

İslâm İnanç Esasları

EL KİTABI

Editör

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

Yazarlar

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün - Prof. Dr. Ahmet Akbulut

Prof. Dr. Muammer Esen - Prof. Dr. Mahmut Ay

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş - Prof. Dr. Ramazan Biçer

Prof. Dr. Hüseyin Aydın - Prof. Dr. Temel Yeşilyurt

Doç. Dr. Hülya Alper

Ankara 2013

İslâm İnanç Esasları El Kitabı

Proje Yürütücüsü

Prof. Dr. Eyüp Baş

Editör

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

Yazarlar

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

Prof. Dr. Ahmet Akbulut

Prof. Dr. Muammer Esen

Prof. Dr. Mahmut Ay

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş

Prof. Dr. Ramazan Biçer

Prof. Dr. Hüseyin Aydın

Prof. Dr. Temel Yeşilyurt

Doç. Dr. Hülya Alper

ISBN: 978-605-4692-36-1

1. Baskı

Temmuz, 2013 / Ankara

3000 Adet



Grafiker®

Yayınları

Yayın No: 120

Web : grafikeryayin.com

Kapak ve Sayfa Tasarımı

Baskı ve Cilt



Grafiker®

Grafik-Ofset Matbaacılık Reklamcılık

Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti.

1. Cadde 1396. Sokak No: 6

06520 (Oğuzlar Mahallesi)

Balgat-ANKARA

Tel : 0 312. 284 16 39 Pbx

Faks : 0 312. 284 37 27

E-mail : grafiker@grafiker.com.tr

Web : grafiker.com.tr

İÇİNDEKİLER

DİNİN KAYNAĞINA İLİŞKİN TARTIŞMALAR /

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

1. DİNİN KAYNAĞINA İLİŞKİN TARTIŞMALAR
2. DİNİN DAYANDIĞI İKİ TEMEL
 - 2.1. İman
 - 2.2. Fitrat
3. DİN: DÜRÜSTLÜK ve SADAKAT
4. TOPLUMUN KURUCU DEĞERİ OLARAK DİN
5. BİREYİ KİŞİSELLEŞTİREN (ŞAHSİYET VEREN) DİN

İNSANIN ZİHİN HÂLLERİ /

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş

1. AKÎDE/İNANÇ
2. İMAN ve BİLGİ
3. YAKÎN ve DERECELERİ
4. İHSÂN
5. İNKÂR/KÜFÜR
6. ŞİRK/MÜŞRİK
7. NİFAK/MÜNAFİK
8. İRTİDAT/MÜRTED
9. ŞÜPHE ve DERECELERİ

AKÂİD LİTERATÜRÜ /

Prof. Dr. Ramazan Biçer

1. AKÎDE RİSALELERİ/AKÂİD LİTERATÜRÜ
 - a. Adüddin el-İcî'nin Akâidi
 - b. Tahâviyye Akaidi
 - c. Semerkandî'nin Sevadü'l-A'zam fi'l-Kelâm'ı
 - d. Nesefî Akaidi
 - e. İbn Arabî'nin Akaid'i
 - f. Akâidi İbn Hâcib
 - g. Akâidetü'n-Nizâmiyye
 - h. El-Akâidü's-Şeybâniyye
 - i. Akaidü İbn Dakîk el-İd

- j. Senûsi Akaidi
- k. El-Akâidetü'z-Zekiyye

2. AKÂİD KONUSUNUN GÜNCEL DEĞERLENDİRMESİ

ALLAH'A İMAN /

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

1. VARLIĞI İDRAK/KAVRAMA DERECELERİ

2. FARKLI TANRI TASAVVURLARI

- 2.1. Teizm
- 2.2. Ateizm
- 2.3. Politeizm
- 2.4. Monoteizm
- 2.5. Henoteizm
- 2.6. Agnostisizm
- 2.7. Panteizm
- 2.8. Panenteizm
- 2.9. Deizm

3. ALLAH'IN VARLIĞI

4. KUR'AN'IN ALLAH TASAVVURU

5. ALLAH'IN SIFATLARI

- 5.1. Sıfat Tasnifleri
- 5.2. Tenzîhî/Selbî Sıfatlar
- 5.3. Haberî Sıfatlar
- 5.4. Subûtî/Fiili Sıfatlar

6. ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLLERİ

- 6.1. Kozmolojik Delil
- 6.2. İmkân Delili
- 6.3. Alemin Nizamı delili/Tasarım Delili
- 6.4. Değişim Delili

7. KUR'AN'DA ALLAH'IN VARLIĞINA İLİŞKİN DELİLLER

8. ALLAH'IN DIŞINDA TAPILAN VARLIKLARIN ÖZELLİKLERİ

9. ALLAH'IN BİRLİĞİ

10. TEVHİD ve AKTÜEL ALANLARI

**OKUMA PARÇASI: HAŞR SURESİ 59/ 22-24. AYETLERİN
MÂTÜRİDİ TARAFINDAN YORUMU**

MELEKLERE İMAN /

Prof. Dr. Hüseyin Aydın

1. YAHUDİLİKTE ve HİRİSTİYANLIKTA MELEK İNANCI
2. CAHİLİYEDE MELEK İNANCI
3. İSLAMDA MELEK İNANCI
4. MELEKLERİN GÖREVLERİ
 - 1.1. MELEKLERİN ELÇİLİK GÖREVİ
 - 1.1.1. Cebrail
 - 1.1.2. Mikâil
 - 1.1.3. İsrâfîl
 - 1.1.4. Azrail
 - 1.2. DİĞER MELEKLER
 - 1.2.1. Kiramen Kâtibin Melekleri
 - 1.2.2. Mûnker-Nekir Melekleri
 - 1.2.3. Mukarrebûn ve İlliyyûn Melekleri
4. İBLİSİN KİMLİĞİNE İLİŞKİN TARTIŞMALAR
5. HARUT-MARUT: MELEK Mİ MELİK Mİ?
6. MELEK-İNSAN KARŞILAŞTIRMASI: EFDALİYET MESELESİ
7. MELEKLERE İMANIN FENOMENOLOJİSİ

KİTAPLARA İMAN /

Prof. Dr. Temel Yeşilyurt

1. KUTSAL KİTAPLARA DUYULAN İHTİYAÇ
2. İMAN ESASI OLARAK KİTAPLARA İMAN
3. VAHYİN SONUCU: KUTSAL KİTAPLAR
4. İLÂHÎ KİTAPLAR
5. SUHUF
6. İNDİRİLEN KİTAPLAR
 - a. Tevrat
 - b. Zebur/Zübür
 - c. İncil
 - d. Kur'an-ı Kerim

VAHİY SÜRECİ ve KUR’AN /

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

1. TEMEL TERİMLER: KİTAB, VAHİY ve TENZİL
 - 1.2. Kitab
 - 1.3. Vahiy
 - 1.4. Tenzil
2. PEYGAMBERİN VAHİY TECRÜBESİ
3. VAHİY SÜRECİ ve VAHYİN BAĞLAMSAĞLIĞI

PEYGAMBERLERE İMAN /

Prof. Dr. Muammer Esen

1. PEYGAMBERLİĞİN İMKÂN ve İSPATI
2. PEYGAMBERLİĞİN GEREKLİLİĞİ
3. PEYGAMBERLERİN GÖNDERİLİŞ AMACI
4. PEYGAMBERLERİN GÖREVİ
5. PEYGAMBERLERİN VEKİLLİĞİ SORUNU
6. PEYGAMBERLERE İTAAT
7. PEYGAMBERLERİN ORTAK NİTELİKLERİ
8. PEYGAMBERLERİN ÖRNEKLİKLERİ
9. PEYGAMBERLERİN BİRBİRİNE ÜSTÜNLÜĞÜ MESELESİ
10. PEYGAMBER MUCİZELERİ
11. PEYGAMBERLERİN ÇAĞRISININ TEMEL ÖZELLİKLERİ
12. HATM-İ NÜBÜVVET/PEYGAMBERLİĞİN SONA ERMESİ
13. “RESUL”-“NEBİ” AYRIMI
14. PEYGAMBERİN ÜMMİLİĞİ
15. PEYGAMBERLERİN TANRI İLE İLETİŞİMLERİ ve VAHİY
16. VAHİY DİLİ ve DİL SANATLARI
 - 16.1. Vahiy Dili
 - 16.2. Vahiy Sanatı
 - 16.3. Mecaz
 - 16.4. Teşbih
 - 16.5. Temsil
17. PEYGAMBER ŞEFAATİ
18. KUR’AN’DA ADI GEÇEN PEYGAMBERLER
19. ULU’L-‘AZM PEYGAMBERLER (KESİN KARARLILAR)

AHİRETE İMAN /*Prof. Dr. Mahmut Ay*

1. ÖLÜM ve ÖLÜMÜN MAHİYETİNE İLİKİN TASAVVURLAR
2. KABİR ve BERZAH
3. ÖLÜM SONRASINA İLİŞKİN GENEL KABULLER
4. REENKARNASYON
5. AHİRET HAYATININ ANLAMI ve DEĞERİ
6. AHİRET HAYATINA İLİŞKİN KAVRAM ve SÜREÇLER
 - 6.1. Kıyamet; Zamanı ve Oluş Keyfiyeti
 - 6.2. Yeniden Diriliş (Ba's)
 - 6.3. Haşr-Mahşer
 - 6.4. Mizan
 - 6.5. Kitabın Verilmesi/Amel Defterleri
 - 6.6. Hesap/Sorgulama
 - 6.7. Cennet-Cehennem
 - 6.8. Nihai Ceza Yeri Olarak Cehennem
 - 6.9. Nihai Esenlik ve Mutluluk Yurdu Olarak Cennet

7

KİYAMET ve İŞARETLERİ /*Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün*

1. KİYAMET TÜRLERİ ve İŞARETLERİ
 - 1.1. KİYAMETİN İNSAN UNSURU: YE'CÜC-ME'CÜC
 - 1.2. KİYAMETİN ÇEVRE UNSURU: DÂBBETÜ'L-ARZ
2. KİYAMETİN SAATİ

KADER VE TAKDİR /*Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün*

1. KADERLE İLGİLİ AYETLERİN BAĞLAMLARI
 - 1.1. Kaderin Metafiziksel Bağlamı: Belirlenmiş Temel Varlık Yasaları
 - 1.2. Kaderin Ontolojik Bağlamı: İnsanın Verili (*matbû*) Yapısı ve Verili Dış Dünya/*Tekvînî Emr*
 - 1.3. Kaderin Ahlâkî Bağlamı: İnsanın İradesine/Seçimine Bırakılmış Yaşam Alanı
2. KADER BAĞLAMINDA ÖNE ÇIKAN AYETLERİN ÖZNE/FAİL AÇISINDAN ÜÇLÜ TASNİFİ

ŞEYTAN ve ŞEYÂTİN (ŞEYTÂNÎ EYLEM SAHİPLERİ) /

Prof. Dr. Ramazan Biçer

1. ŞEYTAN
2. İBLİS
3. TÂĞUT
4. MELE'
5. MÜTREF

CİN ALGIMIZ

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

1. CİN: ETİMOLOJİK ve SEMANTİK TAHLİL
2. İSLAM ÖNCESİ CİN ALGISI
3. KUR'AN'IN CİN TASAVVURU
4. CİN ve İNS
5. İNSANLARDAN ve CİNLERDEN ŞEYTANLAR

EKLER

AKÎDE METİNLERİ

İMAM-I AZAM, FIKH-I EKBER
ÖMER en-NESEFÎ, AKAİD-İ NESEFÎ
TAHÂVÎ, TAHÂVÎ AKAİD-İ
SİRÂCEDDİN Ali b. OSMAN EL-ÛŞÎ, EMÂLİ
HIZIR BEY, KASÎDE-İ NÜNİYYE

DİZİN

YAZAR ÖZGEZMİŞLERİ

ÖNSÖZ

1. BÖLÜM

DİNİN
KAYNAĞINA
İLİŞKİN
TARTIŞMALAR

DİNİN KAYNAĞINA İLİŞKİN TARTIŞMALAR

— Şaban Ali Düzgün

1. DİNİN KAYNAĞINA İLİŞKİN TARTIŞMALAR

İnsanın tarihini araştıranların karşılaştıkları en temel gerçek, dinin ve insanlığın yaşdaş olduğudur. Dinin kesintisiz varlığı, inanma ve bağlanma hissinin insanın varlık yapısına/*fitratına* kök salmış olmasındandır. *İnsanın yaratılıştan getirdiği özelliklerin toplamı* olarak tanımladığımız *insan fitratı*, insana alttan alta bazı telkinlerde bulunmakta ve onu parçası olduğu büyük sistemin farkına varmaya çağırmaktadır. Büyük bilgin Mâtürîdî, A'râf Sûresi 199. âyette geçen *örf* kelimesini, insanın yaratılıştan getirdiği özelliklerinin ona telkin ettiği bağlılıklar ve sorumluluklar olarak açıklarken, insanın büyük bir sistemin parçası olan fitratına göndermede bulunmaktadır. Ona göre, fitratın insana telkin ettiği görevlerden ikisi, kişiyle Rabbi arasında, bir diğeri ise kendisiyle insanlar arasındadır. Bu fitrat yahut insanın yaratılış özellikleri, Allah'ın ulûhiyetine ve birliğine tanıklık etmekte, onun nimetlerine şahit olup şükre çağırmakta, insana kendisine davranılmasını istediği gibi başkalarına davranmasını ve hoşlanmadığı şeyleri onlara da yapmamasını buyurmaktadır (Mâtürîdî 2005: IV/146). Din, bu ilişkileri akıl, vicdan ve duygu zemininde tanımlama çabasından ibarettir.

Peygamberlerin daha sonra insanlara ulaştırdığı bu ilahi ışığı, ilk insan yaratılışın başında kendi içinde taşımaktadır. Bu da dinin içerdiği bütün değerlerin tarihin başından beri aktif olduğunu göstermektedir. Ancak bu değerler, insan ilişkilerindeki sapmayla zaman içinde bozulmaya uğramıştır. Bunun ardından da, fitratlarına aykırı davranmaya başlayan, nurun yerine karanlığı, düzenin yerine kaosu hâkim kılmaya çalışan insanlara yol

göstermek, onların yeniden insan onuruna yakışır bir yaşam sürmelerini sağlamak ve unuttukları evrensel değerleri yeniden hatırlatmak üzere Allah Peygamberleri aracılığıyla ilâhî bildirimlerde bulunmuştur. Bütün bu bildirimler, insanı kaybettiği ilk doğal/fitri haliyle buluşturma çabasıdır.

Bir yandan ilk insanın peygamber kabul edilmesi, diğer yandan insanın ilkel yahut yaban olarak adlandırılıp adlandırılmayacağına dair tartışmalar, dinin kaynağı hakkında birkaç söz söylemeyi gerekli kılmaktadır.

Bu tartışmanın içindeki önemli isimler Polonya asıllı Bronislaw Malinowski, Fransız Lucien Lévy-Brühl ve Claude Lévy-Strauss'tur. İlk iki araştırmacı, insanın *ilkel* ve *uygar* dönemlerinden bahsederken, Lévy-Strauss böyle bir ayrımı reddetmektedir.

B. Malinowski, insanoğlunun özgül tarihinde *ilkel* yaşama karşılık gelen bir dönemin bulunduğunu iddia etmektedir. Ona göre, bu ilkel dönemin ayırt edici özelliği, yaşamın bütünüyle insanın temel gereksinimleri ile belirlenmiş olmasıdır. Bunlar, yeme-içme-üreme gibi gereksinimlerdir. İlkel insanın, bu üçlünün dışında anılabilecek herhangi bir kültürü yoktur; yapıp ettikleri bütünüyle bunlara indirgenebilecek basitliktedir. *İlkel* toplumlarda bütün kurumlar ve yapılar, bu temel ya da birincil gereksinimlerin bir işlevi kabul edildiği için, bu görüş antropolojide İşlevselci (*Fonksiyonalist*) Okul olarak bilinir (Hilmi Yavuz & B. Pelvanoğlu, 2008: 22).

İlkel ve *uygar* ayrımını yapanlardan bir diğer araştırmacı Lévy-Brühl'dür. Brühl, *ilkel* insan tanımlamasını, insanın düşünce dünyasına dayalı olarak yapar. Onun *prelojik* yani 'mantık öncesi zihniyet' adını verdiği ve insan düşüncesine egemen olan, kolektif tasarımlardır. Bu durumu şöyle açıklamaktadır: "İlkelerin yaşadığı toplumsal ortam bizimkinden farklıdır. Onların algıladıkları dış dünya da bizim algıladığımız dış dünyaya benzemez. Onlara göre, objeler gizemlidirler. Bu gizem olmadan objeyi tasavvur edemezler. Onlar için bütünüyle fiziksel bir olgu yoktur. Doğa ile doğaüstü ayrımı da onlar için geçerli değildir. Görülen varlıklarla görülmeyen varlıklar birbirinden ayrılmazlar." Ona göre, ilkel düşünce içinde objeler, varlıklar ve olgular; hem kendileri hem kendilerinden başka olabilirler. Örneğin bazı yerliler kendilerini suda yaşayan bir balık türü sayarlar. Bu durum, mantığın Özdeşlik Yasası'na aykırıdır. Özdeşlik Yasası'na göre, bir şey hem kendisi hem kendisi-değil olamaz: A, A ile özdeşdir; A, -A olamaz. Ama bu insanlar böyle bir yasanın farkında değillerdir. Bu iki düşünürün görüşü, 20. yüzyılın başında başat antropolojik görüş olarak kendini kabul ettirmiştir.

Her iki görüşün temelli ve yıkıcı eleştirisi için Claude Lévy-Strauss'u beklemek gerekmiştir. Lévy-Strauss, özellikle *Yaban Düşünce* adlı büyük

yapıtında Malinowski ve Lévy-Brühl'ün ilkel-uygar ayrımına dayanan antropolojilerini, yerle bir etmiştir.

Lévy-Strauss, önce Malinowski'nin İşlevselci görüşünü ele alır. Ona göre, Malinowski'nin "birincil gereksinimler" in belirlediği koşullarda yaşadıklarını söylediği 'ilkel' insanların, temelde 'uygar' insanlardan bu anlamda hiçbir farkı yoktur. Ona göre, her iki durumda da evren en azından temel gereksinimleri karşılama aracı olduğu kadar, düşüncenin nesnesidir. Lévi-Strauss, bu düşüncesiyle Malinowski'nin İşlevselciliğine karşı antropolojide Yapısalcılık'ı geliştirmiştir.

Lévy-Strauss, Malinowski'nin sadece temel yaşam gereksinimleri bağlamında örgütlendiklerini, dolayısıyla *ilkel* olduklarını öne sürdüğü insanların, temel gereksinimlere indirgenmesi söz konusu olamayacak birtakım başka gereksinimleri olduğunu da, alan araştırmalarından verdiği örneklerle kanıtlar. Bu gereksinimler, Malinowski'nin *ilkel* insanlarda olmadığını öne sürdüğü Dünya'yı (Doğa'yı) anlama ve kavrama gereksinmesidir: *Entelektüel gereksinme*. Ona göre, Dünya'ya ilişkin "bu nesnel bilgi düşkünlüğü" 'ilkel' dediğimiz insanların atladığımız bir yönüdür. Ne karın doyurmaya, ne de cinsel içgüdülere ilişkin hiçbir işlevi olmayan, bu anlamda işe yaramayan nesnelere karşı duydukları ilgi, dünya'yı tanımaya yönelik entelektüel gereksinimin bir işaretidir. *İlkel* insan, elde bulunan sınırlı dilsel olanaklarla, kendini mecazî yoldan ifade edebiliyorsa; bu, onun zihniyetinin *nitelik* itibarıyla *uygar* insandan farklı olduğunu göstermez; olsa olsa az ya da çok olanağa sahip olma açısından bir *nicelik* farkı olduğunu gösterir" (HilmiYavuz & B.Pelvanoğlu 2008: 24).

İnsanlığın tarihi tevhitle başladığı için, ilk insanları güneşe, ağaçlara, doğal nesnelere ibadet eden ve zamanın geçmesiyle akıllanıp doğru yolu bulan ilkel insanlar olarak tanımlamak yanlıştır. İnsanların güneşe, aya taptığı ve Allah'ın yerine uydurma tanrılar ikame ettikleri zamanlar şüphesiz olmuştur. Ama bu anlar, insanın insan olarak var kılındığı andan itibaren yönlendirildiği (*hidâyet* verildiği) yoldan birer sapmadan ibarettir. İnsanın normal rotası her zaman, *hak üzere olmak* şeklinde cereyan etmiştir. İnsanın fitratı gereği, hakikati bulabileceğine ilişkin ön kabul, böyle bir sonuç çıkarmayı gerektirmektedir.

Bu tartışmaları, insanın yapısını dikkate alarak irdelediğimizde, *ilkel insan* kullanımının doğru olmadığı sonucuna varırız. İnsan kullandığı malzemeler itibarıyla, yani nicelik yönünden ilkel olarak anılabilir. Ancak, insanın en başından beri hem kendisi hem de çevresi hakkında gözlemde bulunduğu ve varlıklara bir anlam yüklemeye çalıştığına ilişkin kanıtlar, ona ilkel ismini vermemizi engellemektedir. İlk insanlara, ancak kullandıkları

malzemeler ve sahip oldukları yeteneklerle ilgili olarak ilkelik atfedilebilir.

İnsan hakkındaki en önemli şey, onun bir mağarada ya da şatoda yaşayıp yaşamadığı yahut ekinini orakla veya biçerdöverle elde edip etmediği değildir. Önemli olan, yaratılışında getirdiği saf ve temiz halini yani fitratını koruyup koruyamadığıdır. İnsan, bu fitratı koruyabildiği oranda mükemmel, bu fitrata yabancılaştığı oranda ise ilkel olur.

Allah fikri, insanla birlikte doğmuştur. Pozitivizmin iddia ettiği gibi, korku ve aczin eseri olarak sonradan uydurulmuş değildir. Bütün dünyayı gezelim, en ilkel kavimlerin yaşamlarını gözlemleyelim; muhakkak Allah fikrine ve dini inançlara sahip olduklarını görürüz. Allah fikri, iddia edildiği gibi, tabiat olaylarının insanda yarattığı korkunun bir sonucu olarak ortaya çıkmış olsaydı, zamanımızda, bu tabiat olayların mahiyetinin anlaşılmasıyla Allah'a inanan hiç kimsenin bulunmaması gerekirdi. Hâlbuki insan bilinmeyi keşfettikçe ve evreni gözlemledikçe, bir yandan ilahî olana hayranlığı artmakta, öte yandan da evrendeki keşfedilemeyenler onda yoğun bir gelecek kaygısı (*havf*) yaratmaktadır. Bu kaygının giderilme arzusu da, bir ümit kaynağı olarak insanın dine olan eğilimini tetiklemektedir.

Bu ilkel kavimlerde, Allah inancına paralel olarak öldükten sonra tekrar dirilme inancının varlığı da tespit edilmiştir. Bu kavimlerin ölen insanların gözlerini oyduktan ve bacaklarını kırdıktan sonra gömdükleri, hatta mezarının etrafını dikenlerle çevirdikleri gözlenmiştir. Bu yapılanlar, ölen insanın dirilip eve gelmesini önlemenin birer çaresi olarak görülmüştür. Yine ölen insanın hayatında en çok sevdiği şeyler; atı, kılıcı ve değerli eşyaları, tekrar dirilip kullanacağına inanıldığı için, kendisiyle birlikte gömülmüştür. Bu pratikler, hangi zamanda ve coğrafyada yaşarsa yaşasın, insanın Allah fikrine ve metafizik kaygılara sahip olduğunu göstermektedir.

Yazılı tarih öncesi insanlar da, bugünün insanları da, fitratları gereği, kâinatı yaratan Kâdir bir varlığa inanmak istemişlerdir. İnsan nasıl kendini ve etrafını tanımaya gayret ettiği kadar, varlıkları yaratan yüce varlığın ne olduğunu da araştırıp öğrenmek istemiştir. Öyle ise, insan hayatı doyurulması gereken dini duygularla başlamıştır ve öyle devam edecektir.

İnsan, geçmişe bakarak varlıkların aslını ve nereden geldiğini düşünecek olursa ulûhiyet fikriyle karşılaşır. Zira hiçbir şeyin yoktan ve sebepsiz var olamayacağını bilir. Aynı şekilde geleceğe bakarak bizzat kendinin ve varlıkların nereye varacağını, nasıl bir sonla karşılaşacaklarını düşünecek olursa, yine ulûhiyet fikriyle karşılaşır. Zira yok olma hissinin insanda ya-

rattığı derin endişe, aslında varlığa bir şekilde devam edeceğinin bir işaretidir. Bütün bu sebeplere bağlı olarak insan, ilk'i var eden, son'u var edecek olan ve ilk ile son arasındaki bütün oluşu kontrol eden ve güvenle yoluna devam etmesini sağlayan mutlak kudret sahibi bir Varlık'a inanmak ister.

Kâinatın ve insanın kendi kendisini yarattığını, yoktan var ettiğini hiçbir düşünür ve filozof söylememiştir. Zira bu, akıl ve mantığa terstir. İnsanlar doğuştan zihinlerinde tasavvur ettikleri Tanrıyı, kendi dışlarında bir gerçeklik olarak kabul ederler. Her fertte ayrı ayrı gerçekleşen bu 'kendi dışlarında bir varlık' fikri, bu varlığın gerçekte de, yani onların zihni dışında da varlığının bir delilidir.

2. DİNİN DAYANDIĞI İKİ TEMEL

Din, bireyi ve bireyin oluşturduğu toplumsal yapıyı belli ilkeler çerçevesinde organize etme gayretini iki önemli kavrama dayandırır. Bunlardan birincisi **iman**, ikincisi ise **fitrattır**.

2.1. İman

İman kelime olarak; 'bilmek', 'inanmak', 'şüphe götürmez şekilde ikna olmak' anlamlarına gelir. İman, akıl ve sağduyu temelinde gerçekleştiği için, kör bir teslimiyeti ve taklidi dışlar. İnsan varlığının felsefesi olan hareket ve çabanın başlangıç noktasıdır. Kur'an-ı Kerim büyük işlerin başarılmasından bahsederken hemen imana vurgu yapar. Allah insanlardan büyük bir istekte bulunacağı zaman onlara "Ey İman edenler!" diye hitap ederek onlara, iman duygusunun verdiği gücü hatırlatır. İman, Hz. Peygamberin ve ona tabi olanların en temel özellikleridir:

"Peygamber, Rabb'inden kendisine indirilene **inandı**. Müminler de, hepsi de Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine **inandı**. O'nun elçilerinden hiçbirini diğerinden ayırmayız (dediler). Ve dediler ki: "İşittik, itaat ettik. Rabbimiz bizi bağışlamamı dileriz! Dönüşümüz ancak sanadır!" (Bakara 2/285).

İman, körü körüne bir taklitle değil bilinçle gerçekleşmelidir. Bilerek inanma, müminlerin imanını temelsiz, boş ve kısa zamanda sonu gelen bayağı teslimiyetlerden ayırır. İmanın kör bir taklit olmaması onun bir şeye değil de, bir **varlığa** iman olmasından kaynaklanır. Bu tür bir imanda karşılıklılık vardır; İnsan Allah'a belli gerekçelere dayanarak inanır. Bu gerekçelerin en başında da **va'd** ve **güven** kategorileri gelir. İnanmanın karşılığında Allah'ın va'dleri ve Tanrı kavramının insana telkin ettiği güven, insanın inanmasının mekanik değil bilinçli bir inanma aktı olmasını zorunlu kılar.

Aşağıdaki âyetlerde bu şuur ve idrakin inananlardaki açık belirtilerini bulabiliriz:

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gecenin ve gündüzün gidip gelişinde, elbette sağduyu sahipleri için açık deliller vardır. Onlar ki, ayakta, oturarak ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı üzerine düşünürler: Rabbimiz, derler, bunları boş yere yaratmadın. Sen yücesin, bizi ateşin azabından koru. Rabbimiz sen birini ateşe soktun mu, onu perişan etmişindir. Zalimlerin yardımcıları yoktur. Rabbimiz, biz, Rabbinize inanın diye imana çağırarak bir davetçi işittik ve hemen iman ettik (Al-i İmrân 3/190-192).

Eğer bir iman şuur, idrak ve açık delillerden yoksun ise, o iman cahilce bir taassup olup, hakikati görmeyi ve hidâyete ermeyi önleyen bir fanatizme dönüşür. İnkâr edenlerin taklit ve taassuptan kaynaklanan temelsiz ve boş fikirlere inanmaları, Kur’an-ı Kerim’de şiddetle kınanmakta ve reddedilmektedir. Bu yanlış ve temelsiz iman mantığı Kur’an’da şöyle tenkit edilmektedir:

“Onlara: ‘Allah’ın indirdiğine ve Resul’e itaate gelin’ dense, ‘Babalarımızı üzerinde bulduğumuz şey bize yeter’ derler. Peki, babaları hiçbir şey bilmiyor, doğru yolu bulamıyor idilerse de mi? (Al-i İmrân 3/104).

İman edip de arkasından iyi işler yapanlara, Allah elde edilebileceğinin en iyisini müjdeleyen, bu iki yapıcı unsura işaret etmektedir:

“Allah, sizden, iman edip iyi davranışlarda bulunanlara, kendilerinden öncekileri sahip ve hâkim kıldığı gibi onları da yeryüzüne sahip ve hakim kılacağını, onlar için beğenip seçtiği dini (İslâm’ı) onların iyiliğine yerleştirip koruyacağını ve (geçirdikleri) korku döneminden sonra, bunun yerine onlara güven sağlayacağını vaat etti. Çünkü onlar bana kulluk ederler; hiçbir şeyi bana eş tutmazlar. Artık bundan sonra kim inkâr ederse, işte onlar asıl günahkârlardır (Nûr 24/55).

“...Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır...” (Enbiyâ 21/105).

Bu iki âyet özel olarak, Hz. Peygamber tarafından İslâm’ın tebliğ edilmeye başlandığı devirde, henüz çok zayıf ve mağdur durumda bulunan Müslümanların bir zaman sonra müşrikleri alt ederek hâkimiyeti ele alacaklarını müjdelemekte; genel olarak da, inkârcılığın, kötülüğün ve her türlü bâtılın geçiciliğini gösterip; inancın, iyiliğin, güzelliğin ve hakkın temel ve gerçek hayat kanunu olduğunu ifade etmekte; böylece, bazı zamanlarda inkârcılığın ve kötülüğün yaygınlaşmış olmasına bakarak ümitsizliğe ve kötümserliğe kapılmanın doğru olmadığını ortaya koymaktadır.

İnanma, insan olmanın ne anlama geldiği hususunda kişinin çektiği iç sıkıntılarının ve varoluşçuların ifadelendirdiği şekliyle, var olmanın getirdiği bulantının bir cevabıdır. Var olma, anlamsız bir süreç olarak görülürse böyle bir bulantı ve bunalım doğal olarak nüksedecektir. İnsanın asırlardır sorup da bir türlü cevabını bulamadığı soruların cevapları, inanma eyleminin içinde gizlidir. Bu gizlilik insanın **sonluluğu** gerçeğinde yatar. Öyle bir sonluluk ki insan, **bilme** ve **irade** etme gibi en önemli iki eylemi işler kıldığı her an bunu hisseder. Bu sonluluktur ki, onu kendisinin taşıdığı bu eksik niteliği taşımayan Sonsuz ve Sınırsız Olan'a inanma ve O'na güvenme eylemine yönlendirir.

2.2. Fıtrat

Fıtrat; hakikat, gerçek ve uygunluk (*mutabakat*) anlamındadır. 'Uygunluk' insan doğasına, varlığın yapısına, hakikate uygunluk demektir. Bu uygunluk, dinin insanın potansiyelini dikkate alışından beslenmektedir:

“Allah sizden (yükünüzü) hafifletmek ister; çünkü insan zayıf yaratılmıştır” (Nisâ 4/8).

Kur'an'a göre insanoğlu -kadın veya erkek- tarafsız bir fıtratla, günden uzak olarak yaratılmıştır. Doğan bir bebek hiçbir şekilde anne-babasının veya atalarının günahını sırtında taşımaz. Tertemiz bir varlık olarak hayata başlar. Bu fıtrat anlayışı Hristiyanlığın 'asli günah' kavramının ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan İsa'nın çarmıha gerilerek bu suçun cezasını ödediği yolundaki kefarete ve vaftiz anlayışlarının da reddedilmesidir. Zira hiç kimse, başkasının yükünü yüklenmez. Hiç kimse doğuştan günahla damgalanmaz ve atalarının işlediği bir suçun cezasını da çekmez.

Temiz bir fıtrat anlayışı, insanların karamsar (*pesimist*) bir dünya görüşü geliştirmelerini de engeller.

“...Herkesin kazanacağı yalnız kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez. Sonunda dönüşünüz Rabbinizedir” (En'âm 6/164).

“Gerçekten hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü yüklenmez. Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur” (Necm 53/38, 39).

Bu fıtrata dayalı olarak kabul edilmelidir ki, İslâm'da kişinin ruhu ve bedeni arasında bir çatışma yoktur. Maddi ihtiyaçlar, Hristiyanlıkta ifadesini bulduğu şekliyle, asli günahın bir sonucu değil, aksine kişinin ana karakterinin bütünleyici bir parçasıdır. Hristiyanlıktaki bu düşünce sürekli olarak insanlara maddi ihtiyaçları mümkün olduğunca yerine getirmemeyi, manastır yaşamını ve münzevi bir hayatı tavsiye etmiştir. İslâm'da, din-

darlıkla maddi ihtiyaçların karşılanması veya karşılanmaması arasında hiçbir ilişki yoktur. Kuran inananlara, Allah'ın nimetlerini kendilerine haram kılmamalarını isterken, bir yönüyle de Hristiyanlığın bu insan ve maddi ihtiyaçlar ilişkisine dair algısını reddetmektedir:

“De ki: Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı? De ki: Onlar dünya hayatında, özellikle kıyamet gününde müminlerindir, işte bilen bir topluluk için âyetleri böyle açıklıyoruz” (A'raf 7/32).

Dindarlığın ölçüsü; maddi olan şeylerden değil, Allah'ın yasaklarından kaçınmaktır. İslâm kişinin ihtiyaçlarını olduğu gibi kabul eder ve onları kontrol edecek bir iç mekanizmanın insanın fıtratında var olduğunu kabul eder. İnsanın ihtiyaçlarını inkâr ederek onunla çatışmaz. Şu âyet-i kerimeyi burada anmak gerekir:

“Ey Peygamber! Temiz olan şeylerden yiye, güzel işler yapın. Ben sizin yaptıklarınızı bütün iç yüzüyle bilmekteyim” (Mü'minûn 23/51).

İnsanın kurtuluşu, bu dünyada yapacağı doğru ve iyi işlere ve bu maddi şeyleri ruhi gelişimine bir basamak olarak kullanmasına bağlıdır. İslâm'ın maddi ihtiyaçlara karşı tutumunu en iyi ortaya koyan şu hadistir: Amr b. As bir keresinde Hz. Peygamberin kendisine, gündüzleri oruçla geceleri de namazla geçirmesinin doğru olup olmadığını sorduğunu, kendisinin de bunun doğru bir hareket olacağını söylemesinden sonra Hz. Peygamberin şöyle cevap verdiğini nakleder: “Böyle yapma. Orucu bazen tut, bazen de tutma. Namaz da kıl, yatıp uyu da. Bedeninin senin üzerinde hakkı vardır.”

Bu hadis açıkça, kendisini tamamen öteki dünyaya vermiş ve insanın bedeni ihtiyaçlarını görmezden gelen anlayış ve uygulamalara karşı olduğunu göstermektedir. Din insandan, maddi dünyayı bütün sınırlılıkları ve riskleri ile kabul etmesini, ona gelecek yaşamı unutturacak bir değer vererek dengeyi bozmamasını ister. Unutulmaması gereken şudur: Hz. Muhammed vahiy almadan önce Hira mağarasında uzlet halindeydi. Vahiy onu şehre, yaşamın ortasına getirmiştir. Maddi şeylerden ve insanların içinden ayrılıp uzlete çekilme, İslâm'ın ruhuna tamamen aykırıdır. İslâm kişinin kendi yeteneklerini köreltmeyi değil, onları geliştirmeyi ve insanların yararına kullanmayı emreder.

Bunu Kur'an şöyle ifade etmektedir:

“...Uydurdukları ruhbanlığa gelince, onu biz yazmadık. Fakat kendileri Allah'ın rızasını kazanmak için yaptılar, ama buna da gereği gibi uymadılar. Biz de onlardan iman edenlere mükâfatlarını verdik. İçlerinden çoğu da yoldan çıkmışlardır” (Hadid 57/27).

Ruhbanlık, Hristiyanların ortaya çıkardığı bir anlayış ve yaşam tarzıdır. Rivâyetlere göre Hz. İsa'dan sonra, müminler inkârcılarca yok edilmeye çalışılmış, girişilen üç savaşta ağır kayıplar vermişler, sağ kalan iman ehli, kendilerinin de ölümü halinde dine davet edecek kimsenin kalmayacağı gerekçesiyle savaş yapmama kararı almış, sadece ibadetle meşgul olmaya başlamışlardı. İşte bu suretle fitneden kaçarak, dinlerinde ihlâs ve samimiyet gösteren bu insanlar, dünyanın bütün zevklerinden, fazla yiyip içmekten ve evlenmekten vazgeçmişler; dağlar, mağaralar, oyuklar ve hücrelerde ibadetle meşgul olmuşlardır.

Peygamberimizin, sahabîlerinden bazı kişilerin benzer uygulama içine girmeleri sebebiyle onları azarladığı ve “İslâmiyet’te ruhbanlık yoktur” dediğini bütün hadis kitapları rivâyet etmektedir.

Fıtrat gereği din, akılla ve akıl ilkeleriyle çelişebilecek ilkeler getirmez. Getirdiği ilkeler insan aklının alabileceği, makûliyetini onaylayabileceği ilkelerdir. Kur’an’ın “*Allah kişiye taşıyamayacağını yüklemez*” (Bakara 2/286) şeklindeki beyanı, din ile insan doğası arasındaki ilişkinin niteliğini ortaya koymaktadır.

Şu halde, dinî teklifler ve sorumluluklar birer yük değildir; tam aksine insanı dünya ve ahiret hayatında çıkmaza düşmekten, altından kalkamayacağı veya kendisine fayda yerine zarar getirecek olan iş ve davranışlara girmekten alıkoyan, böylece yükünü hafifleten düzenlemeler ve yol göstermelerdir. Allah emirlerinde ve yasaklarında, insanın bu yönünü dikkate alır. Zira emirlerde ve yasaklarda gözetilen yarar, tamamen insanlara aittir. Bunların yapıpı yapılmaması, Allah’a hiçbir şekilde ne zarar ne de fayda verir.

Fıtrat üzere doğmanın anlamı ise şu âyetlerde belirtilmektedir:

“And olsun nefse, onu düzenleyip kötülüğün ve iyiliğin bilgisini ona yükleyene... Nefsini arındıran kurtulmuştur; azdırsa ziyandır” (Şems 91/7-10).

En ince biçimiyle fıtratın anlamı, gerçeğe meyletme yeteneğidir. Bu yetenek, kendisine seçme şansı tanındığı zaman fıtrata gerçeği seçtirir. Geçmişin kalıntılarını ve tortularını yapısında barındırmayan, saplantıya düşmemiş ve önyargılara takılmamış bir zihnin önüne iki seçenek konulsa, kesinlikle hakikate ve doğru olana meyleder.

İnsan karakteri, ‘iyi’ ve ‘kötü’ karşısındaki tavrıyla, kendisini şekillendirmeye ve o ana kadar yazılı olmayan hayat sayfalarını doldurmaya başlar. Allah insanı, her ne kadar tarafsız bir fıtratta yaratmış olsa da, ona hem iyiye hem de kötüye eğilim gösterebilecek bir kapasite vermiş ve bu ka-

pasitenin ne yönde kullanılması gerektiğini de aklına ve sağduyusuna bırakmıştır. ‘İyi’ ve ‘kötü’ diye iki ayrı kategorinin varlığının, insanın hür iradesiyle ve yaptığı fiillerin sonunda gerçekleşen sorumlulukla yakın ilgisi vardır. Dünyada kendiliğinden bir kötülükten bahsetmek mümkün değildir. Kötülük, varlıklar arasındaki ilişkiden doğar. Kendi dışındaki varlıklarla ilişkisi göz önüne alınmadan, örneğin, yılanın ‘kötü’ olduğu sanılır. Oysa yılanı göre de ‘kötü’ insandır, çünkü kendisine zarar vermektedir. Demek ki izafî bir kötülükten bahsedilmektedir. Yine kötülük, insanın kendi eliyle kazandıklarının bir sonucudur. Dolayısıyla, kötülüğün ortaya çıkardığı sonuçtan da doğrudan insan sorumludur; bunu kendi dışındaki bir varlığa yükleyemez.

İnsanın doğuştan getirdiği saf ve temiz fitratı koruyabilmesi, hayatında kötülüklerden ve zararlı tutum ve davranışlardan elinden geldiği kadar uzak durmasıyla mümkündür. Burada, Kur’an’ın omurga kavramlarından biri olarak *takva*, kişinin iyi ve kötüye karşı geliştireceği tutum olarak öne çıkarılır. *Takva*, kişinin Allah’ın kendisini sürekli kontrol ettiğinin bilincinde olması ve Allah’ın insanın zarara uğrayanlardan olmaması için çizdiği sınırlara yaklaşmamasıdır. *Takva*, kötülüğe ve insan karakterini bozup sağlam fitrattan uzaklaştıran sapkınlıklara karşı bir savunma mekanizmasıdır. *Takva*, insanı sağlam fitratın sınırları içinde tutar ve emniyetini sağlar. Çoğu zaman bu sınırlar içinde kalmak zordur, zira *insan* diğer yaratılmışların tersine, kendi karakterine karşı gelebilecek özelliğe de sahip olan bir varlıktır. Bu sağlam fitrata karşı gelme ve aşırı istekleri dizginleyememe, Kur’an-ı Kerim’de *za’f* olarak isimlendirilmiştir. İnsan bu *za’f*larının üstesinden gelebildiği, onlara direnebildiği ve onların yerine *takva*’yı koyabildiği ölçüde insanlığını gerçekleştirir.

3. DİN: DÜRÜSTLÜK ve SADAKAT

Din duygusu, insanı bağılılıklarla sonuçlanan bir ilişki geliştirmeye iter. Bu bağılılık, iman yahut güvenin bir başka adıdır. İnsan aklı, vicdanı ve sağduyusuna dayanmadan bağılılıklar geliştirirse, Kur’an’ın *put* olarak adlandırıldığı kurgusal varlıkların kontrol alanına girmiş demektir.

İnsan içindeki bu ışığı takip ettiğinde, zorunlu olarak iki temel özelliği aktüelleştirir: Bunlardan biri, **dürüstlük**; diğeri ise **sadakat**tır. İnsan, bütün iyiliklerin kaynağına işaret eden doğal ışığı karartmadığı ve O’na çağıran bu sesi susturmadığı sürece, kendine karşı dürüst davranmış olur. Bu dürüstlük, Allah’la insan arasında bir sadakat/bağılılık ilişkisinin temelidir. İnsan kendi yeteneklerini, akıl yürütmesini, sorgulamalarını bir kenara bırakarak sırf sadakat göstermiş olmak ve davete hemen uymuş olmak için Allah’a bağlanıyor değildir. İnsanı böyle bir bağılılığa götüren ve bu bağ-

lılığı köleliğe değil, aksine özgürlüğe dönüştüren de insanın kendine karşı bu dürüstlüğüdür. **Sadakat** insanın kendi iradesiyle bağlılığını temsil eden bir erdemdir ve arkadan gelecek olan birçok erdemin de temelidir. Kur'an bu insan halini, insanı geliştiren sadakat (*kademü sıdk*) (Yunus 10/2) olarak tanımlamaktadır. Bu sadakat, iman alanına aktarıldığı zaman, insanı bütün zihin kemirici şüphelerden arındıran tasdik'e ulaşılmış olur.

Kur'an'ın İbrahim'in dininden yüz çevirenlerin, kendi doğal ışıklarını karartan ve iç seslerini boğan kimseler olduğunu dile getirir ve böyle bir inkârın, ancak sefihlerin/cahillerin işi olduğunu ilan eder:

“Kendini bilmeyenden başka **İbrahim'in dininden** kim yüz çevirir? Andolsun, biz İbrahim'i bu dünyada seçkin kıldık... Rabbi ona “teslim ol” dediğinde Âlemlerin Rabbine teslim oldum” demişti. İbrahim bunu kendi oğullarına da vasiyet etti, Yakup da öyle: “Oğullarım! Allah sizin için bu dini seçti. Siz de ancak müslümanlar olarak ölün” dedi” (Bakara 2/130-132).

İnsanın kendine karşı dürüstlüğü'nün ve Allah'a sadakatının Kur'an'da ortak bir köke bağlanması ve İbrahimî anlamda, dinin reddinin insanın kendini reddetmesi olarak resmedilmesi gerçekten manidardır. Kur'an'ın din terimini tahsis ederek, hiçbir peygamberin adına izafe etmediği din'i, **İbrahim'in dini** şeklinde kavramsallaştırması dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Musa'nın dini, İsa'nın dini, Muhammed'in dini, gibi bir terkip kullanmayan Kur'an, neden 'İbrahim'in dini'nden bahsetmekte ve bu dinin inkârını, insanın kendini inkârı saymaktadır?

Kur'an herşeyden önce, bu dine esaslı bir tanım alanı getirmekte, onun içinin insanların kendi iradelerine bağlı olarak doldurulmasına imkân vermektedir. Allah dosdoğru din (*ed-dîn el-kayyım*) tanımını öne çıkarmaktadır.

“... İşte bu Allah'ın dosdoğru dinidir (*ed-dîn el-kayyım*)” (Tevbe 9/36).

El-kayyım, köken olarak hem **dosdoğru olan**, hem **ayakta duran ve ayağa kaldıran** hem de **değer/kıymet üreten** anlamındadır. Dosdoğru din, değer üretecek, bu değerlerin evrensel değerler olmasını sağlayacak ve bu değerler üzerine yükselen bir yapı inşa edecektir.

Bu **dosdoğru/değer üreten** dinin amacı, insanı özgürleştirmektir, zira ancak doğru din insanı gerçek anlamda özgürleştirebilir. “İnsanlar Tanrıların korkularından emin olmadıkları sürece hür olamazlar” derken Epikür, özgürleştirici bu kaynağa işaret etmiş olmalıdır. Kur'an, korku ve ümit gibi iki bağlılık tarzının bir dayatması olarak insan zihninde üreyen bu sahte tanrıların kaynağını kurutarak, insanı onlardan özgürleştirmektedir:

“Siz Allah’ı bırakıp; sadece sizin ve atalarınızın taktığı bir takım isimlere/düzmece ilahlara tapıyorsunuz. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir... O, kendisinden başka hiçbir şeyi tapmamanızı emretmiştir. İşte en **doğru din** (*ed-dîn el-kayyım*) budur. Fakat insanların çoğu bilmezler” (Yusuf 12/40).

Gerçek dinin insandan istediği kul olma iki anlama gelmektedir. ‘A.b.d. kökünden gelen kelimenin birinci anlamı ‘reddetmek’, (*abide, ya ‘bedu*), ikincisi ise ‘kabul ederek, kul olmak’ tır (‘*abede, ya ‘budu*). O halde önce sahte tanrıların reddi, ardından Gerçek Tanrı’nın kabulü söz konusudur. İradeye ve insanın içindeki doğal ışığa bağlı bir kabul olması sebebiyle bahsi geçin bu kulluk, her türlü kör bağıllığı reddeden ve ibadetlerle de tekrar özgürlüğü elde eden bir insan eylemidir. Allah, insanın korkarak ya da umarak bağlanma güdülerini, en doğru kaynağa yönelterek onu her türlü sahte bağıllıktan ve bu bağıllığın sırtına yüklediği yükten kurtarmaktadır. Bu **dosdoğru dinin** temel özelliğinin zorluk değil, kolaylık ve hayatın doğal akışına uyum olduğu yönündeki ilahi beyanı bu çerçevede yeniden okumak gerekir:

“O sizi seçti ve **dinde** üzerinize hiçbir güçlük yükledi. Babanız İbrahim’in dinine uyun. Allah sizi hem daha önce hem de bu Kur’an’da Müslüman diye isimlendirdi” (Hac 22/78).

Allah’ın çağrıda bulunduğu İbrahim’in dini, inananlar arasında birlik ruhundan ziyade farklılık düşüncesini yaratan derin teolojik tartışmalardan uzak, bütün dinlerin ve dinsel kurumların üzerine oturduğu temel omurgayı temsil eder. Bu temel omurga, başka bir âyette şöyle ifadelendirilmektedir:

“De ki Ey Kitap Ehli! Aramızda **ortak olan kelimeye** gelin” (Al-i İmran 3/64).

Genel geçer evrensel/bilimsel gerçekler olduğu gibi, dinin en temel, üzerinde ihtilaf edilmeyen gerçeği de aslında **dinin** tek din olduğudur. Bu dinin gerçekliğine dayalı temel nitelikler, kozmik ve moral seviyede bir ahlakilik olarak varlığa kazanmıştır ve değişen zamana ve zemine rağmen bu ahlakilik de bir değişme olmamaktadır; zira bu fıtrata (hem evrenin hem de evrenin içindekilerin temel yapısına) bu şekilde işlenmiştir.

Bu ‘dosdoğru din’ her türlü tahrife ve fosilleşme eğilimine direnen özdür. Zira eklenen yorumlarla dinler, fosilleşme eğilimi gösterirler. Nitekim yeni dinlerin gönderilme sebebi de hep bu olmuştur. Bu fosilleşmenin işaretlerinin en belirginini hakikat ve kurtuluş konusunda tekel/monopol iddialarıdır. Belli bir din mensubu cennetin kapılarını sadece kendisiyle aynı dogmayı paylaşıp açmakta, diğerlerine kapamaktadır. Bütün peygamberlere ve getirdikleri kitaplara iman etmeyi, mümin olmanın ön şartı sayan İslam, bu

tekelci tutumu yıkmamanın tarihsel hamlesini yapmıştır. İslam en temel dini ilkeleri ‘ahlak temelinde’ tekrar tekrar vurgulamakta ve bu ilkelerin bulunduğu yeri hakikatin varlık alanı olarak göstermektedir.

İnsanın kurtuluşunu tekelleştiren Hristiyanlık ve Yahudiliğin iddiaları Kur’an’da şöyle seslendirilmektedir:

“Bir de; “Yahudi ve Hristiyanlardan başkası Cennet’e girmeyecek” dediler. Bu, onların kuruntuları! De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz delilinizi getirin. Hayır, öyle değil! Kim “ihsan” derecesine yükselerek özünü Allah’a teslim ederse, onun mükâfatı Rabbinin katındadır. Artık onlara kaygı yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir” (Bakara 2/111-112).

Kur’an’a göre faziletli bir hayat sürme, başkalarına iyilikte bulunma bütün doğru dinlerin temel hedefi olmalıdır. Geleneksel farklılıkların çatışma sebebi olarak ortaya getirilmemesi esastır:

“Herkesin yöneldiği bir yön vardır. Haydi, hep hayırlara koşun, yarışın! Nerede olsanız Allah hepinizi bir araya getirir” (Bakara 2/148).

Bu âyeti destekleyecek anlamda Bakara ve Mâide sûrelerinde de şöyle buyrulmaktadır:

“Şüphesiz inananlar ile Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabiilerden Allah’a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için Rableri katında mükâfat vardır; onlar korkuya uğramayacaklar ve üzülmeyeceklerdir” (Bakara 2/62; Maide 5/69).

İnsanın kendisinde de gözlemediği din duygusu, bütün insanlarda deruni bir his ve hal olarak kendini hissettirir. O halde din, öncesiz (ezelî) ve sonrasızdır (ebedî). İnsanın derununa ve dolayısıyla ezeliyete kök salan dinin, son bulmasına ve tarihin bir devrinde işlevini kaybedip ortadan kalkmasına imkân ve ihtimal yoktur. Ama dinin, aslî şeklini kaybetmesi ve bozulması gâyet mümkündür. Bu durumda da, dini eski katışıksız haline kavuşturmak için yeni bir din gönderilmekte ve bu yeni din öncekine karşı mücadeleye başlamaktadır. Ali Şeriatî’nin ifadesiyle, tarih ‘dine karşı din’in mücadelesine şahit olmaktadır. Yeni gelen dinin en temel özelliği, üzerinden geçen zamanın getirdikleriyle tortulaşan, mensuplarının zihnini zincirlemeye başlayan dinleri bu tortulardan temizlemektir. Şu Kur’an âyeti böyle bir temizliğin yapılacağına deklarasyonu durumundadır:

“... Bu peygamber onlara iyiliği emreder, kötülüğü yasaklar; iyi ve temiz şeyleri helal, kötü ve pis şeyleri haram kılar; üzerlerindeki ağır yükü kaldırır, zincirlerini kırıp atar” (A’raf 7/157).

Mâtürîdî'nin yağmur metaforu dinin tarihsel seyri içinde nasıl bozulmaya uğrayabileceğini açıklamaktadır: Yağmur buluttan ilk çıktığında arı ve temizdir. Ama atmosfere girdikten sonra, orada bulunan kir ve toz adına ne varsa hepsini yüklenerek aşağıya iner. Böylece kaynağı itibariyle tertemiz olan yağmur, kat ettiği mesafenin kendisine bindirdikleriyle safiyetini kaybeder. Aynı şekilde ilahi kaynağı itibariyle tertemiz ve arı olan din, tarihi yolculuğu sırasında uğradığı milletlerin ve toplumların ona bindirdikleriyle safiyetini kaybedebilmektedir.

Bütün ilâhî dinlerin kaynağı birdir. Dinler, insanların kabiliyeti derecesinde asırdan asıra mükemmellik kazanmış ve zirvesine son dinle, Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği İslam'la kavuşmuştur. Dinlerin Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e geliş seyri, aynı zamanda somuttan soyuta, açıklık ve netlikten sembolizme kayış sürecidir. İlâhî olanın kendisini açık şekli ve bunu ifadelendirişi, bu süreç içerisinde gittikçe soyut ve sembolik bir anlatıma doğru kaymıştır. İnsan geliştirdiği terim ve kavramlarla, bu sembolik ve soyut gerçekliğin dilini çözmeye çalışmaktadır. Bu sayede insan maddi varlığın en küçük birimini keşfederek tekniğin en yüksek seviyesine çıkabilmekte, aynı şekilde bu maddi varlığa, kendi gerçekliğinin dışında başka bir âlemi de gösteren sembol ve işaret (*âyet*) anlamı yükleyerek de, metafizik âlemin kapılarını aralamaktadır.

Ulûhiyet düşüncesi benliğimizi ve iç dünyamızı sarmıştır; istesek de istemesek de kontrol edemediğimiz ve bize bir şekilde etki ettiğini düşündüğümüz his ve duygular içinde bulunmaktayız. Bireyler ve toplumlar, *dinden* uzaklaşmak isteseler de, *ulûhiyet düşüncesinin* kurtulamazlar. Dinin aleyhinde bulunanlar, her şeyi kontrol edememenin getirdiği tedirginlikle ve bu tedirginliğin tetiklediği metafizik kabullerle yaşarlar. Bu beraberlik doğumla başlamaktadır. Descartes'in ifade ettiği gibi, bir sanatkârın yaptığı eserine imzasını atması gibi Allah, bütün yarattıklarına, kendi varlığını bir sezgi/ilham/duygu olarak yerleştirmiştir. Bu duygudan kurtulma yolunda verilen inkâr mücadelesi, insana zihinsel bir ısraptan başka bir şey getirmez. Tarihsel tecrübe şunu göstermiştir ki, insanlar belki dinsiz olabilirler, ama Allahsız olmalarına imkân yoktur. Bu hissi her şart ve durumda içlerinde taşıyacaklardır. Kendileri istemese de belli anlarda bu duygunun içlerinde depreştiğini hissedeceklerdir.

Öteden beri, insanın kendisini ve dünyayı açıklama hususundaki görüşlerinin dine dayandığı bilinmektedir. Bir tanrı üzerinde düşünmeyen, kâinatı idare eden kanunlarla ilgilenmeyen, yani bir kozmogoniye sahip olmayan hiçbir din yok gibidir. Başlangıçta din, insan zihninin ve düşünce hayatının iki büyük başarısı olan ilim ve felsefenin yerini almıştı. Bunun için de felsefe ve ilmin dinden doğduğu hususunda ittifak vardır. Hatta eskiden beri

bilinen zaman, mekân, cins ve sebep gibi zihnin önemli kategorilerinin ilk izlerine dinî düşüncede rastlandığı, yani bunların dinden çıktığı kabul edilmiştir. Aynı şekilde toplumu ve toplumsal düşüncenin unsurlarını meydana getiren daha birçok unsur kökenini dinde bulmaktadır.

Din, hem bireysel hem de toplumsal yapılanmada büyük etkinliğe sahiptir. Dünya çapındaki sosyal-siyasal sistem ve düşünce dizgeleri incelendiğinde, bunların dinî düşünce ve felsefeyle yakın etkileşim içinde oldukları, dahası dinin etki alanı içinde bulundukları görülür. Sosyolojik olarak bunun en iyi örneğini, modern kapitalizm ile protestanlık arasındaki ilişkide görmek mümkündür. Protestanlığı modern kapitalizmin dinamosu haline getirme becerisini gösteren Max Weber'e göre, modern kapitalizmin temelinde Protestan ahlakı yatmaktadır. Ona göre; metodik ve disiplinli yaşantı ilk olarak dinî mekânlarda yani manastırlarda ortaya çıkmıştır. Rahipler son derece disiplinli bir yaşantı tarzı (aktif riyazet) izleyerek disiplini ve metodik yaşantıyı hayatlarında yapısallaştırmışlar, zamanla Protestanlığın etkisiyle bu yaşantı tarzını topluma mal ederek toplumsallaştırmışlardır. Bu yolla özellikle Protestan toplumlarda ekonomik, sosyal ve kültürel hayatta iktisadî bir hayat tarzı başlamış ve giderek bu tarz bütün topluma egemen olmuştur. Böylece din, toplumsal hareketliliğin kaynağı olarak konumlandırılmaktadır (Pals 2006: 149).

Günümüzde dinî düşüncenin etki alanından en uzakmış gibi görünen seküler, laik Batı toplumunun temelinde de iddia edildiği gibi din dışı bir düşünce değil, aksine dinî düşünce yatmaktadır. Daha ilginç olan, Marxist düşüncenin geri planında bile dinî düşüncenin yattığı iddiasıdır. A. Toynbee, Marxist sistemin geri planında Makkabi Yahudileri'nin¹ düşüncelerinin yattığını ileri sürmektedir. Ona göre, Marx, Tevrat'ın 'Mutlak Kudret Sahibi Yahova'sı yerine 'Tarihsel Gereklilik Tanrıçası'nı; Yahudilik yerine çağdaş Batı âleminin proleterlerini; kurulması planlanan ve milenarizm hayalleriyle süslenen Mesihçi krallık yerine ise Proletarya diktatörlüğünü yerleştirmiştir.

Dinden alabildiğine uzak ve hatta onun antitezi durumundaki bir ateist ve materyalist sistemin alt ünitelerini dinden ödünç almak durumunda kalması, dinin nüfuz alanının genişliğini göstermektedir.

4. TOPLUMUN KURUCU DEĞERİ OLARAK DİN

Dinin bireyin veya toplumun hayatında kurucu bir unsur olarak yer alması gerektiği, marjinal kalmış bir iki düşünce akımı hariç, düşünce tarihinin üzerinde uzlaştığı ender hususlardan biridir. İlâhi dinleri kabul etmeyen

¹ İ.Ö. 2. yüzyılda Filistin'de etkinlik gösteren Yahudi grubu.

A. Comte gibi pozitivist düşünürler bile, ortadan kaldırmaya çalıştıkları kurumsal dinin yerine *insanlık dini*, *doğal din*, vs. adıyla toplumsal yapının kurucu unsuru olarak bir din geliştirmek durumunda kalmışlardır. Aynı şekilde, birçok düşünür, toplumsal boyutta etkinliğini reddetseler bile, bireyin yaşamına sinen ve kendini haşmet (*celal*) ve hayranlık (*cemal*) formunda dışa vuran bir duygu olarak dini, bireyin hayatının zorunlu bir parçası saymışlardır. Bu anlamda da insanın bu iki duygusunun en üst seviyede, evrendeki ince düzen tarafından doyuruluyor oluşu ve nüfuz edemediği bir gerçekliğin sürekli kendi kontrol alanının dışında bulunuşu, insanın yapısal olarak dindar bir varlık oluşunun kanıtı olarak sunulmuştur. Comte örneğinde olduğu gibi, ilahi dinlere yapılan saldırılar veya dinin toplumsal bir tezahürü olamayacağı, sadece duygusal bir işlev görebileceği yönündeki iddialar, dinin kurucu bir unsur olarak toplumların yapılarına işlediğini söyleyen *Tarihsel-kültürel Sosyoloji*, *Fenomenoloji*, *Eleştirel Teori* gibi disiplinlerce ciddi bir şekilde eleştirilmiştir.

Medeniyet kuran milletlerin şu ya da bu şekliyle bir dine sahip olduğunu biliyoruz. Çin, Hint gibi Doğu medeniyetleri, Yunan, Roma, İslam gibi Akdeniz havzasında kurulan medeniyetler ve mevcut haliyle Batı medeniyeti bunun örnekleridir. Zira bir milleti ortak bir amaç etrafında birleştirip harekete geçirecek bir üst doktrin yahut din olmadan, o milleti fiziki ve coğrafi yapısını aşan daha üst hedeflere yönlendirecek bir güç yoktur. Kendi dinamikleriyle evirilemeyen bir toplumu böyle bir doktrin uyandırabilir ve evirebilir. Toplumun görme ve hareket etme kabiliyetindeki toplumsal felç ve tutulma durumunu aşmak için, gönderilen peygamberlerin bu insanları, *kalkın*, *uyanın* nidalarıyla uyandırmaya çalışmasının mantığı burada yatmaktadır. Kur'an alışılagelen toplumsal yapının belirleyici değerlerinin dışına çıkarak tarihte bir kırılma yaratmanın imkânını göstermek üzere Ashab-ı Kehf (Yedi Uyuyanlar), Firavun'un eşi Asiye gibi örnekleri vermekte ve uyanmamakta direnenleri ölümler ve sağırlar olarak deşifre etmektedir:

“Bil ki sen ölümlere ıstıttiremezsin, arkalarını dönüp giderken sağırlara da çağırıyor duyuramazsın” (Neml 27/80; Rum 30/52).

Kendi kavramlarını ve bu kavramların hayat verdiği toplumsal yapıyı yaratamayan bir din yahut düşünce uzun soluklu olamaz. İslam'ın Tanrı'sının bu anlamda *el-Kayyûm* (değerlere kaynaklık eden) (Bakara 2/255) olduğu ve gönderdiği dini de, *ed-dînü'l-kayyîm* (değer üreten, kendi değerleriyle ayakta duracak yeterlilikte olan) (Tevbe 9/36; Yusuf 12/40; Rum 30/30) olarak tanımladığı unutulmamalıdır. Dinden ve değerlerden bağımsız bir yönelim, medeniyet kuramaz aksine var olanları yıkar ve insanlığa şiddet

ve yıkımdan başka bir şey getirmez. Medeniyet yıkıcı olarak etiketlenen Moğol ve Germen istilaları (Barbarlar) bunun örnekleridir.

Topluma yüklenen bir misyon ve değer, onları uyandırmakta ve harekete geçirmektedir. İbn Haldun'un *asabiyet* dediği bu misyon üst değerlerle beslenmeden aktif hale geldiği zaman yıkıcı olmaktadır. İbn Haldun '*Unvân el-İber* adlı yedi ciltlik eserine yazdığı *Mukaddime*'de medeniyetlerin doğum, gelişim ve ölümlerini irdelerken, kurucu bir unsur olarak gördüğü *asabiyet*'in milli ve dinî değerlerle mutlaka desteklenmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Yahudilerin kendilerini seçilmiş olarak görmeleri, Hristiyanların kendilerini dünyanın tuzu olarak adlandırmaları, aynı şekilde Müslümanların insanlar içinden çıkarılmış en hayırlı topluluk olduklarının dile getirilmesi, bütünüyle bu *misyonu* yahut *asabiyet*'e dönüktür. Bu durumda din, bir toplumu sadece kuran değil, aynı zamanda öncü hale getiren temel unsur durumundadır.

Din, kendine has terim, kavram ve sembollerle o toplumun düşüncesini yahut zihnini yapılandırır. Bu yapılandırma tarihte diyakron (tarihin akışının farklı bir mecraya taşınıp, farklı dinamiklerle ilerlemesi) denilen kırılmalara sebep olur. Kur'an'ın '*Ulu'l-Azm* (Kesin kararlılar) dediği peygamberleri diğerlerinden ayıran özellik, böyle bir kırılmayı gerçekleştirmelerinde yatmaktadır. Bu kırılma içinde din, kişiler ve varlıklar için tamamen yeni anlamlar yaratır. Ardından bu anlamlara bir yaşam alanı açılmasını bağlularından bekler. Bu anlam yüklemesiyle güçlü olan zayıfa, zayıf olan güçlüye dönüştürülür. Bu tersine çevirme olayı ne kadar geniş bir taban bulursa, bu değiştirici ve dönüştürücü değerler de o kadar beslenir ve geleceksel değer yargılarında bir kırılmaya götürür.

İslam'ın farklı kültürlerle karşılaşma mantığı, insan doğasına ve evrensel ahlak yasasına uygun olanları kabul etmek ve saygı göstermek, bunlara aykırı olanları aşama aşama değiştirmek ve yaratılan uygun zemine yine bir süreç içinde kendi değerlerini önermek şeklinde tezahür etmiştir. Bu bağlamda hurafe denilerek dinle karşı karşıya getirilen farklı kültürel pratikler, insan fıtratına ve evrensel ahlak yasalarına aykırı olmadığı sürece toplumsal hafızanın bir ürünü olarak ve diğer topluluklardan farklılığın bir göstergesi olarak yaşatılmalıdır. İnsan doğasından kopuk bir 'din kriteri' yaratarak bütün kültürleri tek tipleştirmeye çalışmak ve farklı kültürlerle aynı elbiseyi biçmek, yaratılması hedeflenen İslam medeniyetini kısırlaştırır. Bir medeniyetin gücü ve kudreti, beslendiği kültürlerin gücüne ve kudretine bağlıdır. Kültür çeşitliliğini öldürmek, İslam medeniyeti havzasına su taşıyan farklı kültür ırmaklarını kurutmaktan öte bir anlam taşımaz.

Kurumsal bir dini yapının parçası olmadan önce de insanın sağduyu ve fitratıyla hakikati keşfetme kudretinde olduğu kabul edilmelidir. İslam, vahiy olmadan ve peygamber gönderilmeden de insanların akıl, vicdan ve sağduyularını kullanarak hakikati keşfedebileceklerini bir ön kabul olarak insanların önüne koymaktadır (Nisa 4/83). Zira insan olarak var olmak (*vücûd*), *vicdan* sahibi olmayı ve *akılla* hareket etmeyi beraberinde getirir. Varlık (*vücud*)la aynı kökten gelen vicdan ve insanın geldiği kaynağa kopmaz bir bağla (*akl*) bağlandığını imleyen akıl, insana doğru ve yanlış, iyi ve kötü, faydalı ve zararlı arasında ayırım yapabilecek (*furkan* ve *basiret*) bir kudret verir. Bu vicdan ve akıl ile insan, ilahi/doğal/evrensel değerleri keşfedebilir ve bunlar ışığında iyiye ve güzele doğru kodlanmış (*hidâyet*) bir yaşam sürebilir. Ama insanlar arasında çıkarlar çatışmaya başlarsa, akıllar ve vicdanlar atıl bırakılır ve insanların iradeleri devreye girer. Akıl ve vicdanın kabul etmeyeceği uygulamalar, varlıklarının devamını bu uygulamalara bağlayanlar tarafından toplumun standart çalışma biçimine dönüştürülür. Artık bir üst doktrin olmadan bu süreci değiştirmek imkânsız gibidir. Etraflarındaki ulusları köleleştirerek Mısır'a götüren ve işgücü olarak kullanan sömürgeci Mısır Firavunlarına sömürgecilerle mücadele edecek bir Musa'nın gönderilişi; köle bir ulusken Mısır'dan özgürleştirilen ama insanları katı şeriat mantığıyla zihinlerinde yeniden köleleştiren ve âlemlerin Rabbi olan'ı bir kabilenin koruyucusuna indirgeyen Yahudilere bu tekelci mantıkla mücadele edecek İsa'nın gönderilişi; tefeciliği bir yaşam tarzı haline getiren, kabile gücünü ve sülale çokluğunu her türlü hak gaspının meşrulaştırıcı aygıtı olarak görenleri, dört haram ay hariç savaşı ve zulümperestliği bir yaşam tarzı haline getiren yasadışı (ümmî) Arap toplumuna etnik ya da dinsel her türlü kabileciliğe isyanın öncüsü olarak Hz.Muhammed'in (a.s.) gönderilişi, vs. tamamen bu ilahi üst doktrinle bir dönüşüm yaratmanın örnekleridir. Dolayısıyla dinlerin vahyedilmelerinin temel sebebi, toplumsal yapıyı adalet, özgürlük, haklarda eşitlik gibi temel evrensel kavramlar çerçevesinde yeniden inşa etmektir.

5. BİREYİ KİŞİSELLEŞTİREN (ŞAHSİYET VEREN) DİN

Din, birey ve toplumdaki görünümleriyle, insanın zihninin dışına taşıp insanlar arasındaki ilişkileri kuran bir yöne sahiptir. Din, insanın salt bir birey (fert) olarak kalmasını istemez; onu toplumun içinde bir kişi (şahıs) olarak aktif kılmak ister. Hz.Peygamber'in Hira'da vahye muhatap olduğunda tek başına bir fert olduğunu, ama vahyi almasıyla birlikte toplumun içine yönlendirildiğini unutmamak gerekir. Bunun için, ana merkez- lere (*ümmü'l-kurâ*) sürekli ilahi değerleri hatırlatan elçiler gönderilmiştir (En'âm 6/92). Bu durumda din, sadece ferdiyete hapsedilecek bir gerçeklik

değildir. Dinin gerçekliği, toplumsal gerçekliklere rengini verip veremediğine ve asgari insani standartları herkes için var kılma başarısını gösterip gösteremediğine bakılarak test edilir. Dinine, diline, etnik aidiyetine bakmadan herkes için adalet, eşitlik, hürriyet, temel insan hakları vurgusu ve bunların gerçekleştirilmesi dinlerin test edildikleri temel ölçütlerdir. Bu çerçevede dine yüklenen görev aslında dindarlara yüklenmektedir. Dinlerin doğruluk değerleri, bu anlamda, dindarların samimiyetine paralel bir seyir takip etmektedir.

İnsanlar için din sadece toplumsal tezahürüyle var değildir. Aksine din, insan ve evren yorumu, dünya görüşü ve yarattığı değerler dizisi ile çok daha geniş bir etkinlik alanına sahiptir. İslam özelinde konuştuğumuzda, Allah'ı bütün insanların Rabbi olarak (*Rabbü'l-âlemin*) tanımlayan ve bu genişliğe bağlı olarak da bütün insanların temel haklarını koruma altına alan bir paradigmadan ve dünya görüşünden bahsediyoruz. Dini kucaklayıcı yapan, bu bütüncül vurgusudur. İnsanları etnik veya dini temelde, varlıkları fiziksel ya da metafiziksel temelde, vs. parçalayan felsefeler hiçbir zaman hakiki bir dinin yaratmayı amaçladığı organik bütünlüğe erişemez. Hem insan hem evren yorumuyla hem de insanlar arasındaki ilişkilerde getirdiği standartlarla, din bütünleştirici ve birleştirici bir unsur olarak iş görebilmelidir.

Din veya dinlerin gerçekliklerini sorgulamak için elimizde ölçütlerimiz vardır. Bu kriterlerin öne çıkarılarak İslam dâhil bütün dinlerin gerçekliklerinin, etkinliklerinin ve mevcut halleriyle insanlığa ne tür katkıda bulunduklarının sorgulanması gerekir. Bu sorgulamada en temel kriter; bir dinin kendi mensupları dışındakilere yaşam alanı açan terim ve kavramlara sahip olup olmadığıdır. Bu kriteri yerine getiren din gerçek (Elmalılı Hamdi Yazır'ın ifadesiyle Hak Din), yerine getirmeyen ise dejenere edilmiş ve geleneğe dönüştürülmüş bir dindir. İslam'ın 'bir insanı öldüreni bütün insanlığı öldürmüş gibi, bir insanı kurtaranın da bütün insanlığı diriltmiş gibi' olacağı beyanına baktığımızda, kendi dışındakileri Ehl-i Kitap olarak tanımlayarak temel haklarını garanti altına aldığını gördüğümüzde; '*Hak*' din tanımlamasını kullanmakta hiçbir sıkıntı çekmeyiz. Diğer dinlerin de böyle bir olgunluğa sahip olması arzu edilirdi. Ama Allah'ı sadece kendilerinin değil, bütün insanların Yaratıcısı (*Rabbü'l-âlemin*) dolayısıyla koruyucu olarak göremeyen ve Yaratıcının hidâyetini farklı peygamberlerle de insanlara ulaştırabileceğini akıl edemeyen tekeldi dinler sürekli çatışma kaynağı olmuşlardır. Kur'an böyle bir dinsel tutumu sürekli gazabı kendine çeken (*mağdûb*) ve her türlü sapmanın ve ayartmanın (*dâllîn*) kaynağı olan dinler ve yaşam biçimleri olarak tanımlamaktadır (Fatiha 1/7).

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Geller, Ernest (1994), *Postmodernizm, İslâm ve Us*, Ümit Yay.

Hilmi Yavuz & B. Pelvanoğlu (2008), *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*,
(Ankara: Aşina Kitaplar)

L. Pals, Daniel (2006), *Eight Theories of Religion*, Oxford.

Malinowski, B. (1990), *Büyük, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, (İstanbul: Kabalcı Yay.)

Malinowski, B. (1998), *İlkel Toplum*, Çev.Hüseyin Portakal, (Ankara: Öteki yay.,)

Mâtürîdî (2005 ...) *Te'vîlât* IV/146 vd. (İstanbul).

Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası (2011), (ed.) Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları).

2. BÖLÜM

İNSANIN ZİHİN HALLERİ

İnanç, İman, Yakîn,
Şüphe, Nifak, İnkâr, İhsan

İNSANIN ZİHİN HALLERİ

İnanç, İman, Yakîn, Şüphe, Nifak, İnkâr, İhsan

— Ramazan Altıntaş

1. AKÎDE/İNANÇ

İnanç; bir düşünceye gönülden bağlanmak, birine duyulan güven duygusu, bir kimse ya da şeyin doğruluğunu sarsılmaz bir duygu ile benimsemek anlamına gelir. Felsefi anlamda inanç; zan, kanaat ve tahmin olarak da kullanılır. Nasıl ki bilgi zihnî bir faaliyet ise, inanç da bu zihni faaliyetin son bulmuş aşamasıdır. Dolayısıyla inanç, zihni olarak iki şeyden birisinin kesin olarak kabul edildiği durumdur. İnançlar, dinî inanç ve bilimsel inanç olarak farklılaşabilir. Örneğin, “Allah vardır” dini bir inanç iken; “dünya yuvrlaktır” tarzındaki bir inanç bilimsel inanç kategorisine girer. Yine sözgelimi, bir ateistin, Tanrı’nın varlığına inanmaması da bir inançtır. Hepimiz herhangi bir konuda kesin kanaat sahibi olduğumuzu anlatmak için “inanıyorum ya da inanmıyorum” kavramlarını kullanırız. Görüldüğü gibi inanç, hem dini hem de din dışı alanda kullanılabilir. Her iki durumda da inancın; zihin, muhakeme ve irade ile yakın bir ilişkisi vardır. Zihnin, iki şeyden birisini tercih etmede inanç aşaması önemli bir eşiği oluşturur. Zihni, zan durumundan kurtarıp, inanç durumuna yükseltebilmek için mutlaka sağlıklı bir aklın iradeyi yönlendirmesi gerekir. Aklın öncülüğünde insan, delilleri bulup, iradeyi harekete geçirdiği zaman kuşku aşamasından inançta karar kılar. Dolayısıyla inanç, zihnin iki ihtimalden birisini kesin olarak tercih ettiği bir duygu halidir. Bu yüzden inanç, dini anlamda itikadın zihnî ve fikrî alt yapısını oluşturur.

İnanç teriminin en yakın karşılığı *itikattir*. Teorik bağlılığı ifade eden itikat, imana değil, inanca karşılık gelir. Çünkü inanç fikrî, iman ise dinî bir

içerik taşır. Bilindiği gibi i'tikât, “düğüm atmak, bir şeyi diğerine sağlamca tutturmak ve bağlamak” anlamındaki *akd* kökünden türemiştir. Akid, karşılıklı olarak iki tarafın kabul edip razı olduğu bir iş hakkındaki sözleşme yapmalarıdır (Maide 5/1). Bu da ancak, taraflar arasında güven temeline dayalı bir kanaat meydana geldikten sonra gerçekleşir. Bu bakımdan aynı kökten türemiş olan i'tikât, “bir şeye düğüm atmışçasına inanmak, bağlanmak, tasdik ve kabul etmek, onu benimsemek” demektir. İtikadi hükümler denildiğinde, İslam dininin temel kaideleri ve inanılması gereken hükümleri kastedilir. Yine ‘düğümlemek, bağlamak ve ipin uçlarını birleştirmek’ anlamına gelen *akd* kökünden türeyen bir başka kavram da, “inanın kişinin kalbinde şüpheye yer vermeksizin iman esaslarını kabul etmesi ve onlara bağlanması” anlamına gelen akîdedir. Bu, Allah’la kul arasında yapılan bir sözleşme biçimidir. Nitekim: “Siz beni anın ki ben de sizi anayım” (Bakara 2/152) âyeti bu sözleşmeyi; “Allah’ın ipine topluca yapışın ayrılığa düşmeyin” (Âl-i İmrân 3/103) âyeti de kulun Allah’a olan bağlılığını vurgular. Akîdenin çoğulu, akâittir. Geniş anlamda dini bir kavram olan akâit, Hz. Muhammed (a.s)’ın Yüce Allah’tan getirdiği İslam dininin bütün esaslarını dil ile söyleyip kalb ile doğrulamanın adıdır.

İslam’ın temel inanç esaslarını içine alan akîde, dinin temelini oluşturur. Allah’la insan arasında bağ kurmak anlamı da taşıyan akîde, insanı, Allah karşısında sorumlu varlık durumuna getirir. Akâid dediğimiz itikât esasları, İslam’ın temellerini oluşturur; dini hükümler ise, bu temeller üzerine inşa edilir. İslam düşünce tarihinde akâid, İslam’ın inanılması gerekli olan temel inanç esaslarını konu edinen ilmin de adı olmuştur. Akâit İlmi’nin konusu, Kur’an’ın muhkem nassları ve mütevatir haberlerle sabit olmuş olan itikat esaslarıdır.

İ’tikât sözcüğü, *imanla* eş anlamlı olarak da kullanılır. Arapça’da korkunun zıddı olan “emn” kökünden türeyen iman; “bir kişiyi söylediği sözde tasdik etmek, söylediğini kabullenmek, gönül huzuru ile benimsemek, karşındakine güven vermek, şüpheye yer vermeyecek şekilde kesin olarak inanmak” anlamına gelir. İman kelimesi, ikrar, izan ve itirafı içine alması yönüyle kesin tasdik etmek manasını içerir. Tasdik, verilen haberi, gönüllü olarak benimsemektir. Bundan dolayı tasdike, ‘teslim’ manası da verilir. “Sen bizi tasdik edici olmadın” (Yusuf 12/017) âyeti bunu doğrular. Dolayısıyla, imanın temel rüknü, kalbi tasdiktir. Tasdikın özel yeri kalb olup, dil onun tercümanı gibidir.

Öte yandan, imanın; duygu, düşünce ve eylem boyutları vardır. Kalbin amelleri denilen şeyler, duygu boyutu içerisine girer. “*Mü’minler, ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah’ın âyetleri okun-*

duğunda imanlarını artıran ve yalnız rablerine dayanıp güvenen kimselerdir. Onlar namazlarını dosdoğru kılan ve kendilerine rızık olarak verdiğimizden (Allah yolunda) harcıyan kimselerdir” (Enfâl 8/ 2-3) âyetinde titremek anlamına gelen *vecel* ile güvenmek anlamına gelen *tevekkül* imanın duygu boyutunu; namaz ve zekat ise, eylem boyutunu teşkil eder. Tefekküre vurgu yapan, imanı sağlam temeller üzerine oturtan akıl ve bu aklın ürettiği bilgiler ise, imanın düşünce boyutuna işaret eder. “Hani İbrahim, Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster, demişti. (Allah ona) “inanmıyor musun?” deyince, hayır, (inandım) ancak kalbimin/aklımın tatmin olması için demişti” (Bakara 2/260) âyeti buna delildir. İman, insan iradesini harekete geçirdiği için davranış adı verilen eylemlerin başlangıç noktasını ve kaynağını oluşturmuştur. İmanın doğrulanması, bilgi temelli gelişen tasdikın dışavurumudur. Bilgi ve kanıtlamaya dayalı inanç, inananları doğru ve iyi davranışa yönlendiren çok önemli bir isteklendirme vasıtasıdır.

2. İMAN ve BİLGİ

İman, inançla başlayan ve bilgi ile devam eden çabanın tasdik ile karar aşamasına ulaştırılmasıdır. İmanın tanımında temel bir unsur olarak yer alan tasdik, bilgiye dayalı kararlılığın bir ifadesidir. Bir başka ifade ile iman, dogmatik bir kabullenme değil, aklın ve iradenin müşterek bir uyumu olup, bilgiye dayalı tasdikle oluşan içten gelen bir kabullenmedir. “İman, tasdikten ibarettir” demek, dolaylı olarak bilgiye yer vermek anlamına gelir. Tasdikın bilgi ile yakın bir ilişkisi vardır. Bir şeyin kesin doğru ve gerçek olduğunu ifade eder.

İslam düşünce sisteminde imanın oluşumu; ilgi, şüphe, zan ve inanç gibi aşamalardan geçmeye bağlıdır. Bunların her birisi bir bilgi aşamasıdır. Bu aşamalardan geçmek suretiyle tasdikle imana ulaşılır. Bilgi, tasdikın sebebidir. Çünkü tasdik bilgiye dayanır. Bir şeyi doğrulamak, gerçek olduğunu göstermek demek olan tasdik, bilgisiz olmaz. Doğrulanıp gerçek olduğu kabul edilecek bir şey hakkında bilgi sahibi olunmadan onun tasdik edilmesi nasıl mümkün olmuyorsa, imanda da inanılması gereken doğrulanıp kabul edilmesi gereken konularda bilgi sahibi olunmadan, onları hüküm haline getirip tasdik etmek mümkün değildir. Bunun için Kur’an-ı Kerim’de: “*Bil ki Allah’tan başka ilah yoktur*” (Muhammed 47/19) buyurulmak suretiyle, önce bilgi aşaması sonra da iman aşaması gelmektedir. Bunun manası, iman, kalbin bilgisidir, demek değildir. Her ne kadar tasdik ile bilginin her ikisi de kalbi ve zihni bir faaliyet ise de aralarında farklılık vardır. Tasdik kalpte, kişinin çabası ve özgür iradesiyle meydana gelirken, bilgi ise, kişinin özel çabası ve özgür iradesi olmadan da meydana gele-

bilir. Çeşitli sebeplerle kalpte meydana gelen soyut bilgiye iman denmez. İman denilmesi için, bilgiden öte, iradeli bir boyun eğiş ve teslimiyetin bulunması gerekir. İmanın tefekküre dayalı bilgi ile desteklenmesi başka bir şey, doğrudan bilginin iman oluşu başka bir şeydir. İman içinde şüphe barındırmaması için mutlaka bilgi ile desteklenmelidir. Buna araştırmaya dayalı istidlâli/tahkiki iman denilir. Bunun için Kur'an'da, insanın, yaratılmış evren ve kendi üzerinde gözlem ve akıl yürütmesi istenir (Bkz. Fussilet 41/53).

Bu bağlamda iman, bilgiyi de içine alacak boyutta geniş bir kavramdır. Her iman aynı zamanda bilgiyi de içerir, ama her bilgi, imanı içermeyebilir. Bir şeyi bilmemiz ya da öğrenmemiz ona iman ettiğimiz ya da benimsediğimiz anlamına gelmez. Oysa inandığımız her şeyi benimsemiş ve kabul etmiş oluruz. Bir örnekle açıklamak gerekirse; Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında kitaplarda yazılanları okuyup öğrenmek bir bilgidir; onun Allah tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğunu kabul etmedikçe bu bilgi imana dönüşmez. İmanı iman yapan tasdik ve teslim olmaktır. Kaldı ki, İslam inancının önemli bir ilkesini oluşturan Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında sağlıklı bilgi edinmeden, onun peygamberliğini kabul etmek de sığ bir iman olur. Gerçek iman, Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında doğru ve yeterli bilgiye sahip olup, onun, Allah'ın gönderdiği ve görevlendirdiği elçi olduğunu tasdik etmektir. Bu örnekten hareketle bilgisiz imanın sığ ve yüzeysel olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar taklide dayalı iman geçerli ise de her mü'min, iman esaslarıyla ilgili yeterli bilgiye sahip olmalı ve bu bilgilerin sağladığı bir farkındalıkla/bilinçle inanç sahibi olunmalıdır.

Netice olarak İslam'ın öngördüğü iman, bir dogma değildir. Bilgiyi, iman temeline yerleştirir. İnanmaya yer bırakmak için bilgiyi inkâr, bu iman anlayışının dışındadır. Allah'ın varlığına inanmanın akliliğini kabul etmeye ihtiyaç duymayan bir inanç biçimi, vahyin bir bilgi kaynağı olduğu gerçeğini kanıtlamakta güçlük çeker. Nitekim on dokuzuncu yüzyılın başlarında Batı'da dini çevrelerde gelişmeye başlayan böyle bir iman anlayışı, modern bilimin sekülerleşme yolunu açmakla kalmamış, materyalist tanrı-tanımaz akımların güçlenmesine hizmet etmiştir.

3. YAKÎN ve DERECELERİ

Arapça'da *yakîn*, akl-ı selim için şüphe götürmeyen kesin/gerçek bilgi demektir. Terim olarak yakîn, zevali mümkün olmaksızın vâkıâya uygunluk şartıyla sabit ve kesin itikattır. İtikâd kaydıyla, şek; vâkıâya mutabık sözüyle cehâlet ve hatalı taklit; sabit kaydıyla taklîd-i musîb ve kesin sözüyle de zan, yakinin tanımı içerisine girmez. Bu sebeple Araplar, su havuzda yerleşip sakinleştiği zaman *yakine 'l-mâu fi 'l-havz* demektedirler. O halde

yakın tam itmi'nan olup, her türlü şekkin zıddıdır (Cürcânî, *et-Ta'rîfat*, s. 316). İşte yakîn bilgi, sağlam ve sağlıklı bir akıl sahibi için, hiçbir şüpheyeye mahal bırakmadan insana kesin bilgi verir. Kesin hükümler ihtiva eden önermelere de yakîniyyat denilir. Yakîn bilgiler için bazı dereceler sayılmıştır. İslam tasavvufunda müşâhade, mükâşefe ve tecelli şeklinde sıralanan bu üç bilgi vasıtası, kelim ve akâid ilminde kesinlik ifade eden ilmin dereceleri olarak en yaygın bir şekilde şöyle tasnif edilir:

İlme'l-yakîn

Aklın ve naklin, nazar ve haberin verdiği kesin bilgidir. Sarih akıl ile sahih nas birbiriyle çatışmaz. Aralarında ihtilaf var gibi görülürse, bunun sebebi, ya aklın salim olmayışından ya da naklin açık olmayışından kaynaklanır. Dinin otoritesine, aklın araştırmasına ve duyu güçlerine dayanarak elde edilen bilgi bu kategoriye girer.

Ayne'l-yakîn

Selim ve sağlıklı duyu organlarının, müşahade ve deneyimlerin verdiği bilgilerdir. Görülen ve hissedilen bir şey, verilen haberden daha çok ikna edicidir. Hz. İbrahim'in ölümlerin diriltilmesini görmek istemesi ayne'l-yakîne misal verilebilir (2/Bakara 260).

Hakka'l-yakîn

İç duyu ve tecrübenin verdiği, insanın içinde hissettiği ilimdir. “*Tatmayan bilmez*” sözü bunu anlatır. Kur'an-ı Kerim'de bilginin bu aşamasına gelenlerle ilgili şöyle buyrulur: “Onlar sana indirilene de, senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahirete de kesin olarak inanırlar.” (Bakara 2/4). En kesin olan bilgi türü de budur. Şek ve şüphenin tamamen ortadan kalkması halidir.

Yukarıda görülen zayıftan kuvvetliye doğru yapılan bu sıralama bir hükmün kesinlik derecesini gösterir. Bir hüküm, % 100'lük kesinlikle kabul edilirse bu tasdiktir ve imanın ta kendisidir. Bütün bu aşamalardan geçen bir zihin, her türlü şüphe ve tereddüitten kurtulur kesin iman aşamasına yükselir.

4. İHSÂN

Arapça'da *ihsân*, başkasına güzel muâmele etmek, insanlara iyilik yaparak kendisine karşı onların kalplerinde güzel duyguların kalplerinde yeşermesine sebep olmak ve güzel zan anlamlarına gelir. Gerçekte ihsân, Allah'ın yarattığı varlıklara dönük bir eylemidir. Allah başta insan olmak üzere tüm canlı varlıklar için ihtiyaç duydukları organları, her canlı türüne ve orga-

nına uygun düşen süs ve ziynetlerle yaratmak suretiyle onları güzelleştirmiştir. Bununla da kalmamış, insanın bedenine ait hazları için zaruri olan ilaç, et ve her türlü sebze ve meyveleri var etmiştir. Dolayısıyla umumi manada ihsan bakmasını ve görmesini bilenler için; söz, amel, hareket, sanat ve düşünce olarak her şeyde cereyan eder. Kur'an sisteminde ihsânın iki manası vardır:

Bunlardan birisi, *bir başkasına güzellikle iyilikte bulunmaktır*. İnsan, Allah'ın kendisine verdiği madde planındaki nimetleri toplumun ekonomik açıdan zayıf bırakılmış üyeleriyle infaka dayalı bir anlayışla paylaşarak güzel bir davranışta bulunabilir. “...Allah sana ihsan ettiği gibi sen de (insanlara) iyilik et” (Kasas 28/77) âyeti, bunu hatırlatır. İyilikte dikkat edilecek hususların başında estetik incelik, kalp kırılmaması, ihtiyaç sahiplerinin küçümsememesi, başa kakmak suretiyle eziyet edilmemesi ve gösterişten kaçınılması gelir (Bakara 2/264). Kur'an'a göre, nübüvvetin dışında tamamen insanların ferdi çabalarının neticesinde aldıkları *muhsinlik* sıfatı takdir edilir. “Allah, muhsinleri sever” (Bakara 2/195). *Muhsin*, yüksek düzeyde her an Allah'la birlikte olma duyarlılığına sahip olan kimsedir. Bunlar, Allah katında güzel olan bir işi gereği gibi yerine getirirler, güzel davranışın özündeki güzelliği, dış yüzündeki güzellik ile süsleyip ortaya koyarlar. Çünkü muhsinler, “namazı kılarlar, zekâtı verirler ve ahirete de yakînen inanırlar” (Lokman 31/4). Ayrıca cömertlikte çok ileri boyuttadırlar (Nisa 4/40-41).

İhsanın diğer bir anlamı ise, *nitelikli kullukta bulunmaktır*. Mükemmellik ve kaliteli iş yapmak diye çevrilebilecek olan ihsan kelimesi, bir müminin iç güzelliğini ve manevi zenginliğini yansıtır. Bu açıdan ihsan, insanın faaliyetini bir sanata ve her sanatı da Allah'ın hatırlanmasına dönüştürerek dışarıya doğru yayan kalbin ya da ruhun güzelliği anlamına da gelir. Bu manada ihsan, murakabe altında olduğunun bilincinde olarak Allah'a itaatte kusurlu davranmamaya özen göstermektir. Kim, Allah'ın kontrolü altında olduğunu bilirse, bütün davranışlarını güzel yapar. Şu halde ihsan, İslam'ın kemalindendir. Nihâyet, Cibril hadîsinden (Müslim, “İman” 1) öğrendiğimiz kadarıyla muhsin, Allah'ın kendisini görüyormuş gibi; iman, ibadet ve iyi davranışa dayalı eylemlerinde titizlik gösteren kimsedir. Böyle bir dindarlık algısında Allah'ı, görüyor gibi inanılır, ibadet ve davranışlar O görüyor gibi yerine getirilir. Tam bir teyakkuz bilinci yaşamak, ancak ihsan ahlakıyla sağlanır. Artık böyle bir ahlaki dindarlıkla bütünleşen bir kimsenin hayatında; iyi davranış, ibadet alışkanlığı ve ahlaki değerlere bağlılık, bir yaşam biçimi haline gelir. Çünkü inanan bir insanda, mevcut iman, onun davranış tarzını değer üretmeye kanallandırmaz, Allah sev-

gisi, dilden öteye gidemez. Hâlbuki bilgi temelli bir sevgi, insanı, sevilen varlığa karşı güzel davranışlarda bulunmaya yönlendirir.

5. İNKÂR/KÜFÜR

Küfür, “örtmek, gizlemek ve nankörlük etmek gibi manalara gelir. Dini bir terim olarak küfür ise; “Peygamberlerin, Allah’tan alıp getirdikleri ilahi hükümleri tasdik etmeyip inanmamak” demektir (Âl-i İmrân 3/70; Enbiyâ 21/30; İsrâ 17/98–99).

İnsanın doğal yapısı, iman ve inkâra aynı düzeyde kabiliyetlidir (bkz. Şems 91/8). İnsan bu iki fiilden her birini seçebilecek kudrette yaratılmıştır. Allah insanın özgür irade ve seçimine göre sonucu yaratmaktadır. Böyle olunca küfrün meydana gelmesinde irade ve yaratma olmak üzere iki yön vardır. O, yaratılma yönüyle Allah’a, irade edilme yönü ile insana bağlıdır. İman ve küfrü tercih konusunda ilahi bir baskı söz konusu değildir. Allah, kendi özgür eylemiyle inkârı seçene inkarı, imanı seçene de imanı verir.

İnsanlık tarihi boyunca mutlak kâfir konumunda bulunan insanlar hep sıra dışı kalmışlardır. İnsanın şuur altında potansiyel bir güç olarak bulunan Allah’ı bilme duygusunun aktif hale dönüştürülmesi için daima dış faktörlere ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle Yüce Allah tevhid tarihi boyunca peygamberler göndererek, kitaplar indirerek, âfak ve enfüs delilleri serdederek, akıl gibi güçlü bir cevher vermek suretiyle uyarıcılar ve hatırlatıcılar göndermiştir. İnsan bu bilgilenme süreçlerinden sonra yapacağı tercihe göre sorumlu tutulacaktır. Zira sorumlu olduğu alanlarda insan müstakil olarak irade özgürlüğüne sahiptir.

Kur’an-ı Kerim’de küfür kelimesiyle eş anlamlı başka sözcükler de vardır. Kur’an’da otuz altı yerde geçen inkâr sözcüğü; Allah’ın âyetlerini yalanlama (Ğâfir 40/81; nimetlerini (Nahl 16/83), peygamberlerini (Mü’minûn 23/69); Kur’an’ı (Ra’d 13/36) ve ahireti (Nahl 16/22) inkâr sadedinde küfür ile eşdeğer mana taşımaktadır. Ayrıca Allah’ın âyetlerini inkâr (Hûd 11/59; Neml 27/14) anlamında *cühûd*; ilahi vahyin doğrudan inkâr edilmesi manası taşıyan *kızb* (Zümer 39/3) de bunlardan birisidir.

Her ne kadar Kur’an-ı Kerim’de geçen inkâr sözcüğü, genel bir mana taşısa da bu kelime, her türlü inançsızlığı kapsamaktadır. Allah’ın birliği, peygamberlik, vahiy, ahiretin varlığı vb. gibi inanç konularının tamamını ya da bir kısmını inkâr eden kimseler, yerine göre müşrik ya da münafık gibi isimler almaktadırlar. Bu kimselerin, inkâr ettikleri konular ve aldıkları nitelikler farklı olsa da müşterek oluş bakımından hepsi de inançsızlık anlamında birleşmektedirler. İslam inancında; şirk, nifak ve irtidat gibi eylemler küfür üst başlığı altında değerlendirilir.

6. ŞİRK/MÜŞRİK

Sözlükte şirk, “ortaklık” manasına gelir. Dinî anlamda şirk, Allah’ın ulûhiyet, sıfat ve fiillerinde eşi ve ortağı olduğunu kabul edip O’ndan başkasına ibadet etmektir. Bu da putlara, ağaçlara, hayvanlara, kabirlere, semavî cisimlere, tabiat kuvvetlerine, ruhanî varlıklara ve insanlara ulûhiyet vererek tapınmak şeklinde meydana gelir. Bu işleri yapan kimselere müşrik/putperest denilir.

Şirk ile küfür birbirine yakın iki mefhumdur. *Biri*, sadece Allah’a ortak koşmak, diğeri de küfür olduğu bilinen birtakım inançların kabulü, fiillerin işlenmesi ve sözlerin söylenmesi neticesinde meydana gelir. Küfür, şirkten daha umumi olup, şirki de içine alır. Bu manada her müşrik kâfirdir ama her kâfir, müşrik değildir. Meselâ, iki ilahın varlığını benimsemek hem şirkdir hem de küfürdür. Hâlbuki ahiret gününe inanmamak küfürdür ama şirk değildir. Ayrıca Kur’an-ı Kerim’de müşriklerle, Hz. İsa’yı ve Üzeyir (a.s)’ı Allah’ın oğlu olarak kabul eden kimseler kafirlerin iki ayrı zümresi olarak zikredilir. (Beyyine 98/1; Tevbe 9/30).

Kur’an-ı Kerim’e göre, Allah’a şirk koşmak, günahların en büyüğüdür. Şirk ile küfrün Allah tarafından bağışlanamayacağı, bunun dışında kalan günahlardan dilediğini Allah’ın bağışlayacağı, şirkin en büyük zulüm olduğu belirtilmiştir. (Bkz. en-Nisa 4/48; Lokman 31/13). Allah’ı inkâr edenlerle O’na ortak koşanların varacağı yer, ateştir. (Bkz. Mâide 5/72). Büyük şirk, Allah’tan başka varlıkları sevmeye ve onlara ta’zimde aşırı gitmek şeklinde de ortaya çıkabilir. Çünkü ulûhiyetin en büyük özelliklerinden birisi, sevmektir. Allah’tan başka herhangi bir varlığı Allah statüsünde bir sevgi ile sevmek insanı ortak koşmaya götürme sebebidir. (Bakara 2/165). Hristiyanların Hz. İsa’yı tanrılaştırmalarına sebep olarak Hz. İsa’ya aşırı hürmeti gösteren Hz. Peygamber, bir rivâyette şöyle buyurmuştur: “*Hristiyanların Meryem oğlu İsa’yı aşırı bir şekilde övdükleri gibi, siz de beni övmeyin. Ben sadece Allah’ın kuluym. Bu sebeple Allah’ın kulu ve elçisi, deyin.*” (Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 23, 24, 47, 55) Çünkü Hristiyanlar Hz. İsa’yı aşırı derecede övdüler, önce Allah’ın oğlu, sonra da ilah yaptılar. Böylece Hz. İsa’da insanî ve ilahî yönü birleştirmiş oldular. Aynı şekilde Yahudiler de “Üzeyir Allah’ın oğludur” demekle Allah’a ortak koştular.(et-Tevbe 9/30). Bundan dolayı İslam, insanî alanla, ilâhî alanın sınırlarının gözetilmesi konusunda büyük hassasiyet gösterir. Tevhid inancına göre, hiçbir insan peygamber reccesine çıkamaz, hiçbir peygambere de insanüstü bir konum biçilemez.

7. NİFAK/MÜNAFİK

Nifak, bir yönden İslam’a girip, bir başka yönden çıkmaktır. Bir başka ifade ile dıştan Müslüman görünmek, içten ise, Allah’ı, Resulünü ve onun ge-

tirdiklerini yalanlamaktır. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de: *"İnsanlardan, inanmadıkları halde, "Allah'a ve âhiret gününe inandık" diyenler de vardır"* (Bakara 2/8) hükmü, nifakın dil ile ikrar olup, kalb ile tasdik olmadığını anlatması bakımından dikkat çekicidir. Bu bir küfür çeşididir. Dolayısıyla, nifak ehlinin kalplerinde tasdik bulunmadığı için itikadi açıdan kâfir hükümündedirler ve cehennemde ebedi olarak kalacaklardır. (en-Nisâ 4/140, 145). Onları cehennemde ebedî kılacak olan; Allah'ı, Resulünü, O'nun getirdiklerini ve ahireti yalanlama tarzındaki küfürleridir.

Dini bir terim olarak münafık ise, kalbinde nifak hastalığı taşıyan, diliyle imanını açığa vurmasına karşın kalbinde küfrü sabit olan kimseye denir. Nifak ikiye ayrılır. Bunlardan *ilki*, itikadî nifaktır. İtikadî nifak insanı, dinden çıkarır. İnsan vicdanında derin sarsıntılar meydana getirir. *Diğeri* ise amelî nifaktır. Bundan maksat, kalbinde küfür olmaksızın, münafıkların hasletlerinden birisini işlemektir. Amelî nifakın, bazı rivâyetlerde (Müslim, "İman" 25) dini emirlerin yapılmasında gevşeklik yapan mü'minler için kullanılması, her nifakın küfür anlamı taşımadığını gösterir. Böyle bir nifak, kişiyi dinden çıkarmaz, ancak kişiyi iman konusunda büyük bir tehlikeli ile karşı karşıya getirebilir. Kalbinde küfrü bulunan kimsenin, kâfir veya münafık olması, ahirette değişik bir durum ortaya çıkarmayacaktır. Farklılık ancak dünyadaki hükümlerde olacaktır. Çünkü İslam'a göre, dilin ikrarına itibar edilir. Kalbi okumak mümkün değildir. Dolayısıyla, diliyle Hz. Peygamberin Allah'tan getirdiklerini dile getiren kimse mü'min sayılır. Bu sebeple de hüküm, zahire göre verilir. Böyle bir kimsenin mü'min mi yoksa kafir mi olduğu ahirette açığa çıkacaktır. Bizler, işin iç yüzünü bilme imkânına sahip değiliz. Bu duruma göre kalbiyle tasdik etmeyip diliyle ikrar eden, hareket ve tavırlarıyla da Müslüman olduğunu yansıtan münafık, bir Müslüman gibi miras alır, mirascı olur, Müslüman bir kadınla evlenebilir ve öldüğünde Müslümanların kabristanına defnedilir. Fakat böyle bir kişi ahirette kâfirler gibi muamele görecektir. Görüleceği gibi, imanın ve nifakın aslı, kalple ilgilidir. Söz ve davranışlar, kalpteki aslın delilidir. Kalpte gizli olan şey, insanlarca bilinemediğinden, dünyada söz ve davranışlara göre hüküm vermek gerekecektir.

8. İRTİDAT/MÜRTED

Sözlükte irtidat ve ridde, gelinen yola tekrar gerisin geri dönmek anlamına gelir. Dini bir terim olarak da İslam'a girdikten sonra, tekrar İslam'dan çıkarak küfre geri dönmektir. Bu da bir küfür çeşididir. Dinden dönen kimseye de mürted adı verilir. Kur'an'da dinden dönen kimselerin durumu şöyle anlatılır: *"İçinizden dininden dönüp kâfir olarak ölen olursa, bunların işleri dünya ve ahirette boşa gitmiş olur. İşte cehennemlikler onlardır, onlar orada temellidirler."* (Bkz. Bakara 2/217; Mâide 5/54; Muhammed 47/25).

Mürted ile kâfir arasında fark vardır. Kâfir baştan beri küfür içerisinde kalmış, İslam'ın nurundan feyiz almamıştır. Hâlbuki mürted için durum farklıdır. Zira o, bir müddet Müslüman olarak yaşamış, hakikati bildiği, kurtuluşun ancak İslamiyet ile mümkün olacağını anladığı halde doğrudan ayrılıp, batıla dönmüştür. Bu sebeptendir ki doğuştan beri küfür içinde olana asli kâfir denmiş, ona uygulanan hüküm, mürtede uygulanan hükümlerden değişik olmuştur.

İrtidat; itikâdî ve amelî diye iki kısma ayrılır. İtikâdî irtidat, Allah'ı, Re-sulünü ve O'nun getirdiklerini inkâr ederek bir başka dine ya da anlayışa dönmektir. Bu açıkça bir küfürdür. Amelî irtidat ise, şuursuzca dini uygulamalardan bir kısmını, dine aykırı uygulamalarla değiştirmektir. Bu sebeple, her Müslüman gerek itikadi ve gerekse amelî konularda yeterli bir düzeyde bilgisini artırmalı ve geliştirmelidir.

Kur'an-ı Kerîm'de: *“Kim imanı inkar ederse, şüphesiz amelleri boşa gider”* (Mâide 5/5; ayrıca bkz. Âl-i İmran 3/22; A'râ 7/147; Kehf 18/105) buyrulmaktadır. Burada itikâdî irtidat sözkonusudur. İrtidat eden kimsenin önceki iyi davranışlarının tekrar Müslüman olduğu takdirde kabul edilip edilmemesi İslam âlimleri arasında tartışılmıştır. Eş'arîlere göre mürted yeniden iman eder ve İslam'a dönerse, amelleri de geri döner. Mâtürîdîler ise, amellerinin geriye dönmeyeceği kanaatindedirler. Bir Müslüman ister itikâdî, isterse amelî planda olsun yaptıklarına çok dikkat etmesi gerekir. Çünkü irtidatın sabit oluşundan sonraki itikadi ve fıkhi durum irtidat edenin aleyhine yeni gelişmeler ortaya çıkaracaktır.

Görüldüğü gibi inkâr kavramının kapsam alanı oldukça geniştir. Kâfir, iman hakikatlerini gizleyen, inkâr eden; müşrik, Allah'a ortak koşan; münafık, kalbî itikadını bozup, diliyle iman ettiğini söyleyen; mürted ise, imandan sonra küfre dönen kimse demektir. Bunların hepsi netice itibarıyla küfürde birleşmektedirler. Bu sebeple herhangi bir Müslüman, mü'minlik sıfatına hâlel getirecek söz ve eylemlerden uzak durmalıdır. Çünkü imanın korunması, imanı kazanmaktan daha zordur.

9. ŞÜPHE ve DERECELERİ

Benzemek anlamına gelen şüphe, “ş.b.h” kökünden türemiştir. Aralarında bulunan maddi ya da manevi benzerlikten dolayı ikiden fazla şey arasında insan zihninin birbirinden ayırt edememesi manasına gelir. Bu anlamda Kur'an'da değişik yerlerde şöyle geçer: “Ona birbirinin benzeri olarak verildi” (Bakara 2/25). Bir başka âyette de: “(Her biri) birbirine benzer ve (her biri) birbirinden farklı” (En'âm 6/99) buyrulmuştur. Bu âyetlerde geçen *teşâbehe* fiili müşâreket ifade etmesinden dolayı, şeylerin birbirine benzemesi sebebiyle; *birbirine karıştırmak* ve *ayırt edememek* anlamları-

rında kullanılmıştır. Bu konunun iyi anlaşılabilmesi için soyutun somuta, gâibin şehâdete, bilinmeyenin bilinene benzetilerek ifade edilmesi gerekir.

Arapça’da şek, “şüphe etmek, iki hüküm arasında kararsız kalmak” anlamında mastar, “şüphe ve kararsızlık” manasında ise isim olarak kullanılır. Bir terim olarak şek, “birbirine aykırı iki olasılığın eşit derecede bulunup hiçbir tarafa ağırlık verilmeme durumu” diye tanımlanır. İhtimalin ikiye indiği yerde şek devreye girer. Bazen bir nesne hakkında onun var olup olmadığıyla ilgili, bazen onun hangi cinsten olduğu, yerine göre sıfatları veya onun var ediliş gayesiyle ilgili şek ortaya çıkabilir. Şek, bir tür bilgisizlik durumudur. Fakat ondan daha özel anlamlıdır; çünkü cehil bazen iki çelişğin bilgisine hiçbir şekilde sahip olmama anlamına gelir. Dolayısıyla her şüphe (şek) bir cehildir, ama her cehil bir şek değildir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de bu hususlara şöyle işaret edilir: “Onlar da (müşrikler de) o Kur’an hakkında derin bir şüphe (şek) içindedirler” (Hud 11/110).

“Eğer sana indirdiğimiz şeyden şüphe içinde isen, senden önce Kitab’ı (Tevrat) okuyanlara sor” (Yunus 10/94).

Reyb, (şüphe) kelimesi ise, *r.y.b* kökünden türemiş olup, nefse bir ıstırap, kuşku vermek manasına gelirken, lügatte bu ıstırapa başlıca sebep olan şek ve şüphe mânâsının verilmesi tercih edilmiştir. Reyb, şüpheyeye yakın anlamlar taşıyan kötü zan gibi bir töhmet mânâsını da kapsar. Fakat asıl mânâsı, kuşkulu şüphedir. Burada reyb, bütün cinsi ile olumsuz kılındığından ilmî ve ahlakî şüpheyi birbirinden ayırlabilecek olan şüphe ve suçlama durumlarının her ikisi de kaldırılmıştır. Reyb, kesin gerçek olmayan bir şeyi ifade ederken, olumsuz şekli olan “*la raybe*”, yakîn/kesin ile eş anlamlı hale gelmiştir. Lâ raybe ifadesiyle her ne kadar ihtimal bir’e inmişse de o artık ihtimal olmaktan çıkmış ve gerçeğin ta kendisi haline gelmiştir. Kuşkuculuğun la reyb aşaması, vehme düşülen herhangi bir konuda vehmin üzerinden perdenin kaldırılıp gerçeğin bütün çıplaklığıyla ayan olmasıdır. Bundan dolayı Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Bu kendisinde şüphe (*reyb*/ريب) olmayan bir kitaptır” (Bakara 2/2). Bir başka âyetle de: “Eğer kulumuza (Muhammed’e) indirdiğimiz (Kur’an) hakkında şüphede iseniz...” (Bakara 2/23) buyrulur. Farklı âyetlerde kıyamet ve diriliş konularında “*lâ raybe*/لا ريب” formu kullanılmaktadır (Hac 22/5).

Netice olarak söylemek gerekirse, Kelam ve Akâid kitaplarımızın başında şüphe ve yakîn bağlamında bilgi teorisine işaret edilmiştir. Bu kitaplarda, “varlığın gerçekliği vardır ve bunlara ilişkin bilgi gerçektir” ilkesinin yer alması, inkârcı şüpheci ve inatçıların reddedilmesi içindir. Çünkü insanlığın gönül ve ahlak hastalığı, şüphe ve şek meselesinde ortaya çıkmaktadır. İnsanlığın mutluluğu için bu kuşkuculuğun ortadan kaldırılması gerekmektedir.

3. BÖLÜM

AKAİD
LİTERATÜRÜ

AKAİD LİTERATÜRÜ

—| Ramazan Biçer

1. AKÎDE METİNLERİ/AKÂİD LİTERATÜRÜ

Akaid, düğümlemek anlamındaki *a-k-d* kökünden türemiş bulunan ‘akîde’ kelimesinin çoğuludur. Aynı kökten türetilen ‘itikad’ ise, “düğüm atmış-çasına bağlanmak, bir şeye gönülden inanmak ve benimsemek” demektir. Teknik terim olarak, “İnanılması zaruri olan ilke/ilkeler (iman esasları) manasına gelmektedir. Buna göre akaid; İslam dininin temel kaideleri, inanılması gereken zaruri hükümleridir (Yavuz, 1989: II, 212).

Akaid, bütün ilahi dinlerin kendilerine özgü genel inanç ilkelerini oluşturmaktadır. Bu doğrultuda Kur’an’daki temel iman konuları, İslam’ın akaidini oluşturur.

Sahabiler dönemi sonrası düşünce alanının genişlemesiyle birlikte kader konusu, öncelikli olarak tartışılan alan olmuştur. Bu doğrultuda İslam itikadi oluşumları şekillenmiş ve dolayısıyla akaid belirginleşmiştir. Kader konusu, aynı zamanda sıfat anlayışıyla paralel gitmiş, cebrilik ve insanın irade özgürlüğünün boyutu tartışılmaya başlanmıştır. Bu ise, Cebriyye, Hariciyye, Mu’tezile gibi mezheplerin sistematik yapısını doğuracak bir süreci başlatmıştır (Hicri I. yüzyılın sonu ve II. yüzyılın başı). İlk etapta bu çalışmalar, daha çok ortaya çıkan batıl ve bid’at düşüncelerin yanlışlığını ortaya koymaya dairdir. Bunlara genel anlamda ‘Reddiye Edebiyatı’ denmektedir.

Bütün bu gelişmeler, sahih bir akîdenin ortaya konulmasını zorunlu kılmış ve , ‘el-Akaid’, ‘el-Fıkhu’l-ekber’, ‘Kitabü’l-asl’, ‘Kitabü’l-İman’ ve

‘Risaletü’t-Tevhid’ başlıkları altında yazılan ‘Ehl-i Sünnet akaidi’ birikimi ortaya çıkmıştır. Konuyla ilgili olarak bilinen en yetkin akaid metinleri Ebu Hanife’nin (ö. 150/767) *el-Fıkhu’l-ekber*, *el-Fıkhu’l-ebzat*, *er-Risâle*, *el-‘Alim ve’l-Müte’allim* ve *el-Vasiyye* adlarıyla ün yapmıştır. Ebu Hanife’nin yanı sıra Şâfî (ö. 204/820) Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Tahavî (ö. 321/933) gibi bilginler de, bid’at fırka olarak nitelendirilen kesimin görüşlerinin yanlışlığını ortaya koyan, bir anlamda da Ehl-i sünnet akaidini belirginleştiren çalışmalar yapmışlardır.

Ebu Hanife’nin *el-Fıkhu’l-ekber* adlı çalışması, akaidde selef metodundan sıyrılıp, Ehl-i sünnet’in ilk temellerinin atılması dönemini yansıtmaktadır.

Fıkhu’l-ekber’in muhtevası şöyledir: iman esasları, Allah’ın birliği, tenzih/selbi, haberi sıfatları, halku’l-Kur’an tartışması, kader ve kaza, fitrat kavramı, halk ve kesb terimleri, peygamberlik, peygamberler ve Hz. Muhammed, sahabelerin üstünlük sıralaması, büyük günah işleyeninin durumu, tekfir, mest üzerine meshetme, teravih namazı, itaatkâr ve isyankar imamın arkasında namaz kılmanın hükmü, mucize, keramet ve istidrac, rû’yetullah bahsi, imanın mahiyeti, Allah’ın zatının bilgisinin imkânı, şefaât, mizan, havz, kıyamet günü ve hesaplaşma, münker ve nekir, kabirde ruhun cese-de iadesi konusu, cennet ve cehennem, kabir azabı, Allah’ın bazı isim ve sıfatlarının Arapça dışında başka bir dille ifade edilmesinin imkânı, Allah hakkında kullanılan ‘*kurb*/yakınlık’ ve ‘*bu’d*/uzaklık’ terimleri, Kur’an âyetleri arasında fazilet sıralamasının imkânı, Esmâ-i hüsnâ, Hz. Peygamberin anne ve babasının ahiretteki durumu, Hz. Peygamberin çocukları, itikadi bir sorunla karşılaşan kimsenin nasıl hareket etmesi gerektiği ile ilgili bilgi ve miraç ve kıyamet alametleri. Eser üzerinde birçok şerh çalışması bulunmaktadır.

Akaid eserleri, yazıldıkları dönemden bir asır sonra ortaya çıkacak olan Kelam ilminin de teorik alt yapısını oluşturmuştur. Bu alanda Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) eserleri, özellikle *Kitâbu’t-tevhîd*, doğrudan kelam kitabı statüsündedir. Eş’ari’nin (ö. 324/936) eserleri, daha çok akaid ile kelam ilmine geçiş aşamasına ait olarak değerlendirilebilir. Onun *Usûl-ü Ehli’s-sünne* adlı eseri, doğrudan bir akaid kitabı statüsündedir. *Risale ila Ehli’s-sağr* olarak da bilinen çalışma, “Babü’l-ebvab geçidi” halkına yönelik yazılmış, özlü bir şekilde, ana hatlarıyla “Selef alimleri icma ettiler ki...” diyerek, Ehl-i sünnet akaidini dile getirmiştir.

Duyulan ihtiyaçtan olsa gerektir ki, Sistematik Kelam döneminde de akide çalışmaları devam etmiştir. Hatta Kelam ilminin önde gelen imamlarından Eş’ari, içeriği akaid ağırlıklı eserler yazmıştır. Yine Ebü’l-Leys

es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *el-Akîde*'si; Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Akîdetü'n-Nizamiyye*'si; İbn Tumert'in (ö. 524/1130) *el-Akîde*'si; Ebü'l-Berekat en-Neseî'nin (ö. 710/1310) *el-'Umde fi'l-Akâid*'i; Neseî'nin (ö. 537/1142) *el-Akâid*'i; İcî'nin (ö. 816/1413) *el-Akaidü'l-Adudiyye*'si; Senusî'nin (ö. 895/1490) *Akâid*'i; Birgivî'nin (ö. 981/1573) *el-Vasiyye*'si; ve Lekânî'nin (ö. 1078/1668) *Cevheretü't-Tevhid*'i, akaid sahasıyla ilgili çalışmalara örnek metinler teşkil etmektedir.

Akaid alanında ün yapmış olan eserler arasında Adüddiddin el-İcî'nin çalışması, akaid edebiyatına dair örnek bir eserdir. Bu nedenle aşağıda söz konusu eser ayrıca incelenmiştir.

a. Adüddiddin el-İcî'nin Akâidi

Adüddiddin el-İcî (ö. 816/1413) tarafından yazılmış olan bu risale, inanç esaslarını Ehli Sünnet'in bakış açısıyla anlatmaktadır. Bu çalışma, halkın inanç dünyasının maruz kaldığı içten ve dıştan etkiler karşısında, Hicri beşinci asırda başlayan akâid risaleleri geleneğinin bir parçasıdır. Fırka-ı Nâciye ile ilgili hadislerle başlayan bu risalede, kurtuluşa erenin, Ehl-i Sünnet fırkası olduğu ima edilir. Ayrıca risale Eş'ariye'nin diğer fırkalardan farkını belirtmenin yanı sıra şu konulara da yer verir.

Uluhiyyet; Allah'ın varlığı; tenzihi ve sübuti sıfatları; ruyetullah; irade sıfatının külliliği; tefekkürün bilgi kaynağı oluşu; vücüb 'alellah ve aslah; hüsün ve kubhun şer'î oluşu; tefekkürün bilgi kaynağı oluşu; meleklerin sınıfları ve dereceleri; Kur'an'ın kadîm oluşu; bedensel diriliş (*haşr-ı ecsâd*); hisab; mizan; sırat; cennet ve cehennem ebediliği; günah; tövbe; şefaât; kabir azabı; nübüvvet; Hz. Muhammed'in son peygamber oluşu; peygamberlerin vasıfları; keramet; imamet; peygamberin peygamberliğini mucizeyle ispatı; iman ve küfrün sınırları.

Akâid alanındaki hemen hemen bütün meselelere değinen bu küçük risaleye, çok sayıda şerh ve haşiye, talik ve tercüme yapılmıştır. Yapılan şerhler arasında en meşhurları, Taftazânî'nin (792/1390) ve Cürçânî'nin (816/1413) şerhleridir.

b. Tahâviyye Akaidi

Ebu Cafer et-Tahavî'nin (ö. 321/933) Ebu Hanife ve öğrencilerinin akaid görüşlerini yansıttığı eser, Sünni akaidin derli toplu sunumu tarzındadır. Tahâvî Risalesi'nde, tevhid, nübüvvet, insanın fiilleri, büyük günah, tekfir ve ahiret gibi akaid konularının hemen hepsine değinmiştir. Bazı konularda, ilgili akîdeye delalet eden nassların tamamı veya bir kısmı zikredilmiş,

diğer maddelerdeki görüşlerin ekseriyetinde de, âyet ve hadislerle mana itibarıyla değinilmiştir.

c. Semerkandî'nin Sevadü'l-A'zam fi'l-Kelâm'ı

Hakim es-Semerkandî'nin (ö. 342/953) kaleme aldığı çalışmada, 62 başlık halinde akaid konuları işlenmiştir. Eserin, Mâtürîdiyye ekolünün ilk dönem kaynaklarından birisi olması ve bazı fikhî meselelere değinmesi dolayısıyla kendisine özgü bir yapısı vardır.

d. Neseî Akaidi

Ebu Hafs Necmeddin Ömer en-Neseî'ye (ö. 537/1142) ait olduğu kabul edilen akaid metninin konuları aşağıdaki gibidir:

Alemin gerçekliği; bilgi kaynakları; isbat-ı vacib bağlamında hudûs delili; Allah'ın sıfatları; kulların fiillerin; istita'at; rızık; ecel; kabir hayatı; sual; mizan; havz; cennet-cehennem; büyük günah meselesi; iman-küfür alametleri; peygamberlere iman; Hz. Muhammed'in peygamberliği; meleklerle ve kitaplara iman; keramet; sahabilerin fazilet sıralaması; imamet; batını te'villerin reddi; küfre götüren sözler ve ameller; kıyamet alametleri ve içtihad; melekler konusu.

52

Esere, başta Taftazani'nin şerh çalışması olmak üzere çok sayıda şerh, haşiye, talik ve tercüme yapılmıştır.

e. İbn Arabî'nin Akaid'i

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) ait *Akîdetü'l-'Avâm* şeklinde de bilinen eser, “Kelime-i Şehadet”in tefsiri mahiyetindedir. *Eş-Şehâdetü'l-ûlâ* adlı ilk bölümünde, Allah'ın birliği ve diğer sıfatlar üzerinde durulmuştur. *Eş-Şehâdetü's-sâniye* adı verilen ikinci kısımda ise, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu konusuna öncelik verilir. Ardından da âhiret konularının işlendiği sem'îyyat bölümüne geçilir.

Eserde, düz ve yalın bir şekilde itikadi alana ait olan, konular ele alınmıştır. İşlenen mevzularla ilgili delillere başvurulmaz ve tartışmaya girilmez. Muhyiddin İbn Arabî'nin İslam düşüncesindeki özel konumu dikkate alınırsa, bu çalışması tamamen Ehl-i sünnet itikadını yansıtmaktadır. Söz konusu akaid metni, *el-Fütühatü'l-Mekkiyye* içerisinde de mevcuttur (I, 162-173).

İkisi de *el-Fütühatü'l-Mekkiyye* içerisinde olmakla birlikte müellifin, *Akîdetü'n-nâşiyeti's-şâdiye* (*Risâletü'l-ma'lûm min 'akâidi ehli'r-rüsûm*) ve *Akîdetü ehli'l-iẖtisas* adlarıyla iki akaid metni daha olduğu bilinmektedir (Yavuz, 1989: II, 216-217).

f. Akâidi İbn Hâcib

İbn Hâcib'in (ö. 646/1248) kaleme aldığı akaid risalesi, imanın tanımı ile başlamaktadır. Allah'ın selbi, sübuti ve haberi sıfatları yanında, rüyetullah, kulların fiilleri, hüsün ve kubuh meseleleri de ulûhiyet konusu doğrultusunda ele alınmıştır. Müellif daha sonra nübüvvet mevzusu içerisinde Hz. Muhammed'in peygamber oluşunun mu'cize yoluyla ispat edilmesi ve peygamberlikte ismet sıfatını işlemiştir. İbn Hâcib, sem'iyyat bahsini ele aldığı kısımda ise kabir hayatı, bedensel diriliş, sırat, mizan, şefaât, cennet ve ce-hennem konularını işlemiştir. İman ve küfür meselesiyle devam eden risale, imamet konusuyla sona ermektedir. Risalede, konular akli ve nakli delillere başvurulmadan ele alınmıştır. Eser, İslam bilginlerinin selef ve halefin görüşlerini özetleyip, ittifak ve ihtilaf edilen hususları vurgulaması ve yazarın kendi tercihini belirtmesi açısından dikkat çekicidir (Yavuz, 1989: 257).

g. Akîdetü'n-Nizâmiyye

Ebü'l-Meâli el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) kaleme aldığı risale; akli hükümler, ilahiyat, nübüvvat ve sem'iyyat konularını içermektedir. Akaid şeklinde adlandırılmakla birlikte, kelami bir yapıya bürünmüş olan eserde, hadis merkezli deliller yanında Berahime ve Mu'tezile odaklı tartışmalar da yer almaktadır. Cüveynî bu çalışmasını, *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd*'dan farklı olarak klasik, akli çözümlemelere başvurmaksızın, doğrudan nass tabanlı bir metotla ele almıştır. Eser, "alemin hudûsu" konusunu işleyiş tarzıyla farklı bir özelliğe sahiptir.

h. El-Akâidü's-Şeybâniyye

Tasavvufî metotla kaleme alınmış akaid çalışmalarından birisi olan eser, Kadiriye tarikatı şeyhlerinden Ebu Muhammed Yunus b. Yusuf eş-Şeybani (ö. 619/1222) tarafından telif edilmiştir. Yetmiş dokuz beyitten oluşan risale, klasik akaid üslubuyla yazılmış olup, özel anlamda Kadiri tarikatının akaid metodunu ortaya koymasıyla dikkat çekicidir.

i. Akaidü İbn Dakîk el-İd

İbn Dakîk'e (ö. 702/1302) nispet edilen bu akaid çalışmasında yaratılış, Allah'ın varlığını isbat bağlamında hudus delili, Allah'ın sıfatları, Allah'ın ahirette görülmesi, insanların fiilleri, peygamberlik, mucize ve Hz. Muhammed'in peygamberliği, Kur'an'ın mucizeliği, ölüm ötesi hayat ve imamet konuları işlenmiştir (Yavuz, 1989: 257).

j. Senûsi Akaidi

Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin (ö. 895/1490) kaleme aldığı ve dört akaid çalışmasını ihtiva eden eser, *el-Mukaddime fi't-tevhîd*, *Akîdetü ehli't-*

tevhîd es-suğra, Akîdetü's-Senûsi el-vusta, Akîdetü's-Senûsi el-Kübrâ şekillerinde bilinmektedir.

Yazar, en ünlü eseri olan ve *el-Akîdetü's-suğra* veya *Ümmü'l-berahin* olarak da bilinen *Akîdetü Ehli't-tevhîd es-suğra*'da, akli hükümler, Allah hakkında zorunlu olan inanç ilkeleri (20 madde), caiz (mümkün) olanlar ve Allah hakkında düşünülmesi muhal/müstahil (20 madde) olan düşünce ve inançları ele alınmıştır. Risalede Allah'ın sıfatları; nefsi, selbi, meâni, manevi ve hâli olarak sınıflandırılmıştır. Allah'ın varlığı hakkındaki ispat yollarından, cevher ve araz metodu özenle işlenmiştir. Müellif daha sonra peygamberlerin özelliklerine geçmiş, burada Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı konusu işlenmiş, önceki peygamberler, kitaplar ve meleklerle imana vurgu yapılmış ve tüm iman esasları arasındaki temel ilişki ele alınmıştır. Kelime-i şهادetin kalp ile tasdik edilerek dil ile söylenmesi gerektiğine vurguda bulunan eser, daha çok ilahi sıfatlar konusundaki tasnifiyle ön plana çıkmıştır (Yavuz, 1989: 220).

k. El-Akîdedü'z-Zekiyye

Bir giriş ve üç bölümden oluşan eser, Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandi tarafından yazılmıştır. İlahiyat, nübüvvat ve semiyat formatında kaleme alınan risale, İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini aktarması ile bidat ve batıl mezheplerin görüşlerine yapılan eleştiriler açısından dikkat çekicidir.

Bu akaid risaleleri yanında önde gelen hadis kitaplarında yer alan ve hadis musannifleri tarafından başlıklandırılan “Kitabü'l-İman” bölümleri de, musannifin görüş ve algıları doğrultusunda şekillenen bir tür akaid niteliğine sahip eserler olarak değerlendirilmektedir. Bu doğrultuda Kütüb-i sitte içinde yer alan Buhârî (ö. 256/869) Müslim (ö. 261/874) Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) kitaplarında, “*İmân*” başlıklarıyla müstakil bölümler yazılmıştır. Ayrıca İbn Mâce'de (ö. 273/886) ise, *Mu-kaddime* bölümünün dokuzuncu babında *Bâb fî'l-İman* bölümü yer almaktadır.

Buhari'nin ilgili bölümü, İslamın beş asıl üzerine kurulduğu kısmıyla başlamakta, ardından imanla bağlantılı konular ile iman-amel ilişkisi doğrultusundaki hadisler işlenmektedir.

Kitabü'l-İmân ile ilgili; Ebû Ubeyd Kâsım ibn Sellâm (224/838), İbn Ebî Şeybe (235/849), Muhammed ibn Yahyâ ibn Ömer el-Adenî (243/857), Muhammed ibn İshâk ibn Mende (395/1004) ve İbn Teymiye (728/1327) gibi bilginler çalışmaları yapmışlardır.

2. AKÂİD KONUSUNUN GÜNCEL DEĞERLENDİRMESİ

Akâid eserleri, İslam bilginlerinin bulundukları çağın Müslümanlarına, öncelikle inanmaları gereken temel inanç esaslarını açıklamak amacıyla yazılmıştır. Ana temanın yanında o dönemdeki Müslümanların gündemlerinde olan tartışma konularına açıklık kazandırmak ya da karşıt olarak ortaya çıkan görüşlere yanıt vermek amacıyla birtakım tali konulara da değinmişlerdir.

İslam dünyası, genelde felsefeye karşı menfi tavır takınmıştır. Bu geniş tepkiye rağmen Kur'an bağlamında akli tefekkürü de yabana atmak istemeyen bazı İslam mütefekkirleri, felsefeden bağımsız olarak akli verilere yer veren, ancak dinî değerleri de göz ardı etmeyen bir düşünce sistemi ortaya koymaya çalışmışlardır. Nitekim dini konularda akla öncelik veren filozoflara reddiye yazmasına rağmen Gazalî, akla büyük önem atfetmiş ve onu "karşı konulamayan, değişmesi mümkün olmayan hâkim, dinin şahidi" olarak tanımlamıştır (Gazzalî, 1322: I, 5).

Her halükarda, Kur'an'ın akli tefekkürü içeren buyrukları yanında, İslam coğrafyasının genişlemesi sonucu, eski din mensuplarının bazı itiraz ve kuşkularına cevap verecek bir metodun oluşturulması da zorunlu görülmüştür. Bu amaçla bazı bilginler, İslam dışı dinlerin itirazlarına karşı, daha sonra Müslüman olan bazı kesimlerin aykırı görüşlerini de gidermek amacıyla, yeni bir metod ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu ilmin öncülerinin Mu'tezile bilginleri olduğu bilinmektedir. Mu'tezile âlimleri, İslam karşıtı görüşlere cevap verirken, bir yandan da İslam akaidinin sistemleşmesi yönünde çalışmalar yürütmüşlerdir. Ancak onların akâid esaslarını yorumlamaları, birçok bilgin tarafından yadırganmış, "Kur'an ve sünnet eksenli inanç sistemini tam yansıtmadığı" şeklinde görüşler ileri sürülmüştür. Bu nedenle, Mu'tezile ulemasının tedvin edip geliştirdiği kelimine karşı reddiyeler yazılmıştır.

Mu'tezilenin bu metodu, dönemin şartları dikkate alındığında bir yönüyle tatmin edici ve bir yönüyle de itikadi konuları akli temellerde savunması bakımından anlamlı bulunmuştur. Buna karşılık, Mu'tezile metodunu beğenmeyen bazı İslam âlimleri, Selef bilginlerinin de tepkisini çekmeyecek şekilde farklı bir anlayış ortaya koyarak, Ehl-i Sünnet kelimine ilminin temelini atmışlardır. Bu yöntem zamanla şekillenerek Ehl-i Sünnet akaid ve kelimine adıyla günümüze kadar gelmiştir.

Kelam ve akaid ilimleri, ele alınan konular itibarıyla benzerdir. Ancak kelam, akaid konularının bir anlamda felsefesini yapmaktadır. Buna göre sözgelimi, Allah'ın sıfatları, bir akaid konusu iken kelam, meselenin

problemleri üzerinde durarak, Allah'ın sıfatlarının mahiyet ve sınırı, bu alandaki itikadi mezheplerin görüşleri gibi tartışmalara yer vermektedir. Temelde aynı özelliklere sahip olan kelim ve akaid ilminin temel amacı, müminin Allah'a imanını ve bağlılığını taklitten tahkik seviyesine çıkarmaktır. Diğer yönüyle İslami değerleri, zıt ve sapık düşüncelere karşı savunmak, bidatlerden arındırmak, gönüllere tevhid inancını yerleştirmek, kısaca inananlara dünya ve âhiret mutluluğunu kazandırmaktır (İzmirli, 1981: 5).

Bazı İslam bilginleri ise, kelim ilminin genel halk kitlesi için gerekli olmadığını düşünmüşler ve onların bu ilimle meşgul olmalarını yadırgamışlardır. Ehl-i Sünnet kelim metodunun iki önemli temsilcisinden biri olan Eş'arî (ö. 324/936) *İstihsânü'l-havz fî İlmi kelâm* adlı eserinde, kelim ilmiyle uğraşmanın niçin gerekli olduğuna dair görüşlerini dile getirmiştir. Benzer bir şekilde Kuşeyrî (ö. 465/1072) İmam Eş'arî ve Eş'arî düşüncesini temel alarak, Ehl-i Sünnet'in müdafaasını yaptığı risalesinde, Hz. Peygamber döneminde bu ilmin kavramlarının yer almadığını ileri sürenlere, diğer ilimlerin de günümüzde kullanılan terimlerinin Hz. Peygamber döneminde yer almadığını dile getirerek, kelim metodunu savunmaya çalışmıştır. Bunlar arasında İmam Gazâlî'nin (ö. 505/1111) önemli bir yeri vardır. Dikkatle incelendiğinde Gazâlî'nin geniş halk kitlesi için bu ilmin "talim"inin uygun olmadığını düşündüğü görülmektedir. Bu düşüncesinin devamı olarak, her bölgede bidatçilerin görüşlerinden halkı koruyacak, herhangi bir kuşku anında kendisine başvurulacak ve Ehl-i Sünnet akaidini insanlara aktaracak belli kimselerin mevcudiyetini zorunlu görmüştür. Nitekim o, bu düşüncesini, her bölgede bulunması gereken doktor örneğiyle desteklemeye çalışmıştır (Gazali, 1983: 9).

Gazâlî, insanların genç yaşta yani zihin ve beyinlerinin sağlam ve parlak işlediği dönemlerde akli ilimlerle; yaşlılık döneminde ise, ibadet, zikir ve fikir gibi ruhi ve kalp boyutuna yönelik eylemlerle meşgul olması gerektiği kanaatindedir (Gazâlî 1973: 226, 227). Konuyla ilgili olarak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de (ö. 543/1148) sağlam zihin yapısına sahip, akli eylemleri iyi kullanan zeki insanların kelim gibi akli bilimlerle, bunlardan nispeten mahrum olanların da ibadet gibi pratik hususlarla meşgul olmaları gerektiği görüşündedir. (İbnü'l-Arabî, t.y.: II, 807). Örnekleri sunulmaya çalışılan müelliflerin ortak kanaati olarak söylenebilecek husus, eskilerin "muktezâ-yı hale mutabık" şeklinde dile getirdikleri; zaman, zemin ve şartların gerektirdiği tarzda bilginlerin tavır sergilemeleri konusunda aynı kanaati paylaştıklarıdır.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

- Cüveyni, Ebu M. (1992) *el-Akâidetü'n-Nizamiyye fî Erkanı'l-İslamiyye*. (Nşr. Zahid el-Kevseri) Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye.
- Ebu Hanife, N. b. S. (1981) İmam A'zam'ın Beş Eseri. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Kalem Yayınevi.
- Gazalî, Ebu H. (1322) *el-Mustasfa min İlmi'l-usul*. Bulak.
- Gazalî, Ebu H. (1973) *Mizânü'l-amel*, Kahire: Mektebetü'l-Cündi.
- Gazalî, Ebu H. (1983) *el-İktisâd fî'l-itikâd*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İsfahani, R. (1961) *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*. (nşr. M. S. Kilani) Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi.
- İbn Manzur (t.y.) *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Daru's-sadr.
- İbnü'l-Arabî, Ebu B. (t.y.) *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (nşr. A. Atâ) Beyrut: Darü'l-fikr.
- İci, A. (1290) *el-Akaid*. İstanbul: Matbaa-i el-Hac Muharrem Efendi Bosnavi.
- İzmirli, İ. H. (1981) *Yeni İlm-i Kelam* (haz. Sabri Hizmetli) Ankara: Umran Yayınları.
- Kırbaçoğlu, Hayri, (1985) “İslam Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit, Ashabul'-Hadis'in Akaid Edebiyatı,” *İslami Araştırmalar*, sayı: 5, Ankara.
- Nesefî, Ebu H. (1847) *Akaidü'n-Nesefî*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası.
- Semerikandi, Abdülazîz (t.y.) *el-Akâidetü'z-Zekiyye fî Şerhi La İlahe İllallah*. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü no. 1691.
- Semerikandi, Ebu'l-Kasım (t.y.) *es-Sevadü'l-A'zam fî'l-Kelam*. Dersaadet: Ahter Matbaası.
- Şeybani, Muhammed (1988) *el-Akide*. Dimaşk: Daru Kuteybe.
- Tahavi, Ebu Cafer (1994) *Akâidetü't-Tahaviyye*, Riyad: Darü'l-Alemiyeye.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1989) “Akaid”. DİA, II, 212.

4 BÖLÜM

4. BÖLÜM

ALLAH'A İMAN

ALLAH'A İMAN

Şaban Ali Düzgün

1. VARLIĞIN İDRAK/KAVRAMA DERECELERİ

Varlıklardan bir kısmının ismi anılınca hemen imgesi/imağı zihnimize düşer. Bunlar somut varlıklardır. At, ağaç, vs. böyledir. Bazı varlıkların ismi anıldığında ise zihnimizde hiçbir imge/imağ oluşmaz. Bunlar ise soyut varlıklardır. Allah, melek gibi. Varlık tarzları farklı olduğu için bu varlıkları idrak etme ve bilme yolları da farklılaşmaktadır. İnsanda görünen bilgi edinme yolları (dokunma, duyma, görme, koklama, tatma) görünen varlıkları algılamak, görünmeyen yeti (akıl) ise görünmeyen varlıkları kavramaya çalışır. Aklın görünmeyeni mutlak idraki mümkün değildir. Eğer bir idraktan bahsedilecekse bu ancak bilgisel bir idrak olabilir. Hz.Ebu Bekir'e atfedilen idrakla ilgili şu söz, durumu özetler mahiyettedir:

“El-‘aczü ‘an derki'l-idrâki idrâkûn / العجز عن درك الإدراك إدراك / İdrak, Allah'ı idrak etme acziyetinin farkında olmaktır” (Ebû Nasr es-Serrâc 1914: 36).

Allah, *yaratma* ve *vahiy* yoluyla yarattıklarıyla ilişki kurar. Âlem, O'nun her zaman her yerde oluşuna şahitlik eden simgelerle/işaretlerle/âyetlerle donatılmıştır. Bu simgeler, sürekli olarak Allah hakkındaki farkındalığımızı ve bilgimizi geliştirir. Akaid metinlerinde çok sık geçen '*hakâikü'l-eşyâi sâbitetün/varlığın gerçekliği vardır*' ifadesi, yaratılmış varlıkların yaratıcılarına şahitlik eden bir varlık ve bilgi kaynağı olarak iş gördüğünü dile getirmektedir. Bu gerçeklikler, kendi gerçekliklerinde Tanrı'ya götüren işaretler taşırlar. Kur'an bunlara münâdi (Allah'a çağırان işaretler) adını vermektedir (Âl-i İmrân 3/193).

Yaratma ve *vahiy* ile Allah kendisini âlemle öyle ilişkilendirir ki, kendisine dair bilgi, istidlali (varlığın delil olarak kullanılması) veya mantıksal (akıl yürütme) yolla elde edilebilir hale gelir. Ancak bu istidlali ve mantıksal çıkarım bir ön hazırlığı; varlıksal ve bilişsel olarak bir varoluş durumunu gerektirir. Başka bir ifadeyle, âlemden hareket ederek Tanrı'ya ulaşma, önce ilgi sonra da bu ilgiyi takip eden bilgi ile mümkün hale gelebilir. Her akıl sahibinin bu bağlantıyı kurması mümkün olmayabilir. Onun için Kur'an aklın doğru bir şekilde işletilip doğru sonuçlara ulaşmasını, bilgi ile donatılmasına bağlamıştır:

“Ancak bilgi sahipleri aklını doğru bir şekilde kullanabilir”
(Ankebût 29/43).

Benzer şekilde Kur'an, Allah hakkında doğru bilgi edinmeyi mümkün kılan istidlal ve mantıksal çıkarımın insandaki temeli olarak fitratı öne çıkarır:

“**Hakka** yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı Allah'ın *fitratına* sımsıkı tutun ” (Rum 30/30).

İnsanın hakikati bulmada dayanacağı nirengi noktası, insanın önyargılarla ve içine doğduğu çevreyle bozulmamış *fitratı*dır. Bu fitrat, insanın bozulmamış doğasını temsil etmesi yönüyle *hanifliğe* denktir. Hz. İbrahim'in akıl yürüterek, Allah hakkında istidlallerde bulunması/varlıkta gizlenen delilleri okuyabilmesi, *haniflik* niteliği ile mümkün olmuştur. Fitrat; insanın kapasitesini ve sınırlarını gösterir. Sınırlarını bilen insan, verili yapısıyla neleri bilebileceğini, neleri de bilemeyeceğini bilir. İnsan fitratının izin verdiği kadarıyla her düzeydeki varlık hakkında bilgi edinebilir. *Fitrat*, aynı zamanda, Allah ile insanlar arasındaki farklılığın zeminidir. Rum Suresinin 30. âyetinde, ‘*Allah'ın insanları üzerine yarattığı Allah'ın fitratı*’ ifadesinde, terimin kök anlamı, Allah ve insan arasındaki farklılığa işaret etmektedir: رطف Zira kök olarak ayırmak suretiyle yeni bir şey meydana getirmek anlamındadır. Bu da, Allah'ın kendi mahiyetinden farklı olarak meydana getirdiği ve kendilerine özgü kuralları yapılarına yerleştirdiği varlık alanı demektir. Bu farklı fitratlara sahip olma durumu, bütün varlıklar için geçerlidir.

İnsanın varlığı keşfetme yeteneğine işaret eden bir diğer Kur'anî kavram da *hidâyettir*. Hidâyet, insana verilen bilme yeteneği/iç ışıktır (*lumière naturelle*). Bu yeteneğin irtibat kurup keşfedeceği varlıktaki nitelik ise *hakk*'tır (Yunus 10/36). *Hidâyet* genel anlamıyla sezginin, duyuların ve aklın rehberliği, *hakk* ise varlıkların ortak niteliğidir. İlahi irade yaratılanlara ihtiyaçlarına uygun bir yaşam verdiğinde, yollarında şaşmadan yürümeleri

için onları doğal gereçlerle donatmaktadır. Bunun örneklerini şu âyetlerden takip edelim:

“Bizim Rabbimiz, her şeye varlık ve özelliğini (*fıtrat*) veren, sonra da doğru yolu bulacak yeteneklerle (*hidâyet*) donatandır” (Tâ-Hâ 20/50).

“Hem, bize yollarımızı göstermiş olduğu (hidâyet ettiği) halde, ne diye biz, Allah’a dayanıp güvenmeyelim?” (İbrâhim 14/12).

Kur’an’ın *hidâyet* ile beraber kullandığı ve aralarında bir ilişki kurduğu terimlerden biri de *takdir*dir (A’lâ 87/3). *Takdir*, varlığın yapısına yerleştirilen kurallar bütününü ifade etmektedir. *Hidâyet* ise insanın hem bu kuralları ve yasaları dış dünyada görebilmesi, hem görünen bu varlık alanının ötesinde bir anlam dünyasının işaretleri olarak okuyabilmesi, hem de bütün bu varlık düzeylerini yorumlayıp dini tecrübesine kaynak yapabilmesi demektir.

Kendini yarattıkları yoluyla ortaya koymayı tercih eden Yaratıcı hakkında fikir sahibi olma ve O’nu keşfetme, bu varlık alanı içinde ancak böyle bir bilinçle mümkündür. Dış dünya Mutlak Varlık hakkında fikir edinmemize imkân veren bir simgeler alanı olduğuna göre; bu alana dayalı olarak Tanrı hakkında konuşmak da, sembolik yahut mecazi bir konuşmadır. Bundan daha önemlisi, sebep-sonuç zincirinin hâkim olduğu dış dünyanın dışına çıkmamıza imkân veren kavramlar, Mutlak Varlık’ı bu alemin dışında da keşfetmemizi sağlamaktadır. Bu da bu zincirin, dolayısıyla da bu alemin dışına bizi çıkaracak kavramları ve bunların paylaşımını mümkün kılacak bir dil geliştirmeyi gerektirmektedir. Kelamcılar, bu sebep-sonuç zinciri dışına *akıl* kavramıyla, sufiler ise *sezgi* kavramıyla çıkmışlardır. Böylece sıradan varlık alanının dışına birer pencere açılmıştır.

İnsan, varlık olarak *geçicilik* ve *nedensellik*le çepeçevre kuşatılmıştır. Bütün algılamaları ve yargıları bunların etkisi altındadır. Zamana, mekâna, bunlarla sınırlanmış varlık alanına ve mantıksal akıl yürütmeye bağımlı olan insan için Tanrı hakkında düşünce üretecek bir yorum açısı oluşturmak pek kolay değildir. Çünkü Tanrı’yı nesnelleştiremeyiz. Doğrusu burada en büyük güçlük, Tanrı’ya ilişkin söylemlere açıklık kazandırmak veya bu söylemlerin kaynağını saptamaktır. Tanrı’ya ilişkin kelimelerin, O’na sözlük anlamıyla işaret etmeleri mümkün değildir. Zira O, “biricik”tir; zaman ve mekân ile kayıtlı değildir. Buna Allah’ın *ehadiyyeti* denmektedir. *Vâhid* benzeri olan bir’i tanımlarken, *ehad*, benzersiz Bir’i tanımlamaktadır. Âyet-i kerime ‘Allah’ın benzeri yoktur’ değil, ‘O’nun **benzeri gibi bile yoktur**’ (leyse **ke-mislihî şey’ün**/ليس كمثله شي/Şûrâ 42:11) diyerek, O’nu bütün algı ve tasavvurlarımızın ötesine geçirmektedir.

Zaman ve mekândan uzak olan Tanrı'nın, bütün algı ve tasavvurları zaman ve mekânla kayıtlı olan insan zihniyle anlaşılması ve açıklanması nasıl mümkün olacaktır? Öyle görünüyor ki, bu isimlendirmenin dayanağı, insanda var olan ve zaman ve mekâna bağımlılığı en az düzeyde bulunan insanın *soyut nitelikleridir*. Bu konuda insanların maddi terimlerle çözümlenmesi mümkün olmayan niteliklerini dikkate alarak belli bir fikre ya da kanaate ulaşmak mümkündür. Sevme, güvenme, bağlanma gibi mekândan nispeten bağımsız niteliklerimizi göz önünde bulundurarak, mekândan uzak olan varlık'a ilişkin bir şey elde ederiz. İşte Tanrı hakkında konuşma, anlamlılığını buradan elde eder (Swinburne 1993: 51-54).

Allah'ın *insanı görür ve iştir kılması*, (İnsan 76/2) ve *ruhundan ona üflemesi*, yani bilinç bahşetmesi (Hicr 15/29; Sâd 38/72) insanın hem bilişsel hem de varlıksal olarak nasıl bir planın parçası yapıldığına işaret eder. Allah'ın isimleri insana geniş bir yorum alanı açmaktadır. Bu isimler, insanı doğası gereği *yorumlayan bir varlık* yapmakta ve simgeleri, mecazları, meselleri insan zihninde anlamlı bir bütüne dönüştürmektedir. Bu isimlere mutlak düzeyde sahip olan bir Varlığı, ancak akıl sahibi olan insan *takdir* edebilir. Kısacası, Tanrı'nın her bir ismi, *Allah'ı layıkıyla tanımanın ve takdir etmenin* (En'âm 6/91; Zümer 39/67) tek yoludur.

2. FARKLI TANRI TASAVVURLARI

Allah'ın varlığına ilişkin tartışmaların ayrıntılarına girmeden önce, Allah'a ve varlıklarla ilişkisine dair farklı felsefî kabullere göz atmak katkı sağlayacaktır:

2.1. Teizm

Allah'ın varlığını bir ön kabul olarak benimseyen ve O'nun insanlarla iletişim kurmak için peygamberler seçtiğini ve yarattığı âlemlerle sürekli ilişkili olduğunu kabul eden düşünce sistemidir. Semavî dinlerin Allah tasavvurları teistiktir. Teizmin tutarlılığına, bir yandan evrenin ontolojik ve kozmolojik yapısı ve işleyişi (imkân yahut inâyet delili), diğer yandan insanın ahlakî yapısı (ahlak delili) delil olarak gösterilmektedir.

2.2. Ateizm

Tanrı tanımazlık demek olan. Ateizmin iki kabulden hareket ederek Tanrı'yı inkâr ettiği bilinmektedir. Bunlardan biri, âlemin akıllı bir tasarımın, planlı bir yaratmanın ürünü olmadığı, aksine tesadüfen meydana geldiği şeklindedir. Ancak fizik teorilerinin, içinde yaşadığımız evrenin tesadüflerle izah edilemeyecek kadar hassas bir ayara (*fine tuning*) bağlı bir sisteme sahip olduğu fikri, ateizmin bu tesadüf iddiasını çürütmüştür.

Ateistlerin Tanrıyı inkârlarındaki ikinci temel, kötülük problemidir. Hastalıklar, ölümler, savaşlar, depremler, seller ve bütün bunların getirdiği yıkımlar; ateistlere göre, var olduğu kabul edilen Allah'ın iyi niyetli olmadığına, iyi niyetli olsa da bu iyi niyetini hâkim kılacak bir kudrete sahip bulunmadığına işaret etmektedir.

Kötülük problemi konusunda ateistler kadar dindarların da hatalı kabul-lerden hareket ettiği görülmektedir. “Âlemde meydana gelen kötülüklerin insanların kendi elleriyle kazandıklarının sonucu olduğunu” (Rûm 30/41) belirten Kur'an âyeti, Allah'a fatura edilen kötülüklerin gerçek kaynağına işaret etmektedir.

2.3. Politeizm

Yunanca *Poli* (çok) ve *teism* (tanrıcılık) kelimelerinden oluşan Politeizm, çok tanrıcılık anlamına gelmektedir. Bu inanışta değer olarak birbirine eşit çok sayıda tanrının varlığı kabul edilmektedir. Yer tanrısı, güneş tanrısı, vs.

2.4. Monoteizm

Tek tanrıcılık anlamında kullanılmaktadır. Yunanca *mono* (tek) ve *teism* (tanrıcılık) kelimelerinin birleşimidir. Monoteizm, insanın yaratılışı itibarıyla tek Tanrıcılığa eğilimli olduğunu ve bu eğilimin sonucu olarak da insanların tarihin başından beri tek Tanrı olduklarını kabul etmektedir. İlk insanın aynı zamanda ilk peygamber olarak kabul edilmesi, bu iddiayı doğrulamaktadır.

2.5. Henoteizm

Çok sayıda tanrının varlığını kabul etmekle birlikte tek yüce bir tanrıyı da (Yunanca, *heis theos*) kabul edip ona ibadet etmeyi öngören düşüncüyü tanımlamaktadır. Politeizm ile Monoteizm karışımı bir düşüncedir ve Monoteizm öncesi aşamayı temsil etmektedir. Bununla birlikte, birçok düşü- nürün İbrahimî geleneğin öngördüğü ‘insanlığın başından beri monoteist olduğu’ önkabulünden hareketle, Henoteizmin Monoteizmin ön aşaması olarak görülmesini reddettikleri bilinmektedir. Ancak insan zihninin gelişimine paralel olarak, hakikatle bire bir örtüşen bir Allah tasavvurunun gelişiminde de aşamalar olması doğal karşılanmalıdır. Etrafında gördüğü her şeye bir anlam yüklemesi doğasının gereği olan insanın, tabiattaki varlıklara yanlış anlamlar yükleyerek onları tanrısallaştırdığı bir gerçektir. Gök gürültüsünden korkan insanın, kötülüğünden emin olmak için onu tanrısallaştırdığı ve kurbanlar kestiği tarihsel bir vakıadır ve bu duruma bir örnektir. Kur'an, korkunun kaynağı durumundaki gök gürültüsünün aslında Allah'ı hamd etmekten başka bir şey yapmadığını belirterek (Ra'd

13/13), bu korkunun kaynağını ortadan kaldırmakta ve bu yanlış bağlılığı sona erdirmektedir.

Dinsel gelişim aşamalarının kabul edilmesi, Monoteizmin tarihin başından beri etkin olan ana inanç damarı olduğu fikriyle çatışıyor olarak görülmemelidir. Fıtrat olarak insanlar monoteist eğilimlidirler, fakat bu fıtrata uygun hareket edilmeyecek farklı inançlara sapıldığı da tarihsel bir gerçektir. Hinduların Veda’larında bu gelişimi gösteren kayıtları görmek mümkündür. Benzer şekilde Yahudilerin tek bir Tanrı fikrine yani Monoteizme gelinceye kadar henoteist oldukları bilinmektedir. Yahudilerin, Yahova’yı tek olarak görüp ona ibadet etmelerine rağmen yerel kabile tanrıları da bulunmaktaydı. Benzer bir inanın cahiliye Araplarına da egemen olduğu görülmektedir. “Sen inkârcılara, “Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı yararlanmanıza sunan kimdir?” diye soracak olan kesinlikle, “Allah’tır” derler” (‘Ankebût 29/61) âyetinin ifade ettiği gibi, Araplar yüce bir Tanrıyı kabul etmekle birlikte, başka tanrılara da inanıyorlardı. Bu sebeple İslam öncesi Arap toplumunun inancını Politeizm değil, Henoteizm olarak tanımlamak gerekir. Peygamberlerin mesajındaki ana eksenin, her türlü kabulü ve bağlılığı dışlayan bir *tevhid* vurgusu olduğu dikkate alındığında, Henoteizm ve benzeri sapmaların yaygın inanç biçimleri olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

2.6. Agnostisizm

Tanrı’nın varlığının ya da yokluğunun şu an için bilinemeyeceğini öngören felsefi bir akımdır. Yunanca *agnostos* yani *bilinemez olan* kelimesinden türetilmiştir. Agnostisizm, Allah’ın varlığı, ölüm sonrası yaşam gibi insan tecrübesinin tamamen dışında kalan alanlarda insan zihninin, bunların varlığına ya da yokluğuna dair eşit derecede deliller üretebildiğini söyleyerek üretilen delillerin bir anlamı olmadığını, dolayısıyla bu alanların bilinemez olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Agnostisizmde vurgu Tanrı’ya değil, insanın bilme yeteneğinin sınırlı oluşudur. ‘Sınırlı imkânlarıyla sınırsız Tanrı hakkında fikir yürüten insanın olumsuzlanamayacak veya yanlışlanamayacak hiçbir yargısı yoktur’ diyerek Agnostisizm Tanrı hakkında konuşmayı mümkün görmemektedir.

2.7. Panteizm

Metafiziksel ve dinsel bir terim olarak Panteizm, âlemi Tanrıyla özdeş kabul eden yahut her şeyi Tanrı’nın tecellisinden ibaret gören anlayıştır. Farklı görünüşlere sahip olsa da var olan her şey aslında birdir ve birlik peşindedir. Doğrusu evrende tek gerçek Tanrıdır.

Panteizm, teist dinlerin kabul ettiği; ‘duyan’, ‘yardım eden’, ‘karar veren’ gibi kişisel özellikler atfedilen Tanrı fikrini reddeder. ‘Aşkın Tanrı’ fikrini

de kabul etmez. Panteizm, hem Teizmi hem de Ateizmi dışlar. 'Her şey tanrıdır demek aslında tanrı yoktur' demekten başka bir şey değildir, diyerek panteistleri Ateizme kaymakla suçlayanlara karşı, panteistler kendilerinin farklı bir tür Monoteizm peşinde olduklarını iddia ederler. Plato, G.Bruno, Spinoza, Hegel gibi teolog ve filozoflar bu kategori içinde anılmaktadır.

Tartışmalı olmakla birlikte Vahdet-i Vücûd görüşüyle Panteizmin özdeş olduğu ileri sürülmektedir. Panteizmin en güçlü ismi Spinoza'nın bu görüşünü, Endülüs göçmeni olan ailesinden, onların da İbn Arabî'den miras aldıkları bilinmektedir. Ancak Spinoza'nın 'Tanrı evrendedir' kabulüne karşı İbn Arabî'nin 'evren Tanrı'dadır' görüşü arasında fark olduğu iddia edilmektedir. Bu iddia sahipleri, birincisine Panteizm, ikincisine ise Vahdet-i Vücûd adını vermektedirler.

2.8. Panenteizm

Bu terim Yunanca "*pan*/tüm, her şey", "*en*/de-da", "*theism*/Tanrı" terimlerinin birleşmesiyle oluşmuştur. Evreni Tanrı'da Tanrı'yı da evrende gören bir felsefî anlayıştır. Teizm'in Tanrı'yı alemde bütünüyle izole eden tenzih doktrinine, panteizmin de Allah'ı bütünüyle alemle özdeşleştiren aleme içkin Tanrı anlayışına karşı çıkmaktadır. Panenteistler, Allah ve alem arasında mutlak ayrılığı öngören teistik doktrine karşı, Tanrı'nın alemde aktif varlığına dayanan bir anlayışı öne çıkarırlar. Panteizm de Allah'ın alemde aktif varlığını öngörür; ama bu ilişkide alemin bir tür Tanrısallaşması söz konusudur. Panenteizm Tanrı'nın alemde aktif varlığının alemi Tanrısallaştırmadığını; onu kendi alem kimliğinden koparmadığını kabul eder. Panenteizm, İmam Rabbânînin Vahdet-i Vücûda karşı geliştirdiği Vahdet-i Şühûd doktrinine benzemektedir. Buna göre, evrende görünen her şey Allah'ın varlığının kendisi değil şahitleridir.

2.9. Deizm

Tanrı'nın alemi yarattığını kabul eden, fakat onunla sürekli ilişkide bulunmadığını ileri süren görüştür. Aristo, Newton gibi isimler Deizmin önemli temsilcileri durumundadırlar. Özellikle Newton'un bu konudaki açıklamaları Deizmin daha iyi anlaşılmasına ışık tutacak niteliktedir. Ona göre Tanrı kudretiyle o kadar mükemmel yaratır ki, yarattıklarına bir daha müdahale etmesine gerek kalmaz. Ürettiği makineye ömür boyu garanti veren bir firmayla kıyaslanırsa, Allah sınırsız kudretiyle yarattığı âlemi kurallarla donatmış ve kıyamete kadar işleyecek bir sistem olarak planlamıştır. Aslında Deizm, mutlak determinist bir sistem öngörmektedir.

Deistik teoloji bireyle değil, mekanik evrenle ilgilidir. Tanrı'nın; bireyin ve toplumun hayatında yer tutmasından, ahlaka kaynaklık etmesinden daha

önemlisi evrenin sürdürülebilirliğidir. Deizm Tanrı'nın bilen, peygamber gönderen, duaları kabul eden bir Varlık olarak sadece insanla değil, alemin içindeki varlıklarla da ilişkisi olduğunu bir kenara koymuş ve Tanrı'nın sadece *kudret* sıfatına odaklanan bir Allah-alem ilişkisi tasavvuru geliştirmiş görünmektedir.

Söz konusu teolojide, Tanrı 'boşlukların Tanrı'sı' gibi resmedilmiş, teolojik teorileri destekleyen her bilimsel gelişme, Tanrı'nın ispatı için boşluğu dolduran yeni bir değer olarak sahiplenilmiştir. Deizm, 'neden'den daha çok 'nasıl' üzerinde durur. Başka bir ifadeyle, algıladığımız dünyayı açıklamayı birinci öncelik olarak görür.

Tanrı tasavvuruna ilişkin bu farklı kabulleri verdikten sonra Tanrı'nın Teist sistem içinde nasıl anlaşıldığına daha yakından bakabiliriz:

Kendi dışındaki varlıklarla ve doğal olarak tabiatla ilişkisinde, Kur'an'ın öne çıkardığı Yaratıcı sadece yaratan değil, yaratmasını adalet üzere yapan, yaratmasına rahmet ve merhameti eşlik edendir. Yaratması sadece açıklamaya çalıştığımız duyu verilerinin algıladığı alemle (*âfâk*) sınırlı olmayan ve anlamaya çalışmamız gereken bir iç dünyanın (*enfîs*) da nesnesi olan Allah'tır.

Bu yaklaşım, Allah ile yarattığı alan arasındaki ilişkiyi, felsefenin ve din felsefesinin algıladığı gibi, sadece varlıksal ve bilişsel bir ilişki olmaktan çıkarır. Bu işin içine uygulamayı, ahlakı, değerleri (aksiyoloji) ve estetiği de yerleştirir. Sonuçta bu kurulu düzende bizim görmek istediğimiz, Allah'ın kendi dışındaki varlıklarla ilişkisi doğrultusunda ortaya çıkan isim ve sıfatlarıdır. Bu nedenle, teolojik açıdan önem taşıyan, ilişkinin ötesinde ilişkinin niteliğidir.

3. ALLAH'IN VARLIĞI

Allah Düşüncesini Besleyen Kaynak: Hayret ve Hayranlık Duygusu

İnsandaki hayret ve hayranlık duygusu, insanın kendi maddi sınırlarını aşmasını sağlayan yetilerdir. Hayret ettiğimiz ve hayranlık duyduğumuz bir şeyin, nasıl olup da başka şekilde değil de o şekilde olduğunu araştırmak da bu insani yetinin bilme eylemine dönüşmesini sağlayan itici güçtür. Hz.Peygamberin “Ya Rabbi! Hayretimi artır” duası, bu hayranlığımızın kaynağı durumundaki İlahi Olan'a teslimiyetimizin başlangıcı olduğu kadar, neye teslim olduğumuzu araştırmanın götüreceği bir bilimselliği de içinde barındırmaktadır. O halde hayretin artışını talep etmek, hem gönüllü bir teslimiyet hem de ilmin artışını talep etmektir. Hayretin insanı bilim yapmaya yönlendireceği tezi, Aristoteles'in şu sözleriyle daha önce de seslendirilmiştir: “İnsanlar, hayrete düştükleri için şimdi olduğu gibi başlan-

gıçta da felsefe yapmaya başlamışlardı” (Aristoteles, *Metaphysik* 982b, 10-18). Albert Einstein’ın “Hayranlık duygusunu yitirmiş bir insanın, bilim adamı olmasının imkânsızlığına” dair sözünü de, aynı paralelde okumak mümkündür.

Evrende yer tutan hiçbir şey, boş yere yaratılmamıştır. Yaratılışında bir gaye olan varlık, kendiliğinden veya bir tesadüf eseri olarak var olmuş olamaz. Varlığı belli gayeleri gerçekleştirmeye yönlendiren Allah’tır. Varlıklara anlamlarını yükleyen Allah olmasaydı, varlıkların ve var olmanın anlamı kalmaz; insanların dünyaya gelişleri maksatsız, gidişleri de manasız olurdu. Öte yandan yaptığı herhangi bir işin nasıl sonuç vereceğinden bile emin olmayan insanın, koca evreni oluşturacak düzeni kendisinin kurması ne kadar mantık dışı ise, bu evrenin kendi kendine oluşmuş olması yahut tesadüflerin eseri olması da o kadar ve hatta ondan da mantıksızdır. İnsanın tesadüflerin kol gezdiği bir evrende güven içinde, yarına çıkacağından emin olarak hayatını devam ettirmesi ve planlar yapması ne kadar anlamlı olurdu? Böyle bir tesadüfi yaşamın aksine, Allah’ın insanda yarattığı en temel şey, güven duygusudur. Bu güven duygusu olmasa insan hayatını devam ettiremez. İçinde oturduğumuz evimizin üzerimize çökmeyeceğine dair güven hissimiz, nasıl bizim o evde rahat bir yaşam sürmemizi sağlıyorsa, gökyüzünün üzerimize çökmeyeceğine veya bir meteorun dünyamıza çarpıp bizi yok etmeyeceğine olan inancımız, dünyada güvenle yaşamamızı sağlamaktadır. Bu güvenli yaşamımızın garantisi, evrenin düzenini böyle ince bir ayarla (*mîzân*) işleten Allah’a olan imanımızdır. Zira O, şöyle buyurmaktadır:

“Göğü Allah yükseltti ve dengeyi (*mîzân*) koydu. Sakın dengeyi bozmayın” (Rahmân 55/7-8).

İnsan kozmik sistemin işleyişine müdahale edecek bir kudretten yoksundur. Güneşle dünya arasındaki çekim gerçeğine (*gravitasyon*) bir göz atmak bile, bu katkının imkânsızlığını göstermektedir. Güneş büyük bir çekim merkezidir ve bu büyük anaför, etrafındaki her şeyi içine çekmekte ve yutmak istemektedir. Bu çekimden dünya da nasibini almaktadır; ancak dünyanın kendisine de bir uzaklaşma güdüsü yerleştirilmiştir. Kendisini çeken güneşten uzaklaşma isteği, evrenin uzlaşmaz yapısı içerisinde, güzel armoni içinde gitmektedir. Bu çekim ve uzaklaşma isteğinin ihlali, dünyamızın buz kesmesine ya da sıcaktan kavrulmasına sebep olurdu. Bu kadar ince hesaplarla kurulan bu sistemin, insana bağlanması veya tesadüflerin eseri olması ihtimali var mıdır? Bu düzeni kuranın insan ya da tesadüf olduğunu varsaysak bile, bu düzenin devamını onların sağladığını söylemek, akla ve tecrübeye terstir.

Canlı âlem, Allah'ın varlığının bir başka delilidir. Materyalistlere göre, atomda tekâmüle doğru bir gidiş vardır; hayat, maddenin bir tekâmülü sonucunda meydana gelmiştir. Nasıl kimya laboratuvarlarında bazı elementler birleşerek başka bir madde meydana getiriyorsa, hayat da bunun gibi bazı atomların birleşmesinden meydana gelmiştir. Tek tek atomlar bir araya gelince, ilâhî akıl var olmuş ve kâinatın nizamı sağlanmıştır.

Materyalistler maddeden hareket ederek, ilâhî akıl dedikleri Allah'ı vücutta getirmektedirler. Hâlbuki doğru olan bunun tersidir. Allah ilktir, madde ise sonradır. Atomların tekâmüle doğru gittiği doğrudur; fakat onların birleşmelerini tesadüfe bırakmanın mantığı yoktur. Atomlar yüce bir varlığın kudreti ve hikmeti ile birleşerek, canlı bir cisim meydana getirmektedirler. Yoksa aynı tür atomların, bir kısmının birleşerek bir ağacı, bir kısmının bir dağı meydana getirmesi nasıl izah edilebilir? Demek ki onları yönlendiren ve kontrol eden bir Varlık vardır. Aslında, yukarıda tenkit ettiğimiz düşünceleri ileri süren eski materyalistleri takip eden de pek kalmamıştır. Atomun yapısının maddi şeylerden değil de kuark denen bir tür görünmeyen, manevi şeylerden oluşmuş olması, hayatın kaynağının madde olmadığını ortaya koymuş ve yukarıdaki iddiaların da elle tutulur hiçbir yanı kalmamıştır.

İnsanlar, doğuşlarından itibaren, semavî dinlerin etkisi olmadan da fitrî olarak ve aklen yaratıcı bir varlığa inanmışlardır. Bu fitrî gerçeğe şu Kur'an âyeti tercüman olmaktadır:

“Allah'ın size *fazl* ve *rahmeti* olmamış olsaydı, az bir kısmınız hariç şeytana uyardınız” (Nisa 4/83).

Âyeti yorumlayan İmam Matürîdî, fazl ve kerem'in *vahiy* ve *peygamber* anlamına geldiğini söylemekte ve bunlar olmadan da, insanların, sayıca az da olsalar, doğru yolu bulabileceğini ifade etmektedir (Mâtürîdî 2005: 3/356).

İster sistemleşmiş Yunan geleneğinde isterse sistemleşmemiş Sokrat öncesi düşüncede olsun varlığa bir ilk sebep arama gayretleri, bir olan Tanrı'yı keşfetme sürecinin ufak adımlarıdır. İnsanlar süreç içinde Tanrı'yı bazen güneş, bazen ay, bazen ateş olarak düşünmüşlerdir. Ama kendini 'O' (*hüve*) olarak tanımlayan, Allah'ı dış dünyanın yahut aklın sıradan bir nesnesi olarak kavrama imkânı bulunmayan insan, O'nu kendisine birinci elden anlatan vahye ihtiyaç duymuştur. Allah, tanımlayabildiğimiz bütün varlık kategorilerinden tamamıyla farklıdır. Bunun için de, Musa Allah'a kim olduğunu sorduğunda kendisine şu cevap verilmiştir: 'Ben Ben Olanım' (Tevrat, Çıkış (Exodus) Bölümü: 3/14). Allah'a ancak 'O' diyebileceğimiz bir mesafedeyiz. Bu tanım, insanın Allah'ın mahiyetini tanımlamaya ve

kavramaya yönelik her çabasının, aklının ve tecrübesinin sınırlarına çarpıp geri döneceği bir sınır çizmektedir. Zira;

“Beşerin kavrayış sınırlarını aşan şeyleri Allah bilir ve O, dilediği elçisi hariç gayb alanını kimseye bildirmez” (Cin 72/26-27).

Allah'ı daha yakından bilmeye dönük bu merak, gâyet insanidir. Allah nasıl bir varlıktır? Ölülerini nasıl diriltir? gibi hem zatına hem de fiillerine yönelik bütün gizemli soruların sorulabileceğini Kur'an, peygamberlerin yaşamlarından örnekler vererek olumlamaktadır. Allah'ı görmeyi isteyen Musa ve Allah'a ölülerini nasıl dirilttiğini soran İbrahim peygamberler, bu sorgulamanın iki önemli örneğidir. Ama Allah'ın *zatına* ilişkin bütün soruların, hiçbir sonuç vermeyen bir arama olduğunu söylerken, *fiillerine* ilişkin sorgulamamızın da tecrübe dünyasına bakılarak cevaplanabileceğini öğretmektedir. İnsanın bütün bu sorgulamalarına karşılık verilmesi ve kendisine bir yol gösterilmesinin adı Kur'an'da *hidâyet* (yol gösterme) olarak terimleştirilmiştir. Bu soruları sorup da doğru cevaplar alamadan kendi öznel yargılarının ardına düşerek aya, güneşe tanrı diye tapınmanın ve insanlık onurunu kaybetmenin adı ise *dalalettir*.

4. KUR'AN'IN ALLAH TASAVVURU

O, O Olandır

Felsefe ve Kelam'da Allah'ın varlığına ve birliğine ilişkin geliştirilen argümanların yanında Kur'an'ın yüce yaratıcıyı nasıl anlattığına bakmak gerekir. Kur'an, Allah'ı hem zâtı hem de varlıklarla ilişkisini dikkate alarak tanımlamaktadır. Allah'ın zatına ilişkin bütün sorgulamalar, karşılığını İhlas Sûresi'nde bulmaktadır. Bununla ilgili küçük bir tahlil yaptığımızda şunları görürüz:

Kur'an'ın özü olarak adlandırılan **İhlas Suresi**, katışıksız, saf inanç öğretisini ortaya koyması ve dinler tarihi boyunca dinlere sonradan eklenen yanlışları dışlaması açısından İslam'ın Allah doktrininin temelini oluşturmaktadır.

“Kul hüvellahu ehad. Allahu's-samed. Lem yelid ve lem yûled. Ve lem yekün lehû küfüven ehad”

Sûre, Allah'ın nasıl bir varlık olduğu sorusuna muhatap olan her müminin vereceği cevabı oluşturmaktadır. Sûreyi daha yakından tahlil edelim:

Hüve lafzıyla ilgili farklı tahliller yapılmıştır:

1. *Hüve*, Allah'ın kendisine sadece işarette bulunulabilen, hakkında gaybî olarak konuşulabilen bir varlık olmasına işaret etmektedir. Dil, Allah'ı nitelemek ve hakkında konuşmaktan aciz kaldığı için, O, böyle isimlendirilmiştir.

Allah'ın insan zihninin ve yeteneklerinin ulaşip kuşatabileceği bir alanın sınırları içinde olmaması ve insanın bu konudaki acizliği kendisini farklı arayışlara itmiştir. Bu acizlik çoğu zaman sapkın inançlara dönüşebilmiştir. Tarihsel süreçte Allah'a bizzat kendisinin ulaşamayacağını düşünen insanlar, O'na ulaştıracak aracı varlıkların ardına düşmüşlerdir. Bu düşünce ve davranış biçiminin adı Kur'an'da şirk/putperestlik olarak verilmektedir.

Yine bu çerçevede putperestlerin mantığını tahlil açısından vurgulanması gereken bir nokta da şudur: Putperestler aracı varlıklar olarak görüp de Allah'ın bir kısım niteliklerini kendilerine verdikleri ilahların, gerçek İlah olan Allah'la bir tutulamayacağını biliyor ve böyle inanıyorlardı. Kur'an buna şöyle işaret etmektedir:

“And olsun ki, onlara gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan kimdir? diye sorarsan, şüphesiz “Allah'tır” diyecekler. Öyleyse niçin aldatılıp döndürülüyorlar?” (Ankebut 29/61).

Bu sebeple de müşrik Araplar, Allah'ın 'Halik/Yaratıcı' ve 'Rahman/Merhamet Eden' isimlerini bu putlara hiçbir zaman vermemişlerdir.

2. *Hüve*, Allah'ın kendi zatından ötürü var olduğu anlamına da gelir. Zira O'nun dışındaki her şeyin var olması da olmaması da mümkündür. Ama bu durum Allah için böyle değildir. Zira bütün varlıklar, var olmada ve varlıklarını devam ettirmede O'na bağılıdır.

Allah lafzı, ilah'ın daha özel kullanımını içerir ve anlam olarak birkaç açılımı vardır. Buna göre Allah ismi şunları imlemektedir:

- a. O, kendisine sığınandır.
- b. O, her şeyi kendisine boyun eğdirip kul edinendir.
- c. O, duysal algılamalara kapalı olması anlamında bir sırdır.
- d. O'nun azameti zihinleri hayrete, yarattıkları da hayranlığa düşürür.

Suredeki **Ehad** veya **vahid** ismi, oranlamada benzeri ve dengi ortadan kaldıran bir kullanıma sahiptir. Allah'ın vahdâniyeti, herhangi bir yönden ikincisinin veya denginin bulunmadığına işaret eder.

Ehad (Eşsiz Bir) olan Allah, alemde yarattığı her şeyin karşıtını da yaratmıştır. 'Ehad' Allah için kullanıldığında, hiçbir karşıtının bulunmadığı ve karşılaştırılmaz bir varlık olduğu anlamına gelir. Allah'ın her şeyi çift yaratmış olmasının bir hikmeti de, kendi 'bir'liğinin ortaya çıkması ve anlaşılması içindir.

Samed lafzı;

Bütün ihtiyaçlar kendisine arz edilen kişi anlamındadır. Allah için kullanıldığında da, kendisi hiçbir şeye muhtaç olmayan, aksine her şey kendisine

muhtaç olan anlamındadır. Bir çocuğun doğumunun anne-babaya bağlanması, bir ağacın yetişmesinin suya, toprağa, ışığa bağlanması gibi. Allah'ın dışındaki her şey ve herkes yaratılışları gereği kendi dışındaki varlıklara muhtaçtırlar. Bütün varlıklar, var olmak ve varlıklarını esenlik içinde devam ettirmek için O'na muhtaçtırlar.

Samed aynı zamanda boşluğu bulunmayan bir sistem kuran, anlamındadır. Allah'ın kurduğu düzen sebep-sonuç ilişkisi içinde yürümekte ve boşluklara/tesadüflere yer bulunmamaktadır.

“Lem yelid ve lem yûled/O doğurmamış ve doğmamıştır”

Allah kendisine evlat atfını en büyük günah saymıştır. Zira bütün evren, yapısı gereği, yaratıcının ortaklardan ve benzerlerden uzak olduğuna tanıklık etmektedir. Bir de bütün yaratıklar çift konumunda bulunmaya ve alternatifli olmaya müsaittir, neslin üremesi de bu yolla olur. Allah ise böyle bir durumdan münezzehtir (Topaloğlu 2003: 99).

‘Ve lem yekün lehû küfüven ehad/Kimse O'nun dengi değildir’

Allah'ın bir denginin olması, Allah'ın tasarruflarında bu denk ve ortakla birlikte hareket etmesine götürürdü. Oysa iki ilahın kabul edilmesi, evrendeki düzenin kaosa dönüşmesi demektir. Allah'ın hiçbir denginin bulunmaması şu anlama gelir: O'ndan başka herkeste başkasının hükmü altında bulunduğunu gösteren özellikler vardır. Bu durum, canlı cansız bütün var olanların boyun eğip itaat ettiği ve buyruğunu gerçekleştirmek için birbirini desteklediği bu düzenin, bir var edeni bulunduğunu göstermektedir.

Özet olarak, İhlâs suresi bütün berraklığıyla tevhidin sistematik omurgasını ortaya koymakta, Allah'ın biricikliği, başkalarına muhtaç olmadan ve onlardan hiçbir şey almadan verici oluşu ve hâkimiyeti öz olarak inananlara sunulmaktadır.

Şu âyet de Allah'ın fiillerini öne çıkarmakta ve edebi bir üslupla Yaratan'ı yaratılanlara tanıtmaktadır:

“Şüphesiz ki taneleri ve çekirdekleri yaran Allah'tır. Ölüden diriye, diriden de ölüyü çıkaran O'dur. Karanlığı yarıp tanyerini ağartan O'dur. Geceyi dinlenmek için, Güneş ve Ay'ı hesaplamayı yapmak için yaratan O'dur. İşte bu, her şeye galip gelen ve her şeyi bilen Allah'ın takdiridir. Kara ve denizin karanlıklarında yolu bulmanız için yıldızları sebep kılan da O'dur. Şüphesiz biz ilim ehli için âyetleri geniş bir şekilde açıkladık” (En'âm 6/95-96).

Görünmeyi ve Görüneni Bilen Mutlak Varlıktır

“O öyle Allah'tır ki, O'ndan başka tanrı yoktur. Görünmeyi (gayb) ve görüneni (şahit) bilendir. O, esirgeyen bağışlayandır” (Haşr 59/22).

Mâtürîdî bu âyeti şöyle yorumlamaktadır: Bu âyette dört şeye dikkatimiz çekilmektedir. Birincisi, tevhiddir. Buna, “Allah’tan başka Allah yoktur” ifadesi kaynaklık etmektedir. Zira ‘ilah’ ma’budun ismidir ve O’nun dışında kalanların tamamı ma’bûd olma açısından hiçbir anlam ifade etmez. İkincisi, insanlara, gizli ya da açık her hallerinin Allah tarafından bilindiğini ve görüldüğünü hatırlatmakta ve onlara uyarıda bulunmaktadır. Bu çıkarıma ‘görünmeyeni ve görüneni’ bilendir’ ifadesi kaynaklık etmektedir. Üçüncüsü, âyet Allah’ın rahmetine özendirmekte, insanlara dünya ve ahirette ulaşacak olan her nimetin Allah’tan geldiğine işaret etmektedir. Allah’ın her türlü nimetin kaynağı olduğunu gösteren ifade âyetteki ‘Rahman ve Rahim’ isimleridir. Dördüncüsü ise aşağıdaki âyette içermektedir:

“O, öyle Allaktır ki, O’ndan başka tapılacak yoktur. O Melik, Kudus, Selam, Mü’min, Müheymin, Aziz, Cebbar, Mütekebbir olanıdır. Allah puta tapanların ortak koştukları şeylerden münezzehtir.” (Haşr 59/23).

Allah Her Şeyi Yerli Yerine Koyan, Hikmet Sahibi Bir Varlıktır

“Allah hikmeti (hak edene) vermeyi diler; ama kime hikmet bahşedilmişse doğrusu ona tarifsiz büyüklükte bir servet bahşedilmiştir. Fakat derin kavrayış sahiplerinden başkası bunu düşünüp anlayamaz” (Bakara 2/269).

Allah, Doğunun ve Batının Rabbidir

“O, doğunun da batının da Rabbi’dir. O’ndan başka ilah yoktur. Öyleyse kendini yalnızca O’na emanet et” (Müzzemmil 73/9).

Duyusal olarak tecrübe edilen bu durum göklerin ve yerlerin yaratıcısının ‘bir’ olduğunu göstermektedir. İnsan gözüyle tecrübe edilebilen bu durumdan kişi, güneşi bin yıllık mesafeyi bir günde kat ettirerek güneşin bu şekilde doğup batmasını sağlayan bir kudret ve zatın hiçbir güç tarafından aciz bırakılamayacağını anlar; çünkü ondan daha aşkın bir güç yoktur. Zira güneş, bağlı olduğu yasa gereği, her gün değişiklik ve farklılık göstermeden doğup batmakta, gökyüzü ile yeryüzü insan yararına işleyen fonksiyonunu sürdürerek birbirine bağlanmaktadır. Güneşin bağlı olduğu sistem sadece bir İlah’a bağlı olmasaydı, yeryüzü ile gökyüzü arasındaki bağ ortadan kalkar, gökyüzünün insana yarar getiren fonksiyonu da biterdi. Bu yönüyle âyette geçen ‘Doğu ve Batının Rabbi’ nitelemesi, Allah’ın birliğini, kudretini, otoritesini ve hükümlanlığını ortaya koyan bir delildir. (Mâtürîdî 16/201/202; Aslan 2011: 45).

Allah, Her An Bir İştendir

“Göklerde ve yerde bulunan her varlık O’na muhtaçtır. Her an O, hayata ve varlığa dair her işe müdahildir...” (Rahman 55/29).

Her Şey Fani Allah Bakidir

“Oradaki her varlık fânîdir. Bakî kalacak olan azamet ve ihtişam sahibi Rabbinin zatıdır” (Rahman 55/26-27).

Allah, Kendi Kendine Yeten Bir Varlıktır

“Ve yalnızca Rabbindir kendi kendine yeten, rahmet sahibi olan...” (En’âm 6/133).

Allah, Varlığı Bûrhana ve Delile Dayanan Bir İlahtır

“Hâlbuki, işte bu Allah’tır, sizin gerçek ve tek Rabbiniz! Şimdi söyler misiniz: hakikati çıkarsanız, geriye sapıklıktan başka ne kalır? ...” (Yûnus 10/32).

Âyette geçen *hakk* – حَقّ nitelemesi, Allah’ın delil ve bûrhana dayanan gerçek ilah olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü hakkında delil ve *bûrhan* olan şey *hakk*, hakkında hiçbir delil ve *bûrhan* getirilemeyen şey ise *batıl*dır. Bu vurgu aslında, inkârcıların hakkında hiçbir delil bulunmayan putlara ilahlar olarak taptıklarını sorgulamaya açmaktadır. (Mâtürîdî 2005: 7/51).

Allah, Hakk’ı Delil İle Üstün Kılan; Bâtıl’ı da Delil İle Yok Edendir

“Yoksa ‘uydurduğu yalanı Allah’a isnat etmek sûretiyle iftira etti mi diyorlar? Fakat Allah dilerse senin kalbini de mühürleyebilir. Evet, Allah batılı siler hakkı kendi sözleriyle ortaya koyar: Şüphesiz O göğüslerin en mahrem sırlarını bilendir” (Şurâ 42.24).

Allah, Ölüden Diriyi Diriden Ölüyü Çıkarandır

“Kuşkusuz Allah’tır tohumu ve çekirdeği yaratan, bu süreçte ölüden diriyi var eden ve diriden ölüyü çıkaran” (En’âm 6.95).

Âyette geçen *falak* - فَلَاق kelimesi bir şeyi ‘yarmak’ anlamına gelir. Allah, zorluğuna rağmen çekirdeği yaranın ve ondan yumuşacık ve yemyeşil bitki çıkarmanın kendisi olduğunu haber vermektedir. Bu öyle bir şey ki bütün bir insanlık bir araya gelse ve bütün imkânlarını seferber etse, onu ya da benzerini yapmaya kesinlikle güç yetiremeyeceklerdir. Bu vurgu üzerinden çıkarılması beklenen sonuç ise şudur: Böylesi bir şeye güç yetiren bir zat, elbette tamamıyla yok olan şeyleri yeniden yaratmaya kadir. Bu, Allah’ın insanların kapasitelerini aşan mutlak kudretine yapılmış bir vurgudur. Zira O’nun kudreti, zatî ve ezeli olup sebepsizdir. Yani bu sıfat varlığını başka bir şeyden değil, kendisinden alan bir zata aittir (Aslan (2011: 71).

Âyet, Allah’ın ölü olarak nitelenen çekirdek ve tohumdan yemyeşil bir hayat çıkardığını, sonra çekirdek ve tohum kendisindeyken onu öldür-

düğünü haber vermektedir. Bu, öldükten sonra yeniden dirilmeye delâlet etmektedir. Bu şu anlama gelir: Hiçbir canlılık işareti bulunmayan ölü çetirdek ve tohumdan yemyeşil bir bitki çıkaran bir güç, elbette hiçbir hayat belirtisi kalmasa da insanları öldükten sonra yeniden yaratmaya da güç yetirir. Âyet, inkârcılara olup biten her şeyin failinin sadece Allah olduğunu hatırlatmakta, tanrısal güç ve değer atfettikleri putların bu olup biten mucizevî şeylerde hiçbir müdahalelerinin bulunmadığını ifade etmektedir. Hal böyleyken nasıl olur da Allah'ın dışında hiçbir güce sahip olmayan kendi elleriyle yaptıkları putlara ilahlar olarak inanırlar? (Mâtürîdî 2005: 5/150-151).

Allah, Gecenin Karanlığından Sabahı Çıkarandır. Geceyi Dinlenme Zamanı, Gündüzü Rızkın Temini İçin Takdir Edendir. Geceyi ve Ayı Hesap Ölçüsü Yapandır

“O’dur tan yerini ağartan ve geceyi dinlenme vakti, Güneşi ve Ayı zamanı tayin ölçüsü kılan. Bunlar, her şeyi bilen sonsuz kudret sahibinin iradesiyle tayin ve tespit edilmiştir” (En’âm 6/96).

Âyet, bir önceki âyete paralel şekilde, gece ve gündüzü yaratanın, gece ile gündüzü birbirinden ayıranın Allah olduğunu vurgulamaktadır. Bu açıdan âyet, ölümden sonra yeniden dirilmeye delildir. Çünkü âyet, kendi elleriyle yaptıkları putlara tanrısal güç atfeden müşriklere ve Hz. Muhammed’in çağrısını inkâr edenlere hitaben, gece ile gündüzü yaratan ve kesin olarak birbirinden ayıran gücün öldükten sonra yok olup giden varlıkları yeniden diriltmeye kadir olması gerektiği mantıksal çıkarımını yapmaya çağırılmaktadır. Allah, geceyi dinlenmek için; gündüzü de ihtiyaçların karşılanması için yarattığını beyan ederek belirli bir yasaya göre işleyen gece ile gündüzü kendi varlığının ve birliğinin delili olduğuna dikkati çekmiştir. Çünkü gece ile gündüzün bağlı olduğu yasanın gerisinde onları yaratan, bilen ve idare eden birinin olduğuna işaret vardır. Eğer gece ile gündüz gerçekten kendi kendine var olsaydı, o zaman, bağlı oldukları yasa değişmeksizin bu şekilde devam etmez ve birbirini bütünleyen bir denge arz etmezdi. Şu halde gece ve gündüz, günlerin, ayların ve yılların hesaplanması, ekilen tohumların olgunlaşması için insanlığın yararına hizmet edecek şekilde yaratılmış ve bu haliyle de Allah'ın hikmetine, ilmine ve hükümlerine vurgu yapılmıştır (Mâtürîdî, 5/151-152).

Allah, Kara ve Denizin Karanlıklarında Yıldızları Yön Bulmak İçin Yaratandır

“Dahası, karanın ve denizin zifiri karanlığında onlara bakıp yolunuzu bulabilesiniz diye sizin için yıldızları var eden O’dur...” (En’âm 6/97).

Âyette vurgu *zulumâta* yani karanlıklara yapılmıştır. Aynı surenin başka bir yerinde bu konuda şöyle buyrulmuştur:

“De ki ‘Siz, ta yüreğinizden ‘eğer O bizi bu (musibet)ten kurtarırsa kesinlikle şükredenlerden olacağız’ diye dua ettiğinizde, karanın ve denizin görünmez tehlikelerinden sizi kurtaracak olan biri var mı?” (En’âm 6/63).

Allah, Her şeye Kadir Olandır

“Mülk kudret elinde bulunan (Allah) ne yüce, ne ulu bir bereket kaynağıdır. Ve O, her şeye kadirdir” (Mülk 67/1).

Allah, Mûteâll/Aşkındır

“O, bilinemeyen ve bilinebilen her şeyi, mutlak büyük ve mutlak aşkın olarak bilendir” (Ra’d 13/9).

Âyette geçen *mûteâll* kelimesi, Allah’ın aşkın olması yani mahlûkâtın mahiyetlerinden bütünüyle ayrılmasını ve hiçbir şeye benzemeyen bir varlık olmasını ifade eder.

Allah, Beş Duyu İle İdrak Edilemeyen Aşkın Bir Varlıktır

Allah, duysal ve algısal yolla değil, *delilller* aracılığıyla bilinir. Kur’ân, Allah’ın ulûhiyet ve birliğini, duysal gerekçelere değil, delil ve akıl yoluyla kavranabilen bürhan ve âyetlere dayandırmıştır.

Allah, İnsanlardan Masum Olanları Temize Çıkarandır

“Ey inananlar! Musa’yı incitenler gibi olmayın. Nitekim Allah onu söylediklerinden temize çıkardı” (Ahzab 33/69).

Allah, Kullarına Koruma Sağlayandır

“Sizin dostunuz da koruyucunuz (Mevlâ) da Allah’tır (Al-i İmrân 3/150).

5. ALLAH’IN SIFATLARI

Kur’an, Allah’ın hem zâtına hem de varlıkla ilişkisine işaret eden isimleri/sıfatları kullanmakta, hem de O’na yönelik nitelemelerin (يصفون / En’âm 6/100) bir kısmından O’nu tenzîh etmektedir. Kur’an’ın bazı isimleri/sıfatları kabul, bazı nitelikleri ise reddetmesi, birazdan göreceğimiz üzere, Kelamcıların sıfat tasniflerini belirlemiştir. Kur’an’ın kabul ettiği sıfatlar zâtî/sübûtî sıfatlar olarak, reddettikleri de tenzîhi sıfatlar olarak tasnif edilmiştir.

“*En güzel isimler Allah’ındır. O halde O’na güzel isimlerle dua edin*” (A’râf, 7/180) âyeti, Allah’ın zâtını kavramaktan aciz olan insan zihninin, bu zâtın varlıklarla ilişkisinde ortaya çıkan nitelikleri üzerinden bir anlayış geliştirmesini önermektedir. Kelamcıların Allah’ın isimleri içinden seçerek

oluşturdukları sıfatlar listesi, ağırlıklı olarak böyle bir anlayışın gelişmesine hizmet edecek isimlerden oluşmaktadır.

5.1. Sıfat Tasnifleri

Allah'ın zatına ve sıfatlarına ilişkin tartışmalar hicri II. yüzyıla kadar geri gitmektedir. Sıfatların hangi başlıklar altında tasnif edileceği konusunda bilginlerimiz arasında bir birlik yoktur. Ebû Hanîfe, sıfatları zatî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırır. Zatî sıfatlar; Hayat, Kudret, İlim, Kelâm, Semî', Basar ve İrade'dir. Fiilî sıfatlar ise; *tahlik* (yaratmak), *terzik* (rızkı vermek) gibi sıfatlardır. O'na göre, Allah'ın bütün sıfatları ezelîdir. Bâkîllânî (ö.403/1013) ve Beyhakî'de (ö. 458/1066) de sıfatları, Ebû Hanîfe'de olduğu gibi zatî ve fiilî olarak ikiye ayırmaktadırlar (Bâkîllânî 1957: 262-263; Beyhakî 1984: 26). Ehl-i sünnet'in iki büyük imamı Eş'arî (ö.324/936) ve Mâtürîdî'de (ö. 333/944) bu tasnif görülmemektedir.

Cüveynî ise sıfatları biri nefsî (zatî), diğeri manevî sıfatlar olmak üzere, iki kısma ayırır. O, nefsî sıfatlar ile daha sonra selbî sıfatlar diye isimlendirilecek olan; Kıdem, Kıyam binefsihi, Muhâlefetün li'l-Havâdis ve Vahdaniyet sıfatlarını kasteder (Cüveynî 1950: 30). Manevî sıfatlar tabiriyle de Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin zatî dediği, daha sonra ise maneviyye, maânî veya sübûtî ve vücûdî diye isimlendirilecek olan sıfatları kasteder.

Bu ikili taksimin dışında yapılmış üçlü taksimler de vardır. Fahreddin Râzî (ö.606/1209) sıfatları, zatiyye (Mevcûd, Şey, Kadîm gibi zata delalet edenler), maneviyye (Allah'ın zatıyla kaim birtakım manâlara delalet eden; Âlim, Kadir, Hayy gibi) ve fiiliyye (Allah'tan meydana gelen işlere delâlet eden lafızlar) olmak üzere üç kısma ayırır (Râzî 1976: 43).

5.2. Tenzihî/Selbî Sıfatlar

Bu sıfatlar varlık yaratılmadan önce Allah'ın sahip olduğu sıfatlardır. Ezeli Varlığı tanımlıyor oluşları sebebiyle de başka varlıklarda bu şekilde bulunmazlar. Bu yönüyle de olumsuzlama/selbî sıfatlarıdır. “*O'nun benzeri gibi bile yoktur*” (Şûrâ 42/11) âyeti, Allah'tan başkasından bu sıfatları nefyetmenin kaynağıdır. Bu sıfatlar, sonradan varlığa çıkanlarda bulunmayışlarını göstermek üzere, *muhâlefetün lil'havâdis* sıfatları olarak da adlandırılırlar. Bu sıfatlar şunlardır:

Vücûd: Mutlak Varlıktır. Mâtürîdî kelimcılara göre, vücûd zât'a eklenen bir sıfattır. Eş'arî, Cüveynî ve Müslüman filozoflar ise vücûd'u zat ile özdeş sayar, sıfat olarak görmezler.

Kıdem: Varlığının Başlangıcı yoktur. Gazali ve hocası Cüveynî, kıdemi Allah'ın zatıyla özdeş sayar, sıfat olarak görmezler (Cüveynî 1950: 31, 32)

Bekâ: Varlığının sonu yoktur.

Muhalefetün li'l-havâdis: Sonradan var edilenlere benzemez.

Kıyâm bi nefsihî: Varlığı için başkasına muhtaç değildir.

Vahdâniyet: Mutlak birdir; benzersizdir.

Tenzihî sıfatlar listesi sabit bir liste olarak düşünülmemelidir. Kelami ve felsefî tartışmaların rengine göre bu listeye eklemeler yapıldığını meşhur '*Akâidü'n-Nesefî*'den takip edebiliriz:

“Allah araz, cisim, cevher olmadığı gibi herhangi bir şekle bürünmüş veya sınırlandırılmış da değildir. O nicelik ve hacimden, basit ya da birleşik parçalardan oluşmamıştır, sonlu değildir. Mahiyet ve keyfiyetle de nitelendirilemez. Mekân tutmaz, üzerinden zaman geçmez. Hiçbir şey O'na benzemez ve hiçbir şey ilim ve kudretinin dışında kalmaz” (Nesefî : 31- 36).

Kelamcılar tarafından tespit edildiği haliyle tenzihî sıfatlar Müslüman filozoflar tarafından da kabul edilmiştir. Ancak Müslüman filozoflar, sıfatların Allah'ın zâtıyla ilişkisini açıklarken, Allah'ın birliğine bir hâlel gelmemesi için sıfatları zât içinde eritmişlerdir. Mu'tezileden Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933)'nin sıfatları Allah'ın hâlleri olarak görmesi (*ahvâl teorisi*) ile Müslüman filozofların sıfatları Allah'ın zâtı içinde eriten yahut sıfatları zâta özdeşleştiren tutumları paralellik taşımaktadır.

5.3. Haberî Sıfatlar

Dış anlamları itibariyle Allah'a nispet edilmesi mümkün görünmeyen ama Kur'an'da Allah'ı nitelerken kullanılan sıfatlardır. Allah'ın eli, yüzü, arşa istiva etmesi, yukarıdan aşağıya inmesi (nüzü'l), gibi nitelemeler bu sıfat grubu içinde ele alınmaktadır. Bunların lafzî olarak Allah'a atfedilmemesi, mecazî olarak anlaşılması gerekir. Allah'ın eli, kudreti; yüzü, mutlak varlığını; arşa istiva etmesi, mutlak hükümlanlığı; inmesi, varlıklarla sürekli ilişkisi olarak anlaşılabilir. Bu sıfatları, hayatın dinamik akışına eşlik eden ilahî varlıkla ilişkide olan insanların bu dinamizmi kavramasını kolaylaştıran bir dil kullanımı olarak görmek gerekir.

Haberî sıfatların başlıcaları Kur'an'da şu şekilde geçmektedir:

İstivâ/Arş'a oturma (A'râf, 7/54; Yûnus, 10/3; Ra'd, 13/2; Tâhâ, 20/5; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Hadîd, 57/4; *Vech/yüz* (Bakara, 2/115, 272; Ra'd, 13/22; Rûm, 30/38,39; Rahmân, 55/27; İnsân, 76/9; Leyl, 92/20; *Yed/el* (Âl-i İmrân, 3/26,73; Mâide, 5/64; Feth, 48/10; Hadîd, 57/29); *Ayn/göz* (Hûd, 11/37; Tâ-hâ, 20/39; Mü'minûn, 23/27; Tûr, 52/48; Kamer, 54/14); *Kurb/yakın olma* (Bakara, 2/186; Hûd, 11/61; Sebe', 34/50; Kâf, 50/16;

Vâkıa, 56/85), *İtyân ve Meci’/gelmek* (En’âm, 6/158; Fecr, 89/22); *Allah’ın Semâda (gökte) bulunması* (Mülk, 67/16).

Bu müteşâbih lafızların, mecazî değil de hakikî anlamlarında alınması durumunda, Allah tasavvurumuzun antropomorfizme (insanbiçimciliğe/*mücessime*) kayma tehlikesi vardır. Antropomorfizmi aşmak adına ilk dönem selef ulemâsı, bu sıfatların yorumlanmayıp olduğu şekilde bırakılmasını ve mahiyetlerinin ne olduğunun Allah’a bırakılmasını (*tefvîz*) önermişlerdir. Ehl-i Sünnet düşüncesinin sistematikleşmesinden sonra, bu sıfatların olduğu şekliyle bırakılmasından ziyade Allah’a en layık biçimleriyle yorumlanmaları gerektiği (*te’vîl*) tezi benimsenmiştir. Mâtürîdî ve Eş’arî kalamcıları bu eğilimi benimsemişlerdir.

5.4. Subûti/Fiili Sıfatlar

Allah-âlem ilişkisi bağlamında öne çıkan Allah’ın isimleri (*esmây-ı hüsnâ*) içerisinde seçilen sıfatlar bu grubu oluşturmaktadır.

Hayy (diri)
Alîm (bilen)
Semî’ (işiten)
Basîr (gören)
Kadîr (güç yetiren)
Mürîd (dileyen)
Mütekellim/Kelam (konuşan).

Bu sıralama, hem Mâtürîdî, hem Eş’arî hem de Mu’tezilenin önemli ismi Kâdî Abdülcebâr tarafından bu şekilde kullanılmıştır.

6. ALLAH’IN VARLIĞININ DELİLLERİ

Bir inanç ve düşünce sistemine rengini veren Varlık olan Allah’ın ispatının mümkün olup olmadığı düşünürler arasında tartışma konusu olmuştur. Ateistler ve agnostikler, fizik âlemin dışında bir varlık alanı kabul etmedikleri için, bu delillendirmelerin mümkün olmadığını iddia etmektedirler. Ancak, Allah’ın yokluğuna dair delillendirmelerde de bulunamamaktadırlar.

Allah’ın varlığını kabul eden teist düşünürler ise, ispatı mümkün görmekle birlikte, duyularla idrak edilemeyen bir varlığın ispatının farklı bir ispat düzeyi olduğunu belirtmektedirler. Bu farklı ispat düzeyinde etkin olan, herhangi bir fiziksel nesnenin yahut matematiksel aksiyomun aksine, insanın kalp ve zihin birlikteliğidir. Bu kalp ve zihnin oluşturduğu birlikteliğin adı olan akıl, bu ispat amacıyla Allah’ın mahiyetini anlama ve keşfetmeye yönelik bir çabanın ötesinde, âlemin bir Varlık tarafından yaratıldığını, akla uygun sebeplerle temellendirmeye çalışır.

Allah'ı delillendirmeye götüren sebep; mümin için, bir varlığa körü körüne bağlanma anlamındaki taklitten kurtulup, bu bağlılığı hayatını anlamlandıracak bir bağlılık durumuna yükseltmektir. Bu ispat delilleriyle, sürekli iman alanı etrafında varlık zemini bulan *şekk*, *şüphe*, *reyb* gibi zihin hallerinin ortadan kalkması ve 'bilgi' seviyesine çıkan bir imanın gerçekleşmesi amaçlanır. Sadece böyle bir iman 'insanın zihninde bir kesinlik hissi yaratarak, onu tatmin edebilir.' Ayrıca, Allah'ın ispatı için kullanılan her türlü gerçeklik zemini de, yeniden tanımlanmış ve anlamlandırılmış olur.

Kur'an, Allah'ın varlığından daha çok birliği üzerinde durmaktadır. Zira insanın aklını ve duyu verilerini kullanarak Allah'ın varlığına zorunlu olarak gidebileceğini öngörmekte, bu zorunluluğa direnenleri, sağduyudan sapmış, kalplerinde hastalık bulunan kimseler olarak tanımlamaktadır (Neml 27/14; Kehf 18/32-37). Bütün olağanüstülükleriyle gözler önüne serilen tabiatın gözlemlenmesine rağmen, Allah'ın varlığı hakkında hala bazılarının şüphe duyması anlaşılabilir bir durum olarak nitelenmektedir.

"Allah, kendisinden başka tanrı olmayandır; O hayydir, kayyumdur... Göklerde ve yerdekilerin hepsi O'nundur..." (Bakara 2/255).

"Allah kendisi, melekler ve adaleti ayakta tutan ilim sahipleri Allah'tan başka tanrı olmadığına tanıklık ederler, O'ndan başka tanrı yoktur" (Âl-i İmran 3/18).

Allah'ın varlığı genelde, ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillere dayalı olarak temellendirilmektedir. Bu delillendirme yöntemi klasik döneme aittir. Modern dönemde bunlara **dinî tecrübe** ve **ahlak delili** de eklenmiştir.

6.1. Kozmolojik Delil

Alemden hareket eden ontolojik delilin aksine, deney ve tecrübeyle elde edilen verilerden hareket eden kozmolojik delilin birkaç türünden söz etmek mümkündür. Bunlardan bir kısmı '**havâdis**' kavramını, bir kısmı '**hareket**' ve '**değişme**' kavramlarını, bazıları da '**imkân**' kavramını merkeze alarak alemin bir yaratıcı tarafından meydana getirilmiş olduğunu ispatlamaya çalışır.

Kozmolojik (hudûs) delil tartışılırken üzerinde en çok durulan kavramlar; Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarıdır. Alemlle ilgili olarak da âlemin bağımsız bir gerçeklik olmadığı ve kendisiyle aynı özellikleri taşımayan bir varlığa yani Allah'a muhtaç olması üzerinde durulmaktadır.

Hem Platon'un hem de Aristo'nun kozmolojik delilde kullandıkları en temel kavram *hareket*dir. Platon'a göre hareket, bir varlığa ya dışarıdan gelir

veya kendi kendinde vücut bulur. Sadece canlı varlıklar hareketin kaynağı olabilirler.

Bu çerçevede, Kelamcılar alemi bir imkânlar alanı olarak algılamışlardır (Fahreddin Razi 1978: 137). Mümkün olan âlemin; kendisi gibi mümkün olmayan, ezeli, vacib bir Varlık tarafından meydana getirildiğini kabul etmişlerdir.

Allah'ın varlığını ispat için kullanılan hudus delili şu şekildedir:

- Âlem sonradan var olmuştur (hâdistir).
- Sonradan var olan her şey ise bir var ediciye muhtaçtır.
- Bu durumda alem de kendinden ayrı bir var ediciye muhtaçtır.
- Var eden ezeli olmalıdır.
- Aksi takdirde, eğer o da sonradan var edilmiş olursa, o da başka bir var ediciye muhtaç olur.
- Bu durumda bir ilk var edicinin var olduğu kendiliğinden ortaya çıkmış olur.
- Hudûs delilindeki her iki öncül etrafında ciddi tartışmalar yaşanmaktadır. Bunlara daha yakından bakalım:
- Âlem sonradan var olmuştur (hâdistir)
- Âlemin sonradan var olduğunu temellendirmek üzere ilk önce Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin geliştirmiş olduğu cevher ve araz terimlerinden yararlanılmaktadır. Allah'tan başka her şey atom/cevher ve arazlardan meydana gelen cisimdir.
- Arazlar cevherlerde bulunurlar.
- Arazlar sonradan değildir.
- Cisimler arazsız olamazlar.
- Sonradan var olan şeyler olmadan var olamayanlar da sonradan değildir (Kadı Abdülcebbar 1965: I, 28-67).

6.2. İmkân Delili

İmkân Deliline göre her mümkün olanın bir müessiri vardır. Sonradan var olan, yok iken var olan nesne demektir. Durumu bu olanın mahiyeti, yokluğa ve varlığa kabiliyeti andır. Var olma ve var olmama niteliklerini içinde taşıyan (mümkün) nesnenin var olmasını sağlayan, kendi dışındaki mümkün değil zorunlu bir varlıktır, yani Allah'tır. Nesefi, *hudûs* ve *imkân* delillerini birleştirerek şu şekilde anlatmaktadır:

“Alem sonradan olmuştur. Her sonradan olan varlık da vacibu'l-vücûd değil *caizü'l-vücûd* dur. Aksi takdirde, âlemin yokluğunu düşünmek imkânsız

olurdu ve kadim olması gerekirdi. Alem hudûsundan önce ma'dûm idi. Alemin varlığı veya yokluğu zorunlu olmadığına göre onun varlığı da yokluğu da mümkündür. Alem var olma ya da olmama tercihini kendi kendine yapamaz. Bu durumdaki alemin bir Yaratıcısı vardır ki, onu bilerek, bir hikmet üzere var etmiştir" (Ebu'l-Muîn en-Nesefî I, 105).

Onun var olması da yok olması da aynı derecede imkân dahilindedir. Başka bir deyişle mümkünün yokluğunu düşünmek hiçbir şekilde çelişki doğurmaz. Oysa 'vacib'in durumu bunun tam tersidir. 'Varlığı Zorunlu Olan'ın yokluğu düşünülemez. Bu çelişki doğurur (Farabi 1926: 308-309).

Allah ve tabiat arasında kurulan ilişki ve bu ilişkide tabiatın Allah'ın varlığına dair bağlayıcı deliller sunan bir varlık alanı olarak konumlandırılmasına dair ön kabul, Allah'ın bize kendisini doğrudan gösteremeyeceği ve zihnin bunun için de delillere ihtiyaç duyduğu varsayımına dayanmaktadır. Allah'ın kendini bize mantıksal ve rasyonel olarak açacağını ve buna giden yolun düşünsel bir çabaya bağlı olduğunu söyleyen ontolojik delile karşı geliştirilen bu kozmolojik delilde tecrübe ön plana çıkmaktadır.

Ontolojik delilin ihtiyaç duymadığı bu varlıklar ya da şeyler, kozmolojik delilde tabiatta gözlemlediğimiz sonuçlar şeklinde karşımıza çıkar. Bu sonuçlar, sebebe yani Allah'a dayanan bir alan olarak yorumlanır ve bir anlamda özne ile yüklem arasında orta terim görevi görürler. Fakat bu süreç hiçbir zaman Allah'ın özü hakkında bize bilgi veremez, zira O algılanan her şeyin üstünde ve ötesindedir.

Sisteminde *inâyet* kavramına en fazla yer veren düşünür İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd'ün Allah'ın varlığına dair ortaya koyduğu iki delilden biri *inâyet*, diğeri *ihтира*'dır.

Filozofun, Kur'an'ın üzerine dikkat çektiği ve dine en uygun yol olarak nitelediği bu iki delilden *inâyet* iki esasa dayanır: Birincisi, yeryüzündeki bütün varlıkların insanın varlığına uygunluğu, ikinci de bu uygunluğun zorunlu olarak onu kasteden irade sahibi bir fail tarafından meydana getirilmiş olmasıdır. Zira bu uygunluğun tesadüfen meydana gelmesi mümkün değildir. Gece ile gündüzün, güneşle ayın, mevsimlerin birbiri ardınca gelişi, dört unsur ve onlardan meydana gelen cansızlar, bitkiler ve hayvanlarla tabiat olayları insanın ihtiyacına uygunluk hususunda birer örnek teşkil ederler (İbn Rüşd 1964: 150). Zira Allah insanı çok sevdiğinden onu bütün varlıkların en şerefli kılması ve kâinattaki her şeyi onun ihtiyacına uygun düzenlemiştir. Bu uygunluk Allah'ın insana *inâyetinin* bir sonucudur; çünkü uygunluğun tesadüf eseri veya kendiliğinden meydana geldiği düşünülemez, aksine ancak irade ve kasıt sahibi bir gücün eseri olmak zorundadır. Bu güç de Allah'tır.

Kelamcılara göre inâyet, Allah'ın alem üzerinde etkin olması ve onu belirli hedeflere yönlendirmesi gibi genel anlamın yanı sıra, kullara fiillerinde yardım edip onları başarıya ulaştırması anlamını da içerir. Onlar inâyette hem alemini hem de kulları ilgilendiren ikili bir yapı bulmaktadırlar. Kelamcılar, İbn Sina ve Farabi örneğinde olduğu gibi inâyetin sudurla eşitlenmesini, yoktan yaratma kavramı ile çeliştiği için eleştirirler.

Yaratıcı kudret olarak Allah, tecrübe alanındaki bütün varlık tarzlarını birer işaret ve delil olarak kendine şahit kılmıştır. Bu tabii düzene eşlik eden ve bir yönüyle tabiatın parçası olan insan da, tabiatı algılama ve bu görünen yüzünün ötesine geçerek Allah'a işaret eden bir simgeler dünyası olarak yorumlama yeteneği ile donatılmıştır. İnsan ve tabiat arasındaki bu iletişim, hem insana hem de tabiata yerleştirilen *anlamla* mümkün olmaktadır.

“Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık. ”
(Âl-i İmran 3/191).

“... Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın” (Sad 38/27).

Canlı ve cansız bütün varlıkların insanda yarattığı ihtişam hissi, bu anlamın varlığı sebebiyledir. Afakta ve enfüste Allah'ın kendini göstermesi de budur. Farklı varlık tarzları arasında iletişimi ve keşfi mümkün kılan bu anlama dayalı *varlıksal bağlılaşım*la tabiat, insan karşısında salt tabiat olarak kalmamakta, insanı görünen yapısının ötesine taşıyacak bir basamağa dönüşmektedir. Kur'an'da bu anlamda alemin varlığı, insan için bir imtihan alanı olarak sunulmaktadır:

“O, hanginizin işinin daha güzel olacağı konusunda sizi sınamak için ... alemini yaratandır” (Hûd 11/7).

Bir bütün olarak evrenin neyi gerektirdiği, bizi algıladığımız alanın dışına taşan bazı sonuçlar çıkarmaya yönlendiren şeyin ne olduğu, *tabii teoloji* içinde sorgulanmaktadır. Bu çerçevede Tabii Teoloji, *tümevarımsal akıl yürütme süreci* içerisinde geliştirdiği kozmolojik delillerle, zorunlu sonuçlara varmaktadır. Ulaşılan sonuçlara *zorunlu* niteliğini vermek için de, hem algıladığımız alanın kendinden şüphe edilmez bir yapıda bulunduğunu, yani varlığın gerçekliğinin sabit olduğunu, hem de insanın bu yapıyı olduğu gibi algılayacak ve yargılamalarda bulunacak temel yapısal ve bilişsel yeteneklere sahip olduğunu kabul etmektedir.

Dış dünyanın, Kelam'da Allah'ı ispat temeli olmak üzere *tabii teoloji*'ye taban sağlayacak şekilde kullanıldığını ve *benzeşim dilinin* başka bir ifadeyle *istişhad biş-şahid ale'l-ğayb* ilkesinin bu amaçla geliştirildiğini biliyoruz. Bu dil ve ilke, tabiatla bizim Allah hakkında bilgi sahibi olmamızı mümkün kılan kavram ve grupların varlığına hükmetmektedir. Başından

beri, tabiatı esaslı bir inceleme alanı ve sağlam bir veri kaynağı olarak görmeye imkân verecek şekilde, Kelam'ın bilgi teorisini, akıl ve doğru haber yanında tecrübeyi yani yargılarımıza kaynaklık eden beş duyuyu da eklemesi bu amaca yönelikti.

6.3. Alemin Nizamı delili/Tasarım Delili

Hikmet, takdir ve **itkân** delili olarak da adlandırılan bu delil, “varlığın üzerine kurulduğu düzen, mükemmel işleyen sistem, ince ayarlara dayanan işleyiş tarzı; bir tesadüfün eseri olarak görülemez,” kabulüne dayanmaktadır. Alemde hiçbir düzensizliğin olmadığını söyleyen (Mülk 67/3); her şeyin bir sistem dâhilinde yürüdüğünü beyan eden (Ra'd 13/8; Furkan 29/2) Kur'an âyetleri nizam deliline işaret etmektedir. Tesadüf ve ince ayar işleyen sistem arasındaki zıtlıktan hareket eden Mâtürîdî de, bu ince ayar işleyen sistem fikri üzerinden, alemin yaratılış hikmetine geçmektedir.

Evrendeki düzene insanın dikkatini çeken Kur'an âyetlerinden en çarpıcı olanlarından biri şöyledir:

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanların yararına olan eşyayı denizlerde gemileri taşıyor olmasında, çorak topraklara hayat vermek üzere gönderdiği yağmurda, türlü türlü canlıları yeryüzüne yaymış olmasında, gök ve yer arasında kendilerine biçilen görevi yerine getiren rüzgâr ve bulutların değişmesinde akledenler için işaretler vardır” (Bakara 2/164).

Gökler (astrofizik), yer (jeoloji), gece ve gündüz (meteoroloji), denizler (sıvı dinamiği ve oşinografi), yağmur (meteoroloji), canlılar (botanik, anatomi ve genetik) âyetinde yerini bulmakta ve Allah'ın varlığı bilgi temelli bir akıl yürütmeye konu edilmektedir.

Tasarım delili, hudûs delilinde olduğu gibi, Allah'ın sadece yaratıcılığına değil râzık, rahîm, rahmân gibi isimlerine de işaret etmektedir. Câhız (ö.869), Kâsım b. İbrâhim (ö.860), Ebû Bekir er-Râzî (ö.925), Mâtürîdî (ö.944), İbn Hazm (ö.1064), Gazalî (ö.1111), Fahreddin Razi ve İbn Rüşd bu delil üzerinde en fazla duran âlimlerdir. Bu âlimlerin ortak vurgusu, her şeyiyle insanların yararı dikkate alınarak dizayn edilen bu evren, hikmet sahibi ve akıllı bir Varlık tarafından meydana getirilmiş olmalıdır. Tıpkı bir sera gibi, ısıısıyla ışığıyla içindeki canlıların yaşaması için en uygun şartların oluşturulduğu dünyamız (biyosfer) bütün bunları en ince ayrıntısına kadar planlayan bir Varlığa işaret etmektedir.

F. Râzî, iki tür tasarım delilinden bahsetmektedir: ilk olarak şuur sahibi varlıkların fayda sağladıkları her türlü imkânı var kılan ihsan sahibi bir varlık söz konusudur. Yarattıklarından sorumlu olan ve Muhsin ismiyle onlara faydalar sağlayan bu yaratıcının ilk özelliği tertîp ediciliğidir. İkinci olarak

Râzî alemdeki düzenin sağlamlığına (*itkân* ve *ihkâm*) işarette bulunmaktadır. Bu da bunu tasarlayanın hikmetine ve kudretine işaret etmektedir. Aynı zamanda yarattığı alanı içindekilerinin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde işler hale getirmiştir (*tedbîr*) (Fahreddin Râzî I, 233).

Tasarım delilini İbn Rüşd de benzer şekilde ikiye ayırmaktadır: bunlardan ilki akıllı ve hikmetli bir şekilde tasarlayarak yaratmayı (*ihtirâ*'), ikincisi ise yaratılan alan içindekilerin bakım ve gözetimini (*inâyet*) içermektedir (İbn Rüşd 2001: 33).

Tasarım delilinde *düzen* ve *inâyet* birbirine karıştırılabilmektedir. İnsanı evrenin gayesi olarak görenler, alemin düzenini bu gaye ile birleştirmektedir. Oysa Fahreddin Râzî bu ikisini birbirinden ayırmaktadır. Ona göre Kur'an'ın bu yöndeki *delilleri* bir yönüyle *delil* bir başka yönüyle ise *nimettir*. Deliller bilgi verirken, nimetler Allah'ın yaratmadaki ihtişamını görmeyi insana olan lütfunu fark etmeyi ve O'nun kudretine teslim olmayı beraberinde getirir (Razi 1985, 151; Razi, *Metalib* 216).

Tasarım delilindeki bu iki yönün birbirinden ayrılması hayati önem taşır. Delillerin bir yönüyle bilgi vermesi, Allah'ın varlığını ve sıfatlarını bilgisel/kognitif bir zeminde temellendirmeyi mümkün kılar. Razi'nin 'Kur'an'ın maksimum etkiyi yaratmak için *bürhanî* olan ile *hitabî* olanı harmanlayarak okuyucuya sunduğu' yönündeki temel yöntemi burada da kendini göstermiş olmaktadır. Başka bir ifadeyle Kur'an alemin insanın hem ilgisine hem de bilgisine konu yapmaktadır. Kelam'ın kozmolojik delili kadar karmaşık olmayan ve çok sade duran tasarım delili, insan üzerindeki etkisi açısından hiç de ondan geri kalmaz.

6.4. Değişim Delili

Alemdeki değişim ve çeşitlilik, bütün bunların arkasındaki bir iradeye ve kudrete işaret etmektedir. Mâtürîdî, Âl-i İmrân suresinin 190. âyetini bu çerçevede yorumlamaktadır:

“Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında ve gece ile gündüzün art arda gelişinde akıl sahipleri için deliller vardır.”

Yeryüzündeki işaretlere (*âyât*), insanın duyularından uzakta bulunan metafizik evren için başvurulur. Bu işaretler üzerinde düşünerek insan metafiziksel olana geçiş yapar. Mâtürîdî metafiziğe geçebilmeyi insan zihninin bedîhî ve zorunlu olarak yapabileceği bir iş olarak görmez. Bunun için insan zihninin dış dünya (*âyât*) üzerinde düşünmesi gerektiğini söyler.

Dikkat edilmesi gereken bir nokta Kelam'ın Allah'ın sadece varlığının delilleri üzerinde durmadığı, O'nun âlemle sürekli ilişkisini dikkate alan bir delillendirme tarzına vurgu yaptığıdır. Örneğin, “*Denizde dağlar gibi*

akıp giden gemiler O'nun delillerindendir” (Şûrâ 42/32) âyetini açıklarken Mâtürîdî buradaki ‘deliller’ ifadesi üzerinde durmaktadır. ‘Allah’ın delillerinden illa ki O’nun varlığının delillerini anlamamak gerektiğini, bunların Allah’ın birliğinin ve rubûbiyetinin yahut mutlak kudretinin ve hükümlerliğinin delilleri olarak görülebileceğini belirtir. Ayrıca, Allah’ın ilminin, tedbirinin ve hikmetinin ya da insanlara bahşettiği nimetin ve ihsanının delilleri olarak da alınabileceğini söylemektedir (Mâtürîdî: XIII,197). Dolayısıyla Kelam’da Allah’ı delillendirme, felsefedeki salt Allah’ın varlığını delillendirmenin ötesine geçer ve Allah ile insan arasında sürekli var olan dinamik bir ilişkiyi delillendirmeye dönüşür.

Kur’an Allah’ı, her şeyin varlığının, varlığa devam edişinin, varlığının sona erişinin ve yeniden hayata gelişinin sebebi olarak takdim etmektedir: “*Allah sizi yaratan, sonra rızıklandıran, sonra öldüren ve sonra da diriltecek olanıdır*” (Rum 30/40). ‘Halk etme, rızık verme başka bir ifadeyle varlığın devamını sağlama, öldürme ve yeniden diriltme’ ile etrafı örülü olan insan yaşamı, Allah’ı delillendirmenin hangi alanlar üzerinden temellendirilebileceğine işaret etmektedir. Bütün bu var oluş aşamalarının birbirinin devamı şeklinde planlanması, Allah’ın *hakîm* oluşuyla açıklanmaktadır. Zira hikmet, var edilenin varlığa devamını sağlamayı gerektirir, yok oluşa bırakılmasını değil. Onun için de kelmacılar, âlemi açıklayan teorilerinde Allah’ın hakîm oluşuna yani her şeyi ince ayar planlayan hikmetine büyük vurgu yapmaktadırlar. Hikmetin olmadığı yerde sefehin yani plansız programsız iş yapmanın hakim olacağını, bunun ise Allah için düşünülemeyeceğini belirtmektedirler.

7. KUR’AN’DA ALLAH’IN VARLIĞINA İLİŞKİN DELİLLER

İnsanın topraktan yaratılmış olması, Allah’ın varlığının delillerindendir

“Sizi toprak türünden yaratması, O’nun mucizevî delillerinden biridir; sonra siz [bir süreç içerisinde] beşer olarak gelişip kişilik kazandınız” (Rûm 30/20).

İnsanın kendi türünden çift çift [birbirine ihtiyaç duyacak şekilde] yaratılması Allah’ın varlığının delillerindendir

“Yine sizin için kendileriyle huzur bulasınız diye kendi türünüzden eşler yaratması, aranıza sevgi ve merhameti yerleştirmesi de O’nun mucizevî işaretlerinden biridir” (Rûm 30/21).

Göklerin ve yerin varlığı Allah’ın varlığının delillerindendir

“Yine gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklılığı da O’nun mucizevî delillerinden birisidir. Şüphesiz bunda (farklılığın değerini) bilenler için mutlaka alınacak dersler vardır” (Rûm 30/22).

Uyku, Allah'ın varlığının ve yeniden dirilmenin delillerindendir

“Yine geceleyin ve gündüzün uyuyabilmeniz ve O’nun lütfundan [payınıza düşeni] arayabilmeniz de O’nun mucizevî işaretlerinden biridir. Şüphesiz bunda [varlığın] sesine kulak veren herkesin alacağı bir ders vardır” (Rûm 30/23).

Kur’ân’da uyku, bir bakıma ölümün kardeşi sayılmaktadır.¹ Uykuya dalındığında insandan kaybolup giden yetenekler, kişi uyandığında kendisine istemsiz şekilde geri döner. Âyet, uykunun bu gerçekliğinden yola çıkarak “böylesi bir şeye kadir olan bir Zat’ın, mantıksal olarak insanın ruhunu almaya ve onu yeniden diriltmeye de elbette kadir” sonucunun çıkarılmasını istemektedir.

Çakan şimşegın korkuyla ümidi bir arada yaşatması ve gökten yağın yağmurun toprağa hayat vermesi Allah'ın varlığının delillerindendir

“Sizlere korkuyla ümidi bir arada yaşatmak için çakan şimşegi göstermesi de gökten bir su indirip onunla ölü toprağa hayat vermesi de O’nun mucizevî delillerinden biridir...” (Rûm 30/24).

Göğün ve yerin belirli bir yasaya bağı olması Allah'ın varlığının delillerindendir

“Göğün ve yerin O’nun yasası sayesinde ayakta durması da O’nun mucizevî delillerinden biridir” (Rum 30/25).

Esen rüzgârın yağmur getirmesi Allah'ın varlığının delillerindendir

“Nitekim [yağmurun] müjdecisi olarak [önden] rüzgârları göndermesi O’nun kudretinin delillerindendir. Bu sayede size rahmetini tattırmakta, gemileri yasası sayesinde yüzdürmekte, yine bu sayede O’nun lütuf ve kereminden pay almaktasınız” (Rum 30/46).

Tabiat olayları Allah'ın varlığının delillerindendir

“Ve sizin ilahınız bir tek İlah’tır; O’ndan başka tapılmaya layık hiçbir varlık yoktur... şüphe yok ki göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün birbirini takip edişinde, insanlara yararlı yüklerle yüklenip denize açılan gemilerde, Allah’ın gökten indirerek kendisiyle yeryüzünü ölümünden sonar tekrar dirilttiğı ve her tür canlının çoğalmasını sağladığı yağmurlarda, rüzgârları dağıtmasında, gökle yer arasında kendileri için belirlenen istikamete hareket eden bulutlarda düşünen bir toplum için deliller vardır” (Bakara 2/164-165).

¹ “Nitekim O, geceleyin sizi ölü [gibi] yapar...” (En’âm 6/60). Burada uyuma, “ölme” olarak ifade edilmiştir. Zira insanın diri iken sahip olduğu bütün yetenekler uyku ile birlikte yok olmakta ve uyanma ile beraber istemsiz şekilde geri gelmektedir.

Gece ile gündüzün ardışık şekilde birbirini izlemesi de bunları yaratanın bir olduğunu gösterir. Çünkü birden fazla ilah olsaydı, bu durumda, gece ile gündüz arasında işleyen ve süreklilik niteliği taşıyan 'nizamî bağ'ın bulunmaması gerekirdi. Zira ilahın biri geceyi diğeri ise gündüzü irade ederek, var olan insicamı ve düzenliliği ortadan kaldırırdı. Bu da sistemin kaosa sürüklenmesi anlamına gelirdi.

Varlık, Allah'ın Varlığına İşaret Eden Delillerle Yüklüdür

"Yeryüzünde, gönülden inanmış olanların [şahit olduğu] ilahi deliller vardır. Tıpkı sizin kendi varlığınıza olduğu [gibi]: bunları görmüyor musunuz?" (Zâriyât 51/20-21).

İnsanın bizzat kendi tabiatında ve yaratılışında da Allah'ın birliğine, yeniden dirilmeye, ahlakî anlamda Allah'a şükretmeye, O'na ibadette bulunmaya ve hayatın nihai gayesinin denenme olduğuna işaret eden deliller vardır. İnsanın yaratılışında ilahî rubûbiyete delalet eden yön, beşerin bir *nutfeden* yaratılmış olması, daha sonra ise önce *alaka* 'ya sonra *mudğ'a* 'ya, onun da et ve kemiğe bürünmüş bir şekle dönüşmesidir. En sonunda da insan cinsinin doğum öncesi anne karnında *üç karanlık* aşamada insan yapısına sahip olacak bütün özelliklerde donatılmasıdır. İnsanın yaratılması başlı başına bir mucize olup Allah'ın ilahlığına ve birliğine işaret eder. İnsanın yaratılışındaki mükemmellik, ilahî kudretin kazanımsal değil, zatî olduğuna delâlet eder. İnsanın yaratılış sürecinde bir hâlden başka bir hâle evrilerek kavramayı, almayı, vermeyi, teslim etmeyi, görmeyi, işitmeyi ve yürütmeyi mümkün kılan yeteneklerle donatılması, insan cinsinin denenmesini gerektirmeyen başıboş ve anlamsız bir şey değildir.

8. ALLAH'IN DIŞINDA TAPILAN VARLIKLARIN ÖZELLİKLERİ **Acizdirler, Kendilerine Bile Faydaları Yoktur**

"Hem onların yürüyecek ayakları veya tutacak elleri veya görececek gözleri yahut işitecek kulakları mı var? De ki: "Haydi çağırın Allah'a ortak koştuklarınızı, sonra önüme her türlü tuzağı kurun ve bana göz açtırmayın!" (A'râf 7/195).

İlah Olarak Kabul Edilen Varlıklar, Kendilerine Tapanlar Gibidirler

"İyi bilin ki, Allah'tan başka yalvarıp yakardığınız kimseler de sizin gibi yaratılmış varlıklardır. Nitekim eğer doğruluğunuzdan eminseniz haydi yakarın da duanıza icabet etsinler!" (A'râf 7/194).

Gerçeklikleri Yoktur, Uydurulmuş İsimden Başka Bir Şey Değildirler

"...şimdi, Allah'ın haklarında hiçbir delil indirmediği, yalnızca sizin ve atalarınızın yücelttiği isimler hakkında mı tartışıyorsunuz?.." (A'râf 7/71; Yusuf 12/40; Necm 53/23).

Onlar Hiçbir Şeydir

“Ve onlara sorulacak: “Hani nerede ilahlık yakıştırdığınız varlıklar; [ilahlar hiyerarşisinde] Allah’ın astlarından saydığınız?” (Mümin 40.73-74).

Etkisizdirler: Ne Fayda Ne De Zarar Verebilirler

“O kimse, Allah dışında, kendisine ne zarar veren ne de yarar sağlayan nesnelere yalvarıp durur: kişiyi [haktan] uzaklaştıran en vahim sapıklık da budur” (Hac 22/12).

Aydınlığa Nispetle “Karanlık”; Gören Göze Nispetle “Kör” Gibidirler

“Onlara: ‘Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?’ diye sor ve ‘Allah’tır cevabını ver! [Şimdi de] deki: “Ne yani, şimdi siz Allah’ı bırakıp da kendilerine bile bir yarar sağlayamayan ve muhtemel bir zararı önleyemeyen varlıkları yâr ve yardımcı mı atadınız?” İlave et: “Hiç görenle görmeyen bir olur mu? Ya da, karanlıklarla [bir ışık] kaynağına sahip olan aydınlık nasıl bir tutulabilir? Yoksa onlar Allah’a O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar tespit ettiler de, bu yaratış kendilerine [Allah’ın yaratışından] ayırt edilemeyecek kadar benzer mi göründü?” (Ra’d 13/16).

Yaratamazlar, Aksine Kendileri Yaratılmıştır

“Şimdi siz O’na has birtakım nitelikleri, bir şey yaratmaktan aciz, aksine kendileri yaratılmış bulunan şeylere mi yakıştırıyorsunuz?” (A’râf 7/191).

Ölüme De Yaşama Da Güçleri Yetmeyen Sahte Şeylerdir

“Onlar, hiçbir şey yaratamayıp kendileri yaratılmış bulunan; kendilerinden bir zararı defetmeye de bir yararı talep etmeye de güçleri olamayan; ne hayat, ne ölüm, ne de ölümden sonra dirilişe dair bir yetkisi bulunmayan; O’ndan (Allah’tan) başka birtakım sahte ilahlar peydahladılar” (Furkân 25/3).

Doğruya Götürmezler

“Sor [onlara]: ‘Yoksa hak yola yönelten ortak koştuklarınızdan biri midir? Cevap ver: “Hak yola yönelten sadece Allah’tır. Peki, hak yola yönelten mi uyulmaya daha layıktır, yoksa yol gösterilmedikçe kendi başına doğru bulamayacak olan mı? Şu halde ne oluyor size; nasıl böyle bir hükme varabiliyorsunuz?” (Yunus 10/35).

Yapılan Duaya Karşılık Veremezler

“Mutlak hakikati gözeten gerçek bir dua, yalnızca O’na yönelik olmalıdır. O’ndan başka yalvarıp yakardıkları varlıklar, hiçbir şekilde taleplerine karşılık veremezler...” (Ra’d 13/14).

Allah Nezinde Kendilerine Hiçbir Avantaj ve Ayrıcalık (Şefaât) Sağlayamazlar

“O’ndan başka, yalvarıp yakardıkları varlıklar hiç kimseye şefaât edemezler. Hakikate şahit olanlar var ya: işte sadece onlar bunu bilir” (Zuhruf 43/86).

İlahlaştırılan Varlık ve Nesneler, İlahî Yargılamada Kendilerine Tapanları Yalanlayacaklardır

“Bir de Allah’ın peşi sıra kendilerine yararı da zararı da dokunmayan varlıklara kulluk edip de, üstelik ‘işte şunlar Allah katında bizim kayıırıdır’ diyenler iflah olmaz.... O, sınırsız yüceliğı ve aşkın varlığıyla, onların putlaştırdığı her şeyden beridir” (Yunus 10/18).

“Bu [gibiler] Allah’tan başkalarını, kendilerine statü ve nüfuz sağlamak için ilahlaştırır. Ama hayır! Aksine [ahirette] onlar kendilerine yönelik tüm tapınmaları reddedecekler ve berikilerin aleyhine zillet ve utanç delili olacaklar” (Meryem 19/82).

9. ALLAH’IN BİRLİĞİ

Allah düşüncesi etrafında örülen bir hayat görüşünün çekirdeğinde *tevhid* kavramı yatmaktadır. Dinin içindeki bütün diğer unsurlar, *tevhid*in bozulmasıyla bozulmakta ve yok olmakta; *tevhid*in varlığıyla da hayat bulmakta ve canlılıklarını devam ettirebilmektedir. Çekirdek kavram olarak *tevhid*, dini unsurların birbiriyle olan ilişkisini sağlamakta ve anlamlı bir bütün oluşturarak dinin sistemli bir yapı arz etmesine imkân vermektedir.

Diğer yandan *tevhid*, başta Allah’ın birliğı olmak üzere, dinlerin köken olarak birliğı, insanların ve insanlığın birliğı, üzerinde uzlaşılacak kök kavramların birliğı, insanlığın aşması gereken ortak problemlerin birliğı gibi geniş bir yelpazede kendini göstermektedir. Dini ve etnik aidiyetleri dikkate almadan, Allah’ı bütün insanların Yaratıcısı olarak sunma, yaşamı Allah’ın bütün insanlara ortak ihsanı olarak görme noktalarında İslam, bütün diğer dinlerden farklı bir yerde durmaktadır. Bu anlamda İslam dininin ve onun asıl kaynağı durumundaki Kur’anın temeli, tartışmasız, *tevhid*dir:

“O doğunun ve batının Rabbidir; O’ndan başka tanrı yoktur. Öyleyse sadece O’nu vekil tut” (Müzzemmil 73/9).

“O’ndan başka ilah yoktur. Dirilten ve öldüren O’dur. Sizin de Rabbiniz, atalarınızın da Rabbidir” (Duhân 44/8).

Allah’ın tarihin bir kesitine müdahalesi olarak adlandırabileceğimiz peygamber göndermenin arkasındaki temel sebep de, *tevhid*i aslı yapısına kavuşturma ve uğrattıldığı bozulmayı düzeltmedir. Bu yönüyle İslam dininde *tevhid*, o ana kadar yapılan hem semavi dinlerdeki hem de diğerlerindeki her türlü hatalı yorumu yeniden düzeltme iddiası sebebiyle en kapsamlı onarım hareketi olarak görülebilir. İslam Dini’nin temeli durumundaki *tevhid* akidesini en özlü biçimde belirten Kur’an suresi, bu özelliğinden dolayı, *İhlas* yani dini halis şekline kavuşturma ve ona eklenen tortuları ayıklama, olarak adlandırılmıştır.

Kur'an'da Yüce Allah'ın alemde kendinden başka bir ilah olmadığı, göklerdeki ve yerdeki mutlak egemenliğin O'na ait olduğunu belirtmesi de tevhidi vurgulamaktadır.

Karmaşık bir dünyayı ve bütün varlıkları tek bir Tanrı'nın idare edebileceğini akıllarına sığdıramayan putperest Araplar, Hz. Muhammed için, “*Ne o, tanrıları bire mi indirdi?*” (Sad 38/5) derken de ilkel bir zihniyeti temsil ediyorlardı.

Görünen fiziki alemin ötesine geçip, her şeyin temeline Allah'ı yerleştirebilmeyi başarabilme anlamındaki bu *muvaahhit* insan zihninin gelişim seyri, Kur'an'da İbrahim peygamberin kişiliğinde şöyle örneklendirilmektedir:

“İşte böylece İbrahim'e göklerdeki ve yerdeki hükümlerini ve nizamı gösteriyorduk ki kesin ilme erenlerden olsun. Üzerine gece karanlığı basınca bir yıldız gördü. “İşte Rabbim!” dedi. Yıldız batınca da, “Ben öyle batanları sevmem” dedi. Ay doğarken görünce de, “İşte Rabbim” dedi. Ay da batınca, “Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse mutlaka ben de sapıklardan olurum” dedi. Güneşi doğarken görünce de, “İşte benim Rabbim! Bu daha büyük” dedi. O da batınca, “Ey kavmim!” Ben sizin Allah'a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım” dedi. “Ben hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben Allah'a ortak koşanlardan değilim” (En'âm 6/75-79).

Allah'ın Birliğinin Delili

Allah'ın Birliği'ni temellendirmek için kullanılan delil *temânu' delili* olarak adlandırılmaktadır. Temânu, ‘men etmek’ anlamındaki *m-n-*‘a, kökünden türetilmiş ve terim olarak birbirine engel olmak, manasında kullanılmıştır. Bütünüyle Kur'an kaynaklı olan bu delil, aşağıdaki âyetlere dayanmaktadır:

“Eğer dedikleri gibi, Allah'la beraber başka tanrılar da bulunsaydı, o takdirde bu ilahlar arşın sahibi olmaya yol ararlardı” (İsra 17/42).

“Göklerde ve yerde, Allah'tan başka tanrılar olsaydı, gökler de yer de bozulurdu” (Enbiya 21/22).

“Allah çocuk edinmemiştir. Onunla beraber hiçbir Tanrı da yoktur. Eğer olsaydı, her Tanrı kendi yarattığı ile gider ve mutlaka biri diğerine galip gelmeye çalışırdı” (Mü'minun 23/91).

İki tanrının var olduğu varsayılınca, biri diğerini engeller ve yalnız kendisi Tanrı olmak ister. Buna göre; ezeli, kudret sahibi iki tanrı varsayılırsa;

Biri, belli bir cismi itmek istediğinde diğeri de durdurmak isterse, bu durumda ikisinin istediği de yerine gelemez. Çünkü itmek ile durdurmak bir-

birlerinin çelişigidir. Çelişik iki durumun bir arada bulunması imkânsızdır. Böylece, ikisinin de isteği gerçekleştiremeyeceğinden ikisi de tanrı olamaz. Eğer iki tanrıdan birinin istediği yerine gelmiş ve ötekinkini gelmemişse, isteği yerine gelen tanrı olur, yerine gelmeyen tanrı olamaz.

Matürîdî, “*Gökten ölçülü bir şekilde suyu indirir ve onu toprağa emdiririz ...*” (Mü’minûn 23/18) ve “*Aldığı her şeyi geri veren göğe yemin olsun ki*” (Târik 86/11) âyetlerini yorumlarken, gök ile yer arasında bu karşılıklı yararın, sistemi bu şekilde kuran BİR varlığa delil olduğunu söylemektedir (Mâtürîdî : X, 19).

Mü’minûn suresinin 91. âyeti de Allah’ın birliğine vurgu yapan bir delildir: “*Allah ne bir çocuk edinmiştir ne de O’na ortak bir tanrı vardır. Eğer böyle olsaydı, her tanrı yarattıklarını kendi tarafına çekerek ayrı bir ege-menlik kurmaya ve birbirine üstünlük sağlamaya kalkardı. Bilin ki Allah, bu tür yakıştırmalardan uzaktır.*”

Kur’an Allah’ın hem varlığı hem de birliği konusunda, zihinlerdeki bütün şüpheleri ortadan kaldıracak apaçık belgelerin bulunduğunu söyler. En’âm 6/149. âyette geçen *el-hüccetü’l-bâliğa* ifadesi âlimlerce, bütün şüpheleri ortadan kaldıracak kesin deliller toplamı olarak yorumlanmıştır (Mâtürîdî V/247).

Âlemdeki düzen ve yasallık Allah’ın birliğinin delilidir

“Eğer göklerde ve yerde Allah’tan başka ilahlar olsaydı, [gökler ve yer] kaos içinde mahvolurdu: işte bu nedenle O her şeyden yüce olan Allah, O mutlak otorite sahibi, onların yakıştırdıkları her şeyin ötesindedir” (Enbiya 21/22).

“...O’nunla birlikte başka bir ilah yoktur. Aksi halde her ilah kendi yarattığını kendinden yana çeker, böylece biri diğerine üstünlük kurmaya kalkardı” (Mü’minun 23/91).

“Allah geceyi gündüze, gündüzü de geceye katar. Her biri belirli bir zamana kadar kendi yörüngesinde akıp giden güneşi ve ayı buyruk altına almıştır. İşte Rabbiniz olan Allah budur, hükümlanlık O’nundur. Onu bırakıp taptıklarınız, bir çekirdek zarına bile sahip değillerdir.” (Hacc 22/61).

Âyetler öncelikle Allah’ı, ölümden sonra dirilmeyi ve elçileri inkâr eden Mekkelilere hitap etmektedir. Zira Mekke müşrikleri üç gruptan oluşmaktaydı: Bir grup Allah’ı ve tevhidi; bir grup öldükten sonra dirilmeyi; başka bir grup ise elçileri inkâr ediyordu. Bu âyet hem Allah’ı, hem ölümden sonra dirilmeyi hem de elçilerin varlığını ispat eden bir içeriğe sahiptir. (Mâtürîdî 2005: 12/24). Gece ve gündüzün, ayın ve güneşin ve benzeri

bütün varlıkların tek bir Varlığın koyduğu yasalarla ve yine tek bir Varlığın sağladığı dengeyle, ne bir eksik ne bir fazla, işlemeye devam etmesinde, Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri vardır. Zira bütün bunlar, her şeyi planlayıp yaratan ve yarattıklarının bir denge ve yasa üzerine devamlarını sağlayan bir Varlığın yarattığı ve yönettiği bir alanla bizi karşılaştırmaktadır. Planlayan, yaratan ve yaratmayı sürdüren tek bir Varlık değil de varlığın kendisi olsaydı varlıktaki bu standart düzen bozulur, farklılaşmalar ve kaos olurdu. Tek bir Varlığın değil de birçok varlığın tasarrufunda olmuş olsaydı anılan varlıklar için belirli bir zamandan bahsedilemez, bazen ileri gider, bazen geri kalırlardı; bazen değişiklik gösterir bazen kendisinden bekleneni gerçekleştirmez başına buyruk davranırlardı. Ayın güneşin, gece ve gündüzün bitişik oluşu ve şaşmaz bir şekilde varlığa devam edişi hem planlama hem de yürütmeye birkaç varlığın değil, tek bir Varlığın etkinliğinin göstergesidir.

Gecenin bütün varlığıyla ortadan kaybolması, gündüzün bütün etkileri ve görünümüleriyle çekip gitmesi, benzer şekilde güneşin bütün varlığıyla kendini gösterirken kaybolup gitmesi ve hemen ardından başka bir gerçekliğin (ayın) hayat bulması, ölümden sonra dirilmenin delilidir. Zira bu süreçlerin her biri birer dirilmeden ibarettir. Bütün bu olup bitenlerin planlandığı bir dünyada insanların bu planın dışında bırakılması, kendilerine bu düzenin iyi işlemlerini sağlayacak emirlerin ve yasakların gelmemesi ve bütün bunların bir imtihan vesilesi olarak planlanmaması düşünülemez. O halde bu emirleri ve yasakları insanlara bildirecek, haklarından ve sorumluluklarından haberdar edecek bir elçinin gönderilmesi gereklidir. Bilgi ve hikmet sahibi bir Yaratan, bu şekilde kuşatıcı bir yönetim sergiler (Mâtürîdî 2005: 6/25).

“Allah geceyi gündüze, gündüzü de geceye katar” ifadesinde iki incelik bulunmaktadır. Bunlar; birinin bütün izlerinin silinmesinin diğerinin gelme sebebi oluşu yahut birinin izlerindeki artışın diğerinde azalmaya sebep olması ve birinin saatlerinin diğerinin saatlerine dâhil edilmesidir. Bu da Seneviyye'nin (düalistlerin), “hayrın yaratana şerrinkinden farklıdır; nur, hayrın yaratana eseri; karanlık, şerrin yaratana eseri”, söylemini ortadan kaldırmaktadır. Seneviyye'nin dediği gibi karanlık ve ışık arasında böyle bir çatışma olmuş olsa ve her biri başka bir tanrının eylemi olarak öne çıkıp diğerini yerinden etmiş olsaydı, karanlık ve ışık arasında, düşmanlar arasındaki ilişkiden bahsederken dediğimiz gibi bir mağlup etme, boyun eğdirme gibi bir ilişki söz konusu olurdu ve bir kere mağlup olan bir daha da kendine gelip işlevini yerine getiremezdi. Ama gece ve gündüz arasında böyle bir çatışma, mağlubiyet-galibiyet ilişkisi

olmadan her biri vakti gelince kendisi için tayin edilen işlevi gördüğüne göre tek bir Varlık her ikisini de kontrol ediyor demektir (Mâtürîdî 2005: 12/26).

İnsan Zihninin Tevhide Ulaşma Sürecinin Örnek Modeli Olarak Hz. İbrahim

Yüce Allah, insan cinsi için sınırları belirlemiş, bu cinsin neleri bilip neleri bilemeyeceğini bir kanuna bağlamıştır. Kur'an bunu, Allah'la insan arasında bir **ahit** yahut **mîsak** olarak adlandırmıştır. Allah'ın insan cinsiyle yaptığı bu ahdin ana konularından biri, insanın salt maddi gerçekliğe takılı kalmaması, bu gerçekliğin temsil ettiği soyut anlamlar dünyasına ulaşma başarısını (*azm*) gösterebilmesidir. Ancak insanın yapısında var olan yeteneklerin bütünüyle işler hale gelmesi, bir süreç içinde olabilmektedir. İnsan cinsinin zihinsel gelişim aşamaları, bir çocuğun zihinsel gelişim aşamalarından farklı değildir. İlk insandan itibaren, insan zihninin bir tekâmül yani gelişme sürecine girdiği ve nesneleri gerçek anlamıyla kavraması için uzun bir sürecin işlemesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Aslında somut ve soyut boyutlarıyla âlemi algılama ve kavrama kudretinde olan insanın bu iki yeteneğini ilk aşamada birlikte gerçekleştiremediği görülür. Gelişim mantığına uygun olarak, ilk insan Âdem, fiziki âlemi algılamasını ve ötesini kavramasını mümkün kılacak bir donanıma kavuşturulmuştur. Bu donanıma Kur'an, **isimler (el-esmâ)** olarak atıfta bulunmaktadır: "*Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti*" (Bakara 2/31). Ama öyle görünüyor ki, insan Hz. İbrahim'e kadar bu isimlerin sadece fiziki boyutunda kalmıştır. İsimler, fiziki âlemde yer tutan yıldız, ay, güneş gibi varlıkların nominal değerleri olarak iş görmüştür. Bu evrede, yıldız yıldız, ay da ay olarak kalmıştır. Hz.İbrahim'e kadar insanlığın zihnine, varlıkların kendilerinde taşıdıkları isim değerleri hâkim olmuş, bu isimlerin görünen yüzlerinin ötesinde taşıdıkları simgesel anlam kavranamamıştır. Hz.Âdem kıssasındaki insanın cennetten dünyaya düşüşü, kendisinden beklenen kavrayış düzeyini ortaya koyamadığını gösteren bir anlatım olsa gerektir.

Bu kavrama zayıflığından dolayıdır ki, Allah'la insan cinsi arasında yapılan ahit, henüz fiziki dünyaya uyarlanma aşamasında bulunan insanda arzu edilen sonucu vermemiştir. Bunun için kavramsal zeka gelişiminin başlatılacağı İbrahim peygambere kadar geçmesi gereken bir süreç gerekmiştir. Aşağıdaki âyeti celile bu durumu belirtmektedir:

"Gerçek şu ki Biz daha önce Âdem'e de ahit vermiştik ama o bunu unuttu; ahdimiz konusunda onda bir başarı (azm) göremedik" (Ta-Ha 20/115).

Kelimeler Dünyası

İbrahim'e kadar varlıklara, somut anlamlarının dışında bir anlam yüklenmemiştir. Yıldız sadece yıldız olarak görülmüş, kendi reel gerçekliğinin ötesinde bir Varlığa işaret edecek simgesel değeri keşfedilemediği için, insanın öteleri kavrama kudreti perdelenmiştir. İkinci olarak, bu somut varlıklar anlamlandırılmaya başlanınca da, yanlış anlamlar yüklenmiştir. Bu kez de yıldız; yıldız olmaktan çıkarılmış, tapılan bir nesneye dönüştürülmüştür. Bu ikinci aşama, peygamberlerin mücadelesinin ana eksenini oluşturmaktadır.

İbrahim'e kadar, **insan-insan** ve **insan-doğa** ilişkisini aşamayan Âdemoğlu, İbrahim'le birlikte kavramsal zekâ gelişimini tamamlayarak metafiziği yani insan-Allah ilişkisini kavrayabilecek bir bilinç düzeyine yükselmiştir. Bu bilinç düzeyi, **isimlerin** içini **kelimelerle** doldurmayı, isimleri birer **delil** olarak kullanabilmeyi ve sonuç olarak somut dünyanın ötesine uzanabilmeyi mümkün kılmıştır. Bunu sağlamak üzere İbrahim'e önce **kelimeler** verilmiş ardından da **delilli** düşünme tarzını geliştirdiği için de insanlığın derecesi, kendinden önceki döneme kıyaslandığında, bir üst seviyeye yükseltilmiştir. Kur'an'ın konuyu ele alış tarzına bir göz atalım:

“Bir vakit İbrahim'i Rabbi **kelimelerle** sınadı. O, onların gereğini yerine getirince, “Ben seni **bütün insanlara** önder yapacağım” buyurdu. ...” (Bakara 2/124).

“Allah, **delillerle** İbrahim'in **derecesini** yükseltti” (En'âm 6/83).

“Andolsun ki Biz, İbrahim'e daha önce olmayan bir **rüşd** (ergen bir zihin) verdik” (Enbiya 21/51)

Hz.İbrahim'in tarihte yarattığı bu zihinsel devrim, insanlığın yeniden bir düşüş yaşamaması için, İbrahim'in dininde (**millet-i İbrahim**) içerilen ve insan doğasına yaslanan **hanifliğin** temel ilkelerine bağlanmaya çağırır. Kendini bilmezlerden başka hiç kimsenin de İbrahim'in dinine sırt çevirmeyeceği vurgulanır (Bakara 2/130).

Kur'an'a göre, Hz.İbrahim'e insanlığa çağ atlatacak gücün verilmesi, bir sınamanın ardından gerçekleşmiştir. Âyetin anlatımına göre, İbrahim bazı kelimelerle (**kelimât**) sınanmış, bu sınamadan başarılı bir şekilde geçtiği için de, **kavminin** onu sıkıştırdığı sığ bir zihnin ürettiği inkâr ve zulüm kalıplarından (Tevbe 9/72; Hacc 22/44) kurtarılarak, **kelimelerin** hâkim olduğu bir dünyanın insanlarına önder yapılmıştır.

İbrahim'le ilgili Kur'an pasajları bir bütün halinde okunduğunda, İbrahim'in sınanıldığı **kelimelerin**, insanlığın gelişim aşamalarından en ciddi olanına işaret ettiği görülecektir. Bu aşamada İbrahim, metafizik sorgulamaları yapmasını mümkün kılacak kelimelerle ve bu kelimelerin temsil

ettiği anlam dünyasıyla ilk kez karşı karşıya getirilmiş ve metafizik sorgulamaları İbrahim'in kaldırıp kaldıramayacağına yönelik sınama, başarıyla sonuçlanmıştır.

İbrahim'in tarihte kırılma yaratan (*ulu'l- 'azm*) peygamberler (Nuh, Musa, İsa, Muhammed (a.s.) (Ahzab 33/7; Fetih 48/35) arasında sayılmasının yegâne sebebi, insanlığa bu metafizik sorgulamaların kapısını açmasında yatmaktadır. İbrahim aklın, insafın, vicdanın ve sezgilerin, insanı kaçınılmaz olarak çekip götürdüğü metafizik sorgulamaları başlatan ve Allah'ın varlığına ve birliğine, delile dayalı olarak ikna olan ilk örnek modeldir (En'âm 6/74-87).

Unutulmamalıdır ki, İbrahim, insanın bozulmamış zihnini ve fitratını temsil eder. İbrahim'in yaşamındaki her evre ve sorgulama, farklı şüpheleriyle, ikna olma ihtiyacıyla ve sorgulamalarıyla bir insan zihnini temsil etmektedir. O halde, İbrahim'in başardığı şey, rüşd sahibi olan (Enbiya 21/51) ve sağduyuya dayanan bir insanın başarması beklenen şeydir.

Doğrusu İbrahim modeli, Allah'ın tabiatın içinde değil de ötesinde aranması gerektiğini ortaya koymuştur. O'nu insanın beş duyusunun doğrudan keşif alanının dışına çıkararak, iman, güven, bağlanma gibi soyut *kelimelerin* nesnesi haline getirmiştir.

10. TEVHİD ve AKTÜEL ALANLARI

Dinin Çekirdeği ve Ruhı Olarak *Tevhid*

Tevhid, hayatı Allah'ın bütün insanlara ortak lütfu olarak görmeyi, kesreti/çokluğu ancak vahdet/birlik ilkesi ışığında algılamayı ve böylece çatışma alanlarını ortadan kaldırmayı hedefleyen bir zihin yaratmayı hedefler. Bu anlamda tevhid salt dini bir doktrin olmanın ötesine geçer ve Adem'den bu yana yaşanan insanlık trajedisini yok etmeyi hedefleyen bir hümanist ideayı da temsil eder. Bu ideanın insanlıkla bir tekâmül geçirdiğini ve insanlık idealine paralel olarak bir hümanist yapıya kavuştuğunu söylemek mümkündür. Kur'an'da "din" in tekâmül ettirilerek son formuna kavuşturulduğunu söyleyen pasajdan hareket ettiğimizde, tekâmül eden/mükemmel formuna kavuşan dinin ana temsilinin bu birlik/tevhid fikri üzerinden kurulduğunu görürüz.

"O doğunun da batının da Rabbidir; O'ndan başka tanrı yoktur. Öyleyse sadece O'nun himayesine sığın" (Müzzemmil 73/9).

Bu tevhid vurgusu metaforik olarak Allah'ı Alemlerin nur'u (aydınlatıcısı) olarak tanımlayan Kur'an âyetinde de görülmektedir. Allah'ın bütün alemleri aydınlatan nurunun kaynağı olan zeytin ağacının ne doğruya ne de

batıya ait olduğu söylenmektedir: Nur 24/35. Ne doğuya ne de batıya aittir, ifadesi evrenselliğin temeli olduğu kadar, Tanrı'yı kendi tekellerine almaya çalışan doğu ve batıya da bir reddiyedir.

Yeni bir peygamberin gelişine zemin hazırlayan gelişmeler de, tevhidin yerine geçirilen şirkten ve bu şirkin köken sağladığı her türlü gayr-ı insani davranış biçiminden kaynaklanmaktadır. Bu durumda Allah'ın tarihin bir kesitine müdahalesi olarak tanımlayabileceğimiz peygamber göndermenin arkasındaki temel sebep de, tevhidi yeniden asli formuna kavuşturma ve bu asli formun tahrif edilmesiyle varlık tasavvurunda ve insan ilişkilerinde ortaya çıkan her türlü tahribi yeniden düzeltmektir. Bu yönüyle İslam dininde mutlak formuna kavuşan tevhid, o ana kadar dinlerde yapılan her türlü hatalı vurguyu düzeltme iddiası sebebiyle en kapsamlı onarım ve dini katışıksız formuna kavuşturma hareketi olarak görülebilir. İslam Dini'nin temeli durumundaki tevhid akidesini en özlü biçimde ifadelendiren Kur'an suresi, bu özelliğinden dolayı, '*İhlas/arındırma*' olarak adlandırılmıştır.

Allah'ı Sebeplerin Sebebi Olarak Görmek Anlamında Tevhid: Rasyo-nel ve Tecrübi Temel

Evrendeki bütün inançlara ve değerlere sinen, sembol ve pratiklere anlamı-
nı veren kuşatıcı bir *tevhid* düşüncesi, ancak bütün sebepleri tek bir sebebe bağlayabilen zihinle gerçekleşebilir. *Bu anlamda tevhid, insanın zihinsel gelişim bakımından ulaşabileceği en zirve anlayış görünümündedir.* Bu anlamıyla *tevhid*, sadece gördüğüne inanan ve ilk değerlendirmeleri her zaman yüzeysel olan ilk dönemlerdeki insan zihninin tekâmül ederek ulaştığı bir anlayış seviyesidir. Kozmosda olup biten her şeyi kanun ve kural-larıyla Tek bir kudretin iradesine bağlayabilmek, her zihnin yapabileceği bir şey değildir. Karmaşık bir dünyayı ve bütün varlıkları tek bir ilahın idare edeceğini akıllarına sığdıramayan putperest Araplar, Hz. Muhammed için, "Ne o, tanrıları bire mi indirdi?" (Sad 38/5) derken bu ilkel zihniyeti temsil ediyorlardı. İnsan zihninin bunu kavrayabilecek bir gelişim seyrini tamamlaması gerekiyordu. Allah'ın birliğinin vurgulandığı "İlahınız *tek bir* Allah'tır. O'ndan başka ilah yoktur. O rahman ve rahimdir" (Bakara 2/163) âyetini takip eden pasajda altı çizilenler bu durumu göstermektedir:

"Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarı ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bu-lutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için (Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren) birçok delil vardır". (Bakara 2/164).

İnsanın ontik yapısına yerleştirilen tecrübe ve akletme yeteneklerine dayalı olarak yetkinliğe ulaşabileceğini göstermek üzere İbn Sina ve İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan* adlı eserlerini telif etmişlerdir. Bu iki müelliften sonra gelen İbn Nefis de aynı amaçla *Er-Risale el Kâmilîyye*'sini² kaleme almıştır.

Bu eserlerde, bireyin yetkinliği elde ediş süreci ve bu süreçteki sezgisel/deruni tecrübesi (İbn Sina) ve dışsal tecrübesi ve aklıyla elde ettiği kazanımlar (İbn Tufeyl) anlatılmaktadır. Bu eserdeki ana tema; kimsenin yerleşik olmadığı bir adada yetişen insanın, kendi tecrübesi ve akıl yürütmesiyle doğal, felsefi ve teolojik hakikatleri keşfedebilmesidir. İbn Tufeyl'in vurgusu şu noktadır: Bir ceylan tarafından ıssız bir adada yetiştirilen bir çocuk gözlem ve mantıksal çıkarımlarla temel insan bilgisinin bütün köşe taşlarını keşfetmekte ve sonunda bilginin derinliklerine kadar ulaşmaktadır. Önce ölü hayvanları parçalayarak öğrendiklerinden bitkilerin anatomisine geçmekte, buradan meteorolojik olgulara ulaşmakta, ardından semavi cisimlerle ilgili bilgileri keşfetmekte ve sonunda Yaratıcının varlığı ve sıfatları bilgisine erişmektedir. Bu sıfatlar üzerindeki düşünmesi de onu Allah'a karşı yükümlülüklerine götürmektedir. Bu İslam bilginlerini bu yönde teşvik eden şu Kur'an âyeti çok manidardır:

“Allah'ın size fazlı ve rahmeti olmasaydı **pek azınız** hariç şeytana uyar giderdiniz” (Nisâ 4/83).

99

Maturidî bu âyetin yorumunda daha önce de bahsedildiği gibi, Allah'ın *fazlından* kasıt peygamber (Hz.Muhammed) göndermek, *rahmetinden* kasıt ise vahiydir (Kur'an) demektedir. Maturidî, “bu pek az insan ne ile hakikati bulup da şeytana uymaktan kurtulabilirler?” diye sormakta ve ardından “akıl” ile diye cevaplamaktadır. (Maturidî 2005, III/356). Görünen fiziki alemin ötesine geçip, her şeyin temeline melekutun (hükümrânlık ve nizam) temeline Allah'ı yerleştirebilmeyi başarabilme anlamındaki bu *muvaḥḥid* insan zihninin gelişim seyri Kur'an'da İbrahim peygamberin kişiliğinde temsil edilmektedir:

“İşte böylece İbrahim'e göklerdeki ve yerdeki hükümrânlığı ve nizamı gösteriyorduk ki kesin ilme erenlerden olsun. Üzerine gece karanlığı basınca bir yıldız gördü. “İşte Rabbim!” dedi. Yıldız batınca da, “Ben öyle batanları sevmem” dedi. Ay doğarken görünce de, “İşte Rabbim” dedi. Ay da batınca, “And olsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse mutlaka ben de sapıklardan olurum” dedi.

² Bkz. *The Theologus Auto-didactus of Ibn Al-Nafis*, (ed. Max Meyerhof & Joseph Schacht) (Oxford, 1968).

Güneşi doğarken görünce de, “İşte benim Rabbim! Bu daha büyük” dedi. O da batınca, “Ey kavmim!” Ben sizin Allah’a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım” dedi.

“Ben hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben Allah’a ortak koşanlardan değilim” (En’âm 6/75-79).

Böylece *tevhid* bağlamında, Allah’ın alemde kendinden başka bir ilah olmadığına dair ifadeleri, salt birer iddia olmanın ötesine taşınmakta, göklerdeki ve yerdeki her türlü hâkimiyetini bu birliğin temeline yerleştirilmektedir:

“Allah, kendisinden başka tanrı olmayandır; O hayydir, kayyumdur. ... Göklerde ve yerdekilerin hepsi O’nundur...”. (Bakara 2/255).

Putperestliğin ve Şirkin Karşısı Olarak *Tevhid*

Tevhid fikrinin insanlık için getirdiği en büyük kazanım, insanları birçok tanrıya inanmanın getirdiği zihin parçalanmasından, bağımlılık duygusundan ve kölelikten kurtarmasıdır. Bu anlamda semavi dinlerin, dünyanın ücra köşelerindeki ilkel inanç gruplarına tevhid fikrini/monoteizmi taşımaları insanlık, din ve kültür tarihi adına büyük bir başarıdır. Kur’an, evrende var olmakta olan her şeyi tek bir Varlığa bağlamak suretiyle, iyiliğin kaynağını bir ilaha, kötülüğünkünü ise bir başkasına atfeden yahut yaratan ve yaratığının devamını sağlayacak kudret ve inâyete sahip bir varlık olarak Allah fikrine sahip olmakla birlikte, ona götürecek başka aracı varlıkların peşine düşen her türlü putperest tezahürü yıkmaktadır. Kur’an, Tek Allah’ın dışında herhangi bir varlığa, O’na denk bir bağlılıkla bağlanmayı putperestlik olarak görmekte ve şu âyetle işaret edildiği gibi bu insan tiplerini kınamakta ve onları karanlıklarda kalan körler olarak adlandırmaktadır:

“... Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?” De ki: “Allah’tır”. O halde de ki: “Onu bırakıp da kendilerine fayda ya da zarar verme gücüne sahip olmayan dostlar mı edindiniz?” De ki: “Körle gören bir olur mu hiç? Ya da karanlıklarla aydınlık eşit olur mu?” Yoksa O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma onlarca birbirine benzer mi göründü? De ki: Allah her şeyi yaratandır. Ve O, birdir, karşı durulamaz güç sahibidir” (Ra’d 13/16).

İlkel insanın korkarak kendisine bağlandığı ve ilahi nitelikler vererek kölesi olduğu doğa olaylarını Allah kendi buyruğuna itaat eden gerçeklikler alanı olarak ilan ederek, bu bağlılığın temelsizliğinin altını çizmektedir:

“Gök gürlemesi de O’nun buyruğu altındadır/O’nu tespih eder...” (Ra’d 13/13).

Zihnini ve düşünme biçimini mutlak kudret sahibi olan ve yaratmasında ve yarattıklarının hayatlarını devam ettirmelerinde onlara rahman ve rahim isimleriyle eşlik eden Tek bir Varlık fikri etrafında ören mümin insan, bunun arkasından böyle bir inanmanın gerektirdiği davranış tarzlarını da geliştirecektir. Tek bir İlah'ın kabulünün hemen ardından, insanın kendinden daha yüce ve üstün bir Varlık'la ilişkisine rengini veren bağlılık, bağlanma, şükretme, vefa, minnettarlık, vb. duygular geliştirilmektedir:

“Ey iman edenler! ... Eğer siz yalnız Allah'a kulluk ediyorsanız O'na şükredin” (Bakara 2/172).

Tevhid, her şeyden önce, mutlak kudret sahibi bir varlığa teslimiyette kendini gösteren zihinsel bir olgunluk demektir. Bu da, Allah'a verdiğimiz her türlü üstün niteliği ve O'na gösterdiğimiz bağlılığı, O'nun dışındakilere de yönlendirme durumunun adı olan *şirkin* zihinlerden temizlenmesi demektir.

Allah, *tevhid* temelinde kendi varlığını ve birliğini ortaya koyarken rasyonel bir temellendirmeye gitmekte, iki tanrının varlığı durumunda kozmosun maruz kalacağı yıkımı insan zihnine tasavvur ettirmekte, O'nun yaratıcı kudreti ve hayatın devamını sağlayan rahmeti olmadan yaşamın imkânsızlığını onların idrakine sunmaktadır. Burada da durmamakta, insanların edindikleri putların bu özelliklere sahip olup olmadığını düşünmeleri için putperest zihinleri uyandırmaktadır:

“İşte, şu bizim ulusumuz, Allah'ın yerine tanrılar edindiler. Onların tanrı olduğuna apaçık kesin belge getirmeleri gerekmez mi? Allah'a karşı yalan uydurandan daha zalim kim vardır?” (Kehf 18/15).

“De ki! Övgü Allah'adır. Seçtiği kullarına esenlik olsun. Allah mı daha iyidir, yoksa O'na koştukları ortaklar mı?” (Neml 27/59).

“Ölümünüzde diriminizde bir beyyine üzerine olsun” (Enfal 8/42). diyen Kur'an, imanını ve yaşamını böyle bir delillendirmeye dayandırmayan ve böylece kesinlik fikrine ulaşamayan insanların imanına bir değer atfetmemekte, pamuk ipliğine bağlı böyle bir imanın onların susuzluklarını dindirmeyeceğini beyan etmektedir:

“Gerçek dua ancak O'nadır. O'ndan başka yalvardıkları ise onların isteklerine ancak, ağzına ulaşmayacağı halde, ulaşsın diye avuçlarını suya uzatan kimsenin isteğine suyun cevap verdiği kadar cevap verirler. Kâfirlerin duası daima boşa çıkar” (Ra'd 13/14).

Aynı şekilde, Allah'ın yanında başka ilahlar edinmek ve insan kişiliğini aşağılayacak şekilde onlara bağlanmak ve tapınmak, Allah'ın insana verdiği üstün konumun ve emanetin reddi ve kötüye kullanımı olarak görül-mektedir.

Değerlerin Kaynağı Olarak *Tevhid*: Ahlaki Temel

Tevhid, moral olarak nötr değil, değer yüklü bir evren öngörür. Şüphesiz bu evrensel/doğal değerlerin kaynağı da Bir olan Allah'tır. İnsanın kendini çevreleyen sosyal değerlere bağlanması, onu bu değerleri açacak daha üst değerler yaratamama gibi bir trajediyle karşı karşıya bırakmıştır. Kur'anın atalar dini dediği ve insanı içinde yetiştirdiği ve yaşadığı sosyal dokunun kölesi yapma iktidarını elinde bulunduran bu sosyal tanrıları aşmanın yolu, Tek Tanrı'nın birleştirici çağrısına kulak vermekten geçmektedir. İnsanın *Ashab-ı Kehf* örneğinde olduğu gibi içinde yaşadığı bu şartları aşabilmesi bu sosyal tanrıların girdabından kurtulması ve algılarını Tek Olan'ın çağrısına açık hale getirmesiyle mümkündür. İnsanın hem kendisiyle hem de dışındaki varlıklarla ilişkisini sürekli aşkın bir boyutu dikkate alarak yorumlaması, bu şartları aşabilmenin ve *Tevhid*'i toplumsal bir matriste içkinleştirebilmenin yegâne yoludur. Zira;

“Yeryüzündekilerin çoğuna uyarsan, seni Allah'ın yolundan saptırırlar. Onlar ancak zanna uyarlar ve sadece yaklaşık değerlendirmede bulunurlar” (En'âm 6/116).

Dinin resmettiği hakikatin zemin kaybetmesi ve bunun yerine insanların heva ve heveslerinin ikame edilmesi, tevhid bağlamında karşılaşılabilecek risklerdendir. Bu, Kur'anın 'hevayı/insanın kendi egosunu tanı edinme', Hz. Muhammed'in de 'gizli şirk' olarak adlandırdığı bir durumdur. Aşağıdaki Kur'an pasajı, müminlerden Rablerine kulluk ederken O'na hiçbir şeyi ortak koşmamalarını isterken, kulluk yaparken bile insanların nasıl Allah'a ortak koşma durumuna düşebileceklerine işarette bulunmaktadır:

“Rabbine kavuşmayı uman kimse, yararlı iş işlesin ve Rabbine kulluk ederken hiçbir şeyi ortak koşmasın” (Kehf 18/110).

Bu putperestlik durumu kendini, bazen de, yaygınlık kazanan ve standartlaşan yanlış davranış biçimlerine, bunların doğruluklarını ve fitrata uygunluklarını hiçbir şekilde sorgulamadan tabi olma şeklinde kendini gösterebilir. Tevhid'in düşmanlarından biri eleştirel zihnin kaybedilmesi ve hem düşünce hem de eylemde başkalarına körü körüne bağlılıktır. Kişi içinde yaşadığı kültürel ortamın mevcut baskın düşünce formlarıyla ilişkisini belli bir niyet ve bilinçlilik ile eleştirel ve diyalektik bir tarzda kurmak suretiyle, kendisini çevreleyen ve kuşatma riski altına alan sosyal çevrenin şartlandırmasının üzerine çıkabilir. Bu şartları aşma, *eleştirel bilinçlilik* veya *diyalektik düşünme* denen bir yöntemle gerçekleştirilebilir. Hem insanlığın genel tarihi içinde hem de vahiy sürecinde bunun örneklerini görmek mümkündür. Bütün peygamberlere ek olarak özel referanslarda bulunan Firavun'un eşi Asiye (Tahrim 66/11), Ashab-ı Kehf (yedi uyuyanlar) gibi

örnekler insanların kendilerini kuşatan toplumsal ve kültürel belirleyenleri aşabileceklerinin ilk akla gelen örneklerindendir.

“Sizi şu yakıcı ateşe sokan nedir? diye sorulduğunda, “Biz de batıla dalanlarla birlikte dalıyorduk” derler” (Müddessir 73/42, 45).

Çoğu zaman, içinde yaşadığımız ve bize kaynaklık eden ve çoğunlukla da tahakküm altına alan toplumsal düşünme ve hareket etme biçiminin ötesine geçmek için bir üst doktrine ihtiyaç duyulur. Kendi dinamikleriyle evrilemeyen ve fosilleşme sürecine giren bir toplumu ancak böyle bir doktrin uyandırıp evirebilir. Toplumun görme ve hareket etme kabiliyetindeki bu toplumsal felç ve tutulma durumunu aşmak için, gönderilen peygamberlerin bu insanları ‘*kalkın, uyanın*’ nidalarıyla uyandırmaya çalışmasının mantığı da burada yatmaktadır. Alışageldikleri toplumsal yapının belirleyici değerlerinin dışına çıkmak istemeyen bu gelenek ve ata dini tapıcılarını Kur'an ölümler ve çağırılar olarak deşifre etmektedir:

“Bil ki sen ölümlere işittiremezsin, arkalarını dönüp giderlerken sağlırlara da çağırıyor duyuramazsın”. (Neml 27/80; Rûm 30/52).

Yine bu çerçevede, insanın kendine bir ideal koyması ve bütün kanunlarını, zevklerini, haklarını bu idealden çıkarmaya kalkması belki de tarihin gördüğü en büyük insan sapmalarından biri olarak görülmelidir. Zira bu ideal içerisinde zevklerin, hakların sınırı belirsizdir ve bu sınırsız arzuların güdümüne giren insanın yarattığı dünyanın tarihi de savaşların, tahakkümlerin, açlıkların, sefaletlerin dünyası olagelmıştır. Hem zihinsel hem de bu zihne alet olarak iş görecekt teknolojik aygıtlardaki bütün gelişmişliğine rağmen, insanın binlerce yıldır aktif özne olarak rol aldığı dünya sahnesi hala, insanca bir yaşam alanına evrilememiştir. Böyle bir tekâmülün gerçekleşmemesi, bu ‘*ortak*’ üst değerler kavramının içeriğinin oluşturulmaması ve insanlar arasında ‘ortak bir kelime’ (Âl-i İmran 3/64) arayışı idealinin parçalanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Tevhid inancının karşısı durumundaki putperestliğin varlığını tespit etmek için, yüzyıllar öncesinde formunu bildiğimiz, puta tapan insanlar ararsak dünyada hiçbir putpereste rastlanmaz. Günümüzün putperesti, hiçbir ortak ve üst değer tanımadan, kendi ‘*ideal*’ini gerçekleştirmek için bütün değerleri ve insanları basamak olarak kullanma derecesinde insanlıktan uzaklaşan tiplerdir. Bu anlamdaki politeizmin en temel karakteristiği *iktidar istenci* ve *perspektivizm*dir.

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir nokta Tevhidin tek tipleştirici bir ideoloji olarak görülmesidir. Kaynağın tek olması, bu kaynaktan beslenenlerin tek tip olmasını gerektirmez ve gerektirmemelidir:

“... (Ey Ümmetler) Her birinize bir şariat (norm) ve bir minhac (onu uygulama yöntemi) verdik. Allah dileseydi sizleri bir tek ümmet yapardı; fakat size verdiği sizi denemek için böyle yaptı. ...” (Maide 5/48).

Farklı ümmetlerin aralarındaki ilişkileri düzenlemede (şariat/şir’a) farklı yol tutmaları, ahlaki ilkelerde bir temele dayanmalarına engel değildir. İnsanın temel ontik yapısına dayanan ve Allah’ın doğuştan bu fıtrata neyin iyi neyin de kötü olduğunu yerleştirmiş olmasına yaslanan (Şems 91/8) ahlak temeli, bütün insanlarda ortaktır. Bu anlamda yerel bir ahlaktan bahsedilemez. Haksızlık, her yerde haksızlıktır, zulüm her yerde zulümdür, iyilik de her yerde iyiliktir. Bu kavramların yerel olarak farklı tanımlanması, onlara temel özelliklerini veren ‘iyi ve kötü’ nitelikleri bir kaymaya uğramadığı sürece, bu durumu ortadan kaldırmaz.

Öte yandan, semavi dinlerin vaz ettiği Tanrı’nın tevhid niteliği, bu tevhide dayalı medeniyetin tek tipleştirici/bire indirgeyici bir yol tutmasına da yol açabilmiştir. Tevhidin toplumsal düzende yarattığı bu tek tipleştirme eğilimi sebebiyle tevhid fikri bazılarınca eleştirilmiş, Tek Tanrı’nın bir kenara itilmesiyle, insanın monoteizmin yarattığı tiranik emperyalizmden kurtulacağı ve gerçekliğin tarihinin derinliklerinde gizli bulunan yeni boyutlarının ancak bu yolla keşfedebileceği iddia edilmiştir. Böyle bir tek tipleştirmenin toplumsal düzende, politikada, vs. yarattığı bir tekelleşme ve totaliterlik varsa bunun aşılması için her türlü çabanın sarf edilmesi gerektiği doğrudur. Ancak, dini topluluklar içinde böyle bir tek tipleştirme arzusunun özünde tevhid bulunan dinden değil, inananların yaşam tercihlerinden kaynaklandığı unutulmamalıdır.

Kozmosdaki Düzenin ve Yaşamın Garantisi Olarak Tevhid

Kur’anın resmettiği Allah, âlemde var olan ve var olmakta olan her şeyin anahtar kavramı olarak öne çıkarılmaktadır. Allah; mutlak kudret sahibi, her şeyi bilen, adil, dünyaların Rabbi, yeri ve gökleri nizam ve düzenlerini vererek yaratan, ölümün ve hayatın var eden, göklerin ve yerin hükümlerini kendisine ait olan, gücüne karşı konulamaz, hesapları hızlıca gören, herkesin yapıp ettiklerini zerre miktarınca olanlarına kadar bilen, hükümler ve kutsal olan Varlıktır. Bütün kullarının koruyanı, yetimlerin sığınağı, yolunu şaşıranların yolunu aydınlatanı, acıların dindireni, mahrumların Dostu, acılı olana Teselli veren O’dur. Cömert olan, hep veren ama hiç almayan, yarattığı düzen boşluk kabul etmeyen (samed), bağışlayan, merhamet sahibi de yine O’dur.

Kozmosda her şey için bir ölçü konulmuş olması, (Talak 65/3; Kamer 54/49; Furkan 25/2; A’la 87/3) kâinatta ince ayar yürüten nizam ve dü-

zen, her şeye tek bir kudretin hâkim olduğunu göstermektedir. Varlığı oluşturan bütün yapı parçaları, küçüğünden büyüğüne kadar, birbirini destekleyen bir tarzda çalışmaktadır. Organik büyük bir varlık şeklinde varlığını devam ettiren âlem bu yapısıyla hem kudret sahibi bir varlığı göstermekte hem de bütün bu planlamaların Tek bir varlığa dayandığına işaret etmektedir. Kâinatın başlangıcında gaz halinde bulunan maddelerin, kendi aralarında gruplaşarak yıldızları meydana getirmemeleri ihtimali getirmeleri ihtimalinden çok daha yüksekti, ama durum bunun tersi olarak gerçekleşmiştir. Tek başına bu örnek bile, evrendeki inâyeti ve evrenin kendi başına bırakılmamış olduğunu gösterir. Varlık halindeki her şey, bir hikmetle ayarlanmış, yeryüzünde hayatın gerçekleşmesi için hizmete konulmuştur. Bunların olmama ihtimalinin olma ihtimalinden daha yüksek olmasına rağmen, bütün bunların var olması, her şeyde aynı ve tek elin aktif olduğunu göstermektedir. Varlıklar âlemindeki bu düzen ve gayelilik, insan hayatına yönelik bir iradeyi göstermektedir. Evrendeki her şeyin birbirinden haberdar bir şekilde organik bir bütünün varlığını devam ettirmesi için sürekli işbirliği içinde çalışıyor olmaları da bu 'tek' elin varlığıyla ilgilidir. Âleme bu düzeni veren iradenin tek değil de birden çok olması, bu düzenin, gayeliliğin ve varlık parçaları arasındaki işbirliğinin (kozmos) ortadan kaybolması (kaos), bütün varlığın da yok olup gitmesi anlamına gelirdi. Kur'an bunu sistemli bir delil mantığı içinde insanlara sunmaktadır:

“Eğer yerde, gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, ikisi de bozulurdu. Arşın sahibi olan Allah, insanların O'na yükledikleri niteliklerden yücedir” (Enbiyâ 21/22).

Âlemde yaratılmış bütün unsurlar arasında bir çatışma ve ayrışma değil de işbirliği olması, kozmosdaki her şeyin bir sonuç olduğu kadar başka şeylere sebep olarak düzenlenmiş olması, vs. *tek* bir Varlığı göstermektedir. Allah'ın Kayyûm olarak isimlendirilişi de bu gerçeği yansıtmaktadır. **El-Kayyûm**, yaratıkların gerçekleştirecekleri işlerin dirlik ve düzenini, işleme biçimini koyan; düzenli birlikteliği sonuçta bir değer yaratacak şekilde kanuna bağlayan; kendi kurduğu düzeni kendi ayakları üstünde durmasını sağlayacak kadar değerlerle donatan, demektir.

İnsanlığın Birliğinin Kaynağı Olarak *Tevhid*

Tevhid temelinde, İslam Dini'nin temel yapı taşlarından ve ayırt edici özelliklerinden biri, hem Tanrısını hem de gönderdiği ilahi kitabı kendi tekeline almamış olmasıdır. İslam'ın Tanrısı bütün insanların Tanrısı, kitabı da bütün insanların kitabıdır. Kur'an'daki “Ey inananlar!” hitabının yanında, “Ey insanlar!” hitabının varlığı da bunu göstermektedir. Bu kucaklayıcı

felsefe yerellikten kurtulmanın ve kucaklayıcı bir dünya görüşü sunmanın da temelini oluşturur. Bu evrenselci anlayışın ve bunun temelinde yatan *birlik* fikrinin belirgin bir şekilde temsil edildiği âyet-i kerimelerden biri şudur:

“Kim bir insanı, bir cana kıymamış veya yeryüzünde bozgunculuk yapmamış olmasına rağmen öldürürse bütün insanlığı öldürmüş gibi olur. Her kim de birini yaşatırsa bütün insanları yaşatmış gibi olur” (Maide 5/32).

Kur’an âyetlerinin büyük anlamlandırmasında kısmının, insanın Tanrı kavramını anlama ve temel rol oynamasının yanı sıra tahrife uğrayan kavramları asli haline kavuşturma amacıyla olduğu düşünüldüğünde; insanlığın temel kavramlarının tahrif edilmesi dolayısıyla parçalanmış halinin Kur’an’da yeniden bütünlenmeye çalışıldığı görülecektir. Yukarıdaki Kur’an âyetinin Yahudilikte ifadesini bulan yapısına baktığımızda, tekleştirilen tevhidin Kur’anla, dine, dile, renge ve etnik kökene bakmaksızın nasıl insanlığın birliğini öne çıkaran bir hayat kaynağına dönüştüğünü müşahade ederiz:

“Kim bir İsrailoğlunu kurtarırsa bütün insanlığı kurtarmış gibi olur, kim de bir İsrailoğlunu öldürürse bütün insanlığı öldürmüş gibi olur” (Mishna, Sanhedrin 4/5).

Müşriklik kadar, dinlerin de insanlığın birliğini parçalama aygıtları olarak kullanımına karşı Kur’an’ın yine İbrahim figürünü öne çıkardığını görmekteyiz. Hz. İbrahim’i Yahudi ve Hristiyan kimlikleri altında mütalaa etmeye çalışan tekelci zihniyete karşı onun “dosdoğru/hanif” kişiliği öne çıkarılmaktadır:

“Sonra da sana: “Doğru yola yönelerek İbrahim’in dinine uy! O müşriklerden değildi” diye vahyettik” (Nahl 16/123).

“İbrahim, ne yahudi, ne de hristiyan idi; fakat o, Allah’ı bir tanıyan, dosdoğru bir müslüman idi; müşriklerden de değildi” (Âl-i İmran 3/67).

Varlıklardaki Birlik Fikrinin Temeli Olarak *Tevhid*

Allah’ın *hakîm* ismi (plansız hareket etmek anlamındaki *sefeh*’in karşıtı olarak), âlemin bir plan dâhilinde yaratıldığını ve alemde işleyen sürecin de bu plana göre yürüdüğünü ifade etmektedir. Bu planın parçaları durumundaki varlığın ve bu varlığı bir bütün olarak temsil eden olayların ortak bir hedefe gitmesi ve belirlenen üstün iyiyi oluşturması, varlığını *Tek* bir kaynağa bağlı olmasına borçludur. Olayların ve varlıkların birbirine bağlı oluşu, varlıkların bir bütün olarak ortak bir hedefe (telos) yönlendirildikle-

rini gösterir. Bütün varlığa sinen bu 'birlik', *Tek* bir planlayıcı fikrini besler. Buna tabiattaki *gayeyi* (*Telos*) örnek vermek mümkündür. Bir ağacın yetiştirebilmesi için bütün varlıklar (güneş, yağmur, toprak, vs.) işbirliği yapar, birlik içinde davranır ve ortak amaca odaklanır. Bu anlamda Varlığın birliği fikri, hem dinlerin hem de bilimin vurguladığı bir noktadır. Kur'an Tanrı'nın birliğini bütün birlik fikirlerinin temeline koyar:

“Şâyet Allah'tan başka Tanrı'lar olsaydı yer ve gökler bozulur giderdi” (Enbiya 21/22)

Birbirinden bağımsız nesneler fikrinden birbiriyle bağıntılı ve birbirini destekleyen varlıklar fikrine (*monizm*) giden bilimin ve birbiriyle mücadele eden Tanrılar fikrinden Tek bir Tanrı fikrine (*monoteizm*) giden din anlayışının birleşmesi, bu bağlılığın kendini gösterdiği zirve noktalardan biridir.

İçinde yaşadığı evrende insan, bir ilişkiler ağının parçasıdır. Diğer insanlarla, Yaratıcıyla, tabiatla, vs. Din insana bu *bütün*ü dikkate alan bir ilişki ahlakı vermiştir. Bu ağı parçalayan ve hayatı kendi bütünlüğü içinde görmeyen düşünce yapısı, ürettiği düşünce ve insan tipiyle, insanın hayatta var olma hedeflerini (mümin olma=güven verme ve güven içinde bulunma; imarda bulunma=ömür sürülecek bir ümrani/medeniyeti kurma, vs. hedefler) bulanıklaştırmaktadır. İnsanın kalitesini, alet kullanan canlı, tanımı doğrultusunda, insanın kullandığı aletlerin gelişmişliğiyle ölçen ve *bütün*den kopararak kendi merkezine odaklayan düşünce, insanın bireyselliği açısından yıkımlar getirmiştir. Özgürlüğünü kısıtladığını varsaydığı tüm bağları kesip atarken, insana güvenlik veren, kendisini tanımladığı bağları koparmış, üzerinde hâkimiyet kurmaya çalıştığı dünyayı, insanı tehdit eden bir alana dönüştürmüştür.

Bu bağıllık düşüncesi, öte yandan, dünyaya atılmışlık fikrini ve bunun yarattığı zihinsel ıstırapı da dindirecektir. Bu düşünce inançsızlığı doğurmakta, inançsızlık da derin bir kötümserliğe yahut Sartre'da ifadesini bulduğu şekliyle, bir bulantıya yol açabilmektedir. İnsanı hayata bağlayan ve hayatı insan için anlamlı kılan ve bunun devamını güvence altına alan Yüce bir varlık fikrinin verdiği güven duygusu, bu bağıllık psikolojisiyle yaratılır. Böylece, *unutular* ve ardından da *unutulanlar* olma riski de ortadan kaldırılır. Bu bağıllık durumunu atlayıp, hayatı sadece içinde yaşadığımız boyutuyla yorumlayıp kötürümleştiren yaklaşımın temsilcilerine şöyle seslenilmektedir:

“Allah'ı unutup Allah'ın da kendilerini kendilerine unutturduğu kimseler gibi olmayın” (Haşr 59/19).

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

- Aslan, İbrahim (2011) “Mâtürîdî’in Uluhiyet Tasavvuru,” *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, (ed. Şaban Ali Düzgün) Kültür Bakanlığı)
- Baljon, J.M.S, (2000) *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, ikinci baskı, çev: Ş. A. Düzgün, Fecr Yay. Ankara.
- Cüveynî (1950), *el-İrşâd ilâ Kavâtı’i’l-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikâd*, Nşr. (Dr.) M. Y. Mûsâ-A.A.Abdulhamîd, Mısır.
- Ebu’l-Kelâm Azâd, *Tercümânü’l-Kur’ân* (trz).
- Ebü Nasr el-Serrâc (1914), *Kitâbu’l-Luma’*, terc. Reynold Alleyne Nicholson, Londra.
- Farabi (1951), *Kitabu makalat er-refi’a fî usuli ilmi’t-tabia*, Türkçesi ile birlikte neşr. Necati Lugal, Aydın Sayılı, *Belleten*, XV, 57.
- Fahreddin Razi (1978) *Kelam’a Giriş*, çev. H. Atay, Ankara.
- Farabi, (1926) *Resâilu’l-Farabi*, Haydarabad.
- Gazali, (1927) *Tehafütü’l-felasife*, nşr. M. Boyges, Beyrut.
- İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille*, nşr. Mahmud Kasım, 1964 Kahire.
- İbn Rüşd (2001) *el-Keşfü ‘an menâhici’l-edille fî ‘akâidi’l-mille*, tr. I.Neccar, Oxford.
- Mâtürîdî, (2005), *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, tahk. M.Boynukalın, Gözden geçirme B.Topaloğlu, Mizan Yay. İstanbul.
- Kadı Abdülcebbar (1965), *el-Mecmû’ü fî’l-muhît bi’t-teklîf*, ed. J.Houben, Beyrut.
- Râzî, Fahreddin, *el-Metâlib el-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*, I.
- Özler, Mevlüt (2012), “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, *Kelam El Kitabı* (ed. Şaban Ali Düzgün) Ankara 2012.
- Razi, Fahreddin, (1985) *Esrâru’t-tenzîl ve envâru’t-te’vîl*, tahk. Muhammed ve diğ. Bağdat,
- Râzî, Fahreddin, (1976), *Levâmi’u’l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Ta’âlâ ve’s-Sıfât*, Kahire.
- Swinburne, R. (1993) *The Coherence of Theism*, Oxford.

HAŞR SURESİ 22-24. AYETLERİN YORUM METNİ

تأويلات القرآن

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ^١، الآية. ثم كانت تلك الألواح قد احتملتها^٢ الأرض، وأمكن لموسى عليه السلام حملها. فكذلك هذا القرآن كله والتوراة والإنجيل والزبور مما قد يحتمل [حمل]^٣ ذلك؛ حقيقة ويمكن كتابته في قليل^٤ الألواح. ثبت أن المراد من ذكره ليس هو الحروف، أن لو كان^٥ كان على ما فيه من الأمر والنهي وأداء الأمانة،^٦ واتقاء الله حق تقاته لا على نفس تلك الألواح. وهذا الذي ذكرنا هو تأويل القوم في نزول هذه الآية.

فأما إني لا علم لي بحقيقة تأويل هذه الآية. ولو لا أن في الآية تذكيرا وتنبيها لكننا نقول: هي من المتشابهة المكتوم الذي لا يفسر، لكنه لما خرج مخرج التذكير^٧ واستبداء شكر ما سهل علينا قراءته احتجنا إلى تأويله. وقوله عز وجل: وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون، هو ظاهر.^٨

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [٢٢]

وقوله عز وجل: هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم،^٩ فمن الناس من يقول: إن قوله: هو، من أرفع أسماء الله تعالى. وذكر عن بعض أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه^{١٠} كان يدعو بقوله: «يا هو يا من لا هو إلا هو». وتأويل^{١١} هذا الكلام

109

^١ يشير إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (سورة الأحزاب، ٧٢/٣٣).

^٢ جميع النسخ: قد احتملها.

^٣ الزيادة من الشرح، ورقة ٢١٦ و.

^٤ ر ث م - ذلك.

^٥ جميع النسخ: في قلبك.

^٦ ر م - لو كان.

^٧ ر: وأداء الأمانات.

^٨ ر: التذكر.

^٩ ن: ظاهره.

^{١٠} روى الترمذي عن معقل بن يسار قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من قال حين يصبح ثلاث مرات: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقرأ ثلاث آيات من آخر سورة الحشر وكل الله به سبعين ألف ملك يصلون عليه حتى يمسي، وإن مات في يومه مات شهيدا، ومن قالها حين يمسي كان بتلك المنزلة». قال: حديث حسن غريب. (انظر: سنن الترمذي، ثواب القرآن ٢٢). ولمزيد المعلومات انظر: تفسير القرطبي، ١٨/١؛ وتفسير البغوي، ٤/٣٢٧؛ وتفسير ابن كثير، ٤/٣٤٥؛ والدر المنثور للسيوطي، ٨/١٣٣.

^{١١} م - أنه.

^{١٢} ر م: تأويل.

أن كل شيء بهويته كان. وقوله عز وجل: **عالم الغيب والشهادة**، قيل فيه بوجوه ثلاثة. أحدها أنه عالم بما غاب عن الخلق وبما شهدوه.^١ والثاني بما قد كان وبما يكون. والثالث أنه عليم^٢ بما قد كان وبكيفية^٣ أن كيف يكون إذا كان. وقوله عز وجل: **هو الرحمن الرحيم**، فهما اسمان مشتقان من الرحمة.

وفي هذه الآية بيان وجوه أربعة. أحدها فيه بيان التوحيد، وهو قوله: **هو الله الذي لا إله إلا هو**، إذ الإله هو^٤ اسم المعبود، إن كل معبود دونه باطل. والثاني أن فيه تنبيها وتحذيرا بأن يتذكر الإنسان في جميع أحواله اطلاع الله تعالى عليه^٥ وعلمه فيه، وذلك من قوله: **عالم الغيب والشهادة**. والثالث فيه ترغيب في رحمته وإخبار^٦ لهم أن كل نعمة لهم في الدنيا والآخرة من الله تعالى، إذ في قوله عز وجل: **الرحمن الرحيم**، ذكر الرحمة.^٧ والرابع ما ذكرنا في قوله:

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [٢٣]

هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس، الآية. **الملك**،^٨ من **المُلك**، أي مُلك كل شيء له، ليس لأحد سواه حقيقة الملك. القدوس، قيل فيه بوجهين. قال بعضهم: **القدوس**، هو المبارك، والبركة اسم كل خير، أي منه^٩ جميع الخيرات. لكن لا يجوز أن يقال لله تعالى: "يا مبارك"، وإن كان المعنى / منه يؤدي إلى أن يأتي منه كل خير، لأنه لا يعرف في أسمائه هذا [٧٩٧و] بالنقل. وعلينا أن نسكت عن تسميته بما لم يُسم نفسه بذلك. لذلك قلنا بأنه لا يجوز التسمي بالمبارك. **وإنه الموفق**. والثاني **القدوس**، هو الطاهر؛^{١٠} يعني هو مقدس عما قالت الملحدة^{١١}

^١ ر م: وبما شهدوا.

^٢ ر م: عليهم.

^٣ ر م: ويكتفيه.

^٤ ر م - إذ الإله هو.

^٥ ن - عليه.

^٦ ن ث: واختار.

^٧ ر م - ذكر الرحمة.

^٨ ن ث: فالملك.

^٩ ن - منه.

^{١٠} ن: هو الظاهر.

^{١١} ر م: الملحدة.

تأويلات القرآن

والكفرة فيه من الولد والشريك. وقوله^١ عز وجل: **السلام**، اختلف في تأويله. منهم من قال: سمي نفسه سلاما لما هو سالم عن الآفات، وغيره^٢ من المخلوقين لا يسلمون من حلول الآفات بهم.^٣ وقال آخرون: سمي نفسه سلاما لما سَلِمَ المؤمنون من عذابه. والتأويل الأول أقرب.

وقوله^٤ عز وجل: **المؤمن**، اختلف الناس في تأويله. قال قائلون: هو من الأمان، أي يؤمن المؤمن من العذاب، ولا يمكن لأحد أن يؤمن أحدا من عذابه. وقال قائلون: أصله من الإيمان، وهو التصديق. ثم ذلك يتوجه إلى وجهين. أحدهما أي مصدق القول بما وعد للمؤمن الجنة. والثاني **المؤمن**، هو المصدق لما قال المؤمنون^٥ من تصديقهم، فيصدقهم بما قالوا. ومن الناس من قال سمي نفسه [مصدقا]^٦ بما أخبر أن هذا القرآن لما بين يديه مصدق. وقوله^٧ عز وجل: **المهيمن**، اختلف فيه أيضا. قال قائلون: **المهيمن**، هو الأمين، وقال قائلون: **المهيمن**، هو المسلط، وقال قائلون: **المهيمن**، هو الشاهد. فمن قال بالأول فإنه يذهب إلى أن أصل ذلك من **المؤمن**^٨ وهو من الأمانة، وإلى هذا التأويل يذهب **القُتَيْبِيُّ**^٩ أي أمين^{١٠} في كل ما يقول وفي كل ما يفعل أن لا يجوز.^{١١} ومن قال بأنه هو المسلط أصله من هيمن يهيمن أي سَلَطَ يُسَلِّطُ. وسئل^{١٢} عن تأويل المسلط فقال: هو كالقاهر،^{١٣} إذ قهر العباد كلهم وهم ملك له.

^١ ر: قوله.^٢ ن: أو غيره.^٣ ن - بهم.^٤ ر: قوله.^٥ ر ث م: هو الأمان.^٦ ر م: أن.^٧ ر ث م + المصدقون.^٨ الزيادة من الشرح، ورقة ٢١٦ ظ.^٩ ر: قوله.^{١٠} م: المؤمنين.^{١١} ن + إلى أن أصل ذلك من المؤمن وهو من الأمانة. «وَمُهَيِّئْنَا عَلَيْهِ» [سورة المائدة، ٤٨/٥] أي آمينا عليه»

(تفسير غريب القرآن لابن قتيبة، ١٤٤).

^{١٢} جميع النسخ: آمينا.^{١٣} ر ن م: أن لا يجوز.^{١٤} جميع النسخ: سئل. والتصحيح من الشرح، ورقة ٢١٦ ظ.^{١٥} ر م: كالظاهر.

ومن فسرہ بالشاهد فإنه يحتمل تأويله^١ وجهين. ^٢ أحدهما^٣ هو شاهد^٤ على أفعال العباد وعلى العباد^٥ من حيث لا يغيب عنه شيء. والثاني أي شاهد بما أنزل على رسوله بالصدق، وهو كقوله تعالى: وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ، أي شاهدا عليه. وقوله: العزيز، أي ما من عزيز دونه إلا وهو ذليل.

وقوله عز وجل: الجبار، قيل فيه بوجهين. أحدهما سمى نفسه الجبار لأنه هو المحير لكل كبير.^٦ وقال^٧ قائلون: سمى نفسه [جباراً]^٨ لجبروته وعظمته، ولا يجوز لأحد أن يسمى^٩ بذلك الاسم إلا هو، أي الله تعالى،^{١٠} وَتَجَوَّزَ عَنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَمْثَالُ وَأَشْكَالُ. وقوله عز وجل: المتكبر، من الكبرياء والعظمة. هذا الاسم لا يليق بغيره، لأن الخلق بعضهم لبعض أكفاء في الخلقة، فلا فضل لأحد على آخر، فلما استَوْفُوا^{١١} لم يجز^{١٢} لأحد على آخر التكبر، فصار الحق^{١٣} في ذلك لله تعالى. والتكبر على الآخر هو الارتفاع. والأصل فيه واحد، وهو أن لا يرى لنفسه شكلاً. والله تعالى^{١٤} إنما سمى نفسه متكبراً إذ هو المتكبر لذاته، لم يكن تكبره بغيره، فلذلك قلنا: إنه لا يستحق أحد من الخلائق التكبر إلا الله^{١٥} تعالى، إذ لم يكن [له]^{١٦} أحد شكلاً ولا ضيداً ولا ندّاً، وأما غيره من الخلائق فكل واحد منهم بالذي له شكل.

^١ ر ث م: تأويلين؛ ن - تأويله. والتصحيح من الشرح، ورقة ٢١٦ ظ.

^٢ ر ث م - وجهين.

^٣ ن + أي.

^٤ ر ث م: أحدهما أي شاهد.

^٥ ر: على الأفعال العباد؛ م: على الأفعال.

^٦ سورة المائدة، ٤٨/٥.

^٧ ر: كثير؛ م: كبير. جَبَرُ الْعَظْمِ وَالْفَقِيرُ الْيَتِيمُ يَجْبُرُ جَبْرًا وَجَبَرَهُ: أَي أَصْلَحَهُ وَأَغْنَاهُ وَأَطْعَمَهُ. (لسان العرب، «جبر»).

^٨ ر ث م: فقال.

^٩ الزيادة من الشرح، ورقة ٢١٦ ظ.

^{١٠} ر م: أن سمى.

^{١١} ر ث م: والله تعالى.

^{١٢} ر: استوفوا.

^{١٣} ر: لم يجز.

^{١٤} ر: المحق.

^{١٥} ر ث م: والله أعلم.

^{١٦} ر م: لله.

^{١٧} الزيادة من المرجع السابق.

تأويلات القرآن

وقوله: **سبحان الله عما يشركون**، فيه تنزيه لله تعالى^١ عما قالت فيه^٢ الملحدة.^٣ فهذا اسم سمى به نفسه وأمر الملائكة والأنبياء والمؤمنين أن يقولوا ذلك. ومعنى قوله: **سبحان الله**، أي معاذ الله أن يكون ذلك على ما قالت الكفرة. وسمى نفسه جباراً لما أنه **يَجْبُرُ** الأشياء فيجعلها على ما يشاء، وهو كقوله: **يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ**،^٤ فيخلق الأشياء^٥ على ما يريد،^٦ لا على ما يريد^٧ غيره.

{ قال رحمه الله: { إن الله تعالى يتعالى بمعان^٨ أربعة. أحدها تعالىه عن الظلم^٩ والجور وجميع ما لا يليق. والثاني تعالىه على الأشياء كلها بجهدها وتصريفه إياها على ما يشاء،^{١٠} أي ليس أحد يقهره بل هو يقهر الخلاق. والثالث تعالىه عن أن^{١١} تمسه^{١٢} الحاجة والآفة، وكل من هو دونه لا يخلو^{١٣} عن ذلك. والرابع تعالىه عما قال الظالمون فيه من الولد والأضداد والأشكال والأنداد وتعالىه عن جميع السوء الذي يصيب الخلق. **وانه المستعان**.

﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [٢٤]

وقوله عز وجل: **هو الله الخالق البارئ المصور؛** فالخالق والبارئ واحد. ويقال برأ، أي خلق، والبرية^{١٤} الخلق. ويقال: سميت البرية برية لأنه خلق من التراب، إذ البرى هو^{١٥} التراب.

^١ ر: الله تعالى.

^٢ ر م - فيه.

^٣ ر م: الملاحدة.

^٤ سورة آل عمران، ٦/٣.

^٥ ر ث م - فيخلق الأشياء.

^٦ ر ث + الأشياء؛ م + غيره.

^٧ ن: إلا على ما يريد.

^٨ ر ن ث: بمعاني.

^٩ ن: من الظلم.

^{١٠} م: ما شاء.

^{١١} ر م - أن.

^{١٢} جميع النسخ: بمسه.

^{١٣} ر م: لا يخلوا.

^{١٤} ر ن ث + هو.

^{١٥} ن: من.

وقوله عز وجل: ^١ **المصور**، والمصور هو الذي يعطي كل شيء صورته فيصوره على ما هو. فالتصوير هو بيان الحدود وهو [من] قول الناس: صَوَّرْتُ الأمر عند فلان، أي بينته. وقوله عز وجل: **له الأسماء الحسنى**، أي الأمثال العُلَى وهي ^٢ الصفات، إذ المَثَل ^٣ يرجع إلى وجهين: إلى الصفة مرة وإلى التشبيه ثانياً؛ فإذا رجع إلى الصفة فإنه يرجع إلى حقيقة ذلك، وإن رجع إلى التشبيه فإنه لا يرجع إلى حقيقة ذلك. ثم قوله عز وجل: **له الأسماء الحسنى**، أي الصفات العلى، أي ^٤ لا يسمى بذلك إلا هو، إذ لا يقال لغيره "الرب" ولا "الرحمن" ولا "المالك" إلا أن يضاف ذلك إلى شيء، فأما التصريح فلا يطلق / ذلك إلا له جل وعلا. ويحتمل وجهها [٧٩٧ظ] آخر: أي لا شبيه له في أسمائه، أو أن ^٥ يشركه أحد في تلك الأسماء، بل هي خاصة [له]. **وانه المستعان**. ^٦

^١ ر: وهو قوله.

^٢ جميع النسخ: وهو. والتصحيح من الشرح، ورقة ٢١٧و.

^٣ جميع النسخ: الصفة. والتصحيح من المرجع السابق.

^٤ ث - أي.

^٥ ر م: وأن.

^٦ ن - والله المستعان؛ ث + والحمد لله رب العالمين.

Okuma Parçası

Çeviri: Prof.Dr. Şaban Ali Düzgün

Haşr suresi 59/22-24. âyetlerin İmam Mâtürîdî tarafından yorumu (*Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 15/94)

“O öyle Allah'tır ki, O'ndan başka tanrı yoktur. Görünmeyi (gayb) ve görüneni (şahit) bilendir. O, esirgeyen bağışlayandır.”

Ayetteki '**hüve**', Allah'ın en yüce isimlerinden biri olarak gösterilmektedir. Resulullah'ın ehl-i beytinden bazılarının dua ederken Allah'ın 'hüve' ismini içeren şu duayı yaptıkları yazılıdır: *“Ya hüve ya men la hüve illa hüve”* (Ey O, ey kendisinden başka ilah olmayan O). Bu sözün anlamı şudur: “Her şey O'nun varlığı sayesinde kendi hüviyetini kazanmıştır.”

O, görünmeyi de ve görüneni de Bilen'dir. Bu ayette üç hususun içerildiği söylenir. İlk olarak, Allah, insanların görmediklerini de, gördüklerini de bilir. İkincisi, Allah, olanı da olmakta olanı da bilir. Üçüncüsü, olanı kendi keyfiyetiyle ve olduğu zaman da nasıl olaca haliyle bilir. Ayette geçen Rahman ve Rahim isimleri, rahmetin türevleridir.

Bu ayette dört şeye dikkatimiz çekilmektedir. Birincisi, tevhiddir. Buna, “Allah'tan başka ilah yoktur” ifadesi kaynaklık etmektedir. Zira 'ilah' ma'budun ismidir ve O'nun dışında kalanların tamamı ma'bûd olma açısından hiçbir anlam ifade etmezler. İkincisi, insanlara, gizli ya da açık her hâllerinin Allah tarafından bilindiğini ve görüldüğünü hatırlatmakta ve onlara uyarıda bulunmaktadır. Bu çıkarıma 'görünmeyi ve görüneni bilendir' ifadesi kaynaklık etmektedir. Üçüncüsü, ayet Allah'ın rahmetine özendirmekte, insanlara dünya ve ahirette ulaşacak olan her nimetin Allah'tan geldiğine işaret etmektedir. Allah'ın her türlü nimetin kaynağı olduğunu gösteren ifade ayetteki 'Rahman ve Rahim' isimleridir. Dördüncüsü ise aşağıdaki ayette anılmaktadır:

“O, öyle Allah'tır ki, O'ndan başka tapılacak yoktur. O Melik, Kuddus, Selam, Mü'min, Müheymin, Aziz, Cebbar, Mütekebbir olandır. Allah puta tapanların ortak koştukları şeylerden münezzehtir.”

Ayette geçen isimler şu anlamlara gelmektedir:

Melik; mülk kökünden türemiştir ve her türlü mülkün Allah'a ait olduğunu ve Allah'tan başka mülkle ilişkilendirilen kişiler de mülkün (kalıcı) bir gerçekliği olmadığını gösterir.

Kuddûs; O Mübarek'tir. Mübarek'lik, bereketi de içerir ve her türlü iyiliğin bu kaynaktan taşıdığına işaret eder. Ama her türlü iyiliğe kaynaklık eden

anlamında Allah'ı Mübarek olarak isimlendirmek uygun olsa da, Allah'ın isimleri içinde böyle bir isim anılmadığı için, O'na 'Ey Mübarek' şeklinde niyazda bulunmak, uygun değildir. Allah'ın kendini isimlendirmedığı bir isimle Allah'ı anıp anmama konusunda en iyi tutum, sükût etmektir. Bu konudaki kanaatimiz O'nun 'Mübarek' olarak adlandırılmayacağı yönündedir. Kuddûs, tanrı tanımazların ve inkârcıların, Allah'ın çocuk edindiği yahut bir ortağı olduğu yönünde O'na yaptığı her türlü atıftan uzak ve temiz olduğu anlamına da gelir.

Selâm; Allah'ın kendisini yarattığı her şeyden kendisine gelebileceği düşünülen her türlü zarardan uzak olduğunu, göstermek için böyle isimlendirdiğini söyleyenler olduğu gibi; kendisine inanan insanları nihayetinde selamete erdireceği anlamına geldiğini söyleyenler de vardır. Ama birinci yorum, daha doğrudur.

Mü'min; Bu ismin birkaç anlama geldiği söylenmiştir. Bir kısım yorumcular bu ismi, emin kılmak ve güvenliğini sağlamak anlamındaki 'emân' terimiyle irtibatlandırmaktadır. Bu durumda, Allah'ın mü'minlere, onlara azabın dokunmayacağı güvenini verdiğini ve Allah'tan başka hiç kimsenin de böyle bir güveni veremeyeceği anlamına gelir. Başkaları bu ismi, tasdik etmek, doğrulamak anlamında 'iman'la irtibatlandırmaktadır. Bu çerçevede alındığında Allah'ın el-Mü'min adı şu iki anlama gelir: Birincisi, inananlara cenneti va'dettiği sözünün arkasında durur. İkincisi de, inananların tasdik ettikleri şeyin gerçekleşmesi için destek verir (müsaddik). (Yahut inananların doğruladıkları şeyi doğrular). Allah'ın kendini Musaddik (doğrulayan ve destek veren) şeklinde adlandırmasını, Kur'an'ın içerdiği her şeyi tasdik ettiği, şeklinde yorumlayanlar da vardır.

Müheymin; bu isim konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Müheymin isminin, ilk olarak, güven veren (emîn); ikinci olarak, hükümrân (musallit); üçüncü olarak da, şahit anlamlarına geldiği, söylenmiştir.

Kutebî'nin yorumladığı şekliyle, Allah'ın Müheymin ismi emîn terimiyle irtibatlandırıldığında, emanet kelimesini de içerecek şekilde, Allah'ın, söylediği her sözüne güvenilen ve fiillerinde hiçbir şekilde zulmetmeyeceğinden emin olunan anlamına geldiği kabul edilmektedir. İkinci anlamda alanlar, Müheymin isminin, *heymene-yüheyminü*, *sellata-yüsallitu*, olduğunu bunun da *kahır* terimiyle irtibatlı olduğunu ve Allah'ın kendi mülkü olan kulları üzerinde böyle bir hakkı olduğunu söylerler. Müheymin'e şahit anlamı verenler de bunu iki şekilde anlamaktadırlar: Birincisi, Allah'ın kullarının fiillerini müşahade ediyor oluşu ve bu fiillerinden hiçbir şeyin

O'na görünmez olmayışı, anlamındadır. İkincisi de, elçisine indirdiğini tasdik ederek ve destekleyerek ona şahitlik etmesidir. Bu yorum, Allah'ın şu sözüyle de desteklenir: “*Sana yanındaki kitabı doğrulayan ve ona şahitlik eden Kur'an'ı indirdik*” (Maide 5/48).

Aziz; O'nun dışındaki varlıklar ancak zelildirler.

Cebbâr; Allah'ın bu isminde de iki yön bulunduğu kabul edilmektedir: Bunlardan ilki, O'nun kırık ve parçalanmış olan (farklı parçalardan oluşan âlemin, tek bir bütün halinde tutulması, gibi) her şeyi bir arada tutmasıdır. Başka bir grup, Allah'ın ceberut (mutlak kudret sahibi) ve azametinden dolayı kendisini böyle isimlendirdiğini söylemektedir. Bu ismin Allah'tan başkasına verilmesi caiz değildir. Allah'ın kendini bu şekilde adlandırması, eşyayı/varlıkları, başkasınıninkine değil, kendi iradesine göre bir düzene koyması sebebiyledir.

Mütekebbir; Allah'ın bu ismi, kibriyâ ve azamet ifade eder. Bütün yaratılmışlar, birbirine eşittir; birinin diğerine üstünlüğü yoktur. Birbirlerine eşit olduklarına göre, birinin diğerine karşı büyüklenmesinin (tekebbür) bir mantığı da yoktur. O zaman, bu ismin kendisine atfedilebileceği tek varlık, Allah'tır. ... Zatı itibariyle Allah gerçek bir büyüklüğe ve yüceliğe sahiptir. Kendini Mütekebbir olarak isimlendirmeyi, başkasına kıyasla yapmamıştır. Mütekebbir olmak, öz itibariyle böyle bir niteliğe sahip olmayı gerektirdiği için, Allah'tan başka hiç kimsenin kendini bu şekilde isimlendirmesi gerçeğe uymaz. Zira Allah'a ne şekil olarak benzeyebilecek, ne zıt olarak karşısına dikilebilecek ne de ortaklık iddiasında bulunabilecek bir varlık vardır. Oysa Allah'ın dışındaki her varlık için bu söylediklerimiz geçerlidir.

Sübhâne'llâhi 'ammâ yüşrikûn; Allah burada, tanrıtanımağların sözlerine karşı Allah'ı tenzih etmektedir. *Sübhânallâh* da Allah'ın isimlerinden birisidir. Allah bununla kendini adlandırmakta, melekler, nebîler ve mü'minlerden de aynı şekilde O'nu isimlendirmelerini istemektedir. *Sübhânallâh;* Allah inkârcıların ağızlarından O'nunla ilgili çıkan her sözden uzaktır, demektir. Kendini Cebbâr olarak adlandırması, varlıkları başkası öyle istediği için değil, kendi istediği gibi düzene koyup idare etmesi sebebiyledir. Aynı ifade şekli şu ayette de görülmektedir: “*Sizi rahimlerde istediği gibi şekillendirmektedir.*” Varlıkları kendi isteği ve planı doğrultusunda yaratmaktadır; başkasının arzusuna göre değil.

Allah'ın müte'al/aşkın olması dört anlama gelir: İlki, O'nun zulümden, şiddetten ve O'na atfedilmesi yakışık almayan ne varsa tamamından aşkındır. İkincisi, varlıklar üzerindeki hâkimiyeti ve yönetiminde kendi iradesini

hâkim kılması ve bunu engelleyecek başka her türlü güçten aşkındır. O'na tahakküm edecek hiçbir güç yoktur; yegâne hâkim O'dur. Üçüncüsü, her türlü ihtiyaçtan ve kendisine dokunabilecek zarardan aşkındır. O'nun dışında hiçkimse bunlardan muaf değildir. Dördüncüsü de, Allah'a çocuk, karşıt (bir güç), şekil ve ortak (yardımcı) atfetme zalimliğinde bulunanların söylediklerinin tamamından ve insanlara erişen her türlü kötülükten aşkındır.

Hüve'llâhü'l-hâlikü'l-bâriü'l-musavvir: *Hâlik* ve *Bâri*' aynı şeydir. Fiil olarak *b-r-e*, *h-l-k* ile aynı anlamdadır. *Beriyye* de *halk* demektir. El-berâ da toprak demektir.

Musavvir: Her şeye şeklini veren ve olduğu hal üzere var eden demektir. Tasvîr, bütün tanımların yapılması, açıklığa kavuşturulmasıdır. İnsanlar bunu gündelik dillerinde kullanmakta ve falancaya meseleyi tasvir ettim yani bütün açıklığıyla ortaya koydum, demektedirler.

Lehü'l-esmâü'l-hüsnâ, ifadesine gelince: Esmâ, emsâl yani sıfat anlamındadır. Sıfatın da ikili kullanımı vardır: İlk olarak, sıfat, ikinci olarak da teşbih ifade eder. İsim, sıfat anlamında alınırsa hakikî anlam verilmiş olur; Teşbih olarak alınırsa o zaman o isim, hakiki değil mecazi anlamda kullanılıyor demektir. Bu durumda *el-esmâü'l-hüsnâ*, *es-sıfâtü'l-ulyâ* (en yüce sıfatlar) demektir. Başka bir ifadeyle bu sıfatlarla ancak Allah nitelenebilir. Bundan dolayı, izafet halinde kullanılmaları hariç, hiç kimseye 'rab', 'rahman', 'malik' gibi isimlendirmeler yapılamaz. Bunlar yalın halleriyle sadece Allah'a atfedilebilirler. *Lehü'l-esmâü'l-hüsnâ*, ifadesinin bir başka anlamı da şu olabilir: (Sadece zatı değil) isimleri konusunda da hiçbir varlık Allah'a benzemez yahut bu isimlerde O'na ortak olamaz; bu isimler sadece O'na özgüdür, demektir.

Kendisinden yardım dilediğimiz yalnızca Allah'tır.

5. BÖLÜM

MELEKLERE
İMAN

MELEKLERE İMAN

— | Hüseyin Aydın

İslam'ın inanç esaslarından birini meleklerle iman oluşturmaktadır. Melek kelimesinin hangi kökten geldiği konusunda farklı yaklaşımlar mevcut ise de, bu yaklaşımlar arasında ortak olan unsurlar genellikle kelimenin *e-l-k*den türediği; kudret sahibi, idare sahibi, yönetim, elçi gibi manalara geldiği yönündedir. Kelimenin Kuran'daki kullanımlarına baktığımızda, on iki defa müfred olarak “melek”, iki defa tesniye formunda ve ağırlıklı olarak “melâike” şeklinde çoğul formda yer aldığını görürüz. Bunun yanı sıra Kuran'da *melek* kelimesi açıkça kullanılmadığı halde, yerine getirdiği görevlerden hareketle meleklerden bahseden pek çok âyet mevcuttur.

121

1. YAHUDİLİK ve HİRİSTİYANLIKTAKİ MELEK İNANCI

Melek inancı İslam dışındaki diğer inanışlarda da önemli bir yer tutmaktadır. Günümüzde Yahudi ve Hıristiyan teolojilerinde *angeloji* adı verilen ve yalnızca meleklerin şekillerini, isimlerini, görevlerini vs. araştıran bir bilim dalı yer almaktadır.

Melek inancının pek çok din ve inanışta yer alması ve her ne kadar farklılıklar bulunsun da benzerliklerin ağır basması, Meleklerin varlığı hakkında güçlü bir kanaat oluşturmaktadır. Meleklerin insandan farklı bir varlık durumuna, bir cevhere sahip olması, Allah ve insan arasında gerçekleştirmesi gereken çeşitli vazifelerle görevlendirilmesi ve ağırlıklı olarak iyiliği, günahsızlığı temsil etmesi, söz konusu inanışların akidelerinde ortak olan unsurlardır.

Yahudilikte, iyilik taraftarı varlıklara, güçlere ya da ilkelere melek denildiğini görürüz. Yahudilikte melek anlamına gelen “Tanrı'nın oğulları, Savaş-

çılar, Mesajcılar, Mukaddesler, Tanrı'nın danışmanları, Ruhlar, Gökte oturanlar" gibi tabirler kullanılmıştır. Melekler onlara göre, sürekli iyilik yapan, insanları koruyan, insanlara sevecen davranan varlıklardır. Meleklerin görevleri ile ilgili olarak Yahudilikte, onların Tanrı'nın tahtını kuşattıkları, onun emirlerini yerine getirdikleri, milletleri korudukları ve tabiat olaylarını yönettikleri şeklinde düşünceler hâkimdir. Bununla birlikte Yahudilerden bazıları melekleri inkâr ederken diğer bir kısmı meleklerin gökte olup yaratılışın beşinci günü var edildiğini kabul eder. (Tekvin I/20-23). Bunun haricinde hemen bütün semavi dinlerde dört büyük melek olarak kabul edilen Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail'e Yahudilikte de rastlanmaktadır.

İbranice "Gavri'el" olarak yer alan Cebrail'in, Yahudilikte Allah'ın mesajını taşıyan "Baş Melek" olduğu kabul edilir. Kelime anlamı olarak "Tanrı'nın adamı, Tanrı'nın kuvveti" manalarına gelir. Yahudi Kutsal metinlerinde bazen ölüm meleği ve Tanrı'nın elçilerinden biri olarak yer almaktadır. İyi haberlerin müjdecisi, kutsal vahiylerin yorumlayıcısıdır. İsmi ilk defa kutsal metinlerinde Daniel'in kitabında geçer. Burada Cebrail'den *uçarak gelen ve anlayış bahşeden melek* olarak bahsedilir. Cebrail, Mikail'le birlikte Yahudi akidesindeki en önemli iki melekten biridir. Bununla birlikte Bakara suresinde Yahudilerin Cebrail'i düşman saydıklarından bahsedilir:

122

"De ki: Kim ki Allah'ın izniyle senin kalbine, önceki çağlarda indirilenleri doğrulayan, inananlara bir muştı ve rehber olan bu (İlahi Kelam)ı indirdiği için Cebrail'e düşmanlık besliyorsa; kim ki Allah'a, Onun meleklerine, Cebrail ve Mikail de dahil Onun elçilerine düşmanlık besliyorsa, bilsin ki Allah da hakikati inkar eden herkese düşmanlık beslemektedir" (Bakara 2/97,98).

Âyette bahsedilen düşmanlık durumunun bütün Yahudiler için geçerli olup olmadığını bilemiyoruz. Fakat Hz. Peygamberin muhatabı olan Medineli Yahudiler açısından kesin olduğunu tarihi rivâyetlerden ve daha önemlisi Kur'an'dan hareketle öğrenebiliyoruz. Pek çok gruba ayrılmış bir dinin mensupları olması açısından Medineli Yahudilerin farklı düşünceleri mümkün görünmektedir. Onların neden Cebrail'e düşman olduğuyla ilgili birçok yorum mevcuttur. Buna göre Yahudilerin bu düşmanlıklarının altında yatan sebeplerden biri Yahudi tarihinin ilk dönemi boyunca başlarına gelen bütün felaket haberlerinin taşıyıcısının Cebrail olması, bu sebeple de onların gözünde Cebrail'in "kara haberci" (güzel haberlerin taşıyıcısı ve bu nedenle kendilerinin dostu olarak gördükleri Mikail'in aksine) konumunda olmasıdır. İkinci sebep olarak ise Hz. Muhammed'e mesajı getirmesinin Kuran'da defalarca tekrarlanmasından duydukları rahatsızlık ileri sürülür. Üçüncüsü ise Cebrail aracılığıyla vahyedilmiş olan Kuran'ın bazı Yahudi inanç ve davranışlarının şiddetli eleştirilerini dile getirmesidir.

Mikail meleği ise İbranice “Micha’el veya Míkha’el” şeklinde Eski Ahit’te üç kere geçmektedir. Yahudi inancına göre Mikail Allah’a en yakın olan ve İsrailoğullarının koruyucusu olan melektir. Onun İsrailoğullarını korumak için başka milletlerle savaştığına dair bilgiler Yahudi metinlerinde yer alır. Ayrıca Mikail’in şimşek, yağmur, dolu, gök gürültüsü, rüzgâr, ateş gibi doğa olaylarını yönettiğine inanılır. Seraphiel şeklinde İbranice’de yer alan İsrafil meleği Yahudi inancında yargı meleklerinden kabul edilir. Yahudilikte bir baş melek olarak İsrafil diğer meleklerle nezaret eder, onlara Allah’ı öven ilahiler öğretir.

Azrail, İbranice olarak yer almaz. Bu melek Yahudilikte “ölüm meleği” şeklinde “Mal’ake ha mawet” olarak adlandırılır. Azrail’le birlikte Yahudi din adamlarının kitaplarında başka ölüm meleklerinden de bahsedilir. İddialara göre Eski Ahit’te toplumların helakini gerçekleştiren meleğin de yine Azrail olduğu inancı söz konusudur. Yahudi geleneğinde her biri farklı canlılara gönderilen altı tane ölüm meleğinden bahsedilir. *Cebrael* kralların, *Kapziel* gençlerin, *Maşbir* hayvanların, *Maşhit* çocukların, *Af* ve *Hemah* da insanların ve büyük hayvanların ölümünü gerçekleştirir. Burada Yahudilikteki melek inancı İslam dinindeki melek inancına daha yakın gözüktüğü de Zerdüştlükteki düâliite (Karanlık-Aydınlık, İyi-Kötü, Ahuramazda-Ahriman) fikrinin Yahudilere sirâyet ettiği göze çarpar. Zira Yahudilikte iyi meleklerin yanı sıra kötü melekler de vardır ve bunların başı Şeytan’dır. Yahudiler ilkin hayrın ve şerrin kaynağını tek görürken daha sonra düâlist inancın etkisinde kalarak kötü-lüklerin Şeytan’dan geldiğini benimsemişlerdir. Yahudilik’teki melek inancını bu şekilde özetledikten sonra Hristiyanlıktaki melek inancına geçebiliriz.

Melek terimi Hristiyanlıkta hem haber getiren manevi varlıkları, hem de sadece Allah’a hizmet etmeleri için insan türünden daha üstün bir formda yaratılmış ruhsal yaratıkları ifade etmek için kullanılır. Melekler farklı bedenlerde gözükebilir. Nitekim Hristiyanlıkta Hz. İsa vaftiz olurken göğün açıldığına ve Rûhu’l-Kudûs’ün güvercin olarak bedenlenerek onun üzerine indiğine inanılır. (Luka 3/21-22; Matta 3/16-17). Melek Hz. Meryem’e de insan olarak gözükmüştür (Meryem 19/17). Hristiyanlık açısından Meleklerle iman zorunludur. Bunun nedeni temelde Kutsal Kitaplarında iki yüz yetmiş üç kez geçmesi ve Hristiyanlık tarihi açısından son derece önemli olan “Konsil” kararlarında bu konunun akide halini almasıdır. Hristiyanlıkta da melekler, Allah ile Onun seçtiği peygamberler arasında elçilik vazifesini yerine getirmekle görevli olarak görülür. Bunun yanı sıra bazen insanlara müjdeli haberler ulaştırırlar. Bu noktada Hz. Meryem’e çocuğunun olacağına müjdenmesini Meleğin getirdiğine inanılır. Hatta bu müjde günü Hristiyanlıkta çanlar çalınarak her yıl 25 Mart’ta kutlanmaktadır.

Hıristiyan inancına göre hemen her şeyin meleği olduğuna inanılır; lütuf, inâyet, şifa, sevgi, merhamet, adalet, barış melekleri olduğu gibi, ayın, yıldızların, dağların da melekleri vardır. Bunun yanı sıra Hıristiyanlıkta karışıklığın, tahrip etmenin, korkunun, yolsuzluk ve rüşvetin de melekleri olduğuna inanılır. Bunun nedeni Hıristiyanlıkta mevcut olan *Düşmüş veya Günahkâr* melekler inancıdır. Hıristiyanlıkta melekler dört büyük melek şeklinde sıralanmaz; daha ziyade hiyerarşik bir sınıflandırma hâkimdir. Buna göre Hıristiyanlıkta üç hiyerarşi bulunur:

- En üstün hiyerarşi: Bu grupta Serafiler, Kerubiler ve Tahtlar bulunmaktadır.
- Orta hiyerarşi: Bu grubu Egemenlikler, Faziletler ve Güçler meydana getirmektedir.
- En aşağı hiyerarşi: Bu grubu ise Prenslikler, Başmelekler ve Normal melekler teşkil eder.

Buna ilaveten “Koruyucu Melekler” de bulunmaktadır. Cebrail ve Mikail Baş Meleklerdendir. İsrail’den açık bir şekilde bahsedilmez. Hıristiyan Kutsal Kitabında Hz. Zekeriya’ya Hz. Yahya’nın, Hz. Meryem’e de Hz. İsa’nın müjdesini veren meleğin Cebrail olduğundan bahsedilir. Çoğu Hıristiyan son yargı günü Cebrail’in kutsal boynuz boruyu üfleyeceğine inanır. Mikail meleği Hıristiyanlıkta da önemli yer tutar. Hıristiyanlar Mikail’in “Kilisenin Koruyucusu” olduğuna inanırlar. Mikail, Hıristiyanlıkta şeytanı yenen, mızrağını kırıp ezen, zincirleyip uçurumdan atan bir şekilde tasvir edilir. Katolik Hıristiyanlara göre, inananların ruhlarını alan, iyi ve kötü ruh olup olmadıklarını tartan ve iyi ruhları cennete taşıyan melek Mikail’dir. Azrail ise Hıristiyanlıkta “Şeytan Meleği, Bela Meleği, Şeytanların Prensi, Yok edici Melek” isimleriyle anılır. Bunun nedeni Hıristiyanlığın ölüme yönelik olumsuz bakışıyla ilgilidir.

2. CAHİLİYEDE MELEK İNANCI

Cahiliyye toplumunun inançları arasında meleklerin varlığı kabul edilmekteydi. Bu inancın Cahiliyye toplumunda yer bulmasının bir sebebi, onların Hz. İbrahim’in Hanif dininin bozuk bir halini yaşıyor olmaları iken, bir diğer sebebi Yahudi ve Hıristiyanlarla olan etkileşimleridir. Bununla birlikte söz konusu melek inancı sağlıklı ve tahrif olmuş bir haldeydi. Onlarda melek inancının nasıl olduğu sorusuna en iyi cevabı Kuran’dan hareketle bulabiliriz. Cahiliyye müşriklerinin melek algısında göze çarpan en önemli özellik, onların melekleri “Allah’ın kızları” olarak görmeleridir. Araplar putlarını meleklerin sembolleri olarak görüyor, melekleri beyaz tenli kızlar ve delikanlılar şeklinde düşünüyorlardı. Kur’an’da bu husus şöyle belirtilir: “*Ve onlar meleklerin –ki Rahman tarafından yaratılan varlıklardır- dişi*

olduklarını iddia ederler; yoksa onların yaratılışını gördüler mi?” (Zuh-ruf 43/19). “Şimdi onlardan sana cevap vermelerini iste: senin Rabbinin kızları var da onların yalnız erkek çocukları mı var? Yoksa melekleri dışı yarattık da onlar bunu gördüler mi?” (Sâffât 37/149-150).

Yukarıda yer verilen âyetler dışında daha pek çok âyet bu konuya dikkat çekmektedir. Cahiliyye Araplarının melekleri dışı olarak görmeleriyle ilgili önemli bir diğer husus da taptıkları büyük putlar olan Lat, Menat ve Uzza’nın kendileri tarafından Allah’ın kızları olarak görülmesidir. Ayrıca belirtmek gerekir ki kadına tapma, sadece Araplar arasında değil, Romalı-larda, Yunanlılarda, Mısırlılarda hep mevcut olmuştur. Şehvet için kadına tapılmış, çıplak kadın vücudu tanrılaştırılarak adına heykeller yapılmış, Güneş tanrıçası, Ay tanrıçası, Rüzgâr tanrıçası gibi çeşitli adlar altında yapılan kadın heykeller, dünyanın ruhsal yöneticileri kabul edilmiştir. Bu şehvet zebunu insanlardan kimi de dişilik ve erkeklikten uzak olan melek-leri kadın sanmıştır. Allah inançlarıyla ilgili bu çarpık durumun Yahudi ve Hristiyanların melekleri Allah’ın oğulları olarak görmelerinin farklılaşmış bir versiyonu olması da mümkündür. Kuran’da özellikle meleklerin ne dışı ne de eril özelliğe sahip oldukları iddiasının şiddetle reddedilmesinin arka-sında bu çarpık inançların olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Ayrıca Cahiliyye Araplarında, kendileri için bir güçsüzlük ve üzüntü kay-nağı olan kız çocuğu sahibi olmanın Allah’a atfedilmesi ise onlar nezdinde Allah’a verilen konumu göstermesi açısından dikkate değer bir durumdur. Kuran bu yakıştırmaya Necm suresinde dikkat çeker ve bunun “*kesinlikle haksız bir taksim*” (Necm 53/22). olduğuna vurgu yapar. Cahiliyye Arap-ları melekleri, Allah ile aralarında aracı olarak da kabul etmekteydiler. Araplar, diğer birçok ulus gibi Allah yanında kabul görmek için Allah ile beraber bu tanrıçaların adını da anar, bunlara da tapar ve adlarına kurban-lar keserlerdi. Kâinatın yaratıcısının ve yöneticisinin Allah olduğunu kabul etmekle beraber, bu tanrıçaların O’nun yardımcısı olduğuna inanırlar ve Allah’a yaklaşabilmek için bu tanrıçalara yalvarma gereğini duyarlar; yal-varıp taptıkları bu tanrıçaların, kendilerini Allah’a yaklaştıracığını zanne-derlerdi. İşte Kur’ân, bu düşüncede olan insanlara göklerdeki meleklerin dahi, Allah’ın razı olmadığına şefaet edemeyeceklerini vurgulamaktadır. Onlara deniyor ki: Meleklerin size şefaet etmesi için sizin yalnız Allah’a tapmanız, O’ndan başkasına tapmayı bırakmanız gerekir. Çünkü melekler ortak koşanlara değil, sadece Allah’a inanan ve O’na tapanlara dua eder, onların bağışlanmasını dilerler.

Kuran’da pek çok âyette çeşitli boyutlarıyla değinilmekle birlikte özellikle En’âm suresi Cahiliyye toplumunun melek inancı hakkında en önemli nok-

taları ortaya koyar. En'âm suresinde Hz. Muhammed (sav)'den istenen çeşitli talepler, Cahiliyyenin melek inancını ortaya koyarken, bunlara verilen cevaplar ise Meleklerin hakikatini gösterir niteliktedir. Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr etmekte direnen müşrikler, güya bu inkârlarını delillendirmek amacıyla “*Neden ona (alenen) bir melek gönderilmiş değil?*” (En'âm 6/8) derler. Bu iddiaları bir noktada yalnızca bir bahane olmakla birlikte onların melekleri olağanüstü varlıklar olarak düşündüklerini gösteren önemli bir husustur. Bununla birlikte İsrâ suresinin 92. âyetinde açık bir şekilde müşriklerin Hz. Peygamber'e “*Allah'ı ve melekleri bizimle yüz yüze getirmediğin sana inanmayacağız*” demeleri onların bu isteklerinin bir bahane olduğunu açıkça gösterir. Yine Furkan suresi 7. âyetinde Hz. Muhammed'in çarşıda pazarda normal bir insan gibi dolaşmasının onun peygamber olamayacağını gösterdiğini zannedip, onun peygamberliğini kabul için mucizevî bir durumla, mesela meleklerle karşılaşmayı istemeleri melekleri olağanüstü sayan aynı bakışın bir ürünüdür. Yüce Allah, müşriklerin peygamberle birlikte bir meleğin de uyarı görevine katılması şeklindeki önerilerini bir diğer âyetinde şöyle cevaplandırıyor:

“Eğer onu melek yapsaydık, yine bir adam yapardık ve onları yine düşükleri kuşkuyla düşürürdük” (En'âm 6/9).

126

Kısaca belirtmek gerekirse Câhiliyye inancında meleklerle inanmak önemli bir yer tutmaktaydı. Ama bu iman sağlıklı değildi. Melekleri Allah'a yaklaştırmacı, aracı ve şefaathçi olarak kabul ediyorlardı. Bu anlayışları sebebiyle onları ilahlaştırıyorlar, heykellerini yaparak onlara tapıyorlardı. (Bakara 2/255). Kendileri için güçsüzlük addedilen kız sahibi olmayı Allah'a atfederek melekleri O'nun kızları sayıyorlardı. Bütüncül olmayan bir melek inancının yansıması olarak ise küçük görmelerine rağmen tapındıkları büyük putları dişi melekler olarak görüyorlardı. Hem onlara tapmaları, hem de Hz. Peygamber'den melek istemeleri, onların melekleri öz olarak iyi ve mucizevî saydıklarının bir göstergesiydi. Buradan hareketle diyebiliriz ki, hemen bütün din ve inanışlarda melekler iyiliğin ve güzelliğin sembolü sayılmaktadır. Buna karşın bu inançlarda mevcut olan meleklerle kötülüğün atfedilmesi ise hakiki melek inancının tahrife uğramasının bir sonucudur.

3. İSLAMDA MELEK İNANCI

Meleklerle iman İslam'ın en temel inanç esaslarından biridir. İslam'ın şartları arasında ikinci sırada yer alır. Vahye aracılık edenin bir melek olması hasebiyle meleklerle iman peygamberlere imana öncelenir. Kuran-ı Kerim'de cinlerin ve şeytanın ateşten, insanın ise topraktan yaratıldığına değinmekle birlikte meleklerin neden yaratıldığından açıkça bahsedilmez.

Bununla birlikte hadislerden hareketle onların nurdan yaratıldığı inancı İslam düşüncesinde hâkim olmuştur. “*Melekler nurdan yaratıldı, cinler de alevli bir ateşten yaratıldı. Âdem ise size vâsf olunan şeyden yaratıldı.*” Konuyla ilgili olarak Reşid Rıza’nın yorumu şöyledir: “*Müslümanlarca melekler, latîf cisimlerden yaratılmışlardır ve kesif cisimlerin suretlerine girmeye muktedirler. Onların şekillere girmeleri, suyun; ince buhar, kar, buz ve sıvı hallerde bulunabilmesi gibidir. Aralarındaki fark suyun bu şekillere gayri ihtiyari girmesi, meleklerin ise kendilerine Allah Teâlâ’nın verdiği, maddî âlemine tesir edici güç sayesinde ihtiyari olarak girmeleridir.*”

Kur’an, meleklerin yaratıldığını söylemektedir. Meleklerle ilgili tartışılan konulardan biri onların ne zaman yaratıldıkları hususudur. Bununla ilgili Kuran’dan hareketle ortaya konan genel kanaat insandan önce yaratıldığı yönündedir. Zira Kuran’da Hz. Âdem’in yaratılmasına şahit olan meleklerden bahsedilmektedir.

Melekler ontolojik olarak insandan farklıdır. Hz. İbrahim’in yanına gelen elçilerin yemek yemedikleri Hûd Suresinde şöyle haber verilir:

“Elçilerimiz İbrahim’e müjde getirip “Selam” demişlerdi, o da “selam” dedi. Çok durmadan hemen (elçilere) kızarmış bir buzağı getirdi. Ellerinin buzağıya uzanmadığını görünce durumlarını beğenmedi ve onlardan ötürü içinde bir korku duydu. “Korkma” dediler. Biz Lût kavmine gönderildik” (Hûd 11/69,70).

Yine Zâriyât suresi 24-28. âyetlerde Hz. İbrahim’in yanına gelen meleklerin yemediklerinden bahsedilir. Kur’an’da Hz. Peygamberin davetine icabet konusunda melekleri görme şartı koşanlara verilen cevapta meleklerin görülemeyeceği ifade edilerek meleklerin yeryüzüne inmeleri halinde kendilerine süre tanınmayacağı bildirilmiştir (Hicr 15/8).

Görülmeyen ordularla peygamberin ve mü’minlerin desteklendiğini anlatan âyetlerde meleklerin görülemeyeceği ifade edilmektedir (Tevbe 9/40; Ahzâb 33/9). Melekler maddî karakterde olmadıkları için insanların kendilerini görmeleri için görülebilecek maddî bir sûret almaları gerekmektedir. Nitekim yukarıda Hz. İbrahim ile görüşen meleklerin görülmesi de bu şekilde gerçekleşmiştir. Nasslardan peygamberlerin meleklerle görüşüp konuşabildikleri anlaşılmaktadır. İnsan gözü ile görülmeyeni yok sayma artık ilkel, koyu maddecilik sayılmakta ve itibar görmemektedir. İnsanın görmesinin alt ve üst sınırları bulunmaktadır. Meselâ havadaki radyo dalgalarını ve televizyon sinyallerini göremediğimiz halde bunlar cihazlar tarafından alınarak insan algı düzeyine aktarılmaktadır.

Melekler son derece güçlü varlıklardır. Kuran’da bu konu şu âyetlerle ifade edilir:

“Ey inananlar! Kendinizi ve ailenizi bir ateşten koruyun ki, onun yakıtı insanlar ve taşlardır. Onun başında gâyet çetin, iri yapılı melekler vardır. (O melekler) Allah’ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmezler ve emredildikleri şeyi yaparlar” (Tahrîm 66/6).

Ayrıca âyetlerde meleklerin elleri ve kanatları olduğundan bahsedilir: “...o zalimleri ölüm dalgaları içinde, melekler ellerini uzatmışken bir görsen...” (En’âm 6/94). “O Allah’a hamd olsun ki, gökleri ve yeri yoktan var eden; melekleri ikiye, üçer, dörder kanatlı elçiler yapandır” (Fâtır 35/1). Bu kanat vurgusu, meleklerin çok hızlı olduğunu belirten mecazî bir anlatımdır.

Kur’an’ın “Rabbînin ordularını, kendisinden başkası bilmez” (Müddessir 74/31) beyanı, meleklerin sayısının insan tarafından bilinemeyeceğine işaret etmektedir.

Ayrıca Kur’an ve hadislerden anladığımız kadarıyla melekler çok süratli varlıklardır. Çok kısa zamanda uzun mesafe kat ederler. “Melekler ve Rûh (Cebrail), oraya, miktarı (dünya senesi ile) elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar” (Meâric 70/4). A.Einstein’in zamanın ızafiliği ve uzaydan bağımsız olmadığı anlayışından hareket edersek 50 bin dünya yılının meleklerin dünyasında bir güne karşılık geldiğini anlayabiliriz. Benzer bir zaman göreceliğini şu âyette de görmek mümkündür: “Rabbînin katında bir gün, sizin sayıp durduğunuz bin yıl gibidir” (Hac 22/47).

Melekler, inananlar için destekçidirler. Al-i İmran suresinde, Bedir savaşında Müslümanlar savaş sırasında zor durumdayken onların meleklerle desteklendiği haber verilir:

“O zaman sen Müminlere ‘Rabbînizin size indirilmiş üç bin meklele yardım etmesi size yetmez mi?’ diyordun. Dahası eğer sabreder ve sakınırsanız, düşman hemen şu an üzerinize gelse dahi Rabbînin size, özel işaretleri bulunan beş bin meklele de yardım eder” (Âl-i İmran 3/124,125). Müslümanlara yardımı; müslümanlara cesaret duygusu aşılamak, düşmanlarını gözlerinde kıltmek, düşmanların yüreklerine korku salmak şeklinde de olmuştur (Enfâl 1/12).

Benzeri bir ifade Kur’an’da şöyle yer alır:

“Siz Rabbînizden yardım istiyordunuz. O da “Ben size birbiri ardınca bin melek ile yardımda bulunacağım” diye dualarınızı kabul buyurmuştu” (Enfâl 8/9).

Yardım konusuyla ilgili olarak farklı yorumlar yapılmıştır. Bu yardımın nasıl gerçekleştiği, meleklerin yardıma asli suretleri ile mi yoksa insan

suretinde mi katıldığı veya burada meleklerin yardımından kastın Müslümanların maneviyatının yükseltilmesi mi olduğu tartışılmıştır. Meleklerin insan türünde bir yardımı söz konusu değildir. Zira bu Hz. Peygamberin ashabının mücadelesinin azımsanmasına yol açacaktır. Savaşların yüksek moralle kazanıldığı bilinen bir husustur. Yani savaş öncelikle zihni düzeyde kazanılır ya da kaybedilir. Hz. Peygamber “*Ben, bir aylık mesafede olan düşmanımın içine düşen bir korku ile yardıma mazhar oldum*” buyurmaktadır. O halde söz konusu yardım somut bir yardım değil manevi yardım olmaktadır. Meleklerin mü’minlere dua ve şefaata ile yardım etmesi nasırlarda zikredilen diğer bir husustur. Şefaata ve dua sırasıyla şöyle ifade edilir:

“Göklerde nice melekler vardır ki onların şefaathleri; ancak Allah’ın izniyle dilediği ve hoşnut olduğu kimselere yarar sağlar” (Necm 53/26).

“Melekler Rablerini hamd ile tespih ederler ve yeryüzündekiler için bağışlanma dilerler” (Şûrâ 42/5).

4. GÖREVLERİ BAKIMINDAN MELEKLER

Kuran-ı Kerim’de meleklerin çeşitli görevlerinden bahsedilmektedir. Kur’an’da melekler bir hiyerarşi içerisinde, büyük veya küçük olmak üzere bir ayrıma tâbi tutulmamıştır. Bununla birlikte İslam düşüncesinde dört büyük meleğin diğer bütün meleklerle nazaran daha üstün olduğu inancı hâkimdir. Suyûtî meleklerin birbirleri arasındaki üstünlük dereceleri ile ilgili çeşitli rivâyetlere yer vermektedir. İbn Abbas’dan gelen bir rivâyette “*Size meleklerin en faziletlisini haber vereyim mi? O, Cibril’dir*” denilmektedir. Vehb ise; “*Allah’a en yakın olan melek Cibril, sonra Mikail’dir*” demiştir. İbn Mesud’dan gelen bir rivâyet ise şöyledir: “*Yaratıklardan Allah’a en yakını İsrâfil’dir.*” Hz. Peygamberin şu hadisi de melekler arasındaki bu sıralamaya işaret eder mahiyettedir: Ebu Seleme b. Abdirrahman tariki ile gelen bir hadiste şöyle denmektedir: “*H. Aişe’ye Rasulullah (sav.) gece namazına kalkınca namaza ne ile başladığı diye sordum. H. Aişe (r.a): “Namaza başlayınca şu duayı okurdu: “Allah’ım! Cebrail, Mikail ve İsrâfil’in Rabbi! Göklerin ve yerin yaratıcısı, gizli ve aşıkâr her şeyin âlimi! Kullarının ihtilafa düştükleri din konusunda onlar arasında hükmü Sen verirsin. İhtilaf konusu edilen hakka, iradenle beni hidâyet eyle. Şüphesiz sen dosdoğru yola hidâyet edersin” diye cevap verdi.*”

4.1. MELEKLERİN ELÇİLİK GÖREVİ

“Elçilik yapmak, tasarrufta bulunmak” manalarına gelen “*elk*”, “*le’k*” veya “*mülk*” köklerinin birinden türemiş olan melek kelimesi, sözlükte “elçi; güçlü-kuvvetli; tasarrufta bulunup idare eden” anlamlarına gelir. Kuran’da

bazı âyetlerde açık bir şekilde meleklerin elçilik özelliğine şöyle vurgu yapılmıştır: “Allah meleklerden de, insanlardan da elçiler seçer...” (Hac 22/75). Ayrıca En’âm 6/61, Şûra 42/51 ve Murselât 77/1. âyetlerde melekler hakkında “resûl” veya “rusûl” tanımlamaları kullanılmıştır. Meleklerin elçilik vazifeleri kapsamında “bir haberi iletmeleri” ile ilgili olarak Kuran’da yer verilen görevlerden biri Hz. Zekeriya’ya oğlu Yahya’nın müjdelencesidir. Benzer şekilde Hz. Meryem’e Hz. İsa’nın müjdelencesi de bu göreve dâhil edilebilir. Ayrıca Kuran’da cenneti müjdeleyen meleklerden bahsedilir:

“Rabbimiz Allah’tır!” diyen ve sebatla doğru yolu izleyenlere gelince, onların üzerine sık sık melekler iner ve (şöyle derler): “Korkmayın ve üzülmeyin, işte alın size vaad edilmiş cennet müjdesini!” (Fussilet 41/30).

Bütün bu görevlerle birlikte belki de bu vazifenin en kutsal hali Allah’ın vahyinin Peygamberlere ulaştırılmasıdır. Fakat elçilik, yalnızca bir haber ulaştırmakla sınırlı değildir. Elçi, kendisine tevdi edilen pek çok görevi yerine getirmekle sorumludur. Buna dâhil edilecekler arasında meleklerin rahmet indirmesi (Ahzab 33/43), insanlara yardım etmesi (Âl-i İmran 3/124,125; Enfal 8/9), can alması (Secde 32/11) gibi görevler vardır. İsmen anılan meleklerle daha yakından bakalım:

4.1.1. Cebrail

Cebrail kelimesinin etimolojik kökeninin İbraniceye dayandığı düşüncesi hâkimdir. Buna göre kelime İbranice güçlü insan anlamındaki “geber” ile Tanrı anlamındaki “el” kelimelerinin birleşiminden türeyen ‘Gabriel’ şeklinde olup “Tanrının Kuvveti” anlamındadır. Arapçada kelimenin sekiz farklı kullanımı olmakla birlikte bunların en meşhurları: Selsebil vezninde Cebreil şeklinde okunması, Cebreil, Cebril ve Cibril şeklinde okumalardır.

İslam düşüncesinde vahyin gelişi, Allah’ın bizzat bu vazifeyle görevlendirmiş olduğu Cebrail’in kendisine verilen mesajı Hz. Muhammed’e iletmesi şeklinde gerçekleşir. İslâm dininde Cebrail Hz. Peygambere ilâhî emirleri bildiren vahiy meleğidir ve dört büyük melekten biridir. Cebrail’e dört büyük melek sıralamasında en büyük derecenin verilmiş olması onun getirdiği görevin kutsallığı sebebiyle olsa gerektir. Kuran’da Cebrail isim olarak üç yerde geçmektedir. İkisi Bakara suresindedir:

“De ki: Kim ki Allah’ın izniyle senin kalbine, önceki çağlarda indirilenleri doğrulayan, inananlara bir muştı ve rehber olan bu (İlahi Kelam)ı indirdiği için Cebrail’e düşmanlık besliyorsan; kim ki Allah’a, Onun meleklerine, Cebrail ve Mikail de dâhil Onun elçilerine düşmanlık besliyorsan, bilsin ki

Allah da hakikati inkar eden herkese düşmanlık beslemektedir” (Bakara 2/97,98). “Eğer her ikiniz de Allah’a tövbe ederseniz; gerçekten kaymış olan kalpleriniz düzelmiş olur. Şâyet ona karşı birbirinize destek olmaya kalkışırsanız; hiç şüphesiz Allah, onun mevlasıdır. Cebrail de, mü’minlerin salih olanı da, bunun ardından bütün melekler de ona yardımcıdır” (Tahrim 66/4). Kuran’da üç kez geçmekle birlikte Hadislerde Cebrail ismine sık sık rastlanılır. Bunun dışında Cebrail için Kuran’da kullanılan şu isimler daha vardır:

Rûhu’l-Kudüs

Bu ifadenin Kuran’daki kullanımı şöyledir: “*Meryemoğlu İsa’ya mucizeler verdik ve onu Rûhu’l-Kudüs ile destekledik*” (Bakara 2/87). Rasulullah bir defasında Hassan b. Sabit’e “*Kureyş’i hicvet, Rûhul-Kudüs seninledir*” buyurduğu gibi, bir defasında da “*Kureyş’i hicvet, Cebrail seninledir*” demiştir. Bu hadisler, söz konusu tanımlamanın Cebrail için olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Kuran’da bu şekilde isimlendirilmesinin bir nedeni, âyetin Hıristiyanları muhatap alarak, onların Cebrail için kullandıkları isme dikkat çekmek ve Hz. Peygambere vahyi getiren ile Hz. İsa’yı destekleyenin aynı olduğunu göstermektir.

Rûhu’l-Emin

“*Onu, Rûhu’l-Emin, uyarıcılardan olası diye, apaçık Arap diliyle senin kalbine indirmiştir*” (Şuara 26/193). Genel kanaat burada bahsedilenin Cebrail olduğu yönündedir. Bununla birlikte Cebrail için kullanılan “Rûh” ifadesi farklı şekillerde de yorumlanmıştır.

Rûh

Cebrail’in Kuran’da geçen bir isminin de ‘Rûh’ olduğu iddia edilmektedir. Bununla ilgili âyetler şöyle sıralanır: “*Sana Rûhtan sorarlar. De ki, “Ruh, Rabbinin bir emridir; (zaten) size az bir ilimden başkası verilmemiştir*” (İsra 17/85). Bununla birlikte buradaki Ruh’tan kastın Cebrail olduğu net değildir. Buna dair çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bundan maksadın, kendisiyle bedeninin hayat bulduğu ruh olduğu iddia edilmiştir. Yine İbn Kesir’e göre buradaki ruh, insan ruhudur. Bunun dışında Meryem suresinde yer alan “*Meryem, onlara karşı bir perde çekmişti. Derken biz ona Rûhumuzu gönderdik de, kendisine tastamam bir insan şeklinde göründü*” (Meryem 19/17) âyetindeki ruhun Cebrail olduğu yönünde bir mutabakat söz konusudur. Bununla birlikte Kadir suresinde geçen “*o gün melekler ve Ruh, Rablerinin izniyle her bir iş için iner de iner*” âyetinde yer alan Ruh hakkında ihtilaflar söz konusudur. İslam âlimlerinin çoğuna göre “Rûhu’l-Emin ve Rûh” tanımlamalarının Cebrail için kullanıldığı düşünülse de,

son dönem âlimlerinden Fazlur Rahman, buradaki kullanımlar için farklı bir yorumda bulunur. O Kuran’da Ruh kelimesinin kullanımlarını dikkate alarak Hz. Âdem’e üflen, Hz. Meryem’in Hz. İsa’ya hamile kalmasını sağlayan Ruh’un aynı zamanda Peygamberlere vahyi ileten olduğuna dikkat çeker. Peygamberleri vahiyle buluşturmasından hareketle Rahman onu “Vahiy Ruhu” olarak isimlendirir. O halde Peygamberlere vahyi getiren melek değil Ruh’tur. Bu “Vahiy Ruhu” Hz. Peygamber’in zihninde/kalbinde oluşturulan ve ihtiyaç olduğu zaman vahiy şekline dönüşen bir kuvve, bir duyu veya bir araç olarak yorumlanabilir. Bu kuvve/yeti/meleke vahyin, zamanı geldikçe Peygamber’in bizzat kalbinden/zihninden oluşturularak bizzat onun kalbinden aktararak mesajı insanlara ulaştırır. Fazlur Rahman vahyi getirenin melek değil Ruh olduğu kanaatindedir. Kuran’da meleklerin kimi zaman müminlere destek olmaları, kimi zaman ise helakin gerçekleşmesi için gönderildiğini ama vahyin gelişinde meleklerden bahsedilmediğini açıklar. Bununla birlikte Rahman, Ruh ile meleklerin tamamen farklı varlıklar değil, sadece Ruh’un meleklerin en üstünü ve Allah’a en yakın olanı olduğu kanaatindedir. Cebrail için kullanılan bir isim de en-Namûsu’l- Ekber’dir.

Cebrail’in Hz. Peygamber’e vahyi nasıl getirdiği ile ilgili çeşitli bilgiler mevcuttur. Kuran’da Hz. Peygamberin Cebrail’i iki kez aslı suretinde gördüğü belirtilmektedir:

“Andolsun ki O, onu apaçık ufukta gördü” (Tekvir 81/23). “Yemin olsun ki O, onu bir daha da inişinde gördü” (En’âm 6/103).

4.1.2. Mikâil

Kuran ve Hadislerde bir derecelendirmeden bahsetmemesine rağmen İslam düşüncesinde hâkim olan meleklerin faziletlerine göre sıralanmasında, ikinci sırada Mikail bulunmaktadır. Mikail isminin “Mikel, Mikâl, Mike-il” gibi farklı kıraatlerde okunuşları mevcuttur. Bu kelimenin de Cebrail gibi “Mik” ve “iyl” olmak üzere iki kelimeden oluştuğu ve “Ubeydullah (Allah’ın kulu)” anlamına geldiği bilinmektedir. Mikail, Kuran’da bir âyette açıkça yer almaktadır: “*Kim Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, Cibril’e ve Mikail’e düşman olursa bilsin ki, Allah da inkârcı kâfirlerin düşmanıdır*” (Bakara 2/98). Bir rivâyet, bu âyetin Yahudilerden bir grup ile Hz. Peygamber arasında geçen konuşma üzerine indiğini belirtir. Buna göre bir grup Yahudi Hz. Peygamber’e gelmiş ve ona çeşitli sorular sormuştur. Bu sorulardan biri vahyi ona kimin getirdiğidir. Hz. Peygamberin buna cevabı ‘Cebrail’ olunca, Yahudiler onun düşmanları olduklarını, eğer Mikail deseydi kendisine inanacaklarını söyleyerek ayrılmışlardır. Bunun üzerine söz konusu âyet vahyolunmuştur.

Mikail hakkında hâkim olan kanaat onun tabiat olaylarını kontrol eden; yağmuru yağdıran, bitkileri bitiren, hayvanları ve rızıkları yaratan vb. durumları düzenleyen melek olduğu yönündedir. Bu kadar güçlü bir kanaat olmasına karşın bu konuyla ilgili ne Kuran’da ne de hadislerde açık ifadeler bulunmaz. İslami kaynaklarda yer alan birtakım bilgi ve rivâyetlerin İsrailiyyât ürünü olarak İslam düşüncesine geçtiği iddiaları söz konusudur. Çünkü tabiat olaylarını kontrol eden meleğin Mikail olduğu anlayışı Yahudi inancında hâkimdir.

4.1.3. İsrâfil

Dört büyük melek içerisinde üçüncü sırada yer alan İsrâfil, Kıyamet gününde adına “Sûr” denilen ve mahiyetini ancak Allah’ın bildiği bir aleti üflemele görevlidir. İsrâfil kelimesi Kuran’da açıkça geçmez ama yapacağı eyleme çok kereler atıfta bulunulur:

“Seslenenin yakın bir yerden sesleneceği güne kulak ver. O gün insanlar bu sesi gerçekten işiteceklerdir. İşte bu çıkış günüdür” (Kaf 50/41). Burada seslenen/münadi ile kastedilen İsrâfil’dir. Diğer âyetlerden bazıları ise şöyledir: “Nihâyet Surun üfürülmesi yaklaştı. Bir de ne göresin! Onlar kabirlerinden kalkıp koşarak Rab’lerine giderler” (Ya-sin 36/51).

“O gökleri ve yeri hak ile yaratandır. Ol! Dediği gün her şey olur verir. Onun sözü gerçektir. Sur’a üflendiği gün de hükümlanlık O’nundur. Gizliyi ve açığı bilendir ve O hikmet sahibidir, her şeyden haberdardır” (En’âm 6/73).

“Sur’a üflendiği zaman, artık o gün aralarında ne soy sop kalır; ne de birbirlerine onu sorarlar. Kimin tartıları ağır basarsa işte kurtuluşa erenler onlardır. Kimin tartıları da hafif gelirse, işte ebedi kalacakları Cehennem’de kendilerine yazık edenler bunlardır” (Müminun 23/103).

Yukarıda seçilen âyetlerde görüleceği üzere, Sur’a üfleme eylemi hep meçhul/edilgen formda kullanılmıştır. Burada zımnî de olsa İsrâfil’e işaret vardır. İsrâfil’in kullandığı bu “Sûr” sözlükte “berk” (şimşek) anlamına gelir. Bazı rivâyetlerde Allah’a en yakın melek olarak İsrâfil’in ismine yer verilir.

4.1.4. Azrail

İslam akidesinde dördüncü ve son büyük melek olarak Azrail’in ismine yer verilir. İnsanların canlarını almakla sorumlu olan bu melek için “Azrail” adı kullanılsa da Kuran’da bu şekilde geçmez. Kuran’ı Kerim ve Hadislerde söz konusu melek ile ilgili olarak “*Melek’ül Mevt (Ölüm Meleği)*” tanınması kullanılır. Azrail kelimesinin merfu hadislerde geçmediği; daha

ziyade İsrailiyyat türü rivâyetlerle İslam düşüncesine girdiği iddia edilmektedir. Yahudilikte Rabbi'lere ait eserlerde ondan fazla ölüm meleğinin adına yer verildiği, bunlardan birinin adının da Azrael olduğu görülmektedir. Her ne kadar bu iddianın gerçeklik yanı olabilse de, bu durum bir ölüm meleği/melekleri olduğu gerçeğini değiştirmez.

“De ki: Sizin için görevlendirilmiş ölüm meleği (melek’ul mevt) sizin canınızı alacak ve sonra Rabbinize döndürüleceksiniz” (Secde 32/11).

Yukarıda tek bir melekten bahsetmekle birlikte Kuran’da ölüm meleğinin yalnızca bir tane olduğundan bahsedilmez. Genellikle çoğul formda kullanılır:

“Kendilerine yazık eden kimselere melekler canlarını alırken soracaklar ‘Neyiniz vardı sizin?’, Onlar ‘biz yeryüzünde çok güçsüzdük’ diyecekler. (Melekler), ‘Allahın arzı sizin kötülük diyarını terk etmenize yetecek kadar geniş değil miydi?’ diyecekler. Böylelerinin varış yeri cehennemdir, ne kötü bir varış yeri!” (Nisa 4/97).

Bir diğer âyette şöyledir: “Allah hakkında yalan uyduran yahut kendisine hiçbir şey indirilmediği halde ‘Bu bana indirilmiştir!’ diyenden daha çarpık zihniyetli kim vardır? Yahut ‘Allahın indirdiğinin benzerini ben de indirebilirim!’ diyenden? Keşke görseydin (onların halini), bu zalimler kendilerini ölüm sancılarında bulduklarında ve melekler ellerini uzatarak, ‘Ruhlarınızı teslim edin! Allaha gerçek olmayan şeyleri izafe ettiğiniz ve kibre kapılarak Onun mesajlarını inatla küçümsediğiniz için bugün aşağılanma cezası ile cezalandırılacaksınız!’ diye seslendiklerinde..” (En’âm 6/93).

Görüldüğü üzere Kuran’da *Melek’ul-mevt* hem tekil hem çoğul siygasıyla kullanılmıştır. Bu sebeple insanların canını yalnızca tek bir meleğin aldığı düşüncesi sağlıklı gözükmemektedir. Bununla birlikte İslam düşüncesinde insanların canını almakla görevli pek çok melek olmakla birlikte “Azrail” in ölüm meleklerinin başı olduğu inancı konuyu daha anlaşılır kılmaktadır.

Müşriklerin Hz. Peygamber’e inanmamak için bahane olarak ondan melek getirmesini istediklerinde Kuran’ın onlara verdiği cevap meleklerin can alıcı görevlerine işaret eder:

“Onlar, ayrıca, ‘Neden ona (alenen) bir melek gönderilmiş değil?’ derler. Ama bir melek göndermiş olsaydık, muhakkak ki, her şeyin hükmü verilip bitmiş olurdu ve onlara (pişmanlık için) başka bir fırsat tanınmazdı” (En’âm 6/8).

4.2. DİĞER MELEKLER

Kuran ve hadislerde açıkça “melek” kelimesi kullanılmamakla beraber, meleklerin yaptıkları çeşitli görevlerden bahsedilmektedir. Bu melekler genellikle yaptıkları görevden hareketle isimlendirilirler.

4.2.1. Kiramen Kâtibin Melekleri

Türkçeye “Şerefli Yazıcılar” olarak geçen, Kuran ve Hadislerde kendilerinden bahsedilen bu meleklerin görevi; insanın yaptığı bütün amelleri kaydetmektir. Bu melekler bir an olsun insanın yanından ayrılmazlar ve onun yaptığı bütün iyi, kötü, yararlı, zarar verici vb. işleri tek tek kaydediler. Kuran’da bu durum şöyle anlatılır:

“Şunu iyi bilin ki, üzerinizde muhafızlık eden değerli yazıcılar vardır. Onlar yapmakta olduklarınızı bilir ve yazarlar” (İnfîtâr 82/11,12).

“Andolsun insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız: çünkü onun sağında ve solunda oturan, her davranışı yakalayıp tespit eden iki melek vardır. İnsan hiçbir söz söylemez ki yanında gözetleyen, dediklerini zapt eden (bir melek) hazır bulunmasın” (Kaf 50/16-18).

Ayrıca bu meleklerden hadislerde de çokça bahsedilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur:

“Allah ‘Kulum bir iyiliğe niyet edip yapmasa ona yine bir iyilik sevabı yazılır. Eğer o iyiliği yaparsa on katı sevap yazılır.’ Bir diğer hadiste de şöyle buyrulmuştur: “Melek ‘Allah’ın bu kulu kötülük işlemek istiyor, hem de bile bile dedi’ dedi. Buna karşı Allah ‘Onu kontrol edin, eğer yaparsa mislini yazın, fakat terk ederse terk ettiğinden dolayı yine bir iyilik yazın. Çünkü o kötülüğü Benim azabımdan korktuğu için terk etmiştir.”

4.2.2. Münker-Nekir Melekleri

Kuran ve hadislerde meleklerin hem bu dünyada yaptıkları işlerden, hem de Kıyamet sonrası yapacakları çeşitli görevlerden bahsedilir. Bunlar: Cennette görevli melekler, Allah’ın Salih kullarını karşılamakla görevli olan Teşrifatçı melekler, Cennet’te hizmet eden melekler, Cehennemde görevli melekler ve ‘Münker-Nekir Melekleri’dir. Münker-Nekir meleklerinden Kuran’da bahsedilmez. Ağırlıklı olarak hadislerde bahsedilir.

4.2.3. Mukarrebûn ve İlliyyûn Melekleri

Başlıkta iki ayrı grup olarak verilmekle birlikte İslam düşüncesinde bazı âlimler söz konusu meleklerin tek grup olduğunu iddia etmişlerdir. “Mukarrebun” ‘yakın olan’ anlamına gelmektedir ve bu anlamıyla Kuran’da

farklı yerlerde kullanılmıştır. Kuran’da kullanılan anlamları “önde olanlar, gözde grup” şeklindedir. Mukarrebun Melekleri ile kastedilen ise Allah’a yakın olan meleklerdir. Konuyla ilgili âyet şu şekildedir:

“Ne Mesih, ne de Melaiket’ul mukarrebun (Allah’a yakın melekler) Allah’ın kulu olmaktan çekinmezler. Ona kulluktan çekinip büyülenen kimselerin hepsini, (Allah) yakında huzurunda toplayacaktır” (Nisa 4/172).

Mukarrebun melekleri ile hangi meleklerin kastedildiğine dair hadislerde çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Hadislerde ortak olan unsur, bu meleklerin dört büyük melek olarak bilinen Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail olduğu yönündedir. Ayrıca Hameletu’l- Arş (arşı yüklenen meleklerin)’ın da bu gruba dâhil olduğu söylenmektedir.

İlliyyûn kelimesi, yükseklik manasına gelen ‘uluv’dan türemiştir. İlliyyun kelimesinin Cennet’in en yüksek makamını ifade ettiği düşünülmektedir. Bu sebeple İlliyyun melekleri ile kastedilen Cennet’in en yüksek makamında bulunan meleklerdir.

Yukarıda başlıklar altında yer verilen melekler dışında Kuran ve hadislerde çeşitli vazifelerle görevli pek çok melekten bahsedilmektedir: Hameletu’l- Arş melekleri; Arşın etrafını kuşatıp taşıyan melekler; Müdebbirât Melekleri: Bu melekler âlemin nizamına uygun işleyişinde Allah’ın kanunlarının uygulanmasını sağlarlar; Gece ve gündüz melekleri: “*Eğer büyüklük tasarlarsa (bilsinler ki) Rabb’inin yanında bulunan (melek)ler, gece gündüz O’nu tesbih ederler ve onlar hiç usanmazlar*” (Fussilet 41/38). Gök kapılarını bekleyen melekler, peygamberlerin ve salih kulların morallerini yükseltmekle, onlara cesaret ve güç vermekle görevli melekler; İnanmayanlara ve zalimlere lanet eden melekler, Cennette müminleri karşılayacak ve onlara hizmet edecek melekler, cehennemde günahkâr ve kâfirleri karşılayacak ve onların cezalarını uygulayacak melekler.

5. İBLİSİN KİMLİĞİNE İLİŞKİN TARTIŞMALAR

Meleklerle ilgili tartışılan konulardan biri de İblis’in melek olup olmadığıdır. İblis, Kuran’da şeytandan ilk olarak bahsedildiğinde kullanılan kelimedir. İblisin melek olup olmadığı tartışması Kuran’da yer alan meleklerin Hz. Âdem’e secde emri karşısında onun sergilediği tavrı anlatan kıssadan hareketle doğmuştur. Bu âyetler şöyledir:

“Vaktiyle meleklerle ‘Âdem’in üstünlüğünü kabul ederek ona secde edin diye emrettik. Tüm melekler Âdem’e secde ettiler fakat İblis bunu kabule yanaşmadı. Küstahça böbürlendi ve böylece Allah’a karşı nankörlük etti” (Bakara 2/34).

Burada görüldüğü üzere âyetle emir direkt olarak meleklerle yönelik görünmektedir. Emrin bu şekilde olması İblisin de melek olabileceği düşüncesi-ne sebebiyet vermiştir. Ayrıca bu konudan bahseden diğer âyetlere bakıldığında da benzer bir algı doğabilmektedir:

“Ben sana emrettiğim halde, seni secde etmekten alıkoyan nedir?”
(Araf 7/12).

Görüldüğü üzere emir âyeti meleklerle yöneliktir. Sonraki âyetle ise İblis emre itaatsizlik sebebiyle azarlanır. Bu âyetlerden iblisin melek olabileceği düşüncesi doğabilir. Âlimler konuyla ilgili olarak âyetlerin devamında yer alan “illa” edatının cinsinden hareketle konuya açıklık getirmişlerdir.

Hız. Ali, İbn Abbas ve İbn Mesud tarafından buradaki illa-istisna edatının muttasıl olduğu söylenmiştir. İstisna edatı eğer muttasıl sayılırsa, İblis, meleklerden olmaktadır. Çünkü istisna, müstesna minh cinsinden olur. Bunun için Allah’ın “*Ben sana emrettiğim halde, seni secde etmekten alıkoyan nedir?*” sorusuyla meleklerle yapılan secde emrine aynı zamanda İblis in de muhatap olduğunu, onun meleklerden sonradan istisna edildiğini kasetmektedir. Ancak buradaki istisna edatının eğer “munkatı” olduğu kabul edilirse, o takdirde İblis meleklerden değil, cinlerden biri olarak sayılır. Bu görüş Hasanü’l-Basri’ye ve Katade’ye aittir. Onlar şeytanın nârdan, meleklerin ise nurdan yaratıldığını belirtmektedirler.

137

Kehf Suresinde yer alan bir ifade İblis’in meleklerden olmadığını ima eder niteliktedir:

“Hani biz meleklerle: ‘Âdem’e secde edin!’ demiştik de, İblis hariç bütün melekler hemen secdeye kapanmışlardı. O yüzden Rabbinin emrinden dışarı çıktı. Şimdi siz, beni bırakıp da onu (şeytanı) ve onun soyunu mu dost ediniyorsunuz? Oysa onlar sizin düşmanlarınızdır” (Kehf 18/50).

Konuyu bu kadar önemli kılan husus meleklerin kendilerine emredilenei yapmaktan başka bir şey yapamayacaklarını bildiren âyetlerdir. Eğer şeytan melek cinsinden olmuş olsaydı, meleklerin varlık yapısına tamamen ters olarak isyan etmiş olurdu ki Kuran bunun mümkün olmayacağını açıkça belirtir (Tahrîm 66/6).

İblis ateşten yaratılmıştır ve o bu durumu bir üstünlük nişanesi olarak okumuş; Allah’a karşı gelmiştir: *Tüm melekler Âdem’in üstünlüğünü kabul ettiler, fakat İblis buna yanaşmadı, Küstahça böbürlendi ve böylece Allah’a karşı nankörlük etmiş oldu. Bunun üzerine Allah şöyle buyurdu: “Ey İblis! Kendi kudret ve irademle yarattığım insanın üstünlüğünü neden kabul etmedin? Büyüklük mü tashyorsun yoksa yalnız kendini mi üstün görmek*

istedin! İblis şöyle karşılık verdi: Evet, ben ondan daha üstünüm. Çünkü sen beni ateşten, onu balçıktan yarattın” (Sad 38/73-76). İblis bu tavrı sebebiyle lanetlenmiş ve cennetten kovulmuştur.

Kuran’da şeytanlar için kullanılan İblis tanımlaması özellikle Hz. Âdem’e secde etme emrine karşı gelen varlık için kullanılır. Hz. Âdem’e secde edilmesini anlatan kıssa, geçtiği hemen tüm surelerde emre itaatsizlik eden varlık için İblis tanımlamasını kullanır. Yani şeytandan ilk olarak İblis ismiyle bahsedilir. “Şeytan” kelimesi ise, “şeyatîn” şeklindeki çoğul formuyla beraber Kuran’da 88 kez geçmektedir.

6. HARUT-MARUT: MELEK Mİ MELİK Mİ?

Meleklerin özellikleri arasında onların günah işlemeyeceği belirtilir. Kendilerine emredilenin dışına çıkmayan melekler bu özellikleri hasebiyle günah işlemezler. Bu durum şu âyetten açık olarak anlaşılmaktadır: “(O ateşin) üzerinde öyle melekler vardır ki, çok sert, çok kuvvetlidirler. Allah kendilerine ne emretti ise, ona isyan etmezler ve emredildikleri şeyi yaparlar” (Tahrim 66/6). Buna karşın Kuran’da yer alan Harut-Marut kıssasında meleklerin yaptıklarından hareketle, onların hata yapabilecekleri gibi bir algı ortaya çıkabilir. Söz konusu âyet şöyledir:

138

“Ey Peygamber! O Yahudiler (Kuran’ın peygamberler hakkında verdiği bilgilere inanmak yerine) şeytan ruhlu kimselerin öteden beri Süleyman’ın hükümdarlığı hakkında uydurdukları yalanlara inanırlar. Hâlbuki (o şeytan ruhlu kimselerin, “içki âlemi yapardı, işlerini sihirle yürütürdü ve hatta putperestliğe sapmıştı diye iftira ettikleri) Süleyman kâfir olmadı; asıl o şeytan ruhlu kimseler kâfir oldular. Çünkü onlar halka sihir/büyü öğretiyorlardı. Yine onlar vaktiyle Babil’de Hârût ve Mârût adlı iki meleğe verilen sihir bilgisinin (bu iki melek tarafından kötü maksatlarla kullanıldığı yolundaki) birtakım asılsız hikâyelere de inanırlar. Hâlbuki o iki melek, “Bakın biz sizin için bir imtihan vesilesiyiz. Sakın sizi denemek için öğretilen bu bilgiyi kötüye kullanarak kâfir olmayın!” diye uyarıda bulunmadıkça kimseye sihir öğretmezlerdi. Fakat şeytan ruhlu kimseler o iki melekten koca ile karısının arasını açacak büyüyü öğreniyorlardı. Gerçi onlar Allah’ın izni olmadıkça hiç kimseye büyüyle zarar veremezlerdi. Doğrusu onlar kendilerine fayda değil zarar getirecek şeyler öğreniyorlardı. Böyle iken, sihir ve büyüyle meşgul olanların âhiretteki tüm nimetlerden mahrum kalacağını da gâyet iyi biliyorlardı. Karşılığında kendilerini harcadıkları bu sanat ne kadar çirkin! Sihir işiyle meşgul olmaları sebebiyle hak ettikleri cezanın ne kadar ağır olduğunu keşke bilselerdi!” (Bakara 2/102).

Kur’ân-ı Kerîm’de Hârût ve Mârût’un zikredildiği âyet, Süleyman’a atılan iftiralarla Hârût ve Mârût’un sihir öğretişi hakkında iki ana konuya dair bilgi verir. Müfessirler bu âyetin sihir öğretme ve öğrenmenin sakıncalarını vurguladığı konusunda hemfikirdirler. Bu âyetle Hârût ve Mârût hakkında ayrıntıya girilmediği, ayrıca Hârût ve Mârût’la ilgili senedi güvenilir hiçbir hadis bulunmadığı halde tarih ve tefsir kitaplarında, özellikle “İsrâiliyat” denilen ve hadis literatürüne de giren Yahudi kaynaklı rivâyetlerde bazı ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Ancak Taberî, Kadî İyâz, İbn Hazm, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Kurtubî, İbn Kesîr, İbnü’l-Cevzî, Fahreddin er-Râzî, Tabersî gibi müfessir ve bilginler bu rivâyetleri tenkit etmişler, uydurma veya zayıf olduğunu ifade etmişlerdir. Meselâ İbn Kesîr bu rivâyetlerin hepsinin uydurma olduğunu ve gerçekte Yahudi asıllı Kâ’b el-Ahbâr’dan kaynaklandığını belirtmektedir.

Öte yandan âyetteki ilgili kelimenin mütevâtir olan okunuşu “melekeyn” (iki melek) şeklinde olmakla birlikte İbn Abbas, Hasan-ı Basrî, Ebû’l-Esved ve Dahhâk gibi bazı âlimler bu kelimeyi “melikeyn” (iki melik, iki kral) şeklinde okuyarak Hârût ve Mârût’u insan isimleri olarak kabul etmişlerdir. İbn Hazm ise bunların melek değil iki şeytan veya iki cin kabilesi olduğunu ileri sürmüştür. Buradaki “melekeyn” (iki melek) kelimesinin, “iki kudretli kişi” veya “iki ruhanî kişi” anlamında mecaz olduğunu ileri sürenler de vardır. Melek oldukları kabul edildiği takdirde onların insanlara sihir öğretmesinin hikmeti şöyle izah edilebilir: O dönemde sihirbazlar çoğaldı ve sihirde birçok enteresan sanatlar icat ettiler. Hatta peygamberlik iddia edenler de oldu. Bunun üzerine Yüce Allah, bu iki meleği gönderdi ki, insanlara sihir çeşitlerini öğretsinler de, insanlar sihirle mucize arasını ayırma imkânını bulsunlar ve yalan söyleyerek peygamberlik iddia edenlerin, peygamber değil, sihirbaz olduklarını anlasınlar.

Yahudiler Allah tasavvurunda olduğu gibi meleklerle ilgili olarak da antropomorfist (insanbiçimci) bir anlayışa sahiptirler. İslam’daki melek anlayışı meleklerin insan türünde günah işlemeleri, haz peşinde koşmaları gibi İsrailiyyâtta bahsettiği şekliyle bağdaşmaz. Çünkü melekler günâhlardan masumdurlar. Şâyet günâh işlemiş olsalardı, önce kendileri için istiğfar ederlerdi. “*Ne Mesih, Allah’a kul olmaktan çekinir, ne de Tanrının kendisine yakınlaştırdığı melekler*” (Nisa 4/172) ifadesinde, demek isteniyor ki: İsa, Allah’a ibadet etmekten çekinmez. Nasıl çekinsin ki, o kutsal Mesih’tir. Yakınlaştırılmış melekler de öyle! Eğer kul olmaktan çekinmeleri ihtimali olsaydı, Allah onu (İsa’yı) kutsamaz, onları (melekleri) da yakınlaştırmazdı.

Namaz, oruç, hac gibi ibadetler insanlara mahsus ibadetlerdir. Yine zina, hırsızlık, adam öldürme, iftira, savaştan kaçma gibi günahlar ancak insan-

lar hakkında tasavvur olunabilir. Bunlar melekler hakkında anlamsızdır. Onların günah işlemedikleri şu âyetten açık olarak anlaşılmaktadır:

“(O ateşin) üzerinde öyle melekler vardır ki, çok sert, çok kuvvetlidirler. Allah kendilerine ne emretti ise, ona isyan etmezler ve emredildikleri şeyi yaparlar” (Tahrim 66/6).

7. MELEK-İNSAN KARŞILAŞTIRMASI: EFDALİYET MESELESİ

Melekler hemen bütün din, inanç ve kültürlerde bazı istisnalar dışında ağırlıklı olarak mükemmellik, iyilik, masumluk, günah ve hatadan münezzehe-lik gibi özelliklerle nitelendirilirler. Bu durum onların insan karşısındaki konumlarının ne olduğu sorusunu doğurur. Buna dair verilen cevaplardan biri onların hata ve günahattan azade olmaları sebebiyle insandan üstün olduğu şeklindedir. Fakat bazı düşünürler, meleklerin irade ve seçme özgürlüklerinin olmayıp, yalnızca kendileri için emredileni yerine getirdiklerini, bu nedenle onların iradesi sonucu iyiyi ve doğruyu seçen insandan üstün olamayacaklarını ileri sürmüşlerdir. Nitekim Kuran’da “*Onlar, Allah’ın kendilerine emrettiği şeylere asla isyan etmezler ve emrolundukları şeyi yaparlar*” (Tahrim 66/6) şeklinde bahsedilmesi iradelerinin olmadığını açıkça gösterir.

140

Kuran’da insanın yaratılması esnasında meleklerle Hz.Âdem’e secde edilmesinin emredilmesi üzerine meleklerin yaşadığı kısa bir tereddüt ardından, Hz.Âdem’in “isimleri bildirmesi” sonucu ona bir saygı ifadesi olarak secde etmeleri meleklerin insan karşısındaki konumunu en açık bir şekilde özetlemektedir. Bununla birlikte yukarıda örnek olarak verilen âyetler ilk bakışta melek olmanın insan olmaktan çok daha üstün olduğu algısını doğurmaya müsaittir. Fakat meleklerin insandan daha mükemmel ve muhteşem olduğu düşüncesinin sahibi aslında Kuran değildir. Şeytan, insanın bu düşüncesini kendi amacı için kullanmaktadır. Buna karşın Kuran, insanın bu algıya kapılmayıp kendisinin iradesi sonucu iyiyi ve hakikati seçtiği müddetçe meleklerden daha üstün olduğuna dikkat çeker.

Meleklerin mi yoksa insanların mı daha üstün olduğu meselesi Kuran’da konuyla ilgili âyetlere olan yaklaşımdaki farklılık sebebiyle, Kelam ekollerince farklı cevaplanmıştır. Mutezilenin çoğunluğu meleklerin peygamberlerden ve genel olarak tüm insanlardan üstün olduğu görüşündedir. Buna delil olarak da inkârcıların isteklerine karşı peygamberlerin “*ben gaybı bilmem, melek de değilim*” şeklinde verdikleri cevap ve ayrıca yuharıda şeytanın Hz. Âdem’i kandırmak için kullandığı sözler gösterilir. Yine bunlara ek olarak meleklerin Allah’a yakın varlıklar oldukları ve Ona sürekli itaat halinde olmalarını katarlar. Buna karşılık Ehli Sünnet ve Şii

kelamcılarını ise insanın meleklerden daha üstün olduğu kanaatinde idirler. Bunun sebebi olarak da özellikle meleklerden Âdem'e secde edilmesi talebini gösterirler. Bunun yanı sıra insanın irade sahibi olarak iyiye yönelmesi ve Allah'a itaat etmesinin, seçme özgürlüğü olmaksızın kendi varoluş amacını yerine getiren varlıktan daha üstün olduğunu açıkça gösterdiğini belirtirler. Konuyla ilgili önemli bir eleştiri ise aslında melekler ve insanların ontolojik olarak birbirlerinden farklı olmaları hasebiyle bir kıyasa gidilmesinin doğru olmayacağı, her ikisinin de farklı varlık gruplarından oldukları, bu nedenle birbirleri arasında bir üstünlük yarışının sağlıklı olmayacağı yönündedir.

8. MELEKLERE İMANIN FENOMENOLOJİSİ

Görüldüğü üzere melekler hem bu evrende hem de dünya sonrası cennet ve cehennemde, her yerde hazır bulunmakta ve insan ile ilgili birtakım roller üstlenmekte; bununla kalmayıp insanın her an yanı başında, onun her yaptığına şahit olmaktadır. Üstelik inanan kimselere her daim destek olurlar. Bu nedenle melekleri yalnızca gayb ötesi âlemin varlıkları olarak görüp, zihinsel olarak bir uzaklaşmaya yol açmak doğru olmaz. Bu halleriyle melekler Allah'ın her an hazır ve nazır olduğunun bir temsilcisi gibidirler. Kuran'da Allah'a imandan hemen sonra Peygamberlere veya Kitaplara değil Meleklerle imanının yer alması, insanın bu gerçeğin farkına varmasına yönelik olabilir. Meleklerle imanı yalnızca Allah'ın elçilerine vahiy ulaştırmaları sebebiyle onların vahyi dosdoğru ilettiğine inanmak ve güvenmekle sınırlamak yeterli olmaz.

Meleklerle iman, insanın yaptıklarının her an gözetim altında olduğunu hatırlatarak, insanda sorumluluk duygusunu güçlendirir. Yine insan Kuran ve hadislerden hareketle görebilir ki, çaresiz ve yalnız hissettiğinde Allah onu melekleriyle destekleyecektir. Aynı şekilde insan, Allah'ın kudretinin bir yansıması olarak meleklerle inandığında onların zalimlere lanet ettiğini ve zamanı geldiğinde onların helak olacağını bilecektir. Allah'ın insanı yaratacağını meleklerle bildirmesinin bir sebebi olarak da, meleklerin İlahi İrade'nin gerçekleşmesinde vasıta olacaklarına işaret ettiği yorumu yapılmaktadır.

Hüseyin Atay, meleklerle iman hakkında şunları söyler: "İslam'ın melekleri imanının esaslarından biri yapmasındaki gayesi, insanın hareketlerini gözetlemekte ne kadar ince ve sıkı davranıldığını, her hareketinin gözetlendiğini bildirmektir. Meleğin, yaratılışı itibarıyla bilinmeyen âlemden olması, insanın yalnız başına bulunduğu halde yapacağı hareketleri görmesini mümkün kılar."

Kaf Sûresi’nde gözetlemeyle memur bu melekler açık bir şekilde anlatılır:

“Onun sağında ve solunda oturan iki elçi (melek, onun yaptıklarını) kaydetmektedir. (İnsan,) Hiçbir söz söylemez ki yanında (onu) gözetleyen, dediklerini zapteden (bir melek) hazır bulunmasın” (Kaf 50/17,18).

İslam akidesinde insanın ana rahmine düştüğü andan itibaren ölümüne kadar onunla beraber olacak bir meleğin görevlendirileceği düşüncesi mevcuttur. Bu düşünce inanan insanın zihninde onun sürekli olarak yanında var olan, onu gözleyen, yeri geldiğinde destekleyen, öldüğünde onu karşılayacak olan biri olduğunu hatırlatarak her an sorumlu davranmasına sebebiyet verir. Bu bilince sahip bir hayat süren insanın nasıl karşılanacağını Kur’an şöyle anlatır:

“Rabbimiz Allah’tır” diyen ve sebatla doğru yolu izleyenlere gelince, onların üzerlerine sık sık melekler iner ve (şöyle derler): “Korkmayın ve üzülmeyin, işte alın size vaad edilmiş olan cennet müjdesini. Biz bu dünya hayatında sizin dostunuzuz ve öteki dünyada da dostunuz olacağız. Orada canınızın çektiği her şeye sahip olacak ve istediğiniz her şeye kavuşacaksınız” (Fussilet 41/30-32).

Melekler konusunda özellikle İslam filozoflarınca hâkim olan bir diğer görüş ise şeytanın insandaki kötü duyguları, meleklerin de insanın iyi ve doğru olan yanını temsil ettiği fikridir. Ömer Rıza Doğrul meleği şöyle tarif etmektedir: “İnsanın fitratında iki cazibe vardır. Biri hayır cazibesi ki, insanı yüksek faziletlere ulaştırır. Diğeri şer cazibesi ki, insanı hayvaniyete alçaltır. Bu cazibelerin işlemesi harici vasıtalarla bağlıdır. İnsanı hayra cezbeden vasıtaya melek, şerre cezbeden vasıtaya ise şeytan denir. Meleklerle iman edilir, şeytanlarsa reddedilir.”

Melekler gaybî varlıklar oldukları için bilinme vasıtaları yalnızca haber-i sâdıktır. Melekleri kabul ya da red aklın ve tecrübenin alanına girmez. Onlar makul varlıklardır akledilebilirler; ancak varlıkları ve keyfiyetleri hakkında akıl hüküm veremez. Ne varlıkları ne de varlıklarının eseri akla ve algıya açık olduğu için haber-i sâdik yegâne bilgi kaynağıdır.

Allah melekleri değil ama insanları imtihan için yaratmıştır. Meleklerden farklı olarak insanda hayır ve şerri tercih etme kabiliyeti bulunmaktadır. Melekler aklî üretimde bulunamazlar. Kendilerine verilen hazır bilgiyi kullanırlar. Nitekim Allah Hz.Âdem’e eşyanın isimlerini sormuş o da anlatmıştır. Melekler ise bizim senin öğrettiğin dışında bilgimiz yok demişlerdir. (Bakara 2/31,32) Âdem, isimleri meleklerle haber vermesinden dolayı değil, isimlere ilişkin gerçek bilgisinden dolayı halifelik misyonunu haket-

miştir. İnsanlar bilgi üretme ve iradelerini serbest kullanma bakımından meleklerden üstündürler fakat melekler de teslimiyet ve taat bakımından insandan üstündürler.

İnsandan Allah'ın görevlendirdiği meleklerin her zaman kendisini gözetleyip eylemlerini kaydettiği şuuruyla hareket etmesi beklenmektedir. İnsana iyi düşünceler aşılayan melekler olduğu gibi kalbine vesvese veren, kötü fikirler telkin eden şeytanın varlığından da bahsedilmektedir. Allah insanın maddi cephesinin yaratıcısı olduğu gibi manevî, ruhanî kabiliyetlerinin de yaratıcısıdır. İnsana sezgi gücü, ahlâk şuuru, hayır ve şer motivasyonu veren de Allah'dır. İnsan ruhu ile irtibata geçen melek iyiliğe davet ederken yine insanın iç âlemine nüfuz eden şeytan kötülüğe çağırır.

Râzi, analogi dilini kullanarak melek, şeytan ve bunların insanla ilişkisi konusunda şunları dile getirmektedir: “Bil ki insanlar cesetlere, melekler ruhlara bakarlar. Sana bakan melekler, ruhunu şehvet ve gazabdan oluşan kötü sıfatların mahalli görünce seni kabul etmediler: “Yeryüzünde bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi halife yapacaksın?” dediler. Râzî, filozoflara atfen şöyle diyor: “Ruhlar ya göksel veya yerseldir. Yersel ruhların temiz, hayırlı, güzel şeyleri emredenleri vardır ki bunlar yer melekleridir. Kötü, günah şeyleri emreden habis, şerli yersel ruhlar ise şeytanlardır. İyi ruhlar insanlara iyilikleri emrettikleri gibi, birbirlerine de ibadet ve tâati emrederler. Habis ruhlar da insanlara kötülükleri emrettikleri gibi birbirlerine de kötülükleri emrederler. İnsan ruhlarıyla bu ruhlar arasında ilişki oluşmadıkça bunlardan herhangi birine katılmak mümkün olmaz. Ruhun cevheri melek türündendir. Ruhun meleklerle bağıntısı, ışığın güneşe, katreinin denize bağıntısı gibidir. İnsan ruhları kötü sıfatlardan temiz olursa iyi ruhlar cinsinden olur ve onlara katılır. Kötü sıfatlarla nitelenirse kötü ruhlar cinsinden olur ve onlara katılır. Bu sıfatların her birinde bulunan insanlar vardır. İşte her insan, bulunduğu sığata uyan bir yersel ruhla ilişkide olur. Eğer insan iyi ahlâk ve sığatta ise ilişkide bulunduğu ruh, melektir. Meleğin ona aşıladığı düşünce ilhamdır. Eğer insan kötü sığatta ise ilişkide bulunduğu ruh şeytandır. Şeytanın ona aşıladığı düşünce vesvesedir.”

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Ankara, 2009.

Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, İstanbul, t.y.

Çolak, Ali, *Kuran ve Hadislere Göre Melek Kavramı*, Gümüşhane, 2012.

Derveze, M. İzzet, *et-Tefsiru l-hadis*, çev. Heyet, İstanbul.

Erbaş, Ali, *Melekler Alemi: İlahi Dinlerde Melek İnancı*, İstanbul, 2012.

- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İstanbul, 2000.
- Heyet, *Kur'an Yolu*, Ankara, 2007.
- Rahman, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, 2000.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtîfu'l-gayb*, Beyrut, t.y.
- Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, Mısır, 1346.
- Sâbûnî, *Saffetu't-tefâsir*, İstanbul
- Serdar, Murat, Semavi Dinlerde Dört Büyük Melek (Cebrail, Mikail, İsrail, Azrail), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008.
- Serdar, Murat, Hristiyanlık ve İslam'da Meleklerin Varlık ve Kısımları (Angelojik bir Mukayese Denemesi) *Bilimname Dergisi*, 2009.
- Tabatabaa, *el-Mizân fî'l-Kur'ân*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul, 1999.

6 BÖLÜM

6. BÖLÜM

KİTAPLARA
İMAN

KİTAPLARA İMAN

— | Temel Yeşilyurt

1. KUTSAL KİTAPLARA DUYULAN İHTİYAÇ

Allah insanı en güzel şekilde yaratmış, onu yeryüzüne göndermiş ve yeryüzündekileri onun hizmetine sunarak insanı üstün bir konuma yerleştirmiştir. İnsanlara olan sevgisi, merhameti ve şefkati nedeniyle onları kendi başlarına bırakmamış peygamberler gönderip kitaplar indirerek onlara iyiyi, doğruyu ve güzeli anlatmıştır. İnsan diğer varlık türleri içinde en mükemmeli olması yanında, sahip olduğu akıl ve iradeyle iyi ile kötüyü ayırt edebilecek güçtedir. Bu onu diğer varlıklardan ayıran önemli bir niteliktir. Bu insanî yeti, onu sorumlu bir varlık yapmaktadır. Dünya hayatında yapmış olduğu tercihlerinin hesabını verecek ve bunun sonucundaki kazanımları kendisine eksiksiz olarak verilecektir.

İnsan sahip olduğu nitelikler yönüyle ayrıcalıklı bir konumda olsa da, sahip olduğu akıl ve iradeyi her zaman doğru kullanmamakta ve zaman zaman yanlış kararlar verebilmektedir. Çünkü insan, hem sahip olduğu öfke, nefret, sevgi vs. nitelikleri ile hem de dünya hayatının sıkıntıları içinde her zaman yaratılıştaki asli saflığını koruyamamakta, iradesini her zaman doğru taraftan yana kullanamamakta ve hata yapabilmektedir. Bu sebeple insan her zaman Yüce Yaratıcının yardım ve desteğine muhtaçtır. Çünkü insan her zaman kendisi için iyi ve kötü olanı ayırt edememekte, karşılaştığı olayların akıbetini doğru tahmin edememekte, nefsinin istekleriyle nasıl baş edeceğini bilememektedir. İnsanın yaşadığı hayat müddeti dünya hayatıyla son bulmakta ve yaptıklarının hesabını verme durumuyla karşı karşıya kalmaktadır. İnsanın yeniden dünyaya gelme ve deneme yanılma yöntemiyle doğru ve

iyi olanı tespit edebilme şansı da yoktur. Diğer taraftan iyi ve kötü kavramları, zaman zaman insanları istek ve arzularının ya da çıkarlarının kurbanı edilmekte ve çoğu kere de herkesin üzerinde uzlaşabileceği bir evrensel/ortak iyiye ulaşamamaktadır. Bu açıdan bakıldığında her türlü süfli istekten uzak, müteal bir ufka dayalı bir evrensel iyyinin mevcudiyeti insan için büyük bir kolaylık olacaktır. İşte Kitaplar, insanlara doğruyu ve güzeli gösteren ve önerdiği ahlaki yaşam biçimiyle insanın dünya hayatını ve sonrasını anlamlandıran önemli rehberlerdir. Allah'ın insanlara olan rahmetinin, bereketinin ve şefkatinin önemli bir tecellisidirler. Diğer taraftan insanın dünya hayatında imanda, amelde, ahlakta, sanatta vs. tabii olacağı bir takım prensiplerin mevcut olması, dünya hayatını daha anlamlı hale getirirken, ahirette insanı kurtuluşa götüren yolun başlangıcı olacağına şüphe yoktur.

Diğer taraftan insan idrak ve kapasitesi, sınırlıdır; yakın çevresini anlayıp idrak edebilse de bazen uzak çevresiyle anlamlı bir iletişim kuramamaktadır. Çoğu kere anlayış ve idraki, duyularının sınırlarının erişebileceği noktaya kadar varmakta, onun ötesindeki hakikatleri anlamaktan aciz kalmaktadır. Oysaki gerçeklik, duyularımızın ulaşip anlayabileceği kadar yüzeysel ve somut değildir. İnsanın yaratılış ve amacından tutun, akıbetine kadar pek çok soru, insan idrakini aşan bir mahiyet arz etmektedir. Ayrıca insanın ölüm sonrası hayatına ilişkin pek çok soru da, Allah'ın peygamberlerine gönderdiği vahiy ve kutsal kitaplar sayesinde anlamlı cevaplar bulabilmektedir. İndirilen kutsal kitaplar ve orada insana sunulan rehberlik, yalnızca ufkumuzu değil ufkumuzun ötesini de aydınlatmakta, yalnızca dünyamızı değil öte dünyamızı da kazanabilecek reçeteler sunmaktadır.

Başka bir açıdan insan, tek başına Yüce bir yaratıcıyı bilebilecek bir donanıma sahipse de, O'nu daha yakından tanımak ve O'na karşı sorumluluklarını bilebilmek için de ilahi kitapların desteğine muhtaçtır. İnsan Allah'ı bilmek ve O'na ibadet etmekle mükellef olduğuna göre, sorumluluğunun ne olduğunu bilmesi gerekir. İşte Yüce Allah gönderdiği peygamberler ve ilahi kitaplarla, insanın yaratıcısını bilmesi noktasında ona rehberlik etmiş ve O'na karşı insanın sorumluluğunu bildirerek hatırlatmıştır.

2. İMAN ESASI OLARAK KİTAPLARA İMAN

Kitaplara iman başlığındaki “kitaplar” ifadesi ile Allah'ın emir ve yasaklarını bildirmek ve insanlara yol göstermek amacıyla, melekler vasıtasıyla peygamberlerine indirdiği kutsal metinler kastedilmektedir. Ancak Arapça olarak “el-Kitab” ifadesi ise Kur'an'ı ve ondan önce indirilmiş olan kutsal kitapları ifade etmek için kullanılır. Kitap sözcüğünün çoğulu “*kütüb*” şeklinde gelir. Kitaplara İman ise, Allah tarafından peygamberlerine indirilen semavi kitapları bilip tanımak ve onların hak ve Allah katından oluşlarına

iman etmek anlamına gelir. Yalnızca Kur'an'a değil, ondan önce indirilen kitapların da asıllarını kabul etme ve inanma, İslam İnancının bir gereğidir. Yüce Allah pek çok âyette inananlardan bunu talep eder:

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ
هُمْ يُوقِنُونَ

“Sana ve senden öncekilere indirilenlere inanırlar” (Bakara 2/4).

آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ
وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا
سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

“Peygamber ve müminler Allah tarafından kendilerine indirilene, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler” (Bakara 2/285). Başka âyetlerde ise Yüce Allah, müminlerden bu kitapların hepsine inanmalarını ve Allah'ın kitabı oluşu bakımında bunlar arasında bir ayırım yapmamalarını ister (bkz. Bakara 2/136; Al-i İmran 3/84). Diğer taraftan ilahi kitaplara inanmayan veya bir kısmına inanıp bir kısmını reddedenlerin tam manasıyla sapkınlık içinde oldukları ifade edilir (Nisa 4/136).

Dolayısıyla Allah'ın Hz. Adem'den Hz. Muhammed (s.a.v)e kadar peygamberlerine indirmiş olduğu suhuf ve kitaplara iman etmek, onlar arasında ayırım yapmamak ve Allah'ın Kelamı oluşu itibarıyla hak oluşlarına inanmak her Müslüman üzerine farzdır. Allah bu kitapları vasıtasıyla inanç, ibadet, ahlâkî ilkeler, birey ve toplumla ilgili hükümler yanında, insanlara yapılmasını emrettiği emirler ve insanların kesinlikle kaçınmaları gereken yasaklarını da bildirmiştir.

Yüce Allah, kitapları peygamberlerine onlara rehberlik ve kılavuzluk etmek, aralarında ihtilafa düştükleri hususlarda hüküm vermek (Bakara 2/213) üzere indirmiştir. Kutsal kitapların bize kadar ulaşımı peygamberler vasıtasıyla olduğundan, peygamberleri inkâr etmek, kutsal kitapları inkâr etmekle eşdeğerdir:

“(Habibim) onlar seni yalanlarsa, senden evvelki o apaçık mucizeleri, sahifeleri ve nûr verici kitapları getiren peygamberleri de yalanlamış olurlar” (Ali İmrân 3/184).

Bu nedenle Allah, böylesi bir inkârı bir çeşit sapkınlık olarak nitelendirmiş ve inananlardan “Allah'a, Peygamberine ve Peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaplara” iman etmelerini emretmiştir.

“Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse, derin bir sapıklığa düşmüş olur” (Nisâ 4/136).

İslam İnancına göre iman esasları bir bütündür. Allah’a, peygamberlerine ve ahiret gününe iman eden her Müslümanın aynı zamanda Allah’ın peygamberlerine indirdiği kitaplarına da ve ona aracılık eden meleklerle de inanması gerekir ve bunlardan hiçbirini reddedemez. Yukarıdaki âyetlere dikkat edildiğinde, Allah’a, meleklerine, kitaplarına ve ahiret gününe iman yanında, O’un indirdiği kitaplara da iman etmek, başta peygamberler olmak üzere tüm Müslümanlara emredilmiştir. Benzer şekilde Hz. Peygamber (s.a.v) Kur’an ve önceki peygamberlere indirilen kitaplara iman etmeyi, bir Müslümanın inanması gereken hususlar arasında saymıştır (Buhari, “İman” 37; Müslim, “İman” 5).

Diğer taraftan Kitaplara iman, sahip olduğumuz Allah inancının da bir gereğidir. Çünkü Allah, Kelam Sıfatı ile nitelenmiştir. İndirilen kutsal metinler ise, bu kelam sıfatının bir anlamda yeryüzündeki tecellisidir. Bu nedenle Müslümanlar, Kur’an’a “kelamullah” (Allah’ın kelamı) demektedirler. Kelam Sıfatı sahibi olan Yüce Allah, emir ve yasaklarını insanlara bildirmek istemiş ve bunu melekler vasıtasıyla Peygamberler üzerinden gerçekleştirmiştir. Öyleyse Kitaplara iman, Allah, peygamber ve melek inancının zorunlu sonucudur denilebilir. Çünkü bütün peygamberler, Allah’tan vahiy almışlardır ve kutsal kitap ve suhurlar da aldıkları bu vahyin bir ürünüdür. O halde denilebilir ki, Allah’a inanan bir insanın, O’nun Peygamberler gönderdiğini ve melekler vasıtasıyla emir ve yasaklarını bildirdiğini, yani kitaplar gönderdiğini kabul etmesi zor olmayacaktır.

Allah’ın dilediği peygamberlerine gönderdiği bu kitaplara semavi kitaplar, ilahi kitaplar ya da indirilmiş kitaplar adı verilmektedir. Yüce Allah, Kur’an’da, her millete bir peygamber gönderdiğini ve hiçbir topluluğu uyarıp yol gösterecek bir peygamber ve kitaptan mahrum bırakmadığını ifade etmektedir (Fatır 35/24; Yunus 10/47). Gönderdiği bu peygamberlerin bir kısmına kitap gönderilirken, bir kısmına kitap verilmemiş ve onlar önceki peygamberlerin kitaplarına tabii olmuşlardır. Peygamberlere verilen bu kitapların sadece bir kısmı Kur’an’da zikredilmiştir. Bu kutsal kitaplardan Tevrat, Hz. Musa’ya; Zebur, Hz. Davud’a; İncil, Hz. İsa’ya ve son kitap olan Kur’an-ı Kerim de Peygamberimiz Hz. Muhammed’e gönderilmiştir. İslam inancına göre bu kitapların hepsi haklıdır, Allah katından gönderilmiştir. Kur’an’dan önce nazil olan kitapların asıllarına inanmak, İslam İnançları açısından zorunludur.

Bunlar dışında kalan diğer semavi kitaplar sahifeler halinde indirilmiş olup sayıları toplam da 110 sahifeden ibaretler. Kur’an bu suhurlardan, yalnızca Hz. İbrahim’e indirilenden söz etmektedir. Yaygın olan görüşe göre bu 110 suhurların 10 sahifesi Hz. Adem’e, 50 Sahife Hz. Şit’e, 30 Sahife Hz. İdris’e,

10 sahife Hz.İbrahim'e ve 10 sahife de Hz. Musa'ya indirilmiştir. Ancak geçen zaman içinde, indirilen suhuf lar ortadan kaybolmuş, Tevrat, Zebur ve İncil gibi kutsal kitaplar ise orijinal hallerini koruyamamışlardır. Bunlar içinde yalnızca Kur'an, vahyedildiği şekliyle orijinal şeklini korumuş ve günümüze kadar hiçbir harf i değişmeden gelmiştir. Bizler bu kitapların Allah katından geldiklerine ve vahyedildikleri haldeki orijinal hallerine inanmakla sorumluyuz.

3. VAHYİN SONUCU: KUTSAL KİTAPLAR

Allah ile peygamberler arasındaki iletişimde vahiy, önde gelen bir iletişim aracıdır. Peygamberlik kurumu ile vahiy arasında yakın bir ilişki vardır ve vahiy almayan hiçbir peygamber yoktur; biri olmadan diğeri olamaz. Çünkü her peygambere, ilahi emir ve yasaklar vahiy şeklinde bildirilmiş ve bu vahyin yazıya geçirilmiş biçimine de kitap adı verilmiştir. Allah katından kendilerine bildirilen vahyi, olduğu gibi muhataplarına tebliğ etmek, peygamberlerin aslı görevlerindendir.

Kur'an-ı Kerim'in anlatımına göre vahiy, yalnızca peygamberlere özgü değildir. Allah pek çok canlıya vahyetmiş ise de, dinî literatürde vahiy denince akla daha çok peygamberlere indirilen vahiy gelmektedir. Bu anlamıyla vahiy, Allah ile peygamberleri arasındaki özel bir iletişim aracı olup, mahiyetini tam olarak bilebilmek mümkün değildir. Çoğu kere de Allah ile peygamberi arasında nübüvvetin bir sırrı olarak kalmıştır. Bununla birlikte bazı düşünürler, vahyin lafız ve mana olarak Cebrail'in levh-i mahfuzdan aldığı, bunları lafız ve mana olarak peygamberimize ulaştırdığı ve peygamberin de onu Arapça olarak ifade ettiğini düşünmüşlerdir. Peygamberimiz de vahyin lafız ve mana olarak korunması hususunda titizlik göstermiştir.

Peygamberlerin, almış oldukları vahye herhangi bir müdahaleleri söz konusu değildir. Peygamber için vahiy, deruni bir tecrübe olmaktadır; vahiy peygamberin şahsında somutlaşır ve oradan da insanlığa yayılır. Bu anlamıyla vahiy "Allah'ın peygamber olarak seçtiği kimselere bildirdiği emir ve yasakları" ifade eder ve kutsal kitaplar da bu vahyin yazıya geçirilip kitaba dönüştürülmesiyle oluşurlar. Peygamberlerin Allah iletişim araçlarının vahiy oluşunu yüce Allah şöyle bildirir:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ
رَسُولًا فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَيَّ حَكِيمٌ

"Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir" (Şûra 42/51). Bu âyet aynı zamanda vahyin geliş biçimlerini de açıkla-

maktadır. Âyetten açıkça anlaşılmaktadır ki, Allah vahyini elçilerine ya doğrudan doğruya vahyetmiş, ya perde arkasından ya da melek vasıtasıyla ulaştırmıştır. Allah'ın vahyini doğrudan doğruya ulaştırması, herhangi bir vasıta olmaksızın, onların kalplerine bırakarak veya ilham etmesiyle gerçekleşir. Bu uykuda veya uyanıkken gerçekleşebilir. Bunun örneğini Allah'ın Hz. İbrahim'e, Musa'nın annesine vahyi oluşturur. Bu örneklerde Yüce Allah, Hz. İbrahim'e rüyasında oğlu İsmail'i kurban etmesini, Musa'ya Tur dağında kendisinin âlemlerin Rabbii olduğunu bildirmesi gibi olaylar anlatılmakta ve Allah onlara doğrudan doğruya vahyetmektedir. Diğer taraftan peygamberlerin görmüş olduğu sadık rüyalarda vahiy türünün örnekleri olarak görülebilir. Vahyin ikinci türünde Yüce Allah, vahyi herhangi bir cisimde var etmekte ve peygamber vahyi oradan almaktadır; bir bakıma cisim vahye perde olmaktadır. Bunun en iyi örneğini ise, Hz. Musa'nın tabletler şeklinde almış olduğu vahiy oluşturur. Vahyin üçüncü türünde ise, Yüce Allah bir meleği bu işle görevlendirmekte ve O'nun emir ve yasaklarını peygamberlere bu melek ulaştırmaktadır. Peygamberlere vahyi ulaştırmada aracılık eden Melek Cebrail olup, ya aslî suretinde veya insan suretine bürünerek vahiy getirmektedir. Peygamber efendimize de ilk vahiy, Cebrail aracılığıyla gelmiştir.

4. İLÂHÎ KİTAPLAR

Yüce Allah, ilk peygamber Hz. Adem'den son peygamber olan Hz. Muhammed'e kadar pek çok peygamber göndermiş, onlara vahyetmiştir. İnsanlara yol göstermiş, onları doğruya yönlendirmiş ve yeryüzünü hiçbir zaman hidâyetinden ve nurundan mahrum bırakmamıştır. Kur'an'ı Kerim böyle nebevî bir iletişim lütfunda bulunduğu peygamberlerden yalnızca 25'nin ismini zikretmiş, bunlar dışındaki peygamberler Kur'an'da yer almamıştır. Aynı şekilde isimleri zikredilen kitapların sayısı da sınırlıdır. Bu nedenle, peygamberlerin sayısını tam olarak bilemeyeceğimiz gibi, indirilen kitap ve suhurların sayısını da bilememekteyiz. Biz Kur'an'da adı geçen peygamber ve kitaplara ismen ve tafsilen, bunun dışındakilere ise icmalen iman etmekten sorumluyuz. Bu kitap ve suhurların hepsinin Allah tarafından gönderildiğine ve asılları itibarıyla hak olduklarını kabul etmek İslam İnancının bir gereğidir. İndirilen her bir kitap, bir öncekini tasdik etmiş ve bu yönüyle de konu bütünlüğüne sahip olmuşlardır.

Yüce Allah tarafından indirilen ilahi kitapların, Allah Kelamı oluşları itibarıyla aralarında bir fark bulunmamaktadır; hepsi haktır, Allah tarafından gönderilmiştir. Bu açıdan, asılları itibarıyla birbirine eşittirler, biz onlar arasında ayırım yapmaksızın hepsine iman ederiz. Ancak ilahi kitaplar, indirildikleri zaman ve toplulukların birbirinden farklı olması nedeniyle,

farklı hacim ve muhtevaya sahiptirler. Bunlardan hacimleri daha küçük olanlar **suhuf** olarak adlandırılırken, diğerlerine ise **kütüb** adı verilmiştir.

5. SUHUF

Arapça sahife kelimesinin çoğulu olan suhuf, yazılı bir metni dile getirmek için kullanılır. Küçük topluluklara ya da indirildiği topluluğun ihtiyaçlarına cevap verebilecek mahiyette indirilen küçük hacimli sahafelerden oluşurlar. Yüce Kitabımız değerli, güvenilir kâtipler tarafından yazılıp tertemiz kılınmış ve yüceltilmiş mukaddes sahafelerden söz edildiği gibi (Abe-se 80/13), bazı âyetlerde Hz. İbrahim ve Musa'nın ismi de zikredilmiş, onlara indirilen sahafelerden söz edilmiştir (Necm 53/36-37). Hz.Musa ve İbrahim'e ait sahafelerden söz etmişse de, yalnızca onlarda olana işaret etmiş ve muhtevası hakkında bilgi vermemiştir (A'la 87/18-19). Ancak, Hz. Musa'ya Tevrat'ın indirildiği bilindiğine göre, burada zikredilen suhuf ne olduğu sorusu akla gelebilir. Acaba burada Hz. Musa'ya indirilen müstakil suhufardan mı söz edilmektedir, yoksa Tevrat'ın belli bir parçasından mı söz edilmektedir. Ancak bazı âlimlerin tercihi, burada zikredilen suhufların, Hz.Musa'ya Tevrat'tan önce indirilmiş olabileceği şeklindedir (Çelebi, 96).

Bu sahafelerin sayısı ve peygamberlere dağılımı konusunda kesin bir bilgi bulanmamakla birlikte yaygın görüşe göre toplam 100 sahafedir. Bunlardan 10 sahafese Hz. Adem'e, 50 sahife Hz. Şit'e, 30 sahife Hz. İdris'e, 10 sahife de Hz. İbrahim'e indirilmiştir. Geçen zaman içinde bu suhufar kaybolmuş ve bunlardan hiçbirisi günümüze kadar gelmemiştir.

6. İNDİRİLEN KİTAPLAR

Yukarıda zikredilen sahafeler yanında, Kur'anda ve hadis kaynaklarımızda gelen ilahi kitaplardan da söze edilmektedir. Bunlar sahafelere nispetle daha kapsamlı, muhtevalı ve hacim olarak daha büyüktür. Bu kitaplar, yalnızca ismen zikredilmemiş, aynı zamanda bazı peygamberlere de nispet edilmiştir. Kur'an Tevrat'ı Hz.Musa'ya, Zebur'u Hz.Davud'da, İncil'i Hz.İsa'ya ve Kur'an'ı Hz.Muhammed'e nispet etmektedir (Bakara 2/53,87; İsra 17/2; Enbiya 21/48).

a. Tevrat

Tevrat, Hz.Musa'ya indirilen kutsal kitabın adı olup, İbranice'de kanun, şeriat, öğreti gibi anlamlara gelmektedir. Tevrat'a "ahd-i atık" ve "ahd-i kadim" denilmektedir. Bu kitabın Hz. Musa'ya indirilişi Kur'an âyetleriyle sabit olup her Müslümanın bu kitabın aslına inanması gerekir. Kur'an Tevrat'ın Allah kelamı oluşunu açıkça beyan eder: "*Biz, içinde doğruya*

rehberlik ve nur olduğu halde Tevrat'ı indirdik..." (Mâide 5/44). Bu nedenle her Müslüman Tervat'ın Allah'ın kalamı oluşuna inanması gerekir ve onu inkar etmek küfre götürür. Ancak bugün mevcut olan Tevrat tahrif edilmiş ve ilahi kitap olma özelliğini yitirmiş olmasından dolayı, bunun Allah kalamı oluşuna inanmak gerekmez. İnanılması gerekli olan, Tevrat'ın aslıdır ve Allah kalamı oluşudur.

Tevrat, Hz. Musa aracılığıyla İsrailoğullarına gönderilmişse de, onlar tarihte yaşadıkları sürgün ve esirlik dönemlerinde Tevratı asli haliyle korumayı başaramamışlardır. Tevrat'ın onların hidâyetini sağlamak, Rablerinin huzuruna varacaklarına inanmalarını temin etmek için gönderildiğini (En'âm 6/154; Kasas 28/43) ifade etmektedir. Tevrat'ı İsrailoğullarına gönderilmiş bir miras olarak (Mü'minun 40/53) niteyelen Kur'an, onları yükümlü tutuldukları halde amel etmemeleri nedeniyle eleştirmiş (Cum'a 62/5) ve onların Tevrat'ın kelimelerini değiştirmek, hakkı gizlemek, hakkı batıla karıştırmak suretiyle onu tahrif ettiklerini ifade etmiştir (Bakara 2/41-42, 75, 79, 159; Maide 5/13).

b. Zebur/Zübür

"Yazılı metin ve kitap" anlamına gelen Zebur, Hz.Davut'a indirilen kutsal kitabın adıdır. Kur'an'da toplam üç yerde geçen Zebur kelimesiyle iki yerde Hz.Davut'a verilen kutsal kitap kastedilmektedir:

وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّنَ عَلَىٰ بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا

"...Gerçekten biz, peygamberlerin her birine ayrı üstünlükler verdik. Davud'a da Zebur'u verdik" (İsra 17/55).

Tevrat'ta olduğu gibi maalesef bugün Zebur'un da aslı elimizde mevcut değildir. Eski Ahit'te yer alan Mezamir'lerin Zebur olabileceği ifade edilse de bu bilgi de kesin değildir. Meşhur görüşe göre Zebur, ilahi kitapların en küçüğü olup, yeni dini hükümler getirmemiştir. Daha çok irşad ve öğütler manzumesinden ibarettir. Ancak yine de elimizde orijinal bir nüshanın bulunmaması nedeniyle Zebur hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bizler, Tevrat'ın olduğu gibi, Zebur'un da bir kutsal kitap ve Allah'ın kalamı olduğunu kabul eder ve inanırız. Ancak Müslüman inancına göre, Zebur geçen zaman içinde tahrife uğramış ve ortadan kaybolmuştur.

Kur'an-ı Kerim, özel isim olarak kullanılan ve Davud'a verilen kitabın yanında zübür (zeburlar) terimini de kullanmaktadır (Zübürü'l-evvelîn/ öncekilerin zeburları gibi). Buradan şu anlaşılmaktadır ki, zebur da sahîfe gibi farklı peygamberlere verilen vahyin kayda geçirildiği metinlerin genel adı olarak da kullanılmaktadır.

c. İncil

Kelime olarak “müjde, talim ve öğreti” anlamına gelen İncil, Hz. İsa’ya indirilen kutsal kitabın adıdır. Tevrat’ın muhatap kitlesi gibi, İncil’in muhatap kitlesi de İsrailoğulları olmuştur. Ancak İncil’i İsrailoğullarına ulaştıran peygamber Hz. İsa’dır. Kur’an-ı Kerim, değişik âyetlerinden İncil’den söz eder. Ancak bir âyette açık biçimde onun Hz. İsa’ya indirilen bir kitap oluşu ifade edilir:

وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ
التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ
التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ

“O peygamberlerin izleri üzere Meryem oğlu İsa’yı, önündeki Tevrat’ı doğrulayıcı olarak gönderdik. Ona, içerisinde hidâyet ve nur bulunan, önündeki Tevrat’ı doğrulayan, Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için doğru yola iletici ve bir öğüt olarak İncil’i verdik” (Mâide 5/46). Bir sonraki âyette ise Yüce Allah, İncil’e inananların Allah’ın onda indirdiği ile hükmetmeleri gerektiğini beyan eder ve bunu tersine bir tutum takınanları fasıklar olarak niteler (bkz. Mâide 5/47).

İncil’e Allah’tan indirildiği şekliyle onu ilahi kitaplardan sayıp iman etmek inancımızın bir gereğidir. Onun Allah tarafından gönderildiğini kabul eder ve Allah’ın kelamı olduğuna iman ederiz. Ancak İslam İnancına göre, diğer iki kutsal kitabın başına gelen, İncil’in de başına gelmiş ve tarih içerisinde indirildiği şekliyle orijinal halini koruyamamıştır; tahrife uğramış ve değiştirilmiştir. Dolayısıyla İncil’in değiştirilmemiş aslına uygun metni elimizde mevcut değildir. Bugün Hristiyanların elinde bulunan, Matta, Markos, Luka ve Yuhanna gibi bölümleri bulunan Kitab-ı Mukaddes içinde yer alan, Hz. İsa’ya indirilen İncil değil, onun değiştirilmiş ve tahrif edilmiş halidir. Başka bir deyişle de, Hz. İsa’nın ölümünden sonra Havariler tarafından yazılan ve onun tebliğ ve davetini konu edinen biyografik denemeler niteliğindedir. Biz Müslümanlar olarak İncil’in aslına ve Allah’ın kitabı oluşuna iman ederiz. Bugün elde mevcut şekline inanmakla mükellef değiliz. Eğer bir Müslümana önceki kutsal kitaplarda geçen bir haber veya metin aktarılsa, bu haber eğer Kur’an ve sahih hadislerle uygunsa kabul edilir, değilse reddedilir. Hz. Peygamber (s.a.v) bu konuda şöyle buyurmuştur: “Ehl-i Kitab’ı tasdik de etmeyin, tekzip de etmeyin. Biz Allah’a, bize indirilene, İbrahim’e... indirilene inandık deyin” (Buhari, “İ’tisam” 25).

d. Kur’an-ı Kerim

İslam inancına göre, bu kitapların hepsinin hak olduğuna ve Allah katından indirildiğine ve asıllarına iman ederiz. Ancak bu kitaplardan yalnızca

Kur'an indirildiği günden günümüze hiçbir hafi bile değişmeden gelmiştir. Çünkü o, Allah tarafından indirilmiş son kitaptır ve kıyamete kadar da baki kalacaktır. Bu nedenledir ki Yüce Allah Kur'an-ı Kerim ile ilgili olarak (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) “Şüphesiz Kur'an'ı biz indirdik ve şüphe yok ki onu biz koruyacağız” (Hicr 15/9) buyurmuştur. İslam inancına göre, Kur'an son kitap olup, onun ile din tamamlanmıştır ve ondan sonra da başka bir kitap gelmeyecektir.

Kur'an-ı Kerim 23 senelik bir zaman içinde Peygamber Efendimize âyet âyet ve sure sure nazil olmuştur. Semavi kitaplar Kur'an ile son bulmuş, Allah'ın son kitabı ile gerçekler tüm insanlığa açıklanmıştır. Hz. Peygamber tarafından vahiy kâtiplerine yazdırılmış ve hafızlar tarafından ezberlenmiştir:

“(Habîbim) sana da hak olarak kitabı (Kur'an'ı) -kendinden evvelki kitap(lar)ı tasdik edici (ve doğrultucu) ve ona karşı bir şahid olmak üzere- gönderdik. O halde (bütün ehl-i kitab) aralarında Allah'ın (sana) indirdiği ile hükmet, sana gelen hakikaten (dönüp de) onların hevâ (ve heves)lerine uyma...” (Mâide 5/48).

Akli ve lafzi mucizenin önemli bir örneği olan Kur'an, tam bir belagat harikası ve hikmet sembolüdür. Onun benzerini getirmek ne geçmişte mümkün olmuş ne de gelecekte olabilecektir. O tüm insanlığı hitap alanına almış ve hepsi için bir hidâyet kaynağı olmuştur. Bu ilahi kitapta inanç, ahlak, ibadet, cennet, cehennem, ahlak, tarihi olaylar ve kâinatın oluşumuna dair pek çok hikmetli âyetler mevcuttur.

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre Kur'an, hem lafız hem de mana bakımında mu'cizedir. Arapça olarak indirilmiş, bütün âyetleri lafız açısından son derece açık ve birbiriyle uyumludur. O zamanın büyük edebiyatçıları, ne bir suresinin ne de bir âyetinin benzerini getirebilmişlerdir. Âyetler lafız bakımından son derece veciz ve pek çok derin anlamı muhtevidirler:

“Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin. Eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan başka şahitlerinizi (yardımcılarınızı) çağırın. Bunu yapamazsanız -ki elbette yapamayacaksınız-; o zaman yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının...” (Bakara 2/23-24).

“Yoksa onu uydurdu mu diyorlar? De ki onun benzeri olan on tane uydurma sûre getirin” (Hûd 11/13)

“İnsanlar ve cinler bu Kur'an'ın benzerini getirmek için bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar onun benzerini asla ortaya getiremezler” (İsrâ 17/88).

Hız. Peygamber döneminde Kur'an, tamamlanmasının ardından Peygamber Efendimiz tarafından Cebrail'e arz edilmiş ve kontrolden geçirilmiştir. Buna, Ku'an'ın Cebrail'e arz edilmesi anlamında "arza" adı verilmektedir. Hız. Peygamber, kendisine indirilen vahyi vahiy kâtiplerine yazdırmış, ancak bunları bir araya getirilip bir kitap haline dönüştürülmesi, sonraki halifeler dönemine denk gelmektedir. Hız.Ebu Bekir, Hız.Peygamber'e vahyedilen ve vahiy kâtipleri tarafından yazılan Kur'anı toplatıp bir kitap haline dönüştürülmesine öncülük etmişti. Onun döneminde Kur'an toplanıp, kitaplaştırılmışsa da, çoğaltıp farklı bölgelere gönderme işi Hız. Osman döneminde gerçekleşmiştir. Hız. Osman, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Zübeyr, Said b. El-As ve Abdurrahman b. Haris'ten oluşan bir heyete Ku'an'ı istinsah (nüshalarını çoğaltma) ettirip, farklı yörelerde yaşayan Müslümanlara göndermiştir.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

- Aydın, Ali Arslan (1984), *İslam İnançları*, Ankara.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (2009), *İslâm Akaidi*, sad. Salih Sabri Yavuz, İstanbul.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul, Tarihsiz.
- Çelebi, İlyas (2009), *İslâm'ın İnanç Esasları*, İsam Yayınları, İstanbul.
- Düzgün, Şaban Ali (ed.) (2012), *Kelam (El Kitabı)*, Ankara.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman (2010), *Kelam*, Konya.
- İslam İnanç Esasları* (2012), Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını: 1096, Eskişehir.
- Kılavuz, Ahmed Saim (2000), *İlmihal I* (Akaid Bölümü) İstanbul.
- Taftazani, Saduddin (1988), *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, tah. Ahmet Hicazi es-Seka, Kahire.
- Yüksel, Emrullah (2005), *Sistematik Kelam*, İstanbul.

7 BÖLÜM

7. BÖLÜM

VAHİY SÜRECİ
VE KUR'AN

VAHİY SÜRECİ VE KUR’AN

— | Hülya Alper

Bu bölümde öncelikle vahiy terimi sözlük anlamından başlayarak incelenecek devam eden kısımda vahyin ‘ne’liği bir sorun olarak ele alınacak dolayısıyla vahyin gerçekliği etrafındaki tartışmalara dikkat çekilecektir. Daha sonra da vahiy süreci içinde Kur’ân vahyinin özel konumu üzerinde durulacaktır.

161

1. Vahiy Terimi

“*V-h-y*” kökünden mastar olan vahiy, sözlükte ‘işaret, yazma, risâlet, ilham, gizli söz, bir başkasına ilka edilen şey, kitap ve yazı’ gibi pek çok anlama gelmektedir. Bu şekilde farklı mânaları bulunan kelimenin temelde ‘gizlilik içinde bildirmek’ anlamı taşıdığı belirtilmiştir (İbn Manzûr: “*vhy*” md). Ayrıca kelimenin kökünde gizlilik anlamı yanında ‘süratle ya da hızlı bir şekilde bildirmek’ mânasının da bulunduğu vurgulanmıştır (Tehânevî: “*el-vahy*” md.). O halde kelime ‘gizli ve hızlı bir biçimde bildirmek’ şeklinde iki temel anlamı içermektedir (Râgıb: “*vhy*” md.). Dolayısıyla bu kökten türeyen kelimelerin anlam alanı içinde her zaman, açıkça görülmese de, gizlilik veya sürat mânası bulunur. Bir kısım İslâm âlimi ise vahyin aslında anlama (tefehüm) mânasına geldiğini düşünmektedir. Bu düşünceye göre işaret, ilhâm ve yazma gibi şekillerden kendisiyle bir şey anlaşılan her şey vahiydir (Tehânevî, “*el-vahy*” md.)

Dinî bir terim olarak vahiy Allah’ın insanlara gönderdiği mesajını ifade etmekte ve bu anlamı verecek şekilde çeşitli söz kalıplarıyla tanımlanmaktadır (farklı tanımlar için bk. Aslan 2000: 46 vd). Meselâ Tehânevî (ö. 1158/1745) meşhur terimler sözlüğünde vahyin ‘Allah’ın peygamberle-

rinden birine indirilmiş olan kelâmı' şeklinde özlü bir tarifini vermektedir (Tehânevî: "el-vahy" md.).

Aslında burada vahiy olayının kendisi değil vahye konu olan (ism-i mefûl) üzerinden bir tanım geliştirilmiştir. Zaten çoğu kez vahiy kelimesiyle bazen olayın kendisi değil de vahye konu olan (ism-i mefûl) kastedilir (Tehânevî, "el-vahy" md.). Her ne kadar vahyin kendisi gizli ve süratli olmaya işaret ediyorsa da vahiyle ortaya çıkan, yani vahyin konusu vahiy olarak isimlendirildiğinde artık bir gizlilikten bahsetme imkânı kalmamaktadır. Nitekim özellikle Kur'an vahyi düşünüldüğünde, farklı âyetlerde de tekraren geçtiği üzere, Hz. Peygamber'e gelen vahiy apaçık ve anlaşılırdır (Yâsîn 36/69). Yani vahyin gerçekliği, insanın ne olduğunu tam olarak kavrayamayacağı gizli ve hızlı bir olay iken, vahiyle gelen bildirimde herhangi bir gizlilik yoktur. Aksine açık ve anlaşılır bir yapıdadır.

Her ne kadar vahiy denildiğinde genellikle Allah'ın kelâmı olan ilâhi vahiy anlaşılmakta ve Allah ile O'nun yeryüzünde elçisi konumunda bulunan peygamberleri arasındaki iletişimi ifade etmek üzere çoğu kez Kur'an'da da bu anlamda zikredilmekte ise de *v-h-y* kökünden gelen fiil ve isimler sözlük anlamına uygun olarak farklı durumlar için de kullanılmaktadır.

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki Kur'an'da Allah'a izafe edilen vahyin muhatabı her zaman peygamberler değildir. Allah Teâla'nın çeşitli varlıklarla olan ilişkisini ifade etmek için ilham etmek, kalbe ilkâ etmek gibi anlamlarda da vahiy kelimesi kullanılmıştır. Meselâ Kur'an, Allah'ın meleklerle (Enfâl 8/12), Hz. İsa'nın havârilere (Mâide 5/111), Hz. Mûsâ'nın annesine (Kasas 28/7), bal arısına (Nahl 16/68) vahyettiğini zikretmektedir. Yine muhtemelen yönetimi ve emri altında olduklarını ifade etmek üzere mecaz olarak yeryüzü (Zilzâl 99/5) ve gökyüzüne (Fussilet 41/12) de Allah'ın vahyettiğinden bahsedilmektedir. Bunların dışında vahiy sözlü değil de işaret ile iletişim kurma anlamında Zekerîyya Peygambere nispet edilmekte (Meryem 19/11) ayrıca şeytanların birbirlerine fısıltılarını ifade için de vahiy kelimesi kullanılmaktadır (En'âm 6/112). Bütün bu farklı kullanımlarda her zaman gizlilik ve hızlilik temel bir anlam olarak bulunmaktadır.

İmam Mâtürîdî Kur'an'da yukarıda örneklendirilen bu farklı kullanımları dörtlü bir sınıflandırma yaparak açıklamaktadır. Ona göre vahiy nübüvvet, işaret, ilham ve gizlilik olmak üzere dört kategoridir: Allah'ın yeryüzünde elçi olarak seçtiklerine melek göndermek suretiyle vahyetmesi, nübüvvet, Zekerîyya aleyhisselâmın kavmiyle sözlü olarak değil de işaretle konuşması, işaret; bal arısına olan vahiy, ilham; cin ve şeytanların birbirlerine fısıldaması ise, gizlilik vahyinin örnekleridir (Alper 2010:100).

Burada vahyin geçtiği âyetlerin tefsirlerine girme imkânı bulunmamakla birlikte, en azından âyetlerde geçen vahiy kelimesinin, Kur'an yorumcuları tarafından değişik şekillerde nasıl açıklandığına işaret etmek gerekir.

2. Vahyin İmkânı ve Gerçekliği

Allah'ın insanlara yönelik buyruklarını içeren vahyin mahiyetinin 'ne'liği sorusu elbette vahyin gerçekliğinin onaylandığı bir zeminde anlam kazanır. Dolayısıyla vahyin ne olduğu sorusundan önce ona temel olacak pek çok hususun ispatlanması gerekmektedir. Örneğin Tanrının varlığına inanılmadığı bir durumda doğal olarak vahyin varlığına da inanılmayacaktır. Bu sebeple Allah'ın insanlara yönelik bildirimi olarak vahyin imkânı ve varlığının tartışma zemini, ancak Allah'ın varlığını kabul eden kişiler arasında söz konusu olabilir.

Bu anlamda tanrının varlığı, vahyin varlığını öncelemektedir. Ancak buradan vahyin varlığının tanrıya imanın zorunlu bir sonucu olduğu söylene-
mez. Açıktır ki, insanın tanrının varlığına inanması, O'nun mesajına inan-
masının ön şartı olmakla birlikte, yeter şartı değildir. Çünkü ne insan ne de
âlemle herhangi bir ilgisi bulunmayan deist bir tanrı anlayışı kabul edil-
diğinde orada vahiy fikrine yer yoktur. Yine tanrı-âlem ikiliğini reddeden
panteist bir tanrı tasavvurunda ya da âlemi, bir anlamda "tanrının bedeni"
şeklinde gören panenteist tanrı anlayışında vahiy fikrine yer bulmak zor
olacaktır (Kılıç 2002:159).

Bu sebeple vahyin varlığını ortaya koymada, tanrının varlığının ötesinde nasıllığı da önem kazanmaktadır. Çağdaş Batı teolojisinin önemli isimle-
rinden Richard Swinburne (1934-), burada "mutlak kudret" (all powerful)
ve "mutlak iyilik" (all good) niteliklerine sahip bir tanrı tasavvurundan
hareket etmektedir. Ona göre kâdir-i mutlak ve iyi olan tanrının, vahiy yo-
luyla tarihe müdahale ettiğinin kabul edilmesi akıl açısından makul bir du-
rumdur (Swinburne 1992: 69-70).

Şüphesiz İslâm âlimleri arasında Allah'ın kelâmı olarak vahyin akıl açısın-
dan makul olduğu konusunda hiçbir görüş farklılığı yoktur. Bununla birlik-
te, vahyin imkânı ve temellendirilme biçimlerinde, bir başka ifadeyle tanrı
tasavvurlarında öne çıkardıkları niteliklerde farklılaşmaktadırlar. Burada
Mu'tezile Allah'ın adil oluşundan hareket ederek, peygamber göndermeyi
dolayısıyla vahiy Allah üzerine vacip kılarken, Mâtürîdîler O'nun hakîm
oluşuna vurgu yaparak bunu hikmetin gereği olarak değerlendirmişlerdir.
Eş'âiriler ise mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunan yani *mâlikü'l-mülk*
olan bir tanrı tasavvurundan hareket etmişlerdir. Onlara göre Allah'ın va-
hiy göndermesi zorunlu değildir; bunda bir hikmet aramak da gerekmez.

Onlara göre Allah dilerse vahyini gönderir dilemezse göndermez. Göndermesi bir lütuftur ancak göndermemesi hikmetsizlik ve zulüm değildir. Elbette Mu‘tezile’ye ve Mâtürîdîlere göre de vahyin varlığı aynı zamanda ilâhi bir lütuftur. Ancak onlara göre lütuf olması vâcib ya da hikmetin gereği oluşuna mâni değildir.

Sonuç olarak teist bir tanrı tasavvuru, beraberinde vahyin imkânını da getirmektedir. Elbette bütün semavî dinlerde bu durum imkân halinde bırakılmayarak bir gereklilik olarak da görülmekte ve buna yönelik deliller getirilmektedir. İslâm kelâmcılarının nübüvveti rasyonel olarak temellendirme amacıyla ileri sürdükleri çeşitli aklî ve sosyal deliller ve insan aklının bütün yetkinliğine rağmen vahye olan ihtiyacı bağlamında yaptıkları açıklamalar, aynı zamanda vahyin gerekliliğinin delilleri olarak da düşünülmelidir.

Kur’an’da açıkça bildirildiği üzere Allah’ın insanlara yönelik vahyi Hz. Adem ile başlamış ve süreç içinde Hz. Peygamber’e kadar Nuh, İbrahim, Musa ve İsâ gibi pek çok peygambere vahiy gelmiştir. Hz. Peygamber, tarih boyunca devam edegelen bu peygamberlik zincirinin son halkası, Allah’ın insanlara gönderdiği son elçisi, dolayısıyla vahyin de son muhatabıdır. Ancak tarih boyunca sürekli kendilerini Allah elçisi olarak sunan ve aynı temel prensipleri dile getiren belirli kişilerin varlığı, vahyin gerçekliğine işaret eden tarihî bir delil olarak da düşünülmelidir.

3. Hz. Peygamber’in Tecrübesiyle Vahyin Gerçekliği

Vahyin gerçekliği üzerinde tartışmak açıkçası ontolojik olarak birbirinden tamamen farklı olan iki varlığın; yani bütün yaratılmışların dışında ve onlardan başka olan Allah ile onun tarafından varlık verilen beşerin nasıl olup da birbiriyle iletişime geçtiği sorusunu ele almak demektir. Bir başka açıdan metafizik olan ile fizik olanın nasıl bağlantı içine girdiğini irdelemektir.

Aslında vahyin mahiyetine ve nasıllığına yönelik bu ve benzeri sorular metafizik alana ait olması sebebiyle insan aklının sınırlarını aşmaktadır. İnsan aklıyla vahyin ‘varlığına’ ulaşabilirse de, bu varlığın künhünü yani aslını bilemez. Dolayısıyla vahyin mahiyeti hakkında ancak naklî delillere dayanarak bir açıklama getirebilir. O halde burada naslara başvurmak kaçınılmaz olacaktır. Fakat konuyla ilgili Kur’an’da bazı işaretler dışında açık bir bilgi bulunmamakta, bundan dolayı da vahiy, Allah ile peygamberleri arasındaki bir ‘sır’ olarak nitelenmektedir. Dolayısıyla vahyin, sözlük anlamının da işaret ettiği gibi, insan bilgisini aşan ‘gizli’ bir tarafı var olacaktır. Bununla birlikte Kur’an’da Hz. Peygamber’in tecrübesine işaret eden âyet ve hadislerden hareket ederek bazı yorumlarda bulunmak mümkündür.

Bunun için Allah'ın vahyinin Peygamberlere bildirilmesinde iletici misyonunu üstlenen Cebrâîl aleyhisselâm'ın özel konumu üzerinde durmak gerekir. Kur'an'ın beyanıyla o onurlu, güçlü, Allah katında şerefli, güvenilir olma şeklinde üstün niteliklere sahip bir varlık olup vahiy onun aracılığıyla Peygamber'e gelmektedir (Tekvîr 81/19-21). Tabii vahyin melekten peygambere gelişi bir aşamadır. Ama ondan önce Cebrâîl'in vahyi nasıl aldığı sorusu cevaplanmalıdır. Burada temelde iki görüş olduğunu belirtebiliriz. Bunlara göre Cebrâîl ya ilâhî kelâmı bizzat Allah'tan almış ya da Levh-i mahfûz'dan almıştır. Kur'an'ın daha önce Levh-i mahfûz'da yazılı bulunduğu kabul edildiğinde bu ikinci görüş haklılık kazanmaktadır ki şu âyet bunu ortaya koymaktadır

‘Hayır o şerefli bir Kur'an'dır. Levh-i mahfûzdadır’ (Burûc 85/21-22).

Kur'an'ın yine Allah Teâla katında bulunan ana kitapta (*Ümmü'l-kitap*) (Zuhruf 43/4) bir başka âyette ise korunmuş bir kitapta (*Kitabu'n-meknûn*) (Vâkıa 56/77-78) bulunduğu da beyan edilmiştir. Kur'an yorumcuları genelde bunların Levh-i mahfûz anlamına geldiğini düşünmektedir. Levh-i mahfûz ise mahiyeti açık olmamakla birlikte neticede ilâhi ilmi ihtiva eden bir kitap olup bir bakıma ilâhî kelâmın vahyedildiği ilk yer şeklinde düşünülebilir. Buna göre Cebrâîl, Allah ile peygamber arasındaki iletişime elçilik ederken; Levh-i mahfûz Allah ile Cebrâîl arasında vasıta konumunda bulunmaktadır (Erdemci 2011: 132-133).

Şimdi vahiy hadisesinin beşer tarafında bulunan Hz. Peygamber üzerinden konuyu inceleyebiliriz. İlk olarak belirtmek gerekir ki Hz. Peygamber kendisine ilk âyetler Cebrâîl tarafından okunmadan önce vahye muhatap olacağına dair herhangi bir öngörüye sahip değildir. Bu durum Kur'an'da şu âyetle ifade edilmiştir.

“Sen bu kitabın sana verileceğini ummuyordun” (Kasas 28/86).

Bu sebeple Hz. Peygamber ilk vahiy tecrübesinden sonra yaşadığı olağanüstü olaydan son derece etkilenmiş; muhtemelen başına gelenin ne olduğunu tam idrak edememiş, hatta ciddî bir endişeye kapılmıştır. Onun heyecan, korku ve titreme içinde evine döndüğüne dair rivâyetler yaşadığı muazzam olayın etkisinin bedenindeki yansımaları olarak değerlendirilebilir. Öyle anlaşıyor ki Hz. Peygamber, Hıra mağarasında Cebrâîl'in kendisine Alak sûresinin ‘oku’ ile başlayan ilk beş âyetlerini vahyetmesinin akabinde, Allah'ın elçisi olarak seçildiğinden tam emin olamamıştır. Hz. Hatice'nin tarihe kaydolan, güven verici ifadelerle Peygamber'i teskin etme çabası onun böyle bir psikoloji içinde olduğuna işaret etmektedir.

“Yemin ederim ki Allah hiçbir zaman seni utandırıp üzmez. Çünkü sen akrabaları gözetirsin, doğru söylersin, işini görmekten âciz kimselerin elinden tutarsın, yoksulları kayırırsın, misafirleri ağırlarsın, haksızlığa uğrayan kimselere yardım edersin” (Buhârî: “Bed’ül-vahy”, 3; Müslim: “Îmân”, 252).

Zaten Allah’tan gelen ‘oku’ emriyle Hz. Muhammed Allah’ın elçilik görevine seçilmiş olsa da henüz davet ile görevlendirilmemiştir. Hatta ilk âyetler ile Peygamberi davet görevine hazırlamanın da hedeflendiği söylenebilir. Nüzul sırası olarak Kalem, Müzemmil ve Müdessir sûrelerinin ilk kısımlarının arka arkaya vahyolunduğu görüşü de bu düşüncüyü desteklemektedir (Derveze 1995: II,145). Nitekim bunların hiç birinde davete dair bir emir bulunmamakta; Peygamber’e hitap edilerek onun Rabbinin nimetiyle mecnûn olmadığı, ona kesintisiz bir ecrin verileceği ve büyük bir ahlak üzere bulunduğu bildirilmekte; (Kalem 68/2-4) ona ağır bir söz yükleneceği vurgulanarak gece ibadet etmesi emredilmektedir (Müzemmil 73/1-6). Hem onun mecnûn olmadığı vurgusu hem de gece ibadeti emri manevî açıdan güçlenmesini sağlamak ve yükleneceği davet görevi için, Peygamber’i hazırlamak olarak düşünülebilir. Muhtemelen böyle bir hazırlık aşamasından sonra “*kalk ve uyar*” emriyle (Müzemmil 72/1) kendisine gelen hakikati insanlara duyurması istenmiştir.

Bu emirden sonra artık Hz. Peygamber yepyeni bir sürece girmiş, başlangıçtaki endişenin yerini Rabbine duyduğu güven; heyecanın yerini ise sükûnet almıştır. Bu sükûnetin oluşmasında manevî tecrübelerin yanında görsel unsurların da bulunduğu; Hz. Peygamber’in elçi olduğuna tam olarak güven duyması için dış duyuların da harekete geçirildiği söylenebilir (Düzgün 2012: 362 vd.). Hz. Peygamber’in Hira mağarasında yaşadığı ilk vahiy tecrübesinden sonra dönüşte eve giderken gökyüzünden bir sesin: “Ya Muhammed. Sen Allah’ın elçisisin, Ben de Cibril’im” dediğini duyduğu; başını kaldırdığı zaman ise Cebrâil’i gördüğüne dair rivâyetler burada ona görsel desteğin yapıldığı şeklinde yorumlanabilir. Yine Necm sûresinde ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı üzere Peygamber ile vahyi öğreten meleğin karşılaşması da bu görsel desteği sağlama olarak anlaşılabilir. (Necm 53/5 vd.).

Böylece Peygamber kendisine gelenin vahiy olduğunu bilmenin verdiği güveni kesin bir şekilde duyar hale gelmiştir. Ancak bu, vahiy olayının ağırlığını yok etmemektedir. Zira aşkın âlem ile bir şekilde irtibata geçme olarak vahiy hâdisesi, doğası gereği her zaman belirli bir güçlüğü de beraberinde barındırmaktadır.

Başlangıçta da belirtildiği gibi vahiyde farklı varlık düzeylerine ait varlıkların ilişkiye geçmesi söz konusudur. Bu ilişki yatay değil dikey bir ilişkidir. Nitekim vahyin 'inzâl' köküne izafe edilerek kullanımı bu ilişkide tarafların farklı düzeylerde olduğuna işaret etmektedir. Zira insanla insan arasında gerçekleşen konuşmaya inzâl veya tenzil adı verilmez. Çünkü *nezl* kökü yukarıdan aşağıya inme demektir. Tabii bu anlamdan yola çıkarak, sözün fiziksel olarak indiği söylenemez. Çünkü böyle bir açıklama Allah'a mekân izafe etmeye dolayısıyla cisimleştirmeye götürür. O halde buradaki kullanımda mecaz söz konusudur. Sadece manevî olarak ilâhi olandan beşeri olana bir bilgi akışının bulunduğu söylenebilir.

Buhârî şârihi Kirmânî (ö. 786/1384) vahiy olayını şu şekilde açıklamaktadır: "Allah'ın geçerli kıldığı sünnete göre, konuşan ve dinleyen ilişkisi olmadıkça karşılıklı bir kelime alışverişi, öğretim ve öğrenim mümkün değildir. Bu ilişkide iki yol vardır: Ya dinleyen, ruhâniliğin baskın gelmesiyle konuşanın sıfatlarına bürünür ya da konuşan, dinleyenin sıfatlarını alır." Hz. Peygamber için iki halin de gerçekleştiği söylenebilir (Kirmânî 1401/1981: I, 28).

Hadis metinlerinde vahyin geliş yolları olarak Hz. Peygamber'in zil sesi, arı uğultusu gibi değişik sesler işitmesi birinci şekil altında düşünülebilir. Vahiy meleğini gördüğü durumlar ise ikinci şeklin örneğidir. Bu durumda Peygamber'in vahiy anında çektiği sıkıntılar, geçirdiği sarsıntılar yaşanan olayın ağırlığına işaret ettiği ondaki değişime de işaret etmektedir. Çünkü böyle bir durumda Hz. Peygamber'in tabiatının melek tabiatına çevrilmesi söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla meleklere vahyedildiği gibi ona da vahyedilmektedir. Diğer durumda ise melek, insan şekline döndürülmekte ve insan şeklini almaktadır (Kirmânî 1401/1981: I, 30).

Hz. Peygamber'in kendisine vahiy geldiği zaman soğuk kış günlerinde dahi yağmur tanecikleri gibi ter döktüğüne; vahyin ağırlığından elini ve kolunu kaldıracak gücünün kalmadığına dair anlatımlar da olayın ağırlığını göstermektedir. Yine kendisine deve üzerinde vahiy geldiğinde devenin vahyin ağırlığına dayanamayarak arka ayakları üzerine çöküverdiği haberi de vahyi alım sırasında fizyolojik olarak yaşanan değişime ve güçlüğüne işaret etmektedir.

Vahiy olayında kuşkusuz Hz. Peygamber'in yaşadığı özel tecrübeler önemlidir. Üstelik Peygamber'in vahiy alma anında yaşadığı fiziksel değişime dair rivâyetlerin onun sara nöbeti geçirdiği, hasta olduğu gibi iftirlalarda malzeme olarak kullanılması bakımından da bilinip reddedilmesi gerekir.

Yine de vahiy konusunda asıl yoğunlaştırılması gerekenin bu olayla birlikte gelen ‘haber’ olduğunu unutmamak gerekir. Pratik sonuçları bakımından da insanı ilgilendiren vahyin nasıl vuku bulduğundan ziyade vahiyle gelen ilâhi buyruklardır.

O halde tartışmayı vahiy sürecinden, vahyin kendisine çevirmek uygun olacaktır. Burada da öncelikle vahyedilenin ‘ne’ olduğu sorusu akla gelmektedir. Daha açık ifade ile gönderen ile gönderilen birbirinden farklı ontolojik düzlemlerde olduğuna göre Allah’ın kelâmı nasıl lafızlara bürünmektedir? Burada ilâhî olan nedir? Vahyin belirli bir şekil almasında Peygamber’in herhangi bir katkısı var mıdır?

Bu ve benzeri sorular İslâm düşünce tarihinde erken dönemlerden itibaren tartışıla gelmiştir. Meselâ daha hicri üçüncü asırda İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) kendi döneminde vahyin söz kalıplarına girmemiş bir ilham olduğu, lafızlara dönüşmesinin Peygamber tarafından gerçekleştirildiği iddialarını Bâtîniyye’ye nispet ederek eleştirmektedir (Alper 2010: 109 vd.).

Modern İslâm düşüncesinde de vahiy etrafında yapılan bir kısım açıklamalarda kökleri çok eski tarihlere dayanan bâtinî düşüncelerin izlerine rastlanmaktadır. Günümüzde de Kur’an’ın bir mâna olarak inzâl edildiği, lafızlara bürünmesinin ise Hz. Peygamber’e ait olduğu fikrini ileri sürenler bulunmaktadır. Ancak böyle bir düşüncenin Kur’an metninde yer alan ifadelerle uyuşması oldukça zordur. Zaten gerek Mu‘tezile gerekse Ehl-i sünnet kelâmcıları Kur’an’ın hem lafzen hem de mânâen Allah’a ait olduğu konusunda görüş birliği içindedir.

Kur’an’da açık bir şekilde gerek mâna olarak gerekse lafız olarak vahyin Allah tarafından belirlendiği ve vahiy üzerinde Peygamber’in herhangi bir dahlinin bulunmadığı ortaya konulmaktadır. Allah Teâla şu âyetle vahyin Arapça oluşunu kendine nispet etmektedir:

“Şüphesiz biz onu Arapça bir Kur’ân olarak indirdik” (Yûsuf 12/2).

Dahası özellikle vahiy sürecinin başlangıç dönemlerinde Hz. Peygamber’in Cibrâîl’den vahiy alırken nasıl bir tutum içinde olması gerektiğine dair uyarılar da, vahyin sadece mâna olarak gelmediğini göstermektedir. Naslardan anlaşıldığına göre Hz. Peygamber kendisine vahiy geldiği zaman bazı kısımlarını unutma endişesi ile daha vahiy tamamlanmadan tekrar etme telaşına düşmüş ve bu yüzden Allah Teâla tarafından ikaz edilmiştir. Konuyla ilgili aşamalı bir şekilde inen üç âyeti örnek olarak verebiliriz.

Öncelikle şu âyetle vahyin Peygamber'in kalbine nakşedilmesinin Allah'ın fiili olduğu beyan edilmiştir.

“Sana okutacağız ve sen de unutmayacaksın” (A'la 87/6).

Daha sonra ise vahyin sadece bir mâna olmadığı lafızlı olarak geldiği ancak onu ezberletmek ve okutmanın Allah Teâla'ya ait olduğu vurgulanmıştır.

“Onu çarçabuk almak için dilini hareket ettirme. Şüphesiz onu (senin kabinde) toplamak ve okutmak bize düşer” (Kıyâme 75/16-17).

Bu ilâhi uyarılara rağmen vahyi koruma endişesi ile Hz. Peygamber tekrar etmeye devam etmiş olmalı ki bir başka âyete daha muhatap olmuştur:

“Sana vahyedilmesi tamamlanmadan önce Kur'an'ı (okumada) acele etme ve Rabbim ilmimi artır de” (Tâhâ 20/114).

Bu âyetler vahyin sadece mâna olarak nâzil olmadığına hem mâna hem de lafızla geldiğine işaret ettiği gibi, aynı zamanda vahyin korunmuşluğuna da delâlet etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber vahyi olduğu gibi insanlara iletme konusunda hatadan ve yanlışla düşmekten beridir. Zira bu konuda Allah'ın himayesi altındadır. Yine başka âyetlerde de kesin bir şekilde beyan edildiği üzere, kasıtlı olarak da vahyi olduğundan farklı bir şekilde aktarması söz konusu değildir. Bu konuda şöyle buyrulmaktadır:

“Ayatlerimiz onlara açık açık okununca, bizimle karşılaşmayı ummayanlar, ‘Bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir’ dediler. De ki: ‘Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Eğer Rabbime isyan edecek olursam, büyük bir günün azabından korkarım’” (Yûnus 10/15).

Ayrıca Allah Teâla, Resûlüne vahyi olduğu gibi insanlara iletmesi ve bu konuda herhangi bir şekilde Mekke müşriklerinin olumsuz etkisi altında kalmaması için de destek olmuştur (İsrâ 17/73-74).

Her ne kadar Allah'ın kendisine elçi olarak seçtiği bir şahsiyetin gönderilme amacının tersine vahiy üzerinde herhangi bir şekilde tasarrufta bulunması söz konusu değilse de, Kur'an böyle olası bir iddianın önünü keskin ve güçlü beyanlarıyla kesmektedir:

“Eğer o, bize karşı bir takım sözler uydursaydı, muhakkak onu kuvvetle yakalar sonra onun can damarını koparırdık. O zaman sizden hiç kimse de buna engel olamazdı” (Hâkka 69/44-47).

Sonuç olarak vurgulamak gerekir ki, Cebrâil aldığı vahyi olduğu gibi Hz. Peygamber'e iletmeyle yükümlü olduğu gibi Hz. Peygamber'de aldığı vahyi hiçbir değişiklik yapmadan olduğu gibi insanlara iletmeyle yükümlüdür ve bu iletme görevini eksiksiz bir biçimde yerine getirmiştir.

4. Vahyin Nihâi ve Evrensel İsmi: Kur'an

Allah Teâla'nın yeryüzünde Hz. Adem ile başlattığı diyalogda son Peygamber Hz. Muhammed aleyhisselâma gelinceye kadar farklı elçilerin dilinden hep aynı inanç esaslarının insanlara ulaştırıldığı bilinen bir husustur. Nitekim bu bilgi Kur'an'da şöyle zikredilmektedir:

“Senden önce gönderdiğimiz her peygambere: ‘Benden başka tanrı yoktur, Bana kulluk edin’ diye vahyetmişizdir” (Enbiyâ 21/25).

Bu tarihi gerçeği hatırlatır bir biçimde yine Kur'an'da, Hz. Peygamber'in “*peygamberler arasında bir türedi*” olmadığına (Ahkâf 46/9) dikkat çekilmekte ve pek çok âyette, Kur'an'nın kendinden önceki vahiyleri tasdik edici (*musaddik*) olarak indiği vurgulanmaktadır.

O halde Hz. Peygamber ve ona gelen Kur'an vahyi insanoğlunun garipseyeceği, hayrete düşeceği, alışılmamış yeni bir durum olarak nitelendirilemez. Tam aksine o insanlık tarihi boyunca devam edegelen vahiy geleneğinin bir devamı olarak görülmelidir. Ancak Hz. Peygamber, Allah'ın insanlar arasından seçtiği son elçi olması bakımından kendinden önceki resûllerden ayrılır. Doğal olarak onun getirdiği Kur'an vahyi de kendinden önceki vahiylerden, Allah'ın insanlara yönelik kelamının son tecellisi olması bakımından farklılaşır. Bu farklılık doğaldır; zira artık insanoğluna ne yeni bir peygamber ne de yeni bir vahiy gelecektir.

Kendinden sonra Allah'ın insanlara yeni bir bildirisi gelmeyeceği hükmü Kur'an'ın da bazı özel niteliklere sahip olmasını zorunlu kılmıştır. Her şeyden önce geçmişte olduğu gibi gelecekte de bütün insanların vahyin nuruyla aydınlanma imkânını bulabilmesi için vahyin kendisinin herhangi bir değişmeye maruz bırakılmadan muhafaza edilmesi gerekir. Lütuf sahibi bir tanrıya iman vahyi gerektirdiği gibi şayet başka vahiy gelemeyecekse o vahyin korunmasını da gerektirir. Zaten Kur'an'da bu gereklilik bir gerçeklik olarak sunulmaktadır.

“Şüphesiz o Zikr'i (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz” (Hicr 15/9).

Elbette vahye inanmayan bir kişi için, vahyin tahrif edilmemişliği vahyin kendisinden bir delil getirilerek ispatlanamaz. Ancak tarihi verilere dayanarak süreç içinde herhangi bir bozulmaya uğramadığı delillendirilebilir. Zaten pek çok oryantalist Kur'an'ın vahiy olduğuna karşı çıkararak onun Allah'ın kelamı değil Hz. Peygamber'in sözleri olduğu iddia etse dahî, mevcut metnin otantik olduğunu tarihi gerçekleri göz ardı edemeyerek itiraf etmektedir.

Kur'an'ın ne şekilde korunarak günümüze kadar gelmiş olduğu Kur'an tarihini konu edinen eserlerde ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Ancak buradaki mevzu itibarıyla sadece ilgili yerlere atfı yaparak yetinmek durumundayız. Vurgulamak istediğimiz husus vahyin sonlanmasına bağlı olarak vahyin korunması gerektiği ve bunun da fiilen vuku bulduğudur.

Vahyin son bulmuş olması; Allah'ın artık tarihe vahiyle müdahale etmeyeceği gerçeği, bir bakıma Kur'an'ın da evrensel olmasını aklen gerektirmektedir. Ancak Kur'an böyle bir aklî istidlale gitmeye gerek bırakmayarak Hz. Peygamber'in müjdeleyici ve uyarıcı olarak 'bütün insanlara' (*kâffeten li'n-nas*) gönderildiğini açıkça beyan etmiştir (Sebe 34/28). Yine Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olarak gönderildiğinin bildirilmesi de onun tüm zamanların ve tüm mekânların peygamberi olduğunun bir başka ifadesidir (Enbiyâ 21/107).

Aslında hem Kur'an-ı Kerim hem de onun tebliğcisi olan Hz. Peygamber, bir taraftan bütün zamanlara hitap ederken diğer taraftan da hatta öncelikle varlık buldukları zaman ve mekâna hitap etmektedir. Yani vahyin evrensel oluşu, indiği ortamın şartlarının göz ardı edildiği anlamına da gelmemektedir. Bu açıdan vahiy her çağda yaşayan ve yaşayacak olan insanlara hitap eden evresel bir yapıda olduğu gibi ilk muhataplarını gözetken bağlamsal bir yapı da arz etmektedir. Buna bağlı olarak Kur'an Peygamber'in önderliğinde öyle bir toplumsal dönüşüm gerçekleştirmiştir ki, asr-ı saadet ismini alan bu dönem daha sonraki nesiller için her zaman mükemmel bir örnek olma niteliğini hak etmiştir.

Kuşkusuz Kur'an'ın bir bütün olarak değil de 23 yıl zarfında parça parça inmesi onun öğretisinin tam olarak yerleştirilebilmesine imkân tanımıştır. Üstelik Hz. Peygamber metnin lafzen korunması için gereken tedbirleri almakla kalmamış mâna olarak da korunmasını sağlamıştır. Zira inen her bir âyetin metni ezberlenerek ve yazıya geçirilerek muhafaza altına alındığı gibi onlardan kastedilen anlam da Hz. Peygamber'in emirleri ve öğretisiyle, bireysel ve toplumsal hayatta uygulanmak suretiyle bir bakıma muhafaza altına alınmıştır. Böylece vahiy hayattan soyutlanmış bir inancı var kılmanın ötesine geçerek hayati şekillendirebilmiştir.

Hz. Peygamber, Kur'an'da beyan edildiği üzere sadece Allah'ın âyetlerini okumakla yetinmemiştir. Vahyi tebliğ etme yanında insanları kötülüklerden arındırma (*tezkiye*) ile de meşgul olmuş, onlara kitabı ve hikmeti yani teorik esaslar yanında bu teorinin pratikte nasıl uygulanacağını da öğretmiştir (Bakara 2/151). Peygamber'in tezkiye edici olarak nitelenmesi, onun toplumsal ilişkiler içinde nasıl bir tavrı benimsediğini göstermesi bakımından da ayrıca önem taşımaktadır. Peygamber yaşadığı toplumun

bütün değerlerini toptan yok sayıp, kökten bir yıkım yaparak vahiyle gelen değerleri hâkim kılma yolunu seçmemiştir. Aksine toplumda vahiyle çelişen ve çelişmeyen değerler arasında bir ayıklamaya gitmiş, iyi ve güzel olanları kabulle karşılarken kötü ve çirkin olanları reddetmiştir. Peygamberin bu tutumunu şu ayet-i kerimeden takip edelim:

“Ey kavmim! Eğer benim, Rabbim tarafından verilmiş apaçık bir delilim varsa ve O bana tarafından güzel bir rızık vermişse buna ne dersiniz? Size yasak ettiğim şeylerin aksini yaparak size aykırı davranmak istemiyorum. Ben sadece gücümün yettiği kadar ıslah etmek istiyorum. Fakat başarmam ancak Allah’ın yardımı ile dir. Yalnız O’na dayandım ve yalnız O’na döneceğim”¹

Tekrar vurgulamak gerekir ki Hz. Peygamber ‘yaşayan Kur’an’ olarak inen her bir vahiyden ne anlaşılması gerektiğini ve anlaşılmanın nasıl hayata geçirileceğini göstermiştir. Aslında Kur’an’ın kendisi de, bilindiği üzere, sadece teoriye yönelik prensipler koymamakta, verdiği örneklerde, dikkat çektiği sorunlarda ve çözümlerde her zaman nâzil olduğu ortamı gözetmektedir. Öyle ki 15 âyette ‘sana soruyorlar’ ifadesiyle başlayarak Hz. Peygamber’e yöneltilen sorulara doğrudan cevap vermektedir.

Dolayısıyla vahyin uygulamadan kopuk salt bir teori olmaktan çıkarılıp hayata yön vermesinde, bir başka açıdan dini hayatın şekillenmesinde Peygamber’in belirleyici bir rolü bulunmaktadır. Bu sebeple Kur’an ve Hz. Peygamber birbirinden ayrı olarak düşünülemez.

Açıkçası Hz. Peygamber ve yakın arkadaşları ilâhi olanın insanı ve toplumu nasıl değiştirip yükselttiğine kendi hayatlarıyla tanıklık etmişlerdir. Böylece Kur’an’ın yönlendirmesiyle Hz. Peygamber’in tüm öğretisi ve yapıp etmeleri İslâm Medeniyetinin ilk nüvesini oluşturmuştur. Bir başka ifadeyle İslâm Medeniyetin doğmasına yol açacak işaret taşları da dikilmiştir. Kabilecilik anlayışının hâkim olduğu cahili bir topluluktan kısa bir süre içinde felsefe, sanatta ve ilimde harikulade eserler ortaya koyan muhteşem bir medeniyetin teşekkül etmesi ancak ilâhi vahyin dönüştürme gücüyle açıklanabilir. Aslında vahyin ilk muhataplarının böyle bir dönüşümü yaşamış olmaları; bunun bir vâkıa olarak varlık kazanması, aynı durumun bir kez daha gerçekleşmesini de mümkün kılmaktadır. Elbette bu imkânı tekrar reel bir duruma dönüştürmenin ön şartı böyle bir farkındalığa sahip olunmasıdır.

¹ Hud 11:88.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

- Alper, Hülya (2010), *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Aslan, Abdülgaâfar (2000), *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Derveze, İzzet (1995), *Sîretü'r Rasul: Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* (çev. Mehmet Yolcu), Yöneliş Yayınları, İstanbul.
- Düzgün, Şaban Ali (2012), "Vahiy ve Kur'an", *Kelam El Kitabı* (ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, Ankara.
- Erdemci, Cemalettin (2011), "Kelâm İlminde Vahiy", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, VIII/1.
- İbn Manzûr (2000), *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut.
- İsfahânî, Râgıb (1412/1992), *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dâru'l-Kalem, Dımaşk.
- Kılıç, Recep (2004), *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Kirmânî (1401/1981), *Sahihu'l-Buhârî bi şerhi'l- Kirmânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.
- Swinburne, Richard (1992), *Revelation From Metaphor to Analogy*, Clarendon Press, Oxford.
- Tehânevî (1996), *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (nşr. Ali Dahrûc), Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut.

8. BÖLÜM

VAHİY

VAHİY

— | Ahmet Akbulut

Kur’ân, Yüce Allah’ın tüm insanlığa iletmek üzere Hz. Muhammed’e melek Cibril aracılığı ile bildirdiği mesajların toplamıdır (En’âm 6/92; Necm 53/3-4). Kur’ân, diğer isimlerinin yanında¹ kendisini “vahiy” olarak da adlandırmaktadır (En’âm 6/19; Yusuf 12/3).

—
177
—

Vahiy, aynı varlıksal düzlemde bulunmayan iki taraf arasında gerçekleşen ve üçüncü şahısların algılama imkânı olmayan bir iletişim biçimidir. Başka bir ifade ile vahiy, Tanrısal iradenin elçiler aracılığıyla muhataba iletilmesi ve tarih içerisinde gerçekleşmesidir. Varlıksal düzlem farklılığı, böyle bir iletişim kanalını gerektirmektedir (A’râf 7/143; Tâ-hâ 20/11-13; Meryem 19/52; Kasas 29/7).

Aslında Yüce Allah ile elçileri arasında bir iletişim biçimi olan vahiy, bizi doğrudan ilgilendirmemektedir. Çünkü bunu hissen de aklen de bilmemiz mümkün değildir. Bu konuda peygamberlere güvenmenin dışında yapılabilecek bir şey yoktur. Peygamberliğe ve elçilik kurumun parçası olan peygamberlere imanın, imanın şartlarından biri olmasının nedeni de bu olsa gerektir (Enfâl, 12; Şûrâ 42/51).

Vahiy olgusu ile Allah’ın elçileri olan melekler ve peygamberler (Nisa 4/163-164; Şûrâ 42/3, 13; Yusuf 12/109; Nahl 16/43; Enbiya 21/7, 125; Zümer 39/65) karşılaşmışlardır. Vahyin niteliği konusunda, elimizde Kur’ân’dan daha sağlam bir kaynak bulunmamaktadır. Bu nedenle va-

¹ Zikir, Kitab, Furkan... gibi.

hiy olayını, Kur’ân ayetleri ışığında ele almak ve kelimcilerin öncelediği “te’vîl” (A’râf 7/53; Krş. Nisa 4/59; Âl-i İmrân 3/7; Bkz. Râgıb İsfahanî, Müfredât, 31) yöntemini² uygulayarak çözümlemek durumundayız.

Kur’ân’da vahiy ve türevlerinin geçtiği 78 ayet bulunmaktadır (Muhammed Fuad Abdülbâkî 1986: 736-737). Vahiy konusunda bu kadar ayetin olması, bize yalnız Kur’ândan hareket etmemiz gerektiğini telkin etmektedir. Kur’ân, kendisinin vahyîliği konusunda haricî bir delile ihtiyaç duymamaktadır (Bakara 2/23-24; İsra 17/88; Ankebut 29/51; Yunus 10/38). Kaldı ki harici bir delil aranacaksa, bu da ancak yine Kur’an’ın ifade ettiği, varlıktaki “afakî” ve “enfûsî” deliller (Fussilet 41/53) olabilir.

Vahiy olayının irdelenmesinde Şurâ suresinin 51. ayetinin eksen alınmasının uygun olduğu görülmektedir.³ Bu irdelemeye destek olmak üzere, Kur’an’ın “resul/elçi” kavramının da öne çıkarılması gerekmektedir.

Şûra suresinin 51. ayetinde Yüce Allah, “Hiçbir insanla⁴ Allah’ın yüz yüze konuşması olacak şey değildir.⁵ Ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur yahut elçi gönderir, izniyle dilediğini vahyeder. Doğrusu O, Yücedir, Bilgedir” buyurmaktadır. Bu ayetten Yüce Allah’ın insan ile üç biçimde iletişim kurduğu anlaşılmaktadır:

1. Doğrudan doğruya vahyetmek suretiyle,
2. Perde arkasından konuşmak suretiyle,
3. Bir melek göndererek, “dilediği” mesajı onunla bildirmek suretiyle (Akbulut 1992: 43).

Bu ayete göre vahiy, Allah ile insanın haberleşme biçimlerinden biridir. Allah’ın perde arkasından bildirmesi ile melek aracılığıyla bildirmesi vahyin dışında kalmaktadır. Diğer yandan Kur’ân’ın vahiy olduğunu, O’nu peygamberin kalbine Cibril’in indirdiğini de yine Kur’ân bildirmektedir (Şuarâ 26/192-195; En’âm 7/19 ve 50; A’râf 7/203; Yunus 10/15; Ta-hâ 20/114; Ahkâf 46/9; Ahzâb 33/2). Buradan anlaşıyor ki vahiy kavramı hem bütünün kendisini hem de bir parçasını ifade etmektedir.

² Ehl-i Sünnet’in iki büyük Kalam Ekolünden biri olan Mâtürîdîliğin kurucusu İmam Mâtürîdî’nin Kur’ân yorumu ile ilgili eserinin adı “Te’vîlâtü’l-Kur’ân”dır. Benzer şekilde başka âlimlerin de Kur’an yorumuyla ilgili eserlerine te’vîl adını vermeleri dikkatten kaçırılmamalıdır: Zemahşerî, Taberî, Kadı Beydâvî, bunlar arasındadır.

³ Hamdi Yazır, bu ayetin vahyin tüm çeşitlerini içerdiğini belirtir. Bkz. Yazır, Hak Dini Kur’ân Dili, 6/s.4256.

⁴ Hiçbir ölümlü ile ...

⁵ Kur’ân, Allah’ın kendileri ile konuşmasını isteyenleri “bilgisizlikle” nitelendirmektedir. Bkz. Bakara, 118.

Vahiy kelimesi, asıl olarak gizli bildirir (İbn Fâris, 2/634). (Râgıb İsfahanî 1992: 515). İbn Manzûr, insanın kendi dışında birine ulaştırdığı gizli kelama vahiy dendiğini belirtmektedir (İbn Manzûr 15/379). “Evhâ” ise başkasından gizli bir kelim ile konuşmadır (İbn Manzûr 1993: 15/380).

Vahiy kelimesinin bu asıl anlamının yanında işaret, kitabet, risalet, ses ve sürat, ilham gibi anlamlara geldiği de bilinmektedir (İbn Fâris 2/634; İbn Manzûr 1993: 15/379; Râgıb İsfahanî 1992: 515). Ayrıca vahyin, kitap ve mektup anlamlarına geldiği de belirtilmektedir (İbn Manzûr 1992: 15/379-380). Vahyin lügat anlamının gizli olarak yapılan her bildirim olduğundan işaret ve ima da vahiy kapsamına girmektedir (İbn Manzûr 1992: 15/381). Kısaca, vahiy kelimesinin merkezi anlamı, gizli, hızlı ve ses olmaksızın bildirimdir.

Allah-insan iletişiminin ilk yolu olan doğrudan vahiy, fitratın tasarlanması ve düzenlenmesi (İbn Aşûr 1997:10/142; Krş. Zemahşerî 1987: 5/218; Razî 1308: 27/160-162) yani her varlığın, var oluş amacına uygun yaratılması olarak anlayabiliriz. Çünkü varlığın var olabilmesi için Yüce Allah’ın “ol” demesi de bir konuşmadır (En’âm, 73.; Nahl 16/40; Ya-sin 36/82. Krş. İsrâ 17/16). Kur’ân’da bu emirlere de vahiy dendiğini görmekteyiz (Nahl 16/68; Fussilet 41/12; Zilzâl 99/4-5).⁶

İletişimin ikinci yolu olan ve perde arkasından konuşma olarak belirtilen şekline de Kur’ân’da yer verilmiştir (A’râf 7/143; Ta-hâ 20/11-12 ve 17-18. Krş. Bakara 2/253; Nisa 4/164). Ayrıca bkz. Zemahşerî 1987: 5/218; İbn Aşûr 1997:10/143). Doğrusu bu yol istisna olup, yalnız Hz. Musa’ya özgüdür (Razî 1308: 27/160-162).

Üzerinde önemle durmamız gereken, üçüncü yol ile gerçekleşen vahiydir. Yüce Allah, insanlardan seçtiği elçilerine (Kehf 18/110; Şurâ 42/51; Fussilet 41/6; Krş. Ahkâf 46/29; Ahzâb 33/2; Enbiya 21/45) mesajlarını bu yolla bildirmiştir. Bu yol, Melek Cibril’i göndererek dilediği mesajı, O’nunla peygamberlere iletme yoludur.

Hiz. Muhammed’e gönderilen mesajların toplamı olan Kur’ân vahiy de Melek Cibril aracılığıyla gelmiştir (Bakara 2/97; Şurâ 26/193-194; Necm 53/1-18). Doğrusu Hiz. Musa’ya gelen ikinci şekil vahyin dışında, Yüce Allah’ın tüm elçilerine yani peygamberlere gönderdiği mesajların tamamının Melek Cibril aracılığıyla geldiğini de belirtmek gerekmektedir. Bu aynı zamanda insanlara bildirilmek üzere gönderilen her mesajı, peygamberlere vahiy meleği Cibril’in getirmesi demektir. Kur’ân hem vahye (Şûra 42/52)

⁶ Rum suresi 35. ayetinde “indirilen buyruğun konuşmasından” söz edilmektedir.

hem de Cibril’e rûh (İsrâ 17/85; Ğafir 40/15; Meâric 70/4; Nebe’ 78/38; Kadir 97/4) demektedir. Zaten Cibril kime gelmişse o peygamberdir. Bu nedenle Hz. Musa’nın annesi (Tahâ, 38-39; Kasas 28/7) ve Hz. Meryem’in (Âl-i İmrân 3/42, 45. Krş. Nisa 4/171; Âl-i İmrân 3/36-37) de peygamber oldukları görülmektedir.⁷

Yüce Allah ile Cibril arasındaki iletişimin nasıl olduğunu bilme şansımız olmadığı gibi, Cibril ile peygamber arasındaki iletişimin keyfiyetini de bilme olanağımız yoktur. Ancak konu ile ilgili Kur’ân ayetlerine dayanarak bazı değerlendirmelerde bulunabiliriz.

Peygamberlerin mesajı getirişi sırasında vahiy meleği Cibril’i görmeleri gerekir. Zaten Allah ile peygamber arasında iletişimin merkezinin Melek Cibril olduğu bilinmektedir. Peygamberler insan olduklarına ve insan doğasından soyutlanmadıklarına göre, duyu organları ile Cibril’i görmeleri, onların imanlarını daha güçlü kılacaktır. Kur’ân, olaylara duyu organları ile şahit olmanın insanın imanını güçlendireceğine vurgu yapmaktadır (Bakara 2/260; En’âm 6/75; Necm 53/1-18).

İlahî vahyin muhatabı insandır. Hem Cibril hem de peygamber “elçi” olup, asıl muhataba mesajı olduğu gibi iletmekle görevlidirler. Bu elçilik olgusu, vahiy olayını değerlendirmede çok önemlidir. Peygamberlerin elçi olmaları, onların peygamberlik görevinin sınırlarını da belirlemektedir. Bu elçilik görevini kavrayamayanların, peygamberlere ek peygamberi görevler yüklediklerine tanık olmaktadır.

Müslüman geleneğinde bazı âlimlerin “Kur’ân’ın elçinin sözü” (Hakka 69/40; Tekvîr 81/19; Ateş 1991: 10/47-48) olduğunu bildiren ayetlerini ve “resule itaat” (Nûr 24/56. Krş. Nisa 4/64) gibi kavramları yanlış anladıklarını görüyoruz. Bu yanlışlığın nedeni ise, elçilik kavramını ihmal etmek olsa gerektir. Çünkü elçi statüsü ile vekil statüsü çok farklıdır. Elçilikte önemli olan, elçi ile gönderilen öneri veya mesajdır. Yani sorunu aslın gönderdiği mesaj çözecektir. Elçi, asıl adına, hareket edemez. Vekillikte ise önemli olan vekildir. Sorunun çözümü vekile aittir. Vekil, asıl adına hareket eder. Peygamber ise, Allah ile insan arasında bir elçidir. O’nun bu konumu çok önemlidir. Elçiyi tanımak, elçinin kendisini değil, kendisini elçi olarak göndereni tanımaktır (Yazır 1935: 2/1077 ve 1144; Maverdî 1319: 124). Zaten “Elçiye itaat eden, Allah’a itaat etmiş olur” (Nisa 4/80. Krş. Fetih 48/10. Bkz. Yazır 1935: 2/1399). Hamdi Yazır, ‘Rasûl denildiği zaman bir vekil değil, ancak “nâkil-i kelâm bir emir kulu anlamalıdır” demektedir (Yazır 1935: 3/1538).

⁷ Bu konuda Eş’âirlerin yaklaşımının daha tutarlı olduğu görülmektedir.

Kur'ân Allah'ın kelâmıdır (İsrâ 17/73 ve 86; Kehf 18/27; Şu'arâ 26/193-193; Ya-sin 36/58; En'âm 6/79; Müzzemmil 73/5). Elçiler ise beşerdir. Kur'ân'ın beşer sözü olduğu iddiasını bizzat Kur'ân reddetmektedir (Mud-dessir 74/18-25). Kelamcılara göre, "Kur'ân'ın beşer sözü olduğunu ileri sürmek küfürdür" (Tahavî 1987: 61 ve 64. Krş. Şehristanî 2004: 453-454). Görülüyor ki, "Kur'ân'ın şerefli bir elçinin sözü" (Hakka 69/40; Tekvîr 81/19) olmasının anlaşılması için de elçi kavramının içeriğinin doğru anlaşılması gerekmektedir.

Aslında Cibril, Kur'ân vahyini lafız olarak "Levh-i Mahfûz"dan (Vâkıa 56/78-79; Hicr 15/9; Krş. Enfâl 8/12; Saffât 37/49; Tûr 52/24; Vakıa 56/23) alıp Hz. Muhammed'e getirmiştir (Kıyame 75/16-19; Şu'arâ 26/193-194). Vahiy, "Levh-i Mahfûz"da (Aslan, 50:1 (2009) 25.47) Arapça lafza dönüşmüştür (Ta-hâ 20/114; Yusûf 12/2; Şu'râ 26/7; Şuarâ 26/195; Zuhrûf 43/3; Zümer 39/55. Krş. Mürselât 77/50. Bkz. Kadı Abdulcebbar 1965: 323-326). Yani Hz. Peygamber'in diğer insanlara bildirmesi gereken mesaj, Arapça metin olarak Levh-i Mahfûz'da yaratılmıştır. Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ın insanlara ulaştırılması sürecinde iki elçi bulunmaktadır. Bunlardan biri Melek Cibril (Hakka 69/40; Şu'arâ 26/193), diğeri ise bir insan olan Hz. Muhammed'dir (Necm 53/2-4).

Müslüman gelenek, Hz. Muhammed'in elçilik görevinin Cibril'in kendisine getirdiği vahyi, ilave yapmadan ve eksiltmeden yani olduğu gibi insanlara bildirmekten ibaret olmasını (Ra'd 13/ 40; Nahl 16/35 ve 82; Mâide 5/67, 99; Ayrıca bkz. Ahkâf 46/23; Ankebût 29/18; Müzzemmil 73/5; Cin 72-23, 27, 28) yeterli bulmamıştır. Bu nedenden olsa gerek, Hz. Peygambere gelen vahyin Kur'ân'dan ibaret olamayacağı tezini geliştirmiştir. Doğrusu Kur'ân mesajını zayıflatmanın en etkin yolu, ancak Kur'ân'ın dışında başka vahiylerin de olabileceği düşüncesinin geliştirilmesi olabilirdi. Nitekim Hristiyanlığın vahiy algısını andıracak bir şekilde "vahy-i gayr-i metlûv" doktrini üretildi.⁸ Vahiy çeşitlerini çoğaltmak, Kur'ân vahyini önemsizleştirmenin başka bir yolu gibi görünmektedir.

Vahy-i gayr-i metlûv algısı, Kur'ân'ın yanında başka şer'î delillerin de olduğu sonucunu doğurmuştur. Hadislerin kaynağının bu çeşit vahiy olduğu düşüncesi yaygınlaştırılmıştır. Artık Kur'ân'ın yanına, Kur'ân gibi bir kaynak daha konmuştur (Bkz. Ahmed b. Hanbel 35/37; 28/410; 4/130; 2/137; Ebû Davûd 12/208). Daha sonra asıl ile ona bağlı olan yer değiştirmiştir. Kısaca, Kur'ân vahyi ile sünnet vahyini eşitlemek, Kur'ânî mesajın dev-

⁸ "Vahy-i gayr-i metlûv" kavramı için bkz. Hatiboğlu, Said, Hz. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy, Ankara 2009.

re dışı kalmasına neden olmuştur. Hâlbuki Kur’ân, Hz. Peygamberin işle-
rinden biri değildir. O, Hz. Muhammed’in elçi oluşunun yani varoluşunun
nedenidir. Zira Hz. Peygamberin bıraktığı tek sünnet, olsa olsa Kur’ân’a
uymaktır (Kasas 28/71; Zümer 39/255; A’râf 7/3; Hakka 69/43-47; Krş.
Yunus 10/15; Sâd 38/86-87; Zümer 39/11-14; Şurâ 42/24; Ahkâf 46/8-9;
Mürselât 77/50).

Bazı Müslüman alimler, sadece “vahy-i gayr-i metlûv” ile yetinmedi.
“Nasih-Mensuh”, “Kıraat-ı Seb’a”, “Tekrâr-ı Nüzûl” gibi kavramlar ge-
liştirerek vahiy olgusunu bulandırmaya devam etti. “Esbab-ı Nüzul” ve
“Mekkî-Medenî” gibi ayrıntılar abartıldı. Kur’ân gibi mevsukiyeti güç-
lü bir kaynak, daha zayıf kaynaklar tarafından yönlendirildi. Bu durum,
metin-olgu ilişkisi bağlamında metnin olguya bağlanmasına sebep oldu.
Halbuki Kur’ân metinleri için bunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü
olgular zorunlu olarak yerel ve tarihsel olacağından, Kur’ân mesajının da
yerel ve tarihsel olması sonucu ortaya çıkar. Bu durum, Kur’an’ın mesaji-
nin evrensel olduğu gerçeğiyle çelişir.

Furkan suresinin 32. ayetinde, Kur’ân’ın niçin topyekûn bir anda indi-
rilmediğini sorgulayanlara, Kur’ân mesajının parça parça indirilerek bir
sürece yayılmasının gerekçesi açıklanmaktadır. Bunun elçinin, dolayısıyla
muhatapın anlamasını kolaylaştırmak ve pekiştirmek olduğu belirtilmiştir.
Buna karşın nesih konusundaki yaklaşım sebebiyle, Kur’ân’ın bir süreç
dahilinde inmiş olmasının gerekçesi iskanmıştır.

Çoğu kez geleneğimizde kültürel tasavvurlar ile olgusal gerçeklikler karış-
tırılmış ve varsayımlar rivayetlerle desteklenerek gerçeklerin yerini almış-
tır. Hatta rivayet derlemeciliği yapmak, ilim yapmak olarak görülmüştür.
Kur’ân’da nesh olduğu iddiası bizzat Kur’ân tarafından reddedilmesine
karşın, (Nisa 4/82. Krş. İsrâ 17/93; Nisa 4/153) Kur’ân ayetlerini Nasih-
Mensuh tarzında bir ayrıma tabi tutmayı da Kur’ân metnine yönelik bir
düzeltme olarak anlamak gerekir (Ebu Zeyd 2001: 148). Hatta bu nesh me-
selesi, bizzat Kur’ân metninin buharlaşmasına da yol açmıştır (Ebu Zeyd
2001: 172).

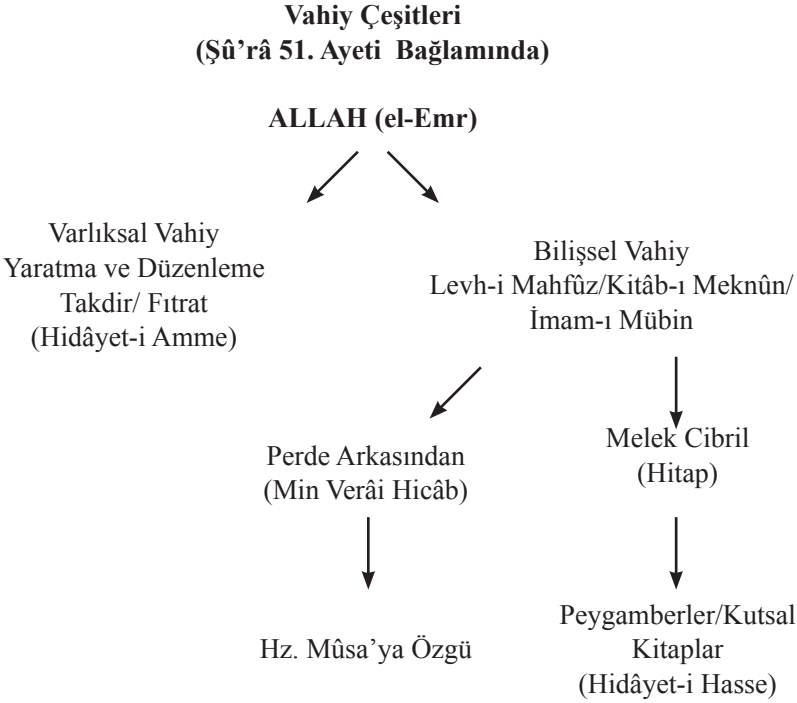
Kelam âlimleri Kur’ân’ın, Yüce Allah’ın Hz. Muhammed’e gönderdiği
mesajların toplamı olduğunu benimsemelerine karşın, vahyin peygambere
nasıl geldiği konusunu pek irdelememişlerdir. Aslında vahyin peygambere
geliş şekli bizi ilgilendirmez. Biz, O’nun Allah’ın elçisi olduğunu kabul
ediyor ve ona güveniyoruz. Zaten peygamberlere iman, iman şartların-
dan biridir. Ancak insanın merakı ve bilme isteği bu konuda değişik kuram-
ların geliştirilmesine neden olmuştur. Kelamcılar, varlık, bilgi, Allah’ın
sıfatları gibi konuları irdeledikleri gibi vahiy konusunu incelememiş olma-
larını bir eksiklik olarak görmek gerek.

Vahyin peygambere geliş biçimini incelemek için de elimizde bulunan en güvenilir kaynak Kur'an'dır. O, Yüce Allah'ın mesajlarını elçilerine nasıl ilettiğine değinmiştir.

Yüce Allah, Hz.Peygambere göndereceği mesajı dilediği zaman Levh-i Mahfuz'da Arapça olarak yaratmıştır⁹ (Vakıa 56/78-79; Hicr 15/9; Şuarâ 26/193-194; İsrâ 17/73-86; Kehf 18/27; Krş. Saffât 37/49; Tûr 52/24; Vâkıa 56/23). Cibril, bu levhadaki mesajı alıp peygambere getirdi. Peygamber de bu mesajı olduğu gibi insanlara iletti.

Kur'an Arap dilinde gönderilen bir vahiydir (Yusuf 12/2; Şuarâ 26/7). Arapça Allah'ın dili değil, Kur'an'ın dilidir. Hz. Muhammed Arap olduğu için Yüce Allah araç olarak elçinin iletişim dilini kullanmıştır (Fussilet 41/3; Zuhurf 43/3; Şuarâ 26/195). Arapça, Kur'an'ın bir niteliğidir.

Kur'an'ın, vahiy ve vahyin biçimi ile ilgili ayetlerinin ışığında şöyle bir şema yapabiliriz:



Vahiyde lafız mana ayırımına gitmek mümkün değildir. Lafız ile manayı birbirinden ayırmak, baş ile gövdeyi birbirinden ayırmak gibidir. Doğrusu delil ile medlulün birlikteliği bunu gerektirir. Kur’ân metni ile onun anlamı eş zamanlıdır. Bu nedenle mana lafza bağlı olmak zorundadır. Aksi halde Kur’ân’ın Allah’ın Kelamı olmasının bir anlamı kalmaz. Kur’ân’ın metni ile metnin anlamı birbirinden ayırıştırılmamalı; aralarındaki birliktelik ortadan kaldırılmamalıdır. Doğrusu çağlara ve koşullara göre yeniden yorumlanması gereken Kur’ân’ın metinleridir. Bu nedenle Kur’ân’ın yorumları, yapıldıkları çağların ve kültürlerin izini taşırlar.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

- Abdülhakî, Muhammed Fuad (1986), *El-Mu’cemu ’l-müfrehes li-elfâzi ’l-Kur’âni ’l-Kerîm*, İstanbul.
- Abdülcebbar, Kâdî (1965) *el-Muhîr bi’t-Teklîf*, thk. Ömer Seyyid Azmi, Kahire.
- Ahmed b. Hanbel, (1313) *Müsned*, Mısır.
- Akbulut, Ahmet (1992) *Nübüvvet Meselesi*, Ankara.
- Aslan, İbrahim, “Levh-i Mahfûz’un Delâleti Sorunu”, *A.Ü.İ.F.D.*, 50:1 (2009).
- Ebû Davûd (1280) *Sünen*, Matbaatü’l-Kestelliyye.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid (2001) *İlahi Hitabın Tabiatı*, Ankara.
- Hatiboğlu, M. Said (2009) *Hiz. Peygamber ve Kur’ân Dışı Vahiy*, Ankara.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir, (1997) *Tefsîrü’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*.
- İbn Fâris (trs.) *Mu’cemu Mekâyisi ’l-Luğa*, Beyrut.
- İsfahanî, Râgıb (1992) *Müfredât*, Dimeşk.
- İbn Manzur (1993) *Lisanu ’l-Arab*, Beyrut.
- Mâverî (1987) *A’lâmu’n-Nübüvve*, Beyrut.
- Razî (1308) *Tefsîr (Mefâtihü ’l-ğayb)*, Matbaatü’l-Âmire.
- Süleyman Ateş (1989) *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul.
- Şehristânî (2004) *Nihayetu’l-İkdâm fî ilmi’l-keâm*, Beyrut.
- Tahavî (1987) *Usulu’l-akâdeti’l-İslâmiyye*, Kahire.
- Yazır, Hamdi (1935) *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul.
- Zemahşerî (1987) *el-Keşşâfu ’an hakâiki ğavâmidit’tenzîl ve ’uyûni’l-ekâvîli fî vücûhi’t-te’vîl*, Beyrut.

9. BÖLÜM

PEYGAMBERLERE
İMAN

PEYGAMBERLERE İMAN

—| Muammer Esen

Nübüvvet, İslam'ın en temel inanç konularından biridir. Nitekim Kur'an, inanç konularını bahis konusu ettiği âyetlerinde, peygamberliğe imana da vurgu yapmaktadır. En önemli iman konusu olan ulûhiyet başta olmak üzere, dine ait bütün meseleler, tamamen nübüvvet kurumuna binaen bilinmektedir ki, bu da onun önemini daha da artırmaktadır.

187

Allah buyruklarını, kendilerine vahiy kitapları gönderdiği elçileri aracılığıyla insanlara iletir. İlâhî vahiy kitapları, nübüvvetin en önemli unsurunu oluştururlar. Haliyle gerçekten Allah'a ve nübüvvetine inananlar, bunun tabii bir sonucu olarak, Allah'ın elçiler aracılığıyla gönderdiği ilahi buyrukları içeren ilâhî kitaplara da inanmak durumundadırlar; çünkü Allah elçileri, Tanrı buyruklarını, işte bu kitaplar vasıtasıyla tebliğ ederler. Esasen peygamberliğe ve dolayısıyla peygamberlere inanç, onların söylediklerinin doğru olduğunu kabul etmeyi de zorunlu olarak gerekli kılar. Nitekim bir Kur'an âyetinde bu; *“Ey inananlar! Allah'a, elçisine, elçisine indirmiş olduğu kitaba ve daha önceleri indirmiş olduğu kitaba inanın!”* (Nisâ 4/136) şeklinde ifadesini bulmaktadır. Allah tarafından gönderilen ilahî vahiy eseri olan bütün kitaplar, gönderildiği elçinin ve halkının diliyle nazil olmuştur.

1. PEYGAMBERLİĞİN İMKÂN ve İSPATI

Dinin kaynağını oluşturan kitaplara, ilahî mesajlara inanmak için, peygamberliğe inanılması gerekmektedir; çünkü inandığımız vahyi bize iletenler peygamberlerdir. Ancak insanlar, işlevsel akıllarını kullanmak suretiyle genelde Allah'ın varlığı ve hatta birliği inancını kolayca benimsedikleri halde, peygamberlik söz konusu olunca, aynı şeyi söylemek pek kolay olmamak-

tadır. Çünkü Allah'ın varlığının delilleri, peygamberliğin varlığı ve gerekliliğin delillerinden daha kuvvetli ve daha açıktır. İşte bu yüzdendir ki, İslam filozoflarının büyük bir çoğunluğu hariç, pek çok filozof, Allah'ın varlığına inanmalarına rağmen, peygamberlik müessesesine inanma gereği duymamışlardır (Mustafa Sabri 1950: I. 114-115). Çünkü bu filozofların hareket noktası sadece akıl olduğundan, ondan hareketle bunlar, vahyi ve dolayısıyla vahiyle ilişkili olan şeyleri kabul etmemişlerdir. Haliyle bunlar, sadece akılla idrâk ettikleri bir Tanrı anlayışına sahip olmuşlar ve bunun sonucu olarak da peygamberlere ve dinlere ihtiyaç olmadığını ileri sürmüşlerdir (Bolay 1981: 64).

Allah'a inanıp da peygamberliğe inanmayanlar, sadece sözü edilen filozoflar değildirler; başka bir takım akımların mensupları da Allah'a inandıkları halde peygamberliğin gereğine inanmamışlardır. Bunlardan en öne çıkanlar ise, İslam düşünce tarihinde kendilerinden bu konuda çokça bahsedilen Berâhime'dir. Öyle ki bu akım, neredeyse peygamberliği inkâr düşüncesiyle özdeşleşmiştir (Yavuz, t.y., 140-142). Berâhime'nin peygamberliği inkâr gerekçeleri, daha çok, aklın yeterli olup, peygamberlere gerek olmadığı meselesi etrafında yoğunlaşmaktadır (Bâkılânî 1947: 102-106; İbn Hazm, 1986: 1/29).

Peygamberliğin gereğine inanan farklı inanç gruplarına mensup insanların peygamberliğe ve peygamberlere bakış açıları farklılık arz etmektedir. Bu bir yana, peygamberliğin gereğine inanıp da onlar arasında bazılarının peygamberliğini inkâr edenlerin varlığı da bir gerçektir. Nitekim yukarıda sözü edilen Berâhime, Allah'ın hikmetine aykırı bulduğu için, genelde nübüvveti inkâr etmelerine rağmen, yine de bunlardan bazıları, ya sadece Hz. Âdem'i ya da sadece Hz. İbrahim'i peygamber olarak kabul etmişler (Bâkılânî 1947: 96). Bunların dışında, İslam düşünce tarihi içinde mülhithliğinden bahsedilen bazı kişilerin de peygamberlik müessesesine inanmadıkları söylenmektedir (Yavuz, t.y., 140-148).

Aklın yeterliliğini ileri sürerek peygamberliğe ihtiyaç olmadığını söylemek suretiyle peygamberliği ve dolayısıyla peygamberleri inkâr edenler, peygamberliğin imkânsız (*müstahil*) bir şey olduğunu söyleyemez. Her şeyden önce bu, akla aykırı olur. Zira akıl, peygamberliğin mümkün olabileceğini, Allah'ın insanlara peygamberler gönderebileceğini kabul eder (Cüveynî 1965: 109). Ayrıca, insanları yaratan Allah'ın, onlara teklifte bulunması da mümkündür ve bu, hiçbir surette akla ve hikmete aykırı düşmez. Dolayısıyla Allah'ın insanlara teklifte bulunmasını mümkün görenler, bunun sonucu olarak, O'nun, kendi tekliflerini insanlara iletmesi için peygamberler göndermesinin de mümkün olduğunu kabul etmiş olurlar (Mâtürîdî 1979: 216 vd; Şehristânî 1939: 428).

Netice itibariyle, Allah'ın, kendi yarattığı insanlara buyruklarını iletme ve onlara doğru yolu göstermek amacıyla peygamberler göndermesi aklın mümkün olduğu gibi, esasen bu, aklın kabul edebileceği bir husustur. Kaldı ki Allah, insanlara, onların içinden seçtiği birisini peygamber göndermekle, gerçekte onlara iyilikte bulunmuştur (Âl-i İmrân 3/164).

2. PEYGAMBERLİĞİN GEREKLİLİĞİ

Peygamberlere iman, Allah'a imanın bir gereğidir. O'nun varlığına inanlar şunu bilirler ki, Allah, evren ve onun önemli bir parçası olan insanı yaratıp öylece başıboş bırakmış olamaz (İnsan 76/36). Bu, O'nun ne hikmetine ne de Tanrılığına uygun düşer. Çünkü Allah, göklerde ve yerde bulunanların Kendisinden her zaman bir şeyler istediği ve her an eylemde bulunan bir varlıktır (Rahman 55/29). O, evreni boşu boşuna yaratmadığı gibi, evrendeki birçok şeyi emrine sunduğu insanı da iş olsun diye gereksiz yere yaratmış değildir (Kıyamet 75/36). Aksine O, insanı en güzel şekilde yaratmış (Tîn 95/4); bilmediklerini ona öğretmiştir (Alak 95/5). İşte bu sayede insan, hem kendi yaratılışı ve doğası hem de evrendeki ince ayar düzen gereği, her şeyi çekip çeviren bir Yaratıcı fikrine ulaşmıştır.

Tanrı'nın, yarattığı evrenin bir parçası olan insanı kendi başına başıboş bırakması O'nun yaratıcılık sıfatına ve hikmete uygun düşmez. Bu yüzden O, akledip düşünen bir varlık olarak yarattığı insana, bunun gereği olarak bir takım sorumluluklar yüklemiştir. İnsanın, kendi yaratılış amacını ve bu amaç doğrultusundaki sorumluluklarını bilip öğrenmesi için de Tanrı ona, lütfunun bir gereği olarak, peygamberler göndermiştir. Çünkü insan, tek başına akıl ile bütün sorumluluklarını eksiksiz olarak kavrayamaz.

Aklın her ne kadar iyi ve kötü olanı büyük oranda kavraya da dinin hükümlerini, anlamada değilse de, bilmede yetersizdir. Kaldı ki, insan aklının her insanda aynı kavrayış düzeyinde olduğu da söylenemez. Tecrübe ve bilgi sahibi âlim birinin aklı ile tecrübesiz cahillerin aklı aynı değildir. Buna insanın ahlâkî yetersizlikleri ile zafiyetleri de eklenince, peygamberlik kurumuna olan ihtiyaç çok daha belirgin ve anlaşılır olacaktır. Dolayısıyla, Allah'ın vahyettiği emir ve yasakların; O'nun bildirdiği ahlâkî güzellik ve çirkinliklerin, insanların yaptıkları iyi - kötü, güzel - çirkin davranışların karşılığının ne olduğunun bilinmesi için peygamberliğe, peygamberlerin gönderilmesine ihtiyaç vardır (Mâtürîdî 1979: 176 – 210). Peygamberliğin ispatı ve gereğine ilişkin daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Pezdevî 1963: 90-94; Nesefî 1987: 41-50; Sâbûnî, 45-47).

Allah'a sadece bir yaratıcı olarak inanmak yeterli değildir; O'nu gereği gibi takdir edebilmek için, O'nun evrendeki hükümlerliliğini de kabul et-

mek, evreni ve içindeki insanı bir hikmete binaen yarattığını da düşünmek ve buna da inanmak gerekir. İnsanın yeryüzüne gönderiliş gayesinin ne olduğunu insanlar doğrudan bilemeyeceklerine göre, bu amacı onlara bildiren ilahî vahye, kitaplara ve onları insanlara ulaştıracak olan peygamberlere ihtiyaç vardır. Böyle olduğu içindir ki, “Allah, insanlara, onların içlerinden, kendi âyetlerini okuyan, onları arındıran, onlara kitabı ve hikmeti/bilgeliği öğreten bir elçi göndermekle gerçekte inananlara büyük bir lütufta bulunmuştur” (Âl-i İmrân 3/164).

3. PEYGAMBERLERİN GÖNDERİLİŞ AMACI

Peygamberlerin gönderiliş amacı, Kur'an'da şöylece açıklanmaktadır:

“(Başlangıçta) insanlar tek bir topluluk oluşturuyorlardı. (Ancak aralarında ayrılıkların çıkması üzerine) Allah, müjdelemek ve uyar-mak üzere peygamberler göndermiş ve onlarla birlikte, insanlar arasında ayrılığa düştükleri konularda hükmetmesi için gerçeği bildiren kitabı da indirmişti” (Bakara 2/213), “Biz, elçileri, insanların, onların gelmesinden sonra, Allah’a karşı ileri sürebilecekleri hiçbir delili olmaması için, müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak gönderdik” (Nisâ 4/165).

Yukarıda sözü edilen bu iki âyetten, Tanrı'nın insanlara elçiler göndermesi-nin amacı, belirlenmiş olmaktadır. Buna göre Tanrı, Kendisine itaat ederek emirlerini yerine getirenleri, ileride kavuşacakları güzel son ile müjdele-mek (*bişâre*); isyan edip emrine karşı çıkanları ise, onlara gönderdiği elçi-ler vasıtasıyla uyarmak (*inzâr*) amacıyla elçilerini göndermiştir.

4. PEYGAMBERLERİN GÖREVİ

Peygamberlerin elçilik görevlerini belirleyen, onları insanlar içinden se-çip gönderen yüce Allah'tır. Allah elçileri, görevlerini, işte bu gönderiliş amaçları doğrultusunda yerine getirmekle yükümlüdürler. İnsanları sadece Allah'a ibadet etmeye çağırarak (Enbiyâ 21/25; Nahl 16/36), onlara doğru yolu göstermek (İbrahim 14/5), güzel örnek olmak (Ahzâb 33/21; Mümte-hine 60/4, 6) gibi görevleri olan Tanrı elçilerinin bütün bu elçilik görevle-rini, tebliğ görevi içinde mütalâa etmek mümkündür.

Tebliğ, “bildirmek, duyurmak” demek olup, elçilik görevini üstlenen pey-gamberlerin, Allah'tan aldıkları ilâhî mesajı tam ve eksiksiz olarak insan-lara iletmesini ifade eder. Bu görev, onların, yerine getirmeleri gereken en önemli vazifesidir. Esasen bu görevi peygamberlerden isteyen Allah'tır (Mâide 5/67; Ra'd 13/40; Mâide 5/99; Nur 24/54). Peygamberlere, tebliğ görevleri içinde sayılabilecek türden bir takım vazifeler de verilmiştir ki, bunlar; tebyîn, tebşîr ve inzâr gibi yerine getirilmesi gereken görevlerdir.

Bunlardan biri olan tebyîn, ilâhî mesajın kapalı kalan yönlerini açıklamaktır (Nahl 16/44).

Tebliğ edilen mesaj, insanlara sorumluluk getirir. Dolayısıyla insanların, kendilerine tebliğ edilen mesajın bir gereği olarak o mesajın emirlerini yerine getirmeleri, yasaklarından ise kaçınmaları gerekir. Çünkü onların, emredilenleri yapmaları karşılığında ödül, yasaklanan şeyleri yapmaları durumunda ise ceza alacakları muhakkaktır. Dolayısıyla Allah elçilerinin tebliğ görevleri bağlamında söz konusu edilebilecek tebyin dışındaki diğer görevleri de yapacakları iyi şeyler karşılığında insanları müjdelemek (*tebşir*), işleyecekleri kötülükler karşılığında olacaklar bakımından ise onları uyarmaktır (*inzar*) (En'âm 6/48; Kehf 18/56; Bakara 2/119; Hûd 11/2).

5. PEYGAMBERLERİN VEKİLLİĞİ SORUNU

Vekil, başkasının yerine ve adına hareket eden, konuşan gibi anlamlara gelir. Dolayısıyla bu kavram, bir başkasının adına temsilcilik yapan demektir ki, Allah'ın dini söz konusu olduğunda hiçbir insan, bu anlamda, bir başkasının vekili olamaz. Hiçbir insan, Allah'ın vekili olamayacağı gibi, kendileri de birer insan olmaları hasebiyle, Allah'ın elçileri olan peygamberler de Allah'ın vekilleri değildirler (En'âm 6/107). Peygamberler, aynı zamanda, diğer insanların da vekilleri değildirler (Yunus 10/108; Şûrâ 42/6). Dolayısıyla peygamberler de dâhil, herkes, kendi yükümlü olduklarından sorumludur (Nûr 24/54). Allah hiçbir peygamberi koruyucu olarak göndermemiştir; onların görevi, sadece tebliğ etmektir; kendilerine indirilen ilâhî mesajı insanlara iletmektir (Şûrâ 42/48; Mâide 5/99).

Allah, hiçbir peygamberi koruyucu olarak göndermediğine göre, onlar, insanların yaptıklarından dolayı muaheze edilmeyecek; onların işledikleri yüzünden sorgulanmayacaklardır. Çünkü peygamberin yegâne görevi tebliğdir, yani Allah'tan aldıklarını insanlara bildirmektir. Peygamberler, sadece tebliğle yükümlüdürler; bu görevlerini eksiksiz yerine getirmekle görevlidirler. Ancak onların, tebliğ görevini tam olarak yerine getirdikten sonra insanların yaptıklarından dolayı herhangi bir sorumlulukları olmayacaktır. Tebliğden sonra, peygamberler de dâhil, herkes, kendi yaptıklarından sorumlu olacaklardır (En'âm 6/52; Nûr 244/54; Nisâ 4/84; En'âm 6/66; Hûd 11/12; Şûrâ 42/6, 48).

Konuyla ilgili yukarıda dile getirdiğimiz hususların kağınağını oluşturan pek çok Kur'an âyeti bulunmaktadır (En'âm 6/52; Nûr 24/54; Nisâ 4/84; En'âm 6/66; Hûd 11/12; Şûrâ 42/6, 48). Nitekim bunlardan biri olan bir Kur'an âyeti, Allah elçilerinin bir başkasının koruyucusu ve vekili olmadığını; *“Ey insanlar! Bu gerçek size kesin olarak Rabbinizden gelmiştir. O halde, kim ona uyup doğru yola gelirse (bilsin ki), o kendi yararına olarak*

kendisi için doğru yola ulaşmış olur. Buna karşılık kim de ona uymayıp da doğru yoldan saparsa, (bilsin ki), o da kendi aleyhine olarak doğru yoldan sapmış olur. Ben kesinlikle sizin üzerinize vekil değilim”(10 Yûnus, 104) ifadesiyle, çok açık bir şekilde dile getirmiş olmaktadır.

Bütün bunlardan açıkça anlaşılacağı üzere, Allah’ın elçileri olan peygamberler, Allah’ın vekilleri olmadıkları, olamayacakları gibi, esasen onlar, bir başkasının vekili de değildirler. Onlar, sadece Allah’tan kendilerine indirilen ilâhî mesajı tebliğ etmekle görevli Tanrı elçileridir. Aynı zamanda onlar da diğer insanlar gibi yükümlülükleri ve bu yükümlülüklerinden gelen sorumlulukları olan birer insandır. Dolayısıyla onların yapmakla yükümlü oldukları husus, kendilerine Allah tarafından indirilen mesajı insanlara olduğu gibi bildirmektir.

6. PEYGAMBERLERE İTAAT

Allah’a itaatin bir gereği ve uzantısı olarak O’nun elçilerine itaat gerekir; çünkü onlar, gerçekte Allah’ın mesajını insanlara iletmektedirler. Dolayısıyla onlara itaat, risalete itaat demektir ki, esasen bütün inananlar, peygamberler arasında bir ayrım gözetmeksizin onların hepsine inanırlar; onlardan duyduklarını baş üstü yaparak onlara itaat ederler (Bakara 2/285).

192

Kur’an, Allah’a ve peygamberlere itaatin gereğini, “*Allah’a ve elçisine itaat edin!*” (Âl-i İmrân 3/32. Mâide 5/92; Nûr 24/54; Muhammed 47/33) türü âyetleriyle ifade etmektedir. Gerçekte peygamberler de dâhil bütün müminler, Tanrı’nın elçileri arasında herhangi bir ayrım yapmadan onların hepsine inanırlar. Onlardan duydukları hususlarda onlara itaat ederler. Nitekim bir Kur’an âyetinin de açıkça vurguladığı üzere, “*Elçi, Rabbinden kendisine indirilene inanmıştır; müminler de inanmıştır. Her biri, Allah’a, meleklerine, kitaplarına ve elçilerine inanmış ve ‘Elçiler arasında hiçbir ayrım yapmayız. İştittik ve itaat ettik. Rabbimiz, bağışlamayı dileriz; çünkü dönüş sana olacaktır’ demiştir*” (Bakara 2/285).

Yukarıda sözü edilen âyette elçilere itaatin önemine vurgu yapan “İştittik ve itaat ettik” sözünün neyi ifade ettiğini iyi anlamak gerekmektedir. Çünkü Tanrı elçilerine itaatin anlamını kavramak bakımından, bu ifadeden ne anlaşılması gerektiği hususu önem arz etmektedir. Buradaki “İştittik ve itaat ettik” sözü, “(Ey peygamber) senin sözünü ve çağrını iştittik, duyduk ve ona icabette sana itaat ettik” anlamına gelebileceği gibi; “Kur’an’ı iştittik ve onda olana itaat ettik” anlamına da gelmesi muhtemeldir (Mâtürîdî 2005: 2/225).

Peygamberlere itaat, neticede Allah’a itaat demektir; çünkü gerçekte Tanrı elçileri, Allah’tan aldıklarını insanlara ulaştıran ve bu bağlamda risalet görevini yerine getiren seçkin insanlardır. Bu nedenle onlara itaat, gerçekte

onların risalet görevlerine itaattir ki, bu, aynı zamanda Allah’a inanma ve O’na itaat etmenin gerekli bir sonucudur.

7. PEYGAMBERLERİN ORTAK NİTELİKLERİ

1. Allah elçileri olan peygamberler, diğer insanlar gibi, birer insandır- lar. Ancak peygamberleri diğer insanlardan farklı kılan, onların, vah- ye mazhar olmalarıdır. Bu husus, Kur’an’da, Hz. peygamberin ağzı ile; “*Kuşkusuz, ben de sizin gibi ölümlü bir insanım; ancak bana tanrının tek bir tanrı olduğu vahyolunmaktadır*” (Kehf 18/110) şeklinde ifade edilmek- tedir. Buradaki mesaj açıktır: Buna göre bütün peygamberler, diğer insanlar gibi, birer ölümlü varlıklardır. Dolayısıyla seçkin birer insan olan peygam- berleri insanlıklarından çıkarıp da onları birer “rab” veya “ilah” yapmak, onları o şekilde görmek yanlıştır. Dahası tevhidî düşünceye aykırıdır.

2. Peygamberler, güvenilir insanlardır (*emânet*); dolayısıyla onlar, hiç- bir zaman emanete hıyanet etmezler:

“Bir peygamberin, emanete hıyanet etmesi düşünülemez; kim ema- nete hıyanetlik edecek olursa, kıyamet günü, hıyanet ettiği(nin gü- nahı) ile gelecektir: (o gün) herkese, kazanmış olduklarının karşılı- ğı, tam olarak verilecektir” (Âl-i İmrân 3/161).

Yukarıdaki Kur’an âyetinden de açıkça anlaşılacağı üzere, hiçbir peygam- ber, asla ve kat’a hıyanetlik içinde olmaz (Mâtürîdî 2005: 2/460-461). Esa- sen onlardan böyle bir şeyin sadır olması düşünülemez; çünkü böyle bir durum, peygamberliğe sığmaz.

3. Peygamberler, doğru sözlü, dürüst insanlardır (*sıdk*); dolayısıyla onlar, asla yalan söylemezler. Bu gerçeği, inkârcı müşrikler bile itiraf et- mişlerdir (En’âm 6/33).

4. Peygamberler, kıvrak zekâ ve geniş kavrayış sahibi insanlardır (*fetânet*). Tersî düşünülemez; çünkü Yaratıcı, mesajını insanlara en iyi şekilde ulaştıracak olan elçilerini, üstün kavrayışa sahip insanlardan seçmiştir. Bütün peygamberler üstün zekâ sahibidirler. Nitekim kendisine, doğruyu yanlıştan ayırma yeteneği (rüşd) verilen Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi (Enbiyâ 21/51-52), bütün peygamberler, güçlü aklî delillerle (*burhan, berâhîn*) do- natılmışlardır. Bu, onların, elçilik görevlerini lâıkiyla yapabilmeleri için de gereklidir. Bu yüzden, fetanet, bütün peygamberlerin ortak bir niteliğidir.

5. Peygamberler, Allah’tan aldıkları mesajı, insanlara eksiksiz olarak iletirler (*tebliğ*) (Mâide 5/67).

Gerçekte peygamberler, Allah’tan aldıklarını insanlara tebliğde kusur et- mezler. Ancak burada anlatılmak istenen, onların, inkârcı müşriklerin kor-

kutmalarından, hile, desise ve tuzaklarından dolayı bu görevi yerine getirmekten korkmamalarıdır. Çünkü Allah, bu hususta peygamberini koruyup gözeteceğini açıkça belirtmektedir (Mâtürîdî 2005: 4. 274-275).

6. Peygamberler, masumdurlar; risalet görevlerini yerine getirirken Allah tarafından korunurlar (ismet)

Peygamberler, risalet görevi olarak da bildiğimiz tebliğ vazifelerini yaparlarken, “Allah seni, (bu görevini yaparken) insanlardan (gelebilecek tehlikelerden) korur” (Mâide 5/67) ifadesinden de anlaşılacağı üzere, onların risaletlerinin de bir ispatı olarak Allah tarafından korunurlar (Mâtürîdî 2005: 4/274-275). Bu da, en azından bu hususta onların “masum” olduğunu gösterir.

8. PEYGAMBERLERİN ÖRNEKLİKLERİ

Yukarıda güzel nitelikleri anlatılan Allah elçileri, şüphesiz örnek insanlardır. Güzel örnekliliği öne çıkan peygamberlerden biri, Hz. Muhammed’dir. Kur’an, onun örnekliliğini, “Andolsun ki, Allah elçisinde, sizin için, Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah’ı çokça ananlar için, güzel bir örnek vardır” (Ahzâb 33/21) diye anlatmaktadır.

194

Hız. Muhammed, daha henüz peygamber olmadan önce ahlâkıyla, yüce gönüllü cömert kişiliğiyle, onurlu davranışları ve güvenilir kişiliğiyle, insanlar için güzel bir örnek olduğu gibi; peygamber olarak gönderildikten sonra da kendisine vahyedilen mesajın da tanıklığıyla örnek bir peygamberdi. Nihâyet bütün güzel örneklilik özellikleri ile o, inanan insanlar için, her bakımdan, önder bir kişilikti (Mâtürîdî 2005:11. 324).

Hız. Muhammed gibi, Kur’an’da güzel örnekliliğinden bahsedilen diğer önemli bir peygamber de Hız. İbrahim’dir (Mümtehdine 60/4,6). Kur’an’da, Hız. İbrahim’in örnekliliğinden bahsedilirken, onunla birlikte olanların örnekliliğinden de bahsedilmektedir ki, esasen bu, peygamberlerin yanında diğer bazı insanların da örnek kişiler olduğunu, olabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

9. PEYGAMBERLERİN BİRBİRİNE ÜSTÜNLÜĞÜ MESELESİ

Peygamberler, diğer bütün insanlardan, derece bakımından, daha üstündürler. Nitekim “...Biz, peygamberlerden her birini, diğer bütün insanlardan üstün kıldık” (En’âm 6/86) âyeti, bu gerçeği açıkça ifade etmektedir.

Onlara bu üstünlüğü sağlayan, kendilerine bahşedilen peygamberlik görevleri nedeniyle olabilir. Bununla birlikte, onlar için herhangi bir elçilik (risâlet) ve peygamberlik (nübüvvet) görevleri söz konusu olmasaydı bile,

yine de onların, doğruluk, erdemlilik ve iyilikleri sebebiyle diğer bütün insanlardan üstün olmaları da ihtimal dâhilinde olurdu (Mâtürîdî 2005: 5/134).

Peygamberlerin, kendi aralarında birbirlerine olan üstünlükleri de söz konusudur. Nitekim Kur'an, bunu, "*Bunlar (peygamberler), kimilerini kimilerine üstün kıldığımız elçilerdir. Onların içinde, Allah'ın kendisiyle konuştuğu ve bazılarının da derecelerini yükselttiği (elçiler) vardır*" (Bakara 2/253; (İsrâ 17/55) sözüyle açıkça vurgulamaktadır. Buna göre, onlardan bazılarının üstünlüğü, Allah'ın kendisiyle konuşması; bazılarının üstünlüğü, Allah'ın kendisini dost (*halîl*) edinmesi; bazılarının üstünlüğü ise, rüzgârların ve kuşların kendi emrine amade edilmesi nedeniyledir.

Allah'ın kendisiyle konuştuğu elçi, diğer bir âyette sözü edildiği üzere, Hz. Musa'dır (Nisâ 4/164). Dost edindiği elçi ise, "*Kendini, iyilik yaparak, Allah'a teslim eden ve bütün batıl dinleri terk ederek Allah'ın dost edinmiş olduğu İbrahim'in dinine uyan kimsenin dininden daha güzel bir din kimin olabilir ki..?*" (Nisâ 4/125) âyetinde bahis konusu edilen Hz. İbrahim'dir. Allah'ın, rüzgârı emrine amade ettiği elçi Hz. Süleyman (Sebe' 34/12); kuşları emrine amade ettiği elçi ise, Hz. Dâvud'dur (Sebe' 34/10).

Peygamberler arasındaki birbirine olan üstünlüğün, elçilik konusunda olması da muhtemeldir. Çünkü peygamberlerden bazıları, sadece ve özel olarak insanlara; bazıları, sadece bir grup insana elçi olarak gönderilirken; buna karşılık onlardan bazıları ise, hem insanlara hem de cinlere elçi olarak gönderilmiştir (Mâtürîdî 2005: 2/149).

Peygamberlerin herbirinin Allah katında belli bir derecesinin olduğu açıktır. Ancak onlardan kimlerin diğerlerinden daha üstün olduğunu, bizler değil, gerçekte Allah bilir. Bu yüzden Müslümanlar, Tanrı'nın elçileri olan peygamberler arasında hiçbir ayrım yapmazlar (Bakara 2/285; Âl-i İmrân 3/84). Dolayısıyla onlar, peygamberlerin bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr eden Yahudiler ve Hristiyanların yaptığıнын (Nisâ 4/150-151) aksine, ayrım gözetmeksizin, bütün peygamberlere inanırlar.

10. PEYGAMBER MUCİZELERİ

Mucize sözcüğü "a-c-z" den türemiştir. Mastarı "*acz*" dır. Acz, kudretin zıddıdır (İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5. 396; Ragıb el-İsfahanî, t.y., 334). Buna göre mucize, başkasını aciz bırakan; diğer bir ifade ile başkalarının benzerini yapmaktan aciz kaldıkları olağanüstü olay demektir (Ragıb el-İsfahanî, t.y., 334).

Mucize kelimesi, Kur'an'da, işte tam da yukarıdaki anlamda kullanılmaktadır (En'âm 6/134; Tevbe 9/2-3; Yunus 10/53). Mucize kavramı,

Kur'an'da, daha çok “delil” anlamına gelen âyet (ç. âyât) sözcüğü ile ifade olunmaktadır (Bakara 2/118; En'âm 6/35, 37, 124; A'râf 7/73).

Terim olarak mucize, Allah'ın, elçilik iddiasında bulunanların elçiliklerini, peygamberliklerini doğrulamak ve desteklemek için yarattığı ve diğer insanların benzerini getirmekten aciz oldukları olağanüstü olaylardır (Cüveynî 2003: 217).

Tanımdan da anlaşılacağı üzere, mucizelerin gerçek faili Allah'tır. Bu nedenle, “peygamber mucizesi” söylemi mecazîdir. Allah'ın, mucizeyi peygamberler eliyle gerçekleştirmesinin nedeni, onların peygamberliğini desteklemek ve teyit etmek içindir (İbn Teymiye 1346: 28).

Mucizeler, alışkanlıklarımıza aykırı olaylardır. Kelamcılar buna hârîku'l-âde, yani alışkanlıklarımızı bozan olay, adını vermektedirler. Kur'an'da, ateşin Hz. İbrahim'i yakmadığından bahsedilmektedir (Enbiyâ 21/69) ki, esasen bu olay, gerçekte bizim alışık olmadığımız bir şeydir. Ateşin doğasına hem yakma, hem de soğutma özelliğini yerleştiren Allah, hiç beklenmedik bir anda soğutma özelliğini aktif hale getirerek olağanüstülük yaratabilir. Normal şartlarda gerçekleşmesi imkânsız böyle bir olay insanları aciz bırakır ve mucize adını alır. Dolayısıyla Allah'ın izni ve müsaadesi olmaksızın, geçici de olsa, ateşin kendi yakıcı doğasına aykırı davranış içinde olması, doğasına ait yakıcılık özelliğini kaybetmesi düşünülemez. Mucize, bizim bilmediğimiz bir özelliğin aktif kılınmasıdır. Yoksa Allah, doğa kanunlarını alt-üst ediyor değildir.

Mucizelerin, kendine özgü özellikleri vardır. Bu nedenle bir olayın mucize sayılması için, şu özellikleri taşıması gerekir:

- 1) Gerçekte mucizeler, Allah'ın bir fiilidir; ancak, peygamberler eliyle gerçekleştiği için, mecazî olarak onlara “peygamber mucizesi” denmektedir.
- 2) Mucizeler, alışkanlıklarımıza aykırı olağanüstü olaylardır. Bize meçhul farklı doğa yasalarına göre gerçekleştirilirler.
- 3) Mucizeler, peygamberlik iddiasıyla birlikte gerçekleşen olağanüstü olaylardır; dolayısıyla onlar, peygamberlik iddiasından önce gerçekleşmezler (Cüveynî 2003: 218-223; Bağdadî 1981: 171).
- 4) Mucizeler, meydan okumaların hemen akabinde gerçekleşirler; çünkü herhangi bir gecikme, şüpheye sebep olacağından, Allah'ın, kendi elçisini şüpheye maruz bırakması düşünülemez (İbn Teymiye 1346: 2-3).
- 5) Mucize ile gerçekleşen olay, peygamberin isteğine, meydan okuduğu iddiasına uygundur.

- 6) Mucizeler, peygamberler eliyle gerçekleşirler. Dolayısıyla onlar, peygamber olanlara özgüdür (Cüveynî 2003: 219). Bu nedenle, peygamberlerden başkasından sadır olan ve olağanüstü gibi görünen olaylara mucize denmez.
- 7) Mucizelerin tekrarı olmaz. Bir mucizenin, daha önce ve daha sonra meydana gelmemiş olması gerekir; çünkü tekrarı gerçekleşen bir olay, mucize olmaktan çıkar, olağan hale gelir. Olağan olan bir şey ise, mucize olmaz, olamaz (Cüveynî 2003: 219; Şehristanî 1934: 435).

Her peygamberin, peygamberliğini tasdik ve teyit edecek; onların, Allah tarafından elçi olarak gönderildiğini ortaya koyacak bir mucizeye ihtiyacı vardır. Peygamberlik iddiasında bulunan yalancı peygamberlerin gerçek peygamberlerden ayırt edilebilmesi için bu gereklidir. Aksi halde kimin Allah tarafından gönderilen gerçek bir peygamber olduğunu insanların anlaması zorlaşır. Bu yüzden Allah, gönderdiği gerçek peygamberlerini mucizelerle desteklemiş ve onlardan her birine, zamanın gereğine göre mucizeler vermiştir (Kadı Abdülcebbar, t.y., 572). Her bir peygambere verilen mucize, diğerinden farklı olmuştur. Başka bir ifade ile bir peygambere verilen bir mucize, bir diğerine verilmemiştir. İşte bu nedenledir ki, her bir peygamber, farklı mucizeler göstermiştir. (Bağdadî 1981: 180-181; Neseфі, Ebu'l-Mu'in 1987: 47-49; Neseфі, Ömer 1975: 117; Taftazânî 1982: 295 vd).

Kur'an'da sözü edilen mucize örneklerinden bazıları şunlardır:

- 1) Nemrud'un ateşinin Hz. İbrahim'i yakmaması (Enbiyâ 21/ 67-69).
- 2) Hz. Musa'nın yere attığı asasının yılanı dönüşmesi (A'raf 7/106-107), sihribazların ip ve sopalarını yutması (Tâ-hâ 20/65-70), denize asasıyla vurduğunda denizin yarılması ve tekrar kapanması (Şuarâ 26/61-66).
- 3) Babasız dünyaya gelmesi nedeniyle bizzat doğumu bir mucize olan Hz. İsa'ya nispet edilen pek çok mucize söz konusudur. Nitekim onun, Allah'ın izniyle körü ve cüzamlıyı iyileştirmesi, insanların evlerinde yedikleri ve biriktirdiklerini haber vermesi, ona verilen mucize örnekleridir (Âl- İmrân 3/48-49).
- 4) Hz. Muhammed'e verilen en büyük mucize ise, kendi peygamberliğinin de kanıtı olan Kur'an'dır (Bakara 2/23). Ayrıca, *“Andolsun ki, eğer insanlar ve cinler, şu Kur'an'ın bir benzerini meydana getirmek için bir araya gelselerdi, birbirlerine (bu konuda) yardımcı olsalardı bile yine de onun benzerini meydana getiremezlerdi”* (İsrâ 17/88) âyeti de Kur'an'ın mucizevî yönünü vurgulamaktadır.

Allah, elçilerini, mucizelerle, naklî ve aklî delillerle desteklediği gibi, onlara yardımcı olduğunu, olacağını da bize haber vermektedir (37 Sâffât 37/171-172).

11. PEYGAMBERLERİN ÇAĞRISININ TEMEL ÖZELLİKLERİ

Peygamber davetinin kendi temel içeriği ve çağrı süreci bakımından bir takım özelliklerinin olduğu bir gerçektir. Söz konusu bu özellikleri şu alt başlıklar halinde işlemek mümkündür:

11.1. Peygamber davetinin kaynağı vahiydir

Peygamberler, Allah'tan aldıkları vahyi bilgileri insanlara iletirler. Dolayısıyla onların çağrısı Tanrı kaynaklı olup, ilettikleri mesajda kendilerinin herhangi bir dahli yoktur. Bütün peygamberler, ancak kendilerine vahyolunana uyarlar (En'âm 6/50; A'râf 7/203; Yunus 10/15; Ahkaf 36/9; A'râf 7/203). Dolayısıyla peygamberler, ilâhî çağrılarını, dinin temelini oluşturan vahye istinaden ve onunla yaparlar.

11.2. Peygamberler, Dini Allah'a Özgüleyerek Yalnızca O'na İbadet Etmeye Çağırırlar

Sahih, yani doğru bir inanca çağrı, peygamber davetinin en önemli yönünü oluşturur. Bu bağlamda peygamber davetinin en önemli hedefi, şüphesiz doğru bir inancı insanlara vahiy yoluyla bildirmektir. Bunu gerçekleştirmenin en kestirme doğru yolu ise, dini sadece Allah'a özgülemek ve yalnızca O'na ibadet etmektir (A'râf 7/29).

11.3. Peygamberlerin Çağrısı Daha Çok Tevhid Odaklıdır

Peygamberlerin davetinin esasını tevhid inancı oluşturur. Hz. Nuh'tan itibaren son peygamber Hz. Muhammed'e kadar gelip geçmiş bütün peygamberler, gönderildikleri toplumlara, her zaman, dinin esasını oluşturan tevhid inancını tebliğ etmişlerdir (A'râf 7/59, 65, 73, 85).

11.4. Peygamberlerin Davet Yöntemi ve Çağrı Üslubu

Tanrı elçisi peygamberler, fitrata uygun davranarak, insanlara, akıllarının alacağı, anlayacağı, kavrayacağı şekilde konuşurlar. Onlar, Allah'ın kendilerine öğütlediği üslup dâhilinde insanlara güzel öğütte bulunurlar (Nahl 16/125).

11.5. Peygamberler Elçilik Görevlerine Karşılık Olarak Herhangi Bir Ücret Almazlar

Peygamberler, yapmış oldukları elçilik görevleri karşılığında herhangi bir ücret talep etmezler. Onlar, yaptıklarının karşılığını ancak Allah'tan beklerler (Furkan 25/56-57).

12. HATM-İ NÜBÜVVET/PEYGAMBERLİĞİN SONA ERMESİ

Peygamberliğin Hz. Muhammed'le sona erdiğini, ondan sonra artık yeni bir peygamberin gönderilmeyeceğini ifade etmek amacıyla "hatm-i nübüvvet"

kavramı kullanılmaktadır. Kur'an'da; “*Muhammed, içinizden herhangi bir adamın babası değildir; fakat o, Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur (hâtemü'n-nebiyyîn)*” (Ahzâb 33/40) denmektedir ki, bu mesaj, peygamberliğin Hz. Muhammed ile son bulduğunun açık bir ifadesidir.

İslam düşünce tarihinde peygamberliğin sona ermediğini doğrudan savunan bir akım bulunmamakla beraber, bazı aşırı uçtaki kişiler, hatm-i nübüvvet konusunu kendilerine göre te'vil ederek, sadece teşriî nübüvvetin sona erdiğini ileri sürmüşlerdir (İbnu'l-Arabî 1293: 2. 339-341). Bahaîliğin de bu hususta farklı görüşleri bulunmaktadır. Nitekim Bahaîlik düşüncesini benimseyenlere göre, Hz. Muhammed son peygamber (*hâtemü'n-nebiyyîn*) olmakla birlikte, o, en son elçi değildir. Onlara göre Hz. Muhammed, resullerin sonuncusu değil, sadece nebilerin sonuncusudur. Dolayısıyla ondan sonra da Allah'ın resuller göndermesi mümkündür. Ancak yukarıda söz konusu edilen âyetin apaçık beyanından da açıkça anlaşılacağı üzere, Hz. Muhammed son peygamber olup, onun gelmesiyle birlikte peygamberlik sona erdirilmiş olmaktadır. Ondan sonra artık peygamber gönderilmemiştir, gönderilmeyecektir. Dolayısıyla bunun aksi iddiada bulunanlar, Allah'ın bu açık beyanına açıkça muhalefet etmiş olurlar.

13. “RESUL”-“NEBİ” AYRIMI

Bizler, “resul” ve “nebi” nin karşılığı olarak genelde Farsça kökenli bir kelime olan “peygamber” sözcüğünü kullanmaktayız.

Aslında “resul”, “gönderilmiş” anlamında olup, “elçi” demektir. “Nebi” sözcüğü ise, “haber veren”; “yüksek rütbe sahibi” gibi anlamlar içerir. Resul sözcüğünün çoğulu, “rusul”; nebi kelimesinin çoğul şekli ise, “enbiyâ”dır.

İslamî gelenek içinde, daha çok, Allah tarafından yeni bir vahiy (kitap) ve şeriatle gönderilen peygamberlere “resul” denirken; buna karşılık yeni bir kitapla gönderilmediği halde, önceki resullerin kitap ve şeriatini insanlara bildirmekle görevli peygamberlere ise, “nebi” denmiştir (Bağdadî 1981: 153-154; krş. Sabûnî 1390: 11). Dolayısıyla genel kabul gören bu tanıma göre, her resul, aynı zamanda bir nebi iken; buna mukabil her nebi, resul olamamaktadır. Bazı bilginlere göre, resul, tebliğle görevlendirilmiş elçi; nebi ise, tebliği bildiren peygamberdir. Yine bazılarına göre ise, resul, kendisine vahiy ve kitap indirilen elçi; nebi ise, dil ile olmaksızın haber veren peygamberdir (Mâtürîdî 2005: 9/144-145).

Resul ile nebinin farklı şeyler olduğuna; “*Musa, gerçekten seçkin biriydi; o, bir elçi (resul), bir peygamberdi (nebi)*” (Meryem 19/51); “*(Ey Muhammed!) Bizim, senden önce göndermiş olduğumuz hiçbir elçi (resul) ve peygamber (nebi) yoktur ki, bir istekte bulunduğu, şeytan onun isteğine*

(vesvese) sokmuş olmasın” (Hacc22/52); “Onlar ki, yanlarındaki Tevrat ve İncil’de yazılı buldukları o elçiye (resul), o ümmî peygambere (nebi) uyarlar” (A’raf 7/157) âyetleri delil olarak gösterilmektedir (Gölcük, Şerafeddin- Toprak, Süleyman 1991: 286).

Resul-nebi ayrımı bağlamında söz konusu edilen yukarıdaki tanımlardan da anlaşılacağı üzere, risalet, nübüvvetin en üstün derecesini oluşturmaktadır (Bağdadî 1981: 154; krş. Sabûnî 1390: 11). Böyle olunca da risalet vahyi alan bir resul, nübüvvet vahyi alan bir nebiden daha üstün bir konuma yükselmektedir (Cürcânî 1918: 239).

Son olarak bu ayrım bağlamında resul ve nebilerin sayıları karşılaştırıldığında, nebilerin sayısının, resullerin sayısından çok daha fazla olduğuna inanılmaktadır. Nitekim Kur’an’da adı geçen elçilerin sayısı da göz önüne alındığında bunun doğru olduğu anlaşılmaktadır.

14. PEYGAMBERİN ÜMMİLİĞİ

Ümmî sözcüğü, “öğrenim görmemiş, okuması yazması olmayan” anlamında kullanılmıştır. İslamî terminolojide ise bu kavram, daha çok, Kitap Ehli’nin ellerinde bulunan Tevrat ve İncil’i okumamış, onların bilgilerinden habersiz olanı ifade etmek üzere kullanılır.

Hiz. Muhammed’den bahseden âyetlerde, onun ümmiliğine de vurgu yapılarak; “Onlar ki, yanlarındaki Tevrat ve İncil’de yazılı buldukları o elçiye (resul), o ümmî peygambere (nebi) uyarlar” (A’raf 7/157), “Sen, bu (vahyin gelmesinden) önce herhangi bir (ilahî) kitap okumuş ya da onu elinle yazmış değildin. Öyle olsaydı, (senin çağrını) geçersiz kılmaya çalışanlar kuşkuya döşerlerdi” (Ankebût 29/48), “Allah’a ve Allah’ın bütün sözlerine inanan ümmî peygambere uyun ki, kurtuluşa erebilesiniz” (A’raf 7/158) denilmektedir.

Yukarıda Hiz. Peygamber’in ümmiliğini bahis konusu yapan âyetlerden de anlaşılacağı üzere, ümmilik, Hiz. Muhammed’in, Allah’ın da belirttiği bir niteliğidir. Onun ümmiliği ise, okuma yazma bilmemesinden daha çok, Kitap Ehli’nin kitaplarında geçen bilgilere sahip olmamasını ifade etmektedir. Zira Kur’an Arap toplumunu da ümmî olarak tanımlamaktadır. Okur-yazar olmamak anlamında alınacak olursa, söz konusu toplumun okuma-yazma bilmediği anlamına gelir ki, edebi sanatların çok geliştiğini bildiğimiz Arap toplumu için böyle bir tanımlama doğru olmazdı.

15. PEYGAMBERLERİN TANRI İLE İLETİŞİMLERİ ve VAHİY

Allah ile elçisi arasında bir iletişim şekli olan vahiy, aklı aşan bir olgudur. Dolayısıyla doğrudan vahye muhatap olan elçilerin Allah ile ne tür ve nasıl

bir iletişim kurduklarını diğer insanların doğrudan bilmesi gerçekte pek mümkün değildir. Bununla birlikte, bir âyetin bize bildirdiğine göre, Allah insanla, doğrudan vahyetmek, perde arkasından konuşmak ve bir elçi melek göndermek suretiyle iletişim kurmaktadır (Şûrâ 42/51).

- 1) Doğrudan vahiy, rüya halinde ve/veya uyanırken, doğrudan ve vasıtasız olarak aniden gelen “mana”nın kalbe bırakılması şeklinde olur. Ancak burada rüya hali durumu tartışmalı bir konudur (Akbulut 1992: 45-52).

Bazılarına göre ise, yukarıda sözü edilen iletişim şekillerinden biri olan vahiy, rüyada görülendir; dolayısıyla böyle düşünenlere göre, peygamberlerin gördüğü rüyalar haklıdır, gerçektir (Mâtürîdî 2005: 13/214).

- 2) Allah’ın, insanla perde arkasından konuşması. Bu tür vahiy, Allah’ı görmediği halde kişinin Allah kelamını duyup anlaması şeklindeki bir Tanrı-insan iletişim biçimidir. Örneğin Allah’ın Hz. Musa peygamber ile konuşması (Nisâ 4/164) işte bu türden bir iletişim şeklidir. Bu ise, Hz. Musa’ya özgüdür; çünkü o, herhangi bir aracı elçi melek olmaksızın Allah ile doğrudan konuşmuştur. Oysaki diğer peygamberlerin Allah ile iletişimi, ya doğrudan vahiy ile ya da bir elçi melek vasıtasıyla olmuştur.

- 3) Vahyin, bir elçi melek aracılığıyla gerçekleşen şekli ise, Cebrail’in, Allah’tan aldığı vahyî bilgileri peygamberlere iletmesi şeklinde olmuştur.

Sözü edilen bu yollar dışında herhangi bir insanın Tanrı ile vahiy bağlamında bir iletişiminden söz edilemez. Dolayısıyla bir insanın Allah’ı görmesi ya da O’nunla konuşması mümkün gözükmemektedir (Mâtürîdî 2005: 13/214).

Sonuç olarak Allah, bir insanla; 1) doğrudan vahyetmek, 2) perde arkasından konuşmak ve 3) bir elçi melek gönderip, dilediği ilâhî mesajı onunla bildirmek suretiyle iletişim kurmaktadır.

İnsanın Tanrı ile iletişim şekillerini böylece özetle anlattıktan sonra, biraz da vahiy sözcüğünün anlamı üzerinde duralım:

“Vahiy”, sözlükte; “fısıldamak, işaret etmek, gizli konuşmak, ilham etmek” gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzûr, *Lisânü’l- Arab*, 15/379-381). Bu anlam bağlamı içinde Allah’ın, elçiler dışında bazı insanlara da vahyettiği varittir. Ancak bu tür vahyin, elçilere gelen vahiyden farklı olarak, ilham olduğu belirtilmiştir (Râzî, 1986, 8, “takdim”). Nitekim Allah’ın, Hz. Musa’nın annesine vahyetmesi (Tâ-hâ 20/38-39), işte bu tür bir vahye örnek olarak gösterilmektedir.

Kur’an’da, ayrıca, Allah’ın, göğe (Fussilet 41/12), bal arısına (Nahl 16/68, 69), meleklerle (Enfâl 8/12) vahyinden de bahsedilmektedir.

İnsanları dini bakımdan bağlayan vahiy, elçilere Allah tarafından gönderilen vahiydir. Zaten bu tür vahiyler, ilahî buyrukları içerirler ki, esasen bunlar, ilahî kitaplar halinde elçiler aracılığıyla insanlara ulaştırılmışlardır. Allah elçileri olan peygamberlere gelen vahiy dışındakiler ise, ne türden bir vahiy olurlarsa olsunlar, kişinin kendisinden başkasını bağlamaz. Dolayısıyla bu tür vahiylerin / ilhamların, dinde herhangi bir delil teşkil etmesi ve insanların ondan sorumlu tutulması düşünülemez.

16. VAHİY DİLİ ve DİL SANATLARI

Yeri gelmişken vahiy dili ve vahiy sanatıyla ilgili şu kısa bilgilere de değinelim:

16.1. Vahiy Dili

İlahî kelim, esasen bir “mana” dır. Dil ise, o “mana”yı ifade eden bir araçtır. İlâhî kelâmın, bizim bildiğimiz anlamda tek bir dili olamaz. Dolayısıyla esası “mana” olan ilahî vahiy, her peygamberin içinden çıktığı toplumun diline göre indirilir. Nitekim bu hususu açığa vuran bir âyette; “*Biz, her elçiyi, kendilerine (âyetlerimizi) açıklaması için, ancak kendi halkının diliyle göndermişizdir*” (İbrahim 14/4) denilmektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki, Allah tarafından gönderilen bütün kitaplar, gönderildiği elçinin ve halkının diliyle nazil olmuştur. Bunlardan biri olan Kur’an, indigi toplumun dili olan Arapça olarak indirilmiştir. Nitekim bu durumu ifade bağlamında bir âyette; “*Apaçık Kitab’a andolsun ki, Biz, onu, düşünüp anlayasınız diye Arapça bir Kur’an olarak indirdik*” (Zuhruf 43/2,3) denilmektedir.

16.2. Vahiy Sanatı

Vahiy sanatını Kur’an dili açısından değerlendirirsek, Kur’an’ın dilinde mecaz, teşbih ve temsil gibi edebi sanatların kullanıldığını görürüz.

a. Mecaz

Mecaz, herhangi bir sözün, kullanıldığı hakiki mananın dışında başka bir anlamda kullanılmasıdır (Râzî, t.y., 30. 215).

Kur’an’daki kelimeler, sözler, daha çok, hakiki anlamlarında kullanılmıştır. Bununla birlikte mecazî anlamlar içeren Kur’an ifadeleri de söz konusudur. Mecaz, Kur’an’a güzellik katmakta, onun anlamını zenginleştirmektedir (Zerkeşî, 1972, 1. 255).

Kur’an’da mecazî anlatıma örnek teşkil edebilecek âyetlerden biri; “*Onlar, sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden (artık) geri dönmezler*” (Bakara 2/18) âyetidir. Bu âyetin öncesi (*sıbak*) ve sonrası (*sıyak*) dikkate alınıp kullanıldığı bağlamı içinde meseleye bakılırsa, burada kullanılan

“sağır, dilsiz ve kördürler” sözünün, hiçbir zaman gerçek sağırılığı, dilsizliği ve körlüğü ifade etmediği; tersine bunun, gerçeklere yüz çeviren inkârcılar için kullanılan mecazî bir ifade olduğu açıkça anlaşılır. Çünkü bu âyetin muhatabı olan inkârcı müşrikler, gerçekte sağır, dilsiz ve kör değildiler; aksine onlar, ilahi mesaja yüz çeviren inkârcılardı. Mecazî anlatıma örnek oluşturabilecek daha pek çok âyet vardır (Bkz. Zerkeşî 1972: 1. 255-298).

b. Teşbih

Teşbih, yani benzetme yoluyla anlatım da Kur'an'ın başvurduğu edebi bir sanattır. Kur'an, bu sanatı kullanarak, ilâhî mesajın daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Kur'an, bu sanatı kullanmak suretiyle, anlaşılması oldukça zor soyut pek çok olgu ve konuyu, insanların tecrübe alanına giren varlıklara ve olaylara benzeterek somutlaştırmakta ve böylece anlaşılması zor soyut meseleleri anlaşılır kılmaktadır.

Bunu bir Kur'an âyetiyle örneklemeye çalışırsak, hak ve batıl gibi soyut kavramların benzetme yoluyla anlatımına; *“O, gökten yağmur indirir. Böylece dereler; taşıyabileceği kadar su akıtırlar. Akıntılar ise, üste çıkan köpüğü alır götürür; nitekim süs eşyası ya da alet yapmak üzere ateşte erittiğiniz (madenlerin üzerinde de) ona benzer bir köpük vardır. İşte Allah, hak ile batılı böyle bir örneklem ile anlatır. Köpük uçup gider; ama insanlara yarayacak olan şey yerde kalır. İşte Allah, böylece bunun gibi örnekler verir”* (Ra'd 13/17) âyetini örnek olarak verebiliriz.

Yukarıdaki âyetin anlatımından da anlaşılacağı üzere, hak, suyun kendisine veya eritilen madenin geri kalan asıl yararlı cevher kısmına; batıl ise, uçup giden ve böylece hiçbir faydası olmayan köpüğe benzetilmektedir.

c. Temsil

Temsil, yani örnekleme yoluyla anlatım da Kur'an'ın başvurduğu edebi bir anlatım sanatıdır. Esasen bu anlatım biçimi, teşbih, yani benzetme yoluyla anlatım sanatına yakındır. Bu anlatım tarzı, bir bakıma, bir şeyi diğer bir şey ile örnekleyerek yapılan bir anlatım biçimidir. *“Mallarını Allah'ın rızasını kazanmak ve kendilerini güçlendirmek için harcayanların durumu ise, bir tepe üzerinde bulunan, kuvvetli yağmur aldığı anda ürünlerini iki kat veren, kuvvetli yağmur almadığında da aldığı az bir yağmurla bile (ürün vermeye devam eden) bir bahçenin durumu gibidir”* (Bakara 2/265) âyeti, temsile bir örnektir. Bu âyette de belirtildiği gibi, mallarını Allah rızasını kazanmak için harcayanların durumu, kuvvetli yağmur aldığı anda iki kat ürün veren, az bir yağmur aldığı anda bile, ürün vermeye devam eden bir bahçeye benzetilmektedir.

Kur'an'da teşbihli anlatım bolca kullanıldığı gibi, temsillere de bolca yer verilmiştir (Bkz. Bakara 2/26; A'râf 7/177; İbrahim 14/24; Nahl 16/75-76; Yâsîn 36/13). Allah, "işte Allah böyle örnek verir" gibi sözlerle temsili ve teşbihî anlatımlara yer verdiği beyan etmektedir (Örneğin bkz. Ra'd 13/17; İbrahim 14/25; 24 Nûr, 35).

17. PEYGAMBER ŞEFAATİ

"Şefaât" sözcüğü, "çift, iki kat yapmak; eklemek; öncelik tanımak; korumak; müsaade etmek, yardım etmek, birine aracılık etmek" gibi anlamlara gelir (İbn Manzûr, Lisânu'l- Arab, 8. 184).

Diğer anlamları değilse, "müsaade etmek, yardım etmek, birine aracılık etmek" anlamları açısından ele alındığında şefaât, otorite ve yetki sahibi birinden, bir başkasının hatasını affetmesini istemek; yani aracılık etmek anlamına gelir. Nitekim Allah'a ortak koşan müşrikler, gerçekte putlara Allah diye tapmadıkları halde, onları, Allah ile kendi aralarında aracılar olarak gördüklerinden; "*Bunlar Allah katında bizim şefaâtçilerimizdir*" (Yûnus 10/18) demektedirler.

Allah'ın sevgili kullarının ahirette günahkâr müminlere şefaati konusu Müslümanların tartıştığı bir konudur. Mu'tezilî bilginlerin bu konuda farklı düşüncelerine rağmen, genelde Müslümanlar, özellikle de onlardan Sünnîlik içinde yer alanlar, peygamberlerin, Hz Muhammed'in ahirette büyük günah sahiplerine şefaât edeceği konusunda ittifak etmiş gözük-mektedirler (Eş'ar'i 1973: 241-242; Mâtürîdî 1979: 365 vd; Bağdadî 1346: 224). Ancak, meleklerin şefaati (Necm 53: 26) hariç, Kur'an'da bunun böyle olduğuna dair açık bir âyet delili bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Allah'ın izin verdikleri hariç kimse şefaât edemez, türü âyetlere binaen, O'nun izni dâhilinde şefaatin olabileceği düşünülmektedir.

Kur'an'da geçen; "*Artık onlara şefaâtçilerin şefaâtleri de fayda sağlamayacaktır*" (Müddessir 74/48), "*Şimdi bizim (burada) şefaâtçilerimiz var mı ki, bize şefaât etsinler!*" (A'râf 7/53), "*(mahşer gününde) onların O'ndan başka ne bir dostu ne de şefaâtçisi olacaktır.*" (En'âm 6/51), "*Sizin Allah'tan başka ne bir dostunuz ne de bir şefaâtçiniz vardır.*" (Secde 32/4), "*Allah'tan başka yardım edecek hiçbir dostun ve aracılıkta bulunacak hiçbir şefaâtçinin bulunmadığı (kıyamet gününde)*" (En'âm 6/70), "*İçinizde Allah'ın ortakları olduğunu sandığınız, iddia ettiğiniz şefaâtçilerinizi, aracılarınızı sizinle beraber göremiyoruz.*" (En'âm 6/94), "*Koştukları ortakları artık şefaâtçileri değildir.*" (Rum 30/12-13), "*Bunlar, Allah'ın katında bizim şefaâtçimizdir, derler. Ey Muhammed de ki, göklerde ve yerde Allah'ın bilmediği bir şeyi mi O'na haber veriyorsunuz.*" (Yûnus 10/18),

“De ki; ‘ Bütün şefaât Allah’ındır.” (Zümer 39/43-44), “Hiçbir kimsenin hiçbir kimseye yarar sağlayamayacağı, hiçbir kimseden hiçbir karşılık kabul edilmeyeceği, hiçbir kimseye hiçbir şefaatin yarar sağlamayacağı ve hiçbir kimsenin (hiçbir kimseden) yardım görmeyeceği bir günün bilincinde olarak ondan korunun!” (Bakara 2/123), “alışverişin, dostluğun, şefaatin olmayacağı günün gelmesinden önce” (Bakara 2/254) gibi âyetlerin vermek istediği mesaj dikkate alındığında, şefaatin olmadığı/olamayacağı anlaşılmaktadır.

Ancak, ahirette şefaatin olmayacağını gösteren bu âyetlerin yanında, bir de, *“Onlar; Allah’ın hoşnut olduğu kimseden başkasına şefaât edemezler.” (Enbiyâ 21/28), “Allah’ın izni olmadan, O’nun nezdinde kim şefaât edebilir ki?” (Bakara 2/255), “Allah’ın izni olmadan hiç kimse şefaâtçi olamaz.” (10 Yûnus, 3), “Allah katında, O’nun şefaât etmesine izin verdiği kimsenin şefaâtinden başkasının şefaati hiçbir yarar sağlamayacaktır.” (Sebe’34/23), “O gün, Rahman’ın izin vereceği ve sözünden hoşnut olacağı kimseden başkasına şefaât hiçbir şekilde yarar sağlamayacaktır.” (Tâ-hâ 20/109), “Onların, Allah dışında çağırdıkları şeyler; şefaât etme yetkisine sahip değildirler; ancak, bilerek gerçeğe tanıklık edenler; şefaât hakkına sahip olabilirler!” (Zuhruf 43/86), “Göklerde nice melekler vardır ki, onların şefaâtleri, ancak Allah’ın dilediği ve hoşnut olduğu kimseler için (şefaât edilmesine) izin verildikten sonra, (onlar hakkında) bir yarar sağlayabilir” (Necm 53/26) gibi âyetlere istinaden, ahirette Allah’ın izninin olması şartıyla şefaatin olacağını, olabileceği görüşünü benimseyenler de bulunmaktadır.*

18. KUR’AN’DA ADI GEÇEN PEYGAMBERLER

Kur’an’da, tarihi sırasıyla 1) Hz. Âdem, 2) Hz. İdris, 3) Hz. Nuh, 4) Hz. Hûd, 5) Hz. Salih, 6) Hz. İbrahim, 7) Hz. Lût, 8) Hz. İsmail, 9) Hz. İshak, 10) Hz. Yakub, 11) Hz. Yûsuf, 12) Hz. Eyyûb, 13) Hz. Zülkifl, 14) Hz. Şu’ayb, 15) Hz. Musa, 16) Hz. Harun, 17) Hz. Davud, 18) Hz. Süleyman, 19) Hz. İlyas, 20) Hz. Elyesa’, 21) Hz. Yunus, 22) Hz. Zekeriyya, 23) Hz. Yahya, 24) Hz. İsa ve 25) Hz. Muhammed’in adı geçmektedir. Adları, çeşitli vesilelerle geçen, hayat öyküleri bağlamında tevhidi tebliğ mücadeleleri hikâye olunan bu peygamberlerin yanında, bir de, adları ve hayat hikâyeleri Kur’an’da bahis konusu yapılmayan diğer peygamberlerin de olduğu tarihi bir gerçekliktir. Nitekim bu durumu Kur’an; *“Bir kısım peygamberin öyküsünü sana daha önce anlattık, bir kısmından ise sana söz etmedik.” (Nisâ 4/164); “Andolsun ki, Biz, senden önce de elçiler göndermiştik. Onlar içinden sana öykülerini anlattıklarımız olduğu gibi; sana öyküsünü anlatmadıklarımız da vardır” (Mü’min 40/78) âyetleriyle dile getirmiş olmaktadır.*

İlk peygamber, insanlığın atası olarak bilinen ilk insan Hz. Âdem'dir. Hz. Âdem, Allah'ın; *"Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım"* (Bakara 2/30) sözüyle de ifade ettiği gibi, daha onu yaratmadan önce sözünü ettiği ve daha sonra bu sözün gereği olarak yarattığı ilk insandır. Allah, Hz. Âdem'i yarattıktan sonra, ona bütün isimleri, nesnelerin bilgisini, onlara isim vermeyi öğretmiş ve böylece onu, yani ilk insanı onurlandırmıştır. Hatta Tanrı, kendisine isimleri öğrettiği bu ilk insana secde etmelerini, onu saygılı bir şekilde selamlamalarını meleklerden istemiştir (Bakara 2/30-34). Hz. Âdem, halife olarak yaratıldıktan sonra, Allah tarafından eşiyile birlikte cennete yerleştirilmiş, oranın nimetlerinden yararlanmaları kendilerinden istenmiştir (Bakara 2/35).

Kur'an'da, Hz. Âdem'in peygamberliğini açıkça vurgulayan bir âyet olmamasına rağmen, pek çok İslam bilgini, onu, *"Allah Âdem'i, Nuh'u, İbrahim soyunu ve İmran soyunu, âlemlere üstün olarak seçmiştir / âlemlerin üzerinde bir konuma yükseltmiştir."* (Âl-i İmrân 3/33), *"Daha sonra Rabbi onu seçti; tevbesini kabul etti ve onu doğru yola iletti"* (Tâhâ, 20/122) gibi âyetlere istinaden peygamber olarak görmüşlerdir. Ancak yukarıdaki âyetlerde onun peygamberliğini kesin olarak belirten herhangi açık bir ifade yoktur. Dolayısıyla onun peygamberliği tartışma konusu yapılmıştır.

Hz. Âdem'den sonra da pek çok peygamber gelip geçmiştir. Nitekim daha önce de sözü edildiği gibi, bunlardan bazısının hayat öyküleri ve mücadeleleri Kur'an'da birçok kereler bahis konusu edilmiştir. Kur'an'da varlıklarından bahsedildiği halde, kendilerinden isim olarak bahsedilmeyen peygamberlerin de olduğu bir gerçektir. Ancak isimleri ve mücadeleleri Kur'an'da açıkça bahis konusu edilen peygamberlerin de kendi aralarında derece farkı olduğu bir gerçektir. Bu nedenle Kur'anın, kendilerinden ve mücadelelerinden uzunca ve övgüyle bahsettiği bazı peygamberler bulunmaktadır ki, Allah, onları, azim, sepat ve kararlılık sahibi (*ulu'l-azm*) elçiler olarak anmaktadır (Ahkâf 46/35).

19. ULU'L-'AZM PEYGAMBERLER (KESİN KARARLILAR)

İslam bilginleri, ulu'l-azm peygamberlerin kimler olduğu ve sayıları hakkında ihtilaf etmişler gibi görünseler de, genelde onların, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed olduğu üzerinde genel bir ittifak söz konusudur. Kur'an'da, iki yerde (Ahzâb 33/7; Şûrâ 42/13), Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'den birlikte bahsedilmesi, birçok Kur'an yorumcusunu, bu iki âyetle birlikte zikredilenlerin ulu'l-azm peygamberler olduğu düşüncesine sevk etmiştir.

Yukarıda sözü edilen ulu'l-azm peygamberlerden biri, gönderiliş tarihi bakımından ilki olan Hz. Nuh, aynı zamanda yeryüzüne gönderilen ilk resuldür (Nuh 71/1). O, elçiliğinin yanında ve onun bir gereği olarak, aynı zamanda insanlara gönderilmiş uyarıcı (*nezîr*) bir peygamberdir (Nuh 71/2). O, uzun süren yaşamı boyunca sürekli olarak halkına tevhid inancını tebliğ etmeye çalışmış, bu uğurda pek çok sıkıntıya göğüs germiş, mücadelesine azim ve sebat içinde devam etmiş ve bu yönüyle kendisinden sonraki elçilere örnek olmuş ulu'l-azm peygamberlerin öncüsü ilk büyük peygamberdir.

Süreç içinde gönderilen ikinci ulu'l-azm elçi peygamber ise, Hz. İbrahim'dir. Hz. İbrahim, tek bir Tanrı'ya inanmış, hiçbir zaman Allah'a ortak koşmamış muvahhid bir Necm, 53/37. Müslüman (Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67; En'âm 6/161) her zaman inanmış gerçek bir mümin (Sâffât 37/111) olarak, hiçbir zaman Allah'a ortak koşanlardan olmamıştır (Nahl 16/120). Hz. İbrahim, ne Yahudi ne de Hristiyan'dı; o, Allah'ı kabul eden dosdoğru bir Müslümandı (Âl-i İmrân 3/67). O, Allah'ın, dünyada kendisini elçi olarak seçtiği (Bakara 2/130); kendisine hidâyet, dürüstlük ve bilgi gücü (*rüşd*) verdiği (Enbiyâ 21/51) ve böylece kendisini insanlara *imam*, yani önder yaptığı (Bakara 2/124) bir ulu peygamberdi. O, “doğru sözlü, dosdoğru (*siddîk*) bir peygamber” (Meryem 19/41), katı kalpli olmayan, “yumuşak huylu, içli ve kendisini Allah'a adanmış bir insandı” (Hûd 11/75). “Verdiği nimetlerden dolayı Allah'a şükreden” (Nahl 16/121), misafirperver (Hûd 11/ 69; Zâriyât 51/25-27), sözünün eri vefakâr bir insan (Necm 53/37), görevini tam olarak yerine getirdiği için, Allah'ın, kendisini insanlara önder yaptığı bir peygamberdi (Bakara 2/124). Tek başına bir ümmet, her iyiliği kendi kişiliğinde toplayan önder bir kişilikti (Nahl 16/120).

Sabır, sebat ve kararlılık sahibi ulu'l-azm peygamberlerden biri de Hz. Musa'dır. Hz. Musa, şeriat sahibi olarak, hem resul hem nebi peygamberlerdendir (Meryem 19/51). O, Firavun'un, İsrailoğullarının yeni doğan erkek çocuklarının öldürülmesini emrettiği zor bir dönemde dünyaya gelmişti. Bu yüzden annesi, başına geleceklerden korktuğu için, o doğduğunda çok üzülmüştü (Kasas 28/4). Allah, onu koruyacağını ve ileride peygamber yapacağını müjdeleyerek, annesinin üzülmemesini istemişti (Kasas 28/7). Nitekim Allah, ona ve annesine yardımını esirgememiş, yiğitlik çağına, en güçlü çağına ulaşıp olgunlaştığında ise, Allah kendisine hikmet / bilgelik ve ilim vermiş ve böylece her iyi iş yapanları ödüllendirdiği gibi, onu da ödüllendirmiştir (Kasas 28/14). Kutsal Tuva vadisinde kendisine peygamberlik verilen (Tâ-hâ 20/11-14) Hz. Musa, elçilik görevi sürecinde bazı mucizelerle de desteklenmiştir (Tâ-hâ 20/19-21).

Hız. Musa, ihlâslı, samimi, içten bir insandı, seçkin biriydi. O, Allah'ın Tur'da kendisine seslendiğı (Meryem 19/51-53) bir peygamberdi. Elçilik bahşetmek ve konuşmak suretiyle Tanrı'nın kendisini insanlara önder yaptığı bir Tanrı elçisiydi (A'raf 7/144). O, Allah'ın, kendisini temize çıkardığı, akladığı yüce bir insan, Allah katında çok onurlu biriydi (Ahzâb 33/69).

Bir diğerk ulu'l-azm peygamber, babasız dünyaya gelmesiyle bizzat kendisi bir mucize olan Hız. İsa'dır. O, İsrailoğulları peygamberlerinin sonuncusudur. Tanrı, onu, İsrailoğullarına, onların içine düştükleri aşırılıkları ıslah etmek; sebep oldukları dini tahrifatı ortadan kaldırmak; azgınlıkları ve düşmanlıkları nedeniyle bir ceza olarak kendilerine yasakladığı bazı şeyleri onlara helal kılmak amacıyla göndermişti (Âl-i İmrân 3/48-51). Ne var ki onlar, Hız. İsa'nın davetine icabet etmek şöyle dursun, çağrısına karşılık ona şiddetle muhalefet etmişlerdi. Sadece Hız. İsa'nın temiz kalpli dürüst dostları, arkadaşları olan havariler, onu bu davasında yalnız bırakmamışlar, her konuda ona yardımcı olma sözü vermişlerdi (Âl-i İmrân 3/52-53; Saff 61/14).

Hız. İsa, hayatından daha çok, vefatı ve sonrası bahis konusu edilmiş bir peygamberdir. Nitekim vefatı ile ilgili olarak; *“Ey İsa! Seni öldüreceğim, seni nezdime yükselteceğim”* (Âl-i İmrân 3/54) buyurulduğu halde; bazılarınca onun ölmediğı, göğre yükseltildiğı savunulmuştur. Buna karşılık bazılarına göre ise, Allah, Hız. İsa'nın önce canını almış, daha sonra da manevi bir yüceltme olarak onu Kendi katına yükseltmiştir. Allah'tan başkasinin ölümlü olduğı gerçeğı ve yukarıda meali verilen âyetin açık mesajı göz önüne alındığında, bunun, daha doğru bir yorum olduğı görölmektedir.

Kur'an, Hız. İsa'nın, bir “tanrı” ya da “Tanrı'nın oğlu” olduğı yönündeki iddiaları şiddetle reddetmiş; onun, Meryem oğlu İsa Mesih olduğunu açıkça belirtmiştir (Âl-i İmrân 3/45; Mâide 5/110).

Azim, sebat ve kararlılık sahibi (ulu'l-azm) peygamberden biri de elçilerin, peygamberlerin sonuncusu olan Hız. Muhammed Peygamber'dir. Onunla birlikte hem elçilik (risalet) hem de peygamberlik (nübüvvet) son bulmuştur (Ahzâb 33/40). Hız. Muhammed, Tanrı'nın, kendisini, âlemlere rahmet olarak gönderdiği (Enbiyâ 21/ 107) bir rahmet peygamberidir. O, insanlara ve cinlere gönderilmiş evrensel bir peygamberdir. Hız. Muhammed'in peygamberliğini vurgulayan birçok Kur'an âyeti bulunmaktadır (Âl-i İmrân 3/164; Mâide 5/15, 19; A'râf 7/158). *“Hikmet dolu Kur'an'a andolsun ki, sen doğru yol üzere gönderilmiş elçilerdensin”* (Yâsîn 36/3-4), *“Muhammed içinizden herhangi bir adamın babası değil; o, Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur”* (Ahzâb 33/40), *“Muhammed Allah'ın elçisidir”* (Fetih 48/29) gibi âyetler, bunlardan sadece birkaçıdır.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

- Akbulut, Ahmet (1992), *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım, Ankara.
- Akkâd, Abbas Mahmud, *İbrâhîm; Ebu'l-Enbiya*, Dârü'r-Resâd el-Hadîse, y.y, t.y.
- Albayrak, Halis (1998), *Tefsir Usûlü*, Şûle Yayınları, İstanbul.
- Ateş, Süleyman (2004), *Kur'an'da Peygamberler Tarihi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.
- Bağdadî, Abdulkâhir b. Tâhir (1346), *Usûlü'd- Dîn*, İstanbul.
- Bağdadî, Abdulkâhir b. Tâhir (1981), *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut.
- Bakıllânî, Ebubekir Muhammed b. Tayyib (1947), *et-Temhîd fi'r-Redd 'ale'- Mülhide*, Kahire.
- Berkî, Şakir (1957), *Kur'an'da Peygamberler Tarihi*, Ankara.
- Beydâvî, Nasiruddin Ebû sa'îd Abdullah b. Ömer (1988), *Envârü't- Tenzîl ve Esrârü't- Te'vîl*, Beyrut,.
- Bolay, Süleyman Hayri (1981), *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul.
- Cevherî, Şeyh Tantavî (1351), *el-Cevâhir fî Tefsîr'il-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire.
- Cezâirî, Seyyid Ni'metullah (1997), *Kıyasu'l-Enbiyâ*, (neşr. Muhsin Akîl), Dârü'l-Belâğa, Beyrut.
- Cürcânî, Seyyid Şerif (1918), *Ta'rifât*, İstanbul.
- Cüveynî, İmâmu'l- Haremeyn (2003), *el- Akîde en- Nizâmiyye*, (neşr. Muhammed ez- Zübeydî), Beyrut.
- Cüveynî, İmâmü'l- Haremeyn (1987), *Lümeu'l- Edille*, (neşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud), Beyrut.
- Cüveynî, Ebu'l- Meâlî (1965), *Lüma'u'l- Edille fî Kavâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa'*, (neşr. F. H. Mahmûd), Mısır.
- Esen, Muammer (2006), *Temel İnanç Esasları*, İlâhiyat, Ankara.
- Eş'ar'î, Ebu'l- Hasan Ali b. İsmail, *el- İbâne 'an Usûli'd- Diyâne* (1973), (neşr. Fevkiye H. Mahmûd), Kahire.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Revâidü'l- Akâid* (1975), (neşr. M. Muhammed Ali), Beyrut.
- Gölcük, Şerafeddin- Toprak, Süleyman, *Kelam* (1991), Tekin Kitabevi, Konya.
- Hâlidî, Salâh Abdulfettah, *Mevâkıfı'l-Enbiyâ fî'l-Kur'ân* (2003), Dârü'l-Kalem, Dimeşk.
- İbn Cerîr, *Kıyasu'l-Enbiyâ* (1994), (neşr. Cemal Bedran), Dârü'l-Mısırîyye el-Lübânîyye, Kahire.
- İbnu'l-Arabî, Muhiddin, *Fütühâtü'l- Mekkiyye* (1293), (neşr. Osman Yahya), Kahire.
- İbn Kesîr, Ebu'l- Fidâ İsmail, *Kıyasu'l- Enbiyâ* (2006), (neşr. Abdulmecid Ta'me Halebî), Dârü'l- Ma'rife, Beyrut.

- İbn Teymiye, *Kitâbü'n- Nübüvvât* (1346), Mısır.
- Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l- Hamse*, Kahire t.y.
- Köksal, Mustafa Âsım, *Peygamberler Tarihi* (1990), TDV. Yayınları, Ankara.
- Makdisî, Mutahhar b. Tahir, *el- Bed'u ve't-Târîh*, Bağdat, t.y.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed Mahmûd, *Kitâbu't- Tevhîd* (1979), (neşr. Fethullah Huleyf), İstanbul.
- Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandî el-Hanefî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* (1983), (neşr. Muhammed Müstefizurrahman), Matbaatu'l-İrşad, Bağdat.
- Mevdudî, Ebû Alâ, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Muhammed'in Hayatı* (1985), (Çev. A. Asrar), Pınar Yayınları, İstanbul.
- Muhammed el-Fakî, *Kıyasu'l-Enbiyâ* (1989), Mektebetü Vehbe, Kahire.
- Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l- Akl ve'l- İlmi ve'l- Âlim min Rabbi'l- âlemîn* (1950), Kahire.
- Mustafa Zeyd, *en- Nesh fi'l- kur'an'i'l- Kerîm* (1987), Dâru'l Vefâ, Kahire.
- Neccâr, Muhammed Tayyib, *Târîhu'l-Enbiyâ* (1983), Mektebetü'l-Maârif, Riyad.
- Neseî, Ebu'l- Mu'în, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn* (1987), (neşr. Abdulhayy Kabil), Kahire.
- Neseî, Ebu'l-Mu'în, *Tabsiratü'l-Edille* (1990-1993), (neşr. Claude Salamé), Dı-meşk.
- Neseî, Ömer, *Akâid* (1975), (neşr. M. Seyyid Ahsen), İstanbul.
- Pezdevî, Ebu'l- Yusr Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim, *Kitâbu Usûlid'd- Dîn* (1963), (neşr. Hans Peter Lins), Kahire.
- Ragıb el-İsfahanî, *Müfredâtü Elfâzı'l- Kur'an*, (neşr. Nedim Mar'aşlı), Betrut, t.y.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *en- Nübüvvât* (1986), (neşr. A. Hicâzî es-Sekâ), Beyrut.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l- Gayb*, Beyrut, t.y.
- Reşit Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm* (1366), Dâru'l-Menâr, Mısır.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *en-Nübüvve ve'l-Enbiyâ* (1390), Dâru's-Sâbûnî, Mekke.
- Solmaz, N. Mehmet, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi* (1975), Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Sübhanî, Âyetullah Ca'fer, *el-Kıyasu'l-Kur'âniyye* (1428), Mektebetü't-Tevhîd, Kum.
- Şehristanî, *Nihâyetü'l- Akdâm fî İlmi'l- Kelâm* (1934), (neşr. A. Guilleume), London.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan, *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an* (1373), (neşr. Ebu'l-Hasan eş-Şârânî), Tahran.

- Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l- Akâid)* (1982), (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul.
- Tabbâra, Afif Abdulfettah, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz* (1998), (çev. Ali Rıza Temel – Yahya Alkım), İstanbul.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan, *et-Tıbyân fî Tefsiri'l Kur'an*, İhyâu't-Turasu'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nisâbûrî, *el-Vasît fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (1994), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Vessânî, es-Seyyid Hasan (1984), *Tavârîhu'l-Enbiyâ*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut.
- Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul, t.y.
- Yusufoğlu, Selman, *Kur'an'daki Peygamberler* (2007), Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul.
- Zâmahşerî, Ebu'l-Kâsım Carullah Mahmud b. Ömer el-Havârizmî (1318), *Keşşâf*, Mısır.
- Zerkeşî, *el- Bürhân fî Ulûmi'l- Kur'ân* (1972), (neşr. Muhammed Ebu'l- Fazl İbrahim), Mısır.
- Zuberi, Masarrat Husain (1985, *Abraham; His Life and Times*, Karachi).
- Wheeler, Brannon M. (ed.) (2002), *Prophets in the Quran*, London.

10. BÖLÜM

**PEYGAMBERİN
HARAM KILMA
YETKİSİ**

PEYGAMBERİN HARAM KILMA YETKİSİ

—| Ahmet Akbulut

Kur'an'ın bildirdiği haramların dışında, peygamber bir şeyi haram kılabilir mi? sorusu, İslam alimleri tarafından tartışılmıştır. Bu konuda kısa bir tahlil yapmak, faydalı olacaktır.

Sünnet ve hadisin vahiy olduğunu ileri sürenler, Hz. Peygamber tarafından konan yasakların Kur'an'ın haramları gibi olduklarını iddia etmektedirler. Bu görüşe katılmayanlar ise, sünnet ve hadisin vahiy değil peygamberin içtihiadı olduğunu ve bütün içtihiadlar da zamanın şartlarına göre yapıldığı için, Peygamberin yasaklarının Kur'an'ın yasakları gibi olamayacağını ileri sürmektedirler.

Kur'an, Allah tarafından peygambere vahyedilmiştir. Bu konuda bir ihtilaf yoktur. Bazılarının iddia ettiğı gibi, sünnet ve hadis de vahiy ise, bunları ayrı ayrı (celî, hafî) isimlendirmenin anlamı nedir? Yani Kur'an'ın vahiy ile Sünnet ve Hadisin vahyini ayırmanın mânası nedir?

Kur'an'ın vahyedilmesi ile Sünnetin vahyedilmesini hiçbir Müslüman aynı göremeyeceğine göre, aralarında bir farkın olduğu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu farklılık, Kur'an'ın yasaklarına haram dendiğı zaman, sünnet ve hadislerle sabit olan yasaklara haram denmemesi gerektiğini gösterir. Kur'an ve sünnet bir elmanın iki yarısı değildir. Kur'an'ın dışında sünnetin, ilave hükümler getirmesi, onun Kur'an ayarında olduğunu değil, Kur'an'a aykırı olmamak kaydıyla sonraki nesillerin de ilâve hükümler koyabileceğini gösterir. Bu durumda sünnetin örnek olmasının da bir anlamı olur.

Kur'an, Peygambere haram kılma yetkisi vermiş midir? Bakara Suresinin 173. âyetinde: "Allah, şüphesiz size ölü hayvan etini, kanı, domuz etini, Allah'tan başkası için kesilen hayvanı haram kılmıştır..." En'am Suresinin 145. âyetinde: "Ey Muhammedi De ki: Bana vahyolunanda leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki pistir- ve günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilen hayvandan başkasını yemenin haram olduğuna dair bir emir bulamıyorum;..." Nahl Suresinin 115. âyetinde "Allah size ancak leşi, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkasının adına kesilenleri haram etmiştir." En'am Suresinin 151 ve A'raf Suresinin 33. âyetlerinde de haramlar için bir çerçeve çizilmektedir. Maide Suresinin 4. âyetinde ise, Peygambere neyin helal olduğunun sorulduğu belirtilerek, Allah'ın temiz şeyleri helal kıldığı vurgulanmaktadır. A'raf Suresinin 157. âyetinde, peygamberin onlara temiz şeyleri helal, murdar şeyleri haram kıldığı belirtilmektedir. Tevbe Suresinin 29. âyetinde "Allah'ın ve elçisinin haram kıldığını haram saymayan" ifadesi geçmektedir. Bu ayette, Allah'ın Kitabında ve Elçisinin sünnetindeki haramların kastedildiği ileri sürülmektedir (Yazır 1935: 3/2157). A'raf Suresinin 32. âyetinde "...Allah'ın kulları için yarattığı ziynet ve temiz rızıkları haram kılan kimdir?" diye sorulmakta, bunu takip eden ayette ise, Allah'ın neleri haram kıldığına dair genel esaslar belirtilmektedir. Yani, ancak Allah'ın haram kılacağı vurgulanmaktadır (Yazır 1935: 4/2504). Nahl 16/116. ayette, rastgele bir şeye haram ve helal demenin Allah'a iftira olacağı belirtilmektedir. Maide suresinin 87. âyetinde ise, "Ey iman edenler! Allah'ın size helal ettiği temiz şeyleri haram kılmayın" uyarısı yapılmaktadır. Benzer bir uyarı Tahrim Suresinin 1. âyetinde Hz. Peygambere de yapılmıştır. "Ey Peygamber! Allah'ın helal kıldığını niçin haram kılıyorsun?" (Zemahşeri 6/129).¹ Yunus Suresinin 53. âyetinde ise, helal ve haramın Allah'ın iznine tabi olduğu bildirilmektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz âyetlerden bazılarında Peygamberin elçilik sıfatının gereği Allah'ın bildirdiğini insanlara bildirdiği için, peygamberin haram kılmasından bahsedilmiştir. Ayrıca, Allah'ın helal kıldığını haram kılması hususunda da Peygamber uyarılmıştır. Anlaşıyor ki, Peygamberin içtihadı gereği koyduğu yasak Allah'ın koyduğu yasak gibi olamaz. Aralarında fark vardır. Bu nedenle, Allah'ın, elçisi vasıtasıyla insanlığa gönderdiği Kur'an'daki nehiylerine, "haram", Hz. Peygamber'in nehiyelerini ise "yasak" olarak adlandırmak gerekir. Peygamber'in de Allah'ın çizdiği sınırlar dâhilinde yasak koymaya yetkisi vardır. Peygamber örnek olduğu için bu yetki yalnız ona da mahsus değildir. Peygamberden sonra,

¹ Râzi, "Allah'ın helal kıldığını haram kılmanın günah olmadığını" söyleyerek, bunun yemin olduğunu belirtmektedir. Bkz: Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, 7/5104-5107.

Müslüman âlimler veya Müslümanların temsilcileri şartlara göre yasaklar koyabilirler. Ancak bu yasaklar, Kur'an'ın helâl kıldığından insanları menedemez. Tıpkı Allah'ın haram kıldığını kimsenin helal edemeyeceği gibi. Haramların değişmesi düşünülemez. Fakat yasaklar değişebilir. Bir zaman için yasak olan bir husus, başka bir zamanda yasak olmayabilir. Bu şartlara göre belirlenir. Bütün çağlara uygulanacak bir nizamın bu esnekliğe sahip olması lazımdır.

Görülüyor ki, Peygamberin nehyi Allah'ın nehyi gibi değildir. Bütün uygulayıcılara örnek olması hasebiyle, ona da yasaklama yetkisi verilmiştir. Peygamber Kur'an'a uymak zorundadır. “Ey Muhammed! Doğrusu insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği gibi hükmedesin diye Kitab'ı sana hak olarak indirdik; hakkı gözet, hainlerden taraf olma” (Nisa 4/105). “Ey Muhammed! Sana vahyedilene uy...” (Yunus 10/109). “Ey Muhammed! Kur'an'a uymayı sana farz kılan Allah seni döneceğin yere döndürecek-tir...” (Kasas 28/85. Krş: Nahl 16/43, 44. 64. Cin 72/23, Maide 5/67. Bkz: Zemahşeri 1937: 4/237). Biz de Kur'an'a uymak zorundayız “Rabbimizden size indirilen Kitab'a uyun, O'ndan başka dostlar edinerek onlara uymayın...” (A'raf 7/3). “...Rabbinizden size indirilen en güzel söze, Kur'an'a uyun” Zümer 39/55) “...İnsanların doğru hareket etmeleri için peygamberlere kitab ve ölçü indirdik...” (Hadid 57/25, Krş: Araf 7/158, 203; Yunus 10/15, Bkz: Yazır 7/4756-4757).

Kur'an'ın ilk uygulayıcısı Hz. Muhammed'dir. Şüphesiz, bir nizamın ilk uygulamasının, sonraki uygulamalara örnek olması bakımından, özel bir yeri vardır. Ama Hz. Peygamberi Kur'an'ın tek uygulayıcısı olarak Peygamberi görmek yanlıştır. Bu, ondan sonra Kur'an'ın uygulanamayacağı anlamına gelir ki, bu neticenin kabul edilmesi mümkün değildir.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Yazır, Hamdi (1935) Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul.

Zemahşerî (1987) el-Keşşâfu 'an hakâiki ğavâmidit'-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîli fî vüçûhi't-te'vîl, Beyrut.

11. BÖLÜM

AHİRETE
İMAN

AHİRETE İMAN

— | Mahmut Ay

1. ÖLÜM ve ÖLÜMÜN MAHİYETİNE İLİŞKİN TASAVVURLAR

Her canlının kaçınılmaz olarak yaşadığı bir gerçeklik olan ölüm, teolojiden felsefeye, sanattan edebiyata hemen her disiplinin ana temalarından birisidir. Bireysel anlamda da insan zihnini öteden beri en fazla meşgul eden olgulardan biridir. Öyle ki insanın bizzat kendisinin öleceği hakkındaki bilgisi, varlığı hakkında sahip olduğu bilgi kadar kesinlik taşımaktadır. Bu yüzden insan, bu olgunun içeriğini sürekli olarak kendi zihninde tartışmaya ve anlamaya çalışmaktadır. Kur'an, her nefsin bu gerçekliği tadacağını (Al-i İmran 3/185) ve peygamberler de dahil hiçbir insanın ölümsüz kılınmadığını (Enbiya 21/35) belirterek, ölümün insan için kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır (Esen-Ay 2006: 315).

Yaşamın anlam ve değerine ilişkin felsefi ve teolojik sorgulamalar, çoğu zaman ölüm olgusunu anlamlandırma çabasıyla doğrudan ilgilidir. Hatta ölüm olgusunu anlamlandırma biçimleri, dünya görüşlerinin şekillenmesinde önemli rol oynamaktadır. Ölümü nihai bir yok oluş veya felaket olarak görmek, hayatı bir bütün olarak anlamsız ve değersiz kılmakta; dolayısıyla yaşama karamsar ve kötümser bakmaya yol açmaktadır. Ölüm olgusuna karşı bireylerin ve toplumların tavır alışları da farklı farklıdır. Bireyden bireye, toplumdan topluma, kültürden kültüre ve hatta çağdan çağa farklılık gösteren bu tavır alışlar, ölümün inkâr edilmesi, ona meydan okunması, onun kabullenilmesi veya istenmesi gibi sonuçlar doğurmaktadır. Din ise, ölüm gerçeğini yorumlama, ondan duyulan korkuyu azaltma, bu korkuyu üretken yönlerle kanallara kanalize etme ve ümitsizlik duygusunun ne-

den olacağı olumsuzlukların üstesinden gelme konusunda insana yardım etmektedir (Esen-Ay 2006: 315; Karaca 2000: 224-243).

İslam dini ise ölüm olgusunun, bir varoluş alanından (dünya hayatı) diğer varoluş alanına (ahiret hayatı) bir geçiş olduğunu belirtmiştir. Bu durumda ölüm, bir yok oluş ve son değil, iki varoluştan birincisini ikinci varoluşa bağlayan bir aşama olmaktadır. Bunun yanında Allah'tan gelen bir varlığın yine O'na dönmesi şeklindeki inanç ölümün korku ve kaygı değil, tam tersine ümit ve iyimserlik yaratan bir gerçeklik olduğunu ima etmektedir. Kur'an açısından ölüm, Tanrı'nın insana işlediği günahlardan dolayı verdiği bir ceza değil, Sünettullah'ın gereği doğal bir olaydır.

Ölüm söz konusu olduğunda gündeme gelen tartışmalardan biri de, ölüm karşısında duyulan korku ve kaygıdır. Özellikle Batı felsefe ve teoloji geleneğinde bu korku ve kaygıya ilişkin hatırı sayılır bir literatürden söz etmek mümkündür. Müslüman geleneğinde ise *havf mine'l-mevt* şeklinde kavramsallaşmıştır. İslam düşüncesinde ölüm korkusu, sebepleri ve tedavisine yönelik çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Ebu Bekir er-Razi, İbn Sina, İbn Miskeveyh, Gazali gibi düşünürler konuyu çeşitli bakış açılarıyla değerlendirerek ölüm ve ona ilişkin korku ve kaygıyı ele almışlardır. Ölüm karşısında duyulan korkunun kaynağına ilişkin bazı görüşler şu şekilde sıralanabilir: 1. Ölüm ve sonrasına ilişkin bilgisizlik, 2. Kendisinin ölümle birlikte yok olacağına evrenin ise var olmaya devam edeceğine ilişkin düşünce ve inanç, 3. Yaşamın yeterince iyi değerlendirilmediğine (salih amel eksikliği), dolayısıyla ölüm sonrasında kendisine ceza ve işkence edileceğine dair inanç, 4. Ölümün acı ve ızdırap veren bir olay olduğuna yönelik düşünce ve inanç, 5. İnsanın sahip olduğu maddi ve manevi değerlerin yitirilmesi, dünya hayatının imkânlarından mahrum kalma (Saruhan 2005: 77 vd.; İbn Miskeveyh 2011: 327-332).

Ölüm karşısında duyulan bu korku ve kaygılarla baş etmenin en makul yolunun ölümsüzlük, yani ahirete inanmak olduğu kabul edilmiştir. Bazı felsefi değerlendirmelerde bu korkudan kurtulmanın en kolay yolunun ölümlü sürekli düşünmek veya ölüm düşüncesinden tümüyle uzaklaşmak olduğu ifade edilse de, ahirete inanmanın en geçerli yol olduğu yaygın olarak tespit edilmektedir. Ağırlıklı olarak teolojik, felsefi ve mistik geleneklerde bu korkudan kurtulmanın yolunun, söz konusu korkuya ilişkin gerekçeleri ortadan kaldırmakla mümkün olacağı savunulur. Bu bağlamda doğru düşünmek, doğru inanmak ve doğru edimlerde bulunmak, korkuya ilişkin cehaleti ortadan kaldırmak, dünya hayatına ilişkin hazlardan, bu hazlara ilişkin aşırı düşkünlükten uzak durmak, ahirete inanmak ve salih amel işlemek gibi hususlar ölüme ilişkin korkunun ve kaygının tedavisi olarak takdim edilmektedir (Ayдын 1987: 185-186).

Ölümü konu edinen her bilim alanı gibi Kelam'da da ölümün tanımı ve mahiyeti konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kelamcılar ölümü, hayatın karşısı olan bir nitelik, canlılığı sağlayan yaşamın yokluğu, Allah'ın canlılarda yarattığı varlıksal nitelik, bitki ve cansızlarda bulunmayan sadece hayvansal nefslerde var olan bir özellik (Cürcani (trs): 235; Taftazânî 1989: II/291-296; Îcî: 139-140) gibi çeşitli şekillerde tanımlamışlardır. Arapça'da *mevt* kelimesine karşılık gelen ölüm, Kur'an'da pek çok yerde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Dilbilimciler bu durumu da dikkate alarak ölüm kelimesinin, insan, bitki ve hayvanlarda var olan canlılık belirtisinin yok oluşu, duygusallığın kayboluşu, akli yeti ve gücün yok olması (İbn Manzûr 1990: II/92; İsfahânî 1986: 763-764) gibi anlamlarda kullanıldığını belirtmişlerdir.

Kelamda ölümün mahiyeti genellikle insanın ontolojik yapısıyla ilişkilendirilmiştir. Kelamcılara göre ruh ve beden insanın yapısal formlarını oluşturmaktadır. Onların ölümün ne olduğuna yönelik yorumları, insanın bu yapısal formlarına göre şekillenmiştir. Bu yapısal formlardan ruhu ön plana çıkaranlar olduğu gibi, bedeni ruha önceleyenler de vardır. Genel olarak kelamcılar ölümün neliği ile ilgili yaklaşımları, ruh-beden ilişkisine dayalıdır. Başka bir ifadeyle kelamcılar ölümün neliği hakkındaki öğretileri, ruh kelimesine yükledikleri anlama göre şekillenmiştir. Onlara göre ölüm, ruh-beden bütünlüğünün bozulmasıdır (Esen-Ay 2006: 316).

İkbal'e göre kelamcılar çoğu ruhu, bir tür latif bir cisim veya bedenle birlikte ölen ve kıyamet gününde tekrar yaratılan basit bir araz olarak görmüşlerdir (İkbal 1964: 113). Ancak Kelamcılar, filozofların ruh anlayışıyla aynı olan üçüncü bir ruh anlayışları daha vardır. Buna göre ruh, maddeden bağımsız soyut bir cevherdir.

Ruhu veya nefsi bedeninin idrak ve hayat gibi arazlarından bir araz olarak gören kelamcılar ölümü, ruhun bedenle birlikte yok olması şeklinde yorumlamışlardır. Onlara göre insan, hayat, ilim ve kudretten oluşan bir maddedir. Hayat ise, cisimle kaim olan bir arazdır. Hayata bağlı diğer arazlar gibi ruh da bir araz olduğuna göre, beden ölünce araz olan ruh da ölmektedir. Mu'tezili kelamcılardan Ebu'l Huzeyl'e göre ruh, arazlardan bir arazdır ve cesedi terk etmesinin hemen ardından yok olur. Aynı şekilde ruhu bir araz olarak kabul eden Eş'arî ve Bâkılânî de, beden ölümüyle birlikte ruhun da yok olduğunu düşünmüşlerdir (İbn Hazm 1986: V/74; Cevziyye 1989: 50, 89, 106; Şehristânî: 329). Bu görüşü paylaşan kelamcılar, arazın iki anda var olamayacağını yani iki an boyunca bâkî kalamayacağını, dolaşısıyla ruh bir araz olduğuna göre onun sürekli olarak insanda yaratılacağını var saymışlardır. Onlara göre ruh sürekli olarak var edilmekte ve yok

edilmektedir. Kendi başına kaim bir ruh bulunmamaktadır. Bu durumda insanın ölümüyle birlikte ona canlılık veren ruh ölmekte ve yok olmaktadır. Zira arazlar cisimlerle birlikte bulunurlar, cisimler yok olduğunda onlar da yok olmaktadır.

Ruha, latif bir cisim anlamını yükleyen kelmacılar ölümü, ruhun bedenden ayrılması şeklinde yorumlamışlardır. Onlara göre Allah, yasası gereği cisimlerin hayatının devamlılığını latif olan ruhla, duyumsanan cisim olan bedenin birlikteliğine bağlı kılmıştır. Ruhun bedenden ayrılmasıyla, Allah'ın yasası gereği, hayatın yerini ölüm almaktadır. Cüveynî'ye göre, Allah'ın yasası gereği ruh, bedende olduğu sürece yaşamı, bedeni terk ettiğinde de ölümü gerçekleştirmektedir (Cüveynî 1985: 318). Şu halde bedene canlılık veren ruh bedenden ayrıldığında, canlılık ve yaşam belirtisi sona ermektedir. Ancak bu aşamada ruh, varlığını tek başına devam ettirmektedir.

Ruhun bedenden ayrılarak tek başına varlığını devam ettirmesi şeklindeki ölüm öğretisinin temellerini İslam öncesi kültürlerde bulmak mümkündür. Ancak bu öğretinin ilk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığıyla ilgili farklı görüşler vardır. Bu öğretinin, eski Mısır, Yunanistan, Hindistan ve İran kaynaklı olduğu, bu bölgelerde bu öğretinin izlerine ve kalıntılara rastlandığı ileri sürülmektedir. Nitekim bu bölgede yaşayan insanların, ölümlerle birlikte onun için gerekli eşyaları, ölen kişiyle birlikte mezara koymaları bu öğretinin bir göstergesidir. Eski Mısır toplumunda, ölümlerin mumyalanıp, onlar için piramitlerin yapılması, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra yaşamaya devam ettiğine yönelik bir inancın sonucudur. Yunan düşüncesinde Pisagor'la başlayan, Empedocles'le devam eden ve ayrıntılı bir şekilde Eflatun'un diyaloglarında ifadesini bulan bu öğretinin, sonradan Roma İmparatorluğuna ve Avrupa'ya geçtiği savunulmaktadır. Ancak bu öğretinin Yunan düşüncesine ait özgün bir öğreti olmadığı, buraya da Hindistan'dan geldiği ileri sürülmektedir. Hinduizm başta olmak üzere Hint dinlerinin hemen hepsinde ruhun bedenden ayrılarak yaşamaya devam ettiğine yönelik inanç, bu dinlerin en temel özelliğidir (Esen-Ay 2006: 316).

Ruha, soyut bir cevher anlamı yükleyen ve ölümü, bu soyut cevherin bedeni terk etmesi şeklinde yorumlayanlar, bedenden ayrı bağımsız ve kendi kendine kaim bir ruh anlayışına sahiptirler. Onlara göre bedenin canlılığı olan yaşam, bu ruhun bir sonucudur. Ruhun bedenden ayrılmasıyla birlikte canlılık sona ermekte ve ölüm gerçekleşmektedir (Harpûtî 1330: 144). Onlara göre beden, ruhun aletidir. Alet yok olduğunda, ruhun da yok olması gerekmez.

Bedenin alet olduğu yolundaki görüşün temsilcilerinden biri olan Gazali, kalpten ortaya çıkarak beyne kadar ulaşan ve damarlar aracılığıyla da

bedenin tümüne yayılan latif buhar şeklindeki ölümlü hayvansal ruh ile bilginin ve imanın kaynağı olan ölümsüz ruhu birbirinden ayırmaktadır. Ona göre beden ruhun aleti, bineği ve ağı konumundadır. Aletin, bineğin ve ağın yok olmasıyla avcının yok olması gerekmez (Gazali 1328/1910: 322-323). Kelamcıların bedenlerin ölümlülüğüne ve ruhların ölümsüzlüğüne dayalı bu yaklaşımlarının Kur'an kaynaklı olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Kur'an, herhangi bir ruh-beden ikilemini öngörmeden, her nefsin (insanın) ölümü tadacağını (Al-i İmran 3/149; Enbiya 21/35; Ankebut 29/57; Duhan 44/56) bildirmektedir. Konu hakkındaki âyetler incelendiğinde ölüm olayının, insanın organizma bütünlüğünün bozulması anlamına geldiği açıktır. İnsanın organik bir bütün olması ve bu bütünlüğün de ölüm ile bozulması, Allah'ın yasaları çerçevesinde gerçekleşmektedir. Allah, insanın varoluşsal ve yaşamsal yasalarını tayin ettiği gibi, insanın ölümünün de yasalarını belirlemiştir. Allah'ın yaşamı ve ölümü takdir etmesi bu anlama gelmektedir (A'raf 7/158; Tevbe 9/116; Yunus 10/56; Hac 22/66; Duhan 44/8; Kaf 50/43; Necm 53/44; Hadid 57/2).

2. KABİR ve BERZAH

Günlük dilde ziyaret edilen yer anlamına gelen “mezar” kelimesiyle eş anlamlı olan kabir kelimesi, insanın ölümden sonra konulduğu yeri ifade etmektedir. İnsanın kabirde kalışı geçici olduğundan, herhangi bir kimse- nin bir yeri ziyaret etmesine benzetilmiştir. Berzah kelimesi ise, iki şeyi birbirinden ayıran engel anlamına gelmektedir. Coğrafi olarak ise, iki deniz arasında kalan kara parçası ya da iki kara parçasını denizden birbirine bağlayan kara parçası anlamına gelmektedir (İbn Manzur 1990: II/585). Berzah kelimesi, iki şeyi birbirinden ayıran sınır ve engel anlamında hem olay hem zaman ve hem de mekan için kullanılmıştır. Örneğin berzah kelimesinin Kur'an'daki kullanımlardan biri de, birinin suyu tatlı, diğerinin tuzlu olan iki denizi birbirinden ayıran sınır ve engel şeklindedir (Esen-Ay 2006: 318).

Ahiret hayatını, ölümden sonra başlayan ve tekrar dirilişten sonra sonsuza kadar devam edecek olan bir aşama olarak tanımlayacak olursak, ölümle başlayıp, İsrail'in ikinci kez Sur'a üflemesiyle sona erecek olan sürece de “Kabir veya Berzah Hayatı” denmektedir. Kabir hayatı bu anlamda ahiret hayatı içerisindeki bir dönemi ifade etmektedir. Kabir veya Berzah hayatı hakkında aklın ve duyuların kullanımı ile bir hükme varılması söz konusu değildir. Bu konudaki herhangi bir değerlendirme varsayımdan öteye geçemez. Zira bu dönem “gayb” denilen ve insanların bilgi sahibi olmadığı konular arasında yer almaktadır. Kabir hayatının nasıllığı ve içeriği, Kur'an'da da çok net bir şekilde açıklanmamıştır.

Dünya ve ahiret hayatı, insan açısından ele alındığında, başlıca üç aşamadan oluştuğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, insanın dünyaya gelişi veya doğması ile başlayıp ölmesiyle sona eren aşama; ikincisi, insanın ölümü ile başlayıp tekrar dirilme ile son bulan aşama ki bu aşamaya “berzah hayatı” denmektedir. Bu aşamanın “berzah” şeklinde isimlendirilmesinin sebebi, bu aşamanın dünya hayatı ile ahiretteki hayatı birbirinden ayırıyor olmasıdır. Üçüncüsü de, insanın yeniden dirilmesiyle başlayan ve devam edecek olan aşamadır. Kur’an bu üç aşamayı şu şekilde anlatmaktadır:

“Sonra insanı öldürür ve kabre koyar. Sonra dilediği zaman onu tekrar diriltir” “Kendisinde şüphe olmayan kıyamet saati de gelecek ve Allah kabirdeki kimseleri diriltilip kaldıracaktır” (Abese 80/21-22; Hac 22/7).

Ehl-i Sünnet başta olmak üzere kelmacıların çoğu tarafından kabul edilen kabir veya berzah hayatı, bedenin ölümünden sonra hayatiyetini devam ettiren ruhun, bedene veya bedenin bir parçasına geri dönüşünü de içermektedir. Kabirde, herhangi bir şekilde belli bir hayatın varlığını kabul eden kelmacılar sorgulama, mükafat ve ceza gibi durumların gerçekleşmesi için, insanın ölümüyle birlikte bedenden ayrı olarak varlığını sürdüren ruhun bedenle ilişkisini gerekli görürler. Berzah’ta nimetin lezzetini, azabın acısını duymak, ancak ruhun bedene tekrar iadesiyle gerçekleşir. Başka bir ifadeyle azab veya nimetin olabilmesi için kabirde dirilmenin olması gerekmektedir (Esen-Ay 2006: 319).

Kelam eserlerinde, insanın ölümü ile başlayan ve ahiretteki tekrar dirilişi ile sona eren bu berzah dönemi, nimet ve azap içermesinden dolayı, “kabir azabı”, “kabir halleri”, “berzah halleri”, “kabir veya berzah alemi” gibi isimlerle yer almaktadır. Ehl-i Sünnet kelmacıları kabir hayatını “Semiyat” konuları içerisinde (Cüveynî 1985: 317; İci: 382; Taftazânî 1989: V/111). Mu’tezile ise konuyu, “el-menzile beyne’l menzileteyn” ilkesi kapsamında ele almıştır.

Müslüman Kelmacılar içerisinde Mu’tezili görüşü benimseyen kelmacıların konu hakkındaki görüşleri farklılık taşımaktadır. Mu’tezili kelmacılar arasında kabir azabını ve nimetini kabul edenler de kabul etmeyenler de vardır. Ancak, ilk Mu’tezili temsilcilerin çoğu kabir azabını kabul etmediği halde, daha sonra gelen Mu’tezili temsilciler kabirde azabı ve nimeti kabul yönünde görüş bildirmişlerdir. Örneğin Kadı Abdulcabbar, Mu’tezilenin kabir azabını inkar etmediğini, aksine kabul ve ispat ettiğini belirterek, azabın nasıllığını, zamanını ve yararını anlattıktan sonra bunu inkâr edenlere cevap vermeye çalışmıştır (Kadı Abdulcabbar 1988: 730-734).

Mu'tezileden kabirde azabı kabul etmeyen kelmacılar, kendisinde hayat bulunmayan bir şeye azap edilmesinin ve ölen bir kimsenin sorgulanarak ondan cevap alınmasının imkânsız olduğunu belirtmektedirler. Bu kelmacıların, insanın gözlemini esas aldıkları görülmektedir. Başka bir ifadeyle Mu'tezile gözlemden hareketle kabir azabının imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Mu'tezili kelmacıların kabir azabını kabul etmemede dayandıkları bir diğer öge de, onların muhkem ve müteşabih hakkındaki yaklaşımlarıdır. Onlara göre muhkem nasslarda, dünya yaşamında yapıp etmelerin karşılığı kıyamet gününden sonra mizanda görülecektir. Buna göre kabirde görülmemesi gerekir. Bu durumda kabir azabının kabulü yönünde ortaya konan kanıtlar müteşabihdir.

Kabirde sorgulamayı, azabı ve nimeti kabul edenlerin esas aldıkları kanıtlar çoğunlukla akla değil nakle dayanmaktadır. Nitekim konunun "Sem'iyat" bağlamında ele alınması da bunu desteklemektedir.

Kabir azabının varlığına delil olarak gösterilen en önemli nakli kanıtlardan biri, "*Onlar sabah akşam ateşe sokulurlar. Kıyametin kopacağı gün de, Firavun ailesini azabın en çetinine sokun*"(Mümin 40/46) âyetidir. Bu âyeti kabirdeki azaba kanıt gösterenler, birinci cümlede yer alan ateş ile ikinci cümlede yer alan azabın zamansal açıdan farklı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla "sabah akşam ateşe sokulmanın", kıyametteki azaptan farklı olduğu vurgulanmıştır. Âyet içerisinde yer alan "sabah akşam" ifadelerinin de dünya hayatını gösterdiği iddia edilerek, bunun kabir hayatına kanıt olduğu (Eş'arî 1948: 103; Bâkılânî 1987: 79; Cüveynî 1985: 317; İcî: 382; Taftazânî 1987: 252; Kâdî Abdulcabbâr 1988: 730) kabul edilmiştir.

Bu âyet Kur'an'ın fikri bütünlüğü ve kelimelerin önyargısız dilsel anlamı açısından değerlendirilecek olursa, sabah akşam ifadesinin süreklilik anlamı taşıdığı görülecektir. Bu ifadenin kabirdeki azaba yönelik olduğu konusunda yeterli ve tatmin edici bir kanıt bulunmamaktadır. Âyetin ilk cümlesinde yer alan azabın, dünya hayatıyla ilgili olması mantıklı ve Kur'an'ın ruhuna daha uygun olduğu görülmektedir. Zira Kur'an inkarcıların, dünya hayatında ve ahiret hayatında azaba yakalanacaklarını, bazı peygamberlerin toplumlarının dünya hayatında azaba çarptırıldıklarını (Al-i İmran 3/56; Tevbe 9/55, 74; Ra'd, 13/34) ifade etmektedir. Burada benimsenmesi gereken bir gerçek vardır ki bu da, söz konusu âyette yer alan azabın kabir ile değil de dünya hayatıyla ilgili olmasıdır.

Kabir azabının varlığına kanıt olarak ileri sürülen, "Onlar, günahları yüzünden suda boğuldular, ardından da ateşe sokuldular" (Nuh 71/25) âyetinde yer alan, "boğuldular ve ardından ateşe sokuldular" ifadesinden hareketle, boğulma ile ateşe sokulma arasında herhangi bir zaman aralığının bu-

lunmadığı varsayılarak ve bu azabın dünyada gerçekleştiği iddia edilerek (Taftazânî 1987: 252; Nesefî 1987: 89; Harpûtî 1330: 379) âyetin kabir azabına kanıt olduğu ileri sürülmüştür. Âyet dikkatlice incelendiğinde ve üslup olarak benzer âyetler karşılaştırıldığında, “boğuldular ve ardından ateşe sokuldular” ifadesindeki anlatım şeklinin, Kur’an’ın genel bir anlatım şekli olduğu anlaşılabacaktır. Âyette açıkça insanın dünya hayatındaki var oluşunun sona ermesi ve ardından da tekrar dirilme ile ahiretteki var oluşunun başlaması anlatılmaktadır. Bu tür bir üslup Kur’an’ın ilk defa kullandığı bir üslup değildir. İnsanın yokluk alanından varlık alanına çıkışını anlatan âyetlerde de (Bakara 2/28) aynı anlatım şekli kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu âyetin kabir azabına kanıt olarak ileri sürülmesi, tutarlı olmaktan uzaktır.

“Kim beni anmaktan yüz çevirirse, şüphesiz onun için dar bir geçim vardır ve biz onu, kıyamet günü kör olarak haşrederiz” (Taha 20/124) âyetinde yer alan “dar bir geçimin” kıyamet gününden önceki kabir azabına işaret ettiği ileri sürülmüştür. Oysa âyette açıkça dünyada Allah’ı anmaktan yüz çevirmenin yarattığı sıkıntılardan bahsedilmektedir. Buradaki “dar geçim”, ne fakirliğe ne de kabir azabına kanıt olarak gösterilemez. Aksine bu ifade, Allah’ın emir ve yasaklarına uymamanın, Allah’tan yüz çevirmenin ve Allah ile ilişkisinin kesilmesinin (Zemahşerî 1986: II/255) dünya hayatında yaratacağı sonuçları ifade etmektedir. İnkârcıların ahirette içine düştükleri durumu anlatan, “Onlar: Rabb’imiz bizi iki defa öldürdün iki defa dirilttin. Biz günahlarımızı itiraf ettik. Bir daha çıkmaya yol var mıdır, derler” (Mümin 40/11) Âyetin, “iki defa öldürdün iki defa dirilttin” ifadelerinin kabirde dirilmeyi ifade ettiği ileri sürülmüştür (İci: 382; Kadı Abdulcabbar 1988: 730). Âyet kendi bütünlüğü içerisinde ve Kur’an’ın ahiret hakkındaki ifadeleri kapsamında değerlendirildiğinde, buradaki iki defa öldürme ve iki defa diriltmenin, ahirette inkârcıların karşılaşacağı azabın şiddetini ve büyüklüğünü gösterdiği anlaşılabacaktır. Kur’anda bazı âyetlerde geçen, “iki defa azap etme” (Tövbe 9/101; Secde 32/21; Tur 52/47) ifadesinden hareketle, birinci azabın kabirdekine, ikinci azabın da ahirettekine yönelik olduğu ileri sürülmüştür. Gerçekte bu ve benzeri ifadeler dünya ve ahiret hayatındaki azaba işaret etmektedir. Zira Kur’an, dünya hayatında da, işledikleri kötülüklerden dolayı insanların azap ve sıkıntı çektiklerini belirtmektedir.

Bütün bunların yanında şehitler hakkındaki, “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayınız. Bilakis onlar diridirler. Allah, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleri ile sevinçli bir halde Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadırlar” (Al-i İmran 3/169-170; Bakara 2/154). Kur’an âyetlerinin kabirdeki nimete yönelik olduğu savunulmuştur. Gerçekte bu ifadeler, Müslümanları Allah yolunda çaba sarfetmeye teşvik etmeyi amaçlamak-

tadır. Şehitlere ölümler denilmemesi ise, onların ölümlerinin alışılmış ölümlerden farklı olduğunun vurgulanmasına yöneliktir. Zira onlar, kendilerinden sonra gelecek olan nesillerin devamlılığını sağlamak için kendilerini feda etmişlerdir. Onların gösterdikleri bu fedakarlık, insanların dünyasında adeta ölümsüzleşmektedir. İlgili âyetin yorumunda İmam Mâtürîdî'nin şehitlerin ölümsüzlüğünü, onların hatıralarının arkadan gelenler tarafından sürekli yâd edilmesi, şeklinde yorumlaması da bu çerçevededir. Şehitlerin Allah katında rızıklandıkları ve sevinmeleri ise, yaptıkları eylemin cennet-teki karşılığını ifade etmektedir.

Kabir azabının imkânı ve varlığı, âyetlerden daha çok hadislerle dayandırılmaktadır. Konuyla ilgili isnatlı veya isnatsız çok sayıda hadis, hem hadis kaynaklarında hem de kelam kaynaklarında yer almaktadır. Her şeyden önce kabir ve berzah konusu “Semiyyat” kapsamına girdiğinden ve gaybi bir nitelik taşıdığından, bu konu hakkında hadislerin bir kanıt olarak kullanılması doğru değildir. Bunun yanında konuyla ilgili kelam eserlerindeki hadislerin hemen tamamına yakınının ahad hadisler olması dikkat çekicidir. Ahad hadisler ise kesin bilgi vermeyip, zanni bilgi ifade etmektedir. Çok az sayıda hadis dışında, çoğunlukla kelamcıların, konuyla ilgili ortaya koydukları hadisler senet açısından zayıftırlar. Özellikle gayba ait bir konuda, peygamber tarafından söylendiği var sayılan hadislerin Kur'an'a aykırı olması düşünülemez. Konu hakkındaki hadislerde zikredilen olaylar, ne tecrübeye ne de akla uygundur. Bu haberler dikkatlice incelenecek olursa, bu hadislerin bir bütünlük taşımadığı, haberler arasında çok sayıda çelişki ve tutarsızlığın olduğu görülecektir (Esen-Ay 2006: 321).

Kur'an'da yer alan kıyametin kopması, sura üfleme ve yeniden dirilme, haşredilme ve hesaba çekilme gibi süreçler, kabirde azabı veya nimeti, kabirde var olduğu varsayılan hayatı imkânsız kılmaktadır. Kur'an, kıyamet sonrası durumu tasvir ederken, inkarcıların dünya hayatında çok kısa süre kaldıklarını ve amel defterlerini aldıklarında şaşkınlık içerisinde olduklarını (Rum 30/55-56; Müminun 23/112-114; İnfitar 82/4-5; Hakka 69/25-27; Ya-Sin 36/51-52) belirtir. Kabirde azabı veya nimeti idrak eden ve yaşayan bir kimsenin, şaşkınlık içerisinde olması ve dünya hayatında çok kısa süre kaldığını söylemesi ne derece tutarlıdır.

Kabirde azap olunacağına yönelik ileri sürülen iddialardan biri de, kabirde azabın hem ruhlara hem de cesetlere yapılacağı ve kabirde ruhların cesetlere döneceği iddiasıdır. Ruhların cesetlere iadesi demek, ölen bir kimsenin dirilmesi demektir. Oysa Kur'an âyetleri dirilmenin kıyametten sonra olacağını göstermektedir (Hacc 22/7; Müminun, 15-16; Mûcadele, 6). Kur'an, ödül ve cezanın, kıyametin kopması, tekrar diriliş, sorgulama ve yargılama

gibi süreçlerden sonra olacağını bildirmektedir (Kıyame 75/1-40; Vakıa 56/1-49; İnşıkak 82/1-19; İnşıkak 84/1-20; Nebe' 78/17-40). Bu olgu, kabirde herhangi bir hayatı, azabı ve nimeti imkânsız kılmaktadır.

Kur'an'ın ortaya koyduğu sistem, insan için takdir edilmiş iki varoluş sürecine imkân tanımaktadır. Kur'andaki ifadelerden üçüncü bir varoluş süreci çıkarmak mümkün gözükmemektedir. İnsan hayatını konu edinen âyetlerde, bir varoluş süreci olarak dünya hayatı kazanım yeri, yine bir varoluş süreci olarak ahiret hayatı da bu kazanımların karşılığının verildiği yer olarak gösterilmektedir. İyi niyetli bir okumayla kabir hayatı ve azabı öğretisinin, insanları kötülüklerden sakındırmak ve sorumluluk bilinci yaratmak amacıyla geliştirildiği söylenebilir (Esen-Ay 2006: 322).

3. ÖLÜM SONRASINA İLİŞKİN GENEL KABULLER

Ölüm sonrası yaşam veya yeniden dirilme kapsamında söz konusu edilen inanç ve düşünceler, insanın dünya hayatından sonra, mahiyeti tam olarak bilenemese de, bir şekilde yaşamaya devam edeceği tezine dayanmaktadır. Bu bağlamda ölüm bir son değil, bir geçiş aşaması olarak değerlendirilir. Ölümsüzlük kapsamında ileri sürülen yaklaşımların merkezinde, varlık olarak insanın neliği ve nasıl bir varlık olduğuna yönelik perspektifler yer almaktadır. Başka bir ifadeyle ölümsüzlüğü konuşmak, insan hakkında konuşmaktır. Dinlerin, felsefelerin, metafiziksel ve bilimsel yaklaşımların ölümsüzlüğe dair görüşleri, insan hakkındaki algıları ile paralellik arz eder.

Ölümsüzlük düşüncesi hemen bütün dinlerde olduğu gibi felsefenin de ilk dönemlerinden itibaren söz konusu edilmiştir. Platon'dan itibaren felsefenin ana temalarından biri haline gelen ölümsüzlük fikri, felsefi kanıtlarla temellendirilmeye çalışılmıştır. Felsefede “ruhun ölümsüzlüğü” şeklinde kavramsallaşan ölümsüzlük düşüncesi, Müslüman filozoflar aracılığıyla ruh-beden ikiliği/dualitesi göz önünde bulundurularak, “nefsin ölümsüzlüğü” ve “bedenlerin haşrı” başlıkları altında ele alınmıştır. İbn Sina'ya göre ahiret hayatı hakkındaki bilgimizin bir kısmı dinin bize bildirdiği ile sınırlıdır. Bunun kanıtlanması dinin ve peygamberin bize bildirdiklerini doğrulamakla mümkün olmaktadır. Bu kısım dirilişte bedenin durumuyla ilgilidir. Peygamberimizin getirmiş olduğu din, bedenin mutluluk ve bedbahtlığını bize açıklamıştır. Ahiret hakkındaki bilginin diğer kısmı ise akıl ve burhani kıyas yoluyla idrak edilir. Bu da nefslerin mutluluk ve bedbahtlığı ile ilgilidir (İbn Sina 2011: 357 vd.).

İbn Sina bu düşünceleri ile ruhun ölümsüzlüğü hakkında akli ve felsefi kanıtlar getirilebileceğini ima etmektedir. Nitekim o, çeşitli eserlerinde ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin ciddi bir felsefi kanıtlama literatürü oluşturmuştur.

İşin bedensel boyutu hakkında ise vahyin otoritesinin geçerli olduğunu düşünmektedir. Gerek İslam düşüncesinde gerekse Batı felsefi düşüncede ister bedenlerin haşri isterse ruhun ölümsüzlüğü hakkında olsun akıldan hareketle delillendirmenin oldukça güç ve problemli olduğuna yönelik yaklaşımlardan söz edilebilir. Gerçekte mead ve ilgili konuların sem'iyat alanına girdiği ve bu alanda vahyin bildirdiklerinin geçerli olduğu görüşü, İslam düşüncesinde yaygın bir kabuldür. Klasik Kelam literatürü incelendiğinde mead konusunun “sem'iyat” başlığı altında ele alındığı görülecektir.

Ölümsüzlük hakkında felsefi ve teolojik perspektiflerin ağırlıklı olarak ruh-beden dualitesinden hareket ettikleri söylenebilir. Ancak bu dualitenin yarattığı sorunları şu şekilde özetlemek olanaklıdır: Ölümsüzlüğü sadece bedene dayalı olarak temellendirmek; insanın ölümlü bir varlık olduğu düşünüldüğünde ve ölüm ile beden ölümü kast edildiğinde, beden ölüm-süzlüğü fikri anlamını yitirmektedir. Bunun yanında ölümsüzlüğü sadece ruha dayalı olarak temellendirmek; insanın asli unsurunun ruh olduğu ve bu unsurun beden ölümüyle birlikte yaşamaya devam ettiği fikri, gerçekte insanın ölmediği anlamına gelecektir.

Felsefi ve teolojik düşüncelerin ölümsüzlük hakkında, ister vahye isterse akla dayalı olsun, geliştirdikleri teoriler, ölüm sonrası yaşamın insan için vazgeçilmez bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır. Ölümsüzlük inanç veya düşüncesini bedene, ruha veya her ikisine dayandıran temellendirme biçimleri şu şekilde sıralanabilir:

3.1. İnsan Dâhil Her Şey Maddeden İbaret olup, Ölümle Birlikte Sona Erer

Bu teoriye göre insan maddeden oluşan beden ve davranışlardan ibarettir. Ölüm sonrasına intikal eden veya var olmaya devam eden herhangi bir unsur söz konusu değildir. İnsan için ölüm her şeyin sonu anlamına gelmektedir. Ölümsüzlük ya da ölümden sonra yaşama ilişkin düşünce ve inançlar hem mantıksal hem de ampirik olarak doğrulanamaz. A. Flew, Rudolf Bultman ve B. Russel tarafından felsefi argümanlarla temellendirilmeye çalışılan bu teo-ride ölüm, üzüntü veya mutluluk verici bir hadise gibi değildir. O, daha ziyade bir kimsenin bütün imkânlarının sonudur. Ateist materyalistler ve tabiatçı filozoflar tarafından da savunulan bu düşüncede insan, bedenden ibarettir ve ölümle birlikte insana ait hiçbir şey kalmamaktadır. Dolayısıyla yeniden dirilmeden de söz edilemez (Peterson 2009: 277; Düzgün 2007: 192).

3.2. Ruh, Bedenin Ölümünden Sonra Olgunlaşınca Kadar Başka Bedenlerle Birleşir

Bu teoriye göre insanı oluşturan esas unsur ruhtur. Ruh ise, beden ölümünden sonra tekrar işlev görmek üzere başka bir bedenle birleşir. Ruhun

sürekli olarak beden değiştirmesi, onun olgunlaşmamış olmasındandır. Bu teori, ruhun olgunlaşınca kadar beden değiştirmesi sürecinde Tanrı'yı dışladığından, özellikle öte dünya inancını anlamsızlaştırdığından ve ruhun bireysel kimliğini ortadan kaldırdığından ilahi dinler tarafından kabul görmemiştir. Günümüzde reenkarnasyon şeklinde adlandırılan bu teoriye aşağıda ayrı bir başlık ayrılmıştır.

3.3. Ruh, Bedenin Ölümünden Sonra Var Olmaya Devam Eder. Ancak Bir Bedene Ulaşınca Kadar Aktif Değildir

Öte dünyada yeniden dirilme inancına dayalı teorilerden biri olan ve bedenin ölümüyle ruhun onunla ilişkisi kalmadığını öngören bu teori, tekrar yaratmada ruh ve bedenin yeniden bütünleşmesini savunur. Bu teoride, dünya hayatında ruh ve bedenin ayrılmaz bir birliktelik oluşturduğu, asli unsur ruh olduğu için bedenin ölümüyle birlikte, ruh ve bedenin birbirinden ayrıldığı ve dünya hayatının bu ayrılıkla son bulduğu ancak yaşamın tümüyle sona ermediği ileri sürülür. Ölümle birlikte sadece bedensel işlevler kaybolmaktadır. Ruh var olmaya devam eder ancak aktif değildir. Ruh tekrar işlev görmek için yeni bir bedene ihtiyaç duyar. İşte bu sürece yeniden dirilme ya da ruhun bedene iadesi şeklinde isim verilir. Bu teoride bireysel kimliğin sürekliliği ya da özdeşlik önemsenerek, buna dikkat çekilir (Düzgün 2007: 193-194).

3.4. Ruh, Bedenin Ölümünden Sonra Herhangi Bir Bedenle Bütünleşinceye Kadar Aktif Olarak Var Olmaya Devam Eder

Bu teoride ruhun işlevselliği bedene bağlı değildir. Burada beden nefsin bir aleti konumundadır. Nefs, bedeni adeta bir temsilci veya elçi gibi kullanmaktadır. Bedenin ölümüyle birlikte maddi unsurlar yok olmakta, nefis aktif olarak var olmaya devam etmektedir. Bu teoriye göre ölümünden sonra beden parçalara ayrılır, fakat Tanrı iradesiyle gelecekte bir noktada bedeni yeniden var kılarak ruhla birleştirir. Burada ruh, geçici bir bedensizlik durumu yaşar ve varlığına bedensiz olarak devam eder. Ölen kişinin yeniden tam ve bütün bir kişilik oluşturması, ruh ve bedenin yeniden birleştirilmesiyle mümkün olur (Düzgün 2007: 194).

3.5. Ölümünden Sonra İnsan Öte Dünyada Benzer Bir Bedenle Yeniden Yaratılır

Benzer beden (*misl/replica*) olarak da adlandırılan bu teoride, ölen bir kimşenin öte dünyada İlahi irade ve kudretle bir bütün olarak yeniden yaratılması savunulur. Bu teoriye göre insan, sahip olduğu tüm unsurlarla ruhsal-fiziksel bir bütün varlıktır. Bu tarz bir insan algısı çağdaş bilim ve felsefenin de benimsediği bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım biçiminde nefis ve ruh,

bir makinedeki hayalet gibi görülmez. Tam tersine insanın davranışlarına kaynaklık eden bir şey olarak bakılır. Bu bağlamda bedenden ayrı ve ondan farklı bir ruh kavramı söz konusu değildir. Şu halde bedenın ölümünden sonra yaşamaya devam eden bir şey de bulunmaz. Ölüm sonrasında yaşam ancak tekrar bu bedenın diriltilmesi veya yeniden yaratılmasıyla mümkün olmaktadır (Düzgün 2007: 195).

İnsan bir bütün olarak öldüğüne göre, onun yeniden var olması için İlahi müdahalenin, yani İlahi irade ve kudretin varlığı kaçınılmazdır. Burada yaratılan bedenın dünyadaki bedenle aynı olması beklenmemektedir. Zira buna imkân veren şey, benzer alem düşüncesidir. Kur'an, yerin başka bir yere göğün de başka bir göğe dönüşeceği ve bütün insanların Allah'ın huzuruna çıkarılacağı Gün'den söz ederek (İbrahim 14/48) benzer alem ve benzer beden görüşünü ima etmektedir.

3.6. Sadece Ruhun Var Olmaya Devam Etmesi

Bu teoride ölümsüzlük, sadece ruh aracılığıyla sağlanabilmektedir. Bedenin ölümüyle birlikte ruh, maddi dünyayı terk ederek bu dünyanın ötesinde var olmaya devam etmektedir. Ölüm sonrasında beden kalıcı bir biçimde yok olmakta, ruh ise maddi olmayan bir dünyada sonsuza kadar yaşamaya devam etmektedir. Bu tarz ölümsüzlük temellendirmesi Tanrı'yı ve O'nun müdahalesini dışlaması nedeniyle dinlerin yeniden yaratma inançlarına aykırılık teşkil etmektedir. Oysa dinler ağırlıklı olarak insanın bütünlüğüne dikkat çekerek, onun yeniden yaratılmasının ancak Tanrı'nın irade ve kudretiyle mümkün olabileceğini salık verirler. Aslında ruhun bedensiz bir biçimde var olmaya devam edeceğini savunmak, bir yönüyle öte dünya fikri ve inancı ile de çelişmektedir. Zira burada yeniden yaratılmadan söz etmek mümkün gözükmemektedir.

Ruha dayalı ölümsüzlük düşüncesi, ruh ile beden arasında kesin bir ayırım öngören dualiteyi temel almaktadır. Bu yönüyle reenkarnasyonun kapı komşusu özelliği taşımaktadır. Nitekim her iki öğretilerde de maddi olmayan özün, yani ruhun ölümden sonra var olmaya devam ettiği savunulmaktadır. Aralarındaki fark, reenkarnasyonda ruh dünyada bir bedenden diğerine intikal ederken, ruhun ölümsüzlüğünde ruh, maddi olmayan dünyada ruh sonsuza kadar yaşamaya devam etmektedir (Düzgün 2007: 197).

4. REENKARNASYON

Genel olarak ruhun bir bedenden başka bir bedene göç/intikal etmesi olarak tanımlanan reenkarnasyon, hemen hemen her dilde farklı bir kavramla ifade edilmektedir. Ruhun yeniden bedenlenmesi olarak da tanımlanan bu öğreti, Türkçe, "ruh göçü", "tekrar doğuş" ve "yeniden doğuş" şeklinde;

Arapça, “tenasuh” şeklinde; İngilizce de, “reenkarnasyon” şeklinde ifade edilmektedir. Ruh göçünün, kelime olarak, Arapça sözlüklerde ve kelim eserlerinde en yaygın kullanım şekli “tenasuh”tur. Arapça *n-s-h* kökünden türeyen tenasuh kelimesi sözlüklerde, “bir şeyi iptal edip yerine başka bir şeyi koymak”, “bir yerden başka bir yere nakletmek”, “bir şeyi başka bir şeyle değiştirmek” gibi manalara gelmektedir. Kelime siyasi anlamda, yöneticilerin birbirinin yerine geçerek değişmesi; hukuki anlamda mirasın el değiştirmesi anlamlarına da gelmektedir. Kelimenin ıstılahi anlamı ise, ölümden sonra ruhların bir bedenden başka bir bedene sonsuza dek dolaşmasıdır. Başka bir ifadeyle tenasüh, ruhun bir bedenden ayrıldıktan sonra, beden ve ruhun birbirlerine olan düşkünlüklerinden dolayı, ruhun zaman kaybetmeden hemen başka bir bedene girmesidir (İbn Manzur 1990: III/61; İsfahani 1986: 495; Cürçânî: 68; Asım Efendi: I/563; Carra De Vaux 1993: XII/1-158-159; Baloglu 2001: 26-27).

Ruh göçüne inananları genel olarak iki grupta toplamak mümkündür. Bunlardan birinci grup, ruhun içinde bulunduğu bedeni terk ettikten sonra, tekrar aynı cinsten bir bedenle ilişki kurduğuna inanmaktadır. Başka bir ifadeyle onlar, insan bedeninden göçen ruhun yine insan bedenine gireceğini düşünmektedirler. Bu tür bir ruh göçü, “nesh” olarak isimlendirilmiştir. İkinci grup ise, insan bedenini terk eden ruhun, olgunluk derecesine göre herhangi bir varlıkla ilişkiye girebileceğine inanmaktadır. Örneğin insan bedenini terk eden ruhun, olgunluk seviyesine göre bir hayvan bedenine girmesi “mesh” kavramı ile; İnsan ruhunun bedeniyle ilişkisini kesmesinden sonra herhangi bir bitkiye girmesi “resh” kavramı ile; insan ruhunun bedeniyle ilişkisini kesmesinden sonra cansız varlıklarla ilişki kurması da “fesh” kavramı ile ifade edilmektedir. İnsan bedeninden ayrılan ruhun, insan, hayvan, bitki veya cansız varlıkla ilişkisi, ruhun daha önce bulunduğu kimsenin iyi veya kötü eylemlerine göre şekillenmektedir (Esen-Ay 2006: 323).

Reenkarnasyon savunucuları, tenasüh ile reenkarnasyon arasında bir ayrım öngörmektedirler. Onlara göre reenkarnasyon, ruhun sadece insan cinsine ait bedenlerde dolaşması anlamına gelmektedir. Reenkarnasyon taraftarlarının, reenkarnasyon ve tenasühün birbirinden farklı olduğuna yönelik iddialarından biri de, reenkarnasyonun tecrübe ve gözleme dayalı bilimsel ve felsefi bir düşünce olduğu; tenasühün ise, bilimsellikten ve felsefi olmaktan uzak sadece bir inanç olduğu yönündeki tezdır (Ruhselman 1946: 662). Günümüzde bazı düşünürler reenkarnasyonun tenasühten farklı olduğunu ispatlamaya çalışsalar da, özünde bu iki kavram, aynı öğretinin farklı dillerde ifade ediliş biçimidir. Başka bir ifadeyle reenkarnasyon, tenasühün modern dönemdeki versiyonundan başka bir şey değildir. Bazı düşümler, reenkarn-

nasyonun, insanların ölüm olgusu karşısında duyduğu endişe ve korkunun üstesinden gelme çabasından kaynaklandığını söyleyerek, bu inancı psikolojik bir temele dayandırmaya çalışmışlardır (Esen-Ay 2006: 323).

Klasik Kelam kaynaklarında, tenasüh taraftarlarını ifade etmek için kullanılan “ashabu’t-tenasuh” ifadesi, Sumeniyye, Maneviye, Sebeiyye, Beyaniyye, Cenahiyye gibi ruh göçünü savunan guruplar için kullanılmıştır. Bunun yanında klasik mezhepler tarihi kaynakları, bazı Yunan filozoflarını da bu gruba dahil ederler. Söz konusu kaynaklarda ruh göçüne inanan İslam dışı fırkalardan söz edilirken, Müslüman olup da tenasühe inanan bazı isimlerden de söz edilmektedir. Ahmet b. Habit, Ahmet b. Eyyub b. Nabuş, Zekeriyya er-Razi, Halid el-Hemedani, Ahmet b. Muhammed el-Kahati, Abdulkerim b. Ebi’l-Evca, Ebu Muslim el-Horasani (Bağdadi 1993: 205-206; İbn Hazm 1986: I/90) bu isimlerden bazılarıdır.

Kaynakların verdiği bilgiye göre, Müslüman olduğu halde ruh göçüne inanan kimselerin, bireylerle sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır. Mezhepler tarihi kaynakları söz konusu bu isimleri, sahip oldukları bazı görüşlerden dolayı Mu’tezile mensupları olarak sunmuşlardır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki ne Mu’tezili düşüncede ne de Mu’tezili temsilcilerde tenasüh inancına sıcak bakılmaz. Hatta Mu’tezili kelimcilerin bu inancı kesin olarak reddettileri de bir gerçektir. Yukarıda adı geçen kimselerin Mu’tezili bilginlerden ders almaları, onların Mu’tezile’ye mensup olduklarını göstermez. Bu kişiler hakkında sahip olduğumuz bilgiler, onların belirli bir dini ekol içerisinde yer almadıklarını, çeşitli düşünceleri bir araya getirerek karma bir düşünce sistemi oluşturduklarını göstermektedir.

Söz konusu ettiğimiz kişilerden Ahmet b. Habit’a göre insan, gerçekte ruhtur. İnsanın gözlemlediğimiz bedeni ise kalıp ve kabuktan başka bir şey değildir. Bütün canlılar tıpkı insan gibi sorumlu varlıklardır. Bazı canlılar Allah’a itaat edip, boyun eğdiği halde, bazıları isyan etmiştir. Allah, isyan edenlere farklı şekil ve kalıplardaki bedenlerden birini giydirmektedir. Onları kuşlar, yırtıcı veya evcil hayvanlar, böcekler gibi şekillerden birisi içerisinde suçluluk derecesine göre, sıkıntı, zorluk, kolaylık, acı veya lezzetlerle dener. İlk yaratıldıkları bedende günahları az iyilikleri fazla olanların yeni şekilleri ve mekanları daha güzel olmaktadır. Günahları fazla iyilikleri az olanların ise yeni mekanları ve şekilleri çirkin olmaktadır. Ruhun bir bedenden diğer bedene geçişi, fiiller tamamen iyi ve güzel bir seviye kazanıncaya dek devam etmektedir (Bağdâdî 1993: 205-206; İsferyânî 1940: 123).

Zekeriyya er-Râzî ise, hayvanların kesilme nedenini, onların sahip olduğu hayvan suretinden insan suretine geçişi mümkün kılmak olarak göstermektedir. Ona göre aksi halde hayvanların kesilmesine izin verilmezdi. Razi bu

yaklaşımıyla, insan ruhlarının hayvanlara, hayvan ruhlarının da insanlara geçebileceğini ortaya koymaktadır (İbn Hazm 1986: I/90; Baloğlu 2001: 62). Tenasühe inanan guruplardan biri olan Hululiyye, ruhların ezeli olan Allah'tan doğduğunu, bedenın ise sadece bir kalıp ve elbise niteliğı taşıdığını savunmuştur. Onlara göre insan dünya hayatında iyi fiillerde bulunmuşsa öldüğünde ruhu sağlıklı bir hayvana, kötü fiillerde bulunmuşsa sağlıklı bir hayvana geçmektedir. Ruhun insan bedeninden hayvan bedenine geçişı ve çıkışı süreklilik taşıır.

Tenasüh öğretisinin İslam toplumu içerisindeki zümrelere geçişı “hulul” inancı aracılığıyla olmuştur. Bu yüzden İslam bilginleri hulul inancını tenasüh öğretisi kapsamında değerlendirmişlerdir. Zira hulul inancının temelinde Tanrı'nın ruhunun belirli insanlara intikali söz konusudur. Sözgelimi Beyaniyye, Cenahiyye, Hattabiyye, Ravendiyye gibi zümrelerde Tanrı'nın ruhunun imamlara intikal ettiğı şeklinde bir inanç söz konusudur. Bu zümrelerden Sebeiyye, Allah'ın ruhunun Ali'ye hulul ettiğini; Beyaniyye, Allah'ın ruhunun peygamberlere sonra da Beyan b. Sem'an'a kadar imamlara intikal ettiğini; Cenahiyye, Allah'ın ruhunun Abdullah b. Muaviye b. Abdullah b. Cafer'e intikal ettiğini (Bağdadi 1993: 204) ileri sürmektedir.

Klasik Mezhepler tarihi kaynaklarının verdiği bilgilere göre, Carudiyye, Karamita, Muhtariyye, Muammeriyye, Hürremiyye, Dürzilik ve Nusayrilik gibi aşırı Şii gurupları birbirine çok yakın ve benzer ruh göçü inançlarına sahiptir. Ancak Şii kelmacıların çoğunun, her türlü ruh göçünü şiddetle reddettiğı de bir gerçektir. Ruh göçüne inanan aşırı Şii zümrelerin hemen tamamı, bu inancın doğal bir sonucu olarak, kıyametin, yeniden dirilişin, ahirette sorgulamanın, cennetin ve cehennemın olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre yaşadığımız bu dünyadan başka bir mekan olmayıp, sadece bu dünyada sonsuza dek sürecek olan geliş ve gidişler vardır. Kıyamet denilen şey, ruhun bir bedeni terk edip bir başka bedene intikal etmesidir. Ceza ve mükafat ise, bedenlerde gerçekleşmektedir. İyi eylemlerde bulunan, iyi bedenlerde; kötü eylemlerde bulunan da kötü ve aşağılanan bedenlerde yeniden dirilir. Örneğın Dürzilere göre bir Dürzi ruhu ancak bir başka Dürziye intikal etmektedir. Ruh veya nefis değişmediğı halde, şekil sürekli değişmektedir. İnsanın üç temel yapısal formu vardır. Bunlar, akıl, ruh ve bedendir. Akıl ile ruh cevher, beden ise arazdır. Beden bir gömlek gibidir. Ruhlar bir gömlekten diğeri bir gömleğe intikal ederler. Ölmek, gömlek değiştirmek ve bir kalıptan başka bir kalıba girmek demektir. Aslında Ölmek yok göçmek vardır. Yaratılmışların sayısı her zaman ve her mekanda sabit ve aynıdır, ne artar ne de eksilir (İzmirli 1926: 70-71).

Gerek geleneksel anlamda tenasühe gerekse modern anlamda reenkarnasyona inanan Müslümanlar, sahip oldukları inancın Kur'an'a aykırılık teşkil etmediğini, Kur'an'a uygun olduğunu ispatlamak için, pek çok âyeti (Bakara 2/28; En'âm 6/38; İnfitar 82/6-8; Şura 42/11; A'raf 7/40; Tin 95/5; Ğafir 40/11) kaynak olarak göstermişlerdir. Ruh göçü lehinde kullanılan âyetlerin, insanların gelişimlerini tamamlayabilmeleri için tekrar tekrar yaratılmalarını zorunlu kıldığı iddia edilmiştir. Eşitlik ve adaletin sağlanabilmesi için insanların tekrar tekrar bedenlenmelerinin gerekli olduğu savunulmuştur. Söz konusu âyetlere bakıldığında, âyetlerden bu tür bir inancı ima eden doğrudan ya da dolaylı bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Söz konusu âyetlerin çoğunun ölüm ve ölüm sonrası ahiretteki dirilme ile ilgili olduğu açıktır. Âyetlerin ruh göçü lehinde kullanımında takip edilen yöntem, âyetlerin içinde bulundukları bağlamlardan koparılarak yanlış yorumlanmasıdır. Her şeyden önce reenkarnasyon inancı, İslam dininin ahiret, yeniden dirilme, sorgulanma, cennet ve cehennem gibi temel inançlarıyla çelişmektedir (Esen-Ay 2006: 325).

Tenasüh veya reenkarnasyon inancının kelim ilminin sistematığı içerisinde bir yer bulması mümkün değildir. Tenasühe veya reenkarnasyona inanmak, cismani haşri, cennetin mükafat elde edilecek bir yer olduğunu cehennemin de cezaı gerektiren bir yer olduğunu inkar etmek demektir. Cenneti ruhların kemale ermesinden ibaret saymak, cehennemi de ruhların elde ettikleri ahlaki seviyenin derecesine göre hayvanlara ve diğer yaratıklara intikal olarak görmek ve cezaı bu şekilde yorumlamak Kur'an'ın hükümlerine aykırı davranmak demektir. İnsanı ruh ve bedenden oluşan ikili bir varlık olarak algılamak, doğal olarak reenkarnasyona kapı aralamaktadır.

5. AHİRET HAYATININ ANLAMI ve DEĞERİ

Dünya hayatının son bulacağına ve öteki dünyaya ilişkin beklentiler eskatoloji kavramı bağlamında nicelik ve niteliksel benzerlik ve farklılıklarla hemen bütün inanç sistemlerinde yer almaktadır. Çeşitli dinsel metinlerde, İlahi adaletin nihai anlamda gerçekleşmesi, aşkın varlığa kavuşma ya da Ona dönüş, ideal yaşamın egemen olduğu gelecek tasarımıya yönelik düşünce ve iddialar eskatolojik beklentiler kapsamında dile getirilir (Dalkılıç 2007: V/660).

İslam'ın ahiret hayatına ilişkin tasavvuru eskatoloji kavramının ve eskatolojik beklentilerin sınırlarını aşan bir anlam alanına sahiptir. Bu bağlamda eskatoloji kavramı Kur'an'ın ahiret hayatına ilişkin perspektifini karşılamada yetersiz kalacaktır. Zira İslam'da ahiret ve ahirete ilişkin süreçler içeriksel anlamda sadece bir umut ya da beklenti teolojisi değildir. Ahiret öte dünya düşüncesi kadar bu dünyaya ilişkin adalet ve ahlak süreçlerini de

kapsamaktadır. Kur'an'ın ahireti tanımlama ve tasavvurları, bu dünyadaki yaşamı inşa etmenin temel ilkeleri konumundadır. Ahiret sadece bireysel anlamda insanın sonu, evrenin tükenişi, tarihin sona erışı ile sınırlı bir anlam içermez, bunların yanında var olmaya devam etme, dünyaya değer merkezli bağlanma, her hal ve şartta ümit taşıma anlamlarını da içerir.

Her inanç sisteminin ve bu inanç sistemine bağlı olarak oluşan dini algıların dayandığı kurucu kavramlardan söz edilebilir. Her din veya inanç sistemindeki diğer önermeler bu kurucu kavramlara göre şekillenir. Bir din olarak İslam'ın, hemen her türlü ilke ve esasına temel oluşturan kurucu kavramlarını *uluhiyet*, *risalet* ve *ahiret* şeklinde özetlemek mümkündür. İslam'ı diğer inanç sistemlerinden ayıran en önemli temalardan biri ölüm ve ölüm sonrasına ilişkin telakkidir. Öteki dünya fikri hiçbir inanç sisteminde İslam'da olduğu kadar etkili ve önemle vurgulanmamıştır.

Miladi VII. yüzyılın başlarında insanın yaratılışını; onun öğrenme ve bilme yetisini konu edinen âyetlerle (Alak 96/1-19) başlayan vahiy süreci, Hz. Muhammed'in vefatından kısa bir süre önce nazil olan ve nihai anlamda adaletin gerçekleşeceği günü konu edinen; *"Allah'a döneceğiniz, sonra herkesin kazancının kendisine eksiksiz geri verileceği ve hiç kimsenin haksızlığa uğratılmayacağı Günü bilincinde olun"* âyetiyle (Bakara 2/281) son bulmaktadır. Yaklaşık 23 yıllık bir zaman diliminde gerçekleşen vahiy sürecinde, öncelikle Allah'ın varlığı ve birliği, eşsiz ve benzersizliği vurgulanarak Allah'ı hakkıyla takdir etmek ve buna bağlı farkındalık bilinci yaratmak amaçlanırken, bir yandan da özgür ve sorumlu bir varlık olarak insanın ahlakı ve adaleti gözetecek bir bilinç düzeyine sahip olması hedeflenir. Bu yönüyle Kur'an'ın en genel anlamda Allah ve Ahiret olmak üzere İki iman konusunu önelediği söylenebilir. Nitekim Kur'an'da pek çok âyette ahirete iman ile Allah'a iman birlikte zikredilmekte (Al-i İmran 3/113-114; Nisa 4/38; Tövbe 9/19; Haşr 58/22), ahireti inkar etmeyle Allah'ı inkar etme eş değer görülmekte (Ra'd 13/5; Nahl 16/22), ahireti ve Allah'ı inkar edenlerin, hakikati inkar etme bağlamında aynı karaktere ve ruh haline sahip oldukları (Bakara 2/264; Tövbe 9/29,45) vurgulanmaktadır.

Ölüm sonrası hayat ve bu hayata ilişkin süreçler konusunda, Arap toplumunda, başından beri güçlü bir inkâr eğiliminin varlığından söz edilebilir. Yeniden diriliş, Tanrı'nın huzurunda toplanma, yargılanma, cennet ve cehennem gibi konular akıl ve tecrübeyi aşan alan olması nedeniyle bilinç düzeyi soyutlama yeteneğinden yoksun ve somut olana şartlanmış olan Arap toplumu özellikle yeniden diriliş konusunu anlama ve benimseme konusuna direnç göstermiştir. Kur'an, ahiret hayatını bir iman konusu olarak belirleyerek bu direnci kırmaya ve bu dünyayla ilişkilendirerek söz konusu

sürecin olanaklı olduğunu tecrübi hayattan örneklerle açıklamaya çalışmıştır. Bu yönüyle ahiret hayatı Kur'an açısından özel bir önem ve değer taşır.

İnsanın bütün yapıp etmelerinin karşılık bulacağı kalıcı var oluş alanı ile ahlak ve adalet temelli bir bilinç düzeyi yaratma arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu yüzden nihai anlamda adaletin gerçekleşeceği ahiret hayatı bir iman esası olarak belirlenmiştir. Kur'an'ın öte dünyaya ilişkin tasavvuru bilişsel düzeyde teorik bir onaylamadan daha fazla anlamlar içerir.

Özellikle ilk inen âyetlerde, İslam'ın insan yaşamına ilişkin bütünsel ve kapsayıcı tasavvurunun temelini oluşturan, Allah, ahlak ve ahiret olmak üzere üç ana tema vurgulu bir biçimde anlatılmaktadır. İnsan benliğinin ve yaşamının bölünmez bir bütün olarak kavranması gerektiğine işaret eden bu temalar, bu dünyadaki sorumluluk bilinci ile öteki dünyadaki mutluluk arasında kesin ve vazgeçilmez bir bağlantı kurar. Kur'an'ın yaşama ilişkin sunmuş olduğu, birbiriyle bağlantılı ve birbirini tamamlayan, bu iki varoluş süreci, insanda adalet ve ahlak hissini sürekli aktif ve canlı tutmasını motive eder.

Kur'an'ın Allah-insan-evren ilişkisini konu edinen ilkeleri dikkate alındığında, bu ilişkinin en belirgin temalarının ahlak ve adalet üzerine kurulduğu görülebilir. İslam'ın ayırt edici niteliklerinden biri, Allah'ın insana ve evrene karşı ahlaki ve adil davrandığı yönündeki gerçekliktir. Aynı şekilde Allah'ın insandan Allah'a, kendisine ve kendi dışındaki her varlığa ahlaki ve adil davranmasını talep ettiği de bir ilke olarak konmuştur. Kur'an'ın ortaya koyduğu perspektif açısından ahlak ve adalet, sadece soyut anlamda bir iyilik-kötülük, hak-haksızlık tartışmasını içeren teorik bir konuyla sınırlı değildir. İslam, sunduğu Tanrı ve insan algısıyla, ahlak ve adaleti dinin merkezine koymakta ve bu olguları dinin önemli parçaları olarak gündeme getirmektedir. Hatta bir bütün olarak din, nihai ve ideal anlamda, ahlakiliği ve adaleti egemen kılmak üzere bir vasıta konumundadır. Ahlakiliği ve adaleti birer değer olarak tayin eden ve bütün yaşamın bu ve benzeri değerler üzerine inşa edilmesini salık veren İslam, bu yönüyle adeta bir ahlak ve adalet dini özelliği taşımaktadır. İşte burada söz konusu ettiğimiz ahiretin imkânı ve ahirete imanın gerekçeleri ve temel dayanakları, nihai anlamda ahlak ve adaletin gerçekleştirilmesidir.

Ahirette, insanın dünya hayatında gerçekleştirdiği her türlü davranış ve eylemlerin tartılması kritik bir öneme sahiptir. Ahirette altın, gümüş ve her türlü değerli emtianın, servet ve maddi varlıkların tartılması yerine eylemlerin tartılması söz konusudur. Dünya hayatında insan tarafından cazip bulunan ve değerli bulunan varlıklar yerine insan eylemlerinin tartılması, Mekke aristokrasisinin ticarete dayalı büyüklenmesine bir göndermedir. Burada mal ve servet kaynaklı hukuksuzluk yerine insanın bireysel dü-

zeyde gerçekleştirdiği her türlü eylemin karşılığının verileceği düşüncesini yerleştiren bir adalet tasavvuru sunulmaktadır. O gün konuşacak olan ve hiç kimsenin inkâr edemeyeceği amel defterleri, her bireyin kendisine ait kitabı (Mü'minin 23/62; Casiye 45/29) kendisi için yeterli kanıt olacaktır. Burada dikkati çeken hususlardan biri de nihai anlamda adaletin gerçekleşmesi adına, en ufak bir şeyin gizlenemeyeceği, apaçıklık ve şeffaflıktır. Bütün örtülerin, mazeretlerin, yapay gerekçelerin, savunma mekanizmalarının anlamını yitirdiği bu şeffaflık, haklı-haksız, iyi-kötü, değerli-değersiz, hak-batıl gibi olguların netleşmesi bağlamında anlam kazanır.

İnsanın kendi organlarının bile dile geldiği ve tanıklık ettiği bu apaçıklık, hiçbir gerekçenin geçerli olamayacağı ve kabul görmeyeceğine işaretir. Aslında Kur'an'ın, ahiretteki yargılama esnasında söz konusu ettiği bu şeffaflığın, dünya hayatı açısından da bir anlam ve değeri vardır. Burada Kur'an, dünya hayatındaki yaşamın bu tarz bir apaçıklık ve şeffaflık üzerine dayalı bir adalet perspektifiyle inşa edilmesini salık vermektedir. Başka bir ifadeyle Kur'an, bu şeffaflığı ve adaleti insanların başarmaları gereken bir ideal olarak sunmaktadır.

Kur'an açısından hakikatin vazgeçilmez temel öğeleri olan ahlak ve adalet, nihai anlamda ancak son mahkeme şeklinde değerlendirilebilecek ahiret gününde sağlanabilir. Zira dünya hayatının yapısından kaynaklı olarak gerçek adaletin sağlanması her zaman olanaklı değildir. Dünya hayatının temel karakteristiklerinden olan beşeri zaafı, gerçek anlamda adaletin gerçekleşmesini engellemekte ve bazen imkânsız kılmaktadır. İşte her türlü engelin ve zaafın işlevsiz kalacağı ahiret günü, objektif anlamda hukukun tecelli ettiği süreci ifade eder. Kur'an, dünya hayatı ve insanın buradaki amaçlarını açık bir biçimde sunmaktadır. Bu konuda hem adalet hem de ahlaka ilişkin temel ilkeler ortaya koyarak, insanın yaşamını bu ilke ve olgular bağlamında inşa etmesini talep etmektedir. Bu bağlamda insana ulaşabilecekleri gayeler tayin eder. İnsanın niçin var olduğu, hayatın anlam ve gayesinin, sorumluluğunun ne olduğu Kur'an'da açık bir biçimde temellendirildiği için, ahirette haşır ve devamında kitabın verilmesi, sorgulama gibi süreçler ayrı bir anlam ve önem taşımaktadır. Kur'an'da insanın dünya hayatındaki yaşamının anlam, gaye ve sorumluluğuna ilişkin temel ilkeler olmasaydı, bunun yanında insan doğası bu gaye ve sorumluluğu gerçekleştirebilecek yetiyi (akıl, özgürlük, sorumluluk) kendi içerisinde taşımasaydı ahirette nihai yargılamanın anlam ve değerinden söz edilemezdi.

Ahiret inancı ve fikrinin adalet ve hukukla ilişkisini ima eden tanımlamalardan biri de, Kur'an'ın bu süreci "Karar Günü" olarak isimlendirmesidir. Allah'ın "adl" sıfatı ve bu sıfatın tecellilerinden biri olan Karar Günü, in-

sanlar arasındaki tartışmaların, çatışmaların ve anlaşmazlıkların kesin ve objektif bir biçimde sonuçlanacağına işaret eder. Dünya hayatında insanlar arasında meydana gelen ayrılıklar ve çatışmalar çoğu zaman, bencillik, sosyal, milli ve bireysel çıkarlar, alışkanlıklar ve gelenekler gibi etkenlerle kirlenmekte, hak ve hukuk ihlallerine yol açmaktadır. İşte adaletin ve ahlakın tam anlamıyla ortaya çıkmasını engelleyen bu motivasyonlara dayalı ayrılık ve çatışmaların hukuki temelli, adil ve ahlaki bir biçimde çözümlenebilmesi için, bu ayrılıkların temelinde yatan etken ve motivasyonların açık bir biçimde ortaya dökülmesi gerekir. Kıyamet günü bu etken ve motivasyonlar, nihai anlamda adaleti gerçekleştirme adına, ortaya dökülecek, bütün açıklığıyla gözler önüne serilecektir.

Kur'an'ın ahirete ve burada yaşanacak süreçlere ilişkin tasvir ve tanımlamaları, birbiriyle ilişkili çift yönlü bir işleve sahiptir. Bunlardan birincisi, dünya hayatında yapılanların karşılığının ödül ve ceza olarak alınacağı varoluş alanıdır. İkincisi ise, insana, yaşamını adalet ve ahlak bağlamında değer merkezli inşa etmesini, yani dünya hayatını düzenlemesine yönelik uyarı ve hatırlatmadır. Bunlardan birincisine en iyinin gerçekleşme imkânını gösteren umut, ikincisine de, dünya hayatına ilişkin yaşam ilkesi denebilir.

6. AHİRET HAYATINA İLİŞKİN KAVRAM ve SÜREÇLER

Ahiret hayatına ilişkin kavram ve süreçler aşağıdaki âyetlerde bir arada ve adeta özet bir biçimde aktarılmaktadır:

“Onlar Allah'ı gereğince takdir edemediler. Bütün yeryüzü, Kıyamet Günü O'nun için avuç içi kadar bir şey olacaktır, gökler de O'nun gücüyle dürülmüş hale gelecektir. O kudret ve egemenliğinde sınırsızdır ve onların ortak koştuklarından arı ve yücedir. Sura üflenince, yerde gökte ne varsa hepsi, Allah'ın diledikleri dışında, düşüp ölecektir. Sonra Sura bir daha üflenince hemen ayağa kalkıp bakıp duracaklar. Ve yeryüzü Rabbinin nuru ile aydınlanacak, herkesin işlediğinin hesabı ortaya dökülecek. Bütün peygamberlerle bütün şahitler huzura çağrılacak ve kendilerine adaletle hükmedilecektir. Ve onlara asla haksızlık yapılmayacaktır. Çünkü herkes, yapmış olduğu her şeyin karşılığını tam olarak görecektir. Allah, onların yaptıklarını en iyi bilendir. Hakikati inkara şartlanmış olanlar, bölük bölük cehenneme sürükleneceklerdir... Rablerine karşı sorumluluk bilinci duyanlar da bölük bölük cennete gönderileceklerdir... ve (Hakikat yolunda) çaba sarf edenlerin mükafatı ne yüce, ne üstün olacaktır. Melekleri, arşın çevresini kuşatmış olarak, Rablerini övüp yüceltirken göreceksin. Artık onların aralarında adaletle hükmolunmuştur. Ve şu sözler telaffuz edilecektir: ‘Bütün övgüler alemilerin Rabbi olan Allah içindir’” (Zümer 39/67-75).

6.1. Kıyamet; Zamanı ve Oluş Keyfiyeti

Kalkmak, dikilmek, doğrulmak ve dirilmek gibi anlamlara gelen Kıyamet, dini literatürde birbirini takip eden süreçleri tanımlamak üzere kullanılır. Bu tanımlamalardan biri, yaşadığımız evrende geçerli olan sistemin bozularak, her şeyin başlangıçta takdir edilmiş olan yasaların iptal edilmesi ve yok olmasıdır. Kıyamete ilişkin başka bir tanım ise, bozulan ve yok olan şeylerin yeni bir sistem dahilinde yeniden var edilmesi veya diriltilmesi- dir. Bu bağlamda insanın yeniden diriltilecek ayağa kalkması, doğrularak ayaklanması ve Allah'ın huzuruna yönelmesini (*haşır*) ifade eder. Şu halde kıyamet, yok oluş ve yeniden diriliş şeklinde birbirini takip eden süreçleri kapsayan gerçekliğe karşılık gelir.

Kur'an'da, es-Saat, el-Vakıa (kesin olarak meydana gelecek olan), et-Tâmmetu'l-Kübra (büyük felaket), el-Hâkka, el-Ğaşiye (şiddetiyle her yeri saran), el-Kâria (ansızın çarpacak felaket) gibi isimlerle de anlatılan kıyametin ne zaman gerçekleşeceği konusu henüz Hz. Peygamber hayattayken gündeme gelmiştir. Kur'an, kıyametin ne zaman kopacağına ancak Allah tarafından bilindiğini, bu konuda peygamberler ve melekler dâhil hiç kimsenin bilgi sahibi olmadığını ifade eder.

“Son Saat’in ne zaman geleceğini yalnız Allah bilir” (Lokman 31/34).

“Son Saat’in ne zaman geleceği bilgisi yalnız O’nun katındadır” (Fussilet 41/47).

“(Ey Peygamber), sana son Saat’ten soracaklar, ‘ne zaman gelip çatacak?’ diye. De ki! Doğrusu, buna dair gerçek bilgi ancak Rab- bimin katındadır. Onun vaktini O’ndan başka açığa vuracak kimse de yoktur. (O Saat) göklere ve yere bütün ağırlığıyla çökecek ve sizi mutlaka umulmadık bir anda yakalayacak. Sana sanki bu (sırr) ın ısrarla peşine düşmekle belli-belirsiz içsel bir bilgi elde etmiş olman mümkünmüş gibi soracaklar. De ki! Ona dair gerçek bilgi ancak Allah katındadır, ne var ki insanların çoğu bundan habersiz- dir” (A’raf 7/187).

Bu âyetlerde açıkça, kıyametin gerçekleşme zamanı konusunda Hz. Pey- gamber dâhil kimsenin hiçbir şekilde bilgi sahibi olmadığı vurgulanarak, bu konudaki ısrarlı talepler boşa çıkarılmaktadır. Hadislerde söz konusu edilen büyük-küçük kıyamet alametlerinin, Kur'an'ın bu ifadeleri bağla- mında bir değer taşıyamayacağı açıktır. Kıyamet alametlerinin, rivâyeti ak- taran kimsenin kendi sözleri olma ihtimali de gözden uzak tutulmamalıdır (Atay 1998: 123).

Kıyamet’in nasıl gerçekleşeceğini Kur'an, insanın duyu ve tecrübe dünya- sında aşına olduğu kavram, olgu ve tasvirlerle çarpıcı bir biçimde sunmak-

tadır. Edebi üslup ve sanatlar kullanılarak, kıyamet günü meydana gelecek olayların insana çok uzak olmadığı, adeta yakın bir zamanda insanın bu olaylarla karşılaşacağı hissi uyandırılmaktadır. Geleceğin bugünden yaşanması veya geleceği bugünden canlandırma şeklinde de ifade edilecek bu anlatım biçimi, insanın tabiatı gereği sunabileceği gerekçe ve mazeretleri elinden almakta, ona yaşamını bu gerçekliği bilerek inşa etmesini hatırlatmaktadır. Yaratılıştan Tanrı tarafından takdir edilen fiziksel, biyolojik, sosyolojik yasaların yine İlahi irade ile ilga edilmesi esnasında yaşanacak olaylar, bilinci ve duyları derinden etkileyecek bir tarzda tasvir edilmektedir. Olayların bu tarzda tasvir edilmesinin, gelecekte yaşanacak kaçınılmaz hakikatle ilgili olarak insanda farkındalık bilinci yaratmak amacına yönelik olduğu söylenebilir.

Kıyamet Günü meydana gelecek olan kozmik değişim ve dönüşüm, dehşet verici olaylar Kur'an'ın edebi ve sanatsal üslubuyla, insanı derinden etkileyecek tarzda aktarılmaktadır:

Kıyamet günü güneşin karanlığa gömüldüğü, yıldızların ışıklarını yitirdiği, dağların kaybolup gittiği, doğurmak üzere olan dişi develerin başıboş bıraktığı, bütün hayvanların bir araya toplandığı, denizlerin kaynadığı (Tekvir 81/1-6), gökyüzünün parçalanıp yarıldığı, yıldızların dağılıp savrulduğu, denizlerin kabarıp taşıdığı, kabirlerin alt üst olduğu (İnfitar 82/1-4) bildirilmektedir. Gökyüzünün parçalara ayrıldığı, yeryüzünün dümdüz hale geldiği ve içindeki her şeyi dışarı atarak tamamen boşaldığı (İnşikâk 84/1-4) bu günde, yer şiddetli bir sarsıntı ile sarsılmakta ve dağlar ufalana ufalana toz toprak haline gelmekte (Vâkıa 56/4-6; Kâria 101/1-4), dağlar yerinden oynayıp birbirine çarpıp darmadağın olmaktadır (Hâkka 69/13-16).

Işıkların söndürüldüğü (Mürselât 77/8), kulakları sağır edencesine bir sesin duyulduğu (Abese 80/33) bu günde insanların içine düştükleri durum ise Kur'an'da şu âyetlerle tasvir edilmektedir:

“Son Saat’in sarsıntısı gerçekten korkunç olacak. Bu depremi gördüğünüz gün, bütün emzikli kadınlar emzirdikleri çocuklarını unuttur. Bütün hamile kadınlar çocuklarını düşürür. Sarhoş olmadıkları halde insanları sarhoş bir halde görürsün. Fakat Allah’ın azabı dehşetlidir” (Hac 22/1-2).

“Yeniden dirilmeyi haber veren o kulakları sağır eden çağrısı duyulduğunda, herkesin kardeşinden, annesi ve babasından, eşinden ve çocuklarından kaçmak istediği o gün, her birinin durumu kendisi için yeterli bir endişe kaynağı olacak” (Abese 80/33-38).

“Kıyamet Gününde insanların şaşkın kelebekler gibi uçacak, dağlar saçılmış yün gibi savrulacaktır” (Kâria 101/4-5).

Korku, endişe ve dehşetin egemen olacağı kıyamet gününde, inanıp yararlı işler yapan ve bunda sebat gösterenlerin, melekler tarafından karşılanacağı, korkmamaları, kaygılanmamaları ve üzülmemeleri konusunda melekler tarafından teskin edileceği ve cennetle müjdelenecekleri ifade edilmektedir (Enbiya 21/103; Fussilet 41/30).

6.2. Yeniden Diriliş (Ba's)

Kıyamet olayının gerçekleşmesi ile birlikte, yeniden dirilme ile yeni bir varoluş süreci başlamaktadır. Dini literatürde *yevmu'l-ba's* veya *yevmu'l-huruc* şeklinde kavramsallaşan yeniden dirilme, Müslüman kelimacılar açısından Allah'ın varlığını ispat etme konusu kadar hayati bir öneme sahiptir. Kelam'ın ana temalarından biri de “yaratılmışların hallerinden mebde ve mead itibariyle” söz etmesidir. Başka bir ifadeyle ilk defa yaratma ve kıyamet günü tekrar diriltirme, mebde ve mead kavramlarıyla ifade edilerek, bir iman esası olmanın ötesinde, akli ve nakli argümanlarla desteklenen teolojik ve metafiziksel bir içerik kazanmıştır.

Kur'an, ahirette yeniden dirilmeyi anlamakta aciz kalan ve inkar edenlere karşı bunun olanaklı olduğunu çeşitli kıyaslamalar yaparak göstermeye çalışmaktadır. Bu karşılaştırmalarda Kur'an, tecrübe alanını aşan bir varoluş sürecini tecrübeye konu olan varoluş sürecindeki olgularla temellendirmektedir.

1- İlk Defa Yaratılma, Tekrar Diriltilmeye Örnektir.

Bir fiilin ikinci defa tekrarı, ilkinde oranla daha kolaydır. Başka bir ifadeyle bir şeyin var olabilme olanağı, kural gereği ilk kez var olabilme olanağına dayandırılmaktadır. İnsan ilk defa yoktan yaratıldığına göre, ikinci defa yaratılması da olanaklıdır. Aslında ikinci defa yaratılma, birinciye oranla daha kolaydır. Zira ilk defa yaratılma, tekrar yaratılmaya örnek teşkil eder. İlk yaratmayı gerçekleştiren irade ve kudret, tekrar yaratmayı daha kolay gerçekleştirebilecektir. Söz konusu kıyaslama, Hz. Peygamber ile putperestlerden Ubey b. Halef arasında gerçekleşen diyalog sonucunda nazil olan âyetlere dayanmaktadır. Buna göre, Ubey b. Halef, eline çürümüş bir kemik parçası olarak Hz. Peygambere gelir, kemik parçasını ufalayarak: “bu çürümüş kemiği kim diriltecek” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “onu Allah diriltecek, seni de diriltecek ve (inkarından dolayı) cehenneme sokacak” şeklinde cevap verir. Bu olaydan sonra şu âyetlerin nazil olduğu rivâyet edilir: “*İnsan bilmez mi ki kendisini bir sperm damlasından yaratırız ve o anda kendisini düşünme ve tartışma yeteneği ile donatılmış görür. Ama o hem Bizim hakkımızda karşılaştırmalar yapmakta hem de bizzat kendisinin nasıl yaratılmış olduğundan gafil bulunmaktadır! (ve bu-*

nun şaşkınlığıyla da) ‘Kim, çürüyüp toz olmuş kemiklere hayat verebilir? Diye sormaktadır. De ki: ‘onları yoktan var eden, (yeniden) hayat da verir; çünkü O, her tür yaratma eyleminin bilgisine sahiptir’ (Ya-Sin 36/77-79).

Aynı surenin devamındaki şu âyette, bu defa kıyaslama gökler ve yeryüzü üzerinden yapılmaktadır: “Gökleri ve yeri yaratmış olan Allah, yerine onlar gibi (yenilerini) yaratmaya muktedir olamaz mı? Elbette olur! Zaten O, her şeyin bilgisine sahip olan Yaratıcı’dır” (Ya-Sin 36/81).

Allah’ın sınırsız gücünü kavrayamayan putperest Araplar’ın, ahirette yeniden diriltılmenin imkânını, bunun kim tarafından nasıl gerçekleştirileceğini bir türlü idrak edemedikleri anlaşılmaktadır. Kur’an, yeniden diriltılmenin imkânı ve failine ilişkin ilk yaratmayı örnek göstermektedir: “*Ve onlar (bir de şöyle) diyorlar: ‘demek biz kemiğe, toza toprağa dönüştükten sonra, gerçekten yepyeni bir yaratma eylemiyle diriltileceğiz öyle mi?’ De ki: ‘ister taşa dönüşün, ister demire; hatta isterseniz aklınıza gelebilecek daha uzak bir unsura dönüşün (yine de ölümden sonra diriltileceksiniz). Ve bunun üzerine, ‘bizi kim hayata geri döndürecek?’ diye soracak olurlarsa, De ki: ‘Peki, sizi ilk defa var eden kimdi?’*” (İsra 17/49,50,51).

2- Tekrar Diriltılme, Daha Zor ve Daha Büyük Olanın (Gökler ve Yer) Yaratılmasına Nispetle Daha Kolaydır.

Kur’an, kozmik sisteme ve onun işleyişine dikkat çekerek, Allah’ın irade ve kudretinin eseri olan evrenin boyutu ve karmaşıklığı ile karşılaştırıldığında insanın ahirette tekrar diriltılmesinin daha kolay ve daha basit olduğuna işaret etmektedir.

“Sizi yaratmak mı yoksa göğü yaratmak mı daha zordur?” (Naziat 79/27-28).

“Göklerin ve yerin yaratılması elbette insanın yaratılmasından daha büyük bir olaydır. Ama insanların çoğu(bunun ne anlama geldiğini) bilmezler” (Ğafir 40/57).

“Onlar (yeniden diriltılmeyi inkâr edenler), gökleri ve yeri yaratmış olan ve onları yaratmaktan yorulmayan Allah’ın ölüye yeniden hayat verme gücüne sahip olduğunu da anlamazlar mı? Evet O, kesinlikle dilediği her şeyi yapma gücüne sahiptir” (Ahkâf 46/33).

Kur’an’da, Kıyamet Günü’nde gerçekleşecek olan ve bütün doğal olgu ve varlıkları, yani tüm evreni içine alacak olan kapsayıcı köklü değişime, yerin başka bir yere göklerin başka göklere dönüştürüleceğine dikkat çekilerek, bunun tıpkı ilk yaratma gibi kolay ve mümkün olduğu ifade edilmektedir.

“O Gün gökleri sayfaları dürer gibi düreceğiz, alemi ilk kez nasıl yarattıysak onu yeniden yine öyle yaratacağız. Gerçekleştirilmesini kendi üzeri-

mize aldığımız bir sözdür bu. Şüphesiz Biz her şeyi yapabilecek güçteyiz” (Enbiya 21/104).

3- Ölü ve Cansız Durumda Olan Yeryüzünü Canlandıran Kudret, İnsanı da Tekrar Var Etmeye Muktedir.

Kur’an, insanın tecrübesine konu olan ve hemen her yıl yaşadığı mevsimsel değişiklik ile ahiretteki yeniden diriliş arasında ilişki kurmakta, tabiattaki canlanmayı yeniden dirilişe örnek göstermektedir. Zira insan bu değişimi yakından ve bizzat tecrübe etmektedir. Nasıl ki ölü ve cansız durumda olan tabiat, baharın gelmesiyle birlikte canlanıyorsa, insan da ahirette yeniden canlanacak ve hayat bulacaktır. Kur’an, kupkuru ve adeta uyku halindeki yeryüzü nasıl canlanıp uyanıyorsa insanın da yeniden canlanıp hayat bulacağını ifade ederek, tabiattaki uyanışı tekrar diriltmeye örnek göstermektedir. Kur’an, insanın bizzat tecrübe ettiği ve inkâr edemeyeceği bir gerçekliği örnek göstererek, tekrar diriltmenin de inkârı mümkün olmayan ve insanın yaşayacağı kaçınılmaz bir hakikat olduğunu vurgulamaktadır.

“Ve (sen, ey insanoğlu, ölümden sonra kalkıştan şüphe ediyorsan, düşün ki) bir bakıyorsun yeryüzü kupkuru; ama ona su indirdiğimizde, bir de bakıyorsun canlanıp kabarmış ve her türden güzel bitkiler ortaya koymuş” (Hac 22/5).

Allah’ın eşsiz yaratıcılığını ve yeniden diriltici gücünü vurgulayan şu âyetler, yeryüzündeki iklim değişikliğine bağlı canlanmayı ahiretteki yeniden dirilmeye örnek olarak sunmaktadır. Böylece yeniden dirilmeyi kavraması için insana tecrübî yaşamdan örnek verilmektedir.

“Ey insanlar, Allah’ın(yeniden diriltme) vaadi gerçektir. Sakın, bu dünya hayatının ayartmasına ve Allah hakkındaki çarpık düşüncelerinizin sizi saptırmasına izin vermeyin. Ve (hatırlayın) bulutları yükseltmek için rüzgârları gönderen Allah’tır; sonra Biz onları çorak beldelere sürükler ve cansız toprağa hayat veririz, yeniden dirilme de işte böyle olacaktır” (Fatır 35/9)

Kur’an, yeryüzü ve bitkileri yeşerten İlâhi Kudret’in, kıyamet günü ölülerin diriltmesinde de aktif olduğunu ve aynı hayat verici, diriltici kudret ve iradenin tecelli edeceğini bildirmektedir.

“Yaklaşan rahmetinin önünde müjdecî olarak rüzgarları gönderen O’dur, yağmur yüklü bulutlar toplandıklarında, onları çorak bölgeye doğru sürükleyip bu yolla su indirelim ve böylece her türlü ürünün yeşerip boy vermesini sağlayalım diye. Ölüleri de işte böyle dirilteceğiz; belki düşünür ders alırsınız” (A’raf 7/57).

“(Ey İnkârcılar) O’dur gökten gerekli miktarda suyu tekrar tekrar indiren, işte, Biz (nasıl) onunla ölü toprağa hayat veriyorsak, siz de böyle (öldükten sonra) yeniden diriltileceksiniz” (Zuhruf 43/11).

4- Bir Şeyi Zıddına Çevirebilen Kudret, Onu Benzerine de Çevirebilir

Bir bütün olarak insanın ahlaki sorumluluğunu, kıyamet günü yeniden diriltmeyi ve ahiretteki yargılamanın kaçınılmazlığını hatırlatan Ya-sin suresinde, Allah’ın kudret ve iradesinin imkânsız gibi görüneni imkânlı hale getirdiğinden söz edilir. Çürüyüp toprağa dönüşen insanın yeniden hayat bulmasını bir türlü kavrayamayan inkârcılara bunun mümkün olduğunu şu âyetlerle göstermektedir.

“De ki! Onları yoktan var eden yeniden hayat da verir, çünkü O, her türlü yaratma eyleminin bilgisine sahiptir. O, yemyeşil ağaçtan sizin için bir ateş çıkarır. Ve onunla yakarsınız. Gökleri ve yeri yaratmış olan Allah, (yok olanların) yerine onlar gibi yenilerini yaratmaya muktedir Olamaz mı? Elbette olur! Zaten O her şeyin bilgisine sahip olan Yaratıcı’dır” (Ya-Sin 36/79-81).

Yok olanın varlığa veya su ihtiva eden ağacın ateşe, yani bir şeyin zıddında çevrilmesi insanın sınırlı kapasitesiyle imkânsız gibi görünse de Allah için bunu yapmak imkânsız değildir. Allah, sınırsız bilgi, irade ve kudretiyle çürüyen ve cansız, ölü toprağa dönüşen insanı kıyamet günü yeniden canlandıracağını vaat etmektedir.

6.3. Haşr-Mahşer

Kelime anlamı itibariyle toplanmak, bir araya gelmek, bir topluluğu bulunduğu yerden çıkarıp bir meydanda toplamak gibi anlamlara gelen Haşr, dini literatürde kıyamet günü diriltilecek insanların sorgulanmak ve hesaba çekilmek üzere bir yerde toplanması anlamına gelir. Toplanılan bu yere de mahşer denmiştir. Müslüman geleneğinde toplanılan yere Ararat adı da verilir.

Kıyamet günü gerçekleşecek olan toplanmayla ilgili Kur’an, çeşitli metaforlar kullanarak, insanların o gün içine düşecekleri dehşeti ve korkuyu etkileyici bir üslupla anlatmaktadır:

“Onlar kederli gözlerle, (rüzgârın) dağıtıp savurduğu çekirgeler gibi mezarlarından kalkacaklar. Çağrı sesine doğru şaşkınlık içinde koşacaklar. Hakikati inkâr edenler, ‘bu ne felaket bir Gün’dür?’ diye haykıracaklar” (Kamer 54/7-8).

Allah’tan yana sorumluluk bilinci taşıyan, ahlaki değerleri gözetken ve bu konuda duyarlı olan kimselerin, onurlu konuklar olarak, sınırsız rahmet Sahibi’nin huzurunda toplanacakları belirtilmektedir. Buna karşın dün-

ya hayatında günahlara gömülüp gitmiş olan, Allah ile doğru bir bağ ve bağlantı kuramayanların susuz kalmış bir sürüyü andıracakları ifade edilmektedir (Meryem 19/85-87). Kur'an, söz konusu kimselerin, Allah'ın huzurunda toplandıklarında, yeryüzünde sanki sadece tanışmalarına yetecek kadar kısa bir süre, sadece gündüzün bir saati kadar kaldıkları hissine kapıldıklarını, vaktiyle Allah'ın huzuruna çıkarılacakları günü ve bu güne ilişkin uyarıyı yalanlayanların tümüyle yanıldıklarını ve kaybedenlerden olduklarını bildirmektedir (Yunus 10/45).

Dağların ortadan kaldırıldığı o gün insanın, yeryüzünü boş ve çıplak olarak gördüğü, hiç kimsenin istisna edilmediği herkesin bir araya toplandığı ve dizi dizi (*saffen*) Rableri'nin huzuruna çıkarıldığı o gün Allah onlara, “İşte sizi ilk kez yarattığımız günkü gibi huzurumuza geldiniz; oysa sizin için böyle bir buluşmayı gerçekleştiremeyeceğimizi sanıyordunuz!” (Kehf 18/47-48). Âyetle geçen *saffen* ifadesinin toplu olarak veya benzer inanç ve eylemlerde bulunanların ayrı ayrı gruplar halinde Allah'ın huzuruna çıkarılacakları anlamına geldiği ifade edilmiştir. Ayrıca söz konusu âyetlerde Allah'ın huzuruna toplanma ile -ki insanlar her zaman Allah'ın huzuruna arz olunmuş durumdalar- her türlü beşeri perde, bağ ve engelin ortadan kalktığı, hiçbir gerekçenin ileri sürülmesinin imkânının kalmadığı ima edilmektedir. Bu bağlamda insan, nihai Hakikati; Allah'ın birliğini, kudretini ve yeniden dirilmenin gerçek olduğunu, hiçbir engel ve perde olmaksızın, ikrar ve itiraf edecektir (Maturidi 2007: 9/67).

Kur'an'da, bu toplanma anı ve süreci ile ilgili olarak, “Yeryüzünün Allah'ın Nuru ile aydınlanacağı, kitabın konulacağı, peygamberlerin ve şahitlerin getirileceği ve aralarında hakkaniyetle hüküm verileceği, kimseye asla zulmedilmeyeceği” ifade edilmektedir” (Zümer 39/69). Âyetle geçen “Rabbi'nin nuru” ifadesine, nimet, adalet ve vahiy gibi anlamlar verilmektedir. Yeryüzünün Allah'ın buru ile aydınlanması metaforu, kıyamet günü ve sonrası göklerde ve yeryüzünde meydana gelecek olan kozmolojik dönüşümü çağrıştırmaktadır. Nitekim Kur'an'da, “Yerin başka bir yere, göğün başka bir göğe dönüştürüleceği” (İbrahim 14/48; 20 Taha, 105-107) bildirilmektedir. Bu âyetle Kıyamet gününde gerçekleşecek olan tabii olay ve olgular; bilinen evreni kapsayacak olan toplu ve köklü değişim ve dönüşüm ima edilmektedir. Bu değişim ve dönüşüm mahiyeti itibarıyla insanın duyu ve tecrübesine konu olan olgu ve olayların, onun tanıyıp bildiği, tasavvur edebildiği şeylerin ötesinde olduğu için temsili terimlerle veya metaforlarla açıklanmıştır.

Bunun yanında “yeryüzünün Allah'ın nuruyla aydınlanması” ifadesini, hesap gününde hakikati anlamamızı perdeleyen ve engelleyen her türlü beşeri

olgunun ortadan kalkması, her şeyin apaçık duruma gelmesi şeklinde de anlamak olanaklıdır. Zira dünya hayatında bazen doğru ile yanlış, iyi ile kötü, gerçek olanla olmayan birbirine karışabilmekteyken, ahirette bunun mümkün olmayacağı, mutlak anlamda adaletin ve şeffaflığın geçerli olacağı kesin bir biçimde anlatılmaktadır.

6.4. Mizan

Akaid metinlerinde “vezin (mizan) haktır” şeklindeki ifade Kur’an kaynaklı olup, dünya hayatında insanın yapıp ettiklerinin bilinmesini ve tartılmasını sağlayan ölçü anlamına gelmektedir.

“Ve ölçme-tartma işi o Gün dosdoğru gerçekleşecek ve tartıda yükü ağır gelenler; işte böyleleridir mutluluğa erişecek olanlar. Oysa tartıda yükü hafif çekenler; işte mesajlarımıza inatla karşı çıkmaları yüzünden kendilerini bedbahtlığa sürükleyecek olanlar da bunlardır” (A’raf 7/8-9).

“O zaman tartısı ağır basan kendisini mutlu bir hayat içinde bulacak; tartısı hafif gelen ise bir uçurumun girdabına sürüklenecektir” (Karia 101/6-9).

Bilindiği gibi zulüm, yaygın olarak, bir şeyi konulması gereken yerin dışına koymak şeklinde tanımlanmaktadır. Hesap günü Allah, hiç kimseye zulmetmeyeceği gibi, hiç kimseyi hak etmediği konum dışına koymayacaktır. Bu bağlamda mizan veya vezn, Allah’ın nihai adaletini temsil eder. Zira Kur’an, O Gün hiç kimseye en ufak bir haksızlık yapılmayacağını ve yeryüzünde yaptıklarının dışında hiçbir şeyden sorumlu tutulmayacaklarını bildirmektedir (Ya-sin 36/54). Zulmün, kısmak ve eksiltmek anlamı dikkate alındığında hesap günü hiç kimsenin dünyada yaptıklarından kısma ve eksiltmenin de söz konusu olmayacağı, hiç kimsenin yükünün başkasına taşıtılmayacağı ifade edilmektedir (Mâtürîdî 2008: 12/95).

Hesap günü kurulacak olan terazilerin (vezn/mizan), keyfiyetiyle ilgili olarak kabaca iki yaklaşımdan söz edilebilir. Kur’an’ın söz konusu terazilere ilişkin ifadelerini literal okumayla anlayanlar, bu terazilerin biçimsel olarak dünyadaki teraziler gibi somut olacağını, hatta birbirine paralel iki kefeye sahip olacağını düşünmüşlerdir. Bu ifadelere literal yaklaşanlar, dünyadaki terazilerle, hesap günü kurulacak olan teraziler arasında biçimsel olmasa da, ölçümü gerçekleştiren özneye yönelik bir farkın olduğunu savunmuşlardır. Dünyadaki terazilerle yapılan ölçümlerde ihtiyaç, cehalet ve haksızlık yapma isteği gibi durumların söz konusu edilebileceğini, dolayısıyla bu terazilerde her zaman adaletin mümkün olamayabileceğini, oysa hesap günü kurulacak terazilerle yapılan ölçümde, hiçbir eksiklik ve fazla-

lığın söz konusu olamayacağını, tüm iyiliklerin ve kötülüklerin karşılığını bulacağını savunmuşlardır. Kur'an'ın adalet terazilerine ilişkin ifadelerini dilsel ve akli yoruma (te'vil) tabi tutanlar, söz konusu ifadenin soyut anlamda değerlendirilmesi gerektiğini, buradaki teraziyle adaletin kendisinin kast edildiğini savunmuşlardır. Onlara göre nasıl ki dünya hayatındaki ölçü ve tartı terazilerle yapılıyorsa ve insanlara hak ettikleri veriliyorsa, ahirette de herkese hak ettiği karşılık adaletle verilecektir. Bu bağlamda terazi ifadesi temsili olarak adaletle karşılık gelmektedir (Cengiz 2011: 479).

Maturidi, yukarıda söz konusu edilen âyetlerde yer alan “tartısının ağır ve hafif gelmesi” ifadelerinin temsili olduğunu, literal olarak anlaşılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Buradaki amellerin ağır gelmesi ifadesinin, doğru eylemlere ilişkin kararlılığı, hafif gelmesi ifadesinin de bu eylemlere ilişkin gevşekliliği göstermektedir (Mâtürîdî 2006-2007: 5/293-295; 9/288). Nitekim Kur'an bu tarz bir üslubu sık bir biçimde kullanmaktadır (İbrahim 14/24-25; A'raf 7/58; Nur 24/39). Kur'an'da söz konusu edilen süreç (vezn), insanın akıl ve tecrübesinin dışında olduğundan, bu konuda insanın sınırlı bilgiye sahip olduğu, başka bir ifadeyle Kur'an'ın bildirimiyile sınırlı olduğu aşikârdır. Bu nedenle bu tartı ve ölçünün keyfiyetinin tam olarak bilenemeyeceği, buradaki mizanın, biçimsel olarak bilinmeyeceği ancak insanların dünya hayatında işlediklerini en doğru biçimde tartmaya yarayan bir ölçü olduğu yaygın bir kabuldür. Bunu cisimleştirmeye ve tasvir etmeye gerek olmadığı düşünülür (Taftazânî 1991: 255).

6.5. Kitabın Verilmesi/Amel Defterleri

Ahirete ilişkin kavramlardan biri olan “Kitap veya Kitabın Verilmesi”, akaid metinlerinde amel defterleri şeklinde de söz konusu edilir. Kitap veya amel defteri şeklinde söz konusu edilen kayıt, insanların dünya hayatında işlediği her türlü sevap ve günah ya da iyilik ve kötülüğün tespit edildiği sicili ifade eder. Kur'an'da, her insanın kaderinin (*tair*) kendi boynuna dolanacağı, Kıyamet günü de her insanın önüne her şeyi açık seçik kaydedilmiş biçimde bulacağı bir Kitap çıkarılacağı (İsra 17/13) bildirilmektedir. Kıyamet Günü her insandan kendi kitabının bizzat kendisi tarafından okunmasının talep edileceği, zira bu gün herkesin kendi hesabının kendisi tarafından çıkarılacağı durumda olacağı ifade edilmektedir (İsra 17/14).

Âyette geçen *tair* kelimesi Arapça'da kuş ya da uçan yaratık anlamına gelmektedir. İslam öncesi Arap kültüründe genellikle kuşların uçuş yönleri ve tarzlarından hareketle gelecek hakkında iyi ya da kötü anlamlar çıkarmaya, yorumlarda bulunmaya çalıştıklarından, *tair* kavramı zamanla talih, iyi ya da kötü, ikisini de içerecek bir biçimde kader anlamında kullanılmıştır. Kur'an açısından insanın kaderi, ön belirlenmişlik veya ezeli yazgı değil,

iyi ve kötüyü tercih edebilme yeteneğini ifade eder. Bu bağlamda her insan bu tercihte bulunma yeteneğiyle kendi kaderini kendisi oluşturmaktadır. İnsanı hayatta işlediklerinden sorumlu tutan Allah olduğu için de kendisinden, “*Biz her insanın kaderini kendi boynuna dolamışızdır*” şeklinde söz etmektedir (Esed 2002: 562).

Âyetlerde geçen Kitap kavramı, yaygın olarak, her bir insanın iyi ve kötü fiillerinin melekler tarafından tutulduğu kayıt şeklinde anlaşılmıştır. Bazı yorumlarda burada söz konusu edilen Kitap kavramı ile ezelde yazılan levh-i mahfuz’un kastedildiği ifade edilmiştir. Oysa âyette de açık bir biçimde anlaşıldığı üzere, dünya hayatında yapılan fiillere şahit olarak getirilecek olan kaydın, insanın işlediği eylemlerin sonrasında yazılmış olan kitap olması daha tutarlı gözükmemektedir (Maturidi 2008: 13/341; Cengiz 2011: 480). Nitekim âyette “oku kitabını” ve ardından “kendi hesabını çıkarmak” ifadeleri Hesap Günü’nde insanın, dünya hayatında işlediği iyi ve kötü her şeyin bütünüyle bilincinde olacağını anlatmaktadır (Esed 2002: 562).

Kur’an’da, Hesap Günü, dünya hayatında doğru ve iyi eylemlerde bulunanlara, dürüst ve erdemli yaşayanlara kayıtları (kitap) sağ tarafından, yanlış ve kötü eylemlerde bulunanlara, zalimce ve erdemsiz yaşayanlara ise kayıtları sol veya arka tarafından verileceği bildirilmektedir (Hâkka 69/19, 25; Vâkıa 56/8-9; İnşikâk 84/7-12). Âyetlerde söz konusu edilen sağ, sol ve arka şeklindeki yönler Arap dilinde sembolik anlamlar taşırlar. Sağ, iyiliği ve erdemliliği, sol ise kötülüğü ve erdemsizliği temsil eder. Kitabı sağ tarafından verilenler, yani dünya hayatında sorumluluğunun bilincinde olanlar, Allah’a inanıp salih amel işleyenleri, kitabı sol veya arka tarafından verilenler ise, dünya hayatında Allah’ı inkâr edip, sorumluluk bilinci taşımayan ve ahlaki değerlerden yoksun olarak yaşayanları temsil etmektedir. Âyetlerin devamında kitabı sağından verilenlerle ilgili olarak övgü, mutluluk ve ödülü hak ettikleri vurgulanırken, kitabı solundan verilenlerin ise kötü bir sonun beklediği, onların pişmanlık ve acı içinde olacakları ifade edilmektedir. Dünya hayatında yapılan tüm eylemlerin akla, ahlaka ve hukuka uygunluğuna bağlı olarak karşılık bulacağı, söz konusu olgulara uygun yaşayanların ödül ve rahmetle müjdeleneceği, bu değerlere aykırı yaşayanların ise ceza ve ateşle karşılaşacakları haber verilmektedir.

6.6. Hesap/Sorgulama

Ahiret hayatında karşılaşılabilecek kaçınılmaz hakikatlerden biri de sorgu ve sual sürecidir. Kıyamet Günü’nün Hesap Günü olarak anılmasının gerekçesi, bu günde insanların dünya hayatında işledikleri tüm eylemlerin sorgulanarak değerlendirilecek olmasıdır. Kur’an, ahirette yaşanacak bu gerçeğin şu şekilde ifade etmektedir:

“O Gün hesaba çekileceksiniz, en gizli işiniz bile gizli kalmayacak” (Hâkka 69/18).

“Ve o gün, herkesin dünyada yapıp ettiklerine dair Kitap önlerine konduğunda, suçluların orada yazılı olanlardan irkildiklerini görürsün; ‘Vah halimize! Nasıl kitapmış bu! Küçük büyük hiçbir şey bırakmamış, her şeyi sayıp dökmüş!’ derler. Ve yapıp ettikleri her şeyi kaydedilmiş olarak önlerinde bulurlar ve Rabbinin kimseye haksızlık yapmadığını anlarlar” (Kehf 18/49).

Hesap ve sorgulama esnasında inkârcıların içine düştükleri psikolojik durumla ilgili Kur’an, çarpıcı bilgiler sunmaktadır. Dünyada tüm yaptıklarının kaydı önlerine serilince, yemin ederek Allah’a ortak koşmadıklarını iddia ederek, yapıp ettikleri kötülükleri gizlemeye ve inkâr etmeye çalıştıkları bildirilmektedir. Dünya hayatında Allah’ı ve ahireti inkâr eden, Allah’tan başka varlıklara tanrısallık ve tanrısal nitelikler atfeden, Allah ile insan arasına aracı varlıklar ve otoriteler koyan, hayatın bu dünyada yaşananlardan ibaret olduğunu düşünen ve yeniden dirilmeyi yadsıyan, ahlaki değerleri göz ardı eden insanların, inkârlarının, inanma biçimlerinin ve yaptıkları eylemlerin meşru olduğuna yönelik varsayım ve iddialarının Kur’an tarafından reddedildiği açık bir biçimde görülmektedir:

252

“Bir gün onların hepsini bir araya toplayacağız ve o zaman, Allah’tan başka şeylere ilahlık yakıştıranlara: ‘Allah’ın ulûhiyetine ortak olduklarını tahayyül ettiğiniz o varlıklar (şürekâ) neredeler şimdi?’ diye soracağız. Bunun üzerine, çaresiz bir şaşkınlık içinde, ‘Rabbimiz Allah’a yemin ederiz ki O’ndan başka bir şeye ilahlık izafe etmedik’ diyeceklerdir. Bakın onlar kendi kendilerine nasıl yalan söylemişler ve dayanaksız hayalleri onları nasıl yüzüstü bırakmış!’” (En’âm 6/22-24).

“Allah’ın, onların tümünü tekrar dirilteceği gün, şimdi senin önünde yemin ettikleri gibi haklı oldukları zannıyla Allah’ın önünde de yemin edecekler. Gerçek şu ki en büyük yalancılar onlardır” (Mücadele 58/18).

Âyetlerden anlaşılacağı üzere dünya hayatında Allah’ı inkâr eden, O’na ortak koşan ve O’ndan başka varlıklara tanrısallık atfeden, ahlaki değerlere kayıtsız olan insanların sorgulama esnasında bile ağızlarıyla yalan söylemeye, olup biteni gizlemeye kalkıştıkları görülmektedir. Bunun üzerine Allah, yaptıkları kötülükleri anlatmak için organlarının konuşmasını sağlayacaktır:

“O Gün kendi dilleri, elleri ve ayakları, bütün yaptıklarını açığa vurarak onların aleyhine şahitlik edecek” (Nûr 24/24), yapıp ettiklerini kendi dilleleriyle yadsımaya kalktıklarında ise başka organları dile gelecek ve her şeyi açıklayacaktır:

“O Gün ağızlarına mühür vuracağız! Fakat elleri dile gelecek ve ayakları yapmış oldukları her şeye tanıklık edecektir” (Ya-Sin 36/65). Âyette söz konusu edilen “ağızların mühürlenmesi” ifadesi mecazen inkârcıların ve ortak koşanların dünya hayatında işledikleri fiilleri ve inanma biçimlerini savunacak durumda olamamaları, mazeret sunamamaları anlamı taşır.

Hesap gününde el, ayak, deri, kulak ve göz gibi organların dile gelmesi ve tanıklığının imkânı konusunda çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bu konuda Maturidi, aslında dilin kendisinden dolayı konuşma yetisine sahip bulunmadığını, Allah’ın lütfu ve takdiri gereği konuşma yetisinin dilde yaratıldığını ifade ederek, Allah’ın konuşma yetisini başka organlarda yaratması durumunda o organların da konuşabileceğini savunmaktadır. Zira ona göre dil, kendisinden kaynaklı olarak konuşma yeteneğine sahip olsaydı, her dil sahibinin konuşabilmesi gerekirdi (Maturidi 2008: 12/102; Cengiz 2011: 482). Aslında Kur’an’da hesap günü söz konusu edilen çeşitli organların dile gelmesi ve tanıklık etmesi, o gün hiç kimsenin hiçbir şeyi gizleyemeyeceği, mazeret sunamayacağına işaret etmektedir. O gün küçük büyük her şeyin açık bir biçimde ortaya çıkarılacağını ifade eder. O gün herhangi bir gizleme, aldatma, çarpıtmanın söz konusu edilemeyeceğini, her şeyin şeffaf ve adil bir biçimde ortaya döküleceğini ima etmektedir. Bu açıklık ve şeffaflık Kur’an tarafından şu şekilde aktarılmaktadır:

“Allah’ın düşmanları ateşe sürüldükleri gün, toplanıp bir araya getirilir. Nihâyet oraya vardıklarında kulakları, gözleri ve derileri yaptıkları hakkında onların aleyhine şahitlik edeceklerdir. Bu durumda onlar derilerine derler ki, ‘niçin aleyhimize tanıklık ettiniz?’ derileri ise onlara, ‘her şeyi konuşturan Allah, bizi konuşturdu. İlk defa sizi O yaratmıştı. İşte O’na döndürülüyorsunuz. Siz günah işlerken, kulaklarınızın, gözlerinizin ve derilerinizin aleyhinize şahitlik edeceklerini ummuyor, onlardan hiçbir şeyinizi gizlemiyordunuz ve hatta yaptıklarınızdan çoğunu Allah’ın bilmeyeceğini sanıyordunuz. İşte Rabbinize karşı beslediğiniz bu zannınız sizi helak etti, ziyana uğrayanlar olup çıktınız.’ Şimdi eğer dayanabilirlerse, ateştir onların yeri... ve eğer özür dileyip Rablerini memnun etmek isterlerse özürleri kabul edilmeyecektir” (Fussilet 41/19-24).

Dünya hayatında Allah’ı ve ahiret gününü inkâr eden, Allah’tan başka varlık ve güçlere tanrısallık atfedip, Allah ile kendisi arasında aracı varlıklar tayin eden ve ahlaki değerlere kayıtsız kalan kimseler, işledikleri her şeyin açık seçik bir biçimde ortaya döküldüğünü gördüklerinde, hakikatin artık inkâr edilemeyeceğini anladıklarında çeşitli mazeretlere ve gerekçelere sığınmaya çalışacakları ifade edilmektedir. Ancak o gün hiçbir gerekçe ve mazeretin kabul edilemeyeceği bildirilmektedir (Rum 30/55-57) Yeniden

diriltilen ve sorgulanan söz konusu kimselerin yeryüzündeki hayatlarının, yaptıkları kötülükleri ve inkarlarını fark edip anlamalarına, böylece kendilerini düzeltmelerine imkân vermeyecek kadar kısa olduğu şeklindeki mazeretleri kabul edilmediğinde, onların yaptıklarından pişmanlık duyup, işledikleri her şeyi itiraf ettikleri Kur'an'da çarpıcı bir biçimde anlatılmaktadır (Mümin 40/11; Mülk 67/8-9; Secde 32/12).

6.7. Cennet-Cehennem

Hemen bütün dinlerde ve inanç sistemlerinde farklı tasavvurlarla da olsa söz konusu edildiği, öte dünyada inkârcıların ve günahkârların cezalandırılacakları ebedi mekan, inanan, iyi işlerde bulunanların ödüllendirilecekleri ebedi mutluluk yurdu, İslam literatüründe cehennem ve cennet şeklinde kavramsallaşmıştır. Kur'an'ın cennet ve cehennem tasvirlerine geçmeden önce İslam'ın ilkesel anlamda cezalandırmaktan çok rahmeti gözettiğini belirtmek gerekir. Kur'an'da egemen olan tema cezalandırmaktan daha çok rahmet ve merhamet etmeye yöneliktir. Nitekim Allah insan ilişkisinde aslolan rahmet ve mağfirettir. Bunun temel göstergelerinden biri de Allah'ın güzel isimleridir. Bu isimler içinde çok azı gazap verme anlamı içermektedir ki bunlar da her türlü ahlaki sınırı aşmaları ve tolere etme imkânı kalmadığından gündeme gelmektedir. Başka bir ifadeyle adaletin ve hakkaniyetin gereği olan isimlerdir.

6.8. Nihai Ceza Yeri Olarak Cehennem

Kur'an'da, adeta ateşle özdeşleştirilen cehennem, Allah'ı inkâr edenlerin, O'na ortak koşanların, Allah'tan başka varlıklara uluhiyet atfedenlerin ve kendileriyle O'nun arasına aracı güç ve kişiler koyanların, münafıkların, zalimlerin, hakikati yadsıyanların, ahlaki erdemlere kayıtsız kalanların cezalandırıldıkları yer olarak tasvir edilmektedir. Konu hakkındaki âyetlerde sıkça tekrarlanan “mesva” ve “me'va” kelimeleri mekana, “naru cehennem” ve “azabu cehennem” ifadeleri de buradaki cezaya işaret etmektedir.

Kur'an'da, ceza yeri olarak en yaygın kullanım cehennem olmakla birlikte, ahiretteki cezaya karşılık olarak, *cahim* (tutuşturulacak yakıcı, alevi ve ısı derecesi yüksek ateş), *nar* (yakıcı ateş), *haviye* (harareti yüksek ateş), *hutame* (yüreklere kadar tırmanan ve her şeyi tahrip edip yok eden ateş), *leza* (bedenin en uç organlarını söküp koparan), *sair* (tutuşturulmuş alevli ateş), *sakar* (tüketircesine tahrip eden kalıcı kavrucu ateş), *harik*, *hamim*, *semum*, *siccîn* gibi kelime ve kavramlar da kullanılmaktadır. Bu kavramlar, bir bütün olarak cehennem şeklinde anlaşılabilirdiği gibi cehennemdeki tabaka, derece ve cezanın nitelik ve çeşidi biçiminde de anlaşılabilir. Bazı Müslüman bilginler bu kelime ve kavramların cehennemdeki azap türlerini

veya cehennemdeki ateşin özellik ve etkilerini ifade ettiğini savunmuşlardır (Topaloğlu 1993: 7/227 vd.).

Kur'an'da cennet ve cehenneme ilişkin anlatımlar akıl, duyu ve tecrübe alanını aştığından, sem'iyyat kategorisi içerisinde değerlendirilir. Bu konuda nassın otoritesi geçerlidir. Kur'an, ahiret hayatında insana ödül ve ceza olarak takdir edilecek şeylerin hiçbir insan tarafından anlaşılamayacak mahiyette olduğu bildirilmektedir (Secde 32/17) Ancak bu varlık alanında yaşanacak süreçlerin insan tarafından algılanabilmesi ve idrak edilebilmesi için Allah, akıl, duyu ve tecrübeye konu olan varlık alanından örnekler vermektedir. Başka bir ifadeyle Allah, insanın idrakini aşan bu varlık alanı hakkında insanın anlayacağı bir dille, insanın diliyle konuşmaktadır. Bu yüzden söz konusu süreçler hakkındaki Kur'an ifadeleri teşbih, mecaz, metafor gibi dilsel enstrümanlar içermektedir.

Kur'an'da, cehennem ve burada çekilecek azapla ilgili kullanılan isimlerde ortak bir içerik göze çarpmaktadır. Cehennem ve cehennemdeki azabın türlerini ifade eden kavramlarda şiddeti zaman zaman değişen ateş ve yanma anlamı ön plana çıkmaktadır. Bunun yanında bu kavramların kırma, dökme, tahrip etme, derin çukur gibi anlamlar taşıdığı da bilinmektedir. Cehenneme karşılık kullanılan isimlere bakıldığında maddi ve cismani bir azabın varlığı görülmektedir. Yakıtı inkârcılardan ve taşlardan (putlardan) olan bu ateş, alevlenen, sönmek üzere olduğunda yeniden tutuşturulan, bütün bedeni kuşatan, organlara kadar parçalayıp tahrip eden, kıvılcımlar saçan bir ateş tasvir edilmektedir (Mürselat 77/32-33)

Cehennem ehlinin ateşe konulmadan önce, cehennem ve dehşetinin onlara gösterileceği anlaşılmaktadır. Cehennem ateşinin korkunç yüzünü gören bu kimselerin ateşe göz uçlarıyla bakacakları ve başlarını dahi kaldıramayacakları bildirilmektedir (Şura 42/45; Kehf 18/100; Mümin 40/46; Furkan 25/12; İbrahim 14/43). Cehennemde bulunma ile cehennemi hak edenlere yapılacak olan azap ve işkence ayrı ayrı konu edilmiştir. Cehennemde yaşanacak olanlar insanın algılayabileceği ve anlayabileceği bir dil ve üslupla anlatılmıştır. Cehennemde gerçekleşecek olan azap ve işkence, dünya hayatında tasavvur edilen en korkunç ve yürek yakıcı azap ve işkencelere benzetilerek insan bilincine yaklaştırılmıştır. İfadelerin açık ve çarpıcı bir biçimde sunulması, insanın anlayabileceği tasvirlerle sunulmuş olmasındandır (Atay 1998: 128).

Cehennem ehlinin giyecekleri elbiselerin siyah, çabuk yanan, çirkin, sert kokulu katrandan olduğu, bu ateşten elbiseler bedenlerini yakarken alevlerin yüzlerini bürüdüğü belirtilmektedir. Öte yandan bunların başlarına, iç organlarını ve derilerini eritecek düzeyde kaynar su döküldüğü

ve demir kısıkaçlarla bağlanmışçasına hep bu durumda tutulacakları ifade edilmektedir (Hac 22/19-22; İbrahim 14/49-50). Dünya hayatında mal ve servet, altın ve gümüş biriktirip, Allah yolunda, ahlaki değerler uğruna harcamayanların, biriktirdiği bu altın ve gümüşlerin cehennem ateşinde kızdırılarak, sahiplerinin alınları, böğürleri ve sırtlarının bunlarla dağlanacağı belirtilmektedir (Tövbe 9/34-35). Cehennem ehlinin çetin bir açlık ve susuzlukla karşı karşıya kalacağı, fakat yiyecek ve içecek olarak onlara, karınlarında erimiş madenler gibi kaynayacak zakkum ağacı, zehirli bitkiler, iç organları parçalayan kaynar su verileceği ifade edilmektedir (Duhân 44/43-47; Saffat 37/62-68). Her yerden ateşle çevrelenen cehennem ehlinin, artık azaba dayanamayacak hale geleceği ve var gücüyle dışarı çıkmak isteyeceği, ancak bu isteği karşılanmadığı gibi demir topuzlarla dövülerek yeniden ateşin ortasına itileceği haber verilmektedir (Hac 22/21-22).

Ahiretteki ödül ve mükâfat, cennet ve cehennem konusundaki temel tartışmalardan biri, cennet ve cehennemin halen var olup olmadığıyla ilgilidir. Pek çok İslam bilgini cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunu, yani hâlihazırda var olduğunu savunmuştur. Ancak onlara göre var olmakla birlikte şu an aktif halde değildir. Yine pek çok İslam bilgini bazı Kur'an âyetlerinden hareketle cennet ve cehennemin kıyametin kopmasının ardından var olacağını, evrendeki kozmik düzenin değişim ve dönüşümünden sonra var olacağını savunmuşlardır. Nitekim Kur'an, Allah'ı ve âyetlerini inkâr edenlerin ileride cehenneme atılacaklarını (Nisa 4/56), Firavun ve taraftarlarının kıyamet koptuğunda azaba düşer olacağını (Mümin 40/46) bildirmektedir. Ayrıca kıyametin kopmasından önce her şeyin helak olacağı düşünüldüğünde (Kasas 28/88), cennet ve cehennemin kıyametin peşi sıra var olacağını göstermektedir.

Cennet ve cehennem konusunda diğer bir tartışmalı konu, bu mükâfat ve cezanın ebediliği, sonsuzluğu meselesidir. Cehennemin ebedi olup olmadığı konusunda literatürde başlıca dört temel yaklaşımın bulunduğu belirtilmektedir (Topaloğlu 1993: 231). Bunlardan birinci yaklaşım, cehennemi hak eden kişinin sonsuza kadar orada kalacağını vurgular. İkinci yaklaşıma göre cehennemlikler sonsuza değin orada kalacaklardır, ancak belli bir süre sonra bir tür bağıksılık kazandıkları için ateşin etkisini hissetmeyeceklerdir. Üçüncü yaklaşım, inananlar işledikleri kötülüklerin cezasını çektikten ve oradan çıktıktan sonra, inkârcıların azabı uzun süre devam edecek ancak ebediyete kadar sürmeyecektir. Dördüncü yaklaşıma göre ise, inananlar işledikleri kötülüğün cezasını çektikten sonra oradan çıkacaklar, ancak inkârcıların ve münafıkların cezası sonsuza kadar devam edecektir.

6.9. Nihai Esenlik ve Mutluluk Yurdu Olarak Cennet

Büyük din ve inanç sistemlerinde inanıp yararlı işler yapanların kıyame-tin kopmasından sonra sonsuza kadar kalacakları mutluluk yeri olarak ta-nımlanır. Arapça örtmek, gizlemek anlamına gelen cenn kelime kökünden türeyen cennet, bitki ve ağaçlarla adeta toprağı örten bahçeyi ifade eder. Kur'an'da en yaygın kullanımı cennet olmakla birlikte, cennetteki bazı mekanları, cennetin niteliklerini ifade eden isimler de söz konusudur. Bu kullanımlar da ortak tema, ebedi olarak mutluluk veren, güzelliklerin, iyi-lıkların, huzurun, güvenin ve esenliğin egemen olduğu yer olmasıdır. Ke-lime anlamı itibarıyla bağ ve bahçe anlamına gelen cennet, ahirette inanıp Salih amelde bulunanların kalacakları ve her yeri adeta bağ ve bahçe olan sonsuz mutluluk yurdu olarak tasvir edilmektedir.

Kur'an'da, cennete veya cennetteki mükafatın niteliklerine karşılık gele-cek şekilde *ravza* (bol su kaynaklarına sahip yeşil bahçe), *cennetu'l -huld* (sonsuzluk yurdu), *cennetu'n-naim* (refah, huzur, mutluluklarla dolu yer), *adn* (ikamet yurdu), *Firdevs* (bağlık bahçelik yer), *darusselam* (güvenlik, barış ve esenlik yurdu), *darulmukame* (asıl durulacak yer, sonsuza dek ika-met edilecek yer) gibi kavramlar da kullanılmaktadır. Cennet, dereceleri ve orada yaşanacak her türlü güzellik hakkında Kur'an'da verilen bilgiler dışında, hatta bazen bu bilgilere aykırı ve abartılı olarak Müslüman gelene-ğinde geniş bir cennet edebiyatının varlığından söz edilebilir. Bunun temel nedenlerinden birisi de, insanın dünya hayatında tam anlamıyla talepleri-ni karşılayamaması, umduklarını çoğu zaman gerçekleştirememesi, çeşitli nedenlerle dünya nimetlerinden yoksun kalması, çeşitli haksızlıklara uğra-ması ve bunları giderememesidir. Bu durum insanın abartılı bir özlem ve bu beklentiye uygun bir literatür geliştirmesine yol açmıştır. Bu bağlamda Müslüman geleneğinde yapılan cennet tasvirleri, âyetlerde verilen bilgiler-den daha çok, kendi ideal ve hayallerinin kapasitesiyle ilgilidir.

Kur'an'ın verdiği bilgilerle yetinerek, bazı cennet tasvirlerini burada zik-retmeye çalışalım. Cennet, insanın algı ve idrakinin ötesinde genişliğe ve imkânlarla sahip olduğu halde, cennet anlatılırken dünya hayatında insanın algı ve idrakı sınırları içinde kalan temalarla anlatılmıştır (Secde 32/17). Cennette inanan erkek ve kadınlara, içinde yerleşip kalacakları, içlerinde derelerin, ırmakların çağladığı has bahçeler vaat edilmekte, bu esenlik dolu ebedi bahçelerde güzel ve ferah evlerin bulunduğu, hepsinden öte Allah'ın hoşnutluğunun bahşedildiği, bunun da en büyük bahtiyarlık olduğu ifade edilmektedir (Tevbe 9/72; Saf 61/12; Zümer 39/20). Dünya hayatındaki im-tihani başarıyla tamamlayan ve Rablerinin huzuruna sorumluluk bilinciyle çıkanlara türlü türlü renklerle bezenmiş iki cennetin/bahçenin hazırlandığı,

bu iki bahçenin her birinde iki çeşmenin akacağı, ikisinde de her meyveden iki cins bulunacağı, meyvelere kolayca erişilebileceği, bu bahçeleri hak edenlerin atlastan dokunmuş halılara uzanacağı ve hayat süreceği, bu bahçelerde ne insanın ne de görünmez bir varlığın daha önce hiç dokunmadığı yumuşak bakışlı eşler bulunacağı haber verilmektedir (Rahman 55/46-78).

Cennet ehlinin selamla karşılanacağı, içlerinde olabilecek nahoş duygu ve düşüncelerden arındırılacakları ve böylece birbirleriyle kardeşçe mutluluk tahtları üzerinde karşı karşıya oturacakları, onlara herhangi bir yorgunluğun ve bitkinliğin ilişemeyeceği ve orada ebedi kalacakları ifade edilmektedir (Hicr 15/45-48). Allah'a ve onun âyetlerine iman edenler için hiçbir korku ve üzüntünün dokunmayacağı, kendileri ve eşlerine sevinç ve mutlulukla cennete girin deneceği, orada altın tepsiler ve kadehler ile karşılanacakları ve canlarının istediği ve hoşlanacağı her şeyi bulacakları, orada sonsuza kadar kalacakları bildirilmektedir (Zuhuruf 43/68-72; Fussilet 41/30-31). Cenneti hak edenlere her şeyin bolca sunulacağı, onlara boş konuşturmayan ve günaha sokmayan kaselerin uzatılacağı, ölümsüz gençliklerin bahşedileceği ifade edilmektedir (Tur 52/22-24). Bu ve buna benzer anlatımları çoğaltmak mümkündür. Ancak burada bu tasvirlerle yetinelim.

Kur'an, nasıl ki cehennemdeki azabın şiddetini ve dehşetini tasvir ederken, insanın duyu ve tecrübesine konu olan varlık alanından örnekler veriyorsa, cennetteki imkân ve nimetleri, mutluluk veren güzellikleri, aynı şekilde insanın en çok zevk aldığı, sevdiği, hoşlandığı örneklerden vererek cenneti insan bilincine yaklaştırmak istemiştir (Atay 1998: 131). Kur'an, cennet tasvirlerinde bu dünya hayatında tanınan ve aşına olunan örnekler sunarak, insanın bu varlık alanını daha kolay anlayabilmesini sağlamayı amaçlamıştır. Verilen tasvirler bakıldığında cismani zevklerin ön planda olduğu görülür. Aslında Kur'an, somut dünyadan örnekler vererek, insanları soyut varlık alanı ile ilişki kurmaya sevk etmiştir. Öte yandan Kur'an'ın cennet ve cehennem tasvirleri bir yönüyle, dünya hayatına ilişkin caydırıcılık ve teşvik anlamı taşır.

Kur'an'ın cehennem ve cennet tasvirlerinde, felsefî ve teolojik spekülasyonlardan bağımsız olarak düşünüldüğünde, azap ve mükafatın her bireyin kendi şahsına olacağını göstermektedir. Bu tasvirlerde ruh-beden dualitesinden söz edilmediği gibi, azabın ve mükafatın ruhsal olacağına yönelik herhangi bir açık ifadeye de rastlanılmaz. Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi Meşşai/Peripatetik felsefî geleneğe mensup Müslüman filozoflar, Kur'an'ın ahirette yeniden yaratılışla ilgili beden vurgusunun mecaz ve teşbih ifade ettiğini ileri sürerek cismani haşra karşı çıkmışlardır. Kur'an'ın

söz konusu ifadelerinin avamın, entellektül kapasitesi düşük halkın dine yöneltmek veya teşvik etmek maksatlı olduğunu düşünen Müslüman filozoflar, uhrevi azap ve mükafatın ruhsal olacağını savunmuş ve bu konuda çok sayıda argüman geliştirmişlerdir. Oysa Kur'an'ın hem dünya hayatına hem de ahiret hayatına ilişkin insan tanımlamaları ve anlatımlarına bakıldığında insan, bütünsel bir organizmaya ve yapıya sahiptir. Sahip olduğu her türlü nitelikle insan, bir bütünlük taşır.

İslam düşüncesinde ruh-beden dualitesine temel oluşturan “nefs” kavramı, İslam Felsefesinin gelişimine paralel olarak ilerleyen zamanlarda ve özellikle Sufi etkilerle bedenden ayrı bir cevher olarak “ruh” anlamını kazanmıştır. Kur'an'da ise nefis, genellikle “kendi”/”kendileri” anlamında kullanılır. Bunun yanında nefis kavramı, bazen “şahıs”, “insanın benliği”, “insanın yaşayan hakikati” gibi anlamlara gelecek biçimde kullanılmıştır. Ancak bu kullanımlardan hiç birinde ruh-beden dualitesini çağrıştıran bir anlam ima edilmemiştir (Fazlurrahman 2003: 175). Bu durumda ahirette azap ve mükafatı hak eden bizzat insanın kendisidir. Azaba çarptırılacak veya mükafat verilecek olan ne sadece insanın ruhu ne de sadece bedenidir, bütün boyutlarıyla bir bütün olarak insanın kendi benliğidir.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

- Atay, Hüseyin (1998), *Kur'an'da İman Esasları*, Ankara, Atay Yayınevi.
- Aydın, Mehmet (1987), *Din Felsefesi*, İzmir, DEÜİF Yay.
- Asım Efendi (tarihsiz). Okyanus.
- Bağdadi (1993), *El-Fark beyne'l-Fırak* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut.
- Bakıllani (1987), *El-İnsaf* (thk. İmaduddin Ahmed Haydar), Beyrut.
- Baloğlu, A. Bülent, (2001), *İslam'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Ankara, Kitabiyat.
- Carra B. De Vaux (1993), “Tenasuh” *İslam Ansiklopedisi*, XII/I, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.
- Cengiz, Yunus (2011), “Ölüm ve Sonrası”, *Maturidi'nin Düşünce Dünyası* (Ed. Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara.
- Cevziyye (1989), *Er-Rûh fi'l-Kelam*, Kahire.
- Cüveynî (1985), *Kitâbu'l-İrşâd* (thk. Es'ad Temim), Beyrut.
- Cürcani (Tarihsiz), *Tarifât*, Mısır.
- Dalkılıç, Bayram (2007). “Eskatoloji: Felsefe Ansiklopedisi”, ed. Ahmet Cevizci, Ankara.

- Düzgün Ş. Ali (2007). “Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar”, İslamda Ahiret İnancı İçerisinde, Sivas, Sivas Yayınları 1.
- Esed Muhammed (2002). Kur’an Mesajı, İstanbul, İşaret Yay.
- Esen Muammer-Ay Mahmut (2006). Ölüm Ve Sonrası, Sistematik Kelam İçerisinde, Ankara.
- Eş’arî (1948). Kitabu’l İbane, Kaydarabad.
- Fazlurrahman (2003). Ana Konuları Kur’an, Ankara.
- Gazali (1328/1910). Kitabu’l-Erbain fi Usuli’d-Din, Mısır.
- Harputi, Abdullatif (1330). Tenkihu’l-Kelam Fi Akaid-i Ehli’l-İslam, İstanbul.
- İsfahani (1986). El-Müfredat Fi Garibi’l-Kur’an, İstanbul.
- İbn Hazm (1986). El-Fasl Fi’l-Milel ve’l-Ehva ve’n-Nihal, Beyrut.
- İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed (1990). Lisanu’l-Arab, Beyrut.
- İbn Miskeveyh (2011). “Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümden Sonraki Durumu”, çev. İbrahim Aslan, AÜİF Dergisi, cilt:52, sayı: 2, Ankara.
- İbn Sina (2011). İlahiyat-ı Şifa: Metafizik, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Vakıflar Genel Müd. Yayınları.
- İci (tarihsiz). El-Mevakıf fi İlmi’l-Kelam, Kahire.
- İkbal Muhammed (1964). İslam’da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü (trcm. Sofî Huri), İstanbul.
- İsferayini (1940). Et-Tabsır fi’d-Din(nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri), Mısır.
- İzmirli İsmail Hakkı (1926). Dürzi Mezhebi, İstanbul.
- Kadı Abdulcabar (1988). Şerhu Usuli’l-Hamse (thk. Abdülkerim Osman), Kahire.
- Karaca Faruk (2000). Ölüm Psikolojisi, İstanbul, Beyan Yayınları.
- Maturidi (2007). Te’vilatu’l-Kur’an, thk. Murat Sülün, İstanbul.
- Nesefi (1987). Et-Temhid fi Usuli’d-Din (thk. Abdulhayy Kabil), Kahire.
- Peterson Michael ve Diğerleri (2009), Akıl ve İnanç, trc. Rahim Acar, İstanbul, Küre yayınları.
- Ruhselman Bedri (1946). Ruh ve Kainat, İstanbul.
- Saruhan M. Selim (2005). İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan, Ankara.
- Şehristani (tarihsiz). Kitabu Nihâyeti’l-İkdam fi İlmi’l-Kelam.
- Taftazânî (1987/1991). Şerhu’l-Akaidi’n-Nesefiyye (thk. Ahmed Hicazi es-Seka), Kahire.
- Taftazânî (1989). Şerhu’l-Makasid (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut.
- Topaloğlu Bekir (1993). “Cehennem”, DİA, İstanbul.
- Zemahşeri (1986). El-Keşşaf, Kahire.

12. BÖLÜM

KIYAMET VE
İŞARETLERİ

KIYAMET VE İŞARETLERİ

Şaban Ali Düzgün

1. KIYAMET TÜRLERİ ve İŞARETLERİ

Kur'an-ı Kerim temelde iki tür kıyametten bahsetmektedir. “**Birincisi**, kozmik kıyamet. Bu, yaşadığımız gezegene hayat veren güneş sisteminin çökmesiyle gerçekleşecektir. Bu kıyamet, insanın müdahalesine bütünüyle kapalıdır. Kozmik düzen kendisi için takdir edilen/belirlenen zamanı yaşayacak sonra yerini başka bir âleme terk edecektir.

İkincisi ise, insanın müdahalesine açık olan kıyametlerin oluşturduğu alandır. Bu kıyametler, bireysel, toplumsal ve çevresel düzlemlerde cereyan eder. Hadislerde *eşrâtu's-sâat* şeklinde geçen ifade, kıyametin işaretleri olarak yorumlanmaktadır; ama bilginlerin büyük bir kısmı bunu gelecek büyük kıyamet değil, bir toplumdaki bozulmaya bağlı musibet ve olaylar olarak yorumlamayı tercih etmektedirler.

Gelecek büyük kozmik kıyameti/dünyanın sonunu bir tarafa bırakacak olursak, en azından üç tür kıyametten bahsetmek mümkün görünmektedir: Bireysel, toplumsal ve kozmik/çevresel kıyamet. Bu üç alandaki kıyametin kopmasının da bazı işaretlerinin olması doğaldır. Kıyametin işaretleri küçük ve büyük işaretler şeklinde ayrıldığını dikkate aldığımızda şöyle bir çerçeveye karşılarız:

“Kıyametin küçük işaretleri: Ahlaki çöküş bu alametlerden sayılmıştır; onur, saygı, sevgi, şefkat, edep, hayâ, bilgi, cömertlik, ahde vefa, doğruluk, dostluk gibi üstün özelliklerin yok olması gibi.

Kıyametin büyük işaretleri: Kıyametten önce ortaya çıkacak büyük işaretlerden bazıları ise şöyle sıralanmaktadır; salgın hastalıkların yayılması

ve buna bağlı olarak ölümlerin yaygınlaşması, bilginin ve bilginlerin azalması.”

1.1. KIYAMETİN İNSAN UNSURU: YE’CÜC-ME’CÜC

Kıyametin büyük işaretleri olarak anılan unsurları şu şekilde anlamak mümkün görünüyor: “Ye’cüc ve Me’cüc Kur’anda geçmektedir (Kehf 18/92-98 ve Enbiya 21/96-97). Milletleri huzursuz eden, yakıcı, yıkıcı ve çapulcu milletleri tanımlayan bir terimdir. Bu terimler belirli bir millettten ziyade bu niteliklere sahip olan her ulus için potansiyel tanımlayıcıdır. Bunlar, dünyayı felakete sürükleyen, kendi dışındaki ulusları köleleştirme peşinde koşan milletlerdir.

Deccal terimi, Kur’an’da değil bazı hadislerde geçmektedir. Kök anlamı olarak örtmek, yalan söylemek ve aldatmak anlamına gelen kelime bu nitelikleriyle bütün kötülüklere kaynaklık eden insanlar için kullanılır. Bu da özel olarak bir insanı göstermekten ziyade, bu özelliklere sahip insan türüne işaret eder.

Deccal’i çok yakın bir tehlike olarak tanımlayan Hz.Peygamber çok canlı bir dramatizasyonda bulunmuştur. Hz.Peygamber, Deccal tanımlamasıyla sahteyi gerçek, gerçeği sahte gibi gösterecek insanlara karşı inananları uyarmıştır.

Hem Ye’cüc ve Me’cüc (Tevratın ifadesiyle Gog ve Magog) hem de Deccal ifadeleri, kıyametin (yaşanacak her türlü toplumsal bozulmanın ve feshadın) insan unsuruna dikkat çekmektedir. Bozulmayı tetikleyen bu insan unsuru Kur’an’da, yaratılışı bozanlar, ekini ve ürünleri değiştirenler olarak şu şekilde resmedilmekte:

“Allah, şeytana (insanın bozguncu tarafına) lanet etmişti. O da demişti ki: And olsun ki kullarından bir kısmını ayartacağım; onlardan kendime pay alacağım. Onları yoldan çıkaracağım ve ütopyalar peşinde koşturacağım. Onlara emredeceğim de, hayvanların kulaklarını yaracaklar ve senin yaratma tarzını değişikliğe uğratacaklar” (Nisa 4/118, 119).

Allah, şeytanın (şeytanın misyonunu üstlenmiş insanın), insanı aldatıp teşvik ederek, yaratma usullerini değiştireceğini ve ilahi kudreti taklit ederek, eşyanın genetiğiyle (temel kodlarıyla; kaderiyle) oynayıp onları bozacağı uyarısında bulunmaktadır.

Arapça’da fiilden türeyen sıfatlar, belli bir kişiyi göstermekten ziyade bu sıfatları üzerinde taşıyanları niteler. Ye’cüc, me’cüc ve deccal bu kapsamdadır. Bunlar isim değil, fiilden türeyen sıfatlardır ve bozgunculuk temel davranış tarzı haline gelen herkesi tanımlayan sıfatlardır.

1.2. KIYAMETİN ÇEVRE UNSURU: DÂBBETÜ'L-ARZ

Dabbe terimi Kur'an'da 14 yerde tekil, 4 yerde çoğul (devvâb) olarak canlı yahut canlılık belirtisi anlamında kullanılmaktadır:

“Allah her dabbe'yi (canlı) sudan yaratmıştır” (Nûr 24/45).

“Yeryüzündeki her dabbenin rızkı Allah'tandır” (Hud 11/6).

“Yeryüzündeki ve gökyüzündeki her türlü dabbe (canlı) Allah'a secde eder ve onlar kibirlenmezler” (Nahl 16/49).

“Sözün gerçekleşme zamanı yaklaşınca onlara yeryüzünden bir dabbe çıkarırız ve insanların bizim âyetlerimize inanmadıklarını söyler” (Neml 27/82).

Özellikle son âyetle ilgili yorumlarda akla ziyan noktalara varılıp ve yerden bir canlının çıkıp konuşacağı gibi kurgulara gidilmektedir. Halbuki *dâbbe* yerden çıkacak olan bir canlıyı değil, yeryüzündeki bütün hareketlenmeleri, tabiat olaylarını (yeryüzünün konuşma tarzlarını) ifade etmektedir. Buna yeryüzünün hareket ederek bir canlı gibi konuşmasıdır; (deprem) da dâhil. Bu âyette yer ve yeryüzü arasında bir ayrım yapılmadığı için yanlış yorumlara gidilebilmektedir.

Konuşma ifadesi Arapçada *kelam* kelimesiyle karşılanır. Kelam etimolojik olarak yaralamak ve incitmek demektir. Yerin konuşarak insanların Allah'ın âyetlerini dikkate almadıklarını, inkâr ettiklerini söylemesi, onları zarara uğratan bir harekete sebep olması anlamı taşır. Yeryüzünün konuşmasını insanın konuşması gibi anlamak gerekmez. İnsanın konuşması kelimelerle, yeryüzünün konuşması depremlerle, heyelanlarla, yanardağ patlamalarıyla, kasırgalarla olmaktadır.

Bazı âyetlerde kıyamet günü, insanların “kaçacak yer yok mu?” şeklinde feryat edecekleri anlatılır. Kozmik kıyametin yaşanacağı o günün dehşetinin, bugünün insanının geliştirdiği yaşam felsefesinin yarattığı doğal felaketleri karşısında da yaşandığını görmemiz gerekir. Soluduğumuz havanın, evimizde tükettiğimiz gıdanın herkeste kaçacak yer arayışı yarattığını görüyoruz. Yaşadığımız anın, bizim için kaçılacak yer arayışını tetikleyen bir sürece dönüşmemesi için, Kur'an-ı Kerim'in insanca yaşanabilir bir toplumun bütün unsurlarını içeren şu listesine göz atmak gerekir.

- Hayırlı nesil /zürriyyeten tayyibe – (Âl-i İmrân 3/38)
- Yaşanabilir temiz çevre / mesâkine tayyibe – (Tevbe 9/72; Sebe' 34/15)
- Temiz hava / rîhin tayyibe – (Yûnus 10/22)
- Güvenli iletişim / kelimetün tayyibe – (İbrahim 14/24)
- Sağlıklı gıdalar / şeceretin tayyibe – (İbrahim 14/24)
- Temiz toplum hayatün tayyibe - (Nahl 16/97)

- Sağlıklı/etkili İletişim / tahiyeten tayyibe – (Nûr 24/61)
- Güvenli binalar / mesâkine tayyibe - (Saf 6/12).

Yaşadığımız toplum, bu listenin gerçekleşmesine imkân verdiğinde, yaşamamız muhtemel bireysel, toplumsal ve çevresel kıyametlerimizin kopma ihtimali azalacaktır.

2. KIYAMETİN SAATİ

Kur'an, kıyamet anlamında *saat* terimini de kullanmaktadır. Her peygamber ümmetine '*saat*'ten haber vermektedir. Bu saat, o toplumun kıyameti, alt-üst oluşu, eskinin yerine yenisinin gelişidir. Saati en temelde insanı ilgilendiren üç olay olarak tanımlamak mümkündür: Birincisi, kendi ölümü. İkincisi içinde bulunduğu toplumun ölümü ki bu kendi ölümünü de kapsamaktadır. Üçüncüsü ise en büyük saati, yani insanın bütün yaptıklarından sorguya çekileceği 'Büyük Duruşma' günün geldiği anı tanımlar. Kıyamet suresinin edebi bir üslupla anlattığı bu gün, yeryüzünün ağırladığı bütün insanların toplu duruşmasına ev sahipliği yapacak; her sanık kendisine tanıklık edecek ve Allah'ın adaleti gereği, herkes yaptığı için karşılığını alacaktır.

Kıyamet alameti olarak sayılan hususlara bakılınca, bunların sosyal yozlaşmaya, ahlaki çöküntüye dikkat çektiği ve bu gibi olayların yaygınlık kazanmasının uzun vadede koparacağı bireysel ve toplumsal kıyametler konusunda insanları uyardığı görülüyor. Bu işaretlerin doğru okunması, her an (*saat*) farklı bir boyutta yaşadığımız kıyametlerin ortaya çıkmasını engelleyecektir. Binlerce kişinin öldüğü deprem, Hiroşima'ya, Nagazaki'ye atılan atom bombaları veya salgın hastalıkların tamamı saat kapsamında değerlendirilmelidir.

İnsanın bilgisine ve müdahalesine kapalı kozmik kıyametin ne zaman kopacağına ilişkin yapılan tartışmalar, tahminden ibarettir. Bu konuda peygamberler dâhil kimseye bir bilgi verilmemiştir. İncil, Tevrat ya da Kur'an gibi kutsal kitapların harf değerlerinden yola çıkarak (hurûfilik yaparak) kıyametin vakti konusunda hesaplamalar yapmak doğru değildir. Dolayısıyla kutsal metinlerin harflerine sayısal değerler biçerek, geleceği tahmin etmek, en azından, kutsal metinlerin yaşam felsefesine aykırıdır.

İnsanın yapması gereken, kıyametin anını tespitte uğraşmaktan ziyade, bireysel, toplumsal ve çevresel kıyamet(ler)in işaretlerine odaklanarak kendi yaşam zamanındaki kıyametlerin kopmasını engellemek olmalıdır. Bunu örnekleyim: Kıyametin kopuş anını anlattığı söylenen Kâria suresindeki *Kâria* terimi, 'önlenebilir büyük patlama ve bunun yarattığı sağır eden gürültü' anlamına gelmektedir. Bunu dikkate aldığımızda, esas olan, gelecekte yaşanması mukadder büyük kıyametten önce, insanların bilinçli ve sorumlu varlıklar olarak, savaşlar ve korkunç patlamaların yarattığı gündelik kıyametleri önlemede üzerlerine düşeni yapıp yapmadıklarını sorgulamalarıdır.

13. BÖLÜM

ŞEYTAN VE
ŞEYÂTÎN
(ŞEYTÂNÎ EYLEM
SAHİPLERİ)

ŞEYTAN VE ŞEYÂTÎN (ŞEYTÂNÎ EYLEM SAHİPLERİ)

—| Ramazan Biçer

Giriş

İslam kelimcileri varlıkları; yokluğu düşünölemeyen, Zorunlu Varlık (*Vacibü'l-Vücûd*); varlığı zorunlu olmayan, mümkün varlık (*Mümkinü'l-Vücûd*) ve varlığı düşünölemeyen, muhal/müstahil varlık olmak üzere üç kategoride ele almışlardır. Bunlardan *Vacibü'l-vücud* varlık, Allah'tır. Mümkün varlık ise, Allah'ın dışındaki her şeydir. Muhâl/müstahil varlık ise, meydana gelmesi hem mantıken hem de olgusal olarak imkânsız olan-
dır. Buna göre Allah hakkında düşünölemeyen her olgu, düşünce ve algı, bu kategoride değerlendirilmelidir.

Mümkün varlık, başta insan olmak üzere zat ve sıfat-ı ilahiyye'nin dışındaki-
dakilerin tümüdür. Bunları kendi içerisinde bir sınıflandırmaya tabi tutmak gerekirse, cansızlar ve canlılar olmak üzere ikiye ayrılabilir. Canlılar da ruhlu olanlar ile olmayanlar şeklinde kategorize edilebilir. Ruhlu olanlar ise, şuur sahipleri ile şuur sahibi olmayanlar olarak düşünölebilir. Şuur sahibi ruhlu varlıklar başta insan olmak üzere mahiyetleri bizce tam olarak bilinmeyen melekler, cinler, şeytan ve ruhaniyyat olmak üzere beş bölümde incelenebilir.

Bu mümkün varlıklar içerisinde iyilik ve kötölük, hayır ve şer gibi karşıt terimlerin temsilcileri, melek ve şeytan olarak sembolleşmiştir. Bu ikisinin dışında kalanlar ise, yakınlaştıkları tarafa göre değerlendirilmişlerdir. Bu doğrultuda insan özel bir statüye sahiptir. İyilikte melekleri, kötölükte ise şeytanı temsil edebilir.

1. ŞEYTAN

Kötülüğün ana sembolü olan şeytan, terim olarak, hayır ve rahmetten uzaklaşmış varlık anlamındadır. Kur'an ve hadis verilerine göre şeytan, cinlerden olup, ateşten yaratılmıştır. Bu nasslar doğrultusunda İslam bilginleri şeytanın kendisine özgü bir yapısı ve mahiyeti bulunduğunu kabul etmişlerdir (A'raf 7/12, Hicr 15/27; Müslim 'Zühd', 60). Ehl-i sünnet'e göre şeytan, çeşitli suretlerde görülebilir. Ancak kendi gerçek suretiyle görülmeyeceği kabul edilmiştir (Çelebi, 2010: 99-101).

Şeytanın en belirgin özelliği, insanlara yönelik girişimleridir. Şöyle ki, Allah ilk insanı yarattıktan sonra, İblis'in de içlerinde bulunduğu melekler topluluğuna, Adem'e secde etmelerini emretmiş ve tüm melekler bu ilahi buyruk doğrultusunda secde ederken, İblis karşı çıkmış ve Adem'e secde etmekten yüz çevirmiştir (Bakara 2/34, A'raf 7/11-12). İblis, Allah'ın buyruğuna karşı çıkması nedeniyle ilahi huzurdan kovulmuş ve lanetlenmiştir. Bu gelişme sonucunda da, insanların düşmanı olmuştur. Kur'an, İblis'in bu niteliğini, "*Gerçekte o, sizin için apaçık bir düşmandır*" (Yûsuf, 12/5; İsrâ, 17/53, Fâtır, 35/6, Yâ-sîn, 36/60) ifadesiyle vurgulamıştır.

Şeytan cennetten kovulunca, Allah'tan kendisine kıyamete kadar süre verilmesini istemiş, bu zaman zarfında insanları O'nun yolundan saptırarak, yeryüzünde halife olmaya layık bir varlık olmadığını ispat edeceğini söylemiştir. Bu husus Kur'an'da şöyle anlatılmaktadır:

"Allah şeytanı lanetlemiş; o da: 'Yemin ederim ki, kullarından belli bir pay edineceğim. Onları mutlaka saptıracağım, muhakkak onları boş kuruntulara boğacağım, kesinlikle onlara emredeceğim de hayvanların kulaklarını yaracaklar ve Allah'ın yarattığını değiştirecekler' dedi" (Nisa 4/118-119).

"İblis dedi ki: Öyle ise beni azdırmana karşılık, and içerim ki, ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üstüne oturacağım. Sonra elbette onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından, sollarından sokulacağım ve sen onların çocuklarını şükredenlerden bulmayacaksın" (A'raf 7/16-17).

Yine İblis, Hz. Adem ile Havva'yı aldatarak, onların cennetten çıkarılmalarına sebep olmuş ve kendi kendine verdiği sözü gerçekleştirmeye yönelmiştir. O, insanların yeryüzünde çoğalması üzerine, Adem'e yaptığı kötülük ve düşmanlığı onun çocuklarına da yapmaya devam etmiştir. Bunun bir sonucu olarak Adem'in oğullarından Kabil, Habil'i katletmiştir (Maide 5/27-31).

Benzer şekilde, şirk koştukları için helak edilen Ad ve Semud kavimlerinin şirke düşmeleri, şeytanla irtibatlandırılmıştır.

“Şeytan onlara yaptıkları işleri güzel gösterip onları doğru yoldan çıkardı. Oysa bakıp görebilecek durumdaydılar” (Ankebut 29/38).

Ayrıca, Kur'an'da belirtildiği şekliyle, güneşe taparak Allah'a şirk koşan bir kavim olan Sebe' halkının bu tavırları: “*Şeytan, kendilerine yaptıklarını süslü göstermiş de onları doğru yoldan alıkoymuştur. Bunun için doğru yolu bulamıyorlar. Şeytan bunu, onlar göklerde ve yerde gizleneni açığa çıkaran, gizlediğinizi ve açıkladığınızı bilen Allah'a secde etmesinler diye yapmıştır*” (Neml 27/24-25) ifadeleriyle şeytanla ilişkilendirilmiştir.

Müşrik Arapların şirke ait unsurlarını oluşturan, dikili taşlar ve fal okları da onunla irtibatlandırılmış ve bunların şeytan işi olduğu ifade edilmiştir (Maide 5/90). Şeytan, insanları doğru yoldan saptırırken, bunu insanlara vesvese vererek (En'âm 6/112; Nâs 114/4) yalan söyleyerek, (A'raf 7/21; Enfal 8/48) birtakım vehimlerle korkutarak (Bakara, 2/ 268; Âl-i İmrân, 3/175) ya da ümitlendirerek, kimi zaman da söz vererek (Nisa 4/120) yapmaktadır.

Kur'an verileri doğrultusunda şeytanın insana yönelik bazı eylemlerini sıralamak gerekirse, savaş esnasında Müslümanların savaşı bırakıp kaçmalarına sebep olmakta (Âli İmran 3/175); kötü olan bir şeyi iyi göstermekte (En'âm 6/43 ve Şu'arâ 26/24); insanları, kendisine itaat eden kimselerle korkutmakta (Âli İmran 3/175) aldatici sözler vermekte; (Nisa 4/120 ve İsrâ 17/64); insanları unutkanlığa sevk etmekte (En'âm 6/68 ve Yusuf 12/42); insanlara vesvese vermekte, (A'raf 7/27 ve Hac 22/52); kendi dostlarına ihanet etmekte (Enfal 8/48 ve Furkan 25/29); günahkar milletleri korumakta (Nahl 16/63); insanlar arasında çekişme çıkarmakta (İsrâ 17/53); ahlaksızlık ve edepsizliğe teşvik etmekte (Nûr 24/21); insanları doğru yoldan engellemekte (Neml 27/24 ve Ankebût 29/38); insan öldürmeye teşvik etmekte (Kasas 28/15); kötülüğe yönlendirmek mahiyetinde bıkınlık, sabırsızlık ve azap vermekte (Sâd 38/41); fesat çıkarmak amacıyla gizli anlaşmalara sebep olmaktadır (Mücâdele 58/10). Şeytan bu tür eylemlerini gerçekleştirirken her türlü aracı kullanmaktadır.

Kur'an'daki, şeytanın gücünün sınırlı, tuzaklarının zayıf olduğunu belirten (Nisa 4/76) veriler doğrultusunda, onun insanlar üzerinde mutlak hakimiyetinin mümkün olmadığı görüşü benimsenmiştir. Zira Kur'an'a göre şeytan sadece telkinde bulunur ve davet eder; doğrudan zarar verme gücü yoktur (4/76 3/328). Bu doğrultuda şeytanın saptırması, kelimenin hakiki kullanımındaki anlamda bir saptırma değildir; zira şeytanın hiç kimseyi yoldan çıkarma gücü yoktur (Nisa 4/40). Şeytan insanı sadece ayartabilir (Maide 5/319). Bu ise, iradi bir olgudur. Bu nedenle şeytan, bir tercih sonucu bu şekilde adlandırmaya layık olmuş olan inançsızların velisi olarak

tanımlanmıştır (Maide 5/319–325). Zira şeytan, Rahmanın zikrinden yüz çevirenlere musallat olur (Zuhruf 43/36).

Her halükarda şeytanın tuzağı zayıf olarak tanımlanmıştır (Âl-i İmrân 3/329). Ancak birçok insanın helakine sebep olmasına rağmen, Allah nasıl şeytanın hilesinin zayıf olduğunu söylemektedir?

Bu, birkaç şekilde açıklanabilir:

Bunlardan ilki, şeytandan Allah’a sığınanlar için zayıftır, demektir. Şeytandan Allah’a sığınanlara ve çağırdığı şeyi kulak ardı edenlere onun hilesinin küçük geleceğini şu âyet de beyan etmektedir: *“Eğer şeytandan bir vesvese gelirse, hemen Allah’a sığın. Muhakkak ki Allah hakkıyla işiten, kemaliyle bilendir. Allah’tan korkanlar, kendilerine şeytandan bir vesvese iliştirdiği zaman, durup düşünürler de derhal kendilerine gelirler. Şeytanların kardeşlerine gelince, onlar öbürlerini sapıklığa sürüklerler sonra da yakalarını bırakmazlar”* (A’raf 7/200-202).

İkinci olarak, şeytanın hilesinin zayıflığı Rabbine yönelen, sürekli zihninde O’nu canlı tutan ve işlerini Allah’a tefviz eden insan için söz konusudur. Şeytanı dost bilen ve yüzünü ona dönen kişi ise, kontrolünü Şeytana vermiş demektir. Bu kontrole bağlı olarak şehvet ve hevasının izinden gitmeye başlar. Hâlbuki Allah inananlara Şeytanın hiçbir kontrolünün olamayacağını, bildirmektedir (Nahl 16/99).

Üçüncüsü, insanın bedeni ve malı konusunda da bir cebri, kahrı ve iktisabı söz konusu olamaz, zira zayıftır (Düzgün 2012).

Şeytanın zayıf oluşundaki dördüncü yön, Allah’ın yardımı karşısında içine düştüğü duruma işarettir.

Nefis ile şeytan arasında doğrudan bir iletişim ve etkileşim bağlantısı bulunmaktadır. Çünkü bütün kötülöklere meyyal olan nefsin işlevselliği yani bozgunculuğu ve kötölökleri, hep şeytanın vesvesesinden kaynaklanır. Günaha düşmede kötü telkinleriyle başrolü üstlenen şeytan, çoğunlukla nefsin arzularını vasıta ederek insanı günah ve suçta davet eder. *“Şeytan, insanın damarlarında kan gibi dolaşır”* hadisi, (Buhârî, “Bed’ü’l-halk”, 11) şeytanın vesvese ile aldatmasının, nefsin menfî fonksiyonerliğini, istek ve arzularını harekete geçişişinin bir anlatım biçimidir.

Kur’an-ı Kerim’de, şeytan kavramının yanında *şeytanlar* (*şeyâtîn*) ifadesi yer almaktadır. İslam bilginlerinin büyük kısmı, bunu, “şeytanın evlatları” şeklinde yorumlamışlar ve bunu da “insanlardan ve cinlerden şeytanlar” şeklinde ifade etmişlerdir. Kur’an’da, *şeytan* kelimesine göre *şeytanlar* ifadesi daha az kullanılmıştır. Şeytanlar, insanlara büyüölük öğretmekte (Ba-

kara 2/102); yandaşlarına, müminlerle tartışmaya girmelerini fısıldamakta (En'âm 6/121); Mele-i A'layı dinlemeye teşebbüs etmekte (Sâffât 37/6-8); insanları kötülük yapmaya sevk etmektedir (Mü'minûn 23/97). Buna göre şeytanların görevi, şeytanın misyonu ile örtüşmektedir.

Kur'an-ı Kerim'in bazı âyetlerinde şeytanlar, insanlar şeklinde sunulmuştur. Nitekim *"İnanmış olanlara rastladıkları zaman, inandık derler. Fakat şeytanlarıyla yalnız kaldıkları zaman, biz sizinle beraberiz, onlarla sadece alay ediyorduk derler"* mealindeki âyet, (Bakara 2/14) bu anlayışa bir örnektir. Öte yandan bazı rivâyetlerde de, kötülük, zararlı mikroplar ve olumsuz durum ve olguların anlatımı, şeytan terimiyle ifade edilmiştir.

2. İBLİS

Kur'an'ı Kerim'de İblis terimi, Şeytan kelimesinden daha az kullanılmıştır; Sadece dokuz yerde geçen terim, genellikle, ateşten yaratılan ve Adem'e secde etmekten kaçınan "asi varlık" (İblis) olarak yer almaktadır (A'raf 7/12; İsra 17/61; Taha 20/116; Sad 38/76). Kur'an'daki şeytan ve iblis kelimelerine bakıldığında, çoğu zaman birbirinin yerine kullanıldığı, bu doğrultuda ikisinin de tek bir varlığın adı olduğu anlaşılmaktadır.

Bazı bilginlere göre İblis, şeytanın özel adı olup, şeytan onun niteliğidir. Bununla birlikte Hz. Adem ile ilişkilendirilen şeytan, İblis'tir. İblis'in meleklerden mi yoksa cinlerden mi olduğu ise İslam bilginleri arasında tartışma konusudur. Bu konuda İbn Kesir'in şu sözleri dikkat çekicidir: "İblis'in yaratılışı ve ilk zamanlarıyla ilgili olarak sahabe ve tabiinden birçok rivâyet nakledilmektedir. Bunların çoğu insanların ilgisini çekmek amacıyla nakledilen İsraili rivâyetlerdir" (İbn Kesir, t.y.: IV, 397).

3. TAĞUT

"Sınırı aşmak, isyanda aşırı gitmek, haddi aşmak anlamlarına gelen *ta-ğâ* fiilinden türeyen "tâğut", Allah'ın dışında tapınılan her ma'bûd, ilahlık taslayan, şeytan, iyilik yolundan alıkoyan (İsfehâni 454) insan suretindeki şeytan anlamlarına gelmektedir. Genel anlamıyla Tâğût, Allah'tan başka ibadet edilen her şeyi ve böylece insanı O'ndan uzaklaştıran ve şeytana yönelten şeyleri ifade eder.

Kur'an-ı Kerim'den şu âyetler tâğut'u şeytan ve şeytani olanlar ile eşdeğer bir statüde tutmuştur:

"Dinde zorlama yoktur. Doğruluk, sapıklıktan seçilip belli olmuştur. Kim tâğutu inkâr edip Allah'a iman ederse, muhakkak ki o, kopması mümkün olmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır" (Bakara 2/256).

"Allah inananların dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkara-

rır. Kafirlerin dostları ise tâğuttur. O da onları aydınlıktan karanlıklara çıkarır. Onlar ateş halkıdır. Orada ebedî kalıcıdır” (Bakara 2/257).

“Kendilerine kitaptan bir pay verilenleri görmedin mi? Onlar cibt ve tâğuta inanıyorlar ve inkâr edenlere: “Bunlar, iman edenlerden daha doğru yoldadır” diyorlar” (Nisa 4/51)

“Şunları görmüyor musun ki, kendilerinin, sana indirilene ve senden önce indirilene inandıklarını sanıyorlar da, hakem olarak tâğuta başvurmak istiyorlar. Oysa kendilerine tağutu inkâr etmeleri emredilmişti. Şeytan da onları iyice saptırmak istiyor” (Nisa 4/60).

Bu doğrultuda, Allah’ın hükmüne isyan edip, O’nu kabul etmeme ve insanları isyana sürüklemekle vasfını üzerinde taşıma niteliğine sahip olan her kişi, tutum, tavır ve davranış tâğuttur. Çoğulu Tağavî olan terim hadislerde, hak dinin ve hak mabudun dışında kalan batıl inançları, putları ve şer odaklarını ifade etmektedir. (Yurdagür: 2010: 372)

4. MELE’

Kur’an-ı Kerim’de şeytan niteliklerine sahip olan, onunla benzer düşünceleri benimseyen anlamına gelen kavramlardan sayılan *mele’*, şeytan başkanlığında teşekkül eden, şer ve kötülüğün âkil kişileri demektir.

Mele’, Kur’an’ın birçok ifadesinde, Allah tarafından gönderilen elçileri yalanlayan, onlara karşı yürütülen hareketin başını çekip, onlarla uğraşan kimseler anlamında, olumsuz manada kullanılmıştır. Bu doğrultuda Kur’an-ı Kerim’deki Hz. Nûh, Hûd, Salih, Şu’ayb ve Mûsâ peygamberlerin kavimlerinin ileri gelenleri ile ilgili âyetlerde bu kesimin temel nitelikleri vurgulanmıştır. Söz gelimi, “*Nûh’un kavminden ileri gelenler (mele’) dediler ki, biz seni gerçekten apaçık bir sapıklık içinde görüyoruz*” (A’raf 7/60); “*Hûd’un kavminden ileri gelen kâfirler (mele’) dediler ki, biz seni kesinlikle bir beyinsizlik içinde görüyoruz ve gerçekten seni yalancılardan sayıyoruz*” (A’raf 7/66); “*Kavminden ileri gelen kâfirler (mele’) dediler ki: ‘Eğer Şu’ayb’e uyarsanız o takdirde siz mutlaka ziyana uğrarsınız’*” (A’raf 7/90); Kur’an’da olumsuz anlamda peygamber karşıtı topluluk olarak tanımlanan mele’nin temel nitelikleri arasında, inkârcılık, (Araf, 7/60, 66, 103; Hûd, 11/27; Kasas: 28/38); büyülenme, (A’raf, 7/ 75, 88; Yunus, 10/ 75, 83; Mu’minûn, 23/46); fesatçılık, (A’raf 7/75, 103); sapkınlık, (Kasas 28/32); alaycılık (Hûd, 11/38; ez-Zuhruf, 43/7); aşırı tutuculuk ve geleneklere taassub derecesinde bağlılık (Mu’minun 23/24); korkutma, baskı ve tehdit etme (A’raf, 7/88, 90; Yunus, 10/83; Mü’minûn, 23/24); tuzak ve suikast tertipciliği (Kasas 28/20); zulüm, (Bakara, 2/246; A’raf, 7/127); zorbalık (Yunus, 10/83; Zuhuf, 43/5); azgınlık denilecek derecede bir şıma-

rıklık (Yunus, 10/88; Mü'minûn, 23/33); sözlerinde durmama, sözünden dönme (Bakara 2/246); iftira ve yaftalayıcılık, (A'raf, 7/109; Hûd, 11/27; Mü'minûn, 23/24; eş-Şu'arâ: 26/34-35; Kasas, 28/38) bulunmaktadır.

Birçok rivâyette de Hz. Peygamber kendi dönemindeki Müşriklerin ileri gelenlerini *mele'* ifadesiyle tanımlamıştır. Bu doğrultuda Hz. Peygamber, “Allah’ım Kureys’ten olan bu topluluğun (*mele'*) yaptıklarını sana arz ediyorum. Ebû Cehil b. Hişâm’ı, Utbe b. Rebîa’yı, Şeybe b. Rebîa’yı. Ukbe b. Ebû Muayt’ı, Ümeyye b. Halefî sana havale ediyorum”(Buhârî, “Cizye”, 2; Müslim “ihad”, 107) demiştir.

5. MÜTREF

Kur’an-ı Kerim’de olumsuz boyutlarıyla toplumun önde gelenleri anlamında kaydedilen *mutref*, bir toplumdaki şer önderleri demektir. Mutref, ekonomik gücü elinde bulunduran ve bunu kendi çıkarları doğrultusunda, başkalarının aleyhinde kullanarak, insanlık zararına çalışan kesimdir. Kur’an onları tanımlarken, “*Zulmedenler ise, kendilerine verilen refahın peşine düştüler. Zaten günahkâr idiler*” (Hud 11/116); “*Onun kavminden, kâfir olup ahirete ulaşmayı inkâr eden ve dünya hayatında kendilerine refah verdiğimiz varlıklı kişiler, ‘o sadece sizin gibi bir insandır, sizin yaşadığınızden yer, sizin içtiğinizden içer’ dediler*” (Mü’minun 23/33); “*Biz hangi ülkeye bir uyarıcı göndermişsek, mutlaka oranın varlıklı ve şımarık kişileri, ‘biz size gönderilmiş olan şeyi inkâr ediyoruz’ demişlerdir*” (Sebe’ 34/34); “*Senden önce de hangi memlekete uyarıcı göndermişsek mutlaka oranın varlıklıları, ‘babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izlerine uyarız’ derlerdi*” (Zuhruf 43/23) ifadelerini kullanmıştır.

Kur’an, mutref’in sembolik temsilcisi olarak Karun’u göstermektedir (Kasas, 28/76-78; Mu’min, 40/24; Ankebut, 29/39).

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

- Çelebi, İ. (2010) “Şeytan”. DİA, XXXIX, 99-101.
- Düzgün, Ş. A. (2012) *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Ankara: Lotus Yayınları.
- İsfahani, R. (1961) *Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*. (nşr. M. S. Kılani) Kahire: Mustafa Babi Halebi.
- İbn Kesir, Ebû'l-F. (t.y.). *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azim*. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye.
- İbn Manzur (t.y.) *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Daru's-sadr.
- Yurdagür, Metin (2010) “Tağut”. DİA, XXXIX, 372.

14. BÖLÜM

CİN ALGIMIZ

CİN ALGIMIZ

Şaban Ali Düzgün

1. CİN: ETİMOLOJİK ve SEMANTİK TAHLİL

C-n-n kökünden **cins** isim olan *cin* lafzı, fiil olarak bir şeyi duyulardan gizlemek - *cenne, yecinnü (aktif form)*- anlamında kullanılmaktadır. Gece karanlığının gelip her şeyi görünmez kılması, bu anlamdadır (En'âm 6/76). *Cenne, yecinnü (pasif form)* olarak kullanıldığında ise örtülmek ve kaplanmak anlamına gelmektedir. Her iki anlamıyla da *cin*, görünmeyen ya da bize yabancı olan varlıkların genel cins ismi olarak kullanılmaktadır. Kapalı bir alanda olduğu için kalp, *cenân* olarak adlandırılır. Arap şiirinde de *cin*, kalp anlamında kullanılmaktadır. Aynı kökten *tecennî* ise bir kişinin işlemediği bir suçla suçlanması anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda insanların başlarına gelen olumsuzlukları kendi fiziksel yahut zihinsel bozukluklarına yediremeye-yip cinlere bağlamaları, kelimenin işaret ettiğimiz anlamıyla örtüşmektedir.

Ayrıca *cân*, olağanüstü değişiklik anlamına da gelmektedir. Musa peygamberin elindeki asanın yılanı (*cân*) dönüştüğünü anlatan âyette kelime bu anlamda kullanılmaktadır (Neml 27/10). Koruyucu kalkan anlamında *cün-ne* de bu kökten gelir (Mücadele suresinin 16. âyeti bu anlamdadır).

Cennet yine aynı kökten türemiştir ve *fırdevs, adn, naîm, dâru'l-huld, me'vâ, darü's-selam, illiyyîn* gibi farklı isimlerle anılan cennetler için şemsiye kavram görevi görmektedir. Cennet, yeşilliğinin her yeri kaplaması ve toprağı görünmez hale getirmesi dolayısıyla böyle isimlendirilmiştir.

Yine bu kökten *cenîn* ismi gelmektedir. Annesinin karnında görünmez bir şekilde kaldığı sürece (sekizinci hafta sonuna kadar) çocuk bu isimle anıl-

maktadır. *Cenin* aynı zamanda ölüyü gizlediği için kabir anlamına da gelmektedir.

Psikiyatride aklın ya doğuştan (*amentia*) ya da sonradan (*dementia*) bozulmaya uğraması anlamına gelen **cünûn** da bu köktendir. İnsanın *hayal* ve *vehim* dünyasında dolaşması ve gerçek ile sanal arasında ayırım yapma yeteneğini kaybetmesi anlamında şizofreni, yine **cünûn** kapsamındadır.

2. İSLAM ÖNCESİ CİN ALGISI

İslam öncesi Arap toplumunda şair ve kâhinlere ilhamı getirenin cin olduğuna inanılmaktaydı. İslam’dan önce göklerden haber alabildiğine ve şairlere, kâhinlere bilgi kaynaklığı yaptığına inanılan cinlerin, İslam’dan sonra göklere yaklaşmadıkları, böyle bir teşebbüs durumunda bir alev topu (*şihâb*) tarafından uzaklaştırıldıkları ve yakıldıkları söylenmektedir (Cin 72/8,9). Bu durumda cinin konumunda bir değişiklik olmaktadır. Daha önce semadan haber aldığına inanılan cin, İslam’ın gelişiyle bu konumunu kaybetmektedir.

“Hâlbuki daha önce biz göğün bazı kısımlarında haber dinlemek için oturacak yerler bulup oturuyorduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse, kendisini gözetleyen bir alev (*şihâb*) bulur” (Cin 72/9).

280

Kur’an-ı Kerim’in gelişinden sonra, cinlerin göğü dinleyip oradan bazı insanlara haber getirdiği iddiası, bu âyet-i kerimeyle yıkılmaktadır. Bunu takip eden âyet, Kur’an’ın cinlerle ilgili kanaatleri yıkışının hayırlı yeni bir döneme başlangıç teşkil ettiğine dikkatimizi çekmektedir:

“Bilmiyoruz ki yeryüzündekilere bununla bir kötülük mü murad edildi yoksa bir iyilik mi” (Cin 72/10).

Allah’ın hikmetiyle planladığı bu yeni aşamanın, öncekinden daha hayırlı olacağından hiç şüphe yoktur. Aslında bu anlatımla Kur’an’ın bize söylediği şey; gelecekte yahut gaybdan haber vermenin yolu olarak cinlere başvurma, beyhude bir çaba olduğudur. Bir anlamda cinlerin gaybdan haber alma iddialarını boşa çıkaran Kur’an, âyet-i kerimde anılan ateş topu (*şihâb*) görevi görmekte ve cinlere atfedilen bu özelliklerin temelsizliğini ilan etmektedir.

Kur’an cin algısında bir değişiklik yaratmayı amaçlamaktadır. Kur’an Arapların kavramlarıyla konuyu anlatmaya başlamakta, ama bu kavramları bulundukları mitolojik seviyeden anlaşılabilir akli bir seviyeye çekmektedir. Bunun için şöyle bir süreç takip edilmektedir;

İlk olarak, Arapların cinlerin semadan haber alıp kâhinlere ilham kaynağı oldukları yönündeki inanışları dile getirilmektedir.

İkinci olarak, Kur'an'ın gelip cinlerin böyle bir gücünün bulunmadığını söylemesiyle, semadan mesaj alma iddialarının artık geçersiz kılındığını bildirmektedir.

Son olarak, cinler akli bir zemine çekilmekte ve mümin ve kâfir olarak tasnif edilmektedir.

3. KUR'AN'IN CİN TASAVVURU

Kur'an'ın gelişiyle birlikte, cinlerin artık Müslüman ve kâfir diye ikiye ayrıldıkları özellikle vurgulanmaktadır. Cinlerin mümin ve kâfir olarak adlandırılmaları onları, mitolojik bir unsur olmaktan çıkarıp, insani bir düzleme çekmek demektir. Böylece cinler kâfir cinler yani şeytanlar ve mümin cinler yani insanileşenler olarak adlandırılmıştır. Başka bir ifadeyle Kur'an'ın mesajına kulak verip Müslüman olanlar ve ona kulak tıkayıp kâfir olanlar (şeytanlaşanlar) şeklinde bir tasnif söz konusu olmaktadır:

“Cinler, biz hidâyet rehberini işitince ona inandık, dediler. Kim Rabbine inanıp sığınırsa, ona korku yoktur. Kuşkusuz içimizde İslamı tercih eden de var, yoldan çıkan da. İslamı tercih eden, doğru yolu bulmuş demektir” (Cin 72/13, 14).

“De ki: Bana cinlerden bir topluluğun Kur'an'ı dinlediği ve toplumlarına şöyle dediği vahyolundu: “Biz bizi şaşırtacak şeyler söyleyen bir Kur'an dinledik”. Bu Kur'an doğru yola ilettiği için biz ona inandık. Bundan böyle Rabbimize hiçbir şeyi ortak koşmayacağız. Şüphesiz Rabbimizin şanı çok yücedir. O asla **eş ve çocuk edinmemiştir**” (Cin 72/1-3).

“Ey Peygamber! Biz cinlerden bir kısmını Kur'an dinlemek üzere sana yönlendirmiştik. Onlar gelip Kur'an'ı dinlemeye başlayınca birbirlerine, “Sessiz olun, dinleyelim” demişler, Kur'anın okunması sona erince de uyarmak üzere kavimlerine dönmüşlerdi. Döndüklerinde kavimlerine şöyle demişlerdi: “Ey kavmimiz! Biz **Musa**'dan sonra indirilen; önceki kitapları onaylayan, hakka ve doğru yola ileten bir kitap dinledik” (Ahkâf 46/29, 30).

Cin Sûresi, Hz.Peygambere nübüvvetin 8. yılında Taif dönüşünde nazil olmuştur. Bu sûreyle Hz. Peygambere, büyük sıkıntılara maruz bırakıldığı Taif'in ardından bir olağanüstülük yaşatılmakta ve teskin edilmektedir. Eşi Hatice'yi ve Amcası Ebû Tâlib'i kaybettiği hüznü yılında da, *İsra* sûresinin nüzulüyle kendisine böyle bir olağanüstülük yaşatılmıştı. Hz.Peygamberin zor zamanlarında yapılan bu müdahaleyle dayanma gücü artırılmakta, kendisine sabır aşılanmaktadır. Kur'an-ı Kerim bu tür müdahaleleri, *sekin*e indirmek şeklinde kavramsallaştırmaktadır.

Benzer bir durumla bu sûrenin nüzulünde karşılaşmaktayız. Mekke'de yaşadığı hayal kırıklığını gidermek ve davetine kulak veren insanlar bulmak

üzere yöneldiği Taif'te yanındakilerle birlikte kendisine reva görülen kötü muamele Hz.Peygamberi derinden etkilemiştir. Taif'ten dönüşü sırasında bu sûre nazil olmuş ve kendi halkının reddetmesine rağmen, hiç tanımadığı cinlerden bir grubun¹ onu dinledikleri ve çağrısını kabul ettikleri söylenecek kendisine büyük bir moral desteği sağlanmıştır. Adı geçen cin grup Hz. Peygamber'e âyet örneklerinde de görüldüğü gibi, bizzat Allah tarafından bildirilmektedir: “*Cinlerden bir grubu Kur'an dinlemek üzere sana yönelendirmiştik*” (Ahkâf 46/29).

Mevlana Muhammed Ali bu sûreye girişte, burada anılan cinlerin genel olarak peygamberin çağrısına o anda kulak verme imkânı olmayan ama gelecekte İslam'ın çağrısını kabul eden Arabistan dışındaki bütün halkları ifade ettiğini söyler ve âyetlerin gelecek muhteşem günlerin bir habercisi olarak anlaşılabilirliğini ifade eder.² Mevlana Muhammed Ali Kur'an yorumunda, peygamberi dinleyip de gidip kendi halklarına bunu haber veren ve cin olarak anılan gruptan maksadın Yahudiler olduğu kanaatinde. Burada anılan cinlerin, insanlar olduğu yönündeki kanaati daha önce dile getiren Kur'an yorumcuları da vardır. Bunların başında Taberî gelmektedir. Taberî bu pasajda anlatılan olayın, Mekke Taif arasında küçük bir vahada meydana geldiğini aktarmaktadır.³

Taberî'ye dayanarak Elmalılı Hamdi Yazır, sûrede anılan cinlerden maksadın insanlar olduğu yönünde yorumda bulunur. Benzer şekilde Muhammed Esed de âyetin çevirisine düştüğü dipnotta, burada anılan cinlerin, Arapların daha önce bilmedikleri yabancı insanlar anlamında olduğunu söyler.

Bizim kanaatimiz de sûrede anılan cin teriminin, ya yabancı ya da o anda orada bulunmayan yani henüz gayb durumunda olan insanları kastettiği yönündedir. Zira orada bulunan cinleri Hz.Peygamber görmemiş, bu kendisine haber verilmiştir. Cin sûresi ve Ahkaf sûresi beraber incelendiğinde, Hz.Peygamberin getirdiği mesaja kulak verenler şöyle sıralanmaktadır: Cin sûresinin ikinci âyeti, bir daha asla şirk koşmayacakları sözünü veren cinlerden bahsetmektedir. Bu sözü veren grubun müşrikler olduğu açıktır. Aynı sûrenin üçüncü âyeti de, artık Allah'ın asla eş ve çocuk edinmediğine kanaat getirdiklerini söyleyen cinlerden bahsetmektedir. Bunlardan kastın da Hristiyanlar olduğu anlaşılmaktadır. Aynı çerçevede Ahkaf sûresinin 30. âyeti ise Kur'an'ın Hz.Musa'yı desteklediğinden bahseden Yahudilerden

¹ Hem Cin sûresinde hem Ahkâf Sûresinde, grup olduğunu anlatmak için (29.âyet) *cinlerden bir nefer* denmektedir. Nefer, Arapça'da 3'ten 10'a kadar olan kişi sayısını bildirir.

² <http://www.aaail.org/text/hq/comm/mali/72/c72s1.shtml>

³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, anılan âyetlerin yorumu.

bahsetmektedir. Bu durumda Hz.Peygamber döneminde yaşayan ve onun çağrısına henüz olumlu cevap vermemiş olan üç grup halkın; yani müşrik, Hıristiyan ve Yahudilerin, gelecekte İslam'ın mesajına kulak verecekleri Hz.Peygambere bildirilmiş olmaktadır. Bütün bu grupların cinler değil, insanlar olduğu açıktır. Bu durumda bu pasajlarda cin'in, **henüz varlık alanına çıkmamış insanlar** anlamında kullanıldığı netlik kazanmaktadır.

Ahkâf sûresine biraz daha yakından bakacak olursak:

“Hani biz bir grup cini, Kur'anı dinleyebilsinler diye sana yöneltmiştik ...” (Ahkaf 46/29).

Bu âyetle ilgili bir kaç muhtemel yorum yapmak mümkün görünmektedir:

İlk olarak; yukarıda anıldığı gibi, cin grubu peygamberin hitap ettiği çevreye ait olmayan, gözden uzak insanları temsil etmektedir.

İkinci olarak, şâyet bu gözden uzak insanlar (cinler), Hz.Peygamberin vefatından sonra gelecek olan insanlara işaret etmiyorsa, bu durumda o zamanın, çölde veya şehir dışında yaşayan insanların göstermesi de muhtemeldir. Zira bu cin grubunun kendi toplumlarına dönüp “*Musa peygamberi ve onun getirdiğini tasdik eden bir Kitap dinledik,*” demeleri o çevrenin kültürünü bilen ve olup bitenle bir şekilde ilgilenen insanlardan bahsedildiğini çağrıştırmaktadır. Cin sûresinde (6.âyet), hem insanlardan hem de cinlerden *adam (rical)* olarak bahsedilmesi bu iki yargıyı güçlendirmektedir.

Üçüncü olarak, burada cinlerden kasıt insanlar değil de **gaybî varlıklar** yahut **görünmez güçler** ise, bu durumda Araplar arasında yaygın olan cin anlayışına dayalı olarak, kendilerine üstünlük verilen ve bir şekilde aracılıklarıyla bilgi elde etmek için insanların peşlerine takıldıkları cinlerin, bizzat peygambere gelip ondan bilgi almaya çalıştıkları söylenerek dereceleri düşürülmekte ve peygamberin konumu yüceltilmektedir. Böylece hem Taif’de büyük bir hüznün yaşayan peygamberin ruh hali düzeltilmekte hem de kendisine yaşadığı felaket günlerini geride bırakan taze bir başlangıç müjdelenmiş olmaktadır.

Bu durumda Hz.Peygamber bir tür *vizyon* yani *ruhsal gerçeklik* yaşamış olmaktadır. Bu, İsrâ olayındaki gibi nebevi bir tecrübe olarak görülebilir. Bu olayın gerçekliği onun kişiliğiyle sınırlıdır. Gerçekte ortalıkta dolaşan bir cin grubunun gelip Kur'anı dinlediği şeklinde lafzi olarak anlaşılmamalıdır. Umulmadık bir mekânda ve umulmadık bir zamanda beklenmedik bir şekilde gerçekleşen *vizyon* yahut *ruhsal gerçeklik* bütün peygamberler için önemli bir tecrübedir. Peygamberlere dünyanın kendilerine dar edildiği zor zamanlarında, böyle bir *vizyon* yaşatılmaktadır ki; bu vizyon peygamberin

beş duyusuyla algılayamadığı bir düzeyi kavramasını mümkün kılan bir donanım kavuşturulmasıyla gerçekleşmektedir.

Cinlerin insan anlamında kullanılmasının bir başka örneğini, Kral peygamber olan Süleyman'ın emrinde çalıştığı söylenen cinler ve şeytanların anlatıldığı âyetlerde görmekteyiz. Âyetlerden öyle anlaşılmaktadır ki Süleyman'ın emrinde çalışanlar, savaşlarda esir edilen ve büyük yetenek sahibi olan savaş esirleri ve mahkûmlardır. Bunlar, âyetlerde işaret edildiği gibi, derin havuzlar/barajlar, binalar ve kaleler yapmakta; dalgıcılık ve heykeltıraşlık gibi meslekleri icra etmekteydiler. Burada anılan cinler ve şeytanlar, yarı açık ceza evi mahkûmu gibi anlatılmaktadır. Zira ellerinden iş gelmeyen veya kontrol altında tutulması gereken şeytanların (insanların), kelepçeli halde (daha ağır hapis şartlarında) tutuldukları ifade edilmektedir. Bu durumda cinler ve şeytanlar, kendilerine atfedilen olağanüstü özellikleri barındıran yahut bütünüyle bu özelliklerle kontrol edilen insanlardan ibaret görünmektedir. Şeytanların sadece Süleyman'la konuşmadıkları Yahudiler'e de Süleyman'ın saltanatı aleyhine sözler söyledikleri Bakara Sûresi 102. âyette anılmaktadır. O halde buradaki Şeytan teriminin, Şeytan tabiatlı insan anlamında anlaşılması daha uygun görünmektedir.

4. CİN ve İNS

Bazı âyetlerde *cin* ve *ins* terimleri birlikte anılmaktadır. Bu âyetlerde insan değil de *ins* kelimesinin kullanılması dikkatten kaçırılmamalıdır. O halde Cin'in Kur'andaki mahiyeti onunla bir arada kullanılan *ins* kelimesi de tahlil edilerek belirlenmelidir. *İns* ve aynı kökten *enes*, medeni demektir ve vahşetin karşısıdır (*Cevherî*, "i-n-s", 53).

Bu durumda *insin* karşısı olarak alındığında *cin* vahşiliği ve medeni olmayı ifade etmekte, insandan önce var olan ve temel özelliği şiddet, yakıcılık (Hicr 15/27), yıkıcılık ve kan dökücülük olan varlıkları tanımlamaktadır. İnsandan önce var olması, haklarında bilgi sahibi olmamızı imkânsız kıldığı için onlara *cin* denilmiş olması da muhtemeldir. Cinlerin *zehirli bir ateşten* yaratıldığını söyleyen âyet, bu varlıkların bu dönemlerdeki davranış özelliklerine işaret ediyor olabilir.

İnsiyy (karşısı tekil olarak *cinniyy*) ve onun çoğulu *ünâsiyy*, *topluluk halinde yaşayan insanlar* anlamındadır.⁴ Bu kullanımda *cin*, henüz toplu halde yaşama kültürü geliştirmemiş insanları karşılamaktadır. Râgıb İsfahanî *ins* kelimesine, fitri olarak medeni olan yahut medeniliğe eğilimi bulunan an-

⁴ Kelimenin geçtiği Furkan Suresi 49. Âyetin yorumu için bkz. Maturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c.10, s.260.

lamını vermektedir. İnsanın bu varlık tarzından sonra onların yerine geçmek üzere (*halife*) yaratılmış olmasının, bunların vahşi özelliklerinden ve olgunlaşmamış olmalarından kaynaklanması mümkündür. Bu olgunlaşma ve tam gelişme durumu Arapçada *cinnü's-şebâb* (gençliğinin ilk evreleri) olarak kullanılmaktadır (*es-Sihâh*, “c-n-n”, 215).

Bu durumda insandan önce var olan ve âyetlerde kan döktüğü ifade edilen varlıklar, tekâmül seyri dikkate alındığında, insanın henüz akletme seviyesine ulaşamamış hali olarak da yorumlanabilir. Buradan hareketle bazı bilginler *cin*'i, insanın gizli kalmış, açığa çıkmamış yetenekleri olarak yorumlamalarını da hatırlatmak gerekir.⁵ Seyyid Ahmed Han, cinleri medeni olmayan, dağ başlarında ve ıssız bölgelerde yaşayan insanlar olarak görürken, *insin* bu medenileşmiş ve gelişmiş varlığı tanımlıyor oluşundan yararlanmış olmalıdır.

5. İNSANLARDAN ve CİNLERDEN ŞEYTANLAR

Kur’anda şöyle buyrulmaktadır:

“Allah, kıyamet günü herkesi bir araya toplayıp diyecek ki: “Ey cinler topluluğu (*ma'sere'l-cinni*) siz dünyada birçok insanı yoldan çıkardınız ve peşinizden sürüklediniz” (En’âm 6/128).

Bu âyet aynı sürenin 112. âyetiyle birlikte okunduğunda bahsedilenlerin peygamberlerin mesajına kulak tıkayan inkârcı topluluklar olduğu görülür. Zira 112. âyet şöyle demektedir:

“Aynı şekilde *insan ve cin şeytanlarını*, her peygambere düşman yaptık. **Bunlar** inananları aldatmak için yaldızlı sözler fısıldar, telkinlerde bulunurlar. Eğer Rabbin isteseydi onlar bunu yapamazlardı. Bu durumda ey Peygamber! O *inkârcıları* yalan ve iftiralarıyla baş başa bırak.”

İki âyette de cin ve şeytan olarak anılanların, peygamberlere direnen ve onlara düşmanlığı örgütleyen inkârcılar olduğu gâyet açıktır. Kutsal kitaplarda da, peygamberlerin cinler ve şeytanlarla değil, inkârcı kişilerle olan mücadelelerini anlatan ifadeler bulunmaktadır.

Kur’an’ın *cin* terimine akıl sahibi organizmalar için kullanılan terimlerle atıfta bulunduğu birçok yerde bu ifade, insanın şeytani güçlerle (*şeyâtin*) ilişkisinin sembolik olarak kişiselleştirilmesine işaret eder:

“Böylece, aldatmak için birbirine yaldızlı sözler fısıldayan cinlerin ve insanların şeytanlarını her peygambere düşman yaptık” (En’âm 6/112).

⁵ Abdullah Yusuf Ali’nin bu konudaki yorumu için bkz., *The Holy Qur’an: Text, Translation and Commentary*, s.319, dipnot: 929.

“Sizden önce geçmiş cin ve insan milletleri ile birlikte ateşe girin” der. Her millet girdikçe yoldaşına lanet eder. Hepsi orada birbirine yetiştiği zaman sonrakiler öncekiler için, “Rabbimiz, işte şunlar bizi yaptırdı. Onlara ateşten kat kat açap ver” derler. “Her biri için kat kat azap vardır, fakat siz bilmezsiniz” der” (A’raf 7/38).

“Andolsun, cehennemi hep insan ve cinlerle dolduracağım” sözü tamamlanmıştır” (Hud 11/119).

Cinler İslam’dan önce hem Araplarda hem de diğer kültürlerde görünmeyen varlıkların ortak ismi olarak kullanılır ve sebebi açıklanamayan olayların gizli failleri olarak düşünülürlerdi. Hem Doğu hem de Batı geleneklerindeki görünmez ruhlar, cinler, periler, şeytanlar ve Yunan mitolojisindeki müzler/musalar, sirenler gibi unsurların tamamını bu kapsamda düşünmek gerekir.

Yunan mitolojisinde cinler, tanrıların altında insanların üstünde bir yere yerleştiriliyorlardı. **Sokrat’ın Cini** (*Demon d’Socrat*) deyiimi meşhurdur. Sokrat kötü bir şeyi yapmaya eğilim gösterdiği her durumda, kendisini bundan alıkoyan içsel bir ses duyduğunu söylemiş ve buna *cin* adını vermiştir. Bu hissi, insanın ilahi ve beşeri güçleri arasında orta yerde bir güç olarak tasarımladığı söylenebilir ki aslında bu insanın vicdanından başka bir şey değildir.

Cahiliye döneminde Araplarda bazı kâhinler kendilerinin özel cinleri ve şeytanları olduğunu, bunların semadan haberler getirdiğini ve bu sayede gayba dair bilgiler elde ettiklerini iddia ederler ve halkı buna inandırıyorlardı. Bu tutumlarıyla, Arapların *cinleri* Allah’a ortak koştuklarına En’âm sûresinde işaret edilmektedir. Cinlerin Allah’a ortak koşulması, onlara tapıldığı anlamında değildir. Buradaki şirk, bazı olayları açıklamada ve anlamada, cinleri devreye sokmayı ve olayların faillliğini Allah’a değil de cinlere vermeyi veya bazı şeylerin gerçekleşmesinin *gerçek sebebi* olarak cinleri görmeyi ifade eder. Arapların cinleri bu şekilde düşünmeleri onların gerçekliğine işaret etmez. Zira onlar Allah’tan başka tanrılara da tapıyorlardı. Onların tapmaları, nasıl taptıkları tanrıları gerçek yapmıyorsa, aynı durum varlığına inandıkları cinler için de geçerlidir. Aynı yanlış mantıkla, Araplar Allah ile cinler arasında soy-sop ilişkisi de kurmaktaydılar. Yukarıda anıldığı gibi, Saffât sûresinde, Allah ile cinler arasında nesep ilişkisi kuran bu putperest zihniyet eleştirilmektedir.

Bu varlık tarzlarına ilişkin benzer algıları, Hint ve Çin gibi doğu geleneklerinde görmek de mümkündür. Hint ve Çin kültürü de, gayb âlemiyle (*numinous world*) akışkan bir trafiğin seyrettiği bir dünyaya sahiptir. Bu varlıkların bulunduğu âlemlerle ilişki kurabilme kudreti, Hint kültüründe kast sisteminin bozulduğu yegâne alanlardan biridir (Gardner 1995: 598-611).

Kur’an’da geçen cin terimine ilişkin yorumların neredeyse tamamına ya-

kınının, Kur'anın esâtîr/efsane dediği bu folklorik ve mitolojik anlatımın etkisiyle yapıldığı görülmektedir. Kur'anın halkın şuurunda kökleşmiş bu efsanelere göndermede bulunmasının farklı sebepleri vardır. Bunlardan önemli biri aşağıdaki âyette görülmektedir:

“Cinni de insi de bana ibadet etsinler diye yarattım” (Zâriyat 51/56).

Bu âyet görünen ve görünmeyen bütün varlıkların Allah'a bağlı olduklarını, O'nun dışında bir hükümranlıklarının bulunmadığını beyan eden ve Allah'ın bütün varlık alanları üzerindeki kudretini öne çıkaran bir anlam örgüsüne sahiptir. Arapların ve onlardan önceki milletlerin cinler, sirenler (peri kızları), musalar/müzler (ilham tanrıçaları), vs. hakkındaki inançlarıyla, evren görünmez varlıklarla kuşatılan bir alana çevrilmişti. Bu varlıkların ya doğrudan ya da bazı insanları kullanarak âlem üzerinde etkin olduklarına inanılıyordu. Kur'an bu verili durumu dikkate alarak, bu varlıkların gerçek olup olmadıklarını tartışmaya açmadan: “cin yani görünmez varlık olarak inandıklarınızın tamamı bizim hakimiyetimiz altındadır, bizim hükümranlığımız dışında onların bir etkisi yoktur ve sizin üzerinizde de kontrolleri söz konusu değildir”, demektedir.

Aynı şekilde “Göklerden haber almaya çalışan her türlü gaybi varlığı bir ateşin (*şihâb* (Cin 72/8,9) takip ettiğini” söyleyen âyet de mecâzî olarak alınmalı ve şöyle anlaşılmalıdır: Kur'an'ın gelişinden önce gaybdan cinler aracılığıyla haber aldığını söyleyerek insanları kendine bağlayan ve onlara tahakküm edenlerin bu iddiaları, Kur'an'ın gelişle yalanlanmaktadır. Kur'an cinlerin ve onlarla iletişimde bulunduğunu söyleyen şair ve kâhinlerin bu yöndeki beyanlarının yalan ve uydurma olduğunu ilan etmektedir. Göklerden haber almaya çalışanları takip eden ateş, Kur'an mesajıdır. Bu mesaj, cinlerin gaybdan haber alma iddialarını, bu iddiaya dayalı olarak insanlara hükmetme kudretlerini de yakan, yok eden bir ateştir. Âyetin bu varlıklarla ilgili anlatımındaki temel odağı kaybederek, bu olayın ontolojik olarak nasıl gerçekleştiğini üzerinde kafa yormak/düşünmek ve daha da ileri giderek, madem Kur'an onlardan bahsediyor, o zaman bunlar acaba nasıl varlıklardır şeklinde bir soru sormak, Kur'an'ın bu anlatımıyla vermek istediği mesajı germemek demektir.

Arapların cin algıları ve şirk mantığı içinde onlara yükledikleri özellikler Kur'an tarafından dile getirilmekte ve eleştirilmektedir. Benzer bir şirk durumuna şimdi de insanların düştüğünü görmek üzücüdür. Allah mü'minlere, cin/şeytan/iblis –adı her neyse- gibi varlıkların zarar veremeyeceğini onlar üzerinde bir tahakkümde bulunamayacağını beyan ederken (İsra 17/62-65), birilerinin cinlendiğini söylemesi ve bunlardan kurtulmak için cin taifesinin (cincilerin) peşinden koşması, bu şirkin günümüzdeki tezahüründen başka bir şey değildir. Bu tutumu Cin sûresindeki âyetlerden takip edelim:

Cin Sûresinin 6. âyeti, cincilerin (cinden insanların/*ricâlün mine'l-cinni*) kendilerine sığınan yahut başvuran insanların korkularını, zilletlerini ve zafiyetlerini daha da artıracaklarını (*rehak*) bildirirken, 13. âyet Allah'a güvenip dayananların böyle bir korku ve endişeden emin olarak yaşam süreceklerini ilan etmektedir. İlginç bir şekilde âyette geçen *rehak* terimi, korku, zafiyet ve zillet gibi bağımlı insan psikolojisini tanımlamaktadır. Bunlar tam da cinlendiği söylenen insanlarda gözlemlenen belirtilerdir. İmam Mâtürîdî, ne amaç için olursa olsun, insanın Allah'a değil de cinlere sığınmasını şirk olarak tanımlamaktadır. Buna ek olarak Mâtürîdî, "cinlerin yahut cincilerin (cinden insanların) onlara sığınanların korkularını daha da artırdıkları" âyetinde korkunun kaynağının cinler değil, insanın bu yöndeki yönelimi olduğunu dile getirmektedir (Mâtürîdî 2005: 16/161). Mâtürîdî'ye göre daha güçlü bir varlık olan insanın, bu tür vehmî varlıklara sığınması, zafiyet ve insan cinsinin aşağılanmasıdır. Cinler öyle bir zafiyet durumundadırlar ki, insanlara zarar vermeleri söz konusu olamaz (Mâtürîdî 2005: 16/161).

Denilebilir ki eğer bunların insanlara bir zararı olmayacaksa neden şerlerinden Allah'a sığınılması istenmektedir? (Örneğin Felak ve Nas Sûreleri). Bu sûrelerde görünen görünmeyen her türlü kötülükten Allah'a sığınılmasının istendiği doğrudur; ama bu kötülüklerin kaynağı insanlardır, görünmeyen varlıklar değil:

"Yarattığı şeylerin şerrinden, karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden, düğümlere üfleyenlerin şerrinden ve kıskanç kişinin şerrinden sabahın Rabbine sığınırım" (Felak suresi).

"İnsanların kalplerine vesvese sokan, pusuya çekilen cin ve insan şeytanın (kötülüğe kaynaklık edebilecek her türlü görünür, görünmez varlığını) şerrinden insanların Rabbine, insanların mutlak Melikine, insanların İlahına sığınırım" (Nas suresi).

Sûrelerde şeytan yahut cinin insana zarar vermek üzere aktif birer varlık olarak beklediklerini ve ona tuzak kurduklarını söylemek mümkün değildir. Örneğin, karanlığın çökmesi tek başına geceyi şer yapar mı ki, Allah gecenin şerrinden bahsetmektedir? Şüphesiz buradaki şer, gecenin karanlığından korkan insanın kendi içinde yarattığı ruh haletinden ve bunun yarattığı psikozdan başka bir şey değildir. Aynı şekilde düğümlere üflemek tek başına hiçbir kötülüğün kaynağı olamaz. Ama kendisi için böyle bir üflemenin gerçekleştiğinden şüpheye düşen insanı, bu şüphesi bir kurt gibi içinden kemirmeye başlar. İnanan ve Allah'a güvenen, Allah'a mütevekkil olan (görmediği ve kontrol altına alamadığı yer ve zamanlarda bütün vekâleti Allah'a verme güvenini gösteren) bir müminin böyle bir süreçten etkilenmesi mümkün değildir. Zira meydana gelen etki, düğümlere üfleyeninin etkinliğini değil, ona inanan insanın zayıflığının ve inanç bozukluğunun etkisidir.

İnsanların kalplerine vesvese sokan cin ve insan yani görünen ve görünmeyen bütün varlıkların şerrinden bahseden âyette de benzer bir durum vardır. İnsanın kalbine vesvese sokan kendisinden başkası değildir. Bütün vesveselerin kaynağı olgunlaşmamış ve yakîn olarak inanmamış insanın kendi zihninin ürettikleridir. Hiçbir şey ya da kimse, insanın kalbine bir şey üflüyor değildir. Vesvese ifadesi de bunu göstermektedir. Bütün bu olumsuzlukların kaynağı insanın kendisidir; dolayısıyla gaybı taşlamanın bir anlamı yoktur. Allah’a inanan ve güvenen insanların, tabiri caizse, zihinlerine kurdukları bu anti-virüs programı; kendilerine bulaşma ihtimali olan her türlü virüsü, cinî, şeytanı kendinden uzak tutmaktadır.

Örneğin cinnet geçirdiği veya cinlendiği söylenen kimselerin beyinlerinin fiziksel veya kimyasal bir dengesizliğe uğradığı net bir şekilde gözlenmektedir. Bu sebeple de cinlerle ilişkilendirilen hastalıkların (*mecnunluk, maraz*, vs.) tamamına yakını, beyin fiziksel ve kimyasal yapısında meydana gelen dengesizliklerden kaynaklanmaktadır. Şizofreni, psikoz, depresyon gibi hastalıkların, insanın fiziksel ve kimyasal yapısının değişmeye başladığı ergenlik çağında ortaya çıkması, bu iddiamızı desteklemektedir. Yeni doğum yapmış kadınlarda gözlemlendiği söylenen *al bastı* mitolojisini de bu kapsamda değerlendirmek gerekir.⁶ Bu insanların kendilerini kaybetme, çıldırma belirtileri vücut kimyalarında meydana gelen değişimle ve bu değişimin onlarda yarattığı zafiyetle ilgilidir. Zira aynı kişiler hayatlarının başka dönemlerinde bu belirtilerin hiçbirini göstermemektedirler.

Sonuç

İnsanın gayb konusundaki bilgisizliği, onu istismara açık hale getirmektedir. Bu istismar, yaygın bir şekilde cinler konusunda kendine alan bulmaktadır. Cin terimi etrafında yaratılan korku, folklorik birçok unsur da eklenerek kulaktan kulağa gittikçe büyümüş ve akl-ı selim sahibi insanları bile esir alır hale gelmiştir. Kur’an-ı Kerim, insanlar üzerinde etkin olduklarına inanılan bu güçlerin mü’minler üzerinde hiçbir kontrollerinin olamayacağını ilan etmesine rağmen, insanların cin tasallutundan bahsediyor oluşları, hayatımızı Kur’an’ın özgürleştirici ruhundan ne kadar uzak bir tarzda inşa ettiğimizin göstergesi durumundadır.

Kur’an-ı Kerim İslam’dan önce cinlerin gaybdan bilgi alarak insanlar üzerinde hâkimiyet kurdukları yönündeki inancı yıkmış ve kontrolü tekrar insana geri vermiştir. Bu noktada, Hz.Süleyman’ın Belkis’in tahtını

6 Genel olarak al karısı veya al bastı, yeni doğum yapmış kadınlara ve atlara musallat olan korkunç bir yaratık olarak hayal edilir. Uzun boylu, uzun parmaklı ve uzun tırnaklıdır. Çok çirkin ve iğrenç bir suratı vardır. Bedeni yağlı, uzun ve siyah saçlıdır. Saçları, darma-dağınıktır ve kocaman bir başa sahiptir. Dişleri at dişi gibi iri ve seyrek, ayakları ise terstir. Bunlar lohusa kadınların ve yeni doğan çocukların ciğerlerini yiyerek beslenirler. Daha çok kırmızı elbise giyerler; su başında ve ağaçlık yerlerde yaşarlar. İlginçtir ki, bu mitolojik tanımlamalar Anadolu’nun birçok yöresinde cinler için yapılmaktadır.

Yemen’den Kudüs’e getirtme kıssasında, cinlerden ifrit denilen varlık ile kendisine ilim verilen insan karşıtlığı anılmaya değerdir. Kendisine gelecek olan Belkıs’tan önce onun tahtını getirterek büyüklüğünü göstermek isteyen Süleyman, bu işi kendisi için kimin yapacağını sorunca, Cinlerden bir ifrit ‘*oturduğun yerden kalkmadan o tahtı sana getiririm*’ (Neml 27/39) der. Bunun üzerine, orada bulunan bir âlim öne çıkar ve “*gözünü açıp kapayınca kadar tahtı ona getireceğini*” söyler (Neml 27/40).

Bu kıssa, cin olarak adlandırılan varlığa karşı, insana, bilgiye ve âlime verilen değeri göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu olağanüstülüğün sahibi ne peygamberdir ne de bir cin; aksine bilgisel donanımına sahip bir insandır. Neml 38. âyetten itibaren anlatılan bu olayla, bilginin ve kontrol edilebilenin karşısında cinle temsil edilecek olan ve açıklanamayacak bir olay olarak yüceltilebilecek olanın önu kesilmiş olmaktadır. Zira ‘kendisine ilim verilen bir kişi’ vurgusuyla, anlaşılabilir, açıklanabilir, ilke ve kurallara bağlı olan ve herkese açıklığı sebebiyle nesnelliği bulunan bir anlayış öne çıkarılmaktadır. Aynı zamanda bilgi sahibi olduğu söylenen kişinin sahip olduğu bilginin özelliği de âyette vurgulanmakta ve bu bilginin ‘kitabî’ olduğu söylenerek objektifliğinin altı çizilmektedir. Böylece görünmez varlıklara bağlanabilecek her türlü eylem, makul bir zemine çekilerek insanlara tahakkümde bulunacak görünmez güçlere insiyatif verme sürecinin önu kapatılmaktadır. Bilginin ve insanın cinin önüne geçirildiği bu olaydan binlerce yıl sonra, insanların kendilerini zelim ederek cinlerden medet umması, insanlığın bilim ve teknikte kaydettiği onca gelişmeye rağmen, zihinsel olarak ne kadar ilkel durumda bulunabileceğini göstermesi açısından manidardır.

Cinler sözkonusu olduğunda tartışılması gereken mesele onların varolup olmadıkları değildir. Mesele, onların nitelikleri ve insanla ilişkileridir. Bu çerçevede Kur’an cinden bahsederken, daha önce insanlar üzerinde hâkimiyet kurma gücü verilen cin algısını yıkmakta; bunun yerine cini, insana zarar verme gücü bulunmayan ve gaybtan bilgi elde edemeyen pasif bir varlığa indirgemektedir. Kur’an böylece varlık hiyerarşisini de muhafaza etmekte ve maddi varlıklar ve görünmeyenler arasındaki iletişim konusundaki uydurmaları da ortadan kaldırmaktadır.

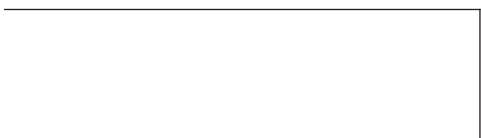
Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Cevheri *es-Sihâh fî l-lüğa ve l-‘ulûm: tecdîdü sihahi’l*, “i-n-s” maddesi

Gardner, Daniel (1995), “Ghosts and Spirits in the Sung Neo-Confucian World: Chu Hsi on kuei-shen”, *Journal of American Oriental Society*, vol:115, No:4, p.598-611.

Yusuf Ali, Abdullah (1983) *The Holy Qur’an: Text, Translation and Commentary*.

E K L E R
E K L E R



EK: 1 FIKH-I EKBER

بسم الله الرحمن الرحيم

أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه: يجب أن يقول آمنت بالله و ملائكته و كتبه ورسله و البعث بعد الموت و القدر خيره و شره من الله تعالى، و الحساب و الميزان و الجنة و النار حق كله. و الله تعالى واحد لا من طريق العدد و لكن من طريق أنه لا شريك له، « قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد و لم يولد، و لم يكن له كفوا أحد. »

لا يشبه شيئا من الأشياء من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه، لم يزل ولا يزال بأسمائه و صفاته الذاتية و الفعلية. أما الذاتية: فالحياة و القدرة و العلم و الكلام و السمع و البصر و الإرادة. و أما الفعلية: فالتخليق و التزويق و الانشاء و الابداع و الصنع و غير ذلك من صفات الفعل.

لم يزل ولا يزال بأسمائه و صفاته لم يحدث له اسم. ولا صفة، لم يزل عالما بعلمه و العلم صفة في الأزل، و قادرا بقدرته، و القدرة صفة في الأزل، و متكلمًا بكلامه، و الكلام صفة في الأزل، و خالق بتخليقه، و التخليق صفة في الأزل، و فاعلا بفعله. و الفعل صفة في الأزل، و الفاعل هو الله تعالى، و الفعل صفة في الأزل، و المفعول مخلوق، و فعل الله تعالى غير مخلوق. و صفاته في الأزل غير محدثة و لا مخلوقة، فمن قال انها مخلوقة أو محدثة، أو وقف أو شك فيها فهو كافر بالله تعالى.

و القرآن كلام الله تعالى، في المصاحف مكتوب، و في القلوب

محفوظ، و علي الألسن مقروء، و علي النبي عليه الصلاة و السلام منزل، و لفظنا بالقرآن مخلوق، و كتابتنا له مخلوقة، و قرائنا له مخلوقة، و القرآن غير مخلوق.

وما ذكر الله تعالى في القرآن حكاية عن موسي و غيره من الانبياء عليهم الصلاة والسلام و عن فرعون و ابليس فان ذلك كله كلام الله تعالى، اخبارا عنهم، و كلام الله تعالى غير مخلوق، و كلام موسي و غيره من المخلوقين مخلوق، و القرآن كلام الله تعالى فهو قديم لا كلامهم.

و سمع موسي عليه السلام كلام الله تعالى كما قال الله تعالى: « و كلم الله موسي تكليما. » و قد كان الله تعالى متكلماً ولم يكن كلم موسي عليه السلام، و قد كان الله تعالى خالقاً في الازل و لم يخلق الخلق، ليس كمثله شيء و هو السميع البصير.

فلما كلم الله موسي كلمه بكلامه الذي هو له صفة في الازل، و صفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين، يعلم لا كعلمنا، و يقدر لا كقدرتنا، و يري لا كرؤيتنا، و يسمع لا كسمعنا، و يتكلم لا ككلامنا.

و نحن نتكلم بالالات و الحروف، والله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حروف، و الحروف مخلوقة و كلام الله تعالى غير مخلوق.

و هو شيء لا كالأشياء، و معني الشيء اثباته بلا جسم و لا جوهر و لا عرض، و لا حد له و لا ضد له و لا ند له و لا مثل له.

و له يد و وجه و نفس كما ذكره الله تعالى في القرآن، فما ذكر الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف.

ولا يقال ان يده قدرته أو نعمته ، لأن فيه ابطال الصفة ، وهو قول أهل القدر والإعتزال ولكن يده صفته بلا كيف ، وغضبه و رضاه صفتان من صفاته تعالى بلا كيف.

خلق الله تعالى الأشياء لا من شيء ، وكان الله تعالى عالما في الأزل بالأشياء قبل كونها ، و هو الذى قدر الأشياء و قضاه ، لا يكون فى الدنيا ولا فى الآخرة شيء إلا بمشيئته و علمه و قضائه وقدره و كتبه فى اللوح المحفوظ ، ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم.

والقضاء والقدر والمشيئة صفاته فى الأزل بلا كيف ، يعلم الله تعالى المعدوم فى حال عدمه معدوما ، ويعلم أنه كيف يكون اذا أوجده ، و يعلم الله تعالى الموجود فى حال وجوده موجودا ، ويعلم أنه كيف يكون فناؤه ، ويعلم الله تعالى القائم فى حال قيامه قائما و اذا قعد علمه قاعدا فى حال قعوده من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم ، ولكن التغير والإختلاف يحدث فى المخلوقين.

خلق الله تعالى الخلق سليما من الكفر والايان، ثم خاطبهم و امرهم و نهاهم، فكفر من الكفر بفعله و انكاره وجحوده الحق بخذلان الله تعالى اياه، و آمن من آمن بفعله و اقراره و تصديقه بتوفيق الله تعالى اياه ونصرته له.

و أخرج ذرية آدم من صلبه علي صور الذر فجعلهم عقلاء، فخاطبهم و امرهم بالايان و نهاهم عن الكفر، فأقرو له بالربوبية، فكان ذلك منهم ايمانا، فهم يولدون علي تلك الفطرة، ومن كفر بعد ذلك فقد بدل وغير، و من آمن وصدق فقد ثبت عليه و داوم.

و لم يجبر أحدا من خلقه علي الكفر و لا علي الايمان، و لا خلقهم مؤمنا و لا كافرا، و لكن خلقهم أشخاصا. و الايمان و الكفر

فعل العباد، و يعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره كافرا، فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا في حال إيمانه و أحبه من غير أن يتغير علمه و صفته.

و جميع أفعال العباد من الحركة و السكون كسيهم علي الحقيقة، و الله تعالى خالقها، و هي كلها بمشيئته و علمه و قضائه و قدره.

و الطاعة كلها كانت واجبة بأمر الله تعالى و محبته و برضائه و علمه و مشيئته و قضائه و تقديره، و المعاصي كلها بعلمه و قضائه و تقديره و مشيئته، لا بمحبته و لا برضائه و لا بأمره.

و الانبياء عليهم الصلاة و السلام كلهم منزهون عن الصغائر و الكبائر و الكفر و القبائح، و قد كانت منهم زلات و خطايا. و محمد عليه الصلاة و السلام حبيبه و عبده و رسوله و نبيه و صفيه و نقيه، و لم يعبد الصنم، و لم يشرك با الله تعالى طرفة عين قط، و لم يرتكب صغيرة و لا كبيرة قط.

و أفضل الناس بعد النبيين عليهم الصلاة و السلام أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطاب الفاروق، ثم عثمان بن عفان ذو النرين، ثم علي بن أبي طالب المرتضي رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، عابدين ثابتين علي الحق و مع الحق كما كانوا نتولاهم جميعا.

و لا نذكر أحدا من أصحاب رسول الله الا بخير.

و لا نكفر مسلما بذنب من الذنوب و ان كانت كبيرة، اذا لم يستحلها، ولا نزيل عنه اسم الايمان، و نسميه مؤمنا حقيقة، و يجوز أن يكون مؤمنا فاسقا غير كافر، والمسح علي الخفين سنة، و التراويح في ليالي شهر رمضان سنة.

و الصلاة خلف كل بر و فاجر من المؤمنين جائزة.

و لا نقول ان المؤمن لا تضره الذنوب، و لا نقول انه لا يدخل النار، و لا نقول انه يخلد فيها و ان كان فاسقا، بعد أن يخرج من الدنيا مؤمنا.

و لا نقول ان حسناتنا مقبولة و سيئاتنا مغفورة كقول المرجئة، و لكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية عن العيوب المفسدة و المعاني المبطللة و لم يبطلها بالكفر والردة حتي خرج من الدنيا مؤمنا، فان الله تعالى لا يضيعها بل يقبلها منه و يثيبه عليها. و ما كان من السيئات دون الشرك و الكفر و لم يتب عنها صاحبها حتي مات مؤمنا فانه في مشيئة الله تعالى، ان شاء عذبه بالنار، و ان شاء عفا عنه و لم يعذبه بالنار أصلا. و الرياء اذا وقع في عمل من الاعمال فانه يبطل أجره، و كذلك العجب.

و الآيات ثابتة للأنبياء، و الكرامات للاولياء حق. و أما التي تكون لأعدائه مثل ابليس و فرعون و الدجال مما روي في الأخبار، انه كان و يكون لهم، لا نسميها آيات و لا كرامات، و لكن نسميها قضاء حاجات لهم، و ذلك لان الله تعالى يقضي حاجات أعدائه استدراجا لهم و عقوبة لهم، فيغترون به و يزدادون طغيانا و كفرا، و ذلك كله جائز و ممكن.

و كان الله تعالى خالقا قبل أن يخلق و رازقا قبل أن يرزق. و الله تعالى يري في الآخرة و يراه المؤمنون و هم في الجنة بأعين رؤسهم، بلاثببيه و لا كيفية، و لا يكون بينه و بين خلقه مسافة. و الايمان هو الاقرار و التصديق. و ايمان أهل السماء و الارض لا يزيد و لا ينقص من جهة المؤمن

به، و يزيد و ينقص من جهة اليقين و التصديق.
و المؤمنون مستوون في الايمان و التوحيد، متفاضلون في
الاعمال.

و الاسلام هو التسليم و الانقياد لأوامر الله تعالى، فمن طريق
اللغة فرق بين الايمان و الاسلام، و لكن لا يكون ايمان بلا اسلام، ولا
يوجد اسلام بلا ايمان، و هما كالظهر مع البطن.

و الدين اسم واقع علي الايمان و الاسلام و الشرائع كلها.
نعرف الله تعالى حق معرفته كما وصف الله نفسه في كتابه
بجميع صفاته، و ليس يقدر أحد أن يعبد الله تعالى حق عبادته كما
هو أهل له، و لكنه يعبده بأمره كما أمر بكتابه و سنة رسوله. و
يستوي المؤمنون كلهم في المعرفة و اليقين والتوكل والمحبة و الخوف و
الرجاء والايمان، و يتفاوتون فيما دون الايمان في ذلك كله.

و الله تعالى متفضل علي عباده، عادل، قد يعطي من الثواب
أضعاف ما يستوجبه العبد تفضلاً منه، و قد يعاقب علي الذنب عدلاً
منه، و قد يعفو فضلاً منه.

و شفاعة الانبياء عليهم الصلاة و السلام حق، و شفاعة نبينا
عليه الصلاة و السلام للمؤمنين المذنبين و لأهل الكبائر منهم
المستوجبين العقاب حق ثابت.

و وزن الاعمال بالميزان يوم القيامة حق، و حوض النبي عليه
الصلاة و السلام حق، و القصاص فيما بين الخصوم بالحسنات يوم
القيامة حق، و ان لم تكن لهم الحسنات فطرح السيئات عليهم حق
جائز.

و الجنة و النار مخلوقتان اليوم، لا تغنيان أبداً، و لا تموت الحور

العين أبدا، و لا يفني عقاب الله تعالى و ثوابه سرمدًا.
و الله تعالى يهدي من يشاء فضلا منه، و يفضل من يشاء عدلا
منه، و اضلاله خذلانه، و تفسير الخذلان: أن لا يوفق العبد الي ما
يرضاه منه، وهو عدل منه، و كذا عقوبة المخذول علي المعصية.
ولا يجوز أن نقول ان الشيطان يسلب الايمان من العبد المؤمن
قهرا و جبرا ولكن نقول العبد يدع الايمان فحينئذ يسلبه منه
الشيطان.

وسؤال منكر و نكير حق كائن في القبر، و اعادة الروح الي جسد
العبد في قبره حق، و ضغطة القبر و عذابه حق كائن للكفار كلهم و
لبعض عصاة المؤمنين.

و كل شيء ذكره العلماء بالفارسية من صفات الله تعالى عز
اسمه فجائز القول به، سوي اليد بالفارسية. و يجوز أن يقال « بروي
خداي » عز و جل بلا تشبيه و لا كيفية.

و ليس قرب الله تعالى و لا بعده من طريق طول المسافة و
قصرها، و لكن علي معني الكرامة و الهوان.

و المطيع قريب منه بلا كيف، و العاصي بعيد عنه بلا كيف،
والقرب والبعد والاقبال يقع علي المناجي.

وكذلك جواره في الجنة والوقوف بين يديه بلا كيفية.

والقرآن منزل علي رسول الله صلي الله عليه وسلم وهو في
المصاحف مكتوب، وآيات القرآن في المعني الكلام كلها مستوية في
الفضيلة والعظمة الا أن لبعضها فضيلة الذكر و فضيلة المذكور، مثل
آية الكرسي لأن المذكور فيها جلال الله تعالى و عظمته و صفاته،
فاجتمعت فيها فضيلتان: فضيلة الذكر و فضيلة المذكور، ولبعضها

فضيلة الذكر فحسب مثل قصة الكفار وليس للمذكور فيها فضل وهم الكفار، وكذلك الاسماء والصفات كلها مستوية في العظمة والفضل لاتفاوت بينهما.

و قاسم و طاهر وإبراهيم كانوا بني رسول الله صلي الله عليه وسلم، و فاطمة و رقية و زينب وأم كلثوم كن جميعا بنات رسول الله صلي الله عليه وسلم و رضي عنهن.

وإذا اشكل علي الانسان شيء من دقائق علم التوحيد فانه ينبغي له أن يعتقد في الحال ما هو الصواب عند الله تعالى الي أن يجد علما فيسأله، ولايسعه تأخير الطلب ولا يعذر بالوقف فيه و يكفر ان وقف.

وخبر المعراج حق ومن رده فهو مبتدع ضال، وخروج الدجال و يأجوج و مأجوج، و طلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسي عليه السلام من السماء، وسائر علامات يوم القيامة علي ما وردت به الاخبار الصحيحة حق كائن، و الله تعالى يهدي من يشاء الي صراط مستقيم.

EL-FIKHU'L-EKBER¹

Çeviri: Prof. Dr. Mustafa Öz

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla

Tevhidin aslı ve buna iman etmenin en doğru yolu şudur: Allah'a meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, öldükten sonra dirilmeye, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna, hesap, mizan, cennet ve cehenneme inandım, bunların hepsi de haktır, demek gerekir.

Yüce Allah, sayı yönüyle değil, ortağı olmaması yönüyle birdir. O, doğurmamış ve doğurulmamıştır. O'na hiçbir şey denk değildir. O yarattıklarından hiç birine benzemez. İsimleri, zâtî ve fiilî sıfatlarıyla daima var olmuş ve var olacaktır.

Allah'ın zaîfî sıfatları: hayat, kudret, ilim, semi, basar ve irâde sıfatlarıdır. Fiilî sıfatları ise, tahlîk (yaratma), terzîk (rızkı verme), inşa (yapma), ibdâ' (örneksiz yaratma) ve sun' (san'atla yaratma) ve diğer fiilî sıfatlarıdır.

Allah, sıfatları ve isimleri ile var olmuş ve var olacaktır. O'nun isim ve sıfatlarından hiçbirisi sonradan olma değildir. O ilmiyle daima bilir, ilim O'nun ezelde sıfatıdır. O kudretiyle daima kadirdir, kudret O'nun ezelde sıfatıdır. Kelâm ile konuşur, kelâm O'nun ezelde sıfatıdır. Yaratması ile daima hâliktir, yaratma O'nun ezelde sıfatıdır. Fiili ile daima fâildir, fiil O'nun ezelde sıfatıdır. Fail Allah'tır, fiil ise O'nun ezelde sıfatıdır. Yapılan şey, mahlûktur. Yüce Allah'ın fiili ise mahlûk değildir. Allah'ın ezelde sıfatları mahlûk ve sonradan olma değildir. Allah'ın sıfatlarının yaratılmış ve sonradan olduğunu söyleyen, yahut tereddüt eden veya şüphe eden kimse Yüce Allah'ı inkâr etmiş olur.

Kur'an-ı Kerîm, Allah kelâm olup, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Bizim Kur'an-ı Kerim'i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûktur; fakat Kur'an mahluk değildir. Allah'ın Kur'an'da belirttiği Musa ve diğer peygamberlerden, Firavun ve İblis'ten naklen verdiği haberlerin hepsi Allah kelimidir, onlardan haber vermektedir. Allah'ın keliması mahluk değildir, fakat Musa'nın ve diğer yaratılmışların keliması mahluktur. Kur'an ise Allah'ın keliması olup, kadîm ve ezelîdir.

¹ İmam-ı Azam Ebû Hanife (ö. 150 h.)'nin eseridir.

Allah'ın "Allah Musa'ya hitap etti."² ayetinde belirttiği gibi, Musa Allah'ın kelâmını işitti. Şüphesiz ki Allah, Musa ile konuşmasından önce de, kelâm sıfatı ile muttasıftı. Yüce Allah yaratmadan da ezelde yaratıcı idi. Allah, Musa'ya hitap ettiğinde ezelde sıfatı olan kelâmı ile konuştu. O'nun sıfatlarının hepsi, muhlûkların sıfatlarından başkadır. O bilir, fakat bizim bildiğimiz gibi değil. O kadirdir, fakat bizim gücümüzün yettiği gibi değil. O görür, fakat bizim görmemiz gibi değil. O iştir, fakat bizim işittiğimiz gibi değil. O konuşur, fakat bizim konuşmamız gibi değil. Biz uzuvlar ve harflerle konuşuruz. Oysa ki Allah, uzuvsuz ve harfsiz konuşur. Harfler mahluktur, fakat Allah'ın kelâmı mahluk değildir.

Allah bir şey (varlık)dir, fakat diğer şeyler gibi değildir. O'nun varlığı cisim, cevher, araz, had, zıd, eş ve ortakdan uzaktır. O'nun Kur'an'da zikrettiği gibi eli, yüzü ve nefsi vardır. Allah'ın Kur'an'da zikrettiği gibi el, yüz ve nefis gibi şeyler, keyfiyetsiz sıfatlardır. O'nun eli, kudreti veya nimetidir denilemez. Zira bu taktirde sıfat iptal edilmiş olur. Bu, Kaderiyye ve Mutezile'nin görüşüdür. O'nun elinin, keyfiyetsiz sıfat olması gibi, gazabı ve rızası da keyfiyetsiz sıfatlarından iki sıfattır.

Allah, varlığı bir şeyden yaratmadı. Allah, varlığı oluşundan önce, ezelde biliyordu. O, varlığı takdir eden ve oluşturanıdır. Allah'ın dilemesi, ilmi, kazası, takdiri ve Levh-i Mahfûz'taki yazısı olmadan, dünya ve âhirette hiçbir şey vaki olmaz. Ancak O'nun Levh-i Mahfûz'daki yazısı, hüküm olarak değil, vasıf olarak yazılıdır.

Kaza, kader ve dilemek, O'nun nasıl olduğu bilinemeyen sıfatlarındandır. Allah, yok olanı yokluğu halinde yok olarak bilir, yarattığı zaman onun nasıl olacağını bilir. Var olanı, varlığı halinde var olarak bilir, onun yokluğunun nasıl olacağını bilir. Allah ayakta duranın ayakta duruş halini, oturduğu zaman da oturuş halini bilir. Bütün bu durumlarda Allah'ın ilminde bir değişme ve sonradan olma bir şey hâsıl olmaz. Değişme ve ihtilaf, yaratılanlarda olur. Allah ayakta duranın ayakta duruş halini, oturduğu zaman da oturuş halini bilir. Bütün bu durumlarda Allah'ın ilminde ne bir değişme, ne de sonradan olma bir şey hâsıl olmaz. Değişme ve ihtilaf, yaratılanlarda olur.

Allah insanları küfür ve îmandan hâli olarak yaratmış, sonra onlara hitap ederek emretmiş ve nehyetmiştir. Kâfir olan; kendi fiili, hakkı inkâr ve reddetmesi ve Allah'ın yardımını kesmesiyle küfre sapmıştır. İman eden de kendi fiili, ikrarı, tasdiki ve Allah'ın muvaffakiyet ve yardımı ile iman etmiştir. Allah Ademin neslini sulbünden insan şeklinde çıkarmış, onlara akıl vermiş, hitap etmiş, imanı emredip, küfrü yasaklamıştır. Onlar da onun

² Nisa 4/164.

Rab olduğunu ikrar etmişlerdir. Bu, onların imanıdır. İşte onlar bu fitrat üzerine doğarlar. Bundan sonra küfre sapan bu fitratı değiştirip bozmuş olur. İman ve tasdik eden de fitratında sebat ve devam göstermiş olur.

Allah, kullarının hiç birini iman ve küfre zorlamamış, onları mü'min veya kâfir olarak yaratmamıştır. Fakat onları şahıslar olarak yaratmıştır. İman ve küfür kulların fiilleridir. Allah, küfre sapanı, küfrü esnasında kâfir olarak bilir. O kimse daha sonra iman ederse, imanı halinde mü'min olarak bilir; ilmi ve sıfatı değişmeksizin onu sever.

Kulların hareket ve sükûn gibi bütün fiilleri hakikaten kendi kazanımlarıdır. Onların yaratıcısı ise Yüce Allah'tır. Onların hepsi Allah'ın dilemesi, ilmi, hükmü ve kaderi ile olur.

Taatların hepsi, Allah'ın emri, muhabbeti, rızası, ilmi, dilemesi, kazası ve takdiri ile vacip kılınmıştır. Masiyetlerin hepsi de Allah'ın ilmi, kazası, takdiri ve dilemesi ile olmakla beraber, rızası ve emri değildir.

Peygamberlerin hepsi de (salat ve selam olsun) küçük, büyük günah, küfür ve çirkin hallerden münezzehtir. Fakat onların sürçme ve hataları vâki olmuştur. Hz. Muhammed, Allah'ın sevgili kulu, resûlü, nebisi, seçilmiş tertemiz kuludur. O hiç bir zaman puta tapmamış, göz açıp kapayacak bir an bile Allah'a ortak koşmamıştır. O küçük büyük hiç bir günah işlememiştir.

Peygamberlerden sonra insanların en faziletlisi, Ebû Bekr es-Sıddîk, sonra Ömer el-Fârûk, sonra Osman b. Affân zu'n-Nûreyn, daha sonra Aliyyü'l-Murtazâ'dır. Allah hepsinden razı olsun. Onlar doğruluk üzere, doğruluktan ayrılmayan, ibâdet eden kimselerdir. Hepsine sevgi ve saygı duyarız. Hz. Peygamber'in ashabının hepsini sadece hayırla anarız.

Müslüman bir kimseyi büyük günahlardan birini işlese bile onu helal saymadığı sürece kâfir saymayız. Bu durumdaki bir kimseden iman ismini kaldıramayız, ona gerçek anlamda mü'min deriz. Bir mü'minin kâfir olmamakla beraber günahkâr olması caizdir.

Mestler üzerine mesh sünnettir. Ramazan ayının gecelerinde teravih sünnettir. Her iyi ve günahkâr insanın arkasında namaz kılmak câizdir.

Günahlar, mü'mine zarar vermez demeyiz. Keza günah işleyen kimse Cehennem'e girmez de demeyiz. Dünyadan mü'min olarak ayrılan kimse, fasık da olsa Cehennem'de ebedi kalacaktır, demeyiz.

Mürcie'nin dediği gibi, iyiliklerimiz makbul, kötülüklerimiz de affedilmiştir, diyemeyiz. Fakat kim bütün şartlarına uygun, müfsit ayıplardan uzak amel işler ve onu küfür ve dinden dönme gibi şeylerle boşa çıkarmaz ve

dünyadan mü'min olarak ayrılırsa şüphesiz Allah onun amelini zayi etmez, bilakis kabul eder ve ondan dolayı sevap verir, deriz.

Allah'a ortak koşmak ve küfür dışında, büyük ve küçük günah işleyen, fakat tövbe etmeden mü'min olarak ölen kimsenin durumu Allah'ın dilemesine bağlıdır. Dilerse ona Cehennem'de azap eder, dilerse affeder ve hiç azaba uğratmaz.

Herhangi bir amele riya karıştığı zaman, o amelin ecrini yok eder. Keza ucüb (kendi amelini üstün görmek) de böyledir.

Peygamberlerin mucizeleri ve velilerin kerametleri haklıdır. Ancak, haberlerde belirtildiği üzere İblis, Firavun ve Deccal gibi Allah düşmanlarına ait olan, onların şimdiye kadar vukua gelmiş ve gelecek hallerine mucize de, kerâmet de demeyiz. Bu, onların hacetlerini yerine getirmedir. Zira Allah, düşmanlarının ihtiyaçlarını, onları derece derece cezaya çekmek ve sonunda cezalandırmak şeklinde yerine getirir. Onlar da buna aldanarak azgınlık ve küfürde haddi aşarlar. Bunların hepsi de caiz ve mümkündür.

Yüce Allah, yaratmadan önce de yaratıcı, rızıklandırmadan önce de rızık verici idi. Allah, ahirette görülecektir. Mü'minler Allah'ı Cennet'te, aralarında bir mesafe olmaksızın, teşbihsiz ve keyfiyetsiz olarak baş gözleriyle göreceklerdir.

İman, dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. Gökte ve yerde bulunanların imanı, iman edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz ve eksilmez, fakat yakın ve tasdik yönünden artar ve eksilir. Mü'minler, iman ve tevhid hususunda birbirlerine eşittirler. Fakat amel itibarıyla birbirlerinden farklıdırlar. İslam, Allah'ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmek demektir. Lügat itibarıyla iman ve İslam arasında fark vardır. Fakat İslamsız iman, imansız da İslam olmaz. Onların ikisi de bir şeyin içi ve dışı gibidirler. Din ise; iman, İslam ve şeriatlerin hepsine birden verilen isimdir.

Biz, Yüce Allah'ı kendisini kitabında tavsif ettiği bütün sıfatlarıyla gerçek olarak biliriz. Hiçbir kimse Allah'a O'nun şanına layık şekilde hakkıyla ibâdet etmeye kadir değildir. Fakat insan ancak Allah'ın kitabında, Resulünün bildirdiği ölçüde Allah'a ibadet eder.

Bütün mü'minler, marifet, yakîn, tevekkül, muhabbet, rıza, korku, ümit, ve iman konusunda birbirlerine eşittirler. Bu konuda imanın dışındaki hususlarda birbirlerinden farklıdırlar.

Yüce Allah, kullarına karşı lütufkârdır, adildir. Kulun hak ettiği sevabı lütfuyla kat kat fazlasıyla verir. Kulunu, adaletinin icabı olarak işlediği günahtan dolayı cezalandırır. Keza kendisinden bir lütuf olarak bağışlar da.

Peygamberlerin (salât ve selam olsun) şefaati haktır. Peygamberimizin (s.a.) şefaati, günahkâr mü'minler ve onlardan büyük günah işleyip cezayı hak etmiş olanlar için hak ve sabittir.

Kıyamet günü amellerin mizanla tartılacağı hususu haktır. Hz.Peygamber'in havzı haktır. Kıyamet günü hasımlar arasında iyilikler alınarak kısas ve hesaplaşma olması haktır. İyilikler bulunmadığı takdirde kötülüklerin atılması hak ve caizdir.

Cennet ve Cehennem hâlen yaratılmıştır, ebediyen de fâni olmayacaklardır. Hûriler ebediyen ölmezler. Yüce Allah'ın cezası da, sevabı da ebedidir.

Allah dilediğini kendisinin bir lütfu olarak hidâyete ulaştırır. Dilediğini de adaletinin gereği olarak sapıklığa düşürür. Allah'ın sapıklığa düşürmesi, hızlânıdır. Hızlânın mânâsı ise, Allah'ın razı olmayacağı şeylerde onu muvaffak kılmayıp, yardımını kesmesidir. Bu, Allah'ın adaleti gereğidir. Keza, Allah'ın günahkârları isyanları sebebiyle cezalandırması da adaleti icabıdır.

Şeytan, mü'min kuldan imanını baskı ve cebirle alır, dememiz doğru değildir. Fakat kul imanı terk ederse, Şeytan da onun imanını alır, deriz.

Kabirde Münker ve Nekir'in sualleri haktır. Kabirde ruhun cesede iade edilmesi haktır. Bütün kâfirler ve asi mü'minler için kabir sıkıntısı ve azabı haktır.

Âlimlerin, Allah'ın sıfatlarını Farsça (Arapça'dan başka bir dille) söylemeleri câizdir. Fakat yed=el kelimesi, Allah'ın sıfatı olarak Farsça söylenemez. Fakat Farsça olarak Rûyi Hüdâ=Allah'ın yüzü demek câizdir. Allah'ın yakınlık uzaklığı, mesafenin uzunluk ve kısalığı ile değil, keramet ve zillet manasındadır. İtaatli olan kul, Allah'a keyfiyetsiz olarak yakın, âsi kul ise keyfiyetsiz olarak Allah'tan uzak olur. Yakınlık, uzaklık ve yönelmek, yalvaran kula racidir. Keza Cennet'te komşuluk ve Allah'ın önünde bulunmak da keyfiyetsiz şeylerdir.

Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın Resûlüne (s.a.) indirilmiş olup, Mushaflarda yazılıdır. Kelâm mânâsında Kur'an ayetlerinin hepsi de fazilet ve büyüklük bakımından birbirine müsavidir. Fakat bazısında zikir ve zikredilen fazileti bahis konusudur. Âyete'l-Kürsi buna misaldir. Burada zikredilen Allah'ın yüceliği, azameti ve sıfatlarıdır. Bu ayette hem zikir, hem de zikredilenin fazileti olarak iki fazilet bir araya gelmiştir. Bu kısmında ise sadece zikir fazileti vardır; kâfirlerin kıssalarında olduğu gibi. Bu âyetlerde zikredilenin bir fazileti yoktur, çünkü zikredilenler kâfirlerdir. Keza Allah'ın isim ve sıfatlarının hepsi de azamet ve fazilette eşittir, aralarında farklılık yoktur.

Hız. Peygamberin anne ve babası İslam gelmeden önce öldüler. Kasım, Tâhir ve İbrahim Allah Resûlünün oğulları, Fâtıma, Rukiyye, Zeynep ve Ümmü Gülsüm de kızları idiler.

İnsan tevhid ilminin inceliklerinden herhangi birinde güçlükle karşılaşır, sorup öğreneceğı bir âlim buluncaya kadar, Allah katında doğru olana inanması gerekir. Böyle bir kimseyi arayıp bulmakta gecikmesi câiz değildir. Bu hususta tereddüt edilerek beklemek mazur görülmez. Eğer tereddüt ederek beklerse, kâfir olur.

Mîrac haberi haktır. Onu reddeden sapık bir bid'atçı olur. Deccal'in, Ye'cüc ve Me'cüc'ün ortaya çıkması, güneşin batıdan doğması, Hız. İsa'nın gökten inmesi ve sahih haberlerde bildirilen kıyamet alâmetlerinin hepsi de haktır.

Yüce Allah, dilediğini doğru yola hidayet eder.

EK: 2
ÖMER en-NESEFÎ, AKAİD-İ NESEFÎ

العقائد النسفية¹

قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ: حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ، وَالْعِلْمُ بِهَا مُتَحَقِّقٌ خِلَافاً
لِلسُوفِسْطَائِيَّةِ.

وَأَسْبَابُ الْعِلْمِ لِلخَلْقِ ثَلَاثَةٌ: الْحَوَاسُّ السَّلِيمَةُ، وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ،
وَالْعَقْلُ.

فَالْحَوَاسُّ خَمْسٌ: السَّمْعُ، وَالْبَصَرُ، وَالشَّمُّ، وَاللَّمْسُ، وَالطَّمْعُ.
وَبِكُلِّ حَاسَّةٍ مِنْهَا يُوقَفُ عَلَى مَا وُضِعَتْ هِيَ لَهُ.

وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ عَلَى نَوْعَيْنِ: أَحَدُهُمَا الْخَبَرُ الْمُتَوَاتِرُ، وَهُوَ
الْخَبَرُ الثَّابِتُ عَلَى أَلْسِنَةِ قَوْمٍ لَا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ،
وَهُوَ مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ، كَالْعِلْمِ بِالْمُلُوكِ الْخَالِيَةِ فِي الْأَزْمِنَةِ
الْمَاضِيَةِ وَالْبُلْدَانِ النَّائِيَةِ.

وَالنَّوْعُ الثَّانِي: خَبَرُ الرِّسُولِ الْمُؤَيَّدُ بِالْمَعْجَزَةِ، وَهُوَ يُوجِبُ الْعِلْمَ
الْإِسْتِدْلَالِيَّ، وَالْعِلْمُ الثَّابِتُ بِهِ يَضَاهِي الْعِلْمَ الثَّابِتَ بِالضَّرُورَةِ فِي
التَّيَقُّنِ وَالثَّبَاتِ.

وَأَمَّا الْعَقْلُ فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ أَيْضاً، وَمَا ثَبِتَ مِنْهُ بِالْبَدِيهَةِ فَهُوَ
ضَرُورِيٌّ، كَالْعِلْمِ بِأَنْ كُلَّ شَيْءٍ أَكْثَمُ مِنْ جِزْئِهِ. وَمَا ثَبِتَ بِالْإِسْتِدْلَالِ
فَهُوَ اِكْتِسَابِيٌّ.

¹ Ebû Hafs Necmüddin Ömer b Muhammed b Ahmed en-Nesefî'nin (ö. 537/1142, Semerkant) akide metni. Bu risale, başta Teftazânî olmak üzere çok sayıda âlim tarafından şerh edilmiştir

والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق. والعالم بجميع أجزائه مُحَدَّث؛ إذ هو أعيان وأعراض، فالأعيان ما له قيام بذاته، وهو إما مركب، أو غير مركب، كالجوهر، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، والعرض ما لا يقوم بذاته، ويحدث في الأجسام والجواهر، كالألوان والأكوان والطعوم والروائح. والمحدث للعالم هو الله تعالى، الواحد، القديم، الحي، القادر، العليم، السميع، البصير، الشائي، المريد، ليس بعرض، ولا جسم، ولا جوهر، ولا مصور، ولا محدود، ولا معدود، ولا متبعض، ولا متجزئ، ولا متناه، ولا يوصف بالماهية، ولا بالكيفية، ولا يتمكن في مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا يشبهه شيء، ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء.

وله صفات أزلية قائمة بذاته، وهي لا هو ولا غيره.

وهي العلم، والقدرة، والحياة، والقوة، والسمع، والبصر، والإرادة، والمشئبة، والفعل، والتخليق، والترزيق، والكلام، وهو متكلم بكلام هو صفة له، أزلية، ليس من جنس الحروف والأصوات، وهو صفة منافية للسكوت والآفة، والله تعالى متكلم بها أمر ناه مخبر.

والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، وهو مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في قلوبنا، مقروء بالسنتنا، مسموع بأذاننا، غير حال فيها والتكوين صفة لله تعالى أزلية، وهو تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل، بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته. وهو غير المكون عندنا.

والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته.

ورؤية الله تعالى جائزة في العقل واجبة بالنقل، وَرَدَ الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة، فيرى لا في مكان

ولا على جهة من مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بين
الرائي وبين الله تعالى.

والله تعالى خالق لأفعال العباد كلها، من الكفر والإيمان والطاعة
والعصيان، وهي كلها بإرادته ومشيئته وحكمته وقضيته وتقديره.
وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها.

والحسن منها برضاء الله تعالى، والقبيح منها ليس برضاه.
والاستطاعة مع الفعل، وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل،
ويقع هذا الاسم على سلامة الأسباب والآلات والجوارح، وصحة
التكليف تعتمد هذه الاستطاعة. ولا يكلف العبد لما ليس في وسعه.
وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان، والانكسار
في الزجاج عقيب كسر إنسان، وما أشبهه، كل ذلك مخلوق لله
تعالى، لا صنع للعبد في خلقه
والمقتول ميت بأجله، والأجل واحد.

والحرام رزق، وكلٌ يستوفي رزق نفسه: حلالاً كان أو حراماً، ولا
يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل رزق غيره.
والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء.
وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى.
وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين، وتنعيم أهل الطاعة
في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده، وسؤال منكر ونكير ثابت
بالدلائل السمعية.

والبعث حق، والوزن حق، والكتاب حق، والسؤال حق، والحوض
حق، والصراط حق، والجنة حق، والنار حق، وهما مخلوقتان
موجودتان باقيتان، لا تفنيان ولا يفنى أهلهما.
والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان، ولا تدخله في الكفر

والله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر. ويجوز العقاب على الصغيرة، والعفو عن الكبيرة إذا لم تكن عن استحلال، والاستحلال كفر. والشفاعة ثابتة للرسول والأخيار في حق أهل الكبائر، وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار.

والإيمان هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى والإقرار به. فأما الأعمال فهي تتزايد في نفسها، والإيمان لا يزيد ولا ينقص. والإيمان والإسلام واحد.

وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صحَّ له أن يقول: أنا مؤمن حقاً، ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله.

والسعيد قد يشقى، والشقي قد يسعد، والتغيير يكون على السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء، وهما من صفات الله تعالى، ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته.

وفي إرسال الرسل حكمة، وقد أرسل الله رسلاً من البشر إلى البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين. وأيدهم بالمعجزات الناقضات للعادات.

وأول الأنبياء آدم عليه السلام، وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم، وقد روي بيان عدتهم في بعض الأحاديث، والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية؛ فقد قال الله تعالى: (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك)، ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم، أو يخرج منهم من هو فيهم، وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى، صادقين ناصحين. وأفضل الأنبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم.

والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره، لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة.

ولله كتب أنزلها على أنبيائه، وبَيَّن فيها أمره ونهيه ووعدته ووعدته. والمعراج لرسول الله عليه الصلاة والسلام في اليقظة بشخصه إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى حق. وكرامات الأولياء حق، فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة، وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة، والمشي على الماء وفي الهواء وكلام الجماد العجماء واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الأعداء، وغير ذلك من الأشياء، ويكون ذلك معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته؛ لأنه يظهر بها أنه ولي، ولن يكون ولياً إلا وأن يكون محقاً في ديانتته، وديانته الإقرار برسالة رسوله.

وأفضل البشر بعد نبينا أبو بكر الصديق، ثم عمر الفاروق، ثم عثمان ذي النورين، ثم علي المرتضى، وخلافتهم على هذا الترتيب. والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وأماره. والمسلمون لا بد لهم من إمام، يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم. ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهراً، لا مختفياً ولا منتظراً، ويكون من قریش ولا يجوز من غيرهم، ولا يختص ببني هاشم. ولا يشترط أن يكون معصوماً، ولا أن يكون أفضل أهل زمانه، ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة، سائساً قادراً على تنفيذ الأحكام وحفظ حدود دار الإسلام وإنصاف المظلوم من الظالم.

ولا ينزل الإمام بالفسق والجور
وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر، ويصلى على كل بر وفاجر
ويكف عن ذكر الصحابة إلا بخير
ونشهد للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام.
ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر، ولا نحرّم نبيذ التمر.
ولا يبلغ الولي درجة الأنبياء، ولا يصل العبد إلى حيث يسقط عنه
الأمر والنهي.
والنصوص على ظواهرها، فالعدول عنها إلى معانٍ يدعيها أهل
الباطن إلحاد، وردُّ النصوص كفر، واستحلال المعصية كفر،
والاستهانة بها كفر، والاستهزاء على الشريعة كفر.
والياس من الله تعالى كفر، والأمن من الله تعالى كفر، وتصديق
الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر.
والمعدوم ليس بشيء.
وفي دعاء الأحياء للأموات وتصدقهم عنهم نفع لهم.
والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات.
وما أخبر به النبي عليه الصلاة والسلام من أشراف الساعة من
خروج الدجال ودابة الأرض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه
السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق.
والمجتهد قد يخطئ ويصيب.
ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من
عامّة البشر، وعامّة البشر أفضل من عامّة الملائكة.
تمت العقائد النسفية
والحمد لله رب العالمين

NESEFÎ AKÂİDİ METNİ ÇEVİRİSİ

Çeviri: Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

Ehl-i Hak/Ehl-i Sünnet şunları benimsemiştir: Varlık gerçekliğe sahiptir ve sofistlerin iddiasının aksine, bu gerçeklikler üzerinden bilgi elde etmek mümkündür.

İnsanlar üç yolla bilgi elde ederler: Sağlam duyu organları; Doğru haber ve akıl.

Duyu organları beş tanedir: işitme, görme, koklama, dokunma ve tatma. Her bir duyu ne için varsa, ona vakıf olmak için kullanılır.

Doğru haber iki çeşittir: İlki, yalan üzerinde birleşmeleri düşünülemeyen bir topluluğun aktardığı mütevatir haberdır. Böyle bir haber, zorunlu bilgi kaynağıdır. Geçmiş krallara ve ülkelere ait bilgi böyledir.

İkincisi ise mucizeyle desteklenen peygamberin verdiği haberdır. Bu, istidlâlî bilgiyi gerektirir. Böyle bir bilgi, hem var olması hem de kesinliği açısından zorunlu bilgi gibidir.

Akıl da bilgi kaynaklarından biridir. Aklın apaçık kaynaklık ettiği bilgi, zorunlu bir bilgidir. Bir şeyin bütününe parçasından daha büyük olması, böyle bir apaçıklığın örneğidir.

İstidlâlî olarak var olan şey, duyu verileriyle elde edilmiş demektir.

Ehl-i hakka göre ilham, bir şeyin doğruluğunu tespit etmede bilgi kaynağı değildir.

Âlem, bütün parçalarıyla sonradan yaratılmıştır. A'yan ve a'razdan oluşmuştur. A'yan, kendi başına varlığı olandır. Bu, ya mürekkebtir ki cisimdir; veya cevher gibi mürekkebe değildir. Cüzlere ayrılmayan (en küçük) cüz cevherdir. Bunlara ayan denir. Bunların üzerinde bulunan renk, koku, uzunluk ve kısalık gibi vasıflar arazdır. Araz tek başına var olamayandır. Renkler, oluş halleri, tatlar ve kokular buna örnektir.

Âlemi yok iken yaratan Allahu Tealadır. Birdir, kadîmdir, diridir, kadîrdır, bilir, işitir, görür, meşîet sahibidir (varlığa yönelik iradesi olandır), dilediğini yapandır (varlığa yönelik iradesini gerçekleştirendir). Araz, cisim, cevher değildir. Şekillendirilmiş, sınırlandırılmış, sayılandırılmış, kısımlara ayrılmış, cüzlere bölünmüş, birleştirilmiş ve sonlu değildir. Nitelik ve nicelik ile

vasıflanmaz. Bir mekânda yerleşmez, üzerinden zaman geçmez. Hiçbir şey O'na benzemez. Hiçbir şey ilminin ve kudretinin dışında değildir.

Allah'ın ezeli olan ve zatına bağlı bulunan sıfatları vardır. Bu sıfatlar Allah'ın ne aynısıdır, ne de gayrısı. Bunlar; ilim, kudret, hayat, iştirmek, görmek, istemek, dilemek, yapmak, yaratmak, rızıklandırmak ve kelam sıfatlarıdır. Allahu Teala, ezeli sıfatı olan kelamı ile konuşur. Bu kelamı, ses ve harf cinsinden değildir. Bu, susmaya ve dili tutulmaya zıt bir sıfattır. Allahu teala, bu sıfat ile konuşur, emreder, yasaklar ve bildirimde bulunur.

Kur'an, Allahu Teala'nın mahluk olmayan kelimasıdır. Kur'an, mushaflarda yazılmış, kalplerimizde ezberlenmiş, dillerimizde okunmuş, kulaklarımızla işitilmiştir; fakat bunlara girmiş değildir.

Tekvîn, Allah'ın ezeli sıfatıdır ve Allah'ın âlemi ve onun her bir parçasını, ezelde değil, meydana geleceği vakitte var etmesidir. Bize göre tekvîn, mükevvenenden farklıdır.

İrade, Allahu Teala'nın zatına bağlı ezeli sıfatıdır.

Allahu Teala'yı görmek, aklen mümkündür. Ayet ve hadislere göre rü'yetullahı inanmak vaciptir.

314

Ahirette, inananların Allah'ı görebileceklerine ilişkin ayet ve hadisler mevcuttur. Bu görme, Allah bir mekânda bulunmadan, bir yöne ait olmadan, karşı karşıya gelmeden ya da görmeyi mümkün kılan her hangi bir ışığın göze ulaşması olmadan yahut Allah ile gören arasında bir mesafe bulunmadan gerçekleşecektir.

Allahu Teala, küfür, iman, itaat ya da isyan gibi filleri kullar için yaratandır. Bunlar Allah'ın iradesi, meşiet, hükmü, kazası ve takdiri ile gerçekleşir.

Kulların iradeleriyle seçerek yaptıkları eylemler vardır; bu seçimlerinden dolayı ya sevap alırlar ya da cezalandırılırlar. Seçtikleri eylemleri iyi ise, bunda Allah'ın rızası vardır; kötü ise rızası yoktur.

(Bir eylemin yapılmasını mümkün kılan) istitaat, fülle beraberdir. İstitaat, eylemin yegâne gerçekleşme sebebi olan kudretle aynı şeydir. Bir eylemin fiil adını alabilmesi, sebeplerin, aletlerin ve azaların selametine bağlıdır. Teklifin geçerliliği, bu istitaatin varlığına bağlıdır. Kula güç yetiremeyeceği şey teklif edilmez.

İnsana vurmanın peşinden duyduğu acı, insanın bardağa vurmasının ardından gerçekleşen kırılma gibi şeyler Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Bunların yaratılmasında insanın bir katkısı yoktur.

Öldürülen, eceli ile ölmüştür. Ecel tektir.

Haram rızıktır. Herkes, helal olsun haram olsun kendi rızkını tam olarak elde eder. Bir insanın rızkını yememesi veya başkasının rızkını yemesi düşünülemez.

Allahu Teala dileyeni dalalete, dileyeni hidayete erdirir. Kul için en uygun olanı yaratmak, Alluhu Teala üzerine vacib değildir.

Allah'ın bilgisi ve iradesi çerçevesinde, kâfirler için ve bazı günahkâr mü'minler için kabir azabı, itaat edenler için de kabirde nimetlenme vardır. Munker ve nekirin sorgusu, naklî delillerle sabittir.

Öldükten sonra dirilme haktır. Amellerin tartılması haktır. Kitap haktır, sual haktır, havz u kevser haktır, sırat haktır.

Cennet haktır, cehennem haktır. Bu ikisi hâlihazırda mevcutturlar. Hem cennet hem de cehennem sürekli dirler. İçlerindeki insanlar da yok olmazlar.

Büyük günah, mü'min insanı imandan çıkarmaz, onu küfre de sokmaz.

Allahu Teala, kendisine şirk koşulmasını affetmez. Bunun dışında dilediğinin büyük ve küçük günahlarını affedebilir. Allah'ın küçük günah için ceza vermesi, büyük günahı da affetmesi caizdir. Büyük günahı affetmesi, bu günahı işleyen kişi eğer onu helal görmemişse caizdir. Büyük günahı helal saymak küfürdür.

Peygamber ve salihlerin, büyük günah sahiplerine şefaatleri vardır.

Büyük günah işleyen müminler, tövbe etmeden ölseler de cehennemde ebedi kalmazlar.

İman, Allah'tan gelen bildirimleri tasdik ve ikrardır. İmanın kendinde artma ya da eksilme olmaz; artma ve eksilme amellerde olur.

İman ve İslam aynı şeyi ifade eder.

Tasdik ve ikrar sahibi bir mü'minin, ben gerçek anlamda bir müminim demesi gerekir. (Şüphe ima edecek tarzda) inşaallah mü'minin demesi caiz değildir (imanda istisna olmaz.)

Said (cenneti hak edecek eylemlerde bulunan kişi) şakî (cehennemi hak edecek eylemlerde bulunan), şaki de saîd olabilir. Değişiklik, insanların saadet ve şekaveti üzerinde olur; Allah'ın onları bu şekilde dilemesinde bir değişiklik olmaz. Zira insanı said ya da şakî olarak yaratmak Allah'ın sıfatlarından ve Allah'ta da, O'nun sıfatlarında da bir değişiklik olmaz.

Resullerin gönderilmesinde bir hikmet/gaye vardır. Allah insanlar içinden hem müjdeleyici ve uyarıcı olan hem de onların din ve dünya konusunda ihtiyaç duyduklarını onlara açıklayan elçiler göndermiştir. Elçilerini, bizim alışageldiklerimize/doğa yasalarına aykırı görünen, mucizelerle desteklemiştir.

Peygamberlerin ilki, Adem aleyhisselamdır. Sonuncusu, Muhammed (s.a.v)dir. Bazı hadislerde peygamberlerin sayıları bildirilmiştir. En doğrusu, peygamberlerin sayısı konusunda bir sınırlamaya gitmemektir. Zira Ayette şöyle buyurulmuştur: “Peygamberlerden bazılarının hikâyesini size anlattık bazısınınkini ise anlatmadık” (Nisa 4/164). Elçilerin sayısına odaklanıldığında, peygamber olanın peygamber sayılmaması, peygamber olmayanın da peygamber sayılması gibi bir risk ortaya çıkabilir. Esas olan şunu bilmektir: Bu elçilerin tamamı Allah’tan vahiy almışlar, mesajını insanlara tebliğ etmişler, bu mesaja uygun/sadık bir yaşam sürmüşler ve bu yönde insanlara tavsiyelerde bulunmuşlardır. Peygamberlerin en faziletlisi, Muhammed (s.a.v)dir.

Melekler, Allahu Teala’nın emirlerini yerine getiren kullarıdır. Erkeklik ve dişilikle nitelenemezler.

316

Allah’ın peygamberlerine indirdiği kitapları vardır. Emirlerini, yasaklarını, vaad (cennet müjdesini) ve vâdini (cehennem tehdidini) bu kitaplarla insanlara bildirmiştir.

Resulullah aleyhisselamın uyanık halde iken bedeni ile semaya, sonra yüce makamlardan Allah’ın dilediği yerlere kadar (yükselmesi) haktır.

Velilerin kerameti haktır. Keramet, alışkanlıklarımıza/doğa yasalarına aykırı görünen bir şekilde ortaya çıkabilir. Uzak mesafeyi kısa zamanda almak; ihtiyaç anında yiyecek, içecek ve giyeceklerin ortaya çıkışı; su üstünde yürümek, havada uçmak, cansız nesnelerin ve hayvanların konuşması, insana yönelen bazı belalara ve düşmanlara karşı korunaklı olmak gibi işler bu kabildendir.

Ümmetinden bir velinin elinde gerçekleşen keramet, peygamberi için mucize sayılır. Zira velinin kerameti, Peygamberinin mucizesinin varlığına bağlıdır. İnsanın veliliği, ancak dîninde hak üzere olması iledir. Dininde hak üzere olması ise peygamberinin risaletini kabul etmesi iledir (Dolayısıyla risalet yoksa velilik de yoktur).

Peygamberimizden sonra insanların en faziletlisi, Ebu Bekir’dir. Sonra Ömer, sonra Osman Zinnureyn, sonra Aliyyül Murtezadır. Halifelikleri de

bu sıralama üzeredir. Hilafet, otuz senedir; bunun ardından krallık ve emirlik gelmiştir.

Müslümanlar için, yasaları hakim kılacak, verilen cezaların yerine getirilmesini sağlayacak, ülkenin sınırlarını koruyacak, ordular hazırlayacak, zekatları toplayacak, baş kaldıranları, hırsızları ve yol kesenleri cezalandıracak; Cuma ve Bayram namazlarının kılınmasını sağlayacak, insanlar arasında ortaya çıkan tartışmaları çözüme kavuşturacak, davaları adil bir şekilde sonuçlandıracak, velisi olmayan küçük erkek ve kız çocuklarını evlendirecek ve ganimetleri taksim edecek bir imam/devlet başkanı gerekir.

Bu imamın, (Şi'î doktrinin aksine) gizli veya beklenen biri değil, açıkta bulunması gerekir. İmam Kureş'ten olur. Başkalarından olması caiz değildir. Haşimîlere ve Hazreti Ali'nin evlatlarına tahsisi söz konusu değildir. İmamda masumiyet veya döneminin en faziletlisi olma şartı aranmaz. Aranan şart, tam velayet sahibi olmasıdır: Siyasi beceresi olmalı, hükümleri herkese uygulama kudretini gösterebilmeli, İslam yurdunun sınırlarını koruyabilmeli ve zalimden mazluma gelebilecek her türlü girişimi bertaraf edebilmelidir.

İmam/devlet başkanı, günah ve zulüm atfedilerek görevden alınamaz.

İyi ya da günahkâr kişinin arkasında namaz kılınır.

Her iyi ve günahkâr kişinin üzerine cenaze namazı kılınır.

Sahabe hakkında iyi sözden başka bir şey söylenmez.

Peygamberimizin (Sallallahu aleyhi ve sellem) cennetle müjdelediği on kişinin cennetlik olduğuna biz de şahitlik ederiz.

Seferde ve ikamet halinde mestler üzerine mesh etmeyi caiz görürüz.

Hurma nebizini haram saymayız.

Hiçbir veli asla Peygamber derecesine ulaşamaz. Kul, kendisinden emir ve yasakların kalktığı bir dereceye ulaşamaz.

Kitap ve sünnetten olan nasslar zahiri manaları dikkate alınarak yorumlanır. Bunları bırakıp, ayetlerde batınî anlamlar aramak küfürdür.

Nassları reddetmek küfürdür. Günahı helal görmek küfürdür. Günahı hafife almak küfürdür. Şeriat ile alay etmek küfürdür.

Allah'tan ümit kesmek küfürdür. Allah'ın azabından emin olmak küfürdür.

Kâhinin gaybdan verdiği haberin doğruluğuna inanmak küfürdür.

Madum (yok), şey (varlık) değildir.

Dirilerin, ölüler için yaptıkları duanın ve onlar için verdikleri sadakanın onlara faydası dokunur.

Allahu Teala duaları kabul eder ve ihtiyaçları giderir.

Peygamber Aleyhisselam'ın haber verdiği kıyamet alametlerinden Deccalın, Dabbetül arz'ın ve Ye'cüc ve Me'cüc'ün çıkması; İsa (Aleyhisselam) nın gökten inmesi, güneşin battığı yerden doğması haktır.

Müctehid bazen hata, bazen da isabet eder.

Beşerin peygamberleri, meleklerin peygamberlerinden üstündür. Meleklerin peygamberleri, beşerin avamından üstündür. Beşerin umumu, umum meleklerden efdaldır.

Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'adır...

EK: 3
TAHÂVÎ

نَقُولُ فِي تَوْحِيدِ اللَّهِ مُعْتَقِدِينَ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ :

١ - إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ،

٢ - وَلَا شَيْءٌ مِثْلُهُ،

٣ - وَلَا شَيْءٌ يُعْجِزُهُ،

٤ - وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ.

٥ - قَدِيمٌ^(١) بَلَا أَيْدَاءَ، دَائِمٌ بَلَا أَنْتِهَاءَ.

٦ - لَا يَفْنَى وَلَا يَبِيدُ^(٢)،

٧ - وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَا يُرِيدُ.

٨ - لَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ^(٣)، وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَفْهَامُ^(٤)،

(١) أي لا أول له.

(٢) أي لا ينقطع بقاءه.

(٣) جمع وَهْم: سبق الذهن.

(٤) جمع فَهْم.

- ٩ - وَلَا يُشَبِّهُ الْأَنَامَ^(١).
- ١٠ - حَيٌّ لَا يَمُوتُ، قَيُّومٌ^(٢) لَا يَنَامُ.
- ١١ - خَالِقٌ بِلَا حَاجَةٍ، رَازِقٌ بِلَا مُؤَنَةٍ^(٣).
- ١٢ - مُمِيتٌ بِلَا مَخَافَةٍ، بَاعِثٌ^(٤) بِلَا مَشَقَّةٍ.
- ١٣ - مَا زَالَ بِصِفَاتِهِ قَدِيمًا قَبْلَ خَلْقِهِ^(٥).
- ١٤ - لَمْ يَزِدْ بِكَوْنِهِمْ^(٦) شَيْئًا لَمْ يَكُنْ قَبْلَهُمْ مِنْ صِفَتِهِ.
- ١٥ - وَكَمَا كَانَ بِصِفَاتِهِ أَزَلِيًّا، كَذَلِكَ لَا يَزَالُ عَلَيْهَا أَبَدِيًّا.

(١) أي المخلوقات.

(٢) أي قائم بنفسه مقيم لغيره.

(٣) أي الكلفة.

(٤) أي باعث للمخلق بعد الموت.

(٥) أي مخلوقاته.

(٦) أي بوجودهم.

١٦ - لَيْسَ بَعْدَ خَلْقِ الْخَلْقِ اسْتِفَادَ اسْمُ «الْخَالِقِ»،
ولا بإحداثِ البرِّيَّةِ^(١) اسْتِفَادَ اسْمُ «الْبَارِي».

١٧ - لَهُ مَعْنَى الرُّبُوبِيَّةِ وَلَا مَرُئُوبٍ، وَمَعْنَى الْخَالِقِ
وَلَا مَخْلُوقٍ.

١٨ - وَكَمَا أَنَّهُ مُخَيِّ الْمَوْتَى بَعْدَ مَا أَحْيَا، اسْتَحَقَّ
هَذَا الْاسْمَ قَبْلَ إِحْيَائِهِمْ، كَذَلِكَ اسْتَحَقَّ اسْمَ الْخَالِقِ
قَبْلَ إِنْشَائِهِمْ.

١٩ - ذَلِكَ بِأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَكُلُّ شَيْءٍ إِلَيْهِ
فَقِيرٌ، وَكُلُّ أَمْرٍ عَلَيْهِ يَسِيرٌ، لَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ، ﴿لَيْسَ
كَعْثِلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٢).

٢٠ - خَلَقَ الْخَلْقَ بِعَلَمِهِ.

٢١ - وَقَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا.

٢٢ - وَضَرَبَ لَهُمْ آجَالًا.

(١) أي المخلوقات.

(٢) سورة الشورى: الآية ١١.

٢٣ - وَلَمْ يَخَفْ عَلَيْهِ شَيْءٌ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ، وَعَلِمَ مَا هُمْ عَامِلُونَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ.

٢٤ - وَأَمَرَهُمْ بِطَاعَتِهِ، وَنَهَاَهُمْ عَنْ مَعْصِيَتِهِ.

٢٥ - وَكُلُّ شَيْءٍ يَجْرِي بِتَقْدِيرِهِ وَمَشِيئَتِهِ، وَمَشِيئَتُهُ تَنْفُذُ،

٢٦ - لَا مَشِيئَةَ لِلْعِبَادِ إِلَّا مَا شَاءَ لَهُمْ، فَمَا شَاءَ لَهُمْ كَانَ، وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ.

٢٧ - يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ، وَيُعْصِمُ وَيُعَافِي: فَضْلًا؛ وَيُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ، وَيَخْذُلُ وَيَبْتَلِي: عَذْلًا؛

٢٨ - وَكُلُّهُمْ يَتَقَلَّبُونَ فِي مَشِيئَتِهِ، بَيْنَ فَضْلِهِ وَعَذْلِهِ.

٢٩ - وَهُوَ مُتَعَالٍ عَنِ الْأَضْدَادِ وَالْأَنْدَادِ^(١).

٣٠ - لَا رَادٌّ لِقَضَائِهِ، وَلَا مُعَقَّبٌ^(٢) لِحُكْمِهِ، وَلَا غَالِبٌ لِأَمْرِهِ.

(١) جمع نَدَد: وهو المثل.

(٢) أي لا يقدر أحد أن يتعقب حكمه بتغيير أو تأخير.

- ٣١ - أَمَّا بِذَلِكَ كُلِّهِ، وَأَيُّنَا أَنْ كُلاًّ مِنْ عِنْدِهِ.
- ٣٢ - وَإِنْ مُحَمَّدًا عَبْدَهُ الْمُصْطَفَى، وَنَبِيَّهُ الْمُجْتَبَى^(١) وَرَسُولُهُ الْمُرتَضَى.
- ٣٣ - وَإِنَّهُ خَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِمَامُ الْأَتَقِيَاءِ، وَسَيِّدُ الْمُرْسَلِينَ، وَحَبِيبُ رَبِّ الْعَالَمِينَ.
- ٣٤ - وَكُلُّ دَعْوَى النُّبُوَّةِ بَعْدَهُ: فُغْيٌ وَهَوًى.
- ٣٥ - وَهُوَ الْمَبْعُوثُ إِلَى عَامَّةِ الْجِنِّ وَكَافَّةِ الْوَرَى، بِالْحَقِّ وَالْهُدَى، وَبِالنُّورِ وَالضِّيَاءِ.
- ٣٦ - وَإِنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ، مِنْهُ بَذَا بِلَا كَيْفِيَّةٍ قَوْلًا، وَأَنْزَلَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَخَيًّا، وَصَدَّقَهُ الْمُؤْمِنُونَ عَلَى ذَلِكَ حَقًّا، وَآيَنُوا أَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى بِالْحَقِيقَةِ،
- ٣٧ - لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ كَكَلَامِ الْبَرِيَّةِ،
- ٣٨ - فَمَنْ سَمِعَهُ فَزَعَمَ أَنَّهُ كَلَامُ الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ، وَقَدْ

(١) أي المختار.

ذَمَّهُ اللَّهُ وَعَابَهُ وَأَوْعَدَهُ بِسَقَرٍ^(١) حَيْثُ قَالَ تَعَالَى: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾^(٢)، فَلَمَّا أَوْعَدَ اللَّهُ بِسَقَرٍ لِمَنْ قَالَ: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾^(٣)، عَلَّمَنَا وَأَيَّنَّا أَنَّهُ قَوْلُ خَالِقِ الْبَشَرِ، وَلَا يُشَبِّهُ قَوْلَ الْبَشَرِ.

٣٩ - وَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ بِمَعْنَى مِنْ مَعَانِي الْبَشَرِ، فَقَدْ كَفَرَ، فَمَنْ أَبْصَرَ هَذَا اعْتَبَرَ، وَعَنْ مِثْلِ قَوْلِ الْكُفَّارِ أَنْزَجِرْ، وَعَلِمَ أَنَّهُ بِصِفَاتِهِ لَيْسَ كَالْبَشَرِ.

٤٠ - وَالرُّؤْيَا^(١) حَقٌّ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ، بَغَيْرِ إِحَاطَةٍ وَلَا كَيْفِيَّةٍ، كَمَا نَطَقَ بِهِ كِتَابُ رَبَّنَا: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^(٢). وَتَفْسِيرُهُ عَلَىٰ مَا أَرَادَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ وَعَلِمَهُ،

٤١ - وَكُلُّ مَا جَاءَ فِي ذَلِكَ مِنَ الْخَدِيثِ الصَّحِيحِ

(١) اسم من أسماء النار.

(٢) سورة المدثر: الآية ٢٦.

(٣) سورة المدثر: الآية ٢٥.

(٤) أي رؤية الله تعالى.

(٥) سورة القيامة: الآيتان ٢٢ و ٢٣.

عن الرسول ﷺ فهو كما قال، ومعناه على ما أراد، لا ندخل في ذلك متأولين بأرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا،

٤٢ - فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله عز وجل ولرسوله ﷺ، ورد علم ما اشبه عليه إلى عالمه.

٤٣ - ولا تثبت قدم^(١) الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام؛

٤٤ - فمن رام علم ما حُظر عنه علمه، ولم يفتنع بالتسليم فهُم، حُجِبَ مَرَامُهُ عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة، وصحيح الإيمان؛ فَيَتَذَبَّدُ بين الكفر والإيمان، والتصديق والتكذيب، والإقرار والإنكار، مُوسَّساً تَائِهاً، شاكاً، لا مؤمناً مصداقاً، ولا جاحداً مكذباً.

٤٥ - ولا يصح الإيمان بالرؤية لأهل دار السلام لمن اعتبرها منهم بوهم، أو تأولها بفهم، إذ كان تأويل

(١) المراد استقرار الإسلام ورسوخه.

الرؤية - وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية - بترك التأويل ولزوم التسليم، وعليه دينُ المسلمين.

٤٦ - وَمَنْ لَمْ يَتَوَقَّ النَّفْيَ وَالتَّشْبِيهَ، زُلَّ وَلَمْ يُصِبِ التَّنْزِيهَ؛

٤٧ - فَإِنْ رَبَّنَا جَلَّ وَعَلَا مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِ الْوَحْدَانِيَّةِ، مَنَعَتْ بِنَعْوَةِ الْفَرْدَانِيَّةِ: لَيْسَ فِي مَعْنَاهُ أَحَدٌ مِنَ الْبَرِيَّةِ.

٤٨ - تَعَالَى عَنِ الْحُدُودِ وَالْغَايَاتِ^(١)، وَالْأَرْكَانِ وَالْأَعْضَاءِ وَالْأَدَوَاتِ، لَا تَحْوِيهِ الْجِهَاتُ السِّتُ كَسَائِرِ الْمُتَبَدِّعَاتِ.

٤٩ - وَالْمِعْرَاجُ حَقٌّ، وَقَدْ أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ ﷺ، وَغُرِجَ بِشَخْصِهِ فِي الْيَقْظَةِ إِلَى السَّمَاءِ، ثُمَّ إِلَى حَيْثُ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الْعُلَا، وَأَكْرَمَهُ اللَّهُ بِمَا شَاءَ، وَأَوْحَى إِلَيْهِ مَا أَوْحَى، ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾^(٢)، فَصَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْآخِرَةِ وَالْأُولَى.

(١) أي الأبعاد المحدودة والنهايات.

(٢) سورة النجم: الآية ١١.

٥٠ - وَالْحَوْضُ الَّذِي أَكْرَمَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ - غِيَاثًا
لِأُمَّتِهِ - حَقٌّ .

٥١ - وَالشَّفَاعَةُ الَّتِي ادَّخَرَهَا لَهُمْ حَقٌّ ، كَمَا رُوِيَ فِي
الْأَخْبَارِ .

٥٢ - وَالْمِيثَاقُ الَّذِي أَخَذَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ آدَمَ وَذُرِّيَّتِهِ
حَقٌّ .

٥٣ - وَقَدْ عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى فِيمَا لَمْ يَزَلْ عَدَدٌ مَنْ يَدْخُلُ
الْجَنَّةَ ، وَعَدَدٌ مَنْ يَدْخُلُ النَّارَ ، جَمْلَةً وَاحِدَةً ، فَلَا يُزَادُ
فِي ذَلِكَ الْعَدَدِ ، وَلَا يُنْقُصُ مِنْهُ ،

٥٤ - وَكَذَلِكَ أَفْعَالُهُمْ فِيمَا عَلِمَ مِنْهُمْ أَنْ يَفْعَلُوهُ .

٥٥ - وَكُلُّ مُيسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ ،

٥٦ - وَالْأَعْمَالُ بِالْخَوَاتِيمِ ،

٥٧ - وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ بِقَضَاءِ اللَّهِ ، وَالشَّقِيُّ مَنْ
شَقِيَ بِقَضَاءِ اللَّهِ .

٥٨ - واضلُّ القَدَرُ سِرُّ الله تعالى في خَلْقِهِ، لم يُطْلِعْ على ذلك مَلَكٌ مُقَرَّبٌ ولا نبيٌّ مُرْسَلٌ.

٥٩ - والتَّعَمُّقُ والنَّظَرُ في ذلك ذريعةُ الخِذلانِ، وسَلَمُ الحرمانِ، ودرجةُ الطغيانِ، فالحذرُ كُلُّ الحذرِ من ذلك نَظْراً وفِكْراً وَوَسْوَسةً، فإن الله تعالى طَوَى علم القَدَرِ عن أنامِهِ، ونهاهم عن مَرَامِهِ، كما قال تعالى في كتابه: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(١). فمن سأل: لِمَ فَعَلَ؟ فقد رَدَّ حُكْمَ الكتابِ، ومن رَدَّ حُكْمَ الكتابِ كان من الكافرين.

٦٠ - فهذا جملة ما يحتاجُ إليه مَنْ هو مُنَوِّرٌ قَلْبُهُ من أولياءِ الله تعالى، وهي درجةُ الراسخين في العلم،

٦١ - لأن العلمَ عِلْمان: علْمٌ في الخَلْقِ مَوْجُودٌ، وعلْمٌ في الخَلْقِ مَفْقُودٌ^(٢)، فإنكار العلم الموجودِ كُفْرٌ،

(١) سورة الأنبياء: الآية ٢٣.

(٢) أي علم الغيب.

وَادْعَاءُ الْعِلْمِ الْمَفْقُودِ كُفْرًا. وَلَا يَثْبُتُ الْإِيمَانُ إِلَّا بِقَبُولِ الْعِلْمِ الْمَوْجُودِ، وَتَرْكِ طَلَبِ الْعِلْمِ الْمَفْقُودِ.

٦٢ - وَنُؤْمِنُ بِاللُّوْحِ وَالْقَلَمِ وَبِجَمِيعِ مَا فِيهِ قَدْ رَقَمَ.

٦٣ - فَلَوْ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عَلَى شَيْءٍ كَتَبَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ أَنَّهُ كَائِنٌ، لَيَجْعَلُوهُ غَيْرَ كَائِنٍ: لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ. وَلَوْ اجْتَمَعُوا كُلُّهُمْ عَلَى شَيْءٍ لَمْ يَكْتَبْهُ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ، لَيَجْعَلُوهُ كَائِنًا: لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ،

٦٤ - وَمَا أَثْخَطَا الْعَبْدَ لَمْ يَكُنْ لِيَصِيبِهِ، وَمَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيَخْطِئَهُ.

٦٥ - وَعَلَى الْعَبْدِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ سَبَقَ عِلْمُهُ فِي كُلِّ كَائِنٍ مِنْ خَلْقِهِ، فَقَدَّرَ ذَلِكَ تَقْدِيرًا مُحْكَمًا مُبْرَمًا، لَيْسَ فِيهِ نَاقِضٌ، وَلَا مُعَقَّبٌ، وَلَا مُزِيلٌ وَلَا مُغَيِّرٌ، وَلَا نَاقِصٌ وَلَا زَائِدٌ مِنْ خَلْقِهِ فِي سَمَاوَاتِهِ وَأَرْضِهِ،

٦٦ - وَذَلِكَ مِنْ عَقْدِ الْإِيمَانِ، وَأَصُولِ الْمَعْرِفَةِ،

والاعتراف بتوحيد الله تعالى وربوبيته ، كما قال تعالى في كتابه : ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرُهُ نَقْدِيرًا ﴾ ^(١) ، وقال تعالى : ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ ^(٢) .

٦٧ – فَوَيْلٌ لِمَنْ صَارَ لِلَّهِ تَعَالَى فِي الْقَدْرِ خَصِيمًا ، وَأَخْضَرَ لِلنَّظَرِ فِيهِ قَلْبًا سَقِيمًا ، لَقَدْ التَّمَسَّ بِوَهْمِهِ فِي فَحْصِ ^(٣) الْغَيْبِ سِرًّا كَتِيمًا ، وَعَادَ بِمَا قَالَ فِيهِ أَفَّاكًا أَثِيمًا .

٦٨ – وَالْعَرْشُ وَالْكَرْسِيُّ حَقٌّ .

٦٩ – وَهُوَ مُسْتَعْنٍ عَنِ الْعَرْشِ وَمَا دُونَهُ .

٧٠ – مُحِيطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ ، وَقَدْ أَعْجَزَ عَنِ الْإِحَاطَةِ خَلْقَهُ .

(١) سورة الفرقان : الآية ٢ .

(٢) سورة الأحزاب : الآية ٣٨ .

(٣) في بعض الشروح وردت «محض» .

٧١ - ونقول: إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا، وَكَلَّمَ اللَّهَ
مُوسَى تَكْلِيمًا، إِيْمَانًا وَتَصَدِيقًا وَتَسْلِيمًا.

٧٢ - وَتَوْمُنُ بِالْمَلَائِكَةِ وَالنَّبِيِّينَ، وَالْكِتَابِ الْمُنَزَّلَةِ عَلَى
الرُّسُلِ، وَنَشْهَدُ أَنَّهُمْ كَانُوا عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ.

٧٣ - وَنُسَمِّي أَهْلَ قِبَلَتِنَا مُسْلِمِينَ مُؤْمِنِينَ، مَا دَامُوا
بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ مُعْتَرِفِينَ، وَلَهُ بِكُلِّ مَا قَالَهُ وَأَخْبَرَ
مُصَدِّقِينَ.

٧٤ - وَلَا نَخْوَضُ فِي اللَّهِ، وَلَا نُعَارِي فِي دِينِ اللَّهِ.

٧٥ - وَلَا نُجَادِلُ فِي الْقُرْآنِ، وَنَشْهَدُ أَنَّهُ كَلَامُ رَبِّ
الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، فَعَلِمَهُ سَيِّدُ الرُّسُلِ
مُحَمَّدًا ﷺ.

٧٦ - وَهُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى، لَا يُسَاوِيهِ شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ
الْمَخْلُوقِينَ، وَلَا نَقُولُ بِخَلْقِهِ.

٧٧ - وَلَا نَخَالِفُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ.

٧٨ - وَلَا تُكْفِّرْ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقَبِيلَةِ بِذَنْبٍ، مَا لَمْ يَسْتَحِجَّهُ.

٧٩ - وَلَا نَقُولُ: لَا يَضُرُّ مَعَ الْإِيمَانِ ذَنْبٌ لِمَنْ عَمِلَهُ.

٨٠ - وَنَرْجُو لِلْمُحْسِنِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَيُدْخِلَهُمُ الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِهِ، وَلَا نَأْمَنُ عَلَيْهِمْ، وَلَا نَشْهَدُ لَهُمْ بِالْجَنَّةِ، وَنَسْتَغْفِرُ لِمَسِيئِهِمْ، وَنَخَافُ عَلَيْهِمْ، وَلَا نَقْنَطُهُمْ.

٨١ - وَالْأَمْنُ وَالْإِيَّاسُ^(١) يَنْقَلَانِ عَنْ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ، وَسَبِيلُ الْحَقِّ بَيْنَهُمَا لِأَهْلِ الْقَبِيلَةِ.

٨٢ - وَلَا يَخْرُجُ الْعَبْدُ مِنَ الْإِيمَانِ إِلَّا بِجُحُودٍ مَا أُدْخِلَهُ فِيهِ.

٨٣ - وَالْإِيمَانُ: هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ، وَالتَّصَدِيقُ بِالْجَنَانِ^(٢).

(١) اليأس.

(٢) القلب.

٨٤ - وإن جميع ما أنزل الله في القرآن، وجميع ما صَحَّ عن رسول الله ﷺ من الشُّرْع والبيان: كله حقٌ.

٨٥ - والإيمانُ واحدٌ، وأهلُهُ في أصلهِ سواءٌ، والتفاضلُ بينهم بالخشية والتقى، ومخالفة الهوى، وملازمة الأولى.

٨٦ - والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن، وأكرمهم عند الله أطوعهم وأتبعهم للقرآن.

٨٧ - والإيمانُ: هو الإيمانُ بالله؛ وملائكته؛ وكتبه؛ ورسله، واليوم الآخر؛ والقدر: خيرُه وشرُّه، وحُلُوهُ ومُرُّه. من الله تعالى.

٨٨ - ونحن مؤمنونٌ بذلك كله، لا نُفرِّق بين أحدٍ من رُسُلِهِ، ونُصدِّقُهُم كلُّهم على ما جاؤوا به.

٨٩ - وأهلُ الكبائر من أمة محمد ﷺ في النار لا يخلُدون إذا ماتوا وهم مُوحَّدون - وإن لم يكونوا تائبين - بعد أن لقوا الله عارفين مؤمنين.

وَهُمْ فِي مَشِيَّتِهِ وَحُكْمِهِ، إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُمْ وَغَفَا عَنْهُمْ
بِفَضْلِهِ، كَمَا ذَكَرَ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ
ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(١)، وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُمْ فِي النَّارِ بِعَذِّهِ،
ثُمَّ يَخْرِجُهُمْ مِنْهَا بِرَحْمَتِهِ وَشِفَاعَةِ الشَّافِعِينَ مِنْ أَهْلِ
طَاعَتِهِ، ثُمَّ يَبْعَثُهُمْ إِلَى جَنَّتِهِ،

٩٠ - وَذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَوَلَّى أَهْلَ مَعْرِفَتِهِ، وَلَمْ
يَجْعَلْهُمْ فِي الدَّارَيْنِ كَأَهْلِ نُكْرَتِهِ^(٢)، الَّذِينَ خَابُوا مِنْ
هُدَايَتِهِ، وَلَمْ يَنَالُوا مِنْ وَلايَتِهِ.

٩١ - اللَّهُمَّ يَا وَلِيَّ الْإِسْلَامِ وَأَهْلِهِ، ثَبِّتْنَا عَلَى
الْإِسْلَامِ حَتَّى نَلْقَاكَ بِهِ.

٩٢ - وَنَرَى الصَّلَاةَ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ مِنْ أَهْلِ
الْقِبْلَةِ، وَعَلَى مَنْ مَاتَ مِنْهُمْ؛

٩٣ - وَلَا تَنْزِلُ أَحَدًا مِنْهُمْ جَنَّةً وَلَا نَارًا، وَلَا تَشْهَدُ

(١) سورة النساء: الآية ٤٨.

(٢) أي الجاحدين.

عليهم بِكُفْرٍ وَلَا بِشِرْكٍ وَلَا بِنِفَاقٍ، مَا لَمْ يَظْهَرِ مِنْهُمْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، وَنَذَرُ سِرَائِرَهُمْ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى.

٩٤ - وَلَا نَرَى السِّيفَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَمَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ إِلَّا مِنْ وَجِبٍ عَلَيْهِ السِّيفُ.

٩٥ - وَلَا نَرَى الْخُرُوجَ عَلَى أَثْمَتِنَا وَوَلَاةِ أُمُورِنَا، وَإِنْ جَازَوْا، وَلَا نَدْعُو عَلَيْهِمْ، وَلَا نَنْزِعُ يَدًا مِنْ طَاعَتِهِمْ، وَنَرَى طَاعَتِهِمْ مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَرِيبَةً، مَا لَمْ يَأْمُرُوا بِمَعْصِيَةٍ، وَنَدْعُو لَهُمْ بِالصُّلَاحِ وَالْمُعَافَاةِ.

٩٦ - وَنَتَّبِعُ السُّنَّةَ وَالْجَمَاعَةَ، وَنُجْتَبِ السُّدُودَ وَالْخِلَافَ وَالْفُرْقَةَ.

٩٧ - وَنَحِبُّ أَهْلَ الْعَدْلِ وَالْأَمَانَةِ، وَنَبْغِضُ أَهْلَ الْجَوْرِ^(١) وَالْخِيَانَةِ.

٩٨ - وَنَقُولُ: اللَّهُ أَعْلَمُ، فِيمَا اشْتَبَهَ عَلَيْنَا عِلْمُهُ.

(١) الظلم.

٩٩- وَنَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَيْنِ، فِي السُّفْرِ
وَالْحَضَرِ، كَمَا جَاءَ فِي الْأَثَرِ.

١٠٠- وَالْحُجُّ وَالْجِهَادُ مَاضِيَانِ مَعَ أُولَى الْأَمْرِ مِنَ
الْمُسْلِمِينَ، بِرُّهُمْ وَفَاجِرُهُمْ، إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ، لَا
يُطْلُهُمَا شَيْءٌ وَلَا يَنْقُضُهُمَا.

١٠١- وَنُؤْمِنُ بِالْكَرَامِ الْكَاتِبِينَ، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَهُمْ
عَلَيْنَا حَافِظِينَ.

١٠٢- وَنُؤْمِنُ بِمَلِكِ الْمَوْتِ، الْمُوَكَّلِ بِقَبْضِ أَرْوَاحِ
الْعَالَمِينَ.

١٠٣- وَبِعَذَابِ الْقَبْرِ لِمَنْ كَانَ لَهُ أَهْلٌ، وَسُؤَالِ
مُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ فِي قَبْرِهِ عَنْ رَبِّهِ وَدِينِهِ وَنَبِيِّهِ، عَلَى مَا جَاءَتْ
بِهِ الْأَخْبَارُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَعَنِ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللَّهِ
عَلَيْهِمْ.

١٠٤- وَالْقَبْرِ رَوْضَةً مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، أَوْ حُفْرَةً
مِنْ حُفْرِ النَّارِ.

١٠٥ - ونؤمنُ بالبعث، وجزاء الأعمال يوم القيامة،
والعرض، والحساب، وقراءة الكتاب، والثواب،
والعقاب، والصراط، والميزان.

١٠٦ - والجنة والنار مخلوقتان، لا تفنيان أبداً ولا
تبيدان.

١٠٧ - وإن الله تعالى خلق الجنة والنار قبل الخلق،
وخلق لهما أهلاً، فمن شاء منهم إلى الجنة فضلاً منه،
ومن شاء منهم إلى النار عدلاً منه.

١٠٨ - وكلُّ يعمل لما قد فرغ له، وصائر إلى ما
خلق له.

١٠٩ - والخير والشر مُقدَّران على العباد.

١١٠ - والاستطاعة التي يجبُ بها الفعل، من نحو
التوفيق الذي لا يجوزُ أن يُوصف المخلوق به - فهي مع
الفعل. وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع،
والتمكن وسلامة الآلات - فهي قبل الفعل، وبها يتعلَّق

الْخِطَابُ، وهو كما قال تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١)

١١١ - وأفعال العباد هي يَخْلُقُ الله، وَكَسِبَ من العباد.

١١٢ - ولم يَكْلَفْهُمُ الله تعالى إلا ما يُطِيقُونَ، ولا يُطِيقُونَ إلا ما كَلَّفَهُمُ، وهو تَفْسِيرُ: «لا حول ولا قوة إلا بالله». نقول: لا جِلَّةَ لأحدٍ، ولا حركةَ لأحدٍ ولا تَحَوُّلَ لأحدٍ عن معصية الله إلا بمَعُونَةِ الله، ولا قُوَّةَ لأحدٍ على إقامة طاعة الله والثبات عليها إلا بتَوْفِيقِ الله.

١١٣ - وكلُّ شيءٍ يَجْرِي بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تعالى وَعَلَيْهِ وقضائِهِ وَقَدَرِهِ.

١١٤ - غَلِبَتْ مَشِيئَتُهُ الْمَشِئَاتِ كُلَّهَا، وَغَلَبَ قَضَاؤُهُ الْحِيلَ كُلَّهَا.

١١٥ - يَفْعَلُ ما يَشَاءُ، وهو غَيْرُ ظَالِمٍ أَبَدًا.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٦.

١١٦ - تَقْدُسَ عَنْ كُلِّ سُوءٍ وَخَيْنٍ^(١)، وتنزه عن كل عَيْبٍ وَشَيْنٍ، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(٢).

١١٧ - وفي دُعَاءِ الْأَحْيَاءِ وَصَدَقَاتِهِمْ مَنَفَعَةٌ لِلْأَمْوَاتِ.

١١٨ - وَاللَّهُ تَعَالَى يَسْتَجِيبُ الدَّعَوَاتِ، وَيَقْضِي الْحَاجَاتِ.

١١٩ - وَيَمْلِكُ كُلُّ شَيْءٍ، وَلَا يَمْلِكُهُ شَيْءٌ،

١٢٠ - وَلَا يَغْنَى عَنِ اللَّهِ تَعَالَى طَرَفَةٌ عَيْنٍ، وَمَنْ اسْتَغْنَى عَنِ اللَّهِ طَرَفَةٌ عَيْنٍ، فَقَدْ كَفَرَ وَصَارَ مِنْ أَهْلِ الْخَيْنِ.

١٢١ - وَاللَّهُ يَغْضَبُ وَيَرْضَى، لَا كَأَحَدٍ مِنَ الْوَرَى.

(١) الْخَيْنُ: الْهَلَاكُ.

(٢) سُورَةُ الْأَنْبِيَاءِ: الْآيَةُ ٢٣.

١٢٢ - ونَحِبُ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلَا نُفَرِّطُ^(١) فِي حَبِّ أَحَدٍ مِنْهُمْ، وَلَا نَتَبَرَّأُ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ، وَنُبْغِضُ مَنْ يَبْغِضُهُمْ، وَبَغَيْرِ الْخَيْرِ يَذْكُرُهُمْ، وَلَا نَذْكُرُهُمْ إِلَّا بِخَيْرٍ، وَحُبُّهُمْ دِينٌ وَإِيمَانٌ وَإِحْسَانٌ، وَبُغْضُهُمْ كُفْرٌ وَنِفَاقٌ وَطُغْيَانٌ.

١٢٣ - وَنُتِبَتِ الْخِلَافَةُ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَوَّلًا لِأَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، تَفْضِيلًا لَهُ وَتَقْدِيمًا عَلَى جَمِيعِ الْأُمَّةِ، ثُمَّ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ثُمَّ لِعُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ثُمَّ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَهُمْ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ وَالْأئِمَّةُ الْمُهْتَدُونَ.

١٢٤ - وَإِنَّ الْعَشْرَةَ الَّذِينَ سَمَّاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَيُسَرِّهِمْ بِالْجَنَّةِ، نَشْهَدُ لَهُمْ بِالْجَنَّةِ، عَلَى مَا شَهِدَ لَهُمْ

(١) نَفَرَطُ - إِنْ قُرِئَ بِالتَّشْدِيدِ -: أَيُّ لَا نَقْصُرُ فِي حُبِّ أَحَدٍ مِنْهُمْ.

نُفَرِّطُ - إِنْ قُرِئَ بِالتَّخْفِيفِ -: مِنْ الْإِفْرَاطِ، أَيُّ لَا نَتَجَاوَزُ الْحَدَّ فِي حُبِّهِمْ فَتَدْعِي لَهُمُ النَّبُوَّةَ أَوْ الْعِصْمَةَ.

رسول الله ﷺ - وقوله الحق - وهم: أبو بكر، وعمر،
وعثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وسعد، وسعيد،
وعبد الرحمن بن عوف، وأبو عبيدة بن الجراح وهو أمين
هذه الأمة، رضي الله عنهم أجمعين^(١).

١٢٥ - ومن أحسن القول في أصحاب
رسول الله ﷺ، وأزواجه الطاهرات من كل دنس،
وذرياته المقدسين من كل رجز، فقد برىء من النفاق.
١٢٦ - وعلماء السلف من السابقين، ومن بعدهم
من التابعين - أهل الخير والأثر، وأهل الفقه والنظر - لا
يذكرون إلا بالجميل، ومن ذكرهم بسوء فهو على غير
السبيل.

١٢٧ - ولا نُفضِّلُ أحداً من الأولياء على أحدٍ من

(١) أبو بكر الصديق، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان،
علي بن أبي طالب، طلحة بن عبيد الله، الزبير بن العوام،
سعد بن أبي وقاص، سعيد بن زيد، عبد الرحمن بن عوف،
أبو عبيدة بن الجراح.

الأنبياء عليهم السلام، ونقول: نبي واحد أفضل من جميع الأولياء.

١٢٨ - ونؤمن بما جاء من كراماتهم، وضح عن الثقات من رواياتهم.

١٢٩ - ونؤمن بأشراط الساعة: من خروج الدجال، ونزول عيسى ابن مريم عليه السلام من السماء، ونؤمن بطلوع الشمس من مغربها، وخروج دابة الأرض من موضعها.

١٣٠ - ولا نصدق كاهناً ولا عرافاً.

١٣١ - ولا من يدعي شيئاً يخالف الكتاب والسنة وإجماع الأمة.

١٣٢ - ونرى الجماعة حقاً وصواباً، والفرقة ريغاً وعذاباً.

١٣٣ - ودين الله في الأرض والسماء واحد، وهو دين الإسلام، قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ

عِنْدَ اللَّهِ أَلَا يُسَلِّمُ ﴿١﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وَرَضِيتُ لَكُمْ أَلَا يُسَلِّمَ دِينًا ﴾^(٢).

١٣٤ - وهو بين الغُلُوِّ والتَّقْصِيرِ، وبين التَّشْبِيهِ والتَّعْطِيلِ، وبين الجَبَرِ والقَدَرِ، وبين الأَمَنِ والإِيَّاسِ.

* * *

فهذا ديننا واعتقادنا ظاهراً وباطناً، ونحن براء إلى الله من كلِّ مَنْ خَالَفَ الذي ذَكَرْنَاهُ وَبَيَّنَّاهُ.

ونسأل الله تعالى أن يُثَبِّتَنَا على الإيمان، وَيُخَيِّمَ لَنَا بِهِ، وَيُعْصِمَنَا من الأهواء المختلفة والآراء المتفرقة، والمذاهب الرديئة، مثل: المُشْبِهَةِ، والمُعْتَزِلَةِ، والجَهْمِيَّةِ، والجَبْرِيَّةِ، والقَدَرِيَّةِ وَغَيْرِهِمْ، مِنَ الَّذِينَ خَالَفُوا السُّنَّةَ وَالْجَمَاعَةَ، وَخَالَفُوا الضَّلَالَةَ، ونحن منهم براء، وهم عِنْدَنَا ضَلَالٌ وَارِدِيَاء. وبالله العِصْمَةُ والتوفيق.

(١) سورة آل عمران: الآية ١٩.

(٢) سورة المائدة: الآية ٣.

Tahâvî Akîdesi Metni Çevirisi

Çeviri: Prof. Dr. Muammer Esen

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla..

Âlemlerin Rabbi Allah'a hamdolsun!

Allâme, Hücet'ü'l-İslâm Ebû Ca'fer el- Verrâq et-Tahâvî el-Mısırî (Allah rahmet eylesin!) şöyle diyor:

Bu, milletin (İslâm, din) fakihlerinden Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Kûfî, Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrahim el-Ensârî ve Ebû Abdillâh Muhammed b. El - Hasan eş-Şeybânî mezhebi üzerine olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesinin beyanı ile; onların, inandıkları temel dinî esasları ve âlemlerin rabbine onunla kulluk ettiklerinin açıklaması hakkında bir risaledir.

Tevhid; Allah'ın Zat ve Sıfatlarında Birliği

Allah'ın Tevfikine İnanarak O'nun Birliği (tevhid) Hakkında Deriz ki:

1. Allah, ortağı olmayan bir tektir.
2. O'nun hiç bir benzeri yoktur (O, hiçbir şeye benzemez)
3. O'nu aciz bırakacak hiçbir şey yoktur.
4. O'ndan başka ilah, tanrı yoktur.
5. Allah, öncesi, başlangıcı olmayan “kadîm”, sonu olmayan “dâim”dir (O, kadimdir, ezelidir, ebedidir; öncesi, sonrası yoktur).
6. O, fânî değildir; sürekli bakidir (O'nun varlığı hiçbir zaman son bulmaz)
7. Allah'ın dilediğinden başkası olmaz (Ancak O'nun dilediği olur)
8. Ne vehimler O'na erişebilir, ne de kavrayışlar O'nu idrak edebilir (O, her türlü tasavvurun fevkindedir; kavranamaz).
9. Allah, yaratılmış varlıklara benzemez.
10. O, ölmeyen daimi diri (Hayy); uyuması, uyuklaması olmayan, ezel- den ebede kendi başına kaim, başkasının Kendisiyle kaim olduğu Kayyûm'dur.
11. O, başkasına ihtiyaç duymadan yaratan (Hâlık), sıkıntı çekmeden rızık verendir (Râzık).
12. O, korkusuzca öldüren (Mümît), meşakkatsiz diriltendir (Bâis).

13. O, mahlûkatı yaratmadan önce (de) var olan ezeli sıfatlarıyla birlikte varlığı sürekli olandır.
14. O, yarattıklarını var ettikten sonra (da) daha önce olmayan yeni bir sıfat elde etmiş değildir.
15. O, sıfatlarıyla ezeli olduğu gibi, onlarla ebedidir de.
16. O, ne mahlûkatı yarattıktan sonra ne de mahlûkatı meydana getirmesiyle birlikte yaratıcı (Hâlık, Bârî) ismini elde etmiştir (O, yaratmadan önce de sonra da yaratıcı ismini taşır).
17. O, kendisini rab sayacak bir varlık yokken de rablik (rubûbiyyet) sıfatına sahipti; hiçbir yaratılmış (mahlûk) yokken de yaratıcı (Hâlık) sıfatına sahipti.
18. O, sadece ölüleri dirilttikten sonra diriltici (Mümît) ismini hak etmiş değil; onları diriltmeden önce de bu ismi hak etmiştir. Aynı şekilde O, yaratıkları var etmeden önce de yaratıcı (Hâlık) ismine sahipti.
19. Zira O, her şeye Kadir'dir (O'nun gücü her şeye yeter). Her şey O'na muhtaçtır. Her iş O'na kolay gelir. O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur: *“O'na benzer hiçbir şey bir benzer yoktur. O, iştendir görendir.”* (Şûrâ, 42/11)

Tevhid; Allah'ın İlmi, Kaderi, Dilemesi ve Ecel

20. O, mahlûkatı, Kendi ilmiyle yaratmıştır.
21. O, yarattıklarına bir takım kaderler takdir ettiği gibi;
22. O, onlar için eceller de belirlemiştir.
23. Mahlûkatı yaratmadan önce O'na hiçbir şey gizli kalmadığı gibi; O, onları yaratmadan önce onların (yaratıldıktan sonra) ne yapacaklarını da bilmekteydi.
24. Allah, yarattıklarına, kendisine itaat etmelerini emretmiş; isyan etmelerini ise yasaklamıştır.
25. Her şey, O'nun takdiri ve dilemesiyle olur. O'nun dilediği mutlaka olur, yerine gelir.
26. Allah'ın insanlar için dilediğinin dışında, onların kendileri için dilemesi söz konusu değildir (İnsanlar ancak O'nun dilediğini dileyebilirler). O, insanlar için neyi dilerse o olur, dilemediğiye olmaz.
27. O, fazlıyla, yani kerem ve inayetiyle dilediğine hidayet eder, korur ve afiyet verir; dilediğini ise, adaletiyle saptırır, yardımını esirger, (belâ ve musibetlerle) imtihan eder.

28. Dolayısıyla herkes, O'nun dilemesi çerçevesinde, O'nun fazlı ve adaleti arasında dönüp dolaşır, gidip gelir.
29. O, zıt(lık)lardan, benzer(lik)lerden beridir, çok yücedir.
30. O'nun kader ve hükmünü (kazâ) geri çevirecek, verdiği hükmünü takiple değiştirip erteleyecek, emrine karşı koyup O'na üstün gelecek yoktur.
31. İşte biz, bütün bunlara iman ettik. Onların tümünün Allah katından geldiğini kesin olarak bilip inandık.

Peygamberlik, Peygamberler ve Hz. Muhammed

32. Muhammed (a.s.), Allah'ın seçilmiş, seçkin kulu ve nebisi; kendisinden razı olunmuş resulüdür.
33. O (a.s.), peygamberlerin sonuncusu; Allah bilinci içinde yaşayan muttakilerin önderi; resullerin, elçilerin efendisi; âlemlerin Rabbinin sevgilisidir.
34. Muhammed (a.s.)'den sonra yapılacak her peygamberlik iddiası, doğru yoldan sapma ve hevâdır.
35. O, hak ve hidayetle, nur ve aydınlıkla cinlerin ve insanların hepsine gönderilmiş bir elçidir.

Allah Kelamı; Kur'an

36. Kuşkusuz Kur'an, Allah'ın kelamıdır. Keyfiyeti bilinmeksizin, söz olarak O'ndan sadır olmuştur. Sonra o sözü Allah, kendi elçisine vahiy olarak indirmiştir. Müminler onu bu şekilde hak olarak tasdik etmiş; onun, gerçekten Allah'ın kelamı olduğuna kesin bir şekilde inanmışlardır.
37. Kur'an, mahlûkatın kelamı gibi yaratılmış (mahlûk) değildir.
38. Kim Kur'an'ı işitir de onun insan sözü olduğunu iddia ederse kâfir olur. Yüce Allah, böylesi bir iddiada bulunanı zemmedip ayıplamış; “*Onu cehenneme (sekar) sokacağım*” (Müddessir, 74 / 26) demek suretiyle de onu azapla korkutup uyarmıştır. Allah'ın, “*Bu (Kur'an) ancak bir beşer sözüdür*” (Müddessir, 74 / 25) diyeni ateşle uyardığına göre, buradan da bilip anlıyor ve kesin olarak inanıyoruz ki, Kur'an, insanları yaratanın sözüdür ve o, beşer sözüne benzemez.
39. Kim Allah'ı, insanlara özgü sıfatlardan herhangi bir sıfatla nitelendirirse kâfir olur. Her kim basiretiyle bunları görüp anlarsa gerekli ibreti almış, kâfirlerin sözlerine benzer bir söz söylemekten uzaklaşmış ve böylece Allah'ın, sıfatlarıyla bir insan gibi olmadığını bilmiş olur.

Allah'ın Ahirette Görülmesi: Rü'yet

40. Rabbimizin Kitab'ında; “*O gün bir takım yüzler vardır ki, apaydınlıktır ve Rablerine bakarlar.*” (Kıyâmet, 75/22, 23) denildiği gibi, ihatasız ve keyfiyetsiz bir şekilde cennetlikler için rü'yet, haktır, gerçektir. Bu ayetin tefsiri, yüce Allah'ın murat ettiği ve bildirdiği üzeredir.
41. Bu hususta Allah elçisinden gelen her sahih hadis, onun buyurduğu gibidir; manası da onun kastettiği gibidir. Bu yüzden biz, ne kendi görüşümüzle tevile yönelerek; ne de kendi hevâmızın kuruntusuyla yorum yaparak bu konuya gireriz.
42. Zira bir insan, ancak Allah'a ve Rasûlü'ne teslim olduğunda ve kendisine kapalı, karışık olan hususları bilenine havale ettiğinde dininde sağlam iş yapmış olur.
43. İslam'ın sağlam, istikrarlı binası, ancak teslimiyet ve teslimiyeti benimseyip İslam'a tabi olma temeli üzerine kurulur.
44. Her kim, kendisi için bilinmesi mahzurlu bir ilme yönelir de anlayışı teslimiyetle ikna olmazsa, o zaman onun bu meramı onu, halis tevhidden, saf bilgiden ve sahih imandan mahrum eder. Böyle birisi, tasdik edici bir mümin ve yalanlayıcı bir münkir olmaksızın, kibirli bir vesveseli, şüpheli bir mütereddît olarak küfür ile iman, tasdik ile yalanlama (tekzib), ikrar ile inkâr arasında kararsız bir şekilde gidip gelir, debelenip durur.
45. Cennetliklerin cennette Allah'ı görmelerine vehim ile yaklaşan ya da bunu kendi anlayışına göre tevil eden kişinin bu hususa ilişkin imanını doğru, sağlıklı değildir. Çünkü rü'yetin (gerçek manadaki) tevili - bu arada rubûbiyete izafe olunan manaların, sıfatların (gerçek) tevili - (vehme dayalı) tevili terk ve teslimiyetin lüzumu ile olur ki, zaten Müslümanların dini de işte bu anlayış üzerine bina edilmiştir.

Allah'ın Sıfatları

46. (Allah'ın Zatı ve sıfatları hakkında) *nefîy* (olumsuzlama) ve *teşbihten* sakınmayanın yanlışlık yapıp ayağı sürçer ve böyle biri, doğru bir *ten-zih* anlayışına da ulaşamaz.
47. Yüce Rabbimiz, *vahdâniyet* (Zatında bir, tek olmak, benzeri olmamak) ve *ferdâniyet* (Zat ve sıfatlarında bir, tek olmak) sıfatlarıyla mevsuftur ki, yaratıklarından hiçbirisi bu manada O'nun bu niteliklerine sahip değildir.
48. Yüce Allah, sınır(lama)lardan (*hudûd*), sınırlı, sonlu boyutlardan, türlü temel unsurlardan (*erkân*); azalardan, organlardan ve her tür *edevattan* münezzehdir, beridir. Diğer sair yaratıklarda olduğu gibi, (ön, arka; üst, alt; sağ, sol gibi) altı yön O'nu ihata etmez.

Miraç

49. Miraç haktır, gerçektir. Peygamber (a.s.), bir gece (Mekke'den Kudüs'e) götürüldü; sonra uyanık bir halde bizatihi olarak sema'ya, ardından da yüce Allah'ın dilediği yüksek makamlara, mekânlara yükseltildi. Allah dilediğini (orada) ona ikram etti. Vahyettiğini ona vahyetti. "*Gördüğünü kalp yalanlamadı*" (Necm, 53/11). Allah'ın salât ve selâmı, dünyada ve ahirette onun üzerine olsun!

Havuz, Şefaât, Misak

50. Yüce Allah'ın, ümmetine yardım ve inayeti olarak, (ahirette) Peygambere (a.s) ikram edeceği havuz haktır.
51. Haberlerde rivayet edildiği üzere, Hz. Peygamber'in ümmeti için (ahirete) şefaati haktır, gerçektir.
52. Yüce Allah'ın Âdem ve zürriyetinden aldığı misak haktır, gerçektir.

Allah'ın ilmi, Kaderi, Kazası; İnsan Fiilleri; Levh ve Kalem

53. Yüce Allah, ezelde, cennete ve cehenneme gireceklerin sayısını, tek bir bütün halinde bütün olarak bilir. Bu sayıda ne bir artma ne de bir eksilme olur.
54. Aynı şekilde O, İnsanların ileride yapacaklarını bildiği fiillerini de bilir.
55. Herkese, kendisi için yaratılanı, takdir edileni yapması kolaylaştırılır.
56. Ameller, sonuçlarına göredir.
57. Mutlu, şanslı bahtiyar (*sa'îd*), yani cennetlik olan, Allah'ın hükmü (kaza / kader) ile mutlu / cennetlik; buna karşılık mutsuz, bahtsız günahkâr (*şaqî*), yani cehennemlik olan ise, yine Allah'ın hükmü ile mutsuz / cehennemlik olmuştur.
58. Kaderin aslı, yüce Allah'ın mahlûkatı hakkındaki bir sırrıdır. Bu sırra, Allah'a yakın ne bir mukarreb melek, ne de gönderilmiş bir peygamber vakıf olabilir.
59. Bu meselede derine dalıp akıl yürütmek, ilahî yardımdan mahrumiyete (*hızlân*) yol açan bir vesile, mahrumiyete götüren bir merdiven, azgınlığa götüren bir basamaktır. O halde bu hususta akıl ve fikir yürütmekten, vesvese yapmaktan şiddetle sakın! Zira yüce Allah, Kitab'ında, "*O, yaptığından sorgulanamaz; onlar sorgulanırlar*" (Enbiyâ, 21/23) buyurduğu gibi, kader ilmini, yarattıklarından gizleyip saklamış; onların kadere yönelik meramını yasaklamıştır. Dolayısıyla her kim, Allah niçin böyle yaptı, diye sorarsa, Kitab'ın hükmünü reddetmiş olur. Kitab'ın hükmünü reddeden ise kâfirlerden olur.

60. İşte bunlar, yüce Allah'ın dostlarından kalbi aydınlanmış olanların ihtiyaç duyduğu şeylerin cümlesidir. Bu, ilimde derinlik sahiplerinin derecesidir.
61. Çünkü yaratıklarda mevcut olan ilim ve yaratıklarda olmayan ilim (gayb ilmi) olmak üzere iki çeşit ilim vardır. Mahlûkatta bulunan ilmi inkâr küfür olduğu gibi, onlarda bulunmayan ilmi bildiğini iddia etmek de küfürdür. İman, ancak, var olan ilmi kabul; olmayan ilmi istemeyi ise, terk ile gerçekleşir.
62. Levh (-i mahfuz)'a, Kalem'e ve Levh (-i mahfuz)'da yazılanların hepsine iman ederiz.
63. Bütün mahlûkat, yüce Allah'ın levhada olacağını yazdığı bir şeyin olmaması için bir araya gelseler, buna asla güç yetiremezler. Yine bütün mahlûkat, yüce Allah'ın levhada olmayacağını yazdığı bir şeyin olması için bir araya gelseler bunu yapmaya da güçleri yetmez. Zira kıyamete kadar olacak olanla ilgili şeyleri yazan kalem (in yazısı) silinemeyecek bir şekilde kurumuştur.
64. Allah, insana, ezelde hata yapmasını takdir etmişse onun isabet etmesi; doğru şey yapmasını takdir etmişse de onun artık yanlış yapması mümkün olmaz.
65. İnsanın şunu bilmesi gerekir ki, Allah, mahlûkatının gelecekte ne yapacağını önceden ezelde bilir. O, bunu, önceden muhkem ve kesin bir şekilde takdir edip hükme bağlamıştır. Dolayısıyla göklerde ve yerdeki yaratıklarından hiçbirisi, O'nun bu takdirini ne nakzedebilir, ne bozabilir, ne izale edebilir, ne değiştirebilir, ne eksiltebilir ve ne de artırabilir.
66. İşte bu, Yüce Allah'ın, “*O, her şeyi yaratan, yarattığını belli bir ölçüye göre düzenleyendir*” (Furkan, 25/2); “*Allah'ın emri, belirlenmiş bir kaderdir*” (Ahzâb, 33/38) buyurduğu gibi, bir iman bağı, sözleşmesi (*akd*), bir marifet temeli ve yüce Allah'ın birliği (*vahdâniyet*) ve rabliğini (*rubûbiyet*) itiraftır, kabullenmektir.
67. Kader konusunda yüce Allah'a hasım olana, hastalıklı bir kalple bu hususta akıl yürütene yazıklar olsun! Çünkü böyle biri, kendi vehmiyle, kuruntusuyla son derece gizli bir sır olan gaybı araştırmaya yeltenmiş ve bu hususta söyledikleri sebebiyle günahkâr ve müfteri konumuna gelmiştir.

Arş, Kürsü

68. Arş ve kürsü haktır/gerçektir.
69. Allah, arştan da ondan daha aşağıda olandan da müstağnidir (Allah, ne arşa ne de ondan aşağıdakine muhtaçtır).

70. Allah, her şeyi kuşatıcı ve her şeyin üstünde olduğu halde; O, yarattıklarını, her şeyi kuşatıcı olmaktan aciz bırakmıştır.

Allah'ın İbrahim'i Dost edinmesi, Musa ile Konuşması

71. Biz, tam bir iman, tasdik ve teslimiyet ile Allah'ın İbrahim (a.s.)'i dost edindiğini; Musa (a.s.) ile de konuştuğunu söyleriz.

Melekler, Peygamberler ve Kitaplara İman

72. Bizler, meleklerle, peygamberlere ve onlara indirilen kitaplara iman ederiz. Onların, apaçık bir hak üzere olduklarına tanıklık ederiz.

Kible Ehli'nin Durumu

73. Bizler, (Kâbe'ye yönelerek namaz kılan) kible ehlimizi, Peygamber (a.s.)'in getirdiğini kabul ettikleri; onun, haber verip dile getirdiği şeyleri tasdik ettikleri sürece, “Müslümanlar” ve “müminler” diye isimlendiririz.

Allah, Din ve Kur'an

74. Bizler, Allah'ın (Zatı) hakkında derine dalıp (da yerli – yersiz) konuşmayız. Allah'ın dini hakkında tartışma yapmayız.

75. Kur'an hakkında da birbirimizle bir mücadele içinde olmayız. Kur'an'ın, âlemlerin rabbi olan Allah'ın kelâmı olduğuna tanıklık ederiz. Allah, onu, “Rûhu'l-Emîn” (Cebrail) aracılığıyla indirmiş, yine onun aracılığıyla peygamberlerin efendisi Muhammed (a.s.)'e onu öğretmiştir.

76. Kur'an, yüce Allah'ın kelâmıdır. Hiçbir yaratılmışın kelâmı ona denk değildir. Kur'an'ın yaratılmış (mahlûk) olduğunu söylemeyiz.

Tekfir; İman – Günah; İman – Küfür; Ümit - Ümitsizlik

77. Bizler, Müslüman cemaatine muhalefet etmeyiz.

78. Helal kabul etmediği sürece, herhangi bir günahından dolayı kible ehlinin hiçbir kimseyi tekfir etmeyiz.

79. Bizler, herhangi birinin işlediği bir günahın imana zarar vermediğini söylemeyiz

80. Allah'ın, iyilik yapan iyi Müslümanları (işledikleri bazı günahlardan dolayı) affetmesini; onları, rahmetiyle cennete sokmasını ümit ederiz. Ancak, onlar hakkında buna emin olmadığımız gibi, onların cennetlik olduklarına da şahitlik etmeyiz. Günahkâr müminler için Allah'tan mağfiret dileriz; aleyhlerine olacak akıbetlerinden korkarız; ancak onları (bu hususta) ümitsizliğe de düşürmeyiz

81. (Bu hususta kesin) bir güven (*emn*) veya ümitsizlik (*ye's*, *iyâs*) içinde olmak, insanı İslam dininden çıkarır. Dolayısıyla Kible ehli için hak yol, bu ikisinin arasındadır.
82. İnsan, imandan, ancak kendisini imana sokan şeyi inkâr etmekle çıkar.

İman ve Mümin

83. İman, dil ile ikrar; kalp ile tasdiktir.
84. Allah'ın Kur'an'da indirdikleri şeyler ile din / şeriat ve beyan olarak Allah elçisinden (a.s.) sahih olarak gelen şeylerin tümü, haktır, gerçektir.
85. İman birdir, tektir. İman ehli de imanın aslı ve esasında eşittirler. Aralarındaki derece üstünlüğü ise, haşyet (korku), takva, hevâya muhalefet ve evla olana bağlılık dolayısıyladır.
86. Bütün müminler, Rahman'ın (Allah'ın) dostlarıdır. Onların Allah katında en değerlisi, en üstünü, en çok itaat edenleri ile Kur'ân'a en çok uyanlarıdır.
87. İman; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe; iyisi - kötüsü, acısı tatlısıyla kaderin Allah tarafından tespit edildiğine inanmaktır.
88. Bizler, bütün bunların hepsine inanırız. Allah'ın elçileri arasında bir ayırım yapmayız. Peygamberlerin tümünü, getirdikleri ile birlikte tasdik ederiz.

Büyük Günah İşleyenlerin Durumu

89. Muhammed (a.s.) ümmetinden büyük günah işleyenler, tanıyıp iman ederek Allah'a kavuştuklarında tevhid ehli olarak öldükleri zaman, -tövbe etmemiş olsalar bile- cehennemde ebedi kalmazlar. Büyük günah işleyenler, Allah'ın dilemesi ve O'nun vereceği hükme tabidirler. Allah, Kitab'ında, “(Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz), bundan başkasını dilediğine bağışlar” (Nisa, 4/48) sözüyle de belirttiği gibi, dilerse onları bağışlar, fazlı keremiyle onları affeder; dilerse, adaletiyle cehennemde cezalandırır; sonra da, rahmeti ve taat ehlinde şefaathçilerin şefaatiyle onları cehennemden çıkarır, cennetine gönderir.
90. Zira yüce Allah, kendisini bilip tanıyanların mevlâsıdır; dolayısıyla Allah, onlara, iki cihanda da, velâyetine nail olamayıp da hidayetinden sapıp hüsrana uğrayan inkârcılarına yaptığını yapmaz.

91. Ey İslam'ın ve İslam ehlinin velisi, dostu olan Allah'ım! Bizi İslam üzere sabit kıl..tâ ki, onunda Sana kavuşalım.
92. Bizler, Ehli Kible'den takvalı iyi biri (*birr*) ile günahkâr (*fâcir*) birisinin arkasında namaz kılmayı ve bu kişilerden vefat eden birinin cenaze namazını kılmayı caiz görürüz.
93. Bunlardan herhangi birisinin cennetlik ya da cehennemlik olduğunu söylemeyiz. Küfür, şirk ve nifak gibi şeyler açıkça kendilerinden sadır olmadıkça, ne küfür, ne şirk ve ne de nifakla onların aleyhine tanıklık ederiz. Onları, gizledikleri sırlarıyla birlikte yüce Allah'a bırakırız.

Yönetici Erke İtaat

94. Kendilerine karşı kılıç çekilmesi vacip olanlar hariç, Muhammed ümmetinden herhangi birisine silah çekmeyi caiz görmeyiz.
95. Zulmetseler bile, imamlarımıza, yani erk sahibi önderlerimize ve işlerimizi yürüten yöneticilerimize karşı isyan edip başkaldırmayız. Onlara beddua etmeyiz. Onlara itaatten geri durmayız. Masiyetle emretmedikleri sürece, onlara itaati, Allah'a itaat gibi bir görev (farîza) biliriz. Onlar için salah ve afiyet dileriz.

352

Sünnet, Cemaat, Bid'at

96. Sünnet ve cemaate tabi olur; ayrık (şaz) görüşlerden, ihtilaf ve bölünmelerden kaçınırız.
97. Adalet ve emanet ehlini sever; zulüm ve hıyanet ehline buğzederiz.
98. Bilgisi bize kapalı / karışık gelen hususlarda, en iyisini Allah bilir, deriz.

Mestler Üzerine Mesh

99. Rivayetlerde geçtiği üzere, yolculukta ve mukimken mestler üzerine mesh etmeyi caiz görürüz.

Hac ve Cihat

100. Hac ve cihat, iyi veya kötü olsun, Müslümanların emir sahibi (*ulü'l-emr*) yöneticileriyle birlikte kıyamete kadar geçerliliği sürecektir. Hiçbir şey bunları iptal ve nakzedemez.

Yazıcı ve Ölüm Melekleri

101. "Kirâmen kâtibin"e inanırız. Allah, gerçekte onları, bizim üzerimize koruyucu yapmıştır.
102. Âlemlerin ruhlarını almakla görevli ölüm meleğine de inanırız.

Kabir Halleri ve Kabir Azabı

103. Allah elçisinden ve sahabeden gelen haberlere istinaden, hak edenin, kabirde azap göreceğine; münker ve nekir'in, kabrinde ona, rabbinden, dininden ve peygamberinden sual edeceğine de inanırız.
104. Kabir, ya cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukurdur.

Diriliş, Hesap, Cennet, Cehennem

105. Bizler, öldükten sonra dirilişe (ba's); kıyamet gününde amellerin karşılığının verileceğine (ceza), arz edileceğine; insanların hesaba çekileceğine (hesap); amel defterlerinin (kitab) okunacağına; sevap ve azaba; sırat ve mizana inanırız.
106. Cennet ve cehennem halen yaratılmıştır; ebediyen yok olmazlar, ortadan kalkmazlar.
107. Yüce Allah, mahlûkatı yaratmadan önce, cenneti, cehennemi ve cennetlik ile cehennemlik olacakları yaratmıştır. O, cennete girmesini dilediğini, kerem ve inayetiyle cennete; cehenneme girmesini dilediğini, adaletiyle cehenneme sokacaktır.

Kader; Hayır, Şer, İstitaat, İnsan Fiilleri, Allah'ın Dilemesi, Güç Yeti- rilemeyecek Şeyleri Teklifi, Dua ve Allah'a Muhtaçlık

108. Herkes, kendisi için önceden takdir olunanı yapar; ne için yaratılmışsa o olur.
109. Hayır da şer de önceden insanlara takdir olunmuştur.
110. Mahlûkatın, kendisiyle nitelenmesi caiz olmayan tevfik gibi bir fiili gerektiren güç (*istitâat*), fiille beraber bulunur (*istitâa' ma'al- fi'l*). Ancak, sağlıklı olma, bir işe güç yetirme (*vüs'at*), temekkün ve organların sağlam oluşu bakımından istitaat ise, fiilden öncedir (*istitâa' kable'l- fi'l*). Yüce Allah, “Allah, kimseye gücünün yettiğinden başkasını yüklemez (kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmez)” (Bakara, 2 / 286) buyurduğu gibi, hitap, işte bu fiilden önceki güçle ilgilidir.
111. İnsanların fiilleri, Allah'ın yaratması, insanların ise kesbi ile meydana gelir.
112. Allah, insanlara, güçlerinin yetmeyeceği bir şeyi teklif etmemiştir. Dolayısıyla insanlar, ancak Allah'ın kendilerine teklif ettiğine güç yetirirler. Nitekim işte bu, “*lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh*” (Güç ve tasarruf ancak Allah'ın yardımıyla) sözünün tefsiridir. Biz şunu deriz ki; Allah'ın yardımı olmadıkça, hiçbir kimse, Allah'a karşı günah-

tan (*ma'siyyet*) kurtulmak için bir çare, tedbir bulamaz; (kendi bildiği gibi) hareket edemez; ondan başka bir tarafa yönelemez. Yine aynı şekilde hiç kimse, Allah'ın tevfiği olmadan, O'na itaati yerine getirme ve bu itaatinde sebat etme gücü kendisinde bulamaz.

113. Her şey, yüce Allah'ın dilemesi (*meşîet*), ilmi, kazası ve kaderi ile olur. 114. Allah'ın dilemesi, diğer bütün dilemelere galip geldiği gibi, O'nun kazası da diğer bütün çarelere, tedbirlere üstün gelmiştir.
115. Allah, dilediğini yapar; ancak, hiçbir zaman asla zulmetmez.
116. Allah, her tür kötülükten ve helâkten beridir; her türlü ayıp ve kusurdan uzaktır: “*O, yaptığından sorgulanamaz; oysaki onlar (insanlar), yaptıklarından sorguya çekileceklerdir*” (Enbiyâ, 21 / 23).
117. Dirilerin duası ve sadakalarında, ölüler için fayda vardır.
118. Yüce Allah, dualara icabet eder; ihtiyaçları giderir.
119. Allah, her şeyin sahibidir; ancak hiçbir şey O'na sahip olamaz.
120. Yüce Allah'tan göz açıp kapama anı kadar bile müstağni kalınamaz (her şey her an O'na muhtaçtır). Her kim Allah'tan bir an bile müstağni olduğunu düşünürse, küfre düşer, helâk olanlardan olur.
121. Allah buğz da eder, hoşnut da olur; ancak, (O'nun buğzu ve rızası), yaratılmışlarınkine benzemez.

Sahabeye Bakış

122. Allah elçisinin ashabını severiz; ancak, onlardan herhangi birine sevgide aşırılığa kaçmayız. Onlardan hiç birisine sevmezlik edip de yüz çevirmeyiz. Ashaba buğzedene, onları hayır dışında bir şeyle anana, biz de buğzederiz. Onları ancak hayırla anarız. Zira onları sevmek dindir, imandır, ihsandır; buna karşılık onlara buğzetmek ise, küfür, nifak ve tuğyandır, taşkınlıktır.

Hilafet / İmamet

123. Allah elçisinden (a.s.) sonra hilafeti, kendisini bütün ümmete önceleyip onu diğerlerinden üstün sayarak önce Ebûbekir es-Sıddık (r.a.), sonra Ömer b. el-Hattâb (r.a.), sonra Osman (r.a.), sonra da Ali b. Ebî Tâlib (r.a.) için sabit görürüz. Bunlar, râşit halifelerdir; hi-dayet önderidirler.

Cennetle Müjdelenen Sahabeler

124. Allah elçisinin isimlerini zikredip kendilerini cennetle müjdelediği on kişinin, sözü hak olan Allah elçisinin tanıklığına dayanarak, biz

de onların, cennetlik olduklarına şahitlik ederiz. Bunlar, şunlardır: 1) Ebubekir, 2) Ömer, 3) Osman, 4) Ali, 5) Talha, 6) Zübeyir, 7) Sa'd (b. Ebî Vakkas), 8) Saîd (b. Zeyd), 9) Abdurrahman b. Avf, 10) Ebû Ubeyde b. Cerrah - ki bu sonuncusu, ümmetin emindir. Allah onların hepsinden razı olsun.

Hız. Peygamber'in Ashabı, Eşleri ve Soyu Hakkında

125. Her kim, Allah elçisinin (a.s.) ashabı ve her türlü kirden, pislikten arınmış tertemiz eşleri ile yine her türlü günahattan, pislikten beri olan soyu hakkında güzel söz söylese, o kişi nifaktan uzak olur.

Selef – Halef Âlimleri Hakkında

126. Önceki selef uleması ile daha sonraki tâbiin bilginleri, hayır ve eser ehli ile fıkıh ve nazar ehli, ancak güzellekle anılırlar. Onları kötülüğe nispetle anan kişi, doğru yoldan çıkmıştır.

Evliya ve Keramet

127. Hiçbir veliyi, peygamberlerden herhangi birine üstün tutmayız; tek bir peygamber, bütün velilerden üstündür, deriz.

128. Velilerin kerametlerine; güvenilir kimselerin onlarla ilgili rivayetlerine inanırız.

355

Kıyamet Alametleri

129. Kıyamet alametleri olarak: 1) Deccal'ın çıkmasına, 2) Meryem oğlu İsa'nın (a.s.) gökten inmesine, 3) Güneşin battığı yerden doğmasına, 4) Dâbbetü'l-arzın yerinde çıkmasına inanırız.

Kâhinlik, Arraflık

130. (Gelecekte ve gâipten haber verdiğini iddia eden) kâhin ve arrafları tasdik etmeyiz.

131. kitap, sünnet ve icma-ı ümmete muhalefet edenleri de tasdik etmeyiz.

Cemaat – Fırka ve İslam Dini

132. Cemaati hak ve doğru; parçalanmayı ise, eğrilik ve azap olarak görürüz.

133. Göklerde ve yerde Allah'ın dini tektir; o da İslam dinidir. Nitekim yüce Allah, Kitab'ında, “*Allah katında din, İslam'dur*” (Âli İmrân, 3 / 19), “*Sizin için din olarak İslam'a razı oldum*” (Mâide, 5 / 3) buyurmaktadır.

134. İslam dini, aşırılık (guluuv) ile kısıma (taksîr); (sıfatlarda) teşbih ile ta'tîl; (insan fiillerinde) cebir ile kader; ümit, güven (emn) ile ümitsizlik (iyâs, ye's) arasında yer alır.

İşte bu, bizim zahir ve batın dinimiz ve itikadımızdır. Bizler, yukarıda zikredip açıklamasını yaptığımız şeylere muhalefet eden herkesten beri olarak Allah'a sığınırız. Yüce Allah'tan, bizi, iman üzere sabit kılmasını; hayatımızı, onunla hitama erdirmesini; Müşebbibe, Mu'tezile, Cehmiye, Cebriye, Kaderiye vb. gibi Sünnet ve Cemaat'e muhalif, dalaletle dayanışma içinde olan muhtelif hevâlardan ve çeşitli görüşlerden korumasını dileriz. Bizler, onlardan beriyiz. Bize göre onlar, sapkın ve bayağıdırlar. Bizi koruyup başarıya ulaştıracak olan Allah'tır.

EK: 4

SİRÂCEDDİN Ali b. OSMAN EL-ÛŞÎ, EMÂLÎ

Çeviri: Prof. Dr. Mustafa Said Yazıcıoğlu



Prof. Dr. Bekir Topaloğlu

يَقُولُ الْعَبْدُ فِي بَدْءِ الْأَمَلِي لِتَوْحِيدٍ بِنَظْمٍ كَاللَّاتِي

1. Bu kul Emâlî'nin başlangıcında, inciler gibi saf ve berrak bir nazım ile tevhid ve akaid ilmi için der ki:

إِلَهُ الْخَلْقِ مَوْلَانَا قَدِيمٌ وَمَوْصُوفٌ بِأَوْصَافِ الْكَمَالِ

2. Mahlûkâtın ilâhî olan Mevlâmız kadîmdir ve kemal sıfatlarıyla vasıflandırılmıştır.

هُوَ الْحَيُّ الْمُدَبِّرُ كُلِّ أَمْرٍ هُوَ الْحَقُّ الْمَقْدِرُ ذُو الْجَلَالِ

3. O, ezeli ve ebedî hayat sahibidir, her işi idare edendir. Yine O, mevcudiyeti ve ulûhiyeti gerçek olandır, olup bitecek her şeyi planlayandır, azamet sahibidir.

مُرِيدُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ الْقَبِيحِ وَلَكِنْ لَيْسَ يَرْضَى بِالْمُحَالِ

4. Allah, hayrı ve zaten çirkin olan şerri irâde edendir. Fakat muhâle yani kötü fiillere rızâsı yoktur.

صِفَاتُ اللَّهِ لَيْسَتْ عَيْنَ ذَاتٍ وَلَا غَيْرُهَا ذَا انفِصَالٍ

5. Allah'ın sıfatları zâtının aynı değıllerdir (yani sıfatlar zât içinde erimemiştir). Ama aynı zamanda zâtının gayrı, ondan ayrı ve kopuk da değıldir.

صِفَاتُ الذَّاتِ وَالْأَفْعَالِ طُرًّا قَدِيمَاتُ مَصُونَاتِ الرِّوَالِ

6. Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatlarının hepsi kadîmdir, yok olmaktan korunmuştur.

Emâli Tercümesi

لَسْمِي اللَّهَ شَيْئًا لَا كَالْأَشْيَاءِ وَذَاتًا عَنْ جِهَاتِ السِّتِّ حَالٍ

7. Allah'ı (varlık mânasında) "şey" diye vasıflandırırız, fakat yaratılmış şeyler gibi değil. Bunun yanında O'nu altı yönden (mekândan) münezzehtir. "zât" diye de nitelendiririz.

وَلَيْسَ الْإِسْمُ غَيْرًا لِلْمَسْمَى لَدَى أَهْلِ الْبَصِيرَةِ خَيْرِ آلٍ

8. Ümmetin en hayırlısı olan basiret ehline (Ehl-i sünnete) göre, isim müsemmanın gayrı değildir.

وَمَا إِنْ جَوْهَرٌ رَبِّي وَجِسْمٌ وَلَا كُلُّ وَتَغْضُ ذُو اشْتِمَالٍ

9. Benim Rabb'im, cevher de cisim de değildir. Yine O, parçalar-dan oluşmuş bir bütün veya bütün içinde bir parça da değildir.

وَلِي الْأَذْهَانِ حَقٌّ كَوْنُ جُزْءٍ بَلَا وَصْفِ التَّجْزِي يَا ابْنَ خَالِي

10. Bölünmeyi kabul etmeyen en küçük parçanın mevcudiyeti (cüz' lâ-yetecezze') aklen sâbittir. Ey dayımın oğlu (bunu böyle bil).

وَمَا الْقُرْآنُ مَخْلُوقًا، تَعَالَى كَلَامُ الرَّبِّ عَنْ جِنْسِ الْمَقَالِ

11. (Allah'ın zâtı ile kâim olan) Kur'an mahlûk değildir. Rabb'in kelâmı (ses ve harften oluşan) lafız konumunda bulunmaktan münezzehtir.

وَرَبُّ الْعَرْشِ فَوْقَ الْعَرْشِ لَكِنْ بَلَا وَصْفِ التَّمَكُّنِ وَائْتِصَالِ

12. Arşın Rabbi arşın fevkindedir. Fakat bu, mekân tutmak ve arşa temas etmek niteliğinde değildir.

وَمَا التَّشْبِيهُ لِلرَّحْمَنِ وَجْهًا فَضُنْ عَنْ ذَاكَ أَصْنَافِ الْأَهْلِي

13. Rahman olan Allah'ı herhangi bir şeye benzetmenin meşrû bir yolu yoktur. Şu halde müslüman halkı bu tür inançlardan korumaya çalış.

Emâli Tercümesi

وَلَا يَخْضِي عَلَى الدِّيَانِ وَقْتُ وَأَزْمَانُ وَأَحْوَالُ بِحَالِ

14. Bütün insanları hesaba çekecek olan Allah'ın üzerinden vakit ve zaman geçmez. O'na hiçbir şekilde değişiklik de âriz olmaz.

وَمُسْتَعْنٍ إِلَهِي عَنْ نِسَاءٍ وَأَوْلَادٍ إِنَاثٍ أَوْ رِجَالِ

15. Benim ilâhım kadınlardan (eşten) münezzehtir. Kız ve erkek evlâttan da müstağnidir.

كَذَا عَنْ كُلِّ ذِي عَوْنٍ وَنَصْرِ تَقَرَّدَ ذُو الْجَلَالِ وَذُو الْمَعَالِي

16. Yine azamet ve yücelikler sahibi olan Allah, her türlü yardımcıdan ve destekçiden de münezzehtir.

يُمِيتُ الْخَلْقَ قَهْرًا ثُمَّ يُحْيِي فَيَجْزِيهِمْ عَلَى وَفْقِ الْحِصَالِ

17. Eşsiz gücüyle mahlûkatın hayatlarına son verir, zamanı gelince de diriltir. Amellerine mukabil olanlara ceza veya mükâfat verir.

لِأَهْلِ الْخَيْرِ جَنَاتٌ وَنُعْمَى وَلِلْكَافِرِ إِذْرَاكُ النَّكَالِ

18. Müminler için cennet ve nimetler, kâfirler için ise azâba mâruz kalmak vardır.

وَلَا يَفْقَى الْجَحِيمُ وَلَا الْجَنَّةُ وَلَا أَهْلُهُمَا أَهْلُ انْتِقَالِ

19. Cehennem ve cennet yok olmazlar. Bunların halkı da aynı şekilde olup ölümlü değildir.

يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ بِغَيْرِ كَيْفٍ وَإِذْرَاكُ وَصَرَبٍ مِنْ مِثَالِ

20. Müminler Cenâbı Hakk'ı, cennette keyfiyetsiz (nicelik ve niteliksiz) görürler. Ayrıca bir cisim görüyormuş gibi O'nu idrak edemezler ve herhangi bir şeye de benzetmiş olamazlar.

Emâli Tercümesi

فَيَسْئَلُونَ النَّعِيمَ إِذَا رَأَوْهُ فَيَا حُسْرَانًا أَهْلَ الْإِعْزَالِ

21. Müminler O'nu gördüklerinde bütün nimetleri unuturlar. Ey rû'yetullahı inkâr eden Mu'tezile mensupları! Sizin kaybınız büyük olacaktır.

وَمَا إِنَّ فِعْلًا اضْلَخَ ذُو افْتِرَاضٍ عَلَى الْهَادِي الْمُقَدَّسِ ذِي التَّعَالَى

22. Kul için en elverişli olan fiili yaratmak, hidayeti kudret elinde bulunduran, her eksiklikten münezzehtir yüce Allah için gerekli değildir.

وَفَرَضَ لَنَا تَصْدِيقَ رُسُلٍ وَأَمْلَأَ كِرَامٍ بِالنَّوَالِ

23. Peygamberleri tasdik etmek farz ve gerekli olan bir şeydir. Cenab-ı Hakk'ın çeşitli lütuflarına mazhar olan meleklerin varlığını benimsemek de aynı şekildedir.

وَحَثَمَ الرُّسُلَ بِالضَّرِّ الْمُعْلَى نَبِيَّ هَاشِمِيٍّ ذِي بَهَالِ

24. Hak elçilerinin sona erdirilmesi Allah tarafından yüceltilmiş o büyük önderle gerçekleşmiştir: Kureyşin Hâşimî koluna mensup, cemel ve kemâl sahibi o Peygamber'le.

إِمَامُ الْأَنْبِيَاءِ بِلَا اخْتِلَافٍ وَتَأْجُ الْأَصْفِيَاءِ بِلَا اخْتِلَالِ

25. O, tereddütsüz, peygamberlerin önderidir. Yine o, şüphesiz seçkin kulların tâcidir.

وَبَاقٍ شَرْعُهُ فِي كُلِّ وَقْتٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَارْتِحَالِ

26. Onun tebliğ ettiği din, dünyadan göçüşün ve kıyametin kopma zamanına kadar dâima mevcut olacaktır.

وَحَقُّ أَمْرِ مَعْرَاجٍ وَصِدْقُ فَبِيهِ نَصُّ أَخْبَارِ عَوَالِ

27. Mirâc hâdisesi gerçekten vaki olup doğrudur. Bu konuda yüksek mertebede (meşhur ve mütevâtir) haberlerin açık beyanı vardır.

Emâli Tercümesi

وَمَزْجُو شَفَاعَةِ أَهْلِ خَيْرٍ لِأَصْحَابِ الْكِبَائِرِ كَالْحَبَالِ

28. Enbiyânın ve Allah nezdinde makbul kimselerin şefaati, dağlar kadar büyük günahları da olsa, müminler için umulmaktadır.

وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَفِي أَمَانٍ عَنِ الْعِصْيَانِ عَمْدًا وَانْعِرَالِ

29. Muhakkak ki peygamberler kasten Allah'a âsi olmaktan, ayrıca nübüvvet mertebesinde düşmekten korunmuşlardır.

وَمَا كَانَتْ نَبِيًّا قَطُّ أَنْثَى وَلَا عَبْدٌ وَشَخْصٌ ذُو انْفِئَالِ

30. Hiçbir zaman kadın, köle ve kötü fiil sahibi kimse peygamber olmamıştır.

وَذُو الْقَرْيَيْنِ لَمْ يُعْرِفْ نَبِيًّا كَذَا لُقْمَانُ فَاخْذَرْ عَنْ جِدَالِ

31. Zülkarneyn ve Lokman nebî olarak bilinmemişlerdir. Bu konuda tartışma yapmaktan sakınmalısın.

وَعِيسَى سَوْفَ يَأْتِي ثُمَّ يُتَوَى لِدَجَالٍ شَقِيٍّ ذِي خَبَالِ

32. Hz. İsâ, kötü ve bozguncu deccâli yok etmek üzere ileride bir gün gelecektir.

كَرَامَاتُ الْوَلِيِّ بِدَارِ دُنْيَا لَهَا كَوْنٌ فَهُمْ أَهْلُ النَّوَالِ

33. Dünya âleminde velinin kerâmetlerinin vukuu sabittir; onlar ilâhî lütuflara mazhar olmuş kullardır.

وَلَمْ يَفْضَلْ وَلِيٌّ قَطُّ دَهْرًا نَبِيًّا أَوْ رَسُولًا فِي انْفِئَالِ

34. Hiçbir zaman velî, İslâm'a mensubiyet şerefi açısından nebî veya resulden asla üstün değildir.

Emâli Tercümesi

وَلِلصِّدِّيقِ رُجْحَانٌ جَلِيٌّ عَلَى الْأَصْحَابِ مِنْ غَيْرِ اخْتِمَالٍ

35. Ebû Bekir es-Siddîk sahâbîler üzerinde şüphe götürmez bir üstünlüğe sahiptir.

وَلِلْفَارُوقِ رُجْحَانٌ وَقَضْلٌ عَلَى عُثْمَانَ ذِي الثَّوَرَيْنِ عَالٍ

36. Ömer'ül Fâruk'un da yüksek değere sahip Osmân-ı Zinnûreyn üzerinde üstünlüğü ve tercih hakkı vardır.

وَدُو الثَّوَرَيْنِ عَقًّا كَانَ خَيْرًا مِنَ الْكِرَارِ فِي صَفِّ الْقِتَالِ

37. Gerçekten Osman-ı Zinnûreyn, harp saflarına korkusuzca dalan Ali'den daha hayırlıdır.

وَلِلْكَرَارِ قَضْلٌ بَعْدَ هَذَا عَلَى الْأَعْيَارِ طُرًّا لَا تُبَالِ

38. Bundan sonra o savaşkan Ali'nin de diğer bütün sahâbîlere üstünlüğü mevcuttur; Sen artık başka iddialara önem verme.

وَلِلصِّدِّيقَةِ الرُّجْحَانُ فَاعْلَمْ عَلَى الزَّهْرَاءِ فِي بَعْضِ الْحَالَ

39. Şunu da bil ki Âişe-i Siddîka'nın bazı hasletlerde Fâtımâtü'z-Zehrâ üzerine tercih hakkı vardır.

وَلَمْ يَلْعَنَ يَزِيدًا بَعْدَ مَوْتِ سِوَى الْمُكْتَارِ فِي الْإِعْرَاءِ عَالٍ

40. Fesat ve bozgunculukta ileri giden hariç, öldükten sonra Yezîd'e kimse lânet etmemiştir.

وَأَيُّهُنَّ الْمُقْلِدِ دُو اغْتِبَارِ بِأَنْوَاعِ الدَّلَائِلِ كَالْتِصَالِ

41. Kendisi araştırmadan başkasına özenerek inanan kimsenin (mukallid) imanı, okun ucundaki sivri demir gibi keskin delillerle müteberdir.

Emâli Tercümesi

وَمَا عَذْرُ لِدِي عَقْلٍ بِجَهْلٍ بِخَلْقِ الْأَسَافِلِ وَالْأَعَالِي

42. Alt ve üst âlemlerin (yerin ve göklerin) yaratıcısını bilmemekte akıl sahiplerinin hiçbir mazereti yoktur.

وَمَا إِيْمَانُ شَخْصٍ حَالٍ بِأَسَى بِمَقْبُولٍ لِفَقْدِ الْإِيْمَانِ

43. Ölüm sancılarını hissettiği sırada kişinin iman etmesi, ölümle karşı karşıya gelmeden önce iman emrine uymadığı için muteber değildir.

وَمَا أَفْعَالُ خَيْرٍ فِي حِسَابٍ مِنَ الْإِيْمَانِ مَقْرُوضِ الْوَصَالِ

44. Hayırlı davranışlar ve ibadetler imanın aslından sayılmamıştır. Ne var ki bunlar dış görünüş itibarıyla imanla beraber bulunur.

وَلَا يُقْضَى بِكُفْرٍ وَارْتِدَادٍ بَعْهَرٍ أَوْ بِقَتْلِ وَاخْتِرَالِ

45. Bir kimsenin zina etmesi, adam öldürmesi ve soygun yapması sebebiyle dinden çıkıp kâfir olduğuna hükmedilmez.

وَمَنْ يَتَوَّارْتِدَادًا بَعْدَ دَهْرٍ يَصْرِ عَنْ دِينٍ حَتَّىٰ ذَا انْسِلَالِ

46. Kısa veya uzun bir süre sonra dinden çıkmaya niyet eden kimse hemen o anda hak dinden sıyrılıp çıkmış sayılır.

وَلَفْظُ الْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ اعْتِقَادٍ بِطَوَّعِ رَدِّ دِينٍ بِاغْتِيَالِ

47. İfade ettiği mânayı benimsemeden ve herhangi bir icbar altında kalmadan küfür gerektiren bir sözü sarf etmek gafletle dini reddetme konumundadır.

وَلَا يُحْكَمُ بِكُفْرِ حَالٍ سَكْرِ بِمَا يَهْدِي وَيُلْعَوُ بِازْجَالِ

48. Sarhoşluk halinde şuursuzca ve düşünmeden söylediği boş sözler sebebiyle sarhoşun küfrüne hükmolunmaz.

Emâli Tercümesi

وَمَا الْمَعْدُومُ مَرِيئًا وَشَيْئًا لِفَقْدِهِ لَاحٌ فِي يُنَنِ الْهَلَالِ

49. “Yok olan”a Allah’ın rü’yeti (görme sıfatı) ilişki kurmaz (taalluk etmez), böylesine “şey” de denmez. Bu kesin karara uğurlu hilâl bakarken bende doğan bir anlayış vasıtasıyla ulaştım (zira hilâl doğmadan görünme konumunda bulunmaz, doğuşu yavaş yavaş yükselince görünür hale gelir ve mevcut olur.)

وَعَيْنَانِ الْمَكُونُ لَا كَسِيٍّ مَعَ التَّكْوِينِ خُذُهُ لَا تَحِيَالِ

50. Onlar ayrı ayrı iki şeydir. Yani yaratılmış (mükevven) ile yaratma sıfatı (tekvin) aynı şey değildir. Bu sözümü al ve gözlerine sürme yap (benimse).

وَإِنَّ السُّحْتَ رِزْقٌ مِثْلُ حَلِيٍّ وَإِنْ يَكْرَهُ مَقَالِي كُلُّ قَالِ

51. Her ne kadar bütûn buğzedenler sözümü beğenmese de, şu bir gerçek ki haram da helâl gibi rızık kavramı içinde yer alır.

وَفِي الْأَجْدَاثِ عَنْ تَوْحِيدِ رَبِّي سَبِيلِي كُلُّ شَخْصٍ بِالسُّؤَالِ

52. Kabirlerde her şahıs Rabbim’in birliğinden imtihana tâbi tutulacaktır.

وَلِلْكَفَّارِ وَالْفَسَاقِ يُقْصَى عَذَابُ الْقَبْرِ مِنْ سُوءِ الْفِعَالِ

53. Kâfirlere ve âsi müminlere kötü fiillerinden dolayı kabir azabı uygulanacağına hükmedilir.

دُخُولُ النَّاسِ فِي الْجَنَّاتِ فَضْلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ يَا أَهْلَ الْأَمَالِ

54. Ey bu Emâlî’yî okuyup dinleyen kimseler! (Şunu bilin ki) insanların cennete girmesi esirgeyip bağışlayan Allah’ın lutuf ve kereminin ürünüdür.

Emâli Tercümesi

حِسَابُ النَّاسِ بَعْدَ الْبَعْثِ حَقٌّ فَكُونُوا بِالتَّحَرُّزِ عَنْ وَتَالِ

55. Tekrar dirilişten sonra insanların hesaba çekilmesi mutlaka gerçekleşecek bir husustur. Şu halde dünyada özellikle insanlara yönelik haksız davranışlardan sakının.

وَيُعْطَى الْكُتُبُ بَعْضًا نَحْوَ يُمْنَى وَبَعْضًا نَحْوَ ظَهْرِ وَالشِّمَالِ

56. Amel defterleri bazılarına (müminlere) sağdan, bazılarına da (kâfirlere) arkadan veya soldan verilir.

وَحَقٌّ وَزُنْ أَعْمَالٍ وَجَزِيٌّ عَلَى مَثْنِ الصِّرَاطِ بَلَا اهْتِيَالِ

57. Amellerin tartılması ve sıratın üzerinden geçilmesi haktır, bu hükmün gerçek dışı sayılacak herhangi bir yönü yoktur.

وَمَرْجُو شَفَاعَةِ أَهْلِ خَيْرٍ لِأَصْحَابِ الْكِبَائِرِ كَالْجِبَالِ

58. Allah nezdinde makbul kulların, dağlar kadar bile olsa kebâir işleyenlere şefaati umulan bir şeydir.

وَلِلدَّعَوَاتِ تَأْثِيرٌ بَلِغٌ وَقَدْ يَنْفِيهِ أَصْحَابُ الضَّلَالِ

59. Duâların doğacak sonuçlara belirgin bir tesiri vardır. Ne var ki dalâlet sahipleri bu gerçeği reddetmektedir.

وَدُنْيَانَا حَدِيثٌ وَالْهَيَوَىٰ عَدِيمُ الْكُؤْنِ فَاسْتَمِعْ بِاجْتِدَالِ

60. Dünyamız (ve dolayısıyla içinde yaşadığımız tabiat) sonradan yaratılmıştır; öz maddenin var oluşu da yokluktan sonra gerçekleşmiştir. Sen bu gerçeği sevinçle duyup anlamalısın.

وَاللَّجَنَاتِ وَالنَّيْرَانِ كُؤْنٌ عَلَيْهَا مَرُّ أَحْوَالِ أَحْوَالِ

61. Çeşitli bölümleriyle cennet ve cehennem şu anda mevcuttur. Üzerlerinden nice yıllar gelip geçmiştir.

Emâlî Tercümesi

وَدُّوْا الْإِيْمَانَ لَا يَبْقَى مُقِيمًا بِشَوْمِ الذَّنْبِ فِي دَارِ اشْتِعَالٍ

62. İman sahibi kimse, günahlarının olumsuz tesiriyle, ateşi tutuşmuş cehennemde ebedî kalmaz.

لَقَدْ أَلْبَسْتُ لِلتَّوْحِيدِ نَظْمًا بَدِيعَ الشَّكْلِ كَالسِّحْرِ الْحَالِ

63. Tevhid ilmine meşrû sihrin câzibesine benzeyen güzel bir şîir elbisesi giydirdim.

يُسَلِّي الْقَلْبَ كَالْبَشْرِى بِرَوْحٍ وَنُحْيِي الرُّوحَ كَالْمَاءِ الرُّوَالِ

64. Manzumem, insanın gönlünü huzur müjdesi gibi ferahlatır, ruhunun hayatietini de tatlı su gibi devam ettirir.

فَخَوْضُوا فِيهِ حِفْظًا وَاعْتِقَادًا تَنَالُوا جَنَسَ أَصْنَافِ الْمَنَالِ

65. Ezberlemek ve muhtevasına inanmak için manzumemin denizine dalın ki Allah'ın türlü nimetlerine nâil olasınız.

وَكُونُوا عَوْنًا هَذَا الْعَبْدِ دَهْرًا بِذِكْرِ الْخَيْرِ فِي حَالِ ابْتِهَالِ

66. Bir de Allah'a dua ve niyazınız sırasında daima hayırla yâd etmek suretiyle şu kula yardımcı olun.

لَعَلَّ اللَّهَ يَغْفُوهُ بِقَطْلِ وَيُعْطِيهِ السَّعَادَةَ فِي الْمَالِ

67. Umulur ki, bu sayede Cenab-ı Hak onu keremiyle affeder ve âhirette kendisine saadet lütfeder.

وَإِنِّي الدَّهْرَ أَدْعُو كُنَّةً وَسُعي لِمَنْ بِالْخَيْرِ يَوْمًا قَدْ دَعَا لِي

68. Benim için bir gün dua eden kimseye ömrüm boyunca ve elimden gelenin son noktasına kadar ben de dua ederim.

EK: 5

HIZIR BEY, KASÎDE-İ NÛNİYYE

قصيدة النونية

- 1- الحمد لله على الوصف والشان
2- منه الصلاة على مبدى شرائعه
3- والآل والصحب ثم التابعين لهم
4- هذى عقائد عبد مذنب جان
5- اعدّها ذخّر يوم لا ارقياب به
- ميزه الحكم عن آثار بطلان
نبينا المصطفى من نسل عدنان
ماجادت السحب للمرعى بهتان
يوصى بها كل موصوف بايمان
مستودعا عند ذى عدل واحسان



- 6- الهنا واحب لولاه ما انقطعت
7- كذا الحوادث والاركان شاهدة
8- خلق الخلق خلقوا عن مخالفة
9- وذاته ليس مثل الممكنات فما
10- نفي غناه عن الاغيار كثرته
11- وليس كلا ولا جزأ ولا عرضا
12- ولا تنقل جوهرها ايا عنيت به
13- بكل شيء محيط لا اتحاد له
14- ولا اتصال باحياز واوراق
15- حتى سميع بصير عالم شا
16- وكثرة القدماء غير لازمة
17- نفي التسلسل جمعا او معاقبة
18- كما استدلل على علم المؤثر من
19- وعلمه بالزمانيات قاطبة
20- وليس يخرج شيء عن ارادته

- 31- ليس الارادة امرا وابتغا بل
 22- يجوز ترجيح ما يننى ترجمه
 23- توينه ازلى لازمان له
 24- كلامنا صفة نفسية فيها
 25- فليس علما بشئ او ارادته
 26- لا يقتضى خلق نفسى وكثرته
 27- الشرع ليس بفرع للكلام لما
 28- ورؤية الله بالابصار واقعة
 29- يرى الهوية لامن جوهرية
 30- حقيقة الحق لم تعقل بعالمنا
- وصف يخصص مقدورا برجحان
 كنى انائين من ما لعطشان
 لكن مكونه فى الوقت والآن
 نمتاز عن اخرس او عجم حيوان
 لفرقها بافتراق عند وجدان
 خلق اللغات كالتجويل وفرقان
 يكفى لاثباته اعجاز قرآن
 للمؤمنين ولكن لالعميان
 اوكونه عرضا اوسبق فقدان
 لكن ترددهم فى دار رضوان

- 31- الله خالق افعال العباد وما
 32- هاد مضل حقيقى وان نسبا
 33- الحسن والقبح شرعيان لكنا
 34- وللعباد اختيار وهو كسبهم
 35- لا دخل للعقل فى حكم الاله وفى
 36- ولا يكلف عبد فوق طاقته
 37- لو كان اصلح فرضا ما ابتلى احدا
 38- والرزق ما سبق للحيوان يا كلة
 39- ولا يقدم حيوان على اجل
 40- كل العناصر والافلاك حادثة
 41- للعلو بالسفل ربط لا بتعليل
- يظن توليده من فعل انسان
 على الحجاز الى رسل وشيطان
 نقول بالعقل ايضا قد ينالان
 فيوصفون بطوع او بعصيان
 تجوز تعليله فى البعض قولان
 لكنه لا لعقل عاجز عان
 بالكفر والفقر والبلوى واحزان
 محرما او مباحا فهو قسمان
 وان تقطع فى انياب غيلان
 وجزؤها جوهر فرد برهان
 اذ قد يدور مدار بل مضافان

- 42— الله ارسل فينا بالهدى رسلا
مصدقين بآيات وتبيان
- 43— لحاجة الخلق في حكم العقول الى
متعم وكذا في علم اديان
- 44— لولاه لم ينتظم امر المعاد ولا
امر المعاش لا يثار وعدوان
- 45— محمد افضل الرسل الذي سمعوا
تصديقه من جمادات وذئبان
- 46— وامره بين في حالته لمن
كانت له في اعتبار الحال عينان
- 47— اخباره عن غيوب كالحكاية عن
بلوى تصيب بعثمان بن عفان
- 48— وما جرى بين كسرى والصحابه من
انفاق كثر ومن تحريب بلدان
- 49— وغزوة البحر منهم مرتين وان
يكون مع اوليهم بنت ملحان
- 50— وشقه قرا والكشف اذ سألوا
غداة معراجيه عن حال ركبان
- 51— والرى بالبدر بالخصيا اعينهم
والرد في احد عين ابن نعمان
- 52— وكم رووا باسانيد مصححة
امثال ما قد روى عنه الصحيحان
- 53— دلالة الصديق بين الكل مشترك
تواترت مثل معنى شعر حسان
- 54— واعظم الآي قرآن لما عجزوا
عن سورة منه مع صرف لاذهان
- 55— معراجيه واقع يقظان في بدن
بآية ومشاهير ووحدان
- 56— وقوعه كان تكرارا وقد دفعوا
به تعارض ما دل الحديثان
- 57— ودينه ناسخ الاديان اجمعها
ولم يكن نسخها جهلا لدينان
- 58— وربما نص لكن ما رووا حسدا
بنسخ توراة موسى بن عمران
- 59— الانبيا بريثون اتفاقا عن
كفر وكذب وعن فسق باعلان
- 60— وعن كبائر عمدا عند اكثرنا
وخسة مثل تطفيف باوزان
- 61— يؤول القصص الحاكي لذنبيهم
بانه قبل وحى اوينسيان
- 62— وللنبيين رجحان على ملاك
تعليم علم وتكريم يدلان
- 63— وللولي كرامات كما نقلت
عن آصف وابي الدردى وسلمان
- 64— وصد سارية الفاروق عن جيل
رالبعد بينها في القدر شهران
- 65— فضل النبي جلى بل نبوته
فاقت ولايته في قول اخوان

- 66- وافضل الناس بعد الانبياء ابو بكر لتصديقه من قبل اقران
 67- وبعده عمر الفاروق اذ هو في اظهار دين رسول خير معوان
 68- وبعد ذلك قد افنى مشايختنا ان لا ترد في تفضيل عثمان
 69- وبعد ذاك على وهو اقربهم الى النبي واخطى بين اختان *

- 70- الحشر والبدن أمكانا وتميزا وننى مدخل اوقات سويان
 71- بل لا احتياج الى قول بصحة ان يعاد ما عدمت في حشر ابدان
 72- اجزا اصلية كلا وان اكلت فتلك لم تلك اجزا لجسمان
 73- وواقع كل ما نص الصدوق به من ممكن كصرراط او كميزان
 74- وكالحساب واهوال القيامة او كحوض سيدنا فيها وكيزان
 75- ومن حياة قبور ما يذاق به لذات نعم او آلام ديدان
 76- عقوبة الذنب عدل غير واجبة كذا المثوبة من احسان منان
 77- وكيف تلزمه طاعاتنا عوضا ونعمة الوقت تربوكل شكران
 78- في العقل غفران كفر جائز لكن اتى له نص تخليد بنيران
 79- اعدت الجنة استدعى تكونتها ونقل آدم منها بعد اسكان
 80- نعيمها ابدى لازوال له واكلها دائم لانه فان
 81- اهل الكبائر غير الثائبين لهم رجا عفو برغم الحاسد الشان
 82- اذ لعقوبة تعفى عنده معها ولم يقيد بها آيات غفران
 83- ولا يخلص احاديث الشفاعة ما ليست نعم لاوقات واعيان
 84- وللرسول بل الاختيار كلهم شفاعة لمصاة عند رحمن
 85- وللدعا لاموات واحيا منافع شوهدت في بعض احيان

- 86- وليس يدخل في الايمان اعمال
بل ليس ذا غير تصديق واذعان
- 87- والشرع قد عتد شد المر زنا را
دليل جحد كتعظيم لاو ثان
- 88- ولا يغاير ايمان واسلام
ولم يكن لهما في الشرع حكمان
- 89- وللمقلد ايمان يثاب به
وان يكن عاصيا في ترك ايمان
- 90- لا عذر من عاقل في جهل خالقه
ان نال مدة فكر عند نعمان
- 91- وليس مرتبة للعبد مسقطه
تكليفه كجنانين وصبيان
- 92- قد يخطئ المر في فتواه مجتهدا
كحكم داود مع فتيا سليمان
- 93- لا ينبغي الشك في الايمان من احد
وان نوى منجيا في يوم هجران
- 94- ولا عقاب بترك اللعن من احد
في حق ابليس وهو الكافر الجاني
- 95- ولن يزيد يزيد منه مغسلة
فاسكت ولا ترض لوما باسم لعان

- 96- نصب الامام علينا واجب سمعا
لدفع مظنون اضرار وطعنان
- 97- امامنا باشارات الرسول ابو
بكر كما اجمع القاصي مع الداني
- 98- وبعد نص ابو بكر لفاروق
وبعد صار شوري بين اركان
- 99- فسلمت خمسة منهم لسادتهم
فبايعوه بظوع بين اعيان
- 100- وذاك عثمان ثم القوم جلتهم
قد بايعوا بعلى عقد رضوان
- 101- لانص فيه جلليا بل قد اجتهدوا
لكن معاوية المخطئ كمرؤان
- 102- واذكر صحاب رسول لله قاطبة
بالبر والخير واهجر طعن مطعان
- 103- وكلهم بذلوا للدين مهجتهم
وللشرية كانوا خير اعوان
- 104- يارب لاتسلبني حبههم ابدا
من قال آمين يامن سلب ايمان
- 105- ودام نضرة من بالخير يذكرني
ما اخضر وجه الربى من قطر نيسان

HIZIR BEY VE “KASİDE-İ NUNİYE”Sİ

Çeviri: Prof. Dr. Mustafa Said Yazıcıoğlu

1. Vasıfları ve şânı yüce, hükmü ve yanılmazlığı her türlü adaletsizlik izinden münezze olan Yüce Allah’a hamd olsun.
2. Selâm, O’nun kanunlarını (şerâi’) bildiren, Adnan soyundan gelen Peygamberimiz Mustafâ’nın üzerine olsun.
3. Ayrıca [selâm], bulutlar bol yağmurları ile çayırıları suladığı müddetçe Peygamberin âilesine, ashabına ve onlardan öncekilere olsun.
4. Bu [kasîde] İslâm akaidi olup, affedilmez büyük günahkâr olan birisine aittir. O, bu [kasîdeyi] mü ‘min ismini süslemek isteyen herkese tavsiye ediyor.
5. Ben [bu kasîdeyi Allah’tan] adâlet ve ihsan umarak [azaba maruz kalmamak üzere] kıyâmet günü için bir kazanç olmak üzere hazırladım.
6. Bizim Allah’ımız Vâcib’tir. Zira O’nsuz varlıkların silsilesi sonsuza kadar devam ederdi [Bu bizi zincirlemeye götürür. O halde Allah Vacib’tir].
7. Bütün mümkün varlıklar (havâdis) ve asıl unsurlar, bu dünyayı yapan ve onu düzenleyen, ezeli olan Allah’ın varlığına şehâdet ederler.
8. Yaratıkların bir ahenksizlik olmaksızın yaratılması, - madem ki bir taklitçinin fiili söz konusu değildir - bir ikinci [tanrının] varlığı inancını yok eder.
9. Allah’ın zâtının mümkün varlıklarla ortak hiçbir yönü yoktur. Zira zorunluluğun şartı mümkünün şartına eşit değildir.
10. [Allah’ın] başkalarına muhtaç olmama keyfiyeti O’nda çokluğun reddedilmesini gerektirir. Zira iki cüz olan yerde kül cüz’e muhtaçtır. [Allah birleşik olarak kabul edilecek olsa başkalarına ihtiyaç hissetmiş olacaktır].
11. Allah ne bütün (küll), ne cüz’ ne de ârazdır, ne ârazlar için ve ne de yaratılmış varlıklar için (ekvân) bir mekândır.
12. Bu kelimeye hangi manayı verirsen ver, sakın Allah için “cevher” sözcüğünü kullanma. Herhangi bir eksikliğe çağrışım yapacak bir ismi O’na vermekten sakın!
13. Allah her şeyi kuşatmıştır. [Fakat onun özü]; âlimlerin ve bilgileri mükemmel olanların (ashâb-ı irfân) gözünde, birliği (ittihâd) ve hulûl’ü asla kabul etmez.

14. Allah'ın mekânlar (ahyâz) ve zamanlarla hiçbir ilişkisi yoktur. Böylece şekillere ve renklere benzemekle de vasıflandırılmaz.
15. Allah diri (*hayy*) dir. O, her şeyi işitir (*semi'*), her şeyi görür (*basîr*), her şeyi bilir (*'alim*) ve ister (*şâ'i*). Allah ayrıca kudret ve kelâm sâhibidir, fakat bu telâffuz edilen bir ses değildir.
16. Ezelilerin çokluğu zorunlu değildir. Fakat basiretli kişilerin gözünde Allah'ın sıfatları zâtından başka bir şey değildir.
17. Teselsülün nefyi, ister [eşyaların çoğalması ile] ister [eşyalardan birinin diğerini] takibi ile olsun, bize, kemal sıfatı ile muttasıf işin sahibi olan Allah'ın kudretini gösterir.
18. Fiillerindeki mükemmellikten hareketle, müessir sebep olanın ilmi hakkında akıl yürüttükleri için, kelâmcıların sağlam bilgileri vardır.
19. [Allah'ın] zamanla ilgili olan şeyleri kesin olarak bilmesi, kendisinde zamanlamayı gerektirmez.
20. Hiçbir şey Allah'ın iradesi dışına çıkamaz. Bununla beraber küfürden asla memnun değildir.
21. İrade ne bir emir ne de bir istektir. Belki o makduru [kudret yetirilen şeyi] tercihle tayin eden bir vasıftır.
22. Kendisine meyledecek bir sebep olmaksızın, bir şeye tercihi yöneltmek mümkündür. Bu, su dolu iki kap karşısındaki susamış bir kimse-nin durumu gibidir.
23. Allah'ın yaratması (*tekvin*) zaman dışında ezelidir “. Fakat O'nun tarafından yaratılan zaman ve zamanın ân'ı içindedir.
24. Bizim kelâmımız nefsî sıfatlardandır. [Bizim varlığımıza bağlı bir niteliktir]. Bu kelâm bize konuşamayanın veya konuşmaya kabiliyetli olmayanın fark edilmesini sağlar.
25. Kelâm ne bir şeyi bilmek ne de irade etmektir. Zira irade ile kelâm arasındaki fark aklen bilinir.
26. Dillerin [lisan] yaratılmış olması hususu, İncil ve Furkân gibi kelâmların yaratılmış olmasını gerekli kılmaz.
27. İlâhi kanun (*şer'*) [Allah'ın] kelâm [sıfatını göstermek için] fer'i bir dal değildir. Zira Kur'anın taklit edilmez i'cazı bu ilâhi kanunun varlığını göstermek için yeterlidir.
28. Allah'ı gözlerle Cennette görmek mü'minler için gerçekleşecek, fakat âmâlar onu asla göremeyecektir.
29. İnsan ancak öz'e (*cevher*) âraz'a veya mümkünü nüfuz etmeksizin, dış dörünümleri görebilir.

30. Allah'ın hakikati dünyamızda anlaşılmaz. Fakat mü'minlerin tereddüdü [Allah'ın hakikatini] Cennette tanıyıp tanıyamayacakları hususundadır.
31. İnsanın fiillerinin ve bu fiillerinden doğduğu zannedilen işlerin yaratıcısı Allah'tır.
32. Gerçekte insanları iyi yola sevkeden ve onları dalâlete uğratan O'dur. Bu iki kavram [yol göstermek ve doğru yolu şaşırtmak] mecâzi olarak sırası ile peygamberlere ve şeytana atfedilmişlerdir.
33. İyi (*husn*) ve kötü (*kubh*) şeyler ilâhi kânun tarafından belirlenmişlerdir. Fakat biz diyoruz ki [ilâhi kânun tarafından açıklanmadan önce] akılla onları hissetmek de mümkündür.
34. İnsanlar için [kısmî] bir seçim hürriyeti vardır ki bu onları kesbi'dir. [Onun için kesbettikleri şeye göre] itaat ve isyanla nitelendirilirler.
35. İlâhi hükümde aklın yeri yoktur. Bununla beraber Allah'ta bir sebep kabul etmenin imkânı hakkında iki görüş vardır.
36. Hiçbir insan [Allah tarafından] gücünün üstünde bir işle emredilmez. [Fakat insan bu ilâhi hikmetin] sebeplerine nüfuz etmekten acizdir.
37. Allah için [her şeyin] en iyisini (*aslah*) yapmak zorunlu olsaydı hiç kimse küfür, fakirlik, felâket ve üzüntülere duçar olmayacaktı.
38. Rızık, helâl veya haram olsun bir hayvana verilen ve onun yediği şeydir. O halde rızık helâl ve haram diye iki kısma ayrılır.
39. Hiçbir canlı, yırtıcı bir hayvanın dişleri tarafından parçalansa bile, ecelini öne alamaz.
40. Bütün unsurlar ve felekler hâdistir [sonradan meydana gelmişlerdir]. Bunların atom olduğu sabit olmuştur.
41. Yükseklerin alçakla sebepliliğe dayanmayan bir bağı vardır. Zira bir çember dönse de dönen ile dönülen yan yanadır [paraleldir].
42. Allah bizi yöneten hidayeti ile bizlere peygamberler göndermiştir. Bu peygamberler mucize ve görevlerinin açıklığı ile takviye edilmişlerdir.
43. Akıl hükümlerinde insanlar bir tamamlayıcıya muhtaçtır. Bu din ilimlerinde de öyledir.
44. Peygamberler insanlara gönderilmemiş olsaydı, ahiret hayatı ve bu dünyayı ilgilendiren işler düzenlenemeyecekti. Çünkü herkes istediğini yapacak ve her yerde adaletsizlik olacaktı.
45. Hz. Muhammed bütün peygamberlerden daha üstündür. [Onun yakınında bulunanlar] cansız şeyleri duymuşlar, vahşi hayvanlar gerçeği [onun misyonunu] tanımışlardır.
46. Her iki durumda da [yani peygamberlik görevinden önce ve sonra, veya dünyamızı veya öteki dünyayı ilgilendiren şeylere dair olan açıklamaları] Peygamberin durumu, gözlem için iki gözü olanlar için çok açıktır.

47. O'nun geleceğe ait haberlerinden [mucizelerinden] birisi Osman b. Afvân ın başına gelen felaketli ölümdür.
48. Kısra ile peygamberin arkadaşları arasında, İranlıların hazinesinin [Allah uğruna] sarfı ve şehirlerin yerle bir edilmesine dair geçen şeyler [de O'nun mucizelerindendir].
49. Birincisine Hz. Peygamberin halası Umm el-Harâm'ın da katıldığı, iki askeri deniz seferini arkadaşlarına açıklaması [da o'nun mucizelerinden sayılır].
50. Bunlar gibi Hz. Peygamber tarafından ayın ikiye bölünmesi (*şakk el-kamer*) [de onun mucizelerindendir]. Yine, miracın ertesi günü Kuraş'liler [Şam'dan dönmekte olan] kervanlar hakkında haber sorduklarında onların durumunu keşfetmesi [de mucizelerindendir].
51. Bedir savaşında düşmanın gözüne çakıl atılmış olması [da onun mucizelerindendir]. Uhud savaşı esnasında da İbn Nu'mân'ın gözünün yerine yerleştirilmesi de [mucizelerindendir].
52. İki "Sahîh" gibi kesin şahadet zincirleri ile tasdik edilen, daha birçok gaipten haber vermeleri bize bildirmiştir.
53. [Peygamberlik görevi ile ilgili] gerçek işaretler, bütün bu haberlerde müşterektir. Onlar Hassân'ın şiirleri gibi neslinden nesile ulaştırılmışlardır.
54. Peygamberin en büyük mucizesi Kur'andır. Bütün zihni güçlerini harcamalarına karşın, bir sûresini bile taklit etmekten aciz kalmışlardır.
55. Peygamberin miracı tamamen uyanık olduğu halde, gerçek ve fiziki olarak vuku bulmuş ve bu husus, bir Kur'an âyeti ile ve her çeşit peygamber hadisi ile ispat edilmiştir.
56. Bu [büyük] miraç diğerlerinden sonra, bazı hadisler arasındaki [sözde] çelişkileri reddetmek için vuku bulmuştur.
57. Peygamberimizin ilahî kânunu diğer bütün dinleri nesheder. Onların neshi, dinin bütün prensiplerini koyan Allah için cehâlet değildir.
58. Peygamber Mûsâ bir metinle Tevratının [bazı bölümlerinin] neshedildiğini ümmetine işaret etmişti. Fakat onlar, kıskançlıkları sebebi ile bu hususta hiçbir şey açıklamadılar.
59. İcmâ ile sabittir ki Peygamberler açıkça küfür, yalan ve ahlâka aykırı olarak mütalâa edilen şeyleri yapmaktan beridirler.
60. Bizim çoğunluğumuza göre [peygamberler] eksik tartıda olduğu gibi büyük ve küçük günahlardan korunmuşlardır.

61. Şayet Peygamberlerin günahları hakkında birşeyler anlatılırsa, bunlar ilâhî vahiyden önce olmuşlardır; veyahut [vahiyden sonra olmuşlarsa] unutma neticesinde olmuşlardır diye tevil etmek gerekir.
62. Peygamberler meleklerden üstündür. Zira onların melekleri eğitmek için görevlendirilmeleri, meleklerin de onların önünde secde etmek için emrolunmaları bu üstünlüğe işarettir.
63. Asaf, Ebû Derdâ ve Selman hakkında anlatılanlarda olduğu gibi, evliyanın, gösterdiği kerâmetleri vardır.
64. Ömer el-Fârûk'un Sâriye'ye uzak mesafeden, dağdan ayrılması emrini vermesi, Sâriye'nin de ta'hminen iki aylık bir mesafeden bunu duyması [kerametlerden sayılır].
65. Bir peygamberin üstün değerleri tartışma kabul etmez. Ayrıca kardeşlerimiz onların peygamberlik nitelikleri [onlarda mevcut] evliyalık niteliklerinden üstündür.
66. Peygamberlerden sonra insanların en faziletlisi Ebû Bekir'dir. Çünkü o, Peygamberin getirdiği herşeye inanmakta çağdaşlarını geride bırakmıştı.
67. Ebû Bekir'den sonra Ömer el-Fârûk gelir. Zira o, dinin yayılışında Hz. Peygambere en çok yardım edenlerdendir.
68. Ömer el-Faruk'tan sonra, eski ulemamızın kararına göre Osman'ın üstünlüğü için en ufak bir şüphe yoktur.
69. Osman'dan sonra Ali gelir ki soy olarak Peygambere en yakın olup, damatları arasında özel bir yere sahiptir.
70. Ayırım ve zamanın tedahülü olmaksızın, öldükten sonra dirilme ve ilk yaratılmanın imkânı [Yaratıcı için] aynı şeydir.
71. Bedenlerin yaratılması için yok olan kısımların gerçekten [var olmasını] istemeye ihtiyaç yoktur.
72. Geri gelen, hayatın her anında var olan esas kısımlardır. Bunlar yenmiş bile olsalar, başka bir varlığın vücudunu teşkil edemezler.
73. Peygamberin geleceğini ilân ettiği her şey gerçekleşecektir. Zira sırât, mîzan mümkün olan şeylerdir.
74. Hesapların teslimi böyle olacaktır. Öbür dünyanın ve içinde köprüler bulunan Peygamberimizin havuzu görülecektir.
75. Kabirdeki hayatta bazıları sükunet içinde geçirecek, diğer bir kısmı da böcekler vasıtası ile rahatsız edileceklerdir.
76. Kötü fiillerin cezalandırılması Allah için bir mecburiyet olmayıp adalettir. İyi fiillerin mükâfatlandırılması da böyledir.

77. Bize verdiği bir anlık mutluluk, O'na karşı yapacağımız bütün teşekkürlerimi aşarken, iyi fiillerimiz için ondan nasıl mükâfat isteyebiliriz?
78. Akıl açısında küfür bağışlanabilir. Fakat cehennemde ebedi kalınacağına dair bir metin vahyedilmiştir.
79. [Kur'anın] bir çok yerinde "cennetin yaratılmış olduğu" ve Adem'in orada bir müddet kaldıktan sonra kovulduğu tekrarlanmıştır.
80. Cennetin nimetleri ebedi olup hiç yok olmayacaklardır. Orada yiyecek devamlı olup hiçbir zaman bitmeyecektir.
81. Büyük günah işleyip de tevbe etmeden [ölenler] için bir af ümidi vardır. Zemmedicilerin kıskançlıklarına rağmen bu böyledir.
82. [Mutezileye göre] madem ki tövbenin olduğu yerde Allah'ın affı söz konusudur; aften bahseden âyetler tövbenin dışında kalmaktadır [tövbeyi ihtiva etmemektedir].
- 83-Şefaate ilgili Peygamber hadisleri, durum ve şahıslara göre sınırlandırılmadan ve genelleştirilmeden oldukları gibi alınmalıdır.
84. Peygamber ve Allah tarafından müsaade edilmişlerin bazı âsiler için, Rahmân'ın nezdinde şefaatte bulunma hakkı vardır.
85. Bazı durumlarda, yaşayan ve ölümler için Allah'a yapılan duaların, gerçek faydası müşahade edilmiştir.
86. İyi ameller imâna dâhil olmazlar. Fakat imân doğruyu tasdikten başka bir şey değildir.
87. Şeriata göre Zünnâr kuşanmak veya [zor altında olsa bile] putlara tapmak, küfür alâmetlerinden sayılmıştır.
88. İmân ve İslam birbirinden farklı [tabirler] değildir. İlâhi kanunda biri ve diğeri için iki hüküm yoktur.
89. Her ne kadar şahsi gayreti ihmal ettiğinden dolayı âsi bile olsa, taklitçinin imânı vardır ve bundan dolayı mükâfat görebilir.
90. Nu'mân'a göre akıllı bir insan, düşünebilecek bir yaşa ulaşması şartı ile yaratıcısını bilmediğinden dolayı hiçbir şekilde mazur gösterilmez.
91. İnsan için, kendisine teklif edilen dinî vecibelerini düşürecek hiçbir mertebe yoktur. Deliler ve küçük çocuklar bundan müstesnadır.
92. Müçtehit olarak insan, dini meselelerdeki kararında yanılabilir. Dâvud'un Süleyman'ın kararı önündeki durumu böyledir.
93. Mevcut bir tehlikeden kurtulma niyeti ile bile olsa, herhangi birisinin imanını şüpheyne koymamak lâzımdır.
94. Her ne kadar Şeytan kâfir ve câni ise de, ona lânet etmekten kaçınan kimse aleyhine hiçbir azâb yoktur.

95. Gerçekte Yezid [b. Mu'aviye] Şeytandan daha uğursuz olamaz. O halde sus ve bir gün lânet eden ismi ile ayıplanmayı kabul etme.
96. İlâhi Kânun, kötülükleri veya muhtemel bir zulmü defetmek için [toplumun başına] bir “önder” (*imâm*) getirmeye bizi mecbur tutar.
97. Peygamberimizin işaretine göre imamımız Ebû Bekir'dir. Zira uzakta ve yakında olan herkes bir araya getirmeyi o başarmıştır.
98. Sonra Ebû bekir, Ömer el-Fârûk'u yerine geçecek kişi olarak seçti. Ondan sonra hilâfet müessesesi, Peygamberin büyük arkadaşları arasında bir meclis işi durumunda geldi.
99. [Konseyin kuruluşundan sonra] onların arasında 5 kişi Peygamberin belli başlı arkadaşları arasından altıncıyı seçtiler ve hepsi tam bir sadâkatle, ona biat ettiler.
100. Bu kişi [konsey tarafından seçilen altıncı kişi] Osman idi. Ondan sonra mühim şahsiyetler, tam rızaları ile Ali'ye [dördüncü halife olarak] biat ettiler.
101. Ali'nin lehine açık hiçbir metin yoktur. Bir içtihatla bulunulmuş ve imam olarak tayin edilmiştir. Fakat Mervân gibi Muâviye de [içtihadında] hata yapmıştır.
102. Allah Peygamberinin bütün arkadaşları hakkında, ancak güzel ve saygılı sözler sarfet ve kötuleyicinin onlara karşı yönelttiği kötülüklerden sakın!
103. Peygamberin bütün arkadaşları, din uğruna cömertçe kanlarını verdiler ve İlâhi Kanun'un (*şeriat*) en iyi destekçileri oldular.
104. Ey Allah'ın! Beni onların sevgisinden asla mahrum etme! “*Amin*” diyen imânın her türlü nefyinden masun olsun!
105. Yeryüzü nisan yağmuru altında yeşillendikçe, beni hayırla anan, ebedi olarak sevincin pırıltısını muhafaza etsin!

DİZİN

Dizinde yer almasını istediğiniz kelimeleri Word dökümanında alt alta yazıp göndermeniz gerekmektedir.

YAZAR ÖZGEÇMİŞLERİ

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün (Editör)

1968 Gümüşhane’de doğdu. 1989’da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Seyyid Ahmet Han ve modernist hareketlerle ilgili yüksek lisans çalışmasını tamamladı. Bu çerçevede İngiltere’de, School of Oriental and African Studies’de (SOAS) çalıştı. Doktorasını *Neseî ve İslam Filozoflarında Allah-Alem İlişkisi* adıyla verdi. 2000-2001 akademik yılında öğretim üyesi değişimi programı çerçevesinde Gregor-yan Üniversitesi’nde (Roma); 2003-2004 akademik yılında ise Georgetown Üniversitesi’nde (Washington, DC) misafir öğretim üyesi olarak çalıştı. 2005’de profesör oldu. 2007-2008 eğitim öğretim yılında, Fulbright Muslim Scholar olarak Birmingham Southern College’da öğretim üyesi olarak çalıştı. Alabama Üniversitesi, Montevallo Üniversitesi, Samford Üniversitesi’nde ders ve seminerler verdi. Uluslar arası Ahmet Yesevi Türk-Kazak Üniversitesinde (Kazakistan) ders verdi (2013). Fulbright Türkiye Seçici komisyon üyesidir. İngilizce İlahiyat Bölüm Başkanlığını yürütmüştür (2010-2012). İnternet Kelam Araştırmaları Dergisi’nin editörlüğünü yapmaktadır (www.kelam.org/dergi). Hali hazırda Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı başkanıdır. Çalışmalarından bazıları şunlardır:

KİTAPLARI

1. *Din, Birey ve Toplum* (Ankara, 1997; 2012). 2. *Seyyid Ahmet Han ve Entelektüel Modernizmi* (Ankara, 1997). 3. *Neseî ve İslam Filozoflarında Allah-Alem İlişkisi* (Ankara, 1997). 4. *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni* (Ankara, 1999; 2010). 5. *Uncovering Islam: Questions and Answers About Islamic Beliefs and Teachings*, (DİB Yayınları, 2005) (2010 ikinci baskı). 6. *Allah Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-paradigmatik Temelleri*, Ankara: Lotus, 2005; 2011) 7. *Sistematik Kelam*, (Komisyon) (Ankara Üniversitesi: Ankuzem, 2005) 8. *İslam Bilimlerinde Yöntem*, (Komisyon) (Ankara Üniversitesi: Ankuzem, 2005) 9. *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*, (Ankara: 2008). 10. *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar* (Ankara, 2012) 11. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* (Ankara, 2012) 12. Matüridi’nin Düşünce Dünyası (Editör) (Kültür ve Turizm Bak. Yay. 2011). 13. *Kelam El Kitabı* (Editör) (Grafiker Yay. Ankara, 2012).

Prof. Dr. Ahmet Akbulut

1954 yılında Düzce'nin Değirmendere Köyü'nde doğdu. İlkokulu bu köyde okudu. 1969 yılında Düzce İmam Hatip Okulunu, 1970 yılında Adapazarı Lisesini bitirdi. 1974'de A. Ü. İlahiyat Fakültesi'nden, 1978 yılında A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Maliye Bölümünden mezun oldu.

1974 yılında Diyanet İşleri Başkanlığında göreve başladı. Bu teşkilata çeşitli görevlerde bulundu. 1980 yılında Tarım ve Orman Bakanlığı Organizasyon ve Metod Dairesi'ne uzman olarak atandı. Aynı yıl yedek subay olarak askerliğini yaptı.

1982 yılında A. Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam ve İslam Felsefesi Bölümü Kelam Anabilim Dalına Araştırma görevlisi olarak girdi.

1984 yılınca "İslam'da İlk Devir Siyasi Olaylarının Tahlili ve Kaderciliği Oluşturması" adlı yüksek lisans tezini sundu. 1988'de de "Sahabe Dönemi Siyasi Hadiselerinin Kelam Problemlerine Etkileri" teziyle "İlahiyat Doktoru" unvanı aldı.

1989 yılında Yardımcı Doçent, 1992 yılında Doçent, 1999 yılında da Profesör oldu. Halen aynı fakültede Kelam Anabilim Dalı öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, Nübüvvet Meselesi Üzerine adlı eserleri vardır. Din-siyaset ilişkisi ve Kur'an'ın nübüvvet teorisi çalışma alanlarıdır.

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş

KONYA'nın Kadınhanı ilçesinde doğdu. 1984 yılında ise Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde çeşitli görevlerde bulundu. Y. Lisans'ını Selçuk Üniversitesi'nde "*Nübüvvet Öncesi Câhiliye Toplumunun İtikadi Yapısı*" (1990); Doktora'sını, "*Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*" adıyla aynı üniversitede tamamladı (1994). Bir dönem Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı (2003-2006) ve Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanlığı (2004-2005) ve Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı başkanlığı yaptı. ÖSYM'de Doçentlik jürilerini belirlemede alt komisyon üyeliği yaptı. DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesidir. Halen Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim dalında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Fransızca ve Arapça bilmektedir. *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, *Din ve Sekülerleşme*, *Mevlânâ'da Gönül Kelamı* başlıca eserlerindendir.

Prof. Dr. Ramazan Biçer

Kayseri doğumlu olan BİÇER, Kayseri İmam-Hatip ve ardından Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu olduktan sonra, İstanbul'a öğretmen olarak atandı. Bu görevi sürecinde Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans ve Doktorasını gerçekleştirdi.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak görevine devam eden BİÇER, aynı üniversitede iken Doçentlik ve Profesörlük unvanlarını elde etti. Çok sayıda Türkçe, İngilizce, Fransızca ve Arapça tebliğ ve makaleler ile ulusal/uluslararası kitap içinde bölüm yazarlığı yanında, *İslam Kelamcılarına Göre İncil* ve *Küreselleşen Çağda İslam* gibi özgün çalışmalar ve tercüme faaliyetlerinde bulundu.

Uluslararası projeler yanında, Erasmus ve European Union-Grundtvig/Comenius Course of Users' Seminar sertifika sahibi olan BİÇER, Halen Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Başkanı olarak görevine devam etmektedir.

Prof. Dr. Temel Yeşilyurt

1969 Yılında Erzurum/Olur/Beşkaya Köyünde Doğdu. İlkokulu köyünde Ortaöğrenimini Çataksu Köyünde tamamladı. Liseyi Ordu-Perşembe Otelcilik ve Turizm Meslek Lisesinde bitirdi. 1991 Yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olduktan sonra, iki yıllık öğretmenlik yaşamı esnasında Yüksek Lisansını tamamladı. 1998 yılında doktorasını tamamlayarak 'doktor' unvanını aldı. 2002 yılında doçent oldu ve 5 yıl Harran Üniversitesi, 11 Yıl da Fırat Üniversitesi'nde çalıştı. Halen Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaya devam etmektedir. İslâmiyât ve İslâmî Araştırmalar başta olmak üzere Değişik dergilerde yayımlanmış pek çok telif ve çeviri makalesi yanında belli başlı eserleri şunlardır: *Ebu'l-Berekât en-Neseî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, *Tanrının Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, *Tanrı'nın Anlamı*, (Robert H. King'ten çeviri), *Dinî Bilginin İmkamı* (derleme ve çeviri), *İslam İnancının Ana Umdeleri*, (Ebu'l- Berekât en-Neseî'den tahkik ve çeviri), *Söz'ün Anlamı: Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme*, Ankara 2007.

Doç. Dr. Hülya Alper

Aslen Elazığlı olan Hülya Alper 1969'da Bursa İnegöl'de doğdu. Öğrenim hayatına İstanbul'da başladı. 1987'de Üsküdar İmam Hatip Lisesi'nden, 1991'de de Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu.

1993 yılında M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı’nda araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı.

“*Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Peygamberin Dindeki Konumu*” adlı tezle M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelâm Bilim Dalı’nda yüksek lisansını (1993), “*Bir Kelâm Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı*” isimli çalışma ile de doktorasını tamamladı (2000). Sahasıyla ilgili araştırmalar yapmak üzere yaklaşık bir yıl İngiltere’de (1996-1997) kaldı. Kahire Üniversitesi Dârü’l-ulûm Fakültesi’nde “misafir ilim adamı” olarak çalışmalar yaptı (2002-2003). 2005 yılında yardımcı doçent, 2009 yılında da doçent ünvanı aldı. Ayrıca üç ay Londra Üniversitesi SOAS’da misafir ilim adamı olarak bulundu (2011).

Halen M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı’nda öğretim üyesi olarak görevine devam eden Hülya Alper’in *Bir Kelâm Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları 2002), *Tevhidin Esasları (Ebü’l-Muîn Neseî’nin Kitâbü’t-temhîd li kavâidi’t-tevhîd*’inin çevirisi İstanbul: İz Yayıncılık 2007), *Bendeki Kahire* (İstanbul: Kesit Yayınları 2007), *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık 2008) adlı kitapları ile çeşitli dergilerde yayımlanmış bilimsel makaleleri bulunmaktadır.