “Allah göklerin ve yerin nurudur”.

35. ayet inanan insanların durumunu açıklarken, 40. ayet inanmayan insanların hallerini dile getirmektedir. Aşağıdaki mealde görüleceği üzere inanmayanların halinde ışık yoktur, sadece mutlak karanlık vardır.

“Yahut onların halleri derin bir denizdeki yoğun karanlıklara benzer. Öyle bir deniz ki üzerini dalga üstüne dalga kaplamaktadır. En üstünde koyu bulutlar vardır. Üst üste binmiş karanlıklar. İnanmayan insan, elini uzatsa kendi elini bile zar zor görebilmektedir. Öyle ya, Allah birine nur vermezse artık onun hiç nuru olamaz.”²¹

35. ayette olduğu gibi 40. ayette de detaylar, kademeli olarak etkinliğini artırmaktadır. Bu açıdan nur ve karanlık arasındaki keskin zıtlık, kısmen tasavvur edilebilir.

Mecâz ve teşbih yanında diğer birçok edebî enstrüman Kur’ân’da kullanılmaktadır. Örneğin; bir amaçtan dolayı olayların sırasının değiştirildiği yahut ters çevrildiği devrik cümle (anastrophe); bir fiilin iki âmil görevi üstlenmesi (zeugma); birbirini takip eden bir grup ayetin, artan bir etki oluşturan ve zirve noktaya götüren aynı kelimeyle başlaması (anaphora); bir kelimenin orta sesinin uzatıldığı ses türemesi (epenthesis) ve çeşitli türleriyle paralel (parallelism) tarzda kullanımlar Kur’ân’da bulunmaktadır. Önemli bir başka kullanım da, sıfat veya ortaçlar²² arasında kurulmuş çeşitli tipteki ilişkilerde yer alan, sıfat yahut ortaç çiftlerinin kullanılmasıdır.

Kalem suresinin 10. ayeti “sürekli yemin eden değersiz kimse”den (hallâf mehîn) bahseder. Ayette geçen “hallâf”, sürekli yalan yere yemin eden müzmin bir kimse; “mehîn” ise, basit ya da değersiz kimse demektir. Bu iki kelimenin yan yana kullanımı şunu ima etmektedir: Sağa sola yeminle konuşan kimse bunu, kendine olan güven yoksunluğundan ve yeminle desteklemediği sürece sözünün güven eksikliği taşıyacağı korkusundan yapmaktadır. Başka bir deyişle, iki kelime arasında kurulan bir sebep-sonuç ilişkisi şu anlama gelir: Bir kimse değersiz olduğu için sürekli yemin eder.

Birçok ayet Yüce Allah’ı, “Azîz” (çok güçlü) ve “Hakîm” (bilge) olarak ve iki kelimeyi bir arada kullanarak anlatır. Çok güçlü bir kimse, sık sık gücünü kötüyeye kullanır. Söz konusu bir arada kullanımda, “bilge” kelimesinin de yer alması, Allah’ın, gücünü gelişigüzel kullanmadığını garanti etmektedir. Diğer yandan şu da söylenebilir: Bilge bir kimse, bilgece bir planı uygulama gücünden yoksun bulu-

²¹ Nur, 24/40.

²² İki den fazla sıfat veya ortaç kullanımı da nadir değildir. Ancak, basit olsun diye, buradaki ameliye sıfat/ortaçların çift kullanımıyla sınırlı tutulmuştur.

nursa, o zaman etkisiz olabilir. Fakat Allah'ın fiilleri, böyle bir sınırlama altında değildir. Zira O, bilge (Hakîm) olmanın yanı sıra aynı zamanda çok güçlüdür (Azîz). Azîz ve Hakîm kelimeleri arasında bütünleyici şekilde yer alan bir ilişkiyi bu surette görmek mümkündür. Daha fazla anlam inceliklerini ortaya çıkaran bu ilişkiye dair çeşitlemeler, Kur'ân'da aynı tarzda bulunmaktadır. Muhammed'in (s.a) yaptığı savaşlardan birine atıfta bulunan Enfâl suresinin 10. ayeti, zaferin sadece Allah'tan geleceğini söyler. Bu ayet, Allah'ın çok güçlü ve bilge (Azîzun Hakîm) olduğunu ifade eden cümle ile sonlanır. Bu anlam, Allah zafer verir (nasip eder) demektir. Ancak inananlar (müminler), savaş sırasında bir başarısızlık yaşarlarsa, Allah'ın gücü hakkındaki inançları kırılmamalı, daha da iyisi o başarısızlıktan bazı hayırlar ortaya çıkacağını anlamalıdır. Zira Allah, sadece güçlü (Azîz) değil, aynı zamanda bilgedir (Hakîm). Ankebût suresinin 42. ayeti, Allah'ın güçlü ve bilge olduğunu söyleyerek müşrikleri tehdit eder. Bu ayet, Allah çok isteseydi müşrikleri hemen cezalandırabilirdi, anlamına gelmektedir. Zira O, çok güçlüdür. Fakat onlara mühlet veriyorsa, o zaman bu, O'nun ilkesi olan bilgeliğine uygun düşmesinden dolayıdır. O, yollarını doğrultmak için insanlara fırsat verileceğini ve böylece cezadan kurtulabileceklerini belirlemiştir.

3. Mizah, Hiciv ve İroni

Mizah, kutsal bir metinde yersiz değil midir? Şüphesiz ki, Kur'ân'da çok sayıda mizah örneği yoktur. Yine de mizaha temas tek tük yer almaktadır. Musa (a.s), bir yolculuk sırasında yorulur, genç yol arkadaşından yanlarına almış oldukları yiyeceği getirmesini ister. Yiyecek balıktan ibarettir. Ancak oldukça tuhaftır ki, balık bir süre önce denize atlanmış ve gözden kaybolmuştur. Genç arkadaşı bunu Musa'ya (a.s) söylemekte tereddüt etmektedir. Çünkü Musa'nın (a.s) bu hikayeye inanması mümkün değildir. Genç, balığın kaybolmasının Allah tarafından belirlenmiş bir işaret olduğunu ve tam balığın kaybolduğu noktada Musa'nın (a.s) o güvenilir rehberle buluşacağını hemen hemen hiç bilmemektedir. Ancak Musa'ya (a.s) açıklama yapmalıdır. Bu yüzden genç, Kehf suresinin 63. ayetinde anlatıldığı şekilde uzun uzadıya bir cümleyle konuşur. Bu konuşmasında, balığın nasıl kaybolduğunu anlatmaktan daha çok özür dilemeye zaman harcar. Genç, Musa'nın (a.s) özrünü hiç önemsemediğini ve belirlenen yere geri dönmeleri hususunda acele ettiğini fark edince, okuyucu için ayetteki mizah (komik) etkisi daha da artmaktadır.

Kur'ân'da bulunan bazı hicivler açık biçimde ifade edilmektedir. Kötü zengin, ahirette azap çektiği zaman, ona şöyle denilecektir: *"Tat bakalım kaynar suyu! Hani sen dünyada asil ve üstündün."* (Duhân, 44/49). Diğer başka durumlarda hiciv sert tondadır, ancak geçen ayete göre daha az sert değildir. İbrahim (a.s), fırsatını bulmuşken tapındaki putları parçalamadan hemen önce onlara yemek teklif eder; ardından onlardan önce davranarak fırsatı değerlendirip kendi sırasının geldiğini düşünür ve putlara sahte bir ciddiyetle *"yemeyecek misiniz?"* diye sorar (Sâffât, 37/91). Cevap alamayınca, sinirli bir üslup takınarak, *"neyiniz var, konuşmuyorsunuz?!"* (Sâffât, 37/92) der. Bir tanesi hariç tapındaki bütün putları kırdıktan sonra, o zaman mizah ve hiciv karışır. Tapınak bekçileri tarafından sorgulanan İbrahim (a.s), şöyle diyerek putları kırdığını inkar eder: *"Hayır, tam aksine bunu, putların büyüğü suradaki (İbrahim'in kırmadığı) baş tanrı yapmıştır. Konuşabili-*

yorlarsa, onlara sorun bakalım!” (Enbiyâ, 21/63). Mesele açığa kavuşur ve müşrikler mahcup olurlar.

Kur’ân, ironi²³ açısından oldukça zengindir.²⁴ Cennette, Âdem (a.s) ve Havva’nın kandırılmasında, Şeytan onlara, kendilerini meleğe dönüştürecek yasak ağacın meyvesini teklif eder. Zira Allah Teâlâ onların melek olmasını istememektedir. Şeytan’ın iddiasına göre ağaçtan meyve yenilmesinin yasaklanması bundan dolayıdır (A’râf, 7/20). İroni şu ki, melekler, insanın önünde çoktan eğilmişler ve onun üstünlüğünü kabul etmişlerdir. Öyle ki, insanın bir meleğe dönüşme teşebbüsü, kendisi için bir yükseliş değil, düşüş oluşturmaktadır.

Hayatından bir perdede İbrahim’in (a.s), putperest muhataplarını susturmak için ironi yapmaktadır. Kur’ân’a göre İbrahim’in (a.s) ümmeti gök cisimlerine tapıyordu. Diğer şeylerin yanında gök cisimlerine ibadet, o toplumda esas kabul edilirdi. Zira, İbrahim (a.s) ümmetinin bakış açısına göre, gök cisimlerinin fevkalade parlaklıkları onlara tanrı olma hakkı taniyordu. En’âm suresinin 74-79. ayetlerinde İbrahim (a.s), gök cisimlerinin sadece yükselip parlamadığını, aynı zamanda battığını ve dolayısıyla parlaklığını kaybettiğini savunarak ümmetinin görüşünün tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Hatta o, buna temas etmek için yeni bir metot seçmektedir. Ayet şöyle demektedir:

Üzerine gece karanlığı basınca, bir yıldız gördü. *“İşte Rabbim!” dedi. Yıldız batınca da, “Ben batanları sevmem” dedi. Ayı doğarken görünce de, “İşte Rabbim!” dedi. Ay da batınca, “Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi, mutlaka ben de sapanlardan olurum” dedi. Güneşi doğarken görünce de, “İşte benim Rabbim! Bu onlardan daha büyük” dedi. O da batınca, “Ey kavmim! Sizin putperestliğinizle benim hiç alakam yoktur” dedi.*²⁵

Bu anlatımda İbrahim’in (a.s), ironiyi sistematik bir şekilde kullanarak kavminin (yanlış) inanç sistemini alttan çökertmek suretiyle, ümmetini -tabiri caizse- (Allah’a imana) hazırlık aşamasına nasıl getirdiği görülmektedir.

4. Kelime Oyunu ve Çok Anlamlılık

Kelime oyunu, Bakara suresinin 61. ayetindeki “Mısır” kelimesinin kullanımında vardır. Belirsiz (nekre) bir kelime olarak Mısır, “şehir” anlamına; marife olaraksa “Mısır kenti” manasına gelmektedir. İsrailoğulları, Mısır’dan çıkar çıkmaz, çölün sert tabiatından hemen usanmış ve Mısır’daki yaşamlarına geri dönmek istemişlerdi. Ayet şunu ifade etmektedir: *“Öyleyse gidin şehre! İstediklerinizi orada elde edeceksiniz.”*²⁶ “Mısır” kelimesi bu ayette nekre olarak geçmektedir ki, şöyle bir kelime oyunu açıktır: Kolay ve konforlu hayattan zevk almak isterseniz, o zaman Mısır’daki yaşantınıza geri dönün.²⁷ Aynı şekilde “istedikleriniz” ifadesi oldukça belirsizdir. İsrailoğullarının gerçekte istedikleri şey nedir? Mısır’da önceden yedikleri güzel yiyecekler mi, yoksa kölelik yaşamı mı? Tabi ki onlar köleliği yeğlemiyor-

²³ Söylenen sözün tersini kastederek kişi veya olayla alay etmek. (çev.)

²⁴ Bk. “Irony In The Qur’an: A Study of Surah 12”, *Journal of The American Academy of Religion* (Derginin gelecek baskısında yayımlanacak).

²⁵ En’âm, 6/76-78.

²⁶ Bakara, 2/61.

²⁷ İslâhî, I, 61.

lardı. Fakat o zaman, özgür halde zor bir hayatın, kölelik halinde konforlu bir hayata tercih edilebileceğini hatırlamalılardı.

Çift anlamlılığın bir diğer örneği şöyledir: Mekkeli karşıtları Muhammed'i (s.a), Kur'ân'ı kendisinin uydurduğunu ve İlâhî bir sözmüş gibi gösterdiğini iddia ederek suçlamışlardı. Hûd suresinin 13. ayeti, Kur'ân'dan on surenin benzerini üretmeleri konusunda Mekkeli karşıtlara meydan okumakta ve sonra da uydurulmuş anlamına gelen "müftereyât" kelimesini eklemektedir. "Müftereyât" kelimesi bu bağlamda farklı, ancak eşit tarzda uygulanabilir iki anlama gelmektedir. (a) Kur'ân gibi bir söylem/sure üretme hususunda başarılı olursanız o zaman, "Muhammed'in (s.a) Kur'ân'ı kendisinin ürettiği" iddianızı ispatlamış olursunuz. Dolayısıyla haydi devam edin ve girişiminizi yapın. (b) Sizin tarafınızdan üretilmiş olan bu söylem de uydurma olacaktır. Dolayısıyla devam edin ve uydurun.

5. Kıssalı Anlatım

Kur'ân'da canlı bir betimleme/öyküleme vardır. Kıyamet gününe dair halleri içeren birçok pasaj bu kategoriye girebilir. Şiddetli doğal değişimler, o kaçınılmaz kıyamet gününde gerçekleşecektir. Mesela İnfîtâr suresinin aşağıdaki 1-5. ayetleri²⁸ zikredilebilir.

"Gök yarıldığı zaman"

"Yıldızlar saçıldığı zaman"

"Denizler birbirine katıldığı zaman"

"Kabirler alt-üst edildiği zaman"

"O günde kimi, yaptıklarının kıymetini; kimi de ne yapıp ne yapamadığını iyice anlayacaktır."

Aynı şekilde, *"Yeryüzü diriliş günü bütünüyle O'nun tasarrufundadır. Gökler de O'nun kudretiyle dürülecektir."*²⁹ ayetinde de benzer anlatım yer almaktadır.

Sâffât suresinin 62. ayetinde, "zakkum ağacı"nın akıllardan çıkmayan tasviri vardır. Bu ağaç, İsrâ suresinin 60. ayetinde "lanetlenmiş ağaç" şeklinde geçer. Cehennemde yetişen zakkum ağacı, Sâffât suresinin 64-65. ayetlerinde şöyle anlatılır: *"O, cehennem dibinde biten bir ağaçtır. Onun meyveleri, bir arada bulunan birçok şeytanın kafaları gibidir."*

Kur'ân'ı okuyan kimse onun, genellikle bir kıssayı bütünüyle bir yerde anlatmadığını, bununla birlikte söz konusu kıssanın farklı kısımlarını farklı surelerle ilişkilendirdiğini fark edecektir. Bu anlatım üslubu, hayrete/şaşkınlığa sebebiyet verebilir. Ancak surenin bütünlüğüne ait kompozisyon anlaşıldığı takdirde, Kur'ân'ın öyküleme tarzındaki anlatımı yeniden belirginleşmiş bir halde ortaya çıkmış olacaktır. Kur'ân bir kıssayı/olayı, sadece o olaya özgü bir amaçla anlatmaz. Aksine onu, daha çok bir sure yahut surenin bölümü yaparak, gerçekleştiği noktaya dikkat çekmek için anlatır. Bir kural olarak, olayın hangi bölümünün hangi surede anlatılacağını, konu birliğine ait hususlar belirler. Diğer bir ifadeyle, belirli bir surede dile getirilmiş bir olayın o sureye özgü olması muhtemeldir. Bu durumda

²⁸ Yazar 1-4. ayetler demektedir. Ancak 5. ayetin mealini de zikretmektedir. (çev.)

²⁹ Zümer, 39/67.

Kur'ân'ın bu "aşikâr bağlantısızlığı", oldukça dikkatli bir hikaye tekniğini içinde barındırmaktadır.

İbrahim (a.s) kıssasını anlatan sureler içinde En'âm, Enbiyâ, Zâriyât ve Mümtehan³⁰ surelerinin her birinde, İbrahim (a.s) kıssasının farklı bir kısmı dile getirilmektedir. En'âm suresi, esas itibarıyla Mekke putperestlerine hitap etmekte ve Mekke'de öne çıkmış putperest insan tasvirlerini tenkit etmektedir. Örneğin bu surenin ilk ayeti şöyledir: "*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. Buna rağmen inkâr edenler, Rablerine ortaklar koşuyorlar.*"³¹ Mekke'li putperestler, İbrahim'i (a.s) ataları kabul ediyorlardı. Bu sebeple En'âm suresi 74-83. ayetlerinde, İbrahim'in (a.s) hayatından, onu kendi putperest halkını reddettiğini anlatan, bir olay seçmektedir. Söz konusu olayla En'âm suresi arasındaki bağ açıktır. Sure ve olayın her ikisi de şu noktayı vurgulamaktadırlar: Mekkeliler, eğer İbrahim'i (a.s) takip etmek istiyorlarsa, putperestliklerini bırakmalı ve gerçek olan tek Allah'a kulluk etmelidirler.

Enbiyâ suresinin tezi/öngörüsü, Mekkelilerin Müslümanlar tarafından yenileceğinin çok yakında gerçekleşeceğidir. Örneğin 18. ayet şunu dile getirir: "*Tam aksine Biz, hakkı batılın başına fırlatırız ve hak onu parçalar. Anında o batılın canı çıkar.*"³² 44. ayet daha açıktır, bu ayet Müslümanların dininin, temeli Medine'den Mekke'ye doğru, sürekli ilerlediğine değinir. "*Bizim (Müslümanların), sınırlarını küçülterek Mekke'ye yaklaştığı(nı)mızı görmüyorlar mı? Durum böyle iken, o putperestler mi galip olacak?!*"³³ Bu surenin 51-70. ayetlerinde İbrahim kıssasından seçilen kısım, kavminin taptığı putları İbrahim'in (a.s) nasıl kırdığıyla ilgilidir. Söz konusu tasvir, putperestliğin yenilgisine işaret etmektedir. Bu bağlamda şu hatırlanmalıdır ki, Mekke fethedilir-edilmez Muhammed (s.a), Kâbe'deki bütün putların yıkılmasını/kırılmasını emretmiştir. Diğer bir ifadeyle, suredeki İbrahim'in (a.s) faaliyeti, daha sonraki tarihte Muhammed'in (s.a) yapacaklarını önceden anlatmakta ve haber vermektedir.

Zâriyât suresinin içeriği, öbür dünyada erdemli/dürüst kimse için ödül, günahkar/kötü kimse için cezadan bahseder. 6. ayet bu konuyu dile getirir: "*Karşılık (mükafat ve ceza) mutlaka gerçekleşecektir.*"³⁴ 24-34. ayetlerde anlatılan, İbrahim (a.s) ve yeğeni Lût'un (a.s) hayatıyla ilgili bir perde/anlatı şu olayı resmetmektedir: "İbrahim (a.s) yaşlılığında bir erkek çocukla ödüllendirilecek ve Lût'un (a.s) ümmeti günahlarından dolayı yerle bir edilecektir. Bu dünyadaki mükafat ve ceza sistemi, öbür dünyada gerçekleşecek mükafat ve ceza sistemine bu şekilde bir işaretçi vazifesini görmektedir."

Mümtehan suresi, Müslümanların, uzun süre içlerinde yaşamış oldukları Mekkelilerden uzak durma ihtiyaçlarına vurgu yapar. Bu konu, Müslümanlara, onları dost edinmeyi yasaklayan ilk ayette, "Benim ve sizin düşmanlarınızı dost edinmeyin" şeklinde geçer ve aynı düşüncüyü açıklayan son ayette de yer alır. İbrahim'in bahsedildiği 4-6. ayetler, onu bir Müslüman modeli olarak anlatır. O, kendi-

³⁰ Bu örneğin müzakeresi Islâhî tarafından uyarlanmıştır.

³¹ En'âm, 6/1.

³² Enbiyâ, 21/18.

³³ Enbiyâ, 21/44.

³⁴ Zâriyât, 51/6.

sine düşman oldukları zaman kavmiyle ilişkisini kesmiştir. Alınacak ibret/ders açıktır. Müslümanlar da aynı şekilde kendilerini Mekkelilerden uzak tutmalıdırlar. Olay, En'âm, Enbiyâ ve Zâriyât surelerinde olduğu gibi, Mümtehane suresinde de, sureye özgü bir halde yer almaktadır.

Kur'ân genellikle bir yerde bir olayın/kıssanın sadece bir kısmını açıklasa da, zikredilen bu kısım, çoğunlukla kendi kendine yeterli olmaktadır. Örneğin Bakara suresinin 30-39. ayetlerinde bahsedilen Âdem (a.s) kıssası kendi içinde bütünlük göstermektedir. Hûd suresinin 69-83. ayetlerinde zikredilen İbrahim (a.s) ve Lût (a.s) kıssaları da aynı şekildedir. Sadece bir kıssanın bir parçası olarak bir surede zikredilecek kısım, surenin bütün temasına katkı sağlamaktadır. Öyleyse çeşitli anlatımlar bu amaca katkıda bulunmaktadırlar. Söz konusu çeşitli anlatımlar, tek bir surede birleşmektedirler. Kehf, Enbiyâ ve Furkân sureleri bazı belirgin örnekler içermektedir. Kur'ân'ın anlatım üslubu hakkında söylenmiş olanlara karşın bir kimse, Kur'ân'da sürekli bir kıssa anlatımının bulunmadığını düşünmemelidir. Yusuf suresinde anlatılan kıssa, Kur'ân'da kesintisiz olan en uzun öyküdür. Buna dair basılmış bir çalışmada³⁵ ben, bu kıssanın birleşmiş olaylar dizisi olduğunu ve bu olaylar dizisinin, açılıp-kapanma şeklinde edebi aracın bir benzetmesi üzerine kurulu bulunduğunu göstermeye çalıştım. Hikayenin ilk yarısı, ikinci yarısında tersten çözümlenen bir dizi gerginlikler/heyecanlar oluşturmaktadır.

6. Tartışma

Kur'ân üslubunun özelliklerinden bir tanesi, neredeyse hiç ilgi çekmemiş olan dramatik karşılıklı konuşma tarzıdır. Genellikle Kur'ân'ın sade metin yapısını ortaya çıkaran ondaki diyaloglarla ilgili bir çalışma, insan düşüncesindeki bilgi anlayışları ve insan davranışının arkasındaki güdülere içerir. İbrahim'in (a.s) konuşmaları, böylesi bir çalışma için fazlasıyla uygundur. Diğer yandan burada, Şuarâ suresinin 16. ayeti ve devamında anlatılan, Musa (a.s) ve Firavun arasındaki konuşmayla ilgili birkaç uyarıya odaklanabiliriz. Bu, Musa (a.s) karakteriyle, ona zıt olan Firavun karakteri arasında hızlı tempoda cereyan eden karşılıklı bir konuşmadır. Başlangıçta saldırgan tavır takınan kurnaz Firavun, kendine güvenen Musa'nın (a.s) acımasız saldırılarından önce, çok geçmeden yenileceğini anlar. Firavun'un ruh hali, sahte nezaket ve tenezzülden, hiciv ve alaya, daha sonrada mutlak hayal kırıklığı ve öfkeye doğru değişim gösterir. Bu konuşmanın ilginç bir özelliği; Firavun sürekli duruşunu değiştirirken, Musa'nın (a.s) başlangıçta sergilediği duruşundan ayrılmaması ve bunu sonraki düşünceleriyle desteklemesidir.

Konuşma, Musa'nın (a.s), âlemlerin Rabbi tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu açıklaması ve kendisiyle birlikte gitmeleri için İsrailoğullarına izin vermesini Firavun'dan istemesiyle başlar. Firavun lütufkâr bir tavırla Musa'ya (a.s), onu kendi sarayında yetiştirdiğini ve bir kıpti öldürmekten suçlu bulunduğunu hatırlatır, üstelik açıkça tehdit eder.³⁶ Musa (a.s), kıptiyi öldürmesinin bir kaza olduğunu söyler. Firavun'un evinde yetişmesine gelince, o, bunun Firavun'un bir iyiliği olduğunu kabul eder. Ancak bunu, İsrailoğullarını köleleştirmesinde bir ge-

³⁵ Mir, Mustansir, "The Qur'anic Story of Joseph: Plot, Themes and Characters", *The Muslim World*, 1986, C. LXXVI, S. 1, s. 1-15.

³⁶ Şuarâ', 26/15-19.

rekçe sayamayacağını hemen söyler.³⁷ Bu etkili cevapla köşeye sıkışan Firavun, başka bir hamle yapar ve açıkça hicveden bir ses tonuyla Musa'ya (a.s) şöyle sorar: *"Şu bahsettiğin âlemlerin Rabbi de ne?"*³⁸ Musa'nın (a.s) şu cevabı kısa, ama tam yerindedir. *"Göklerin ve yeryüzünün Rabbi."* En yüce rab olduğunu iddia eden Firavun, cevabın darbesini hisseder. Aynı zamanda bazı saray ileri gelenlerinin, Musa'nın (a.s) cesaretinden aşırı derecede etkilenmiş olabileceğini de düşünür. Bu yüzden Musa'ya (a.s) karşı gülüp geçme teşebbüsünden sonra, şöyle diyerek sarayının ileri gelenlerine döner: *"Şunu duyuyorsunuz, öyle değil mi?"*³⁹ Yılmayan Musa (a.s) atağını devam ettirir: *"Sizin ve önceki atalarınızın da Rabbi"* Bu sözler Mısır atalarının dininde bir yıkım etkisi oluşturur. O ana kadar kendine hakim oluyor görüntüsü veren Firavun, sabrının tükendiğini belli eder. Tartışmaya hemen son vermek ümidiyle çevresindeki saray mensuplarına hitaben, Musa'nın (a.s) deli olduğunu ileri sürer.⁴⁰ Musa (a.s) durmak istemez ve ekler: *"Doğu ve batının Rabbi"*. Bu bardağı taşıran son damladır. Firavun Musa'yı (a.s) hapsedmekle tehdit eder.⁴¹ Musa (a.s), *"Açık bir mucize göstersem de mi?"* diye sorar. Saray mensupları Musa'nın (a.s) teklifine ilgi göstermiş olmalı ki ve ayrıca meclisin ruh halinin göz ardı edilmesi Firavun için bir tedbirsizlik olacağından, Firavun söz konusu teklifi kabullenmek zorunda kalır. Firavun, eğer Musa (a.s) mucize gösterirse, bu mucizeyi ucuz/basit bir hile/hokkabazlık olarak açıklayıp onun değerini düşürebileceğini de düşünmüş olabilir. Her ne olursa olsun o, muhtemelen teklifi isteksizce kabullendir. Musa (a.s) mucizesini gösterince Firavun şaşırır. Fakat Musa'nın (a.s) mükemmel bir büyücü olduğunu düşünerek, hemen kendini toparlar. Karşılıklı gösteri haline dönüşen münazarayı kaybetmemek için bu büyücü hakkında bir şeyler yapılmalıdır. Saray ileri gelenleri, Musa (a.s) ile yarışmaları için memleketteki sihirbazların çağrılmasını teklif ederler. Kissanın geri kalan kısmını tekrar anlatmaya gerek yok. Zira yukarıdaki analiz, Kur'an'daki karşılıklı konuşmaların, çalışılması faydalı bir alan olabileceğini yeterince açıklığa kavuşturmuştur.

7. Karakter Analizi

Dîni açıdan bakıldığında, Kur'an'ın tanımladığı karakterler, -benim inandığım şekliyle- gerçek doğal figürlerden çok soyut niteliklerin somutlaştırılması şeklinde ortaya çıkar. Kur'an'ın tanımlamasına dair bir çalışma için öne çıkan karakterler, özellikle İbrahim (a.s) ve Musa (a.s) gibi, peygamberler olmalıdır. Burada ben, Kur'an'ın, unutulmaz karakterleri bir-kaç satırda kısaca sunuş tekniğiyle ilgili düşüncelerimi özetleyeceğim. Bu tarz kısa bir anlatım örneği, Müddessir suresinin 18-25. ayetlerinde bulunmaktadır.⁴² Ayet grubunun içinde geçtiği bağlam bize öncelikle, Muhammed'in (s.a) mesajının şehirde yayılmasından endişe duyan Mekkeli'nin tipik zengin bir liderinden bahsetmektedir. O, Muhammed'in (s.a) Allah Teâlâ'ya dayandırdığı Kur'an'ın aslında kendi sözü olduğuna taraftarlarını ikna edemediği müddetçe, onları kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. O, amacını nasıl gerçekleştirecektir? Taraftarlarının hepsini karşısında bulur. Hatta onlardan

³⁷ Şuarâ', 26/20-21.

³⁸ Şuarâ', 26/23. Metinde 24. ayet şeklinde kaydedilmiştir. (çev.)

³⁹ Şuarâ', 26/25.

⁴⁰ Şuarâ', 26/27.

⁴¹ Şuarâ', 26/29. Metinde 30. ayet şeklinde kaydedilmiştir. (çev.)

⁴² Bunu takip edecek (Enfâl, 8/51-53) inceleme, Islâhî'den uyarlanabilir.

birisi, Muhammed'in (s.a) çağrısı hakkındaki cevabını öğrenmek için onu ziyaret eder. Tabi ki kafası karışmıştır. Fakat ciddi bir görüş belirtmeksizin, söz konusu çağrışı reddediyor imajı vermek istememektedir. Bu yüzden mesajı/vahiy ayıplar ve vahiy hakkında ciddi bir değerlendirme yapıyor tavrı takınır.⁴³ Parantez arası bir sözle Kur'ân,⁴⁴ onun sadece yapacağı öneriye odaklandığını anlatır. Ancak onun kurduğu oyunu fark edemeyen taraftarları, her şeye feda edilmiş dikkatli ve yalan bir düşüncenin etkisinde kalırlar. Sonra ciddi bir düşünür olarak o, aklına henüz gelmiş bir fikri ölçüp tartarmış gibi yukarı doğru bakar. Ama hayır, bunu daha fazla düşünmelidir. Bu yüzden suratındaki asıklığı terk etmeksizin kaşlarını çatar.⁴⁵ Kararını vermek üzeredir ve taraftarları sabırsızca o anı beklemektedirler. Ne yapar? Düşünmeden bir açıklama mı? Bu ihtiyatlı bir şey olmayacaktır. Yavaşça etrafında döner, geriye bir adım atar ve şu kararını verir: "Kur'ân aslı itibariyle İlahi değildir. Sihir gibi belagatlı bir sözdür. Dinleyiciler üzerinde büyüleyici bir etkiye sahiptir." Bu, birkaç kısa ayette sunulmuş tam bir tasvirdir.

III.

Bu kısa inceleme, Kur'ân'ın edebi özelliklerinden birçoğunun üzerinde durmamıştır. Simetrik cümle yapıları, eksilteli (hazif) ifadeler, geçiş bağlaçları, ara cümleler (mu'tariza), motif kelimelerin kullanımı, belirli nüansları sağlamak için pasif kullanım, dolaylı anlatım ve yeminler bunlardandır. Ancak ümit ederim ki bu kısa inceleme, Kur'ân'ın, edebiyat bilginlerinden ilgi bekleyen büyük bir kaynak olduğunu anlatmada başarılı olmuştur.

Bu inceleme, Kur'ân'ın edebi yönü konusunda yazılmış ilk çalışma değildir. Kur'ân'ın bazı edebi yönleriyle alakalı, çok olmasa da, birkaç çalışma Avrupa dillerinde bulunmaktadır. Bununla birlikte, bir yandan bu konunun uygunluğuna göre, bağımsız bir alan olarak bir teori geliştirmeye büyük ihtiyaç vardır. Diğer yandan bu teşebbüs, Kur'ân'ın çeşitli edebi yönlerine dair bütüncül bir bakış açısı temin edecektir. Son derece gelişmiş edebi kritik disiplinleriyle Batılı bilim adamları, bu konuya önemli katkı sağlayabilirler. Onlar bu konuda bir teşebbüsü üstlenmelidirler. Zira "Edebiyat Olarak Kur'ân" konusunun Müslüman ve Oryantalist ilim adamları arasında önemli bir akademik toplantı zeminine dönüşmesi güzel olacaktır.

Kaynakça

- Alter, Robert - Frank Kermode, *The Literary Guide To The Bible*, Cambridge, MA: Harvard/Belknap, 1987.
 Draz, M. A. *Initiation au Koran*, Paris: Presses Universitaires de France, 1951.
 Islâhî, Emin Ahsen (ö. 1418/1997), *Tadabbur-i Qur'an* (Urduca), Reflection on the Qur'an, 8 Vols. Lahore 1967-80.
 Mir, Mustansir, *Coherence In The Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm In Tadabbur-i-Qur'an*, Indianapolis: American Trust Publications, 1986.
 -----, "The Qur'anic Story of Joseph: Plot, Themes and Characters", *The Muslim World*, 1986, Volume LXXVI, No. 1, pp. 1-15.
 Moulton, Richard. *The Literary Study of the Bible*, 2nd ed. Boston: D.C. Heath & Co., 1899; 1909 reprint.
 Plato, Phaedrus, Trans. R. Hackforth, *The Collected Dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton UP, 1961.

⁴³ Müddessir, 74/18.

⁴⁴ Müddessir, 74/19-20.

⁴⁵ Müddessir, 74/22.

İslam'ın Teşekkül Döneminde Yahudi Kültürü*

Reuven Firestone**

Prof. Dr., Hebrew Union University

Çev: Ertuğrul Döner

Arş. Gör. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi

edoner@cu.edu.tr

Çev: Ahmet Rifat Geçioğlu

Arş. Gör. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Din Psikolojisi Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi

agecioglu@cu.edu.tr

Atıf

Reuven Firestone Çev: Ertuğrul Döner - Ahmet Rifat Geçioğlu, *İslam'ın Teşekkül Döneminde Yahudi Kültürü, Marife, Kış 2014, ss. 191-222*

Peygamber Muhammed, M.S. 632 yılındaki vefatına kadar, İslam'ın Arabistan'daki başarısına tanıklık etmiştir. Bununla birlikte, başlangıçta doğduğu putpe-
rest şehir olan Mekke'deki Arapları İslam'a davetinde başarısız olmuştur. Şu bir
gerçek ki Hz. Muhammed'in¹, peygamber(e özgü) faaliyetleri ve davranışları, doğ-

* Tercüme ettiğimiz Reuven Firestone'un "Jewish Culture in the Formative Period of Islam" adlı makalesi editörlüğünü David Biale'nin yaptığı 2002 yılında yayınlanan *Cultures of Jews: A New History* adlı kitabın yedinci bölümünde (s. 248-276) yer almaktadır.

** Reuven Firestone, Hebrew Union Üniversitesi'nde Orta Çağ Yahudilik ve İslam Dinleri Profesörüdür. Arap ve İslam çalışmaları üzerine New York Üniversitesi'nde doktora yapmıştır. Yazarın "Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis", "Jihad: The Origin of Holy War in Islam", "Jews, Christians, Muslims in Dialogue: A Practical Handbook", "An Introduction to Islam for Jews", "Who are the Real Chosen People: The Meaning of Chosenness in Judaism, Christianity, and Islam", "Holy War in Judaism: The Fall and Rise of a Controversial Idea", "Learned Ignorance: Intellectual Humility among Jews, Christians and Muslims" adıyla eserleri mevcuttur. Ayrıca "Children of Abraham: An Introduction to Judaism for Muslims" adlı eseri "Yahudiliği anlamak: İbrahim'in/Avraam'ın Çocukları" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

¹ Reuven Firestone, ilgili makalede Hz. Peygamber'den bahsettiği yerlerde sadece onun ismine yer vermiş, fakat biz saygı ifadesi olarak Hz. Muhammed'in adının zikredildiği yerlerde "Hz." ifadesini tercümeyle eklemeyi uygun bulduk.

duğu şehirde istenmeyen adam olarak ilan edilmesine yol açmıştır. 622 yılında şehirden zorla çıkmak zorunda bırakılmış ve Mekke'den, Yahudilerle birlikte Araplara özgü dinî gelenekleri uygulayan yerlilerin yaşadığı geniş bir tarımsal yerleşim yeri olan Medine şehrine büyük hicreti gerçekleştirdikten hemen sonra da başarıyı yakalamıştır. Medine, İslam'ın kök saldığı bir yer olmuştur. Aynı zamanda bu şehir, Yahudi ve Müslümanlar, Yahudilik ve İslam arasındaki karmaşık ilişkilerin bir potada eriyip şekillenmesine hizmet etmiştir.

1. Haham Abdullah'ın İhtidası

Hz. Muhammed'in hayat hikayesini yazan Muhammed b. İshâk (ö. 150/767) tarafından Hz. Muhammed'in Medine'ye son gelişiyile ilgili bir hikaye anlatılır:²

Bu, bilge bir haham³ olan Abdullah b. Selâm'ın (ö. 43/663) hikayesidir. Yakınlarından birisi, onun İslam'a ihtidasından bahsetmiştir. Abdullah şöyle demiştir: Allah Rasulü'nden haberdar olduğumda, tasvirinden, adından ve ortaya çıktığı dönemden onun beklediğimiz peygamber olduğunu anladım. Buna çok sevindim; ama Allah Rasulü Medine'ye gelinceye kadar bunu kendime sakladım. Peygamber, Medine civarındaki Kuba'da, Amr b. Avfoğulları arasında kaldığı sırada, bir adam onun buraya geldiği haberini getirdi. Bu esnada ben hurma ağacının tepesinde çalışıyordum, halam Hâlîde bint Hâris de ağaçların altında oturuyordu. Onun ulaştığı haberini aldığımda "Allahu Ekber!" diye bağırdım. Halam tekbir getirdiğimi duyduğunda bana şöyle dedi: "Aman Allah'ım! Eğer Musa b. İmrân (yani İncil'deki Musa - bkz. Mısır'dan Çıkış 6:20) sana gelmiş olsaydı bu kadar heyecanlanmazdın." Ben de şöyle cevap verdim: "Ah halacığım! Allah biliyor ki o, Musa b. İmrân'ın erkek kardeşidir ve aynı dine mensupturlar, o da aynı görev için gönderilmiştir." Halam haykıarak: "Ah sevgili yeğenim! O, bu zamanlarda gönderileceği söylenen peygamber mi?" diye sordu. "Evet!" dedim. O da şöyle karşılık verdi: "O halde önemli an geldi çattı." Hiç vakit kaybetmeden Allah Rasulü'nün yanına gittim ve Müslüman oldum. Daha sonra ailemin yanına döndüm, onlara da Müslüman olmalarını söyledim.

Müslüman olduğumu Yahudilerden gizledim ve Allah Rasulü'nün yanına giderek ona şöyle dedim: "Ey Allah Rasulü! Yahudiler yalanlarla dolu bir millettir. Beni evine alıp onlardan gizleyecek misin? Eğer yapacaksan, o halde beni o Yahudilere sor, onlar ben Müslüman olmadan evvel, benim hakkımda ne düşündüklerini sana söylesinler. Çünkü (Müslüman olduğumu) duyup öğrenirlerse bana iftirada bulunacaklardır." Bunun üzerine Allah Rasulü beni bir odaya sakladı. (Bazı Yahudiler) geldiler ve konuşmaya başladılar. Hz. Peygamber onlara "Hüseyn b. Selâm nasıl biridir?" diye sordu. Onlar da "O, bizim üstadımız ve emirimizdir, bilge hahamımızdır." diyerek cevap verdiler. Sözlerini bitirdiklerinde gizlendiğim yerden çıkarak onlara şöyle dedim: "Ey Yahudiler! Al-

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut trs., I. 516-517; Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Karachi: Oxford University Press, 1955, s. 241-242.

³ *Habr*, âlim manasındadır. Arapça bir terim olan *habr*, basit bir şekilde, Bava Batra 75a'da zikredilen *haver* veya bilgili din adamı manasına gelen, Talmud'da geçen bir sıfatın Arapça söylenişidir.

lah'tan korkunuz ve O'nun tarafından gönderilen şeyi kabul ediniz. O, elinizdeki Tevrat'ta isim ve sıfatlarını yazılı olarak gördüğünüz Allah'ın Rasulü'dür. Ben şahadet ederim ki o, Allah'ın Rasulü'dür. Ben ona iman ediyorum, onun gerçek (peygamber) olduğunu ilan ediyorum ve onu(n peygamberliğini) tasdik ediyorum." Bu sözler üzerine onlar "Yalan söylüyorsunuz!" diyerek bana iftira atıldılar. Bunun üzerine ben de Allah Rasulü'ne "Size onların yalanlarla, hilekârlık ve vefasızlıkla dolu bir halk olduğunu söylememiş miydiniz?" dedim. Daha sonra kendimin ve ailemin Müslüman olduğumuzu ilan ettim. Ve halam Halide de iyi bir Müslüman oldu.

Doğruluğu şüpheli olan bu hikayenin, yukarıdaki gibi detaylı bir şekilde tasvirinin, herhangi bir tanığın doğrulaması olmaksızın kabul edilmesi mümkün olmasa da bu hikaye,⁴ Yahudilerin yaşadıkları muhit ve İslam'ın ortaya çıktığı dönem hakkında önemli bilgiler içermektedir. Bildiğimiz kadarıyla Yahudiler, bölge ekonomisine katkıda bulunan ve kendilerine *haver* denilen bilgin din adamlarına sahiptiler. Yahudiler, kadınları da dahil olmak üzere geniş aileleriyle bölgedeki tarım işleriyle uğraşmaktaydılar. Bizim hikayemiz, bu dönemdeki Arap Yahudilerinde olduğu gibi, Yahudi kadın ve erkeklerin Arap isimleri aldığını göstermektedir. Muhtemelen Hüseyin, Abdullah'ın Müslüman olmadan evvelki "Yahudi" adıydı ve İslam'a geçenlerin yaygın olarak kullandığı "Allah'ın kulu" (*Abdullah*) lakabını almıştı. Abdullah'ın "Allah en büyüktür!" (*Allahu Ekber*) şeklindeki şaşkınlık ifadesinin, İslam'ın sonraki dönemlerinde kullanılmaya başlanması kuvvetle muhtemel olmasına rağmen, Arapça konuşan Yahudilerin, sonraki yüzyıllarda olduğu gibi, bahsi geçen bu erken dönemde de Tanrılarında *Allah* diye söz etmeleri ihtimaller arasındadır. Mesela Geonik dönemin (M.S. 6 ile 11. yüzyıllar arası) en parlak âlimi olan ünlü Sadiya Gion (ö. 942), Arapça tercümesinde Tanrı'dan devamlı olarak *Allah* diye bahsetmiştir. Ve belki de burada en çok dikkat çeken husus –aşağıda daha açık bir halde geleceği üzere– Arap Yahudilerin gelecek olan bir "peygamber"den bahsetmeleri, bazılarının, Kitab-ı Mukaddes yorumlarından yola çıkarak, onun geleceği saati bile tahmin etmeleridir.

Abdullah b. Selâm'ın İslam dinine geçişine dair bu meşhur hikaye, erken dönem İslam kaynaklarında Hz. Muhammed ve onun Yahudilerle etkileşimine dair aktarılan birçok hikayede olduğu üzere nesnel bir tarihi veri sunmak yerine, edebî bir kompozisyon, bir masal veya efsane değeri taşımaktadır. Özel bir olayın/durumun gerçekçi bir rivayetini açıklamak yerine sözde bir anlatımına sahip bu ve benzer anlatımlar erken dönem Arapça kaynaklarda ustaca ve ince ayrıntılarıyla aktarılmış detaylı tarihi ve kültürel bilgiler içermektedir. Bu bilgiler, diğer birçok erken dönem Arap kaynakları ve referanslarında da fazla göze çarpmayan, çok küçük farklılıklarla tekrar edilmektedir. Bu nedenle erken dönem Arap kay-

⁴ Onun sert tartışma doğası, doğrudan doğruya konunun tarihi gerçekliğine ilişkin uyarıyı öne sürmeyi gerektirir. A. J. Wensick, *Muhammad and the Jews of Medina*, Berlin 1982; Reuven Firestone, "The Failure of a Jewish Program of Public Satire in the Squares of Medina", *Judaism*, Winter 1997, s. 438-452; W. Montgomery Watt, "The Condemnation of the Jews of Banû Qurayzah", *Muslim World* 42, 1952, s. 160-171; Gordon Newby, "The Sirah as a Source for Arabian Jewish History: Problems and Perspectives", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7, 1986, s. 121-138.

naklarının bu niteliği, içerdikleri bilginin tarihi gerçekliğine ihtiyatlı bir güven duygusuyla yaklaşmaya olanak tanımaktadır.

Bizim hikayemiz, diğer birçok hikayede olduğu üzere, İslam'ın zuhuru sırasında yarımadanın kıdemli sakinleri olarak Arap yarımadasında Arap kültür ve medeniyetine entegre olmuş Yahudilerin yaşadığını göstermektedir. Burada hem Yahudilerin hem de Arap Yahudilerin, sosyal faaliyet ve davranışlarını yerel Arap paradigmalarına göre düzenledikleri görülmektedir. Ayrıca Yahudileri diğer Arabistan yerleşimcilerinden kesin sınırlamalarla ayırmak kolay değildir. Çünkü onlar, kendi Yahudi kabilelerinde yaşamakla birlikte, aynı zamanda kaynaklarda özellikle Yahudi olarak adı geçmeyen kabilelerin de üyesiydiler. Dahası Arap Yahudileri, birçoğu kendini, aslen Kitab-ı Mukaddes'teki İsmail'in soyundan geldiğini düşünen yerli Araplardan fiziksel olarak da farklı görünmüyordu.⁵ Arapça kaynaklarda "Yahudi" (Yahudiyya) gibi bir kısım Yahudi lehçelerinin varlığına dair birtakım deliller bulunmasına rağmen, Yahudiler kendi aralarında Arapça konuşmaktaydılar. Belki de ortaçağ Alman Yahudi lehçesinde Alman İbrancesinin rolüne benzer şekilde Arapça Yahudi lehçesinden söz edilebilir. Aslında 6. ve 7. yüzyılda Arap-Yahudiler yerel kültürle ekonomik, etnik ve bölgesel olarak o kadar kaynaşmışlardır ki, kültürel ve etnik olarak onları Arap kabul etmek mümkündür; tıpkı Babil Aramicesi konuşan ve yöresel kültürle entegre olan Babilî diye tanımlanan Babil Yahudileri gibi.

Yahudilerin dil, birtakım alışkanlıklar ve kullandıkları isimlerle Arap kültürünün etkisinde kalmalarının yanı sıra, onlar da Yahudi kültüründen birtakım parçaların Arap kültürü içerisine nüfuz etmesine sebep olmuşlardır. İslam öncesi eski Arap tanrıları içerisinde ulu bir tanrı için kullanılan *er-Rahmân* terimi Babil Talmudu'nda iki yüz elliden fazla kez kullanılan Aramice'deki *Rahmânâ* kelimesi ile eşdeğerdir. Hıristiyan toplulukların da bir şekilde Arabistan'a gelmeleri sebebiyle, Aramice'den ve Hıristiyan dinî terminolojisinden türeyen birçok dinî ve kültürel kavram İslam dininin bir parçası olmuştur.⁶

Bu ve benzeri örnekler takip edildiğinde görülecektir ki, Yahudilerle Araplar ve Yahudilerle Müslümanlar arasında çift yönlü bir kültürel ve dini etkileşim söz konusudur, ne var ki İslam öncesi dönemde bu çift yönlü oluşuma rağmen, büyük çoğunluğu çok tanrılı olan bu bölgede Yahudiler tek tanrılı bir yapıya sahip olarak bilinir. Ayrıca İsrail toprakları, Babil ve Yunanlaşmış bölgelerde Yahudi uygulama ve rivayetleri tam olarak belirlenememiştir. Kaynaklar dini inanç ve uygulamaları sebebiyle Arap Yahudilerle İslam öncesi Arapları açık bir şekilde birbirinden ayır-

⁵ Klasik Arap soy ağacına göre, "Gerçek Araplar/*al-'Arab al-'ârîba*"ın nesli tükenmiş iken, "Araplaşmış Araplar/*al-'Arab al-'musta'riba*" Arabistan yarımadasına göç sonrası Arap kültürü ve dilini özümseyen yöreye özgü olmayan kabilelerden türemiştir. G. Rentz, "Djazirat al-'Arab", *Encyclopaedia of Islam*, ikinci baskı, I. 543-546. Muhammed'in de içlerinde bulunduğu Kureys kabilesi de dahil çağdaş birçok Arap kabilesi, İbrahim'in Arabistan'a getirdiği, ataları İsmail'in izlerini taşır. (Yaratılış bölümü 21).

⁶ Bu terimlerin birçoğu İslam içerisine girmiştir. Kur'an'da bulunan yabancı dinî kelimelerin bir listesi için Arthur Jeffrey'nin, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, Hindistan 1938, adlı eserine bakınız. Aynı zamanda bu dönemde Arabistan'da Hıristiyan gruplar yaşamıştır ve onlar aynı şekilde İslam'ın zuhuru sırasında kültürel ve dinî terminolojiye katkıda bulunmuşlardır. Spencer Trimingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London 1979.

maktadır. Bununla beraber Arap-Yahudilerle hala gizemini koruyan İslam öncesi tek tanrı inancı *Haniflik* arasında ciddi bir ilişki söz konusudur. Hz. Muhammed okuduğu, naklettiği Kur'an vahyi karşısında -ilahi iradeyle- Arabistan Yahudilerinin kolay bir şekilde Müslüman olacaklarını umdu. Arap Yahudilerin bunu kabule yanaşmaması Hz. Muhammed'i şaşırttı. Çünkü Medine döneminin ilk evresinde kendisinin anlattığı din, yerel Arap çok tanrılı dinî inançlarının aksine, Yahudilikteki tek tanrı inancıyla hemen hemen benzer özelliklere sahipti. Aslında erken dönem İslam'ın hikayesi büyük oranda Allah kelamını ve özellikle İslam'ı kabul etmeye gönüllü olmayan Arap Yahudilerinin içine alan dünya gerçekleri arasındaki gerilim tarafından sürekli bir teste tabi tutulmuş yeni filizlenen bir kimliğin hikayesidir. Arabistan'da İslam öncesi ve İslam'ın ilk yıllarında Arap Yahudiler ve diğer Araplar arasında muğlak birtakım dini ve kültürel sınırlar sebebiyle Yahudiler ve Araplar arasında gerilime dayalı bir ilişkinin tesis edildiği söylenebilir. Bu gerilimler İslam topraklarında yaşayan Yahudilerin kültürel tarihini yazarken merkeze konulması gereken noktalardır.

2. Önce Arap Fetihleri, Sonra İslamlaştırma

Daha önce belirtildiği üzere Hz. Muhammed başlangıçta Mekke'de başarısızlığa uğradı, fakat Medine'de parıltılı bir başarıya ulaştı ve bu başarıyı 632'deki vefatından önce memleketinde ve Arabistan'ın çoğu bölgesine yayıldı. Bu ilk başarıları, ölümünden sonraki yüzyılda gerçekleşen ve dünyanın şaşkınlıkla izlediği parlak ve sıra dışı askeri zaferler izledi. Bilinmeyen bir çöl bölgesinde yükselen, fiziki olarak Bizans ve Persler gibi dünya imparatorluklarının yanında fakat medeniyet seviyeleri bu imparatorlukların ışıkyılı gerisinde olan Araplar, on yıl içerisinde her ikisini de aşacaktı. 634 yılında Bizans'ın Ecnadeyn'de ilk yenilgisi, 643 yılında İskenderiye ve 644 yılında son büyük Pers şehirlerinin düşmesi ile Araplar kendilerini dünya uygarlığının merkezini yönetir halde buldular. Şam, Kudüs, Kayseriye, Edessa, Pers başkenti Medayin ve sonra doğu yönünde Hindistan'a, İskenderiye ve Mısır'dan (Mısır Babili) batıya doğru kuzey Afrika boyunca ve nihayetinde Arabistan'dan kuzeye İstanbul kapılarına kadar...

Bunlar Arapların fetihleri idi. Çünkü İslam dini bir uygarlık olarak ilk fetihleri esnasında hala oluşum halindeydi, İslam'ın ilk fatihlerinin ne bildiği ve neye inandığı halen belirsizliğini korumaktadır. Çok geçmeden, muzaffer Arapların bütün dünyadaki seçkin dinî uygarlıkları sonsuza kadar değiştirecek yeni bir din temsil edeceği tüm dünya tarafından öğrenilecekti; fakat ilk fetihler, içerisinde Arap müminlerin dışında Hz. Muhammed'in takipçileri, putperestler, hatta Arap Yahudi ve Hıristiyanların da yer aldığı Arap fetihleriydi.⁷ Gelişmekte olan İslam, sonraki milenyumda dünya tarihine hakim olacak enerji ve büyük halk hareketlerinin güçlü motivasyonlarından birisi olabilirdi, ancak İslam büyük Arap yayılması sırasında hala oluşum sürecindeydi. Örneğin Kur'an, Orta Doğunun büyük kısmının Araplar tarafından fethedilmesinin hemen ardından Hz. Muhammed'in ölümü sonrasında 12 yıl boyunca halife konumuna yükselen Osman'ın halifeliğine kadar

⁷ S. D. Goitein, "Jewish Issues in Kitab Ansâb al-Ashrâf of al-Balâdhurî", (İbranice), *Zion* 1, 1936, s. 76.

(644-656) “toplanmış” ya da “mushaflaşmış” değildi.⁸ Hz. Muhammed’in ölümünden sonraki yüzyıl boyunca ve sonrasında ne İslam hukuku ve geleneğinin büyük bir incelemesi oluşturulmuş, ne de teolojiler sistemleştirilmişti. İslam sıkışık kozasından görkemiyle ortaya çıkan kelebek gibi gelişme sürecindeydi, imparatorluğun yaşamını sürdürebilmesi ve kozasından kurtulması için genişleyen damarlar boyunca akan yaşam sızılarının gerekli enerji ve besinleri getirmesi zaman alabilirdi.

3. Kadim Yahudilerin Arabistan’a Girişi

Açıkça söylemek gerekirse Yahudilerin Arap yarımadasına ne zaman geldikleri bir muamma olarak gizemini sürdürmektedir. Mısır’dan çıkışı anlatan Arap efsanesine göre Musa, bölgede yaşayan Amâlikalılarla mücadele sebebiyle Arabistan’a askeri kuvvetlerini göndermiştir. 10. yüzyılda kaleme alınan *Kitâbu’l-Eğâni*’ye göre, İsrail askerleri düşmanlarını yok etmiş ve bölgenin batı-merkezi olarak bilinen Hicaz’a, Mekke ve Medine gibi iki önemli şehre yerleşmişlerdir. Diğer birtakım efsanelere göre -benzer bir senaryo ile- Yahudilerin bölgeye hicret etmesi Roma zulmü sonrası gerçekleşmiştir. Yahudi topluluklar sadece Hicaz’da çöl ortasındaki sulak ve bitek şehirlere yerleşmekle kalmamış aynı zamanda şimdilerde modern Yemen devleti sınırları içerisindeki güney bölgesinde de iskan etmişlerdir. Yemenli Yahudiler kökenlerini meşhur Kral Süleyman ve Sebe melikesi hikayesine dayandırmaktadır. Bu geleneğe göre melike kendi topraklarına -ki Yemen bölgesi o gün Sebe olarak isimlendirilirdi- Süleyman’la evliliğinden doğan çocuğu ile dönmüştür. Kral Süleyman, oğlunun iyi bir eğitim alması için Yemen’e yerleşmek üzere Yahudileri yollamıştır.

Arap bölgesindeki Yahudi toplulukların kökenini belirlemek mümkün olmamakla birlikte, 571 yılında, Arap coğrafyasının önemli parçalarından biri olan Hz. Muhammed’in doğduğu yıllarda, Abdullah b. Selâm’ın hikayesini biliyor olmamız konumuz açısından oldukça önemlidir. Hz. Muhammed’in doğumundan kısa bir süre öncesine kadar Medine Yahudileri bölgenin baskın topluluğuydu. Medine ve bugün Ürdün sınırları içerisindeki Nebâtîlerin merkezi Petra arasında bulunan Teyma’da, Yahudilerin, Yahudi olmayan Arap kabileler arasında önemli bir güce sahip oldukları ve bu kabilelerin Yahudiliği benimsediği anlatılmıştır.

6. ve 7. yüzyıllarda Yahudiler Arap kültürüne o denli entegre edildiler ki, kaynaklarda kendileri hakkında herhangi bir şey belirtilmediği sürece bir kişinin Yahudi olup olmadığını belirlemek zordur. Yahudiler, Arap isimleri alma ve Arap kültürel uygulamalarını benimseme eğilimindeydiler. 6. yüzyılın ortasında yaşamış meşhur bir şair Samuel b. Âdiyâ bunun tipik bir örneğidir. Samaw’al ismi Samuel’in Araplaştırılmıştır halidir, fakat babasının adı tamamen bir Arap ismidir. Bazı ilim

⁸ Güvenilir bir metin oluşturmada -(ayetlerin) ilk halife Ebu Bekir’in idaresinde toplanması gibi- daha erken girişimler gerçekleşebilirdi. Ama bu toplama işi Hz. Osman’ın idaresinde bile kesinlik kazanmamıştı. Arap dilinin imlasının basit yapısı ve çeşitli kıraatler veya kelimelerin farklı şekillerdeki telaffuzu Müslümanları rahatsız etmeye devam etti. Bazı modern dönem ilim adamları ayetleri toplamanın geleneksel değerini ve Kur’an’ın tamamıyla kutsallaştırılmasını sorgulamışlardır. Geleneksel İslamî görüşün, küçük eleştirilerle birlikte bir özeti için bakınız. Richard Bell; W. Montgomery Watt, *Introduction to the Qur’ân*, Edinburg 1970.

adamları, bu dönemde diğer birçok Yahudi'nin benzer bir şekilde Arapça adlar aldıkları görünse de, Samuel'in sadece annesinin Yahudi olduğunu varsaymışlardır. Samuel'in İslam öncesi bir Arap şairi olarak şöhret bulması, onun Arap uygarlığına derin bir şekilde entegre olduğunu gösterir. Zira bu antik sanat formu (şiir) yerli Arap kültürünün en muhteşem biçimidir. Fakat ona atfedilen şiirlerle ilgili tartışmalar da söz konusudur. Yahudilikten esinlenmiş birtakım malzemeler içeren bu şiirler, bazı ilim adamları tarafından gerçek bulunmamıştır. Yahudilik temeli bulunmayan diğer şiirlerinin, Samuel'in kendisi tarafından kaleme alınmış olmasını daha muhtemel kılmaktadır. Gelenek onu büyük oranda Yahudilikle bağdaştırmış olmakla birlikte, onun erkek torunu Hz. Muhammed'in peygamber olarak ortaya çıkmasından sonra İslam'a geçmiştir.

Samuel'in büyük ünü, şiirleri yerine meşhur sadakatiyle gerçekleşmiştir. Onun mutlak sadakat efsanesi bir Arap atasözünde şöyle geçmektedir: "Samuel'den daha sadık". Hikayede anlatıldığına göre, İslam öncesi dönemin büyük şairlerinden biri ve son Kinde kralının en küçük oğlu olan İmruü'l-Kays (ö. 540 dolayları), bir maceraperest olarak huzursuz bir hayat sürdü. Onun maceraları arasında babasına düzenlenen suikastın öcünü alma da vardır. İmruü'l-Kays müttefiklerini kaybetti ve beraberinde bulunanlara sığınak aramak amacıyla Ablag adında ünlü ve aşılmaz bir kalede yaşayan Samuel'in misafirperverliğine sığındı. Samuel ona Bizans İmparatorunun yanına gitmesini tavsiye etti. İmruü'l-Kays, Samuel'den yolculuğu esnasında kız kardeşini, babadan kalma mirasını, değerli ve ünlü aile zırhını korumasını istedi, ki Samuel de bunu kabul etti. Düşmanları İmruü'l-Kays'ın zırhının Samuel'in koruması altında olduğunu öğrenince büyük bir orduyla sarayı kuşattı. Samuel, İmruü'l-Kays'a dair herhangi bir şeyi onun düşmanlarına vermeyi reddetti. Hatta onlar Samuel'in oğlunu esir alıp öldürmekle tehdit ettiler. Gözleri önünde kendi oğlunun öldürülmesine tanık olmasına karşın Samuel, İmruü'l-Kays'ın güvenine hanel getirmeme konusunda ısrarlı davrandı. Muhasaracılar amaçlarını gerçekleştirilmeden en sonunda geri çekildiler ve Samuel'in sadakati efsaneleşti.

Bu tarihi efsaneye şüpheyle yaklaşılır olmasına rağmen, bu efsane İslam'ın zuhurundan önceki zamana dair kültürel bilgiler içermesi açısından oldukça önemlidir. Konukseverlik, sadakat, ihanet, zırh kullanımı, kaleler, siyasi ittifaklar, intikam gibi dönemi temsil eden birtakım bilgiler sunmaktadır. İslam öncesi Arabistan toplumuna Yahudilerin bu derece entegre olduğu göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir efsanenin merkezinde Yahudi bir kimsenin bulunuyor olması, şaşırtıcı değildir.

Nasıl ki İslam'ın zuhurundan önce Yahudiler Arap kültürünü özümsemiş ve benimsemişlerse, aynı zamanda Yahudiler de Arabistan yerel kültürü içerisine Yahudi ve Kitab-ı Mukaddes kültürünü aşılamışlardır. "Yahudilik" ve "Araplık" arasındaki belirsiz sınırlar her iki yönde de kültür etkileşimi(ni) durdurmaya yetmedi. Kitab-ı Mukaddes merkezli birtakım efsane, fikir ve şahsiyetler İslam öncesi Arabistan'a nüfuz eden Yahudi kültürü karışımının derin örnekleridir. Bölgede yaşayan Yahudi ve Hıristiyanlar arasında dolaşan Kitab-ı Mukaddes'e dayalı hikayeler, doğal ve rahat bir şekilde Kitab-ı Mukaddes'e aşina olmayan komşuları arasında yayıldı. Ticaret fuarlarında, aşiret ve bölgesel toplantılarda ve kutlamalarda tekrar

tekrar anlatılan bu hikayelerin büyük çoğunluğu Kitab-ı Mukaddes metinlerinin sözlü Midraşik yorumlarından neşet etmekteydi. Bu hikayeler kişisel anlatımlarla özel bağlamlara uygun bir şekilde gelişmiş, kişiden kişiye, bir yerden başka bir yere nakledilmiş, böylece yerel geleneklere uygun formlar haline dönüşmüştür. Bu hikayelerin büyük çoğunluğu, onları nakleden Yahudi ve Hıristiyanlar gibi, “Araplaşmış” ve yerel bölge ve halk bilgisi gelenekleri ile birbirine katılmıştır. Sonuç olarak eşsiz Arap efsaneleri hem yerel geleneği hem de Kitab-ı Mukaddes merkezli anlatımları yansıtmaya başlamıştır. Ayrıca bu anlatıların bazıları İslam dini medeniyeti içerisinde özümsemiş, ayrıca İslamlaşmış bazı malzemeler tekrar Yahudi edebi metinleri içerisinde kendine yer bulmuştur.

4. Hz. İbrahim’in Hz. İsmail’i Ziyareti Kıssası

“Araplaştırma”ya dair tipik bir örnek, hem Yahudi hem de İslam kültüründe yer alan Hz. İbrahim’in Hz. İsmail’i ziyareti hikyesidir. Tekvin 21’de, Hacer ve İsmail, İbrahim kabilesinden uzaklaştırılmış ve çölde tek başına, savunmasız kalmışlardır. Konukseverliği ve yabancıları himayesiyle bilinen bir Yahudi aile reisine yakıştırılamayacak böylesi bir davranış birçok Midraş’a ve Kitab-ı Mukaddes’in zor metinlerini anlaşılır kılmaya çalışan betimleyici yorumlara ilham kaynağı oldu. Tekvin 21’in Midraşik yorumsal okumasına göre İbrahim gerçekten kendi oğlunu terk etmemiş, onun hayatının devamını ve refahını sağlamak için düzenli olarak onu ziyaret etmiştir.⁹

İsmail, Faran çölünde yaşadı (Yaratılış 21:21). Arvot Moav’dan/Cürhüm kabilesinden ‘Ayefa’¹⁰ adında bir bayanla evlendi. Üç yıl sonra İbrahim, oğlu İsmail’i görmek istedi ve Sara’ya İsmail’in oturduğu yere vardığında devesinden inmeyeceğine dair yemin etti. Öğle vakti şehre ulaşan İbrahim, İsmail’in eşiyle karşılaştı. İbrahim, “İsmail nerede?” diye sordu. İsmail’in eşi, İsmail ve annesinin çöldeki ağaçlardan meyve toplamaya gittiklerini söyledi. İbrahim, “Çöl yolculuğundan bitkin düşen nefsim için biraz ekmek ve su ver.” dedi.¹¹ Eşi, “Ekmek ve su yok!” diye cevap verdi. İbrahim, “İsmail eve döndüğünde, Kenan topraklarından kendisini yaşlı bir kimsenin görmeye geldiğini ve evinin eşiğini değiştirmesi gerektiğini söylemesini” istedi. İsmail eve döndüğünde eşi, İbrahim’in kendisine dediklerini bir bir anlattı. Daha sonra İsmail, eşinden boşandı ve annesi babasının evinden Fatıma¹² isminde bir eş gönderdi ve İsmail onunla evlendi.

Üç yıl sonra İbrahim, oğlu İsmail’i görmek istedi ve Sara’ya İsmail’in oturduğu yere vardığında devesinden inmeyeceğine dair yemin etti. Öğle vakti şeh-

⁹ Burada yeniden çoğaltılmış en eski ve tam hikaye *Pirgery Rabbi Elizar* (David Luria’nın yorumuyla Varşova baskısı) 30. bölümde bulunmaktadır. Bu çalışma İslam’ın ortaya çıkmasından sonra kaleme alınmıştır ve İslam’dan etkiler içermektedir. Fakat bu etki genellikle İslam öncesi malzemelerden meydana gelmiştir. *Pirke De Rabbi Eliezer* adıyla İngilizce bir tercümesi Gerald Friedlander tarafından yapılmıştır (London 1916, (yeni baskısı) New York 1981) s. 218-219. Daha ayrıntılı bir açıklama daha sonraları *Sefer Ha Yashar*’da bulunabilir (Tel Aviv 1980) s. 55-56.

¹⁰ *Targum Pseudo-Yonatan*’da (Yaratılış 21:21) “Adisha” geçmektedir.

¹¹ Kelimelerdeki iki anlamlı not, ‘ayefâ nefisî (nefsim bitkindir) ‘Ayefa ismiyle ilişkilidir.

¹² *Targum Pseudo-Yonatan*’da geçen Fatıma, Muhammed’in kızının adıdır.

re ulaşan İbrahim, İsmail'in eşiyle karşılaştı. İbrahim, "İsmail nerede?" diye sordu. İsmail'in eşi, İsmail ve annesinin çöldeki meyve ağaçlarından toplamaya gittiklerini söyledi. İbrahim ona, "Çöl yolculuğundan yorulan nefsim için biraz ekmek ve su ver." dedi. İsmail'in eşi ekmek ve su getirdi ve onları İbrahim'e verdi. İbrahim durdu, oğluna dua etti. İsmail'in evi bereketle ve tüm güzel şeylerle doldu. İsmail eve döndüğünde eşi, İbrahim'in kendisine dediklerini bir bir anlattı. Mezmurlar 103:13'te geçtiği üzere şöyle denildi: "Bir baba çocuklarına nasıl sevecen davranırsa" şeklinde zikredildiği üzere, İsmail, babası tarafından kendisine sunulan merhametin/duanın farkına vardı.¹³

Bu kısca, İbrahim'in, eti ve kanı kendinden olan oğlu İsmail'i çölün acımasız talihiyle (Yaratılış 21) baş başa bırakmak istememesini, oğlunun yaşama becerisi ve soyu hakkında bilgi sahibi olma isteğini göstermektedir. İsmail'in evinin eşiği İsmail'in eşini sembolize etmektedir. Birçok kavmin atası olan İbrahim (Yaratılış 17:5), İsmail'in eşi hikayesinde anlatıldığı üzere Arap aile yapısının başı konumundaki kadının önemini vurgulamıştır. Hz. Muhammed'in eşleri veya kızlarından birinin adının zikredilmesi İsmail'in eşlerinin isimleri noktasında açık bir şekilde İslam'ın etkisini göstermektedir. Müslüman isimleri hikayenin İslamî kökenini ispat etmemekle birlikte, bu hikaye çölde kendi ailesini terk ettiği için eleştiriyi karşılaşması muhtemel olan İbrahim'in durumunu korumak için Midraş'ta oldukça iyi bir şekilde sunulmuş Yahudi bağlantısını ortaya koymaktadır.

İsmail'in Araplarla Rabbinik olduğu kadar Kitab-ı Mukaddes bağlantılı ilişkisi sebebiyle, metinde bedevi hayat tarzı, tarım ve deve gütmeye gibi birtakım motiflerle birleştirilerek geniş bir anlatımla ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu, Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin bölümündeki İbrahim karakteri ile İsmail vasıtasıyla tasvir edilen bedevi hayat arasındaki yakınlığı itiraf eden klasik Arap yaşam tarzıyla kesişen bir Yahudi hikayesi olarak hizmet eder. Böyle bir yakınlık Bereketli Hilal boyunca yaşayan Yahudiler için de bilinmedik bir durum değildir. Böylece bu, Yaratılış'taki İbrahim karakteri ile İsmail tarafından ortaya konulan klasik bedevi yaşam tarzı arasındaki yakınlığı kabul etmekle bir Yahudi hikayesinin klasik Arap yaşamıyla kesişmesi olarak işlev görmektedir. Böyle bir yakınlık Bereketli Hilal civarında yaşayan Yahudiler arasında ortadan kaldırılmadı: Antik uygarlıktan Arap kabileleri dönemine kadar, deve güden göçebelerin göçleri ve baskınlarının Arapları Arap yarımadasını kuşatan tarım alanlarına düzenli bir şekilde yerleştirmesine neden oldu.

Günümüze kadar gelen Yahudi Arap etkileşimi göz önüne alındığında bu hikayenin Arapça versiyonu ile Yahudi versiyonu arasındaki benzerlik şaşırtıcı değildir. Bunları belirtmeden önce, İslam öncesi hiçbir Arapça kaynağın orijinal formunda korunmadığı belirtilmelidir. Ölü deniz tomarları ve erken dönem Hıristiyan papirüslerinde Kadim Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın varlığına dair elimizde el yazmaları yoktur. Bizler ancak, ulaşabildiğimiz kadarıyla İslam öncesi edebiyatı form-

¹³ Bu hikayenin devamında, İbrahim'in, Sara'nın vefatı sonrası Hacer'i geri götürmesi ona olan sevgisinin devam ettiğini göstermektedir. Rashi'ye kadar ki Targumlardaki geleneksel yorumlar, Yaratılış 25:1'de geçen İbrahim'in eşi Keturah'nın, Hacer'den başkası olmadığını ileri sürer.

ları ve yazılı tarih bilgisinden hareketle bir tahminde bulunabiliriz. Bizim, şiirsel eski hikayeler ve nesep kaynaklı bilgilerden hareketle İslam öncesi Arabistan hakkında açıklamaya çalıştığımız veya yansıttığımız şeyler, ancak daha sonraki süreçte Müslümanlar tarafından kayda alınan bilgilerden elde edilebilir ve bu sebeple de bu metinlerde ciddi anlamda Müslümanlık etkisi söz konusudur. İbrahim'in İsmail'i ziyaretine dair Arapça tercüme istisna değildir. Onlar, kültürlerin sürekli bir şekilde kaynaştığını özetlemektedir.

Bu hikayenin birçok İslami kaynaktaki¹⁴ bulunan Arapça versiyonlarında, İbrahim oğlunu ziyaret etme ihtiyacı hisseder ve Sara'ya orada kalmayacağına dair söz verir. İbrahim İsmail'in evine varır, orada misafirperver olmayan bir eşle karşılaşır ve İsmail için evinin eşliğini değiştirmesine dair şifreli bir mesaj bırakır. İsmail durumu anlar ve eşini boşar, İbrahim'in daha sonraki ziyaretinde onu memnun edecek misafirperver bir eşle nikahlanır. Hikaye, Arabistan çevresinden kesitler sunmaktadır. Bu hikayede İsmail'in hanımlarının nesep ve isimleri yerel kabile geleneklerinden gelmektedir, örneğin onlar Hz. Muhammed'in eşi ve kızının isimleri değildir. İyi olan eşin İbrahim'e ikramda bulunduğu, ikram edilen azık çöl yiyeceğidir ve İbrahim onlara duada bulunmuştur. Buradan çıkarılacak anlam Mekke'nin ıssız dağlık yerleşim bölgesinin tarıma elverişsiz oluşudur. Bu sebeple İbrahim, vaha sakinleri yerine kırsal göçebe yiyeceği için dua etmiştir. Arapça anlamından İsmail'in Mekke'de yaşadığı kabul edilmektedir. Ortaçağ Arap coğrafyacılarının kaydettiklerine göre Arapça karşılığı Yarattılış 21:21'de geçtiği üzere İbranice *Paran* olan bu yer Mekke dağlarına karşılık gelmektedir.¹⁵

İsmail'in Mekke ile ilişkisine dair (Arapça) genişletilmiş bir şekilde ifade edilen İbrahim'in çok sevdiği oğlunu üçüncü ve son kez ziyareti hikayesi hiçbir Yahudi kaynaktaki yer almaz. Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin *es-Sahîh*¹⁶ adlı eserinde konu şöyle devam etmektedir:

Hz. İsmail bir gün Zemzem suyunun yakınında bir ağaç altına oturmuş okunun bakımını yapıyordu.¹⁷ Uzaktan bir kimsenin o tarafa doğru gelmekte olduğunu gördü. Gelen şahıs, babası Hz. İbrahim'di. Hz. İsmail, babası yanına yaklaşır yaklaşmaz oturduğu yerden kalktı ve onu saygı ve hürmetle karşıladı. Uzun zamandır birbirlerine hasret kalan baba-oğul sarmaş dolaş oldular. Hz. İbrahim oğlunun gözlerinden öpüyor, hasretini gidermeye çalışıyordu. Nihayet hisler sükûnet bulunca, babası oğluna "Ey İsmail! Allah bana büyük bir iş emretti." dedi. Hz. İsmail "Babacığım, Rabbin ne emrettiyse yerine getir." diye karşılık verdi. Hz. İbrahim "Bu işte senin de yardım etmen gerekecek." dedi. Hz. İsmail bu habere sevindi. "Babacığım, ben sana her cihetle yardım ederim. Bu kutsi hizmette benim de yardımım olursa, benim için şereftir." dedi. Bunun

¹⁴ Reuven Firestone, *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, Albany, N. Y., 1990, s. 76-82; Aviva Schussman, "Abraham's Visits to Ishmael-The Jewish Origin and Orientation" (Hebrew), *Tarbiz* 49, 1980, s. 325-345.

¹⁵ Yakût b. Abdullah er-Rûmî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut 1990, IV. 255.

¹⁶ Bu çalışma, Kur'an'dan sonra İslam'a ait dini kitapların en kutsal iki eserinden biridir. Bu yüzden böyle bir anlatı çağdaş İslam içerisinde büyük bir öneme sahiptir.

¹⁷ Müslüman hacıların halen kendisinden içtiği, Kabe'den sadece birkaç adım uzaklıktaki Zemzem kuyusu Mekke'de kutsal bir kuyudur.

üzerine Hz. İbrahim oğluna, yapacakları işin ne olduğunu açıkladı. "Oğlum İsmail! Allah, şurada bir ev, bir mabet yapmamızı emretti." Hz. İbrahim bunu derken, şimdi Kabe'nin bulunduğu yeri işaret ediyordu. Hz. İbrahim ile İsmail, işaret edilen yerde, Kabe'nin inşasına başladılar. Hz. İsmail taş getiriyor, İbrahim de duvarı örüyordu. İnşaat iyice yükselip Hz. İbrahim'in boyu duvara taş yerleştirmeye kâfi gelmemeye başlayınca, bu duruma baba-oğul birlikte bir çare düşündüler. Hz. İsmail, merdiven vazifesi görmek üzere yüksekçe ve uzunca bir taş bulup getirdi. Hz. İbrahim, bu taşın üzerine çıkarak çalışmaya devam etti. İbrahim ve İsmail Kabe'nin temellerini yükseltirken şöyle dua ettiler: "Rabbimiz! Bizden yaptığımız bu şeyi kabul et. Şüphe yok ki her şeyi duyan ve bilen Sensin." (Bakara 2/127)

İbrahim'in seyahati hikayesi oldukça dikkat çekicidir. Kutsal metin merkezli Yahudi hikayesi, sözlü anlatım yoluyla Arabileşmiş bir anlatıma bürünmüştür. Burada, bir Yahudi kıssasının birçok nakledici tarafından yerel motiflerle birleştirilerek devam ettirildiği gözden kaçırılmamalıdır. Gel gör ki, Arap kültürü içine Yahudi detaylarıyla kuşatılmış şeylerin taşındığını söylemek mümkündür. Bu da, Arap Yahudiler, Hıristiyanlar ve Putperestler için yerel geleneklere anlam kazandıran bir kıssaya dönüşmüştür.

İbrahim İncil'de kutsal yerlerin kurucusu ve bir gezgin olarak bilinir. Keldânîlerin Ur şehrinden Kuzey Mezapotamya'da Harran'a ve Harran'dan da Kenan topraklarına seyahat etmiştir. Mısır'da geçici bir süre kaldıktan sonra Kenan topraklarına geri dönmüş Beyt El sunağını ve Hevron'daki Mamre meşeliğini inşa etmiştir. İbrahim Bi'ru'l-seba'/Beerşeba'da kutsal bir ağaç diker ve kurbanlar takdim ettiği yerlerde Allah onunla doğrudan konuşur. Yahudiler ve Hıristiyanlar nezdinde kutsal mekanların kurucusu olan İbrahim'in, Arabistan'a ait kutsallarla ilişkisini kurmak kolaydır. Kurban yeri ve kadim dini ibadet yeri, Mekke'de Kabe'nin inşası sebebiyle Arabistan'da ondan neden bahsedilmiş olmasın? İslam öncesi, Hz. İbrahim putperest Araplar tarafından biliniyordu. Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem'in resimlerinin İslam öncesinde Kabe'de putlar arasında muhafaza edildiği ifade edilmiştir.¹⁸

Hz. İbrahim, daha sonra, İslam öncesi zamanlarda Arap yarımadası sakinleri tarafından bilinen soya dayalı bir Arap kahramanı oldu. Onun özü aynı olmadığı halde adı ve fikri paylaşıldı. Yahudiler açısından o, Yahudi halkın Allah ile olan ahdinin sağlayıcısıdır. Hıristiyanlar açısından gerçek imanın ikrarı ve yasanın ruhudur.¹⁹ Putperest Araplar için o, Mekke'deki kutsal merkezlerin ve ibadet yerlerinin kurucusudur. Bununla beraber 7. yüzyılda Arap yarımadasında İslam baskın bir hale gelince, Kabe ve Mekke çevresindeki kutsal mekanlar putlardan arındırıldı ve İslamî bir platforma dönüştürüldü. İslamlaştırma süreci kadim ve aslî tek tanrılı İbrahim'le -ki o, kutsal bölgelerin aslî amacı olarak tek tanrılı gerçekliğinin delilini doğal olarak temin eden kişidir- artan bir ilişkiye sahipti. İslam'da İbrahim, oğlunun da yardımıyla tek tanrılı yapıya sahip Mekke'yi kuran soyu resmeder. Sonraki

¹⁸ Buhârî, "Enbiyâ" 9:23, 24.

¹⁹ Bk. Romalılar 4: 9-25; Galatyalılar 4:21-31.

dönemlerde İsmail'in torunları yavaş yavaş atalarının onlara bırakmış olduğu tek tanrı inancını terk etmiş ve İslam öncesi çok tanrılı yapı olarak bilinen anarşik bir dini yapı üzere dejenere olmuşlardır. Hz. Muhammed'in amacı yukarıda zikredilen bu bozukluğu düzeltmek ve İbrahim'in saf, tek tanrı inancını yeniden düzenlemektir. İbrahim'in Arabistan çevresine ziyareti hikayesi, İslam öncesi dönemden İslam'a taşınmış, bu sebeple de, Arabistan'ın İbrahim ile soya dayalı ya da çift yapıli ilişkisi İslami özelliklerle mezcedilmiştir. İbrahim, İslamlaştırılmıştır.

İslam'ın yüce vahyi Kur'an'ı Kerim, İbrahim'in duasını şu şekilde ifade eder:

Vaktiyle biz Kabe'yi insanlar için bir toplanma yeri ve güvenli bir mabed²⁰ kıldık ve [Ey İnsanlar!] İbrahim'in makamını ibadet mahalline dönüştürün." buyurduk. Yine biz vaktiyle İbrahim ile oğlu İsmail'e şöyle buyurmuştuk: "Evimi [Kâbe'yi], tavaf edenler, orada tefekkür ve ibadet için bulunanlar, rükû ve secde edip namaz kılanlar için [her türlü şirk unsurundan] arınmış halde tertemiz tutun." İşte o zaman İbrahim şöyle yakarmıştı: "Rabbim! Burayı güvenli bir belde kıl. Bu topraklarda Allah'a ve ahiret gününe iman ederek yaşayacak insanlara bereketli rızıklar lütfet." Allah da ona karşılık vermişti: "[Hiç tasalanma;] zira ben kâfirlikte direnen kimseyi bile bu üç günlük dünyada nimetlerden faydalandırırım. Ama sonra onu cehenneme sürüklerim. Ne kötü bir son duraktır cehennem!" İbrahim, oğlu İsmail'le birlikte Kâbe'nin temellerini yükseltince Allah'a şöyle yakarmışlardı: "Rabbimiz! Yaptığımız bu işi kabul eyle. Şüphesiz sen dualarımızı işitir, niyetlerimizi bilirsin." "Rabbimiz! Biz [ihlâs ve samimiyetle] sana teslim olmuş kimseler eyle. Soyumuzdan da sana yürekten teslim olmuş [Müslüman] nesiller meydana getir. Bize hacla ilgili ibadetlerimizi öğret. Tövbelerimizi kabul buyur. Çünkü sen samimi tövbeleri daima kabul buyuran, rahmet ve merhameti sınırsız olansın." (Bakara 125-128)

Ne gariptir ki, günümüzde olduğu gibi İbrahimî dinler diyalog girişimleriyle birleştirici bir dini motif olarak iş görmek yerine, İbrahim'in şahsiyeti geç antik dönem ve orta çağlarda polemik merkezi olarak hizmet etmiştir. Kur'an'ı Kerim'de İbrahim hakkındaki bu ikircikli tutumu şu şekilde ortaya koymaktadır:

[Ey Peygamber!] De ki: "Ey Yahudiler ve Hıristiyanlar! Ne diye İbrahim hakkında ["O bir Yahudi idi. Hayır, Hıristiyan idi." diye] iddialaşıp duruyorsunuz?! Hâlbuki Tevrat da İncil de İbrahim'den çok zaman sonra indirildi. Yoksa bu gerçeğe de mi aklınız ermiyor?! Haydi diyelim ki siz az çok bilgi sahibi olduğunuz konularda tartıştınız; peki ya şimdi hakkında hiç bilginiz olmayan bir konuda [İbrahim'in gerçek inancı ve dinî kimliği konusunda] ne diye ileri geri konuşuyorsunuz? Gerçeği Allah biliyor, ama siz bilmiyorsunuz. İbrahim ne Yahudi ne de Hıristiyan idi. O tevhide aykırı her türlü inanca sırt çevirip kendini tam manasıyla Allah'a teslim etmiş [Müslüman] biriydi. Pek tabii ki müşrik de değildi. (Âl-i İmrân 65-67)

İbrahim'in İsmail'i ziyareti hikayesi tam bir daire etrafında döner. Bir Yahudi Midraşik geleneği, soya dayalı Arap kültürü dokusu içinde işlenerek, İslam önce-

²⁰ Mekke'deki Kabe için kullanılan Kur'anî terim. Kur'anî söylemde büyük harfle yazılan "Biz" Kur'an'ın ilahi anlatıcısı olan Allah'a karşılık gelmektedir.

si “kamu malı”nın bir parçası haline dönüşmüştür. İslam, daha sonra, kültürel yapı içerisinde zuhur eden Arabistan’a ait bilgiyi özümseyince bu hikaye İslam mirasının bir parçası haline gelmiştir. O halde Yahudiler arasında Kitab-ı Mukaddes’teki bir pasajın hikaye formunda yorumu olarak başlayan anlatı, Müslümanlar arasında Kur’anî bir pasajın hikaye formundaki bir yorumu olarak son bulmuştur.

İslam, Yahudilikten ne aldı? Yahudilik, İslam tasavvuru ve Kur’an ayetlerine katkıda bulundu mu? Bu klasik soru, İslam’ın Yahudilik ve Hristiyanlık ile ilişkisi ve İslam hakkında çalışmaların doğasını etkilemiştir. Klasik oryantalist çalışmalar, İslam’ın Yahudi-Hıristiyan inançlarından veya ilk düşüncelerden (borç) aldığı fikrini kabul etme eğilimindedirler. Daha sonra onlar, metin analizi yoluyla tarihin izlerini takibe koyuldular. Yukarıda gördüğümüz üzere, İslam ve Yahudilik veya Kitab-ı Mukaddes’le alakalı metin ve düşünceler arasında birçok benzerliğin bulunduğu doğrudur. Ama hiçbir din hiçlik/boşluk üzere inşa edilemez. Aksine, bütün kutsal metin ve dinler, *inspiration*/ilham (saf yaratıcılık) ve *influence*/etkilenme (dış fikirleri içine alma) ile meydana gelir. Bu İncil’de de vardır. İncil’deki kayıtlar ve Kenan kültür ve edebiyatı arasındaki çarpıcı benzerlikler, İncil’de ciddi şekilde Kenan medeniyetinin etkisini göstermektedir. Hiçbir insan yaratımı mutlak olarak numunesiz olmadığı için, her bir yaratım özü itibarıyla asıl olmayan ve yalnızca bir ödünç alma sonucu şeklinde mi farz edilmelidir? Bunun cevabı elbette yaratıcılığın mahiyetinin daha önce var olan gerçek objelerden/öznelardan oluşan bir kontekst içerisinde esinlenme –yani etkilenme- nedeniyle olmamasıdır. Bu nedenle ödünç alma meselesi, (yaratıcılığın) anlamı dışında yer alır; çünkü hiç bir yaratma etkilenim olmaksızın sırf bir esinlenmeden müteşekkil olamaz. Yahudi ve Yahudiliğin İslam üzerindeki derin etkisine benzer şekilde Hıristiyanlar ve Hıristiyanlığın, putperest Arapların, İslam öncesi Arabistan kültürünün, Perslerin, Zerdüşterin yanı sıra Habeşistan ve Yunanların da İslam üzerinde etkisi vardır. Ama İslam aynı şekilde kendi oluşum sürecinde etkilendiği bu gelenekleri etkilemiştir de. Bu akışkanlığın karşılıklı bir etkileşim olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Kültürel alışveriş doğal olarak etkileşime, almaya, vermeye yol açar ve giderek geçirgen sınırlarla ırk üstü insan irtibat ve etkileşimini sağlar.

5. Nasıl/Ne Tür Bir Arap Yahudiliği?

İslam’ın, batılı öğrencileri etkileyen ikinci önemli sorusu da, Yahudilik ve Hıristiyanlık ile benzer bazı konuların İslamî açıklamalarının varlığına rağmen, aynı zamanda Yahudi ve Hıristiyan açıklamalarına aykırı görünmesidir de. Yahudi geleneğine dair atıflar ve benzerlikler barındıran bazı İslamî argümanların genel olarak batılılar tarafından yanlış ve hatalı kabul edilmesi gariptir. Kur’an’da örneğin şöyle geçmektedir: “Kimi Yahudiler, ‘Üzeyr Allah’ın oğludur!’ iddiasında bulundular. Hıristiyanlar da ‘İsa Mesih Allah’ın oğludur’ iddiasını savundular. Bütün bunlar, geçmiş zamanlardaki kafirlerin uydurdukları iddialara öykünmek suretiyle dillerine doladıkları asılsız inançlardan ibarettir. Allah kahretsin onları! Hak ve hakikatten nasıl da uzaklaşıyorlar?!” (Tevbe 30). Ve yine başka bir yerde Kur’an şöyle ifade edilmiştir: “Bazı Yahudiler, ‘Allah çok cimrileşti’ diyorlar. Hay elleri dardan kurtulmayasacılar! Ve çirkin sözlerinden dolayı lanet olsun onlara!” (Maide 64).

Yahudilik açısından elde mevcut örnekler, bu ayetlerin Yahudilik inancının sıra dışı bir şekilde yanlış sergilendiğini göstermektedir. Bu Kur'an ayetlerinin Yahudiliğin güvenini sarsma manasında tartışmalı ifadeler taşıması mümkündür. Şurası açıktır ki, diğer kutsal metinler gibi, Kur'an'ın bir kısmında tartışmaya açık metinler vardır. Bu yaklaşımların her ikisini de değerlendirmek yerine, biz - gerçekte Yahudi fikirleri ve uygulamalarının tam temsilleri olabileceği varsayımından hareketle- Arap Yahudiliğine ait İslamî kayıtları incelemeye çalışacağız.

Kur'an, 7. yüzyıl Arabistan insanına Peygamber Muhammed'in aracılığı ile konuşan Tanrı kelamı olarak sunulmuştur. Hz. Muhammed'in karşılaştığı durumları, tarihi olguları tasvir etmek veya yanıtlamak gibi vesilelerle, Kur'an, Hz. Muhammed'in peygamberlik misyonu olan 22 yıl süresince vahyedilmiştir. Müslüman ilim adamları, kendi izlenimlerine dayalı Hz. Muhammed'in biyografisini vahiy hallerine göre yeniden parça parça incelemeye çalıştılar, fakat onlar arasında az bir oy birliği sağlandı. Bu, kısmen batılı bilim adamlarının Kur'an düşünce tarihini yahut tamamen farklı bir dünya tarihini ve İslam öncesi Arap geleneğinden 8. ve 9. yüzyıllardaki heterodoks Babil Yahudi geleneklerine kadar çeşitlenen/yayılan bir coğrafyayı ortaya koymasına sebep olmuştur. Bu görüşler merak uyandırıcıdır, fakat şaşırtıcı değildir ve onlar geleneksel kronolojik ve coğrafi konumu bir yana bıraktıracak şekilde Kur'an muhtevalarını destekleyen yeterli bir kanıt içermemektedirler. Yukarıda belirtilen ayetlerde bu nedenle 7. yüzyılda Medine Yahudiliği inancının bir gözlemini yansıtır görünmektedir.

Açıktır ki, 6. ve 7. yüzyıllardaki Yahudilik, kendi içinde egemen bir şekilde oluşan, İsrail dininin tek tanrılı ifadesi olacak Rabbinik Yahudiliğin yayılmış bir durumudur. 6. ve 7. yüzyılda Arabistan Yahudileri uygulamalarını ve Yahudi inanış biçimlerini 12. yüzyıl Mısır'ındaki Maimonides/Musa b. Meymûn (ö. 1204) ile aynı kefeye koymak ciddi bir yanılğı olacaktır. İsrail Toprağı, Babil ve Mısır ile görece yakınlığa rağmen, büyük ölçüde ıssız Arap Yarımadası "Bereketli Hilal" içinde hareket eden seyyahlar için düzenli bir durak değildir ve burasının uzaktaki okulların etkisinde kalmış olduğu kabul edilemez. Aslında, tecrit edilmiş Arap yarımadası, dış etkenlerden bağımsız özgürlük arayan insanlar için düzenli bir sığınak imkanı sunar. Biz biliyoruz ki örneğin, birçok çöl bölgesinde, Roma zulmünden kaçan ilk Hristiyan topluluklar ve sonraki Ortodoks olmayan Hristiyan gruplar, Ortodoks Bizans Krallığının dini baskılarından kaçmak için Arabistan'da sığınak aradılar. Bu dönemde Hristiyanlara nazaran Yahudilerle ilgili daha az dökümana sahip olsak da, Rabbinik propaganda kendilerine daha baskın geldiği zaman büyük ihtimalle bazı Rabbinik olmayan ya da marjinal gruplar aynı tepkiyi vermemişlerdir.

Muhtemelen şaşırtıcı gelse de, Kur'an ayetlerinde geçen Yahudiliğe atfedilen bazı fikirler, geç antik Yahudi düşünce parametreleri arasında çok daha fazla yer almaktadır; buna karşın onlar bizim bugün ille de Rabbinik Yahudilik diye adlandırabileceğimiz şeyi yansıtmamaktadır. Ezra'nın tanrılaştırılmasıyla ilgili ayette, örneğin, ilk Müslümanlar tarafından sıkı bir uzlaş ve tam bir tek tanrılı yapı olarak yorumlanan Üzeyr ve İdris'in Kitab-ı Mukaddes'e dair şahsiyeti ve ilahi veya me-

leklere özgü durumu 4 Ezra (14:9, 50²¹) olarak bilinen Yahudi kitabı ve 2 İdris'e dayandırılır. Kur'an'dan kaynak gösterilen ikinci örnek Yeremya Peygamberin Mersiyeler Kitabı'ndaki 2:3'teki bir Yahudi Midraşik yorumu yansıtır: "O, düşman karşısında önce sağ elini çekti."²² 3 Enoch 48'de "R. İsmail bana dedi ki: Gel, sana her yerde ve her zaman olanın sağ elini göstereceğim. Tapınağı yıkması sebebiyle onu sürgüne yollayan."²³

Eğer 7. yüzyıl bazı Hicaz Yahudileri, kanonik olmayan bu yazmalara aşina idiyse, büyük ihtimalle onların hepsi Rabbinik Yahudi değildiler. Kur'an'ın kendisinin, Tora'yı bir kutsal kitap olarak görenler arasında farklı kategorilerden bahsettiği görülmektedir: "İçinde manevi rehber ve ışık mahiyetinde hükümler bulunan Tevrat'ı biz indirdik. Kendilerini Allah'a teslim etmiş Yahudi peygamberleri Tevrat hükümlerini uygularlardı. İsrailoğulları'nın rabbânîleri (*rabbâniyyûn*) ve ahabârî (*ahbâr*) da Allah'ın kitabını korumakla yükümlü oldukları için, Tevrat'a dayanarak hüküm verirlerdi." (Araf 5/44). Son iki terim geleneksel İslam ilmi içerisinde genel olarak "haham" ve "bilge" diye tanımlanmıştır. Tekil formu rabbânî olan bu kelime İbranice karşılığı *rav*, *rabbi* veya *rabbân*'dan gelmektedir. Ve Arapça karşılığı *habr* veya *hibr* olan Rabbinik ünvan *haver*'den türer. Bu ayette Tevrat ve peygamberler vasıtasıyla Allah'a dayanarak Tevrat hükümlerini uygulayan birbiriyle ilişkili fakat üç farklı gruba işaret edildiği görülmektedir. Diğer tercüme şu şekilde okunabilir: "İçinde manevi rehber ve ışık mahiyetinde hükümler bulunan Tevrat'ı biz indirdik. Kendilerini Allah'a teslim etmiş Yahudi peygamberleri Tevrat hükümlerini uygularlardı. İsrailoğulları'nın rabbanileri (*Rabbanites*) ve ahabârî (*those of the haverot*) da Allah'ın kitabını korumakla yükümlü oldukları için, Tevrat'a dayanarak hüküm verirlerdi."²⁴

Bir diğer Kur'an metninde, *rabbâniyyûn* kutsal metni okuyup öğreten kişiyle yakın, özel bir bağlantıyla tanımlanmıştır. "Okuyup okuttuğunuz ve öğrettiğiniz kitaptaki (Tevrat) hükümlere uyan gerçek âlim ve dindar şahsiyetler olun." Diğer Yahudiliğin aksine, bu metin merkezli, ayırt edici Rabbinik referansları olan Yahudilik, belki de Tapınağın yıkımından önceki dönemden kalma bir form olabilir? Kesin bir sonuca ulaşmak mümkün olmamakla birlikte, İslam'ın zuhuru sırasındaki Arabistan Yahudilerinin tamamen Rabbinik Yahudi olmadıkları söylenebilir ve bunu kanıtlayacak bir Yahudi ifadesi de yoktur.

En azından, 7. yüzyıl Hicaz Yahudilerinin bazılarının kendinden geçme, bir takım kehanette bulunma aktiviteleri, belki de mistik birtakım ilgileri onları İsrail topraklarındaki Merkavah mistikleriyle benzer olduklarını kanıtlar. Tarihi unsurun yansıttığına göre, Hz. Muhammed kendisi Medine'de kehanet aktivitesi ile ilgili bir Yahudi uygulayıcısını gözlemlemeye çalışmıştır. O, aslında, Medine'de büyük ve

²¹ Bu ayet Latince değil, sadece doğuya özgü (Süryanice, Etiyopyaca, Ermenice ve Arapça) nüshalarda bulunur.

²² Yeremya Peygamberin Mersiyeler Kitabı, Rabbah 2:6, David Halperin tarafından belirtilmiş ve Newby'nin, *History*, adlı eserinin 59. sayfasında direk olarak alıntı yapılmıştır.

²³ Newby'nin, *History*, adlı eserinin 59. sayfasında alıntı yapılmıştır. Ayrıca bk. David Halperin, *The Faces of the Chariot*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988, s. 467-468.

²⁴ Veya "those of *haverim*". Bk. Araf 5/63.

farklı Yahudi topluluklarıyla temas halindeydi.²⁵ Ve onlarla arasında geçen bu bağ, gelecekte Yahudi dünyası üzerinde kuvvetli bir etkiyi meydana getirecekti. Bu dönemi iyi bir şekilde anlamlandırmak amacıyla, İslam'ın kendisi tarafından anlaşılan İslam'ın kökenine geri dönmeliyiz.

6. İslam, İlk Dönemlerinde Medine Yahudiliğiyle Karşılaşır

Hz. Muhammed, yaklaşık olarak M.S. 610 yılında, doğduğu şehir olan Mekk'e'nin dışındaki bir mağarada tefekkür ederken ilk kutsal vahyini alır. Bu tecrübesini eşi Hatice'yle, ailesiyle ve yakın arkadaşlarıyla paylaşır; ancak o, İslam'ın kolektif hafızasına göre yaklaşık üç yıl boyunca açık olarak halka tebliğden kaçınmıştır.

İslamî gelenek, Hz. Muhammed'in peygamberlik misyonunu, Hira mağarasındaki o dehşetli anda kendisine ulaşan vahyin ilk kelimelerinden, ölüm anında söylediği son kelimelere kadar ayrıntılı olarak tanımlamıştır. Onun misyonunun genel kronolojisi *Sîre* olarak bilinen meşhur peygamber biyografisinde, tek bir hikaye olarak gözler önüne serilmiştir. Ancak bu kompozisyon, hayatının farklı bölümlerini tasvir eden ve hadis olarak isimlendirilen binlerce kısa, müstakil şifahî anlatıların toplanması ve düzenlenmesinin bir sonucudur. Bu hadisler, Hz. Muhammed'in hayatını, alışkanlıklarını ve konuşmasını çeşitli yönleriyle tasvir eden kısa, görgü tanıklığı raporları formundaki yazınsal yapı taşlarıdır. Bu hadisler, sistematik olarak toplanmadan ve hadis olarak bilindiği şekliyle bir literatür biçimi olarak yazılması için azaltılmadan önce, şifahi formda nesiller boyu var olmaya devam etti. Bu hadislerin, ilk önce onlara verilen isimleriyle ve daha sonra konularla düzenlenen geniş bir hülâsa ile derlenmesinden hemen sonra, *Sîre*'nin doğrusal bir anlatımı olarak yeniden düzenlenmişlerdir. Genelde sadece bir düzine veya buna yakın kelimelerden oluşan her hadis, Hz. Muhammed'in dışlarını nasıl temizlediğinden Allah ile olan tecrübesini anlatan sözlerine kadar tek bir küçük öğeye odaklanır. Bu verilerden tahmin edilebileceği üzere, hadisler birbirleriyle çelişmektedir. Bu yüzden, bu gelenek içinde eski dönemde hadis toplayan kişiler ürkütücü bir görevle karşı karşıya kalmışlardır: eldeki materyali, olayın içyüzünü kavramaya katkıda bulunacak ve toplumun inananlarına manevî ve entelektüel rehberlik yapmayı sağlayacak şekilde değerlendirmek ve düzenlemek.

8. yüzyılın ortalarında Muhammed b. İshâk (ö. 150/767) tarafından yazılan *es-Sîretü'n-Nebeviyye* adlı eser Hz. Muhammed'in en erken ve en saygın biyografisidir. Bununla birlikte bu eser, Vâkidî'nin (ö. 207/823) *el-Megazi*'sinde, İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*'sında ve diğer erken dönem tarihî çalışmalarda bulunan materyalle her zaman paralellik arz etmez. Ayrıca dinî literatürün dışında teyit edici bir kayıt bulmak mümkün değildir. Bu nedenle Hz. Muhammed'in peygamberlik hayatına dair mevcut rivayetler İslam'ın kolektif hafızasını sunmaktadır ve bu hafıza Hz. Muhammed'in birlikte yaşadığı Yahudi topluluklar ve bireyler hakkında çok büyük miktarda bilgi içermektedir. Aslında *Sîre*, Kur'an ve diğer erken dönem kaynakları, Yahudilerin ve Yahudiliğin erken dönem İslam tarihine bü-

²⁵ David J. Halperin, "The Ibn Sayyad Traditions and the Legend of al-Dajjal", *JOAS*, 96, 1976, s. 213-225.

yük etkisini açık bir şekilde kabul etmektedir. Hz. Muhammed, kutsal vahiyleri Yahudilere anlatmış ve onların kendi dinine katılmalarını beklemiştir. Onlarla konuşmuş, tartışmış, mücadele etmiş ve onları samimi bir şekilde mühtedi olarak kabul etmiştir. Ancak Yahudilerle olan bu yoğun münasebetin gerçekleştiği dönem, Hz. Muhammed'in Mekke'yi terk edişinden hemen sonradır.

Kutsal çağırışı aldıktan sonra Hz. Muhammed, doğduğu şehirde açıktan davete başladı ve takipçiler kazandı. Ancak o, aynı zamanda eski tanrıları kötilediğinde kendisine düşmanlar da yaratmış oldu. Hz. Muhammed'in doğumundan önceki nesiller boyunca Mekke şehri, puta tapan Araplar için kült bir merkez, büyük bir hac mekânı olmuştur. Belki de Mekke hayatının puta tapıcı niteliği sebebiyledir ki, 7. yüzyılın başlarında Arabistan'da Kitab-ı Mukaddes'e dair düşüncelerin bilinmesine ve -daha önce bahsettiğimiz üzere- Kitab-ı Mukaddes'e ait motiflerin İslam öncesi kült uygulamalara bile nüfuz etmesine rağmen, şehirde Yahudi veya Hristiyan topluluklarına dair hiçbir kayıt bulunmamaktadır. Birçok batılı bilim adamı tarafından kabul edilen İslamî geleneğe göre Hz. Muhammed, hâlâ Mekke'de olmasına rağmen, İbranice İncil ve Yeni Ahit'te yer alan önemli kişilere, olaylara ve kavramlara dair referanslar içeren vahiyler okumuştur. Mesela Nuh, Nuh tufanı, İbrahim, Musa, İsa, kıyamet günü ile cennet ve cehennem kavramlarının hepsi Mekki olarak nitelendirilen ayetlerde bulunabilir.

İslamî kaynaklara göre, nüfuzlu Mekkeliler, yerel dinî turizm endüstrisinde oldukça söz hakkına sahiptiler. Hacılar yiyeceğe, konaklayacak yere ve onları mabetlere götürerek, önemli aktivitelere ve her kutsal mekanda gerekli olan adaklara yönlendirecek rehberlere ihtiyaç duyuyorlardı. Bu hizmetler, belli bir ücret karşılığında şehirdeki aileler ve ortak yönetim tarafından sağlanıyordu. Hz. Muhammed, bu ekonominin temelinde yer alan puta tapıcılık aleyhinde konuşmaya başlayınca, kendisine ciddi düşmanlar edinmiş oldu. O, bir süreliğine sülalesindeki nüfuzlu kişiler tarafından korundu; ancak onun iki sadık ve korkusuz koruyucusu aynı yıl içinde vefat etti. Bu durum, Hz. Muhammed'i büyük bir zayıflık içerisinde bıraktı. Bundan kısa bir süre sonra Medine'deki büyük kabile boyları arasında ortaya çıkan ve çözülemeyen bir kan davasında hakemlik yapması için Medine'den davet aldı. Hz. Muhammed, diğer Müslümanlarla birlikte 622 yılında, İslamî veya hicrî takvimin başlangıcını gösteren hicreti gerçekleştirdi. Hz. Muhammed'in, mevcut Yahudi toplumuyla düzenli ve sürekli bir temasa geçişi Medine'de gerçekleşti.

Hz. Muhammed, Araplara gönderilen Tanrı'nın bir peygamberi olduğunu biliyordu. Tanrının sözlerinin aktarıldığı Kur'an'ın kendisi, onun aldığı kutsal vahiylerin Arapları aydınlığa kavuşturmak için gönderildiğini ilan ediyordu: "Hak ve hakikati ortaya koyan bu kitaba/Kur'an'a²⁶ andolsun ki biz onu anlayıp kavrayasınız diye Arapça okunup tebliğ edilen bir hitabe olarak indirdik." (Zuhuruf 2-5)

Hz. Muhammed'e, Mekke'deki Arapların birçoğu karşı çıkmıştı. Ama o, peygamberler ve kutsal kitap hakkında uzun bir tarihe sahip olan Medine'deki geniş Arap Yahudi topluluğunun onun kutsal vahiylerine ve peygamberliğine kuşkusuz

²⁶ Bu yaygın tabir, esas itibarıyla, "ilahi kelamın özü" veya bütün vahyin geldiği ilahi kaynak manasındadır.

akın edeceğine inanıyordu. Daha önce Abdullah b. Selâm'ın hikayesinden öğrenmiştik; ama İbn Selâm, Mesih figürünü bekleyen yegane Yahudi değildi. Diğer bazıları da güneyden –ki bu Medine açısından Mekke istikameti oluyordu– çıkacak olan bir kurtarıcıyı bekliyor görünüyordu. *Sîre*'de, Seleme b. Selâme b. Vagş'ın ifadesi şöyle geçmektedir:

Benî Abdüleşal kabilesinden bir Yahudi komşumuz vardı. Bir gün evinden yanımıza çıkageldi. Yeniden dirilme, kıyamet, mizan, cennet bahçeleri ve cehennem azabı hakkında konuştu. (Onlar sordular) “Bu neye işaret ediyor?” O da eliyle Mekke ve Yemen’i işaret ederek şöyle dedi: “Bu bölge taraflarından bir peygamber gönderilecek.” Onlar “Peki ne zaman zuhur edecek?” diye sordular. İçlerindeki en genç insan olduğum için bana bakarak o da şöyle dedi: “Bu genç, ortalama bir ömür yaşarsa onu görecekler”. Allah biliyor ki, Allah, bir gece ve gündüz geçmeden elçisi Hz. Muhammed’i gönderdi ve o bizim aramızda yaşıyordu. Ona inanmıştık; ama Yahudi komşumuz onu inkar ediyordu. “Bunları anlatan sen değil misin?” diye sorduğumuzda, “Kesinlikle benim; ama bu adam, o adam değil.” diye cevap verdi.²⁷

Mesih’in Arabistan’dan zuhur edeceği beklentisi, İsrail ve onun çevresinden bazı Yahudileri bu bölgeye çekecek derecede yaygın bir inanıştı. Aşağıda anlatılanlar, Medine’de Benî Kureyza olarak bilinen Yahudi kabilesinin liderinden aktarılmıştır:

Adı İbnü'l-Hayyabân olan Suriyeli bir Yahudi,²⁸ İslam ortaya çıkmadan birkaç yıl önce yanımıza geldi ve bizle birlikte yaşadı. Ölmesine yakın şöyle dedi: “Ey Yahudiler, ekme ve şarap diyarından ayrılıp zorluk ve açlık diyarına gelmem hakkında ne düşünüyorsunuz?” Biz de “Sen daha iyi bilirsin.” dedik. O şöyle dedi: “Zamanı gelmiş olan peygamberin ortaya çıkışını görmek için bu şehre geldim. Burası, onun hicret edeceği şehirdir.”²⁹

İslâmî perspektiften bakıldığında, bu tarz rivayetler açıkçası Hz. Muhammed’in peygamberliğinin gerçekliğini kanıtlamak için uydurulmuştur. Ancak bu rivayetler Yahudi düşünceleriyle uygun düşmektedir ve o kadar çok sıklıkla karşılaşılmaktadır ki en azından bazı Yahudiler arasında gerçek bir beklentiyi yansıtıyor gibi görünmektedir. Bu ironi *Sîre*'de daha sonra geçen diğer bir rivayette daha açıktır:

Asım b. Ömer b. Katâde, kabilesinden bazı yaşlı kimseler vasıtasıyla şunu aktarmıştır: Allah Rasulü bu yaşlılarla karşılaşınca şöyle dedi: “Siz kimsiniz?” Onlar da şöyle cevap verdiler: “Medine’deki Hazrec kabilesindensiniz.” Yahudilerin müttefiki misiniz? sorusuna “Evet” diye karşılık verdiler. Bunun üzerine Allah Rasulü: “Benimle oturamaz mısınız, böylece sizinle konuşma fırsatı bulurum.” dedi. Onlar da: “Tabi ki!” diye cevapladılar. Böylece onlar peygamberin yanına oturdular ve o da onları Allah’a çağırdı, İslâm’ı anlattı ve Kur’an’dan ayetler okudu. Şimdi Allah, onların şehirlerinde birlikte yaşamaları münasebe-

²⁷ İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I. 212; Guillaume, *The Life of Muhammad*, s. 93-94.

²⁸ Ortaçağ Arapça metinlerde yer alan İsrail toprakları şeklindeki yaygın kullanım Suriye’dir (Şam).

²⁹ İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I. 213-214.

tiyle, Yahudileri İslam'a hazırlamıştır. Medineliler, politeist ve putperestken, Yahudiler Ehl-i kitap ve bilgi sahibi idiler. Yahudilerin yerleşim yerlerine daima baskın yapıyorlardı ve ne zaman bu iki topluluk arasında kötü duygular peyda olsa Yahudiler şöyle diyorlardı: "Peygamber yakında gönderilecek. Onun zamanı gelmiştir. Biz ona uyacağız ve onun yardımıyla seni öldüreceğiz, tıpkı Ad ve İram'ın yok edildiği gibi.³⁰ Allah Rasulü bu grupla konuşup da onları İslam'a çağırınca, içlerinden bazıları diğerlerine şöyle dediler: "Vallahi bu, Yahudilerin (geleceğini söyleyerek) bizi tehdit ettikleri peygamberin ta kendisidir. Ona katılmada Yahudilerin bizden önce davranmasına izin vermeyin." Onlar da peygamberin çağırısına icabet ettiler, iman ettiler ve İslam'ın emirlerini kabul ettiler.³¹

Yukarıda bahsi geçen Medine'deki Yahudilerin en azından bazılarının mesih beklentisi, çok az istisnaya birlikte şaşırtıcı görünebilir. Şöyle ki Hz. Muhammed'in Medine'ye varışından sonraki birkaç yıl içinde Yahudi olmayan birçok kişi arasında onun liderliğinin genel olarak kabul görmesine rağmen, Yahudiler Hz. Muhammed'in öğretilerine tabi olmamışlardı. Medine'deki Yahudi toplumunun ziyadesiyle Araplaşmış tabiatı ve Yahudi ve paganlar arasında paylaşılan kısmen belli miktardaki müşterek Araplaştırılmış Kitab-ı Mukaddes'e ait kültür münasebetiyle Hz. Muhammed tarafından başlatılan Arap monoteizmine katılma seçeneği daha uygun bir yanıt olarak beklenebilirdi. Ancak o, bilhassa Yahudi kültürel paradigmasındaki beklenen kişiye yeterince uyuyor gibi görünmüyordu. Ayrıca Medine meydanlarında anlattığı vahiy ve kerametler –her ne kadar Yahudi Kitab-ı Mukaddes'indeki birçok ayetle paralellik arz etse de– Yahudilerin beklentilerini karşılamadığı görülmektedir. Yahudi toplumu, ona tâbi olmamayı seçmiştir ve nihayetinde sürgün edilerek, köle yapılarak yani zarara uğratarak acı çekmişlerdir.

Kur'an saf bir şekilde, Medine'de Yahudilerin, Hz. Muhammed'in öğretilerine karşılık verme tarzları hakkında bazı hususi bilgiler vermektedir. O, Yahudilerin yeni kutsal dini kabulü reddetmeleri sebebiyle hoşnutsuzluğunu ve hayal kırıklığını ifade etmektedir. Oysa ki Yahudilerin bu davranışının yeni olmadığı, çünkü İsraililerin Musa'ya tamamıyla tâbi olmayan çok inatçı insanlar oldukları, kendi yaptıkları anlaşmaya bile sadık kalmadıkları hususunda bazı teselli ayetlerine de yer vermektedir. "(Ey İsrailoğulları!) Vaktiyle sizden Allah'ın emirlerine uyacağınıza dair kesin söz almış ve (bu husustaki dik başlılığınızdan dolayı) Sina dağına adeta tepenize dikerek şöyle buyurmuştuk: "Size lütfettiğimiz vahye sımsıkı sarılın; ondaki emirlere uyun ve böylece kendinizi azaptan koruyun." Fakat siz çok geçmeden bu sözünüzden döndünüz. Eğer Allah size rahmet ve inayetiyle muamele etmeseydi hepiniz helâk ve hüsrana uğradınız." (Bakara 63-64, sanki Yahudilere yönelik).³² Yahudileri, Tevrat'ı kabul etmemeleri halinde dağın altında olacak ölümle tehdit eden bu Tanrı imajıyla, Kur'an'ın sadece Kitab-ı Mukaddes'e ait bilgiyle değil

³⁰ Eski Arap kabile topluluk isimleri olan Ad ve İrem, İslam'ın zuhuru sırasında çoktan ortadan kaybolmuş, fakat Arapların sözlü gelenek ve hafızalarında hala yer almaya devam etmiştir.

³¹ İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I. 428-429; Guillaume, *The Life of Muhammad*, s. 197-198.

³² Bakara 84, 93, 100; Âl-i İmrân 187 ve Mâide 12, 13. ayetlerde Yahudilerin vermiş oldukları sözden döndükleri ifade edilmiştir.

aynı zamanda Midraşik gelenekle³³ olan metinler arası ilişkisini de gösterdiği İslam öncesi Rabbinik gelenek arasında paralellikler bulunmaktadır.

Medineli birçok Yahudi, Hz. Muhammed'in getirmiş olduğu vahiyleri, Kitab-ı Mukaddes'teki kesin ifadeler gibi kabul etmediler. Yahudiler Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes'e ait konuların yorumlarındaki benzerliklerinden ve onların zaten aşına oldukları bu konular arasındaki uyumsuzlıklardan söz ettiklerini Kur'an fark etmiştir. Bu nedenle Kur'an, onların Sina'da aldıkları ilk vahiyden hareketle kutsal kitaba ait tuttıkları kendi kayıtlarını tahrif etmekle suçlamaktadır ki Sina'ya ait bozulmamış ve tahrif edilmemiş vahiy, Hz. Muhammed'e gönderilen bu vahiyle tutarlı olurdu. Esasen geç dönem İslamî geleneğe göre tahrif edilmemiş bu vahiy, Arap bir peygamberin geleceğine dair kehanetleri de içermektedir. "Yahudiler arasında öyle bir grup vardır ki onlar Tevrat'ın okunuşuna özgü bir üslup ve edayla birtakım şeyler okurlar. Oysa okudukları şeyler Tevrat'ta yoktur. Ama siz Tevrat'tan sanasınız diye böyle yaparlar." (Âl-i İmrân 78). Aynı Hristiyanlık gibi İbrance İncil'in de değiştirilerek bozulduğunun düşünülmesi sebebiyle İslam tarafından kutsal vahyin güvenilir bir kaynağı olarak asla kabul görmemiştir. Ancak Kur'an, aynı zamanda bazı Yahudilerin Hz. Muhammed'in peygamberliğine dair sözlerine gerçekten inandıklarını ifade etmektedir. "Yahudiler ve Hristiyanlar arasında öyle kimseler var ki Allah'a yürekten inanıp güvenirlere; kendilerine indirilen kitaplara inandıkları gibi size indirilen Kur'an'a da inanırlar." (Âl-i İmrân 199).

Yahudiler aynı zamanda, Hz. Muhammed'e, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan, yaptığı kurbanı ilahî ateş tarafından yakılıp kül edilen 18 kraldan biri olan İlyas gibi, geçmişe dair örnekler üzerinden, peygamberliğinin gerçek olduğunu göstermek amacını gütmeleri sebebiyle karşı çıkmışlardır. "Yine o Yahudiler, "Allah bize (Tevrat'ta) yakılarak sunulan bir kurban takdiminde bulunmadıkça kendisinin peygamber olduğunu söyleyen hiç kimseye inanmamamızı emretti." (Âl-i İmrân 183).

Kur'an, Hz. Muhammed hayattayken, yazılmamış şifahî bir metin olarak kalmıştır. Bu durum onun için zorluk oluşturmuştur; çünkü o, onlara kutsal kitabın (Kitab-ı Mukaddes'in) kitaba dönüştürülmüş haline sahip olduğunu göstermek suretiyle peygamberliğini ispatlamak istediği için Yahudiler tarafından reddedilmiştir: "Yahudiler senden (peygamberliğini ispat için) gökten bir metin, yazılı bir belge indirmeni istiyorlar." (Nisâ 153). Şu oldukça açıktır ki Yahudilerin Hz. Muhammed'i reddetmeleri, onun otoritesini veya getirdiklerini nazikçe bir geri çevirme değildi, bu daha ziyade ciddi ve önleyici bir dirençti. "Büyük Yahudi, hak ve hakikat kendilerine ayan-beyan belli olmasına rağmen sırf kıskançlıklarından dolayı sizi imanınızdan vazgeçirip kâfir olmanızı ister." (Bakara 109). Burada şöyle bir soru sorabiliriz: Yahudiler, Hz. Muhammed'e ve onun ashabına karşı neden böyle etkin bir tavır takınmışlardır?

Bu sorunun cevabı Yahudilerin kültürel kimliklerinin farklı doğasında ve Medine'deki farklı politik ve dinî konumlarında yatmaktadır. Yahudi toplumu, şe-

³³ Shabbat 88a, *Tanhuma*, *Bereshit* 58:3. Bu motif aynı şekilde Bakara 93 ve Nisâ 154. ayetlerde de yer almaktadır.

hirdeki mutlak siyasi üstünlüğünü kısa süre önce kaybetmiş; ama etkili bir güç olarak kalmaya devam etmiştir. Ayrıca üç büyük Yahudi kabilesi, karmaşık bir dizi siyasi ve akrabalık ilişkileri içerisinde, o an için Yahudi olmayan baskın gruplarla ittifak yapmıştı. Yani Yahudi olmayan kabilelerle sadece Yahudi kabileleri değil, aynı zamanda kendini spesifik anlamda Yahudi olarak tanımlamayan kabilelerin üyelerinden oluşan klan ve gruplar da müttefiklik ve saldırmazlık anlaşması yapmışlardır. Dolayısıyla Yahudiler ve Yahudi olmayanlar için aynı akrabalık gruplarına ait olma durumu pek yaygın değildi, her ne kadar bu akrabalık grupları arasında muhtemelen evlilikler gerçekleştiği öne sürülse de.

Hz. Muhammed'in hicretinin hemen öncesine kadar Medine, rekabetçi kabileler ve akraba grupları arasındaki yoğun gerilim ve şiddetten ötürü mustarıptı. Aslında o, şehirde her tarafa yayılmış olan gruplaşmalara arabuluculuk yapmak ve bu durumu çözmek için davet edilmişti. Onun bu sorunu nihayete erdirmedeki temel stratejisi, Allah'a ve (onun ümmetine) olan bağlılıkları, kabilelerine olan sadakatlerini aşan inananlardan müteşekkil, kabileler üstü bir organizasyon yaratmak üzereydi. Bu nedenle, Yahudi toplumunun bağlı olduğu geleneksel kabile sistemi, Hz. Muhammed'in Yahudileri üç şekilde tehdit eden kabilelerüstü anlayışına doğru yerini terk etmeye başlıyordu. Bu tehlikelerden ilki, Yahudilerin himayeci ittifaklarının çözülmeye başlaması ve büyüyen Müslüman toplumun yükselmesi sebebiyle anlamsız hale gelmesiydi. İkincisi, Allah'ın peygamberi ve temsilcisi olduğunu iddia eden Hz. Muhammed'in, pagan putperestlerin hüküm sürdüğü bir bölgede kadim monoteizmin temsilcileri olmaları sebebiyle Yahudilerin önemli ve saygın itibarını tehdit etmesiydi. Üçüncüsü ise Hz. Muhammed ve onun getirdiği mesajdan etkilenenlerin sayısının gitgide artmasıydı. Yahudilerin ayırıcı, Yahudi-Arap kimliklerinin en temel niteliği, İslamlaşmış bir Medine'de artık onlar için bir rolün olmama ihtimali sebebiyle tehdit ediliyordu. Dolayısıyla, Hz. Muhammed'e muhalefet ederek Yahudiler, siyasi pozisyonlarını, dini geleneklerini ve daha geniş bir yapı olan Arap kültürü içerisindeki kimliklerini muhafaza ediyorlardı.

Bu nedenle Yahudiler, Hz. Muhammed'in egemenliğinin yükselişini durdurmayı hedeflediler ve bu şekilde davranarak tamamen Arap kültürünün norm ve beklentilerini yansıtan yöntemlerle ilgilendiler. Mesela şiirin yazımı ve halka ezberden okunması, düşmanı kötülemek ve küçük düşürmek amacıyla kullanılmıştır. Nitekim bu taktik, İslam öncesi dönemde kendi topluluklarının konum ve şerefini yükseltmek için de kullanılmıştır. Ayrıca Hz. Muhammed'in döneminde, düşmanı alçaltmak ve küçük düşürmek için şiirsel hiciv de kullanılmıştır. Ebû Afak, Ka'b b. Eşref ve Esmâ bint Mervân gibi Medineli Yahudilerden, İslamî kaynaklarda Hz. Muhammed'i ve onun takipçilerini eleştiren ve hatta insanları ona karşı kışkırtan şiirler yazdıkları şeklinde bahsedilmiştir. Her iki taraftan, hem erkekler hem de kadınlar bu aktiviteye dahil olmuşlardır. Mesela Müslüman kadın şairlerden Meymune bint Abdullah, Ka'b b. Eşref'in olumsuz dizelerine aynıyla karşılık vermiştir. Aynı şekilde Yahudiliğe döndüğü düşünülen Esmâ bint Mervân, öylesine bir tehdit olarak düşünülmüştür ki Hz. Muhammed, onu susturacak bir gönüllü aramıştır. Bazı zamanlar Peygamberin "saray şairi" olarak da anılan büyük Hasan b. Sâbit, bir şiirinde Esmâ'yı, Hz. Muhammed'in liderliğini kötülemesi sebebiyle ölümle tehdit etmiş ve Medineli Müslümanları ona saldırmaya çağırmıştır. Gerginlik

tırmadıkça restleşmeler de artıyordu. Bazı kışkırtıcı şairler ve onların verdikleri karşılıklar *Sîre*'de defaatle geçmektedir. Nihayetinde bahsi geçen bu üç Yahudi şair, Hz. Muhammed'in takipçileri tarafından suikastla öldürülmüştür.³⁴

Kur'an ve *Sîre*, bu şiir savaşına ve bu savaşın Medine halkı üzerindeki etkisine şahitlik etmiştir. Mesela, zor ve anlaşılması güç olan bir Kur'an ayeti, Hz. Muhammed'i aleni şekilde küçük düşürmek için Yahudiler tarafından gerçekleştirilen bir girişimi üstü kapalı söyler gibidir:

"Kimi Yahudiler İslam'a dil uzatmak maksadıyla bazı sözleri asıl anlamlarından farklı manaya gelecek bir kalıba sokar ve birtakım kelime oyunları yapılarak, "[Ey Muhammed!] Çağrını işittik ama itaat ettik." anlamındaki sözü], "İşittik ama isyan ettik" manasına gelecek şekilde telaffuz ederler. Yine onlar, ["Dinle! Allah sana kötü söz işittirmesin" şeklindeki sözü], "İşitmez olasıca, dinle!" şekline dönüştürürler; aynı şekilde ["Bizi gözet, bizimle ilgilen" manasındaki] "râinâ" sözünü de ["ahmak" manasına gelecek şekilde] söylerler." (Nisâ 46)

Yahudiler tarafından İslam, peygamber ve Kur'an'a dair yapılan bu üç kışkırtıcı yorum, onların ne söylemesi gerektiğini belirtmek suretiyle onları düzeltmektedir.

Herhangi eski bir metnin orijinal içeriğini güvenli bir şekilde yeniden düzenlemek imkansızdır ve buna Kur'an da dahildir. Yine de 7. yüzyıl Medine'sinin kültürel tarihine ilişkin sahip olduğumuz bize verilen diğer bilgilerle bu özel pasaj için bir bağlam tarif edebilirsek, bu tarz dokunaklı sözlerin hicivsel gücünü tahayyül edebiliriz. Kur'an, Hz. Muhammed'i, herkesin önünde kutsal vahiylerin okunması ve yorumlanması suretiyle, onu takip edenleri ve takip etme noktasında ilgi duyanları tarif etmektedir. Kalabalık içerisindeki Yahudilerden birisi "*Semi'na ve eta'na/işittik ve itaat ettik, ey Muhammed! Semi'na ve eta'na!*" diye bağırır. Bu ibare, İbrance Kitab-ı Mukaddes'in sözlerine aşına bir Yahudi için hemen fark edilebilir. Çünkü bu ibare her ne kadar Arapça olsa da, Tevrat'ın beşinci kitabından adeta alıntı gibi durmaktadır (Tesniye 5:24): "*Shama'nu ve'asinu* (Duyduk ve itaat ettik). Bununla birlikte bu ibare, Arap gramerinde "*Duyduk ve iman etmedik*" gibi zıt bir anlama da gelir. Olaya şahit olan Yahudiler için bu ifade, çift anlamlılığın getirmiş olduğu büyük bir güçlkle, onun iki dilli anlamına göre yorumlanmış olabilir: "Ey Muhammed, *dinî geleneğimizi* duyduk ve itaat ettik (İbrance anlamı); ama *senin dinî öğüdünü* duyduk ve *itaat etmediğimizi* açıkça ilan ediyoruz! (Arapça anlamı)" Şüphesiz ki bu zekice yapılmış alay (iğneleme), her ne kadar Müslümanlar ve Yahudi olmayanlar tarafından anlaşılmasa da, Yahudiler arasında gülüşmelere neden olmuştur. Hz. Muhammed ve ona inananların bu durumdan kafası karışmış olmalıdır. Muhtemelen bu karışıklığa ve muhaliflerinin alaylarına – ki bu, etkili halka açık hicvin her zaman amacıdır- mahcubiyet ve küçük düşme de eklenmiştir.

³⁴ İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 51-58; Guillaume, *The Life of Muhammad*, s. 364-369, 675-676; Jan Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, Berlin 1982, s. 110-12; Michael Lecker, *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina*, Leiden-Brill 1995, s. 38-48; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford-Clarendon 1956, s. 15, 18, 178-179, 210.

Bu pasaj, Arap dili, edebiyatı ve kültürel normlarına aşına olan, yine de kendi özel kimliklerine sadık Medineli Yahudileri tasvir etmektedir. Derin ve başarılı kültürel etkileşimlerine rağmen, onların Yahudiliği yalnızca dini inançları tarafından belirlenmiş gibi görünmemektedir. Onlar bazen *jumma* (bir araya getirilmiş, kollektif) kaynaklar içerisinde tanımlanmaktadır. Bu, Yahudiliğin kolektif bir kimlik dâhilindeki dini ifadelerinin belli bir kısmına referans olabilir veya kabileler arası etnik Yahudi alt kültürünü kast edebilir, ki bu alt kültür genetik veya biyolojik farklılık üzerine temellenmiş olmaktan ziyade içinde bulunduğu inanç ya da uygulamalara dahil edilmiş çeşitli anlatımları ihtiva eden insanlığın aşkın hissi üzerine temellenmiştir. Bu ihtimallerin her ikisi de Medineli Yahudilerin şehre musibet olan kabilesel gruplaşmanın üstünde olmadığına dair daha erken dönem yorumlarıyla çatışıyor görünebilir. Buna rağmen, kimliğin izlediği bu iki yol oldukça samimi bir şekilde birlikte yaşayabilirdi. Arap toplumunun kabile sistemine önemli derecede entegre olmuş Yahudiler her ne kadar Yahudi kimliğinin üstün kabile duygusunu hâlâ muhafaza etseler de doğal olarak akraba gruplarıyla yakın bir şekilde kimlik oluşturmuşlardır. Kuşkusuz İslamî kaynaklar, Medineli Yahudiler hakkındaki, toplum katmanlı olduğu yani politik, ekonomik, sosyal ve dinî açıdan yekpare olmadığını öne süren yorumlarında tutarlı değillerdir. Her ne kadar Medineli Yahudiler kendilerini "kollektif" olarak tanımlasalar da diğer Araplar gibi konuştukları, göründükleri, giyindikleri ve davrandıkları şeklinde bir tanımlama yapılmıştır. Bazen de kendilerini Yahudi olarak tanımladıkları ve diğerleri tarafından Yahudi olarak tanımlandıkları resmedilmektedir. Diğer zamanlarda ise tam manasıyla diğer Medineli Araplar gibi ve Yahudi kimliğine dair hiçbir ipucu vermeyecek şekilde davrandıkları şeklinde tasvir edilmişlerdir.

Medineli Yahudiler, Hz. Muhammed'in nüfuz ve gücünün artmasını engellemede başarısız olmuşlardı. Bunun yerine onlar, peygamber ve ona inananlar tarafından başarılı bir şekilde bölünmüş ve ele geçirilmişlerdi. Üç güçlü Medineli Yahudi kabilesinden ikisi sürgüne gönderilmiş, üçüncüsü olan Benî Kureyza'nın kadınları ve çocukları ganimet olarak alınmış, yetişkin erkekler ise öldürülmüştü. Yahudi ve erken dönem Müslüman tarihindeki bu önemli hadise batılı bilim adamlarının epey ilgisini çekmiştir. Bu ilgi, bu vakıanın Müslümanlar tarafından yeniden bir değerlendirmesinin yapılmasında teşvik edici olmuştur ve mesele bütünüyle tartışmalı bir hal almıştır.³⁵ Batılı bilim adamları, Müslümanların Yahudi kabilelerine karşı -özellikle Benî Kureyza'ya zalimce, gereksiz bir şekilde ve gayri ahlâkî - tutumlarından ötürü onları suçlama eğiliminde olmuşlardır. Müslümanlar ise Hz. Muhammed'in düşmanlarına haince yardım etmeleri, ona karşı işbirliği yapmaları ve tehlikeli olmaları, dolayısıyla da böyle acımasız tedbirleri hak etmeleri sebebiyle Yahudileri suçlamışlardır. Burada her iki telakkinin de ihmal ettiği şey, hem Hz. Muhammed'in hem de Yahudilerin, yaşadıkları zaman ve çevrenin kültürel beklen-

³⁵ W. F. Arafat, "New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1976, s. 100-107; Barakat Ahmad, *Muhammad and the Jews: A Re-examination*, New Delhi-Vikas 1979. M. J. Kister bu konudaki farklı görüşleri "The Massacre of the Banu Qurayza: A re-examination of a tradition," in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8, 1986, s. 61-96 adlı eserinde özetlemiştir.

tilerine göre hareket ediyor oldukları görüşüdür. Sadece şu umulabilir ki siyasetin mayası kültür tarafından yoğrulur. Her iki taraf da, grupların üstünlüğü elde etmeye çalıştığı ve sıkıntının arttığı zamanlarda, aynı temel “angajman kuralları” altında birlikte çalışıyordu. Muhammed ve Medineli Yahudiler arasındaki rekabet, birinin kazanıp diğerinin kaybettiği tarzda bir oyundu ve bunu her iki tarafta biliyor görüyordu.

Hız. Muhammed’in vefatına kadar (ö. 632), *Medînetü’n-Nebi* olarak bilinen Peygamber şehrinde sadece birkaç Yahudi yaşıyordu. Çatışma, hadislerde olduğu kadar Kur’an’da da ebedileştirilmişti ve bu çatışma üzerine temellenmiş olan Yahudi karşıtı düşünce, kutsal kitapta kutsanmıştır. Bununla birlikte Kur’an’a ait bazı pasajlar (bu pasajlar çok az olsa da), Yahudilere ve Ehl-i kitaptan olan diğer insanlara karşı bir açıklık ve hoşgörü anlayışı sergilemektedir: “Müminler/Müslümanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar, Sâbîiler... İşte bütün bu farklı dinî kimliklere sahip olanlardan kim Allah’a ve kıyamet/hesap gününe iman edip imanına yaraşır güzellikte işler yaparsa hak ettiği mükâfatı rabbinden alacaktır. Üstelik böyleleri için ne ahirette azap korkusu ne de dünyada bırakılan güzel şeyler adına hüznün söz konusu olacaktır.” (Bakara/62).

Büyük Arap fethi sonrası birdenbire İslam hâkimiyeti altına giren birçok Yahudi topluluğu, Hristiyan ve Zerdüşterin hâkimiyeti altındayken yaşadıklarından daha kötü değillerdi ve hatta çoğu durumda Müslümanlarla önemli ölçüde daha iyi geçindikleri görünüyordu. Hatırlanmalıdır ki ilk yüzyıl veya daha uzun bir süre boyunca, İslam kendisini tanımlamaya devam ediyordu. Bu yüzden İslam’ın etkisi ve baskısı, fetihlerin ilk ortaya çıktığı zamanlarda Yahudiler tarafından pek hissedilmiyordu. İlerleyen yıllarda bu etki ve baskı artmıştı. Şu da unutulmamalıdır ki Ehl-i kitaba –yani ilahî bir dini kabul eden Yahudiler, Hıristiyanlar ve diğer dinî gruplara- karşı yürütülen resmî İslam politikası müşriklere karşı yürütülenden oldukça farklıydı. Kur’an’da bu durum şöyle geçmektedir: “Haram aylar sona erdiğinde [antlaşma şartlarına uymayan] müşrikleri ele geçirdiğiniz yerde öldürün. Gerektiğinde onları yakalayıp tutsak edin, gelip geçtikleri her yeri gözetim altında tutun. Şayet tövbe edip imana gelir [ve tıpkı sizin gibi] namazı kılıp zekâtı verirlerse onları serbest bırakın. Çünkü Allah tövbekâr kullarına karşı çok affedici, çok merhametlidir.” (Tevbe 5). Bu ayet, İslam dünyası içerisinde putperestliğin mutlak olarak yasaklanması için otoriter bir kaynak haline gelmişti. Bu ayete dayanılarak müşriklere Müslüman olma veya ölme seçenekleri sunulmuştu.

Ehl-i kitaba karşı geliştirilen politika, Kur’an’daki şu ayet üzerine temellen-dirilmişti: “[Ey Müminler!] Yahudiler ve Hıristiyanlardan Allah’a ve ahirete inmayan, Allah’ın ve elçisinin yasak saydıklarını yasak saymayan, dolayısıyla tevhid dinini din olarak tanımayan kimselerle üstünlüğünüzü kabul edinceye ve bizzat gelip kendi elleriyle cizye [baş vergisi] verinceye kadar savaşın.” (Tevbe 29). İslam egemenliğini kabul edinceye kadar Ehl-i kitapla mücadele edildi; ancak cizye ödemek ve ikincil bir sosyal statüyü kabul etmek koşuluyla, müdahale edilmeksizin kendi dinlerinin gereklerini yerine getirmekte özgür bırakıldılar.

Sonuçta, İslam dünyasında yaşayan birçok Yahudi, Müslüman olan Hristiyanlardan daha yüksek bir yüzdelik ile Müslüman oldu.³⁶ Bu durumun ortaya çıkmasına sebep olan şey üzerine yapılan tartışma ihtilafları da artırmıştır. Bir taraf Müslümanların, ya karşılıksız olarak ya da “kültürel emperyalizm” vasıtasıyla din değiştirmeye zorladığını iddia ederken, diğer taraf ise din değiştirmenin, yöneten ve yönetilenlerin kültürleri arasında diğerlerine nazaran geçirgen sınırlara müsaade eden baskın bir grubun cazibesine, alt grupların doğal, gönüllü olarak verdiği bir karşılıktır, demektedirler.

Müslüman Orta Doğu'daki nüfusun çoğunluğunun Müslüman olması en az üç yüz yıl sürmüştür. Elbette erken dönemde, birçok Yahudi'nin atalarından kalma geleneklere sadık kaldıkları görülmektedir. Birkaç önemli din değiştirme hadisesi İslam'ın ortaya çıkışında derin bir etkiye sahip olmuştu. Yukarıda da bahsedildiği üzere bunlardan ilki Abdullah b. Selâm'dı. O, Hz. Muhammed'in gerçekten Allah'ın son peygamberi olarak Tevrat'ta işaret edildiğini kabul eden birkaç Yahudi din âliminin İslamî gelenekteki bir sembolü haline gelmiştir. Erken dönemdeki bir diğer din değiştirme hadisesi, İslamî yorum ve geleneğe ait metodolojinin ve kapsamın gelişmesinde son derece etkili olan ve adı da Ebû İshâk Ka'b b. Matî olan Yemenli bir Yahudiydi. Ama o daha çok, kabaca “Ka'b, din âlimi” anlamına gelen Ka'bu'l-Ahbâr olarak bilinmiştir.³⁷

7. Ka'bu'l-Ahbâr: Büyük Bir Ünden Kötü Şöhrete

Ka'b ve onun ihtidası, ilk halifelere ve diğer Müslüman liderlere etkisi efsanelerle iç içe geçmiştir. Bütün bunlara rağmen biz, bu durum, gerçeğin veya kurgunun katmanlarına işlenmiş dahi olsa, erken dönem Müslümanlar ile Yahudiler arasındaki karmaşık ilişkinin durumunu göstermesi ve ortaçağ Yahudiliği ve İslam'ın zuhuruna ciddi anlamda ışık tutması açısından önemi sebebiyle, Ka'b'ın hikayesinin nasıl olduğunu inceleyeceğiz.

Ka'b, 6. ve 7. yüzyıllarda, büyük bir Yahudi ve Hristiyan nüfusa sahip güney Arabistan'lı bir kimsedir. İslam'a ihtidasından önceki hayatına dair bilgilerin çok azı bilinmektedir, fakat kaynaklar onun köken olarak çok iyi bilinen bir kabileden, muhtemelen 5. yüzyılın ilk dönemlerinde toplu olarak Yahudiliğe geçen, yüzyıllardır Güney Arabistan'da hüküm süren, krallar yetiştiren Himyeriler'den olduğunu ileri sürmüştür. Ka'b, bilgeliği ve erdemi sayesinde çağdaşı olan Müslümanlar tarafından ciddi anlamda saygı görmüştür. İlk dönem Müslümanların ve hadisçilerin en önemlilerden ikisi olarak bilinen, İslam tefsir geleneğinin kurucusu Abdullah b. Abbas ve Peygamber'in söz ve fiilleri olan hadislerin haber kaynağının en önemlilerinden biri kabul edilen Ebû Hüreyre onun talebeleri arasında gösterilmiştir.

³⁶ Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Cambridge-Harvard University Press, 1979.

³⁷ Kelimenin tam anlamıyla “Yahudi din adamı Ka'b”. *Ahbâr*, *hibr* kelimesinin çoğuludur, bu Arapça kelimenin Talmud'daki karşılığı *haver*'dir. İslam'ın ilk yıllarında bu kelime dindar kimseler ve mühtedi Yahudi bilgileri için kullanılmasına rağmen, bu kelime bazen bilinen hiçbir Yahudi soyunda bulunmayan istisnai Müslümanlarla ilişkili olarak da kullanılmıştır.

Diğer birçok Yemen Yahudisi ve Yahudi olmayanlar gibi, Ka'b, Hz. Muhammed'in yaşamı ve hatta ilk halife Ebubekir'in hilafeti boyunca Müslüman olmadı. Ka'b, Hz. Muhammed'den önce doğmuştur, burada tuhaf olan durum Ka'b'ın yetmiş yaşında veya daha sonraki bir süreçte İslam hakkında fikrini değiştirdiğinin görülmesidir. Onun ihtida etmesine neyin ilham verdiği tam olarak bilinmemektedir, fakat o, ikinci halife Ömer b. Hattab'ın hilafeti esnasında Medine'de bir Yahudi'ydi. Ka'b, 636 yılında Medine'ye geldiğinde, burada çok az sayıda Yahudi ile karşılaştı ki onların çoğu sürgün edilmiş veya İslam'a ihtida etmişlerdi. Ka'b, halifeye yakın oldu ve İncil bilgisi ve midraşik yorumları sebebiyle dindar Müslümanları etkiledi. Bu dönemde Medine oldukça ilgi çekicidir. Çünkü tarihçilere göre Ka'b, Müslüman olmadan önce 2 sene boyunca burada bir Yahudi olarak yaşamıştır.

Müslüman hadisçi Hüseyin b. Ebî el-Enbârî'nin anlattığına göre, Ka'b'ın, camide bir Tevrat tomarı okuduğu ve bazı meşhur kimselerin Kur'an'daki zor birtakım ayetlerin tefsirini kendisine danıştıkları ifade edilir. Ka'b genel olarak Kitab-ı Mukaddes'e dayalı alıntılarla tefsirde bulunmuştur. Mâlik b. Enes'in meşhur hadis koleksiyonunda bulunan bir hadiste, Ka'b'ın, camide bir adamın ayakkabılarını çıkardığını gördüğü rivayet edilir. Ka'b, adama doğru dönerek "Neden ayakkabılarını çıkardın?" Yoksa sen, Kur'an'daki "Ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuva'dasın." ayetini mi tefsir ediyorsun? dedi. (Tâhâ 12)³⁸

"Musa kendisine ismiyle hitap eden yanan bir çalı gördü." ifadesindeki Kur'anî anlatımın bir parçası olan bu ayet Mısır'dan Çıkış 3 ile ortak bir yapıya sahiptir. Ka'b daha sonra ayakkabılarını çıkaran bu adama "Musa'nın ayakkabılarının neyden yapıldığını" sorar. Onlar ölü eşek derisinden yapılmıştır. Hem Mısır'dan Çıkış 3:5 hem de Tâhâ 12'de açıktır ki, Allah, Musa'dan ayakkabılarını çıkarmasını istemiştir. Kutsal metinlerde geçen her iki ayette de ortak olan şey Musa'nın kutsal bir mekanda ayakkabılarını çıkarmasıdır. Fakat her iki ayette de Musa'nın ayakkabısını neden çıkardığına dair herhangi bir açıklama yoktur. Ka'b, Musa'nın ayakkabılarının ölmüş bir eşeğin derisinden yapıldığı açıklamasıyla boşluğu doldurmaya çalışır. Gerçeğin ne olduğu bizim için kayıp olsa da, açıkça söylemek gerekirse Ka'b'ın zamanındaki dinleyiciler için daha fazlasına ihtiyaç da yoktur. Mesele, eşek derisinden yapılan ayakkabının kirli olması sebebiyle kutsal kabul edilen bir yerde çıkarılması mıdır?³⁹ Burada Ka'b'ın temel noktası hayvan derisinden yapılan herhangi bir giysinin yasaklanması mıdır veya o sadece eski yerel bir sebepten ötürü mü böyle bir şeyi ileri sürmüştür?

Ka'b'ın açıklamasının İslam literatürü içerisinde yer alması sebebiyle, o, ibadet mahalline girildiğinde, bir kimsenin ayakkabılarını çıkarmasına dair İslamî gelenek merkezinde tanımlamada bulunur ve bunu, Yahudilik ve İslam'ın, genel tefsir üslubuna dair Kutsal metne dayandırarak yapar. Bununla beraber o, bugün hatırlanmayan bir nedene atıfta bulunur, belki de halihazırda İslam'da uygulanan, fakat bugün Yahudi metinlerinde uygulanmayan eski Arap Yahudileri geleneğini yansıtan bir sebebe gönderme yapmıştır. Ka'b Mısırdan Çıkış'taki metne paralel

³⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, "Libas", Dâru'l-Kütübi'l-Mısri, Kahire trs., s. 916.

³⁹ Bk. Mısır'dan Çıkış 13:13.

olacak bir şekilde Kur'an'dan alıntı yapar, akabinde ise hareket noktasını temellendirmek amacıyla bir Yahudi açıklamasını Kur'an ayetine uygular. Eşek derisinden yapılmış olan Musa'nın ayakkabısı açıklaması mevcut Yahudi kaynaklarında yer almaz. Fakat Ka'b'ın ortaya koyduğu Yahudilik arka planlı bilgi, Yahudi geleneğinde kaybolmuş eski bir yorumu ifade ediyor da olabilir.

Ka'b, genel olarak, İslam öğretisi ve geleneğine dair temel görüşlerini midraşik literatürü ve Kitab-ı Mukaddes'i kullanarak ortaya koymuştur. Ka'b'ın Yahudiliğe dair bilgisinin ona hizmet ettiği, çağdaşı olan Müslümanlar tarafından saygı görmesine sebep olduğu ve kendisine danışıldığı görülmüştür. Enes b. Mâlik'in hadislerinden birinde⁴⁰ meşhur ilim adamı Ebû Hüreyre'nin Ka'b ile görüşmesi şu şekilde anlatılmıştır:

Ka'b ile oturdum. O bana Tevrat hakkında konuştu, ben ona Allah Rasulü hakkında konuştum. Bunlardan birinde ona Allah Rasulü'nün şöyle dediğini söyledim: "Üzerine güneşin doğduğu en güzel gün cumadır. Adem bugün yaratılmış, cennetten bugün düşmüş, yine bugün duası kabul olmuş ve bugün vefat etmiştir. Bugün öyle bir saat vardır ki, şayet bir Müslüman namaz kılarken o saate rastlar ve Allah'tan bir şey isterse, Allah ona dilediğini verir." Ka'b, "Bu, senede bir gündür." dedi. Ben de cevaben "Hayır, her cumadır." diye karşılık verdim. Ka'b daha sonra Tevrat'ı okumuş ve "Allah Rasulü haklıdır." demiştir.

Ebû Hüreyre daha sonra bu diyalogu Abdullah b. Selâm'a nakletti.

Ben Ka'b'ın "Bu, senede bir gündür." dediğini söyledim. Abdullah b. Selâm "Ka'b yalan söylüyor." dedi. Ben daha sonra Ka'b'ın Tevrat'a baktığını ve bunun her cuma olduğunu kabul ettiğini söyledim. Abdullah, "Ka'b haklıdır." dedi. Abdullah daha sonra "Ben, Müslüman bir kimsenin Allah'tan bir şey isterse, dilediğinin ona verileceği vakti bildiğini" söyledi. Ebû Hüreyre'de "Onu bana söyle, saklama!" dedi. Daha sonra Abdullah ona "Bu, cumanın son saatidir." diye cevap verdi.

Bu alış-veriş, erken dönem İslam ve Yahudilik arasındaki örf ve geleneklerin kesişimiyle alakalı birçok konuda çoğaltılabilir. Ka'b'ın "yılın bir günü" ifadesi Yom Kippur hakkında olabilir, fakat Ka'b daha sonra Tevrat'ı incelemesi sonrası durumu gözden geçirmiş ve böylece Hz. Muhammed'in öğretisini kabul etmiştir. Abdullah, normatif Yahudilik görünümü fikri iştince sınırlendi, fakat Ka'b'ın fikrini tekrar gözden geçirdiğini öğrenmesi üzerine durumdan memnun oldu. Belki de Yahudi geleneğine dayalı birçok olağanüstü şey cumanın son saatinde gerçekleşmiştir.⁴¹ Çünkü ilahi güzellikler bu saat ile bağlantılıdır. Bu saat kişisel yakarış/ibadet için uygun bir vakit olarak kabul edilir.

Hiz. Muhammed'in cumanın fazileti hakkındaki ifadesi ile Ka'b, Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Selâm'ın bu hikayesi, cumartesi günü Yahudiler ve pazar günü Hristiyanlar için olduğu gibi, cuma günü dini bir toplanma, dini bir topluluğun haftalık bir gün toplanmasını haklı göstermeye yönelik önemli bir temel hikaye olarak hizmet verir. Ebu Hüreyre'den, kendisine nakledilen Hiz. Muhammed'in hadisi kar-

⁴⁰ Malik b. Enes, *el-Muvatta*, "Cuma", s. 108.

⁴¹ Babil Talmudu, Pesahim 54a. Bk. Ginzberg, *Legends of the Jews*, I. 83, V. 103.

sısında kendi görüşünü ortaya koyan Ka'b'ın ne düşündüğünü, ne okuduğunu belirlemek imkansızdır. Fakat Ka'b'ın danıştığı Tevrat kesinlikle Musa'nın beş kitabı değildir. O, Tevrat'ın genişletilmiş Yahudi açıklaması "Yahudi öğretisi"dir. Çünkü cuma öğle sonrası hakkındaki özel oluşumlara dair efsaneler sadece Midraş'ta ve Talmud'da bulunabilir. Bu hikayede gözlemleyebildiğimiz kadarıyla Ka'bu'l-Ahbâr, Yahudi kaynaklara müracaat sonrası Peygamber'in durumu hakkında soru soracak kadar gözü pek ve "Allah Rasülü haklıdır." diyebilecek kadar cesurdur.

Yine bu hikaye, gerçek bir tarihsel durumu yansıtıp yansıtmadığı problemi ortaya koymaktadır. Bildiğimiz üzere birtakım İslamî hadislerin yapısı uydurmadır ve bunun da onlardan biri olması muhtemeldir. Bununla birlikte bir dizi faktör, onun özünün gerçekten tarihi yansıttığını akla getirmektedir. Bu hikayede en dikkat çekici şey, Ka'b'ın, doğrulama olmaksızın Peygamber Muhammed'in sözlerinin kabulü noktasında gönülsüz olmasını ve Peygamber'in durumunu teyit etmek Tevrat'a danışmasını resmetmesidir. Böylesi bir davranış daha sonraki nesillerde Ka'b'ı ciddi olarak eleştiren Müslümanlar tarafından uydurulmuş olamazdı.

Hadise göre, Ka'b, Filistin'in kuzey tarafı ve Suriye'ye Arap fetihleri sırasında Halife Ömer'e eşlik etmiş ve Kudüs'e yaptığı ilk ziyaret sırasında onun yanında yer almıştır. Kudüs'e gelen Ka'b, şehri Arapların Romalılardan fethedeceğine dair bir Yahudi kehanetinden bahseder (Arap dilinde Bizans Roma İmparatorluğu). Bununla birlikte onun Kudüs'e karşı saygısı onu bir parça şüpheye sürüklemiş görünmektedir.

Araplar şehri fethettiğinde, eski tapınağın çöplük yığına döndüğünü fark ettiler. Yahudilerle yapılan eski kutsal sözleşmenin İsa'nın ortaya çıkışından sonra artık geçerli olmadığını kendi imparatorluk politikalarıyla kanıtlamaya çalışan Hıristiyan Bizans doktrinine bütünüyle uygundu. Hikayenin Müslüman ve Yahudi varyasyonları, direk olarak Arap fatihlerinin mabede hareket tarzını, onu baştan aşağı temizlemelerini resmetmektedir. Ömer bizzat kendisi sık sık bu temizleme işine öncülük etmesiyle göze çarpar.

Ömer, Tapınak Dağı'nda bir cami yaptırmak ister ve Ka'b'a danışır. Muhammed b. Cerir et-Taberî'nin *Tarih*'indeki bir örneğinde⁴² Ömer ona şöyle bir soru yöneltti:

"İnşa edeceğimiz mescid sence nereye konulması gerekir? Ka'b, taşı gösterir. Ömer, o sırada ayakabılarını çıkarmış olan Ka'b'a 'Senin yine Yahudiliğe özenmiş ve ayakabılarını çıkarmış olduğunu görüyorum.' der. Ka'b, 'Çıplak ayaklarla ona temas etmek istedim.' diye cevap verir. Ömer, bunu gördüğünü ifade eder. 'Biz ön tarafı kible yapacağız, tıpkı Allah Rasülü'nün mescidin ön tarafını kible yapması gibi.' Haydi devam edelim. Biz taş ile ilgili değil, Kabe ile ilgili emirde bulunduk.

Tapınak Dağı düzlüğünün yüzeyinden hafifçe dışarı çıkan ana kayanın parçası olan taş, Tapınağın en kutsal parçası olarak ayakta kalan, Mişna'da (Yoma 5:2)

⁴² Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, nşr. M. J. De Goeje, Leiden: Brill, 1964, I. 2408-2409; Bernard Lewis, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, New York: Harper, 1974, II. 3.

“Vakıf taşı” (*shetiyyah*) olarak bilinir. Ka'b, Tapınak Dağı'na geldiğinde kutsal bir yere girmenin sorumluluğu ile hemen ayakkabılarını çıkardı. Daha önceki anlatıdaki gibi, biz, Ka'b'ın ayakkabılarını çıkarmasının bir Yahudi davranışı mı yoksa Müslüman davranışı mı olduğunu sorgulamak zorundayız. Hangisi olursa olsun, Ka'b'ın, tapınağın kutsal alanına girmesi sırasında bir Yahudi sorumluluğu göstermesi, burada böyle bir davranışı sergilemesi sebebiyle halife tarafından eleştirilmiştir.

Hikayenin son kısmı bu anlatıda biraz kafa karıştırıcıdır. Konuyu daha da açığa kavuşturma açısından: *kible*, İslam'ın namaz yönüdür. İslam'ın en kutsalı ve mabedin dini merkezi olan kible, daima Mekke'deki Kabe'ye karşılık gelir, Kudüs ve çevresine göre, Mekke güneye doğrudur. Yahudi ibadet yönünde olduğu üzere, Hz. Muhammed Medine'ye ilk geldiğinde kısa bir süre Kudüs'e doğru yöneldiği hakkında Kur'an'da ve erken İslam geleneğinde kibleye dair bulgu vardır. Bununla birlikte, Medine'ye varışından kısa bir süre sonra, kible Mekke yönüne çevrilmiştir. Bu tartışma hikayenin bir diğer anlatımında şu şekilde açıklığa kavuşuyor:⁴³

Halife buraya gitti ve Ka'b da onun yanındaydı. Ömer, Ka'b'a “Ey Ebû İshak, Taşın yerini biliyor musun?” diye sordu. Ka'b, “Gehenna vadisindeki kuyudan birçok arşın ölç ve burayı kaz, ardından onu göreceksin.” dedi, ayrıca “Burası o günlerde gübre yığıcı idi”. Burayı kazdılar ve taş apaçık bir şekilde açığa vurdu. Daha sonra Ömer, Ka'b'a “Bizim Mabel'di daha ziyade kibleyi konumlandırmamız gereken yerin neresi olduğunu söylüyorsun?” Ka'b “Bunun için taşın arkasında bir yer düzenleyelim/hazırlayalım (kuzeyinde) ve böylece sen, Musa ve Muhammed adına iki kible imar edeceksin.” dedi. Bunun üzerine Ömer, Ka'b'a “Ey Ebû İshak, sen hala Yahudiliğe yaşıyorsun.” diye cevap verdi. Mabel, taşın önünde (güneyinde) olacak. Böylece Mescid-i Aksa Harem'in (Tapınak Dağı'nın) ön tarafına inşa edildi.

Ka'b, burada, İslam içerisine Yahudi dini fikirlerini sokmaya çalışmakla suçlanmıştır. Oysa Ka'b ile ilişkili önceki hikayede o, Tevrat'a danışmak suretiyle Hz. Muhammed'in durumunu onaylaması sebebiyle eleştiriye tabi tutulmamış, Tapınak Dağı'ndaki kutsal bir yer ile ilgili durum dikkat çekici kabul edilmiştir. İslam Tevrat'ı tam olarak ilahi bir vahiy kabul etmemesine rağmen, Ka'b, bir tanrı kitabı olarak Tevrat'a başvurmuştur. Başka bir yerde de onun Ömer'e Aelia bölgesi değil de Kudüs'e işaret etmesini tavsiye ettiği anlatılır. Ki bu Aelia dediğimiz isim (o bölgeye) 2. yüzyılda bu kutsal şehri Yahudi mirasından ayırmak üzere Adriyan tarafından -Kudüs tapınağı anlamındaki İbranice Beytül-Hamikdaş'a karşılık tam bir Arapça – Beytül-Makdis adı verilmiştir.

İbn Abbas'ın talebesi İkrime'den nakledilen bir hikayede⁴⁴, bir adam büyük bir bilgeye şöyle der ve yorumda bulunur:

“Ey İbn Abbas, güneş ve ay hakkında Ka'bu'l-Ahbâr'dan tuhaf bir söz işittim. Bunun üzerine İbn Abbas oturduğu yerden doğrulmuş ve adama işittiği şeyin ne olduğunu sormuştur. Adam “Güneş ve ayın kıyamet günü kısırlaştı-

⁴³ F. E. Peters, *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets*, Princeton: Princeton University Press, 1985, s. 189.

⁴⁴ Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, I. 62-63.

rılmış iki öküz şeklinde getirilip cehenneme atılacağını iddia etmiştir.⁴⁵ Bunun üzerine İbn Abbas oldukça kızmış ve üç defa "Ka'b yalan söylemiştir, Ka'b yalan söylemiştir, Ka'b yalan söylemiştir." der. Bu, Ka'b'ın İslam'a dahil etmek istediği bir Yahudi rivayetidir. Zira Allah, kendi maiyetindeki varlıklara azap etmeyecek kadar yücedir. Allah'ın şu ayetini duymadın mı? "O, kendi yörelerinde düzenli olarak seyreden güneşi ve ayı istifadenize sunmuştur." (İbrahim 33)

İbn Abbas, heyecanlı ve sinirli bir şekilde, Ka'b'ın öğretisine karşılık, hadislerdeki Hz. Muhammed'in hükmünü aktarmıştır. Daha sonra İkrime onun söylediği şeyleri Ka'b'a anlatmaya karar vermiştir.⁴⁶

Anlatılan hikayeden sonra yerimden kalktım. Ka'b'a geldik ve ona İbn Abbas'ın tepkisini/Ka'b hakkında onun durumuna binaen işitilen tepkileri ve Allah Rasulü'nün hükmünü aktardım. Ardından Ka'b yerinden kalktı ve İbn Abbas'a gitmek üzere bize eşlik etti. Ka'b, "Benim durumum hakkındaki tepkini duydum." dedi. Allah'tan bağışlanma ve pişmanlık dilerim. Ben, basit bir şekilde, midraşik bir kitaptan alıntı yaptım.⁴⁷ Yahudilerin bu kitapta bir değişiklik yapıp yapmadığını bilmiyordum.

Ka'b, aslında Rabbinik geleneğin parametreleri dışında kabul edilebilecek midraşik bir bilgi malzemesini ortaya koymuştur. Açıkçası bu son yorumda Ka'b, kendi yorumunun kanonik bir yorum olmadığını da farkındadır. 7. yüzyılda kanonik midraşik bilgiler ile bu tür bilgileri birbirine karıştırmış ve isrâîlî birtakım bilgileri İslam içerisine enjekte etmekle suçlanmıştır. Bununla birlikte bir taraftan Ka'b'ın, Tanrı'nın sözlerini içeren eski monoteist bilgilere sahip olmakla kendisine danışıldığı ve bu bilgileri İslamî metin ve hadisleri açıklamada kullandığı ifade edilmiş ve o, bu özelliği ile eleştirilmiştir. Neden Ka'b burada sert bir biçimde suçlanmış ve neden diğer birtakım metinlerde hoş karşılanmıştır?

Kesin bir cevap asla tam olarak bilinemez, ancak Ka'b'ın durumuna dair iki bakış açısı da önemli ipuçları sunar. Her ne kadar Ka'b'ın Yahudi kültürüne ait birtakım bilgilere sahip, bilgin birisi olduğu bilinse de, bütünlüğü itibarıyla Yahudilik içerisinde az bir bilgiye sahip olduğu görülmektedir. Fakat burada önemli olan başka bir şey de Ka'b'ın eski monoteist bilgilere dair Ehl-i kitap bilgisine ulaşabilir bir durumda olmasıdır. Ka'b'ın yaşamı süresince İslam oluşum içerisindeydi ve İslam'ın açık bir şekilde, tamamen nerede Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilişkide bulunduğu belirgin değildi. İşte tam bu noktada İslamî dogma olabilecek çoğu şey henüz o vakitte tesis edilmemişti. Ka'b, birtakım sorular sormuş ve Cuma gününün önemine dair Yahudilerin kabul ettiği bilgilerle, Peygamber'in ifade ettiği bilgiler arasındaki benzerlik sebebiyle, sonraki dönemlerde Hz. Peygamber'in hata yapmaz fikri merkezinde söylediklerinin yalanlanamaz olduğu kabul edilmiş ve benzer konularda fikirlerini ortaya koyan Ka'b'ın görüşleri zamanla kabul görmez bir hale gelmiştir. Yine de ilahi hikmet, Yahudilik ve Hıristiyanlığa dair birtakım ilim adam-

⁴⁵ *Sevran 'aqîrân*. Bakınız. D. Halperin ve G. Newby, "Two Castrated Bulls: A Study in the Haggadah of Ka'b al-Ahbar", *Journal of the American Oriental Society*, 102.4, 1982, s. 631-37.

⁴⁶ Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, I. 74.

⁴⁷ *Kitâb dâris*, genellikle "eskimiş kitap" olarak tercüme edilir. Halperin ve Newby *dâris* kelimesini İbranice *Midraş'a* denk düşecek bir şekilde çalışmak veya okumak anlamında tercüme etmişlerdir.

larının görüşlerine dair bilgi-rivayetlere sahip olması ve geleceğe dair birtakım kehanetlerde bulunması Ka'b'ı önemli birisi kılmıştır.

Bundan daha önemli olan şey ise İslam'ın daha bağımsız bir medeniyet haline yükselmesiyle Ka'b'ın şöhreti zamanla azalmıştır. Yahudilikle olan ilişkisi sebebiyle Ka'b'a atfedilen malzeme eleştiriye tabi tutulmuştur. İslam dönemin en geniş ve en başarılı imparatorluğunun ideolojik temelini tesis etti. Diğer bir geleneğe herhangi bir bağımlılık ve tabiiyet en azından tutarsız olarak değerlendirilebilirdi. 8. yüzyılın sonlarına gelindiğinde din ve inanç bağlamında özellikle Yahudilere dayanışmak yanlış bir davranış olarak kabul edilmiştir. Sonraki metinlerde ise Ka'b zaman zaman, mühtedi kisvesi altında, gizliden gizliye İslam'ı yozlaştırma çabasında olmakla suçlanmıştır.

Hadis kaynaklarını inceleme yoluyla Ka'b'ın durumundaki değişimin saptanabilmesi onun adını zikretmek yoluyla ortaya konulabilir. Kanonik hadis kaynaklarında, oldukça önemli kaynaklarda, onun adı yer almaz. Kanonik literatürdeki birçok hadis ona dayandırılmakla ve hadis mecmuasında bulunmakla birlikte, ona değil, onun talebelerine atfedilmiştir. Ka'b, 9. yüzyılda hadislerin tedvin edildiği zaman hadis geleneğinde yer alamayacak kadar kusurlu görülüyordu. Ka'b'ın ortaya koyduğu önemli bilgilerin bazıları kabul görmemiş, bununla birlikte bu bilgiler onun öğrencileri arasında yer alan, Yahudilerle veya diğer yabancı dini geleneklerle yakın bir ilişkisi olduğu hususunda şüphe bulunmayan İbn Abbas gibi öğrencilerine dayandırıldığı görülebilir. Ka'b'ın hikayeleri ve öğretileri kendi ismi adı altında bulunamayabilir, bununla birlikte popüler kültürdeki hikaye anlatıcıları veya kısacıklar, eski peygamberler ve veliler hakkında hikayeler anlatmışlardır. "Kıyasü'l-enbiyâ" olarak isimlendirilen peygamberlere dair anlatılar Ka'b'ın aggadik malzemelerdeki ününü ortaya koymaktadır.⁴⁸

Ka'b'ın bu anlatıları 7. yüzyıl Arap yarımadasında İslam'ın zuhuru sırasındaki Yahudi kültür perspektifini yansıtmaktadır. Ka'b'ın ortaya koymuş olduğu bu midraşik anlatılar, bugün bildiğimiz kadarıyla, Rabbinik gelenekteki kanonik Yahudiliğin dışında kalır. Bu da Babil Talmudu ve İsrail toprakları dışında kalan Arap Yahudilerinin birtakım inançlarını ortaya koymaktadır. Ka'b, din değiştirmek suretiyle önceki dini düşüncelerin ve uygulamaların bazılarını yeni girmiş olduğu dini sistem içerisine dahil etme konusunda tabi ki de tek kimse değildir.

Aslında Ka'b'ın bildiği İslam sonraki oluşumlardan biraz farklı görünmektedir. Bu, kesinlikle, bugün aşına olduğumuz Yahudilikten daha az belirgindir. Hz. Muhammed'in Medine Yahudilerinin kendisini takip edeceği beklentisi gibi, iki sistem arasındaki sınırlar basit bir şekilde açık değildi. Bir hadiste ifade edildiği üzere, İslam dinini kabul eden bir grup Yahudi, Yahudi Şabat'ını kutlamak ve geceleri Tevrat okumak için Peygamber'den izin istediler (ama alamadılar).⁴⁹ İlk dönem Müslümanlar, peygamberin eylemlerini ve kendilerindeki vahyi anlamak üzere Ka'b gibi Yahudilere ve monoteistik bilgi ve erdeme sahip Hıristiyanlara gelmiştir.

⁴⁸ Bu derlemelerden biri Wheeler Thackston tarafından *The Tales of the Prophets of ak-Kisâi*, (Boston: Twayne, 1978) adıyla İngilizceye tercüme edilmiştir. Bu malzemenin büyük çoğunluğu Taber'in *Tarih*'inin (Albany: State University of New York) son zamanlarda tercüme edilen ilk birkaç bölümünde bulunabilir.

⁴⁹ Maib Jacob Kister, "Haddithü 'an banî isrâ'îla we-lâ haraja: A study of an Early Tradatıon", *Israel Oriental Studies* 2, 1972, s. 238.

Fakat İslam gelişmiş, akide ve uygulamaları belirgin ve bir bütün haline gelmiş, onun inanırları kendilerini bağımsız, eşsiz ve diğer dini kültürlerden farklı görmeye başlamışlardır.

Ka'b'ın hayatı esnasında, Rabbinik Yahudilik hala gelişmekte ve sınırları genişleyen bir haldeydi. Ka'b'ın bazı öğretileri Yahudilikle farklılıklar göstermekteydi, çünkü onlar konu dışı ve unutulmuş veya reddedilmişlerdi. Bu ilginç zıtlıkta, bununla beraber, Ka'b'ın ve diğer birtakım Yahudilerin gelenekleri İslam literatüründe muhafaza edilmiş, Yahudi edebiyatı içerisinde yeniden belirmiş, İslam dininin etkileyici ve güçlü yönlerini, entellektüel ve kültürel medeniyetinden kendine mal etmeye ve edinmeye başlamıştır.

Kaynakça

- A. J. Wensick, *Muhammad and the Jews of Medina*, Berlin 1982.
- Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Karachi: Oxford University Press, 1955.
- Arthur Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, Hindistan 1938.
- Aviva Schussman, *Abraham's Visits to Ishmael-The Jewish Origin and Orientation*, (Hebrew), Tarbiz 49, 1980.
- Barakat Ahmad, *Muhammad and the Jews: A Re-examination*, New Delhi-Vikas 1979.
- Bernard Lewis, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, New York: Harper, 1974.
- David J. Halperin; Gordon Newby, "Two Castrated Bulls: A Study in the Haggadah of Ka'b al-Ahbar", *Journal of the American Oriental Society*, 102.4, 1982.
- David J. Halperin, "The Ibn Sayyad Traditions and the Legend of al-Dajjal", *JOAS*, 96, 1976.
- , *The Faces of the Chariot*, Tubingen: J.C.B. Mohr, 1988.
- Ebü Abdillâh Muhammed b. İshak, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut trs.
- F. E. Peters, *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets*, Princeton: Princeton University Press, 1985.
- G. Rentz, "Djazirat al-Arab", *Encyclopaedia of Islam*, second edition.
- Gordon Newby, "The Sirah as a Source for Arabian Jewish History: Problems and Perspectives", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7, 1986.
- Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, Baltimore: The Johns Hopkins University 1998.
- Maib Jacob Kister, "Haddithu 'an bani Isra'ila we-la haraja: A Study of an Early Tradition", *Israel Oriental Studies*, 2, 1972.
- , "The Massacre of the Banu Qurayza: A re-examination of a tradition," in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8, 1986.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta, Dâru'l-Küttübü'l-Mısri*, Kahire trs.
- Michael Lecker, *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina*, Leiden-Brill 1995.
- Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, nşr. M. J. De Goeje, Leiden-Brill, 1964.
- Reuven Firestone, "The Failure of a Jewish Program of Public Satire in the Squares of Medina", *Judaism*, Winter 1997.
- , *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, Albany, N. Y., 1990.
- Richard Bell; W. Montgomery Watt, *Introduction to the Qur'an*, Edinburg 1970.
- Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Cambridge-Harvard University Press, 1979.
- S. D. Goitein, "Jewish Issues in Kitab Ansâb al-Ashrâf of al-Balâdhurî", (İbrance), *Zion*, 1, 1936.
- Spencer Trimingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London 1979.
- W. F. Arafat, "New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1976.
- W. Montgomery Watt, "The Condemnation of the Jews of Banu Qurayzah", *Muslim World*, 42, 1952.
- , *Muhammad at Medina*, Oxford-Clarendon 1956.
- Wheeler Thackston, *The Tales of the Prophets of ak-Kisâi*, Boston-Twayne 1978.
- Yakût b. Abdullâh er-Rûmî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut 1990.

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322.3386972 0.535.2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçoğlu	0.505.7549312	ih sancapcioglu@yahoo.com
	Hüseyin İzgi	0.312.2957653	hizgi@diyanet.gov.tr
Antalya	Sabri Yılmaz	0.505.6528209	sayilmaz68@hotmail.com
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0.533.3715760 0.224.2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Harun Türkoğlu	0.545.4201155 0.286.2180537	turkoglu.harun@yahoo.com.tr hturkoglu@comu.edu.tr
Çorum	Ömer Dinç	0.534.6267491	omer_dinc25@hotmail.com
Diyarbakır	Murat Özaydın	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.com
Eskişehir	Sezai Engin	0.543.8570374	sezaiengin52@hotmail.com
Gümüşhane	Ali Kuzudışli	0.535.4107235	kuzudisli@hotmail.com
İğdır	Emre Yavuz	0.536.9444448	yavuzemre-82@hotmail.com
Isparta	Adem Efe	0.533.4998944 0.246.2114543	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Ayşe Zişan Furat	0.533.4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Halil İbrahim Delen	0.535.5225492	firasetliinsan@gmail.com
İzmir	Bülent Çelikel	0.232.4120113 0.506.3090729	bulent.celikel@deu.edu.tr
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkiş	0.344.2110165 0.505.6707935	alpaslanalkis@gmail.com
Kayseri	Muhammet Çiftçi	0.553.2415567 0.352.4374937/31094	mciftci@erciyes.edu.tr
Malatya	Recep Uçar	0505.5377064 0422.3773842	rucar_42@hotmail.com
	Ferda Kılınç	0.422.3212187	nida_dergisi@hotmail.com
Muş	Murat Kayacan	0.538.3145526	dr.muratkayacan@gmail.com
Rize	Muhamme Nurullah Turan	0.538.5278094 0.464.2141120/2016	nurullaht@gmail.com
Sakarya	Ömer Faruk Akpınar	0.555.5594861 0.264.2955454	ofaruka@gmail.com
Samsun	Sümeyye Aydın	0.544.4553141 0.362.3121919	sumeyyeyaydin1@hotmail.com
Sivas	Abdullah Demir	0.555.7232820 0.346.2191010/2191	abdillahdemir@hotmail.com abdillahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Ömer Özdemir	0.537.4767037 0.414.3440020/1357	omer_ozdemir01@hotmail.com
Şırnak	Muzaffer Barlak	0.486.216 16 03	muzaffer_barlak@hotmail.com
Trabzon	Murat Sula	0.539.22255867 0.462.3771711	muratsula@gmail.com murat.sula@ktu.edu.tr
Van	Ahmet Kök	05.30.7461534 0.432.2251417/4939	ahmetkok52@hotmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.163.3431580	soyhun@hotmail.com