



T.C.

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ
SÜTÇÜ İMAM
REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY**

**YIL / YEAR: 7 SAYI / NUMBER: 13
OCAK-HAZİRAN / JANUARY-JUNE / 2009**

ISSN-1304-4524

T.C.

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

KSÜ İlähiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. M. Kemal ATİK (Dekan)

Yazı İşleri Sorumlusu / Editor

Doç.Dr.Nuri KAHVECİ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR (Başkan)

Doç.Dr. M.Ali KİRMAN / Doç.Dr. Zekeriya PAK

Doç.Dr. A. Kadir EVGİN / Doç.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU

Doç.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN / Yrd.Doç.Dr. Şaban ÖZ

Sayfa Düzeni

Doç.Dr. Nuri KAHVECİ

KSÜ İlähiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz

Baskı ve Cilt:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

Yazışma adresi: KSÜ İlähiyat Fakültesi, Kahramanmaraş

Tel: 0 344 251 23 15 **Faks:** 0344 251 23 08

e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2010

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees on This Issue

Prof.Dr. Ömer DURLU

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. M. Hanefi PALABIYIK

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. M. Kemal ATIK

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Muhittin BAĞÇECİ

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Erkan YAR

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Mustafa Sıtkı BİLGİN

KSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi

Doç.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

◆ Prof.Dr. Abdulaziz Bayındır (*İstanbul Ü*) ◆ Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (*Hacettepe Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (*Muğla Ü*) ◆ Prof.Dr. Bahattin KÖK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Bekir KARLIĞA (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Cemal TOSUN (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Saffet KÖSE (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. Fahri KAYADİBİ (*İstanbul Ü*) ◆ Prof.Dr. H. Ezber BODUR (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ACUN (*Gazi Ü*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ÖNKAL (*Dokuz Eylül Ü*) ◆ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Selçuk Ü*) Prof.Dr. Hüseyin PEKER (*Ondokuz Mayıs Ü*) ◆ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Kemal ATİK (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Ü*) Prof.Dr. Mehmet AYDIN (*Sakarya Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet BAYRAKTAR (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Mehmet PAÇACI (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Metin YURDAGÜR (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa ERDEM (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa KESKİN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa UZUN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Nadim MACİT (*Gazi Ü*) ◆ Prof.Dr. Necip TAYLAN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Nevzat H. YANIK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Niyazi USTA (*Ondokuz Mayıs Ü*) ◆ Prof.Dr. Osman KARADENİZ (*Dokuz Eylül Ü*) ◆ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. S. Kemal SANDIKÇI (*Rize Ü*) ◆ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü*) ◆ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Ünver GÜNAY (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Y. Vehbi YAVUZ (*Uludağ Ü*) ◆ Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü*) ◆ Doç.Dr. Mustafa Sıtkı BİLGİN (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. M.Ali KIRMAN (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. Zekeriya PAK (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. A. Kadir EVGİN (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. İsrail BALCI (*19 Mayıs Ü*) ◆ Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (*KSÜ*) ◆ Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN (*KSÜ*)

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:
 - a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.
 - b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.
 - c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, *Bookman Old Style* yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.
3. Yazılar CD'siyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isimsiz olmalıdır.
4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.
5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelime-lik özeti metinden önce verilmelidir.
6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:

Telif: Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Çeviri: Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı, Soyadı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Makale: Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Makalenin Yayınlandığı Kaynak*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Ansiklopedi maddesi: Adı Soyadı, "Madde Adı", *Ansiklopedinin Adı*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.
8. Makeleler alanında uzman en az iki akademisyen hakeme gönderilir. Hakemlerden birinin raporunun olumsuz olması halinde makale üçüncü bir hakeme daha gönderilir.



“Bizim dinimiz akla en uygun ve en tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa uygun olması lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen uygundur.”

“Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi; fakat bina, yüzyıllardır ihmal edilmiş. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı takviye etmek lüzumu hissedilme-miş. Aksine olarak bir çok yabancı unsur-yorumlar, boş inançlar binayı daha fazla hurpalamış.”

“Nasıl ki her hususta yüksek meslek ve ihtisas sa-hipleri yetiştirmek gerekli ise, dinimizin gerçek felsefesini inceleyecek, araştırarak, bilimsel ve teknik olarak telkin kudretine sahip olacak seçkin ve gerçek din adamlarını da yetiştirecek yüksek öğrenim kurumlarına sahip olmalıyız.”

(Atatürkçülük-Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri-I.)

Mustafa Kemal ATATÜRK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	VII
“Âlemîn” Kelimesinin Kur’an’daki Anlamı Üzerine	1
<i>Doç.Dr. Zekeriya PAK</i>	1
Kur’ân-ı Kerim’de Allah’a İzâfe Edilen İrâde Ve Meşîet Kavramlarına Yüklenen Geleneksel Anlamlar Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme	25
<i>Doç.Dr.Abdulhamit SİNANOĞLU</i>	25
İlk Dönem İslâm Toplumunda Değişime Direnç Üzerine Teşhisî Bir Değerlendirme	57
<i>Yard. Doç. Dr. Şaban ÖZ</i>	57
Tevrat, İncil ve Kur’an’da İmanın Birliği ve Dinlerin Birlikteliği	97
Yazar: <i>Christofirs Cebbar ed-DİMEŞKÎ</i>	97
Çeviren Ve Yayına hazırlayan: <i>M. Kemal ATİK</i>	97
Ubey b. Ka’b Mushafı - I.....	161
(1 – 22. Sureler).....	161
Çev. : <i>Alpaslan SARI - M. Kemal ATİK</i>	161
Dinin Özü’ne Giriş	195
Yazan: <i>Ahmed Abdülhalim ATİYYE</i>	195
Çeviren: <i>Yrd.Doç.Dr. Tamer YILDIRIM</i>	195
Kitap Tanıtımı ve Değerlendirmesi	219
<i>M. Ali KİRMAN</i>	219

“Âlemîn” Kelimesinin Kur’an’daki Anlamı Üzerine

Doç.Dr. Zekeriya PAK*

Özet

*Kur’an’ın doğru anlaşılabilmesi için onun iç bütün-
lüğünün dikkate alınması, diğer bir ifadeyle Kur’an’ın tef-
sirinde bizzat Kur’an’ın başvuru kaynağı olarak kullanıl-
ması, ihmal edilmemesi gereken bir yöntemdir. Bu yon-
temin uygulanışı, lügatlerin ve tefsir kaynaklarının neden
olabileceği muhtemel yanlışlar karşısında da önemli bir
kontrol mekanizması olacaktır. İşte bu makale, söz konusu
yöntem çerçevesinde “âlemîn” kelimesi üzerinde bir tahlil
denemesi yapmayı ve Kur’an’ın doğru anlaşılmasına bir
nebze katkı sağlamayı amaçlamaktadır.*

Anahtar Kelimeler: Kur’an, tefsir, âlem, dil.

On The Meaning Of “Âlemîn” Word In The Qur’an

Abstract

*It is necessary to take into consideration the inter-
nal totality of the Qur’an for a correct understanding it, in
other words using the Qur’an itself as a reference for
Qur’anic interpretation. Of course this method that not to
be neglected. Application of this method will be control me-
chanism in the face of possible mistakes that the dictiona-
ries and various “tafsir” resources will give rise to. Thus,
this article aims at contributing a little to the righteous un-
derstanding of Qur’an in the context of afore-mentioned*

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, zpak@ksu.edu.tr

2 ▪ “Alemîn” Kelimesinin Kur’an’daki Anlamı Üzerine

method on the analysis of “âlemîn”word.

Keywords: *Qur’an, tafsir, âlem, language.*

Giriş

Kur’an’ı doğru anlamak için atılması gereken en önemli adım, ondaki her bir kelimenin anlamını doğru tespit etmektir. Bu amacı gerçekleştirmek için akla gelen ilk iki yol, lügatlere bakmak ve tefsir kaynaklarına başvurmaktır. Ancak söz konusu iki kaynak, Kur’an kelimelerinin ifade ettiği anlamı tespitinde önemli katkılar sağlamakla birlikte, bazen de kelimelerin etrafında sis perdesi oluşturmakta ve doğru anlamın ortaya çıkması önünde ciddi bir engel oluşturabilmektedir. Bu durumda söz konusu iki kaynağın verilerini test edici daha güvenilir bir kaynağa olan ihtiyaç kaçınılmazdır. Bu kaynak ise bizzat Kur’an’ın kendisidir.

Önce şunu belirtmek gerekir ki lügatler, bir kelimenin pratik anlamı hakkında her zaman kesin fikir vermezler. Çünkü lügatlerde, bazı kelimeler için, bazen biri diğerini çağrıştıran, bazen de aralarında lügavî bir bağın kurulması mümkün gözükmeyen birden fazla anlamın peş peşe sıralandığı görülür¹. Bazen de aynı kelimenin farklı lügatlerde farklı anlamlarıyla karşılaşmak mümkündür. Bu açıdan denilebilir ki, lügavî düzeydeki lafız-anlam ilişkisi sadece teorik bir değere sahiptir; kelimenin gerçek anlamını ise dildeki pratik kullanımında aramak gerekir. Mesele Kur’an kelimeleri olduğunda, pra-

¹ Emin el-Hülî’ye göre bu durumun en önemli sebebi, kelimelerin anlamlarında zaman içinde görülen değişimlerin dikkate alınmamasıdır. Dolayısıyla İbn Manzûr’un *Lisânü’l-Arab* adlı eseri örneğinde olduğu gibi, kimi lügatler zaman itibarıyla birbirine uygunluk arz etmeyen bilgilerin bir araya getirilmesi ile yazılmış eserlerdir. Bk. Emin el-Hülî, “*Tefsir ve Tefsir’de Edebî Tefsir Metodu*”, (Çev: Mevlüt Güngör), İslami Araştırmalar, Cilt: 2, Sayı: 7, 1998, s.111.

tik kullanım sahası bizzat Kur'an metninin kendisi olarak karşımıza çıkar.

Tefsir kaynaklarına bakıldığında da benzer problemlerle karşılaşmak kaçınılmazdır. Nitekim kimi müfessir bazen bir kelime için birden fazla yorum nakledip bunlar arasında herhangi bir tercihte bulunmayarak okuyucusunun zihnindeki anlama probleminin çözümüne katkı sunmazken, bazen de her bir müfessir farklı bir yorumu ön plana çıkararak okuyucuyu yönlendirir. Çoğunlukla da, ilk müfessirlerin yorumları, sonraki müfessirler tarafından sürgit tekrarlanır ve bu durumun bir sonucu olarak bazı hatalı anlamalar, kazandıkları şöhret sayesinde doğru anlamalar olarak zihinlerde yer tutar. Okuyucuyu bir noktaya yönlendiren bu tür yorumlar, çoğu zaman, doğru olanın tespiti noktasında bir araştırma yapma ihtiyacını bile hissettirmezler.

Bu durum karşısında takip edilmesi gereken en önemli yol, anlamı tespit edilecek kelimenin Kur'an'daki paralel kullanım örneklerini karşılaştırmalı olarak incelemektir². Bir kelimenin Arap dilindeki kullanım boyutu hakkında fikir edinmek amacıyla lügatlere bakmak ve müfessirlerin bu konudaki kanaatlerini dikkate almak çoğu zaman ufuk açıcı olabilir. Ancak, Kur'an'daki her bir kelimenin benzer kullanım örneklerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi, lügatlerin ve tefsirlerin yol açabileceği muhtemel yanlış anlamaları ortadan kaldıracı bir yöntem

² Rudi Paret, Kur'an çevirisinde takip edilmesi gereken yöntem ile ilgili önerdiği hususlar arasında bu noktaya dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: “*Müşkil pasajların çözümü için, mümkün oldukça, tefsirler yerine bizzat Kur'an'a başvurulmalıdır. Kur'an konkordansı yardımıyla lügat, gramer ve konu bakımından paralellik arz eden pasajlar sistematik olarak tespit edilip değerlendirilmelidir.*” Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, (Çev: Ömer Özsoy), Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s.38.

4 ▪ “Âlemîn” Kelimesinin Kur’an’daki Anlamı Üzerine

olarak ihmal edilmemelidir. İşte bu makale, dile getirilen bu genel tespitler çerçevesinde, “âlemîn” kelimesinin Kur’an’da ifade ettiği anlam üzerine bir tahlil denemesi yapmayı ve bu bağlamda, Kur’an’da 42 defa³ tekrarlanan “rabbu’l-âlemîn” ifadesinin Allah’a nasıl bir nitelik yüklediğini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Meselenin tahliline geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, “rabbu’l-âlemîn” ifadesinin ne anlama geldiği konusunda geçmişten günümüze intikal eden ve yaygın bir kanaate dönüşen yoruma göre mesele gayet açıktır ve söz konusu ifade, Allah’ın kendi zatı dışında kalan bütün varlıkların Rabbi olduğunu anlatmaktadır⁴. Buna göre “âlemîn” kelimesi, gramatikal yapısı itibarıyla özellikle akıllı varlık gruplarına işaret etmekle birlikte, Allah’ın dışında kalan bütün varlık türlerini ifade eden bir anlam içeriğine sahiptir⁵. Ancak çoğu müfessirin tercih ettiği bu yorum “rabbu’l-âlemîn” terkibi açısından ilk bakışta problemsiz gibi gözükmeyle birlikte, “âlemîn” lafzının geçtiği diğer âyetler dikkate alındığında ortada bir anlama probleminin olduğu kendini hissettirmektedir. Kanaatimizce, sorunun kaynağı şudur: Kur’an’da “âlemîn” şeklinde çoğul olarak yer alan kelime, “âlem” şekliyle özellik-

³ M. Fuad Abdalbâkî, *el-Mu’cemu’l-Müfehres*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul 1982, s. 480-481.

⁴ Bu yaygın kanaatin Türkçe tefsirlerin çoğunda sabit bir düşünce olarak yer aldığı görülmektedir: Mesela bkz.: Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul tsz., I, 70; Mehmet Vehbi, *Hulâsatü’l-Beyân*, Üçdal Neşriyat, İstanbul tsz., I, 31; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’an-ı Kerîm’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, Bimen Yayınevi, İstanbul tsz., I 10; Hasan Basri Çantay, *Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1962, I, 12; Talat Koçyiğit - İsmail Cerrahoğlu, *Kur’an-ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985, I, 18; Celal Yıldırım, *Asrın Kur’an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir tsz., I, 32-33; M. Zeki Duman, *Beyânu’l-Hak*, Fecr Yayınları, Ankara 2006, I, 31. Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yayınları, Ankara 2006, I, 60-61.

⁵ Yazır, *a.g.e.*, I, 70.

le kelâm, felsefe ve tasavvufta, Allah'ın dışında kalan tüm varlıkları ifade eden önemli bir anahtar kavrama dönüşmüştür⁶. Bu durumun etkisiyle, kelimenin anlam içeriği “Allah'ın dışında kalan her şey” olarak şekillenmiş ve bu şekilde tanımlanması yaygınlık kazanmıştır. Bu yoruma odaklanmanın bir sonucu olarak da, “rabbu'l-âlemîn” ifadesinin tefsirinde “âlemîn” kelimesinin Kur'an'daki diğer kullanım örnekleri yeterince dikkate alınmamıştır.

Lügat ve Tefsirlerde Âlem/Âlemîn Kelimesine Verilen Anlam

Kur'an'da 73 defa ve istisnasız tamamı “âlemîn” şeklinde çoğul olarak geçen kelimenin tekili “âlem”dir. Bu kelimenin kökeni ve bu kökene bağlı olarak taşıdığı anlam hakkında fikir beyan edenlerin temelde iki yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir⁷. *Birinci* yaklaşıma göre kelime, “bilmek” anlamındaki “ilm” kökünden türemiştir. Buna göre *âlem*, lügat anlamıyla “bir şeyin bilinmesini sağlayan şey” demektir⁸. Bütün varlıklar Allah'ın bilinmesini sağlayan birer unsur olduğundan, âlem kelimesi bütün bu varlıkları ifade eden bir isimdir⁹. *İkinci* yaklaşıma göre ise kelime, işaret, alâmet anlamındaki “alem” kökünden türemiştir¹⁰. Buna göre bütün varlıklar, Allah'ın

⁶ Bkz. İslam Ansiklopedisi, “Âlem” Maddesi, İstanbul 1989, II, 357-361.

⁷ el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., I, 54-55; el-Bağavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, (Thk: Muhammed Abdullah en-Nemr vd.), Dâru Tibe li'n-Neşr ve't-Tevzî, Riyad 1417/1997, I, 52.

⁸ el-Cürânî, *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1405, s. 188; el-Firûzâbâdî, *Basâiru Zevi't-Temyîz*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut tsz., IV, 95; Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., I, 13; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, I, 8.

⁹ el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1424/2003, s. 1140; el-Firûzâbâdî, *Basâiru Zevi't-Temyîz*, IV, 95; Ebu's-Su'ûd, *a.g.e.*, I, 13; el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 8.

¹⁰ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, I, 60; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992, I, 35.

6 ▪ “*Âlemîn*” Kelimesinin Kur’an’daki Anlamı Üzerine

varlığına işaret ettiği için, *âlem* adını almıştır¹¹. Her iki bakış açısının da vardığı ortak nokta, “âlem” kelimesinin Allah’ın dışında kalan tüm varlıkları ifade eden bir isim olduğudur.

“Âlem” kelimesinin iştikakı ve buna bağlı olarak ifade ettiği anlam ile ilgili yaygın yaklaşım bu şekilde olmakla birlikte, lügatlere ve tefsir kaynaklarına baktığımızda farklı yorumlarla karşılaşmaktayız.

İlk Arapça lügat yazarı olarak bilinen **Halil b. Ahmed** (ö.175), *âlem* kelimesinin anlamını “insanlar” olarak açıklar ve bu anlamından dolayı da çoğulunun “âlemûn” şeklinde olduğunu belirtir¹². Halil b. Ahmed’in kelime için verdiği bu anlam, **Cafer es-Sâdık**’tan (ö.148) nakledilen, “âlem ile kastedilen yalnızca insanlardır” şeklindeki yorum¹³ ile de örtüşmektedir.

İki önemli lügat âlimi **Ferrâ** (ö.207) ve **Ebû Ubeyde**’ye (ö.209) göre *âlem* sadece akıl sahibi varlıklara delalet eder ve bunlar da insanlar, cinler ve meleklerden ibarettir. Buna göre âlem kelimesinin anlam içeriğinde hayvanlar yoktur¹⁴. Ebû Ubeyde yukarıdaki yorumunu teyit etmek üzere, *âlemîn* kelimesini “مخلوقين/yaratılmışlar” lafzıyla açıklar ve böylece akıl sahibi varlıklar için kulla-

¹¹ İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 60.

¹² el-Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut tsz., II, 153. Müellif, *âlem* kelimesini “et-tamş/الطمش” ile, “et-tamş” kelimesini ise “insanlar/الناس” şeklinde (el-Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, VI, 641) açıklar.

¹³ ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994/1414, XVII, 499; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., I, 79; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kâhire 1990, I, 42.

¹⁴ el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1423/2003, I, 138-139; el-Bağavî, *a.g.e.*, I, 52; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1402/1982, I, 23; es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1422/2002, I, 111.

nılan çoğul formunu tercih eder¹⁵. **İbn Kuteybe** (ö.276) de, benzer bir yaklaşımla, *âlemîn* kelimesini, “ruh sahibi varlık grupları” şeklinde açıklayarak bunların da insanlar, cinler ve meleklerden oluştuğunu ve bunlardan her bir gruba da *âlem* denildiğini belirtir¹⁶.

Taberî (ö.310) ise, Fâtiha suresinde geçen *âlemîn* lafzının tefsiri bağlamında, söz konusu lafzın *âlem* kelimesinin çoğulu olduğunu ve bunun da kendi lafzından tekili olmayan ve farklı türdeki toplulukları ifade eden çoğul anlamlı bir kelime olduğunu belirtir. Ona göre, söz konusu toplulukların her bir grubuna *âlem* denildiği gibi, bu grupların farklı çağlarda yaşayanlarına da “şu çağın âlemi, şu zamanın âlemi” denir. Mesela “insan” türü bir âlemdir ve her bir zaman diliminde yaşayan insanlar da o zaman diliminin âlemdir. Aynı şekilde “cinler” tür olarak bir âlemdir, diğer varlık türleri birer âlemdir ve bunların farklı zaman dilimlerinde yaşayanları da kendi içine birer âlemdir¹⁷. Taberî bu yorumunu, İbn Abbâs ve Saîd b. Cübeyr’e dayandırır ve müfessirlerin genelinin de bu görüşte olduğunu belirtir¹⁸. Daha sonra Taberî, İbn Abbas’tan iki farklı yorum nakleder. Birinci yoruma göre “rabbu’l-âlemîn” ifadesinin anlamı, “Bütün yaratılmışların yani göklerin, yerlerin, bu ikisindeki ve bu ikisi arasındaki bilinen-bilinmeyen herkesin ve her şeyin sahibi” demektir. İkinci yoruma göre aynı ifadenin anlamı “İnsanların ve cinlerin Rabbi” demektir¹⁹. Sonraki müfessirler tarafından İbn Abbas’a nispet edilen yorum genellikle

¹⁵ Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, Mektebetü’l-Hâncı, Kahire tsz., I, 22.

¹⁶ İbn Kuteybe, *Garîbu’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1398/1978, s. 38.

¹⁷ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1420/2000, I, 143.

¹⁸ et-Taberî, *a.g.e.*, I, 143.

¹⁹ et-Taberî, *a.g.e.*, I, 144.

bu ikincisi olmuştur. Yine Taberî’de yer alan rivayetlere göre Sa’îd b. Cübeyr ve Mücâhid, İbn Abbâs’ın “İnsanların ve cinlerin Rabbi” şeklindeki ikinci yorumunu kabul etmekte, Katâde ise “Her tür (كل صنف) bir âlemdir” şeklinde yorum yapmaktadır²⁰.

Zeccâc (ö.311), “*O her şeyin Rabb’idir*”²¹ âyetinden yola çıkarak, “*Rabbu’l-âlemîn*” ifadesindeki *âlemîn* lafzının, “*Allah’ın yarattığı her şey*” anlamına geldiğini söyler²². **Sicistânî** (ö.330), kelimeyi önce *âlemîn* şekliyle ele alıp ona “varlık türleri/اصناف الخلق” anlamını verir; sonra bu varlıklardan her bir gruba da *âlem* denildiğini belirtir²³. **Nahhâs** (ö.338), İbn Abbas’ın “âlemîn” ifadesini “insanlar ve cinler” şeklinde tefsir ettiğini naklederek, dil bakımından en uygun olan görüşün bu olduğunu belirtir. Çünkü ona göre “âlemîn” formunda ancak akıllı varlıklara delalet eden kelimelerin çoğulu yapılıdır²⁴.

Ezherî (ö.370) ise, *âlem* kelimesini “*rabbu’l-âlemîn*” ifadesi bağlamında ele alır ve İbn Abbas’ın bu ifade hakkındaki “cinlerin ve insanların rabbi”, Katâde’nin ise “bütün varlıkların rabbi/رب الخلق كلهم” yorumlarını nakleder. Ezherî bu iki görüş arasından İbn Abbas’ın görüşünü tercih eder ve tercihinin gerekçesini şöyle izah eder: “İbn Abbas’ın görüşünün doğruluğuna şu ayet işaret etmektedir: ‘*Âlemîne uyarıcı olması için kuluna Furkân’ın indiren Allah yüceler yücesidir.*”²⁵ Zira Peygamber (sav) hayvanlara ve meleklerle değil, sadece cinlere ve

²⁰ et-Taberî, *a.g.e.*, I, 144-145.

²¹ el-En’âm 6/164.

²² ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, Dâru’l-Hadis, Kahire 1424/2004, I, 52.

²³ es-Sicistânî, *Garîbu’l-Kur’ân*, Dâru Kuteybe, Beyrut 1416/1995, s. 328.

²⁴ en-Nahhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, Câmiatü Ümmi’i-Kurâ, Mekke 1409, I, 60-61.

²⁵ el-Furkân, 25/1.

insanlara uyarıcı olarak gönderilmiştir.”²⁶. **Semerkandî** (ö.375) de, benzer bir yaklaşımla, *âlemin* kelimesinin anlamını insanlar, melekler ve cinlerden oluşan ve kendilerine hitap edilebilir bir akla sahip bulunan ruh sahibi varlıklar olarak açıklar²⁷. **İbn Fâris** (ö.395) ve **Cevherî**’nin (ö.398) ise, kelimeyi “varlık türleri” olarak açıklayarak ona daha geniş bir anlam yükledikleri görülür²⁸. **Sa’lebî** (ö.427) de, “Rabbu’l-âlemîn” ifadesini tefsir ederken, âlemîn kelimesini “bütün varlıklar/الخلق اجمعين” olarak açıklar ve kelimenin nicelik boyutu ile ilgili çok sayıda rivayet nakleder²⁹.

Mâverdî (ö.450), *âlem* kelimesinin anlamı konusunda üç görüşün olduğunu söyleyerek kendinden önceki yorumların bir nevi özetini sunar. Birinci görüş: Âlem, melekler, cinler ve insanlardan oluşan akıl sahibi varlıklar demektir. Bu görüş İbn Abbâs’a aittir. İkinci görüş: Âlem, dünya ve içindekiler demektir. Üçüncü görüş: Âlem, Allah’ın dünya ve ahirette yaratmış olduğu her şey demektir. Bu son görüş ise Zeccâc’a aittir³⁰.

Dâmeğânî (ö.478), âlemîn lafzını sadece Kur’an merkezli ele alır ve orada beş farklı anlamda kullanıldığını belirterek âyetlerden örnekler verir. Onun tespitine göre bu beş anlam şu şekildedir: 1. İnsanlar ve cinler. 2. Aynı zaman diliminde yaşayan insanlar. 3. Âdem’in soyundan kıyamete kadar doğacak herkes. 4. Nuh’tan sonra yaşayanlar. 5. Ehl-i Kitab³¹. Dâmeğânî’nin âlemîn lafzı

²⁶ el-Ezherî, *Tehzibü’l-Lüga*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 2001, II, 252.

²⁷ es-Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, Dâru’l-Fikr, Beyrut tsz., I, 41.

²⁸ İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Lüga*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1399/1979, IV, 110; el-Cevherî, *es-Sihâh*, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1407/1987, V, 1991.

²⁹ es-Sa’lebî, *a.g.e.*, I, 109-112.

³⁰ el-Mâverdî, *a.g.e.*, I, 54-55.

³¹ ed-Dâmeğânî, *Kâmûsu’l-Kur’ân*, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1985, s. 331-332.

10 ▪ “Âlemîn” Kelimesinin Kur’an’daki Anlamı Üzerine

ile ilgili yaptığı bu tespitlere bakıldığında görünen şu ki, o, ilk örnek grubuna girecek ayetlerdeki âlemîn kelimelelerine “insanlar ve cinler” anlamını, diğerlerinin tamamına ise “insanlar” anlamını vermektedir.

Zemahşerî’ye (ö.528) göre ise *âlem*, melekler, insanlar ve cinlerden oluşan akıl sahibi varlıklar için kullanılan bir isimdir³².

Görüldüğü üzere, Halil b. Ahmed’den Zemahşerî’ye kadar devam eden süreçte yer alan lügat ve tefsir âlimlerinin, *âlem* kelimesinin ifade ettiği anlam ile ilgili tercihleri iki yönde olmuştur. Buna göre “âlem”, “Allah dışında kalan bütün varlıklar”ı veya “Akletme yeteneğine sahip varlık türleri”ni ifade etmektedir. İkinci görüşü tercih edenlere göre söz konusu varlıklar, “insanlar” veya “insanlar ve cinler” ya da “insanlar, cinler ve melekler” olabilir. Yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında, söz konusu âlimler arasından ikinci görüşü tercih edenlerin çoğunlukta olduğunu da belirtmek gerekir. Ancak aşağıda görüleceği üzere, Râğib el-İsfahânî (ö.540) ile başlayan süreçle birlikte birinci yorumun felsefî ve kelimî içerik de kazanarak ön plana çıktığına, ikinci yorum kapsamına giren yaklaşımlara ise sadece talî düşünceler olarak işaret edildiğine tanık olmaktayız.

Râğib el-İsfahânî (ö.540), *âlem* kelimesini “Felek ve içerdiği cevher ve arazlar için kullanılan bir isim” olarak açıklar ve kelimenin “âlemîn” şeklinde akıllı varlıklar için kullanılan çoğul biçimini de, insanın bu varlıklar arasında yer alışıyla izah eder. Buna göre, insanın yer aldığı varlık gruplarını anlatan bir kelimenin çoğulu “ون” ekiyle yapılır³³. İsfahânî’den sonra gelen lügat müellifleri-

³² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut tsz., I, 54.

³³ er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1426/2005, s. 348-349.

nin ve müfessirlerin büyük oranda ondan etkilendiği görülmektedir. Bunlardan bir kısmı *âlemîn* lafzını “Allah’ın dışında kalan bütün varlıklar” olarak yorumlarken³⁴ bir kısmı da Isfahâni’de olduğu gibi kelimeyi cevher ve araz gibi felsefi/kelamî kavramlarla tanımlamaktadır³⁵. Yalnız **Ebû Hayyân**’ın (ö.745) bu çizginin dışında kaldığını söyleyebiliriz. Zira o, “rabbu’l-âlemîn” ifadesindeki âlemîn kelimesinin “sadece mükellef varlıklar için kullanıldığı” yorumunu tercih eder. Ebû Hayyân, “*Bunda bilenler (âlimîn) için işaretler vardır*”³⁶ ayetinde geçen ve cumhür tarafından “âlemîn” şeklinde okunan kelimenin Hafs tarafından “âlimîn” şeklinde okunuşunun da bu manaya işaret ettiğini belirtir³⁷.

Râğıb el-Isfahâni’den sonra, kelimenin tanımına “cisim, cevher, araz” gibi kelâm ve felsefe disiplinlerinin temel kavramlarının da dâhil olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum da gösteriyor ki, artık *âlem* kelimesi ile ilgili anlam arayışları Kur’an merkezli olmaktan çıkmış, kelime kelamî/felsefi bir kavram olarak tanımlanır hale gelmiştir. Râğıb el-Isfahâni ve sonrası lügat ve tefsir kaynaklarında ön plana çıkan bu tanım, âlem kelimesinin anlam içeriğini belirlemede hâkim konuma gelmiştir. Kelime hakkında oluşmuş bu hâkim kanaati özetler mahiyette,

³⁴ İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 60; er-Râzi, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, I, 18; el-Kurtubi, *a.g.e.*, I, 138-139; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1410/1990, XXII, 420; el-Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vîl*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1399/1979, I, 21; İbn Kesîr, *a.g.e.*, I, 23; el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1405, s. 188; es-Se’âlibî, *el-Cevâhiru’l-Hisân*, Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbû’ât, Beyrut tsz., I, 23; Ebu’s-Su’ûd, *a.g.e.*, I, 13; eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut tsz, I, 21.

³⁵ el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 8; en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1416/1996, I, 34; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhîd*, s. 1140; el-Firûzâbâdî, *Basâiru Zevi’t-Temyîz*, IV, 95; el-Âlûsî, *a.g.e.*, I, 78.

³⁶ er-Rûm 30/22.

³⁷ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 35.

12 ▪ “Âlemîn” Kelimesinin Kur’an’daki Anlamı Üzerine

Diyanet İslam Ansiklopedisi’nde *âlem*, felsefî, kelimî ve tasavvufî bir kavram olarak ele alınmış ve şöyle tanımlanmıştır: “Duyu ya da akıl yoluyla kavranabilen veya mevcudiyeti düşünülebilen, Allah’ın dışındaki varlık ve olayların tamamı.”³⁸ *Âlem* kelimesi üzerinde egemen hale gelmiş olan bu tanımlamanın, artık Kur’an’da geçen “رب العالمين” ifadesinin nasıl anlaşılacağını da büyük ölçüde belirlediğini ve yine bu tanımın kelime üzerinde kurduğu otoritenin, ilk dönem müfessirleri ve lügat âlimlerinin çoğu tarafından kabul edilen “akıl sahibi varlıklar” şeklindeki tanımı neredeyse devre dışı bıraktığını söyleyebiliriz.

Âlemîn Kelimesinin Kur’an’daki Kullanımı

Kur’an’da 42 defa geçen “rabbu’l-âlemîn” ifadesinde yer alan “âlemîn” kelimesinin ne anlama geldiğini tespit amacıyla başvurduğumuz tefsir ve lügat kaynakları, görüldüğü üzere, bizi kesin bir sonuca ulaştırmaktan uzak bulunmaktadır. Zira âlemîn kelimesinin bütün varlıkları mı, yoksa insanlar, cinler ve meleklerden oluşan akıllı varlık türlerini mi, ya da akıllı varlıklar arasından sadece insanları mı ifade ettiği konusunda tereddüt oluşmuştur. Bu görüşler arasından herhangi birini tercih etmek için, tercihe temel teşkil edecek sağlam bir veriye ihtiyaç bulunmaktadır. İşte bu noktada, kelimenin Kur’an’daki kullanım örnekleri üzerinde yapılacak karşılaştırmalı bir incelemenin, meselenin çözümüne katkı sağlayacağını düşünüyoruz. Kur’an’da bir veya iki defa geçen nadir kelimeler söz konusu olduğunda bu yöntemin uygulanması belki mümkün olmayabilir. Ancak “âlemîn” kelimesinin, 42 defa geçen “rabbu’l-âlemîn” ifadesi dışında 31 farklı ayette yer alması, bize karşılaştırma

³⁸ İslam Ansiklopedisi, “*Âlem*” Maddesi, İstanbul 1989, II, 357-361.

imkânını fazlasıyla sunmaktadır. Söz konusu ayetleri, içerik bakımından tasnif ederek ele almamız, durumun daha net görülmesi açısından uygun düşecektir.

1. İsrailoğulları ve “âlemîn”: Altı ayette, Allah’ın tarihte İsrailoğulları’na olan lütuf ve ihsanından bahisle, onların “âlemîn”e nasip olmayan nimetlere mazhar oldukları hatırlatılır. Bu ayetlerde İsrailoğulları ile *âlemîn* arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Dolayısıyla, *âlemîn* ile kastedilenlerin İsrailoğulları dışında kalan diğer insan toplulukları olduğu açıktır. Bu gruptaki ayetlere, Bakara suresindeki şu ayeti örnek vermek yeterli olacaktır:

*“Ey İsrailoğulları! Size sunmuş olduğum nimetimi ve size **diğer insanlardan** daha üstün bir konum lütfettiğimi (وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ) hatırlayın.”*³⁹

2. Peygamberler, peygamber aileleri ve “âlemîn”: Bir ayette, bazı peygamberler ve peygamber ailelerinin, Allah’ın kendilerine verdiği ayırt edici nitelikler ve lütuflar sebebiyle “âlemîn”den yani diğer insanlardan farklı ve seçkin bir konumda oldukları hatırlatılır:

*“Allah Âdem’e, Nûh’a, İbrahim ailesine ve İmrân ailesine **diğer insanlardan** daha seçkin bir konum lütfetmişti (اصْطَفَى ... عَلَى الْعَالَمِينَ).”*⁴⁰

Yine En’âm suresinin 84, 85 ve 86. ayetlerinde birçok peygamberden bahsedilir ve 86. ayetin sonunda adı geçen peygamberler “âlemîn” ile yani diğer insanlarla karşılaştırılır:

*“Hepsine de **diğer insanlardan** daha üstün bir konum lütfettik (فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ).”*⁴¹

³⁹ el-Bakara 2/47. Diğer ayetler: el-Bakara 2/122; el-Mâide 5/20; el-A’raf 7/140; ed-Duhân 44/32; el-Câsiye 45/16.

⁴⁰ Âl-i İmrân 3/33.

⁴¹ el-En’âm 6/86.

3. Hz. Meryem ve “âlemîn”in hanımları: Bir ayette Hz. Meryem’e *âlemîn*in hanımlarına göre daha seçkin bir konum verildiğinden bahsedilir. Burada Hz. Meryem, diğer hanımlarla karşılaştırılmaktadır. Söz konusu hanımların diğer insanların hanımları olduğu açıktır:

“Melekler şöyle demişlerdi: Ey Meryem! Allah seni seçti, seni tertemiz eyledi ve sana **diğer insanların hanımlarından** (على نساء العالمين) daha seçkin bir konum lütfetti.”⁴²

4. Hz. Meryem ve oğlunun “âlemîn” için bir mucize oluşu: Hz. Meryem ve Hz. İsa’nın olağan dışı durumları mucizevî bir nitelik taşımaktadır. Mucize ise, insanlara yönelik mesaj taşır. Dolayısıyla aşağıdaki ayette yer alan *âlemîn* kelimesiyle insanların kastedildiği gayet açıktır:

“İrzini koruyan Meryem’e gelince, biz ona ruhumuzdan üflemiş, onu ve oğlunu **insanlar** için bir mucize (آية للعالَمين) kılmıştık.”⁴³

5. Hz. İsa’nın duası ve “âlemîn”: Mâide suresi 114. ayette, Hz. İsa’nın, gökten bir sofranın indirilmesi için Allah’a dua ettiği aktarılır. 115. ayette ise, böyle bir mucizevî nimete rağmen inkar edenlere karşı Allah’ın nasıl karşılık vereceği belirtilir:

“Allah şöyle dedi: Onu size indireceğim ama bundan sonra içinizde kim inkâr ederse bilsin ki, **insanlardan** hiç kimseye (أحدًا من العالمين) etmediğim bir azap ile ona azap ederim.”⁴⁴

6. Hz. Nuh’un gemisinin “âlemîn” için bir ibret oluşu: Hz. Meryem ve Hz. İsa’nın durumlarının insanlar

⁴² Âl-i İmrân 3/42.

⁴³ el-Enbiyâ 21/91.

⁴⁴ el-Mâide 5/115.

için bir mucize oluşu gibi, Hz. Nûh'un gemisi sayesinde bir kısım insanların kurtuluşu ve bir kısmının helak oluşu da sonradan gelen insanlar için bir mucize ve ibret niteliği taşımaktadır:

“Onu ve gemide bulunanları kurtarmış ve onu **insanlar** için bir ibret vesilesi (آية للعالمين) yapmıştk.”⁴⁵

Başka bir ayette de yine Hz. Nûh ile ilgili olarak şöyle denir:

“**İnsanlık** içinde Nûh'a selâm olsun! (سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ)”⁴⁶

7. Hz. Lût'un kavmi ve “âlemîn”: İki ayette Hz. Lût'un kendi kavmine yaptığı uyarıdan söz edilir. Büyük oranda aynı lâfzî yapıya sahip bu iki ayete göre, Hz. Lût'un kavmi, *âlemînden* hiç kimsenin yani hiçbir insanın yapmadığı bir çirkinliği yapmaktadır. İşte bu iki ayetten biri:

“Lût, kavmine şöyle demişti: Sizden önce **insanlardan** hiçbir kimsenin (أحدٍ من العالمين) işlemediği bir çirkinliği mi sergileyeceksiniz?”⁴⁷

Diğer bir ayette ise yine Hz. Lût, halkının işlediği bu çirkinliğe karşı onları şöyle uyarır:

“**İnsanlar** içinden erkeklere mi yöneliyorsunuz (أَتَأْتُونَ الذَكَرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ)? Hem de Rabbinizin sizin için yarattığı eşlerinizi bırakarak! Gerçekten de siz haddi aşmış bir topluluksunuz.”⁴⁸

Bir başka ayette ise Hz. Lût, yanındaki misafirlere sataşmak isteyen insanları yalvarırcasına uyarır. Onlar ise, yüzüstülük tavrı göstererek Hz. Lût'a şöyle derler:

⁴⁵ el-Ankebût 29/15.

⁴⁶ es-Sâffât 37/79.

⁴⁷ el-A'râf 7/80. Diğer ayet: el-Ankebût 29/28.

⁴⁸ eş-Şu'arâ 26/165-166.

“Dediler ki: Biz senin **insanların** işine karışmanı yasaklamamış mıydık (أولم ننهك عن العالمين)?”⁴⁹

Daha sonra, helak edilen kavminin arasından kurtarılan Hz. Lût, Hz. İbrahim gibi, âlemîn için yani insanlar için bereketli kılınan bir bölgeye yerleştirilir:

“Onu ve Lût’u **insanlar** için bereketler var ettiğimiz (التي باركنا فيها للعالمين) bir bölgeye yerleştirdik.”⁵⁰

8. Kur’an’ın “âlemîn” için bir hatırlatma oluşu:

Beş ayette, ilahî mesaja karşı olumsuz tavır takınan müşriklere, Kur’an’ın çağrısının “âlemîn” için bir hatırlatma olduğu vurgusu yapılır. Kur’an’ın muhatabı insan olduğuna göre, âlemîn kelimesi, Kur’an vasıtasıyla kendilerinde hatırlatmada bulunulan varlık türünü yani insanları ifade etmektedir. Bu ayetlerden vereceğimiz bir örnek konunun izahı için yeterli olacaktır:

“De ki: Bu davetime karşılık sizden hiçbir karşılık beklemiyorum. Bu Kur’an sadece, **insanlar** için bir hatırlatmadır (ذَكَرَىٰ لِلْعَالَمِينَ).”⁵¹

Söz konusu ayetlerin bir benzeri de Müddessir suresinde geçer. Ancak burada, “âlemîn” kelimesinin yerini “beşer” kelimesi almıştır. Bu ayet, yukarıdaki ayette geçen *âlemîn* kelimesini tefsir eder niteliktedir:

“Bu mesajlar sadece, insanlık için bir hatırlatmadır (ذَكَرَىٰ لِلْبَشَرِ).”⁵²

9. Hz. Peygamberin “âlemîn” için bir uyarıcı

oluşu: Kur’an tüm insanlar için bir hatırlatma olduğu gibi Hz. Peygamber de tüm insanlar için bir uyarıcıdır. Bu husus aşağıdaki ayette *âlemîn* kelimesi ile anlatılmıştır:

⁴⁹ el-Hicr 15/70.

⁵⁰ el-Enbiyâ 21/71.

⁵¹ el-En’âm 6/90. Diğer ayetler: Yûsuf 12/104; Sâd 38/87; el-Kalem 68/52; et-Tekvîr 81/27.

⁵² el-Müddessir 74/31.

“**İnsanlara** uyarıcı olması için (لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا),
Furkân’ı kuluna indiren Allah yüceler yücesidir.”⁵³

10. Hz. Peygamberin “âlemîn” için bir rahmet oluşu: Aşağıdaki ayet, yukarıdaki ayet ışığında değerlendirilirse, yine *âlemîn* ile kastedilenin insanlar olduğu anlaşılacaktır:

“Biz seni **insanlığa** rahmet olmak üzere (رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ) gönderdik.”⁵⁴

11. Kâbe ve “âlemîn”: Kâbe insanlar için kurulmuş olan ilk kutsal evdir ve bu evin varlık sebeplerinden biri de, dinî bir sembol olarak “âlemîn”e yani insanlara yol göstermesidir:

“Bereket kaynağı olmak ve **insanlara** yol göstermek üzere (هُدًى لِلْعَالَمِينَ), insanlar için kurulmuş olan ilk kutsal ev Mekke’de olandır.”⁵⁵

12. Allah’ın “âlemîn”e muhtaç olmadığı: İki ayette Allah’ın *âlemîne* muhtaç olmadığı belirtilir. Birinci ayette, Allah insanları hacca davet etmektedir. Eğer onlar bu daveti kabul etmezlerse, O’nun onlara muhtaç olmadığı belirtilmektedir. İkinci ayette ise, cihat eden kimse- nin bunu kendisi için yaptığı, Allah’ın ise onların cihadına muhtaç olmadığı belirtilmektedir:

“Gücü yetenler için Beyt’i hacetmek Allah’ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır. Kim bunu inkâr ederse bilsin ki Allah **hiç kimseye** muhtaç değildir (فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ).”⁵⁶

“Kim cihat edecek olursa, bilsin ki o kendisi için cihat etmektedir. Allah **hiç kimseye** muhtaç değildir (إِنَّ اللَّهَ

⁵³ el-Furkân 25/1.

⁵⁴ el-Enbiyâ 21/107.

⁵⁵ Âl-i İmrân 3/96.

⁵⁶ Âl-i İmrân 3/97.

(لَعْنِي عَنِ الْعَالَمِينَ).⁵⁷

13. Allah’ın “âlemîn”e haksızlık etmeyeceği: Âl-i İmrân suresi 106 ve 107. ayetlerde cehennem ve cennet ehlinden bahsedilir ve 108. ayette de insanların kendi olumsuz geleceklerini kendilerinin hazırladığına dikkat çekmek üzere Allah’ın *âlemîne* yani insanlara haksızlık etmeyeceği vurgulanır:

“Bunlar Allah’ın ayetleridir. Onları sana gerçeğin bir ifadesi olarak okumaktayız. Allah **hiç kimseye** haksızlık yapmak istemez (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظَلْمًا لِّلْعَالَمِينَ).⁵⁸”

14. Allah’ın “âlemîn”e karşı lütuf sahibi oluşu: Bir ayette, Allah’ın zalimlerin zulmüne bir kısım insanlar eliyle engel olarak yeryüzüne bozgunculuğun egemen olmasına fırsat vermediğinden bahsedilir. Bu durumun Allah’ın *âlemîne* yani insanlara bir lütfu olduğuna dikkat çekilir:

“Eğer Allah bir kısım insanları diğerlerine karşı korumamış olsaydı, yeryüzünde bozgunculuk egemen olurdu. Ancak Allah **insanlara** karşı lütuf sahibidir (وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ).⁵⁹”

15. Son olarak âlemîn kelimesi, “sudûru’n-nâs”⁶⁰ örneğine benzer bir tarzda, “sudûru’l-âlemîn” terkibi içinde yer alır. Bu terkinin ifade ettiği şey, aşağıdaki ayette açıkça görüleceği üzere insanlardır:

“Allah’a inandık diyen bazı insanlar vardır. Ancak onlar, Allah uğrunda bir sıkıntıya uğradıklarında, insanların işkencesini Allah’ın azabı gibi değerlendirirler. Eğer Rabbinden bir zafer nasip olursa, biz sizinle birlikteyiz, derler. Oysa Allah **herkesin** kalbinde bulunanı en iyi bilen

⁵⁷ el-Ankebût 29/6.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/108.

⁵⁹ el-Bakara 2/251.

⁶⁰ en-Nâs 110/5.

*değil mi (أوليس الله بأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ)؟*⁶¹

Kur'an'da "rabbu'l-âlemîn" terkininin dışında, farklı ayetlerde yer alan "âlemîn" kelimesinin geçtiği tüm bu örneklerden ortaya çıkan sonuç şu ki, "âlemîn" kelimesi yerine göre "insanlar", "tüm insanlar", "herkes", "hiç kimse" vb. ifadelerle çevirisi yapılabilecek bir anlam içeriğine sahiptir. Bütün bu ayetlerde "insanlar" anlamını açıkça ifade eden kelimenin, "rabbu'l-âlemîn" ifadesi söz konusu olduğunda "Allah'ın dışındaki bütün varlıklar" anlamını ifade etmesi, Kur'an bütünlüğü açısından makul gözükmemektedir. Bu açıdan "rabbu'l-âlemîn" ifadesine yeniden baktığımızda, onu "tüm insanlığın Rabbi" şeklinde anlamının ve Türkçeye bu şekilde çevirmenin doğru olacağını söyleyebiliriz.

Bu arada, kaynağa aidiyeti noktasında sıhhat derecesi Kur'an düzeyinde olmasa da, hadis metinlerinde, Kur'an'da geçen kelimelerin otantik anlamlarını tespit etmeye katkı sağlayacağını düşünerek, üzerinde durduğumuz kelimenin hadislerde geçen örneklerini de gözden geçirmek istiyoruz.

Hadislerde Âlem/Âlemîn Kelimesi

Hadislerde "âlem/âlemîn" kelimesi, "rabbu'l-âlemîn" terkininin dışında müstakil olarak sekiz farklı hadis metni içerisinde geçmektedir⁶². Kelime, tekil haliyle İbn Hanbel'in Müsned'inde ve Buhâri'nin Sahih'inde olmak üzere sadece iki hadiste yer almaktadır. Bunlardan birincisine göre, Hz. Peygamber içki konusunda şu uyarıda bulunur:

⁶¹ el-Ankebût 29/10.

⁶² Arent Jean Wensinck, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzı'l-Hadisi'n-Nebevî*, Leiden 1936, IV, 337.

“Ğubeyrâ⁶³ içmekten sakının! Çünkü o, **insanlar** tarafından tüketilen içkinin (خَمْرُ الْعَالَمِ) üçte birini oluşturur.”⁶⁴

Kelimenin tekil kullanımının diğer örneği ise, Buhari’nin Sahih’inde Ammâr b. Yâsir’den nakledilen bir söz içinde yer alır: بَدَلُ السَّلَامِ لِلْعَالَمِ : “Selamı **herkese** yaymak.”⁶⁵ Aynî’nin, ifadede geçen âlem kelimesi için yaptığı “tanıdığın tanımadığın tüm insanlar” şeklindeki izahına, tespitimize katkı sağlayıcı bir bilgi olarak işaret etmek gerekir⁶⁶.

Kelimenin çoğul şekli olan “âlemîn” ise altı hadis metninde geçer. Bu hadislerle bakıldığında, kelimenin yine “insanlar” anlamında kullanıldığı görülmektedir:

1. Sahabe Hz. Peygambere, “Sana nasıl salât edeceğiz?” diye sorduğunda, o şöyle cevap verir:

“Şöyle deyiniz: Allahum! Muhammed’e ve Muhammed ailesine salât eyle. **Tüm insanlık** içinde (فِي الْعَالَمِينَ) İbrahim’e lütfettiğin bereket gibi Muhammed ve Muhammed ailesine de bereket lütfet. Sen övgüye layıksın, sen yücesin.”⁶⁷

2. Hz. Peygamber cennetin genişliği hakkında şu izahı yapar:

“Cennetin yüz derecesi vardır. Eğer **tüm insanlar**

⁶³ Ğubeyrâ: Mısırdan üretilen Habeş bölgesi içkisi. Bk. el-Cevheri, a.g.e., II, 765.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, III, 422.

⁶⁵ el-Buhârî, es-Sahih, “İman”, 20, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, I,12.

⁶⁶ el-Aynî, Umdetü’l-Kârî, Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, Mısır 1392/1972, I, 226.

⁶⁷ Müslim, “Salât” 65, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, I, 305; Tirmizî, “Tefsîru Sûreti’l-Ahzâb”, 23, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, V, 359; Nesâî, “Sehu”, 49, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, III, 45-46; İbn Mâce, “İkâme”, 25, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, I, 293; Muvatta, “Sefer”, 67, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, I, 164; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., V, 274.

(العالمين) bunlardan birine girecek olsa onların hepsini içine alır.”⁶⁸

3. Hz. Peygamber zamanında bir Müslüman ile bir Yahudi tartışır. Müslüman “Muhammed’i *âlemîn* içinde seçkin kılan Allah’a yemin olsun” diye yemin ederken, Yahudi “Musa’yı *âlemîn* içinde seçkin kılan Allah’a yemin olsun” diye yemin eder⁶⁹. Aynı olayın benzer ifadelerle nakledildiği diğer bir rivayette *âlemîn* kelimesinin yerini *beşer* kelimesinin almış olması⁷⁰, bu konudaki kanaati-mizi destekleyen önemli bir göstergedir.

4. Bir hadiste de, Enbiyâ 21/74’de geçtiği üzere, Hz. Peygamber’in tüm insanlara rahmet olarak gönderilmiş olduğu hususu yer alır. Hadiste bu manayı ifade etmek üzere *âlemîn* kelimesi geçer⁷¹.

5. Hz. Peygamber ahiret ahvalinden bahsederken, bir grup insanın hiçbir ameli ve hayrı olmaksızın cennete gireceğini söyler. Bu insanlar, kendilerine verilen cennet imkânları karşısında şaşkınlıklarını ifade etmek üzere “Ey Rabbimiz! **İnsanlardan hiç kimseye** (احدا من العالمين) *vermediğin şeyleri bize verdin!*” derler⁷².

6. Son olarak, bir hadiste Mâide 5/115’de geçen ifadeye benzer biçimde, *âlemînden* hiç kimseye yapılmayan bir azaptan söz edilir⁷³.

Görüldüğü üzere, âlem/âlemîn kelimesinin hadislerde yer alış şekli ve ifade ettiği anlam, Kur’an’da ifade

⁶⁸ Tirmizî, “Cennet”, 4, IV, 676; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 29.

⁶⁹ Buhari, “Husûmât”, 1, III, 88; “Enbiyâ”, 31, IV, 131; “Rikâk”, 43, VII, 193; “Tevhîd”, 31, VIII, 192; İbn Hanbel, II, 264.

⁷⁰ Buhari, “Husûmât”, 1, III, 89; “Enbiyâ”, 35, IV, 133.

⁷¹ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 10, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, V, 41; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, V, 257, 265, 268, 437.

⁷² Müslim, “İman”, 81, I, 171.

⁷³ Buhârî, “Tevhîd”, 35, VIII, 199; Müslim, “Tevebe”, 4, III, 2110; el-Muvatta, “Cenâiz”, 16, I, 240.

ettiği anlam ile paralellik arz etmektedir.

Sonuç

Başta da ifade ettiğimiz üzere, kelimelerin gerçek anlamı pratik kullanımda ortaya çıkar. Kelimelerin kullanım alanı değiştikçe, özellikle de zaman içinde farklı düşünce sistemlerine ait kavramlara dönüştükçe yansıttıkları anlamda önemli değişimler görülür. Buna göre, bir kelimenin Kur’an’da ne anlama geldiğini tespit etmek, o kelimenin kullanım alanı olan Kur’an metnini merkeze alan bir incelemeyi zorunlu kılar. Bu husus dikkate alınmaz da, kelimelerin Kur’an metninin oluşum sürecinden sonra ortaya çıkan düşünce sistemleri içerisinde kazandığı yeni anlamlar esas alınarak Kur’an anlaşılmasına çalışılırsa ciddi yanılgılar ortaya çıkabilir.

Rabbü’l-âlemîn ifadesindeki “âlemîn” kelimesinin ifade ettiği anlamı tespit amacıyla yaptığımız bu çalışma bize gösterdi ki, lügat âlimlerinin ve müfessirlerin çoğu, söz konusu kelimeyi Kur’an bütünlüğü içinde ele almayı ihmal etmişlerdir. Öyle anlaşılıyor ki onların bir kısmı, kelimenin sadece *rabbü’l-âlemîn* ifadesindeki kullanımına odaklanmışlar ve kelimenin Arapça dil kuralları açısından akıllı varlıklar için kullanılan çoğul formunda oluşunu dikkate alarak onun anlam alanına insanları, cinleri ve melekleri dâhil etmişlerdir. Râğıb el-İsfehânî’nin *âlem* kelimesi için yaptığı “felek ve içerdiği cevher ve arazlar için kullanılan bir isim” şeklindeki kelâmî içerikli tanımla birlikte, Kur’an’a ait bir kelimeye özellikle kelâm penceresinden bakma süreci başlamıştır. Râğıb el-İsfehânî’nin, Kur’an’a ait bir kelimeyi açıklamak isterken, kelâm alanına ait bir kelimenin tanımını yaptığı göz ardı edilmiş ve onu takip eden müfessirlerin ekseriyeti bu tanımın etkisi altında kalmışlardır. Bundan dolayıdır ki, *âlemîn* kelime-

sine, “Allah’ın dışında kalan bütün varlıklar” anlamını vermeyi tercih etmişlerdir. Bu yorumu ön plana çıkararak, Kur’an bütünlüğünü dikkate almak bir yana, kelimenin uğradığı anlam değişimini de dikkate almaksızın, kelâmî, felsefî ve tasavvufî bir anlam içeriğini Kur’an’a ait bir kelimeye yüklemişlerdir.

Oysa müfessirler Kur’an’ın iç bütünlüğünden hareketle *âlemîn* kelimesini anlama yolunu tercih etselerdi, gerekli verinin bizzat orada mevcut olduğunu görmeleri hiç zor olmayacaktı. Fatıha suresini tefsir eden bir müfessirin, *rabbü’l-âlemîn* terkibine sıra geldiğinde, *âlemîn* kelimesinin yer aldığı tüm ayetleri dikkatle incelemesi yeterli olacaktı. Nitekim kelimenin *rabbü’l-âlemîn* terkiбинin dışında kalan 31 farklı ayetteki kullanım örnekleri, bu kelimenin “insanlar” anlamında olduğunu açıkça göstermektedir. Söz konusu ayetlerde “insanlar”ı ifade eden kelimenin, *rabbü’l-âlemîn* terkiбинde farklı bir anlama delalet ettiğini söyleyebilmek, ancak Kur’an’ın bu tanıklığını kayıtlayacak güçlü bir delil ile mümkün olacaktır.

Bütün bu değerlendirmelerin sonunda, *âlem* kelimesinin anlamını “insanlar” olarak açıklayan lügat âlimi Halil b. Ahmed ile *rabbü’l-âlemîn* ifadesindeki *âlemîn* kelimesine aynı anlamı veren Cafer es-Sâdık⁷⁴, Ebû Mu’âz en-Nahvî⁷⁵ ve el-Hüseyn b. el-Fadl’ın⁷⁶ isabet etmiş olduğunu söyleyebiliriz. İbn Âşûr’un ifadesiyle, Arapçada *âlem* kelimesinin Allah dışındaki bütün varlıklar için kullanımı yoktur; kelime sadece kelâm âlimlerinin “âlem hâdis-tir/sonradan var olmuştur” şeklindeki sözlerinde yer alan

⁷⁴ ez-Zebidî, *a.g.e.*, XVII, 499; el-Âlûsî, *a.g.e.*, I, 79; Reşid Rızâ, *a.g.e.*, I, 42.

⁷⁵ es-Sa’lebî, *a.g.e.*, I, 111-112.

⁷⁶ es-Sa’lebî, *a.g.e.*, I, 111-112.

bir ıstılahtır⁷⁷. Ömer Rıza Doğrul’un kelime hakkındaki izahı da, bu yaklaşıma paralellik arz etmektedir. Ona göre “Rabbü’l-âlemîn” ifadesi “Yeryüzündeki bütün milletlerin Rabbi” manasında tercüme edilmelidir. Çünkü bu ifade, İslam nazarında Allah’ın herhangi bir millet veya kabilenin Allah’ı olmadığı, bu dünyadaki bütün milletlerin Allah’ı olduğunu belirtmektedir⁷⁸.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, Allah kendisini “rabbu’l-âlemîn” şeklinde nitelendirirken, özellikle insan ile olan rububiyet ilişkisine vurgu yapmakta ve din, dil, renk, ırk farkı gözetmeksizin tüm insanlığın Rabb’i olduğunu belirtmektedir. Allah ile insan arasındaki bu ilişki boyutuna işaret eden söz konusu ifadenin anlamını genişleterek, onu Allah-evren ilişkisini anlatan bir ifadeye dönüştürmek, bu ifadenin işaret ettiği özel vurgunun kaybolmasına neden olacaktır.

⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Müessesetü’t-Târîh, Beyrut 1420/2000, I, 166.

⁷⁸ Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1947, I, 11.

Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a İzâfe Edilen İrâde Ve Meşîet Kavramlarına Yüklenen Geleneksel Anlamlar Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme*

Doç.Dr.Abdulhamit SİNANOĞLU*

Özet

Bu çalışmada İslâm düşüncesinde Kelâm ilminin kurumsallaşmaya başladığı dönemin önde gelen mütekelimlerinin irâde ve meşîet konusundaki görüşleri irdelenmektedir. Bu kavramlar teolojik olarak Allah-insan ilişkisinin keyfiyeti çerçevesinde serbestçe tartışılmış, fakat daha sonraki dönemlerde herkes kendi bağlı olduğu mezhebin görüşlerini tekrar etmekten öteye geçememiştir. İslam tarihinin erken döneminde, her konu her düşünür tarafından serbestçe tartışılırdı. Dinin temellerini ve arka planını ilgilendiren konular, hicri dördüncü yüzyıldan sonra daha sistematik bir tarzda Kelam mezhepleri/ekolleri aracılığı ile devam etmiştir. Beşinci ve altıncı yüzyıllardan sonraki düşünürlerin çoğu ise, bir mezhebe bağlanmak gereğini duyarak, tâbi oldukları mezhebin konu ile ilgili görüşlerini kendilerince tekrarlamaya ya da açıklamaya çalışmışlardır.

Anahtar Kelimeler: *İrâde, Meşîet, Şey', Tekvîn, Sıfat, Mu'tezile, Mâtüridî, Ehl-i Sünnet.*

* Bu çalışma 29 Şubat-01 Mart 2008 tarihleri arasında İstanbul'da Süleymaniye Vakfı tarafından düzenlenen "İrade ve Meşîet Sempozyumu"nda sunulan bildirinin genişletilmiş şeklidir.

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı öğretim üyesi.

***Imputed Obtained Will and God the Holy Quran On
The Theological Meanings Meshiet An Evaluation of
Traditional Concepts Loaded***

Abstract

In this study, the ideas of the leading theologians about will and wish in the period which Theology science began to become association in Islamic thought. These conceptions were freely discussed within the framework relations between God and human but in subsequent periods people can't do anything but only reiterate the views of religious sect school which they affiliated. In the early history of Islam every subject was discussed freely from every thinker. The subjects concerning Islam's foundation and background proceed systematically by means of theological schools after fourth Islamic century. After fifth and sixth centuries most of the thinkers needed to bound a religious sect school and try to explain or reiterate the views of the religion sect school which they affiliated.

Keywords: *İrade, Meshiet, Takvin, Mu'tazila, Maturudi, Ahl-al-Sunne.*

Giriş

İslâm düşüncesinin çeşitli alanlarında derin izler bırakmış ve Müslüman ufkunun derinliklerini yansıtarak büyük sistemler kurmuş olan büyük müctehidler vardır. Gerek erken dönemdeki bu büyük sistem sahipleri, gerekse bunların metodolojilerine uyararak yeni açılımlar geliştirmeye çalışmış diğer bir âlimler, Hz. Muhammed (sas) ve ashabının üzerinde durmadığı ya da daha sonra ortaya

çıkan bazı konular hakkında farklı düşünceler geliştirmişlerdir. İslam düşünce tarihinde İslam Fıkhının muamelât alanıyla ilgili konulardaki görüş farklılıkları, genellikle “ictihad” kabul edilip meşrulaştırılmış, ama üçüncü asırdan sonra Kelâm tartışmaları olarak bilinen Usûlüddine ait konulardaki görüş farklılıkları “bid’at” veya “küfür” gibi olumsuz nitelemelerle reddedilmeye çalışılmıştır. İşte bu düşünürlerin bakış açıları irdelenirken, onlar arasındaki mezhep ve görüş farklılıklarının bir kısmı çeşitli te’villerle genellikle sade Müslümanların zihninin karışmasına da sebep olmuştur.

İşte bu kavram kargaşasına uğrayan ve belli bir dönemden sonra tekrarlanan konulardan biri de irâde ve meşiet kavramlarıdır. Bu kavramlar, tartışmanın hız kazandığı o dönemlerde, daha çok *kader* sorunu etrafında gündeme gelmiş ve o günden bu güne bu kavramları her ekol mensubu kendi bağlı olduğu usul ve esaslar içerisinde açıklamaya çalışmıştır. Kader sorununda Kur’an’ın bu iki kavramı adeta “anahtar” gibi kullanılmış; Allah-insan ilişkisi de bunlara yüklenen anlamlara göre şekillenmiştir.

Hz. Muhammed (sas)’in hayatında sahabe arasında kayda değer bir tartışmanın yaşanmadığını bildiğimiz bazı konular, üçüncü halife Hz. Osman’ın şehid edilmesi, Cemel ve Sıffîn savaşlarının ardından daha sesli bir biçimde tartışılmıştır. Hâşimoğulları ile Emevîler arasında yaşanan imâmet-hilâfet kavgalarının ardından birçok dini ve siyasî konu arasında Allah’ın irâde ve meşietinin bu olaylarla ilişkisinin mâhiyeti konusunda da çeşitli görüşler ortaya atılmıştır.

Hicrî birinci yüzyılın sonu ile ikinci yüzyıl başlarında o günkü İslam dünyasının önemli kentleri olan Me-

dine, Kûfe, Basra ve Şam gibi yerleşim merkezlerindeki bilginler, biraz da yabancı din ve kültürlerin etkisiyle İslâm düşüncesine giren bazı ilahiyat konularını da gündemlerine alma zorunluluğu duymuşlardır. Böylece ilk Müslümanlar arasında hiç gündeme gelmeyen bir çok konu çeşitli kesimler arasında gittikçe artan bir biçimde kutuplaşmaların da artmasına neden olmuştur. Bu arada Müslümanları en çok meşgul eden ve âlimleri karşı karşıya getiren konulardan biri olan irâde ve meşiet kavramları etrafında farklı görüşler, hicri birinci asrın sonları ile ikinci asır başlarından itibaren Kaderiye ve Cebriye gibi iki aşırı ucun ortaya çıkmasına ve daha sonra bu tartışmaların devam ettiği üçüncü ve dördüncü asırlarda bu iki aşırı uç arasında farklı renklerde itikâdi/siyâsî fırkaların İslam düşüncesinde yerini almasına neden olmuştur. Kader sorununa yaklaşım biçimlerine göre de her ekol Kur'an-ı Kerim'de ve Hadis-i Şeriflerde geçen bu kavramlara kendilerince anlamlar yüklemişlerdir. Bu kavramların insanlara taallukunun boyutları her ekol mensubu tarafından farklı biçimlerde açıklanmaya başlayınca aralarındaki ayrışmalar iyice derinleşmiştir. Böylece beşinci asır başlarına kadar siyasal iktidarların bu ekoller karşısındaki duruşu ya da tercihlerinin de etkisiyle kurumsallaşma süreci tamamlanmıştır. O günlerden itibaren her mezhep, bu sorunu kendi yöntemleri doğrultusunda çözüme kavuşturduğunu ileri sürmüş olsa da, gerçekte her açıklama biçimi başka sorulara kapı aralamıştır. Bunun nedeni, büyük ölçüde bu sorunun arka planında yer alan "meşiet" ve "irâde" kavramlarının dilsel tahlilleri yapılırken, çoğunlukla mezhep bağılılığı veya bağımlılığı gibi bir durumdan yola çıkılmış olmasıdır. Böylece bu kavramlara farklı anlamlar yüklenmiştir. Arap dilinin de bu tür farklı yorumlara müsait oluşunu göz önüne aldığımızda,

İslam düşünce tarihinde bütün Müslümanların ortak bir zeminde buluşma imkanı neredeyse kaybolmuştur.

Tartışmanın başlangıcından bu güne bu sorunun insan zihnini tam olarak tatmin edebilecek veya tam olarak çözüme kavuşturabilecek şekilde netleştirilememesi, buna bağlı bir çok siyasi ve teolojik (ilâhiyât/kelâmî) sorunun Müslümanlar arasında güncelliğini korumasına neden olmaktadır. Bu nedenle günümüz Müslümanı İslâm ilim çevrelerinden bu sorunun çözümüne yönelik akla ve nakle uygun doyurucu açıklamalar beklemektedirler. Küreselleşme denilen olgu başta olmak üzere toplumsal problemlerin çoğaldığı, iletişim ve teknolojinin hızla ilerlediği günümüz dünyasında ise bu zihinsel ihtiyaç daha da artmıştır. Zira insanlık ailesi gittikçe birçok teolojik meseleyi akla ve bilime uygun biçimde anlamlandırılmaya çalışmaktadır.

Aslında sorun, Allah'ın irâdesi ile meşietinin eşya-ya (varlıklara) ve özellikle insana taallukları arasındaki ayırım noktasında ortaya konulursa, konu daha açık bir hale gelecektir. Genel olarak bakıldığında İslâm düşünürleri Yüce Allah'ın kâinat üzerindeki tasarrufları ile O'nun emir, nehiy ve haber türünden irâdesini birbirinden ayırmışlardır. Özellikle Mu'tezilî ve Mâtüridî âlimleri bu ayırımı daha akılcı bir çerçevede ortaya koymuşlardır.

Kelâm âlimleri Allah'ın fiillerini “Tekvîn sıfatı” veya “Allah'ın fiilleri” başlığı altında incelemişler, bu arada Allah'ın irâdesi ve insanın irâdesini de ayrı ayrı ele almışlardır. İrâde ve meşiet kavramları hicri altıncı asırdan sonra gelen mukallid âlimler tarafından çoğu yerde birbirinin müteradifi gibi kullanılmaya başlanmıştır. Bu yüzden de bu iki kavram arasındaki anlam farkları unutulup gitmiştir. Bundan sonra da Allah-insan ilişkisine bağlı

kader anlayışı, teklifin sıhhati, nübüvvetin imkan ve gayesi, kısaca dinin gönderiliş amacı farklı yorumlarla ortaya konmaya çalışılmıştır.

Allah'ın emirlerinin irâde-i İlâhi ile, tekvinî/kevnî emirlerinin ise meşiet-i İlâhi ile olduğu; yani *irâde* ile *meşiet* kavramlarının birbirinden farklı olduğunu ifade eden açıklamalar, Kelâm'ın kuruluş ve kurumsallaşma dönemlerindeki hemen bütün Kelâm bilginleri tarafından vurgulanmıştır. Bu iki kavramın Allah hakkında aynı mânâyı ifâde ettiği düşüncesi, daha çok sonraki (müteahhirûn) dönem düşünürlerine aittir. Sözelimi Hânefi-Mâtüridi âlimlerinden Kemâluddin el-Beyâzî (ö.1098/1687) bu iki kelimenin müterâdif olduğunu ileri sürerken, Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1114)'nin de bunların, "bir mânâyı açıklayan iki lafız" olduğunu kabul ettiği¹ bildirilir."² Nesefî açısından bütün kelâmcılar bu iki lafzı aynı anlamda kullanmışlarsa da Kerrâmiyye'nin, meşieti, Allah'ın bir şeyi *ihdas etmek (varlığa çıkarmak) istediğinde* kullanılan ezeli bir sıfatı olduğunu ileri sürdükleri, irâdesinin ise meşietten farklı olup, kadîm olan zâtında hâdis olan bir lafız olduğunu kabul ettiklerini³ bildirir. Kendisi ise Kerrâmiyye'nin bu görüşüne katılmadığını, "Allah'ın yücelik ve büyüklüğünün bundan (Kerrâmiyye'nin bu görüşünden) münezzeh olduğunu" da ilave eder. Nesefî'ye göre Kerrâmiyye, Allah'ın murâd ettiği kadar/sayıda irâdesi olduğunu ve bu irâdelerin her birinin, murâd edilenin kendisiyle ortaya çıkmadan önce mevcut bulduklarını kabul etmişlerdir.⁴ Nesefî,

¹ Ebû 'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, tahk. Hüseyin Atay, Ankara 2004, I/492.

² Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay., İstanbul 1992, 323-324.

³ Ebû 'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşira*, I/492.

⁴ Ebû 'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşira*, I/492.

Kerrâmiyye'nin, Allah'ın, ezelde *irâde üzerinde kudreti olan bir müridlikle mürîd* bulunduğunu ve âlemi de kendi zâtında hâdis (sonralı) olan bir irâde ile var ettiğini söylediklerini naklederek, Allah'ın zâlimlerin bu tür sözlerinden daha yüce olduğunu bildirmek suretiyle bu görüşe şiddetle karşı olduğunu tekrar eder. Ona göre Allah havâdise (sonralı varlıklara) mahal olamaz.⁵ Kerrâmiyye'nin irâde üzerinde ezeli bir kudretin etkisinin bulunacağı görüşü, Nesefî açısından hatalıdır. Zira bunun, Allah'ın yaratma sıfatı üzerinde de kudret olduğu anlayışına götürdüğünü, bunun da dil bilginlerinin görüşlerinden ayrılmak olacağını ifade eder.⁶ Aslında Mâtürîdîliğin ortaya çıktığı ve yayılmaya başladığı bölgelerde Kerrâmiyye mezhebinin etkilerinin gittikçe azaldığı ve daha sonra da kaybolduğunu biliyoruz. Oysa Kerrâmiyye'nin meşiet ve irâde kavramlarını ayrı ayrı ele alması, Kerrâmiyye'nin ehl-i bid'at kategorisine sokularak ağır eleştirilere maruz kalması sonucu bu mezhep ortadan kaybolmuştur.

İlk Kelâm âlimleri olan Mu'tezile düşünürleri ile İmâm Mâtürîdî (ö.333/944) Kerrâmiyye gibi bu iki kavram arasındaki anlam farklılığına değinmişlerdir. Mu'tezile edebiyatında ve Kelâmında bu iki kavram arasındaki farklılıklar, Kur'an'da her iki kelimenin geçtiği âyetlerin yorumlanması sırasında ortaya çıkmış; Allah'ın irâdesi ile meşietinin aslında birbirinden farklı iki kavram olduğu, her kavramın geçtiği âyetteki açıklamalar bağlamında ortaya konmuştur. Çünkü özellikle Mu'tezile düşünürleri, Allah'ın adaletini ve insan sorumluluğunu temellendirmeye çalışırken Kur'an'daki Allah'ın irâdesi bağlamında gelen ayetleri, büyük bir titizlik içinde irdelemiş-

⁵ Bkz.Ebû 'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I/501.

⁶ Bkz.Ebû 'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I/502.

lerdir. Özellikle Allah-insan ilişkisinin iki anahtar kavramı olan "meşiet" ve "irâde" kavramları üzerinde araştırma yapılırken, Mu'tezile bilginleri ile ilk dönem Eş'ârî ve Mâtürîdî düşünürlerinin konu ile ilgili görüş ve yaklaşımlarını karşılaştırmalı olarak ele almak günümüz araştırmacıları açısından önem arz etmektedir. Böylece İslam düşünce mirasının bu yönünü önyargısız ve nesnel bir yaklaşımla tekrar irdelemek, günümüz insanının zihnine daha anlaşılır ve bütünleştirici anlayışların sunulmasında katkılar sağlayabilecektir.

1. İrâde, Meşiet ve Şey' Kavramlarının Lügat Anlamları

İrâde ve Meşiet kelimelerinin Türkçe'de karşılığı, "dilemek, istemek" olarak kullanılmakta ise de, aslında bu iki kelimenin anlamları arasında kavramsal açıdan farklılık bulunmaktadır. Gerçekten de dilimizde "şey" kavramı, somut ya da soyut herhangi bir "varlık" anlamında kullanılmaktadır. Beş duyu organımızla hissedebildiğimiz somut varlıklar için de, beş duyu organı ile hissedilemeyip varlığı kabul edilen varlıklar için de "şey" kavramı dilimizde kullanılmaktadır ki, benzer durum aslında Arap dili için de geçerlidir.

Sözlük anlamı itibariyle "irâde," "râde – yerûdu" dan gelir, ve iki şey arasında kararsız kalma hali olup; "geldiği ve gittiği zaman mutmain olmadı" anlamında "gidip-gelmek" demektir.⁷ Kelimenin kök anlamında bir "kararsızlık hali" vardır. Eylem haline getirildiğinde ise "kararlılık" vardır. "Bir şeyi irâde etti"(erâde) demek, "onu istedi"; yani "onu sevdi ve onu kastedti" demektir.⁸

Arap dilinin ünlü lügat bilgini er-Râgıb el-İsfehâni

⁷ Bkz. A. J. Wensick, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, Leiden, 1943, II/319.

⁸ Bkz. İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, tsz., III/191.

(ö.502/1108) de bu kelimeyi "ra ve de" maddesi altında incelemiş ve "ravede"nin "bir şeyi talep etme hususunda tereddüd etmek", irâdenin ise aslında "şehvet", "hacet" ve "emelden" mürekkebe bir "kuvvet" anlamında "bir şeyi talep etmekteki sa'y (çaba)"; bunun da "nefsin o konuda hükmetmesiyle beraber kendince cazib gelmesi" anlamında bir "isim" olduğunu ifade etmektedir. Bu kelimenin bu anlamda (nüzü' (cezb) anlamında) Allah hakkında kullanılmayacağını bildiren er-Râğıb el-İsfehânî, Allah'ın irâde etmesinin bazen "hükmetmesi", bazen "emretmesi", bazen de "kassetmesi" demek olduğunu da ilave eder.⁹ Şey ve meşîet kelimelerine gelince er-Râğıb el-İsfehânî şöyle der: "Şey, kendisinden haber verilmesi ve bilinmesi doğru olan (demektir). Müttekellimlerin çoğunluğuna göre, Allah ve başkaları hakkında kullanınca, anlamı ortak/müşterek bir isimdir.¹⁰ Hem varlık (mevcûd), hem yokluk (ma'dûm) hakkında kullanılır. Bazılarına göre şey, mevcuddan ibarettir."¹¹ Şey kelimesinin hem mef'ul, hem fâil olarak kullanılabileceğini ifade eden er-Râğıb el-İsfehânî, bu görüşüne ayetlerden delil getirdikten sonra meşîet kavramına geçerek, bu kelimenin, müttekellimlerin çoğuna göre irâde gibi kullanıldığını, bazılarına göre ise

⁹ Bkz. er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Seyyid Kiyânî, Mısır 1961, s.202-203.

¹⁰ Burada Mâtürîdîlerin, Cehmîyye ve Mu'tezile'nin aksine, "varlık" anlamında Allah'a da "şey" denilebileceği görüşü ile bağlantı vardır. Cehm b.Safvân'ın, Allah'ın "bir şey olmadığını" söylediği rivayet edilir. Çünkü ona göre "şey", kendisinin benzeri olan mahluk demektir. Daha sonra Mu'tezile bilginleri Allah'ın "şey" olmadığı konusunda Cehm gibi düşünmüşlerdir. Bkz. Ebû 'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l- Musallîn*, III. Bs., tahk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1400/1985, I/181

¹¹ Er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s.271. Ma'düma şey denilebileceğini ileri sürenlerin Mu'tezile olduğunu ifade eden Mâtürîdî'dir. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.86s. Oysa bu konu Mu'tezile içinde ihtilâfıdır. Bkz. Ebû 'l-Huseyn el-Hayyât, *Kitâb el-İntisâr*, Beyrut 1988, s.124-125.

bunun Allah hakkında kullanılınca bir şeyi "icâd etmek" ve insan hakkında kullanılınca onu "isâbet ettirmek" anlamına geleceğini bildirir. Isfehâni devamla, bunun Allah hakkında kullanıldığında, Allah tarafından olan meşietin, bir şeyin varlığını gerekli kılacağını, irâdenin ise murâd edilenin ortaya çıkmasını mutlaka gerekli kılmayan bir anlama sahip olduğunu bildirir. Allah'ın meşietinin mutlaka olacağı, oysa Allah'ın zorluk ve zulmü irâde etmediğini bildirdiği halde, insanlar arasında zorluk ve zulüm gibi durumların ortaya çıkabildiğini ifade ederek, ilk kelâm ekolleri arasındaki tartışmaları özetlemektedir.¹²

Sonraki lûgat âlimleri de, bu konuda genellikle mensup oldukları mezhebin etkisindedirler. Fakat er-Râğib el-Isfehâni'nin bu konuda daha net ve tarafsız bir açıklama yapmış olduğunu görüyoruz. Bu nedenle nasslarda geçen kavramlara anlam verirken, ekolleşme öncesindeki sahâbe ve tabiûn âlimlerinin (Selefin) açıklama biçimlerini ortaya çıkarmak, bunlardan yararlanmak, hatta bu anlamları temel almak daha sağlıklı olacaktır kanaatindeyiz.

Sonraki kelâmcıların bir çoğu da Kur'an'da "irâde" ile "meşiet" kavramlarını genellikle aynı anlamda kullanmışlardır. Sözelimi Mâtüridi bilginlerinden Ebû'l-Muîn en-Nesefî, (ö.508/1115) Kerrâmiye hariç, Kelâmcıların irâde ile meşietin eş anlamlı olduğunu kabul ettiklerini, Kerrâmiyye'nin ise meşietin Allah'ın ezeli bir sıfatı olduğunu; Allah'ın dilediği bir şeyi bu sıfatla ihdas ettiğini, irâdenin ise meşietten farklı olarak Allah'ın kadîm zâtında hâdis (sonradan) olduğunu kabul ettiklerini bildirdiğini az önce zikretmiştik.¹³ Oysa Müttekaddimûn dö-

¹² Bkz. Râğib el-Isfehâni, *el-Müfredât*, 271.

¹³ Bkz. en-Nesefî, *Tebşıra*, I/492.

nemi Mâtürîdî bilginlerinden Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö.493/1099), Ebû Hanife'nin bu iki kavramı birbirinden ayırdığını; irâdeyi “muhabbet” ve “rıza” cinsinden sayıp, “revede”den gelen bu kavramı, “talep/istek” anlamında bir isteğin *sonuçlanmamış hali* olarak kabul ettiğini, ancak Ehl-i Sünnet'in ve Eş'arî'nin bu iki kavram arasında bir fark görmediğini bildirir.¹⁴ Er-Râğîb el-İsfehânî'nin el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân adlı eserinde bu iki kavram arasındaki anlam farkı açıkça izah edilmektedir. Burada çok net bir biçimde irâde kelimesine “isim” anlamında “istek”, şey kelimesine ise “varlık” anlamı verilmiştir.¹⁵

Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye göre (ö.816/1414) 'istemek', 'dilemek', talep etmek' anlamlarına gelen irâde, nefsin bir şey hakkında 'yapılmalıdır', 'yapılmamalıdır' diye hüküm verdikten sonra, bu hükmü doğrultusunda onu yapmaya ya da yapmamaya yönelmesi (*meyl* etmesi)dir. Meşîet de ıstılahta irâde mânâsındadır. Ancak lügat yönünden aralarında fark vardır. Meşîet, varlığın ismi olan “şey” (kelimesin)den alınmış olup “icâd” anlamındadır. “Talep” anlamına gelen irâdenin zıddı “kerahet”(istememe) tir. Irâdeyi bazı bilginler “meyl”, “rağbet” ve “şevk” olarak da tanımlamışlardır. Bu, insanın yararlı olduğuna inandığında yapmaya "yöneldiği" bir şeydir.¹⁶ "Irâdenin bir şeye "meyletme" anlamında kullanılışını İslam filozofu İbn Sînâ (ö.428/1036)'da da görmek mümkündür. İbn Sînâ, “İlâhiyat”ın dördüncü kitabının ikinci bölümünde irâdeyi, *irâde-i mûmile* ve *irâde-i câzime* olarak ikiye ayırır. Birin-

¹⁴ Bkz. Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûluddîn (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, çev. Şerafeddin Gölçük, Kayıhan Yay. İst. 1988, s.63-64 vd.

¹⁵ Bkz. Er-Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, Ravede/İrâde ve Şe'y/Meşîet maddeleri.

¹⁶ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâb et-Ta'rifât*, Mektebet'u Lübnan, Beyrut 1969, 10-11.

cisi nefsin bir şeye yönelmesi, ikincisi organları harekete geçiren irâdedir."¹⁷ Bu son ayırım insan irâdesiyle ilgilidir.

2. Kurucu Kelâmcılar Açısından Allah'ın İrâde Ve Meşietinin Anlam Alanları Ve İnsanla İlişkisi

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/933) Mücessime'nin çoğunluğunca Allah'ın halkı yaratmadan önce âlim, kâdir, semî', basîr ve mürîd olmadığını, daha sonra irâde ettiğinde Allah'ın irâdesinin, onun "hareketi" olduğunu, böylece onların "erâde"yi, "teharreke" anlamında kullandıklarını bildirir. Böylece "bir şeyin olmasını irâde ettiğinde, hareket ettirdi ve o şey oldu" anlamında irâde Allah'a nispet edilir. Çünkü bunlara göre "şey" cisim demektir.¹⁸ Eş'arî'ye göre, "erâde" fiilinden bazen "hük(ü)m", yani, "kaza" ya da "iktiza" kastedilir. "Allah irâde etti" sözünün anlamı "ona hükmetti" demektir. Mesela 'Kıyamet saatinin mürididir' demek; 'bunun hâkimi ve haber vereni' demektir.¹⁹ Eş'arî, Allah'ın irâdesinin anlamı hakkında Mu'tezile'nin ihtilaf ettiğini ve bu konuda beş çeşit görüşleri olduğunu bildirir. "Allah, kulların fiillerini irâde edendir (mürîd)" sözünde olduğu gibi, bundan bazen "emir",²⁰ bazen de "tahliye"/serbest bırakma" kastedilir. "Allah kullarının ma'siyetlerini irâde etti" demek, "O, kendileriyle bu işler arasında (onları) serbest bıraktı" demektir.²¹ İrâde, "halk" (yaratma) ve "inşâ" (yapma) anlamına da gelir. Bundan kastedilen, Allah'ın kendi fiillerinin mürîdi (dileyip yapıcısı) olduğudur. Çünkü O, bunla-

¹⁷ Bkz. Şaban Ali Düzgün, *Nesefti ve İslâm Filozoflarına göre Allah Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ank. 1988, s.199.

¹⁸ Ebû 'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfu'l-Musallîn (Makâlât-1)*, (Tashih: Helmut Ritter), Dâru'n-Neşr, Wiesbaden, 1400/1980, s. 213.

¹⁹ Eş'arî, *Makâlât-1*, 190-191.

²⁰ Eş'arî, age., 190.

²¹ Eş'arî, age., ay.

rın yaratıcı ve yapanıdır.²² Buna göre ilâhî irâdenin *hüküm, emir, tahliye, halk* ve *inşâ* gibi anlamları bulunmaktadır.

Mâtürîdî Okulunun kurucusu Ebu Mansûr Mâtürîdî (ö.333/944)'ye göre bu âlemden önce hiç bir şey yok iken, ya da âlemin kendisi hiçbir şey değilken (lâ şey') Allah'ın irâdesi ile "var" kılınmıştır. O, âlemin "lâ min şey'" (yoktan) yaratılmış olmasını açıklarken, bunu O'nun irâde sıfatı ile ilişkilendirir ve varlıkların tab'an ortaya çıkmalarının imkansızlığını belirtir.²³

Mâtürîdî'ye göre irâdenin çeşitli tanımları olup, Allah hakkında bunlardan hangisinin kullanılmasının uygun olacağını belirtir. Bu tanımlar şunlardır:

1.Temennî etme,²⁴ bu, her konuda zât-ı ilâhiyyeden uzak tutulması gereken bir mânâdır.

2.Emredip, bir şeyi yapmaya çağırma; bu da fâili yergiye maruz kılacak her türlü eylemde Allah'tan nefyedilecek mânâdır.

3.Bir şeyin yapılmasına rıza göstermek ve onu benimsemek; bu da yergiye konu teşkil eden her fiil hususunda bir önceki mânâ gibidir.

4.Fâilinin yenilgi ve baskı altında tutulmaması; yani fiilini planlayıp irâde ettiği şekilde vücut bulması. Mâtürîdî açısından Allah hakkında en uygun anlam bu sonuncusudur. Diğerleri çeşitli açılardan sahibinin eleştirilmesi ve yergi konusu olmasına açık olduğundan Allah

²² Muhammed b.Abdulkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, (tahk. Alfred Guillaume), Mektebetu'l-Müsenna, Bağdad tsz, s.238.

²³ Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercemesi*, çev. Bekir Topaloğlu, TDV. İSAM Yay., İst.2005, s.59.

²⁴ "Allah'ın murâd etmediği bir şeyin vücut bulması tasavvur edilecek olsa ilâhî irâde 'temenni' konumuna düşer". Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Terc.*,374.

hakkında en doğru anlam sonuncusudur. Mâtürîdî, meşietin bu son anlamının "Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması ve yarattıkları konusunda cebir ve yaptırım altında bulunmama niteliği" demek olduğunu ifade etmektedir.²⁵ Mâtürîdî'ye göre, Mu'tezilî Kâ'bî'nin Allah'a dil uzatma (şetm) gibi kötü fiillerin, bir övgü (medih) içermediğinden dolayı Allah'ın meşieti dahilinde olamayacağı biçimindeki görüşü yanlıştır. Zira şetm fiili, onu işleyen insan açısından çirkin olup, onu irâde eden Allah açısından şetm niteliği taşımaz. Mâtürîdî, hem irâde hem meşietin iman-küfür, yalancılık-doğruluk gibi iyi-kötü her fiili kapsadığını ileri sürer.²⁶ Mâtürîdî, Mu'tezile düşünürlerinin görüşlerinin aksine Allah'ın *dilemesi* anlamındaki irâdesi ile *emrinin* farklı olduğunu kabul eder. Buna göre Allah'ın dilemesi her zaman bir şeye rıza gösterdiği anlamına gelmez. Buna göre Allah'ın bir emrini yerine getirmeyen kimsenin bu fiilini gerçekleştirilmesi (de) ancak Allah'ın irâdesi ile mümkün olmaktadır. Bu konuda Mâtürîdî, Ebu Hanife'nin yolundadır. Bu durumda "var", "olan" ve "ortaya çıkan" *her şey* bu anlayışa göre Allah'ın *meşieti* ile olmaktadır.²⁷

²⁵ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercemesi*, 375.

²⁶ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercemesi*, 376.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercemesi*, 379; Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, "İmam-ı A'zâm'ın Beş Eseri" içinde, Mustafa Öz, Kalem Yay., İst. 1981, 59-60. Mâtürîdî düşüncesini nakleden bir çok eserde irâde ile meşietin aynı anlamda olduğu ifade ediliyorsa da aslında Ebû Hanife, eserlerinde bu iki anlam farkına işaret etmektedir. Sözgelimi az önceki görüşlerini el-Fıkhu'l-Ebsat adlı eserinde "Bâbu'l-Meşiet" başlığı altında ele alması ve bu babda, Allah'ın *ortaya çıkmasını* istediği veya istemediği her şey için "şey" kavramını, ve bu kavramın masdarı olan meşiet kelimesini kullanması, aslında onun düşüncesinde irâde ile meşiet kavramlarının farklı olduğunu göstermektedir. Ama daha sonraki dönemlerde meşiet ve irâde kelimelerinin birbirlerinin yerine veya aynı anlamda kullanılmasından olsa gerek, hem irâde, hem meşiet kelimeleri Türkçe eserlerde de "dileme" veya "isteme" şeklinde çevrilmektedir. Bir kısım Arapça eserlerde de her iki kavram birbirinin yerine kullanılınca, bu anlam örgüsü üzerine bina edilen görüşler iyice birbirine karışmaktadır. Bize göre aslında meşiet, varlık yapmaya

Mâtüridî'den yaklaşık bir asır önce yaşamış ve Mu'tezile düşüncesi üzerinde en çok etkisi olan, hatta bu ekolü sistemleştiren Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö.226-235 h.), Allah'ın "emir" anlamına gelen Kelâmı hakkında tekvin emri ile teklif emri arasında fark görmüştür. Yüce Allah şöyle buyuruyor: "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman onun için sözüümüz "kün" (ol)'dür ve hemen oluverir."²⁸ "Bir şeyin²⁹ var olmasını irâde ettiği zaman, O'nun (şey olması) için emri sadece 'kün'(ol) sözüdür ve o şey hemen oluverir."³⁰ Burada dikkat edilirse bu irâdede bir varlığı "varlık düzeyine çıkarma" (tekvîn), yani "yaratma" anlamı vardır. Allah'ın (bu) tekvin hakkındaki emri ve irâdesi bir mahalde değildir. Bu, mahal veya mevzû, yokluk halinde olup, sonradan meydana gelmemiştir. Emri veya Kelâm'ı ise, "ihdas" ve "halk" (yaratma) ile ilişkili şeyler hakkındadır. İnsanlara, namaz, zekat veya herhangi bir şer'î teklifi emrettiği zaman ise, emredilen burada kâim ve mevcuttur. Bu yüzden "söz" bir mahalle sıkıştırılmıştır. Böylece O'nun Kelâmı, emirde, nehiyde, haberde ve istihbârda, ya da açıkçası *Teklif Emri*'nde olur. Başka bir ayırım da Allâf'a göre, irâde ve murâd ayırımıdır. Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî (ö.319/928) Allâf'ın, Allah'ın irâdesinin irâde edilenden (murâd) başka olduğunu söylediğini nakleder. Allâf'a göre *O'nun irâdesi, yarattığı 'şey'*

dönük bir mânâ olup, Allah'ın tekvin sıfatı ile birlikte bir işlev görmektedir. Irâde ise kudret sıfatı gibi olup, bir şeyin varlık sahasına çıkarılmasından önce kullanılan bir anlama sahip gibi görünmektedir.

²⁸ Nahl 16/40.

²⁹ Bize göre bu şey' dışarıda henüz mevcut değildir. Buna göre ilgili âyette geçen "lehü" kelimesi "ilâhî planda var olan o şeyin dışarıda varlık bulması için" anlamına geldiği kanaatindeyiz.

³⁰ Yâsîn 36/ 83.

içindir. O şey de O'nun mahlûku olur.³¹ Basra'nın iki büyük bilgini baba oğul Cübbâ'iler ve diğer Basralılar bu konuda Allâf'a uymuşlardır.³² Nazzâm ise, Allah'ın irâdesini O'nun 'işî', 'emri' ve 'hükmü' olarak tanımlamıştır.³³ Dikkat edilirse Allaf, Allah'ın yaratmaya dair irâdesinin (tekvini irâde) her hangi bir mahalde bulunmayan bir "söz" olduğunu, yaratılanın ise bir mahalde bulunan ve varlık haline gelmiş bir "şey" olduğunu vurgulayarak bir tür *potansiyel irâde* ile bir şeyi *var yapmaya dönük irâde* arasında ince bir ayrım yapmaya çalışıyor. Bu anlayışa göre bir varlığın meydana gelmesine dair olan irâdesi de, insandan bir şeyi yapmasını istemesine dair irâdesi (teklifi emir) de Allah'ın emri bağlamında irâdesidir.

Kâinatta Allah'ın yaratmaya dair dilemesinden (meşiet) başka bir dilemenin olamayacağını, yani her şeyin ancak O'nun yaratması, "izni" ve "emri" ile gerçekleşebileceğini gösteren ve Müslümanlar arasında yaygın olan "Allah'ın var etmeyi dilediği şey oldu, var etmeyi dilemediği olmadı"³⁴ sözü, Müslüman düşüncesinde bir itikâd olarak kabul görmüştür. Kâdı Abdulcebbar'a (ö.425/1015) göre de "Allah'ın dilediği (şey) oldu" sözünden; O'nun (var etmek=şey) istediği fiilerinin mutlaka olduğu, "dilemediği olmadı" sözünden maksat ise; O'nun var etmek (şey) istemediği şeylerin de gerçekleşmediği hususudur. Ona göre bu hususta ümmetin gayesi Allah tealanın iktidarını/kudretini nitелеmek ve O'nun medhini

³¹ Bkz. M. Kâmil Ahmed *Mefhûmu'l-Adl fi Tefsiri'l-Mu'tezile li'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'n-Nahda el-Arabiyye-Beyrut 1983, s. 176; krş. Şehristânî, *el-Milel-1*, I/51.

³² Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 440, 456.

³³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni f, i Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, s.VI/3.

³⁴ "Allah dilemedikçe/var etmedikçe siz dileyemezsiniz/var edemezsiniz" (Ve mâ teşâüne illâ en yeşâellâhu), Tekvir 81/29. Ayrıca bkz. Dehr/İnsan 76/30 ve En'âm, 6/120.

açıklamaktır.³⁵ Böyle bir irâde, meşîet (kavramı ile ilgili olup, “kesinlik (hetm) ifâde eder; insanın imkanına bırakılan ve emir anlamındaki irâde değildir.³⁶ Fakat Kâdı Abdulcebbâr , bu meşîetin, küfür gibi kötü fiilleri içermediğini, Allah'ın insanlardan yapılmasını istediği emir türünden bir irâde olduğunu izah eder.³⁷ Mâtürîdî de, Allaf da olduğu gibi Allah'ın “tekvinî emri” ile, “kendi kapsamından dışarı çıkmayan”, yani kendisi ile fiilin yapılması irâde edilen emrini birbirinden ayırır. Birincisinin ortaya çıkmaması, yani Allah'ın "kün" emrinden sonra o varlığın olmaması imkânsızdır. “O, bir şey yaratmayı dilediği zaman O'nun sözü o şeye (şey haline gelmesini istediği varlığa) “ol” (kün) demekten ibarettir ve hemen oluverir”³⁸ âyetini buna delil getirir. İkincisinde ise irâde ile murâdın aynı olduğunu ileri sürenler bulunduğunu bildirmiştir.³⁹

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın tekvinî bağlamdaki emri olan emri mutlaka yerine gelir; O'nun böyle bir emri asla geri çevrilmez. Bu emir sonucunda ortaya çıkan şey de Allah'ın yaratma fiilidir.

Mâtürîdî, “Kaderiyye ile aralarında bu hususta iki noktada tartışma olduğunu” bildirir: O “Yüce Allah'ın ebedî olarak, olacak olan şeyleri bildiğini” ve “ilmini bildiği gibi yerine getirmeyi irâde ettiğini” ileri sürerek, Kaderiyye'ye bu konuda sorular yöneltir. “Kaderiyyenin, Allah'ın olacak şeyleri ebedî olarak bilmediğini iddia etmeleri durumunda ‘kâfir’ olacaklarını, ilmini dilediği gibi yerine getirdiğini kabul etmezlerse, Allah'a cehl isnad et-

³⁵ Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, II (ikinci kısım), 283-285; *Şerh*, 469 vd.

³⁶ Bkz. Muhammed Umâra, *el-Mu'tezile ve Müşketü'l-Hürriyeti'l-İnsaniyye*, 92.

³⁷ Kâdı Abdulcebbâr, *Şerh*, 470.

³⁸ Yâ-sin 36/82.

³⁹ Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâb et-Tevhid*, tahk. Fethullah Huleyf, Matbaa Katolikiyye-Lübnan 1982,s.295 vd.

miş olacaklarını” ileri sürer.⁴⁰ Halbuki Mu'tezile, Allah'ın irâdesi ile insanın irâdesini birbirinden kesin olarak ayırmıştır. Onlar, Allah'ın irâdesinin, muradı (nesnesi) ile birlikte olduğunu, bir şeyi (olmasını) irâde ettiği anda derhal yerine geldiğini kabul ederler. Nitekim bu konuda Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Allah'ın irâdesi ile muradının arasında bir "fâsıla/ara" olmadığı ve Allah'ın irâdesinin "muradı ile beraber" olduğu, insanın irâdesinin ise fiilin oluşumu için fiille beraber olmasının muhal/imkansız olduğu kanaatindedir.⁴¹

Mu'tezile'nin genel kanaati, Allah'ın yaratmaya dair irâdesinin, onu 'yaratmak' olduğu şeklindedir. Mu'tezile'nin Bağdad ekolünden Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin açıklamasına göre, irâdenin yorumlanması; Allah'ın, fiilinde mağlub ve zorunlu/mecbur olmamasından başka bir şey değildir.⁴² İnsandan meydana gelen fiiller, ancak insanın ihtiyârı ve meşietiyile (seçip istemesiyle) ortaya çıkar. Dehr sûresi⁴³ 30. Âyet-i kerimede "Allah bir şeyi/bir varlığın olmasını (şey) dilemedikçe siz dileyemezsiniz" buyrulur. Bu âyetle Allah'ın, kulların fiillerini zorlaması (hetm) kastedilmemiş, aksine burada "yetki" ve "imkan verme" kastedilmiştir. İrâdesinin gereği olan fiillerini yapma hususunda insanın Allah'ın irâdesine galip olması mümkün değildir. Allah "Gâlip olandır ve isyankarlara hüküm bakımından süre tanımış ve onları imân etmeye zorlamamıştır. Çünkü zorlanan, sevaba hak kazanamaz. Aksine onların mâzeretlerini ortadan kaldırmak suretiyle kudret

⁴⁰ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâb et-Tevhid*, tahk. Fethullah Huleyf, 290.

⁴¹ Eş'arî, *Makâlât-1*, 418; krş. Ali Mustafa el-Ğurâbî, *Târihu'l-Fırâki'l-İslâmiyye*, Kahire 1959, s.176.

⁴² Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 293.

⁴³ Kur'an'ın 76. Suresi olan Dehr suresi, "el-İnsân", "el-Ebrâr", "el-Emsâc", "hel etâke" isimleriyle de anılır. Türkçe meâllerde genellikle "el-İnsân" suresi olarak isimlendirilir.

ve imkan vermiştir.⁴⁴

Mu'tezile'nin çoğunluğu "Eğer Rabbin dileyseydi (va lev şâe rabbuke), insanları tek bir ümmet yapardı. (Fakat) onlar ihtilafa düşmeye devam edecekler. Rabbinin merhamet ettikleri (dilediği) hariç (ihtilaf etmezlerdi). (İşte) bunun için yaratıldılar"⁴⁵ âyetinde geçen 'bunun için' (li zâlike) zamirini "ihtilaf" kelimesine dönük kabul ederek "ihtilaf" ile "rahmet" arasını uzlaştırdılar. Böylece bunun birinci kelimeye (ihtilaf) delâlet ettiğini ve içerisinde "ihtiyâr" ve "temkini" (seçebilirlik ve yapabilirlik) barındıran bir işaret olduğunu ileri sürdü. Böylece ayetin anlamı, "hakkı kendi iyi seçimleriyle seçeni ödüllendirmek, kendi kötü seçimleriyle seçeni de cezalandırmak üzere yarattı" şeklinde anlaşılmış oldu.⁴⁶ Aynı zamanda bu ayette de görüldüğü gibi Allah ortaya çıkarmaya karar vererek "şey/varlık" haline getirdiği bir durumu kimsenin engelleyemeyeceğini de haber vermektedir.

Mu'tezile'nin Bağdad kolunun kurucusu olan Bişr b. el-Mu'temir (ö.210/825) ise, Allah'ın irâdesini iki kısma ayırır: 1-Kendi zâtında, Allah'ın onunla nitelendiği irâde, 2-Kendi fiillerinden bir fiille nitelendiği irâde. Kendi Zâtında Allah'ın onunla nitelendiği irâdesi, kullarının masiyetleri ile bitişik değildir.⁴⁷ Yani Bişr b. el-Mu'temir de irâdeyi sıfat olma açısından zât sıfatı ve fiil sıfatı olarak iki kısma ayırmıştır: Allah kendisine ait bütün fiille-

⁴⁴ Sâhib b. Abbâd (ö.385/995), *el-İbâne an Mezhebi Ehli'l-Adl*, II. Bs., tahk. M. Yâsin, Mektebetu'n-Nahda-Bağdat 1963, s. 20 vd. Sâhib b. Abbâd, Büveyhiler Devleti'nin veziri olup Mu'tezile bilginleri arasında yer alır. Bkz. Ebû Reşid en-Nisâbüri-*el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin*, Beyrut 1979, s.13.

⁴⁵ Hüd 11/118-119.

⁴⁶ M. Kâmil Ahmet, *Mefhûmu'l-Adl fi Tefsiri'l-Mu'tezile li'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'n-Nahda el-Arabiyye-Beyrut 1983,198; Bkz. Ebû 'l-Huseyn el-Hayyât, *Kitâb el-İntisâr*, Beyrut 1957, s. 89.

⁴⁷ Eş'arî, *Makâlât-1*, 418.

rinin ve her türlü “taatlerin” dileyenidir. Zât sıfatı olan irâdeyle Allah’ın hayır ve salahı bilmesi ve onu istemesi câiz değildir. Bunları bilmesi demek, dilemesi demektir. Yani Allah’ın zâtında kendi fiillerini ve kullarının taatlerini zât sıfatı gereği olan irâdeyle bilmesi ve irâde etmesi doğru değildir. Fiil sıfatı olan irâde veya O’nunla dilenen şey, onu “yaratması” demek olup, bu, fiilden öncedir. Zât sıfatı olan, fiillerini ve kulların taatlerini kapsayan bilme ve dileme anlamlarındaki irâde ile yaratma anlamındaki irâde bir yerde bulunamaz. Bundan dolayı *Allah’ın irâdesi, insanların fiillerini dilemekten ibaret oluyor ve bu da “emir”dir.*⁴⁸ Ebu Mûsâ el-Murdâr (ö.226/840), onları *serbest bırakması* anlamında, kulların masiyetlerini Allah’ın irâde ettiğini ileri sürmüştü.⁴⁹ Bişr, Allah’ın irâdesini, O’nun *ihsanı* olarak düşünürdü. Zâtî sıfatı gereği O, bütün fiillerini diler; insanların bütün iyi işlerini de mutlak ilmiyle bilir; dolayısıyla O’nun irâdesi zorunlu olarak uygun ve hayırlı (salah) olanla ilgilidir. *Fiiller Tanrı ile ilgili ise ‘yaratma’, insanlarla ilgili ise ‘emir’ anlamına gelir.*⁵⁰ Bişr’e göre Allah’a vacip olan, insanın irâde ve seçme hürriyetini vermesi olup, ondan sonra da aklı vermesi yeterli olmakta; aklıyla insan İlâhi vahyi ve tâbiat kanunlarını keşfederek ve irâdesiyle seçimini yaparak kurtuluşa ermektedir.⁵¹ Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö.220-8/835-42 arası) ise, *Allah’ın ilmini de irâdesini de reddeder.* İrâdenin Allah’ın zâtına nisbet edilemeyeceğini, çünkü *O’nun irâdesinin ezeli ve*

⁴⁸ Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İst. 1979, s.68.

⁴⁹ Eş’arî, *Makâlât-1*, 418. (Ebû Mûsâ el-Murdâr, Bişr’in talebesi olup, “Mu’tezilenin münzevisi” ya da “râhibi” olarak anılan çok dindar bir kimse idi. Bkz. Mir Veliyuddin, *İslâm Düşünce Târihi*, Editör: M. M. Şerif, çev. Altay Ünaltay, İnsan Yay., İst. 1990, I/247.

⁵⁰ Mir Veliyuddin, *İslâm Düşünce Târihi*, I/247.

⁵¹ Mir Veliyuddin, *İslâm Düşünce Târihi*, I/247.

*ebedi olmayacağını, zira ezeliyyet ve ebediyetin zamanı gerektirdiğini ileri sürerek, Allah'ın zamandan münezzehe olduğunu bildirir. 'Allah'ın irâdesi ezeli ve ebedidir' demek, O'nun zâtının her boyutunun da zâtı gibi zamandan münezzehe olması demektir.*⁵² Nazzâm ise, "Allah'ın "Mürîd" olarak nitelenmesinin, *eşyayı meydana getirmesi, tekvine ait olan irâdesinin de tekvin*" demek olduğunu ileri sürer. Kullanın fiillerini irâde etmesinin anlamının ise, onları "emreden" olması ve onları emretmesinin de onlardan başka olduğunu" bildirir. Câfer b. Harb (ö.226-235/851-860 arası) ise "Allah'ın küfrü dilediğini ve güzel olmayan çirkin bir işi irâde ettiğini" iddia etmiş, bunun anlamının, "O'nun buna hükmetmesi" demek olduğunu savunmuştur.⁵³ Nazzâm'a göre irâde, fiilî bir sıfat olup, bu da tekvin sıfatının aynısı olduğundan Allah'ın irâdesi, insan irâdesine benzemez. Çünkü insan irâdesi, nefsin bir kuvveti ve meyli, ya da fiilin daha sonra olması bağlamında gerçekleşmesini istediği şeye "yönelmesi"dir. Allah'ın irâdesi derhal olur ve bu mânâdaki irâde, "tekvin" (var etme) demektir. Allah'ın mürîd olmasının anlamı ise, kullanın bir şeyi yapmaları için "emreden" olması demek olup, bu durum; fiilî irâdeden (varlığa getirmekten) başkadır. Zira emir başka, emredilen şey ve "oluş" başkadır. Ayrıca Nazzâm, Kıyamet'e ilişkin ve tekvin anlamındaki Allah'ın irâdesinin henüz gerçekleşmediğini, fakat O'nun bundan *haber verdiği*, ve o günün Hâkimi olduğunu bildirir. Buna göre Nazzâm'ın irâde tanımlarından üç mânâ ortaya çıkıyor:

1. Allah'ın eşyayı icâd etmesine ilişkin irâdesinin anlamı; onları "oluşturması" demektir.

⁵² Mir Velîyuddin, age., 248.

⁵³ Eş'arî, *Makâlât-1*, 191.

2. İnsan fiillerine ilişkin irâdesinin anlamı; bunların yapılmasını “emretmesi” demektir.

3. Kıyâmetin kopması gibi; henüz gerçekleşmemiş olan şeylerle ilgili irâdesi de “hüküm” ve “haber verme” anlamındadır.⁵⁴

Mu'tezile'nin Basra kolunun son temsilcilerinden Ebu Ali el-Cübbâî (ö.303/915) ve oğlu Ebu Hâşim (ö.323/933) Allah'ın irâdesinin 'yaratılmış' olduğunu söylerler. Çünkü bunlara göre Allah'ta sürekli bir irâdenin kabulü, O'nun dâima varlıkların mekanı olarak görülmesini gerekli kılar. Bu görüş, irâdenin Allah'ta bâkî olduğunu ve kendisi hâdis olan dünyanın yaratılmasına neden olduğunu iddia eden Karamite'ye karşı ileri sürülmüştür.⁵⁵ Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre, "halk (yaratma)", "takdir" demektir. Mahluk (yaratılan), "mukadder fiil" demektir. Allah'ın kendisine ait takdiri, kendisinden artma ve eksilme olmayan bir takdirdir. Ebu Hâşim el-Cübbâî ise yaratmayı takdir ve irâdeyle irtibatlandırmıştır. Zira yaratma fiildir ve fiil de irâdeyi gerektirir. Bu iki görüş birbirine ters değil, birbirini tamamlar niteliktedir, çünkü Ebu Ali 'yaratmanın takdirle gerçekleştiğini'; Ebu Hâşim ise, 'yaratmanın irâdenin gerektirdiği şeylerle tamamlanan fiil' olduğunu ileri sürer.⁵⁶

Mu'tezile içinde İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö.231/845), Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî (ö.319/931) ve Amr b. Bahr el-Câhız (ö.255/869) gibi irâdeyi tamamen olumsuzlayıp, kabul etmemişlerdir. Bunlar hakiki olarak Allah'ın irâdesi bulunmadığına, ancak “yıkılmayı bekleyen bir duvar” âyetinde⁵⁷ olduğu gibi, O'nun mecâzî olarak irâde

⁵⁴ Bkz. Ğurâbî, age., 195-196.

⁵⁵ Mir Veliyuddin, age., 251.

⁵⁶ Bkz. A. Mahmud Subhî, age., I/311.

⁵⁷ Bkz. Kehf 18/77.

ile vasıflandığını söylerler.⁵⁸ Nazzâm ve Kâ'bi'ye göre Allah'ın Mürîd olduğunu söylemekten maksat, zâtı için mürîd olması ise; hepsi Allah'ın fiili olduğu için bütün irâde olunanların mürîdi olması gerekir ki, bununla o zaman "ilmine muvafık bir şekilde onları yaratıp inşa etmesi" kasd olunur. Eğer maksat kullarının fiilleri ise, irâde, *Allah'ın o fiili emretmesi ve ondan râzı olması* anlamına gelir.⁵⁹ Câhız'a göre ise Allah, fiillerinde unutmama ve yanılmanın ve O'na gâlip olunmasının uygun olmaması anlamında irâde ile nitelenir.⁶⁰

Nazzâm'a göre, diğer sıfatlarda olduğu gibi, irâde de zâtî sıfatlardan değildir. Ona göre irâde Allah'ın fiillerine taalluk ettiği takdirde "tekvîn" anlamını alır. Başka bir deyimle *Allah'ın her şeyin varlığını irâde etmesi; onu var etmesi ve o şeyin de fiilen var olması* demektir. Nazzâm'a göre Allah'ın irâde sıfatı, fiilî sıfatlardan olup tekvîn sıfatının bizâtihi kendisidir; tekvîn sıfatının dışında bir anlamı yoktur. Kulun irâdesi ise, nefsin tahakkuk ettirmeyi arzuladığı bir şeye yönelmesi, onun gerçekleşmesini şiddetle arzu etmesi ve daha sonra da o şeyin hasıl olmasıdır.⁶¹ Yani Allah'ın irâdesi bir şeyin gerçekleşmesi için, O'nun "kûn" (ol) sözüyle derhal olması demektir. Kulun irâdesi için ise, belli şartların ve belli bir sürenin varlığına ihtiyaç vardır. Nazzâm, Allah'ın bir 'fiili irâde etmesi' o fiilin 'var olması' demek olduğunu söylemekle beraber, bu irâdenin, kulun fiiline herhangi bir müdahalede bulunmadığını da ileri sürmektedir. Ona göre Allah'ın, kulların mürîdi olarak vasıflandırılması, bu fiillerin

⁵⁸ Neseî, *Tebîra*, I/493

⁵⁹ Şehristânî, *el-Mîlel-1*; I/54-57, 78; Neseî, *Tebîra*, I/493.

⁶⁰ Şehristânî, *age.*, I/75.

⁶¹ Kemal Işık, *Nazzâm ve Düşünceleri*, AÜİİED., Sayı: 3, Ank. 1977, 106.

emredicisi anlamına gelir.⁶²

Mâtürîdîyye mezhebi âlimlerinden Ebu'l-Mûîn en-Nesefî (ö.508/1114), irâdenin Allah'ın zâtıyla kâim bir sıfat mı, yoksa zâtıyla kâim olmayan bir sıfat mı olduğunu tartışanların iddialarını tahlil ederek; irâdeyi Allah'ın zâtıyla kâim görmeyip hâdis olduğunu ileri süren Mu'tezili bilginlerinden Allâf ve Cübbâ'ilerin görüşlerini eleştirmektedir. Nesefî, irâde ile irâde edilenin de aynı olmadığını, aksi taktirde bütün cansızların bu sıfatı taşımakla canlılık sıfatı kazanmaları gerektiğini söyler.⁶³ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'ye göre tekvîn sıfatı ezeli, mükevven hâdis, kudret sıfatı ezeli, makdûr hâdis..olduğu gibi, irâde sıfatı da ezeli olup, murâd hâdistir.⁶⁴ Allah'ın irâdesinin varlıklara taalluku ile ilgili olarak Nesefî, Allah'ın, âlemi kendi ihtiyârı ile yaratmış olduğunu, irâdesiz de ihtiyârın bulunmayacağını söyler. Ona göre irâde yaratılmış bir şeyin nasıl olması ya da olmamasını gerektiren bir "mânâ"dır. Eğer böyle bir irâde olmasaydı, yaratılmışların hepsinin aynı tarz, şekil ve nitelikte olmalarının gerektiğini; oysa yaratılanların, düzenli, eksiksiz ve çeşitli şekiller ve niteliklerde olduğunu; bütün bunların da bir irâde-i İlâhînin taalluku ile olduğunu gösterdiğini ifade eder.⁶⁵

Mu'tezile düşünürleri, Eş'ârîlerin, "Allah'ın kudretinin mükelleflerin fiillerini kapsadığı" şeklindeki delillerini reddederler. Şüphesiz Mu'tezile'nin, Allah'ın kudretini, kulların fiillerinden ayrı tutması, O'nun hikmetle nitelenmesini olumsuzlamamak ve çirkin işin O'na nispet

⁶² Işık, agm., ay.

⁶³ Bkz. Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebssiratü'l-Edilletü'l-Edille*, (tahk. Hüseyin Atay), Ank. 1993, I/270-272.

⁶⁴ Nesefî, age., I/402.

⁶⁵ Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebssiratü'l-Edilletü'l-Edille*, I/492-493.

edilmesini önlemeye yönelik bir açıklama yöntemidir.⁶⁶ Mu'tezile'nin 'Allah'ın çirkin işleri irâde etmediğine dair' ileri sürdüğü ayetlerden "Allah, fesadı sevmez"⁶⁷ ayetindeki "muhabbet" lafzının irâde ile aynı olduğunu ileri sürmesine karşılık Eşârilere, sevgi ile irâdeyi birbirinden ayırırlar. Bâkılânî (ö.403/1012), bu iki kavram arasında kesin farklılıklar olduğunu günlük dilden örnekler vererek izah eder. Mesela bir kimsenin zâlim sultanın zulmünden kurtulmak için ona rüşvet ve hediye vermeyi irâde edebileceğini, oysa bu kimsenin bu işi sevemeyeceğini, yine zeki bir babanın çok sevdiği çocuğunu terbiye etmek için dövmeyi istediğinde, bu işi severek yapamayacağını, yine bir kimsenin ölen bir dostunun cenazesinin kefen ve defin işleri ile uğraşmayı irâde edebileceğini, oysa bu işleri severek yaptığını söyleyemeyeceğini...vb. belirterek, her irâdenin muhabbet demek olamayacağını ispat etmeye çalışır.⁶⁸ Dikkat edilirse bu örneklerde Bâkılânî, insan davranışlarından hareketle ilâhî irâdeyi temellendirmeye çalışmaktadır.

Mu'tezile bilginlerinden Ebû'l-Huseyn el-Hayyât'la, Ebû'l-Abbas el-Halebî arasında bu konuda bir diyalog geçtiği söylenir. Halebî, Hayyât'a İblis'in Fir'avn'ı kâfir etmeyi irâde edip etmediğini sorunca, Hayyât olumlu cevap vermiş, bunun üzerine Halebî, bu durumda İblis'in, Allah'ın irâdesine galip mi gelmiş olduğunu sorusunu yöneltmiştir. Hayyât ise, bunun zorunlu bir şart olmadığını, zira Allah'ın şöyle buyurmuş olduğunu bildirerek şu

⁶⁶ M. Kâmil Ahmet, *Mefhûmu'l-Adl fî Tefsiri'l-Mu'tezile li'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'n-Nahda el-Arabiyye-Beyrut 1983, 208-209.

⁶⁷ Bakara 2/205.

⁶⁸ Bkz. Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu İ'tikâduhu ve lâ yecûzu'l-cehlu bihi*, (tahk. Es-Seyyid İzzet Attâr el-Hüseynî, ta'lik ve takdim: M. Zâhid el-Kevserî), Mısır tsz., 143. (Nasr Hâmid Ebû Zeyd, age.,223ten).

ayeti okumuştur: “Şeytan size fakirliği ve kötü işleri va’deder (fakirlikle korkutur ve size cimriliği telkin eder). Allah ise size bir mağfiret ve fazilet va’deder.”⁶⁹ Hayyat’a göre, “bu, İblis’in emrinin, Allah’ın emrine galip olmasını gerektiren bir durum değildir. İrade de böyledir. Şüphesiz Yüce Allah, Fir’avn’ı mü’min olmaya zorlasaydı, Fir’avn (mecburen) inanırdı.”⁷⁰ Bu diyalogda, Hayyât’ın verdiği cevaptan, onun Allah’ın irâdesinin, gerek İblis, gerekse kulların irâdelerini bağlayıcı, belirleyici ve zorlayıcı olmadığını kabul ettiğini anlıyoruz. Şüphesiz Allah istese bunu yapardı. Buna göre Allah’ın insan ve fiilleriyle ilgili olan irâdesi, *onları hür bırakarak sorumlu tutma* anlamındadır.

Mu’tezile, el-Murdâr dışında Allah’ın ma’siyetleri irâde etmediği hususunda birleşmiştir. El-Murdâr’a göre ise “kullarıyla ma’siyetler arasında, onları “ *serbest bırakmak*” sûretiyle Allah ma’siyetleri dilemiştir”.⁷¹ Buna göre el-Murdâr da olduğu gibi Mu’tezile içinde aynen Ehl-i Sünnet’te olduğu gibi Allah’ın her şeyin mürîdi olduğunu kabul edenler de vardır. Yalnız, Mu’tezile açısından O’nun iyilikleri irâde etmesi demek, bunların yapılmasını “emretmesi”, bunların yapılmasından “râzı” olması ve karşılığında “ödüllendireceğini va’detmesi demektir.” *Çirkin işleri irâde etmemesi*; bunların yapılmasını istemeyip, bunları beğenmemesi, fakat bu hususta insanları özgür bırakmış olmasıdır.

Yüce Allah, “Eğer Rabbin isteseydi (şâe) yeryüzünde bulunan herkes imân ederdi. (Buna rağmen), insanları

⁶⁹ Bakara 2/268.

⁷⁰ Ebû’l Huseyn el-Hayyât, *Kitâbu’l İntisâr ve’r-Reddu ‘alâ İbni Râvendî el-Mulhid*, (tahk. Nieberg) Beyrut 1988, s.10.

⁷¹ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn (Makâlât II)*, (tahk. M. Abdulhamid), Şam 1994, s.123.

mü'min oluncaya kadar sen mi zorluyorsun?"⁷² buyurmuştur. Bu âyet hakkında Mu'tezile, "şüphesiz Allah mükelleflere, emrettiği şeylere onları zorlamaksızın itaat etmelerini irâde ediyor (istiyor) görüşündedir. Allâf, "mürîd" kelimesinin "hâlık, râzık, fâil" anlamına geldiğini ileri sürmüştür.⁷³ Ebu Ali Cübbâ'î ise, âyetteki hususu, irâde hürriyetinin tesbiti bağlamında, "istihkak" görüşüne akli delil olarak alıp şöyle der: "Şâyet Allah, onları imân etmeye zorlamak isteseydi, buna gücü yeterdi."⁷⁴ Yüce Allah nebilerini gönderip, insanlara buyruklarını "tebliğ" ettirmiştir. İnsanları bu tür irâdesi ile Allah teala zorlamamıştır. Nitekim Yûnus sûresi 99. âyetteki "inkâr hemzesi", fiili olmaksızın, mükrehin (zorlanan) üzerine getirilmesi durumunda, âyetin başlangıcındaki ikrâhı olumsuzlamanın açıklanması olup, bu durumda sadece bu zorlamaya Allah'ın Kâdir olduğuna delildir. Nitekim âyetin başlangıcında da bunu olumsuzlamıştır. "Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölümler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik, *Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi*" âyetinde geçen ibâre hakkında Cübbâ'î şöyle demiştir: Bu Allah'ın meşietinin hudûsuna delildir. Zira kadîm olsaydı, ortaya çıkan şeyin bu meşiet üzerine taalluk etmesi câiz olmazdı. Çünkü meşiet şarttır ve şartın olabilmesi için meşrutun da olması gerekir"⁷⁵ demiştir.⁷⁵

Cebriyecilerin delil olarak kullandığı âyetlerden "Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe (şâe) siz dilemezsiniz"⁷⁶ âyeti hakkında Mu'tezile, bu sözün âyetin ön-

⁷² Yûnus 10/99

⁷³ Bkz. M. Kâmil Ahmed, age.,198 (el-Hâkim el-Cüşemî, *Tezhip*, (Mahtut: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye), IV/330 dan aldığını bildirir.

⁷⁴ M. Kâmil Ahmed, age., ay.

⁷⁵ M. Kâmil Ahmed, age., 200.

⁷⁶ Dehr/İnsan 76/ 30.

cesiyle bağlantılı olarak, “istikamet” ifâde ettiğini bildirir: Bu durumda anlam “onlar istikameti istemeseler de, Allah bunu diliyor” şeklinde olur. “Biz Allah’ın taatleri irâde ettiğini inkâr etmiyoruz, günahları irâde ettiğini ise inkâr ediyoruz” diyen Kadı Abdulcebbâr, Allah’ın dilemesinin, “taatleri dilemesi”, yani insanların bunları “yapmasını istemesi” demek olduğunu vurgular.⁷⁷ Allah’ın dilemesinin gerçekleşmesi, biz istikameti istediğimizde, *Allah’ın meşietinin* meydana geleceği anlamındadır. Gerçek şu ki, -Cebriilerin dediği gibi-bu gelecek için söz konusu olsa da, âyette istikbal anlamındaki yorumu da geçersiz kılmaz. Çünkü bu kelâmın açılımı şudur: “Siz taatleri, ancak Allah’ın dilemesinden sonra dileyebilirsiniz” demektir. *Allah’ın meşietini ise, istikbal durumunda söz konusudur.* Ebu Ali Cübbâ’î’nin, âyetin yorumuyla ilgili tesbiti şudur: “Söyle ki, Allah’ın halden hale/değişik durumlarda taatleri irâde etmesi imkânsız değildir. Her ne kadar bunu emir durumunda murâd etmişse de, emirden sonra bunun Allah’ın irâdesine taalluk etmesi doğru olur. Fiilin yapılması halinde maslahat vardır. Âyetin istikbali ifâde ediyor olması, Cebriyye’nin görüşünün sakatlığını gösteren en açık delildir. Çünkü kelâm, meşietin meydana gelişini ve istikbalini gerektirdiği zaman, onların “O, bizâtihi müriddir veya kadîm bir irâde ile müriddir” şeklindeki görüşleri geçersiz olur ve O’nun irâdesi hikmetteki gerekçeye uygun olarak, “sonradan” (hâdis) olduğu da doğru olur.⁷⁸ Mu’tezile’ye göre irâde, ‘kalb’le ilgili fiillerin sıfatlarından olup hâdis (sonradan)tir. Bu nedenle onlar, hâdis mahluklarla Allah’ın fiillerinin bağlantısını ileri sürmüş-

⁷⁷ Bkz. Kadı Abdulcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, (tahk. Adnan Zerzûr), Kahire 1960, I/371.

⁷⁸ Bkz. M. Kâmil Ahmed, *Mefhûmu’l-Adl*, 199; (Şerif el-Mürtezâ, *Ğureru’l-Fevâid*, (tahk. Mahmud Ebû’l-Fadl), Kahire 1954, I/539-540’ dan nakletmektedir).

lerdir. Çünkü sonradan olanlarla bitişik olan şeylerin, onlar gibi sonralığı gerekir. Mu'tezile, Kur'an'da insanlara izafe edilen irâdenin⁷⁹ hakikatının yorumu hakkında ihtilaf etmekle beraber, Basralı Mu'tezile'nin önce gelenlerinden er-Rakkâşî, Vâsıl, Amr ve bunların arkadaşları, *Allah'ın hakikat üzere mürîd olduğu* görüşünde birleşmişlerdi.⁸⁰

Sonuç ve Değerlendirme

İrâde, meşiet ve şey' kavramaları hakkında Kelâm ilminin kurucularından Mu'tezile düşüncesinde irâde, irâde edilen nesneden önce bulunan bir yeti olup, bir şeye eğilim anında tezahür eden; dilenildiği zaman ve dileildiği şekilde yönlendirilebilen bir "kapasite" durumundadır. Böyle bir irâde Allah için söz konusu olduğu gibi, insanda da aynı işlevi görmektedir. Mu'tezile, genel anlamda, ilâhi irâdenin biri tekvine, diğeri teklife dair iki yönünden söz etmektedir. Onlar, Allah'ın tekvin ya da yaratmaya dair irâdesinin "varlığı meydana getirmesi" demek olduğunu ileri sürmüşler ve bunu da meşietle hemen hemen aynı anlamda kullanmışlardır. Teklifle ilgili irâdesini ise sadece insanlara verdiği "emir" türünden fiillerle ilişkilendirip, buna muhatap olan insanı bu emir hususunda zorlamayıp "serbest bırakması" fakat yapılmasından da "razı olması/beğenmesi" anlamında kullandıklarını görüyoruz. Allah'ın irâdesini yasak ettiği ve çirkin gördüğü fiillerle ilişkisiz kabul etmeleri, teklife dair irâdeye "emir" ve "beğenme" anlamı vermelerindedir. İrâdeyi de genel olarak muhdes kabul edip *Allah'ın zâtından ayrı görmeleri* ve genel olarak evrende meydana gelen çirkin fiilleri bu irâdeyle ilişkilendirmemeleri Allah'ı

⁷⁹ En'am 6/111: İnsan irâdesini gösteren âyettir.

⁸⁰ Bkz. M. Kâmil Ahmed, age., 176; krş.: Şehristânî, *el-Milel-1*, I/46.

her türlü kötü işleri yapmaktan ve kötülüklerin yapılmasına razı olmaktan tenzih etme esaslarına dayanır. Bu durum, Yüce Allah'ın emirlerinde adil oluşunu kanıtlamak, Allah'ı ezeli sıfatlardan ve 'arazlardan azâde kabul etmek ve tevhid anlayışlarının bir sonucudur. Allah'ın meşietinin anlamı da, bir şeyi var etmek/var kılmak istediğinde gerçekleşmektedir; ki bu gerçekleşmenin olmaması imkansızdır. Böylece onlar meşietle, Allah'ın tekvîni irâdesini, ya da yaratmaya dair "kûn" sözünü yakın anlamda kullanmışlardır. Bütün bu açıklamalar, Allah tealanın insanlara yaptığı teklifin sıhhatini ve bu teklifin ilâhî adalete uygun olduğunu isbat etmeye ve böylece insan hürriyeti ve sorumluluğunu net bir biçimde ortaya koymaya yönelik bir düşünce yapısından kaynaklanmaktadır.

Ehl-i Sünnet'in kurucu kelâmcıları da kavram olarak irâde ve meşietin, ayrı ayrı değil, aynı anlama gelen Allah'ın bir sıfatı olduğunu kabul ederek aralarında bir farklılık görmemişlerse de, "Allah da sıfat olarak bulunan bu irâde ya da meşiet" ile "yaratmaya dair olan irâde ve meşiet" in *taallukları* arasında fark görerek, konuya Mu'tezile'den farklı bir bakış açısı getirmişlerdir. Mu'tezile ise Allah dışında genel olarak ezeli bir irâde sıfatını kabul etmemiş, fakat adına sıfat demedikleri irâde ve meşietin mahiyeti ve daha çok varlıklarla ilişkisinden söz etmişlerdir. Mâtüridilerin genel kanaati ise Allah'ta irâde ve meşiet sıfatının sıfat olması açısından bir ve ezeli olduğu şeklindedir. Allah, var etmek/yaratmak istediği şeyleri bu sıfatın gereği olarak yaratmıştır. Allah hem yaratmak istediği şeyleri, hem de alemde meydana gelen iyi-kötü her şey Mâtüridî açısından O'nun bu sıfatına râcidir. Mâtüridî'nin Allah'ın emir ve nehiy türünden olan irâdesi ile var kılmaya dönük meşieti arasında sıfatı olması aç-

sından çok net bir ayırma gitmediği görülüyor. Mâtürîdî, aslında Mu'tezile'nin çoğunlunca kabul edilen Tekvîni irâde ile teşrî'i irâdenin insanla ilişkisi arasındaki ortaya koydukları ayrımı benimsemiş görünmektedir. İşte bu bağlamda tekvîne dair irâdenin anlam alanı ile meşiet-i ilâhînin anlam alanı birbirine yaklaşmakta, hatta örtüşmektedir. Ortaya çıkmaları ve insanın bunu gerçekleştirip gerçekleştirmemesi açısından teşrîi irâdede zorunluluk olmadığı hususunda bütün İslam âlimleri aynı kanaatedirler. Mu'tezile düşünürlerine göre de Mâtürîdî açısından da tekvîni irâdenin ya da meşietin taalluk ettiği varlığın ortaya çıkması açısından zorunluluk bulunmaktadır. Fakat teklifi emirlerinin insanların irâdî fiilleri üzerinde ise her hangi bir zorunlu etkisinin olmadığını, Yüce Allah'ın ayetlerinde vurguladığı gibi meşietiyile isteseydi bunu da yapabileceğini fakat yapmadığını/zorlamadığını bildirmek suretiyle Yüce Allah'ın adaletini ve insanın sorumluluk alanını net bir şekilde belirleme hususunda farklı yollar izlemişlerdir.

İlk Dönem İslâm Toplumunda Değişime Direnç Üzerine Teşhisî Bir Değerlendirme

Yard. Doç. Dr. Şaban ÖZ*

Özet

İlk Müslümanlar, yaşamın her alanında değişimi aynı anda karşılamak zorunda kalmış, çok kısa süre içerisinde kendine özgü yeni bir toplum oluşturmuşlardı. Onların değişime ayak uydurmaları, yeni koşullara entegre olmaları ve bu değişen şartlara uyum sağlamak için çözümler üretmeleri gerekiyordu. Bütün bu süreç kolay olmamış, belli zorlukları ve direnci de beraberinde getirmiştir. İşte biz bu makalemizde ilk dönem (622-660) İslâm toplumunda değişime gösterilen tepkiyi tasvirî bir yöntemle ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Değişim, Direnç, Çatışma, İslâm Toplumunu, Hilâfet, Devlet, İç Savaş

A Identification Evaluation on the Resistance Towards the Change in the Early Period Muslim Society

Abstract

The first Muslims had to face the changing circumstances of the time at the every field and established a original society peculiar to themselves in a short period. They had to produce solutions for the problems to keep up with the change they had to

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, sabanoz@mynet.com

themselves to the new conditions and the changed situations. All surrounded their environment and these weren't become easy. It caused not only some difficulties but also resistance. So this article will try to examine the reaction, given to the change, with a descriptive method in the first period (622–660) Muslim Society.

Key Words: *Change, Resistance, Conflict, Muslim Society, Caliphate, State, Civil War*

İnsanın, gerek kişisel, gerekse de sosyal anlamda değişimi kabullenme konusunda ciddi sıkıntılar çektiği tecrübî düzeyde malum bir hâdisedir. Aynı şekilde kabullerini, yargılarını, düşüncelerini, geçmişlerini, eğitimlerini daha doğrusu kendisini bağımsız bireyler olarak varlık sahnesine çıkararak normları bir anda değiştirmedikleri veya değiştirilmesine rıza gösteremedikleri gibi, irsî (tarih, din, lisan gibi) bağlarla birbirlerine bağlı olan ancak özünde bağımsız bireylerden müteşekkil toplumun da tarihî süreç dâhilinde özümlediği geleneklerini, yargılarını, duruşunu o kadar kolay değiştirmesi beklenemez. Sosyolojik bir vaka olarak değişimin, bizatihi İslâm'ın künhünde yer aldığı açıktır.¹ İslâm'ın özü itibarıyla getirdiği değişim(ler)in de mevcut toplum tarafından benimsenmesi haliyle kolay olmamıştır.

İster ilâhî kökenli olsun, ister beşerî olsun bütün dinler bir şekilde insanlık tarihine yapılan müdahalelerdir. İnsanlığın deformasyonunun bir neticesi olarak,² ilâhî kökenli son müdahale, bundan 1400 yıl önce gerçekleşmiş ve İslâm'ın nihâî din olarak deklare edilmesi ile de

¹ Bir İslâm hukuku ifadesi olan *tağayyuru'l-ahkâm bi tağayyuri'l-izmân* da aslı itibarıyla işte bu özden neşet etmiştir.

² Bkz., 8 / Enfâl, 53

tarihe yapılan doğrudan müdahalelere (Mehdi, Mesih, Deccal gibi müdahale beklentilerini hariç tutarsak) son verildiği bildirilmiştir. Daha önceki müdahalelerde olduğu gibi son müdahale ile de yeni bir dönem başlamış, bir Peygamber ve bir Kitap etrafında birleşen müminler topluluğu, insanlığın kemâliyeti yolunda mücadele etmişlerdir.

Değişim kavramı üzerinde oldukça kafa yorulmuş onun kanunları, sınırları ve şekli tespiti çalışılmıştır.³ Değişimi, “*nesnel dünyanın evrensel boyutlu bir kanunu*” olarak ifade eden Mustafa Aydın’a⁴ katılmak durumundayız. Yeryüzündeki bütün insan toplulukları, -oldukça sübjektif kavramlar olan- olumlu veya olumsuz anlamda değişmişlerdir. Yaratıcının son müdahalesinin özdük nesnesi olan Kureyş de her ne kadar medenî dünya ile çöllerle ayrılmış olsa dahi bu genellemeden kurtulabilmiş değildir. Aşkın bir müdahale kabulünden hareketle, İslâm tarih yorumunda Batılılar gibi Kureyş (Arap)’ın toplumsal / dinî değişimini belli bir süreç dâhilinde ele almak pek mümkün değildir. Kureyş kendi tarihî çerçevesinde / sınırlarında, ne dinî anlamda politeizmden monoteizme geçmiş, ne de siyasî anlamda Büyük Arap Devleti gibi ülküler edinmiştir. Bilakis vahyin aracılığıyla “*sıçrama*”⁵ yapmıştır.⁶ Öyle bir sıçrama ki, elli yıl içerisinde

³ Bkz., Eliaçık, İhsan, *İslam ve Sosyal Değişim*, Bengisu Yay., II. Bsk., İst. 1995, 119-143; Ekber, S. Ahmed, *İslam ve Antropoloji*, çev: Bedri Gencer, İnsan Yay., İst. 1995, 86-89; Çelik, Celaledin, *Kur’ân’da Toplumsal Değişim*, İnsan Yay., İst. 1996, 27-39

⁴ Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yay., İst. 1981, 254

⁵ Toplumsal yapıların, sınıflandırılmasına ve bütün toplumların belirli ardışık adımlardan ya da aşamalardan geçtiği ya da geçeceği varsayımına dayanan *Evrimsel Teoriyi* Reinhard Bendix, ‘*tarihsel bilgiye dayanmıyor*’ gerekçesiyle reddetmiş, bundan sonra da *değişimlerde* kopuşlara, tersine dönmelere ve sıçramalara yer verilir olmuştur. Bkz., Reuschmeyer, Dietrich, “Reinhard Bendix’in Karşılaştırmalı Sosyolo-

Arapların ulaştıkları dinî, ahlakî, siyasi, askerî seviye, tarihçileri yorumlamaktan aciz bırakmaya yetmiştir. Yanlış anlamaların önüne geçmek adına, bu sıçramanın başlangıç dönemi itibariyle olduğunu ifade edelim. Yoksa teşekkülü belli bir süreç içerisinde (*Oluşum: Mekke; Yerleşim: Medine*) gerçekleşmiş olan,⁷ ilk dönem İslâm toplumunun mantar misali yerden bittiği gibi bir iddiamız yoktur.

İslâm'ın Mekke toplumuna getirdikleri, değişim ve hatta devrim kelimelerinin hafif kalacağı türden yeniliklerdi. İslâm, Arap toplumunu ciddi anlamda bir restorasyona tabi tutuyordu. Dolayısıyla söz konusu olan; bir toplumun kökten tasfiyesi değil, Hasan Hanefi'nin tespitiyle *mükemmelleştirilmesi*⁸ idi. Zira bu yeni toplumun

jisinde Genelme ve Tarihsel Tikellik, *Tarihsel Sosyoloji*, ed: Teheada Skocpol, çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1999, 130-169, 136

⁶ Andre Miquel'in, "Hz. Muhammed ne denli büyük, ne denli ilhamı güçlü olursa olsun geleneksel Arap toplumunun tam bir dönüşüm halinde bulunduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Özellikle şehirlerde tüccar oligarşisinin sömürdüğü, zanaatkârlar ve köleler sınıfının geliştiği bir dönem" [Miquel, Andre, *İslâm ve Medeniyeti*, I-II, çev: Ahmet Fidan-Hasan Mentş, Birleşik Yay., Ankara tz., I, 64] şeklindeki görüşüne katılmadığımızı ifade edelim. Zira İslâm'ın getirdiği yeniliklerin kavranması ve benimsenmesi (özellikle de sınıflar arasındaki ilişkilere getirdiği boyut itibariyle) yıllar sonra dahi Kureyş tarafından garip-senmeye / özümsememeye devam edecektir.

⁷ Maddecî / Politeist Kureyş toplumunun bünyesinde ortaya çıkan mono-teist İslâm toplumu, teşekkülünü ikliminden yaşam standartlarına, hayat tarzından geçim kaynaklarına kadar alışageldikleri ortamdaki oldukça farklılık arz eden bir mekânda yani Medine'de tamamlamıştır. İslâm toplumunun oluşum merhaleleri konusunda bkz., Arabî, Muhammed Memdüh, *Devletu'r-Resül (sav) fi'l-Medîne*, el-Heyetu'l-Mısıriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb 1998 [tıpkıbasım; Mektebetu'l-İrşâd, İst. tz.], 133-148; Arslan, Mustafa, "İslâm'ın İlk Döneminde Toplumsallaşma Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış: Kardeşleştirme Örnek Olayı", *İslâmî Araştırmalar*, 18 / 3, (2003), 251-274

⁸ "Yeni değer sistemi eskiyi mükemmelleştirmek için gelir, yoksa onu yıkmak ve ilga etmek için değil" Hasan Hanefi, "Dinî Değişme ve Kültürel Tahakküm", çev: İlhami Güler, *İslâmî Araştırmalar*, VI / 3, (1992), 157-164, 157

kökenleri, geçmişe uzanıyordu. Biz burada politeist Mekke toplumunun, İslâm'ın getirdiği yeni dine direncini değil, yeniden inşâ edilen toplumun kendi içerisinden çıkan gerek iç (siyasî, dinî, hukukî), gerek dış (ehl-i kitap, göçler) etkenlerle yüz yüze kaldıkları değişim hamlelerine direnci üzerinde duracağız.

Kureyş'e devlet olma bilincini Hz. Peygamber'in kazandırdığını söyleyebiliriz. Zira daha önce resmî bir ideolojisi olmayan, vatandaşlarını ortak bir *ideada* toplamayı başaramayan Kureyş, henüz daha İslâm'ın Mekke döneminde, insanlarını Muhammed düşmanlığı etrafında toplamayı başarmıştı. Öyle ki artık Kureyş'in, ticaretten başka konuşacak konusu, geliştirmek zorunda olduğu stratejileri ve hatta stratejilerinin tatbiki için bütçe hazırlaması, müttefikler bulması gerekiyor, devlet gibi davranma durumunda kalıyordu.

İslâm'ın, Mekke toplumundaki *yapısal değişim*⁹ mutlak manada gerçekleştirdiğini söylemek zordur. Ancak, tarihî Kureyş kabilesinde taşların yerinden oynadığı ve bir daha da yerine dönmeyeceği aşikârdı. Bu açıdan Mekke'deki Müslüman cemaatini, bir *tanıtım grubu*¹⁰ olarak değerlendirmek mümkündür. Mekke pagan toplumu,

⁹ S. Ahmed Ekber'in, *yapısal değişim* hakkındaki tespitlerini burada kaydetmemiz gerekir; "...o, bizzat sosyal sistemin niteliğinde husule gelen değişimdir. Onu oluşturan bazı kurumlar yer değiştirir ve artık önceden olduğu gibi bir arada bulunan diğer kurumlarla tetabuk etmez. Bu yapısal yahut "kökten" değişimdir ve onun yol açtığı çatışmalar toplumda mevcut değerlere göre çözülemez. Yapısal değişimler, yeni çatışma türleri doğurur ve gelenek onlar için ne geçmişe yönelik emsal, ne de çözüm sağlayabilir. Onlar özellikle rahatsız eder, er ya da geç, onda daha köklü tadilat yapılmak zorunda kalınacak ve böylece toplum orijinal yapısından farklı bir kimlik kazanacaktır." Ekber, 88

¹⁰ Mekke döneminde nâzil olan ayetlerle, Medine döneminde nâzil olan ayetlerin içeriklerini karşılaştırdığımızda Mekke'deki Müslümanların İslâm inanç ve prensiplerini anlatan *tanıtım grubu*, Medine'deki Müslümanların ise bu inanç ve prensipleri hayata geçiren *uygulama grubu* olduklarını söyleyebiliriz.

Ka'be'ye doldurduğu onlarca tanrının şahsında sergilediği hoşgörüyü, yeni din mensuplarından esirgemişti. Onların okuduklarını ne anlıyorlar, ne de anlamak istiyorlardı. Anlamak istemiyorlar çünkü yeni dinî hareketi pazarlık payı olan basit bir iktidar mücadelesi olarak algılama gibi büyük yanılğı içerisine düşmüşlerdi.

Kureyş, Muhammedî kimlikte ve onun öncülüğündeki yeni toplumda müşahhaslaşan ilâhî öğretilere tepki göstermekte gecikmemiş, tepkilerini de hakaret, iftira, işkence, tecrit gibi yıldırma politikalarının her türü ile dışa vurmuş, toplumu çatışan iki kutup haline getirmekten çekinmemişti.¹¹ Prensiplerini ekonomik, siyasî veya ırkî özelliklerin değil de ilâhî ölçütlerin belirlediği yeni Müslüman cemaati ve önderi bütün gayretlerine rağmen, varlıklarını Kureyş'e tescil ettirememişti. Kureyş'in kabul lenmeme konusundaki ısrarcı tavrında herhangi bir değişiklik olmayacağını anlaşılmaması üzerine de değişenler, mecburî olarak yeni bir coğrafi mekâna sığınmak durumunda kalmışlardı.

Aynı zamanda Mekke ile soğuk savaşın¹² da başlangıcı olan *hicret*, değişime direnen topluma gösterilen direncin somutlaşmış ifadesidir. Değişmeme konusunda kararlı olmaktan çok, işi inatçılığa dökmüş olan topluma karşı, değişimin yanında yer alanların direnci. Dolayısıyla bu kaçma değil, yeniden dönmek için sadece geri çekilmeydi. Nitekim kısa sayılabilecek bir müddet içerisinde gizlice çekildikleri yere, oldukça şaşalı döneceklerdi.

¹¹ Dahrendorf'un toplumsal değişmeyi çatışma kavramı ile açıklaması dikkat çekicidir. Ona göre bir toplumdaki otorite ilişkileri sistematik olarak çatışma yaratmaktadır. Bu teze göre; otorite sahibi olanla olmayanlar çatışan çıkarılara sahiptir. Yöneticilerin yani otorite sahiplerinin çıkarları aynı zamanda toplumun sahip olduğu değerler niteliği taşır. Bkz., Eliaçık, 147

¹² Hitti, Philip K., *Arap Tarihinin Mimarları*, çev: Ali Zengin, Risale Yay., İst. 1995, 25

Medine toplumu, gerek siyasî gerekse de sosyal planda dominant 'Müslüman' üst kimliğini benimsemiş, farklı unsurları bünyesinde barındıran bir toplumdur: Müslüman Evs, Müslüman Hazrec, siyaseten bağlı Yahudi kabileleri, Mekkeli Müslümanlar (Benî Hâşim, Benî Ümeyye, Benî Adî), Arap ve Yahudi Münafıklar, Medinelî Müşrikler, muhacir çevre kabileler vs. Her an çatışmaya, çözülmeye meyyl olan bu unsurları bir arada tutan ise Resulullah'ın *sürdürülebilir kriz yönetimi* konusundaki takdire şayan yetisidir.

Siyer nakilleri, Medinelî Arapların (sonradan Ensâr'ın) Hz. Muhammed'e iman etmelerine gerekçe olarak, Yahudi komşularından işittikleri gelecek Nebi'ye dair anlatıları gösterirler. Ancak bu gerekçenin ne kadar tutarlı olduğunun yeniden sorgulanması gerekir. Zira Resulullah'ın risâletini tebliğ tarihi 610 yılıdır. Bunun bir veya iki yılının gizli geçtiğini hesaba katarsak, her hac mevsiminde -en azında Akabe görüşmelerinden üç mevsim öncesinden- Resulün kendisini kabilelere arz ettiğini biliyoruz. Muhammed isminin ve çağrısının Arap yarımadasının her köşesine ve hatta Habeşistan'a kadar ulaşmış olması, Medine'nin Suriye-Mekke ticaret yolu üzerinde olması gibi tarihî gerçeklerden hareketle, Medinelilerin tebliğin başlangıcından on yıl sonra Yahudilerin beklediği peygamberin, o olduğuna karar verdiklerini söylemek pek de mümkün görünmüyor. Medinelileri İslâm'a götüren muhtemel nedenler arasında, iç çekişmelerden bıkan toplumun bir lider etrafında birleşme arzusu, Evs-Hazrec arasındaki mücadelede Hazrec'in bir adım önde olması, Abdullah b. Übeyy b. Selül krallığına toplumun henüz hazır olmaması ve Medinelilerin Mekkeliler tarafından hakir görülmelerinden artık rahatsızlık duymaları gibi

gerekçeleri sıralayabiliriz. Medine'nin pagan merkezi olmaması, ekonomilerinin temelinde din ticaretinin yer almaması ve Mekke'nin aksine kabileler arası ittifakların karşılıklı edilen yeminlere dayanmamış olması gibi nedenler, onların Muhammed (as)'ın çağrısına daha önyargısız bakabilmelerini sağlamıştır. Bu bakışın da Kureyş'in aksine davetin içeriğini anlamalarına yardımcı olduğu muhakkaktır. Hiç şüphe yok ki, onların İslâm'ın öğretilerini anlamada gösterdikleri bu başarı, daveti kabullerinde de etkili olmuştur. Burada zikretmek istediğimiz bir diğer etken daha vardı ki o da; Medinelilerin Mekkelilerin kibirlere son verme arzusudur. Medineliler, dönemin şartlarına göre, üstün kabiliyetlere (hitabet, akıl, cesaret gibi) gereksinim duyan tüccar Mekkelilerin, kendilerini tarım işçisi olmaları nedeniyle basit insanlar olarak görmek suretiyle tahkir etmelerine son verecek tarihî bir fırsat yakalamışlardı. Mekke tarafının Bedr'de mübarezeye çıkan Medinelilere, kendilerine denk olmadıklarının ifadesi de¹³ onların mevcut politikalarında herhangi bir değişime gitmediklerini gösterir. Ne var ki, Medineliler artık güçlerinin farkında idiler. Yeni bir dönem başlamıştı ve bu yeni dönemde, bırakın Mekkelilerin üstünlüğü, eşitliği dahi kabul edilemezdi. Kureyş'in, Medinelilerin önceki algılamaya olan tepkisel duruşlarına şaşkınlığı ile İranlıların, Arapların fetihlerine şaşkınlığı arasındaki paralellik, aslında her ikisinin de böyle bir direnci beklemediklerinin tarihî göstergeleridir.

Medine havzasındaki yeni düzene en şiddetli direnç, Yahudilerden ziyâde ortak kültür ve yaşam tecrübesine sahip Arap Münafıklardan gelmiş olmasında her-

¹³ İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik b. Eyyub el-Hımyerî (213 / 828), *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk, şrh: M. es-Seka- İ. el-Ebyârî-A. Selbî, I-IV, Kahire tz., II, 625

hangi bir anormallik söz konusu değildir. Kitap ehli olmaları hasebiyle Yahudiler, tarihsel bilinçlerinde peygamber kavramına yabancı değillerdi ve bir peygamberin neler yapıp neler yapamayacağını farkındaydılar. Onların direnç adına yaptıkları (moral bozucu alaylarını, dedikodularını hariç tutarsak) tek şey; Mekkelilerle uygulamaya bir türlü koyamadıkları gizli ittifaktı ve bu ittifak da onların sonunu getirmişti. Münafıklar ise, her an için bozgunculuk çıkarma konusunda oldukça meziyetli idiler ve Yahudilerden çok daha muzır olabilmekteydiler. Resulullah'ın, onlara karşı son ana kadar oldukça müsamahalı davranması, biraz da onun propaganda siyaseti ile alakalı olsa gerek. Ancak iş, basit bir rezistans eyleminden çıkıp devlet başkanına suikasta, Medine'de ihtilal yapma teşebbüsüne varınca,¹⁴ Resulullah zecrî tedbirler almak zorunda kalmış, üzerlerindeki ahlakî, siyasî, askerî ve sosyal baskıyı artırmış, onların tasfiyesi yoluna gitmiştir.

Yahudilerin tepkileri daha çok sözlü sataşma ve yeni din mensuplarını teolojik konularda sıkıştırma konusunda yoğunlaşıyordu. Ancak bu alaycı tavırları, tam bağımsızlık yolunda ciddi sorun oluşturuyordu ve bunun çözümü de dinî pratikteki bütün bağların koparılması ile mümkün görünüyordu. Hz. Peygamber'in, kıblenin değiştirilmesi yolundaki arzusu, Yahudilerin alaycı tavrına bir tepki idi. Bu bağlamda Câbirî'nin tabiriyle bir "*ilişki koparma*"¹⁵ eylemi olan kıblenin değiştirilmesi hâdisesini doğru algılamak durumundayız. Burada söz konusu

¹⁴ Resulullah'a Tebük Seferi esnasında suikast düzenlemeleri, bir nevi karargâh olarak Mescid-i Dırar'ı inşâ etmeleri ve Resulullah'ın geride bıraktığı Hz. Ali'yi karalamaları tesadüfen aynı dönem içerisinde meydana gelmiş değildir.

¹⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev: Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İst. 1997, 214

olan, politeist bir kibleyi ehl-i kitabın kiblesine tercih etmek değil, öze yani ortak dinî ata olan İbrahim'in kiblesine dönüştü.

Müslümanların Medine'ye hicreti ile karşılaştıkları değişimlerden biri ailede görülmeye başlanmıştı. Erkek egemenliğinden gelen Mekkeli kadınlar, Medineli komşularından etkilenmişler ve eşlerine karşı artık “konuşur” olmuşlardı. Hz. Ömer'in *ilâ* hâdisesinin nedeni olarak bunu görmesi ve şikâyetini en yetkili merciye iletmesi de onun bu değişimden duyduğu rahatsızlığın dışa vurumuydu.¹⁶

Hz. Peygamber döneminde dış kaynaklı olarak İslâm toplumunda görülen değişim hamlesi ise, Habeş muhacirlerinin getirdikleri bilgi, tecrübe ve pratikler olmuştur.¹⁷ Dışarıdan gelen bu değişime karşı bireyler sessiz kalmışlardı. İlk dönem İslâm toplumunun gerek iç gerek dış sâiklerden kaynaklanan değişime karşı direnmemesi-

¹⁶ Bkz., İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed (230 / 845), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-IX, tkd: İhsan Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut tz., VIII, 183-184. Anlaşılan o ki, kadınlar Hz. Peygamber döneminde alışmaya başladıkları özgür ortamdan Râşid Halifeler döneminde de fazlasıyla nasiplenmişlerdir. İleriki yıllarda Hz. Ömer'in kendisine elçi olarak gelen birini evine götürmesi ve eşi Ümmü Gülsüm'e yemek hazırlattıktan sonra Ömer'in “*Bizimle beraber sen yemeyecek misin?*” sorusuna Ümmü Gülsüm'ün cevabı bu bağlamda kayda değerdir; “*Madem benim başkalarının yanına çıkmamı istiyorsun, o halde beni de, İbn Cafer'in, Zübeyr'in ve Talha'nın hanımlarını giydirdikleri gibi giydirse ydin ya!*” bkz., Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir (310 / 922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük (Târîhu't-Taberi)*, I-VI, Beyrut 1988, II, 558

¹⁷ Resulullah'ın hastalığında ona ilaç içirilmesi, Esmâ bnt. Umeys'in bunun Habeşistan'da yapıldığını söylemesi konusunda bkz., Zührî, Muhammed b. Müslim b. Şihâb (124 / 741), (*Kitâbu'l*) *Meğâzi*, cem: Süheyl ez-Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1401 / 1981, 130. Buna Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma için, yine Esmâ bnt. Umeys'in Habeşistan'da gördüğü tabutu yaptırmış olmasını da ekleyebiliriz. Bkz., İbn Sa'd, VIII, 28, 38, 111; İbn Şebbe, Ebu Zeyd Ömer en-Numeyri el-Basrî (262 / 845), *Kitâbu Târîhi'l-Medineti'l-Münevvere*, I-IV, thk: F. Muhammed Şeltut, yer ve tarih yok, I, 180; İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed (463 / 1071), *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk, tlk: A. Muhammed Muavvid-A. Ahmed Abdulmevcüd, I-IV, Beyrut 1995, IV, 451

nin en önemli nedeni; onların en büyük değişimi (din değişimini) gerçekleştirmiş olmaları idi. Dolayısıyla bu tür küçük ayrıntılar, toplumun genel tepkisini çekmekten uzaktı. En azından Resulullah sesini çıkarmıyor ise, şahsî bazdaki rahatsızlıklar pekâlâ sineye çekilebilirdi. Çünkü İslâm'ın ruhuna ters düşmediği müddetçe, getirilen yenilikleri Resulullah, sessiz kalmak suretiyle onaylıyordu. Müslüman Arap kimliğinin (toplumsal öz) bu türden küçük değişimlerle bozulmayacak olması da Resulullah'ın ithal kültüre karşı sessizliğinde önemli rol oynamıştır.

Arap yarımadası, Resulullah'ın vefatına kadar geçen süre zarfında isteyerek ya da istemeyerek, yeni oluşumu kabul etmişti. Artık Araplar tarih sahnesine bir devlet olarak çıkmak üzeredir. Burada Resulullah'ın, temellerini attığı devletin, kendisinden sonraki siyasi yönetimi konusundaki *ısrarlı sessizliği*¹⁸ üzerinde bir parça durmamız gerekecektir. Hemen belirtelim ki, seçiminde herhangi bir tesiri olmayan namaz imamlığını veya mağara arkadaşlığını delil getirerek Ebu Bekr'in hilâfetine *işaret ettiği* gibi kıymeti kendinden menkul bir takım yorumlarla ilgilenmiyoruz.¹⁹ Âcizane görüşümüz; Resulullah'ın sessizliğinin altında, İslâm dünyasındaki değişimin sürekliliğini sağlamak nosyonu yattığı yolundadır. Bu sessiz kalışın sonucu olarak da ilk dönem itibariyle idarî yapı, sonraki yıllarda olacağı gibi Süfyâniler, Mervâniler, Abbâsiler gibi belli bir ailenin inisiyatifine, uhdesine has-

¹⁸ Bu görüşümüzün kısmî haklılık payına sahip olduğunu ve İslâm düşünce sisteminin ehl-i sünnetten sonraki ikinci büyük ekolünü oluşturan Şii gelenek için hiçbir geçerlilik ve haklılık payının olmadığını belirtelim.

¹⁹ Zira Peygamber'in diliyle, "Bir Peygamber'e işaret etmek yakışmaz". Fetih günü, işaret bekleyen Müslümanlara Resulullah'ın bu cevabı için bkz., İbn Hişâm, IV, 409

redilmemiştir. Aksi halde Resulullah'ın atadığı şahsın ailesi, her hâlükarda ilâhî bir menşeye tutunacak ve riyasette ehliyetin yerini, çok erken dönemden itibaren irsi bağlılıklar alacaktı. Ayrıca Resulullah'ın sessiz kalarak devletin kaos ortamına sürüklenme riskini göze almasında, yetiştirdiği ümmete olan güveni ve yeni düzenin toplum tarafından benimsendiğine olan tam inancı da etkili olmuştur. Resulullah'ın vefatı, Arap yarımadasına hâkim olan yeni sistemin (rejimin) kendisini test etmesine olanak sağlamıştı ve nihâî anlamda sistem bu testi güç bela da olsa geçmişti.

İslâm toplumundaki ilk siyasî ayrışma, Beni Sâide'nin gölgeliğinde cereyan etmişti. Ancak klasik kabile anlayışından, özgün hilâfet rejimine geçiş olan bu toplantı, Hz. Ömer'in ifadesiyle sadece bir "*oldubitti (felte)*"²⁰den ibaretti.²¹ Devlet merkezinde Ebu Bekr'in hilâfetine, toplumdaki konumundan, şahsiyetinden veya muhalefetin içinde bulunduğu durumdan dolayı fazla bir

²⁰ Şii düşünce bu *oldubittiyi* asla kabullenmiş değildir. Şii düşünceye göre hâdisenin her anı otoriteyi ele geçirmeyi düşünenler tarafından planlanmış, programlanmıştır. [Bu konuda kapsamlı bir çalışma için bkz., Muzaffer, Muhammed Rıza, *es-Sakîfe*, Müessesetu'l-A'lâm li'l-Matbûât, Beyrut 1413 / 1993] Şii görüşe itiraz makamında olmamakla beraber belirtmeliyiz ki, bu planın başarısı veya uygulanabilirliği Ensâr'ın bu toplantıyı organize etmeleri ile mümkündür ve herhalde birileri çıkıp da Ebu Bekr ve Ömer'in el altından bu toplantıyı da organize ettiklerini savunmayacaktır. Bu konuda bkz., Öz, Şaban, "İslâm Siyaset Geleneğinde Bir Şâz -Şii-Sünnî Yol Ayrımında Sakîfe Hâdisesi", *İstem (İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsiki Dergisi)*, XI, (2008), 79-91

²¹ Hem hâdisenin cereyan tarzı hem de bu itiraf göstermektedir ki, Ebu Bekr'in seçiminin *hall ve akd ehlinin* kabulü ile [Zuhaylî, Vehbe, *Nizâmu'l-İslâm*, Dâru Kuteybe, II. Bsk., Beyrut / Dımeşk 1413 / 1993, 195] veya *Şûrâ* ile olduğu yolundaki görüşlerin [Ebu Halîl, Şevkî, *Fi't-Târîhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut / Dımeşk 1991, 215] tarihi açıdan bir geçerlilikleri yoktur. Hatta Ebu Bekr'in seçilmesine etken olarak zikredilen faziletleri, imamlığı, hicret arkadaşlığı gibi unsurlar dahi göz önüne alınmamıştır. Zira orada başka birinin de seçilmesi her an için mümkündür ve bu imkânı engelleyen de Ebu Bekr'in faziletleri değil, o an orada bulunması olduğu kanaatindeyiz.

itiraz gelmedi. Her ne kadar, bazı beklenti sahiplerinin inkisar-ı hayale uğramaları, bir takım dargınlıkları da beraberinde getirmiş ise de²² bu hiçbir zaman çatışma boyutuna ulaşmamıştır. Toplumun Benî Hâşim'in iktidarına hazır olmaması -ki Hz. Ali'nin yaşının bahane edilmesi dikkat çekicidir- veya Ensâr'ın kendi içinde bölünmüşlüğü Ebu Bekr'in işini kolaylaştırmıştı.²³ Şii rivâyetlere yansıdığı kadarıyla, Hz. Ali'nin mücadele çağrısına sadece üç kişinin icabet etmiş olması da²⁴ toplumun bu "oldubittiden" memnun kaldığını gösterir. Ne var ki, merkezi memnuniyet taşraya yansımamıştı. Arap kabile anlayışındaki ikinci gediği açacak olan *siyasî hilâfet*

²² Burada sadece Hz. Ali'yi kastetmediğimizi belirtelim. Zira Sa'd b. Ubâde de Şam'da vefat edinceye kadar ne Ebu Bekr'e ne de Ömer'e beyat etmiştir. Bkz., Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi'l-Ya'kub b. Cafer b. Vehb b. Vâdih (292 / 905), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Dâru Sâdır, Beyrut 1412 / 1992, II, 125; İbn Hıbbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed et-Temimî el-Büstî (354 / 965), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thrç: Abdusselâm b. Muhammed b. Ömer A'llûş, el-Mektebetu'l-İslâmî, I. Bsk., Beyrut 2000 / 1410, 426.

²³ Bernard Lewis'in bu konudaki, "*Meşru halef tayin etme fikri bu devirde Araplara yabancı idi. Eğer Hz. Muhammed'in bir oğlu dahi olsaydı, olayların gelişmesi bundan farklı olmayacaktı... Araplar sadece kendilerine yol gösterecek yeni kabile şefinin seçimi âdetine sahiptiler*" [Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, çev: Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay., II. Bsk., İst. 2000, 73] şeklindeki sözleri oldukça gariptir. Anlaşılan Lewis, ya Araplardaki kabile anlayışını gözardı etmiş ya da Hz. Ali'nin (sırf akrabalık bağına dayalı olarak geliştirdiği) beklentilerini görmezden gelmiştir. Lewis'in tam zıddı bir görüş ileri süren ve dört halifenin kabile konseyinin geleneksel usulüyle seçildiğini belirten Dabaşî ise sanırız, olamı değil, olmasını istediği şekli (wishful thinking) ifade etmiştir [Bkz., Dabaşî, Hamid, *İslâm'da Otorite*, çev: Süleyman E. Gündüz, İnsan Yay., İst. 1995, 28]. Said Hatipoğlu'nun da belirttiği gibi, eğer bu işte Arab ananesi tatbik edilseydi başkanlığa, Hazrec'in reisi Sa'd İbn Ubâde veya Emevi ulularının başı Ebu Süfyan yahut Hâşimîlerin başı Abbas getirilir, Teym gibi nüfuzu zayıf bir kabileye mensup Ebu Bekr'i düşünen çıkmazdı. Bkz., Hatipoğlu, Mehmet Said, *Müslüman Kültürü Üzerine*, Kitâbiyât, Ankara 2004, 30

²⁴ Ya'kûbî, II, 126; Bazı Şii müelliflerin bu ve benzer hâdiseleri, "*yeteri kadar gücü olmadığından, kanlı kıyımlara elini uzatmadı*" [Bkz., Tabatabâi, Allâme, *Tarihî, Siyasî, İlmî, İrfânî ve Ahlakî Boyutlarıyla İslâm'da Şia*, çev: K. Akaras-A. Kazımî, İst. 1993, 33] şeklinde yorumlamaları, sahibini müfteri yapmaktan öte bir anlam ifade etmez.

ideolojisini Bedeviler anlamamakta ısrarlıydılar ve sorunu geleneksel yoldan çözmeye kalkışacaklardı. Hicâz bölgesinin en önemli diğer iki şehri olan Mekke ve Taif'in bu geleneksel çözümde yer almamalarının sebebi; Ebu Bekr'in merkezî Medine Hükümetini benimsemiş olmalarından ziyâde, başlarında "kendilerinden birini görmek"²⁵ şeklindeki irsî Arap telakkisinden ileri geliyordu. Mekke özelinde, bu benimsemede klasik Kureyş algısının ve Benî Ümeyye - Benî Hâşim arasındaki rekabetin rolünün de etkin olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre Ensâr'dan birinin veya Ali'nin kabulü, Ebu Bekr'e göre pek de kolay olmayacaktı.

Sakife toplantısını düzenlemelerine rağmen amacına uygun olarak tamamlama başarısını gösteremeyen Ensâr'a da bir parantez açmak gerektiği kanaatindeyiz. Bu işe ilk tevessül etmelerine ve rakiplerinden daha hazırlıklı olmalarına karşın toplantı esnasındaki hiçbir önerilerinin kabul edilmeme gerekçesini Hatipoğlu, "...Reis olacak kimsenin, ekseriyetin tasvibini, müzaheretini kazanabilecek vasiyette olması, dolayısıyla kuvvetli bir taraftar zümresine arkasını dayaması gerekir. Ensâr bu durumda olmadığı için, hilâfetlerinin salim işlemesi mümkün değildi. O devrin Müslüman Arapları, henüz kabile vakasını yokmuş farzedecek seviyeye erişmiş değillerdi. Tabiatıyla Medinelî ekalliyeti başta görmeye ekseriyetin tahammülü yoktu. XX. asır demokrasilerinde, azınlığın hükümet olmaması keyfiyetinin bin küsur sene önceki bir misali de Kureyş çoğunluğu temsilcisidir"²⁶ şeklinde açıklamaktadır.

²⁵ Safvân b. Ümeyye, Huneyn'de Müslüman ordusunun dağılması sırasında sevinen Ebu Süfyân ve Kelede b. el-Hanbel'i, "Allah'a yemin ederim ki, Kureyş'ten bir adamın başıma geçmesini, Hevâzin'den bir adamın başıma geçmesine tercih ederim" sözleriyle susturmuştur. Bkz., İbn Hişâm, IV, 444

²⁶ Hatipoğlu, M. Said, "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII, (1978), 121-213, 161

Başka bir ifade ile henüz Arap zihni, değişimini tamamlamış veya içine sindirebilmiş değildir. Aynı anlayıştan olsa gerek ki, Ebu Bekr'i de çevre Arapları o kadar kolay benimseyememişlerdir.

“*İstisnai hallerin halifesi olan*”²⁷ Ebu Bekr, toplumu bir arada tutmak için askerî tedbirlere başvurmak zorunda kalmıştır. Ebu Bekr dönemi, Hadarî Arapları ile Bedevî Arapları arasındaki mücadele ile geçmiş ve sonuç Hadarîlerin lehine sonuçlanmıştı. Bu hareket, Hz. Peygamber dönemi seriyyelerinden daha kapsamlı idi ve Muâviye'den çok daha önce *âmu'l-cemâa*'nın tesisi anlamına geliyordu. Hz. Muhammed dönemindeki seriyye ve vufûdlar her ne kadar Arap yarımadasının büyük bir kesimini bünyesine almışsa da Hz. Ebu Bekr'in askerî hareketi siyasî birlik açısından daha kati ve tartışmasız bir sonuç vermiştir.²⁸

Ömer'in, toplumdaki güç dengelerini muhafaza için, siyasetini Arap / İslâm geleneğine bağlı sahabenin kontrolü üzerine kurduğu kanaatindeyiz. Sahabe sınıfının elde tutulması, siyasî erkin uygulamalarına yapılacak muhalefetin yaygınlaşmasının da önüne geçecekti. Bu bağlamda sahabeye getirilen göç yasağının, bu gücün kontrolüne yönelik bir uygulama olduğunu ve başarıyla sonuçlandığını söyleyebiliriz. Böylece onlar, hem değişmiyor hem de değişene müdahale edemiyorlardı.

Değişim sosyal, dinî, idarî birçok boyutta yaşanırken, Hz. Ömer sosyal ve idarî yapıdaki bazı değişimlere

²⁷ Hizmetli, Sabri, “Câhız'ın İmâmet Anlayışı”, *AÜİFD*, XXVI, (1983), 681-726, 687

²⁸ Öz, Şaban, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, 68-69. Karşılaştırma yapmak için seriyye, heyetler ile Ridde Savaşlarının haritalarına bakmak kâfidir. Bkz., Ebu Halil, Şevki, *Atlasu's-Sireti'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 2006, 96, 220, 233

müdahil olmuş,²⁹ divânların profesyonel hale getirilmesi, meftûh arazilerin devletleştirilmesi, takvim tespiti, kullanılan unvanların teşekkülü gibi, devlet idaresindeki uygulamalar konusunda oldukça değişimci bir görünüm sergilemiştir. Şüphesiz onun bu tutumu devlet anlayışından kaynaklanıyordu. Ancak diğer yandan Ömer, devletin temelini Müslüman-Arap unsuruna dayandırmaktaydı ve Arap gelenek ve örfünün en azından İslâmî geçmişinin kendi döneminde zâfiyete uğramasını istemiyordu.³⁰ Arapça'nın düzgün kullanılmasına özen göstermesi, şayet doğru ise yabancıların yolculuk hürriyetine kısıtlama getirmesi,³¹ çevre Arapları devlet otoritesi altına almaya çalışması,³² devletin dayandığı asıl unsur olan Arapların muhafazasına yönelik eylemleri idi.³³

Hz. Ömer'in, idarî ve iktisadî hayatta olduğu gibi, dinî pratikteki değişimlerin önünü açması ve hatta bizzat kendisinin öncülük etmesi dikkat çekicidir. Teravîh namazına formel bir nitelik kazandırırken,³⁴ gelen tepkileri

²⁹ Her ne kadar özel durumlarda karşımıza çıksa dahi Hz. Ömer'in bu müdahalelerinde herhangi bir sınır tanımadığını ifade etmeliyiz. Öyle ki, elbiselerin şekline, boyuna varıncaya kadar. Bkz., İbn Sa'd, III, 130, 220

³⁰ Bununla beraber, Hitti'nin, Hz. Ömer için sarf ettiği, "...modern milliyetçiliğin babası olmak, özellikle o zaman Ömer için önemliydi" [Hitti, 37] şeklindeki yargısına da katılmadığımızı belirtelim. Belki Hz. Ömer'in gayesi, Bebel'in de [Bkz., Bebel, August, *Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültür Dönemi*, çev: Veysel Atayman, Bordo-Siyah Yay., İst. 2004, 54, 56] işaret ettiği gibi, genişleyen sınırlar içerisinde Arap halkının diğer unsurlar arasında eriyip gitmesinin önüne geçme arzusu idi.

³¹ Zührî, "Ömer b. el-Hattâb, acemden kimsenin Medine'ye girmesine izin vermiyordu..." Zührî, 167

³² Hıristiyan Benî Tağlib'den vergiyi, cizye ismi altında değil de zekat ismi altında alması konusunda bkz., Belâzuri, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279 / 892), *Fütûhu'l-Buldân*, thk: Abdullah Üneys et-Tıbbâa'-Ömer Üneys et-Tıbbâa', Müessesetu'l-Meârif, Beyrut 1407 / 1987, 249-252

³³ Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, 70

³⁴ Hz. Ömer'in teravîh namazlarının cemaatle kılınmasını eyaletlere yazması konusunda bkz., İbn Sa'd, III, 281; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 140

“*ne güzel bidat*”³⁵ şeklinde karşılması fıkıh literatürüne yeni bir kavram kazandırmış olmaktan çok daha öte anlam taşıyordu. *Müellefe-i kulûb*’un hazineden nemalanmalarının önüne geçmesinde olduğu gibi o, hiçbir zaman Kur’ân ve Sünneti statik olarak algılamamış, mevcut tavsiye ve uygulamaları değişen şartlara ve zamana göre toplumun menfaatleri (ekonomik, sosyal) doğrultusunda yeniden yorumlamıştır.³⁶

Hz. Ömer, değişimin kontrollü olmasını istiyor, yönettiği toplumun zamana ve şartlara entegre olması sürecinde karşılaştıkları sorunları çözmede, dinin daha fonksiyonel olmasını istiyordu. Ömer (ra)’ın, bu konudaki rahatlık düzeyinin, ileriki yıllarda esamesi dahi okunmayacak, onun yönettiği toplum modeli ve zamanındaki icraatları gelecek nesillerce genel geçer kaideler haline getirilecek, topluma ve zihinlere hâkim olan aktif hukuk sistemi (bir iki istisnâ denemeyi hariç tutacak olursak) XX. yüzyıla kadar uzun bir müddet pasifize edilecektir.

Hz. Ömer’in toplumsal değişimi kontrol etme gayreti, amaç bazında olmasa bile, pratikte çerçevesi çizilmiş bir plan dâhilinde değil, tamamıyla kendiliğinden ortaya çıkan bir durumdu.³⁷ Ömer’in sosyal hayattaki değişime

³⁵ Ya’kûbî, *Târîh*, II, 140

³⁶ Nitekim toplumda içki tüketiminin fazlaşması üzerine, içki haddinin artırılması yoluna gidilmiştir. Bu konuda bkz., Mâlik b. Enes (179/795), *el-Muvattâ*, I-II, thk, tlk: M. Fuad Abdulkaki, Çağrı Yay., II. Bsk., İst. 1992, II, 842; İbn Şebbe, II, 732-734; İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temimî el-Büstî (354/965), *es-Sretu’n-Nebeviyye ve Ahbâru’l-Hulefâ*, thk: Aziz Bek, Beyrut 1987, 460; Dârakutnî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (385 / 995), *Sünen*, tlk: M. Şemsulhak el-Azîm, I-IV, Kahire 1966, III, 166; Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali (458 / 1066), *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I-X, Beyrut 1300, VIII, 321; Hâlid b. el-Velid’in, Hz. Ömer’e yazarak, insanların şaraba düştüklerini bu konuda caydırıcı tedbirler için, fakihlere sormasını istemesi konusunda bkz., İbn Şebbe, II, 731

³⁷ Mustafa Demirci’nin, “Hz. Ömer, Müslüman toplumun fetihlerle ortaya çıkan yeni durumuna intibakını belli bir sürece yaymak, zayıf du-

direnci, sadece siyasî erkin inisiyatifinde görünüyordu ve halifenin güçlü direncine rağmen toplum yasaları işliyor, değişim hızlı bir şekilde devam ediyordu. Fetihlerle, Medine kapitalin başkenti olma yolundaydı ve yaşam standartları kimsenin beklemediği tarzda değişiyor, zenginlik hayatın her alanına giriyordu. Ömer'in mütevazı yaşantısının şaz olarak kalmasının da halkın böyle bir zenginliğin özlemini çektiğine işaret ettiği kanaatindeyiz.³⁸

Müslümanları *yeni coğrafi ufuklara*³⁹ taşıyan fetihlerin sonuçları o kadar çok araştırmacı tarafından ele alınmıştır ki, bir nevi “*söylenenler söyleyecek söz bırakmadı*” durumu husûle gelmiştir. Burada değinmek istediğimiz fetihlerin başlattığı değişim rüzgârıdır.⁴⁰ Fetihler, dinî, fikrî, ictimai, iktisadî, idarî, siyasî vs. hayatın her alanında değişimi beraberinde getirmişti. Hz. Ömer bu

rumdaki insanları, hızlı değişimin içinde ezdirmemek...” [Demirci, Mustafa, “Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyoekonomik Boyutları”, *İslâmiyât*, VII / 1, (2004), 155-170, 165] şeklindeki sözlerine Hz. Ömer'in niyeti bakımından katıldığımızı belirtelim. Zira Hz. Ömer'in kamu yararını gözettiği siyasî uygulamaları rasgelelikten uzaktır. Bu konuda bkz., Tanrıverdi, Hasan, “Hz. Ömer Dönemi Sosyal Devlet Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme”, *İslâmî Araştırmalar*, XVI / 4, (2003), 672-677

³⁸ Hz. Ömer'in yamalı bir elbise giymesine (bkz., İbn Sa'd, III, 328; İbn Şebbe, II, 804; Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin (346/957), *Murûcu'z-Zehab ve Meadinu'l-Cevher*, thk: Muhammed Muhyiddin, I-IV, Riyâd 1973, II, 313) karşın daha önce de zengin olan Abdurrahman b. Avf 400-500 (bkz., İbn Sa'd, III, 131), Hz. Osman 200 dirhemlik elbiseler giymektedirler (bkz., İbn Sa'd, III, 58). Burada Hz. Ömer'in yamalı elbise giymesi yokluktan değil, hayat tarzını değiştirmemiş olmasından kaynaklandığını da hatırlatalım. Zira maddi anlamda oldukça iyi bir konumdaydı. Sahabenin servetleri konusunda bkz., Kallek, Cengiz, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İz Yay., İst. 1997, 231-281

³⁹ Dürî, Abdulazîz, *İlk Dönem İslam Tarihi-Bir Önsöz-*, çev: Hayrettin Yücesoy, Endülüs Yay., İst. 1991, 140

⁴⁰ Değişimi tetikleyen bir diğer unsur olan iskân (şehirlerin kurulması) politikası da fetih hareketinin neticesi olduğu için ayrıca üzerinde durmuyoruz.

değişim rüzgârından faydalanma yoluna gitmiş, devletin değişen şartlara göre yeniden yapılandırılması sürecinde, elzem olan siyasî ve iktisadî hamleleri zamanında yapmıştır. Arazilerin devletleştirilmesi siyaseti de⁴¹ onun bu hamlelerinden birdir. Meftûh arazilerin devletin kontrolüne geçmesi belli bir kesimin tepkisini de beraberinde getirmişti; “Allah’ın verdiğini Ömer alamazdı”.⁴² Ancak mihr konusunda başarısız⁴³ olan Ömer, kamusal alanda bunu başaracaktı ve Allah’ın verdiğini alacaktı.

Hız. Ömer’in suikasta uğramasının arka planında, Kureyş elitinin onun uygulamalarından duyduğu rahatsızlığın yattığı son dönemlerde dile getirilen bir tezdır.⁴⁴ Hız. Ömer’in sert mizacından, müdahaleci kimliğinden ve herkese şüphe ile bakmasından,⁴⁵ toplumun -özellikle de aristokrasinin- memnun olmaması bu tezi kısmen destekler mahiyettedir. Bununla beraber, Ömer’in uygulamalarına duyulan tepkinin kanını akıtmaya kadar varıp varmadığı konusunda herhangi bir yorumda bulunabilecek kadar ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. Şayet iddia edildiği gibi, Hız. Ömer’in uygulamaları onun katlini gündeme

⁴¹ Bkz., Ya’kûbî, II, 151; Taberî, III, 160

⁴² Bu konuda bkz., Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, (224 / 838) *Kitâbu’l-Emvâl*, thk, tlk: Muhammed Halil Hirâs, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, II. Bsk., Beyrut tz., 63-64; Hız. Ömer’in arazileri devletleştirilmesi konusunda ayrıca bkz., Demirci, Mustafa, *İslâmın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, Kitabevi Yay., İst. 2003, 52-55

⁴³ Bkz., İbn Sa’d, VIII, 161; Kandehlevî, Muhammed Yusuf, *Hayâtu’s-Sahabe*, I-III, tlk: Nâyif el-Abbâs-Muhammed Ali Devle, Dâru’l-Kalem, VI. Bsk., Dimeşk 1993, II, 676-677

⁴⁴ Bkz., Şerefüddin, Sadreddin, *Ammâr b. Yâsir*, çev: Ayşe Nihal Özsoy, İnsan Yay., İst. 1999, 160; Ka’b’in Hız. Ömer’e şahadetini haber vermesinden hareketle, onun da bu suikast çemberinin içinde yer aldığı iddia edilmiştir; “Şayet Ka’b’in bu ihbarı doğru ise, Ka’b, Fîruz Ebu Lü’lû’nün planını biliyordu. Ömer’e bunu bu şekilde bildirmesi, onun Müslümanlar katında kadrini yüceltecek, rivâyet ve hikâyeleri kabule daha yakın olacaktı...” Neccâr, Abdulvehhâb, *el-Hulefâu’r-Râşidün*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, II. Bsk., Beyrut 1410 / 1990, 230-231

⁴⁵ Hız. Ömer’in atadığı görevlilerin mallarını müsadere etmesi gibi. Bkz., Kallek, 283-290

getirdi ise, ilk dönem itibariyle toplumun (özelde ileri gelenlerinin) değişimin önünde engel olarak gördükleri iktidarı tasfiye ettiğini ve değişime uygun iktidarın belirlenmesinde rol oynadığını söyleyebiliriz. Çünkü Hz. Osman'ın seçilmesinde, Hz. Ömer'in uygulamalarına duyulan tepkinin katkısı olduğunu görmekteyiz. Artık Kureys, yönetimde Ömer gibi sert, müdahaleci, tavizsiz (ki Ali, bu konuda Ömer'e çok benziyordu) birini istemiyordu.

Devletler, çok geniş bir menfaat yelpazesi dâhilinde (güç gösterimi, ekonomik çıkarlar, dinamizm vs.), kurumlarını ortak hedeflere kanalize edecek olan siyasal ideolojiler geliştirmek zorundadır. Cehalet, geri kalmışlık, gelir paylaşımında adaletsizlik, kültürel yozlaşma gibi gerçek düşmanlar yerine, sunî, hayalî, asılsız düşmanlar oluşturan devletlerin insanlık tarihine kazandırabilecekleri hiçbir değer olmadığını / olamayacağını kanıtlamak için, herhalde günümüz insanına delil sunmak zâid olsa gerektir. İlk dönem İslâm Devleti ortak hedefler belirlerken, vatandaşlarının menfaatlerini gözetmiş, politikalara devletin ve toplumun bekâsı anlayışı yön vermiştir. Ebu Bekr ve Ömer, devletin idâmesinin gerekliliği olarak belirledikleri hedefler de bunu destekler mahiyettedir. Ebu Bekr döneminde *Ridde*, Ömer döneminde *fetihler*,⁴⁶ devletin unsurlarını bir arada tutmaya kâfi gelmişti. Emevîlerin ilk döneminde de “*Osman'ın kanı*” bu işi görmüştü. Ancak Osman ve Ali dönemlerinde bireyleri bir arada tutacak herhangi ortak hedef belirlen(e)memişti. İlk dönem İslâm Devletinin sukûtunu galiba biraz da bunda aramak gerekir.

⁴⁶ Durant, Ebu Bekr'in Bizans aleyhtarlığı ile iç birliği sağladığı görüşündedir [Bkz., Durant, Will, *İslâm Medeniyeti*, çev: Orhan Bahaeddin, Elips Yay., Ankara 2004, 8]. Ancak bu algılamanın Ömer dönemine alınması tarihi realiteye daha uygun olacaktır.

Hz. Ömer'in kısmen de olsa diktatoryal görünen idaresine karşın Hz. Osman'ın idaresi daha yumuşak ve esnektir. Her biri devlet başkanı olmaya liyakat sahibi olan veya kendisini liyakat sahibi gören insanların oluşturduğu bir toplumda izlenmeye çalışılan esnek siyasetin uygulanabilirliği de o kadar kolay değildi. Hz. Osman'ın toleranslı tutumu, iktidara karşı taviz vermekten bıkmış olan Kureyş aristokrasisi için aradıkları fırsatı ayaklarına getirmişti. Zaten Osman da bu yüzden seçilmemiş miydi? Hz. Ömer'in birçok uygulamasına sessiz kalanların, bir yüzükten dolayı kopardıkları yaygaraya bakılacak olursa, Hz. Osman'ın bu toleranslı tutumundan sonuna kadar nasıl istifade ettikleri, iyi niyetini suiistimal konusunda ellerinden geleni yaptıkları daha iyi anlaşılacaktır.⁴⁷

Burada sorgulanması gereken husus; Hz. Osman'a ve onun uygulamalarına karşı direnenlerin tutumlarıdır. Muhtemel soru da direnç gruplarının (Ümeyyeoğulları ve sonradan ihtida etmiş Ebu Hureyre, Abdullah b. Selâm gibileri hariç toplumun her kesimi) kapitale ortak olma niyetiyle mi, yoksa hâkim ailenin fütursuzca eylemlerine tepki olarak mı muhalefet saflarında yer aldıklarıdır. Veya İslâmî değerler adına mı hareket ediyorlardı,⁴⁸ yoksa

⁴⁷ "Osman'ın yaptıklarını Ömer yapsaydı, ayıplayamazlardı" bkz., İbn Şebbe, III, 1116

⁴⁸ Demirci, "Halifeye karşı yükselen muhalefete ahabın aktif olarak katılması, olayların bir kıskırma değil, Müslüman toplumun bilincinde kökleşen İslâmî değerler adına bir muhalefettir" demektir [Demirci, "Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının", 163]. Sahabenin Hz. Osman'a muhalefetine İslâmî hassasiyetlere sahip olmadığını, sadece kapitali düşündüklerini söylemek (en azından getirdikleri itirazlar muvacehesinde) haksızlık olacaktır. Ancak tam aksi görüşü de tümüyle gözden çıkarmak, insan doğasını görmezden gelmek demektir. Sorun, onların İslâmî değerlere sahip olup olmadıkları değil, bu değerlerin isyanda ne kadar etkili olduğudur. Aynı şekilde sosyal olayların tek sebeple izah edilemeyeceğini de gözden kaçırmamak durumundayız. Buna göre bu iki sebep dışında daha birçok sebebin de eklenmesinin mümkün olabileceğini kabul ediyoruz.

“devrim çocuklarını yiyor” korkusuna mı kapılmışlardı?⁴⁹ Tarihi birçok hâdisede olduğu gibi, ne o, ne de öbürü, bilakis hepsidir. Ancak ağır basan nedenin; psikoloji temelinde *gücüne gitme* duygusu olduğunu düşünmekteyiz. Hz. Peygamber devri İslâmlaşma sürecini, Ümeyyeoğullarına karşı verilen mücadele oluşturmaktaydı. Daha *kılıçlarındaki kan kurumadan* başlarında, mücadele ettikleri insanları *idareci sınıf* olarak görmeleri, duygusal anlamda oldukça yıpratıcı, biraz daha dramatize edersek *hüzünlüydü*. Devrimciler, karşı devrimle yüz yüzediler ve yapabilecekleri pek de bir şey yok gibi gözüküyordu. Muhalif cephenin Hz. Osman’ın uygulamalarını eleştirirken, liyakati değil de, akrabalık ilişkilerini gündeme getirmiş olması da dikkat çekicidir. *Emek / ehliyet yerine irsî tevârüslerin* eleştirilmesi,⁵⁰ tutumlarındaki samimiyet konusunda bir fikir verdiği gibi, muhalefetin duygusallığının da göstergesidir.

Osman’a karşı, direncin sembol isimlerinden olan Ebu Zer ve Ammâr b. Yâsir, Hz. Ali’ye oranla daha bağımsız hareket edebilmişlerdir. Ali’nin, kronik olarak süregelen Ümeyye-Haşimî çekişmesinde taraf olmasının ve muhtemel halife adayları arasında yer almasının, onun sessizliğinin gerekçeleri arasında görülmesi gerektiğini, aynı şekilde muhalefetin sözcülüğünü yapma gibi pek de etik olmayan bir yönelmeyi uygun görmediği için çekince-
li davrandığını düşünmekteyiz.

⁴⁹ “Sahabe yeni İslâm’a girmiş olanların ve doğuşu sırasında İslâm’a şiddetle karşı çıkanların nüfuz kazanmalarından hoşlanmıyordu” Dûri, 96

⁵⁰ Ammâr b. Yâsir’in, Hz. Osman’a bizzat sunduğu eleştiri mektubunda yer alan maddelerden biri de “*Ensâr ve muhacirlerin herhangi bir göreve atanmaması ve onlarla istişarede bulunulmaması*” idi. Bkz., İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276 / 889), *el-İmâme ve’s-Siyâse*, I-II, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1422 / 2001, 32

İkinci nesil Müslümanlar ise, olanların farkında olmadıkları gibi eskiler de kaybedecek bir şeyleri olmayan insanlara karşı sonu belli olmayan bir mücadeleye girme durumunda değillerdi. Dinî hassasiyet *fitne imami*⁵¹ olmaktan uzak durmalarını gerektiriyordu. İktidara karşı bekledikleri yardım, hiç ummadıklarından, çöl orijinli şehir halklarından geldi. Artık Müslümanların önünde en azından tercihte bulunacakları iki seçenekleri daha doğrusu iki çıkmazları vardı; ya Osman'ın yanında yer alıp karşı devrime destek olacaklardı (ki bunu istemiyorlardı), ya da babalarıyla savaştıkları isyancıların yanında yer alacaklardı. İkinci seçenek de pek mümkün görünmüyordu, zira dün savaştıkları insanların yanında yer alarak, hâlâ kendilerinden gördükleri Osman'a karşı çıkmazlardı. Neticede tercihlerini hiçbir şey yapmamak olarak ortaya koydular. En azından âsilere *toprak saçmak yerine*,⁵² teselli olacakları bir şey yapmışlar; *Osman'ın kanına karışmamışlardı*. Ancak tarih bunu, *seyirci kalmak* olarak yazacaktı. Yeni nesil Müslümanlardan bazılarının, babalarının arzuları doğrultusunda, Osman'ın kapısında bekledikleri⁵³ şeklindeki rivayetleri ise sonraki dönem Müslüman toplum bilincinin teselli adına sarıldığı nakiller olarak değerlendirmek mümkündür.⁵⁴ Osman'a

⁵¹ İbn Şebbe, IV, 1217

⁵² Ebu Ca'fer el-Kâri; "...*Yemin ederim ki, onlardan bazıları (sahabe) kalkıp kuşatanların yüzlerine toprak saçsalar, muhakkak giderlerdi*". Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279 / 892), *Ensâbu'l-Eşraf*, I-XIII, tkd., thk: Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli, (I. Cilt: thk: Muhammed Hamidullah, Dâru'l-Meârif, Mısır tz.), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417 / 1196, VI, 220. Bu konuda ayrıca bkz., Wellhausen, Julius, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, çev: Fikret İşıltan, İstanbul 1960, 117

⁵³ Bkz., Belâzurî, *Ensâb*, VI, 185. Beklemekle kalmamışlar öldürüldükten sonra onun yanına girip ağlamışlardır da. Bkz., Belâzurî, *Ensâb*, VI, 186

⁵⁴ Hâkezâ İbn Ömer'in de o gün zırhını iki defa giydiği nakledilmiştir. Bkz., Belâzurî, *Ensâb*, VI, 218. Ancak anlaşılan sadece giymekle yetinmiştir.

saldıranlar arasında yer alan Muhammed b. Ebî Bekr, Ali'nin manevi evladı idi ve Hasan ve Hüseyin'in Osman'ın kapısında beklemeleri pek de bir anlam taşımyordu.

İsyancıların, Osman sonrası planlamadıkları anlaşılmaktadır. Talha ve Zübeyr'in böyle kaotik bir ortamda riyâseti kabul etmemiş olmaları da mantıklıydı. Ancak Ali, duygusallığının veya tehdit içerikli ısrarların veya hilâfete olan arzusunun neticesinde *iktidarı* kabul etmiş ancak *kan talebine* muhatap olmakta da gecikmemiştir. Aslında Medine'deki ashab da durumun buraya ulaşacağını hesap edememişti.⁵⁵ Zira *akıllarını götüren*⁵⁶ bu durum karşısında oldukça hüzünlenmekten⁵⁷ geri kalmakla beraber, nasıl bir tepki vereceklerini de bilememişlerdir.

Osman'a karşı isyanda sahabenin sessizliğini biraz da sermayenin tek bir aileye hasredilmiş olmasına duyulan tepkide aramak gerektiği kanaatindeyiz.⁵⁸ Ebu Bekr'in, kapitali eşitlik prensibine, Ömer'in ise dinî tercihteki önceliğe göre bölüştürmesi, her halükarda toplumu memnun edecek ilke ve prensipler içeren uygulamalardı. Ancak Osman (ra)'ın, zengin bir sınıf ortaya çıkarma çabası (dönem dönem Türkiye'de iktidarların teşebbüs ettiği gibi) ve bunda da ailesini tercih etmesi, merkezi toplumu rahatsız etmişti.⁵⁹ Bir nevi *mağlupların zaferi*

⁵⁵ Bkz., Belâzurî, *Ensâb*, VI, 219-220

⁵⁶ Belâzurî, *Ensâb*, VI, 186

⁵⁷ Nitekim Saîd b. el-Müseyyib, Osman'ın öldürüldüğü yılı *hüzün yılı* olarak isimlendirecektir. Bkz., Belâzurî, *Ensâb*, VI, 219

⁵⁸ Amr b. el-Âs, Osman'ın öldürülme nedeni olarak ekonomik ilişkilere atıfta bulunmuştur. Bkz., Belâzurî, *Ensâb*, VI, 208. Burada şunu ifade etmeliyiz ki ekonomi, materyalist tarih yorumundaki şekliyle nihâi belirleyici unsur olmamakla beraber, sosyal ilişki ve anlayışları yönlendirmede bu gün olduğu gibi, dün de ciddi etkinliğe sahipti.

⁵⁹ Dolayısıyla sorun; Aydın'ın ifade ettiği şekliyle fetihlerle gelen zenginlik ve buna bağlı olarak ortaya çıkan farklılaşma [Bkz., Aydın, 145]

olan Medine iktidarının devrilmesini başaran güç; askeri değil, bilinçaltından eyleme dönüşen ‘tepkisel sessiz kalma’ yani sivil itaatsizlik gücü idi. Medineliler dışardan gelen bu tepkiye karşı sessiz kalarak, en büyük eylemi gerçekleştirmişler, hükümetlerini yıkmışlardı. Aksi halde, sivil / siyasi destekten mahrum olan silahlı grupların başarıya ulaşması, çoğu zaman olduğu gibi, ilk dönem özelinde de pek mümkün değildi.⁶⁰

Burada çöl Araplarının (Bedevilerin) statükoya direnmelerinin gerekçelerine bakmamız, birincinin (Ridde) aksine ikinci dirençlerindeki başarılarının gerekçelerini de anlamada bize kolaylık sağlayacağı kanaatindeyiz. Kırsal insanların bağımsız oldukları ve otoriteden hazmetmedikleri yolundaki genel kanı malumdur.⁶¹ Lewis, Bedevilerin ikinci ayaklanmasında bu olguya atıfta bulunur; “...İsyan ne dinî, ne de şahsî olup asıl sebep, bedeviliğin merkezî idareye karşı çıkması idi. Bu Ömer’in devletine değil sadece devletin otoritesine karşı gelmekti. Onların bedevilikten gelen anlayışlarına göre itaat bir şahsa kendi arzusuyla boyun eğmekti. Osman bu duyguyu veremediğinden bedeviler daha önce kendi istekleriyle itaat arz ettikleri halde şimdi bundan vazgeçmekte kendilerini serbest

değil, ortaya çıkan zenginliğin bölüşümü meselesidir. Zira zenginlik Hz. Ömer zamanında da vardı. Hz. Osman zamanında ekonomik değişim konusunda bkz., Demirci, “Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının...”, 155-170; Hz. Osman dönemi iç karışıklık, şikayetler, tedbirler konusunda ayrıca bkz., Apak, Adem, *Hz. Osman Dönemi*, İnsan Yay., İst. 2003, 97-116

⁶⁰ Humboldt’un da ifade ettiği gibi, “gerçek siyasi devrimler veya yeni idarî organizasyonlar, pek çok çevresel şartlar var olmadan ortaya çıkmaz” Wilhelm von Humboldt, *Devlet Faaliyetinin Sınırları (The Limits of State Action)*, çev: Bahattin Seçilmişoğlu, Liberte Yay., Ank. 2004, 71

⁶¹ Bkz., Ekber, 83

hissediyorlardı".⁶² Ancak tarihî veriler Lewis'i haklı çıkarmaktan uzaktır. Belki Hz. Ebu Bekr dönemindeki ilk isyanları için Lewis'in dedikleri doğrudur ancak ikinci isyanda hem şartlar hem de kendileri değişmişti. Öncelikle hayata bakışlarını revize etmişler ve ümmete entegre olmuşlardı. Bedevilerin değişen en önemli algıları ise tarihî kanaatkârlık anlayışları idi. Artık Bedevî elindeki az ve sınırlı meta ile yetinmek istemiyor, şöyle veya böyle servete ortak olmak istiyordu; "*Kûfe'nin ileri gelenleri Osman'ın Kûfe valisi olan Saîd b. el-Âs el-Emevî'nin yanında sohbet ederken Saîd, "Sevâd, Kureyş'in bahçesidir" dedi. Bu söz orada bulunan kabile reislerini öfkelendirdi ve Yemenlilerin reisi Mâlik b. Hâris el-Eşter, "Kılıçlarımızla Allah'ın bize verdiği sevâd'ın senin ve kavminin bahçesi olduğunu mu iddia ediyorsun? Sizin ondaki payınız bizden birimizin payından daha fazla olamaz" dedi.*"⁶³ Hz. Ömer'in meftûh arazileri devletleştirilmesi nispeten anlamlıydı ancak bunlar kendilerinden bahsediyorlardı ve bu affedilemezdi. Nitekim Bedevîler de *kolektif eylem*⁶⁴ bilinciyle harekete geçmişler ve aleyhlerine işlediğini düşündükleri süreci tersine çevirmeyi başarmışlardı. Bedevilerin bu isyana sınırsız sarılmış olmaları, onlardaki zihniyet değişiminin de göstergesidir. Hayatta kalmak için egoizmin en yüce mertebesinde yaşamakta olan Bedevî, artık sadece asabiyet için değil, aynı zamanda bağlı bulunduğu toplum için de bir şeyler yapmak ihtiyacı hissediyordu.

Tarihte Türk, İran ve Roma'da görülen siyasi hâ-

⁶² Lewis, 85

⁶³ Taberî, II, 637

⁶⁴ Charles Tilly, kolektif eylemi çok geniş bir şekilde "*ortak çıkarlar uğruna hareket eden insanlar*" olarak tanımlar. Birlikte hareket etmek, değişen koşullara basitçe bir yanıt değildir zira koşulları amaçlı bir şekilde şekillendirmeyi gerektirebilir. Bkz., Hunt, Lynn, "Charles Tilly'nin Kolektif Eylemi", *Tarihsel Sosyoloji*, ed: Teheada Skocpol, çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1999, 244-275, 249

kimiyyetin ilâhî bir *menşeye* dayandırılması olgusuna, Müslüman Araplarda ilk olarak Osman (ra) atıfta bulunmuştur. Osman, iktidardan “*Allah’ın kendisine giydirdiği gömlek*”⁶⁵ olarak bahsediyordu ve çıkarmaya niyeti yoktu. Tarihin garip bir cilvesidir ki, Osman sonrasındaki hemen hemen bütün iktidarlar giydikleri gömleği kendi rızaları ile çıkarmama geleneğine sıkı sıkıya tutunmuşlardır. Bu tutunma neticesindedir ki, her devir ve bölgede Müslüman idarecilerin iktidar süreleri *bilâ kayd-ı zaman* olarak algılanmıştır. Günümüz Türkiye’sindeki zaman zaman yaşanan siyasî karmaşanın altında da yatan bu anlayışın, toplumun büyük bir kesimi tarafından benimsenmiş olması da başka bir problemdir. Hemen belirtelim ki Osman’a *Allah tarafından giydirilen* ve Bedeviler tarafından bedeni ile beraber çıkartılan bu gömlek, sonradan Muâviye’nin davasına büyük hizmetlerde bulunacaktır.

Hz. Osman’ın öldürülmesi, aynı zamanda hilâfet otoritesini de yerle bir etmek anlamına geliyordu. Sonraki birkaç yıl boyunca, Ali’ye karşı isyan hareketlerindeki rahatlık da işte buradan kaynaklanıyordu. Artık hilâfetin otoritesinden söz etmek mümkün değildi çünkü kendilerinin verdiği bir yetkiyi alma hakkına sahip olduklarını düşünüyorlardı. Hilâfet otoritesinin yıkılmasının bir diğer ayağını da sahabe sınıfının tasfiyesi oluşturmaktaydı. Ne ilginçtir ki, sahebe sınıfının tasfiyesi yine sahabe eliyle ve kanlı bir şekilde olmuştu.⁶⁶

⁶⁵ İbn Şebbe, IV, 1161. Rivâyetin hadis formuna dönüştürülmüş ifadesi için bkz., İbn Sa’d, III, 66; İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (275 / 888), *Sünen*, I-II, thk, şrh, tsh: M. Fuad Abdulbakî, Çağrı Yay., II. Bsk., İst. 1992, I, 43-44

⁶⁶ Bu tasfiye siyasetendi. Hukukî anlamda sahabe otoritesinin -kısmî anlamda- sorgulanmaya başlanması için yaklaşık bir asırlık zamanın daha geçmesi [Ebu Hanîfe (150 / 767)] gerekecekti. Hukuk alanında sahabenin otoritesi konusunda bkz., Taştan, Osman, “İslam Hukukunda Sahâbî Otoritesinin Kaynağı ve Niteliği”, *İslâmî Araştırmalar*, VIII / 2, (1995), 115-121

Hız. Osman'ın *mazlum şehid* olduğunu ilk dile getirenin Âişe olması,⁶⁷ İslâm tarihçilerinin kafasını kurcalamaya devam ettirmektedir. “*Na’sel’i öldürün*”⁶⁸ diyen Âişe'nin, arzusu yerine getirilince (onun ifadesi ile) Na’sel’in mazlumluğunu beyan etmesini ve dahası bunu savaş meydanına taşımasını yorumlamak, takdir edilir ki, o kadar da kolay olmasa gerekir.⁶⁹ Çalışmanın çerçevesini aşmamak adına bu yorumu şimdilik kaydıyla ötelemeyi tercih etmekle beraber, Sünnî telakkinin sonraki yıllarda Âişe, Talha ve Zübeyr cephesinin Ali'ye isyanını “*ictihad*” kavramı ile geçiştirmesine⁷⁰ de itiraz ediyoruz. Zira bu geçiştirme “*on bin*”⁷¹ Müslüman'ın kanının ve oluşturulan yeni bir geleneğin / bidatin geçiştirilmesi idi. Bu hâdisenin konumuzla ilgisi; o ana kadar şahsî ikaz planında kalan siyasî değişime direncin, artık savaş meydanlarına taşınmış, “*insan haklarından*” kabul edilebilecek kadar kutsal olduğuna inandığımız “*muhalif olma hakkı*”nın, kanaatimizce haddini aşmış olmasıdır.

Hız. Ali'nin, siyasî arenada başarısızlığı toplumdaki değişimi fark edememesinden kaynaklanıyordu. Ali, 20–30 yıl öncesinin adamıydı ve toplumdaki baş döndürücü değişimi görememiş veya görmek istememişti. Bu şartlar altında Ali (ra)'ın, fırsatçı Muaviye ile mücadele etmesi

⁶⁷ İbn Kuteybe, I, 48

⁶⁸ İbn Kuteybe, I, 48

⁶⁹ Öz, Şaban, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, 71

⁷⁰ Bkz., Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyîb (403 / 1012), *et-Temhîd fi'r-Reddi ala'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, tlk: M. el-Hudeyri, M. Abdulhâdi, Kahire 1974, 232; İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn (808 / 1406), *Mukaddime*, I-II, çev: Halil Kendir, Yeni Şafak Yay., İstanbul 2004, I, 513; Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Mekki (974 / 1567), *es-Sevâik fi'r-Reddi ala Ehli'l-Bida' ve'z-Zunduka*, tlk: Abdulvehhâb Abdillatif, Mektebetü'l-Kâhire, Kahire tz. (tıpkıbasım: Haznedar Ofset, İstanbul 1984), 215

⁷¹ Bu sayının tartışmalı olduğu malumdur. Ancak “*on bin*” değil de “*bin*” olsa ne değişirdi?

mümkün görünmüyordu ve zaten mücadele de edememişti.

Hiz. Ali'nin siyasî uygulamalarına en ciddi tepkinin kendi ordusu içinden çıkması trajik bir görüntü arz etmektedir. Sonraki dönemde ümmetin tepkisini fazlasıyla üzerlerine çekecek olan,⁷² *siyasî muhalif*⁷³ hareket (Hâriciler), özü itibariyle bir tepki hareketiydi ve uzun bir müddet de muhalif olma haklarını oldukça abartılı bir tarzda kullanacaklardı. İslâm'daki ilk ayrışma olan bu tepkisel eylem (*çapulcu otorite*⁷⁴), İslâm siyasî hayatına (günümüz de dâhil olmak üzere) her zaman etkin bir rol oynayacak olan *tekfîr müessesesini* kazandıracaktır. Bedevî düşünce dünyası ile Hâricî zihniyetinin örtüşmesi tesadüfî değildir. İslâm öncesindeki Bedevînin en büyük

⁷² Rivâyet literatürüne yansıyan Zu'l-Huveysıra hâdisesinde ümmet onları en hassas oldukları yerden, imanlarından vuracaktı; "...Zu'l-Huveysıra, "Ey Allah'ın Resulü adil ol!" dedi. Resulullah, "Yazıklar olsun sana, ben adil olmazsam kim adil olur?" dedi. Ömer, "Bana izin ver, onun boynunu vurayım" deyince, Resulullah, "Hayır, şüphesiz onun öyle arkadaşları olacak ki sizden biriniz, kendi namazını ve orucunu, onların namaz ve oruçları yanında küçük görecektir. Onlar okun yayıdan çıkması gibi dinden çıkarlar..." Bu hâdiseye için bkz., Evzâî, Abdurrahman b. Amr (157 / 774), *Sünenü'l-Evzâî*, tsn: Mervân Muhammed eş-Şaâr, Beyrut 1993, 646-647; Vâkîdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkîd (207 / 822), *Kitâbu'l-Meğâzî*, thk, tkd: Marsden Jones, I-III, Âlemü'l-Kütüb, III. Bsk., Beyrut 1984, II, 948-949; İbn Hişâm, IV, 496-497; Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail (256 / 870), *Sahîh*, I-VII, Çağrı Yay., II. Bsk., İst 1992, IV, 178-179; İbn Mâce, I, 61; Taberî, II, 176; haberin sıhhati için bkz., Öz, Şaban, *Hiz. Peygamberin Siretiyle İlgili Mevzu Haberlerin Tarihi Değeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1999, 105-108

⁷³ İktidarın meşruiyetini soydan alması anlayışına itirazları ve bu anlayışı pratikte uygulamaya teşebbüsleri ile, Nebevî siyaset geleneğini anlama konusunda daha tutarlı olmayı başaran Hâricîleri, sonraki dönemlerde şekillenen İslâm siyasî geleneğinde *siyasî muhalif* olarak tanımlamak herhalde pek de itiraz görmeyecektir.

⁷⁴ Barrington Moore, "çapulcu otorite" ile "rasyonel otorite"yi birbirinden ayırarak çapulcu otoritenin, tipik olarak zor ile düzenbazlığın bir karışımına dayandığını ve sonuçları bakımından değil, sadece araçsal anlamda rasyonel olduğunu belirtir. Bkz., Smith, Dennis, "Olguların ve Değerlerin Keşfi; Barrington Moore'un Tarihsel Sosyolojisi", *Tarihsel Sosyoloji*, ed: Teheada Skocpol, çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1999, 313-354, 343

mal varlığı olan *devenin* yerini, İslâm sonrasında *Kur'ân* almıştı ve o, deveye nasıl bağlıysa *Kur'ân'a* da aynı şekilde ve hatta daha bir coşkuyla (o meşhur inatçılıkları ile) bağlanmıştı. Anlamadan, yorumlamadan, sadece yüzeysel olarak *Kur'ân'ın* lâfzî anlamı ile hareket etmişler, bu da kendilerinin radikalleşmeleri sonucunu doğurmuştu.

İlk dönem itibariyle çevre kültürlerin, Arap-İslâm toplumuna kültür ihracı yaptıklarına veya yapmaya çalıştıklarına dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Onlar ancak işin siyasî / askerî boyutu ile ilgilenmekteydiler ve bu alanda da kayda değer bir başarı elde etmiş değillerdi. Bilakis daha ne olduğunu anlamadan ortadan kalkan bir imparatorluk vardı ve ikincisi de en önemli eyaletlerini (Suriye ve Mısır) kaybetmişti. Artık Araplar, basit çöl insanları olmaktan çıkmışlardı ve onların bunu anlamaları kendilerine oldukça pahalıya mal olmuştu. Ne var ki, Hıristiyan gelenek değişmiyor, yenilginin nedenlerini değişen dünyada veya düşmanlarında aramak yerine, teslis inancında değişime gittiğine inandıkları Heraclius'u suçluyorlardı.⁷⁵ Dışardan kültür ihracı olmamakla beraber, Araplar dış dünyadan gelen kültürel ve sosyal akımları kendi arzuları ile benimsemişlerdir. Emevî sarayındaki Doğu Roma, Abbasî sarayındaki Sâsânî tesiri, özden gelen kabullenme neticesinde gerçekleşmiştir. Yoksa hâkim kültürün, tazyiki söz konusu değildir.⁷⁶

Bu dönemde değişime direncin ortaya çıktığı bir

⁷⁵ Kaegi, Walter E., *Bizans ve İlk İslam Fetihleri*, çev: Mehmet Özay, Kaknüs Yay. İst. 2000, 17

⁷⁶ Bu konudaki farklı bir yaklaşım ise, Roma ve Fars kültür ve medeniyetinin mevcudiyetini korudukları yolundaki eski bir oryantalist iddiada dile getirilmektedir: “Fetihler yıkıcı değil koruyucu, çok hızlı ve kati oldukları için ekonomide, yönetimde, toplumda ve dinde Bizans yapısı büyük oranda dağılmadan kalmıştı. Bunun sonucunda İslâm'ın ilk dönemlerinin idari, ekonomik, mali ve sosyal kurumları, bu eski Bizans geleneğinden oldukça etkilenmişti”. Vryonis, Spenos, “Bir Dünya Uygurlığı Bizans”, çev: Zarife Biliz, *Cogito*, XVII, (1999), 37-48, 40

diğer alan ise, kültürel hayatta görülen dış kaynaklı eserlere karşı kendini göstermekteydi. Dış kaynaklardaki anlatılara her dâim ilgili olan İslâm öncesi Arapların, geleneksel anlayışlarındaki bu ilginin olumsuz anlamda değişimini fetihlerin sağladığı açıktır. Müslümanların Eski Yunan Medeniyetiyle İskenderiye ve Suriye şehirlerinde tanışmış olmalarına karşın, başlıca ilmî eserler, Fırat ve Dicle sahillerinde inşâ edilen şehirler vasıtasıyla Arap kültür hayatına müdahil olmuştu.⁷⁷ Ehl-i kitap veya medenî dünya olarak gördükleri İran ve Roma'nın ilim ve hikmetine duyulan iştihak, ilk dönem itibariyle tepkiye dönüşmüştü.⁷⁸ Şüphesiz ki, bu tepkinin temelinde eski medeniyetlerden gelen fikirlerin tesiriyle fırka ve kopmaların tohumlarının atılmış olması da yatmaktaydı.⁷⁹ Mervâniler döneminde değişen ve İslâm öncesi dönemde-

⁷⁷ Bkz., Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev: M. Fuad Köprülü, DİB Yay., II. Bsk., Ankara 1963, 27

⁷⁸ “*Kâsım b. Muhammed; “Ömer b. el-Hattâb’a, insanların elinde bir takım kitapların olduğu haberi ulaştı. Kendisi bundan hoşlanmadı ve “Ey insanlar, bana ulaştığına göre ellerinizde kitaplar varmış, kimsenin yanında kitap kalmamasın, hepsini getirin görüşümü belirtiyim” dedi. Onlar Ömer’in onlara bakmak istediğini sanarak, kitaplarını getirdiler. Ömer’de onları ateşte yaktı.”* [Hatibu'l-Bağdâdi, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (463 / 1070), *Takyidu'l-İlm*, nşr: Yusuf el-Iş, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, II. Bsk., Dimeşk 1974, 52; ayrıca bkz., 53-56]. Dış kaynaklı bu eserlere karşı duruşta sahabenin büyük katkısının olduğunu ifade edelim. Abdullah b. Mesûd'un bu türden 'dış kaynaklı fikirlere' karşı mücadelesi Küfe özelinde işe yaramış, Kur'an dışında sahife sahibi biri linç edilmekten son anda kurtarılabilmiştir. Bkz., Hatibu'l-Bağdâdi, 57. Sahifeler konusundaki olumsuz görüşlerin temelinde Kur'an'dan uzaklaşma ve yetkin olmayan kişilerin bunlarla amel etmesi korkusu yatmaktaydı. Nitekim Hatibu'l-Bağdâdi, İbn Mesûd ve diğerlerinin bu konudaki tavırlarını, “*Başlangıçta, kitabetin kerih görülmesi, yüce Allah'ın Kitabı ile başka kitapların karışmaması veya başka kitaplarla uğraşıp, Kur'an'ın bırakılmaması içindi. Eski kitapların edinilmesinin yasaklanması ise, hangisinin doğru, hangisinin bâtil olduğu bilinemediğinden ve içeriğindeki doğrularla yanlışların birbirinden ayırt edilemeyeceğinden dolayı idi. İlim kitaplarının İslâm'ın başında yasaklanmasının nedeni; vahiyde diğerlerini birbirinden ayırabilecek, anlayış sahibi (fâkih) insanların az olmasıdır. Çünkü Arapların çoğu dinde anlayış sahibi değillerdi*” şeklinde yorumlamaktadır. Hatibu'l-Bağdâdi, 57

⁷⁹ Bkz., Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılcı Görüşler*, çev: E. Ruhi Fırlıçlı-S. Hizmetli, Pınar Yay., İst. 1999, 22

ki ilginin yeniden kazanılmasına kadar geçen süre zarfındaki bu tepkiyi doğal karşılamak gerekir. Zira artık Arapların elinde en son kitap vardı ve muharref veya putpe-rest olarak gördükleri, savaş meydanlarında hezimete uğrattıkları Roma ve İran'ın kendilerine verebilecek bir şeylerinin olduğuna inanmıyorlardı.

İlginçtir ki Araplar, kendilerinden olmayan halklara, siyasî ve kısmen dinî bütünlük sağlanmış olsa dahi, şüpheyle bakmaya devam etmişlerdir. İleriki dönemlerde mevâliye karşı olumsuz bir anlayışın ortaya çıkmasının ilk nüvelerini daha başlangıçta farklı kökenlerden gelen sahabeye bakış açıları ile ortaya koymuşlardır.⁸⁰ Onların bu şüphesinin haliyle hiçbir dinî temeli yoktu. Ancak klasik Arap düşüncesindeki kabilevî bağlılık veya kendisinden olmayana güvenmeme, dinî tavsiyelerin üstünde bir kabul görmekte olup, bilhassa Peygamber sonrası dönemde kendini fazlasıyla hissettirmekteydi.

Sonuç olarak ifade edelim ki, Hz. Peygamber sonrasındaki ilk dönem İslâm toplumu, ictimai sıçramayı yaparken yaşadığı şoku o kadar da kolay atlatamamış,

⁸⁰ Nitekim Hz. Osman'ın kuşatılmasında isyancıların Abdullah b. Selâm'a küfrederek "*Yahudi yalan söylüyor*" demelerini [Bkz., Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh eş-Şeybânî (241 / 855), *Fedâilu's-Sahâbe*, I-II, thk: Vasiyyullah Muhammed Abbas, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1403 / 1983, I, 478; Seyf b. Ömer, ed-Dabbi el-Esedi (200 / 815), *el-Fitne ve Vakatu'l-Cemel*, thk: Ahmed Râtib Urmüş, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1391, I, 72; İbn Şebbe, IV, 1175-1186] ve Ebu Zer'in, bir mecliste lafa karışan Ka'b'a, elindeki sopa ile vurarak, "*Ey Yahudi kadının oğlu, sen burada ne hakla konuşursun!*" [Bkz., Taberî, II, 616; İbn Şebbe, III, 1036-1037; İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (630 / 1232), *el-Kâmil fi't-Târih*, I-XII, Dâru Sâdır, (I-IV. Ciltler) Beyrut 1399 / 1979 (V-XII. Ciltler) 1402 / 1982, III, 115] demesini konu alan nakiller, kökenlere atıflarda bulunularak dile getirilen şüpheyi göstermektedir. August Bebel'in "... *Arap halkı, başkalarına egemen olmayı sevdiğinden kendine boyun eğmiş halkların insanlarıyla kaynaşmakta güçlük çekmiştir... Yine bu nedenle, yenilgiye uğratılmış bir kimşenin İslâmiyet'i benimsemesi halinde bir Arapla eşit tutulması gerektiğini söyleyen Müslümanlığın bu öğretisine Arap insanı zor uyum sağlayabilmiştir*" [Bebel, 85] şeklindeki yorumu oldukça isabetlidir.

günümüzdeki siyasî ve dinî hiziplerin değişim konusundaki -en azından ifadelere yansıdığı kadarıyla- rahatlığı, pek de tecrübe edememişler ve ne yazık ki bu tecrübeyi kanlı bir süreç dâhilinde yaşamışlardır. Bununla beraber bir medeniyetin sağlamlık ya da zayıflığının testi olan *tanışma, idhal, gelişim* (değişim) aşamalarında, öz kimliğini ve *parametrelerini muhafaza*⁸¹ konusunda modern dönem İslâm toplumunun aksine, ilk dönem İslâm toplumu daha başarılı olmuştur. Zira modern İslâm toplumunun bu aşamaları *benimseme, ilhâk, başkalaşım* safhaları olarak yaşamak eğiliminde olduğunu görmekteyiz.

Bibliyografya

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh eş-Şeybânî (241 / 855), *Fedâilu's-Sahâbe*, I-II, thk: Vasiyyullah Muhammed Abbas, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1403 / 1983
- Apak, Adem, *Hız. Osman Dönemi*, İnsan Yay., İst. 2003, 97-116
- Arabî, Muhammed Memdûh, *Devletu'r-Resûl (sav) fi'l-Medîne*, el-Heyetu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb 1998 [tıpkıbasım; Mektebetu'l-İrşâd, İst. tz.]
- Arslan, Mustafa, "İslâm'ın İlk Döneminde Toplumsallaşma Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış: Kardeşleştirme Örnek Olayı", *İslâmî Araştırmalar*, 18 / 3, (2003), 251-274
- Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yay., İst. 1981
- Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyîb (403 / 1012), *et-Temhîd fi'r-Reddi ala'l-Mülhideti'l-Muattıla*

⁸¹ Serdar, Ziyaüddin, *İslâm Medeniyetinin Geleceği*, çev: Deniz Aydın, İnsan Yay., İst. 1986, 43

90 • İlk Dönem İslam Toplumunda Değişime Direnc

- ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, tlk: M. el-Hudeyrî, M. Abdulhâdî, Kahire 1974
- Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev: M. Fuad Köprülü, DİB Yay., II. Bsk., Ankara 1963
- Bebel, August, *Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültür Dönemi*, çev: Veysel Atayman, Bordo-Siyah Yay., İst. 2004
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279 / 892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, I-XIII, tkd., thk: Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, (I. Cilt: thk: Muhammed Hamidullah, Dâru'l-Meârif, Mısır tz.), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417 / 1196
- , *Fütûhu'l-Buldân*, thk: Abdullah Üneys et-Tıbbâa'-Ömer Üneys et-Tıbbâa', Müessesetu'l-Meârif, Beyrut 1407 / 1987
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali (458 / 1066), *es-Sünenu'l-Kübrâ*, I-X, Beyrut 1300
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil (256 / 870), *Sahîh*, I-VII, Çağrı Yay., II. Bsk., İst 1992
- Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev: Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İst. 1997
- Çelik, Celaleddin, *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, İnsan Yay., İst. 1996
- Dabaşî, Hamid, *İslâm'da Otorite*, çev: Süleyman E. Gündüz, İnsan Yay., İst. 1995
- Dârakutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (385 / 995), *Sünen*, tlk: M. Şemsulhak el-Azîm, I-IV, Kahire 1966
- Demirci, Mustafa, "Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyoekonomik Boyutları", *İslâmiyât*, VII / 1, (2004), 155-170
- , *İslâmın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, Kitabevi Yay., İst. 2003

- Durant, Will, *İslâm Medeniyeti*, çev: Orhan Bahaeddin, Elips Yay., Ankara 2004
- Dûrî, Abdulaziz, *İlk Dönem İslam Tarihi-Bir Önsöz*, çev: Hayrettin Yücesoy, Endülüs Yay., İst. 1991
- Ebu Halil, Şevkî, *Atlasu's-Sireti'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 2006, 96, 220, 233
- , *Fî't-Târîhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut / Dimeşk 1991
- Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, (224 / 838) *Kitâbu'l-Emvâl*, thk, tlk: Muhammed Halil Hirâs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II. Bsk., Beyrut tz.
- Ekber, S. Ahmed, *İslam ve Antropoloji*, çev: Bedri Gencer, İnsan Yay., İst. 1995
- Eliaçık, İhsan, *İslam ve Sosyal Değişim*, Bengisu Yay., II. Bsk., İst. 1995
- Evezâî, Abdurrahman b. Amr (157 / 774), *Sünenu'l-Evezâî*, tsn: Mervân Muhammed eş-Şaâr, Beyrut 1993
- Hasan Hanefî, "Dinî Değişme ve Kültürel Tahakküm", çev: İlhami Güler, *İslâmî Araştırmalar*, VI / 3, (1992), 157-164
- Hatibu'l-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (463 / 1070), *Takyîdu'l-İlm*, nşr: Yusuf el-I'ş, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, II. Bsk., Dimeşk 1974
- Hatipoğlu, Mehmet Said, *Müslüman Kültürü Üzerine*, Kitâbiyât, Ankara 2004
- , "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII, (1978), 121-213
- Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Mekkî (974 / 1567), *es-Sevâik fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Bida' ve'z-Zındıka*, tlk: Abdulvehhâb Abdillatîf, Mektebetü'l-Kâhire, Kahire tz. (tıpkıbasım: Haznedar Ofset, İstanbul 1984)

- Hitti, Philip K., *Arap Tarihinin Mimamları*, çev: Ali Zengin, Risale Yay., İst. 1995
- Hizmetli, Sabri, "Câhız'ın İmâmet Anlayışı", *AÜİFD*, XXVI, (1983), 681-726
- Hunt, Lynn, "Charles Tilly'nin Kollektif Eylemi", *Tarihsel Sosyoloji*, ed: Teheada Skocpol, çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1999, 244-275
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed (463 / 1071), *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk, tşk: A. Muhammed Muavvîd-A. Ahmed Abdulmevcûd, I-IV, Beyrut 1995
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn (808 / 1406), *Mukaddime*, I-II, çev: Halil Kendir, Yeni Şafak Yay., İstanbul 2004
- İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temimî el-Büstî (354 / 965), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thrc: Abdusselâm b. Muhammed b. Ömer A'llûş, el-Mektebetu'l-İslâmî, I. Bsk., Beyrut 2000 / 1410
- , *es-Sîretu'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, thk: Azîz Bek, Beyrut 1987
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik b. Eyyub el-Hımyerî (213 / 828), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk, şrh: M. es-Seka- İ. el-Ebyârî-A. Selbî, I-IV, Kahire tz.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276 / 889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422 / 2001
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (275 / 888), *Sünen*, I-II, thk, şrh, tsh: M. Fuad Abdulbakî, Çağrı Yay., II. Bsk., İst. 1992

- İbn Sa'd, Ebu Abdillah Muhammed (230 / 845), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-IX, tkd: İhsan Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut tz.
- İbn Şebbe, Ebu Zeyd Ömer en-Numeyri el-Basri (262 / 845), *Kitâbu Târîhi'l-Medineti'l-Münevvere*, I-IV, thk: F. Muhammed Şeltut, yer ve tarih yok
- İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (630 / 1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XII, Dâru Sâdır, (I-IV. Ciltler) Beyrut 1399 / 1979 (V-XII. Ciltler) 1402 / 1982
- Kaegi, Walter E., *Bizans ve İlk İslam Fetihleri*, çev: Mehmet Özey, Kaknüs Yay. İst. 2000
- Kallek, Cengiz, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İz Yay., İst. 1997
- Kandehlevî, Muhammed Yusuf, *Hayâtu's-Sahabe*, I-III, tlk: Nâyif el-Abbâs-Muhammed Ali Devle, Dâru'l-Kalem, VI. Bsk., Dimeşk 1993
- Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev: E. Ruhi Fıglalı-S. Hizmetli, Pınar Yay., İst. 1999
- Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, çev: Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay., II. Bsk., İst. 2000
- Mâlik b. Enes (179 / 795), *el-Muvattâ*, I-II, thk, tlk: M. Fuad Abdulbaki, Çağrı Yay., II. Bsk., İst. 1992
- Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin(346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, thk: Muhammed Muhyiddin, I-IV, Riyâd 1973
- Miquel, Andre, *İslâm ve Medeniyeti*, I-II, çev: Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Birleşik Yay., Ankara tz.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *es-Sakîfe*, Müessesetu'l-A'lam li'l-Matbûât, Beyrut 1413 / 1993
- Neccâr, Abdulvehhâb, *el-Hulefâu'r-Râşidûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II. Bsk., Beyrut 1410 / 1990

- Öz, Şaban, *Hz. Peygamberin Siretiyle İlgili Mevzu Haberlerin Tarihi Değeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1999
- , “İslâm Siyaset Geleneğinde Bir Şâz -Şû-Sünnî Yol Ayrımında Sakîfe Hâdisesi”, *İstem (İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsîki Dergisi)*, XI, (2008), 79-91
- , *İslâm Tarihi Metodolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010
- Reuschmeyer, Dietrich, “Reinhard Bendix’in Karşılaştırmalı Sosyolojisinde Genelleme ve Tarihsel Tikelik”, *Tarihsel Sosyoloji*, ed: Teheada Skocpol, çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1999, 130-169
- Serdar, Ziyaüddin, *İslâm Medeniyetinin Geleceği*, çev: Deniz Aydın, İnsan Yay., İst. 1986
- Seyf b. Ömer, ed-Dabbî el-Esedî (200 / 815), *el-Fitne ve Vakatu’l-Cemel*, thk: Ahmed Râtib Urmüş, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1391
- Smith, Dennis, “Olguların ve Değerlerin Keşfi; Barrington Moore’un Tarihsel Sosyolojisi”, *Tarihsel Sosyoloji*, ed: Teheada Skocpol, çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1999, 313-354
- Şerefüddin, Sadreddin, *Ammâr b. Yâsir*, çev: Ayşe Nihal Özsoy, İnsan Yay., İst. 1999
- Tabatabâî, Allâme, *Tarihî, Siyasî, İlmî, İrfânî ve Ahlakî Boyutlarıyla İslâm’da Şia*, çev: K. Akaras-A. Kazımî, İst. 1993
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr (310 / 922), *Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülük (Târîhu’t-Taberî)*, I-VI, Beyrut 1988

- Tanrıverdi, Hasan, “Hz. Ömer Dönemi Sosyal Devlet Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme”, *İslâmî Araştırmalar*, XVI / 4, (2003), 672-677
- Taştan, Osman, “İslam Hukukunda Sahâbî Otoritesinin Kaynağı ve Niteliği”, *İslâmî Araştırmalar*, VIII / 2, (1995), 115-121
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer b. Vâkid (207 / 822), *Kitâbu'l-Meğâzî*, thk, tkd: Marsden Jones, I-III, Âlemu'l-Kütüb, III. Bsk., Beyrut 1984
- Vryonis, Spenos, “Bir Dünya Uygarlığı Bizans”, çev: Zarife Biliz, *Cogito*, sayı 17, (1999), 37-48
- Wellhausen, Julius, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, çev: Fikret İşıltan, İstanbul 1960
- Wilhelm von Humboldt, *Devlet Faaliyetinin Sınırları (The Limits of State Action)*, çev: Bahattin Seçilmişoğlu, Liberte Yay., Ank. 2004
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi'l-Ya'kub b. Cafer b. Vehb b. Vâdih (292 / 905), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Dâru Sâdır, Beyrut 1412 / 1992
- Zuhaylî, Vehbe, *Nizâmu'l-İslâm*, Dâru Kuteybe, II. Bsk., Beyrut / Dımeşk 1413 / 1993
- Zührî, Muhammed b. Müslim b. Şihâb (124 / 741), *(Kitâbu'l) Meğâzî*, cem: Süheyl ez-Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1401 / 1981

Tevrat, İncil ve Kur'an'da İmanın Birliği ve Dinlerin Birlikteliği*

Yazar: Christofirs Cebbar ed-DİMEŞKİ
Çeviren Ve Yayına hazırlayan: M. Kemal ATİK

Allah Teâlâ'nın Birliği Hakkında,

“Rahman ve Rahim olan Allahın adı ile”

“De ki o Allah birdir. Hiç bir şeye muhtaç değildir. Doğurmamış ve doğurulmamıştır. Hiç bir şey onun dengi ve benzeri değildir” (İhlas /112: 1-4).

“İşte bu sonsuz hayattır. Bilsinler ki sen tek olan gerçek ilahsın. Mesih'te senin gönderdiğin bir elçidir” (Yuhanna/17:3).

“Kuşkusuz O bizim tek ilahımızdır, O her şeyin kendisinden, bizimde kendisinden olduğumuz babadır. Her şeyin ve bizimde kendisinden sadır olduğumuz tek efendi İsa Mesih'tir. (Korintoslulara Birinci/8:6)

“Ey ehli kitap! Siz Tevrat'ı İncil'i ve size Rabbinizden indirileni ayakta tutmadıkça sağlam bir temeliniz yoktur. (Maide/5:72).

“Her indirilmiş kitap Allah tarafından vahyedilmiştir. Öğretilmesinin ve açıklanmasının ıslah için faydası vardır. Allah adamının her Salih ameli yapabilmesi için doğruyu bulmada yol gösterir.(Timoteosa-2/.3:16)

“Ceset birdir. Ruh birdir. Efendi birdir. Dindarlık

* Bu çeviri: Christofirs Cebbare ed-Dimeşk'nin “ Vifaku'l-Edyan ve Vahdetu'l-İman fi't-Tevrati Ve'l-İncili ve'l-Kur'an” adlı eserinin 1-64. Sayfalarını içermektedir. Eser 1895 yılında neşredilmiştir. Eser üzerinde Neşir yeri zikredilmemiştir.

birdir. Her şeyin babası tek olan Allah'tır" (Efesliler/ .4:4)

"Ben rabbimiz İsa Mesih, hikmetin ve keşfin ruhu-
nu bilmek ve zihnin ışıklarını yakmak için şükretmeye ve
namaz kılmaya devam ediyorum" (Ru/3:12)

Önsöz

**"Bütün varlık alemini sevgi, şefkat ve merha-
metiyle kuşatan Allahın adıyla. Hamd/ bütün övgüler,
şükürler âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur. O
Rahman'dır; bütün kullarını sevgisi ve merhametiyle
kuşatır, Rahim'dir; kullarına karşı daima şefkatli ve
merhametlidir. O, hesap gününün yegâne hâkimidir.
Ya rabbi! Biz seni lâıyk olduğun şekilde tanır, yalnız
Sana kulluk ederiz ve yalnız Senden yardım dileriz.
Sen bizi doğru yola ilet. Nimet verdiklerinin yoluna.
Gazaba uğrayanların ve sapıtanların yoluna değil."**
Amin (Fatiha/1:1-7).

Bu Fatiha duasından sonra sözlerimi şöyle devam
ettirmek istiyorum: Allah birdir. Hak din birdir. Ebediyet
birdir. Saadet birdir. Azap birdir. Işık birdir. Karanlık
birdir. Hidayet birdir. Dalalet birdir. Vahiy birdir. Kurtu-
luş birdir. Helak oluş birdir. Tevrat birdir. İncil birdir.
Kur'an birdir. Hepsinin amacı birdir. Yokluk âlemi birdir.
Sonsuzluk âlemi birdir. Her şeyde olan Allah birdir. Her
şey ondandır ve onunla vardır. Her şey ondadır ve her şey
topluya ona gidecektir. Her başlangıcın aslı ondadır ve
her şeyin, gücü olanın sonu ondadır.

İnsanların aslı tek âdem'dir. Anneleri bir Havva'dır.
İsa Mesih birdir. Kutsal ruh birdir. Allah baba birdir. O
her şeyin babasıdır. Her şeyin içinde olan sığınağıdır. Al-
lahtan başka ilah yoktur. Sadece Allah'ta hakikat vardır.
Hidayet sadece ortağı olmayan Allah'tandır. İsmi sonsuza
kadar mübarek ve yücedir.

Bununla beraber şöyle sorulabilir. Mademki Allah birdir. İbadet tek olan Allah'adır ve yakınlığı istenen o'dur, öyleyse bu dini ayrımlar, mezhebi bölünmeler, düşmanlıklar ve çekişmeler, dini fırkalaşmalardan ve mezhebi ayrılıklardan ortaya çıkan diğer birçok kötülükler neden vardır.

Benim görüşüm şudur: Farklı bir alan olan insani ilişkilerde ortaya çıkan şeylerin aynısı dini meselelerde de ortaya çıkmaktadır. Bunun izahı şudur. Bu dünyadaki her insanın amacı rahat, nimet içinde ve imkânları genişleyen birisi olarak yaşamaktır. Allah hayatın tüm detaylarını, nimetlerini, lezzetini, imkânlarını kendi nimetinden ve cömertliğinden yaratmıştır. Bu dünyadaki her şey, görünen âlemlerdeki tüm şeyler sadece insan hayatını kolaylaştırmak, lezzetini tattırmak, menfaatini temin etmek, imkânlar elde etmek veya bunların hepsini bir arada sağlamak için vardır. Bununla birlikte insanlar arasındaki bu eşyaların kullanımı, onlardan faydalanma farklılığın haddi hesabı yoktur. Madem insanlar hissedilebilen, geçici açık ve zaruri konularda sonsuz bir şekilde ayrılığa düşüyorlar; üstelik bu durumda zaruretler ve faydalar açık bir şekilde ortada iken sanat, maneviyat, akıl, bätını ve ilhami konuların herkese aynı açıklıktadır diyebilir miyiz? Aksine ortaya farklı yollarla çeşitli, değişik şekillerde, çeşitli durumlarda sayısız insanların yaşamlarında kendilerine duyurulmasına, tebliğ edilmesine ve bildirilmesine rağmen tebliğ eden ve edilenlerin durumları, konuları, şartları ve yetenekleri farklılık gösterir. Hakikati araştırdığımız zaman, bu dinlerin hepsinin diğer dinlerden farklı olarak hakikat veya hakikatleri içerdiğini görürüz. Bu çerçevede şunları söyleyebiliriz:

Birincisi putlara kulluk yapan dinler. Gerçek şu ki

onun da doğal prensipleri olmak üzere pek çok kuralları vardı. Ancak süre giden nesiller boyunca bunlar kalmadı. Görüldüğü gibi imanı da en iyi şekilde koruyamadılar. Örnek olarak dünya milletlerinin en eskisi ve en büyüğü olarak Çinlileri verebiliriz. Çinliler çeşitli zamanlarda gelişimini devam ettirmiştir. Bazı dini gerçek, temel, doğal ve kendilerine uygun prensipler olmasaydı eğitimleri, ilerlemeleri, nesiller boyu korunmalarını sağlayacak bir yeterlilik olmasaydı, bir şekilde Allah onlardan razı olmasaydı şu ana kadar sayıları milyonları bulan, medeniyet seviyesi yüksek geniş zenginliklerini, kendi değerlerini, medeniyetlerini, refah seviyelerini ve muhteşem sanatlarını 400-500 yıl nasıl koruyabilirdi? Çinliler, sanatlarını, ibadetlerini, alışkanlıklarını, yaşam biçimlerini, devletlerini korumaya devam ettiler. Sıkıca sarıldıkları prensipleri olmasaydı şu anda buldukları duruma gelemezlerdi. Hint milletleri ve diğer komşu milletler de aynı şekildedir. Gerçek şu ki onların içselleştirdikleri tüm nesiller boyu korudukları gerçekleri vardır. Diğer milletlerden ve dinlerden daha üstün hale geldiler. Buna Hıristiyanlar ve Müslümanlarda dâhildir.

İkincisi: Yahudi dini vahye dayanan en eski dindir. Yaklaşık olarak 3500 senelik bir geçmişi vardır. İsa'dan önce de İsa'dan sonra da tüm yeryüzündeki milletlerle savaştılar. Bu halde 2000 yıl içinde devletleri, aynı ırka mensup kimselerin bir arada durduğu bir milletleri ve sabit bir vatanları olmadı, aksine her zaman ve her yerde kendilerine çoğunlukla düşmanlık gösteren ve onları hakir gören çeşitli milletler içinde dağınık bir konumdaydılar. Bütün bu uzun yıllar boyu süren düşmanlıklara, çatışmalara, dağınıklığa ve zayıflığa rağmen Allahın yardımı ile onlar değişmeyip kendilerini korudular ve kadim amaçlarının gerçekleşmesi için gelişmeye ve beklemeye

devam ettiler. Eğer inandıkları değişmez ilahi gerçekler olmasaydı yüzlerce sene tüm kıtalarda komşularının düşmanlıkları arasında yaşamaları nasıl mümkün olurdu? Bunun da ötesinde inandıkları değişmez ilahi hakikatlerin gücü olmasaydı diğer vahiy ehlinin sayısına, manevi gücüne, millet ve devletlerinin kuvvetine karşı nasıl devamlılığını sağlayabilirdi. Onların, Müslümanların ve Hıristiyanların sahip oldukları vahyin farklı gerçeklerine karşı varlıklarını devam ettirebilmeleri Allah'ın izni ile.

Hıristiyanlarda aynı şekilde nesiller boyu kendi aralarındaki korkunç savaflara rağmen varlıklarını edebiyat, inanç, eğitim-öğretim, ibadet, devlet, millet vb. konularda nasıl devam ettirmişlerdir? Yine sayısız fırkaların birbirlerine karşı savaflarına ve hücumlarına rağmen varlıklarının devamı nasıl mümkün olurdu? Bunlardan birinin Allah'ın kudretinin koruyucu, gözetici ilahi yardımından, her gurubun hak ettikleri kadarı ile hayırdan, iyilikten sahip oldukları nispetçe yeterli kuvveti, nimeti yok muydu?

Ortaya hızlı çıkışından şu ana kadar dünyaya siyasi, dini, edebi ve maddi açıdan üstünlük sağlayan, hâlen ezi gücü, fetihleri, yayılması ve hayatı ile devam eden İslam kuvvetlerine karşı Hıristiyanların varlıklarını devam ettirmeleri nasıl mümkün oldu? Müslümanların kültürel ve dini fetihleri doğu kıtalarının çoğuna ulaşıyor. Asırlar boyu İslam dininin dini, edebi ve maddi tüm savaflarına karşı Hıristiyanlığın yeterli gücü, geniş imkânları, inandıkları prensipleri olmasaydı nasıl olurdu? Aksine Hıristiyanlık Allahın izni ile İslam merkezlerinin ortasında onlara karşı başı dik bir şekilde durmaya devam etti.

İslam dini de böyledir. İslam dini Hıristiyanlık di-

ninin etkilerine, gücüne, milyonları bulan sayılarına, devletlerine, güçlü ordularına karşı maddi, edebi, ilmi ve dini olarak zevklerinin, durumlarının, görüşlerinin ve anlayışlarının çeşitliliği kendisi ile yoğruldukları ve ortak geçmişleri olan hususlarda bu ihtilafı ve farklılığı ortaya çıkarmıştır. Açık olan bir gerçek şudur ki: Şu an dünyada temelleri, öğretileri ve kültürü ile tamamı bir nur, tamamı bir hidayet, tamamı gerçek, iyilik ve hayır olan din yoktur. Aksine vahye dayalı üç dinde veya onlara yakın olan dinlerde bulunan gerçekler, sağlam temellerin yanında fazlalıklar ve eksiklikler de içinde barındırır. Hakikat olan kısımları gücün, sebatın ve devamın kaynağıdır. Aksi tarafları ise zafiyetin ve çöküşün kaynağıdır. Şayet bu dinlerin her birinde aşırılık veya eksiklik olmasaydı bu aşırılık ve eksiklikler müntesiplerin fikirlerinde, sözlerinde ve amellerinde, işlerinde bulunmasaydı, mükemmel olan din kendisine komşu olan diğer dinlere kapsayıcı nuru ile temellerinin ve hakikatlerinin yüce doğruluğu ile üstün gelirdi. Şöyle ki; dünyada özü ve unsurları itibarı ile tamamen bir nur, tamamen bir hidayet, kurtuluş ve gerçekliğe sahip bir din olsaydı yani teorik olarak fikirlerde ve sözlerde, pratik olarak fiillerde olsaydı diğer tüm dinlere üstün gelirdi. Kendisinden başka bir din kalmazdı. Ortaya çıkışı ve etkinliği ne kadar az olursa olsun durum değişmezdi. Çünkü din insan için genel olarak bir nurdur. Göklerin nuruna benzer. Nitekim her nurun varlık alanına çıkışı gücüne ve nurun büyüklüğüne bağlıdır. Onun kapladığı alan çıkışında tuttuğu yer kadar olur- Ya da var olan bir nuru kendinden daha büyük bir nur kaplar. Dünyada dinlerin ortaya çıkışı ve evrendeki tesiri ve etkisi de böyledir. Yıldızlarda birer ışık olmalarına rağmen ayın ışığı onları geride bırakır. Güneşin nurunun ilk parıltılarının ortaya çıkışı ve ışığın yayılması özelliği ile

biriciktir. Kültürü ve kökleri ile gerçek, yetkin, doğru dinin ortaya çıkışı da buna benzer. Günün ilk saatlerine yayılan bir güneş gibi olur. Kendi dışındaki tüm dinlerin nurunu perdeler. En azından ayın diğer yıldızların tüm ışıklarını bastırması gibi kendi nuru ile diğer dinlerin nurunu kapatır. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Şimdiye kadar doğru bir vahiy varsa ve onun kitapları varsa ve gerçekleri yaşıyorsa niçin şimdiye kadar her yerde tamamıyla bir nur, hidayet, gerçekliği olan tek doğru bir din mevcut olmadı. Niçin diğer dinlere, güneşin ve ayın yıldızların ışıklarını örtmesi gibi üstün gelmedi.

Derim ki, gerçekte hak din kendi zatında mevcuttur. Eğer mevcut olmasaydı niçin her bir topluluk diğerlerini dışarıda bırakarak yanında bulunanın hak din olduğunu iddia etsin. Eğer tüm nazil olmuş kitapların gerçeklerini toplarsan, vahiy kitaplarının hepsinde var olduğunu görürsün. Onlar nurları açısından uyumlu, gayeleri ve çıkış kaynakları olarak birdir. Saf kalplere indiren Tek Allah'tır. Onların hepsi âlemler için doğrudur, nurdur ve hidayettir. Hepsi kabul edildi ve tamamına iman edildi. Bunların hepsinden tek din çıkar veya bunlar görünüş itibari ile farklı olan çeşitli mezheplerdir. Ancak özde ittifak halindedirler. Hepsi kendi içinde doğru ve Allahın razı olacağı biçimdedir. Çünkü onlar vahyin esasları hususunda mutabıktırlar ve naslar genel olarak insana faydalıdır. Çünkü o ilahi bir nur ve hidayettir. Onun en önemli amacı ve ruhu birdir. Gayesi bir Allah'tır. Hepsi inançta kardeş ve birbirine sevimlidir. Çünkü özü ve amacı birdir. O da Allahın rızası ve insanların mutluluğudur. Vahiy ürünü kitaplara Tevrat İncil ve Kur'an olmak üzere üç bölümde baktığımız zaman görürüz ki; şaşkınlık verecek kadar birbirine uyumlu, her biri diğerlerini destekleyen

birbirine bağlı bir silsile şeklindedir. Fiilen de böyle olması gerekir. Çünkü onlardan her birinin yeterli delilleri ve güçlü ilkeleri vardır. Tüm yüceliği ile açığa çıkar ki, o ilahi kaynaklıdır, gerçek semavi kaynaktır. İlahi ve semavi tek kaynak olduğu sürece beşerin ortaya koyacağı bir uyumun ve hikmetin bir sonucu olamaz. Bunun sonucunda tabii olarak ruhunun ve gayesinin de bir olması gerekir. Öyleyse ortaya çıkan ihtilaflara ne demeli?

Farklılıklar anlayış ve durumlardan çok görüntüdedir. Aksi halde Allahın zatı nasıl bölünebilir. Aynı gerçekler olmasına rağmen birbirine nasıl zıt olabilir. Bunun açıklaması üç vahyin bölümleri olan kitapların hepsi Allah'ın ruhu tarafından yazılmış ve indirilmiştir. Dahası sağlam ve doğrudur. Vahyin şahit olduğu gibi hepsi nurdur, hidayettir, âlemlere rahmettir. Daha önce bazı delilleri, Kuran da ve İncil de geçen ifadeleri açıkladık. Bu ifadeler anlam bakımından bir şekilde birbirine karıştırılmış, sonuçta şu ana kadar devam eden dinlerin, mezheplerin, inançların ihtilaf sebepleri ortaya çıkmıştır. Bunlar anlaşılabilir veya anlaşılması güç olan ayetlerde doğru anlamın yakalanmasına engel olmuşlardır. Manalarının açıklığına ve kaynaklarının birliğine rağmen böyle olmuştur. O gerçek bir nurdur. Âlemlere bir hidayettir. Böylelikle dini düşmanlıklar ve mezhebi bölünmeler ortadan kalkıyor veya en azından zayıflıyor. Her insan için önemli ve zaruri olan gerçekleri incelemek için fikirler harekete geçiyor. Sevgi doğuyor, aynı vatanın insanı birbirine yaklaşıyor. Dinlerin özü ve gerçekleri birbirine yaklaşıyor. Hayırlı işlerde ve genel faaliyetlerde, önem verilen hedeflerde, tam bir motivasyonda, tüm sanatsal, bilimsel, toplumsal ve dini erdemleri gerçekleştirmek için Allahın dilediği kadar birbirlerine sevgileri artıyor.

Din varoluş bakımından her insanın yanında milli

ve manevi boyutu olan güçlü bir kurumdur. İnsanın tüm kuvvetlerini ve gizli duygularını kapsar. Kendisine tabi olan en sığ olandan en seviyeli olana kadar tüm fikir, akıl ve kalpler için bir perspektiftir. Her insana inandığı şeyin en büyük sapıklık olduğunu söylemek, inancının hidayet, hakkın kendisi doğrunun bizzat kendisi olmadığını söylemek gerçekten ağır gelir. Beklemeyi, bazı mütalaalardan sonra hüküm vermeyi isterim. Tüm yönleri ve samimiyetle hak gibi görüneni değil gerçek hakkı isterim. Akla gelen bütün itirazları ortaya koymak isterim. Söze her insanın aklına gelen tenkitlerle ve takdirlerle başlamak isterim.

Gözden kaçmayan şey şudur ki; iman çoğunun yanında şahsi bir bilgi değil alıntı ve süregelen bir devridaim, nakledilen bir anlayıştır. Kim açık bir dini öğrenmek, sağlam bir görüşe ulaşmak için dini ilimleri öğrenirse onlar gerçekten bir kaledir. O kimseler genellikle ya bir takım vazifeler ile mükellef ya da kendilerini doğrularda engelleyen popüler şeylerden alıkoyan durumlar ile bağlıdırlar. Özellikle kendilerine dokunan şeylerin tahrip edici ve eksikliklere sebep olan türden olduklarını, ortaya çıkacak düşmanlıkların ve tehlikelerin şiddetini, mücadele ve çatışmaların yayıldığını düşündüklerinde, tüm bu sayılanların korkusundan ürküp kaçarlardı. Kötü son onları korkutur. Bildiklerini gizlerler, ele geçirdikleri ile yetinmeye razı olurlar. Böylece insanlar ile birlikte yürürler. Sapıklığın devamına razı olurlar. Özlerinde hangi biçimde olursa olsun şayet ellerinde olanı korumaya devam etmeselerdi gerçeğin özlerinde bir olmasına, tüm zıtlık ve ihtilaflarının şiddetine rağmen tüm dinler nasıl devam etti?

Her insanın tam bir inanç ve güvenle kendi dininin mümini olduğunu ve inancının, inandığı şeylerin doğrunun ta kendisi olduğuna inandığı, dininin nur ve hidayet

olduğu, diğer dinlerin sapıklık ve hata olduğu inancı herkes tarafından bilinir. Yahudileri dinlerinin sağlam olduğuna dair çok sağlam inançta görürsün. Aynı şekilde Hıristiyan Yahudiliğin ve Müslümanlığın yanlış olduğuna inanır. Müslüman da aynı şekilde kendi dininin doğru olduğuna, İslam'ın dışındaki diğer dinlerin yanlış olduğuna inanır. Diğer dinler ve fırkalar da böyledir. Onlardan Her biri kendi dışındakilerden nefret duyar. Kendini tam bir doğru, gerçek bir iyilik, mutlu bir son olarak iddia eder. Doğal olarak bu dinlerin ve mezheplerin birbirini reddeden özelliklerine rağmen hepsinin hak ve doğru olması hayaldir. Hepsinin sapık ve hata olması da hayaldir. Aksi halde devamları mümkün değildir. Yine herhangi bir dinin özünde tamamen doğrulardan oluşmuş olması hayaldir. Şaibelerden arınmış ve yanlışlardan uzak değildir. Çünkü dini Allah vermiştir. Tamamıyla apaçık hakkı da o dinin içinde vermiştir. O yüce olan Allah nurdur. Her nurun kaynağıdır, hakkı sever, herkeste ve her durumda sapıklığı kötü görür. Başka bir mesele ise; Eğer Allah fasıkları saptırmayı istiyorsa hidayete ve doğruluğa teşvik eder miydi? Hatayı terk etmeyi emrettiği, takvayı istediği halde sapıklığa düşen kimseleri nasıl azapla tehdit ediyor? Kendisi onları saptırđı halde nasıl oluyor da onlara azap ediyor. Şayet fasıklar hak etmeselerdi Allah bunu yapar mıydı? O halde bize düşen, doğruyu bilmek ve güzel sonuca ulaşmak için çalışmaktır.

Şu halde bize öncelikle gerçeği aktarmak, görmek (art niyetsiz ve halktan korkmaksızın) Allah'ın adıyla ve samimiyetle hidayeti istemek düşer. Nerede olursa olsun doğruyu istemek, nasıl olursa olsun doğruluğu sevmek düşer. Ben bir kısmını bile olsa aktardığım hususlarda hidayet üzerindeysen ne mutlu bana. Fazilet hidayete götüren Allaha aittir. Eğer ben dalalette isem, yanlış yolu

izliyorsam âlimlerden beni doğruya yöneltmelerini isterim. Allah iyilerin karşılığını boşa çıkarmaz. Eğer isabet ettiysem bu bana aittir. Eğer hata ettiysem bunu bilerek yapmadım. Allah benim bu söylediklerime şahittir. O bizim dostumuz, hepimiz onun kullarıyız. Beni bu düşüncelere teşvik eden sadece azap korkusu, vebal ve ar duygusudur. Ve şöyle diyenin korkusudur: **“Allah tarafından kendisine bildirilen gerçeği gizleyenden daha zalim kim olabilir?”** (Bakara/2:140) Bununla ilgili Yakup (a.s.)’ın sözü şudur: **“kim bir hayrı bilip de yapmazsa bu onun için bir vebalir/günahtır.”** (Yakub’un mektupları/5:17). Diğer bir sözü ise şöyledir: **“Kim bir yanlıştan doğruya yönelmek isterse bilsin ki nefsinin ölüm korkusundan kurtarır, hatalarının çoğunu örter”** (Yakub’un Mektupları/5:19). Hidayeti yaymak fedakârlığı arttırmak için zayıflığı güçlendiriyor ve niyetleri sağlamlaştırıyor.

Son bölümde şunları söyleyeceğiz. Seyyid İsa Mesih in dinine tabi olanların sayısı 400 milyondur. İslam dinine mensup olanlar ise 200 milyonu bulmaktadır. Her ikisi de dünyanın en iyi bölgelerine dini, ticari ve siyasi merkezlerine sahiptir. Zengin ve bilgilidirler, kalabalık ve düzenli ordulara sahipler. Her çeşit medeniyet ve güç imkânlarına sahipler. Allah’ın dilemesi nispetinde kurtuluş-taki ilerlemeleri ve kuvvetlerinin gelişimi devam ediyor.

İslam dini ile Hıristiyanlık arasında özdeki farklılıkların gerçekte son derece az olduğunu fark ettim. Bu da genel olarak vehme dayalıdır, İnsani işlerle ilgilidir. Yanlış anlamalardır. Gerçekliği yoktur. Ya da naslara ve yazılı delillere dayalı değildir. Allahın izni ile (sadece hedefler yüceltilirse, hakikati öğrenmek amaç olursa, doğru arzulanırsa) bu iki büyük topluluk için çok kolay bir şe-

kilde başarmak mümkündür. Şiddetli ihtilafın olduğu en önemli hususlarda ve onların detaylarında bu mümkündür. Özellikle Allahın doğu ve Avrupa ülkelerinin çoğunda tüm kolaylaştırıcı nimetlerinin bulunması ile bu daha da kolaydır. Bunu şunlara bakarak söylüyoruz. Arap bilgisi, dini, İslam sanatının yayılması, milletlerin birbirine karışması, iletişim ve ulaşım imkânlarının çokluğu, ticaret ve haberleşme ilişkilerinin yayılması, gazete ve dergilerin, çeşitli telif ve makalelerin artması, taassup duygusunun azalması ve dini nefretin zayıflaması, her çeşidi ile bilginin hemen her mekânda yayılması.

Tüm bunlar nerede olursa olsun bütün bölgelerde hakikatin yayılmasını ve genişlemesini kolaylaştırmakta apaçık bir şekilde ortaya çıkarıp nurunu göstermektedir. Onun güçlü dini bir gerçek olarak bulunması gerekir.

Dahası ben inanıyorum ki; İncil tahrip edilmiş olamaz. Bu İncil Allahın kelamı ise sevgili oğlu onu bize getirmiş ise onun ruhu ile yayılmış ve büyük kerametler, güçlü deliller, açık ayet ve mucizeler ile desteklenmiş, elçileri olan havariler tarafından başka bölgelere ulaştırılmış ise nasıl bozulmuş olabilir. Dünyanın tüm bölgelerinde şimdiye kadar teyit edilmeye devam ediyor. Sebat ve etkinlikle yayılması sürüyor.

Aynı şekilde Kura'nın da tahrip edilmiş olması mümkün değildir. Mensubiyetinin sayısı 200 milyonu bulan ve insanların içinde dinine en çok bağlı olan en zor sorumlulukları üstlenen ve seven, malları, evlatları ve ruhları ile inandıklarını en yüce bir gurur ile ifade eden kimseler olduktan sonra nasıl böyle bir şey olabilir. Kuran kalplerinin en önemli yerinde durmakta, onun ruhu benliklerinde, beyinlerinde, fikirlerinde, akıllarında, nefislerinde, ruhlarında ve tüm kuvvetlerinde yürümektedir.

Dahası o şüphesiz Allah katından indirilmiş bir kitaptır. Allahın ruhu ile vahyedilmiştir. Allahın gücü ve nimeti sayesinde şu ana kadar korunmuş ve müntesipleri olmuştur. Allah varlıkta varken Allahın kitabı, Allahın sözü, Allahın vahyi nasıl ortadan kaybolabilir.

Özellikle İncillerde ki temel gerçekleri en doğru bir anlayış ve yorumla açıklayan şerefli Kur'an en üstün bir serh edicidir. Yüce hakikatleri en iyi inceleyen kilise ayrımcılığını ve Hıristiyan ihtilaflarını ortadan kaldırandır. Birisinin ortadan kalkması imkânsız olduğu sürece dini varlıklarının ikisinin birden ortadan kalması daha da imkânsızdır. O zaman ne yapmak gerekir? Gurupların barışması ve anlaşması nasıl mümkün olabilir? Bölünmeler canlı bir şekilde durduğu sürece hayatın tamamında ve unsurlarında eskiden olduğu gibi şiddetli ise, kalpler dini ayrımcılıklara gömülmüş ise akıllar düşmanca düşünmeye devam ediyorsa, duygular tepkiselliğe yönelmiş ise, kuvvetleri saldırmaya kilitlenmişse, propaganda devam ediyorsa barış nasıl tesis edilebilir gönüllere ve davranışlara nasıl ulaşabilir? Eğer amaçlanan bu ise ve dinin zafiyetine dayanıyorsa, gerçeğe önem verilmiyorsa orada sıkıntı ve büyük bir bela vardır.

Aynı şekilde akıl ve görüşler saptırıcı olduğu sürece Allahın fazlı da hayaldir. Ayrıca açık vahyin esasları, hak söz ve sağlam metnin üzerinde iki ümmetin anlaşmasından ne kalır? Bu bana fikir olarak ta uygulama olarak ta mümkün gözüküyor. Bütün açıklığı ile anladım ki iki vahiy kitabının kaynakları aynıdır. Farklılıklarının tamamı yüzeyseldir, özünde değildir. Her biri diğerini tamamen destekliyor. Nasıl olur da biri diğerini doğrulamasın ve şahitlik etmesin, tüm dünyada bütün ülkelerde onun sıhhatini şimdiye kadar yaymasın?

İki kitabın ortak noktaları ortaya çıkınca her ikisinin de Allah katından indiği bir gerçek olunca iki ümmet, iki topluluk dini, edebi alandaki güçlerini birleştirir. Allahın dilemesi ile bu imkân dâhilindedir. O zaman Yahudiler mevcut hakka tabi olmanın dışında ne yapacak? İbadet edilen, Yüce kudret sahibi dünyayı aydınlatan Allah'ın nurunu kabul dışında ne yapacak, o Allah ki: “ **Bir şeyin olmasını istediği zaman ona ol der o da oluverir**” (Meryem /19:35). Her iş ona dönüçüdür. Allahtan başka ilah yoktur Hz. İsa Mesih Allahın oğlu ve Hz. Muhammed onun elçisidir.

Haç ve İslam Kelimelerinin Manaları Arasındaki Bağlantı, Her İkisinin de Var Oluş Amacının Birliğine, Onun da Allah'a İtaat ve Kardeşlere Hizmet İçin Allah Yolunda Çalışma Olduğuna Dair Bölüm

Allah katında din İslam'dır. Salıb/Haç İslam'ın işaretidir. Salıb/Haç İslam dininin işaretidir. Peygamber Muhammed'in İsa Mesih in doğruluğuna inanmış olması ve fiilen öğretmesi gibi. Bunun açıklaması şudur: Salıb, Hıristiyan dininin bir sembolü ve şerefinin sancağıdır. Hangi kilise ve guruptan olursa olsun sancağının altında tüm Hıristiyanlar toplanır. Çünkü Salıb insanın kendisini Allaha itaat ve sevgisi yolunda kurban etmesidir. Ona her yakınlaşma hizmettir, sevgidir. Bu Mesihlik dininin özüdür. Tüm insanlık olarak Allahın sevgisi için nefisleri feda etmektedir. Dinin başına, imanının komutanına uymaktır. İsa Mesih Allah'ı sevmemizi ve ona yakınlaşmamızı emreder. O, hayatını, kendisini Allah'a kurban etmek adına haç uğrunda tüm insanlar için feda etti. Kur'an açık bir şekilde şöyle buyuruyor. “**Allah katında kabul edilen din İslam'dır**” (Al-i İmran/3:19). İbrahim Müslüman idi. Tüm nebiler ve evliyalar, elçiler Müslüman'dı. Güvenilir vahyi tebliğ eden elçi Muhammed gibi Musa,

Davut ve İsa Müslüman'dı. Bu gerçektir, doğrudur. Çünkü İslam hakikattir. İslam İsa Mesih'in kendisine uyan herkes için söylediği şu sözünde de olduğu gibi istediği şeydir. “ **Kim bana uymak isterse arzularına engel olsun, Salîb'i taşıyın ve bana tabi olsun**” (Markos/8:34) Bu şu anlama gelmektedir: Kötülüğü yapmayı isteyen nefse engel olmak, vesveselerini ve şehvetlerini reddetmek ve bu insanlardan uzak durmak İslam'ın kendisidir. İslam, insanın kendisini ilahi yardımın hükümlerine tam bir yönelişle, gönül huzuru için de teslim olmaktır. İslam, insanın kendisini Allah'a teslim etmesinden, Allah sevgisinden, insanlara hizmet etmesinden, akrabalara ve tüm insanlara sevgi beslemesinden başka bir şey değildir.

Yüce Kur'an da geçen İslam, İsa Mesih'in istediği gibi nefse hâkim olmaktır. Açıkça görünüyor ki feda etme kelimesi aynı şekilde İncil'de de geçiyor (yunanca aslı ile). Anlamı harfîyen fasih Arapçada ki kelime karşılığı “İslam”dır. Şartsız, tereddütsüz, uygulamada beklemeksizin, insanın kendisini Allahın hükümlerine itiraz etmeksizin tam bir güvenle O'nun iradesine teslim olmaktır.

Kısaca İslam Allah yolunda cihat etmektir. Allah'ın sevgisi ve tamamen yakınlığı için kendini feda etmektir. İsa Mesih'in istediği ve onu eylem ile göstermenin özü; Allah yolunda cihattır; kendini hak dininin yayılması ve yakınlaşmadaki faydayı arzulamada kurban etmedir. Yüce Kuranda anlatılan İslam dini, şerefli İncil de İsa'nın açıklamış olduğu dinin aynısıdır. Kur'an'da İsa'ya inanmak şart koşulmuştur. İsa'nın dininin özü de nefse engel olma ve Allah yolunda kurban olmadır. Nefse engel olma dini yüce Kuran'ın şahadeti ile Allah katında kabul edilen tek İslam dininin kendisidir.

Yüce Kuran'ın dini şerefli İncil'in dininin aynısıdır.

112 ▪ Tevrat, İncil ve Kur'an'da İmanın Birliği

O Allah katında makbul olan dindir. Âdem'in, Nuh'un, Şit'in, İbrahim'in, Musa'nın, Davud'un, İsa'nın, diğer evliya ve enbiyaların, temiz resullerin, öncekilerin ve sonrakilerin hepsi Allaha yakinen iman etmişlerdi. Allahın hükümlerine razı olarak teslim olmuşlardı. Bunların hepsi Tevrat'ın, İncil'in ve Kuran'ın dava, takva ve iman adamlarının yönlendirmesi ile olmuştur. Kuranın dini İslam dinidir. İslam dini İncil dinidir. Kur'an dini İncil dinidir. İncil dini Kur'an dinidir. Her insanın aklının, kalbinin, nefsinin, kuvvelerinin her şeyin üzerinde fiili olarak Allah'ı sevmektir. Allahtan başka Allah yoktur. İsa Mesih Allahın oğludur. Muhammed Allah'ın elçisidir. Sonunda hepimiz ona döneceğiz ve hepimiz gerçekten ona inanıyoruz.

Şayet biz zahirde Müslüman değilsek, haktan ve hidayetden uzak isek, Allah'ım hepimizi hakka zahiri, bätini, akli, hissi olarak iman edenler kıl. Yaşayış ve mevki olarak fiilen Müslüman yap. Herkes elindekine iman ettiği gibi İncil, Tevrat ve açık Kuran'a uyarak Müslüman yap. Sen Hepimizin dostusun ey âlemlerin rabbi Allah'ım. Âmin.

Üç Din ve İndirilen Kitaplar Hakkında

İnsan için Allah'a itaat edeceği bir din gereklidir. Dünyada bilinen indirilmiş dinler üçtür: Yahudi dini, Hıristiyan dini ve Ehli-i İslam'ın dini. Bir başka deyişle Musa Nebi'nin dini, İsa Mesih'in dini ve Resul Muhammed'in dini, Bu üç dinden her birinin kendine özel kitabı vardır.

Nebi Musa'nın dininin kitabı Tevrat'tır ve buna paralel olarak Ahdi Kadimdir. Mesih İsa'nın dininin kitabı İncil'dir ve bu paralel de Havarilerin mektuplarıdır. Resul Muhammed dininin kitabı da Aziz Kuran'dır. Bu kitapların tamamı veya bu üç din bir ve tek olan, mevcudiyeti

daim olan, kimseye muhtaç olmayan, doğurmamış ve doğrulmamış olan, kendisine denk olan hiçbir şey bulunmayan Allah'tan gelmiştir. O'nun ruhuyla desteklenen seçilmiş kulların kalplerine indirilmiştir. Öyleyse bu kitapların kaynağı, tek olan Allah'tır. Bu kitapların mevzuları birdir, gayeleri birdir. O gaye de Allah'ın yüceliklerini ve nimetlerini göstermektir. O'nun şanı yücedir. İzzet ve ikramı bütün yaratıklarda bilhassa insanda görülür. Şimdi, şu dünyada ve ahrette bu insanı, yol gösterme ve Allah'a ulaştırma vesilesiyle sevgide, mutluluk ve ilimde Aziz ve Rahman olan Allah'ın dilediği yere yükseltilmesi, mevcudat içinde bütün hayırların kaynağıdır ve bütün varlıklar için mutluluk vesilesidir. Fakat dinlerin bölünmüş, parçalanmış, dağılmış ve birbirlerinden nefret eder halde olduklarını görüyoruz. İndirilen kitaplar birlik beraberlik vesilesi, bir araya toplanma sebebi, sevginin kaynağı, anlaşma ve uyumun vesilesi olmalarına rağmen görünüşte kardeşler arasında savaşların, ayrılığın, kin, nefret ve düşmanlığın kaynağı olmuşlardır. Bu durum dinler ortaya çıktığında da böyleydi, şu ana kadar da böyle devam etti ve belki de Allah dileyene kadar uzun yıllar böyle devam edecektir.

Gerçek maksadı tamamıyla insanın hayrı, dünya ve ahretteki rahatı, mutluluk ve ilminin yükseltilmesi olmasına rağmen iyilik ve hidayet sebebi olan bir şey nasıl olur da şerlerin ve ayrılıkların sebebi, belanın kaynağı olur?

Buna cevap olarak denilir ki; Allah tamamıyla cömerttir. Ondaki gelen her şey nimettir ve kötülük için bir engellemedir. Özellikle indirilen kitaplar da onun geniş cömertliğinden gelen büyük bir ihsandır. Fakat insanın bu nimete yani indirilen kitaplara karşı tavrı da diğer ni-

metlere karşı olan tavrı gibidir. İnsan; nur, hidayet ve irşat için gönderilmiş olan bu kitapları kabul edip manalarını düşünüp ihlâsla incelemek ve mevzularını öğrenmek yerine kendi düşüncelerini yüceltiyor, gerçekleri kabul etmeye yanaşmıyor ve bu kitaplara karşı düşmanca mücadele ediyor. O kapkaranlık aklına nur ve hidayetin girmesini engelleyerek eski sapkınlığında devam ediyor. Kendi hayrı için sunulmuş olan şeylerden yüz çeviriyor. Her bir kitapla daha sonrakine yükselmek yerine önceden beri kendi yanında bulunanla yetiniyor, zamanı geçse lüzum ve itibarı kalması bile. Niyetindeki ve kalbindeki bilgisizlikle ve mevlasının kendisine olan cömertliğini dikkate almadan yanındaki kitaptan başkasından sırt çeviriyor.

“Rabbin dileyseydi sizi bir ümmet yapardı” (Hud/12:118). **“Fakat dilediğini dalalete düşürür, dilediğine de hidayet verir”** (Yunus/10:25). **“Bütün her şeyde en yüce emir ve mülk onundur”** (Nisa/5:54, Yusuf/11:123).

Hikmetini Allah'ın bildiği yüce sebeplerden dolayı birlik bozuldu ve ayrılık arttı. Artık kul için Mevlasına itiraz yoktur. Bütün bunlar daha yüce bir hikmet, daha bol bir saadet ve daha geniş bir mutluluk için olmalıdır. Onun bütün işleri devam edip giden bir hikmet, uygunluk ve menfaat iledir.

Vahyin kaynağı tek olduğuna, o da bir olan Allah olduğuna göre vahyin kitapları da özünde birdir. O Kitaplar gerçekte birbiriyle ihtilaf etmiş olsalardı onları dikkatle inceleyen, samimiyetle Allah bilgisini, onun emir ve yasaklarına tabi olmayı, doğru yoluna girip rızasını kazanmayı isteyen kişiye (ki zaten bütün bunlar kişiyi Allah'a doğru yola ve bütün hayırlara ulaştırır, onu kötü-

lüklerden men eder ve dünya ve ahrette mutluluğa giden yola götürür) bu durumda yani ilahi kitaplar arasındaki ihtilaf aşikâr olurdu. İndirilen bütün kitapları dikkatle incelersek ve ince anlayış, saygı, hürmet ve Allahtan bir hidayetle aralarında bir karşılaştırma yaparsak kaynaklarının ve amaçlarının bir olduğunu görürüz. Onlar da ancak görünüşte, kapaklarında ve bizim onları anlayışımızda farklılık vardır. İndirilen kitapların hepsini eğer bunlardan kurtarırsak ve beşeri yorumları, ilahi olmayan görüşleri terk edersek ve birbirleriyle açık telaffuz yönüyle ve sahih anlam yönüyle karşılaştırırsak aralarında çok küçük istisnalar haricinde zıtlık, farklılık, dengesizlik ve yanlışlık olmadığını görürüz ki, o istisnalar da zaten asli olmayan tali konulardadır. Musa Nebi'nin dini İsa Mesih'in ve Muhammed Resul'ün dini için hazırlıktır. İsa Mesih'in dini Ahdi-i Kadim peygamberliği için bir tamamlamadır, Muhammed dininin gelişine ve Mesih'in ikinci defa gelişine bir işarettir.

Muhammed Resul'ün dinine gelince o Mesih'in dinine insanlar tarafından sokulmuş olan aşırılığın ve dengesizliğin ortadan kaldırılması içindir. Havari elçilerin risalelerinin ve İncilin hakikatlerinin anlaşılmasına insanları yönlendirmek içindir. Aynı zamanda İslam; bütün ümmetleri Allah'ın sevgili oğlu olan ve tüm insanlar için feda olan İsa Mesih'in şahsında hep beraber Allah'a davet etmek içindir. İsa Mesih'in yeryüzüne ikinci defa gelmesine, kuvvet ve yardımın, mülk ve çoğalmanın gelişine bir işaret ve ön hazırlıktır.

Bütün bu dinler varlıkları itibariyle kendi zamanlarında gerçekten muteberdirler ve birbirleri için lazımdırlar. Yahudi dini temeldir ve diğer ilahi dinler için de bir rükündür. Yahudi dininin kitapları eğer kaybolsa diğer

dinler temelsiz kalırdı. Bu geçmiş kitapları eski zamandan beri şu günümüze kadar diğer dinlerden ayrı kalıp aslına ve kaynağına bağlı olan ümmetten başkası koruyamaz. Fakat bu koruma onu destekleyerek, ona sahip çıkarak, onu sağlamlaştırıp kuvvetlendirerek olur. Uzun zamandan beri hakikatten uzaklaşmış olsalar bile hidayete dönmeleri lazımken sıcak ve yalnızlık içinde zorluk çölünde yolunu şaşırmış olanların da o kitapların hakikatlerini tasdik etmeleri ile olur. Ta ki tüm insanlar hakikat için kendini feda etmeyi yeğlesin ve İblis'in egemenliği ve düşmanlığı ortadan kalsın. Allah'ın nimetlerinden dönüş olmaz ve o nimetlerden dolayı pişmanlık da duyulmaz. Evren ve gök fanidir, Allah'ın vaatleri zail olmamıştır ve zail olmayacaktır, bakidir, zamanı geldiğinde yerine gelecektir.

Seyyid Mesih'in dini ise Musa Nebi'nin kitaplarının doğruluğunun ispatıdır. O kitapların ve diğer peygamberlerin nübüvvetinin tamamlayıcısıdır. Sonra o Resul Muhammed'in dini için hazırlıktır. Ve O, insanları dini ve ilmi konularda uyardı. Dalalet ve sapkınlığı terk etti, hidayete tabi oldu. İsa Allah'ın indirdiği şeriatların delillerini destekleyerek ve geçmiş vahiylerdeki nasları açıklayarak tam bir doğruluk ve samimiyetle insanları Allah'ın Kelamı, Nuru ve Hakkı Mübin ile uyardı.

Rasul Muhammed'in dinine gelince; bunun amaçlarından birisi de ister iman esaslarında olsun ister şeriat ve sünnetlerde olsun, isterse adap ve farzlarda ve benzeri şeylerde olsun İsa Mesih'in dininden olup fesada düşen insanları ıslah etmek için gelmiştir. O İncil, Tevrat ve Eklerini tasdik eder. Mesih'in ilk gelişine şahitlik ettiği gibi ikinci gelişini de hazırlayıcıdır. İslam dini Tevrat ve İncil dinini birleştiren ve her ikisini de ayakta tutmaya çalışan kâmil bir dindir. Bu din Melek Cebrail'in Resul

Muhammed'e İslam Dinini, İmam İsa Mesih'in Dinini öğretmek için okuduğu Kur'an Dinidir.

İslam dini İbrahim ve Musa'nın, Muhammed ve İsa'nın, bütün peygamberler ve evliyanın dinidir. Bana göre Kur'an kelimesi aslı Yunanca olan batı dilinde şu manaya gelir: Melek Cebrail vasıtasıyla Allah'ın kelimasını Rasul Muhammed'e indirdiği, ona okuduğu, ona tebliğ ettiği, dini öğrenenler için önder bir kitaptır. En doğru iman Tevrat, İncil ve Kur'an üzerine bina edilen imandır. En mükemmel din de Aziz ve Rahman olan Allah'ın kitaplarına uygun olan dindir. O Allah birdir, tektir. Daimdir, ezeli olan ve her şeyin nedeni olduğu halde kendinsin var oluş nedeni bulunmayandır. **“O ne doğurmuş ne de doğurtulmuştur. Hiçbir şey ona denk değildir”** (İhlâs/112:1-4).

“O canlıdır. Kendinde var olan ve dolayısıyla bütün varlığa kaynaklık edendir. O'nu ne bir uyuklama ne de bir uyku tutar. Göklerde ve yerde olanlar o'nundur” (Bakara/2:256) **“Ne Mesih ve ne de gözde/Allah'a yakın melekler Allah'a kullukta isteksiz davranmazlar”** (Nisa/4:172).

Semavi kitapların hiçbirinde zahiri anlamının dışında ihtilaf yoktur. İhtilaf anlayışlarda, zahiri manalardadır. Asılda, özde, cevherde ayrılık yoktur. Aksine hepsinin ruhu, özü birdir, Allah'ın Kutsal Ruhunu ile vahyedilmişlerdir. Amaç birdir. O da: Allah'ın mükemmelliğini, yaratıcı kudretini, varlık âleminde **“Esma-i Hüsnâ”**sını yücelterek, varlığını, birliğini, cemalini ve en mükemmel yaratıcılık sanatını takdis etmektir. Bunun sonucu olarak da insanın Allah'ın bu sıfatlarından ve yaratıcı vasıflarından kendinde taşıyarak evreni mamur etmesi böylece Yüce Allah'a vasıl olmasıdır.

Günümüzde Her İki de Doğru Olan Tevrat ve İncil'e İtibarın Gerekliği

Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki ihtilaflar ve en önemli ayrılıklar şunlardır: Müslümanlar bugün Yahudi ve Hıristiyanların ellerinde bulunan Tevrat ve İncilin Kur'an'ın verdiği haberlerle ve naslarla uyum içinde olmasına rağmen Kur'an'daki bazı ayetlerin zahiri anlamlarına bakarak Tevrat ve İncilin sıhhatini inkâr ediyorlar. Bu nedenlerle de Tevrat ve İncilin tahrif edildiğini ve her ikisine de itimat edilemeyeceğini söylüyorlar.

Hıristiyanlara gelince onlar Muahammed Rasulün Risaletini kesinlikle inkar ediyorlar. Dolayısıyla da Kur'an'ın nüzülünü kabul etmiyorlar. İncilin zahiri nassına bir derece uyanlar müstesna Kur'an'dan hiçbir şeyi kabul etmiyorlar. Böylece her iki toplumda giderilmesi mümkün olmayan bir set çekilmiş durumdadır. Bu inanış böyle sürdüğü müddetçe her fırka diğerini yanlış yolda olmakla suçlayacaktır.

Yahudilik ise kendinden sonraki iki dinin temelidir. Onlar Seyyidimiz İsa Mesih'in gelmesini ve İncil'i inkâr ederler. Aynı şekilde Muhammed'in peygamberliğini ve Kur'an'ı da inkâr ederler. Böylece bu üç dine inananlar arasında giderilemeyen sorunlar sürüp gider.

Peki, bu inanışlar doğrumudur ve her birini mevcut haliyle bırakmak doğru olur mu? Asla! Çünkü hakikat tektir. Gerçek din tektir. Allah tektir. Gerçek vahyin kaynağı tektir. Nasıl olurda hak din kendi içinde parçalanır. Allah kendisiyle nasıl tezada düşerAllah'ın sözleri birbirine nasıl zıt olur. Bu bir hayaldir ve kimse bunu kabul etmez. Sonuç olarak da her bir dinin diğer hakikinde yanlış düşünmesi kaçınılmaz olur. Geçekler insanların evhamından arındırıldığı zaman vahyin özü ve mak-

sadın birliği bu üç dinin de çıkış noktasının aynı olduğu ortaya çıkar. Şeytan şunda dahi insanları yoldan çıkartmakta ve birlikten uzaklaştırmaktadır. Doğrusu şudur ki Rabbin dileseydi insanlar tek bir ümmet ve tek bir mezhep üzerinde sabit kılarıdı. Fakat Allah dinleri ayırdı, insanlar arasında ayrılık ortaya çıktı. Allah fasıklardan başkasını saptırmaz.

Günümüze gelince dünyada mesafeler yakınlaştı, bağlar güçlendi. Bütün bunların sonucu da birleşmeye, barış ve sevginin oluşmasına şiddetle gereksinim vardır. Allah birleşme yolunu kolaylaştırmıştır. İman ve itikadın temelinde bilginin, irfanın ve hürriyetin sebepleri çoğalmış, gerçekte gerçek olmayanın bilinmesini ve yayılmasını tenkit eteme vasıtaları kolaylaşmıştır. Birliğe götüren hususların belirlenmesi ve ayrılıkların azaltılması konusunda kudret sahibi Rahman ve cömert olan Allah'tan yardım dileriz ve hidayet nuru ile bizler aydınlatmasını diliyoruz. Dalaleti ve kötü düşünceleri bizlerden gidermesini niyaz ediyoruz. Eğer hakikatlerin nuru açığa çıkar, anlaşılmayan konular anlaşılırsa özünde amaç ve gayeler bir bütün halinde açıklığa kavuşurlar. İnsanoğlu Allah'a kullukta birleşir ve Allah'ın dostluk ve kardeşlik nimetinden yararlanırlar.

Bütün bunlardan sonra sözün doğrusu bilindiği gibi dünyada vahi ile muhatap olan Yahudilerdir. Kendilerine göre itibar ve ima bakımından en güçlü olan kitapları da 3500 yıldır mevcuttur. Yahudiler özellikle efendimiz İsa'nın gelişinden günümüze kadar ilahi emanetin ve vahyin korunması hususunda sayılmayacak kadar felaket ve zorluklarla karşılaştılar. Binlerce senedir gecikmesi sebebiyle sabrettikleri sözlerinin gerçekleşmesinin yaklaştığını düşünüyorlar. İncil yaklaşık 2000 senedir onların

kitabını sıhhatini ve Allah tarafından gönderildiğini tasdik eder. Bu hala Hıristiyanların nazarında muteberdir.

Kuranı kerim Tevrat'ın Allah tarafından indirilmiş ve alemler için nur ve hidayet kaynağı olduğuna şahadet eder ve kendisinin de Yahudilerin ellerindeki Tevrat'ı tasdik edici olarak geldiğini de aleni olarak ilan eder.

İncil ve kuranın Tevrat'ın Allah tarafından indirilmiş ilahi bir kitap olduğuna şahitliği devam ettikçe nasıl olurda onun terki ve kaldırılması m¼mk¼n olur. Hıristiyanlar ve akıl sahibi M¼sl¼manlar Allah'ın indirdiği Tevrat şeriatının kaldırılmasına m¼samaha g¼stermeliler mi? Kesinlikle hayır, bilakis Yahudilerin geçmişte olduğu gibi kitaplarına kuvvetle sarıldıklarını g¼r¼r¼z. Tevrat'ı Allah'ın izni ile dilediği vakte kadar muhafaza edeceklerdir. Allah'ım bizi doğruya ulaştır.

Hıristiyanlar Hz. Muhammed'in Risalelerinden 622 sene öncedirler. Dinlerin esası İncil ve ekleridir. Dinin ortaya çıktığı ilk yıllarda çok b¼y¼k sorunlarla karşılaştılar. Kitaplar d¼nyanın birçok yerine yayıldı. Onu yazan alimler çoğalmaya başladı. Özellikle 2.3. ve 4. asırda bu m¼elliflerin hepside İncil yazmalarına ve peygamberin m¼jdelerine itibar ettiler, incili İslam'ın zuhurundan önce tefsir ve şerh ettiler. İncilin varlığı sabittir ve Hz. Peygambere isnadı da ř¼phtesiz sahiptir. Daha sonra Hıristiyan şeriatı bu kitap ve Mesih'in s¼nneti ¼zerine bina edildi. İncilin ve havarilerin kayda alınması İslam'ın zuhurundan y¼z yıllar önce olmuştur. Daha sonra İncil d¼nyanın birçok yerine yayıldı ve bu yazmalardaki bazı nasların tefsiri hususunda Hıristiyan firkaları arasında kuvvetli m¼cadeleler yaşandı. Ama bu firkaların hemen hemen hepsi İncilin sıhhatini ve Allah tarafından indirilmesi konusunda aynı fikirdedirler.(Nadirattan olanlar bunun

aksini söyleseler de pek ciddiye alınmazlar) Hz. İsa'dan sonra 3. Yüzyılın sonlarında kilise ikiye ayrıldı ve onlarca sene aralarında vahyi yazılması ve İncil naslarının bozukluğu iddiasıyla anlaşmazlıklar ortaya çıktı. Bu ihtilafların tamamı tefsir ve te'vil yönüyledir. Daha sonra Hıristiyanlar dünyanın birçok yerine yayıldılar ve hepsi de dinleri koruma hususunda azap görme pahasına ölümüne dinlerine sarıldılar. Hıristiyanlar İncil hakkında en ufak bir hatayı, yanlışlığı bile kabul etmediler. Akliselim bir kişinin bu kitapların, bu kitapların içerdiği hususların tamamının ya da bir kısmının tağyiri ve fesadını düşünmesi nasıl mümkün olabilir? İncilin değiştiğini ya da bozulduğunu farz etsek bile akliselim bunu dünyadaki bütün Hıristiyanlardan gizlenebileceğini nasıl düşünebilir? İncilin değiştiğini ya da bozulduğunu herhangi bir emare olmaksızın gizlenebileceğini düşünmek doğrusu müsamaha edilmeyecek hayal ürünü garip bir söz ve cahilce bir iddiadır.

Ahdi atik ve Ahdi Cedit dünyanın her bir köşesindeki Yahudi ve Hıristiyan milletler nazarında şeriatların, sünnetlerin, ibadetlerin, ritüellerin, dini ve ebedi ilişkilerin esasıdır. Dünyada akıllı biri ya da beşer akı, bu inmiş ilahi kitapların ihmali ve göz ardı edilmesini, güvenmemeyi, inkârcıların sırf karalamalarını ve İslam âlimlerinin bazısının eleştirilerine ruhsat verir mi? Avrupa da Asya ve Afrika'nın birçok köşesinde hatta Amerika ve Avustralya'nın hepsinde dahi doğru olan ilahi bir din, ya da itaat edilen, sabit, saygın bir dinin varlığı için sağlam, güvenilir bir dayanak kalıyor mu?

Kur'an-ı Kerim, İncilin Allah tarafından indirilmiş ve sahih bir kitap olduğuna, âlemler için hidayet rehberi ve nur olduğunu tasdik eder. Müslümanlar İncil ve Tev-

rat'ın varlığını kabul etmeselerdi kendileri de sahih ve güvenilir bir temel üzerine olmazlardı. Müslümanlar, Hıristiyanlığı imanlarının rüknü olan İncili, şeriatlarını, edeplerini ve ibadetlerinin her birini terk ederlerse, Hıristiyanları sapkınlıkla suçlarsa, İncili alemlere nur ve hidayet kaynağı olarak sunan Kur'an metinlerine muhalefet etmezler mi? Eğer bu durum böyle devam ederse kesinlikle doğru olmaz ve aynı zamanda bir iletişim kurma imkanını da bize vermez. Bu gün şunu özellikle ifade etmek isterim ki biz Hıristiyanlığın güçlendiğini, yayıldığını ve dünyanın her yerine ulaştığını görmekteyiz. Şu anki dünyada bir vasıta ile dahi olsa Hıristiyanlığın nüfuzu altına girmeyen pek az yer kalmıştır. Şu anda ilimler ve her çeşit bilgiler ve dünya meslekleri, sanatlar, buluşlar, keşifler, zenginlik, özgürlük, dini, edebi ve maddi kuvvetler, refah, her çeşit ilerleme ve dünyanın köşe taşlarının anahtarları Hıristiyanların elindedir. Yine dünya politikası, denizler ve karalar onların elindedir.

Beşer akli ve sağlıklı bir fikir Kur'an 'ın İncile nüfuzu ile İncil'in yok olacağı ve Müslümanların Hıristiyanlara galebe çalacağını kabul edebilir mi? Şimdiye kadar Hıristiyanların kendilerini sürekli yenilemeleri, kuvvetlerini artırmaları, dünyaya yayılmaları, İncili anlamadaki gelişmeleri, iletişim, usul ve kurallarını geliştirmelerinden sonra Müslümanların Hıristiyanlara galebe çalacağı kabul edilebilir mi? Bu düşünölebilecek şeylerin en bulanığıdır. Kur'an'ın İncili kabul etme yönüne ve onu doğrulamamasına, desteklemesine uygunluğunu yüceltmesine hoş baktığımız zaman bu böyledir.

Sonra diğer bir açıdan şu anki Müslümanların sayısı 200 milyona ulaşıyor. Sayıları da azar azar artmaktadır. Büyük çoğunluğu taassupta çok aşırıdırlar ve dinlerini sahiplenirler. Dinlerini son derece severler ve onun

uğrunda mallarını, çocuklarını ve ellerindeki kıymetli her şeylerini hatta canlarını feda ederler. Ona yakinen inanırlar. Kur'an'ın Allahtan inmiş olduğuna inanmaları sebebiyle Allahın Elçisi tarafından indirildiğine ve korunmuş olduğuna inanırlar. İslam dinini ve Kur'anı yüceltmek ve onu sevmek onların akıllarında, kalplerinde, düşüncelerinde, duygularında, ilişkilerinde ve dine ait her şeyde mutluluk kaynağıdır. Gerçekte Kur'andan ve dinden hoşnutturlar ve bunu varlıklar içinde Allahın kendilerine verdiği nimetlerin en büyüğü olduğuna inanırlar. Müslümanlar istekle ve güzel anılarla dinin farzlarını ayakta tutarlar. O dinin kurallarına uyarlar, emirlerine boyun eğer, nehiyelerinden sakınır, yasaklarından uzak dururlar. Müslümanlar dinlerini savunmada, inançlarının kuvvetliğinde ve dini kabullenmede çoğunlukla Hıristiyanlardan daha ileridirler. Müslümanların sayısının artması devam etse de içlerinden hüsrana uğrayanlar da olmuştur.

Müslümanların özellikle vahiy kaynaklı olmayan Hıristiyan inancının bir kısmını kabul ve reddetmeleri, Kur'an naslarının açıklamalarından dolayıdır. Hıristiyanların dünyevilikten dönmeleri ve vahyin metinlerini terk etmeleri, şüphe vericilerin fikirlerine uymaları çok zordur. Az da olsa görüyoruz ki misyonerler, bir kısım müslümanları mezheplerinden caydırmada başarılı olmuşlardır.

Müslümanların dinlerinde sebat etmeleri din hürriyeti verilmesinden veya Hıristiyanlık hükümlerinin adil olmasından değildir. Bilakis bütün Müslüman fertlerin dinlerini sevmeleri, âlimlerin ehliyet sahibi olmaları ve inançlarının kuvvetli olmasından dolayıdır.

Durum bu iken gerçekleri gören akıllı bir Hıristiyan; Müslümanların diniyle mücadele etmenin ve Kuran'ı

yok etmenin mümkün olduğunu düşünebilir mi? Kur'an hükümleri, hikmetle, tabiat kanunlarıyla ve ahlakla tam anlamıyla mutabık iken hangi amaçla böyle bir şey düşünülebilir?

Eğer İslam'ın sosyal, bireysel ve ailevi hükümlerine bakarsak bu hükümlerin birçok Avrupa yasalarından daha iyi ve üstün olduğunu görürüz. Buna örnek olarak Avrupalıların çirkin işleri mubah saymalarına karşılık Müslümanlıktaki avret yerlerini örtmek, içki içmemek ve kazancını helal yoldan kazanmak gibi hükümleri göstermek yeterlidir.

Bir müddet aradan sonra ehli-i İslam şu anda ilimde ilerlemektedir. Bu manada Müslümanlar modernleşme yolunda ilerliyor ve her açıdan güç kazanıyorlar. Şüphesiz Müslümanlar dinlerini yaşayarak dini tutarlar ve din hükümlerini icra ederlerse bu yolda ilerlemeye devam edeceklerdir. Ümit edilir ki Allah'ın dilediği kadar bu durum böyle devam eder.

Dünya üzerinde ilahi kaynaklı dinler parçalanmışlık açısından diğerlerinden daha öndedir. Ve bu ilahi dinlerin mensuplarının düşünce ve görüşleri de farklı farklı ve karışıktır. **“Her grup kendi elindekiyle görüşleriyle sevinmektedir”** (Mü'minûn/23:53) Dinler böyle parça parça olmaya devam eder ve zulüm ve sapkınlıkla bazısı bazısına hükmederse düşmanlıklar tükenip barış ve sevgi hüküm sürer mi? Hayır! Kesinlikle hayır!

Hıristiyan öğretileri de aynı şekilde parça parça olmuştur. Her grup kalben ve fikren birbirinden ayrılmıştır. Hepsi de inanç ve dini tören bakımından birbirine karşıdır.

İncil'de onlar kardeş ilan edilmiş, hepsinin Allah'ın kulları olduğu bildirilmiş ve ahrete inanan, azaptan çeki-

nen,cenneti isteyen, kötülükleri reddeden, iyilikleri isteyen, dürüstlüğü emreden kişiler olarak tavsif edilmişken bu ayrılık ve gruplaşma ile onların nasıl görüşlerde, uygulamalarda ve ibadetlerde birlik içerisinde olmaları düşünülebilir ki ?

Öyleyse münakaşa, eleştiri ve dinlerde zıtlık ve güvensizliğin olduğu şu günümüzde ne yapmak lazım? Bu durumun böyle ilelebet devam etmesi doğru mudur? İsa Mesih; barışı sağlamak, birlik ve beraberliği oluşturmak için çalışanlara selamet vaat etmiştir. Bütün dinler bozgunculuk yapıp ayrılık çıkaranları lanetler. Ayrılık ve düşmanlığı ateşleyen şeyleri çirkin görür. Yakup peygamber diyor ki : **“Kimin bir hayır yapmaya gücü yeter de yapmazsa bu onun için bir hatadır.”** Bu dinlere göre her insan iyi ve güzel işler yapmak, birlik beraberlik için çalışmak ve insanlar arasındaki en kuvvetli bağ olan din ve akait konularındaki ayrımcılığı önlemekle görevlidir.

Kur'an vahyi-i ilahidir. Muhammed doğru, güvenilir, gerçek bir peygamberdir. Onun peygamberliği Allah'tandır, Allah'ın emriyledir. Allah'ın nimetlerinin göstergesi olan Muhammed peygamberlerin sonuncusudur. O bütün sapkınların, özellikle de Arapların, Müslümanların hidayeti için gönderilmiştir. Kuran'ı ve Muhammed'in peygamberliğini kabul etmek gerçekten faydalıdır. Kuran-ı Kerim; Tevrat ve İncil'in hakikatlerinin anlaşılması için en iyi açıklayıcıdır.

Doğru yolda mıyım yoksa yanlış yolda mı düşüncesiyle uzun yıllar fikirlerimi sakladım, kesin olarak inandığım şeyleri gizledim. Bu yıllar boyunca toplumun, bilhassa da din adamlarının eleştiri yapmamalarını bekledim. Asırlardan beri milyonlarca insan tarafından doğru kabul edilen inanışa ters bir şey iddia etmenin ne kadar

zor olduğunu herkes bilir. Ben bu gerçeği saklamakla milyonlarca Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman'ın ve onların hidayete ermesini, peygamberlere ve tüm kitaplara iman etmesini isteyen herkesin nezdinde hatalıyım. Gerçekleri saklamak; hidayet nurlarının yayılmasını, düşmanlıkların sona ermesini dileyen birisi için büyük bir hataydı. Bu düşünce beni, hakkı seven muttaki âlimler vasıtasıyla gerçekleri beyan etmek üzere maskeyi kaldırmaya sevk etti.

Ben bu şekilde doğru yolda mıyım yoksa yanlış yolda mı? Eğer ben doğru yoldaysam sadece Allah'ın rızasını ve insanların hidayete ermesini dilerim. Eğer yanlış yoldaysam hak tekrar ortaya çıkacaktır. Dini inançlar hususunda doğrular tahakkuk edecek, bazı gafiller uyanacaktır. Hak daima üstündür. Özellikle de defalarca ilahi vahiy ile tesis edilmiş olan hak daima üstündür. Allah doğruyu bildirendir. Hakkı ve doğruyu ortaya koyanlara benden binlerce teşekkür ve minnet var. İyilik yapanların iyiliğini zayı etmeyen Allah'tan da onlara mükâfat var. Benim niyetimin ne olduğunu Allah biliyor ki oda gerçeğin ortaya çıkmasından başka bir şey değildi. Benim amacım Allah'a kulluk görevi, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman kardeşlere hizmet şuuru ile güçlü ve sahih dinin yayılmasıydı ki bu sayede mahlûkatın yaratıcısı, âlemlerin rabbi olan Allah'a hep beraber ibadet edelim. Aceleci olmayınız ey hakkı araştıran kardeşlerim! Gerçek doğru için yardımlaşınız. Beni kötülemeyi düşünmeden önce ikinci plana atmayınız. Burada semavi, ebedi, külli doğrular var. Bu konu hakkında dilediğinizi sorun. Sizin söyledikleriniz içerisinden benim doğru olarak gördüklerimi ortaya koyuyorum. Eğer doğru bir şey yapıyorsam bu benden değildir, hepsi Allah'ın fazlındandır. İhsan Allah'a aittir, onu kullarından dilediğine nasip eder. Allah hep-

mizi doğru yola; kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ulaştırısın. Gazaba uğramışların ve cehalet bataklığına saplanıp dalalette olanların yoluna değil. Ya Rabbelâemin! Bizi sana kullukta ve yardımların için şükran borcumuzu ifa etme konusunda birleştir. Âmin.

Özetle benim görüşüme göre Allah katında din İslam'dır. Tevrat'a, Zebur'a, İncil'e ve Kuran'a iman etmek lazımdır. Bu kitapların hepsini güçlü ve merhametli olan Allah indirmiştir. Bunlar her insan için nur, hidayet, bereket ve rahmettir. Allah tektir, bakidir, hiçbir şeye muhtaç değildir. Doğurmamış ve doğrulmamıştır. Hiçbir şey ona denk değildir. İbrahim Allah'ın dostu, Musa nebisi, İsa kelimesi ve Muhammed de resulüdür. Kim bütün bunları kabul ederse onlarla iman kardeşidir. Allah katında sevilir ve güvenlikte olur. Eğer fiilen teslim olur ve gerçekten nefesine uymazsa mutlu olur. Bütün bunlara ek olarak hükümleri açıklamak, gönülleri rahatlatmak, zorlukları halletmek için Mevla'nın verdiği imkân ölçüsünde açıklamada bulunacağım. Allah her şeyi bilendir. Allah ilk ve sondur. Genel ve özel bütün hayırların kaynağıdır. Amin

Şu An Hıristiyanların Elinde Bulunan İncil ve Tevrat'ın Sıhhati, Hz. İsa'nın Çarmıha Gerilmesi, Ölümü, Tekrar Dirilip Göğe Yükselmesi Ve Buna Bağlı Haberlerin Doğruluğu Hakkındaki Bölüm

Doğruya Yönelten Allah'ın Adıyla

Müslümanların şu an mevcut olan Tevrat ve İncil'i kötülemeleri bir hatadır. Çünkü onlar böyle yapmakla:

1) Şu an ortada olmasa bile kendisinden önce gerçekten doğru bir İncil ve sahih bir Tevrat'ın var olduğunu bildiren Kuran'ı kasıtsız olarak yalanlıyorlar.

2) Müslümanlar böyle yapmakla Kuran'dan asırlarca önce, İncil'den az bir müddet sonra dünyanın değişik bölgelerinde ve değişik dillerde yazılmış bulunan birçok eski Mesihî kitapları da yalanlıyorlar.

İslam gelmeden asırlarca önce dört tane İncil'in, değişik elçi risalelerinin ve bunlar üzerine yazılmış olan kitapların uydurulmuş olmaları düşünülebilir mi? Bu kitaplar dünyanın birçok bölgesine, değişik dillerdeki birçok milletlere yayılmışken böyle bir şey mümkün mü? Bu mümkün olabilir mi? Hayır! Bilakis imkânsız! Hiçbir devletin, milletin veya dinin tarihinde böyle bir şey olmadı. Hıristiyan kitaplarının değiştirilmesinin İslam'dan sonra Hıristiyanlığın güç ve kuvvetinin arttığı ve yeryüzünün her tarafına yayılmasından sonra olduğu hususunda ittifak vardır.

Eğer bu değişme işinin İslam'ın zuhurundan önce olduğu söylenirse şunu söylerim: Birincisi: Daha önce belirtilen sebeplerden dolayı böyle bir şeyin olması mümkün değil. İkincisi: Böyle bir şeyi gerektiren sebep yok. Çünkü İslam'ın ortaya çıkışı bir hazırlık yapmadan aniden oldu. Ve İslam kısa zamanda birçok bölgeye yayıldı. Çok zaman ve çalışma isteyen bu iş nasıl böyle mümkün olmuştu? İncil'in hatalı olduğu ve aynı şekilde Tevrat'ın da hatalı olduğu ve kitapların çoğunun sahte, uydurma ve üzerinde değişiklik yapılmış olduğu söylenirse bu; o ilahi kitapların şahsında, ortaya çıktıkları günden bu güne o kitaplara inanan milyonlarca kişiye atılan bir iftira olur.

Yahudi ve Hıristiyanlar arasında veya Hıristiyanların kendi aralarında ihtilaflar, kavgalar olduğu görülür. Bununla birlikte hepsi eski ve yeni Ahit'in ilahi olduğu hususunda ittifak ederler. Eski Ahit'e ait yetmiş tercüme

için de bu böyledir. Bunların Yahudi kitaplarıyla eskiden olduğu gibi şimdi de tam bir uygunluk içinde olmaları bu kitapların sahihliğine yapılan itirazları çürüten bir delildir. Ki bu kitapların hepsi aynı silsileye sahip olma, birbirlerini destekleme ve aynı kaynaktan gelme hususunda birbirleriyle bağlantılıdır. Daha önce de geçtiği gibi Müslümanlar için en önemli konu şudur: Kuran-ı Kerim kendisinden önce Tevrat ve İncil'in gönderilmiş olduğunu bildirir. Tevrat ve İncil'in bir nur ve Hidayet olarak indirildiğini ve bu iki kitabın Kuran-ı Kerim'i ve kapsadığı konuları tasdik ettiğini anlatır. Bu iki kitap yanlışsa, uydurma ise ve üzerinde değişiklik yapılmış ise Kur'an neden onlara işaret eder ve onları şahit tutar? Neden bu konuya dikkat çekilmiyor? Sonra Kur'an Yahudi ve Hıristiyanları birçok temel dini konularda suçluyor. Ama kesinlikle onları tahrif edilmiş ve hükümleri değiştirilmiş olmakla suçlamıyor. Eğer onlar değiştirilmiş olsalardı tabii ki Müslümanların bu tahrif edilenlerden kaçınıp sahih kitaplara yönelmeleri istenirdi. Veya bu kitapların sahihleri ortada yoksa ilk indirildikleri halleriyle bulunup ortaya çıkarılmaları istenirdi. En azından bu kitaplar tahrif edildikleri için insanlar onlardan uzaklaştırılmaya çalışılırdı. Peki neden sanki o iki kitap Kuran'ı veya Kur'an o iki kitabı tasdik edencesine Kuran'da onlara işaret edildi, onlar şahit tutulup âlemler için nur ve hidayet oldukları söylendi?

Sonra Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi, tekrar dirilip gökyüzüne yükseltilmesi meselelerine gelince; bunların hiçbir gerçekliği olmayan, asılsız, uydurma veya yanlış şeyler olması mümkün mü? Böyle bir şey nasıl mümkün olur? Bunlar bütün İncil ve risalelerin temelidir. Eğer bunlar asılsızsa bütün İncil ve risaleler temelinden sarsı-

lır ve varlıkları ortadan kalkar. Çünkü bütün İncillerin özü ve temeli bu dört şeye işaret eder. Bunlar Mesih dininin özü, temeli ve rüknü olan çarmıha gerilme, ölüm, tekrar kalkma ve göğe yükselme olaylarıdır. Eğer bunlar İncil'den çıkarılırsa İncil temelini kaybeder. Hatta İncil'in kendisi ortadan kalkar. Dolayısıyla bunlar gerçek değilse İncil ortadan kalkacağı için kendisinden önceki kitapların varlığını bildiren Kuran'ın sahihliği hakkında şüphe hâsıl olur.

Daha önceden Tevrat'ta anlatıldığı gibi İncillerde de anlatılan Mesih dini bu işlerin olmasıyla başladı. Elçiler gizli olarak değil aşikâren bu olağanüstü olaylara bizzat yaşandığı mekânlarda şahit olarak elçi oldular. Sonra elçiler sadece kendi beldelerinin insanları için değil bütün dünya ehli ve bütün milletler için şahit oldular. Önce kendi zamanlarında Yeruselim ve civarında sonra dünyanın her yerinde. Akıl; bütün herkes için bu derece önemli olan bu olağanüstü olayların bütün insanlığa böyle duyurulmasını, hiçbir destek ve yardım görmeden doğruluk silahından başka, hak kılıcından başka silah olmadan dost, düşman herkesin şahitliğiyle kabul edilmesine rağmen uydurulmuş olmasına imkân verir mi? Sonra başta bu inanç nasıl oluştu? Bu inanç ortaya çıkarken neden sönemedi? Bu inanç yayılırken neden tükenmedi? Bu olayların böyle gerçekleştiğine dair bu inanış dünyanın her yerine nasıl yayıldı? Bu olaylar ve bunlara bağlı inanışlar nasıl oluştu? Bunlar gerçek değilse her taraftaki bu bayramlar, dini günler nasıl oluştu? Bu olaylar gerçekleştiği zamandan bu güne kadar bütün zaman ve mekânda kesintisiz olarak bir inanış halinde nasıl gelişti? Sonra bu olaylar gerçekten yaşanmadıysa bunca büyük bina ve eser neden meydana getirildi? Falan mekânda doğum gerçekleşti, bir başkasında çarmıha gerildi, diğe-

rinde tekrar dirildi, bir başka yerde göğe yükseldi. Bir başka yerde falan iş meydana geldi. Hz. İsa ve annesinin hayatıyla ilgili olayları anlatan böyle birçok yapı görürsün. Eğer olaylar böyle gelişmemişse bütün Hıristiyanların bu olayların yaşanmasından günümüze kadar kesintisiz olarak böyle inanmaları nasıl mümkün olurdu? Aynı şekilde binlerce bilim adamının aynı şeyde birleşmeleri mümkün olurdu muydu? Eğer bu insanlar sözlerinde sadık olmasalardı dünyada onların sözlerinin peşinde milyonlarca insan gider miydi? Hem Kur'an-ı Kerim'de İsa Mesih'e : “ **Senin peşinde gidecekleri kıyamete kadar küfrün üzerinde koruyacağız / tutacağız**”(Al-i İmran/3:55). İsa Mesih'e tabi olanlar bugün de dünyanın her tarafında ve İslam ülkelerinin pek çok yerinde O'nu yüceltiyorlar, takdis ediyorlar. Tüm bu deliller onun doğruluğunu, onda şüphe olmadığını gösteriyor. Allah, melekler, nebiler, resuller, veliler ve temiz pak insanlar onun doğruluğuna şahitlik ediyorlar. Böylece Allah'ın yardımı her mekânda kendini gösteriyor. Allah'ım bütün dini hakikatleri öğrenmede bizlere hidayet ver.

Efendimiz İsa'nın Asılması, Ölümü Ve Bunlarla Alakalı Hususlar Hakkında

Onun gerçekte insan olmadığına dair açıklamadır. Onun insanlığı, gözle görülen, hissedilen beden şeklinde değildir. Bilakis gerçekte o hayat veren bedeni hareketlendiren görünmez, ruhani insandır. Onun insanlığı onun için araçtır ve harici bir şekildedir. Bu manada İsa Mesih hakkında Yüce Kuran'da şöyle denilmektedir: “**Onu öldürmediler, onu asmadılar, fakat o iş onlara benzer gösterildi.**” (4/157) Yani görünmez, ruhani, gerçek insan Mesih'i öldürmediler. Fakat İsa Mesih'in görünmez şeklinin bir vasıtası ve sureti olan dokunulabilir harici bir be-

deni astılar. Ayrıca gerçekte onun başına onların iradesi ve fiilleriyle hiçbir sıkıntı gelmedi. Çünkü o hatadan beridir, asla günah işlememiştir. Bu yüzden hiçbir şeyde onun ölümünü hükmedecek otorite yoktur. O gerçek olarak kendiliğinden asılmayı kabul etti, acılara ve eziyetlere maruz kaldı ve iş öyle oldu. O hak ettiğinden değildi. Yahudilerin bizim yerimize bizden fidye olarak, bizim güvenliğimiz ve ebedi ölüm ve azaptan kurtulmamız için şeklindeki zanlara göre de değildir. Mesih kendini insanların yerine haç ve ölüm için takdim etti. Baba Allah da bunu kabul etti. Yahudileri bunları bilmediğinden ve İblis'in ruhunun yönlendirmesiyle Bilatus'tan Mesih'i asmasını istediler. Bu Allah Teâlâ'nın eskiden peygamberler hakkında yazdığına uygundu ve Âdem'in tevbesini kabul ettiğinde ona bildirdiği mukaddes iradesini tamamlamak içindi. Ona değerli neslin sonunda ölecek bir hayat vadetti. (Yani gerçek insani bedeninin olgunlaşması) Bu nesil onun başının gereğidir. (Yani onun gücü, hayatı, yüceliği ve nüfuzu) kendi kendilerine asla hiçbir şeye güç yetiremeyen Yahudilerin isteklerini yerine getirmek için değil. Her türlü hatadan beri olan Mesih'in asılma işindeki fiil, hiçbir insanın hükmü değildir, onun üstünde ne meleğin ne de şeytanın gücü vardır. Şüphesiz o her şeyi yapan Allah'ın fiilidir. Mesih'in asılmasını kendilerine isnat eden Yahudilerin fiili değildir.

Sonra şüphesiz efendimiz Mesih ne Yahudiler ne de diğerleri tarafından öldürülmedi. Bilakis o kendini asılmaya takdim etti ve ölüme kendi iradesiyle boyun eğdi. Başını uzattı ve ruhunu babası Allah'ın ellerine teslim etti ve ölüme kendi iradesiyle boyun eğdi. Allah Teâlâ onu öldürdü ve kendine yükseltti. Bu yüzden yüce Kur'an'da şöyle denilir: **“Onu öldürmediler ve onu asmadılar. Fakat bu iş onlara benzer gösterildi. Onu kesin olarak**

öldürmediler bilakis Allah onu kendine yükseltti.” (4/157) Kur’an, burada Yahudilerin şahsen öldürülmeyen Mesih’i öldürme iddialarını çürütür. Yine asma işini kendilerine isnat etmelerini de çürütür. Asılmasına izin veren, onu öldüren ve katına yükselten Allah, onu ispat eder. Yine Kur’an Yahudilerin gerçekte öldürenler kendileriymiş gibi “Şüphesiz Mesih’i biz öldürdük” sözleriyle övünmelerini ve kibirlenmelerini çürütür. Onları yalanladı ve şöyle diyerek iddialarını çürüttü. “Zannettikleri ve kibirlendikleri gibi onu ne öldürdüler ne de astılar. Fakat o işi kendilerine benzer gösterildi. Yani fiil kendi fiilleriymiş gibi onlara benzetildi. Ya öyle göründü, ya öyle tahayyül ettiler ya da bizzat onu kendilerinin asmasıyla öldürdüklerini anımsadılar. Gerçek ise şüphesiz o ölüm kendi iradesiyle ve tercihiyle boyun eğdi.

Yahudilerin yaptıklarının hepsi onu küfürle itham etmeleri, ona iftira etmeleri ve onun hakkında asarak öldürmeyi hükmetmeleri sebebiyledir. Bilatus’tan bunu icra etmesini istediler. Fakat bizzat kendileri hiçbir şey yapmadılar. Bilatus isteklerini kabul ederek, bütün Yahudilerin teşviki sebebiyle öküzlük olmaktan korkarak asılma işinde İsa Mesih’in karşısına geçti. Fakat bütün bunlar Allah’ın eskiden Yahudilerin ve diğer milletlerin ona yapacakları eziyetleri haber verdiği Nebilerin Peygamberliğini tamamlamak için Allah’ın izniyle oldu. Onun asılması ve ölümü Haç’a hizmet içindir. Fakat Bilatus’un bunu bilmemesi ve peygamber hakkında bilgisi olmaması tabii idi.

Efendimiz İsan’ının Asılması Ve Ölümüyle İlgili Yüce Kur’an’daki Mamasının Açıklanması

“Şüphesiz Yüce Kur’an şöyle diyor: “ Biz Allah’ın elçisi, Meryem oğlu İsa Mesih’i öldürdük” de-

melerinden dolayı (belalara uğradılar) Oysa onu öldürmediler ve asmadılar; fakat bu iş kendilerine benzer gösterildi. Onun hakkında ihtilaf edenler, ondan dolayı şüphe içindedirler. O hususta kesin bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler. Bilakis Allah onu kendisine yükseltti. Allah daima üstündür, hüküm ve hikmet sahibidir.”
(4/157–158)

Bütün Hıristiyan milletlerin inancına göre bu mesele efendi Mesih'in asılması ve ölümünün ispatıdır. Müslümanlara göre ise gerçekten o önemlidir. Bütün Müslümanlar yüce Kuran'da onun durumuyla ilgili sadece tek bu ayete dayanarak o inanca karşı çıkıyorlar. Fakat bu ayet (bize göre) kesin bir şekilde asılmayı ve ölümü çürütmez. Ama sadece işin Yahudilere nispetini ve öldürme fiilini çürütür. Mesih'i öldürdüklerine dair övünmelerini ve yalan iddialarını nakzeder. Şöyle der: “Aslında onlar öldürmediler asla öldürülmedi. Onlar asmadılar da. Fakat onlara benzetildi ve onu kendilerinin öldürdüğünü zannettiler. Gerçekte asla öldürülmediği halde. Onlar kendiliğinden, kendi güçleriyle ve iradeleriyle hiçbir şey yapmadılar. Bilakis (Allah'ın ilminde önceden yazılana göre) asma ve ölüm vasıtasıyla Allah onu öldürdü ve yanındaki her şeyin üstüne onu çıkarmak için katına yükseltti”.

Gerçekte bu önemli ayetteki mananın gerçeğini açıklamak için şunları belirtiyoruz: Şöyle ki: Şüphesiz Yüce Kur'an Yahudilerin ahitlerini bozmalarından ve inkârlarından, haksız yere peygamberleri öldürmelerinden, kalbimiz kapalıdır demelerinde şikâyet eder. Yine İsa'yı inkârlarından, Meryem'e büyük bir iftira sözlerinden ve “Allah'ın Resulü Meryem oğlu İsa Mesih'i biz öldürdük” demelerinden vs. şikâyet eder. Yine İsa'yı inkârlarından,

Meryem 'e büyük bir iftira sözlerinden şikâyet eder. Bu ayette Kur'an Mesih'in asılmasını çürütmez bilakis sadece (asla öldürülmediği halde) aslında Mesih'i Yahudilerin öldürmüş olduklarını ve astıklarını inkâr eder. Bu hususta övünmelerine ve kibirlenmelerine karşı çıkar ve onların küfürlerini, imanlarının olmadığını Mübarek Meryem hanımefendiye iftiralarını ve nifaklarını açıklar.

Mesih asıldı, öldü ve defnedildi. Fakat üçüncü gün yeniden dirildi. Ona iman eden öğrencilerine göründü. Onlara 40 gün göründükten sonra göğe yükseldi. Onlara uyarı için Babanın veya Ruhul-Kudüs'ün katından yüce bir kuvvet gönderdi. Onlar kendilerine öğretilen emirler doğrultusunda bütün milletlere misyonerlik için çıkıyorlardı. Bu misyonerliği, vaazı veya şahitliği Mesih'e evet onun asıldığına ve öldüğüne peygamberler içinde kendisi hakkında hükmedilene göre defnedildiğine yoğunlaştırdılar. Fakat o üçüncü günde yeniden dirildi. Birçok kere onlara göründü. Daha sonra göğe yükseltildi. Baba Allah'ın sağına oturtuldu. Göğe yükselirken gördükleri gibi şüphesiz o tekrar gelecektir. Bu misyonerlikleri önce Yahudiler sonrada aynı şekilde birçok milletler arasında başarıya ulaşmıştır. Bu kurtuluş ve selamet müjdeleri kademe kademe dünyanın her bölgesine yayılmıştır. Kalpleri bilen Allah'ın nimetiyle İncil'in prensipleri yayıldı. Yahudilerden ve diğer milletlerden birçoğu Mesih'e katıldı.

Mesih'e ve İncil'in çağırdığı elçilere inanmayan Yahudiler Mesih'in her türlü kirden arınmış bir doğumla bakire annesinden doğumunu inkâr ediyorlardı. Ona (hâşâ) zina isnad ediyorlardı. Böylece Mesih'in yalancı Mesih olduğunu ve onun bütün mucizelerini sihirle ve tapınaktan çaldığı Büyük ismin kuvvetiyle yaptığını iddia ediyor-

lardı. Kelimullah Musa'nın Őeriatına muhalif olduğundan onu onlar öldürmüŐlerdi. Sanki onlar Şu vasıflara sahip (Bu iftiradan Allah'a sığınırım) Meryem'in oğlu İsa Mesih'i biz öldürdük diyorlardı. Allah'ın Resulü olduğunu iddia eden İsa'yı biz öldürdük biz. Onların bütün bu sözleri iftiradır, küfürdür. Çünkü onu onlar öldürmediler ve gerçekte de öldürülmedi ve onu asmadılar da. Çünkü onların ona bütün yaptıklarını iddia ettiklerinden sadece onun asılmasını yaptılar. Bu mananın doğruluğunun delili asılmanın doğal olarak ölümden önce gerçekteŐmesidir. Önce ölüm sonra asılma olmaz. Nitekim önce ölümün ondan sonra asılmanın zikredilmesi bizim verdiğimiz manayı destekler. Yüce Kur'an onun hak ve kelam-ı sıdk olması hasebiyle onların bu sözlerini ve alay etmek maksadıyla fiili kendilerine nispet etmelerini inkar eder ve gerçek Şöyle nakledilir: Şüphesiz onlar onu gerçekten öldürmediler. O asla öldürülmedi. Bilakis onu kendi işleri ve kudretiyle de asmadılar. Onun hakkında kendi isteklerini de uygulamadılar. Bilakis önceden peygamberlerin kitaplarında Allah'ın ona takdir ettiği Şey tamamlandı. Allah'ın hükümlerinin uygulanmasında kör bir vasıta olan öldürücü din adamlarının isteğine uyarak ve onların günahlarına, kibir ve gururlarına karşılık olarak onun ölümünü cahiller ordusunun fiiliyle gerçekteŐtirdi. Fakat onu öldürmediler asla öldürülmedi. Zira onu kendi kudretiyle asmadılar da Şüphesiz bunun olması kendilerine görüneneye göre isteklerinin tamamlanmasıdır. Ve İsa'yla ilgili isteklerini infaz ettiler. İsa'yı öldürenlerin kendileri olduğunu zannettiler. Ona buna yoğunlaŐıyorlar ve İsa'ya küfürlerini bahane ederek, onun yüce ismiyle çağrıyı engelleyerek, önleyerek övünüyorlardı.

Nitekim Yüce Kur'an Şöyle buyuruyor: "Onun hakkında ihtilaf edenler, ondan Şüphe içerisindedir." Yani

bazı Yahudiler harikulade şeyler göstermesi ve büyük işler yapması sebebiyle İsa'nı gerçek Mesih olduğuna inanıyorlardı. Bazıları ise beklenen Mesih'in durumuyla ilgili düşüncelerinin bazılarını İsa'da görememeleri ve onunla ilişkilendirdikleri bazı ümitlerinin olmaması sebebiyle onu inkâr ediyorlardı. Onlar gerçekleri bilmemeleri sebebiyle onun şanıyla ilgili şüphe içerisindeydiler. Fakat onların bu şüpheleri ne ilimden ne de kesin kanaatten kaynaklanmaktadır. Ancak zannettiler. İsa ile ilgili iftiraları, kötü sözleri ve inkârlarında Tevrat'a ve İncil'e değil sadece sahip oldukları zanna ve boş düşüncelere uydular. Onlar onu öldürmediler o gerçekten öldürülmedi. Bilakis o asılmaya kendisi boyun eğdi. (Zorlamadan dolayı değil. Bilakis tercihtendir. Çünkü o her türlü hatadan beridir.) Babası Allah'a muhabbet ve itaat için âlemlerin yerine kendini kurban yakınlığa hizmet ve bütün insanların bunu imanla kabul etmesi için.

Katlandıktan sonra azaplar arttı bütün organlardaki sıkıntılar daha acı hale geldi. Anladı ki, olan her şey peygamberler hakkında yazılmıştır. Onun şanıyla da gerçekten tamamlanmıştır. Babadan ruhunu kabul etmesini istedi. Kendi isteğiyle ölüme itaat ederek ve O'nun gücüne boyun eğerek başını uzattı. (Allah'a itaat ve bütün insanlar sevgi için) Temiz ruhunu babası Allah'ın eliyle teslim etti. Allah'ta onu kabul etti, kendisi için onu öldürdü, övülmeye layık kıldı ve yüceltti. Ecelini gerçekleştirdikten sonra ölü bir ceset şeklinde onu tekrar diriltti. Kırk gün sonra da temiz, ruhani, semavi ve saf cesediyle onu kendisine yükseltti. Ebedilerin ebediliğine sahip olarak yücelerde sağına oturttu.

İncil-i Şerif asılma, ölüm, defin, dirilme, yükselme, Allah'ın sağına oturma, Ruhul-Kudüs'ü gönderme ve

benzeri olaylar hakkındaki haberlerle doludur. İncil'den bunları çıkardığımızda, İncil'de kesinlikle bazı haberler aklın almasının ve insanın kabul etmesinin mümkün olmadığı bazı buyruklar dışında hiçbir şey kalmaz. O zaman asılma, ölüm, defin, dirilme ve göğe yükselme işi gerçekleşmiş olmazdı. Çünkü incilin vaat ettiğine göre bu ortak umutlar olmadığı zaman Hıristiyanlık gibi yeni bir din oluşturmak gerekmezdi. İnsanın onun prensiplerini kabul etmesi ve bu zamanı düzeltmesi mümkün olmazdı. Yüce Kur'an onun zikrettiğinden hiçbir şey inkâr etmedi. Yani dünyanın bütün bölgeleri, diller ve Muhammed Peygamberrin peygamberliğinden önceki ve sonraki hatta günümüze kadar ki milletlerin halkları tarafından bilinen ve ahdedilen İncil'de geçen hiçbir haberi inkâr etmedi. İncil'in Mesih'in doğumu, yaşamı ve peygamberliği hakkında bildirdiği hiçbir şeyi çürütmez. Yahudilerin onunla ilgili muhakemelerini ve ölümle hükmetmelerini inkâr etmez. Onun asılmasını, ölümünü, defnedilmesini, dirilmesini, 40 gün öğrencileri arasında dolaşmasını, yükselmesini ve Allah'ın sağında oturduğunu inkâr etmez. Bunlar İncil'in dörtte üçü olduğundan bunların olmaması hatta onlardan bir şeyin eksik olmasıyla İncil'in varlığından söz edilemez. Çünkü İncil kelimesinin anlamı müjdelerdir. Asılma ve ölümden sonra ulaşılan kıyamet müjdelerini çıkardığımızda hangi şeyle ölümden sonra dirileceğimize imanımız sağlamlaşır, ölümden sonra nerede oluruz. Bizim için kendini ifade eden Mesih'le olmadığımızda bizim hakkımızda kim şefa'at eder.

Sonra asılma, ölüm, defin, yeniden dirilme, göğe çıkma vb. durumlarla Yahudiler değil Mesih'e ilk uyanlar ona çağırıyor ve Efendimiz İsa'nın zamanında günümüze kadar bütün dünyada vaaz ediyorlar. Ondan sonra da günümüze kadar Hıristiyanlar. Yüce Kur'an Hıristiyanlar-

la ilgili bu duruma itiraz etmedi ve onların bu eğitimini yalanlamadı. Onların vaazını gerçekten yermeyi, prensiplerini nakzetmedi. Her yerde onlara çağırarak müjdelere yalanlamadı. Sadece onların İncil eğitiminin sahihinde tecrit ettiklerini inkâr etti. Yüce Kur'an'da geçen şeylerin hepsi bu şekildedir. Şüphesiz bu husus değişmez. Bu hiçbir hususta Hıristiyanlara itirazı gerektirmez. Onun manası İncil'le vaaz etmeyen ve bu müjdelere çağırmayan Yahudilere karşıdır. Onun kastettiği şeyin büyük bir kısmı bu şekildedir. Şüphesiz O İncil'in haberlerini ve Hıristiyanların vaazını çürütmez. Bilakis Yahudilerin iddialarını, iftiralarını, kibirlerini ve Allah'ın kendilerini düşman ve yalancı ve Allah'ın Resulü olduğunu iddia eden Mesih'ten koruduğuna dair sözlerini çürütür. Onu onlar öldürdüler, dolayısıyla onu öldürdükleri halde ona nasıl iman ederler. Kur'an onların bu iddialarını çürüttü. Kesin olarak ortaya koydu ki ne onlar onu öldürdüler nede gerçekten öldürüldü, bilakis onu asmadılar da. Çünkü onun asılması Allah'ın izniyledir. Adaletin ve kazasının gereğidir. Bu, onun kesinlikle öldürülmediğini tekit eder. Yani o zorla ve baskıyla idam edilmedi, cebren öldürülmedi. Bilakis ruhunu teslim etti, kendini bıraktı. Allah dilediğine göre ve uygun bir şekilde onu öldürdü ve kendine yükseltti. Kur'an Efendimiz İsa, asılması ve ölümü hakkında Yahudilerin o yalandır, bühtandır, iftiradır, küfürdür gibi sözlerini, annesi ve kendileri hakkındaki sözlerini yalanladı ve imanlarının olmadığına hükmetti Kur'an Yahudilerin iftiralarını ve yalan iddialarını çürüttü. Bu iddialar, İncil'in haberlerinde ve efendimiz İsa zamanından günümüze kadar ki Hıristiyanların genel kabulü değildir. Bu konuyla alakalı ayeti kerime açık bir şekilde şunu gösterir. "Ondan önceki, sonraki ve onunla

alakalı her Şeyle alakalı sözde Hıristiyanlar hakkında ve ya İncil'in ve onların çağırdığı Şeyin zıddına dair gerçekten hiçbir Şey yoktur. Bilakis onun bütün sözü Yahudiler hakkında ve yalan ağrırlarının aleyhinedir. Mesih'in asılmasını, ölümünü defnedilmesini, tekrara dirilmesini, yükseliŐini Sitre-i Münteha'da oturuŐunu, tekrara gelişini ve buna benzer Şeyleri rtmedi. Bilakis Şüphesiz o Yahudilerin iddialarını boş övünmelerini yalanladı, onların geleneği bozduğunu ve eskiden baŐlayıp, peygamber döneminden günümüze kadar devam ettikleri acı verici yalanlarını bütün dünyaya yaydı.

Ey Allah'ım hepimizi doğru yola ulaştır. Aramıza hiçbir sapıklık, nefret ve düşmanlığı girdirme. Dinde, barıŐta, tekbir imanda kardeşler gibi hepimize sana ibadet etmeyi kolaylaŐtır. Şüphesiz sen yüce ve merhametlisin. Zamanlar, Şartlar ve durumlara göre âlemlere hidayet, rahmet ve nur olarak Tevrat, İncil ve Kur'an'ı indirdin. Ey merhametlilerin en merhametlisi seni tenzih ederim. Bütün demoğlunu koruyan ey Allah'ım min. Her an ve zaman ibadet eden müminlerin her ferdinin diliyle min.

“Ben bunak değilim Şüphesiz Baba beni mkfatlandırır. Çünkü almam için kendimi verdim. Onu kimse benden alamaz ama ben kendim bıraktım. Vermeye de almaya da gücüm var. Bu babamdan aldığım vasiyettir”. (Yuhanna 10/15-18)

“Doğduğum günde de, öleceğim günde de ve tekrar dirileceğim günde de selam üzerime olsun” (Meryem 19/33) İsa, onların inanmayacaklarını sezincede: “ Allah uğrunda yardımcılarım kimlerdir?” demiştir. Havariler de: Biz, Allah'ın yardımcılarıyız; Allah'a inandık, sende bizim kendimizi Allah'a teslim ettiğimize tanık ol! Ey Rabbimiz! İndirdiğine inandık

ve elçiye de uyduk; o halde bizi, şahit olanlarla birlikte yaz” diyerek karşılık vermişlerdi. Tuzak kurmuşlardı Allah da tuzağını kurmuştur. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır. Hani Allah: “Ey İsa! Seni öldürecekim, seni katıma yükseltecekim seni inkar edenlerden temizleyecekim ve sana uyanları kıyamet günümüze kadar inkar edenlerin üstünde kılacağım. (Ali İmran 3/52-53-54)

Efendimiz İsa'nın Nübüvvetinin Baba Allah'a Nispetinin Anlamı

“Andolsun ki: Allah, Meryem oğlu Mesih'tir” diyenler inkâr etmiş bulunmaktadırlar. Deki: Öyleyse Allah, Meryem oğlu Mesih'i, annesini ve yeryüzünde bulunanların tamamını yok etmek istemiş olsaydı Allah'a kim engel olabilecekti”(Maide /5:17).

“Andolsun ki: “Allah, Meryem oğlu Mesih'tir” diyenler, inkâr etmiş bulunmaktadırlar. Çünkü O: Ey İsrail oğulları! Benim de sizin de Rabbiniz olan Allah'a ibadet edin. Zira kim Allah'a ortak koşacak olursa, Allah ona cenneti haram kılmıştır ve varacağı yer cehennemdir. Zalimlerin hiçbir yardımcısı yoktur”(Mailde 5/72).

“Andolsun ki: “ Allah için üçüncüsüdür” diyenler inkâr etmiş bulunmaktadırlar. Tek bir ilah vardır. Eğer söylediklerinden vazgeçmezlerse onlardan inkâr edenlere elim bir azap dokunacaktır”(Maide/5:13).

“Yahudiler: “ Üzeyir, Allah'ın oğludur” derken Hıristiyanlar da: “ Meryem oğlu İsa Allah'ın oğludur” demişlerdi. Bu, onların daha önceki inkâr edenlerin sözlerine benzeterek ağızlarında geveledikleri sözleridir. Allah kahretsin onları! Nasılda sapıyorlar! (Tevbe

9/30).

Şüphesiz Allah Teâlâ varlığın ve asılların asılı, her varlığın kaynağıdır. Çünkü canlıları ve kâinatı O yaratmıştır. Bütün canlıları özellikle de insanı O var etmiştir. Ona genel olarak bütün yaratıkların, özel olarak insanın ve aynı zamanda insan türünün babası denmesinin sebebi, onun Allah'ın sureti üzere ve ona benzer şekilde yaratması ve yaratmanın onun kemal ve cemal sıfatlarını içinde taşımasıdır. O, bu benzerlik ve suretin Allah'la alakasına bağıntı kurmak suretiyle Allah'ın oğlu diye isimlendirilir. Çünkü onun aslı ve babası Allah'tır. Onun kendi sureti üzere, benzer kemalinin ve cemalinin sanatı olarak yaratmıştır. Bu bağıntı insandaki benzerliğin ve şeklin uygunluğunun oranı ve Allah'la irtibatın güzelliğini doğrularken, bu şeklin ve benzerliğin eksikliği ve Allah'la irtibatın zayıflığı ortadan kaldırır. Zira bu kimse hakkında Allah'ın oğlu deniliyorsa onda Allah'ın nimetlerinden bir şey, Allah'ın kendi özelliklerinden bir özellik ve Allah'a ulaştıracak ve yaklaştıracak bir irtibat bağı olması gerekir. Bu Allah'ın ruhundan ve kelimesinden özel bir şekilde yaratmasıyla olur, kandan, beşer üflemeinden veya bir adamın istemesinden değil ancak Allah'tan (Yuh/1:13).

Bu değerli isim, bütün kâinatın özellikle de insanın babası Allah'ın evlatlığının ismidir. Eskiden herhangi bir sebeple Allah'a benzetilen her şahsa bir ifade kullanılırdı. Örneğin melekler, din adamları, kadılar, nebiler ve bütün takva sahipleri ve salihler özel bir şekilde Mesihler diye isimlendirildi.

Efendi İsa Mesih bu isme her varlıktan kesinlikle daha müstahaktır. Çünkü o Allah Teâlâ'ya kutsiyette, diğer sıfatlarda ve ilahi mükemmelliklerde en yakın kişi-

dir. Bunun göstergeleri de şunlardır: 1- Bakire bir anne tarafından hamile kalınmıştır. Bu özel olarak ve genel olarak bütün insanların durumundan farklıdır. 2- Onun doğumunda yerde, gökte, melekler ve insanlar arasında büyük bir sevinç olmuştur. 3- Doğumundan ölümüne kadar hayatında en kutsal yaşantıyı yaşamıştır. 4- Azap edilmiş ve diğerlerine fidye olarak Allah'ı ve genel olarak insanoğlunu sevdiği için ölmüştür. 5- Öldükten sonra dirilmiş ve bir müddet öğrencileriyle kalmıştır. 6- Semaya çıkarılmış ve yükseğe oturtulmuştur. Allah'la beraber "Sidre-i Münteha"da yücelik ve azametın sağına oturarak güzellik ve yücelikte diri olarak son bulmayacaktı. 7- Kutsal Ruh'u baba Allah'ın katından yani semadan öğrencilere göndermesi, Allah'ın yeryüzündeki divanı ve bu dünyadaki evi kiliseyi inşa etmesi. 8- O aynı şekilde Baba Allah, katından görevli son davetçiyi Allah'ın izni hak ve doğruluk ruhunu taşıyan, Allah'ın kelimından olan son Paraklit'in ilgilendiği İsa Mesih efendimize verilen içine alan Yüce bir davet için göndermiştir. Allah'ın ruhu, nebi-lerin sonuncusu doğru ve emin resul Muhammed Peygamberle konuşandır. 9 - O her riyaset sahibine karşı büyük günahın oğlunu ve Allah'ın düşmanını ortadan kaldırmak için tekrar bu dünyaya gelecektir. Onu üfleyerek öldürür ve diğer bütün ümmetlerin imanını peygamberliği ve aracılığıyla kabul eder. Yeryüzünde 1000 sene otorite olur. 10- O, Baba Allah tarafından kendisine verilen yeryüzündeki ve gökteki bütün otoriteyle Allah'ın emri gereği bütün insanların efendisidir ve ebedilerin ebedisi olduğundan dolayı Salihlerden üstündür.

Bütün bu sebeplerden dolayı Allah'ın oğlu ismi var olan diğer bütün insanlardan sadece kendine özel olarak isim olarak verilmiştir. Bu yüzden kutsal kitaplarda Al-

lah'ın biricik oğlu diye isimlendirilir. Çünkü O varlık içinde babası Allah'a en yakın kişidir. Varlık âleminde başka onun benzeri insan yoktur. **“Kuran'daki hiçbir şey onun benzeri değildir.”** (Şûra/42:11) Sözü de bunu doğrulamaktadır. O, Allah'ın asli sureti ona işaret ettiğinden ve Âdem'in şekli ondan türediğinden yücedir.

Hıristiyanlar ise onun fiillerini azametini, sıfatının, güzelliğinin ve yüceliğinin büyüklüğünü Baba Allah'a eşsiz yakınlığını görünce haddi aştılar. Onu kudrette, azamette ve yücelikte, gerçek ve asıl ulûhiyette, her durumda ve özel ilahi sıfatlarda Allah'la beraber tek kıldılar. Özetle onu zatı itibarıyla Allah'ın olan her şeyden tamamen Baba Allah gibi gerçek ilah ve ikinci uknum haline getirdiler. Babayla alakalı babalık özelliği ve (kendilerine göre) ikinci uknumla alakalı evlatlık özelliği dışında. Efendimiz İsa Mesih'le ilgili hala şunu söylemeye devam ediyorlardı: “ Allah Mesih, Mesih de (onlara göre doğal olarak oda gerçek bir ilahtır.) Allah'tır. Yani Baba Allah zatı itibarıyla gerçek, hak bir ilahtır. Aynı şekilde zatı itibarıyla Allah'a has ilahi zatın her durumunda tamamen baba Allah gibi gerçek hak bir ilahtır. Böylece zatı itibarıyla gerçek Allah'a ait olan her şeyde bütün fiillerde ve sıfatlarda onu ortak koştular. Bu bütün milletlerin sürdürdüğü bir tür sapıklıktır. Bu ortak koşma Baba Allah ile Efendi İsa Mesih arasında kurdukları bu münasebet ondaki üstünlüklerden kaynaklanan bir haddi aşmadır. Öyle ki onlar annesini (a.s.) de o hale getirdiler. Buna göre sadece Mesih'in değıl bizzat Allah'ın da annesidir. Fakat Kur'an bu durumu küfür olarak isimlendirdi. Allah'ın dilinden şöyle dedi: “Şüphesiz Allah, Meryem oğlu Mesih'tir diyenler küfre düşmüşlerdir” (Mâide/5:72) Bunu şu şekilde defalarca tekrar etmiştir. “Allah için üçüncüsüdür diyenler küfre düşmüşlerdir” (Mâide/5:73)

Yani şüphesiz bu üç ilahi uknumdan her biri bütün durumlarda, gerçek hak, ilahi zati sıfatlarda diğeri gibidir.

Hala onunla itham ettikleri bu söz: **“Onlardan önce diğer ümmetlerden inkâr edenler ve Allah’a onun dışındaki pek çok varlığı ve yarattığı ortak koşanlar”** sözüyle (Yüce Kuran’ın görüşüne) benzetilmiştir.

Bu reddedilmiştir ve bir çeşit ortak koşmadır. Yüce Kur’an onu kabul etmez. Tevrat, İncil veya başka bir ilahi kitaptan onu ispat etmek mümkün değildir. Akıl bunu asla kabul etmez. Başlangıçta kilise de bu yoktu, peygamberlerde inanmamıştı, elçiler bildirmedi, ilk milletler tarafından kolayca kabul edilmedi. Kilise onu hakkında münakaşaya girmekten ve dünyada günümüze kadar geçerli sağlam neticelerinden rahatsızlık duymaz. O gerçekten her türlü şüphenin temeli, din hususunda öncelikle onların yanında olanlarla onların dışındakiler arasındaki Hıristiyan fırkalardaki her türlü ihtilafın sebebi-dir. Bunu inşallah yalnızca kitaplardakine dayanarak ve ondaki gerçek manayı ortaya koyarak, ayetlerde geçen ve ayetlerin sunduklarına, diğer şahit kitaplardaki uygunluklarına göre ayrıntılı bir şekilde açıklayacağız.

Bu yüzden Müslümanların efendimiz İsa’nın Allah’ın oğlu ve yine Allah’ın biricik oğlu ismini reddetmesi doğru olmaz. Çünkü bu isim (İnsan oğlu ismi gibidir) Vahyedilmiş kitaplardakine uygun olarak binlerce kere varit olmuş ve indirilmiş bir isimdir. Böylece ondan onun karısı ve çocuğu olduğunu (estağfurullah, estağfurullah) diğer insanlar gibi doğurduğunu ve doğrulduğunu (estağfurullah estağfurullah) doğru olmaz. Hıristiyanlarda bunu demiyorlar. Bilakis İsa Mesih Allah’ın ruhundan, onun kelimesidir. Çünkü o, Allah’ın kelimesinden, Allah’ın ruhundan Yüce Kuran’ın bizzat şahadetiyle bakire

bir anneden yaratılmıştır. Bu yeni Ahit'in bütün kitaplarının bildirdiğidir. Hala onun annesinin (onun kereminden) Allah'ın âlemdeki bütün kadınlara üstün kılması devam etmektedir. O ne kadar da çok yücedir. Zira Allah'ın izniyle yaratan, en büyük ayetler ve mucizeleri yapan, zatında ve sıfatında tek olan vahyedilen kitapların şahadetiyle, sözün, taklidin, dostun veya kovulmuşun şahadetiyle değil bilakis hakkın kaynağı, doğrulun sözü bizzat Allah'ın kelamının şahadetiyle onu andı. Allah genel olarak istisnasız her varlığın babasıdır. Çünkü o temellerin, asılların aslıdır, mahlûkları ve kâinatları yaratandır. Özel olarak ise Allah'ın ruhundan ve Allah'ın kelamıyla ruhen ikinci kez yaratılan bütün müminlerin babasıdır. Özel bir şekilde varlıkta birdir, bütün yaratık ve varlık arasında tekdir ve rabbimiz, efendimiz, Mevla'mız İsa Mesih'in babasıdır.

O İsa Mesih gerçekten insanı kâmindir, günahattan önceki insanın oğludur, bizi Allah'a ulaştırarak aracıdır, dünya ve ahretin soylusudur ve bütün Âdemoğlunun, öncekilerin, sonrakilerin, enbiyaların, resullerin efendisidir.

Allah'tan başka ilah yoktur. İsa Mesih Allah'ın oğludur. Muhammed Allah'ın Resulüdür. Bir olan, tek, daima Samet, doğmamış ve doğrulmamış ve hiçbir dengi olmayan Allah'a ve tek oğluna, biricik habipine, bütün Âdemoğlunun efendisine, âlemlerin seçkinine iman ettim. Allah'ın güvenilir ve doğru kelamı bütün müminlerin önderi, insanların hidayet kaynağı ve apaçık gerçektir.

Özetle İsa Mesih'in Dininin Prensipleri

Allah'ın birliğine iman ve şahadet etmek, İncil'in indirilişine, İsa'nın müminlere fidye olarak âlemlere gönderilmiş Mesih olduğuna iman etmek. Namaz kılmak,

zekât vermek, 40 ve daha fazla gün oruç tutmak ve ona yol bakımından güç yetirenler için haccetmek.

Özetle İslam Dininin Prensipleri

Allah'ın birliğine iman ve şahadet etmek, Kuran'ın indirilişine, Muhammed Peygamberin peygamberliğine iman etmek, Namaz kılmak, Zekât vermek, Ramazan orucu tutmak ve ona yol bakımından güç yetirenler için haccetmek.

Ayrıntısıyla Mesih Dinini Prensipleri

1) Allah'ın birin biri, her daim Samet, doğmamış ve doğrulmamış olduğuna ve hiç kimsenin ona denk olmadığına şahadet ve iman etmek.

2) İsa'nın âlemlere rahmet, hidayet ve nur olarak gönderilmiş Mesih olduğuna ve bütün Âdemoğluna fidye olarak kurban olan Allah'ın biricik sevgili oğlu olduğuna şahadet ve iman etmek.

3) Allah tarafından vahye dilmiş ilahi kitaplar olan dört İncil'e ve havarilerin risalelerine iman etmek ve bütün kalple ve kesin olarak kabul etmek.

4) Namazları kılmak ve okumayı(Okunan İncili dinlemek) dinlemek

5) Sadaka vermek, iyilik yapmak ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmak

6) Oraya yol bulmaya güç yetirenlerin Allah'ın Beytül'- Haramını haccetmek.

7) Nefsi inkâr etme ve gerçek barış veya Allah yolunda malla, canla, çocuklarla Allah'ı ve yakınları sevdiği için cihat etmek.

8) Kesinlikle Allah'ı her şeyden çok sevmek ve ona bütün kalple, canla ve güçle ibadet etmek. Babaları, ço-

cukları, kardeşleri, eşleri, aşireti, malları, ticareti ve miskinleri de sevmek.

9) Suyla ve Kutsal Ruhla vaftiz edilmek veya Mesih'le beraber hatadan kurtulmak için suyun içinde dalmak. Onunla beraber onda dirilmek, Akıl, kalp ve duyguda veya fikirlerde, sözlerde ve fiillerde onun özellikleriyle donanmak. Allah'ın ismiyle gerçek bir ilah gibi yeni bir taratma, kendini feda eden sevgili ve örnek gibi oğul ve baba Allah yolunda manevi bir hayat gibi kutsal ruh meydana getirmek.

10) Mesih'in cesedine kavuşma. Yani boyun eğdiği asılmasının, ölümünün ve İsa Mesih'in hatırası olarak ve bizim onun kutsal cesedinde canlı bir organ olduğunu bilerek şükür kadehine ve bereket ekmeğine katılmak. Böylece bedendeki her bir uzvun yaşadığı ve onda vazifesini yerine getirdiği gibi onunla beraber onda yaşamak için güçleniriz.

Ayrıntısıyla İslam Dinini Prensipleri

1) Allah'ın birin biri, her daim Samet, doğmamış ve doğrulmamış olduğuna ve hiç kimsenin ona denk olmadığına şahadet ve iman etmek.

2) Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi ve peygamberi olduğuna ve Onun âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak gönderildiğine şahadet ve iman etmek. Sonra da diğer bütün Peygamberlere ve nebilere iman etmek

3) Allah tarafından âlemlere rahmet, hidayet, nur ve rahmet kaynağı olarak gönderilen Kur'an'na iman etmek ve Tevrat, İncil ve diğer vahyedilen kitapları tasdik etmek.

4) Namazları kılmak ve okumayı(Kur'an'ı dinlemek) dinlemek

5) Sadaka vermek, iyilik yapmak ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmak

6) Oraya yol bulmaya güç yetirenlerin Allah'ın Beytül – Haramını hacetmek.

7) Gerçek barış veya Allah yolunda malla, canla ve evlatlarla Allah'ı ve yakınları sevdiğinden dolayı cihat etmek

8) Kesinlikle Allah'ı her şeyden çok sevmek ve ona bütün kalple, canla ve güçle ibadet etmek. Babaları, çocukları, kardeşleri, eşleri, aşireti, malları, ticareti ve miskinleri de sevmek.

Konu ve Münazaraya Dair Önerilen Görüşler

Hıristiyanların Yüce Kuran'da olduğu gibi Muhammed peygamberin peygamberliğini kabul etmelerinin hiçbir sakıncası olmadığı gibi Müslümanların Efendimiz İsa'yı asılmasını, ölümünü, Allah'ın oğlu, Allah'ın biricik oğlu, Allah'ın sevgili oğlu lakaplarını kabul etmesinin (bence) hiçbir sakıncası yoktur. Muhammed peygamberle ilgili beğenmedikleri durumlarla karşılaştıklarında, o beğenmedikleri durumu Allah'ın, İsa'nın, Resullerin, diğer Nebilerin, Yahudilerin ve Hıristiyanların gözünde önemli bir yere sahip olan büyük nebi Davut (a.s.)'un yaptığıyla mukayese etsinler. Zira Onun sözleri bütün mabetlerde her halükarda günlük okunmaktadır.

Aynı şekilde Hıristiyanların Allah'ın günümüze kadar bütün çağlarda desteklediği kitap olan Kur'an'ı kabullerinin dini ve edebi hiçbir sakıncası olmadığı gibi Müslümanların bizzat Kuran'ın ona işaret ettiği açık ayetlerin talebine riayet ederek Tevrat ve İncil'i bu günkü şekliyle kabul etmelerinin de dini ve edebi hiçbir sakıncası yoktur. Bu bölümler arasında görülen ihtilafların Allah'ın

izniyle kolayca uzlaştırılması mümkündür. Çünkü onların hepsinin kaynağı birin biri Allah'tır. O zatına muhalefet etmez. Çünkü daima Samed'dir, her işinde ve fiilinde, sıfatında ve sözünde sabittir.

Farklı dinler ve ayrı mezhepler arasındaki ittifakın en önemli, birliğin de en büyük engeli yanlış anlama ve rahip birliklerce desteklenen güçlü, taklitçi Hıristiyanların başkanlığını yaptığı eski önyargıdır. Bana göre o engel Peygamber Pavlus'un Tasalunya halkına peygamberliğinde bahsettiği engeldir.

Bana göre dünya genelinde Protestan Mezhebinin (bazı yönlerden) Müslümanların mezhebine ve ittifaka en yakın olduğu açıkça görünüyor. Şüphesiz onlar da Müslümanlarda olduğu gibi bazı dini amelleri, törenleri, ayinleri, ibadeti zorunlu kılıyor.

Hükmün ve yönetiminin temelini dinde, otoritenin Müslümanlarda olduğu gibi fazilet, ihsan, takva ve ilmin temelini kendilerinde olması yeterlidir. Bu, Mesih'in ve asıl büyüğün kardeşlerine hizmeti ve fazileti çok olanın olduğunu fiilleriyle ilan eden ve söyleyen elçilerin ruhudur. Büyük, kendini genelin iyiliğine ve bütün insanların faydasına adayandır. Genel'in özele, iyilerin genelinin şahıs menfaatlerine ve yönetim makamlarına köleliği olmaz.

Öncelikle başka şeye değil de vahyin naslarına inanılmalıdır. Öncelikle ve gerçekten insan sözlerine değil de Kuran ayetlerinin naslarına. Hıristiyanlar da aynı şekilde naslara inanmalıdır. bu bağlanma iki millet arasında büyük bir bağ ve tam bir yakınlık meydana getirir. Allah her hayır birlikteliğinde onlar arasını birleştirsin.

Müslümanlara göre halifenin bir olması genelin ve dinin menfaatinedir. Bunun Protestanların kabul ettiği

vahyin naslarına uygunluğu daha yakındır. Batı kilisesi bu hususta ve idare prensiplerinde genelin hayrı için, vahyin nassı için, birlik ve idare hususunda dini tesis etme için muhalif Doğu kilisesinden daha doğrudur. Bu yüzden bu köklü üstünlük ve büyük kurtuluştan sonra gerileme ve çöküşün artmasından rahatsızlık duyan birçok millet vardır. Şüphesiz batı kilisesinin hüküm verme, otorite ve reislik hususunda abartısı, vahiy ayetleri, Efendi Mesih ve peygamberlerin fillerinin ve naslarının ruhuna aykırıdır. Bu durum diğerlerini korkutmamış ve papazların kilisesi içine giren dinin kuralları, kültürler ve inançlardaki birçok yanlışlığa rağmen ayrı ve bağımsız bir şekilde varlığını şimdiye kadar devam ettirmişlerdir.

Allah'ım hepimizi ruhunla hidayete erdir. Bizi hakkı sevenler, umumun hayrını tercih edenler, kullarının birliğini isteyenler, dinin prensiplerinde uzlaşmayı talep edenler kıl. Tabii ki hidayet eden ve bütün açık gerçeklere irşat eden, tamamen güvenilir ve doğru kitabındır. Kalbimizi birleştir, aklımızı seni sevmeye ve rahmetini istemeye uygun hale getir. İnançla bizi muhafaza et, bizi himayenle her türlü fesatçılardan ve fasıklardan koru. Allah'ım ey merhametlilerin en merhametlisi! Şüphesiz sen her şeye kadirsin. En güzel kabulle peygamberlerin saf, sevgili, sadık ve emin efendisinin şanıyla, Efendimiz İsa Mesih Hakîm Allah'ın izniyle büyük arşın semasından havariler için ve her zaman doğru ve güvenilir olanlara hizmet için açık gerçeği ortaya çıkarandır. Tabilerinin ve mücahitlerin önderi örnek alınan Muhammed Peygamber, seçilmiş peygamberin şanıyla ve diğer nebilerin, resullerin şanıyla Ey Allah'ım Âmin.

Tevrat, İncil ve Kur'an'da İnanç Şekilleri

Şahadet ederim ki Allahtan başka ilah yoktur. O

152 ▪ Tevrat, İncil ve Kur'an'da İmanın Birliği

Bir, Tek; devamlıdır ve her şeyin ona muhtaç olduğu, onun ise hiçbir şeye muhtaç olmadığı, doğurmadı ve doğurulmadı ve hiçbir şey ona denk değildir.

Ben Tevrat'ın, İncil'in ve Kuran'ın âlemlerin doğru ve düzgün bir şekilde yaşaması ve güzel sonuca varmaları için Aziz olan Rahmanın nur, hidayet ve rahmet olarak vah yettiği kitaplar olduklarına inanırım.

Allah katında kabul edilen dinin İslam olduğuna inanırım. O din, bir yerde ki İbrahim'in, Musa'nın, İsa'nın, Muhammed'in, bütün resullerin, nebilerin, Allah dostlarının, velilerinin, azizlerin ve Salihlerin dinidir.

İbrahim'in Allah'ın dostu olduğuna, Musa'nın Allah ile konuştuğuna, İsa Mesih'in Allah'ın kelimesi ve ruhu olduğuna, Muhammed'in O'nun Resul'ü olduğuna ve saymadıklarımın her birinin müjdeci ve âlemler için uyarıcı olduğuna inanırım. Allah'ın Kelamı vahiydir ve apaçık olgunluktadır. O'nun vahyi daha sonra gelen kitap ve peygamberler için bir hazırlıktır. Şüphesiz Allah'ın dostu İbrahim'in getirdiği din, Musa'nın dinine, Musa'nın dini, İsa Mesih'in dinine, Mesih İsa'nın dini, Muhammed Peygamberin dinine bir hazırlıktır. Muhammed peygamberin dini, Mesih İsa'nın ikinci defa gelişine hazırlıktır. O'nun yeryüzündeki hükümdarlığı bin yıl sürecektir. İnsanların tamamı gerçek fedakâr mehdiye, güvenilir aracıya, yücelerden gelen, canını ortaya koyan, nur, hidayet, rahmet ve tüm zamanlarda Allah'a ulaşacak vasıta olarak gelen ikinci Âdeme (İsa)'ya inanacaklardır.

Ben Tevrat'ın peygamberlere gelen sahifelerine ve sahifelerin İncil'e ve İncil'in Kuran'a, Kuran'ın ikinci defa gelecek olana bir hazırlık olduğuna inanırım. Şüphesiz Musa'nın dini açık, İsa'nın getirdiği din gizli ve Muhammed'in dini ise çift yönlü, açık ve kapalıdır. Varlıklar, his-

si, ruhi ve karışık gibidir. His ve ruhun tamamının bir arada olması kâmil insan; İsa Mesih efendimizin temiz zatında bir araya gelmiştir. İsa, varlıkların varlık âlemindeki tüm büyüklerini bir arada bulundurur. O şiddette ve güzellikte bir ve eşsiz olan Allah'ın oğludur. O insanların en değmemişi ve tüm insanların aracısı dünya ve ahret'in yüzü Allah katından verilen tüm yüce nimetlerin aracısıdır.

İsa ve Kendisini Allah'a Adamış İnsanlar Arasındaki Benzer Yanlar

İsa, babalık ve asıllık yönünden Âdem'in bir benzeridir. Kuşkusuz ilk insan Âdem topraktan yaratılmıştır. Topraktan olan bütün insanların aslı ve babasıdır. İkinci semavi, ruhani Âdem İsa Mesih bütün müminlerin ve kutsal ruh tarafından semada ikinci defa yaratılan ruhani kişilerin orijini ve babasıdır. Habil; Allah'a itaatte, sevgide, saygıda ve suçsuz olarak haksız yere öldürülmesiyle İsa Mesih'e benzer. Nuh, takvada, ibadette, Allah'ı sevmeye ve doğrulukta ve insanları uyarma hususunda İsa Mesih'e benzer. İbrahim; Allah sevgisinde, itaatte, imanda, teslim olma ve cihatta ve müminlere baba olma yönüyle, yakınları sevmeye ve onlara iyilik etmeye v.b. yönüyle İsa Mesih'e benzer. Musa, peygamberliği, komutanlığı, samimiyeti, başkanlığı, liderliği, kanun koyuculuğu, bir toplum inşa etmesi, hâkim olması, ibadet etmesi, kendisini feda etmesi ve ölünceye kadar Allah'ın hükümlerine teslim olması ve boyun eğmesi yönüyle İsa Mesih'e benzer. Yeşu'(Yuşâ), cihat etmeye ve müminleri vaat edilen topraklara sokma yönüyle İsa Mesih'e benzer. Samuel, adalette, doğrulukta ve adaletle hükmetmeye İsa Mesih'e benzer. Davut, kötü ve kıskanç kimselerin niyetlerini tahmin etmeye, ibadette, tevekkülde, güzel niyette bu-

lunmada, itaatte, sevgide güvenilirlikte, cihatta ve zaferler elde etme vb. yönüyle İsa Mesih'e benzer. Süleyman, hikmetli söz söylemede, güzellikte, idarecilikte, hükmünde adil olmada, dış görünüşü ve cömertliği vb. yönüyle İsa Mesih'e benzer. Peygamberler, nebilikleriyle, bilgileriyle, gayretleriyle, uyarıcı olmalarıyla ve başkaları için üzülmeleri vb. yönleriyle İsa Mesih'e benzerler. Muhammed Nebi, resul, kanun koyan, emir, komutan, savaşçı, önder, yenilikçi, barışçı, kalpleri birbirine ısındırıcı olması vb. yönüyle İsa Mesih'e benzer.

İşte her bir nebi, önder, komutan, reis, imam vb. tamamı seyit Mesih'e ve onun sahip olduğu özelliklere verilenlerin büyüklüğü ve gücü miktarınca ve uygunluğu nispetinde benzerler.

Nitekim Resul Pavlus şuna şahadet eder: “ Şüphesiz kendilerini Allah'a adanmış kişilerin her birine İsa Mesih'e verilen kadar nimet (veya hibe) verilmiştir. Çünkü İsa Mesih semâya yükseldi ve insanlara nimetler vermiştir. Bazı insanlara resul, enbiya; bazılarına müjdeci, davetçi ve öğretmen; bazılarına hastalıkları iyileştirme ve bazılarına iş yapma gücü ve bazılarına çeşitli adetler ve bazılarına dilleri tercüme etmek ve benzerlerini yapma nimetlerini vermiştir. (Efesliler/4:7) Allah'ın görünmeyen şekli olan Mesih'in kanıyla biz fedakârlığa ve günahlardan kurtulmaya nail olduk. O tüm yaratılmışların özüdür. Çünkü gördüğün ve göremediğın gökte ve yerdeki tüm masumlar Onda oluşmuştur. Şüphesiz İsa Mesih de tahtlar, İktidarlar, başkanlıklar, krallıklar, semada ve yeryüzünde ki gördüğün ve göremediğın yaratılmışların tümü Onda ortaya çıkmıştır. Yaratılmışların tümü Onunla ve Onun içindir. Onun zatı eşyadan öncedir. Yaratılmışların tümü Onda toplanmıştır ve Onda vardır. Onun zatı bedeninin temizlenmesinin başıdır. Her ilk ve önde

olanın sahibi olabilmesi için O temizdir ve ölümlerden uzaktır. Çünkü Allah tüm imtihanlarda bu imtihanlar ister yerde olsun ister gökte olsun Onun dayanıklılık göstermesi, Onu dayanıklı hale getirebilmesi ve kendine döndürmesi ve çarımhtaki kanıyla tüm yaratılmışları kurtarması için, Allah Onu uygun gördü. (K/ 1:13)

“Muhammed ancak bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçmişlerdir.” (Al-i Imran/3: 3:144)

“Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir; ancak o, Allah’ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah, her şeyi çok iyi bilendir. (Ahzab/33:40)

“Ey Peygamber! Biz kuşkusuz, seni bir tanık, bir müjdeleyici, bir uyarıcı, Allah’ın izniyle Allah’a çağırان bir davetçi ve ışık saçan bir kandil olarak gönderdik”(Ahzab/ 33:45-46)

“İnananlara, Rablerinden büyük bir lütuf olduğunu müjdele”. (Ahzab/33:47)

“Bütün dinlerden üstün kılmak üzere, Peygamberini, doğruluk rehberi Kuran ve hak din ile gönderen O’dur. Şahit olarak Allah yeter. Muhammed Allah’ın elçisidir. Onun beraberinde bulunanlar, inkârcılara karşı sert, birbirlerine merhametlidirler. Onları rükûa varırken, secde ederken, Allah’tan lütuf ve hoşnutluk dilerken görürsün. Onlar, yüzlerindeki secde izi ile tanınırlar. İşte bu, onların Tevrat’ta anlatılan vasıflarıdır. İncil’de de şöyle vasıflandırılmışlardı: Filizini çıkarmış, onu kuvvetlendirmiş, kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş, ekincilerin hoşuna giden ekin gibidirler. Allah böylece bunları çoğaltıp kuvvetlendirmekle inkârcıları öfkelenendirir. Allah, inanıp ya-

rarlı işler işleyenlere, bağıslama ve büyük ecir vaat etmiştir (Kuran/483:28.29).

Melekler şöyle demişti: “Ey Meryem! Allah seni seçip temizledi. Dünyaların kadınlarından seni üstün tuttu. Ey Meryem! Rabbine gönülden boyun eğ, secde et, rükû edenlerle birlikte rükû et” Bu sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Meryem’e hangisi kefil olacak diye kalemlerini atarlarken sen yanlarında değildin, çekişirlerken de orada bulunmadın. Melekler demişti ki: Ey Meryem! Allah sana, Kendinden bir sözü, adı Meryem oğlu İsa olan Mesihi, dünya ve ahrette şerefli ve Allah’a yakın kılınanlardan olarak müjdeler. İnsanlarla, beşikte iken de, yetişkin iken de konuşacaktır ve o, iyilerdendir. Meryem: Rab-bim! Bana bir insan dokunmamışken nasıl çocuğum olabilir? Demişti. Melekler şöyle dediler: Allah dilediğini böylece yaratır. Bir işin olmasını dilerse ona ol der ve olur. Ona Kitabı, hikmeti, Tevrat’ı ve İncil’i öğretecek, İsrail oğullarına şöyle diyen bir peygamber kılacak: Ben size Rabbinizden bir ayet getirdim. Ben size çamurdan kuş gibi bir şey yapıp ona üfleyeceğim. Allah’ın izniyle, hemen kuş olacaktır; anadan doğma körleri, alacalıları iyi edeceğim; Allah’ın izniyle, ölüleri dirilteceğim; yediklerinizi ve evlerinizde sakladıklarınızı da size haber vereceğim. İnanmışsanız bunda size delil vardır. Benden önce gelen Tevrat’ı tasdik etmekle beraber size yasak edilenlerin bir kısmını helal kılmak üzere, rabbinizden size bir ayet getirdim. Allah’tan sakının ve bana itaat edin; çünkü Allah benim de rabbim, sizin de rabbinizdir. O’na kulluk edin, bu doğru yoldur. (Kur’an 3-40) .

Hız. Muhammed(s.a.v) döneminde Yahudiler ve Hıristiyanlar Arasında Hüküm Süren Ahdi Kadim Ve Ahdi Cedid Kitaplarının Var Ve Yaygın Olduğuna Dair.”

Kur'an-ı dikkatli bir bakışla gözden geçiren birisinin çok defa mukaddes kitaplara

(Tevrat, İncil ve onlara inananlara) işaret eden güçlü ibarelere ve kuvvetli işaretlere hayret etmemesi mümkün değildir. Nasıl hayret etmesin ki! O İsimlendirilenin yüceliğine işaret eden birçok isimlerle isimlendirilmiş ve önemli lakaplarla adlandırılmıştır. Şüphesiz Nebi (S.A.) çok defa Tevrat'ı ve İncil'i –Allah'ın Kitabı –Allah'ın Kelamı-ve benzerleriyle isimlendirmiştir. Mukaddes kitapları yüce niteliklerle vasıflandırmıştır ve onların Allah'ın şerefli sözleri olduğunu ve Rahman olan yaratıcının onları uzun süre zarfında indirdiğini beyan etmiştir. Kur'an bunu kabul eder. Şüphesiz Kur'an şöyle der: “Onun katındandır”, “Daha önce onu indirmedir” Kutsal kitaplardan Kur'an sadece döneminde fiilen var olması yönüyle bahsetmemiş ve aynı şekilde kutsal kitapların Yahudi ve Hıristiyanlar arasında yaygın olduğunu haber vermiştir. Buna işaret eden Kuran'ın sözlerinden birkaçı: “Onların yanlarında bulunan”, “ellerinde olan”, “senden önce okudukları ve çalıştıkları kitap”, (yani Yahudilerin),“onda olan”, “Allah'ın sözünü işitiyorlar,” “onlar Kitabı okuyorlar.”

Böylece Muhammed (S.A.) yanlış doğrudan ayırmak için Yahudileri kitaba çağırır. Yani, Yahudilerden bütün fırkaların önünde apaçık bir şekilde kitaplarına şahadet etmelerini ve herkesin önünde Ahdi Kadimin naslarını ortaya koymaya davet etti. O kutsal kitapta değiştirilene ve değiştirilmeyeni herkesin kulaklarına okur-

du. Resulullah, Yahudileri başka bir defasında ihtilafın çıktığı ve ihtilaf sebebiyle de hoş görünen ortadan kalktığı bir meselenin çözümü için Kitabı Mukaddes'in ne dediğini ortaya koymaya çağırıldı. Bundan anlaşılıyor ki Nebi (S.A) Yahudileri ve Hıristiyanları kutsal kitaplarını çekişme, didişme vb. durumların ortaya çıktığı anlarda hüküm veren hâkim konumunda olmaya teşvik ediyor.

Özetle Kur'an da Tevrat'ın ve İncil'in varlığının sıhatinin ispat için 131 tane ayet gelmiştir. O, iki kitabın veya ikisinden birisinin bir şekilde faydalı olduğuna işaret etmiştir. Beydavi, Celaleyn, Razi ve diğerleri gibi meşhur Kur'an müfessirleri bu ayetlerin bir takım şerhlerini yapmışlardır. Şüphesiz bu müellif sonuç bölümünde şunları zikreder: "şüphesiz Kur'an-ı Kerim mukaddes kitapları çok övmüş ve onları zirvesine yüceltmış ve her zaman onlardan gerçekten saygıyla söz etmiş, öyle ki Kuran'ın tamamında mukaddes kitaplar hakkında itibar, yücelik, saygı ve hürmet haricinde hiçbir işaret dahi yoktur. O halde Kur'an-ı Şerif doğrudur ve Kur'an da gerçekten doğruluğun ruhu vardır. Bütün ifadelerinde ve ayetlerinde ve manalarında doğruluğun ruhu seyreder. Öyleyse, inişi sabit bir kitap gibi doğruluğuna itibar etmeli ve hak ettiği değeri vermelidir. O doğrudur ve haktır. Kur'an ayetlerinin tamamı Allah adamı doğru emin kişi eliyle, Allah'ın ruhu vasıtasıyla vahyolunmuştur. Buna dayanarak Kuran'ın açık olan metni temel alınmalı ve İncil'in, Tevrat'ın ve Kuran'ın, hepsinin veya birisinin müşterek naslarına ters olan beşer metinleri ve batıl yorumları terk edilmelidir. İnsanların sözleri ne olursa olsun, isterse üzerinde ittifak ettikleri konular bile olsa böyledir. Açık olan vahiy ayetlerine ne zaman ters olduğunda üç çeşit vahiyde ve yahut onlardan birisine ters olduğunda mutlaka atılmalıdır".

Özellikle de önemli ve kıymetli din kaidelerinde ve çok iyi bilinen asıl meselelerde olduğu zaman da vahiy ayetlerinin tamamında bir kısmı bir kısmına tercih edilirse, vahyin dilinde gelmiş olan insanın düşünceleri ve felsefi ilkelerinin bozukluğu ortaya çıkar. İhtilafların temel esasları düştüğünde arkasından teferruatı da düşer. Böylece tüm vahiyler ve ruhlarda ki bir ilaha ibadet eden tüm vahiy tabiieleri birleşir. Bununla da vahiy yaygınlaşır, Allah'ın erdemli, sakınan, Salih kişilerin eliyle ilan edilir. Ey Allah'ım bizi hakikatlerin bilgisine ve sana ulaşan doğru ve bir olan yola ulaştır. Ey rahman ve rahim olan, Doğruların en doğrusu, el- Emin, es- Selam, el-Mümin, el-Hadi, el Mudill, el-Hak, en-Nur, el- Basit, her sıkıntıda ve hidayette elini/ rahmetini uzatan güvenilir, hepimizi hidayete ulaştır.

“Allah'ın mescitlerinde O'nun isminin anılmasını yasak eden ve oraların yıkılmasına çalışan kimse-den daha zalim kim vardır?” (Bakara/2:114)

Ben hakkı doğrulamak için geldim ve bunun için doğdum. Haktan olan her kişi sesimi duyar.” (Y /18:37).

“De ki: Hangi şey şahadetçe en büyüktür? De ki: (Hak peygamber olduğuma dair) benimle sizin aranızda Allah Şahittir. Bu Kur'an bana, kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyarmam için vahyolundu. Yoksa siz, Allah ile beraber başka tanrılar olduğuna şahitlik mi ediyorsunuz? De ki: Ben buna şahitlik etmem. O ancak bir tek Allah'tır, ben sizin ortak konuştuğunuz şeylerden kesinlikle uzağım.” (En'am/6:19).

“Babası bir olan ilahtan başka bizim bir ilahımız yoktur. İsa Mesih bizim tek efendimizdir.” (K/ 8:4).

“Efendimiz İsa Mesih iyiliğin babası, hikmetin ve keşfin ruhu, efendimizin ilahı bilgisini size sunuyor, zihinlerinizi aydınlatsın.” (Efesliler/ 1:17).

“Biz İsa Mesih efendimizi kendimize bizim efendimiz olarak çağırırız.” (Kor-2/ 4:5-6).

Yardımcılarım kimlerdir?” demişti. Havariler de: Biz Allah'ın yardımcılarıyız; Allah'a inandık, sende bizim kendimizi Allah'a teslim ettiğimize tanık ol! Ey Rabbimiz! İndirdiğine inandık ve elçiye de uyduk; o halde bizi, şahit olanlarla birlikte yaz” diyerek karşılık vermişlerdi. Tuzak kurmuşlardı Allah da tuzağını kurmuştur. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır. Hani Allah: **“Ey İsa! Seni öldüreceğim, seni katıma yükselteceğim seni inkâr edenlerden temizleyeceğim ve sana uyanları kıyamet gününe kadar inkar edenlerin üstünde kılacağım.** (Ali İmran 3/52- 53-54)

Ubey b. Ka'b Mushafı - I* (1 - 22. Sureler)

Çev. : Alpaslan SARI - M. Kemal ATİK

Ubey b. Ka'b ensardan idi. Peygamber Medine'ye geldikten sonra, ona adeta bir sekreter gibi hizmet etmişti.¹ Yahudilerle yapılan anlaşmayı kayda alan kişinin de Ubey b. Ka'b olduğu söylenmiştir (İbn Asakir II, 322). Vahiy materyalinin toplanması konusunda uzmanlaşan Ubey b. Ka'b aynı zamanda Hz. Muhammed'in kendi toplumlarına Kur'an öğretimi için dönmelerini tavsiye ettiği söylenen dört kişiden biridir. Seyyidü'l-Kurra olarak meşhur olan Ubey b. Ka'b'ın Kur'an konusundaki otoritesi, bazı yönlerden İbn Mes'ud'dan bile daha üstündü. Peygamberin ondan *ümmeatin en iyi kari* (أَفْرَأُ أُمَّتِي) şeklinde bahsettiği ve Allah tarafından Ubey'den Kuran'ı dinlemesinin emredildiği söylenmiştir. Bunun anlamı muhtemelen şudur ki; Ubey b. Ka'b teşri'i karaktere sahip ayetleri muhafaza ediyor ve Peygamber zaman zaman ondan bu ayetlerin tamamını kendisine okumasını istiyordu.

Ubey b. Ka'b mushafının ne zaman oluşturulduğu konusunda hiçbir bilgiye sahip değiliz, fakat standart Osman mushafı ortaya çıkmadan önce bu mushafın Su-

* Bu tercüme Arthur Jeffery'nin *Materials For The History Of The Text Of The Qur'an* adlı 1937 Leydin baskılı eserinin 114 -181. sayfaları arasındadır. Derginin bu sayısında eserin 114 ve 148 sayfalar arası (I. sure ile XXII. sureler) tercümesi sunulmuştur. Devamı ise derginin Fakülte Dergimizin 14. sayısında verilmiştir.

¹ Hayatı için bkz: Nevevi, 140, 141; İbnü'l-Cezeri, *Tabakat*, No: 131; İbn Sa'd III, 59-62; *Üsdü'l-Gabe*, I, 49,50; İbn Hacer, *İsabe*, I, 30-32; *Tehzibü't-tehzib*, I, 187, 188.

riye bölgesinde çok büyük rağbet gördüğünü biliyoruz. İbn Ebi Davud, (p.155), bazı Suriyelilerin bir Mushaf oluşturmalarını ve standart Osman mushafı kullanımında iken, ellerindeki mushafı, Ubey b. Ka'b mushafıyla karşılaştırmak için Medine'ye seyahat etmelerini ve hiç kimse- nin, onların Ubey b. Ka'b mushafından bazı özel okunuş- ları almalarına karşı çıkmamasını konu alan bir hikaye- den bahsetmektedir. Onun Medine'de Osman'ın resmi nüshasının oluşturulması ameliyesinde önemli bir paya sahip olduğu anlaşılmaktadır. İsmi, bu tür hikayelerde çok çeşitli bağlantılarla gündeme gelmesine rağmen tüm bunlar onun standart mushafı olan ilişkisini anlamamı- za yetecek düzeyde değildir².

Ubey b. Ka'b mushafının Osman tarafından imha edilen mushaflardan biri olduğu kesin bir dille ifade edilmiştir. Ubey mushafındaki sure tertibinin, Osman mushafından farklı olduğu nakledilmiştir. İbn Mesud mushafında olduğu gibi Ubey mushafı için de kaynaklar- da iki farklı sure tertibi rivayet edilmiştir. Fihrist sayfa 27'deki liste şu şekildedir:

1, 2, 4, 3, 6, 7, 5, 10, 8, 9, 11, 19, 26, 22, 12, 18, 16, 33, 17, 39, 45, 20, 21, 24, 23, 40, 13, 28, 27, 37, 34, 38, 36, 15, 42, 30, 43, 41, 14, 35, 48, 47, 57, 58, 25, 32, 71, 46, 50, 55, 56, 72, 53, 68, 69, 59, 60, 77, 78, 76, 75, 81, 79, 80, 83, 84, 95, 96, 49, 63, 62, 65, 89, 67, 92, 82, 91, 85, 86, 87, 88, 64, 98, 61, 93, 94, 101, 102, al-Khal', al-Hafd, 104, 99, 100, 105, 107, 108, 97, 109, 110, 111, 106, 112, 113, 114.

² Bu hikayelerden biri Ebu'l-Aliye'ye dayanır: Halife Ebubekir zama- nında, Ubey b. Ka'b'ın dikte ettirmesi şeklinde bir Mushaf yazım giri- şiminde bulunulmuştu. Bu genellikle Ebu Bekir sözde düzeltme ile bağlantılı olarak anlatılır (İbn Abi Davud, p.9), fakat Ubey'in şahsi mushafının kökeni oldukça güzel bir şekilde açıklayabilir.but it might quite well describe the origin of Ubai's own Codex (see Ibn Abi Dawud, p.30).

Bu listede 29, 31, 44, 51, 66, 70, 73, 74, 90 ve 103. sureler eksik olmasına karşın el-Hal' ve el-Hafd isimli iki ilave sure vardır. 103 dışındaki tüm varyantların Ubey mushafında olduğunu biliyoruz ve muhtemelen bunlar onun mushafının bir parçasını oluşturmaktaydı.

İtkan' da bulunan (s.150-151) bir başka listeye göre ise sure düzeni ; 1, 2, 4, 3, 6, 7, 5, 10, 8, 9, 11, 19, 26, 22, 12, 15, 16, 33, 17, 39, 20, 21, 24, 23, 34, 29, 40, 13, 28, 27, 37, 38, 36, 15, 42, 30, 57, 48, 47, 41, 46, 50, 55, 56, 72, 53, 70, 73, 74, 44, 31, 45, 52, 51, 68, 69, 59, 60, 77, 78, 75, 81, 65, 79, 64, 80, 83, 84, 95, 96, 49, 63, 62, 66, 89, 90, 92, 82, 91, 86, 87, 88, 61, 98, 93, 94, 101, 102, 103, 104, 99, 100, 105, 106, 107, 108, 97, 109, 110, 111, 112, 113, 114.

Bu listede bulunmayan sureler; 18, 25, 32, 35, 43, 54, 58, 67, 71, 76, 85, fakat 54 hariç hepsi *Fihrist*'teki listede bulunmaktadır ve 54. suredeki varyantları bilmekteyiz. Şurası açıktır ki biz bu listelere hiç bir şekilde güvenemeyiz. İbn'ü Mesud'un tertibine dair listelerde olduğu gibi bunlar da orijinal mushaflara dayanmayan sonraki dönemlere ait düzenlemeler olarak kabul edilmelidir.

Kopya edilmiş olma ihtimali bulunmakla birlikte Ubey mushafının ikinci kuşak herhangi bir mushafa kaynaklık etmediği görülmektedir. Eğer *Fihrist*'e inanacak olursak İbn Şadhan zamanında yani İslamî 3. asrın ortalarında onun bir kopyası mevcuttu. Ayrıca İbn Abbas'ın bir kişiye Übey kıraatine göre yazılmış bir Mushaf hediye ettiğine dair bir hikaye de bulunmaktadır. (Dürr,4,s.170)

Ubey mushafının akıbeti hakkında bir takım hikayeler vardır ancak bu mushafın erken dönemlerde yok olduğu açıktır. Zira *İbn Davud* (s.25) anlattığına göre Iraklı bir grub Ubey'in oğlu Muhammed'e gelerek babası-

nın mushafını incelemek istediklerini söylemiş, Muhammed ise bunun imkansız olduğunu çünkü bu mushafın Osman tarafından kabzedildiğini ifade etmiştir. Bergstrasser Ubey Mushafındaki kıraatlerin İbn Mesud mushafındakilerden daha az önemli olduğunu düşünme eğilimindedir. Fakat gerçek şu ki Ubey mushafı, arkasında Kufe gibi büyük bir metropol desteği olmaması nedeniyle kendine özgü kıraatlerini İbn Mesud'unkilere oranla daha az koruyabilmiştir.

Ubey mushafının çok sık bir şekilde Osman Mushafına karşı İbn Mesud mushafıyla uyum arzemesi ilginçtir. Bu durumun sebebi olarak, rivayetlerde karışıklık olup bazen birinin kıraatının yanlışlıkla diğerine izafe edilmiş olması düşünülebilir. Bunun en açık göstergesi İbn Mesud'a has olarak bilinen bir kıraatin tek bir kaynak tarafından Ubey'e atfedilmesidir. Ubey kıraati için bildiğimiz en zengin kaynak olan *el-Marandî'nin Kurrate ayni'l-Kurra* (karilerin göz nuru) adlı eserinde başka kaynaklarda sadece İbn Mesud'a atfedilen bir çok okuyuş, Ubey kıraati olarak verilir.

İbn Ebi Davud'un Mesahif'inde, Ubey'in mushafından sadece dört kıraat naklediliyor olmasına rağmen tefsirlerde bu kadar çok rivayet bulunuyor olmasının, Zahirîye Mesahifinin kopya edildiği orijinalinden bazı sayfaların kaybolmasından kaynaklandığı düşünülebilir.

SURE I

4/3	<p>مَالِك - şeklinde okuyarak alternatif okuyuş olan مَلِك yi tercih etmemede TR ile hemfikir olmuştur. Fakat bazıları onun مَلِك şeklinde okuduğunu söylemiştir. Ayrıca bazıları onun Ebu Hureyre ve Ebu Reça' gibi مَلِك ; diğer bazıları ise İbn Kays ve diğer bazıları gibi مَلِك şeklinde okuduğunu söylemiştir.</p>
-----	---

5/4	إِيَّاكَ → إِيَّاكَ (yani tahfifle-şeddesiz olarak), ve öncesinde اَللّٰهُمَّ ifadesini zikrederek.
6/5	إِهْدِنَا تَبَيَّنَّا → إِهْدِنَا . Ali de böyle okumuştur; fakat diğer bazıları onun اِهْدِنَا نَدُّنَا يَدُّكَ şeklinde okuduğunu söylemişlerdir. Ayrıca İbn Mesud'un okuyuşu için ilgili bölüme bakınız. صِرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ → الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ , İbn Ömer ve Cafer es-Sadık da böyle okumuştur.
7/6	الذِّينَ → الذِّينَ (yani şeddesiz olarak) . İbnu's-Sameyfa da böyle okumuştur.
7	غَيْرَ → غَيْرَ veya وَلَا . Ömer, Ali ve İbnu'z-Zubeyr de böyle okumuştur.

SURE II

2/1	ذَٰكَ → ذَٰكَ . eş-Şa'bi de böyle okumuştur.
6/5	أَنْذَرْتَهُمْ → أَنْذَرْتَهُمْ . İbn Muheysin ve ez-Zühri de böyle okumuştur.
14/13	بَشِيْطِيْنِهِمْ → إِلَى شَيْطَانِهِمْ . İbn Mesud eş-Şa'bi de böyle okumuştur.
16/15	تَجَارَاتِهِمْ → تَجَارَاتِهِمْ , İbn Ebi Abla da böyle okumuştur.
18/17	صَمًّا بَكْمًا عَمِيًّا → صَمًّا بَكْمًا عَمِيًّا , İbn Mesud ve Zeyd b. Ali'nin de okuduğu gibi.
19/18	حَدَرَ → حَدَرَ . Ebu's-Semmâl de böyle okumuştur.
20/19	يَخْطَفُ → يَخْطَفُ . مَشَوْا فِيهِ مَرُّوا فِيهِ سَعَوْا فِيهِ → مَشَوْا فِيهِ , her ne kadar bazıları İbn Mesud gibi okuduğunu söylemişlerse de.
21/19	لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ → لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ .
22/20	بَسَاطًا → فَرَأَشًا , ki Yezid eş-Şâmi'nin de böyle okuduğu söylenmiştir.
24/22	أَعَدَّتْ → أَعَدَّتْ . İbn Ebi Abla da böyle okumuştur.
26/24	يُضَلُّ بِهٖ كَثِيرٌ وَيُهْدَىٰ بِهٖ كَثِيرٌ وَمَا يُضَلُّ بِهٖ إِلَّا الْفَاسِقُونَ şeklinde okumuştur ki Zeyd b. Ali ve İbn Mesud da böy-

	le okumuştur.
31/29	عَرَضَهَا → عَرَضَهُمْ . Ayrıca İbn Mesud'un okuyuşu için ilgili bölüme bakınız.
32/30	أَعْلَمْتَنَا → عَلَّمْتَنَا . İbn Mesud da böyle okumuştur.
36/34	فَأَخْرَجَهُمْ ... فَأَخْرَجَهَا , ayrıca كَانُوا ifadesi yerine كَانَا şeklinde okumuştur.
41/38	وَتَشْتَرُوا → وَلَا تَشْتَرُوا .
48/45	تُقْبَلُ → تُقْبَلُ . İbn Kesir ve Ebu Amr da böyle okumuştur.
49/46	يَذْبَحُونَ → يَذْبَحُونَ . ez-Zühri de böyle okumuştur.
61/58	أَتَسْتَبْدِلُونَ → أَسْتَبْدِلُونَ veya أَيْدِلُونَ şeklinde okumuştur. ki el-A'meş, el-Hasan ve diğer bazı mushaflarda da böyledir. Fakat diğer bazıları onun metni اَهْبِطُوا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَأَسْكُنُوا مِصْرَ şeklinde okuduğunu söylemişlerdir.
63/60	وَأَذْكُرُوا → وَأَذْكُرُوا (için).
70/65	الْبَاقِرَ → الْبَقْرَ . İbn Mesud, İkrime ve İbn Ya'mer de böyle okumuştur. تَشَابَهَتْ → تَشَابَهَتْ , her ne kadar bazıları Zeyd b. Ali gibi تَشَابَهَتْ şeklinde, diğer bazıları ise تَشَابَهَتْ (?) veya تَشَابَهَتْ şeklinde okuduğunu söylemişlerse de.
74/69	فَسَا → فَسَتْ . İbn Mesud ve Zeyd b. Ali de böyle okumuştur. مِنْهَا الْمَاءُ → مِنْهُ الْمَاءُ . ed-Dahhak da böyle okumuştur. يَنْفَجِرُ → يَنْفَجِرُ .
83/77	لَا يَعْبُدُوا → لَا تَعْبُدُونَ veya لَا يَعْبُدُوا şeklinde ki İbn Mesud da böyle okumuştur. حُسْنًا → حُسْنًا . el-Hasan ve el-ahfeş de böyle okumuştur.
85/79	تُظْهِرُونَ → تُظْهِرُونَ . Mücahid ve diğerleri de böyle okumuştur.
89/83	مُصَدَّقًا → مُصَدَّقًا . İbn Ebi Abla da böyle okumuştur.
91/85	بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ → بِمَا أَنْزَلَ . Enes ve Abbas b. El-Fazl da

	böyle okumuştur.
96/90	. الْحَيَوَةُ → حَيَوَةٌ .
97/91	لَجِيرِيْلَ → şeklinde okuyarak çeşitli okunuş şekillerine karşı TR'yi desteklemiştir.
98/92	مِيكَلْ → yine TR'yi destekleyen bir okuyuş.
102/96	. يُنَلَى → أَنْزَلَ . . يُعَلِّمُ هَارُوتَ وَمَارُوتَ → يُعَلِّمَانِ .
104/98	İbn Mesud'un da okumuş olduğu gibi. اَنْظِرْنَا → اَنْظِرْنَا (yani hemze-i kat' ile).
105/99	. وَدَّ → يَوَدُّ . İbn Ebi Abla tarafından da böyle okunmuştur.
106/100	, نَسَّأَهَا → نَسَّأَهَا , Ebu Amr, İbn Kesir, İbn Muheysin ve el-Yezidi'nin de okuduğu gibi. Fakat bazıları onun نَسَّيَكَ şeklinde, diğer bazıları ise Ali gibi نَسَّأَهَا şeklinde وَ yerine أُ getirerek okuduğunu söylemişlerdir.
111/105	. هُوْدًا → يَهُودِيًّا (tekil haliyle) . . نَصْرَانِيًّا → نَصَارَى .
114/108	, خَيْفًا → خَائِفِينَ , İbn Mesud'un da okuduğu gibi.
115/109	, تَوْلُوا → تَوْلُوا , el-Hasan'ın da okuduğu gibi.
118/ 112	. نَرَى آيَةً → تَأْتِينَا آيَةٌ .
119/113	, وَمَا تُسْئَلُ → وَلَا تُسْئَلُ , diğer bazıları onun لَا تُسْئَلُ şeklinde okuduğunu söylemişlerdir.
124/118	. عَهْدِ الظَّالِمِينَ → عَهْدِ الظَّالِمِينَ .
126/120	. فَنَمَّعَهُ قَلِيلًا ثُمَّ نَضَّطَّرَّهُ → فَأَمَّعَهُ قَلِيلًا ثُمَّ اضْطَّرَّهُ .
127/121	, وَيَقُولَانِ رَبَّنَا → رَبَّنَا , İbn Mesud'un da okuduğu gibi.
129/123	, وَأَبْعَثْ فِيهِمْ فِي آخِرِهِمْ → وَأَبْعَثْ فِيهِمْ , bazıları ise فِي آخِرِهِمْ şeklinde okuduğunu söylemişlerdir.
132/126	, يَعْقُوبُ أَنْ → يَعْقُوبُ أَنْ , İbn Mesud ve ed-Dahhak gibi; yani أَنْ يَا بَنِيَّ şeklinde. . فَوَصَّى → فَوَصَّى .
133/127	→ Ubey bu kelimeyi ihmal etmiştir.

	İbn Mesud'un okuduğu gibi. فضَاءُ الأَمْرِ → فُضِيَ الأَمْرُ . bu ifadenin Kur'andaki diğer tekrarlarında da bu şekilde okumuştur.
212/208	Bu ibareyi İbn Mes'ud'un nasıl okuduğuna bakınız. زَيْنَ ... الحَيَوَةُ → زَيْنَ ... الحَيَوَةُ
213/209	İbn Mes'ud'un okuyuşuna bakınız. كَانِ البَشَرُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا → كَانِ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً اخْتَلَفُوا مِنَ الحَقِّ فِيهِ لِئَكُونُوا شُهَدَاءَ → اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الحَقِّ بِأَدْبِهِ عَلَى النَّاسِ يَوْمَ القِيَامَةِ
219/216	İbn Mes'ud'un okuyuşuna da bakınız. أَقْرَبُ → أَكْبَرُ
222	İbn Mes'ud'un okuduğu gibi. يَطْهَرْنَ → يَطْهَرْنَ
226	İbn Abbas'ın okuduğu gibi. İbn Mes'ud'un nasıl okuduğuna bakınız. فَاءُوا فِيهَا , Bazıları فَاءُوا فِيهِنَّ → فَاءُوا
227	İbn Abbas da böyle okumuştur. السَّرَاحُ → الطَّلُقُ
228	بردتهنَّ veya بردتهنَّ → بردهنَّ للرجل → للرجل an orthographic variant.
229	İbn Mes'ud'un okuyuşuna da bakınız. يَطْنَا → يَخَافَا (?). ظَنَّا → حَقْنَمُ
233	İbn Abbas, İkrime ve ed-Dahhak gibi. Fakat bazıları onun el-Hasan gibi لا تُضَارَرُ → لا تُضَارَرُ şeklinde okuduğunu söylemişlerdir. يُكْمَلُ الرِّضَاعَةَ → يُتِمُّ الرِّضَاعَةَ İbn Abbas'ın okuduğu gibi.
238/239	Hafsa mushafında da bu şekildedir. الوُسْطَى وَصَلَوَةُ العَصْرِ → الوُسْطَى
240/241	İbn Mes'ud'un nasıl okuduğuna da bakınız. (فَمَنَاعُ) veya مَنَاعُ لأزواجهم → وَصِيَّةٌ لأزواجهم Bazıları ise onun يُتَوَقَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لأزواجهم يُتَوَقَّوْنَ كَتَبَ عَلَيْكُمْ الوَصِيَّةَ لأزواجهم مَنَاعًا ifadesini مَنَاعًا

	şeklinde okuduğunu söylemiştir.
241/242	لِلْمُطْلَقَةِ → لِلْمُطْلَقَاتِ . İbn Mes'ud'un okuyuşuna da bakınız.
246/247	إِلَّا أَنْ يَكُونَ قَلِيلٌ مِنْهُمْ → إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ .
248/249	التَّابُوتُ → التَّابُوتُ . Bu Zeyd b. Sabit'in kraati idi.
249/250	قَلِيلًا → قَلِيلٌ . el-A'meş ve İbn Mesud da böyle okumuştur. وَكَايْنُ → كَمْ .
254/255	لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةَ → لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةَ ki İbn Kesir ve Ebu 'Amr kraatidir.
255/256	عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ مَنْ ذَا الَّذِي → مَنْ ذَا الَّذِي .
257/259	الطَّوَاغِيَّتُ → الطَّوَاغُوتُ يُخْرِجُهُمْ → يُخْرِجُونَهُمْ
259/261	يَسِّنَّةُ → يَسِّنَّةُ . İbn Mes'ud'un nasıl okuduğuna bakınız. نُنَشِّرُهَا → نُنَشِّرُهَا , Medine kraatinde de bu şekilde okunmaktadır. Fakat bazıları onun نُنَشِّيَهَا şeklindeki okuduğunu söylemiştir. قِيلَ أَعْلَمُ → قَالَ أَعْلَمُ , İbn Mes'ud ve el-A'meş gibi. Fakat bazılarına göre قِيلَ إِعْلَمُ şeklinde okumuştur. مِائَةَ سَنَةٍ → مِائَةَ سَنَةٍ (ikinci geldiği yerde) أَكْسُوهَا → نَكْسُوهَا . Zeyd b. Ali de bu şekilde okumuştur.
265/267	بِرَبْوَةٍ → بِرَبْوَةٍ Ebu Razin'in okuduğu gibi.
267/269	تَيَمَّمُوا → تَيَمَّمُوا . İbn Abbas ve Ez-Zühri de böyle okumuştur. Fakat bazılarına göre İbn Mes'ud gibi تُنَمَّمُوا şeklinde okumuştur.
267/270	تُعَمَّضُوا → تُعَمَّضُوا . ez-Zühri de böyle okur. Ayrıca İbn Mes'ud'un nasıl okuduğuna bakınız.
271/273	نُكْفَرُ → يُكْفَرُ ki İbn Kesir ve Ebu Amr kraatidir.
275/276	جَاءَتْهُ → جَاءَهُ ki el-Hasan kraatidir.
278	بَقَى → بَقِيَ el-Hasan da bu şekilde okur. Bazılarına göre ise بَقِيَ şeklinde okumuştur.
279	فَأَيْقِنُوا → فَأَيْقِنُوا İbn Mes'ud ve el-Hasan'ın okuduğu gibi.

280	دَا → دُو . Osman ve İbn Mes'ud mushaflarında da bu şekildedir. عُسْرٍ → عُسْرٍ . El-A'meş'in okuduğu gibi. تَصَدَّقُوا → تَصَدَّقُوا , ki Katade'nin kraatidir.
281	تَصِيرُونَ → تُرْجَعُونَ , her ne kadar bazıları onun İbn Mes'ud gibi تُرْدُونَ şekliyle okuduğu söylemişse de.
282	أَمْرَاتَيْنِ → أَمْرَاتَانِ . Ebu'l-Aliye de böyle okumuştur. فَبِأَن تَضِلَّ → أَنْ تَضِلَّ Zeyd b. Ali'nin de okuduğu gibi. فَتَذَكَّرَ إِحْدَيْهِمَا الْآخَرَى → فَتَذَكَّرَ إِحْدَيْهِمَا الْآخَرَى . يُضَارَرُ → يُضَارَرُ , İbn Mes'ud ve İbn Abbas gibi.
283	كَتَابًا → كَاتِبًا , İbn Abbas ve Mücahid tarafından okunduğu gibi. أُؤْمِنُ → أَمِنَ , her ne kadar bazıları اِئْتَمَنَ şeklinde okuduğunu söylemişse de. فَرُهَانَ → فَرُهَانَ , ki bir çok eski otorite de bu şekilde okumuştur.
285	يُفَرِّقُونَ → نُفَرِّقُ İbn Mes'ud'un okuduğu gibi.
286	تَحْمَلُ عَلَيْنَا → تَحْمَلُ , her ne kadar bazıları onun تَحْمَلُ عَلَيْنَا şeklinde okuduğunu söylemişlerse de.

SURE II

2/1	الْقِيَامُ → الْقِيَامُ , İbn Mesud'un okuduğu gibi.
7/5	وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ وَأَنْ تَأْوِيلَهُ إِلَّا عِنْدَ اللَّهِ يَقُولُ الرَّاسِخُونَ . Ayrıca İbn Mesud ve İbn Abbas'ın nasıl okuduğuna bakınız.
10/8	أُولَئِكَ وَقُودُهَا النَّارُ → أُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ .
13/11	Zühri'nin okuduğu gibi, ki كَافِرٍ 'i gerekli kılar.
14/12	رُزِينَ → رُزِينَ ki حُبَّ yi kapsar. Mücahid de bu şekilde okumuştur.
18/16	شَهَدَاءُ اللَّهِ → شَهِدَ اللَّهُ , İbn Mesud ve diğerlerinin okuduğu gibi. القَائِمُ → الْقَائِمُ , İbn Mesud ve diğerleri de bu şekilde okumuştur.

19/17	لِلْإِسْلَامِ → الْإِسْلَامُ . İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
21/20	وَيَقُولُونَ النَّبِيِّينَ وَالَّذِينَ → وَيَقُولُونَ النَّبِيِّينَ بغيرِ حَقٍّ وَيَقُولُونَ الَّذِينَ . İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. Bazılarına göre ise Ebu'l-Mütevekkil gibi وَيَقُولُونَ الَّذِينَ şeklinde, bazılarına göre وَقَاتَلُوا şeklinde okumuştur. Ayrıca onun okuyuşuna dayanan bazı mushaflarda وَقَاتَلُوا şeklinde okunmuştur.
37/32	وَأَكْفَلَهَا → وَكَفَلَهَا .
43/38	وَأَرْكَعِي شُكْرًا لِلَّهِ مَعَ الرَّاَكِعِينَ → وَأَرْكَعِي مَعَ الرَّاَكِعِينَ .
57/50	فَأَوْفِيهِمْ → فَيُؤْفِيهِمْ . İbn Mesud ve Zeyd b. Ali de bu şekilde okumuştur.
73/66	وَأَنْ يُؤْتَى → أَنْ يُؤْتَى .
75/68	نَمْنَمُهُ → تَأْمَنُهُ . İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
81/75	الَّذِينَ أَوْثُوا الْكُتَابَ → النَّبِيِّينَ . İbn Mesud ve Mücahid'in nasıl okuduğuna bakınız.
91/85	لَوْ → وَلَوْ . İbn Mesud ve İbn Ebi Abla'da bu şekilde okumuştur.
92/86	يَأْتِيهَا النَّاسُ لَنْ تَنَالَ الْبِرَّ → لَنْ تَنَالَ الْبِرَّ . İbn Mesud'un okuduğu gibi.
97/91	آيَةٌ بَيِّنَةٌ → آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ . İbn Abbas, Mücahid ve Ebu Cafer de bu şekilde okur.
109/105	نُصَارُ → نُرْجَعُ . (XXII, 76/75 ve XXXV, 4' te de aynı şekilde okumuştur.)
111/107	يُنْصَرُونَ → يُنْصَرُونَ . İbn Mesud ve Zeyd b. Ali'nin okuduğu gibi.
120/116	يَضْرُرْكُمْ → يَضْرُرْكُمْ .
123/119	وَأَنْتُمْ ضَعَفَاءُ → وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ
128/123	يُعَذِّبُهُمْ ve يُؤَبِّبُ → يُعَذِّبُهُمْ ve يُؤَبِّبُ . bununla birlikte bazıları onun يُؤَبِّبُ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ şeklinde okuduğunu söylemiştir.
133/127	وَسَابِقُوا → وَسَارِعُوا . İbn Mesud da böyle okur.
144/138	إِلَّا رَسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ → إِلَّا رَسُولٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ .
146/140	قَاتِلَ → قَاتِلًا , İbn Abbas da bu şekilde okur. Ayrıca

	İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
153/147	. نُصْعِدُونَ فِي الْوَادِي → نُصْعِدُونَ .
169/163	. قَاتَلُوا → قَاتَلُوا . İbn Mesud da bu şekilde okur.
171/165	. الْمُحْسِنِينَ → الْمُؤْمِنِينَ .
175/169	. يُخَوِّفُكُمْ بِأَوْلِيَاءِهِ → يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ , en-Nehai'nin de okuduğu gibi. İbn Mesud'un okuyuşu için bakınız.
180/176	. سَيِّطُونَ مِنَ الزَّكَاةِ → سَيِّطُونَ .
181/177	. وَيُقَالُ → وَنُقُولُ . İbn Mesud da bu şekilde okur.
185/182	. ذَائِقَةُ الْمَوْتِ → ذَائِقَةُ الْمَوْتِ . el-A'meş'in okuduğu gibi.
187/184	. يَكْمُونَهُ ve لِيُبَيِّنَهُ → تَكْمُونَهُ ve لِيُبَيِّنَهُ , bu şekilde okuyarak İbn Kesir ve Ebu Amr kıraatlerini desteklemiştir.
188/185	. بِمَا فَعَلُوا → بِمَا أَتُوا .
195/193	. بِأَيِّ → أَيْ .

SURE IV

2	. حَابًا → حُوبًا .
3	. طَابَ → طَابَ , el-Cehderi gibi imale ile okumuştur.
5/4	. قَوَامًا → قِيمًا . Zeyd b. Ali de böyle okumuştur.
9/10	. ضِعْفًا → ضِعْفًا . Ebu'l-Cevze de bu şekilde okur. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız
12/15	. أُخْتُ مِنَ الْأُمِّ → أُخْتُ .
19/23	. أَنْ يَفْحُشْنَ عَلَيْكُمْ → أَنْ يَأْتِينَ بِفَحْشَةٍ , ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
23/27	. الْأَخْتَيْنِ إِلَّا مَنْ تَابَ → الْأَخْتَيْنِ .
24/28	. مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى → مِنْهُنَّ . İbn Abbas ve bazılarına göre İbn Mesud da bu şekilde okumuştur.
33/37	. مِمَّا تَرَكَ → مِمَّا تَرَكَ . Ubey b. Ka'b bu ifadeyi ihmal etmiştir.
34/38	. الْمَضْجَعُ → الْمَضْجَعُ , Mücahid, Şa'bi ve diğerlerinin okuduğu gibi. İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
43/46	. سَكْرَى → سَكْرَى , Ebu Nahik'in okuduğu gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
44/47	. نُضَلُّوا → نُضَلُّوا , Zeyd b. Ali ve İbn Vessab da bu

	. تَقْصِرُوا الصَّلَاةَ → تَقْصِرُوا مِنَ الصَّلَاةِ .
102/103	. وَتُؤَاؤُ → وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ .
119/118	ve أَصْلَهُمْ ve أَصْلَهُمْ → ve لَأْمُرُهُمْ ve لَأْمُرُهُمْ ve لَأَصْلَهُمْ . أْمُرُهُمْ .
128/127	, أَنْ يَصَالِحًا → أَنْ يُصَالِحًا , ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
129/128	, كَالْمَسْجُونَةِ → كَالْمُعَلَّقَةِ , fakat bazıları كَأَنَّهَا مَسْجُونَةٌ ekinde okuduğunu söylemiştir.
135/134	, غَنِيٌّ أَوْ فَقِيرٌ → غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا , İbn Mesud ve İbn Ebi Abla da bu şekilde okur. Fakat bazıları onun أَعْيَاءٌ أَوْ أَغْنِيَاءُ şeklinde okuduğunu söylemiştir.
141/140	. مَنَعْنَاكُمْ → نَمَنَعَكُمْ .
143/142	. مُتَدَبِّبِينَ → مُتَدَبِّبِينَ . İbn Mesud da bu şekilde okur.
154/153	, تَعَدُّوتُ → تَعْدُوا , ki el-A'meş'in kıraati idi.
157/156	. شَبَّهَ لَهُمْ وَمَا قَلَّ الَّذِينَ أَتَاهُمَا بِهِ → شَبَّهَ لَهُمْ .
159/157	. لِيُؤْمِنَنَّ → لِيُؤْمِنَنَّ . . مَوْتَهُمْ → مَوْتِهِ .
162/160	. وَالْمُقِيمِينَ → وَالْمُقِيمِينَ . İbn Mesud, el-Cehderi, Enes ve Said b. Cübeyr de bu şekilde okur.
164/162	. وَرَسُولٌ → وَرَسُولٌ . İbn Dâr ve İbn Kays da bu şekilde okumuşlardır. Fakat bazılarına göre رَسُولٌ şeklinde okuduğu da ileri sürülmüştür.
166/164	, لَكِنَّ اللَّهَ → لَكِنَّ اللَّهَ , İbn Mesud ve es-Sülemi'nin kıraatidir.
171/169	. el-Hasan da bu şekilde okur. → أَنْ يَكُونَ .
176/175	, أَنْ لَا تُضِلُّوا → أَنْ تُضِلُّوا , İbn Mesud ve Zeyd b. Ali'nin de okuduğu gibi.

SURE V

1	. اَحَلَّلْتُ لَكُمْ بَهِيمَةَ → اَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةَ . İbn Mesud ve Zeyd b. Ali de bu şekilde okumuştur.
2/3	. اَحَلَّلْتُمْ → اَحَلَّلْتُمْ . İbn Mesud ve Zeyd b. Ali de bu şekilde okumuştur.
3/4	. وَاَكْبِيلُ السَّبْعِ → وَمَا اَضْكَالَ السَّبْعِ . İbn Mesud, İbn Abbas ve

176 ▪ Ubey b. Ka'b Mushafi - I

	Said b. Cübeyr de bu şekilde okur.
6/9	فَأَمُوا → فَنِيَمُوا . İbn Mesud da bu şekilde okur.
13/16	فَبِمَا نَقُضِيهِمْ → فَبِنَقْضِيهِمْ . Zeyd b. Ali de bu şekilde okur.
38/42	وَالسَّرِقُ وَالسَّرْقَةُ → وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ . İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
45/49	وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ → وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ . Ubey b. Ka'b bu ifadedeki أَنْ yi ayetin devamındaki kelimelerle birlikte tekrar etmiştir. أَنَّ الْجُرُوحَ → وَالْجُرُوحَ . كَفَّارَتُهُ → كَفَّارَةٌ لَهُ .
47/51	وَأَنْ لِيَحْكُمَ → وَلِيَحْكُمَ .
51/56	أَرْبَابًا , İbn Abbas'ın da okuduğu şekildir. فَهُوَ مِنْهُمْ → فَإِنَّهُمْ مِنْهُمْ .
57/62	وَمِنَ الْكُفَّارِ → وَالْكَفَّارَ . İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
60/65	مَنْ غَضِبَ → مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ . اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَجَعَلَهُمْ قِرَدَةً وَخَنَازِيرَ . وَعَبَدُوا التَّاغُوتَ → وَعَبَدَ التَّاغُوتَ , fakat bazılarına göre وَعَبَدَ التَّاغُوتَ veya عَبَدَ التَّاغُوتَ veya وَعَبَادُ التَّاغُوتَ şeklinde okumuştur. Ayrıca bu ayeti İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
69/73	وَالصَّابِغِينَ → وَالصَّابِغُونَ . İbn Mesud ve diğerlerinin de okuduğu gibi. يَأْتِيهَا → إِنَّ . İbn Mesud da böyle okur. Fakat bu kıraat şekli onun وَالصَّابِغِينَ okuyuşuna uymamakta ve Ubey b. Ka'b'a atfi şüphelidir.
71/75	تَكُونُ → تَكُونُ , bu kıraati ile Ebu Amr, Kisai, Hazma ve Yakub'un kıraatlerini desteklemiş olmaktadır.
79/82	يَنْتَهُونَ → يَنْتَاهُونَ . İbn Mesud ve Zeyd b. Ali de bu şekilde okur.
82/85	صِدِّيقِينَ → قِسْيِينِ .
89/91	أَيَّامٍ مُتَّابِعَاتٍ → أَيَّامٍ ذَلِكَ كَقَرَّةٍ أَيْمَانِكُمْ . İbn Mesud'un da okuduğu gibi. Fakat bazılarına göre كَقَرَّةٍ فِي كَقَرَّةٍ

	اليمين şeklinde okumuştur.
102/101	. قَوْمٌ بَيَّنَّتْ لَهُمْ فَأَصْبَحُوا بِهَا → قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا
107/106	الأوليين → Ali gibi okuyuşuna karşı TR yi desteklemiştir.
118	فَعِبَادُكَ , İbn Mesud'un okuduğu gibi. → فَأَتَاهُمْ عِبَادُكَ

SURE VI

2	. فَقَضَىٰ أَجَلَ مُسَمًّى وَأَجَلَ عُنْدَهُ → ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلَ وَأَجَلَ مُسَمًّى عُنْدَهُ
16	. İbn Mesud da böyle okur. <i>يُصْرَفُ عَنْهُ</i> . Fakat bazılarına göre <i>مَنْ يُصْرَفُهُ اللَّهُ</i> şeklinde okumuştur.
23	. İbn Mesud ve el-A'meş de bu şekilde okur. Fakat bazılarına göre <i>ثُمَّ مَا كَانَ لَهُمْ</i> şeklinde okumuştur.
27	. <i>بَيِّنَاتٍ رَبَّنَا أَبْأَدًا</i> → <i>بَيِّنَاتٍ رَبَّنَا</i> . <i>وَنَحْنُ نَكُونُ</i> → <i>وَنَكُونُ</i> . <i>فَلَا تُكذِّبُ</i> → <i>وَلَا تُكذِّبُ</i> .
52	. Abdül-Cevze ve Ebu's-Seyyar da bu şekilde okumuştur. <i>بِالْغَدْوَةِ</i> → <i>بِالْعَشْيَاتِ وَالْعَشْيَاتِ</i> .
57	. İbn Mesud ve en-Nehaî de bu şekilde okumuştur. <i>يَقْضَىٰ بِالْحَقِّ</i> → <i>يُقْضَىٰ بِالْحَقِّ</i> .
71/70	. İbn Mesud ve diğerleri de böyle okur. <i>اسْتَهْوَاهُ الشَّيْطَانُ</i> → <i>اسْتَهْوَتْهُ الشَّيْطَانُ</i> .
74	. Yakub, el-Hasan ve diğer bir çok kişi de bu şekilde okur. Fakat bazıları onun <i>يَا أَرْزُ</i> şeklinde okuduğunu söylemiştir. <i>اتَّخَذَتْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَهًا</i> , bununla birlikte bazıları onun sadece <i>اتَّخَذَتْ</i> yerine <i>أَتَّخَذُ</i> getirerek okuduğunu söylemiştir.
91	. <i>يُحْفُونَ</i> ve <i>يُبْدُونَهَا</i> ve <i>يَجْعَلُونَهُ</i> → <i>لُحْفُونَ</i> ve <i>لُبْدُونَهَا</i> ve <i>تَجْعَلُونَهُ</i> , ki İbn Kesir ve Ebu Amr'ın kıraati idi.
93	. <i>مِثْلُ مَا</i> → <i>مِثْلُ مَا</i> .
94	. Ebu Havya ve İsa b. Ömer es-Sekafi de bu şekilde okumuştur. <i>فَرَادَى</i> → <i>فَرَادَى</i> .
99	. İbn Mesud da bu şekilde okur. <i>أَنْظِرُوا</i> → <i>أَنْظِرُوا</i> .

25/24	تُخْرَجُونَ → alternatif kıraat olan تُخْرَجُونَ şekline karşı TR'yi desteklemiştir.
26/25	خَيْرٌ → ذَلِكَ خَيْرٌ . İbn Mesud da bu şekilde okur. وَرِيثًا → وَرِيثَةٌ . وَلْيُؤَسِّسُوا → وَلْيُؤَسِّسُوا , Muaz ve el-Cehderi de bu şekilde okur.
27/26	هُوَ وَقَبِيلُهُ → İbn Miclaz ve Muaz gibi هو kelimesini ihmal etmiştir.
30/28	تُعَوِّدُونَ قَرِيبَيْنِ قَرِيبًا حَقًّا → تُعَوِّدُونَ قَرِيبًا هَدَى وَقَرِيبًا حَقًّا عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ
34/32	أَجَاهُمْ → أَجَاهُمْ , İbn Mesud ve İsa es-Sekafi de böyle okur.
35/33	يَأْتِيَنَّكُمْ → يَأْتِيَنَّكُمْ . el-A'rec ve el-Hasan da bu şekilde okumuştur.
38/36	إِذَا تَدَارَكُوا → إِذَا تَدَارَكُوا . Ebu Razin, İbn Mesud ve el-A'meş de bu şekilde okur.
40/38	الْجَمَلُ → bazıları onun İbn Abbas ve İbn Mesud gibi الْجَمَلُ şeklinde okuduğunu söylemiştir. لَا تُفْتَحُ → لَا تُفْتَحُ , Ebu Amr kıraatini destekleyerek.
47/45	فَلَيْتَ → صُرِفَتْ . El-A'meş ve İbn Mesud da bu şekilde okur. عَائِدٌ بِكَ أَنْ تَجْعَلَنَا → لَا تَجْعَلْنَا . İbn Miclâz da bu şekilde okumuştur.
49/47	دَخَلَ الْجَنَّةَ → ادْخُلُوا الْجَنَّةَ . Ebu İmran el-Cevnî de bu şekilde okur.
55/53	إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ → إِنَّهُ لَا يُحِبُّ . İbn Ebi Abi da bu şekilde okumuştur.
83/81	الغادرينَ → الغادرينَ . Ebu Reza ve Ebu'l-Cevze de bu şekilde okur.
101/99	جِيَاءَهُمْ → جَاءَهُمْ (imale ile).
105/103	بَأَنْ → عَلَى أَنْ , el-A'meş de bu şekilde okur. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
117/114	تَلْفُفُ → تَلْفُفُ . Said b. Cübeyr'in nasıl okuduğuna bakınız.

180 ▪ Ubey b. Ka'b Mushafi - I

126/123	تَنَقَّمَ → تَنَقَّمُ . el-Hasan, Ebu Havya ve diğerleri de bu şekilde okur.
127/124	وَقَدْ تَرَكُوا أَنْ يَعْبُدُوا → يَذْرَأُ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
128/125	وَالْعَاقِبَةُ → وَالْعَاقِبَةُ . İbn Mesud da bu şekilde okur.
142/138	تَمَمْنَاهَا → أَتَمَمْنَاهَا .
146/143	يَتَّخِذُوهَا (ilk geldiği yerde) → يَتَّخِذُوهَا . İbn Ebi Abla da bu şekilde okumuştur.
149/148	رَبَّنَا → Hazma, Kisai, ve İbn Mesud'un رَبَّنَا şeklindeki kıraatlerine karşı TR yi desteklemektedir.
154/153	انْشَقَّ → سَكَتَ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
170/169	مَسَّكُوا → يُمَسِّكُونَ , bununla birlikte bazıları onun مَسَّكُوا şeklinde okuduğunu söylemiştir. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
185/184	أَجَالُهُمْ → أَجَالُهُمْ , el-Cehderi de bu şekilde okur.
189	فَمَرَّتْ → فاستمارت . Ayrıca İbn Abbas'ın nasıl okuduğuna bakınız.
190	أَشْرَكَ فِيهِ → جَعَلَ لَهُ شُرَكَاءَ .
191	أَشْرَكَ فِيهِ → أُشْرِكُونَ .
201/200	إِذَا طَافَ مِنَ الشَّيْطَانِ عَلَيْهِمْ طَائِفٌ تَأْمَلُوا → إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ .

SURE VIII

1	الْأَنْقَالَ → عَنِ الْأَنْقَالَ , İbn Mesud, İkrime ve diğerlerinin okuduğu gibi.
2	فَرَعَتْ → وَجَلَتْ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
19	وَإِنَّ → وَأَنَّ , Basra ve Kufe kıraatlerini destekleyerek.
25	لِئَصْبِينَ → لِئَصْبِينَ . İbn Mesud da bu şekilde okur.
30	أَوْ يَقْبُوكَ → لِيُقْبُوكَ , Cf İbn Abbas kıraatidir.
41/42	فَإِنَّ لِلَّهِ → فَإِنَّ لِلَّهِ . el-A'meş ve Ebu Amr da bu şekilde okur.
42/43	بِالْعُدْوَةِ : بِالْعُدْوَةِ (bis) . İbn Kesir, Ebu Amr ve Yakub da bu şekilde okur.
44/46	نُصَارُ → نُرْجَعُ . LVIII, 5'te de durum aynıdır.
73/74	فَسَادَ عَرِيضٌ → فَسَادَ كَبِيرٌ .

SURE IX

14	. وَيَسْفَى → وَيَسْفَب .
24	. وَعَشَائِرُكُمْ → وَعَشِيرَتُكُمْ . el -Hasan da bu şekilde okur.
35	. بَطُونُهُمْ → ظُهُورُهُمْ .
40	. وَجَعَلَ كَلِمَتَهُ هِيَ الْعَلْيَا → وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعَلْيَا .
47	. ذَادِكُمْ → ذَاذُكُمْ . İbn Mesud ve İbn Ebi Abla da bu şekilde okumuştur.
49	. سَقَطُوا → سَقَطُوا .
57	. مُتَدَخَّلًا → مُتَدَخَّلًا , bazılarına göre ise مندخلا şeklinde okumuştur. . لَوْلَا → لَوْلَا . el-Eşhab ve el-Ukayli de bu şekilde okur. . يَسْتَنْوُونَ → يَسْتَنْوُونَ .
63/64	. يَعْلَمُوا → يَعْلَمُوا .
77/78	. يُكَادِبُونَ → يُكَادِبُونَ . İbn Kays da bu şekilde okumuştur.
90/91	. كَذَّبُوا → كَذَّبُوا . el-Hasan ve diğerleri de bu şekilde okur.
91/92	. الضُّعَفَاءُ → الضُّعَفَاءُ , Ebu İmran el-Cevni'nin okuduğu gibi.
100/101	. وَالَّذِينَ → burada وَ harfini ihmal eden Ömer'e karşı TR'yi desteklemiştir.
101/102	. سَعَدَيْهِمْ → سَعَدَيْهِمْ . Ayrıca Enes'in nasıl okuduğuna bakınız.
104/105	. تَعْلَمُوا → تَعْلَمُوا . el-Hasan, Ali ve Enes'de bu şekilde okur.
107/108	. وَالَّذِينَ اتَّقَوْا → وَالَّذِينَ اتَّقَوْا .
109/110	. فَانْهَارَتْ بِهِ فَوَائِدُهُ → فَانْهَارَتْ بِهِ . Bu kıraat bazen yanlışlıkla İbn Mesud'a atfedilir.
110/111	. حَتَّى تَقْتَعَ قُلُوبَهُمْ → أَنْ تَقْتَعَ قُلُوبَهُمْ . İbn Mesud'un nasıl okuduğuna dikkat ediniz.
112/113	. التَّائِبِينَ الْعَابِدِينَ الْحَامِينَ السَّائِحِينَ الرَّكَعِينَ السَّاجِدِينَ → التَّائِبِينَ vs. التَّائِبِينَ . İbn Mesud ve el-A'meş de bu şekilde okur.

	وَالْحَافِظِينَ → وَالْحَافِظُونَ . İbn Mesud'un okuduğu gibi.
117/118	كَادَ يَزِيغُ → كَانَتْ تَزِيغُ . İbn Mesud'un kıraatiyle karşılaştırınız.
126/127	لَا تُرَى → لَا يَرَوْنَ , İbn Mesud ve el-A'meş gibi.

SURE X

2	مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ → إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ .
4	بَدَأَ → يَبْدُوا . İbn Mesud da bu şekilde okur.
16/17	مَا أَدْرِكُمْ بِهِ وَلَا تَلْوَهُ عَلَيْكُمْ → مَا تَلْوَهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرِكُمْ بِهِ .
21/22	قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَهُ → قُلْ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا لَدَيْكُمْ , fakat bazıları الله kelimesi yerine الله şeklinde okuduğunu söylemişlerdir.
22/23	حَيْطُ → أَحْيَطُ . İbn Mesud ve Zeyd b. Ali de bu şekilde okur.
24/25	زَخْرَفَهَا → زَخَّرَفَهَا . İbn Mesud ve İsa e-Sekafi de bu şekilde okur. وَزَيَّنَّتْ → وَزَيَّنَّتْ . İbn Mesud ve Zeyd b. Ali de bu şekilde okur. جَاءَهُمْ → أَتَاهَا . İbn Mesud'un kıraati ile karşılaştırınız. بِالْأَمْسِ وَمَا أَهْلَكْنَاهَا إِلَّا بِدُنُوبِ أَهْلِهَا → بِالْأَمْسِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُهْلِكَهَا إِلَّا عَلَيْهَا and read بِدُنُوبِ أَهْلِهَا . Aynı zamanda Ubey b. Ka'b'ın buraya şu ayeti eklediği de söylenmiştir: لَوْ أَنَّ لَابْنَ آدَمَ وَادِيَانَ عَلَى مَنْ مَالٍ لَابْتَعَى وَادِيًا ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ مَنْ تَابَ .
27/28	يَغْتَسِي وَجُوهَهُمْ قِطْعَ مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا → أَغْشَيْتُ وَجُوهَهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا .
58/59	فَأَفْرَحُوا → فَلْيَفْرَحُوا , İbn Mesud ve diğerlerinin okuduğu gibi. Fakat bazılarına göre فَلْيَفْرَحُوا şeklinde okumuştur. تَجْمَعُونَ → يَجْمَعُونَ , ki İbn Amir, Ebu Cafer ve el-Hasan'ın kıraatidir.
71/72	فَأَدْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ اجْمَعُوا أَمْرَكُمْ → فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ .
81	أَنْتُمْ → جِنَّتُمْ . سِحْرٌ → السِّحْرُ . İbn Mesud da bu şekilde okur.

92	<p>لُنْحِيكَ → لُنْحِيكَ , İbn es-Samayfa ve İbn Mesud'un okuduğu gibi.</p> <p>بِيدَنِكَ وَذِرْعَكَ وَجَوْشَنِكَ ثُمَّ لُنْقِيكَ , İbn Mesud ve diğerlerinin okuduğu gibi. Fakat bazılarına göre بِيدَنِكَ وَذِرْعَكَ وَجَوْشَنِكَ ثُمَّ لُنْقِيكَ şeklinde okumuştur.</p> <p>لِمَنْ خَلَقَكَ → لِمَنْ خَلَقَكَ , Muaz ve İbn es-Samayfa da bu şekilde okur.</p>
98	<p>فَهَلَّا → فَهَلَّا . İbn Mesud da bu şekilde okur.</p>

SURE XI

3	<p>فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ → وَإِنْ تَوَلَّوْا .</p>
7/10	<p>قُلْتُمْ بِأَنكُمْ → قُلْتُمْ إِنكُمْ . el-A'meş de bu şekilde okur.</p>
13/16	<p>بِسُورٍ → بَعَثْنَا سُورٍ . İbn Mesud da bu şekilde okur.</p>
16/19	<p>بَاطِلًا → بَطْلًا . İbn Mesud da bu şekilde okur. Bazılarına göre ise بَاطِلًا وَحَبِطًا şeklinde okumuştur.</p>
28/30	<p>فَعَمَّيْتُمْ → فَعَمَّاهَا ki bu kıraat bazen yanlışlıkla İbn Mesud'a atfedilir.</p> <p>أَنْفُسَنَا → أَنْفُسَنَا مِنْ شَطْرِ أَنْفُسِنَا . fakat bazıları أَنْفُسَنَا yerine قُلُوبِنَا şeklinde okuduğunu söylemiştir.</p>
49/51	<p>مِنْ قِيلَ هَذَا الْكِتَابِ → مِنْ قِيلَ هَذَا . Talha ve İbn Mesud kıraatleri ile karşılaştırınız.</p>
50/52	<p>غَيْرُ اللَّهِ → غَيْرُهُ .</p>
71/74	<p>فَضَحَكْتَ وَهُوَ جَالِسٌ → فَضَحَكْتَ .</p>
72/75	<p>شَيْخًا → شَيْخًا . İbn Mesud ve el-A'meş kıraatlerine bakınız.</p>
76/78	<p>جِيًّا → جِيًّا (imale ile) .</p>
78/80	<p>الْخُبَيْثُ → السَّيِّئَاتِ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. Bazıları onun ayete النِّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ بالمولانا ilavesini yaptığını söylemiştir fakat bu kısım muhtemelen XXXII, 10 'a gönderme yapmaktadır.</p>
81/83	<p>إِلَّا أَمْرًا لَكَ → إِلَّا أَمْرًا لَكَ , bu okuyuşla Mekke ve Basra kıraatlerini desteklemiş olmaktadır.</p>
100/102	<p>قَائِمًا وَحَصِيدًا → قَائِمًا وَحَصِيدًا , Cafer b. Mehd ve İbn Dâr da bu şekilde okumuştur.</p>

102/104	إِذَا → إِذْ . Talha da böyle okur.
104/106	لَأَجَلٍ → لَأَمَدٍ . Ebu Reca'nın okuduğu gibi.
105/107	يَأْتِي → يَأْتُونَ , Kâlûn, Kisai, İbn Kesir kıraatidir. Diğerleri ise İbn Mesud gibi يَأْتُونَ şeklinde okumuştur. Ayrıca نَفْسٍ yerine مِنْهُمْ şeklinde okumuştur.
111/113	وَإِنْ كَلَّا → وَإِنْ كَلُّوا , el-Hasan ve Aban gibi. Fakat bazılarına göre كَلُّوا , bazılarına göre كَلُّوا , İbn Mesud'un da dahil olduğu diğer bir gruba göre ise كَلُّوا şeklinde okumuştur. لِيُوقِفَهُمْ → لِمَا لِيُوقِفَهُمْ .
113/115	وَلَا تَكُونُوا مَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا → وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمَسُّكُمُ النَّارُ فَمَا تَمَسُّكُمُ النَّارُ . İbn Kays da bu şekilde okumuştur.
116/118	بَقِيَّةٍ وَاحِلَامٍ → بَقِيَّةٍ , İbn Mesud'un okuduğu gibi. Fakat onun بقية واحلام şeklinde okuduğu da söylenmiştir.

SURE XII

6	وَكَذَلِكَ → وَكَذَلِكَ , yani و harfini ihmal ederek.
7	عِبْرَةً → عَابِلَةً .
10	غَيْبَتٍ → غَيْبَةٍ . el-Cehderi'nin de okuduğu gibi.
11	تَأْمَنَّا → تَأْمَنَّا , el-A'meş ve el-Hasan'ın okuduğu gibi. Fakat bazıları onun نَبْمَنَا şeklinde okuduğunu söylemiştir.
12	يُرْتَعُ → يُرْتَعُ . Ebu Nahik ve İbn Ebi Abla da bu şekilde okur.
15	غَيْبَتٍ → غَيْبَةٍ . 10. ayette olduğu gibi.
18	فَصَبْرًا جَمِيلًا → فَصَبْرًا جَمِيلًا . İbn Mesud, İsa es-Sekafi de bu şekilde okur.
23	تَرَعَّتْ → وَغَلَقَتْ . هَآ أَنَا لَكَ → هُنَيْتَ لَكَ . Ali ve Muaz el-Kari de bu şekilde okur.
31	حَآشَى اللَّهِ → حَآشَى اللَّهِ veya حَآشَى اللَّهِ . İbn Mesud da bu şekilde okumuştur. Fakat bazıları onun Ebu Amr ve el-Yezidi gibi حَآشَى اللَّهِ şeklinde, diğer bazıları ise حَآشَى اللَّهِ şeklinde okuduğunu söylemiştir. بَشِيرًا → بَشِيرًا . Ebu'l-Cevze ve diğerleri de bu şekilde

	okur. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
33	أَصْبُ → أَصْبُ . İbnü's-Sameyfa ve İbn Mesud da bu şekilde okumuştur. وَأَكُونُ → وَأَكُونُ . İbn Ebi Abla ve Ebu İmran da bu şekilde okur.
45	أَتِيكُمْ → أَنبِؤكُمْ . el-Hasan da bu şekilde okumuştur.
47	فِي سُنْبِلِهِ فَأَبَى لَهُ → فِي سُنْبِلِهِ . İbn Mesud'un okuduğu gibi.
49	نُعَصِّرُونَ → يُعَصِّرُونَ , Ebu Mütevekkil'in okuduğu gibi.
63	يَكِيلُ → نَكْتَلُ .
64	خَيْرٌ حَافِظٍ → خَيْرٌ حَافِظًا . el-A'meş'in okuduğu gibi.
72	صَوَاعٍ → صَوَاعٍ , bununla birlikte bazıları onun صَوَاعٍ şeklinde okuduğunu söylemiştir. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
76	إِعَاءَ → وَعَاءَ . Said b. Cübeyr de bu şekilde okur.
78	شَيْخًا كَبِيرًا وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَنَا عَلَيْهِ فَخَذَ أَيْنَا شَيْتًا → شَيْخًا كَبِيرًا فَخَذَ أَحَدْنَا مَكَانَهُ . دَعْنَا لَنَا .
81	شَهَدْنَا عَلَيْهِ → شَهَدْنَا .
87	رُوحَ → رَحْمَةَ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
90	أَيْتُكَ أَوْ أَنْتَ → أَيْتُكَ لِأَنْتَ .
94	فُصِّلَتْ → فَصَّلَتْ . Ayrıca İbn Abbas'ın nasıl okuduğuna bakınız.
100/101	عَلَى السَّرِيرِ → عَلَى الْعَرْشِ . سَاجِدِينَ → سُجَّدًا .
110	كُذِّبُوا → şeklinde okuyarak, İbn Mesud gibi, alternatif kıraat olan كُذِّبُوا okuyuşuna karşı Kufe'lilerle hemfikir olmuştur.

SURE XIII

1	أَوْحِيَ → أَنْزَلَ .
2	ثَرَوْنَهُ → ثَرَوْتَهَا .
4	يُسْقِيهَا مِنْ مَاءٍ وَاحِدٍ وَيَفْضُلُ → يُسْقِي بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَيُفْضِلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ

	بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ . İbn Mesud ve İbn Kays da böyle okumuştur.
8/9	تَضَعُ → تَغِيضُ .
10/11	سَوَاءٌ عَلَى اللَّهِ → سَوَاءٌ مِنْكُمْ .
11/12	مَعَائِبُ → مَعَائِبُ , en-Nehai gibi. Fakat bazıları onun مُعَيَّبَاتُ şeklinde, diğer bazıları ise İbn Mesud gibi مَعَائِبُ şeklinde okuduğunu söylemiştir. وَرُقَبَاءُ مِنْ خَلْفِهِ مِنْ خَلْفِهِ , bununla birlikte وَرُقَبَاءُ مِنْ خَلْفِهِ şeklinde okuduğu da söylenmiştir.
14/15	تَدْعُونَ → يَدْعُونَ . Ebu'l-Mütevekkil'in okuduğu gibi.
16/17	قَالُوا اللَّهُ قُلُ → قُلِ اللَّهُ قُلُ . İbn Mesud da bu şekilde okur.
17/18	يُوقِدُونَ → bu şekilde okuyarak تُوقِدُونَ okuyuşuna karşı TR ile hemfikir olmuştur.
19	أَقَمْنَ → أَوْمَنَّ . İbn Mesud ve Zeyd b. Ali de bu şekilde okur.
26	يَبْسُطُ → يَبْسُطُ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
30/29	Bu ayeti İbn Mesud gibi وَمَا أَرْسَلْتُ مِنَ الرَّسُلِ وَأَنْزَلْتُ عَلَيْهِمْ مِنَ الْكُتُبِ إِلَّا بَلَاغَةً قَوْمِهِمْ لِيَتْلُونَهَا عَلَيْهِمْ وَيُبَيِّنُونَهَا لَهُمْ فَضَّلَ اللَّهُ şeklinde okumuştur.
31	دِيَارِهِمْ → دَارِهِمْ . İbn Mesud'un okuduğu gibi.
33	وَصَدُّوا → وَصَدُّوهُمْ , Ebu İmran gibi. Fakat onun وَصَدَّهُمْ şeklinde okuduğu da söylenmiştir.
35	مِثَالُ → مِثَالُ . Sülemi ve bazılarına göre İbn Mesud'un da okuduğu şekildir.
36	وَالَّذِي أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ → وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ . İbn Mesud da bu şekilde okumuştur.
42	الَّذِينَ كَفَرُوا → الْكُفَّارُ . İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
43	وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ → وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ .

SURE XIV

5	يَعْمَ اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ → إِنَّ فِي ذَلِكَ .
26/31	وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً خَبِيثَةً → وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ .
37/40	إِنَّكَ أَسْكَنْتَ → إِنِّي أَسْكَنْتُ .

	أَفِيدَةٌ → إفَادَةٌ . İbn Miclaz ve Zeyd b. Ali de bu şekilde okur.
41/42	لَوْلَا → لَوْلَا . fakat Hasan b. Ali gibi لَوْلَا şeklinde okuduğunu da söyleyenler olmuştur.
46/47	وَلَوْ لَا كَلِمَةُ اللَّهِ لَزَالَ مِنْ مَكْرَهُمْ → وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لَتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ . fakat bazıları onun كَادَ مَكْرَهُمْ şeklinde okuduğunu söylemiştir. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.

SURE XV

7	لَوْلَا → لَوْلَا . İbn Ebi Abla ve İbn Dâr gibi.
14	لَطَّلُوا → فَطَّلُوا . İbn Mesud da bu şekilde okur.
15	سُحْرَتٌ → سُحْرَتٌ . İbn Mesud ve Abân b. Tağlib de böyle okumuştur.
53	تَخَفٌ → تَوَجَّلٌ .
86	الْخَالِقُ → الْخَالِقُ . Zeyd b. Ali, el-A'meş ve el-Cehderi de bu şekilde okur.

SURE XVI

8	وَرِيْنَةٌ → وَرِيْنَةٌ , yani و harfini ihmal ederek. Ebu Razin ve İbnü's-Sameyfa da bu şekilde okur.
10	شَجَرٌ → شَجَرٌ .
11	النَّخِيلُ ve الزَّيْتُونُ ve الزَّرْعُ ki sonraki kısmın يُنْبِتُ → يُنْبِتُ ve الأعنَابُ şeklinde harekelenmesini gerektirir.
26/28	وَلَمْ يَعْلَمْ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَى اللَّهُ بِبَنِيهِمْ veya bazılarına göre وَلَمْ يَعْلَمْ الَّذِينَ آمَنُوا فَآتَى اللَّهُ بِبَنِيهِمْ şeklinde okumuştur. السُّفْفُ → السُّفْفُ (çoğul şekliyle). İbn Muheysin de bu şekilde okur.
30/32	خَيْرٌ → خَيْرٌ . Zeyd b. Ali de bu şekilde okur.
37/39	لَا هَادِيَ لِمَنْ يُضِلُّ veya لَا هَادِيَ لِمَنْ أَضَلَّ → لَا يُهْدِي مَنْ يُضِلُّ veya bazılarına göre لَا هَادِيَ لِمَنْ أَضَلَّ اللَّهُ şeklinde okumuştur. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
41/43	ظَلَمُوا → ظَلَمُوا . İbn Mesud ve Ebu'l- Berhaşim de böyle okumuştur.

54/56	Ebu'l-Mütevekkil de bu şekilde okur. → إِذَا أَنْكَشَفَ إِذَا كَشَفَ
59/61	El-Cehderi gibi. → يَدُسُّهَا ve أَيْمُسِكُهَا → يَدُسُّهُ ve أَيْمُسِكُهُ
62/64	مُفْرَطِينَ → مُفْرَطُونَ
78/80	Kisai kıraatidir. → إِمَهَاتِكُمْ → أَمَهَاتِكُمْ
80/82	bu şekilde okuyarak Hicaz ve Basra kıraatini desteklemiş olmaktadır. → ظَعْنِكُمْ → ظَعْنِكُمْ
84/86	نَبَعْتُ → نَبَعْتُ
112/113	İbn Mesud da bu şekilde okur. → لِبَاسِ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ → لِبَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ

SURE XVII

4	İbn Mesud ve Zeyd b. Ali de böyle okumuştur. → عَلِيًّا → عَلُوًّا
5	İbn Mesud ve İbn Kays da böyle okur. عِبَادًا - عِبَادًا
7	Ali de böyle okur. Fakat bazılarına göre لَيْسُونَ , bazılarına göre لَيْسُونَ , bazılarına göre لَيْسُوا , bazılarına göre لَيْسُوا , bazılarına göre لَيْسُوا , bazılarına göre لَيْسُوا , bazılarına göre لَيْسُوا . İbn Kays ve Ebu Nahik de böyle okumuştur. → وَجُوهَهُمْ → وَجُوهَهُمْ
12/13	ayet 61 ve XXVII, 13' te de aynı okunuş vardır. Zeyd b. Ali de bu şekilde okur. مَبْصِرَةٌ → مَبْصِرَةٌ
13/14	bazıları ise وَيَقْرَأُ , bazıları ise وَيَقْرَأُ , bazıları ise وَيَقْرَأُ , bazıları ise وَيَقْرَأُ , bazıları ise وَيَقْرَأُ . el-Hasan da bu şekilde okur. طَائِرَةٌ → طَائِرَةٌ
16/17	fakat bazıları بَعَثْنَا أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا فَمَكْرُوا → أَمْرًا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا , bazıları ise بَعَثْنَا أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا şeklinde okuduğunu söylemiştir. بَعَثْنَا
23/24	İbn Mesud'un okuduğu gibi. وَقَصَى → وَقَصَى
31/33	قَلْبُهُمْ → قَلْبُهُمْ
32/34	فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا إِلاَّ مَ، تَابَ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا → فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا , fakat bazıları onun فَاحِشَةً yerine فَاحِشَةً okuduğunu söylemişleridir. رَحِيمًا
33/35	fakat bazıları onun لَأَيْسُرَفَ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ → لَأَيْسُرَفَ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ

	لا تُسْرِفُوا فِي الْقَتْلِ إِنَّ وَلِيَّهُ كَانَ مُنْصُورًا yerine كَانَ مُنْصُورًا şeklinde okuduğunu söylemiştir.
38/40	سَيِّئُهُ - سَيِّئَاتُهُ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
44/46	تُسَبِّحُ لَهُ → تُسَبِّحُ لَهُ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
68/70	نُحْسِفَ → يَحْسِفَ , İbn Kesir ve Ebu Amr gibi. Ayrıca sonraki ayette bu tercihinin uyararak نُرْسِلَ ve نُعِيدَكُمْ ve نُفَرِّسِلَ ve نُفَرِّقَكُمْ şeklinde okumuştur.
69/71	حَجَّارَةٌ مِنَ الرِّيحِ → قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ .
71/73	بِكِتَابِهِمْ → بِأَمْرِهِمْ . İbn Mesud ve el-Hasan'ın nasıl okuduğuna bakınız.
76/78	يَلْبَثُونَ → يَلْبَثُوا . İbn Mesud da böyle okumuştur.
80/82	مُدْخَلٌ → مَدْخَلٌ . Ali, el-Hasan ve diğerlerinin okuduğu gibi.
93/95	مِنْ ذَهَبٍ → مِنْ زُخْرَفٍ . İbn Mesud da bu şekilde okur.
102/104	وَإِنْ إِخَالَكَ يَا فِرْعَوْنَ لَمُتُّورًا → وَأَلَى لِأَطْنُكَ يَا فِرْعَوْنَ مُتُّورًا .
106/107	فَرَقْنَاهُ → فَرَقْنَاهُ . İbn Mesud, İbn Abbas, İbn Muheysin ve diğerleri de bu şekilde okur . fakat bazıları onun عَلَيْكَ ilavesinde bulunduğunu söylemiştir.

SURE XVIII

17/16	تُرْوَرُ → تُرْوِرُ . Muaz ve İbnü's-Sameyfa da bu şekilde okur.
25/24	ثَلَاثَ مِائَةٍ سَنَةٍ - ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ . İbn Mesud da böyle okumuştur.
27/26	لَا مُبَدَّلَ → لَامُبَدَّلَ . Zeyd b. Ali'nin okuduğu gibi.
34/32	وَأَتَيْنَاهُ ثَمْرًا كَثِيرًا → وَكَانَ لَهُ ثَمْرٌ .
37/35	يُخَاصِمُهُ → يُحَاوِرُهُ .
38/36	لَكِنَ أَنَا هُوَ اللَّهُ رَبِّي , el-Hasan'ın okuduğu gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
44/42	الْحَقُّ لِلَّهِ → لِلَّهِ الْحَقُّ

	الوَلَايَةِ → الوَلَايَةُ , Kufe kıraatini destekleyerek.
45/43	تُدْرُوهُ - تُدْرِيهِ , İbn Mesud ve İbn Abbas gibi.
47/45	سَيَّرَتِ الْجِبَالَ → نَسِيرَ الْجِبَالَ .
53/51	لُوقَعُوا فِيهَا → مَوَاقِعُهَا .
55/53	قَبِيلًا → قَبِيلًا . Talha b. Musarrıf gibi.
59/58	تِلْكَ الْقُرُونُ الْخَالِيَةِ → تِلْكَ الْفَرَى . İbn Mesud ve İbn Kays da bu şekilde okur. لَيَوْمٍ هَلَاكِهِمْ → لِمَهْلِكِهِمْ .
63/62	أَنْ أَذْكَرَ لَهُ → أَنْ أَذْكَرَهُ .
71/70	لِيَغْرُقَ أَهْلَهَا → لِيُغْرِقَ أَهْلَهَا . Hazma ve Kisai kıraatidir.
76/75	أَعْنُ → إِنْ . şeklinde okuyarak alternatif لَدُنِّي okuyuşuna karşı TR ile hemfikir olmuştur. عُدْرَى → عُدْرًا . تُصَحِّبُنِي → تُصَحِّبُنِي . İbn Ebi Abla ve Yakub da bu şekilde okur.
77/76	يُضَيِّفُونَهُمْ → bu şekilde okuyarak alternatif يُضَيِّفُونَهُمْ okuyuşuna karşı TR ile hemfikir olmuştur. يُنْقِضُ → يَنْقِضُ , İbn Mesud ve el-A'meş'in de okuduğu gibi. فَهَدِمَهُ ثُمَّ قَعَدَ بَيْنَهُ → فَأَقَامَهُ لَأُوتِيَتْ → لَأُتِيَتْ , bazılarının göre ise لَأُتِيَتْ şeklinde okumuştur. İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
78/77	هَذَا الْفِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ - هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ . İbn Mesud da bu şekilde okumuştur.
79/78	أَمَامَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ → وَرَأَاهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ سَفِينَةٍ سَفِينَةٍ . fakat bazıları buradaki kıraat farkının İbn Mesud okuyuşunda olduğu gibi sadece سَفِينَةٍ yerine سَفِينَةٍ سَفِينَةٍ getirilmesi olduğunu söylemişlerdir. سَفِينَةٍ سَفِينَةٍ şeklinde okuduğu da söylenmiştir.
80/79	فَكَانَ كَافِرًا وَكَانَ أَبَوَاهُ → فَكَانَ أَبَوَاهُ . فَخَافَ رَبُّكَ → فَخَشِينَا . İbn Mesud'un okuduğu gibi.
85/83	فَاتَّبَعَ → bu Kufe ve Suriye kıraatini benimseyerek TR ile hemfikir olmuştur.

86/84	حَمِيَّةٌ → aynı şekilde okuyarak, alternatif حَامِيَّةٌ okuyuşuna karşı TR ile hemfikir olmuştur.
87/86	إِلَى رَبِّهِ فِي مَنْ تَبِعَهُ فَمُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا ثُمَّ اتَّبَعَ → إِلَى رَبِّهِ فَمُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا . دُو الْقَرْنَيْنِ الشَّمْسُ سَبَبًا .
96/95	الصَّدْفَيْنِ → الصَّدْفَيْنِ . Suriye, Mekke ve Basra kıraatlerini destekleyerek.
98/97	نِعْمَةٌ → رَحْمَةٌ .
105	يُقَامُ → نُفِيمُ , ki devamında وَزُنُّ kelimesini gerekli kılar.
109	مِدَادًا → مَدَدًا . İbn Mesud ve diğerleri de bu şekilde okur.

SURE XIX

2/1	ذَكَرَ رَحْمَةَ رَبِّكَ عَبْدُهُ → ذَكَرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدُهُ . İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
4/3	الرَّأْسُ شَيْئًا → burada <i>idgam</i> yapma hususunda Ebu Amr ile hemfikir olmuştur.
6	بِرَثْنِي وَأَرِثُ → بِرَثْنِي وَبِرِثُ .
8/9	عُسَيْبًا → عُسَيْبًا . Mücahid ve İbn Abbas gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
23	فَلَمَّا أَجَاءَهَا → فَأَجَاءَهَا .
24	فَخَاطَبَهَا مَنْ تَحْتَهَا → فَنَادَاهَا مِمَّنْ تَحْتَهَا . Enes ve İbn Mesud da bu şekilde okumuştur.
25	تُسْفَطُ → تُسَاقِطُ . Zeyd b. Ali, Ebu Havya da bu şekilde okur. Bazılarına göre ise يَسْفَطُ şeklinde okumuştur. تَمْرًا بَرِيًّا → رُطْبًا جَنِيًّا . Ebu'l-Mütevekkil de bu şekilde okur.
26/27	صَوْمًا وَصَمْتًا veya صَوْمًا صَمْتًا → صَوْمًا . Enes gibi.
27/28	يَا ذَا الْمَهْدِ → يَا مَرِيْمُ .
28/29	أَبَا سَوْءٍ → أَمْرًا سَوْءٍ .
29/30	قَالُوا يَا ذَا الْمَهْدِ كَيْفَ يَنْكَلِمُ صَبِيًّا → قَالُوا كَيْفَ تُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا .
34/35	الَّذِي كَانَ النَّاسُ فِيهِ → الَّذِي فِيهِ . قِيلَ اللَّهُ الْحَقُّ → قَوْلَ الْحَقِّ . İbn Mesud ve el-A'meş'in nasıl okuduğuna bakınız.

192 ▪ Ubey b. Ka'b Mushafi - I

36/37	إِنَّ → وَانَّ , yani و harfini ihmal ederek.
40/41	نُورَتْ → نَوَّرَتْ . İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. Fakat bazıları onun وَرَّتْ الأَرْضُ şeklinde okuduğunu söylemiştir. İbn Huseym'in nasıl okuduğuna bakınız.
46/47	لَأَقْتُلَنَّكَ → لَأَرْجُمَنَّكَ . İbn Huseym'in nasıl okuduğuna bakınız.
64/65	وَمَا يَنْزِلُ إِلَّا بِقَوْلِ رَبِّكَ → وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ . İbn Huseym ve Ebu Miclaz da bu şekilde okumuştur.
66/67	لَسَأَخْرُجُ → لَسَوْفَ أَخْرُجُ . Talha b. Musarrif de bu şekilde okur.
67/68	يَنْذَرُ → يَنْذَرُ . Ebu Nahik ve Ebu'l-Mütevekkil de bu şekilde okur.
69/70	عَيَّيَا → ayet 9 gibi.
71/72	مِنْهُمْ → مِنْكُمْ . İbn Abbas, İkrime, İbn Faiz ve diğerleri gibi.
72/73	تُمْ → تُمْ , İbn Mesud ve diğerleri de bu şekilde okur.
74/75	وَرِيًّا → وَرِيًّا . fakat bazılarına göre وَرِيًّا şeklinde okumuştur. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
77/80	أَفْرَأَيْتَكَ يَا مُحَمَّدُ الَّذِي كَذَّبَكَ وَجَحَدَ بَابِنَا → أَفْرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بَابِنَا وَقَالَ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
78/81	أَعْلَمَ الْغَيْبَ → أَطْلَعَ الْغَيْبَ .
93/94	لَمَّا آتَى → إِذَا آتَى . İbn Mesud da bu şekilde okur.

SURE XX

1	طِيهَا → طه .
4/3	تَنْزِيلًا → تَنْزِيلًا . İbn Ebi Abla ve İbn Dâr da bu şekilde okur. Bazılarına göre hem o hem Ubey b. Ka'b hem de İbn Ebi Abla تَنْزِيلٌ şeklinde okumuştur.
6/5	مَنْ → مَا . İbn Kays da bu şekilde okumuştur.
13	وَأَلَى آخْتَرْتِكَ → وَأَنَا آخْتَرْتُكَ . fakat bazıları İbn Kays ve Ebu Şeyh gibi وَأَلْنِي şeklinde okuduğunu söylemiştir.

14	لذَكَرَى → لِلذَّكَرَى . İbnü's-Sameyfa ve es-Sülemi gibi.
15	اخْفِيهَا مِنْ نَفْسِي → أَخْفِيهَا . bazıları ise onun أَخْفِيهَا مِنْ نَفْسِي şeklinde okuduğunu söylemiştir. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
18/19	عَجَائِبُ → مَأْرَبُ . Ebu'l-Mütevekkil de bu şekilde okur.
21/22	إِنَّا سَنُعِيدُهَا سَيْرِئَهَا → سَنُعِيدُهَا سَيْرِئَهَا . İbn Mesud da bu şekilde okumuştur.
31,32/ 32,33	Ubey Mushaf'ında bu ayetler ters bir düzende bulunmakta ve وَأَشْنُدُّ okuyuşunu içermektedir.
36	أَعْطَيْتَ → أَوْتَيْتَ .
40/41	فَرَدَدْنَاكَ → فَرَجَعْنَاكَ .
60,61/ 62,63	فَرَجَعَ فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ سِحْرَهُ سِحْرَهُ gibi İbn Mesud gibi فَرَجَعَ فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ سِحْرَهُ سِحْرَهُ şeklinde okumuştur.
63/66	İn Zân إلا سَاحِرَانِ → İn هَذَانِ لَسَاحِرَانِ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. İbn Huseym gibi bu kelimeyi ihmal etmiştir. يَذْهَبَا بِالطَّرِيقَةِ → وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمْ .
72/75	لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ وَتُؤْتِرَكَ عَلَيَّ مَا رَأَيْنَا مِنْ → لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلَيَّ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ . İbn Mesud da bu şekilde okumuştur.
81/83	İn شاءَ اللهُ لا يَجِلُّ عَلَيْنِمْ غَضَبِي → فَيَجِلُّ عَلَيْنِمْ غَضَبِي . İbn Mesud da böyle okumuştur.
86/89	يَجِلُّ → يَجَلُّ . İbn Huseym'in nasıl okuduğuna bakınız.
96	فَقَبَضْتُ قَبْضَةً → فَقَبَضْتُ قَبْضَةً . İbn Mesud ve İbnü'z-Zübeyr de bu şekilde okumuştur.
97	ظَلَّتْ → ظَلَّتْ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. لَنَنْبَحَهُ ثُمَّ لَنُحَرِّقَهُ → لَنُحَرِّقَهُ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
108/107	فَلَا يَطْفُونَ → فَلَا تَسْمَعُ .
118/116	تُجَاعُ → تُجَوِّعُ . İbn Kays gibi. تُعْرَى → تُعْرَى . İbn Kays gibi.

SURE XXI

4	فَلْ رَبِّي يَعْلَمُ السِّرَّ - فَلْ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ . İbn Mesud da bu şe-
---	--

	kilde okumuştur.
30/31	رَتَّقَا → رَتَّقَا . Zeyd b. Ali, İbn Ebi Abla ve diğerleri de bu şekilde okur.
32/33	أَيَاتِنَا → أَيَاتِهَا .
47/48	جِنَّا → أَتَيْنَا . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
77	عَلَى الْقَوْمِ → مِنْ الْقَوْمِ .
79	فَفَهَّمْنَاهَا → فَفَهَّمْنَاهَا . Muaz ve İkrime gibi.
92	أُمَّةً وَاحِدَةً → أُمَّةً وَاحِدَةً . el-Hasan ve diğer bir çokları gibi.
98	حَطَبُ → حَصَبُ . Ali ve Ayşe'nin kıraatidir.
112	يَصِفُونَ → نَصِفُونَ . İbn Zekvan ve el'A'meş kıraatidir. رَبِّي أَحْكَمُ → رَبِّ أَحْكَمُ . İbn Abbas, İkrime ve diğerleri de bu şekilde okur.

SURE XXII

5	نُفِرُ → نُفِرُ . Yakub ve Ebu'l-Mütevekkil de bu şekilde okur.
7	بَاعَثُ → يَبْعَثُ . İbn Huseym gibi.
20/21	يُصْحَرُ → يُصْحَرُ . el-Hasan gibi.
22	زِيدُوا → أَعِيدُوا . İbn Kays ve Ebu Hasin gibi.
23	وَلَوْلَا → وَلَوْلَا . İbn Abbas, Ebu Nahik ve ed-Dahhak gibi.
27/28	رُجَالًا → رُجَالًا , İbnü's-Sameyfa ve diğerlerinin okuduğu gibi veya Zeyd b. Ali, İbn Ebi Abla ve diğerleri gibi رُجَالًا şeklinde okumuştur.
36/37	صَوَافِي → صَوَافِي . el-Hasan ve Mücahid gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
40/41	صَلَوَاتُ → صَلَوَاتُ . Ayrıca Talha'nın nasıl okuduğuna bakınız.
51/50	مُعْجَزِينَ → مُعْجَزِينَ . Ayrıca, XXXIV, 5, 38/37'e bakınız. Mekke ve Basra kıraatidir.
52/51	وَلَا بِيَّ مُحَدَّثٍ → وَلَا نَبِيَّ . Ebu'l-Mütevekkil de bu şekilde okur.
78/77	اللَّهُ → هُوَ .

Dinin Özü'ne Giriş *

Yazan: Ahmed Abdüllhalim ATİYYE
Çeviren: Yrd.Doç.Dr. Tamer YILDIRIM**

Feuerbach'a Göre Dinin Özü: Feuerbah'ın Dine Olan İlgisi

Feuerbach'ta din, bütün kitaplarının özünü ifade eden temel bir görünümüdür. Onun kitapları, *Dinin Özü Üzerine Konferanslar*'ının ilkinde haber verdiği gibi : “Dini, ilahiyatı ve onlarla alakalı olanı incelemeyi hedeflemektedir”, “benim daima ve her şeyden önce uğraşım, bilgi ışıklarıyla dinin karanlık bölgelerini aydınlatmak olmuştur ki, insan dinin gizemliliğinden istifade edip insan türünü kontrol altına almak isteyen düşman güçlerinin kurbanı olmasın.”¹ Engels'in bize aktardığı gibi, Feuerbach dini yok etmeyi veya kaldırmayı hedeflememiş onu mükemmellik durumuna ulaştırmak istemiştir. Çünkü o, bizzat felsefenin dinin alanına girmesini ve dini kendine esas yapması düşüncesindedir. Din insan ruhunun ebedi vazifesi olarak hala ayaktaadır. Bundan dolayı bizim, felsefenin bir gün temel dini problemleri inceleme ve çözüme hakkından feragat etmesini beklemememiz gerekir. Zira o, bu problemlerin ilahiyat tekelinde olmasını istemektedir. Berdayev'in açıkladığı gibi felsefi uyanışların daima dini bir kaynağı vardır. Berdayev “genel olarak modern felsefe ve özelde de Alman felsefesi, temel konula-

* Bu yazı Ludwig Feuerbach, *Aslı'd-Din*, çev. Ahmed Abdüllhalim Atiyye, Beyrut: Müessesetü'l Camiyye li'd-Diras, 1991, s. 7-33, adlı kitabın Ahmed Abdüllhalim Atiyye tarafından yazılan “Giriş” kısmının çevirisidir.

** Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ Feuerbach, *Lecture of Essence of Religion*, çev. R. Manheim, Harper&Row, New York, 1967, s. 5.

rı ve düşünce yapısı sebebiyle, özü itibarıyla ortaçağ felsefesinden daha fazla Hıristiyan'dır... Hıristiyanlık aynı düşüncenin mahiyetine modern zamanların başında varmıştır"² düşüncesine meyletmektedir.

Feuerbach'ın dine olan ilgisini başından beri incelemek mümkündür, din ve ilahiyat onu felsefeye ulaştıran iki yoldur. Feuerbach'ın din ve ilahiyat arasında bir ayırımı gittiğini ilkin kabul edip ikincisini de reddettiğini söylemek mümkündür. Bunu M. Chernov şu sözleriyle açıklamıştır "Feuerbach'ın ilahiyatın içeriğine (olan) itirazına ve onun insani açılımına ve refaha karşı bir tehlike olduğu şeklindeki düşüncesine rağmen dini bakış açısına karşı, gözle görülür bir sempatiye işaret etmiştir."³ Feuerbach öğrenimine 1823 yılında Heidelberg'de Kilise tarihiyle ilgili dersler veren ve ilahiyatın aklileştirilmesiyle uğraşan Doub ve H. G. Paulus'un öğrencisi olarak başladı. Fakat Feuerbach bu derslerle ilgilenmemiş ve onları safсата olarak kabul edip tenkit etmiş ve onlara katılmamıştır. Doub'dan onu daha çok etkileyen akaidle ilgilenen hocası Paulus, Hegel ve Berlin ilahiyatçılarından etkilenmiş düşünsel ilahiyatın temsilcisiydi. Doub, onun büyük engellere rağmen Berlin'e gitmesini ve Hegel'in bilgisinden Schleiermacher ve Marheineke'in konferanslarından daha fazla bilgi elde etmesini teşvik etmekteydi.⁴ Onun bütün kitapları düşünce hayatı boyunca devam ettiği dine ilgisini vurgulamaktadır (ki, ilk çalışması olan *Ölüm ve Ölümsüzlük Üzerine Düşünceler*'de başlamıştır) Bu çalışma herhangi bir akademik unvandan mahrum olmasına

² N. Berdayev, *The Russian Revelation*, The University of Michigan Press, 1961, s. 11-12.

³ M. Chernov, *His Introduction to the Essence of Faith According to Luther*, Harper&Row Publishers, NewYork, 1967, s. 12.

⁴ K. Löwth, *From Hegel to Nietzsche*, London: Constable, 1965, s. 69 ve Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge University Press, 1982, s. XVII.

kötü bir şöhret kazanmasına ve bazılarının da hatalı bir şekilde onun dine karşı olduğunu düşünmesine sebep olmuştur. Karl Barth (1886–1968) Feuerbach'ın dine karşı tavrı hususunda üç önemli meseleyi vurgulamıştır:

1- Modern filozoflardan ilahiyat problemiyle ilgili olarak Feuerbach kadar kendini meşgul eden kimse yoktur. O bütün eserlerinde tek bir konuyu ele almıştır ki, o da dindir.

2- Dine ilgisi onu modern filozofların birçoğundan daha üstün bir konuma yerleştirmiştir. İncil'le ve Kilise babalarıyla ve özellikle Martin Luther'le ilgili kitaplarında ortaya çıkan budur.

3- Çağdaşı filozoflardan hiç kimse bugünkü durumu hakkında aynı performansla Feuerbach gibi derine dalamamıştır. O din hakkında yüksek bir üslupla konuşan veya yazan azınlık arasındadır.⁵ İnsan filozofu ve felsefi antropolojinin sahibi (Feuerbach) felsefesinin tamamının din felsefesi olduğunu vurgulayabilmiştir. Bu da din kelimesinin genel manasıyla alakalı olup insanın geleceğiyle ilgilenmesini ifade etmektedir. Aynı bakış açısıyla Feuerbach inançta sapma olarak saydığı ve kelimenin tam manasıyla ilahiyatın sapması olarak gördüğü şeye karşı daima yoğun bir tenkitte bulunmuştur. Çağdaşlarından hiçbiri bu derece yoğun ve titiz bir şekilde bu meseleyle ilgilenmemiştir. H. Vogel'in dediğine göre o "ilahiyatla ilgili tartışmalarında ilahiyatçılardan daha ilahiyatçıydı."⁶ Feuerbach'ta dinin temeli şu şekilde özetlenebilir "antropoloji ilahiyatın sırrıdır" yani dinin özü ve gerçeği ve derin içsel manası, insani özdür. Bu Löwth'ün

⁵ K. Barth, *The Introduction to the Essence of Christianity*, Harper&Row Publishers, New York, London, 1957, s. X.

⁶ H. Vogel, *The Introduction to the Principles of the Philosophy of the Future*, Opolis Babs Merrill, 1966, s. VIII.

Feuerbach'ta 'genel kabuller' (universal axiom) olarak isimlendirdiği şeyin içeriğidir. "Dinin özel bir manası (muhtevası) vardır. Tanrı bilgisi bizzat insanı bilmektir, henüz kendisini kavrayamamış olan bilgidir, din insanın ilk ve dolaylı bilincidir yani bedeni varlık kendini araştırırken kullandığı yönetimdir, araçtır, insan kendi zatında bu özü fark etmeden önce bu özü kendi varlığının dışındaki bir noktaya dönüştürür. Din -en azından Hıristiyanlık- insanın zatına doğru [özüne doğru] gidişatıdır, bu gidişat sanki dışarıdaki bir öze doğru yöneltilmiş gibi gözükür."⁷ Bu diğer öz insanın sınırından ayrı olan özdür yani insanın maddi varlığından ayrıdır ki, bu maddi varlığa yüceltici bir gözle bakılır tıpkı bireysel özün kendisini görenden ayrı oluşu gibi. Bundan dolayı ilahi özün sıfatları en mükemmel haliyle insanın özünün sıfatlarıdır. Kavradığımız veya inandığımız ilahi ruh bizzat idrak edilen ruhtur. Bundan dolayı Hegel'in çalışmalarından birinde Löwth'ün şahit olarak aldığı şu metni görüyoruz: "Dinin gelişmesi insanın, Tanrının kendine bahsettiği şeyin inkârına götürür, bu 'ilahın insanlaştığını' veya 'Tanrı-İnsan' veya 'İnsanlaşmış ilah' yani (Mesih'ten) bahseden Protestanlık'ta ortaya çıkmaktadır, o, bizzat Tanrının özünüyle ilgilenmemektedir, bilakis insana nispetle Tanrının özünüyle ilgilenmektedir. Bu sebeple onda Katoliklikte olan arzu yoktur. İlahiyatın ve Mesihliğin olmadığı Protestanlık artık insani bir din olmuştur."⁸

Buna göre bizim Feuerbach'ın dinle, dinin gelişmesiyle ve tarifiyle ilgili yazılarını özellikle *Dinin Özü*'ndeki yazılarını açıklamaya başlayabiliriz. Fakat Feuerbach'taki dinin antropolojik yorumunun anlaşılmasında bize yardım etmesi için Hegelci din felsefesine işaret etmemiz da-

⁷ K. Löwth, s. 333.

⁸ Age, s. 333.

ha yerinde olur.

İnsani Dinin Hegelci Kökleri

Feuerbach'ın yazılarındaki gayeyi temsil eden insani manasıyla din, insanın tabiatı ve öz mahiyeti hakkında bilincin zirvesi sayılır. Bu manada dinin köklerini daha erken (dönem) ifadesinde görmemiz mümkündür. Burada insanın özünü temsil eden dini anlatmamız ve Feuerbach'ın bu konudaki çeşitli görüşlerini ve gelişimini aynı şekilde dinin çeşitli tariflerini, tabiatını ve kaynağını ele almamız normaldir. Bundan dolayı Hegel'in düşünceleriyle başlamak Feuerbach'ın gayretlerinin kaynağına ulaşmamızı ve dolayısıyla sunmuş olduğu şeyleri öğrenmemizi sağlar. Aynı zamanda sadece hayatımızın temel bir kısmını temsil etmeyen bunun yanında Arap toplumumuza hâkim olan önemli bir unsur olan din hakkında konuşmamız mümkün olacaktır, dinle ilgili bilimsel incelemeden koptuğumuz şekilde özetlenecek tutumumuzdan veya yalnızca dogma inançlar şeklinde incelemesine müsaade eden veya sadece kendilerinin ehil olduğunu iddia edenle, lügavi yorumlar şeklinde ortaya çıkan dini yorumdan daha sağlıklı olacaktır. İşte bu şekilde din(le beraber) hakkında mahiyetini kavramadan yaşadık, onun sadece lafzında kaldık -sanki dinden konuşmak dindarlıktır- bu sebeple bu araştırma sırasında Feuerbach'a göre dinin mahiyetini incelememiz önem arz etmektedir.

Hegel'e göre "dinin sabit inançlara hasredilmemesi ve kitaplardan öğrenilmemesi gerekiyor, onun ilahiyat şeklinde olmaması da doğru değildir, bilakis dinin halkın pratik hayatında yani adetlerinde, geleneklerinde, işlerinde ve törenlerinde parlayan canlı bir güç olması lazımdır. Dinin uhrevi, sadece ahiretle ilgili olmaması gerekir, bilakis dünyevi ve insani olması lazımdır, buna göre dinin

yeryüzündeki sevinci ve hayatı yüceltmesi gerekir, ahiret hayatındaki acıyı ve azabı değil.”⁹ Bu görüş Hegel’in iki tür din ayrımından ortaya çıkmaktadır: Uydurulmuş din ki, bu hakikatlerin en bütünü olması itibariyle ilahiyattır, bir de gerçek din ki, bu, dini bir hayat şeklinde ortaya çıkan canlı taraftır, ilahiyat sadece ölü bir taraf ise gerçek din adını almayı hak eden taraftır, çünkü o kalple ilgilidir duygu ve vicdanla alakalıdır ve fiile dönüşür. Hegel din-den bahsettiğinde gerçek taraftan bahseder bu anlayış Feuerbach’ın dini yorumundaki çıkış noktasıdır, hatta Genç Hegelciler bu anlayışta (yorumda) “İnsanın ilahlaştırılmasının İncilinde” insanın ilah olması şeklindeki düşüncesini (anlaşılacak), Fuatsal düşüncelerini yüceltecek şeyler bulmuşlardır.¹⁰ Gerçekten Hegel’in talebeleri Hegel’in din hakkındaki ilk ifadelerini sonuca vardırılmaktan başka bir şey yapmamışlardır.¹¹ Bundan dolayı Hegel’in din felsefesinin derinliklerine dalmamız gerekmektedir.

Ancak Hegel’in din felsefesine dalmamız bir macedir ki, (Hegel) yorumcularının din mefhumunu belirlemede bir ittifak yapamamış olmaları buradaki zorluğu arttırmaktadır. Mesela Mure’a göre, Hegel mistik bir bakış sunmaktadır, karşılaştığı en büyük problemde insanın Tanrı olanla birleşmesidir ki, bu birleşmeyi Jakob Böhme ve Saint Eckhart’ın her biri ifade etmiştir: “Tanrının beni gördüğü göz benim onu gördüğüm gözdür, elimiz birdir, Tanrı yoksa ben de yokum; ben yoksam Tanrı yoktur.” Bu yoruma karşılık J. Hyppolite, Hegel’in mistik olduğunu reddetmektedir, çünkü külli ruh fertlerde değil

⁹ Hegel, *Werke*, Fruche Schriften, Frankfurt, D. M. Receb, *el-İğtirab*, Menşetü’l-Maarifü’l İskenderiye, 1978’den alıntıyla.

¹⁰ Graudy, *Karl Marks*, George Tarabişi, Daru’l Adab, Beyrut, 2. Bs., s. 22.

¹¹ Dr. Mahmud Receb, s. 125.

toplumda ortaya çıkar, ona göre Hegel bize bir ilahiyat antropolojisi de sunmamaktadır. Bunu aynı zamanda Findly'de söylemektedir, buna karşın Josef ve Garaudy'nin tamamen insani bir yorum yaptıklarını görüyoruz ki, Hegel'e göre dini düşüncenin genel konusu insanın kendisidir şeklinde özetlenebilir. Garaudy, *Hegel'in Düşüncesi (La Pensée de Hegel)* adlı kitabında şöyle demektedir: "Tanrı kişisel ruh bakışıyla insan bilincinin dışında aşkın bir şey olması mümkün olmayandır, o bunun dışında mevcut ta değildir, canlı da değildir, sadece bu şekilde vardır."¹² Bu bakış açılarında ki aşırı farklılığa rağmen Hegel'in nesnel ruh ve zatından uzak ruh hakkında Tübingen'de yazdığı erken dönem yazılarını (1794–96) okumak, Hegel'in din anlayışındaki insani yönün temelini vurgulamaktadır.¹³ Hegel'e göre din zati bilincin (insanın kendisini kavramasının) en yüksek noktasıdır.¹⁴ İnsanı yeryüzünde sabitleştiren unsurlardandır, din yeri olan 'kalp' Hegel'e göre canlı olan her şeydir, dinin donuk bir ilahiyata dönüştürülmesi yani insanın gözünün yeryüzünden mavera âlemi olan gökyüzüne çevrilmesi insanın yabancılaşmasının ve mutsuzluğunun unsurlarındandır. Bu yabancılaşma (uzaklaşma) Hegel'in yazmış olduklarının son iki sayfasında açıkça ortaya çıkmaktadır, şöyle demektedir:

"İnsanlık doğasında güzel ve yüce olan ne varsa bu burjuvazi zayıf Hıristiyanların bizzat kendileri tarafından kendi benliklerinden o yegâne ferde taşınmıştır, *in das fremde individum* bunlar kendilerine sadece içlerindeki kötü ve aşağılık şeylere bırakmışlardır. Hıristiyanların kendilerinden koparıp Mesih'in şahsına atfettikleri

¹² Garaudy, *Fikru Hegel*, İlyas Markos, Darü'l- Hakikat, Beyrut, t. y., s. 234.

¹³ Hegel, *Hayatu Yesu'*, C. Yakub, Daru't-Tenvir, Beyrut, 1984.

¹⁴ Zekeriyya İbrahim, *Hegel*, Mektebetü Mısır, Kahire, 1970, s. 35.

şeyin bizim amelimiz ve bağlı bulunduğumuz mülkiyeti-miz *Eigentum* olduğunu anlıyoruz. Bu sebeple Hegel'in bu tarz bir yabancılaşmayı yok etmenin ancak insanın yeniden kendi vasıflarının elde etmesi özellikle de özgürlüğü kazanarak kendini yeniden inşa etmesi suretiyle mümkün olduğunu düşünmesi gayet doğaldır. Bu itibarla sonraları şöyle demiştir: "Bizim neslimize düşen görev atalarımızın gök namına dağıttıkları ya da darmadağın ettikleri hazineleri yeniden toplama görevini omuzlamalarıdır."¹⁵

1795 yılında Hegel *İsa'nın Hayatı* adlı bir kitapta İsa'nın hayatını akılcı ve bilimsel bir şekilde ve incilin onunla ilgili anlattığı mucizeleri gerçek dışı olarak ele almıştır, yani o, İsa'nın ilahi yönünü kabul etmemiştir. Burada bizi ilgilendiren Hegel'in vardığı şu görüştür: İsa'ya inananlar onun davetini akla inanmaktan İsa'ya inanmaya çevirmişlerdir ve burada talihsizlik ve garabet ortaya çıkmaktadır, yani insanlardaki yüksek sıfatların başka bir ferde yani İsa'ya aktarılması, onlar İsa'yı ilahlaştırmışlardır kurtuluşun şartı haline getirmişlerdir.¹⁶ 1794'te insan tabiatında yüce olanı İsa'ya aktarma işi gerçekleştiğinde, biz 1796'da insanın kendi sıfatlarını naklettiği başka bir varlığın İsa yerine Tanrı olduğunu görüyoruz. J. Hyppolite'in dediği gibi, ilk Hegelciler düşünceleri bu noktaya yöneltmişlerdi.¹⁷ Bu noktada bazıları Hegel'le Feuerbach'ın arasını yaklaştırmaya çalışmışlardır. Bunlardan bir kısmı Feuerbach'ın söylediği ifadelerle Hegel'i konuşturmuşlardır, bir kısmı da Feuerbach'ı Hegel'deki kişisel dinin antropolojik uzantısı olarak görmüşlerdir. 'Hegel'le ilgili kitabının beşinci bölümünde Zekeriya İbrahim, 'nesnel ruhtan' bahsediyor ve Hegel'in dinin tenkidi-

¹⁵ Mahmud Receb, s. 121.

¹⁶ Age, s. 127-136.

¹⁷ John Hyppolite, *Dirasatu fi Hegel ve Marks*, George Sıdkı, Suriye, 1971, s. 123.

ne dair metinleriyle, Feuerbah'ın *Hıristiyanlığın Özü* ile birbirine benzediğini açıklıyor, birincisi (Hegel): “din kişisel bilinci ifadenin en üst şeklidir” derken, ötekini (Feuerbach) şöyle derken buluyoruz: “Hıristiyan dini, bizzat insanlığın elde etmiş olduğu bilinçten başka bir şey değildir, insanlık da bunu genel bir tür olması itibarıyla elde etmiştir” yine Hegel dini inancın “uyuyan bir bilinç” olduğunu bunun karşılığında aydınlanma felsefesinin “uyanmış bir bilinç” olduğunu belirtirken Feuerbach'ın ifadesi de şöyledir “Din insan aklının rüyasıdır” gençlik yazılarında Hegel'in: “İnsan tabiatı Tanrısal tabiatın neredeyse farklı değildir, insanın Tanrı ile ilgili düşüncesi kendisi ile ilgili düşüncesini yansıtan aynadan başka bir şey değildir” sözü, bütün bu benzerlikler felsefe tarihçilerinin bir kısmını Hegel'in Tanrı düşüncesiyle Feuerbach'ın dinin merkezindeki insan düşüncesini birbirine yaklaştırmaya itmektedir.¹⁸

Yukarıda geçenler birçok yorum içinden bir yorum olmasına rağmen biz Hegel'in 'Tanrı' ile 'insan' arasında veya 'sonsuz' ile 'sonlu' arasında Feuerbach gibi mutlak bir birliktelik oluşturduğunu söyleyemeyiz. Hegelyan metafizik felsefi antropolojiden farklı olmuştur, Hegel “Tanrıyla insanın ilişkisine” dinin temel problemi olarak bakarken, Feuerbach'ta başka bir çaba görüyoruz, bu çaba mutlak ruhun insan ruhuna döndürülmesine dairdir ki, bunu yaparken mutlak ruhi bir hakikat olması yönünden sonsuzluk unsurunun devamlılığına özen gösterilmemiştir yani Hegel'in Tanrı düşüncesi Feuerbach'ın özellikle Tanrı ile ilgili düşüncesinden farklı olmuştur, onun dine bakışı teorik metafiziğe dayanan idealist bir bakıştır, sosyal antropolojiye dayanan materyalist bir teori değildir. Bundan dolayı Hegel'in “insan tabiatı Tanrının tabiatın-

¹⁸ Zekeriyya İbrahim, s. 356.

dan neredeyse farklı değildir” sözü Feuerbach’ın şu sözüyle tam olarak aynı değildir “insan Tanrıdan bahsederken gerçekte ancak kendisinden bahsetmektedir.”¹⁹ Dolayısıyla Hegel, Feuerbach gibi Tanrısal bir antropolojiyi öne çıkarmaz çünkü onun inancına göre Tanrı, insanlık tarihinde kendi için tecelli etmiş ise insanın bu tecellide ve bu bilinçte hiçbir tesiri yoktur “biz Hegel’in dini tenkidini Feuerbach’ın dini tenkidine denk göremeyiz, evet insanın Tanrıdan bahsederken aslında kendisinden bahsettiğine inandığını ortaya koyduğu doğrudur, fakat o Feuerbach’ın yaptığı gibi dini antropoloji olarak görmez bilakis (din) teorik, düşünsel metafiziktir.”²⁰

Hegel felsefede eski döneme mensuptur, çünkü onun felsefesi kutsal üzerine bina edilmiştir, onun din felsefesi Hıristiyanlıkla putperestlik arasındaki çatışmaya dair gizemi kaldırmaya yönelik en sonuncu büyük girişimdir. Hegelcilik Hıristiyanlığı reddetmede başarısız olmuştur, bize düşen, Feuerbach’ın dediği gibi “Hıristiyanlığın bu bilinçli inkârını tamamlamaktır ki, bu yeni bir çağın başlangıcı olsun çünkü bu Hıristiyanlıkla hiçbir alakası olmayan bilakis haddizatında yeni bir din sayılan bir felsefeye ihtiyacı ortaya koymaktadır.”²¹ Felsefi düşünce insanın durumuna genel şartlara ve felsefenin bu durumu yorumlamasına dayanmaktadır, her ikisinin de Hegelcilikten uzak olması mümkündür, fakat Hegel burjuvasından ve Protestan dünyasından uzaklaştığımız zaman felsefi düşünce dini özgürlüğüne kavuşabilir, Sol Hegelcilikte ve Feuerbach’ta olduğu gibi²², burada bizim

¹⁹ Dr. Nazili İsmail, *Hegel, eş-Şaab ve't-Tarih*, Daru'l Maarif, Mısır, s. 147 ve Graudy, *Fikru Hegel*, s. 234. Dr. Zekerriyya İbrahim, *Hegel*, s. 357.

²⁰ Graudy, *Fikru Hegel*, s. 234 v.d.

²¹ Feuerbach, *The Necessity of the Reform of Philosophy in the Fury Brook, Selected of Feuerbach*, Anchor Books, New York, 1972, s. 147.

²² Emil Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Bos-

görevimiz Feuerbach'taki din mefhumunu ve dinin antropolojik yorumunu açıklamak üzere yazdığı çeşitli dini yazılarındaki dini düşüncesinin gelişimini ortaya koymaktır.

Feuerbach'ın Din Hakkındaki Düşüncelerinde Merhaleler:

Bu kısım Feuerbach'ın dini kitaplarının açıklama(n)masını ve tarihi olarak tasnif edilmesini hedeflemektedir. Hedefimiz Feuerbach'ın dini düşüncesindeki gelişim merhalelerinde ortaya çıkan en önemli kavramları görmeye ve tespit etmeye çalışmaktır. Bazıları bu merhaleleri iki merhalede toplamış olduğu halde -Melvin Chernob²³ bizim dinin dört temel kavramını görmemiz mümkündür ki, bunlar Feuerbach'ın dinin insani mahiyeti ile ilgili anlayışını ifade eden peşi sıra gelen dört merhalelerdir. Feuerbach'ın dinle ilgili ilk kavramı *Hıristiyanlığın Özü*'nde ortaya çıkmıştır, orada Hıristiyanlık dini çerçevesinde din tasavvuru sunmuştur, arkasından *Martin Luther'de İmanın Özü*'nü getirmiştir ki, bu *Hıristiyanlığın Özü* ile diğer iki kitabı *Dinin Özü* ve *Dinin Özü Üzerine Konferanslar* arasında bir geçiş dönemidir. Bu son iki kitap onun düşüncesinde üçüncü merhaleyi ifade etmektedir. Dördüncü ve son merhaleyi ise onun *Theogony* adlı kitabında görmekteyiz ki Feuerbach'ın din anlayışından bahsedenler bu kitabı atlamaktadırlar. Feuerbach'ın düşüncesindeki merhaleleri şu şekilde açıklayabiliriz:

ton Press, Boston, 1967, s. 339-340.

²³ *Luther'de İmanın Özü* adlı tercümesinde Melvin Chernob Feuerbach'ın dini düşünce merhalelerini iki merhaleye ayırmaktadır. Birincisi *Hıristiyanlığın Özü*, ikincisi de *Dinin Özü*'dür. *İmanın Özü* birincisini geliştirmek ikincisine hazırlık yapmak için kullanılmıştır.

1- Birinci Merhale: *Hıristiyanlığın Özü*

Bu merhalede Feuerbach Tanrı'yı özelde insan tabiatının özelliklerinden genelde de insan türünün özelliklerinden, insanın soyutlanmasının bir sonucu olarak düşünmektedir (ki, bu da gerçek bir varlık yapmaktadır) onun ifadesine göre insanoğlu en yüksek ideallerini mükemmellik sıfatlarını elde etmeye çalışmıştır, bunların sınırlı insan yapısında bu özelliklerin tam olarak gerçekleşmemesine bakarak bu idealin somutlaşmasını isteyerek insan Tanrı'yı yaratır. Hâlbuki insana göre Tanrı'nın sureti olan bu sıfat ve idealler her ne kadar fertler olarak insandan uzak ve gerçekleşmemiş olsalar da bir bütün olarak insan türünde mevcuttur. Bütün insanlardan ayrı ve uzak bir şey değildirler.

Bu düşünceyi ilk yapıtı olan *Ölüm ve Ölümsüzlük Hakkında Düşünceler*'de bulmaktayız, orada 'ayna' düşüncesinin yani Tanrı'nın insan türünün özelliklerinin yansıdığı bir ayna (spiegel) olduğu anlatılmıştır. Feuerbach şöyle diyor: "Tanrı ile ilgili herhangi bir düşünce olmasa dahi sen onun sınırsız bir varlık, zaman ve mekânda sınırı olmayan bir varlık olduğunu, dolayısıyla Tanrı'yı zihni olarak düşünebilmemiz için bütün sınırlama ve kayıtları, bizi kuşatan ve sonlu eşyayı sınırlayan sınırları reddetmen gerektiğini bilmiyor değilsindir.²⁴ Aynı düşünceyi şu ifadesinde de görmekteyiz sonsuz varlık olan Tanrı'yı bir şahsiyet olarak kabul etmezseniz yani onda irade özgürlüğü başka bir şeyi göremezseniz Tanrı hakkında yüzeysel bir düşünceye sahip olursunuz, bu şahsi Tanrı maddesel bir örnekten başka bir örnek değil-

²⁴ Feuerbach, *La Mort et l'Immortalité, Au "Qu'est-ce Que la Religion"*, Nouvelle Philosophie Allemande, trad. par. Hermann Ewerbeek, Paris, 1850, s. 515.

dir ki insanlık özünü, aksettirmektedir.²⁵

Berdayev, *Tanrısal ve İnsani* adlı kitabında şunu açıklamaktadır: “Feuerbach’ın insan Tanrı’ya üstün tabiatını nispet eder” düşüncesi Tanrıyı inkâr etmeyi hedefleyen bir tartışma değildi, bilakis bundan tamamen farklı bir şey amaçlamaktadır.²⁶ İnsan kendisi için kendi özelliğini taşıyan kendi suretinde bir Tanrı yaratmış ve kendisinin üstün bir tabiatı olarak yüce bir âleme onu koymuştur, bu tabiatın ona dönmesi gerekir, öyleyse Tanrı inancı insan zafiyeti ve muhtaçlığının bir sonucudur. Çünkü insan güçlü ve muhtaç olmayan olsaydı Tanrı’ya ihtiyaç duymazdı. Bundan dolayı dinin gizemi antropolojidir. Feuerbach’ın yazmış olduğu *Hristiyanlığın Özü*’nde mistik kitapların üslubunu görürsün, bundan dolayı, bana göre “Feuerbach’ın tabiatı dini olarak kalmıştır, onun insanı ilahlaştırması insan türünü ve toplumu ilahlaştırmasıdır, insan ferdini veya şahsiyeti ilahlaştırması değildir.²⁷ İnsani sıfatları Tanrı’ya yansıtma işlemi Saht’ında dediği gibi (en geniş manasıyla) dini yabancılaşma düşüncesiyle kastedilendir, bunun en güzel pratiğini *Hristiyanlığın Özü* ve *Dinin Özü* kitaplarında bulmaktayız, şöyle ki, Feuerbach özel olarak, Tanrıların tabiatı anlayışının insanın tabiatı ile ilgili anlayışından öte bir şey olmadığını belirtmekle ilgilenmektedir. Feuerbach’a göre insan, Tanrı’yı özü suretinde yaratmıştır, ikisi birbirine benzemekten uzak görünmektedir, çünkü insanın fiili yapısıyla öz yapısı arasında büyük bir farklılık vardır, birincisi değil de ikincisi Tanrı düşüncesinde ortaya çıkmıştır.

Bu farklılığın yapısı yanlış açıklanmış ve ona fiili

²⁵ Age, s. 515.

²⁶ N. Berdyaev, *The Divine and Human*, 1948, s. 44.

²⁷ Age, s. 136.

insan ile ondan farklı bir varlığın yani Tanrı'nın arasındaki fark olarak bakılmaya başlanmıştır, bunun yanında bu fark saygı duyulması gereken bir sır halini de almıştır bu da insanı, başka bir varlığa nispet ettiği bu sıfatları elde etmeyi istemeye cesaret edemez bir hale getirmiştir. Fakat insan bu sıfatlardan taviz vermekle gerçekte kendi öz doğasını reddeder olmuştur. Bu durumu Fichte'nin lafızlarını kullanarak özetlemek isteyerek şöyle deriz: "İnsan kendisiyle çelişerek öz sıfatlarını terk etmiştir, bunu yapmakla da kendine nispetle öz olan şeyi bırakmıştır".²⁸

Feuerbach ilahi olana karşı tutumu ile *Hıristiyanlığın Özünü*nde çeşitli alanlarda buna saldırıya yönelmiştir: İlahiyatçılar, Genç Hegelciler özellikle: Bauer ve Stiner'e. M. C. Müller 1842'de "*İlahi Olanın Tenkid*"nin ilk sayısında *Hıristiyanlığın Özünü*ne dair ilahiyata bakış açısıyla bir tenkit yayınlamıştır. Müller bu yönüyle *Hıristiyanlığın Özünü*nü felsefi bir tartışmayla ele almamıştır, bundan dolayı Feuerbach'ı "*İlahi Olana Ret*" adlı makalesinde Müller, sadece bu tutumunu değil genel olarak ilahiyatçıların kitabıyla ilgili tutunmalarını objektif bir şekilde ele almaya çalışmıştır.²⁹

Müller Kelahuti, felsefi yönelim itibarıyla daha genel nitelikleri olan Feuerbach'ın kitabını yanlış anlamıştır. İlahiyatçıların metafizik ilahlarına vermiş oldukları tüm sıfatlara ciddi eleştiri yöneltmekle tanınan bir filozoftur. O filozof olması sebebiyle ilahiyatçıların kutsal olan Tanrı'ya vermiş olduğu yakışıksız sıfatların hepsini tenkit etmeye mecburdur. O inanan veya inanmayan olarak şahsi inançlarını incelemeye geçiyor ve Hıristiyanlığın

²⁸ Şaht, *el-İğtirab*, çev: Kamil Yusuf, el-Müessetü'l Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, Beyrut, 1980, s. 126-127.

²⁹ Feuerbach, *Reponse A un Theologien*, s. 52-63, dans Herman Ewerbeek.

unsurlarını tahlile ve arka planını araştırmaya yöneliyor, o bu konuda iki temel unsur açıklıyor:

- İnsani külli unsur -bu sevgi ve kardeşliktir

- Ferdi, enaniyetçi veya ilahi unsur bu da metafiziği, günahı, sahteciliği oluşturan iman unsurudur. (Yani kutsal olanın gerçek bir varlık olarak bize sunmayı istediği içi boş bir gölgeyi oluşturan iman “Kutsal evhamlarla ilgili olarak ben istisnasız hepsiyle savaşıyorum, fakat ben onları insani (hümanist) manalarında bırakıyorum, bundan dolayı ben Tanrı’nın annesi olması yönüyle kutsal bir şey olan bakire hanımefendi (Meryem) ile insani bir sureti olan bakire Meryem’i bir görmüyorum.³⁰

Müller, Feuerbach’a ateş açan tek cephe değildir, bilakis Bauer ve Stirner’de tenkit oklarını ona yöneltmişlerdir. Bu sonuncusu “*Tek Olan ve Sıfatları*” adlı kitabında *Hristiyanlığın Özü*’nde geçen insani din anlayışını tenkit eder. Burada bizi ilgilendiren Feuerbach’ın cevabıdır ki, dini sıfat ve yorumları olduğu gibi bırakan Stirner’i tenkit etmiştir. Mesela Tek (L’unique) kelimesi Feuerbach’ın dediğine göre kutsaldan ve dinden ilahi bir kurtuluştan başka bir şey bize vermiyor *Hristiyanlığın Özü* ise bu insani din karşısında bunu aşıyor.³¹

2- İkinci merhale: İmanın Özü

Bu merhale *Martin Luther’e göre İmanın Özü* adlı kitapta ortaya çıkar ve *Hristiyanlığın Özü*’den *Dinin Özü*’ne geçişi temsil eder. İmanın özümüle ilgili bu kitap Feuerbach’ın bize Luther’in sözlerinden bu genellemenin gerçeğini kaydedecek bir delil sunma girişimidir. “Din insana doğru yöneliyor, insanın mutluluğunu hedef ve

³⁰ Age, s. 54.

³¹ Feuerbach, *L’essence du Christianisme dans son Rapport a l’Unique et Sapropriété*, dans Manifestes Philosophiques, Press Uni., De Frans, 1960, s. 221.

gaye ediniyor.”³² *Luther’e Göre İmanın Özü, Hıristiyanlığın Özü’nün* bir eki sayılır. Bu onun temel görüşlerini daha tutarlı bir şekilde ortaya koyma girişimidir. Bu merhale ve bir önceki dinin insani kaynağını, Tanrının sonuç itibariyle insanın içsel düşünce ve duygularını ifade ettiğini ve onun rüya ve ideallerinin bir ifadesi olduğunu ortaya koymağa çalıştığına göre, Sigmund Freud’da bu psikolojik tutumun bir uzantısı ve devamını görmemiz mümkündür, çünkü Freud, Feuerbach’ın düşüncelerini ve dini antropolojisini te’kid etmek ve derinleştirmek için psikolojik analizi kullanmaktadır.

Freud dinin psikolojik kaynaklarını ciddi olarak *Totem ve Tabu*’da (1911) ele almıştır, fakat dinin analitik temellerinin bir kitapla aniden ortaya konmadığını söylememizde fayda vardır bilakis tam olarak ortaya çıkmadan önce çeşitli eserlerde dağınık halde mevcuttur. Leonardo Da Vinci ile ilgili incelemesinde dini inancın kaynağını açıklamış ve dini bilinçle babaya olan yakınlık arasında mevcut bir ilişkinin olduğunu ortaya koymuştur. Psikolojik analiz bize gençliğin baba otoritesinin kaybolmasıyla nasıl dini inançlarını kaybettiklerini güncel olarak ortaya koydu. Fakat Freud’un din anlayışıyla ilgili konuşmak onun, *İllüzyonun Geleceği (L’Avenir d’une Illusion)* adlı kitabına bakmadan mümkün değildir. Freud oradaki açıklamalarına göre dini düşünceler medeniyetin diğer başarılarının da kaynağını teşkil eden aynı ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır: “Ezici tabiatın üstünlüğüne karşı kendini müdafaa etme mecburiyeti, yani “tabiatın insanlaştırılması (kişileştirilmesi)” ki, insanın korkutucu tabiat güçleri karşısında şaşırmasına, kaybolmasına, daralmasına sınır koymaya mecbur bırakan ihtiyaçtan kay-

³² Feuerbach, *The Essence of Faith According to Luther*, Harper&Row Publishers, New York, 1967, s. 11.

naklanır, bu durum insana tabiatla irtibata geçmesine ve işin sonunda ona tesir etmesine imkân vermiştir. İlkel insanın bir tercih hakkı yoktu. O başka bir düşünce yoluna sahip değildi, onun için kendi mahiyetini harici dünyaya yansıtması ve görmüş olduğu olayların tamamına sanki benzeri varlıkların işidir şeklinde bakması normaldi hatta yaradılışının gereği, bu onun tek anlayış/kavrama metoduydu.³³

Din burada insanın tabiat güçlerine verdiği insani sıfatların yabancılaşmasına en yakın konumdadır ki, onlarla arasında bir uyum fark etsin veya onlarla kendi arasında bir ilişki kurabilsin. Freud kitabının altıncı bölümünün başında şöyle demektedir: “Dini düşünceler, düşüncenin nihai sonucu veya deneyimlerinin sonucu değildir”. Onlar vehimlerdir, insani isteklerin en eskisi ve en kuvvetlisinin gerçekleştirilmesidir, bu düşüncelerin gücünün sırrı, bu isteklerin gücüdür.”³⁴

Dinin kalbi bir güvenlik olarak belirlenmesi Feuerbach ile Freud’u birbirine yaklaştırır: “Gerçekte kâinatı yaratan ilgili, şefkatli, bir Tanrının ve kâinatın ahlaki bir sistemi ve sabit bir hayatın olması güzel bir şeydir. Fakat calibi dikkattir ki, bütün bunların hepsi bizzat kendimiz için temenni edebileceğimiz şeylerdir” burada sanki Feuerbach konuşmaktadır. Freud’un dolaylı olarak bunu itiraf ettiğini görüyoruz: “benden daha güvenilir diğer insanların söylemiş olduklarından başka bir şey midir, yalnızca onların söylemiş olduğu şeyler daha mükemmel, daha güçlü, daha açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Bu insanların isimleri herkes tarafından bilinmektedir, bundan dolayı ben isim vermeyeceğim, çünkü

³³ Freud, *Mustakbel’ül Vehm*, trc., George Tarabişi, Daru't-Talia, Beyrut, 1974, s. 28.

³⁴ Age, s. 43.

ben kendimi bunların yanında birisi olarak göstermeyi ve kendimi onlardan biri olarak kabul etmeyi istemiyorum, ben bu büyük insanların tenkitlerine bazı psikolojik temeller eklemekle yetindim ki, benim araştırmalarımın tek yönü budur.”³⁵

Freud’un kastetmiş olduğu bu büyüklerden birisi de Feuerbach olsun veya olmasın şüphe yok ki, Feuerbach’ın dinle ilgili teorisinde Freud’un psikolojik sisteminin ana hatlarını açıklayan temeller vardır. Feuerbach’ın, teoloji patolojiden başka bir şey değildir, şeklindeki değerlendirmesi çok önemli bir değerlendirme- dir ki, tedavi buradan başlamaktadır... bu Feuerbach’ı Freud’dan önce gelen psikanalist yapmaktadır.³⁶ Feuerbach’ın dinin insani yorumunu ve onun psikolojide analiz temelli antropolojik yorumlarını açıklamak istedi- ğimizde şunu görürüz ki, insan, insani sıfatlarını bir Tanrı suretinde somutlaştırdığında o, kendisi için gerçek do- yumu inkâr etmiş ve bunun yerine hayali bir doyum içe- risine dalmış olur. Çünkü sabit inançlar ruhsal bir güve- nin oluşmasını sağlar. Tanrı inancı insanın mükemmel olmayan varlıkla insani mükemmellik arasında bir değe- rlendirme yapma meylinden kaynaklanır. Bundan dolayı cinsel zevkten uzak duran bir rahip ya da rahibe bu zev- kin alternatifini ideal âlemde bulurlar.

Feuerbach’a göre dini inançlarla rüyalar arasında bir benzerlik vardır. “Bilinç gözler açıkken rüya görmek- tedir, dinde sen bilinç halindeyken olur. Öyleyse rüya dini sınırların anahtarıdır.” Dinin tabiatına ışık tutan sa- dece rüyalar değildir, çünkü “aşırı dindarların sapmaları ve ilkel insanın dinsel abartıları dikkatimizi dinlerin en

³⁵ Age, s. 49.

³⁶ Hasan Hanefi, *el-İğtirabu'd-Dini 'inde Feuerbach*, Alem'ul-Fikr'ul- Kuveytiyye, 1983, s. 43.

gelişmiş ve en medeni olanının özüne çekmektedir.”³⁷ Bu daha önce açıkladığımız gibi Freud’unda kabul ettiği şeydir. Bu durum H. B. Acton *The Illusion of Epoch* adlı kitabında şöyle söylemesine sebep olmuştur: “Freud’un *İllüzyonun Geleceği* kitabındaki dini yorumuna dair bilgisi olan birisi onunla Feuerbach arasındaki aşırı benzerliğe hayret etmekten geri duramaz.”³⁸ Feuerbach’la Freud arasındaki bu ilişki özellikle dini tenkitlerinde birçok araştırmacının dikkatlerini çekmiştir. Burada bunlardan *Sigmund Freud ve Ludwig Feuerbach’ın Dinin Tenkidi*, (Leipzig 1963) adlı bir etüt sunan A. H. Weser’i zikrediyoruz.³⁹

Üçüncü Merhale: Dinin Özü

Dinin Özü ki, (ele aldığımız kitaptır) Feuerbach düşüncesinde üçüncü merhaleyi temsil etmektedir. Bu kitapta dinle ilgili görüşü derinleştirilmiş ve yoğunlaştırılmıştır. Bundan sonra Heidelberg’te (1948–49) vermiş olduğu *Dinin Özü Üzerine Konferanslar* kitabında daha da ayrıntıya inmiş orada Hıristiyanlığa nispetle basit gördüğü diğer dinlerden bahsetmiştir. Ona göre Hıristiyanlık ve dini gelişimde üst merhaleyi ifade eden ruhani dinler (Geistesreligioness) den önce bir zaman tabiat dinleri mevcuttu. Dolayısıyla din birinci ve ikinci merhalede insani özelliklerden kaynaklandığına göre din tabiat âlemi-ne mevcut konular üzerine durur.

Bu *Dinin Özü*’nde ilk paragraflarda açığa çıkmaktadır, “insandan farklı olan, ondan bağımsız olan ve herhangi bir insani yapısı ve sıfatları olmayan şey gerçekte

³⁷ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Harper&Row Publishers, New York, 1957, s. 173.

³⁸ H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch*, Routledge Kegan Paul, London ve Boston, 1973, s. 121.

³⁹ A. H. Weser, *Sigmund Freud's Und L.Feuerbach Religionskritik*, In Augural Dissertation, Leipzig, 1936.

tabiattan başka bir şey değildir.”⁴⁰ Bunu *Dinin Özü Üzerine Konferanslar*’da şöyle açıklamaktadır: *Hıristiyanlığın Özü* kitabıma “insan bu kitaba başladığı gibi hiçbir şeye tabi değildir” diye itiraz ettiler, bu şekilde ben onların iddialarına göre benden önce insanları oyalayanlara uymuş oluyorum fakat bana göre insan için öncül şart olan varlık tabiattır” ve ekliyor “bana göre tabiatın varlığı, öncesi olmayan ezeli bir varlıktır, o zamandaki ilk varlıktır sıralamada değil, ahlaki olarak değil, fiziki olarak ilk varlıktır.”⁴¹

Bundan dolayı tabiat dinin bir temel konusudur, nitekim bütün dinler tarihi bunu ispatlamaktadır. Dinin insana nispetle fitri oluşunu vurgulamak psikolojiyle beraber düşündüğümüzde yanlıştır. Din bağımlı olmayı yani ondan farklı bir varlık olmadan varolmamayı idrak etmekse bu sefer tamamen doğru olur, dini bu şekilde anlarsak bu varlık insana nispetle zaruri olur, aynen gözün ışığa, ciğerlerin havaya, midenin yemeğe zorunluluğu gibi, din insanın kendisiyle ilgili anlayışını ortaya koymasıyla ilgilidir, fakat buna ilaveten insan ışiksiz, havasız, susuz, mekânsiz, yemeksiz varolamayan bir varlıktır. Özetle o, tabiata dayanan bir varlıktır.

Bu dayanma hayvanda da mevcuttur, hayvani olan içinde hareket ettikçe insanda da mevcuttur, bu bilinçsiz bir dayanmadır fakat o bilince ve tahayyüle yükselmeye ve bunu düşünüp kabul etmekle din olur. Feuerbach’ın düşüncesi birinci ve ikinci merhalede bir yönden gelişmiştir. Şöyle ki din, insanın birinci ve ikinci merhalede bağımlı oluşunu hissetmesinden, üçüncü merhalede ise tabiata dayandığını hissetmesinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı *Dinin Özü Üzerine Konferanslar*’da şöyle

⁴⁰ Feuerbach, *The Essence of Religion*, New York, 1873, s. 1.

⁴¹ Age, s. 2.

demektedir: “Tanrı soyut tabiattır, tabiat mecazi manasıyla değil, gerçek manasıyla duyularımızın ortaya çıkarıldığı hissedilebilir gerçek bir tabiattır”. Bunu altıncı konferansta da görmekteyiz: “Tabiatın duyular vasıtasıyla insanda oluşturduğu bütün oluşumları dini ibadetin sebepleri/güdüleri olarak görmemiz mümkündür.”⁴²

4- Dördüncü Merhale: Teogoni

Bu, Feuerbach’ın dini düşüncesinin son merhalesidir ki, burada din ve ahlak ilişkisini ortaya koymaktadır. Bu merhale gelişmiş sanatların ortaya çıkması ve tabiat güçlerinin insana baskısının azalmasıyla ortaya çıkmıştır. Feuerbach, daha önceki merhalelerde olduğu gibi bu merhalede de dinin psikolojik temellerinden hareket ederek, dini gelişimin çeşitli yönlerini yorumlamaya daha uygun olarak gördüğü bir teori geliştirmiştir. *Klasik İbrani ve Eski Hıristiyan Kaynaklarına Göre Teogoni* (1857) kitabında misal olarak insanın üstün bir ideali ve başka varlıklara muhtaç olduğunu kavramasına işaret etmektedir ki, bu ikisi beraberce bir tür mutluluğa teşvik olmaktadır. Bu görüşe göre insan isteklerini elde edeceğini iddia etmiştir, bu iddiayı doğru hale getirmek içinde insanlık Tanrılarına isteklerini tamamlayacak ve garantiyecek şeyler olarak bakmıştır. Feuerbach’a göre Tanrıların ortaya çıkışı tabiata ve insanlara olumsuz bir itimata dayanmaktan kaynaklanmamaktadır. Fakat asıl sebep insanlığın istek ve arzularının kâinatın yapısıyla uyduğu iddiası üzerine kaim olan olumlu bir sıçramadır. H. Arfun’a göre Feuerbach *Hıristiyanlığın Özünün* insani yönü ile *Dinin Özünün* tabiata dayalı oluşu arasında bir uyum oluşturmak için *Teogoni* kitabını yayımlamıştır. Feuerbach Tanrı mefhumunda insandaki ve ta-

⁴² Feuerbach, *Lecture of Essence of Religion*, s. 22.

biattaki unsurları görmeye çalışmıştır. İnsan tabiatın külli gücüyle çatıştığında onu yenmeyi istediğinden dolayı Tanrıların eline düşmüştür (yani tabiatın).⁴³ *Teogoni* kitabı herhangi bir başarı elde edememiştir, kitap boyunca uzayan tanımsal anlatışlar okuyucuya bıkkınlık hissi vermektedir, Feuerbach 1860'larda yazdığı bir mektupta şöyle diyor: “Arkadaşlarımın ve düşmanlarımın geniş araştırmalardan kaynaklanan bu incelemeyi, görmezlikten gelmede ittifak ettiklerini görmek dehşet verici bir şeydir. Bana göre bu kitap, kitaplarımın en basiti, en mükemmeli, en olgunudur, ben bu kitapta daha önceki kitaplarımda felsefi diyalektik tartışmalar şeklinde sunduğum şeyleri ayrı konular halinde yazdım”.⁴⁴ Feuerbach'ın bu şekilde düşünmesine rağmen birçok kimseye göre bu, daha da artacak bir düşüşün habercisi olmuştur.⁴⁵ Buna rağmen Feuerbach, B. H. Reardon'un da kabul ettiği gibi imandan uzak bir çağ, iman bağışlamaya kadirdir. Bundan dolayı onun felsefesini '19. Yüzyılda Dini Düşünce' akımı içerisinde, aynı ismi taşıyan kitabında zikretmiştir: “Feuerbach dinle alay eden birisi değildir, çünkü hayatın dini yönü abes bir şey değildir, bilakis insanın kendisini idrak ettiği temel bir kavramdır, çünkü dinin temel konusu insandır, kutsalın birbiriyle uyum içinde olmayan değişik şekillerini aşan dinsel tecrübelerin incelenmesinden ortaya çıkar. Tanrı insanın kendi şahsı üzerindeki yansımasıdır”.⁴⁶

Aynı görüşü Jonh Lois'te ileri sürmüştür, ona göre

⁴³ Henri Arfun, *Feuerbach*, çev. İbrahim el-Aris, el-Müessesetü'l-Arabiyye, lid-Dirasat ven-Neşr, Beyrut, 1981, s. 21.

⁴⁴ Age, s. 22.

⁴⁵ Bu görüşler için: Kammenka, *Felsefetü Feuerbach*, Engels, *Ludwig Feuerbach ve Nihayetü'l-Felsefetü'l-Klasikıyyetü'l-Almaniyye*, Lenin, *ed-Defatirü'l-Felsefiyyetü*.

⁴⁶ B. M. Reardon, *Religion Thought in Nineteenth Century*, Cambridge University Press, 1966, s. 83.

“Feuerbach son derece dindar bir adamdır. Bundan dolayı onun maddeciliği daha önceki bir maddecilikten tamamen farklı olmuştur. O dini küçümsememektedir. Ona göre Tanrı, mahrum, zavallı insanın halinin yansımasıdır.”⁴⁷ Feuerbach’ın insancıl din ile ilgili tutumunu açıklamak için, hatta dini anlayıştaki idealistliğini açığa çıkarmak için iki misal sunuyoruz, bu örneklerden biri inançlı egzistansiyalist Nicolai Berdayev’e, diğeri ise Marksizm’in kurucusu Frederick Engels’e aittir.

Berdayev, *Tanrısal ve İnsani* adlı kitabında şöyle demektedir: “Feuerbach insanlık dinine çağırılmaktadır. O *Hıristiyanlığın Özü*’nü mistik kitaplar tarzında yazmıştır. Onun düşünce yapısı da tanrılaşmış bir yapıdır.” O, Feuerbach’ın psikolojiyi antropolojiye çevirme düşüncesindeki hedefinin Tanrı’yı inkâr olmadığını bilakis insanı vurguladığını belirtmektedir. Feuerbach’ın insanın yüce tabiatını Tanrı’ya nispet etmesi üzerinde durması sadece Tanrı’yla insan arasındaki uyumu ve mükemmeliği hedeflemektedir. Özgür bir ruha sahip doğal ve sosyal varlık olan insanı.⁴⁸ Bu görüşü *Soyutlanma ve Toplum* kitabında da görmekteyiz ki, Berdayev burada Feuerbach’ın felsefesinde varoluşçuluk yönüne vurgu yapmaktadır. Çünkü o, insandan yaşamına hâkim olan bir düşünce ortaya koymaktadır. Berdayev şöyle demektedir: İnsana yönelmek Tanrı’ya yönelmektir, bu benim görüşüme göre en temel meseledir.⁴⁹ Bu, Hıristiyanlığında kimsenin şüphe edemeyeceği bir filozofun tanıklığıdır. Aynı görüşü *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı kitabında Engels’te şöyle ifade etmektedir:

⁴⁷ John Lois, *el-Medhal ile'l-Felsefe*, trc. Enver Abdülmelik, ed-Daru'l-Mısriyye'til-Kütüb, Kahire, 1957, s. 187.

⁴⁸ N. Berdayev, *The Divine and the Human*, s. 32.

⁴⁹ Berdayev, *el-Uzlet ve'l-Müctema*, trc. Fuad Kamil, 1. baskı, en-Nahdatü'l-Mısriyye, Kahire, 1960, s. 30.

“Feuerbach’ın dine karşı tutumu açık ve nettir, o, kutsala karşı olan Tanrı’nın aksine dini görüş üzerinde kalmıştır... Feuerbach’ın gayesi dini en yüce mükemmellik derecelerine vardırmaktır.⁵⁰ Feuerbach, bir insanla diğeri arasındaki kalbe dayanan ilişkiden kaynaklanan bir dini savunmaktadır. Bu ilişki şu ana kadar gerçeğin yanlış yansımalarında hakikatini ortaya koymaya çalışmıştır. Yani insani sıfatların tek bir Tanrı ve birçok tanrılar düşüncesi şeklinde yanlış yansımada gerçeği keşfetmeye çalışmıştır. Fakat o, şimdi gerçeği direkt olarak benleşen arasındaki sergide bir aracı olmaksızın bulabilmektedir. Bu şekilde Feuerbach’ı, sevgiyi dinin en yüce şekli yaptığını görüyoruz, müjdelemiş olduğu kısmın en yüce şekli/Feuerbach’ı bütün dinin en yüce şekli olmasa da savunduğu dinin en yüce şekli.⁵¹

Feuerbach, *Felsefede Bir Reformun Zorunluluğu* adlı makalesinde şu görüştedir: İnsanlığın tarihi ancak dini değişikliklerle ortaya çıkar, tarihsel hareket ancak kökleri insan kalbinde yer etmişse temel bir şey olur.⁵² Hatırlayalım ki, Feuerbach’a göre ‘kalp’ dinin şekillerinden bir şekildir, hatta dinin özüdür.

⁵⁰ Engels, *Feuerbach ve Nihayetü'l-Felsefetü'l-Klasiküyetü'l-Almaniyye*, trc, Raşid el-Beravi, *et-Tefsirü'l-Maddiyü'l-Tarih*, en-Nahdatu'l-Arabiyye, Kahire, 1947, s. 55.

⁵¹ Aynı yer

⁵² Feuerbach, *The Necessity of Reform of Philosophy*, s. 1.

Kitap Tanıtımı ve Değerlendirmesi

M. Ali KIRMAN *

İslam'a Karşı Laiklik

Olivier Roy (Çev.: E. Bedisel), İstanbul, Agora Kitaplığı, 2010, 153s. ISBN 978-605-103-069

Olivier Roy'un Türkçe'ye tercümesi yapılan bu eseri, 2005 yılında Fransızca yayınlanmış olup,¹ İngilizce çevirisi 2007 yılında *Secularism Confronts Islam* başlığı ile Columbia Üniversitesi yayınları arasında çıkmıştır.² Eser yayınlandıktan beş yıl sonra Türk okurların istifadesine sunulmuştur.³ Gerçi Roy'un Türkiye'de din sosyolojisi ile ilgilenenlerin tanıdığı bir isim olması nedeniyle özellikle İngilizce çeviri yakından takip edilmiştir. Bu yazının yazarı da 2008 yazında Oslo'da doktora eğitimini sürdüren değerli dostu Gazi Özcan vasıtasıyla temin ettiği bu eserin İngilizce baskısı hakkında bir değerlendirme (review) yazısı kaleme almak üzereyken, Türkiye'de din sosyolojisi alanında önemli bir isim olan meslektaşı Prof.Dr. Talip Küçükcan'ın İngilizce kaleme aldığı değerlendirme yazısının⁴ yayınlamasıyla fikrini ertelemiştir. Ancak Roy'un eserinin Türkçe tercümesi yayınlanınca bu kez ertelemiş olduğu fikrini uygulamaya koydu ve elinizdeki bu değerlendirme yazısı ortaya çıkmış oldu.

* Doç.Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ *La Laïcité Face à l'Islam*, Paris, Hachetté Litteratures, 2005

² *Secularism Confronts Islam*, trans. G. Holoch, New York: Columbia University Press, 2007

³ *İslam'a Karşı Laiklik*, çev. E. Bedisel, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2010

⁴ *Insight Turkey*, Vol. 10, No 4 (October-December 2008), s.174-175

Bu değerlendirme yazısı, biri çalışmanın kendisinden, daha doğrusu müelliften, ikincisi ise çevirisinden, yani mütercimden kaynaklanan iki temel gerekçeye dayanır.

11 Eylül sonrası tüm dünyada İslam'a ve Müslümanlara yönelik büyük bir karalama kampanyası –ki buna literatürde '*İslamofobi*' adı verilmektedir– başlatılmış olmasına rağmen İslam büyük bir ilgi odağı olurken, onun kutsal kitabı Kur'an da en çok satan kitaplar listesinde ilk sırayı almıştır. Aslında bu durum toplumbilimlerinde mutlak determinizme yer olmadığına en açık göstergesidir. Bu bağlamda Roy'un eseri de İslam'ın Batı'nın değerleriyle, özellikle laiklik ve demokrasi ile uyumlu olup olmadığı sorunsalını konu edinir. Roy, eserinde yapmış olduğu analizlerde hareket noktası olarak Batı sekülerizminin bozulmuş, siyasallaşmış ve ideolojik bir formu olan Fransız laikliğini esas alır ve laiklik ile İslam'ı adeta karşı karşıya getirir. Burada iki yönlü bir yanılı söz konusudur. Öncelikle laiklik ile İslam arasındaki ilişkinin sağlıklı bir şekilde kurulamadığı anlaşılmaktadır. İslam ile laiklik arasındaki ilişki, öyle zannedildiği gibi karşıtlık içerisinde değildir. Bu gerçeği göz ardı eden Roy'a göre gerek laiklik ve gerekse İslam "son derece muğlak ve tartışmalı terimlerdir" (s.19; p.13).⁵ Aslında buradaki belirsizlik daha ziyade gerek laikliğin ve gerekse de İslam'ın çok çeşitli yorumları ve uygulama biçimleri olması gerçeği ile karşılaşanların gözlerinin kamaşmasından kaynaklanmaktadır. Oysa evrensel bir din olarak 'İslam' ile din ve vicdan özgürlüğünü temin eden bir ilke olarak 'laiklik' arasında iddia edildiği gibi bir zıtlık olma-

⁵ Metinde verilen sayfa numaralarında 's.' kısaltmasıyla eserin Türkçe çevirisine, 'p.' kısaltmasıyla da okuyucuların karşılaştırma yapmaları amacıyla İngilizce çevirisine atıf yapılmaktadır.

yıp, bilakis bir uyum söz konusudur.

Buradaki yanılgılardan ilki, laiklik kavramıyla ilgilidir. Din ve vicdan özgürlüğünü temin eden bir ilke olarak laiklik çok farklı uygulamalarla kendini göstermektedir. Fransız laiklik modeli bunlardan sadece biridir. Roy'un da ifade ettiği gibi, Fransız laikliği, post-kültürcü bir dönemde sadece İslam konusunda değil, genel anlamda ciddi bir kriz yaşamaktadır. Fransa'da yaşanan bu kriz daha ziyade İslam üzerinden tecrübe edilmektedir (s.23; p.16). Aslında sadece Fransa'da değil, diğer birçok Batılı ülkelerde İslam üzerine yapılan kamusal tartışmalar esas itibariyle Müslüman göçmen topluluklar –ki bunların çoğu köklü bir devlet geleneği olmayan ve çevreyi oluşturan İslam ülkelerinden gelenlerden oluşmaktadır– ve onların din anlayışları ve seküler toplumlara karşı dirençleri etrafında sürdürülmektedir. Bu da bir diğer yanılgı noktası olmaktadır. Fransa'daki gözlenen ve üzerine yorumlar yapılan İslam, daha ziyade Fransa'nın eski sömürgeleri olan Kuzey Afrika asıllıların din anlayışını ifade etmektedir. 2005 yılında Fransa'da yaşanan gençlik olayları, *Time* dergisinde 21 Kasım 2005 tarihli nüshasında "Fransa'nın Diğer Yüzü" manşetiyle kapak yapılmıştır. Bu kapsamda yapılan değerlendirmelerde, bu olayların niçin Almanya'da değil de Fransa'da yaşandığını sorgulamakta ve Almanya'daki Müslümanların çoğunluğunun Türklerden, Fransa'daki Müslümanların çoğunluğunun da Kuzey Afrikalılardan oluştuğu vurgulanmaktaydı. Şu halde Fransız laiklik modeli ile Kuzey Afrikalıların İslam anlayışını göz önüne alarak laiklik ile İslam'ı karşı karşıya getirmek, bir yandan Fransız laikliğini esas alırken diğer yandan da İslam'ı monolitik ve özcü bir çerçeveye yerleştirmek anlamına gelmektedir. Oysa Roy, eserin son bölümünde Türklerin din anlayışının Araplarınkinden farklı

olduğunu kabul eder ve Batı değerlerine daha yakın olduğunu belirtir (s.152). Öte yandan İslam konusunda böylesine bir kafa karışıklığı, İslam'ı tam olarak anlamamak denmese de, İslam hakkında bilgi eksikliği içinde olmak şeklinde yorumlanabilir. Nitekim İslam konusunda dünya çapında uzman bir akademisyenin Ramazan ayının sonunda Müslümanların kurban kestiğinden söz etmesinin, Kurban bayramı ile Ramazan bayramını karıştırmasının (s.6) izahı son derece güçtür. İşin daha da ilginç yanı, Türk ve Müslüman bir kültürel ortamda yetişmiş biri olarak mütercimin, çeviriyi yaparken yazarın bu hatasını atlaması ve düzeltmemesidir. Eserin İngilizce çevirisinde de bu hata aynen tekrarlanmış olması ise ilginç bir benzerliktir (p.4).

İslam'ı analiz ederken Roy'un yer yer üslubunun sertleştiği ve üstü örtük bir biçimde İslam'ı eleştirdiğine şahit olur okuyucu. Söz gelimi Fransız banliyölerinde yaşanan toplumsal sorunlardan ve huzursuzluklardan İslam'ın sorumlu tutulmaya çalışıldığı izlenimi edinilmektedir (s.47; p.32-3). Oysa 2005 yılı sonbaharında Fransa'da ortaya çıkan olaylar kökeninde İslam'dan ziyade Fransız laiklik modelinin ve cumhuriyetçi değerlerin gerek Fransız toplumunun birlik ve bütünlüğü ve gerekse ikinci sınıf vatandaş muamelesi gören göçmenlerin, özellikle Müslümanların entegrasyonu açısından disfonksiyonel olduğu kadar Fransız siyasetçilerinin basiretsizliği ve beceriksizliğinin, özellikle göçmen sorunu karşısındaki politikalarının iflas etmiş olmasının önemli bir payı olduğu bilinmektedir.

Roy, "sekülerleşme laiklik değildir" diyerek (s.19) sekülerleşme ile laiklik arasında bir ayrım yapar. Türki-

ye'de yazmış olduğu eserlerde⁶ bu ayrımı ısrarla belirten bir akademisyen olarak bu tespiti çok önemli buluyorum. İlki, kapsamlı bir sosyolojik süreç iken, ikincisi siyasal alana müteallik bir meseledir; dolayısıyla daha dar bir anlama sahiptir. Roy'a göre sekülerleşme herhangi bir siyasî yönü ve geçerliliği olmayan toplumsal bir süreci ifade eder. Oysa laiklik bir siyasî tercih temelinde kamusal alanın devlet tarafından organize edilmesi, düzenlenmesini içeren yasal ilkelere atıf yapar.

Roy, Fransız laikliğinin bir model olarak ve sekülerleşmenin ön şartı gibi temsil edilmesinin etnosentrik bir iddia olacağını ileri sürer. Birçok Avrupa ülkesinin tıpkı bazı Müslüman toplumlar gibi laiklik olmadan sekülerleşmeyi tecrübe ettiğini de ileri sürer. Farklı laiklik tarihleri olduğunu, çok sayıda sekülerleşme biçiminin bulunduğunu dolayısıyla belirli bir modelin olmadığını ileri sürer.

Dinin bir kültür içerisinde yaşanabileceğini (p.9; s.12) belirten Roy, zımnen kültürsüz bir dinin olamayacağına işaret eder. Buradan hareketle okuyucunun dinî fundamentalizmin kültürü göz ardı ettiğini sonucuna varmasını sağlar. Nitekim *Siyasal İslam'ın İflası* adlı eserinde de bir anlamda bu fikri daha detaylı incelemiştir. Ancak bu eserinde fundamentalistlerin de evrildiğini ve kendilerini yeni şartlara uyarladıklarına işaret eder. Bu bağlamda siyasal iktidarı, yani devleti talep eden önceki fundamentalistlerin aksine çağdaş fundamentalistlerin bu taleplerinden vazgeçtiklerini ileri sürer. Onlara göre devlet toplumun dönüşümünün bir aracı olamaz. Zira dönüşüm bireylerin inanca geri dönmesiyle gerçekleşe-

⁶ Bkz. M. Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Rağbet Yay. 2004; *Din ve Sekülerleşme*, Adana, Karahan Yay. 2005.

cektir. Ancak burada dine dönüş veya dinin canlanması ibadetin yoğunlaşması anlamına gelmez, dinî pratiğin daha görünür hale gelmesini ifade etmektedir (p.68-9; s.101-2). Roy, Türkiye’de İslamcı kesimin Refah Partisi’nden Adalet ve Kalkınma Partisi’ne evrilmesini de bu çerçevede izah eder (s.139-140; p.93).

Olivier Roy’un sekülerleşme süreci ile “*yeni dindarlık biçimleri*” arasındaki ilişkiye dikkat çekmesi oldukça önemlidir. Bu bağlamda İslam dünyasının hızla modernleştiğini hemen her fırsatta vurgulayan Roy, Müslüman radikallerin kusursuz bir şekilde Batılaşmış olduğundan söz eder. “*Neo-fundamentalist*” kavramıyla da siyasal iktidara talip olmayan toplumsal ve kültürel planda dinî inancını yaşamak isteyenleri ifade etmektedir. Bununla birlikte Roy, Batıyla organik bir bağı olan Tarık Ramazan’ı ‘neo-fundamentalist’ olarak niteledikten sonra ‘muğlak’ ve ikircikli bir dil kullanmakla da itham eder (p.10; s.13). Böyle bir yaklaşım genelde Batılıların İslam’a ve Müslümanlara karşı bakış açısının da izlerini taşımaktadır. Oysa Tarık Ramazan da “*Bir müslüman kişisel vecibelerini yerine getirebiliyorsa bulunduğu yer Dar’ül-Harp sayılmaz*” diyerek Avrupa’da Müslümanlar arasında ortaya çıkan yeni din anlayışını tanımlamaya çalışmaktadır. Esasında Roy’un “*Avrupa İslamı*” (Euro-Islam) ile Tarık Ramazan’ın “*Müslüman Avrupalı*” kavramları netice itibarıyla aynı kapıya çıkmaktadır. Bu bağlamda nasıl ifade edilirse edilsin her iki kavram da Avrupa’da yaşanan dinî hayatı, özellikle Müslümanların din anlayışını ve yaşayışını belli bir kalıba yerleştirmek adına yapılan yönlendirici gayretleri çağrıştırmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla bu kitap, din sosyoloji alanında ufuk açıcı bir çalışma olmakla birlikte önemli eksiklikler içermektedir. Buna bir de çeviri hataları eklenin-

ce okuyucu açısından anlaşılma sorunları artmaktadır. Mütercimim çeviriyi büyük bir özveri ile yapmış olmasına rağmen din sosyoloji literatürüne tam bir hâkimiyet gösterdiğini söylemenin güçlüğüdür. Gerçekten büyük bir emek mahsulü olan çeviri çalışmalarının, alan bilgisi eksikliği yüzünden akademik çevreye yapacağı katkısı azalmaktadır.

Bu çeviride sosyal bilimler alanında kullanılan sekülerleşme ve küreselleşme gibi temel kavramlara yeni karşılıklar türetme yoluna gidilmiştir. Sözelimi 'secularization' yerine kimi zaman 'sekülerleşme' kimi zaman da 'dünyevileşme' (s.75, 104), 'globalization' yerine de bazen 'küreselleşme' bazen de 'dünyasallaşma' (s.70, 108) sözcüğü kullanılmıştır. Oysa Türkçe sosyal bilim literatüründe birincinin karşılığı olarak 'sekülerleşme', ikincinin karşılığı olarak da 'küreselleşme' kavramları yaygın bir biçimde kullanılmaktadır. Mütercimim kimi yerde kavramları olduğu gibi, kimi yerde de zorlama sözcükleri tercih etmesi anlam kaymalarına ve karışıklıklarına yol açmaktadır.

Sosyoloji ve özellikle din sosyolojisi alanında önemli bir yeri olan Olivier Roy'un İslam konusunda yapmış olduğu araştırmalar her zaman ilgi uyandırmıştır. Onun *İslam'a Karşı Laiklik* adlı eserinin Türkçe'ye çevrilmiş olması büyük bir kazançtır. Ancak böylesine önemli bir eserin çevirisinde çok daha dikkatli olunması gerekirdi. Her şeye rağmen büyük bir emek ve özveri isteyen bu tür çalışmaların daha da artması en büyük temennimizdir.