

BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN

**ELMİ
MƏCMUƏSİ**

№ 07 (07) MART (MART) 2007

BAKİ DÖVLET UNIVERSİTETİ İLƏHİYYAT FAKÜLTESİNİN ELMİ MECMUASI

MƏSLƏHƏTÇİ
Vasim Memmedeliyev

BAŞ REDAKTOR
Abdullah KAHRAMAN

REDAKTOR MÜAVİNİ
Ömer ASLAN

REDAKSİYA HEYƏTİ (HAKEM KURULU)

Prof. Dr. Celal Erbay (Marmara Üniv. İlahiyat Fak.) • Prof. Dr. Bedrettin Çetiner (Marmara Üniv. İlahiyat Fak.) • Prof. Dr. Orhan Çeker (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Ali Akpınar (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Ahmed Yaman (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Nadim Macit (Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Süleyman Toprak (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Zekeriya Güler (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Zeki Arslantürk (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Doç. Dr. Cemal Ağırman (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Doç. Dr. Emin Aşıkkutlu (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Ali Akyüz (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. İzzet Er (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Mehmet Bayyigit (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Suat Yıldırım (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Doç. Dr. Abdullah Kahraman (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Doç. Dr. Mustafa Altundağ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Dr. Ömer Aslan • Prof. Vasim Memmedeliyev (Bakü Devlet Üniversitesi) • Zahid Hüseynov (Bakü Devlet Üniversitesi) • Dos. Malik Qarazade (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Dos. Salman Süleymanov (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Dr. Namiq Abuzerov (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Dr. Qoşgar Selimli (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Dr. Adile Tahirova (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Dr. Mübariz Camalov (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Dr. Elşad Mahmudov (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Dr. Mehriban Qasımova (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Dr. Sevinç Aslanova (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

MƏCMUƏ İLƏ ƏLAQƏ (HABERLEŞME)

Ahmet Cemil 41 A/Yasamal/Baku
kahraman@cumhuriyet.edu.tr, a.kahraman69@hotmail.com

Tel: 510 65 45
Fax/tel: 432 29 94

ISSN: 9952 – 426 – 57 – 5

BDU İlahiyyat Fakültəsi Elmi Şurasının
19.03.2007 tarixli 5 sayılı qərarı ilə çap olunmuşdur.

Məcmuəmiz hakəmlı bir məcmuədir. İldə iki dəfə nəşr olunur.
Nəşr olunan məqalələrin elmî məsuliyyəti müəlliflərə aiddir.

YIL 4 SAYI 7 BAKU – 2007
№ 07 (07) MART 2007

***Jurnalımızın Bu Hissəsini
Fakultəmizin Əməkdar
Dekan Muavinlərindən
Prof. Dr. Saffet KÖSE'ye
İthaf Ediyoruz***



Prof. Dr. Saffet KÖSE

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRÜN NOTU	7
PROF. DR. SAFFET KÖSE’NİN TERCEME-İ HALİ	9
GÖZƏL İNSAN, SƏMİMİ DOST <i>Vasim Məmmədəliyev</i>	17
KUR’ÂN’A GÖRE SU NİMETİ <i>Doç. Dr. Abdullah KAHRAMAN</i>	19
KUR’ÂN’DAKİ EMANET KAVRAMINA FARKLI BİR BAKIŞ <i>Dr. Ömer ASLAN</i>	31
KUR’AN’DA MÜŞKİL BİR MESELE: CEHENNEM AZABININ EBEDİLİĞİ <i>Mustafa Altundağ</i>	41
İSLÂM VE TERÖR <i>Doç. Dr. Abdulaziz Hatip</i>	89
HİDÂYET VE BAZI İHTİDA SEBEPLERİ <i>Doç. Dr. Abdulaziz Hatip</i>	99
İBN-İ RÜŞD FELSEFESİNDE KAVRAMSAL OLARAK NEFS VE AKIL <i>İbrahim MEMİŞ</i>	117
AZƏRBAYCANDA NİKAHIN FORMALAŞMA QAYDALARI <i>Hacıyev Taleh Elton oğlu</i>	145

VƏHHABİLİK VƏ ƏRƏB MİLLƏTÇİLİYİ <i>Yadulla PAŞAYEV</i>	157
İSLAMDA ŞƏRİ HÖKMLƏRİN MEYDANA GƏLMƏ ŞƏKLİNƏ DAİR BİR TƏHLİL <i>Mübariz Camalov.....</i>	163
MƏZHƏBLƏRƏ GÖRƏ ÜÇ TALAQIN BİR ANDA VERİLMƏSİ MƏSƏLƏSİ <i>Dr. Əhməd Niyazov.....</i>	173
İLƏHIYYAT FAKÜLTƏLƏRİNDƏ QURANIN QİRAƏTİNİN ÖYRƏDİLMƏSİNİN BƏZİ METODİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ <i>Mirniyaz Mürsəlov.....</i>	187
QURANİ-KƏRİMDƏ TƏĞLİB VƏ İLTİFAT SƏNƏTİ <i>Nəsrulla Naib oğlu Məmmədov.....</i>	193
AZƏRBAYCAN'DA XƏT SƏNƏTİ VƏ ONUN ÇAĞDAŞ NUMAYƏNDƏLƏRİ <i>Nailə Süleymanova</i>	207
«VİQAYƏ» ƏSƏRİNİN TÜRK DİLİNƏ TƏRCÜMƏLƏRİ <i>Rübabə Bahadurqızı</i>	217
AZƏRBAYCAN TAPMACALARININ İNGİLİSDİLLİ QAYNAQLARDA ÖYRƏNİLMƏSİ <i>İbrahimova Vəfa</i>	223

EDİTÖRÜN NOTU

Dünyanın ilim, kültür ve medeniyet havzalarından biri olan Azerbaycan'da dini ilimlerin inkişafı hergün biraz daha ileriye ve olması gereken seviyeye doğru gitmektedir. İlmin özellikle de dini ilemlerin esas kaynaklarından öğrenilmesi pek çok olumsuzluğun ve bu arada hurafeye dayalı din anlayışının ortadan kalmasını temin eden âmillerden biridir. Uzun süre Sovyet hâkimiyetinde kalmasına rağmen dini varlığından, inançlarından ve dine olan samimiyetinden hiçbir şey kaybetmeyen Azerbaycan halkı, o dönemlerde dini öz kaynaklarından öğrenme problemi yaşamıştır. Bunun yanında yoğun bir şekilde din aleyhine propagandaların da hedefi olmuştur. Çünkü bu coğrafyada “Allahsızlık siyaseti” olarak adlandırılan yıllarda dini insanların dünyasından ve gönlünden sökmek için çok propaganda yapılmış, dini hakikatleri çarpıtan çok yayın yapılmıştır. Fakat bu halk bütün bu propagandalara sabretmiş, dini değerlerini, her zaman açıktan icra edemese de kalbinin derinliklerinde korumuştur. Fakat dinin zararlı bir mefhum olduğuna asla inanmamıştır. Bu dönemin en kötü ve menfî taraflarından biri halkın inançlarını kendi kaynaklarından öğrenememesi olabilir. Fakat artık Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi başta olmak üzere, devlet kontrolünde yürütülen din hizmetleri çok güzel semereler vermektedir.

Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmlî Mecmuası bu sahadaki eksikliği telafî etme adına üzerine düşeni yapmayı hedef edinmiş olarak, yılda iki defa yayınladığı ilmi makalelerle halkın istifadesine sunulmaktadır. Dergimizin bu sayısı merkur hedefe hizmet etme adına farklı konuları işleyen makalelerle elinizdedir. Hayırlı ve faydalı olmasını diliyorum.

Dergimizin bu sayısını fakültemizde uzun yıllar Dekan Yardımcılığı görevini yürütmüş emektar ilim hadimi Prof. Dr. Saffet KÖSE'ye ithaf ediyor, kendisine uzun ömür ve can sağlığı diliyoruz.

PROF. DR. SAFFET KÖSE'NİN TERCEME-İ HALİ

1964 yılında Balıkesir doğdu. Balıkesir İmam-Hatip Lisesi (1982) ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden (1986) mezun oldu. Aynı üniversitede yüksek lisans (1988) ve doktorasını (1994) tamamlamış olup, 1986-1992 yılları arasında Türkiye Diyanet Vakfına bağlı İslam Araştırmaları Merkezinde (İSAM) çalıştı. 1992 yılından itibaren Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalında araştırma görevlisi olarak vazifeye başladı. Bir müddet ilmi araştırmalarda bulunmak ve dil çalışması amacıyla Mısır'da bulundu (Ocak-Haziran, 1994). 18 Mart 1996 tarihinde yardımcı doçent, 1997 yılında doçent, 27 Mart 2003'te de Profesör oldu. 1999-2002 öğretim yıllarında Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde üç yıl süreli olarak dekan yardımcısı ve öğretim üyesi olarak görev yaptı. Buradaki çalışmaları sebebiyle Azerbaycan Milli Eğitim Bakanlığı Eğitim şurasınca *Faxr-ı Ferman*'la ödüllendirildi. Halen SÜ İlahiyat Fakültesi'nde İslam Hukuku Anabilim Dalı öğretim üyesidir. Üniversite senatosunda Fakülte temsilcisi olarak bulunmuştur (2003-2006). Bunlara ek olarak imkansız gençleri evlendirmek amacıyla kurulan ve bu güne kadar altı bin'e yakın çiftin evlendirildiği "*Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı*" mütevelli heyeti başkanlığı görevini sürdürmekte, İlahiyat Fakültesi Vakfının kurucuları arasında yer almakta ve halen bu vakıfta üyeliği devam etmektedir. İngilizce ve Arapça bilmektedir.

saffetkose@selcuk.edu.tr/saffetkose@yahoo.com/saffetkose@hotmail.com

ÇALIŞMALAR**A. KİTAPLAR ve NEŞİRLER**

1-İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile (Hile-i Şer'iyye), İstanbul 1996, Birleşik Yayıncılık (doktora tezi).

2-İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması, İstanbul 1997, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

3-İslam Hukuku Açısından Din Ve Vicdan Hürriyeti, Bakü 2002 (Adiloğlu Yayıncılık); İstanbul 2003 (İZ Yayıncılık).

4- Saîd b. Ali es-Semerkandî'nin Cennetü'l-ahkâm cünnetü'l-hisâm fi'l-hiyel ve'l-mehâric adlı eserinin tahkîkli neşri (edition critique) Beyrut 2006 (Dâru Sâdır, İlyas Kaplan ile birlikte).

5- Hile-i Şer'iyye Konusunda İlginç Bir Risale: İbn Osman, er-Redd alâ men Temesseke bi-mezhebeyi'l-İmameyn Ebî Hanîfe ve's-Şâfî fi istibâhati'r-ribâ bi'l-hiyel (edition critique), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* içinde (sy. 1, Konya, 2003).

5- Hanefî Fakîhi Hâmid El-İmâdî'nin "Lum'a fî ahvâli'l-Mut'a" Risâlesinin Tahkîkli Neşri (edition critique), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* içinde (sy. 2, Konya, 2003).

6- Hanefî Fakîhi Seriyüddîn İbnü's-Şihne'nin (851-921/1448-1515) Nazmü'l-mes'aili'lleti's-sükût fihâ Rızâ Adlı Risâlesinin Tahkîkli Neşri (edition critique), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* içinde (sy. 3, Konya, 2004).

B-MAKALELER

1-"Mezhep Görüşleri İle İlgili Farklı Nakiller", İslami Sosyal Bilimler Dergisi, c.3, sy. 1, İst. 1996, s. 101-128.

2-İslam Hukukunda İkrahn Sözlü Tasarruflara Tesiri Konusundaki Tartışmalar ve Sosyal Hayattaki Yansımaları, *Diyanet İlmi Dergi*, c. 32, sy. 2, Ankara 1996, s. 35-53.

3-"Dinin Sınırları (Abdülkerim Sürüş'un görüşlerine bir değerlendirme)", İlim ve Sanat, ist. 1996, s. 81-86.

4-"İslam Açısından Ötanazi'ye (Ölüm Hakkı) Bir Bakış", *Kamer Dergisi*, Ağustos 1996, s.7-11.

5-"İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri –Bir Zihniyetin Eleştirisi", *İslamiyat*, c. 2, sy. 1, Ankara 1999, s. 35-50.

6-"Osmanlı'da Şer'i Cezalar", *İslamiyat*, c. 2, sy. 4, Ankara 1999, s. 23-32.

7-"İslam Hukukunun Modern Hukuka Katkıları Konusunda Bir Deneme", *Makalat*, sy. 1, Konya 1999, s. 7-33.

Bu makale aynı zamanda Zahid Hüseyinov tarafından Rus diline tercüme edilmiş ve Azerbaycan'da yayımlanmıştır (Azerbaycan Elmler Akademiyası Nizami Adına Edebiyyat İnstitutu, Elmi Araştırmalar, sy. 1-2, Bakı 2000, s. 171-180, Türkçesi ile beraber).

8-“Cahiliye Arap Toplumunda Kocaların Hanımlarına Yaptıkları Bazı Haksızlıklar ve İslam'ın Getirdiği Hukuki Düzenlemeler”, *Mehir*, sy. 3, Konya 1999, s. 8-13.

9-“Anne-Babanın Bağış (Hibe) Konusunda Çocukları Arasında Yaptığı Ayrımcılık”, *Mehir*, sy. 4, Konya 1999, s. 14-20.

10-“Freedom of Religion and Concience from the Perspective of Islamic Law”, *Beynelxalk Hüquq/International Law*, sy.7, Bakı 2002, s. 50-65; *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, Konya 2003, s.123-139.

11-“Fıkıh Literatürünün Tartışmalı İki Eseri: el-Mecmû‘u'l-kebir ve el-Mehâric fi'l-hiyel”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 3, Konya 2004, s.288-311.

13-Şeyhulislâm Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi'nin (1085-1162/1674-1749) Hâmid El-İmâdî'nin (1103-1171/1692-1758) “el-Lum‘a Fî Ahvâli'l-Mut‘a” Adlı Risâlesine Yazdığı Tekmile”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, Konya 2005, s.421-432.

14- “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974): Hayatı-İslam Hukuku ve Diğer Disiplinlerle İlgili Bazı Görüşleri-Eserleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, *Son Asır İslam Hukukçuları Özel Sayısı*, sy. 6, Konya 2006, s.479-496.

15- “Mustafa Ahmed ez-Zerkâ’ (1907-1999): Hayatı-Eserleri-İslam Hukuku İle İlgili Bazı Görüşleri-Fetvalarından Örnekler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, *Son Asır İslam Hukukçuları Özel Sayısı*, sy. 6, Konya 2006, s.585--616.

16- “Prof.Dr. Muhammed Ma‘rûf ed-Devâlibî (1909-2004): Hayatı-Bazı Siyasî Faaliyetleri-İslam Hukuku Alanındaki Bazı Görüşleri-Eserleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, *Son Asır İslam Hukukçuları Özel Sayısı*, sy. 6, Konya 2006, s.681-698.

17-“Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, Konya 2006, s.13-50.

C-ULUSAL SEMPOZYUMLARA SUNULAN TEBLİĞLER

1-Teşekkül Devrinde “Fıkhnın Dünyeviliği” Fikri ve Günümüzdeki Yansımaları, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-İÜ Ed. Fak.-İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığının müştereken düzenlediği Türkiye 1. İslam Düşüncesi Sempozyumu’na sunulmuştur. Daha sonra da *İLAM Araştırma Dergisi*’nin 2. sayısının 195-218. sayfalarında yayımlanmıştır (İstanbul 1997).

2-Ebû Saîd el-Hâdimî ve “Namazda Huşu” Risalesi. 15 Eylül 1995 tarihinde Hadim Belediyesi’nin organize ettiği 5. Bağbozumu Kültür ve Turizm Şenlikleri çerçevesinde düzenlenen sempozyuma sunulan tebliğdir. *Yeni Hizmet Dergisi*’nde (sy. 4, İstanbul 1996, s. 35-37; sy. 5, İstanbul 1996, s. 20-27) yayımlanmıştır.

3- İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velayet. 30-31 Ekim 1998’de SÜ İlahiyat Fakültesi ve Mehir Vakfı işbirliği ile Türkiye 1. Ulusal Kadın ve Aile Sempozyumuna sunulan tebliğdir. Bu tebliğ Azerbaycan Milli İlimler Akademisi’ni İlmî Araştırmalar Jurnalı’nın 3 ve 4. sayılarının (Bakü 2000), 163-172; *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, Konya 2003, s. 101-116. sayfalarında yayımlanmıştır.

4- Hile-i Şer’iyye Konusunda Ebû Hanîfe’ye Yöneltilen İthamlar. KURAV’ca Bursa’da (Mudanya) 16-19 Ekim 2003 tarihlerinde düzenlenen İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumunda sunulan tebliğ, Bursa 2005, II, 45-58.

5- Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Ferde Mes’ûliyet Yükleyen ve Bunu Düşüren Faktörler. İSAV tarafından İstanbul’da 9-10 Ekim 2004 tarihlerinde düzenlenen Kur’ân-ı Kerîm’de Mes’ûliyet: Kaynağı, Sınırları, Sonuçları Sempozyumunda sunulan tebliğ, İstanbul 2006, s. 79-151.

6- “Din Özgürlüğü ve Barış Yolunda İki Farklı Tecrübe [Dinsel Şiddet Süreci: Hıristiyanlık-Farklılıklarla Bir Arada Yaşama Örneği: Müslüman Toplamlar]”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, Konya 2005, s.13-48; *Kutlu Doğum 2005: Dinin Dünya Barışına Katkısı*, Ankara 2006, s. 269-309.

D-ULUSLAR ARASI SEMPOZYUMLAR

1-Hz. Ali'nin İslam Hukuk Felsefesinin İnkişafındaki Rolü-Bazı İctihad ve Tatbikatlarının Tahlili (Azerbaycan Dilinde). 2001 yılında Hz. Ali'yi anmak amacı ile Bakü'de düzenlenen sempozyuma sunulan tebliğdir. Tebliğ, Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası'nın Elmi Araşdırmalar Jurnalı'nın I-IV. sayısının (2003) 211-215.sayfalarında yayımlanmıştır.

2- Ahlak-ı Nasiri'de Yönetim-Halk İlişkisi. 20-22 Haziran 2000 tarihinde Bakü Devlet Üniversitesi tarafından düzenlenen uluslar arası Tusi sempozyumuna sunulmuş tebliğdir. Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası'nın Felsefe ve Hukuk İnstitutu, Sosyal Felsefe Şubesinde çıkarılan özel sayıda İngilizce özeti ile birlikte yayımlanmıştır (Bakı 2001, s. 100-116).

3-Faizsiz Bank Modeli (Müasır Faizsiz Maliye Müessiselerinin İş Strukturu). Azerbaycan Merkezi Kooperativler İttifacı-Azerbaycan Kooperassiya Üniversitesi işbirliği ile Mayıs 2002'de Bakü'de düzenlenen sempozyuma sunulmuştur. Tebliğ, Faizsiz finans kurumlarının yapmış oldukları işlemleri ele almaktadır. Bakü 2002'de yayımlanmıştır.

4-İslam Toplumunda Yaşayan Gayr-i Müslimlerin Din ve Vicdan Özgürlüğü. Azerbaycan Felsefe Cemiyeti-Felsefe ve Hukuk İnstitutu-Şark Meselesi Problemleri Beynelxalq Jurnalı'nce 12-14 İyun 2002 tarihinde düzenlenen sempozyuma sunulan tebliğdir. Tam metni *Tolerantlıq Paradigması* adlı özel sayıda (Bakü 2002, s. 63-69) yayımlanmıştır.

5-Cihad Kültürü ve Terör. Azerbaycan Respublikasının Dini Qurumlarla İş Üzre Devlet Komitesince 20-21 Dekabr 2001 tarihinde düzenlenen İslam'ın Terrora Münasibeti/International Conference on the Theme: A Attitude of Islam to Terror adlı sempozyuma sunulmuştur. Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Elmi Jurnalinde yayımlanmıştır (Bakı 2002, sy. 1-2, s. 182-194); Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku, İstanbul 2004, s. 259-285 (Rağbet Yayınları).

6-İslam Hukukunda Çocuğun Çalışması, Gelirinin Korunması ve İstismarını Önleyici Tedbirler, Rize İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen 30 Eylül-2 Ekim 2005 tarihinde Çocuk Sorunları ve İslam başlıklı sempozyuma sunulan tebliğdir.

7- İslam'da Dini Tolerantlıq ve Azərbaycan'da Tolerantlığın Yaranmasında Ümummilli Lider Heydər Əliyevin Rolü, 3-4 Nisan 2007

tarikhinde Azərbaycan'ın başkenti Bakü'de düzenlenen Heydər Əliyev və Azərbaycan'da din siyasəti: gerçəkliklər və perspektivlər başlıklı beynəlxalq sempozyuma sunulan tebliğ.

8- Cihad Şiddete Referans Olabilir mi? İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 26-28 Nisan 2007 tarihinde İstanbul'da düzenlenen Din ve Dünya Barışı konulu Uluslar arası sempozyuma sunulan tebliğ.

E-TERCÜME

1-Çağdaş Uygulamada Ticaret Mallarının Zekatı, Yusuf el-Karadavi'nin 1. Uluslar Arası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresine sunduğu tebliğin tercümesidir, metni ile birlikte aynı isimli kitapta yayımlanmıştır (Konya 1997, s. 497-522).

F-ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)

- 1- “Cemâleddin Abdullah Efendi”, VII, 307-308 (1993)
- 2- “Dicvî”, IX, 284-285 (1994)
- 3- “Ebû Gânim”, X, 126-127 (1994)
- 4- “Ebû Ömer el-Kâdî”, X, 211 (1994)
- 5- “Erdebîlî, Yûsuf b. İbrahim”, XI, 279-280 (1995)
- 6- “Esved b. Yezîd”, XI, 441-442 (1995)
- 7- “Eş‘arî, Ebû Bürde”, XI, 443-444 (1995)
- 8- “Hâbis b. Sa‘d”, XIV, 380 (1996)
- 9- “Hacvî”, XIV, 522 (1996)
- 10- “Hâdî İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin”, XV, 17-18 (1997)
- 11- “Hafs b. Gıyâs”, XV, 118 (1997)
- 12- “Hammâd b. İshâk”, XV, 486 (1997)
- 13- “Hasîrî, Muhammed b. İbrâhim”, XVI, 383 (1997)
- 14- “Herevî, Muhammed b. Atâullah”, XVII, 226-227 (1998)
- 15- “Hîle”, XVIII, 28-29 (1998)
- 16- “Hiyel”, XVIII, 170-178 (1998)
- 17- “Hocazâde Muslihuddin Efendi”, XVIII, 207-209 (1998)
- 18- “Hülle”, XVIII, 475-477 (1998)
- 19- “İbn Abdülhak el-Vâsıtî”, XIX, 275 (1999)
- 20- “İbn Abdülhakem, Abdullah”, XIX, 276-277 (1999)

- 21- “İbn Abdülhakem, Ebû Abdullah”, XIX, 277-278 (1999)
- 22- “İbn Abdülkuddûs, Şeyh Sadr”, XIX, 279(1999)
- 23- “İbn Abdürrezzâk”, XIX, 283-284 (1999)
- 24- “İbn Batta”, XIX, 358-359 (1999)
- 25- “İbn Dâvûd ez-Zâhirî”, XIX, 410-411 (1999)
- 26- “İbn Ebû Akîl”, XIX, 420-421 (1999)
- 27- “İbn Ebû Cemre, Ebû Bekir”, XIX, 420-421 (1999)
- 28- “İbn Ebû Hüreyre”, XIX, 434-435 (1999)
- 29- “İbn Ebû Leylâ, Muhammed b. Abdurrahmân”, XIX, 436-437 (1999)
- 30- “İbn Ebû Zemenîn”, XIX, 449 (1999)
- 31- “İbn Emîru Hâc”, XIX, 476-477 (1999)
- 32- “İbn Kîrân”, XX, 137-138 (1999)
- 33- “İbn Mekkî”, XX, 174-175 (1999)
- 34- “İbn Merzûk el-Hafîd”, XX, 185-186 (1999)
- 35- “İbn Merzûk el-Hatîd”, XX, 186-187 (1999)
- 36- “İbn Nasrullah”, XX, 229 (1999)
- 37- “İbn Vehb”, XX, 441-442 (1999)
- 38- “İbnü'l-Hâc el-Abderî”, XXI, 52 (2000)
- 39- “İbnü'l-Mukrî el-Yemenî”, XXI, 138-140 (2000)
- 40- “İbnü'l-Hâc el-Abderî”, XXI, 52 (2000)
- 41- “İbnü'n-Nakîb el-Mısrî”, XXI, 166-167 (2000)
- 42- “İbnü's-Sâîğ ez-Zümürüdî”, XXI, 196-197 (2000)
- 43- “İbnü'z-Zâğûnî”, XXI, 242 (2000)
- 44- “İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî”, XXI, 248 (2000)
- 45- “İmâdî”, XXII, 171 (2000)
- 46- “İsferâyînî, Ebû Hâmid”, XXII, 514 (2000)
- 47- “İsnevî”, XXIII, 160-161 (2001)
- 48- “Lakî”, XXVII, 68-69 (2003)
- 49- “Lukata”, XXVII, 223-225 (2003)
- 50- “el-Mecmû’”, XXVIII, 264-265
- 51- “el-Mehâric”, XXVIII, 264-265 (2003)
- 52- “el-Mehâric”, XXVIII, 361-363 (2003)
- 53- “Muhammed Ebû Zehre”, XXX, 519-522.
- 54- “Netîcetü'l-Fetâvâ”

Şâmil Yayınevi İslam Ansiklopedisi

- 1- “İllet”, III, 137-139 (1991)
- 2- “İstinbât”, III, 227-228 (1991)
- 3- “İstişâre”, III, 230-232 (1991)
- 4- “İşhâd”, III, 238-240 (1991)
- 5- “Kefâet”, III, 327-329 (1991)
- 6- “Köpek”, III, 395-397 (1991)
- 7- “Kurban”, III, 412-414 (1991)
- 8- “Lakât”, IV, 16-17 (1991)
- 9- “Lukata”, IV, 29-31 (1991)
- 10- “Maslahat”, IV, 67 (1991)
- 11- “Mehir”, IV, 107-111 (1991)
- 12- “Merhûn”, IV, 138-140 (1991)
- 13- “Mest”, IV, 161-162 (1991)
- 14- “Murâbaha”, IV, 278-279 (1991)
- 15- “Mümeyyiz”, IV, 348-349 (1991)
- 16- “Müstâir”, IV, 387-389 (1991)
- 17- “Ölü”, V, 164-165 (1992)
- 18- “Özel Mülkiyet”, V, 184-186 (1992)
- 19- “Sünnet-i Gayr-ı Müekkede”, V, 463 (1992)
- 20- “Sünnet-i Müekkede”, V, 463 (1992)
- 21- “Ta’dîl-i Erkân”, VI, 74-75 (1994)
- 22- “Tahrîmen Mekrûh”, VI, 95 (1994)
- 23- “Tenzîhen Mekrûh”, VI, 183 (1994)
- 24- “Teşehhüd”, VI, 201-202 (1994)
- 25- “Vasî”, VI, 313-314 (1994)
- 26- “Vasîle”, VI, 314-315 (1994)
- 27- “Visâl Orucu”, VI, 351-352 (1994)
- 28- “Yazılı İkrâr”, VI, 392-393 (1994)
- 29- “Yed-i Emîn”, VI, 393-394 (1994)
- 30- “Zilyed-Zilyedlik”, VI, 466-468 (1994).

GÖZƏL İNSAN, SƏMİMİ DOST

Vasim Məmmədaliyev

BDU İlahiyyat fakültəsinin dekanı,
AMEA-nın müxbir üzvü, əməkdar
elm xadimi, filologiya elmləri doktoru,
professor

Mən, ilahiyyat elmləri doktoru, professor Saffet Köseni 1999-cu ildən tanıyıram. O, 1999-2002-ci illərdə Bakı Dövlət Universitetinin dekan müavini olaraq mənimlə çiyin-çiyinə işləmiş, Azərbaycan gənclərinin islam elmlərini öyrənməsində mühüm rol oynamışdır. Hər şeydən əvvəl onu qeyd etmək istəyirəm ki, Saffet Köse çox xeyirxah, səmimi, cəmərd bir insan, etibarlı bir dostdur. Bakıda çalışdığı üç il ərzində mən, demək olar ki, həftənin altı gününü onunla bir yerdə olmuş, birlikdə çalışmışam. Saffet Köse öz ixtisasını gözəl bilən, daim öz üzərində işləyib nəzəri səviyyəsini yüksəldən, islam dininin elmi baxımdan təbliğ edilməsində xüsusi xidməti olan, islam hüququnun dünya hüququ sistemində orijinal cəhətlərə malik bir təlim olmasını özünün fundamental tədqiqatları ilə sübut edən görkəmli alimdir. «Onun islam hüququnda qanuna qarşı hilə (hileyi-şəriyyə)», (İstanbul, 1996), «İslam hüququ baxımından din və vicdan azadlığı» (Bakı, 2002, İstanbul 2003), «Hileyi-şəriyyə barəsində maraqlı bir risalə» (Konya, 2003) əsərləri və başqa tədqiqatları islamşünaslıq, xüsusilə fiqh baxımından ciddi əhəmiyyət kəsb edən maraqlı araşdırmalardır.

Saffet Kösenin bir tədqiqatçı kimi mənim diqqətimi cəlb edən cəhətlərindən biri də budur ki, o öz əsərlərində ənənəvi sünni məzhəbləri (Hənəfilik, Malikiilik, Şafilik və Hənəbəlilik) ilə yanaşı, Cəfəri məzhəbinin öyrənilməsinə də maraq göstərir və yeri gəldikcə öz tədqiqatlarından həmin məzhəbin baxışlarına da müraciət edir. Bu isə təbii ki, öz növbəsində onun araşdırmalarının nəzəri baxımdan daha dolğun, daha tutarlı olmasına imkan yaradır. Bakıda çalışdığı müddət

ərzində mən Saffet Kösenin yerli mütəxəssislərlə Cəfəri fiqhinə dair dəfələrlə fikir mübadiləsi etdiyinin, Cəfəri məzhəbinin hüquqi incəliklərini öyrənməyə xüsusi səy göstərməsinin şahidi olmuşam. Cəsarətlə deyə bilərəm ki, prof. Saffet Köse Türkiyədən Azərbaycana gələn islam hüquqçuları arasında öz mühazirələrində Cəfəri fiqhinə geniş müraciət edən, Cəfəri məzhəbinə dair zəngin kitabxanası olan azsaylı mütəxəssislərdən biridir.

Professor Saffet Köse çalışmaqdan, işləməkdən doymayan, zəhmətdən qorxmayan, əksinə elmin enişli-yoxuşlu, çətin yollarında cəsarətlə irəliləyən alimlərdəndir. Buna görə də onun hər bir araşdırması, hər bir tədqiqatı mütəxəssislər tərəfindən maraqla qarşılanır.

Saffet Köse Bakıda çalışdığı üç il ərzində BDU ilahiyyat fakültəsinin tələbələrinə islam hüququnu öyrətməklə yanaşı, respublikamızın ictimai həyatında çox fəal iştirak etmiş, dövrü mətbuatda yazılar çap etdirmiş, radio və televiziya ilə maraqlı söhbətlər aparmış, elmi konfrans və simpoziumlarda maraqlı çıxışlar etmişdir. Elə bunu demək kifayətdir ki, Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin 2007-ci ilin aprel ayının 3 – 4 -də «Heydər Əliyev və Azərbaycanda din siyasəti: gerçəkliklər və perspektivlər» mövzusunda keçirdiyi beynəlxalq konfransda Saffet Kösenin «İslamda dini tolerantlığın yaranmasında ümummilli lider Heydər Əliyevin rolu» adlı məruzəsi konfrans iştirakçıları arasında geniş maraq doğurmuşdur.

Professor Saffet Köse Azərbaycanda, xüsusilə bizim islamşünaslar arasında həmişə xoş ovqatla yad olunur, tələbələrimiz bu gənc professorun Universitetimizə dəvət edilməsi, onlar qarşısında mühazirə oxuması barədə tez-tez dekanlığa müraciət edirlər.

Mən, ilahiyyat elmləri doktoru, prof. Saffet Köseni bir insan, bir alim, bir müəllim, bir dost kimi daim uca tutur, onun 1999-2002-ci illərdə BDU-nun ilahiyyat fakültəsindəki fəaliyyətini yüksək qiymətləndirir, ona uzun ömür, möhkəm cansağlığı, ailə xoşbəxtliyi, yeni-yeni yaradıcılıq uğurları, dünya və axirət səadəti diləyirəm.

KUR'ÂN'A GÖRE SU NİMETİ

Doç. Dr. Abdullah KAHRAMAN¹

GİRİŞ

Kur'ân'da açıkça ifade edildiği üzere, Allah insanlara dünya hayatında sayılamayacak kadar nimet vermiştir. Bu hakikat Kur'ân'da şöyle anlatılmıştır: *“Ve size kendisinden isteyebileceğiniz her türlü şeyden (bazısını) veren O’dur; (öyle ki) Allah’ın nimetlerini saymaya kalksanız sayamazsınız. (yine de) insanoğlu zulmünde pek ısrarlı, nankörlüğünde pek inatçıdır”*². Hayatı başlatan ve devam ettiren bir sıvı olarak suyun hayatımızın en önemli bir parçası olduğu, hatta hayatın kendisi olduğu malumdur. Şairlere ilham kaynağı olduğu için üzerine şiirler yazılan, bir yudumu ikram edilince bile hatırlanışı doğuran bir sihirli maddedir ve bir hayat iksiridir su. Dünyamızda ve gezegenimizde suyun önemi hiçbir zaman azalmamış, insanlar bütün teknolojik gelişmelere rağmen suya alternatif bir sıvı keşfedememişlerdir. Tıp bilginlerinin ifadesiyle insan metabolizması için suyun vazgeçilmez bir özelliği vardır. Hiçbir sıvı içecek suyun sahip olduğu fonksiyona sahip değildir.

Ölümsüzlük sıvısı olarak adlandırılan, içeni ölümsüzlüğe kavuşturduğuna inanılan efsanevî maddenin yani âb-ı hayatın da bir su olduğu unutulmamalıdır. Bu suyun temas edip sıçradığı her şeyin dirileceğine de inanılmaktadır³. Nitekim hadislerde anlatıldığına göre bu su, Hz. Musa ve arkadaşı Hızır’ın yemek için yanlarına aldıkları ölü balığı diriltmiştir⁴.

Dünyada bugün petrol kavgası yaşanmaktadır. Bu uğurda nice canlar heder edilmekte, ülkeler işgal edilmekte ve hürriyetler, mahremiyetler çiğnenmektedir. Halbuki petrolün keşfinden önce insanlar aynı kavgayı

¹ Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, BDU İlahiyat Fakültesi Dekan Muavini.

² İbrahim, 14/34.

³ Ahmet Yaşar Ocak, “Ab-ı Hayat”md., DİA, I, 1.

⁴ Bk. Kehf, 18/61; Buharî, Tefsir (Sûretü'l-kehf), 4.

suyun paylaşımı için etmişlerdir. Kur'ân'ın kaydettiğine göre Hz. Salih ve Hz. Şuayb zamanında da su kavgası yaşanmış ve su kaynağından istifade nöbete bağlanmıştır⁵. İslam hukukçuları da bu gibi âyetlere dayanarak su kaynağından istifade hakkına (*hakku's-şirb*) dair hükümler çıkarmışlardır. Ancak insanlığın su ile ilgili kavgası bitmiş değildir ve belki de yakın bir gelecekte petrol kavgası yerini su kavgasına bırakacaktır.

Teknoloji için suyun önemi tartışılmazdır. Günümüzde başta hidro elektrik santraller olmak üzere sanayinin her dalında sudan istifade edilmektedir. Bunun yanında su, satılan eşyalardan biri olarak gıda ve tüketim maddeleri arasındaki yerini almış ve bu hususta büyük sektörler oluşmuştur.

Suyun önemini en iyi şekilde kavraması, su ile ilgili gerekli hassasiyetleri gösterip yatırımları yapması sebebiyle İslam medeniyeti bir yönüyle su medeniyeti olarak da tanımlanmaktadır. Bu medeniyette su, aslına ve amacına uygun olarak kullanılmış, suya yatırım yapılmış, gerekli yerlere su kuyuları açılmış, çeşmeler, ve sebiller yapılmış ve dillere destan hamamlar inşa edilmiştir. Hatta bu medeniyetin mimari tasavvurunda cami-hamam-medrese üçlüsü yan yana yer almıştır. Hamam maddi temizliğin, medrese zihni aydınlanmanın, cami ise kalbî arınmanın sembolü olarak düşünülmüştür.

İnsanlık için suyun önemini anlatabilmek için suyun kullanım alanlarını hatırlamak yeterli olacaktır. Hayatın kaynağı olması yanında, yeryüzünün imarında, ziraatin yapılabilmesinde, insanın sağlıklı yaşayabilmesinde, insan ve çevre sağlığının gerçekleştirilmesinde ve nihayet ibadet hayatında suyun vazgeçilmezliği onun önemini anlatmaktadır. Biz de bu makalemizde Kur'ân'ın suyu ele alışı âyetler ışığında ele almak istiyoruz.

I. Kur'ân'a Göre Suyun Önemi

Kur'ân'da suya fazlaca vurgu yapıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu âyetlere toplu olarak baktığımız zaman, suyun insanlar için vazgeçilmez bir nimet olduğuna ve ancak Allah tarafından verildiğine ve verileceğine, Allah'ın suyu kuruttuğu zaman bunu verecek başka bir gücün bulunmadığına dikkat çekildiğini görmekteyiz. Konuyla ilgili âyetlerden bazılarının meâli şöyledir: *“Ve Biz suyu gökten (belirlediğimiz) bir ölçüye göre indiriyor, sonra da onu yeryüzünde tutuyoruz; ama, hiç şüphesiz, bu (nimeti) geri*

⁵ Bk. Şuarâ, 26/155; Kamer, 54/28; Kasas, 28/23.

almaya da kadiriz”⁶, “Hiç içtiğiniz suyu düşündünüz mü? Siz mi onu bulutlardan indirdiniz, yoksa Biz miyiz onun yerine inmesini sağlayan? (o tatlı bir su şeklinde iner, ama) dileseydik yakacak kadar tuzlu ve acı yapardık”⁷, “(Hakikati inkâr edenlere) de ki: Ne sanıyorsunuz? Aniden bütün suyunuz toprağın altında yok olup gitseydi (Allah’tan başka) kim size temiz kaynaklardan (yeni) su verebilirdi?”⁸.

II. Kur'ân'da Su İçin Kullanılan Vasıflar

1. Tertemiz su (mâen tahûrân). Bir âyette su için “tertemiz” anlamına gelen “*mâen tahûran*” ifadesi kullanılmıştır⁹. Devamında da bu suyun yeryüzünün imarı ve canlıların su ihtiyacının karşılanması için indirildiği ifade edilmiştir.

2. Basit sıvı (mâun mehînun). Bazı âyetlerde su, spermi ifade etmek için, “basit sıvı” (*mâun mehînun*) anlamında ve Allah’ın kudretini ifade edecek tarzda kullanılmıştır¹⁰.

3. Seller gibi akan su (mâun münhemirun). Bir âyette su “seller gibi akan” anlamında olmak üzere (*mâun münhemirun*) kullanılmıştır. Bu âyette ve devamında su, Allah’ın eşsiz kudretini ifade etmek üzere ve bir bilimsel gerçeğe işaret edecek bir şekilde kullanılmıştır. İlgili âyetlerin meali şöyledir: “*Biz de seller gibi akan bir su ile göğün kapılarını açtık ve toprağın pınarlar halinde fışkırmasını sağladık ki sular önceden belirlenmiş bir amaca hizmet etsin*”¹¹. Burada suyun kâinatta bir devri daim halinde olduğuna işaret edilmektedir. Su bir taraftan gökten indirilirken bir taraftan da buharlaşmak suretiyle gökyüzüne çıkmaktadır. Bu ilahî ifadeler, suyun buharlaşıp gökyüzünde bulut haline gelmesi ve yağmur olup tekrar yeryüzüne inmesi şeklindeki bilimsel gerçeğe çok manalı bir şekilde işaret etmektedir.

4. Fışkıran su (mâun meskûbun). Bir âyette su “fışkıran su” anlamına gelmek üzere (*mâun meskûbun*) şeklinde tavsif edilmiştir. Bu âyet, cennet hayatını tasvir eden âyetler içerisinde yer almaktadır. Eşsiz cennet nimetleri

⁶ Mü’minûn, 23/18.

⁷ Vâkıa, 56/68-70.

⁸ Mülk, 67/30. Ayrıca bk. Kehf, 18/41.

⁹ Furkan, 25/48.

¹⁰ Secde, 32/8; Mürselât, 77/20.

¹¹ Kamer, 54/11-12.

arasında su da sayılmakta ve bu güzellik içerisinde suya fışkıracı özelliği ile yer verilmektedir¹².

5. Akar su (mâun maînun). Âyetlerden birinde su “akıcılık” vasfı ile (mâun maînun) anlatılmıştır¹³. Bu âyette suyun vazgeçilmez bir nimet olduğuna vurgu yapılmış ve suyun kaybolması durumunda insanın karşılaşacağı felakete dikkat çekilmiştir. Esed’in ifadesiyle bu âyette suyun bütün organik hayatın vazgeçilmez bir unsuru olduğuna dikkat çekilmiştir¹⁴. Aynı zamanda bu nimetin Allah’tan başkası tarafından var edilemeyeceği de ortaya konulmuştur.

6. Bol yağmur (mâun ğadegun). Bir âyette su, “bol yağmur” (mâun ğadegun) şeklinde vasfedilmiştir¹⁵. Bu âyette geçen su bol nimet olarak da tefsir edilmiştir¹⁶. Âyetin ifadesine göre bu bol nimet istikamet üzere bir hayat yaşayanlara vadedilmiştir.

7. Tatlı su (mâun furâtun). Âyetlerden birinde su, en önemli özelliklerinden biri olan “tatlılık” (mâun furâtun) ile vasıflandırılmıştır¹⁷. Bu âyet, Allah’ın cansız varlıkları yaratmasına işaret etmekte ve böylece O’nun, evrenin hem organik hem de inorganik bütün tezahürleriyle yaratıcısı olduğu gerçeğini teyit etmektedir¹⁸.

8. Şarıldayan su (mâun seccacun). Âyetlerin birinde su yine insanı dinlendiren ve ilgisini çeken bir özelliği olan “şarıldama” (mâun seccâcun) ile vasıflanmıştır¹⁹.

9. Bereketli su (mâun mübârekun). Bir âyette suyun yine en temel ve fonksiyonel özelliğine dikkat çekilmiş ve suyun “bereketli” (mâun mübârekun) bir sıvı olduğu ifade edilmiştir²⁰.

Suyu değişik vasıflarıyla anlatan âyetleri toplu olarak değerlendirdiğimiz zaman şunları söyleyebiliriz: Âyetlerin tamamı suyun Allah’ın bir nimeti olduğunu ve bu nimeti ancak Allah’ın verebileceğini, suyun insanların çeşitli

¹² Vâkıa, 56/31.

¹³ Mülk, 67/30.

¹⁴ Muhammed Esed, Kur’ân Mesajı, İstanbul 1999, 1172.

¹⁵ Cin, 72/16.

¹⁶ Esed, 1197.

¹⁷ Mürselât, 77/27.

¹⁸ Esed, 1223.

¹⁹ Nebe’, 78/14.

²⁰ Kâf, 50/9.

ihtiyaçlarının giderilmesi için indirildiğini, susuz hayatın olamayacağını vurgulamaktadır. Âyetlerde su, en temel ve en güzel özellikleriyle anlatılmış, böylece bu nimet hem insanlar nazarında câzip kılınmış, hem önemine hem de alternatifsizliğine dikkat çekilmiştir.

III. Kur'ân'a Göre Suyun Fonksiyonları

A. Hayatın Kaynağı Olarak Su

Kur'ân pek çok âyetinde hayatın kaynağının su olduğunu beyan etmektedir. İlgili âyetlerden bazılarının meâli şöyledir:

-“O’dur gökleri ve yeri altı evrede yaratan (ve hayatı yarattığı sürece) O’nun kudret tahtı suyun üzerinde idi. (Böylece Allah size O’na olan bağımlılığınızı hatırlatıyor) ki sizi sınavıp hanginizin eylem ve davranışça iyi olduğunu ortaya koysun...”²¹. Bu âyetle Allah’ın arşının yani kudret tahtının suyun üzerinde olduğu ifade edilmektedir. Fakat burada esasen her şeyin sudan yaratıldığı ve hayatın kaynağının su olduğu kastedilmektedir²².

-“Peki hakkı inkâra şartlanmış olan bu insanlar, göklerin ve yerin (başlangıçta) bir tek bütün olduğunu ve Bizim sonradan onu ikiye ayırdığımızı ve yaşayan her şeyi sudan yarattığımızı hala görmüyorlar mı? Hala inanmayacaklar mı?”²³.

Bu âyet bilim dünyasının üzerinde ittifak ettiği iki önemli gerçeği ifade etmektedir. Bunlardan birisi yer ve göğün başlangıçta hidrojenden oluşan tek bir kütle olduğu, diğeri ise yaşayan bütün canlıların sudan yaratıldığı ve hayatın suda ve su ile başladığı gerçeğidir. Çağdaş müfessir Muhammed Esed’in bu âyetin yorumu ile ilgili özlü notunda bu hususlar şu şekilde dile getirilmiştir:

“Kural olarak, Kur’ânî ifadeleri, bugün doğru gibi görüldüğü halde yarın yeni bir buluş ya da teoriyle pekala yanlışlığı ortaya konabilecek durumda olan “bilimsel buluş ya da teorilerle” açıklamaya, yorumlamaya çalışmak boş ve yararsızdır. Bununla birlikte, Kur’ân’da deyimisel olarak “gökler ve yer” diye ifade edilen evrenin başlangıçta bir bütün, tek bir kütle olduğunu dile getiren yukarıdaki yanılmaz atıf, evrenin başlangıçta tek bir elementten,

²¹ Hûd, 11/7.

²² Esed, 422-423. Ayetin klasik yorumu için bk. Carullah ez-Zemahşerî, *Tefsîru’l-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fî vücûhi’t-te’vil*, Beyrut 2003, II, 366.

²³ Enbiyâ, 21/30.

yani hidrojenlerden meydana gelen bir bütün, tek bir kütle olduğunu ve bu bütünsel kütlelerin sonradan merkezi çekim yüzünden büzüşüp muhtelif noktalarda yoğunlaştığını ve böylece zaman içinde münferit nebula, galaksi ve güneş sistemlerine ve bunlardan da giderek yıldızlara, gezegenlere ve onların uydularına dönüştüğü yolundaki bugün hemen hemen bütün astrofizikçilerin paylaştığı görüşü şaşırtıcı biçimde doğrulamaktadır. Allah ‘yaşayan her canlıyı sudan yarattı’ ifadesi, bugünün bilim dünyasının evrensel olarak kabul ettiği bir gerçeği son derece özlü bir biçimde dile getirmektedir. Bu Kur’ânî ifade üç boyutlu bir anlam ortaya koymaktadır: (1) Su -ve özellikle, deniz- tüm canlı türlerinin ilk örneğinin (prototype) ortaya çıktığı ortamdır; (2) Var olan ya da tasarlanabilen tüm sıvılar içinde yalnızca su, hayatın ortaya çıkıp tekâmül etmesi için uygun ve gerekli özelliklere sahiptir; (3) Hayvansal ya da bitkisel, canlı her hücrenin fiziksel temelini oluşturan ve içinde hayat olgusunun belirebileceği yegane madde ortamı olan protoplazma büyük ölçüde sudan ibarettir ve bütünüyle suya dayanmaktadır. Evrenin başlangıçtaki fiziksel birliğine işaret eden önceki ifadeyle canlı âlemin elementler birliğine işaret eden bu ifadenin birlikte ele alınması, tüm yaratılış olgusunun dayandığı tek bir planın, tek ve tutarlı bir yaratma eyleminin ve buna bağlı olarak da tek bir yaratıcının varlığına götürmektedir”²⁴.

-“*Ve bütün canlıları sudan yaratan Allah’tır; öyle ki, kimi karnı üzerine sürünür, kimi iki ayağı, kimi de dört ayağı üzerine yürür. Allah dilediğini yaratır; çünkü O, gerçekten de her şeye kâdirdir*”²⁵.

-“*Ve bütün canlıları sudan yaratan Allah’tır; öyle ki, kimi karnı üzerinde sürünür, kimi iki ayağı, kimi de dört ayağı üzerinde yürür*”²⁶.

-“*Ve insanı (işte bu) sudan yaratan ve onu soy-sop bahşeden ve hısım bağı ile akraba yapan O’dur. Çünkü Rabbinin gücü her şeye yeter*”²⁷.

Bu âyetler toplu olarak değerlendirildiği zaman hepsinin hayatın kaynağının su olduğunu ifade ettiği görülür. Aynı zamanda âyetler hayatın kaynağı olan suyu ancak Allah’ın verdiğini ve verebileceğini de açıkça ifade

²⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 651.

²⁵ Nûr, 24/45.

²⁶ Nûr, 24/45.

²⁷ Furkân, 25/54. Ayrıca bk. Secde, 32/8; Mürselât, 77/20; Târik, 86/6.

etmektedir. Bu arada âyetler hayatın kaynağının su olduğunu değişik üsluplarla ifade ederken bazı ilmi hakikatlere de işaret etmektedir.

B. Yeryüzünün İmarı ve Ziraî Mahsullerin Yetiştirilmesi İçin Su

Pek çok âyette yeryüzünün imarı ve ziraî mahsullerin yetiştirilmesi için suyun vazgeçilmezliğinden bahsedilmektedir. Konuyla ilgili âyetlerden bazılarının meâli şöyledir:

-“Gökten su indirip onunla, kuruyup katılaştıktan sonra toprağa yeniden hayat veren Allah'tır. Şüphesiz bu olguda dinlemeye niyetli olanlar için bir ders vardır”²⁸.

-“Dünya hayatının gökten indirdiğimiz suya benzediğini onlara anlat; Öyle ki, yerin bitkileri onu emerek zengin bir çeşitlilik içinde boy verip birbirine karışırlar; ama bütün bu canlılık, çeşitlilik sonunda rüzgarın savurup götürdüğü çer çöpe döner. İşte (bunun gibi,) her şeye karar veren (yalnız) Allah'tır”²⁹.

-“Üzerinde ot bitmeyen kuru topraklara yağmur indirip kendilerinin ve hayvanlarının yiyeceği bitkileri Bizim yetiştirdiğimizi görmezler mi?”³⁰.

“O Allah ki, yeryüzünü size bir dinlenme yeri, gökyüzünü bir çardak yapmış, gökten su indirmiş ve onunla size rızık olarak meyveler çıkarmıştır...”³¹.

-“O, gökten sular indirendir; işte Biz bu yolla her türlü canlı bitkiyi yetiştirdik ve bundan çimenleri yeşerttik. Yine bundan birbirine yapışık büyüyen tahıl tanelerini yetiştiririz; ve hurma ağacının tomurcuğundan sık salkımlı hurmalar; asma bahçeleri ve zeytin ağacı ve nar; (hepsi) birbirine çok benzeyen ve (hepsi) birbirinden çok farklı. Mahsul verdiği ve olgunlaştığı zaman onların meyvesine bakın! Şüphesiz bütün bunlarda inanacak insanlar için mesajlar vardır”³².

²⁸ Nahl, 16/65.

²⁹ Kehf, 18/45.

³⁰ Secde, 32/27.

³¹ Bakara, 2/22.

³² En'am, 6/99.

-“Peki kimdir gökleri ve yeri yartan ve sizin için gökten su indiren? Öyle bir su ki, onunla, sizin bir tek ağacını bile yetiştiremeyeceğiniz görkemli bağlar, bahçeler yetiştiriyoruz”³³.

Bu âyetler de Allah’ın varlığını, birliğini ifade eden bir bağlamdadır. Aynı zamanda âyetler de suyun Allah’ın eşsiz nimetlerinden biri olduğuna dikkat çekilmektedir. Yeryüzünde var olan bütün güzelliklerin ve ziraî mahsullerin suyun katkısıyla hayat bulduğu gerçeği bu âyetlerde değişik ifadelerle anlatılmaktadır.

C. İnsan Sağlığı İçin Su

Kur’ân’da insanın susuzluğunun giderilmesi için de suyun Allah tarafından indirildiği özellikle zikredilmiştir. İlgili âyetlerden bazıları şöyledir:

-“(Bitkileri) döllendirmek, bereketlendirmek için rüzgarları gönderiyor; ve ayrıca, susuzluğunuzu gidermek için gökten su indiriyoruz; yoksa onun kaynağını elinde tutan siz değilsiniz”³⁴.

-“O’dur gökten suyu indiren; öyle ki, o sudan hem siz içersiniz, hem de hayvanlarınızı otlatığınız çayır çimen”³⁵.

Bu âyetlerde de suyun eşsiz nimet olduğu ve ancak Allah tarafından insanoğlunun çeşitli menfaatleri için verildiği ifade edilmektedir. İnsanlar sağlıkları için suyun ne kadar değerli ve hayatı bir içecek olduğunu bildikleri için olmalı ki, ayrıca bu hususların detayına âyetlerde yer verilmemiştir. Sadece önemine işaret edilmiş ve esas kaynağına dikkat çekilmiştir.

D. Temizlik ve İbadet Aracı Olarak Su

1. Temizlik Aracı Olarak Su

Suyun maddî temizlik için bir vasıta olduğu ötedenberi insanlarca bilinen bir husus olduğu için Kur’ân’da suyun bu özelliğine fazla vurgu yapılmamıştır. Kur’ân’ın vurgusu daha çok manevî temizlikle ilgilidir. Çünkü ilgili âyetler gusül ve abdest esnasında sudan nasıl istifade edilmesi gerektiğini anlatmaktadır. Gusül ve abdestin maddî temizlik sayılabilecek yönleri bulunmakla birlikte, bunların manevî temizlik olma özellikleri daha

³³ Neml, 27/60. ayrıca bk. Bakara, 2/164, Araf, 7/57, Yunus, 10/24, Ra’d, 13/17, İbrahim, 14/4, 32, Tahâ, 20/53, Hacc, 22/5, 63, Rum, 30/24, Lokman, 31/10, Fâtır, 35/27, Zümer, 39/21, Fussilet, 41/39, Zuhuruf, 43/11, Kâf, 50/9.

³⁴ Hicr, 15/22.

³⁵ Nahl, 16/10. Ayrıca bk. Furkân, 25/48-49, Vâkıa, 56/68, Mülk, 67/30.

gâliptir. Çünkü su ile abdest ve gusül alınamadığı zaman bunların alternatifî olarak teyemmüm gösterilmiştir³⁶. Teyemmümün ise maddi temizlik yönü yoktur. Ancak bazı âyetlerde suyun hem maddi hem de manevi temizlik için bir araç olduğu ifade edilmiştir. Mesela bir âyette şöyle buyurulmuştur:

*“(Hatırlayın hani), Allah katından bir güvence olarak, sizi bir iç huzurunun kuşatmasını sağlamış ve gökten üzerinize su indirmişti ki onunla sizi arındırsın, şeytanın kirli vesveselerinden kurtarsın; kalplerinizi güçlendirip adımlarınızı sağlamlaştırsın”*³⁷.

Bu âyette su hem maddi hem de manevi temizlik vasıtası bağlamında zikredilmiştir. Çünkü âyet, Bedir savaşının başlamasından önce Mekke ordusu Bedir kuyularını kuşatmış ve böylece Müslümanları susuz bırakmıştı. Susuzluğun etkisiyle Müslümanların bir kısmı büyük bir umutsuzluğa kapılır gibi olmuştu ki âyette bu, “şeytanın kirli vesvesesi” olarak ifade edilmiştir. Fakat aniden yağan bereketli yağmur onları susuzluktan kurtarmıştı. Gece uykusunda ihtilam olup da cünüp duruma düşenler bu su ile gusül abdesti almış, abdest alma ihtiyacı olanlar da abdest almışlardı. Böylece Allah bu su ile onları hem maddi anlamda hem de, şeytanın vesvesesinden kurtararak, manevi anlamda temizlemişti. Böylece de suyun iki türlü fonksiyonuna işaret etmişti³⁸.

Ayrıca Kur'ân'da suyun manevi temizlik için bir vâsıta olduğu ifade edilmiştir. Kur'ân'da suyun sağlayacağı manevî temizliğin başlıca örneği olarak gusül abdesti gösterilmiştir. İlgili âyetler şöyledir:

*-“Ey iman edenler! Sarhoş iken namaz kılmaya kalkışmayın, ne dediğinizi bilinceye kadar (bekleyin); ve boy abdestini gerektiren bir durumda (iken de) yıkanıncaya kadar –seyahatte olmanız (ve yıkanma imkânından yoksun bulunmanız) dışında- (namaza kalkışmayın). Ama eğer hasta iseniz veya seyahatteyseniz yahut tabii ihtiyacınızı yeni gidermişseniz veya bir kadın ile birlikte olmuşsanız ve hiç su bulamıyorsanız, o zaman temiz toprağı alın, (onunla) yüzünüzü ve ellerinizi hafifçe ovun. Bilin ki Allah, gerçekten günahları temizleyendir, çok affedicidir”*³⁹.

³⁶ Bk. Mâide, 5/6.

³⁷ Enfâl, 8/11.

³⁸ Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 197; Esed, 323.

³⁹ Nisâ, 4/43.

-“Eğer boy abdestini (gusül) gerektiren bir halde iseniz kendinizi temizleyin...”⁴⁰.

2. İbâdet Aracı Olarak Su

Su maddî ve manevî temizlik vasıtası olmasıyla birlikte namaz başta olmak üzere, Kur’ân’da bazı ibâdetlerin ifası için de bir vâsıta olarak sayılmıştır. Çünkü bu ibadetlerin ifası için abdest alınması emredilmiştir. Namazla ilgili olarak zikredilen ve abdest almadan namazın kılınamayacağını gösteren âyet şöyledir:

*“Ey iman edenler! Namaz kılacağınız zaman yüzünüzü, ellerinizi ve dirseklere kadar kollarınızı yıkayın ve (ıslak) ellerinizi başınızın üzerine hafifçe sürün ve bileklere kadar ayaklarınızı yıkayın. Eğer boy abdestini gerektirecek bir durumda iseniz kendinizi temizleyin...”*⁴¹.

Hz. Peygamber’in ifadesiyle bir nevi namaz sayılan⁴² Kabe’nin tavafi için de temizlik şart koşulmuş ve şöyle buyurulmuştur: *“Sonra kirlerini gidersinler, adaklarını yerine getirsinler ve Kabe’yi tavaf etsinler”*⁴³. Konuyla ilgili hadislere de dayanarak İslam âlimlerinin çoğunluğu tavaf esnasında abdestli bulunmanın farz olduğuna hükmetmişlerdir⁴⁴.

Bu âyetler açık bir şekilde suyun bir ibâdet aracı olduğunu göstermektedir. Bunun yanında diğer ibadetler için de su dolaylı olarak bir vesiledir. Çünkü ruhen olduğu gibi beden de temiz olunmadan hiçbir ibadet yapılamaz. Ayrıca ibadet yapılacak mekânın ve ibadet esnasında giyilen elbisenin de temiz olması şarttır. Bütün bunların temizlenmesi için yine birinci vâsıta sudur.

Kur’ân’da suyun özellikleri anlatırken yukarıda zikrettiğimiz hususlar dışında daha başka noktalara da yer verilmiştir. Mesela, özellikle sel haline gelen suyun felaket kaynağı olması⁴⁵, cehennem ehlinin cennetliklerden üzerlerine su dökmelerini isteyerek suyu kurtuluş vesilesi görmeleri⁴⁶ bu

⁴⁰ Mâide, 5/6.

⁴¹ Mâide, 5/6.

⁴² Sünen-i Nesâî, Menâsik, 36; Sünen-i Dârimî, Menâsik, 32.

⁴³ Hacc, 22/29. Ayette geçen “tefes” kelimesinin kir anlamına geldiğini gösteren bir yorum için bk. Zemahşerî, III, 150.

⁴⁴ Değerlendirmeler için bk. Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, İstanbul 2004, 127-128.

⁴⁵ Hûd, 11/43-44.

⁴⁶ Araf, 7/50.

kabildendir. Biz suyun sadece bir dünya nimeti olması tarafını ele almayı düşündüğümüz bu makalede bu hususlara yer vermedik.

Sonuç

Yukarıda sunduğumuz âyetlerden anlaşılacağı üzere, Allah insana dünya hayatını daha rahat idame ettirmesi için sayısız nimet vermiştir. Bunlar içerisinde suyun önemli ve özel bir yeri vardır. İnsan hayatından suyu çekip aldığınızda hayat durur. Bu kadar önemli olduğu için Allah Kur'ân'da bir nimet olarak suya dikkatimizi çekmiş, onun önemine ve mühim özelliklerine dikkatimizi çekmiştir. Suyla ilgili âyetlerin genel teması, Allah'ın varlığını ve her şeyin yaratıcısı olduğunu ispat etmektir. Su gibi bir nimeti ancak Allah verebildiği için insanların ondan başka bir yaratıcı tanımaları ve başka bir varlığa kulluk etmeleri düşünülemez. Kullanım alanları ve fonksiyonları itibariyle de düşünüldüğü zaman insan hayatının önemli bir kısmının suya bağımlı olduğu hususu da Kur'ân'da anlatılmaktadır. Aynı zamanda su Kur'ân'da bu hayatın değil, öteki hayatın yani cennet hayatının da vazgeçilmez ve en önemli nimetlerinden biri olarak anlatılır.

Resume

Accordingn To Qur'an Water As A Blessing Of Allah (God)

Allah (God) has gived the mankind a lot of blessings. İn thet Qur'an the water is accepted as one of the important blessings. According to Qur'an water is source of live. İn the field of agriculture, good health, cleanless water also is a base substance. Giver this blessing is merely Allah (God).

KUR'ÂN'DAKİ EMANET KAVRAMINA FARKLI BİR BAKIŞ

Dr. Ömer ASLAN*

Giriş

Emniyet ve güven, ayakta kalma ve hayata devam edebilmenin vazgeçilmezleri arasındadır. Bu sadece insan unsuru için değil, aynı zamanda diğer varlıklar için de böyledir. İnsanın ve diğer varlıkların fitratlarına uygun bir süreçten geçmeleri, güvene dayalı bir ortamın oluşmasıyla mümkün olacaktır. Böyle olmaması durumunda varlık özelliklerinin inkişaf ettirilmesi söz konusu değildir. Zira sadece dünyaya gelmiş olmak, yani var olmak, insanların iradi eylemleri ve eğilimleri, ya da diğer varlıkların yaratılış gayeleri için yeterli olmayıp, bunların hareket alanlarının da güvence altına alınması gerekmektedir. Tabii olarak insan hayatta kalmak, yemek, içmek, ikamet etmek, barınmak, inanmak, eğitim almak, iletişim kurmak, mal biriktirmek ve seyahat etmek, hatta daha da önemlisi bu ihtiyaçlarını karşılayabilmek için bir emniyet ve güven ortamına sahip olmak ister. Aksi halde onun için, hayatın herhangi bir önemi kalmayacaktır.

Emaneti muhafaza etme duygusu, insanın kendi düşüncesine, inançlarına değerler sistemine olan güvenin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim emanet bilincine sahip olan insanlar, çevrelerine güven telkin ederlerken; bu bilinci taşımayanlar ise korku ve dehşet saçmaktadırlar. Emniyet ve güven ortamı, emanetin emin ellerde olduğu bir ortam demektir. Böyle bir ortam, birey ve toplumun psikolojik ve fizyolojik hak ve hususiyetlerinin daha sağlıklı ve daha güvenilir bir mahiyet kazanmasını sağlayacaktır. Zira böylece emanetin korunmasıyla, hakkı gasp edilmeyen,

* Öğr. Gör. Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Kafedrası Müdürü Bakü - Azerbaycan / Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sivas - Türkiye

zarara uğramayan ve zulme maruz kalmayan insanlardan oluşacak bir toplum, asli hüviyetine kavuşmuş olacaktır.

Toplumun temel dinamikleri arasında yer alan emanete sahip çıkma duygusunun sağlanmaması, emniyet ve güven ortamının olmaması anlamına geleceğinden, böyle bir ortamın her türlü kötülüğe zemin hazırlaması kaçınılmaz olacaktır. Din, inanç, düşünce, mal, can ve sosyal güvenlik alanına giren tüm hakların sağlanması konusunda oluşabilecek bir güvensizlik, birey ve toplum hayatını derinden sarsacaktır. Bu tür olumsuzlukların ortadan kalkması, ya da aza indirgenmesi için emanetin korunmasına dayalı bir güven ortamının oluşması şarttır.

Emanet Kavramı

Anlam örgüsü bakımından en zengin kavramlardan biri de “emanet” kelimesidir. Etimolojik yönüyle Arapça bir sözcük olan emanet kelimesi, “*güvenmek, emin ve emniyette olmak, korku ve endişe hissi taşımamak*” manalarına gelen “emn” kelimesinden türeyen bir isimdir. Güvenilir olmak anlamını da içeren bu kavram daha ziyade, “*kendisine güven duyulan herhangi bir kimseye, muhafaza etmesi için geçici olarak bırakılan şey*” demektir.¹ Bu yönüyledir ki, risalet / elçilik görevlerini tam ve eksiksiz olarak yerine getirdiklerinden dolayı, emanet kelimesi, peygamberlerin sıfatlarından biri olup, onların son derece güvenilir olduklarını beyan eden bir terim haline gelmiştir. Hz. Peygamber de “Muhammedü’l-Emin” sıfatını, çok güvenilir bir şahsiyet olması hasebiyle almıştır.

Dini bir terim olarak emanet, İslam’ın tüm emirleri, yani yapılması ya da yapılmaması gerekli olan tekliflerin tümü, Allah’ın insana ikram etmiş olduğu her türlü nimet ve yeryüzünü idare etme (hilafet) sorumluluğu,² gibi manaları içermektedir.

Emanet denilince, her ne kadar ilk olarak, herhangi birine ait olup, başka birinin gözetim ve muhafazasına bırakılan, belli bir kıymet ve değerdeki eşya, akla geliyor olsa da, onun bu klasik anlamı dışında, dini, siyasi, sosyal,

¹ Ragıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, “emn” md., Beyrut 1992, s.90; İbn Manzur, **Lisanu’l-Arab**, “emn” md., Beyrut 1990, XXI, 21; Ayarica bkz., Ali Toksarı, “Emanet”, **DİA**, İstanbul 1995, XI, 81.

² Bkz. **Kur’ân Yolu**, (Haz: Komisyon), Ankara 2004, IV, 465.

ahlaki, hukuki ve kültürel yönlerden de çok zengin bir anlam örgüsüne sahip olduğu söylenebilir. Buna göre, Allah, toplum ve birey tarafından insanlara tevdi edilen her şey emanet kavramı altında zikredilebilir.³

Kur'an'a Göre Emanet

Kur'an-ı Kerim'de ikisi tekil, dördü çoğul kalıbında olmak üzere toplam altı yerde geçen “emanet” kelimesi, oldukça geniş ve kapsamlı bir kavram niteliği taşımaktadır. Bir kimsenin gözetim ve muhafazasına bırakılan, belli bir kıymet ve değerdeki mal ve eşya,⁴ insana geçici olarak verilen rûhî ve bedenî, maddî ve manevî imkanlar,⁵ ahlakî ve hukukî sorumluluklar,⁶ gibi manalar bunlardan bazılarıdır. Bu manaları farklı boyutlarıyla ele alarak çoğaltmak mümkün olmakla birlikte, Kur'an'a göre emaneti genel olarak, korunup muhafaza edilmesi gereken maddî ve manevî değerler olarak tanımlayabiliriz:

Emanet kelimesi, “*Eğer yolculukta iseniz ve katip de bulamazsanız, bu durumda teslim alınan rehin (yeterlidir). Şayet birbirinize güveniyorsanız, kendisine güvenilen borçlu emaneti yerine getirsin ve Rabbi olan Allah'tan korksun,*”⁷ mealindeki ayette “yerine getirilmesi gereken bir iş ve husus” anlamında kullanılmıştır. Borçlar hukuku ile alakalı olan bu ayette emanet, maddî değeri olan bir mal ve eşya anlamında kullanılmakla birlikte bunun, sorumluluk anlayışı karşılığında kullanıldığını söylemek de mümkündür. Nitekim emanet ve sorumluluk duygusunun olmadığı bir yerde, tarafların birbirlerine haksızlık yapabileceklerine ve ayetin de sorumluluğun yerine getirilmesine işaret ettiği bildirilmektedir.⁸

Kur'an, kendisine inananların emin ve güvenilir insanlar olmasını isteyerek bu konuya çok önem verdiğini beyan etmektedir: “*Ey iman edenler! Allah'a ve Rasûlüne ihanet etmeyin, bile bile kendi emanetlerinize de ihanet etmeyin!*”⁹ Meali verilen bu ayetin birinci (Allah'a ve Rasûlüne

³ Bkz., Ebu'l'Âla Mevdudî, **Tefhimu'l-Kur'an**, (trc: Komisyon), İstanbul 2005, III, 404.

⁴ Bakara, 2 / 283.

⁵ Ahzab, 33 / 72

⁶ Nisâ, 4 / 58.

⁷ Bakara, 2 / 283.

⁸ Bkz., **Kur'an Yolu**, (Haz: Komisyon), Ankara 2004, I, 317.

⁹ Enfâl, 8 / 27.

ihanet etmeyin,) kısmı dinsel manada bir hâinlik yapmamayı emrederken; ikinci (*kendi emanetlerinize de ihanet etmeyin!*) kısım tamamen toplumsal içerikli bir güven ortamının oluşmasını talep etmekte ve emanete karşı hainlik yapılmamasını istemektedir. Nitekim, ‘şayet hâinlik yaparsanız, size de hâinlik yapılır’¹⁰ ve ‘hiç kimsenin güven duymayacağı bir topluluk haline gelirsiniz’,¹¹ yorumları da bu ayetin, insanları güvenilir kılmaya teşvik ettiğini destekler mahiyettedir. Bu ayette yer alan emanet kavramı, sorumluluk dairesi içerisinde korunup kollanması gereken her şeye şamildir. Mesela, emanet edilen mal ve görevin kötüye kullanılmaması, verilen sözlerin yerine getirilmesi, yapılan anlaşmalara sadık kalınması, birey ve toplum sırlarının açığa çıkarılmaması gibi hususlar bunlardan bazılarıdır.¹²

Emanetin bir manası da, Allah (cc)’ın kullarına verdiği ilahi hükümler, ya da bir insanın diğer birine itimat ederek verdiği maddi ve manevi herhangi bir şey demektir.¹³ Bu hususla ilgili diğer bir ayet de şöyledir: “Onlar (müminler), emanetlerine ve ahitlerine (vermiş oldukları sözlere) riayet ederler.”¹⁴ Aynı kalıpta bir ayet de Meâric sûresinde yer almaktadır.¹⁵ Bu ayetlerde ifade edilen emanetin korunması, müminlerin vasıfları arasında yer almaktadır. Zira emanete riayet etmek, mü’min bir karakterin ayrılmaz parçası olarak kabul edilmiştir.

Mü’minler, emanetlerine ve verdikleri sözlere uyarlar. Kendilerine emanet edilen söz, hâl, fiil, mâl, Allah haklarına ve kul haklarına; Allah'a ve kullarına, ailelerine, çoluk çocuklarına, mülkleri altında bulunanlara, komşularına, yabancılara ve yakınlarına vermiş oldukları ahit ve sözlere uyararak onları tutarlar ve bozmaktan sakınırlar. İlahi hükümlerin hepsi birer emanet olduğu gibi, yüce Allah'ın kullara vermiş olduğu uzuv, mâl, çoluk-çocuk, makam, mevki ve diğer nimetlerin hepsi de emanettir.¹⁶ Onları kullanılması gereken yerin dışında kullananlar emanete hainlik etmiş olurlar.

¹⁰ Râzî, XV, 122.

¹¹ Yazır, IV, 2391.

¹² Bkz., Ebu'l-Âla Mevdudî, **Tefhimu'l-Kur'ân**, (trc: Komisyon), İstanbul 2005, II, 164.

¹³ Bkz., Ebu'l-Âla Mevdudî, **Tefhimu'l-Kur'ân**, III, 404; **Kur'ân Yolu**, (Haz: Komisyon), IV, 51.

¹⁴ Mü'minûn, 23 / 8.

¹⁵ Meâric, 70 / 32.

¹⁶ Bkz., Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, İstanbul tsz., V, 3429.

Halbuki emanete hiyanetlik etmek, mü'minin değil, münafığın hususiyetlerindendir. Nitekim, münafığın hususiyetlerinin sayıldığı bir hadiste bu hususun altı çizilmektedir: “Şu hususiyetler münafıklığın alametlerindendir: Kendisine bir şey emanet edildiği zaman hainlik etmek, bir şey söylediğinde yalan söylemek, söz verdiği zaman sözünde durmamak ve, düşmanlık yaptığı zaman edepsizlik etmek, yani yalan ve iftiraya baş vurmak.”¹⁷

Kur'an; “Allah, emaneti ehline vermenizi emreder,”¹⁸ mealindeki ayette, emanetin kimlere verilmesi gerektiği hususunu beyan etmektedir. Buna göre emanet ancak, ehline ve ona sahip çıkacak olanlara verilebilir. Genel anlamı yanında emanet kelimesi burada, yönetim ve idarenin, ehil insanlara verilmesi yönüyle daha ziyade siyasi bir mana taşımaktadır.¹⁹

Emanet kavramı, bu beş ayet dışında bir ayette daha yer almaktadır ki bu, diğerlerine göre daha kapsamlı, ya da daha farklı bir görünüm arz etmektedir. İlgili ayet şöyledir: “Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de, onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yüklendi. Doğrusu o çok zalim ve çok cahildir.”²⁰

Bu ayette geçen “emanet” kavramı farklı yorumlara müsaittir. Mesela emanet, “Allah’ın emir ve nehyini içeren her şey,”²¹ anlamında değerlendirildiği gibi, hilafet,²² tekalif-i İlahiye,²³ insanın yükümlü olduğu her şey,²⁴ yükümlülükler ve farzlar,²⁵ Allah’a itaat etmek,²⁶ namaz ve diğer ibadetler²⁷ şeklinde de değerlendirilmektedir. Emaneti, akıl, muhakeme ve irade olarak değerlendirenler de vardır.²⁸ Bu duruma göre emanet, iki veya

¹⁷ Buhari, İman, 24 – Şehadât, 28; Müslim, İman, 108.

¹⁸ Nisâ, 4 / 58.

¹⁹ Ebu'l'Âla Mevdudî, **Tefhimu'l-Kur'an**, I, 370.

²⁰ Ahzab, 33 / 72.

²¹ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Habib el-Maverdi, en-Nüketu ve'l-Uyûn – Tefsiru'l-Maverdi, Beyrut tsz., IV, 428.

²² Ebu'l'Âla Mevdudî, **Tefhimu'l-Kur'an**, (trc: Komisyon), İstanbul 2005, IV, 465.

²³ Ali Küçük, **Beşâiru'l-Kur'an**, Konya 2004, 538.

²⁴ Razî, Mefâtihu'l-Gayb, XXV, 235. Ayrıca bkz., Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul tsz., VII, 208.

²⁵ Bkz., **Kur'an Yolu**, (Haz: Komisyon), Ankara 2004, IV, 365.

²⁶ Neseî, Medariku't-Tenzil, Beyrut 1989, III, 1389.

²⁷ Celaleddin es-Suyûtî, **Tefsiru'l-Celaleyn**, Beyrut 1987, s.561.

²⁸ Muhammed Esed, **Kur'an Mesajı**, İstanbul 2002, s.868.

daha fazla hareket ve eylem biçimi arasında, ya da iyi ile kötü arasında tercih yapabilme meleksi anlamına gelmektedir. İmam Gazali (505/1111) de burada yer alan emanet kelimesini “marifet ve tevhid” olarak açıklar.²⁹ Buna göre insan, Allah’ı tanıma ve birleme sorumluluğunu üzerine almıştır. Nitekim bu hususta şöyle bir hadisi kutsiden bahsedilir: “Ne gökler, ne de yer Beni içine almadı. Lakin Ben, mü'min kulumun kalbine yerleştim.”³⁰ Bu şekildeki yaklaşım, daha ziyade mutasavvıfların düşüncesine yakındır. İsmail Hakkı Bursevi (1060-1137) ise, emaneti üç mertebede ele almaktadır:

1. Emanet, dinin mükellef kıldığı şeylerdir. Emanetin edası gerektiği gibi, korunması ve gözetilmesi de gerekir. Mesela, akıl bir emanet, azalar da birer emanettir. Ruhlar aleminde insandan alınan misak ve ahitler de birer emanet durumundadır. Bu emanetlere riayet etmek gerekir.

2. Emanet, muhabbet, aşk ve cezbe-i İlahidir. Bu, birinci mertebenin neticesi olarak meydana gelir. İnsan, bu gibi özellikleriyle meleklerle üstün gelir. Gerçi, meleklerde de muhabbet vardır. Fakat onların muhabbeti, terakkiye sebep olan mihnet, bela ve zor tekliflere bina edilmemiştir. Gerçek terakki, sadece insan içindir.

3. Emanet, vasıtasız bir feyz-i İlahidir. Bu feyz, ayette yer alan “zalûmiyet ve cehûliyet” ile işaret olunan vücudî (nefsanî) perdelerden (engellerden) çıkmakla elde edilebilir. Bu üç mertebeden birinci mertebe avam, ikinci mertebe havas, üçüncü mertebe ehass-ı havas içindir.³¹

Verilen bilgiler doğrultusunda, bu ayette yer alan emanet kavramının çok geniş bir anlam örgüsüne sahip olduğunu görmekteyiz. Böyle olması hasebiyle bunun, diğer beş ayette yer alan emanet kavramlarını ihata ettiğini, ya da onlara göre daha genel bir içeriğe sahip olduğunu söylememiz mümkündür. Hangi mefhum ve anlamda yorumlanırsa yorumlansın, netice itibarıyla ortada korunup, kollanması gereken bir emanetin olduğu açıktır. Buna göre muhafaza edilip korunması gereken maddi ve manevi değerlerin tümüne emanet diyebiliriz.

²⁹ Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, III, 14.

³⁰ Bkz., Aclûnî, Muhammed, *Keşfu'l-Hafa*, Beyrut, 1351, II, 195; Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz., Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, III, 15.

³¹ İsmail Hakkı Bursevi, *Ruhu'l-Beyan*, VII, 249-250.

Emaneti zalim ve cahil olan bir insanın yüklenmesi meselesi

Emanet kavramının taşıdığı muhtelif anlamlar bir yana, onu göklerin ve yerin yüklenemeyip, hem de zalim ve cahil olan insanın yüklenmesi, zihinlerimizi meşgul etmektedir. “Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir.”³² Ayetin mealine bakıldığında, Allah'ın arz etmiş olduğu emaneti göklerin, yer ve dağların değil de, çok zalim ve çok cahil olan insanın yüklendiği müşahade edilmektedir. Bu hususta tefsir kaynaklarında oldukça geniş bilgiler bulunmaktadır. Lakin biz meseleye daha farklı bir bakış açısıyla yaklaşmak istiyoruz: Nitekim, “göklere, yer ve dağlara doğrudan Allah'a muhatap olabilecek kabiliyetler verilmediğinden, onlar emaneti kabul etmemiş ve bundan kaçınmış olabilirler,” şeklindeki bir düşünce ile, göklerin ve yerin, emaneti neden yüklenmediklerine belki kabul edilebilir bir cevap verilebilir. Fakat, insan için aynı oranda bir cevap vermek oldukça zordur. Zira insan, akıl ve irade sahibi olup, emaneti taşıyabilecek güçtedir.

Bahsi geçen ayetle ilgili, kaynaklarda muhtelif değerlendirmeler olsa da, çok zalim ve çok cahil olan insanın emaneti yüklendiği hususunda umumi bir kanaat hakimdir. Aslında öyle olmadığı halde, sanki zalim ve cahil olmak, emaneti yüklenmenin bir ön şartı olma izlenimini vermektedir. Halbuki emanet zalim ve cahil olan birine değil, akli başında, ne yaptığını bilen adil birine teslim edilmelidir. Zira zalim ve cahil olan birinin emaneti muhafaza etmesi mümkün değildir.

Öte yandan insanın bilgisiz / cahil ve zalim olması durumunda, bilinçsiz ve zoraki bir kabullenme ile karşı karşıya kalması söz konusu olacaktır ki, Kur'an'a göre böyle bir teklif mümkün değildir. Zira başka birine zorla verilen, ya da kabul ettirilen bir şeyi, emanet olarak değerlendirmek de yanlış olur. Zorla kabul ettirilmiş olsa da, onun korunup muhafaza edilemeyeceği çok açıktır. Zira, emaneti yüklenmesi gereken birinin sorumluluk vasıflarına da haiz olması gerekir. Halbuki bu sıfatları taşıyan birinde sorumluluk şartlarını görmek söz konusu değildir.

Konu üzerinde yapılan değerlendirmelerin, “...emaneti insan yükledi. Zira o, çok zalim ve çok cahildir...” şeklinde olması durumunda, Kur'an

³² Ahzab, 33 / 72.

bütünlüğü içerisinde tanımlanan bir insan kavramından bahsetmek güçleşir. Zira insanların hepsini aynı kategoriye koymak mümkün değildir. İnsan zalim olabilir ve emanete hiyanetlik de edebilir ama, kabul etse bile hiçbir zalim ve cahile emanet teslim edilemez. Bahsi geçen ayetin, elbette kendinden sonra gelen ayetle bağlantısı vardır, ama bunun emaneti yüklenme aşamasında değil, yüklendikten sonra olması durumunda, daha tatminkar neticeler doğuracağı kanaatini taşımaktayız. Bu sebeple ilgili ayete şöyle bir yaklaşımda bulunmak istiyoruz:

Daha ziyade, “...*çünkü insan çok zalim ve cahildir*”, şeklinde meali verilen bu ayetin metnine bakılacak olursa, olmak fiilinin mazi (dili geçmiş zaman) kalıbının kullanıldığı görülecektir. Ayete geniş zaman kalıbında mana verilebileceği gibi, geçmiş zaman kalıbında da mana vermek mümkündür. Böyle olması durumunda mana, ...*çünkü insan çok zalim ve cahildir* şeklinde değil de, ...*çünkü insan çok zalim ve cahil idi*, tarzında olacaktır. Mananın böyle olması durumunda da, belki ilk planda yine insanın zalim ve cahilliğinden bir şeyin eksilmediği müşahede edilecektir ama, aslolan bu zulüm ve cehaletin o (emaneti yüklenme), ya da diğer anlarda olup olmaması değil, insan oğlunun her an ve dönemde bu tür olumsuzluklarla karşı karşıya kalabileceğinin farkında olmasıdır. İşte insan da, zalim ve cahil olduğunun, ya da olabileceğinin farkında olduğundan emaneti yüklenmeye karar vermiştir. İnsanın emanete talipli olması, zulüm ve cehalet illetinden kurtulma amacına yöneliktir. Bu durum adeta hasta olduğunun farkında olup doktora giden bir hastaya benzetilebilir. Doktor kontrolünden geçen hastanın reçete ve ilaçlara olan ihtiyacı ne ise, zalim ve cahil olan bir hastanın buradaki emaneti kabul edip, yüklenmedeki durumu da odur.

Emaneti yüklenmenin sebebi zulüm ve cehalet değildir. Yani insan çok zalim ve cahil olduğu için değil, aksine bu vasıflarını ortadan kaldırmak için emaneti yüklenmektedir. Amaç emaneti yüklenerek ağır bir yükün altına girmek değil, tam tersine emanete riayet ederek alim ve adil bir kimliğe kavuşmaktır. Emanet, her ne kadar zahirde onu yüklenene bir sıkıntı verir gibi algılsa da, netice hiç de öyle değildir. Zira ilaçları almak da hasta için zor olmakla birlikte neticede iyileşecek olan hastanın kendisidir. Dolayısıyla insanın emaneti yüklenmesi, kimliğine yakışmayan tüm sıfatlardan kurtulması maksadına yöneliktir. Hal böyle olunca insanın, emaneti

yüklenmeden önce, çok zalim ve cahil olduğunu bilip, bu sıfatlardan arınmak için emaneti yüklenmiş olabileceği ifade edilebilir.

Bununla birlikte insanın, şu üç sebepten dolayı emaneti yüklenmiş olabileceğini söyleyebiliriz:

1. İnsanın emaneti yüklenebilecek bir donanıma sahip olması: Mahlukat arasında emaneti sadece insan yüklenmiştir, çünkü o, emaneti taşıyıp muhafaza edebilecek güç ve yeteneğe sahiptir. Bu yönüyle de o, sorumlu bir varlıktır. Halbuki onun dışındaki varlıklar, herhangi bir yeteneğe sahip olmadıkların böyle bir sorumlulukları da yoktur. Öte yandan diğer varlıklar, yani gökler, yer ve dağlar lisan-ı halleriyle Allah'ın bir olduğunu, Allah'tan başka ilah olmadığını söylemektedirler.³³ Ayrıca bunların zaten kendileri de birer emanettir. Dolayısıyla bunların, emaneti yüklenmeye ihtiyaçları yoktur.

2. İnsanın zulüm ve cehalet gibi şanına yakışmayan olumsuz hususiyetler taşıması: Bu haldeki bir insanın, taşıdığı bu negatif sıfatlardan kurtulmak için, “emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker” prensiplerini içeren emaneti yüklenmiş olabileceği söylenebilir. Zira insanın, zalim ve cahil olabilmesi, onun için bir illet ve bir hastalık mesabesindedir. dolayısıyla tedavi olmak arzusuyla onu bir ilaç gibi kullanmayı kabul etmiştir.

3. Emanetin insana ait olma ihtimali: Aidiyet yönünden emanet her ne kadar Allah'a ait olan bir şey gibi görülse de, neticede onun varacağı yer insan oğludur. Yani koruyup muhafaza etmesi bakımından emanetin sahibi bizzat insanın kendisidir. Nitekim, emanetin asıl sahibini bulması düşüncesiyle de, arz ve semâ onu yüklenmekten kaçınmışlardır. Zira emanet sahibine teslim edilmelidir. Her ne kadar insan emaneti yüklenmiş olsa da, bu onun tam manasıyla emanete riayet ettiği anlamına gelmemelidir. Nitekim o, emaneti yüklendi ama, daha sonra sahip olduğu akıldan ve nisbi iradede kaynaklanan ahlaki sorumluluğa layık olduğunu gösteremedi,³⁴ şeklindeki ifadeler de, bunu göstermektedir.

Bu varsayımlardan hareketle, emanetin insana ait, korunması gereken bir değerler bütünü olduğu söylenebilir. Korunmaya layık olan ve muhafaza edilmesi istenen şeylerin, ehline verilmesi ise Kur'an'ın bir emridir. Zalim ve cahil olan birilerinin ise, bu ehliyeteye sahip olmadığı ve emaneti

³³ Fahrüddin er-Razî, **Tefsir-i Kebir**, (terc: Komisyon), İstanbul 2002, XVIII, 303.

³⁴ Zemahşeri, **Keşşâf**, Beyrut 2003, III, 547.

koruyamayacağı da aşıkardır. Dolayısıyla bahsi geçen ayette, emaneti yüklenen insanın zalim ve cahil olması söz konusu değildir. Başlangıçta zalim ve cahil olduğunun (olabileceğinin) farkına varan insan, bu olumsuz sıfatlardan kurtulmak için emanete sahip çıkmıştır. Hal böyle olunca, emanete riayet edenler, riayet ettikleri oranda bu olumsuz sıfatlardan kurtulurken, etmeyenler ise aynı oranda bu olumsuz sıfatlarla hayat sürmeye devam etmektedirler.

Sonuç

Genel olarak, korunup muhafaza edilmesi gereken maddî ve manevî değerlerin hepsine emanet denilmektedir. Emanetin korunup muhafaza edilmesi için de emniyet ve güven esastır. Emaneti muhafaza etme duygusu, insanın kendi düşüncesine, inançlarına değerler sistemine olan güvenin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte emanet konusunda insanların pek hassas olduğu söylenemez. Genelde tüm insanlar, özelde de tüm Mü'minler, emanetlere ve verdikleri sözlere uymak zorundadırlar. Zira bu Allah'ın bir emri ve insan olmanın da bir gereğidir.

Maddi ve manevi değeri olup, herhangi birine teslim edilen şey, Allah'ın emir ve yasakları, hilafet, tekalif-i İlahiye, insanın yükümlü olduğu her şey, yükümlülükler ve farzlar, Allah'a itaat etmek, namaz ve diğer ibadetler gibi çok geniş bir anlam yelpazesine sahip olan emanetin asıl taşıyıcısı insandır. Zira Kur'ân'a göre, hiçbir varlığın teslim alamayacağı emaneti ancak, insanoğlu yüklenmiştir. İnsanın emaneti yüklenme sebebi de, zalim ve cahil olmasından değil, aksine zulüm ve cehalet gibi olumsuz durumlardan sakınmak içindir.

Resume

The faith is the wholeness of material and spiritual values saved for using. Being a religious term, the faith deals with the meaning of all orders and prohibitions of Islam, the various blessings and the responsibility on ruling of the world discounted to man by Allah. Allah becomes the real owner of the faith as well as man becomes its bearer and saver. Generally the whole people, but personally the whole Moslems have to keep their promises and the faith. Because it is Allah's order and the value of being man.

KUR'AN'DA MÜŞKİL BİR MESELE: CEHENNEM AZABININ EBEDİLİĞİ

Mustafa Altundağ*

GİRİŞ

Âhirete iman, İslâm'ın temel esaslarından biri olup İslam fırkaları arasında bu esasa iman konusunda herhangi bir ayrılık yoktur. Ancak âhiret hayatının mahiyeti ve süresi gibi ayrıntıya dair bazı meselelerde zamanla farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Tartışma konusu haline gelmiş hususlardan birisi de cennet ve cehennem hayatının âkıbeti meselesidir. İslam âlimlerinin kâhır çoğunluğu cennet ve cehennem hayatının sonsuza dek sürüp gideceği, cehennemlik olmuş müminlerin cezalarını çektikten sonra cennete girecekleri inancındadırlar. Mutezile ise tövbe etmeden ölmüş büyük günah sahibi her insanın (fâsık) cehennemde ebedi kalacağı düşüncesini savunur. Bu iki yaklaşımın yanı sıra İslâm tarihi boyunca marjinal bazı görüşler de dillendirilmiştir. Cehm b. Safvân (ö. 128/745), zamanı gelip cennet ve cehennemin varlığının sona ereceği, bunların sona ermesiyle birlikte içinde bulunan varlıkların da yokluğa karışacağı ve nihayet varlık âleminin ezelde olduğu hali alıp Cenâb-ı Hak'tan başka hiçbir şeyin kalmayacağı fikrini ortaya atmıştır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ise cennet ve cehennemi ebedi görmekle birlikte bu iki yurttaki bulunan insanların hareketlerinin zamanla son bulacağını, onların dâimî bir hareketsizlik halinde kalacaklarını öne sürmüştür. Öte yandan Cebriye'nin Bittîhiyye kolu, cennet ve cehennem halkının yaşamlarının sürekli olduğu, ancak bu yaşamın tıpkı sirke ile gıdalanan sirke kurdunun veya bal ile gıdalanan bal kurdunun yaşamı tarzında devam edeceği kanaatini benimsemiştir.¹ Bu tür iddialar, diğer

* Doç.Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul-Türkiye

¹ Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn va'htilâfî'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Viesbaden 1382/1963, s. 474-475; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne* (nşr. Fatıma Yusuf Haymî), Beyrut 2004/1425, I, 27, 45; İbn Kayyim

İslâm âlimleri tarafından şiddetle reddedilmiş ve ikna edici delillerle çürütülmüştür, bu yüzden de taraftar bulamamıştır.

Bu iddiaların yanında İslâm bilginleri arasında ebedilik konusunda cennet ve cehennem arasında ayırma giden ve cennet nimetlerinin ve halkının ebedi olduğunu, fakat cehennemin veya azabının inkârcılar için dahi zamanı gelip sona ereceğini söyleyenler de çıkmıştır. Meselâ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), cehennemin buna bağlı olarak da cehennem azabının sonlu olduğu görüşünü benimser ve bunu uzun uzadıya savunup delillendirmeye çalışır. Cehennemin veya azabının ebedî olmadığı, uzun süre devam etse de zamanı gelip sona ereceği yönündeki görüş son zamanlarda azımsanamayacak miktarda taraftar bulmaya başlamıştır. Kâdiyânî Mevlana Muhammed Ali, Musa Bigiyef, Muhammed Esed bunlara örnek gösterilebilir. Ömer Rıza Doğrul'un Tanrı Buyruğu adlı meâlindeki görüşleri de bu yönde olmakla birlikte, onun Mevlânâ Muhammed'den etkilenme veya tercüme olduğu anlaşılmaktadır.

Eskilerde olduğu gibi son zamanlarda da onların bu görüşünü değerlendiren çalışmalar yapılmıştır.² Bu makale de söz konusu görüşü eleştirel bir tarzda ve Kur'an âyetleri ışığında tahlil etmeyi hedeflemiştir. Ancak fazla tekrara düşmemek için, önceki çalışmalarda üzerinde fazla durulmayan yönler ağırlık verilecektir. Ayrıca cehennemi ebedî görmeyenlerin Kur'an'a dayalı olmayan gerekçelerine yer verilmeyecek; âhiret hayatının bütünüyle sona ereceği veya hayatın hareketsizlik halinde süreceği gibi marjinal iddialara; konuyla doğrudan bağlantısı bulunmayan cehennem azabının keyfiyeti (cismânî-rûhânî oluşu) gibi meselelere girilmeyecektir.

Cehennem azabının ebedi olup olmadığının ortaya konması, insanın bu dünyadaki iman ve ameline doğrudan etki edecektir. Dolayısıyla bu konudaki çalışmaları, yararsız gayretler olarak görmemek gerekir

el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, y.y. (el-Mektebetü't-tevfikîyye), ts., s. 337-343.

² Son zamanlarda yapılan çalışmalara şunları örnek gösterebiliriz: Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi (İlâhî Adalet*, nşr. Ömer H. Özalp, İstanbul 1996 adlı eserin içinde); Ahmet Çelik, *Cennet ve Cehennemin Sonsuzluğu*, Erzurum 2002.

A. AHİRET AZABININ SONSUZLUĞUNA DELİL GÖSTERİLEN NASLAR

Cehennem azabının, inkârcılar için çok uzun müddet devam etse de nihayete ereceğini savunanların görüşlerini ve öne sürdükleri gerekçeleri ele almadan önce, söz konusu azabın müddetini belirlemede yardımcı olacak naslar üzerinde durmak uygun olacaktır. İslâmî naslarda, özellikle Kur'an'ın birçok âyetinde, âhiret azabının süresi hakkında yeterli bilgi mevcuttur. Bu başlık altında söz konusu naslardan delâleti zahir olanlara yer verilecektir.

1. Hulûd ve ebed kelimeleri

Cehennem azabının sonsuz olduğunu en açık şekilde ifade eden âyetlerin başında, cehennemliklerin cehennemde “ebedî olarak kalıcı” (*hâlidîn ... ebeden*) olduklarını beyan edenler gelir.

Hulûd ve *ebed* kelimelerinin tahlili ileride (B/2) yapılacağından burada ayrıntıya girilmeyecektir. Şu kadarı belirtilmelidir ki, *hulûd* kelimesi otuzdan fazla âyette cehennemliklerin cehennemde kalışlarını ifade için kullanılmıştır. Kâfirlerin cehennemde kalışları üç âyette ise *hulûd* ve *ebed* sözcükleri birlikte kullanılmak suretiyle belirtilmiştir (Nisâ 4/169; Ahzâb 33/64-65; Cin 72/23). Bu iki sözcüğün ebedilik bildirmediği yönündeki iddiaya ileride değinilecektir.

2. Beka kelimesi

İnkârcıların cehennemde ebedi kalacaklarını ifade eden kelimelerden birisi de “bir şeyin ilk hali üzere sabit olması” manasına gelen ve “sona erme”nin zıddı olan bekâ kelimesinin ism-i tafdil haliyle “ebkâ” şeklindeki kullanımıdır. Bu kelime Cenâb-ı Hak ve O'nun âhirette müminler için hazırladığı nimetler hakkında kullanıldığı gibi³ âhiret hayatı için ve özelde de âhiret azabı için kullanılmıştır: “*Oysa âhiret daha hayırlı ve daha bekâlıdır*” (el-A'lâ 87/17). “*Elbette âhiretin azabı daha çetin ve daha bekâlıdır*” (Tâhâ 20/127). Âhiretin, âhiret nimetlerinin ve azabının kalıcılığının âyetlerde “daha bekâlıdır” tarzında üstünlük bildiren kullanımla ifade edilmesi, söz konusu varlıkların uzun süre devam etseler de sonlu olacakları anlamına gelmeyeceği, âyetlerdeki söz geliminden açıkça anlaşılmaktadır.

³ Bk. Tâhâ 20/73, 131; Kasas 28/60; eş-Şûrâ 42/36.

3. İkâmet, vâsıb ve garâm kelimeleri

Azabın sonsuzluğunu bildiren kelimelerden bir diğeri de Türkçeye “devamlı/dâim” diye aktarılabilecek olan *mukîm* kelimesidir.⁴ Bu kelime azabın sıfatı olarak (*azâbun mukîm: devamlı azap*) şeklinde Kur’an’da beş âyette⁵ yer almaktadır. *Mukîm* kelimesi bir âyette (et-Tevbe 9/21) de cennet nimetlerinin sıfatı olarak zikredilmiştir. Bu konuda yakın anlamlı kelimelerden bir diğeri de “vâsıb” sözcüğüdür. Sözlükte “devamlı, sınırsız” manasına gelen sözcük bir âyette (es-Sâffât 37/9) cehennem azabının niteliği olarak yer almıştır. Cehennem azâbının mahiyeti bir âyette (el-Furkân 25/65) ise Türkçeye “geçici olmayan, alacaklı gibi enseye binen” anlamındaki “ğarâm” kelimesi ile ortaya konmuştur.

4. Kâfirlerin cehennemden çıkamayacaklarına dair âyetler

Kâfirlerin cehenneme girdikten sonra pişmanlıklarının ve kendilerine ikinci kez dünyaya dönme fırsatının verilmesi temennilerinin anlatıldığı Bakara âyetinin (2/167) sonunda “*onlar artık ateşten çıkacak değildirler*” denilmekte, Hac sûresinde (22/22) kâfirlerin cehennem azabının verdiği ızdıraptan ötürü oradan çıkmaya her teşebbüs ettiklerinde oraya geri döndürülecekleri belirtilmekte; benzer bir ifade Secde sûresinde (32/20) yer almakta; İnfitâr sûresinde (82/16) ise cehennemden hiç ayrılmayacakları dile getirilmektedir. Şu âyetler de kâfirlerin söz konusu durumlarını ortaya koyması açısından önemlidir: “*Onlar ateşten çıkmak isterler, fakat oradan çıkacak değildirler. Onlar için sürekli bir azap (azâbun mukîm) vardır*” (Mâide 5/37); “*Suçlular cehennem azabında ebedi kalacaklardır (hâlidûn). Azap kendilerinden hiç hafifletilmeyecektir. Onlar azap içinde artık ümitlerini yitirmiş haldedirler*” (Zuhruf 43/74-75).

5. Allah’ın inkârcıları bağışlamayacağına dair âyetler

Cehennem azabını ebedi görmeyenler sıklıkla Allah’ın rahmet ve mağfiretine vurgu yapmaktadırlar. O’nun rahmetinin kuşatıcılığı üzerinde ileride (B/3) durulacağından burada mağfiret konusuna değinilecektir. Evet, çok sayıdaki âyet Allah’ın çok bağışlayıcı olduğunu dile getirir. Ancak bundan yola çıkarak kâfir olarak ölenleri de bağışlayıp cehennemden azat

⁴ Bk. Râgıb el-İsfahânî, *kvm* md.

⁵ Bk. Mâide 5/37; Tevbe 9/68; Hûd 11/39; Zümer 39/40; Şûrâ 42/45.

edeceği sonucuna varılabilir mi? Kur'an'a baktığımızda, cehennemde ebedî olarak kalacak kâfirleri Cenâb-ı Hakk'ın aslâ bağışlamayacağı duyurulur (Nisâ 4/168). Benzer ifade inkârda derinleşenler, kâfir olarak ölenler ile münafıklar hakkında da kullanılmıştır (Nisâ 4/137; Tevbe 9/80; Muhammed 47/34; Münâfikûn 63/6). Ayrıca Nisâ sûresinin iki yerinde (4/48, 116) Allah'ın şirk (inkâr) dışındaki bütün günahları –dilerse- bağışlayacağı belirtilmektedir. Bundan da anlaşılır ki O'nun mağfireti küfür üzere ölenleri kapsamayacaktır. O'nun bütün günahları bağışlayıcı olduğunu bildiren Zümer âyeti (39/53) –ileride tekrar gündeme geleceği üzere- dünyada mümin kâfir bütün günahkârları tövbeye davet niteliği taşımakta; dünyada tövbe edildiği takdirde inkâr da dahil ilâhî af dışında kalacak hiçbir günahın olmadığını ortaya koymaktadır. Ancak ölüm anında ve bir de kâfir olarak ölenlerin tövbesinin kabul edilmeyeceği yine Nisâ sûresinde açıkça ifade edilmiştir (4/18).

6. Kâfirlerin cennete giremeyeceklerini, cennetin onlara haram kıldığını bildiren âyetler

Kâfirlerin, Allah'ın hükmüne göre, cennete girmelerinin imkânsız olduğu, A'râf sûresinin 40. âyetinde “*deve iğne deliğinden girinceye kadar onlar cennete giremezler*” ifadesiyle açıklanmıştır. “Deve iğne deliğinden girinceye kadar” sözü Arapçada bir deyim olup Türkçedeki karşılığı “Balık kavağa çıkıncaya kadar” sözüdür.⁶ Kâfirler hakkında böyle bir deyim kullanılmakla onların cennete girmelerinin muhal olduğu vurgulanmaktadır. İbn Âşûr'un isabetle belirttiği gibi bu deyim, kâfirlerin cehennemde ebedî kalacaklarını bildiren 36. âyeti etkili bir şekilde tekit niteliğindedir; 36. âyette zikredilen ateşte ebediliğin (hulûd) “ateşte uzun süre kalmak”tan kinâye olma ihtimal ve tevehhümünü de ortadan kaldırmaktadır.⁷

⁶ Bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1982, III, 2161-2162.

⁷ Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, y.y., t.y., VIII, 125.

İslâm âlimlerinin âyetten anladıkları mana bu olmakla birlikte bazı mutasavvıfların: “Allah, deveyi –hakikatini değiştirmeden- iğne deliğinden geçecek kadar küçültmeye kâdirdir. Böylece onların da cennete girmeleri için bir ümit kapısı açılmış olur” anlamına gelebilecek sözleri vardır. Tabi böyle bir yaklaşım başta dil mantığına ve edebî san'ata terstir: Örfte iğne deliği küçüklükten, deve ise büyüklükten kinayedir. Bu konuda Mustafa Sabri Efendi'nin şu izahı ile iktifa

Üstelik yine aynı sûrenin cehennem ahvâlinden bahseden ileriki âyetlerinde (7/50) Allah'ın cennet nimetlerini kâfirlere haram kıldığı -cennet ehlinin dilinden- anlatılır. Demek ki, A'râf sûresinin cennet ve cehennem ahvalini konu edinen uzunca pasajı (34-53. âyetler), aslında, kâfirlerin uhrevî âkıbetleri konusunda yeterli bilgiyi ihtiva etmektedir. Allah'ın cenneti müşriklere haram kıldığı Mâide sûresinde (5/72), Hz. Îsâ'nın diliyle de beyan edilmiştir.

7. Cehennem'in ve halkının ebedi olduğuna dair hadisler

Yukarıda zikredilen âyetlerin yanında birçok hadis de cehennem azabının ebedi olduğunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Burada onlardan birkaç tanesi kaydedilecektir.

-“Kıyamet günü (cennetlikler ve cehennemlikler birbirinden ayrıldıktan sonra) ölüm alaca bir koç suretinde getirilir, cennet ile cehennem arasında durdurulur ve ‘Ey cennet halkı sizler bunu tanıyor musunuz?’ diye sorulur. Cennetlikler hemen boyunlarını uzatıp başlarını ona doğru kaldırıp bakarlar: ‘Evet tanıyoruz bu ölümdür’ derler. Daha sonra cehennemliklere ‘Ey cehennem halkı! Bunu tanıyor musunuz?’ denir. Onlar da başlarını kaldırıp bakarlar: ‘Evet tanıyoruz, bu ölümdür’ derler. Ardından koç suretindeki ölüm boğazlanır ve: ‘Ey cennet halkı! Cennette ebedî yaşayacaksınız; artık ölüm yoktur! Ve ey cehennem halkı! Sizler de yerinizde ebedîsiniz, artık ölüm yoktur’ denilir.”⁸

-Kıyamet günü karşılaştığı babasının acıklı halini gören Hz. İbrahim: “Rabbim! Kıyamette beni utandırıp mahzun etmeyeceğine dair bana söz vermiştin” diyecek. Bunun üzerine Cenâb-ı Hak: “Ben cenneti kâfirlere haram kıldım” buyuracaktır.⁹

edilecektir. Kur'an kâfirlerin cennete girmelerinin imkânsızlığını, en büyüğün en küçüğe girmesi şeklinde anlatmıştır. Büyüklük küçüklük kavramları, mahiyeti ilgilendirmeyen ârizî şeylerden sayılsa bile ayette büyüklük sembolü olarak kullanılan devenin mahiyetinde yani edebi olarak kullanılışında büyüklük anlamı olduğundan, küçüldükten sonra onda deve mahiyeti kalmaz (bk. *Îlâhî Adâlet*, s. 118).

⁸ Buhârî, Tefsir 19/1; Müslim, Cennet 40.

⁹ Buhârî, Enbiyâ 8.

- “....Allah'ın birliğine ve Muhammed'in peygamberliğine şeksiz şüphesiz inanmış olarak Allah'a kavuşmayan kimse, cennet(e girmek)ten mutlaka alıkonulur”.¹⁰

- “Siz iman etmedikçe cennete giremezsiniz...”¹¹

B. AZABI EBEDÎ GÖRMEYENLERİN DELİLLERİNİN ANALİZİ

Bundan önceki ana başlık altında kaydedilen naslar, aslında, cehennem azabının ebedî olduğunu ortaya koymaktadır. İslâm âlimlerinin çoğunun kanaati de bu yöndedir. Ancak ulemadan az da olsa bir kısmı, bazı nasların yanında selef'e nisbet edilen bir takım haberlere dayanarak azâbın kâfirler için ebedî olmayacağını savunurlar. Bu başlık altında onların argümanları eleştirel bir yaklaşımla ele alınacaktır.

1. Azabın ebediliği konusunda müşkil üç âyet

Azabın sonlu olduğunu savunanlar öncelikle Kur'an'dan ikisi anlam açısından birbirine yakın üç âyeti delil gösterirler. Burada, söz konusu üç âyet ve buna bağlı olarak ortaya konan görüşler iki başlık altında ele alınacaktır.

a) Hûd 11/107 ve En'âm 6/128. âyetleri

Konuyla ilgili işkâlin ortaya çıkmasına sebep teşkil eden noktaların daha iyi görülebilmesi için Hûd âyetini öncesi ve sonrası ile birlikte okumakta fayda vardır:

(106. Bedbaht olanlar ateştedirler. Onların orada bir soluk alışverişleri vardır ki!.. 107. Onlar **gökler ve yer durdukça** orada **ebedi** kalacaklardır, **Rabbinin dilediği hariç**. Rabbin gerçekten istediğini yapandır. 108. Mutlu olanlara gelince onlar da cennettedirler, **gökler ve yer durdukça** orada **ebedi** kalacaklardır, **Rabbinin dilediği hariç**. Bu kesintisiz bir lütuftur (Hûd 11/106-108).

¹⁰ Müslim, İman 45.

¹¹ Müslim, İman 93; Ebû Davud, Edeb 131; Tirmizî, İsti'zân 1.

(Meskeniniz ateştir. **İçinde ebedi kalacaksınız, Allah'ın dilediği hariç.** Şüphesiz Rabbin, hüküm ve hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir” (En’âm 6/128).

Görüldüğü gibi Hûd âyetlerinde cehennemliklerin ateşte **gökler ve yer durdukça** ebedî olarak kalacakları belirtildikten sonra “**Rabbinin dilediği hâriç**” denilmek sûretiyle bir istisna getirilmiştir. Benzer şekilde cennetliklerin de cennette gökler ve yer devam ettikçe ebedi kalacakları belirtildikten sonra aynı istisna kaydı onlar için de konulmuştur. Âyetlerin sonunda cehennemlikler hakkında “Rabbin dilediğini yapandır” denilirken cennetlikler hakkında “Kesintisiz bir lütuf” sözüne yer verilmiştir. En’âm âyetinde ise yalnızca cehennemlikler söz konusu edilmiş; onların cehennemde -Allah’ın dilediği hariç- ebedî olarak kalacakları açıklanmıştır. En’âm âyeti, ifade bakımından, kısmen, Hûd 107’ye benzediğinden, ayrıca ele alınmayacak, tartışmalar, daha çok, Hûd âyetleri üzerinden yürütülecektir.

Birçok âyet, cennet ve cehennemin ebedî olduğunu bildirirken yukarıda zikredilen âyetlerde cehennemliklerin, hatta cennetliklerin ebedî kalışları, “*gökler ve yer devam ettikçe*” ve ayrıca “*Rabbinin dilediği hâriç*” kayıtlarıyla sınırlandırılmış gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Bu da ulema açısından müşkil bir vaziyet arz etmektedir. Bu işkâl sebebiyledir ki konu hakkında, -bazıları kendi arasında birbirine tamamen zıt olan- çok farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Görüş sahiplerinin bir kısmı âyet metinlerinin delaletlerine sadık kalma gayreti içinde olurken bir kısmı bâtinî-felsefî yorumlara yönelmiştir. Âyetlerin sağlıklı anlaşılabilmesi için her şeyden önce âyet kümelerinin ve Kur’an’ın bütünlüğünün gözetilmesi, ayrıca lafızların delâletlerinin dışına çıkılmaması ilkeleri esas alınmalıdır.

Cehennemin ebedî olmadığını öne sürenler ilgili âyetlerdeki iki nokta üzerinde dururlar:

1) Hûd 107’de cehennemde ebedî kalışın “gökler ve yer devam ettikçe” ifadesiyle kayıtlanması. Bu durum, inkârcıların çekeceği azabın süresinin gökler ve yerin var olarak kalış sürelerine (dünyanın ömrüne) denk olması demektir. Biz göklerin ve yerin var oluş müddetlerinin sonlu olduğunda hemfikir olduğumuza göre inkârcıların çekeceği azabın sonlu olması gerekir.¹²

¹² bk. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, Beyrut 1934, XVIII, 63.

Bu iddiayı değerlendirirken “gökler ve yer devam ettikçe” deyiminin iyi tahlil tahlil edilmesi gerekmektedir. İslâm âlimlerinin çoğu söz konusu deyimini iki farklı şekilde anlamışlardır:

1a) Kur'an'ı ağırlıklı olarak Arap dilinin esasları çerçevesinde tefsir eden âlimler (Ehlü'l-me'ânî) “gökler ve yer devam ettikçe” sözünün, Arapçada ebedilik bildiren bir deyim olduğunu söylerler. Buna göre Araplar bir şeyi sonsuza kadar devam etmekle nitelemek veya sürekliliğinde mübâlağa etmek istediklerinde “gece ile gündüz birbirini izledikçe”, “yıldız parladıkça”, “dağ yerinde durdukça”, “deniz dalgalandıkça”, “gökler ve yer durdukça” vb. deyimleri kullanırlar. İşte Kur'an da Araplar arasında yaygın olan bu deyimini kullanarak cehennemliklerin ve cennetliklerin bulundukları yerlerde ebedî kalacaklarını bildirmiştir. Gerçi dünyanın göklerinin ve yerinin zeval bulacağı birçok âyette bildirilmiştir, ancak Arapların bu deyme yükledikleri mana sonsuzluktur; onlar bu nesnelerin ilelebet kalıcı olduklarına inanıyorlardı.¹³ Ancak Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, bu anlamda bir ebediliğin, hakîki değil örfî manada bir ebedilik olmasından dolayı, bu yorumun, tartışmayı kesip bitirecek düzeyde olmadığını belirtir.¹⁴

1b) İbn Abbâs, Hasan el-Basrî, Dahhâk gibi ilk dönem müfessirleri, âyette sözü edilen “gökler ve yer” ile, dünyanın değil âhiretin (cennet ve cehennem) gökleri ve yerinin kastedildiği kanaatindedirler.¹⁵ Zaten âhiretin de göklerinin ve yerinin olduğunu Kur'an bize haber vermektedir.¹⁶ Ayrıca Hûd âyetlerinin siyakının âhiret hâllerine dair olması da bu telakkiyi destekler mahiyettedir. Son dönem müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır ve Reşid Rıza da bu görüşü isabetli bulurlar.¹⁷ Şu halde bu nesnelerin dünyadaki gibi belli bir süreleri olmayıp devamı sınırsız olduğunda ve buna bağlı olarak da bu

¹³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul'beyân* (nşr. Mahmud Muhammed Şâkir-Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1969, VII, 114-115; Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 553; Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, Beyrut 1413/1993, III, 208; Fahreddîn er-Râzî, XVIII, 64.

¹⁴ *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2823.

¹⁵ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, Mekke 1997/1417, VI, 2085, 2087; Celâleddîn es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Beyrut 1983, IV, 477.

¹⁶ bk. İbrahim 14/48; Zümer 39/69, 74.

¹⁷ Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, Kahire, ts., XII, 160; Elmalılı, *a.g.e.*, IV, 2823.

kaydın örfî manada ebedilik değil hakîkî ebediliği ifade ettiğinde şüphe yoktur. Nitekim cennetlikleri konu edinen âyetin sonunda “atâen gayra meczûz” kaydı ile bu devamın kesintisiz olacağı tasrih de edilmiştir.¹⁸

Burada, aynı ifadenin cennetlikler için de kullanılmış olmasını göz ardı etmemek lazımdır. Eğer bu ifade, -azabı bütünüyle geçici görenlerin iddia ettiği gibi- bir şeyin geçici olduğunu bildiriyorsa, o takdirde, cehennemlikler için söylenen şey cennetlikler için de söylenebilir. Halbuki onlar cennetin sonsuz olduğunu kabul etmektedirler. Öyleyse “gökler ve yer durdukça” deyimi, faniliği değil ebediliği bildirmektedir. Gerçi burada şöyle bir itiraz gelebilir: Cennetlikleri konu edilen âyetin sonunda, “kesintisiz bir lütuf” denilmiş olması, onların kalışlarının sonsuz olduğunu gösterir, halbuki cehennemlikler hakkında böyle bir şey söylenmemiştir. Ancak bu takdire göre kendi içinde tutarsız şöyle bir mana ortaya çıkar: “Cennetlikler orada gökler ve yer devam ettikçe yani geçici bir süre kalıcıdırlar, ... bu, kesintisiz bir lütuftur”. Ama onlar, yok “gökler ve yer devam ettikçe” sözü burada ebedilik bildirir ancak cehennemlikler hakkında sonluluk bildirir derlerse, bu durumda da çok sübjektif bir yaklaşım sergilemiş olurlar.

2) Gerek Hûd 107 gerekse En’âm 128’de cehennemde kalışın “Rabbinin dilediği hâriç (*illâ mâşâallâh*)” istisnası ile kayıtlanmış olması. Azabı geçici görenlerin yorumuna göre “Rabbinin dilediği hâriç” sözü, “ebedi olarak kalıcıdırlar” sözünden istisnâdır; yani onların çekeceği azabın müddetini kayıtlamaktadır. Buna göre âyetin manası şöyle olur: “Bedbahtlar, gökler ve yer devam ettikçe ateşte ebedidirler, ancak Allah’ın onların ebedi kalışlarını sona erdirmeyi dilemesi müstesna. Bu duruma göre istisna edilen vaktin gelmesiyle birlikte azap artık ortadan kalkacaktır.”¹⁹

Öncelikle belirtelim ki böyle bir yorum, âyetin sonrasını dikkate almadan yapılmış sübjektif bir yorumdur. Çünkü aynı istisna bir sonraki âyette cennetlikler hakkında da zikredilmiştir. Onlar hakkındaki istisnayı başka manaya, cehennemlikler hakkındakini başka manaya almak isabetli olmaz. Gerçi cennetliklerle ilgili âyetin sonunda cennetin “*kesintisiz bir lütuf*” olduğu belirtiliyor. Bu da istisnanın ebediliği kayıtlamadığını gösterir.

¹⁸ bk. Elmalılı, IV, 2823.

¹⁹ bk. Fahreddin er-Râzî, XVIII, 63.

Cehennemliklerle ilgili âyetin sonunda ise “Rabbin dilediğini yapandır” deniliyor. Azabın ebedi olmayacağını savunanlar iki âyetin sonunda farklı ifadenin yer almasını da delil saymaktadırlar. Onlara göre “*Rabbin dilediğini yapandır*” ifadesi, Cenâb-ı Hakk’ın cehennemi sona erdireceğini gösterir. Bu ifade, O’nun iradesinin, azabı bütünüyle kaldırma yönünde işleyeceğine açıkça delalet eder mi? Bizce etmez. Çünkü bu dil ve mantık kurallarına aykırıdır. İfadede iki ihtimal vardır; ya azabın ebediliğini tekit etmektedir, ya da kalkabileceğine işaret niteliği taşımaktadır. Bu işaretin netleşmesi için konuyla ilgili açık naslara bakmak gerekir. İlgili naslar cehennemin kâfirler için sonsuz olacağını bildirdiğine göre, geriye, ebediliği vurguladığını kabul etmek kalıyor. Nitekim âlimlerin önemli bir kesimi “Rabbin dilediğini yapandır” sözünü, tehdit manasına yorumuşlardır.

Sonra, hem cennetlikler hem de cehennemlikler için –onların anladığı şekilde- ebedî kalacaklarının belirtildikten sonra, bu ebediliği kayıtlayan bir istisnanın getirilmesi, makul değildir. Ebedî kalacaklarının açıklanmasının hemen ardından bu ebediliğin söz konusu olmayacağını söylemekle ne anlatılmak istenir?! Sonsuzluktan istisnâ olur mu?! Cehennemi sonlu görenlere göre cennetliklerle ilgili âyetin manası şöyle olur: Mutlu olanlara gelince, gökler ve yer devam ettikçe orada ebedidirler, ancak rabbinin dilediği müddet müstesna, bu müddette ebedi kalmazlar, cennet onlar için kesintisiz bir lütuftur. Tabii, böyle bir manayı kimse kabul etmez.

Şu halde iki âyetteki istisnayı farklı şekillerde yorumlayan her yaklaşım meseleye makul bir çözüm getirmekten uzaktır. Yapılması gereken şey, söz konusu âyetlerin iç bütünlüğünü, siyak ve sibakını, ayrıca Kur’an bütünlüğünü dikkate alarak geliştirilen ve çoğunluğun kabul edebileceği görüşü ortaya koymak olacaktır. İslâm âlimleri bu müşkil mesele hakkında çok sayıda görüş ortaya koymuşlardır. Yukarıda zikredilen ve cehennem azabının sonlu olacağını savunan görüşün dışında kalanlar, azabın ebedî olacağı sonucunu veren görüşlerdir. Ancak bunların çoğu da tartışma götürür yaklaşımlardır. Özellikle tefsir kitaplarında konuyla ilgili tartışmalar esnasında bunların eksiklikleri veya tutarsızlıkları kaydedilmiştir. Biz burada bu görüşleri teker teker ele alıp değerlendirecek değiliz; bizce en isâbetli olan görüşü ortaya koymakla yetineceğiz.

Hûd 107-108 ve En’âm 128. âyetlerdeki “*Rabbinin dilediği müstesna*”, “*Allah’ın dilediği müstesnâ*” ifadeleri hakkında yapılan yorumların en

isabetlisi, görebildiğimiz kadarıyla, şu yaklaşımdır: Bu istisnâlar, cennet ve cehennemin ebedi olmasının Allah'ın meşfetiyle mümkün olduğunu; gerçekte O'nun için bir mecburiyet olmadığını, O'nun hür irade ve isteği ile olduğunu bildirmek üzere zikredilmiştir. Buna göre varlık alanındaki her şey O'nun meşfetiyle gerçekleştiği gibi cennet ve cehennemin ebedi oluşu da aynı durumdadır; yoksa cennet ve cehennemin sonsuzluğu vücûbu zâtî ile vâcib ve tabii olduğundan, yani Allah'ın hüküm ve tasarrufunu mümkün kılmayacak şekilde bunların tabiatlarından zorunlu olarak kaynaklandığından ötürü değildir. Cenâb-ı Hak, böyle bir ifâde kullanmakla bildirmek istemiştir ki, dilerse tersini dahi yapmaya kâdirdir; O'nu hiçbir kimse hiçbir şeyle sınırlayamaz. Allâme Tabâtabâî'nin de işaret ettiği üzere cehennemlikleri konu edinen âyetin sonunda “*Rabbin dilediğini yapandır*”, “*Rabbin hüküm sahibidir*” buyrulması da bu anlayışı destekler mahiyettedir.²⁰ Öte yandan, müfessir İbn Atıyye ve İbn Âşûr'un belirttikleri gibi, cennetlikler hakkında “(Cennet) *kesintisiz bir lütuftur*” denmesi de, “*Rabbinin dilediği hâriç*” istisnası ile hakîki anlamdaki istisnânın kastedilmiş olması, yani zamanla cennetin (ve cehennemin) sona ereceği ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. İbn Atıyye bu manadaki istisnayı muttasıl ya da munkatî diye nitelemeye gerek olmadığını belirtir.²¹ Şu halde, üç âyette yer alan istisnânın, cehennem veya cennetin bir süre sonra Allah'ın iradesiyle sona ereceğini bildirmesi söz konusu değildir.

İfade ve anlamda bazı farklılıklar olsa da Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ; İbn Kuteybe, Zeccâc, Enbârî gibi klasik dönem Arap Dili ve tefsir âlimleri de bu görüşü benimsemiş veya muhtemel görmüştür.²² Benzer bir yaklaşım ortaya koyan İmam Mâtürîdî, söz konusu istisnaları, bir kimsenin söylediğini yapmaya kesin kararlı olduğu halde “inşallah” demesine benzetir. Bu kullanıma şunu misâl verir: Fetih sûresinde (48/27) Cenâb-ı Hak, üst üste pekiştirilmiş ifade ile “*Mescid-i Hârâm'a kesinlikle gireceksiniz*” buyurduktan sonra “inşallah” (Allah dilerse) kaydını getirmiştir. Halbuki O,

²⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, Beyrut 1973, VII, 353.

²¹ İbn Atıyye, *a.g.e.*, III, 208; İbn Âşûr, *a.g.e.*, VIII, 72.

²² bk. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut 1980, II, 28; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Şakir), VII, 118.

bilmektedir ki onlar oraya gireceklerdir.²³ Buna benzer daha başka Kur'ânî kullanımlar da vardır: “Biz dilersek sana vahyettiğimizi gideririz” (İsrâ 17/86); “O dilerse (ey Peygamber!) senin kalbini mühürler” (Şûrâ 42/24).²⁴ Hz. Şuayb'ın “Bizim ona (sizin dininize) dönmemiz olacak şey değildir, Allah dilerse başka” (A'râf 89) sözü de bir başka önemli örnektir.

Bu açıklamalardan da anlaşılmaktadır ki, bu görüş, âyetlerin hem kendi iç örgüleri ve birbirleriyle bağlantıları hem de Kur'an bütünlüğü açısından oldukça makul bir yaklaşımdır. Üstelik o, Kur'an'daki ve Arap dilindeki kullanıma da uygun düşmektedir. Onun dışında kalan görüşlerin çoğu ise tenkit edilebilir niteliktedir.²⁵

b) Nebe' 78/23 âyeti

²³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 554.

²⁴ bk. Ahmet Çelik, *Cennet ve Cehennemın Sonsuzluğu*, s. 33.

²⁵ Yukarıda zikredilenden sonra en fazla savunulan görüş söz konusu istisnaların, günahları sebebiyle cehennemlik olmuş müminleri istisna ettiği yönündeki görüştür. Buna göre “Rabbın dilediği başka” sözü, “orada ebedidirler” sözündeki “onlar” zahirini kayıtlamaktadır, istisnadaki “mâ” edatı da “men” manasındadır. Seleften İbn Abbas, Hasan el-Basrî, Hâlid b. Mihrân, Dahhâk b. Müzâhim gibilerin benimsediği bu görüşe göre cehennemlik olan Müslümanlar “Berânî” adlı bir vadide azap görecekle, sürelerinin dolmasıyla veya şefaitle oradan kurtulacaklardır (İbn Ebû Hâtim, *Tefsir*, VI, 2087- 2088; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, IV, 476). Cehennemlik olmuş ehl-i tevhidin cezalarını çektikten sonra cennete gireceklerine dair sahih hadisler bulunmaktadır. Bu görüşe göre Hûd âyetlerinin manası şöyle olmaktadır: “(Bedbahtlar) gökler ve yer durdukça orada ebedi kalacaklardır, Rabbın dilediği kimseler (yani günahları yüzünden cehennemlik olmuş ehl-i tevhid) hariç (onlar ebedî kalmayacaklardır). Rabbın dilediğini yapandır. Mutlu olanlara gelince onlar da cennettedirler, gökler ve yer durdukça orada ebedi kalacaklardır, ancak Rabbın dilediği kimseler (cehennemde bir süre azap görecekle müminler) hariç (onlar daha sonra cennete gireceklerdir). Bu kesintisiz bir lütuftur” (Bu görüş hakkında bk. Taberî, *Câmi'u beyân* (Şâkir), XV, 485-489; Mâtürîdî, *Tevlât*, II, 555; Fahrreddîn er-Râzî, XVIII, 66). Dünyada mümin olsun kâfir olsun tövbe etmeden ölmüş ehl-i kebâirin cehennemde ebedî kalacağını savunan Mutezile, bu görüşü şiddetle reddeder. Onlara göre cehenneme girdikten sonra artık çıkış söz konusu olmayacaktır. İlgili âyetlerdeki istisnâlar hakkında ortaya konan diğer görüşler hakkında özellikle şu kaynaklara bakılabilir: Fahrreddîn er-Râzî, XIII, 192; XVIII, 65-67; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervâh*, s. 335-337; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut 1983/1403, II, 167; II, 535.

“21. Cehennem gözetleme yeri olmuştur. 22. Azgınlara varacağı yerdir. 23. **Orada çağlar boyu kalacaklardır**” (Nebe’ 78/21-23).

Azâbı kâfirler için ebedî görmeyenlerin öne sürdükleri gerekçelerden biri de, Nebe’ sûresinde cehennemliklerin orada “ahkâb” boyu kalacaklarının belirtilmiş olmasıdır. “Ahkâb” sözcüğünün tekili olan “hukub” hakkında farklı şeyler söylenmiş olmakla birlikte, âlimlerin çoğu onun âhîret yılıyla “seksen sene” demek olduğunu söylerler.²⁶ Âyette çoğul hâliyle getirilmekle kâfirlerin uzun süre cehennemde kalacakları açıklanmış olsa da, neticede gün gelip oradan çıkacakları anlaşılır. Çünkü kelime, sınırlı bir zaman süresini belirtir. Şu halde, bu âyet cehennem azâbının sonlu olduğunun bir delilidir.²⁷

Onların bu iddialarına karşın, azâbı kâfirler için ebedî görenler âyeti farklı anlamışlardır. Hasan el-Basrî’den (ö. 110/728) gelen bilgiye göre “devirler/çağlar” diye çevirisi yapılan “ahkâb” kelimesi, sonluluk değil tam tersi cehennemde ebediliği ifade eder; ebediliğin dışında belirttiği bir sayı yoktur.²⁸ Katâde (ö. 118/736) de: “Ahkab, kesintiye uğramayacak çağlar demektir; her ne zaman bir çağ geçse ondan sonra bir başka çağ gelir, böylece devam eder gider” demekle Hasan el-Basrî’yi teyit eder.²⁹

İmâm Mâtürîdî’nin de belirttiği gibi *ahkâb* sözcüğü âyette mutlak olarak zikredilmiştir. Kâfirlerin belli bir süre kalacakları belirtmek istenseydi, o zaman, ahkâb’ın yanında o süre de zikredilirdi; on devir, otuz devir, bin devir gibi. Nitekim Kur’an’da belli bir sürenin kastedildiği yerlerde bu şekilde bir kullanım vardır: “**bin yıl süren bir gün**” (es-Secde 32/5); “**elli bin yıl süren bir gün**” (el-Meâric 70/4) gibi. Görüldüğü gibi, âyetlerde mübhem olarak geçen “bir gün”, bin veya elli bin yıl ile açıklanarak *gün*’le, sınırlı bir zaman diliminin kastedildiği tasrih edilmiştir. Hâlbuki Nebe’

²⁶ Hâkim’in İn Mes’ûd’dan rivayetine göre bir hukub 80 senedir. Zehebî de rivayetin sahih olduğunu belirtir. (Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrak ‘ales-Sahîhayn* (nşr. Hamdi Demirdağ Muhammed), Mekke 2000/1420, VI, 1457). Ebû Hüreyre ve Said b. Cübeyr gibi âlimlerden de benzer rivayetler nakledilmiştir (Süyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr*, VIII, 395).

²⁷ Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur’an* (Ohio, USA, 2002, s. I/50-51 (Giriş), 1171; Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı* (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul 2002, s. 1226.

²⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, V, 368; İbn Atıyye, V, 426.

²⁹ Süyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr*, VIII, 394.

âyetinde böyle bir şey söz konusu olmamıştır. Bu yüzden *ahkâb*'ın belli bir süreyi ifade etmesi düşünülemez.³⁰ Zaten Arap Dili ve tefsir âlimi Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın verdiği bilgiye göre "hukub" kelimesinde "birbirini takip etme, art arda devam etme" (terâdüf ve tetâbu') manası vardır. Buna göre âyetin manası "Onlar orada birbirinin ardı sıra devam eden devirler boyu ebedi olarak kalacaklardır" şeklinde olur.³¹ Nebe' âyetinin, kâfirler için cehennemin sonlu değil ebedî olacağını bildirdiğine dair daha başka yorumlar da yapılmıştır.³²

Buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Nebe' âyetinden cehennemin sonlu olacağı sonucu açık olarak çıkmamaktadır. İlk dönem âlimlerinin Arap dili çerçevesinde yaptıkları izahlar da dikkate alındığında âyetin sonluluk değil sonsuzluk bildirdiği yönündeki yaklaşım daha kuvvetli görünmektedir. Fahreddîn er-Râzî ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın da açıkladıkları gibi, "ahkâb" sözcüğünün sonlu bir zamanı ifade ettiği kabul edilse bile, kâfirlerin cehennemden çıkacak olmalarına delâleti mantûkun değil "mefhûmun delâleti"dir. Hâlbuki birçok âyet onların oradan çıkamayacaklarına "mantûkun delâletiyle" delâlet etmektedir. Böyle durumlarda mantûk tercih edileceğine göre âyetten azâbın sonlu olacağı yargısına varmak sağlıklı değildir.³³

Aslında Nebe' âyetini, ardından gelen âyetlerle birlikte okunduğumuzda "devirler boyu kalmak" ile ebediliğin mi yoksa belli bir sürenin mi kastedildiğini rahatlıkla çıkarabiliriz. İnkârcıların cehennemde görecekleri azabın anlatıldığı pasajın sonunda (Nebe' 78/30) "*Tadin! Artık size azap artırmaktan başka bir şey yapacak değiliz*" denilmektedir. Rivâyete göre sahâbeden Abdullah b. Amr b. Âs, "Bu âyetten (30. âyet) daha şiddetli bir âyet inmiş değildir. Kâfirler ilâhî azap yönünden sürekli bir artış içerisinde olacaklardır" demiştir.³⁴ Şu halde, allâme Tabâtabâî'nin de isâbetle belirttiği gibi,³⁵ 30. âyet "orada devirler boyu kalacaklardır" sözüyle kastedilenin

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 368.

³¹ Fahreddîn er-Râzî, XXXI, 13.

³² Fahreddîn er-Râzî, XXXI, 13- 14.

³³ Fahreddîn er-Râzî, XXXI, 13- 14; Elmalılı, VII, 5542.

³⁴ bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, İstanbul 1985, VIII, 331; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, VIII, 397.

³⁵ *el-Mizân*, XX, 169.

sonluluk değil sonsuzluk olduğunu açıklamış olmaktadır. Demek ki Kur'an'ın bütünlüğünün yanı sıra Nebe' âyetinin siyâkı da, cehennem sonlu görenlerin iddialarını desteklememekte aksine çürütmektedir.

Hulâsâ, putperestlerin cehennemde ebedi kalacaklarını bildiren başka âyetlerin beyanı da gösterir ki Nebe' âyeti, Arap Dili'nde yaygın olarak kullanıldığı üzere, “sonu olmayan bir devamlılık”tan kinayedir.³⁶

2. Hulûd ve ebed sözcüklerinin anlam alanına dair tartışmalar

Azâbı ebedî görmeyenler, Kur'an'da cennetin aksine cehennemle ilgili olarak kullanılan sözcükler içerisinde *-hulûd* ve *ebed* sözcükleri de dahil-sonsuzluk bildiren herhangi bir kelimenin yer almadığını öne sürmektedirler.³⁷ Aslında bu çalışmanın birinci ana başlığı (I/1) altında bu konuya değinilmişti. Ancak böyle bir iddianın, ayrı bir başlıkta, iddia noktalarını biraz daha açmak suretiyle yeniden ele alınması gerekmektedir.

Burada, öncelikle, *hulûd* ve *ebed* sözcüklerinin ebedîlik bildirmediği iddiası üzerinde durulacaktır. İddia sahiplerine göre *hulûd* sözlükte “değişikliğe uğramadan bir yerde uzun müddet beklemek”, *ebed* de sonsuzluk manasında değil “uzun süren zaman” anlamında kullanılır. Onlar kelimelere bu manayı verirken genelde Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108) *el-Müfredât* adlı Kur'an sözlüğünü referans göstermektedirler.³⁸

el-Müfredât'ta verilen bilgiye göre ***hulûd*** sözcüğü, “bir şeyin bozulmaya maruz kalmaktan uzak ve arınmış olması, bulunduğu hal üzere kalması” anlamına gelir. Nitekim İsfahânî cennetteki *hulûdu* “oradaki eşyanın bozulmaya maruz kalmaksızın olduğu hâl üzere bekâsı” olarak açıklamış ve ardından, cennet ve cehennem halkının bulundukları yerde kalışlarını *hulûd* kelimesiyle ifade eden Kur'anî ifadelerden örnekler vermiştir. İsfahânî'den önce yaşamış olan dilci İbn Düreyd'in (ö. 321/933) verdiği bilgiye göre kelime *halede-yahlidü-haled* veya *hulûd* bâbından (ikinci bâb) kullanılırsa kişinin yaşlılığının gecikmesi vb. manaları ifade eder, bu manada *if'âl* bâbından *ahlede* fiili de kullanılır. Ama *halede-yahludu-hulûd* bâbından (birinci bâbdan) geldiğinde “kalışın (bekâ) devamlılığı”nı belirtir, başka bir

³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX, 37.

³⁷ bk. Ömer Rıza Doğrul, *Tanır Buyruğu*, İstanbul 1980, s. 274; Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, *DİA*, IV, 308.

³⁸ bk. *aynı yerler*.

şeyi değil. Bu yüzden hulûd (hakîkî anlamıyla) dünyada söz konusu olmaz. Nitekim âhiret ve cennet için “dârü'l-huld”, “dârü'l-hulûd” denmiştir.³⁹ Arap Dili âlimlerinden İbn Fâris (ö. 395/1004) de sözcüğün kök anlamını “sâbitlik (sebât), devamlı olup ayrılmamak (mülâzemet)” olarak belirlemiştir.⁴⁰ Endülüslü Müfessir İbn Atıyye de (ö. 541/1147) İbn Düreyd'i destekler mahiyette açıklama yapmıştır: hulûd kelimesi, “ebedilik” anlamında hakikat, “bir şeyin uzun süre devam etmesi” anlamında ise mecazdır ve Kur'an'da cennetlikler ve cehennemlikler için kullanıldığı yerlerde hakikî anlamıyla kullanılmıştır.⁴¹

Cennetlikler ve cehennemlikler için kullanılan ve Türkçe meallerde ebedi, sürekli, ölümsüz manaları verilen “hâlidûn/hâlidîn” veya tekil haliyle “hâliden” kelimesi, müfessirler tarafından sözlük anlamı da dikkate alınarak genelde “ebedi olarak kalıcıdır” tarzında açıklanmıştır.⁴²

Öte yandan Kur'an'da cehennem azabını nitelemek üzere aynı kökten “sürekli azap” (*azâbe'l-huld*)⁴³; “sürekli kalma yurdu” (*dârü'l-huld*)⁴⁴ tabirleri geçtiği gibi cennet için de “ebedi cennet/ebedilik cenneti” (*cennetü'l-huld*)⁴⁵; “süreklilik günü” (*yevmü'l-hulûd*)⁴⁶ tabirleri geçer. Şu kullanımlar da kelimenin anlam alanını belirlemede önemlidir: “Biz onları (peygamberleri) yemek yemez birer (cansız) ceset olarak yaratmadık. Onlar (bu dünyada) **ebedî** (hâlidûn) de değillerdir” (Enbiyâ 21/8); “Biz, senden önce hiçbir beşere **ebedilik** (huld) vermedik. Şimdi sen ölürsen, sanki onlar **ebedi mi** (hâlidûn) kalacaklar?!” (Enbiyâ 21/34); “**Ebedî kalacağınızı** (tahludûn) umarak sağlam yapılar mı ediniyorsunuz?” (Şuarâ 26/129) “Malının, kendisini **ebedi yaşatacağını** (ahlede) sanır” (el-Hümeze 104/3).

Ebed kelimesine gelince İbn Düreyd, İbn Manzûr, Zebîdî gibi dilciler onu mutlak manada “zaman (dehr)” olarak açıklamışlar; İbn Fâris de onun

³⁹ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, Haydarabad 1345, II, 201-202 *hld* md.; ayrıca bk. Zebîdî, *Tâcül-arus*, *hld* md.

⁴⁰ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, *hld* md.

⁴¹ İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, I, 110.

⁴² Mesela bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 27.

⁴³ Yunus 10/52; Secde 32/14.

⁴⁴ Fussilet 41/28.

⁴⁵ Furkân 25/15.

⁴⁶ Kâf 50/34.

“müddetin uzunluğu” ve “yabanîleşmek/vahşileşmek” olmak üzere iki kök anlama sahip olduğunu kaydetmiştir.⁴⁷ Râgıb el-İsfahânî’nin verdiği bilgiye göre *ebed*, zamanın cüzlere ayrılması gibi cüzlere ayrılma niteliği olmayan “uzun (uzayıp giden) zaman müddeti”nden ibarettir. Bu yüzden “şu kadar zaman” denir, fakat “şu kadar ebed” denmez. Anlam itibarıyla *ebed*’e eklenecek bir başka zamanın varlığı düşünülemeyeceğinden, onun ikili (tensiye) ve çoğulunun olmaması beklenir. Ancak kelime, Arapların kullanımında bazen anlam alanının bir kısmına (zamanın bir bölümüne) tahsis edildiği için, “âbâd” diye çoğul haliyle de kullanılmaktadır. *Ebed*, bir şeyi nitelemek üzere kullanıldığında “dâim” anlamına gelir. *Te’bbede* fiili, aslında, (dünyevi konularda) uzun müddet kalan şeyleri belirtmede kullanılır.⁴⁸ İbn Manzûr’un Ubeyd b. Umeyr’e nisbet ederek kaydettiği “*dünya emed (sonlu), âhiret ise ebeddir*” sözü de kelimenin taşıdığı anlamı belirlemesi açısından önemlidir.⁴⁹ Kelimenin *yabanîleşmek* anlamında kullanılmasına gelince, Araplar, kaza ve hastalık gibi arızı haller dışında tabii şartlarda kalması durumunda vahşi hayvanın ebedi olarak yaşayacağına inandıkları için ona *âbid/âbide* demişlerdir. Bunların yanında yaz kış aynı arazide kalan, göçmen olmayan kuşlara *evâbid* (tekili *âbid*); her yıl doğum yapan (doğurgan) dişi eşeğe *ebid* demişlerdir. Bir arazinin sahibi tarafından, satılmamak ve miras bırakılmamak üzere vakfedilmesine *müebbed vakıf* tabiri kullanılır.⁵⁰

Kur’an’da, “sürekli kalıcı olmayı” ifade eden ve genelde çoğul haliyle gelen “*hâlidîn*” (tekili “*hâlid*”) kelimesi ile “‘‘ebedilik’’ manasını içeren “*ebed*” kelimesinin, cehennemlikler hakkında, birlikte (*hâlidîne fihâ ebeden* şeklinde) kullanıldığı üç âyet vardır: “*İnkâr edip haksızlık yapanlara gelince Allah onları ne bağışlayacak ne de bir yola iletecektir. Ancak içinde ebedi kalacakları cehennem yoluna iletecektir. Bu da Allah’a çok kolaydır*” (en-Nisâ 4/168-169); “*Allah inkârcıları lanetlemiş ve onlar için çılgın bir azap hazırlamıştır. (Onlar) orada ebedi olarak kalacaklar, ne bir koruyucu ne de*

⁴⁷ İbn Düreyd, *Cemhere*, III, 201; İbn Fâris, *Mu’cem*, *ebd* md.

⁴⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, *ebd* md.

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü l-Arab*, *ebd* md.

⁵⁰ İbn Düreyd, *Cemhere*, III, 201; Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, *ebd* md.; İbn Manzûr, *a.g.e.*, *ebd* md.

bir yardımcı bulacaklardır” (el-Ahzâb 33/64-65); “Kim Allah’a ve Resûlüne karşı gelirse, bilsin ki ona, **içinde ebedi kalacakları cehennem ateşi vardır**” (el-Cin 72/23). Bu üç âyette kâfirlerin cehennemdeki kalışlarının sonsuza kadar devam edeceği, *hâlidine* kelimesinin *ebeden* kelimesiyle pekiştirilmiş şekilde kullanılmasıyla beyan edilmiştir. Cehennem azabının sonsuz olduğunu kabul eden âlimler de öncelikle bu üç âyeti delil göstermişlerdir. Öte yandan cennetliklerin cennetteki kalışlarının sonsuzluğu da aynı ifade biçimiyle sekiz âyette açıklanmaktadır,⁵¹ bir âyette (Kehf 18/3) ise *hâlidine* kelimesi yerine “kalmak, beklemek” anlamına gelen *mâkisîne* kullanılmıştır.

Azabı geçici görenlerin hulûd kelimesiyle ilgili olarak öne sürdükleri argümanlardan biri de şudur: “...Kur'an'da bir mümini kasten öldürmek suretiyle büyük günah işleyen veya Allah'a âsî olan müminler için de hulûd kelimesi kullanılarak cehennemde kalacakları belirtilmiştir (Nisâ 4/14, 93). Eğer hulûd ebediyet manası taşıyorsa büyük günah işleyen müminlerin de Mu'tezile'nin öne sürdüğü gibi cehennemde ebedi olarak kalacaklarını ve hiçbir zaman buradan çıkamayacaklarını kabul etmek gerekirdi. Hâlbuki Ehl-i sünnet âlimleri arasında müminlerin bir süre azap gördükten sonra cehennemden çıkacakları noktasında icmâ vardır. Şu halde hulûd ebediyet değil uzun süre anlamındadır.”⁵²

Nisâ sûresinin mîras âyetlerinden sonra gelen 14. âyetinde Allah'a ve elçisine isyân eden, O'nun çizdiği sınırları çiğneyen kimselerin cezasının içinde ebedi kalmak üzere (*hâliden fihâ*) cehennem olduğu belirtilir. Saîd b. Cübeyr, Kelbî gibi ilk dönem bilginlerinin yanı sıra Taberî, İbn Atıyye, İbnü'l-Cevzî, Fahreddîn er-Râzî, İbn Kesîr gibi müfessirlere göre “Allah'a isyân eden”den maksat, miras taksiminde haksızlık yapmak suretiyle günah işleyen mümin değil, ilâhî taksimi reddeden, bu konuda Allah'a karşı gelen kimsedir. Nitekim İbn Abbâs'tan gelen bir rivayete göre bu âyet, mîras âyetleri inince inkârcılardan (münâfıklar) bir şahsın, “Ata binmeyen, savaşa iştirak etmeyen, ganimet kazanmayan kimse (kadın, çocuk) şimdi malın yarısını veya tamamına vâris mi olacak?” diyerek ilâhî taksimi reddetmesi üzerine inmiştir. Böyle bir kimse cehennemde ebedi kalacaktır.”⁵³

⁵¹ bk. Nisâ 4/57, 122; Mâide 5/119; Tevbe 9/22, 100; Tegâbun 64/9; Talâk 65/11; Beyyine 98/8.

⁵² İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, s. 367; Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, *DİA*, IV, 308.

⁵³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Şâkir), VIII, 72.

Âyetin lafzının umum olmasını ve buna bağlı olarak âyetteki tehdidin kapmasına müminin de girebileceğini düşünen âlimler ise ilâhî tehdidin mümin hakkında tövbe ile veya öbür dünyada Allah'ın onu bağışlamasıyla ortadan kalkacağını söylerler.⁵⁴ Son dönem müfessirlerinden İbn Âşûr ise hulûd'un uzun müddet manasında olmasını sadece bir ihtimal olarak değerlendirir.

Bir mümini kasten öldürenin cezasının içinde ebedî kalmak üzere (hâlden fihâ) cehennem olduğunu bildiren Nisâ'nın 93. âyeti hakkında de benzer şeyler söylenmiştir. Bir sahâbîyi öldürdükten sonra irtidad edip Mekke'ye kaçan ve fetih günü öldürülen bir şahıs hakkında indiğini dikkate alan bâzı âlimler, tehdidin kâfirler yani müminin kanını helal addederek öldüren kimseler hakkında olduğunu söylemişlerdir.⁵⁵ Tövbe veya Allah'ın bağışlamasıyla cezanın kalkacağını söyleyenler de vardır.⁵⁶ Hatta ilk dönem âlimleri içerisinde, mümin de olsa kâtilin tövbesinin kabul edilmeyeceğini dile getirenlerin sayısı az değildir.

Aslında bu farklı görüşlerin ortaya çıkmasının ana nedeni şudur: Nisâ 93'te mümin kâfir ayırımı yapılmadan kâtilin cehennemde ebedî kalacağı belirtilmiştir, hâlbuki aynı sûrenin 48 ve 116. âyetlerinde Allah'ın şirk dışındaki günahları bağışlayacağı duyurulmuştur; Hz. Peygamber de mümin olarak ölen kimsenin cehenneme gitse de orada ebedi kalmayacağını açıklamıştır. Bu durumu dikkate alan İslâm âlimlerinin çoğu, söz konusu ebedi azap tehdidinin mümin hakkında tövbe ile veya âhirette ilâhî affa uğramak suretiyle ortadan kalkacağını savunurlar.

Gerçi İbn Atıyye'ye göre, kâtilin mümin olması durumunda âyetteki hulûd kelimesi “uzun müddet kalmak” manasına gelebilir. Tıpkı hükümdarları için halkın ebedi yaşama dileğinde bulunmaları (*tahlîd*) gibi. Âyette hulûd'dan sonra “ebeden” kaydının gelmemiş olması da bunu gösterir. Çünkü *hulûd* ile *ebed* kelimeleri Kur'an'da ancak kâfirler söz konusu olduğunda birlikte kullanılmıştır.⁵⁷ İbn Atıyye'den sonra benzer yaklaşımda bulunan müfessirler de olmuştur. Ancak onları böyle bir mana

⁵⁴ Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, Riyad 1993, II, 267.

⁵⁵ Taberî, (Şâkir) IX, 61; Begavî, *a.g.e.*, II, 267.

⁵⁶ Taberî, (Şâkir) IX, 62-63.

⁵⁷ *el-Muharrerü'l-vecîz*, II, 95.

vermeye iten şey, hulûd kelimesinin hakiki anlamıyla ebedilik anlamı içermemiş olması değil, müminin cehennemde ebedi kalmayacak olmasıdır. Bu gerçekten hareketle onlar hulûd kelimesinin müminler hakkında mecazen “uzun müddet kalmak” manasında kullanılmış olabileceğini söylemişlerdir. Üstelik bu yaklaşım, onların güçlü olarak savundukları bir şey de değildir. Konuyla ilgili en yaygın ve makul görüş şudur: Hulûd kelimesi ebedilik bildirmekle birlikte, bazı âyetlerde müminleri de kapsayabilecek tarzda umum olarak yöneltilen “cehennemde ebedi kalma” tehdidi, müminler için tövbe etmeme veya ilâhî affa uğramama şartına bağlıdır; tövbe ile veya af ile öngörülen sonsuz ceza hükmü ortadan kalkar.

Sözün özü; *hulûd* ve *ebed* kelimeleri, “sonu olmayan zaman” anlamını ifade etmektedir; bu anlamı ifade etmediğini kesin bir dille söylemek mümkün değildir. Araplar –yukarıda geçtiği üzere- bu kelimeleri dünyevî konularda “uzun zaman” manasında kullanmış olabilir. Bu tür kullanımlar her dilde söz konusu olur. Hatta bu iki kelime, İbn Atıyye’nin dediğinin tersine, “uzun zaman” anlamında hakîkî, “sonsuzluk” anlamında mecâzî de olabilir; bir dilde kelimelerin -teker teker- hangi anlamının hakiki hangisinin mecazi olduğunu kesin olarak tespit etmek her zaman mümkün olmaz. Bir kelimenin hangi manada kullanıldığını tespit edebilmek için öncelikle kullanıldığı alana bakmak lazımdır. Dünyevî alanda kullanıldığında, meselâ *müebbed hapis* dendiğinde, ilgili şahsın yaşamının sonuna kadar, yani uzun süre manasının kastedildiği açıktır. Benzer şekilde bir sanat eseri için *âbide* dendiğinde, onun çok uzun süre ayakta kaldığı ve kalacağı anlatılmak istenir. Dünya sonlu olduğundan ondaki herhangi bir nesne için “sonsuz” tabirini kimse hakiki anlamda kullanmaz. Peki, bu iki kelime âhiret alanında kullanıldığında hangi manaya gelir? Bunu tespit için, öncelikle âhiret hayatının zaman boyutunu bilmek gerekir. Gerek Kur’an gerekse hadisler âhiretin bir sonunun olmadığını açıklamaktadır. Bunu azabın sonlu olduğunu söyleyenler de kabul etmektedir. Şu halde, tartışma konusu olan hulûd ve ebed sözcükleri Kur’an’da sonu olmayan âhiret alanında kullanıldığına göre, bunların ebedilik bildirdikleri yönündeki yaklaşım dil ve mantık açısından gayet tabii karşılanmalıdır; dünyadaki bir nesne için “ebedi” demek, dünya durdukça kalıcı; ahiret hayatı için söz konusu olduğunda ise ahiret var oldukça demektir. Sırf sözlük anlamdan hareket edilecek olursa, sonsuzluk bildiren tek bir sözcük bulmak dahi güçleşir; azabın sonlu olduğunu öne sürenlerin yaptıkları gibi. Onların

yolundan yürünecek olursa cennetin de sonlu olduğu sonucuna ulaşmak zor olmaz. Çünkü cehennemin geçici olduğunu söyleyenler, onlarca âyetle geçen *hulûd*, *ebed* gibi sözcükleri –azap için de kullanıldığından- bir tarafa bırakıp cennetin ebediliğini ispat için bir âyetle kullanılan “*dâim*”e (Ra’d 13/359) ve buna benzer bir iki sözcüğe sarılmışlardır.⁵⁸ Üstelik “*dâim*” kelimesi de sözlükte “hareketsiz olmak (sükûn), bir şeyin üzerinden uzun süre geçmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁹ Daha önce zikredildiği üzere üç âyetle, kâfirlerin cehennemde ebedi kalışları, *hulûd* ve *ebed* sözcükleri birlikte kullanılarak belirtilmiştir. İbn Atıyye’nin dediği gibi, böyle bir kullanım inkârcıların azabının sonsuz olacağı yönünde önemli bir delildir.

Azabı sonlu görenler söz konusu iki sözcüğün anlam alanını sınırlandırırken üç ayrı sözcüğü de gündeme taşırlar: “Hulûd ve ebed kelimelerinin sonsuzluk manasında olmadığını gösteren bir başka husus da kâfirlerin cehennemde kalışlarının *mesvâ*, *lûbs* ve *mûks* kelimeleriyle ifade edilmiş olmasıdır. Bu üç kelimenin ilki “durak, konaklama yeri”, diğer ikisi ise “belli bir müddet beklemek ve gecikmek” anlamlarındadır. Mâlik adındaki cehennem muhafızının kâfirlere “bekleyeceksiniz” demesi (Zuhruf 43/77), cehennemden “konaklama yeri” diye bahsedilmesi (Nahl 16/29; Ankebût 29/68) ve ölümden haşre kadar insanların kabirde geçirdikleri sürenin “lûbs” kelimesiyle anlatılması (Yûnus 10/45), âhiret azabının sonlu olduğunu göstermektedir. Aynı kelimeler cennet ehli hakkında kullanılmamıştır. “Lûbs” ayrıca “ahkâb” ile bir arada kullanılarak cehennemin cennetten farklı bir devam sürecine tabi olduğuna işaret edilmiştir.”⁶⁰

Öncelikle, bu üç kelimenin cennet ehli hakkında kullanılmadığı iddiasının doğru olmadığını belirtmeliyiz. En azından *mûks* sözcüğü bir âyetle (Kehf 18/3) cennetlikler hakkında kullanılmıştır. Öyleyse cennetin de sonlu olduğunu mu söylemeliyiz?!

Sözlüklere bakıldığında üç kelimenin de mutlak olarak “durmak, ikâmet etmek, beklemek” anlamına geldiği görülür.⁶¹ İddia sahiplerinin lûbs ve

⁵⁸ bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, *DİA*, IV, 308.

⁵⁹ Mesela bk. Râgıb el-İsfahâhî, *el-Müfredât*, *dvm* md.

⁶⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, *DİA*, IV, 308.

⁶¹ İbn Düreyd, *Cemhere*, I, 170 *svy* md.; I, 203 *lbs* md.; II, 49 *mks* md.; İbn Fâris *mks*, *lbs*, *svy* md.

müks sözcüklerindeki “beklemek” manasını “belli bir müddet” ile nasıl sınırlandırdıklarını anlamak güçtür. Diğerlerine göre Kur'an'da en çok geçen lübs sözcüğü hemen her geçtiği yerde zaman belirteci ile birlikte kullanılmıştır; dolayısıyla belli bir müddetin kastedildiği, kelimenin kendisinden değil birlikte kullanılan zaman belirtecinden anlaşılmaktadır. Zuhurf 77'deki “bekleyeceksiniz” (*innekü m mâkisûn*) ifadesine gelince, o, herhangi bir zamanla kayıtlanmış değildir. Kaldı ki, Mâlik'in “bekleyeceksiniz” sözünü “cehennemde bekleyeceksiniz” şeklinde anlamak ne kadar isâbetlidir? İleride (B/5) tekrar gündeme geleceği üzere, Mâlik, cehennemliklerin “*Rabbîn (barî) bizi öldürsün!*” şeklindeki sual ve isteklerinin cevâbını “bekleyeceksiniz” demektedir. Nitekim bir hadiste onların bu isteklerine (âhiret yılıyla) kırk sene sonra cevap verileceği, neticede cehennemden çıkmaları bir yana bir daha konuşmalarına dahi izin verilmeyeceği belirtilir.⁶²

Burada, ayrıca, belirtilmelidir ki; hulud ve ebed sözcüklerinin sonsuzluk bildirmediği hükmüne, aynı konuda lübs, müks, mesvâ gibi kelimelerin kullanılmış olmasından hareketle ulaşmak doğru olmaz. O takdirde, cennet için huld, hulûd, müks, ebed vb. sözcüklerin kullanılmış olmasından hareketle, birilerinin “dâim” kelimesinin de sonsuzluk bildirmediğini; cennetin de sonlu olduğunu iddia etmesini garipsememek gerekir.

Azâbı sonlu görenlerin bir başka gerekçeleri de şudur: “Kur'an'da cennet ehlinin buradan “çıkarılmayacakları” belirtilirken (Hicr 15/48) cehennem ehli için aynı ifade kullanılmamış, onların cehennemden çıkmak istedikleri zaman “çıkamayacakları” (Mâide 5/37) ve çıkmalarına dair hükmü vermenin Allah'a ait olduğu (Mümin 40/11-12) bildirilmiştir. İki ifade arasındaki fark açıktır.”⁶³

Bu konuda birçok şey söylenebilir. Ancak kısaca şunu belirtmeliyiz: Cennet ehlinin bulundukları yerden “çıkarılmayacakları”na dair açıklama, onların o nimetlerden asla mahrum edilmeyeceklerini, kimsenin kendilerini oradan çıkarmayacağını belirtir. Cennetliklerin cennetten çıkmak için bir talepte bulunmaları beklenmez ki “çıkamayacakları” açıklansın. Diğer

⁶² Hâkim bu rivâyetin Buhârî ve Müslim'in şartlarını taşıdığını söylemiş, Zehebî de ona muvafakat etmiştir (bk. *el-Müstedrek*, VIII, 3146).

⁶³ Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, *DİA*, IV, 308.

taftan cehennemliklerin “çıkma istediklerinde çıkmayacakları”nın açıklanması da gayet yerinde bir ifadedir. Çünkü cehennemlikler çıkmak istemeyecekler mi ki kendilerine “siz çıkarılmayacaksınız” densin. Şu halde, iki ifade arasındaki farkı görmek lazımdır. Mümin sûresinde “hüküm Allah’a ait olduğu”nun ifade edilmesine gelince, bundan, Cenâb-ı Hakk’ın cehennemden çıkmaları yönünde hüküm vereceği/verebileceği sonucuna ulaşmak olsa olsa zorlama bir teville mümkün olur.

3. İlâhî rahmetin genişliği

Cehennemin fânî olduğunu öne sürenlerin sıklıkla kullandıkları argümanlardan birisi de ilâhî rahmetin her şeyi kuşatıcı olması özelliğidir. Onlar bu konudaki gerekçeleri –kabaca- şudur: Allah’ın rahmeti her şeyi kuşatmış, gazabını da geçmiştir. Kullarına âhirette de rahmetiyle muamele edeceğini vaat etmiştir. Ayrıca, naslardan anlaşıldığı kadarıyla azap etmek Allah için zâtî değil ârizî bir sıfattır, hâlbuki rahmet, zâtî bir sıfat olduğu için devamlıdır. Bütün bunlar dikkate alındığında, öbür dünyada kâfirleri ebedi cehennemde bırakmak ilâhî rahmete ters düşer; bunu iddia etmek rahmeti sınırlamak demektir.⁶⁴

İlâhî rahmetin genişliğini ve kuşatıcılığını belirten âyetlerden ikisi En’âm sûresinde “*O (Allah) merhamet etmeyi kendisine yazdı*” (6/12) ve “*Rabbınız merhamet etmeyi kendisine yazdı*” (6/54) şeklinde geçer. Bu âyetler siyâk ve sibâklariyle birlikte okunduğunda şu manayı ifade eder: Allah’ın eşya ile olan yaratma ve sâir alanlardaki ilişkisi, başlangıç itibarıyla rahmetten ibarettir. O genelde bütün yaratıkları, özelde insanları rahmetinin bir eseri olarak var etmiş ve O’nun rahmeti bunlar üzerinde başlangıçtan itibaren tezahür etmiştir. Bu anlamda, O’nun rahmetinden hissesi bulunmayan hiçbir yaratık yoktur. İnsanı fitrat-ı selîme üzere yaratması; ona akıl, seçme hakkı ve hürriyet vermesi; gerek iç dünyasına gerekse dış dünyasına Allah’ın varlığını, birliğini, yetkin sıfatlara sahip olduğunu gösteren kanıtlar yerleştirmesi; peygamberler gönderip ilâhî kitaplar indirmek sûretiyle Allah’ı tanıma, gösterdiği yoldan gitme, azabı gerektiren hallerden sakınma imkânı bahşetmesi hep o geniş rahmetin tezahürlerindendir. İnkârcılara

⁶⁴ İddia hakkında bilgi için bk. İbn Kayyim, *Hâdi’l-ervâh*, s. 353 vd.; Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, *DİA*, IV, 307.

mühlet vermesi, günahkâr müminlerin tövbelerini kabul edici olması da o rahmet sayesinde. Nitekim En'âm sûresinin yukarıda meâli verilen 54. âyetinin devamındaki “Sizden kim bir günah işler de sonra ardından tövbe eder ve halini düzeltirse, bilsin ki O (Allah) çok bağışlayan, çok esirgeyendir. Böylece suçluların yolu belli olsun diye ayetlerimizi iyice açıklıyoruz” şeklindeki beyan da, “Allah’ın kendine rahmeti yazmış olması” ile neyin kastedildiğini, bir bakıma, tefsir etmektedir.

Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki rahmet Cenâb-ı Hakk’ın kendine ahlâk edindiği bir vasıftır; O, yaratıklarına rahmet etmeyi ilke edinmiştir. Ve bu ilke, dünyada mümin kâfir her insan için geçerlidir. İlâhî gazaba gelince, o, ilâhî ahlâkın bir gereği değildir, yani insanları yaratma ve yaşatmadaki temel ilkesinde onlara gazap etme yoktur. Gazap, gerçekte, mükellef durumdaki yaratıkların, Allah’ın buyruklarından uzaklaşmaları sebebiyle söz konusu olan bir vasıftır; yani ilâhî gazabın sebebi insanın olumsuz fiilleridir, yoksa tek taraflı olarak Allah’tan kaynaklanmamaktadır.

Ancak, durumun böyle olmasından, inkârcılara ve günahkârlara ilâhî gazabın gereği olan azâbın ilismeyeceği sonucu kesinlikle çıkmaz. Aksine, Allah’ın o kuşatıcı rahmetini ve hürriyet nimetini suiistimal eden, fitratı değiştirip bozmaya kalkışan, âyet ve delillerden yüz çevirip kitapları yalanlayan, peygamberleri alaya alan, kısaca ilâhî cezayı gerektirecek tutum ve davranışta bulunanlara mühlet verip hemen cezalandırma yoluna gitmese de, böylelerini zamanı geldiğinde cezalandıracaktır. Bu ceza da, sırf onların işledikleri günahların karşılığıdır. En'âm sûresinin ilâhî rahmetin genişliğini belirten 12. âyetinin devamında “O, geleceğinde hiçbir kuşku olmayan kıyamet günü sizi bir araya toplayacaktır. Kendilerini ziyana uğratanlara gelince, onlar inanmazlar” denilmek suretiyle bu gerçek açıklanmıştır. Aslında bu âyet, sûrenin ilk âyetinde değinilen “Rablerine denk (putlar) tanıyan inkârcılar”ı yaptıklarından vazgeçip, tövbe ile yüce Allah’ın sonsuz rahmetine sığınmaya çağrı niteliği taşımaktadır.

A'râf sûresindeki “Rahmetim her şeyi kuşatmıştır” beyânına gelince, orada söz konusu edilen rahmet, Hz. Mûsâ’nın, seçtiği yetmiş kişilik bir grupla, kavminin buzağıya tapmalarından dolayı tövbe ve dua için kutsal mekan Tur’a “buluşma vaktinde” çıktıkları zaman onları yakalayan korkunç sarsıntı üzerine yaptığı duâya verilen ilâhî cevap vesilesiyle zikredilir: “...Mûsâ dedi ki: Ey Rabbim! Dileseydin onları ve beni daha önce helak

ederdin. İçimizdeki beyinsizlerin işledikleri yüzünden bizi helâk edecek misin? Bu iş, senin imtihanından başka bir şey değildir; onunla dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletirsin. Sen bizim velîmisin. Artık bizi bağışla ve bize acı! Sen bağışlayanların en iyisisin. Bize bu dünyada da âhirette de iyilik/güzellik yaz. Şüphesiz biz sana yöneldik. (Allah) buyurdu ki: Azabıma dilediğimi uğrattırım; rahmetim ise her şeyi kuşattı; ileride onu (rahmetimi) takvalı davrananlara, zekatı verenlere ve âyetlerimize inananlara yazacağım. Onlar ki, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî Peygamber'e uyarlar..." (7/155-157).

Görüldüğü gibi âyette "Rahmetim her şeyi kuşattı" buyrulmuştur ki – daha önce açıklandığı üzere- bu, genelde, evrende ilâhî rahmetten pay almayan hiçbir varlığın bulunmadığını gösterdiği gibi, -âyetin siyak ve sibakı dikkate alındığında- "her şeyi kuşatan ilâhî rahmet ile" özelde, ne kadar büyük olursa olsun işlenen günahları tövbe edenler için bağışlama, işleyenlere ağır yükümlülükler yüklememe, onları günahları yüzünden helâk etmeme yönündeki ilâhî merhamet kastedilmiş olmalıdır. Nitekim Cenâb-ı Hak, âyetin devamında o engin rahmetini âhir zaman peygamberi Hz. Muhammed'e tabi olan müttakîlere yazacağını belirtmiştir. Muhammed ümmetinin, günahları yüzünden dünyada "toplu helâk" cezasından muaf tutulması da bu rahmetin bir uzantısı olarak kabul edilmiştir. İlâhî rahmetin genişliğini dile getiren 56. âyette "azâbıma dilediğimi uğrattırım/uğratacağım" denmesi de, "kuşatıcı rahmetin", suçluları cezalandırmaya engel teşkil etmeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır. Âhirette sonsuz azaba maruz kalacak olanlar, neticede, merhamete değer olmaktan çıkmış, azabı hak etmiş kimselerdir.⁶⁵

Mümin (Gâfir) sûresinin baş tarafında, Cenâb-ı Hakk'ın günahı bağışlayıcı, tövbeyi kabul edici, azabının çetin olduğu; inkârcıların sırf kendi işledikleri günahları yüzünden azaba duçar kılındıkları, cehennemlik oldukları belirtildikten sonra, Arşı taşıyan ve onun etrafında bulunan meleklerin müminler için yaptıkları şu duaya yer verilir "Rabbimiz" *Sen rahmet ve bilgi bakımından her şeyi kapladın, tövbe edip senin yoluna uyanları bağışla, onları cehennem azabından koru!"* (40/7).

⁶⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2295.

Müfessir İbn Âşûr, - öncesi ve sonrasını da dikkate alarak- âyette bahis konusu olan “ilâhî rahmetin her şeyi kuşatması” hususunu, dünya ile alakalı görmüştür; dünyada rahmete muhtaç hiçbir şey yoktur ki o rahmetten kendine düşen payı almış bulunmasın. Melekler de müminler için işte o rahmeti vesile edinerek, tövbe edip hak yolda yürüyen müminler için bağışlanma duasında bulunmaktadırlar. Şu halde, âyetin, “âhirette –güya- inkârcıları da kuşatacak genişlikte bir rahmet” ile alakası yoktur. Meleklerin **“tövbe eden ve Allah’ın yoluna uyan müminler”** için dua ettiklerinin açıklanması da, konumuz açısından, dikkat çekicidir. Gerçi Şûrâ sûresinin 5. âyetinde meleklerin “müminler” kaydı olmaksızın **“yerdekiler”** için mağfiret diledikleri belirtilir. Fakat İbn Âşûr’un da dediği gibi ardından gelen âyetler ve ayrıca Mümin sûresinin yukarıda bahsedilen âyeti, “yerdekiler” ile müminlerin kastedildiğini gösterir.⁶⁶ Dolayısıyla Musâ Bigiyef’in “bütün insanlığı cehennem azabından korumak” uğruna Kur’an bütünlüğünü alt üst edip İslâm âlimlerini de cahillikle suçlayıp, meleklerin mümin kâfir bütün insanlar için dua ettikleri, âyetin sonundaki “İyi bilin ki, Allah çok bağışlayan çok esirgeyendir” açıklamasının da meleklerin duasının kabul edildiğini gösterdiği yönündeki iddiası katıksız subjektif yaklaşımın en güzel örneğini teşkil eder.⁶⁷ Bir kere âyet, Allah’ın azametinden ve yüceliğinden ötürü göklerin az kalsın çatlayacağını ifade ile başlar ki, benzer bir ifade Meryem sûresinde (19/90) müşriklerin Allah’a çocuk isnad etme günahının büyüklüğünü ifade için kullanılmıştır. Meleklerin dünyadaki dualarıyla müşrikler dahi bağışlanma kapsamına girmiş ise, -âhirete yönelik azap tehdidi içeren onca âyet bir yana- Şûrâ âyetinin devamında, Allah’ın müşrikleri gözetim altında tuttuğunu, amellerini teker teker saydığını, (ileride cezalandırmak üzere) koruyup kaydettiğini; kıyamet gününde insanların ikiye ayrılıp bir bölüğün cennette bir bölüğün ise cehennemde olacağını; zâlimler için ne bir velînin ne de yardımcının bulunacağını bildiren âyetlerin ne anlamı kalır?!

Evet, bu âyetin tefsiri vesilesiyle meleklerin dünyada mümin kâfir bütün insanlar için dua ettiğini söyleyen âlimler olmuştur, ama onlar, meleklerin

⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIV, 91.

⁶⁷ bk. *İlâhî Adâlet*, s. 309-311.

kâfirlere yönelik duasının, onların da hidayete erdirilmeleri yönünde olduğunu söylemişlerdir. Tıpkı müminlerin “Kâfirlere, zâlimlere hidâyet nasip et!” tarzındaki duaları gibi. Veya onlar, yeryüzü halkına rızkı kesmemesi, yağmur yağdırması, felaket göndermemesi, günahkârlara mühlet vermesi... yönünde meleklerin Allah’a yapmış oldukları dualardan ya da insanlara iyiliği ilham etmelerinden söz etmişlerdir. Her hâlükârda, Şûrâ âyetinde sözü edilen istiğfar/dua, meleklerin dünyada yapmış oldukları istiğfarı konu edinmektedir. Üstelik âyetin asıl amacı, başta putperestler olmak üzere inkârcıları ve günahkârları azamet sahibi yüce Allah’tan inen Kur’an vahyine kulak vermeye, içinde bulundukları yanıltan vazgeçip tövbe ve istiğfara davet etmektir.

Buraya kadar yapılan açıklamalar göstermektedir ki; aslında, ilgili âyetlerde açıklanan ilâhî rahmetin kuşatıcılığı konusu, özellikle dünya hayatı ile ilgilidir ve bu âyetlerde azabın da var olacağı ya doğrudan ya da dolaylı olarak dile getirilmiş, yani rahmetin mutlak olmadığına işaret edilmiştir. Tabii, bunun böyle olması, Cenâb-ı Hakk’ın rahmetinin dünya ile sınırlı olduğu anlamına gelmez. Aksine insanlara yönelik ilâhî rahmet öbür dünyada da tecelli edecek, hatta dünyadakinden kat kat fazla olmak üzere. Peki, ilâhî rahmet öbür dünyada kimlere yönelik olarak işleyecektir? Bunun cevabını öncelikle Kur’an’da aramak lazımdır. İlgili âyetlere baktığımızda uhrevî rahmetin müminlere yönelik olacağı açık bir biçimde kendini göstermektedir. İnkârcıları âdil bir şekilde cezalandıracak olmasının dışında, rahmetinin onları da kuşatıp azabı sona erdireceğine dair açık tek bir âyet dahi yoktur. Tersine, onlara yönelik azabın sürekli olduğunu vurgulayan çok sayıda âyet bulunmaktadır.

Rivâyete göre İkrime bir keresinde şöyle demişti: “Kıyâmet günü Allah, kulları arasında hüküm verme işini bitirirince, Arş’tan içinde ‘Şüphesiz rahmetim gazabımı geçmiştir ve ben erhamürrâhimîn’im’ yazan bir yazı çıkarır. Ve cennete girenlerin sayısı kadar insanı cehennemden çıkarır”. Yanında bulunanlardan birisi İkrime’ye “Kur’an’da ‘Onlar (kâfirlere) ateşten çıkmak isterler fakat oradan çıkıcı değillerdir. Onlar için kalıcı bir azap vardır’ (Mâide 5/37) buyruluyor, onların cehennemden çıkacağını nasıl söylersin? deyince, o, “Yazık sana! Âyette sözü edilenler, cehennemin asıl

yerlisi olacak (inkâr üzere ölen) kimselerdir” cevabını vermiştir.⁶⁸ Benzer bir haber İbn Abbâs’a da nisbet edilir.⁶⁹

İman üzere ölmüş cehennemliklerin ilâhî rahmet ve şefaitle çıkacağına dair çok sayıda sahih hadis mevcut olup onları burada kaydetmeye gerek yoktur. Ancak azabı bütünüyle geçici görenler, bu hadislerde yer alan bazı ifadelerle istidlal etmektedirler. Bunlardan birisi de Buhârî ve Müslim’in Ebû Saîd el-Hudrî rivâyetiyle kaydettikleri bir hadistir.⁷⁰ Uzunca olan hadise göre peygamberler, melekler ve müminler ehl-i iman olarak bilip tanıdıkları kimseler hakkında şefaât ettikten sonra Cenâb-ı Hak “Geriye benim şefaâtim kaldı” buyurur ve cehennem ateşinden bir tutam alıp bir kısım insanları çıkarır. Cennet halkı onlara “Rahmân’ın âzatlıları” derler, Rahman, **hiçbir amel veya hayır işlememiş** bu kimseleri cennete dâhil etmiştir.⁷¹

“Hiçbir hayır veya amel işlememiş” ifadesinin kâfirleri de kapsadığı söylenebilir mi? Hadis bir bütün olarak değerlendirildiğinde, böyle bir yargıya varmanın mümkün olmadığı görülür. Çünkü rivâyetlerde yalnızca ehl-i tevhid şefaât konusu edilmektedir. Kaldı ki hadiste cehennemden en son aşamada Allah’ın şefaati ile bir kısım insanların çıkarılacağı belirtiliyor, cehennem halkının tamamının değil. Sonra Müslim’in Enes b. Mâlik’ten rivayetle kaydettiği bir hadiste Hz. Peygamber Allah’ın izniyle pek çok insana şefaât eder, nihayet dünyada yalnızca kelime-i tevhidi dile getirmiş, başkaca bir ameli olmayan kimseler hakkında da şefaât izni isteyince Cenâb-ı Hak: “Bu senin hakkın değildir” veya “Bu sana bırakılmamıştır, lâkin izzetim, azametim... hakkı için “Lâ ilâhe illallâh diyenleri ben çıkaracağım” buyurur.⁷² Hâkim en-Nîsâbü’rî, benzer bir hadisi Ebû Sâîd el-Hudrî’den naklen kaydetmiştir.⁷³ Zaten, hadislere göre, müminlerin şefaati, dünyada mümin olarak tanıdıkları kimselere yönelik olacaktır. Melekler ise yüzlerinde secde izi bulunan (yani iman yanısıra amel de işlemiş) cehennemlikleri çıkaracaklardır, ehl-i tevhidin tamamını değil. Çünkü

⁶⁸ Abdürrezzak b. Hemmâm, *el-Müsannef* (nşr. Habîbürrahmân el-A’zamî), Beyrut 1403/1983, XI, 411.

⁶⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân* (Şakir), X, 294.

⁷⁰ meselâ bk. Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur’an*, s. I/51 (Giriş).

⁷¹ Buhârî, Tevhid 24; Müslim, İman 302.

⁷² Buhârî, Tevhid 36; Müslim, İman 326.

⁷³ *el-Müstedrek*, VIII, 3132.

melekler de, insanlar gibi, ancak işin zahirini bilebilirler. Bütün bunlardan anlaşılır ki şefaathçilerin şefaati, kendilerinde iman alameti bulunan ve özellikle az da olsa amel işlemiş cehennemlikler hakkında gerçekleşecektir. Cenâb-ı Hak ise kelime-i tevhidi dile getirmenin dışında bir ameli olmayan, bu yüzden şefaathçilerin tanıyamadıkları kimseleri dahi azaptan kurtaracaktır. Yani cehennemden ehl-i tevhidin dışında kimse çıkacak değildir.⁷⁴

Dolayısıyla, peygamberler, melekler ve müminler kalplerinde zerre miktarı iman taşıyan bütün cehennemlikleri oradan çıkaracak, geriye ehl-i küfür kalacak ve Allah da onlara şefaath edecek değildir. Kâfirler hangi özellikleri ile şefaati hak edeceklerdir?! Kaldı ki, yukarıda belirttiğimiz gibi, hadislerde Cenâb-ı Hakk'ın cehennem halkının tamamını değil bir kısmını çıkaracağı tasrih ediliyor. Ki bunlarla ehl-i tevhidin kastedildiğini söz konusu hadislerin yanında başka rivayetler de desteklemektedir.

Öte yandan Mekke döneminde inen Zümer sûresinin 53. âyeti Cenâb-ı Hakk'ın rahmetinden ümit kesmemek gerektiğini, Allah'ın bütün günahları bağışlayacağını açıklamaktadır. Musa Bigiyef'in dediği gibi âyette sözü edilen ilâhi mağfiret, öbür dünyada kâfirlere yönelik olarak da işleyecek midir?⁷⁵ Öncelikle belirtilmelidir ki, siyâkı da dikkate alındığında âyet, insanları dünyada en kısa sürede tövbe etmeye çağırmakta, ilâhi mağfiretin şirk ve inkâr da dahil bütün günahları -tövbe ve inâbe ile- silecek genişlikte olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla âyetin öbür dünyadaki af ve mağfiret ile bir alakası yoktur. Âyet mutlak olsa bile Medîne döneminde inmiş olan Nisâ sûresinin 48 ve 116. âyetleri Allah'ın kendisine şirk koşulmasını (inkârı) aslâ bağışlamayacağını açıkça ifade etmektedir. Küfür üzere ölenleri Allah'ın asla bağışlamayacağına, tövbelerini kabul etmeyeceğine dair âyetlere daha önce yer verilmişti (bk. A/5).

Burada değinilmesi gereken bir husus kalmaktadır. O da, Mâide sûresinin 118. âyetinde zikredildiği üzere Hz. Îsâ'nın, şirke düşen ümmeti hakkında Allah'ın huzurunda “*Eğer onlara azap edersen şüphesiz onlar senin kullarıdır. Eğer onları affedersen, hiç kuşku yok sen hem izzet hem hikmet sahibisin*” diyecek olmasıdır. Musa Bigiyef, âyetten, Hz. Îsâ'nın,

⁷⁴ bk. İbn Receb el-Hanbelî, *et-Tahvîf mine'n-nâr ve't-ta'rîf bi hâli dâri'l-bevâr*, İskenderiye, ts., s. 286.

⁷⁵ bk. *Îlâhî Adalet*, s. 303-305.

müşrik kavmi için kıyâmet günü bağışlanma duası yapacağı yönünde bir anlam çıkarmıştır.⁷⁶

Müfessirler, müşrik (kâfir) olarak ölenler için istiğfarın câiz olmadığını dikkate alarak âyete değişik yorumlar yapmışlardır. Bunların en makulü şudur: Hz. İsa bu sözü, hesap verme makamında işi “Büyük Mahkeme”nin hâkimi yüce Allah’a, O’nun meşîetine havâle etme, vereceği her türlü hükme rızâ beyanı ve bir de O’na karşı edebin bir gereği olarak dile getirecektir. Yoksa o bu sözüyle ümmetinden müşrik olanlar hakkında şefaât dileyecek değildir. Nitekim sözünün sonunda “*Sen izzet ve hüküm hikmet sahibisin*” ifadesinin yer alması da bu yorumu teyit etmektedir; şefaât dileği olsaydı Allah’ın mağfiret ve rahmet sıfatını vurgulardı. Sonra dünyada iken inkârcı kavmine “*Bilinmeli ki her kim Allah’a ortak koşarsa Allah ona cennet yüzü göstermeyecek ve onun varacağı yer cehennem olacaktır. Zâlimlerin yardımcısı da olmayacaktır*” (Mâide 5/72) diyen Hz. İsa’nın öbür dünyada onlar için şefaât talebinde bulunacak olması beklenen bir şey değildir. Şefaât talebinde bulunacağı farz edilse bile, üzerinde durduğumuz Mâide’nin 188. âyetinden sonra gelen ve Cenâb-ı Hakk’ın Hz. İsa’ya cevabını içeren âyet inkârcıların bağışlanmayacağı yönünde ilâhî bir beyân niteliğindedir.

Hz. İsa’nın sözüne benzer bir ifadeyi zamanında Hz. İbrâhim dile getirmişti: “*Rabbim! Onlar (putlar), insanlardan birçoğunun sapmasına sebep oldu. Bundan böyle kim bana uyarırsa o bendendir; kim de bana karşı gelirse artık sen çok bağışlayan, çok esirgeyensin*” (İbrahim 14/36). Hz. İsa’nın sözü hakkında söylenenler bunun için de geçerlidir. Ayrıca, yanık ve yumuşak huylu olan Hz. İbrahim’in müşrik olan babası için –babası sağ iken- istiğfarda bulunduğunu, ancak onun bir Allah düşmanı olduğu açıklık kazanınca bundan hemen vazgeçtiğini biliyoruz (Tevbe 9/114). Zâten Tevbe sûresinin 113. âyeti, yakın akrabadan da olsa şirk (inkâr) üzere ölen kimseler için bağışlanma duasında bulunmayı yasaklamaktadır. Bundan da anlaşılır ki Hz. İbrâhim’in istiğfarı, babası ve inkârcı kavmi hayatta iken ve iman etme ümidi ile kayıtlıydı. İnkâr üzeri öldüklerinde veya iman etmeyecekleri vahiyle bildirildikten sonra artık bundan vazgeçmiştir.⁷⁷

⁷⁶ bk. *İlâhî Adalet*, s. 311-316.

⁷⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2629.

Bütün bu açıklamalara rağmen, yavrusu ateşe atılan bir annenin ona yönelik merhametinden kat kat daha büyük rahmetin sahibi olan Cenâb-ı Hak, ahirette nasıl olur da kâfirleri ebedî azapta bırakır? denebilir. Öncelikle belirtilmelidir ki, Allah, insanlara dünyada iken hak yolu bildirmiş, şirk ve inkâra düşenleri asla bağışlamayacağını, onları sonsuz azap ile cezalandıracağını Kur'an'da tekrar tekrar vurgulamıştır. İnkâr suçuna böyle bir cezayı uygun görmüş, inkârcılar da bunu bile bile imana yanaşmamışlardır. O, insanlara zulmetmez, cezalandırırken adaleti devre dışı bırakmaz. Onun yasasına göre sonsuz azabı hak eden kâfirin kendisidir. Allah'ın rahmetini, zaaflarla dolu insanın merhametiyle kıyaslamak doğru olmaz. Rivâyetlerine Kütüb-ü sitte'de yer verilen Ebû İmrân el-Cevnî'nin izahına göre Allah nazar ettiği kimseye mutlaka rahmet eder. Şayet O, inkârcı cehennemliklere de nazar edecek olsa rahmeti onları da kuşatırdı. Ne var ki onlara nazar etmemeye hükmetmiştir.⁷⁸ Ebû İmrân el-Cevnî'nin bu izahı, kanaatimizce, meselenin özünü ortaya koymaktadır. Çünkü Kur'an, Cenâb-ı Hakk'ın inkârcılara kıyamet günü nazar etmeyeceğini (rahmet gözüyle bakmayacağını) açıklamıştır (Âl-i İmrân 3/77). Ayrıca inkârcıların cehennemde ebedî kalacaklarını, azaplarının hafifletilmeyeceğini bildiren bir kısım âyetlerde “*ve lâ hümm yunzarûn*” kaydı da yer alır⁷⁹ ki, bir kısım müfessirler bunu, onların ilâhî nazardan mahrum kalacakları tarzında anlamışlardır. Allah'a hesap vereceklerini dünyada unutanları Allah'ın da kıyâmet günü unutacağını yani cehenneme terk edip bütün istek ve feryatlarını cevapsız bırakacağını bildiren âyetleri⁸⁰ de burada dikkate almak gerekir.

Uhrevî cezâyı inkârcılar için ebedi görmeyenlerin gerekçelerinden biri de şudur: Bazı hadislerde belirtildiğine göre⁸¹ cennete girecek olanlar işledikleri ameller sebebiyle değil Allah'ın rahmet ve ihsanı sayesinde bu nimete nail olacaklardır. Buna göre cehennem ehlinin de ilâhî bir lutfâ mazhar olmaları beklenir.⁸²

⁷⁸ İbn Receb el-Hanbelî, *et-Tahvîf mine'n-nâr*, s. 220.

⁷⁹ meselâ bk. Bakara 2/162; Âl-i İmrân 3/88; Nahl 16/85.

⁸⁰ A'râf 7/51; Secde 32/14; ayrıca bk. Tevbe 9/ 67.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 451, 482; III, 362; Buhârî, Rikâk 18; Müslim Manâfîkûn 71.

⁸² bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, *DİA*, IV, 307.

Müminlerin Kur'an ve hadislerde sözü edilen cennet nimetlerine nail olmaları elbette Allah'ın rahmeti sayesinde. Buna kimsenin itirazı olamaz. Çünkü Cenâb-ı Hak, işlenen her bir sevaba en az on katı mükâfat vaat etmektedir. Cennet nimetleri, işlenen amellerle kıyaslandığında gerçekten büyük bir lutuf ve ihsanın ürünüdür. Azap gördükten sonra cehennemden en son çıkacak, buna göre de dünyada kalbi amelinden (iman) başka bedeni bir hayrı bulunmayan mümine Allah'ın cennette vereceği nimetlerin büyüklüğü dikkate alındığında, dünyadaki ameller cennet nimetlerini elde etmede – adalet ölçüsü esas alınacak olsaydı- kifayet etmezdi. Üstelik insan dünyada da sayısız nimetlere mazhar olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında yaptığı ameller dünyada sahip olduğu nimetlerin karşılığı bile olamaz. Ancak, cennete girmede başta iman olmak üzere amellerin hiçbir yararının olmadığını da kimse iddia edemez. Çünkü insan, Allah'ın dostluğunu ancak iman başta olmak üzere yaptığı iyi ameller sayesinde kazanabilmekte ve cennete de bu sayede girebilmektedir (bk. En'âm 6/127). Kur'an, birçok âyetinde, müminlerin cenneti dünyada yapmış oldukları ameller sayesinde hak ettiklerini açıklar.⁸³ Burada A'râf sûresinin 42-43. âyetlerini hatırlatmakla iktifa edilecektir: *“İman edip de iyi işler yapanlara gelince –ki hiç kimseye gücünün üstünde bir vazife yüklemeyiz- işte onlar cennet ehlidir. Onlar orada ebedi kalıcıdırlar. Göğüslerinden kinden ne varsa hepsini çıkarıp atmışlardır. Altlarından ırmaklar akmaktadır. Ve onlar derler ki: Bizi bu nimete kavuşturan Allah'a hamdolsun! Allah bize bahşetmeseydi biz kendiliğimizden elde edemezdik. Hakikaten rabbimizin elçileri gerçeği getirmişler. Onlara, ‘İşte size cennet! Yapmış olduğunuz iyi amellere karşılık o size miras verildi’ diye seslenilir”* Bu iki âyet, cennet nimetleri konusundaki ilâhi lütuf ile beşerî amelin işlevini gayet veciz ve güzel bir şekilde ortaya koymaktadır. Yukarıda zikri geçen hadisleri de bu ve buna benzer âyetler ışığında okuyup anlamak lazımdır. Mâide sûresinde dönemin Hristiyanlarından bir grubun Hz. Muhammed'e inen Kur'an'a gönülden iman beyanlarına yer verildikten sonra *“Böyle söylemelerine karşılık Allah da onları, içinde ebedi olarak kalmak üzere altlarından ırmaklar akan*

⁸³ bk. Nahl 16/32; Meryem 19/63; Zuhuruf 43/72; Ahkâf 46/14; Tûr 52/19; Vâkıa 56/24; İnsan 76/12, 22; Mürselât 77/43.

cennetlerle ödüllendirdi”, ardından “*İnkâr edip âyetlerimizi yalan sayanlar ise cehennemliktirler*” denmesi de gösterir ki, cenneti hak etmenin birinci koşulu iman, cehenneme gitmenin sebebi ise inkârdır. Şu âyet inkâr ve inkâra dayalı kötü amellerin uhrevî cezasının ‘ebedî azap’ olduğunu açıkça belirlemiştir: “(O suçlulara denecek ki:) Bugününüzle karşılaşmayı unutmanızın cezasını tadın. Biz de sizi unuttuk. **Yaptıklarınızdan ötürü sürekli azabı (azâbe’l-huld) tadın**” (Secde 32/14).

4. Bazı âyetlerde azabın *yevm*’e izafe edilerek zikredilmesi meselesi

Cehennemi ebedî görmeyenlerin öne sürdükleri gerekçelerden birisi de şudur: Azaptan söz eden bazı âyetler, onu “bir günün azâbı” olarak niteler: “akîm bir günün azabı”, azîm bir günün azâbı”, “elîm bir günün azabı” gibi. “Bir gün”ün süresi hakkında çeşitli görüşler ileri sürmek mümkün olsa da “gün”ün belli bir zaman parçası olduğu şüphesizdir. Buna karşılık naslar cennet nimetleri için “bir günün nimeti” tarzında bir ifade kullanmamaktadır. Bu da azabın geçici, nimetinse devamlı olduğunu gösteren delillerden biridir.⁸⁴

Kur’an’a baktığımızda azâbın gün ile nitelendiği on bir âyet olduğu görülür. On bir âyetten altısında “büyük günün azâbı”⁸⁵; ikisinde “acı veren (elîm) günün azabı” (Hûd 11/26; Ahkâf 46/21); birinde “kısır günün azabı” (Hac 22/55); birinde “büyük (kebîr) günün azabı” (Hûd 11/3); birinde de “kuşatıcı (muhît) günün azabı” (Hûd 11/84) şeklinde yer alır.

Şuarâ (26/135, 156, 189) ve Ahkâf (46/21) sûrelerinde geçen “büyük günün azabı” ve Hûd sûresinde (11/84) yer alan “kuşatıcı günün azabı” ifadeleriyle yaygın yoruma göre Hz. Hûd, Sâlih ve Şuayb peygamberlerin kavimlerinin helak edildikleri gün, yani dünyevi azap kastedilmektedir ki, bunların cehennem azabıyla alakası yoktur. Benzer şekilde Hac sûresinde “kısır günün azabı” ifadesiyle, müşriklerin Bedir Savaşı’ndaki hezimetlerinin kastedilmiş olması, yaygın bir kanaattir. Hûd sûresinde (11/26) Hz. Nûh’un diliyle ifade edilen “acı veren günün azabı” ifadesine gelince, bununla Tufan’ın veya kıyamet günün kastedilmiş olması muhtemeldir. Sûrenin 32. âyetinde Hz. Nûh’un inkârcı kavminin “bizi tehdit ettiğin azabı başımıza getir” demeleri de dünyevî bir azabın kastedilmiş

⁸⁴ İbn Kayyim, *Hâdi’l-ervâh*, s. 363; Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, *DİA*, IV, 307.

⁸⁵ En’âm 6/15; Yûnus 10/15; Şuarâ 26/135, 156, 189; Zümer 39/13

olma ihtimalini destekler mahiyettedir.⁸⁶ Hûd sûresinde (11/3) müşriklerin şahsında Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'i inkâr edenlere yönelik olarak geçen "Büyük (kebîr) günün azabı" ile Bedir vb. savaşların kastedilmiş olmasını muhtemel görenler olduğu gibi kıyamet gününü dile getirenler de olmuştur.⁸⁷ En'âm (6/15), Yûnus (10/15) ve Zümer (39/13) sûrelerinde "Büyük (azîm) günün azabı" şeklinde yer alanlarla ise kıyamet gününün kastedilmiş olması daha belirgin durumdadır.

Görüldüğü gibi azabın gün ile nitelendiği âyetlerden ancak üç dört tanesi –dünyevi azaba nispeten daha açık biçimde- uhrevî azapla ilgilidir. Burada dikkat çekilmesi gereken en önemli nokta, "gün" (yevmi) sözcüğünün Kur'an'da "kıyamet" hakkında mı yoksa "cehennem" hakkında mı kullanılmış olduğudur. Söz konusu günlerle "kıyamet günü"nün kastedildiği açıktır. Nitekim bir âyette (Mutaffîfîn 83/5) bütün insanların diriltilip Cenâb-ı Hak'ın huzurunda hesap verecekleri zaman için "*büyük (azîm) bir gün*" tabiri yer alır. Ayrıca inkârcıların "kıyâmet gününün azabından" kurtulmak için sahip oldukları her şeyi feda edebilecekleri açıklanır,⁸⁸ o gün Allah'ın inkârcılara kimsenin veremeyeceği azabı vereceği belirtilir (Fecr 89/25).

Bütün bu açıklamaların yanında "günün azabı" ile cehennem azabının kastedildiği kabul edilse dahi, "gün" sözcüğünün sınırlı bir süreyi belirttiğini söylemek güçtür. Daha önce geçtiği üzere, cehennem halkının ateşte devirler (ahkâb) boyu kalacakları açıklanmıştır. Öyleyse "gün" ve "binlerce seneden oluşan devirler" ile sınırlı bir zaman diliminin kastedildiğini söylemek pek mantıklı değildir. Sonra -her ne kadar aksi iddia edilse de- cennet halkı hakkında da "gün" tabiri kullanılmıştır: "***O gün** cennetlikler sefa sürmekle meşguldürler*" (Yâsîn 36/55). Âyetteki "gün" ifadesi, karşı tarafın iddiası esas alındığı takdirde, cennetliklerin nimetlerini zamanla kayıtlamakta, sefalarının uzun da sürse neticede sona ereceğini bildirmektedir. Hâlbuki böyle bir yorumu onlar dahi kabul etmemektedir. Şu âyetleri de örnek gösterebiliriz: "***O gün** cennetliklerin kalacakları yer çok huzurlu ve dinlenecekleri yer pek güzeldir*" (Furkân 25/24); "***O gün** kimi yüzler de mutludur. Yaptıklarından memnun olmuşlardır. Yüksek bir cennettedirler...*"

⁸⁶ bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XII, 45.

⁸⁷ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, III, 150; İbn Âşûr, *a.g.e.*, XI, 319.

⁸⁸ Mâide 5/36; Zümer 39; Meâric 70/11.

(Gâsiye 88/8 vd). “Ey kullarım! **Bugün** size korku yoktur ve siz üzülmeyeceksiniz” (Zuhur 43/68) buyrulur. Şimdi bu âyetlerdeki gün tabiri ile belli bir zaman diliminin kastedildiğini söylemek mümkün müdür?! Eğer “onunla, korku ve üzüntünün artık yok oluşunun başlangıcı, cennet nimetlerine kavuşma anı kastedilmektedir, cennetin süresi değil” diye bir itiraz yöneltilecek olursa, aynı şeyin azabı niteleyen “gün” için de geçerli olduğunu, “ebedi azabın başladığı gün”ün kastedildiğini söyleme hakkımız doğar. İşin doğrusu da budur aslında.⁸⁹ Cennetlikler hakkında “yevmü’l-hulûd” (süreklilik günü)” (Kâf 50/34) denmesi de bunu teyit eder.

Konumuz açısından şu âyet de önemlidir: “*Ateştekiler cehennemin bekçilerine: Rabbinize yalvarın da hiç değilse **bir gün** bizden azabı hafifletsin, derler... (Bekçiler): Kendiniz yalvarın, derler, inkârcıların yalvarmaları da hep boşunadır*” (Mümin 40/49-50). Bundan da anlaşılır ki onlardan azabın tamamen veya bir günlüğüne kalkması bir tarafa, bir günlüğüne hafifletilmesi dahi söz konusu olmayacaktır. Ki, onun “uzun da olsa bir gün” yani sonlu olacağını iddia etmek ne kadar tutarlı olacaktır?!

5. İlk dönem İslâm âlimleri

Azabın inkârcılar için ebedi olmadığını savunanlar, ilk dönem İslâm âlimlerinden birçok ismin de bu görüşte olduğunu öne sürerler. İbn Teymiye, öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziye ve benzer kanaati paylaşanlar, bu konuda bazı kaynaklarda özellikle tefsir kitaplarında yer alan bir kısım rivayetlere

⁸⁹ Muhammed b. İsmail es-San’ânî’nin şu yaklaşımı da dikkate değerdir: “Gün” sözcüğü ile sınırlı bir süre değil tersine “mutlak zaman” kastedilmiştir. Çünkü nasların bize öğrettiğine göre âhiret için “miktar” söz konusu değildir. Öyleyse Kur’an “gün” sözcüğünü mutlak kullandığı zaman onu “mutlak müddet” anlamında kullanmıştır. Nitekim birçok İslâm bilgini “ahkâb” sözcüğünün de mutlak kullanıldığını bununla da mutlak zamanın, sonsuzluğun kastedildiğini söylemişlerdir... “Gün” sözcüğünün “mutlak müddet” manasında kullanılışına Hz. Hûd’un kavmi Âd’a söylediği “*Doğrusu, ben size, büyük bir günün azabının çarpmasından korkuyorum*” (Şuarâ 26/135) sözü de delil gösterilebilir. Burada Âd kavminin helâk edildiği zaman diliminden “büyük bir gün” diye bahsedilirken Hâkka suresinde (69/7) bu helâkin “yedi gece sekiz gün” sürdüğü anlatılır. Bu da mutlak bir gün, günler ve gecelerle tefsir etmektir ki, bundan, mutlak zikredilen gün ile belli bir sürenin değil mutlak müddetin anlaşılması gerektiğini ortaya koyar. Şu halde “gün” sözcüğü uhrevî meseleler hakkında mutlak kullanıldığında, onunla “mutlak zaman” anlaşılmalıdır; olan bir süre anlaşılmaz; öyle anlaşılmasını gerektirecek bir delil varsa başka (*Ref’u’l-estâr*, s. 34).

dayanırlar. İddialarına göre sahâbeden Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hüreyre, Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Amr b. Âs; tâbiînden Şa'bî gibi âlimler cehennem azabının sonlu olduğu yönünde görüş beyan etmişlerdir.⁹⁰ Bu iddiayı öyle kesin bir dille dile getirmektedirler ki, onlara kalsa, söz konusu selef ulehasının bu kanaatte olduğunda kuşku yoktur ve azabın sonlu olduğu yönündeki görüş sonraki dönemlerde Ehl-i sünnet âlimleri tarafından ortaya atılmıştır.⁹¹ Hâlbuki Ehl-i sünnetin kurucularından Eş'arî'nin tam tersi yönde bir açıklaması vardır: "Cehm b. Safvân hariç bütün İslam âlimleri, müminlerin cennette, kafirlerin de cehennemde ebedî kalacakları hususunda görüş birliği içerisindeyler."⁹²

Birbirine zıt bu iki yaklaşımı sağlıklı değerlendirebilmek için söz konusu selef ulehasından nakledilen rivâyetler üzerinde durmak gerekmektedir.

a) Hz. Ömer. Hasan el-Basrî'den gelen rivayete göre Hz. Ömer şöyle demiştir: "Şayet cehennem halkı, çöldeki kum tepesinde bulunan kumların sayısı kadar ateşte kalacak olsalar, onlar için bunun üzerine çıkacakları bir günleri olur".⁹³ Azabı ebedi görmeyenlere göre Hz. Ömer bu sözünü, inkârcılar kumluktaki kumların sayısınca kaldıktan sonra cehennemden çıkacaklardır. Öncelikle belirtilmelidir ki, Hasan el-Basrî'nin bu nakli Hz. Ömer'den doğrudan yapması mümkün olmadığına göre rivâyetin senedi münkâtî'dir. İbn Teymiye, "Hasan el-Basrî, rivâyeti sahih görmeseydi, onu kendinden emin bir şekilde nakletmezdi" diyerek seneddeki kopukluk illetini kapatmaya çalışmıştır.⁹⁴

⁹⁰ *DİA*'daki "Azap" maddesinde, Abd b. Humeyd ve İshâk b. Râhûye de aynı görüşü paylaşan tâbiîn âlimleri arasında sayılır ki, bu iki âlimin neye göre tâbiînden ve azabı sonlu görenlerden saydığını anlamak güçtür.

⁹¹ Nitekim *DİA*'da şöyle denilir: "Ehl-i sünnet çoğunluğunun, ilk devir İslam âlimlerinin aksine azâbın ebediyeti görüşünü tercih etmesini, II. asırda başlayan katı bir tekfirciliğin giderek yaygınlaşması ve muhtemelen mezheplerin elinde güçlü bir silah haline getirilmesine bağlamak isâbetli görünmektedir ("Azap", *DİA*, IV, 309).

⁹² Eş'arî, *Makâlât*, s. 149.

⁹³ bk. İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, s. 343; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, IV, 478; Doğrul *Tanrı Buyruğu*, s. 274.

⁹⁴ İbn Teymiye'nin bu yaklaşımının bir tenkidi hakkında bk. Muhammed b. İsmâil es-San'ânî, *Ref'u'l-estâr li ibtâli edilleti'l-kâilîn bi fenâi'n-nâr*, <http://www.athfer.com/kttbnar.htm>, s. 3-4).

Bu söz gerçekten Hz. Ömer’e ait olsa bile, bununla cehennem azabının tamamen sona ereceğini kastettiğini söylemek ne kadar isâbetli olur? Acaba o bu sözüyle inkârcıları değil de, günahları sebebiyle cehennemlik olmuş ehl-i tevhidi kastetmiş olamaz mı? Çünkü cehennemlik olmuş müminlerin bir süre sonra şefaate çıkacaklarına dair sahih hadsiler bulunmaktadır. Gerçi İbn Teymiye Hz. Ömer’in sözünde “ehl-i nâr” tabirinin geçtiğini, bununla da cehennemin asıl halkı olan inkârcıların anlaşıldığını söylemektedir. Fakat böyle bir değerlendirmeyi isabetli görmek oldukça zordur. Onun iddia ettiği gibi bazı hadislerde bu anlamda kullanılması bunun böyle olduğunu göstermediği gibi, bazı kaynaklarda inkâr üzere ölenler için “cehennemin asıl halkı olan cehennemlikler” (*ehlü’n-nâr ellezîne hüm ehlühâ*) tabiri kullanılmaktadır.

Hz. Ömer’in ilgili sözüyle günahları sebebiyle cehennemlik olmuş muvahhidleri kastetmiş olması, çok uzak bir ihtimal değildir. Karşı tarafın yorumuyla kıyaslandığında, belki, çok daha isâbetlidir. Çünkü bazı kaynaklarda kaydedildiğine göre Hz. Ömer, ileride bir grubun çıkıp beş hususu inkâr edeceğini söylemiş, bu beş husus içerisinde “cezalarını çektikten sonra bir topluluğun cehennemden çıkacak olması”nı da saymıştır.⁹⁵ Bu bilgiden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Ömer, günahları yüzünden cehenneme girecek müminlerin sonunda oradan çıkacakları gerçeğini ileride reddedeceklerin türeyebileceği, bu hususta müminlerin dikkatli olmaları gerektiği uyarısını yapma ihtiyacı duymuştur. Nitekim çok geçmeden bazı gruplar Hz. Ömer’in bu endişesini haklı çıkarmıştır. Âlimlerin çoğu da gerek Hz. Ömer’den gerekse diğer selef ulemasından gelen haberleri –sahih olduklarının farz edilmesi durumunda- günahkar müminlerle alakalı görmüşlerdir.⁹⁶

Hz. Ömer’in sözünde geçen “kum tepesindeki kumların sayasınca” ifadesi, sözün ehl-i tevhid hakkında söylenmiş olmasına mani değildir. Çünkü Hz. Ömer, âsî muvahhidlerin cehennemde o kadar kalacaklarını söylemiyor, o kadar kalacak olsalar bile gün gelip mutlaka çıkacaklardır

⁹⁵ bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm *el-Müsannef*, VII, 330; XI, 412; İbn Kesîr, *Nihâyetü’l-Bidâye ve’n-nihâye fi’l-fiten ve’l-melâhim* (nşr. Muhammed Fehîm Ebû Ubeyh), Riyad 1968, I, 259.

⁹⁶ Dönemin hadis, tefsir ve Şafîî fıkıhî âlimlerinden Begavî bu kanaati dile getirenlerdendir (*Me’âlimü’t-tenzîl*, IV, 202).

demek istiyor. Bu sözün inkârcılar hakkında söylenmiş olması asıl uzak bir ihtimaldir. Çünkü İbn Mes'ûd'un "Ateş halkına 'Siz cehennemde dünyadaki tüm çakıl taşlarının sayısınca cehennemde kalacaksınız' dense, onlar bundan ötürü mutlaka sevinirlerdi..." sözü nakledilir.⁹⁷

Sonra, son dönem Osmanlı âlimlerinden Mustafa Sabri Efendi Hz. Ömer'in konumuzla ilgili sözünü şu şekilde anlamanın mümkün olduğunu söyler: "Şayet cehennem halkı bir kum tepesindeki kumların sayısınca uzun süre cehennemde kalacak olsalardı, günün birinde çıkarlardı. Çünkü kum yığınları da sonunda tükenir, fakat sonsuz olan cehennemin ömrü tükenmez."⁹⁸ Bu yorumun doğruluğunu İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) kendisi gibi Hanbelî olan İbn Ebüddünyâ'dan (ö. 281/894) naklen kaydettiği bir rivâyet de desteklemektedir. Rivâyete göre Hişâm b. Hassân şöyle bir haber anlatır: "Ömer b. Hattâb bir kum tepesinin yanından geçerken ağladı. 'Ey müminlerin emîri sizi ağlatan şey nedir?' diye soruldu. Şu cevabı verdi: 'Cehennem halkını hatırladım. Şayet onlar buradaki kumların sayısı kadar ateşte kalacak olsalardı, onların boyunlarını uzatacakları bir zaman dilimleri (azaptan kurtulma beklentileri) olurdu, fakat orası ebedî olarak kalış yeridir". İbn Receb bu manada bir haberin ayrıca İbn Mes'ûd'dan merfû ve mevkûf olarak rivayet edildiğini belirtir.⁹⁹

b) İbn Abbâs. En'âm (6/128) ve Hûd (11/107) âyetlerinin tefsiri münasebetiyle zikredilen rivâyete göre İbn Abbâs şöyle demiştir: "Bu âyet öyle bir âyettir ki, kulları hakkında Allah adına hüküm vermek, onları cennete veya cehenneme göndermek kimseye düşmez".¹⁰⁰ Endülüslü müfessir İbn Atıyye, bu sözün İbn Abbâs'a nisbet edilmesinin doğru olmadığını belirtir.¹⁰¹ İbn Âşûr da rivâyetin sahih olması durumunda şu değerlendirmeyi yapar: Bu sözü İbn Abbâs, âlimlerin (sahâbenin) inkârcıların aslâ bağışlanmayacağına dair icmâından haberi yokken söylemiş olmalıdır.¹⁰²

⁹⁷ San'ânî, *Ref'u'l-estâr*, s. 5.

⁹⁸ *Îlâhî Adâlet*, s. 170.

⁹⁹ İbn Receb el-Hanbelî, *et-Tahvîf mine'n-nâr*, s. 235.

¹⁰⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Şâkir), XII, 118; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, II, 346.

¹⁰¹ İbn Atıyye, II, 346.

¹⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VIII, 72.

İbn Abbâs'a nisbet edilen sözün, aslında, azabın sonlu olup olmamasıyla bir alâkası yoktur. İbn Abbâs'ın söylemek istediği şey şudur: Biz Müslümanların ölen bir mümin için görünürdeki iyi haline bakarak “kesin cennetliktir”, âsî (büyük günah işlemiş) bir mümin için de “kesin cehennemliktir” hükmünü vermek doğru değildir. Hz. Peygamber de böyle bir yargıda bulunmayı doğru bulmamıştır. Çünkü kalplerin özünü ancak Allah bilir. Bizler ancak hüsn-ü zanda bulunabiliriz. İbn Abbâs'ın sözünü, azabı ebedî görmeyenlerin anladığı gibi “Müminlerin cennete, özellikle kâfirlerin cehenneme gireceklerine hükmedilemez” tarzında anlamak, Kur'an'ın açık beyânını reddetmek olur. Çünkü müminlerin cennete, kâfirlerin ise cehenneme girecekleri bizzat Cenâb-ı Hak tarafından açıklanmış, sahâbeden on kişinin cennetlik olduğu da Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir.¹⁰³ İbn Abbas bu sözü, muhtemelen, büyük günah işleyip ölmüş bir müminin durumunu açıklamak üzere söylemiştir. Nitekim o, Hûd 106-107. âyetlerde şakî (bedbaht) diye anılan ve cehennemde kalışına istisna getirilen kimselerle, ehl-i kıbleden ehl-i kebâirin kastedildiği kanaatindedir. Ona göre günahları sebebiyle cehenneme girmiş olan müminlere, Allah dilediği bir süre azap eder, daha sonra onları şefaathle oradan çıkarıp cennete dâhil eder.¹⁰⁴ Hatta bir rivâyete göre İbn Abbâs Hûd 107 ve 108'deki “Rabbinin dilemesi müstesnâ” kaydını, Allah gerçekte şakîlerin cehennemde, saâdîlerin ise cennette ebedî kalmalarını dilemiştir” sözleriyle açıklamıştır.¹⁰⁵ Görüldüğü gibi İbn Abbâs'ın, inkârcılar için azâbı sonlu görenlerle uzaktan yakından bir alâkası yoktur. Kaldı ki o, Bakara sûresinin 81. âyeti münasebetiyle kâfirlerin cehennemde ebedî kalacaklarını açıkça belirtmiştir.¹⁰⁶

c) İbn Mes'ûd. Azâbı ebedî görmeyenlerin dayanaklarından biri de İbn Mes'ûd'a nisbet edilen “Cehennemın üzerine öyle bir zaman gelecek ki içinde kimse kalmadığı halde kapıları sağa sola çarpacak, bu durum onlar (cehennemlikler) orada çağlar boyu kaldıktan sonra gerçekleşecektir” veya bu manaya gelebilecek sözdür.¹⁰⁷

¹⁰³ San'ânî, *Ref'u'l-estâr*, s. 6.

¹⁰⁴ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, IV, 475-476.

¹⁰⁵ Süyûtî, *a.g.e.*, IV, 477.

¹⁰⁶ bk. Taberî *Câmi'u'l-beyân* (Şâkir), II, 286.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Şâkir), XV, 484; İbn Kayyim, *Hâdî'l-ervâh*, s. 347; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, IV, 478.

Tefsir, hadis ve fıkıh âlimi Begavî (ö. 516/1122) bu rivâyeti naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: Ehl-i sünnete göre İbn Mes'ûd bu sözüyle –şayet ona ait olduğu sâbitse- müminlerden kimsenin cehennemde kalmayacağını ifade etmektedir, kâfirlerin yerleri ise ebedî olarak dolu kalacaktır.¹⁰⁸ İbn Mes'ûd'a nisbet edilen başka sözler de, onun yukarıda zikredilen sözüyle günahları yüzünden cehenneme girmiş müminleri kastettiği yorumunu desteklemektedir. Muhaddis ve Hanbelî fakîhi İbn Receb'in isnâdını “ceyyid” diye nitelendirip kaydettiği bir rivâyete göre İbn Mes'ûd “Şayet cehennem halkına, ebedî olan cehennemde dünya günlerinin sayısınca kaldıktan sonra bir gün (gelip oradan çıkacakları) vaat edilmiş olsaydı, onlar o günle sevinirlerdi. Çünkü her âtî yakın sayılır”¹⁰⁹ demiştir. Buna göre o, inkârcıların cehennemden aslâ çıkamayacaklarını dile getirmektedir. Öte yandan Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014) öbür dünyada cehennemlik olmuş ehl-i tevhid için meleklerin, peygamberlerin, müminlerin ve Cenâb-ı Hakk'ın şefa'at edecek olmasını konu edinen uzunca bir rivâyeti İbn Mes'ûd'dan nakleder. İbn Mes'ûd, rivâyet sırasında Müddessir sûresinin 42-45. âyetlerini okur ve bu âyetlerde sözü edilen dört sınıf (namaz kılmayan, yoksulu doyurmayan, bâtıla dalan ve cezâ gününü yalanlayan) insanda hiçbir hayrın bulunmadığını (dolayısıyla cehennemde kalacaklarını), kendinde bir hayır bulunan hiç kimsenin ise cehennemde (sonsuz dek) konaklamayacağını belirtir ve sözlerini –ana hatlarıyla- şu şekilde tamamlar: Cenâb-ı Hak cehennemden artık kimsenin çıkmamasını irade buyurunca cehennemliklerin yüzlerini ve ten renklerini değiştirir (ki, şefa'atçiler tanıyıp da onlar hakkında şefa'atçi olmak istemesin). Cehennemlikler oradan çıkarması için Cenâb-ı Hakk'a yalvarırlar. Bunun üzerine Cenâb-ı Hak “*Alçaldıkça alçalın orada, bana karşı konuşmayın artık!*” (Müminûn 23/108) buyurur. Bu buyruk üzerine cehennem üzerlerine kapatılır, artık onlardan hiçbir beşer çıkamaz”. Hâkim, bu rivâyetin Buhârî ve Müslim'in şartlarını taşıdığını belirtmiş Zehebî de ona muvâfakat etmiştir.¹¹⁰ Diğer taraftan, ölümün cennetle cehennemin ortasında alaca bir koç suretinde

¹⁰⁸ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, IV, 202.

¹⁰⁹ İbn Receb, *et-Tahvîf mine'n-nâr*, s. 275.

¹¹⁰ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, VIII, 3032-3034; ayrıca bk. İbn Receb, *a.g.e.*, s. 233.

boğazlanıp öldürülmesiyle ilgili daha önce zikredilen hadisi (bk. A/7) İbn Ebû Hâtîm, İbn Mes'ûd'dan nakleder. Rivayetin sonunda şu ifade yer alır: “Bunun üzerine cennet halkı öyle sevinir ki, bir kimse sevinçten ölecek olsa onlar ölürlerdi; cehennem halkı üzüntüden hıçkırığa hıçkırığa öyle ağlarlar ki bir kimse hıçkırıktan ölecek olsa onlar ölürlerdi”¹¹¹

Delâleti açık bu rivâyetler dikkate alındığında İbn Mes'ûd, inkârcıların cehennemden asla çıkmayacakları görüşünde olmalıdır. Tartışma konusuyla ilgili olarak ona nisbet edilen söz ise açık değildir. Burada yapılması gereken şey, kapalı olan sözü uygun bir manaya hamletmektir. İbn Mes'ûd'un konuyla ilgili diğer sözleri dikkate alındığında, en doğru yorum, onun âsî müminleri kastetmiş olmasıdır.

d) Ebû Saîd el-Hudrî. Sahâbeden Ebû Saîd el-Hudrî'nin, inkârcılar için azabı sonlu gördüğünü öne sürenler, Ebû Nadre'den gelen bir rivâyete dayanırlar. Buna göre Ebû Nadre şöyle demiştir: Ebû Saîd el-Hudrî veya Câbir b. Abdullah ya da sahâbeden birisi dedi ki: Hûd sûresinin 107. âyetindeki “...*Rabbinin dilediği müstesnâ, şüphesiz Rabbin dilediğini yapandır*” (Hûd 11/107) meâlindeki ifâde, Kur'an'da “cehennemde ebedîdirler” (hâlidîne fihâ) sözünün geçtiği her âyeti sınırlandırıcı, ona hâkim durumdadır”.¹¹² Yani Hûd âyetindeki istisnâyı “cehennemde ebedîdirler” sözünün geçtiği her âyet için getirilmiş kabul etmek gerekir.

Her şeyden önce belirtilmelidir ki bu rivâyetten Ebû Saîd'in bu görüşte olduğunu kesin bir dille söylemek mümkün değildir. Çünkü râvî onun adını üç ihtimalden birisi olarak zikretmiştir.¹¹³ Bir görüşün taraftarının çokluğu, onun kuvvetliliğini –kısmen de olsa- gösterse bile, taraftar sayısını şişirmek, söylediği kesin olmayan veya sözünün delâleti açık olmayan şahısları da aynı gruba dâhil etmek isabetli olmaz. Bu gibi durumlarda en azından ihtiyatlı bir dil kullanmak gerekir.

Öte yandan bu sözün Ebû Saîd'e ait olduğu farz edilse bile, söz konusu istisnânın ilgili her âyet için geçerli olduğunu söylemek, Kur'an'a göre cehennemin sonlu olduğu sonucunu vermez. Çünkü Hûd âyetindeki istisnânın kâfirleri de içine aldığı hususu herkesin kabulü değildir. Âyetin tahlilini

¹¹¹ İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîr*, VII, 2410.

¹¹² İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, s. 346; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, IV, 476.

¹¹³ bk. San'ânî, *Ref'u'l-estâr*, s. 8.

yaptığımız kısımda da belirttiğimiz gibi, istisnâyı kâfirleri de içine alacak tarzda yorumlamak birçok açıdan zorlama bir tevil olarak ortaya çıkmaktadır. Zaten ilk dönem İslâm âlimlerinden hiç birinin de bu yönde açık bir beyanı yoktur. Aksine İbn Abbâs, daha önce geçtiği gibi, istisnâyı ve ilâhî meşfeti, “Allah kâfirlerin cehennemde kalmalarını dilemiştir” sözleriyle tefsir etmiştir.

Sonra, kıyâmet günü ölümün alaca bir koç suretinde boğazlanıp öldürüleceğine dair rivâyetin meşhur râvîsi Ebû Saîd'dir. Onun Hz. Peygamber'den rivâyet ettiğine göre ölüm, cennetliklerin ve cehennemliklerin huzurunda boğazlanacak, ardından her iki gruba da ayrı ayrı “artık (bulunduğunuz yerde) ebedilik var, ölüm yok” denilecektir (A/7). Ayrıca âhirette cehennemlik olmuş muvahhidler için meleklerin, peygamberlerin, müminlerin ve Allah Teâlâ'nın şefaatte bulunacağına, neticede cehennemde kalbinde zerre ağırlığınca imân bulunun hiç kimse kalmayacağına dair sahih rivâyetlerde de Ebû Saîd'in adına sıkça rastlamaktayız. Bu ve benzeri veriler göstermektedir ki Ebû Saîd, kâfirlerin cehennemde ebedî kalacakları, günahları yüzünden cehennemlik olmuş ehl-i tevhidin ise bir süre sonra şefaatte kurtulacakları bilgisinin önemli kaynaklarından. Bu açık ve kesin veriler varken, onun anlamı kapalı bir sözünden hareketle cehennemi sonlu gördüğünü söylemek oldukça zordur. O sözünü –gerçekten ona aitse- bir süre ateşte yanacak olan ehl-i imanı kastettiğini söylemek daha isâbetli bir yaklaşım olsa gerektir.

e) Ebû Hüreyre. İbn Mes'ûd'a nisbet edilen sözün bir benzeri Ebû Hüreyre'den de nakledilir. Rivâyete göre o, “Zaman gelecek cehennemde kimse kalmayacak” demiş ve ardından Hûd sûresinin 107. âyetini okumuştur.¹¹⁴ İbn Mes'ûd rivâyeti hakkında söylenenler bu rivâyet için de geçerlidir. Bu yüzden üzerinde fazla durmaya gerek yoktur. Ancak şu da belirtilmelidir ki ölümün öldürülmesiyle ilgili Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen rivâyetin bir benzeri Ebû Hüreyre'den de nakledilir.¹¹⁵ Dolayısıyla Ebû Hüreyre'nin cehennemi kâfirler için sonlu gördüğünü söylemek zordur.

f) Abdullah b. Amr b. Âs. Ona nisbet edilen söz İbn Mes'ûd'a isnad edilenle ile benzerlik arz eder: “Cehennemin üzerine öyle bir zaman gelecek ki

¹¹⁴ Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, IV, 478.

¹¹⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 120.

içinde kimse kalmamış olduğu halde kapıları (sağa sola) çarpacak. Bu durum, onlar orada çağlar boyu kaldıktan sonra gerçekleşecek”.¹¹⁶ Muhaddis Bezzâr’ın (ö.292/905) rivâyet ettiği bu haberin sonunda, sözü edilenlerle günahkar muvahhidlerin kastedildiğine dair bir kayıt vardır.¹¹⁷ İbn Hacer bu konuda şunları söyler: “Bu kaydın kime ait olduğunu bilmiyorum. Ancak İbn Adıyy’in Enes b. Mâlik’ten merfû olarak naklettiği “Cehennem üzerine öyle bir gün gelecek ki içinde Ümmet-i Muhammed’den hiç kimse kalmadığı halde kapıları sağa sola çarpacak” anlamındaki rivâyet bahis konusu kimselerle âsî müminlerin kastedildiğini teyit eder. Aynı Konuda Ebû Ümâme’den merfû olarak gelen şöyle bir rivâyet de vardır: “Cehennemin üzerine öyle bir gün gelecek ki içinde âdemoğullarından kimse kalmayacak o gün kapılara sağa sola çarpacak, yani muvahhidlerden kimse kalmayacak”.¹¹⁸

Abdullah b. Amr’ın, ilgili sözüyle ehl-i tevhidi kastettiğini gösteren başka verilere de sahibiz. Meselâ a) Nebe’ sûresinin inkârcıların cehennemde çağlar boyu kalacağını belirten âyetin yer aldığı pasajın sonunda “*Tadın! Bundan sonra yalnızca azabınızı artıracamız*” (78/30) âyeti hakkında Abdullah b. Amr şunu söylemiştir: “Cehennem halkına bundan daha şiddetli bir âyet inmemiştir. Onlar Allah’ın azabında sonsuza dek bir artış içerisinde olacaklardır”.¹¹⁹ b) Hâkim en-Nisâbü’rî, Abdullah b. Amr’dan Zuhurf Sûresinin 77. âyeti münasebetiyle şöyle bir rivâyet nakleder: İnkârcılar görevli melek Mâlik’e “Rabbim (bari) bizi öldürsün” diye seslenirler. Onların bu isteklerine kırk sene sonra “Sizler kalıcısınız” diye cevap verir. Bunun üzerine onlar Cenâb-ı Hakk’a “*Rabbimiz bizi buradan çıkar. Eğer bir daha (inkâra) dönersek, artık belli ki biz zalim kimseleriz*” (Müminûn 23/107) diye yalvarırlar. Onları dünyanın ömrü kadar beklettikten sonra “*Alçaldıkça alçalın orada, bana karşı konuşmayın artık*” (Müminûn 23/108) diye karşılık verir. Bu söz üzerine onlar yutkunup hıçkırmaktan başka bir söz söyleyemezler”.¹²⁰ Bu ve benzeri açık bilgiler

¹¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvıd), Riyad 1998/1418; III, 238; İbn Kayyim, *Hâdî'l-ervâh*, s. 346.

¹¹⁷ Ebûbekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr: Müsnedü'l-Bezzâr* (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah), Medine 1415/1994, VI, 442.

¹¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 238 (hâmişinde).

¹¹⁹ İbn Keşir, *Tefsîr*, VIII, 331; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, VIII, 397

¹²⁰ Hâkim bu rivâyetin Buhârî ve Müslim’in şartlarını taşıdığını söylemiş, Zehebî de ona muvafakat etmiştir (bk. *el-Müstedrek*, VIII, 3146).

göstermektedir ki, Abdullah b. Amr'a göre inkârcılar cehennemde ebedî kalacaklardır. Öyleyse onun "cehennemde kimse kalmayacak" sözüyle günahları yüzünden ateşi hak etmiş ehl-i kibleyi kastettiği sonucu çıkmaktadır.

g) Câbir b. Abdullah. Azâbı inkârcılar için ebedî görüp görmediği tartışmalarında Câbir b. Abdullah'ın biri mevkûf diğeri merfû iki haberi öne çıkar. Birincisi, daha önce bahsi geçen ve Ebû Saîd el-Hudrî'ye de nisbet edilen haberdır. Bilindiği gibi Câbir'in adı orada biri meçhul üç şahıstan birisi olarak yer almaktadır. Ebû Saîd'e nisbeti konusunda söylenenlerin benzeri Câbir b. Abdullah için de geçerlidir. Bu yüzden bu konuda ilâve bir açıklamaya gerek yoktur.

Câbir'e nisbet edilen merfû habere gelince, Abdürrezzâk'ın kaydettiği rivâyete göre, Hz. Peygamber Hûd sûresinin 107-108. âyetlerini okumuş ve "“Bir kavim ileride ateşten çıkacak/çıkarılacak” demiştir.¹²¹ Rivâyet bazı kaynaklarda "Şayet Allah bedbaht olanlardan bir kısım insanları ateşten çıkarıp cennete dahil etmeyi dilerse, bunu yapar" şeklinde nakledilir.¹²² Evvela, rivâyet –sâbit ise- cehennemden çıkacak olanlarla inkârcıların kastedildiği açık değildir. Günahkar müminlerin kastedilmiş olması da muhtemeldir. İnkârcıların kastedildiğini öne sürenler "âyetten geçen "bedbaht" (şakî) sözcüğünün cehennemlik de olsa "mümin" için kullanılamayacağını, âyetin siyak ve sibâkının da bunu desteklediğini söylemektedirler. Hâlbuki başta İbn Abbâs olmak üzere birçok İslâm bilgini onlar gibi düşünmemektedirler. O, âyetten sözü edilen şakîleri, cehennemden çıkacak olanlar yani ehl-i tevhid; ebedî olarak çıkamayacak olanlar (inkârcılar) olmak üzere iki gruba ayırmaktadırlar. Kaldı ki rivâyet, cehennemde bulunan herkesin çıkacağını belirtmiyor; Allah'ın dilemesine bağlı olmak şartıyla bir grup insanın çıkacağını ifade ediyor. Ehl-i tevhid'den bazılarının günahları yüzünden cehenneme girdikten bir süre sonra şefaate çıkacaklarına dair sahih rivâyetler yer aldığına ve bu konudaki rivâyetlerin bir kısmı Câbir'den geldiğine göre bu merfû haberde sözü edilenleri de söz konusu müminler olarak anlamak daha makul

¹²¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, XI, 412.

¹²² İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, s. 347; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, IV, 476.

görülmektedir. Ölümün öldürülüp, hem cennetliklere hem de cehennemliklere “ebedilik var ölüm yok” hadisi Câbir’den de rivâyet edilir.

Mislim’in rivayet ettiği bir haber göre Câbir, cehennemlik olmuş ehl-i tevhidin şefaathle çıkacağını söyleyince, bir kişi kalkıp ona itiraz etmiş ve cehennemden kimsenin çıkmayacağına dair âyetler okumuştur. Bunun üzerine Câbir, Hz. Peygamber’in, Kur’an’da kendisine bahşedileceği bildirilen Makâm-ı Mahmûd ile (şefaath yetkisi) bir kısım insanları Allah’ın cehennemden çıkaracağını söylemiştir.¹²³

h) Şa’bî. Rivâyete göre Şa’bî şöyle demiştir: “Cehennem, iki yurdun hem mamur olma hem de harap olma bakımından en süratlisidir”.¹²⁴ Şa’bî’nin –haber sahih ise- “iki yurt”tan ikincisi ile neyi kastettiği açık değildir. Cenneti kastetmişse, cenneti ebedî, azâbı ise sonsuz görenler için delil olma özelliği yoktur.

Buraya kadar yapılan açıklamalar ışığında şu sonuca ulaşmak rahatlıkla mümkün olmaktadır: Sözü edilen ilk dönem âlimleri, gerçekte, cehennemden inkârcıların değil ehl-i imanın çıkacağı görüşündedirler. Cehennemlik olmuş müminlerin oradan şefaathle çıkıp çıkmayacaklarına dair yapılan tartışmalar esnasında söyledikleri genel ve anlamı kapalı sözler, sonraki dönemde bazılarınca yanlış anlaşılmış; kâfirlerin de çıkacağı yönünde yorumlanmıştır. Nitekim müfessirlerin çoğuna göre, ilk dönem âlimlerinden nakledilen rivayetlerde sonlu olduğu dile getirilen cehennem, isyânkar müminlere tahsis edilen en üst tabakadır.¹²⁵

¹²³ Müslim, İman 320.

Şu bilgi de konuyla ilgili tartışmalar açısından önemlidir: Talk b. Habîb anlatır: Ben *şefaati* en şiddetli şekilde tekzip edenlerden birisiydim. Bir gün Câbir b. Abdullah ile karşılaştım. Ona cehennem halkının ebediliği ile ilgili âyetleri okudum. Bunun üzerine Câbir bana dedi ki: Ey Talk! Sen kendini benden daha iyi Kur’an okuyan, Resûlullah’ın sünnetini de daha iyi bilen birisi olarak mı görüyorsun? Ben tevazu gösterip “Hayır, vallâhi sen Allah’ın kitabını benden daha iyi okur ve anlarsın ve sünneti de benden daha iyi bilirsin” dedim. Câbir dedi ki: Senin okumuş olduğun âyetlerdeki cehennemlikler, müşrik (inkârcı) olanlardır. Amma bir kavim var ki bir kısım günahlar işlemişler ve bu günahlar yüzünden azaba duçar olmuşlar... Şayet ben Resûlullah’ı “onlar ateşten çıkacaklar” derken işitmeseydim, biz de senin okuduğun âyetleri okurduk; şefaatin olmayacağını söyledik (bk. Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, III, 72).

¹²⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân* (Şâkir) XV, 484; İbn Kayyim, *Hâdi’l-ervâh*, s. 347.

¹²⁵ meselâ bk İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, III, 208.

SONUÇ

Cehennem azâbının kâfirler için ebedi olduğuna dair Kur'an'da delâleti zâhir birçok âyet bulunmaktadır. Hz. Peygamber de aynı doğrultuda açıklamalarda bulunmuştur.

Hulûd ve *ebed* gibi kelimeler iddia edilenin aksine Kur'an'da ebedilik anlamında kullanılmıştır.

En'âm 6/128, Hûd 11/107 ve Nebe' 78/23 âyetleri, iç örgüleri, siyak sibakları ve Kur'an bütünlüğü çerçevesinde okunduğunda anlaşılır ki; bunlar, cehennem sonlu olacağını değil tersine ebedi kalacağını bildirir.

Birkaç âyette uhrevî azaptan "bir günün azabı" diye bahsedilmesi, onun geçici olduğunu göstermez. İlgili âyetlerdeki "gün" ile kıyâmet gününün (haşirden cehenneme kadar olan süre) yani ebedî hayatın başlangıç döneminin kastedilmiş olması daha muhtemeldir. Ayrıca Kur'an'da "gün" tabiri, mutlak zikredildiğinde sınırlı bir süreyi değil mutlak zamanı bildirir.

Hz. Ömer, İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Ebû Saîd el-Hudri, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr b. Âs, Câbir b. Abdullah, Şa'bî gibi ilk dönem âlimlerinin cehennemi sonlu gördüklerine dair iddialar isabetli değildir, en azından tartışmaya açık niteliktedir. Bize göre, onlara nisbet edilen sözler, kâfirlerin değil cehennemlik olmuş ehl-i tevhidin cehennemden çıkacağını açıklamaktadır. Şu da var ki, onlara nisbet edilen sözler, İbn Teymiye ve öğrencisi İbn Kayyim'in iddiasına delil teşkil etmemektedir. Çünkü iki âlim, ilgili âyetleri dikkate alarak kâfirlere yönelik azabın sonsuz olduğunu kabul etmektedirler. Ancak cehennem kendisinin ebedi olduğuna dair nas bulunmadığını öne sürmektedirler. Bu durumda kâfirler için azap ebedidir, ancak ebedi olmayan cehennem zamanla ortadan kalkmasıyla kâfirler de azaptan kurtulacaklardır. Hâlbuki yukarıda isimleri geçen selef ulemasına nisbet edilen sözler, cehennem var iken bir kısım insanların oradan çıkacağını bildirmektedir. İbn Teymiye ve benzer görüşü paylaşanların düştükleri çelişkiyi en iyi ortaya koyanlardan birisi Muhammed b. İsmail es-San'ânî (ö. 1182/1768) olmuştur.¹²⁶

Îlâhî rahmetin genişliği ve kuşatıcılığı, kâfirlerin cehennemde ebedi kalmalarına mani değildir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Bakara

¹²⁶ San'ânî, *Refs'u'l-estâr* adlı çalışmasının muhtelif yerlerinde buna işaret etmiştir.

sûresinin 81-82. âyetlerinin tefsiri münasebetiyle kaydettiği şu ifadeler – ifadelerde bazı değişikliklerle birlikte- önemlidir:

“Artık buna karşı, ilâhî rahmetin ilâhî gazabı geçmiş olması nazariyesine dayanarak seyyiat ile kuşatılmış ve kalplerinde imanın zerresi kalmamış olanların dahi ateşte ebedi kalmayacaklarını tevehhüm etmek Yahudilerin “sayılı günler” kuruntusuna (ümniye) düşmek ve ilâhî adaleti inkâr etmek demektir. İlâhî rahmetin gazabı geçmiş olması ve rahimiyet ile tezahürü, seyyiatın ebedi azap ile cezalandırılmasını; sırf kötülük kesilmiş olan nefislerin ceza gününün mâlikinin huzurunda ebedî mağlubiyetlerini iktiza edeceği unutulmamalıdır. İlmi hikmeti Kur’an’a nazaran âhiret âlemi bir neş’eti sâniyedir ve şüphe yok ki neş’eti sâniyenin tohumu neş’eti ûlâdan, yani dünyadan gidecektir. Binaenaleyh dünyadan gidişinde seyyi ile muhat olan nefsin neş’eti saniyesinde cezâi seyyieden başka bir şey tasavvur etmek, neş’eti sâniyeyi neş’eti ûlâ farzetmek gibi bir tenâkuz olur. Fakat seyyie tamamen nefsi ihata etmemiş ve o nefiste zerretenma bir ruhi hayır kalmış olursa, işte o zaman ilâhî rahmetin gazabı geçmiş olması, o nefsin nârda ebedi kalmayarak âkıbet halas olabilmesini iktiza eder” (bk. *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 396).

Summary

Eternity of Hell in the Qur’an

Duration of Hell (or, divine punishment in the Hereafter) is one of the obscure matters in the Qur’an. This problem arises, essentially, from some statements of Qur’an and Prophetic Tradition. There is not absolute agreement on this matter among Muslim scholars. While most of them beleive that Hell is eternal, a few accept it as not everlasting.

In this article I tried to analiyse the latter’s argumants especially those belong to the Qur’an, with a critical way.

İSLÂM VE TERÖR

Doç. Dr. Abdulaziz Hatip

*Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi,
İstanbul*

GİRİŞ

Propaganda asrında yaşıyoruz. Çağımızda propaganda öylesine etkilidir ki, kolaylıkla ak, kara; melek, şeytan; iyilik, kötülük; rahmet, azap; gerçek, yalan olarak kitlelere empoze edilip o şekilde benimsetilebiliyor. Bunun tam tersi de geçerlidir: Her türlü kötülük ve zararlı şeyler de iyilik ve faydalıymış gibi kabul ettirilebilmektedir.

Kolaylıkla denebilir ki, bu propagandanın olumsuzundan en fazla etkilenen İslâm olmuştur. Bunda Müslümanların geri kalmışlığı, dolayısıyla etkin kitle iletişim araçlarını gereği gibi kullanamamaları kuşkusuz etkili olmaktadır. Ancak bundan da etkisi, Müslüman olduğunu söyleyenlerin çok büyük çoğunluğunun gerçek dinlerinden habersiz olmaları veya İslâm'a bazen taban tabana zıt bir yaşantı sergilemeleridir.

Felek çarkının ters döndüğüne işaret olarak İslâm'ın neredeyse tüm dünyada şiddet dini olarak tanınmasıdır. Bu çok büyük bir talihsizliktir. Bunda az önce işaret ettiğimiz sebeplerin yanı sıra, dinî veya emperyalist gayelerle son derece sinsî, planlı ve gayet hesaplı bir yöntemle bu Yüce Dini etkisiz hale getirmek isteyenlerin rolü büyük olmuştur. Daha açık bir ifadeyle gözlerindeki merteğe bakmadan karşısındakinin gözündeki çöpü gören bir kısım mutaassıp Hristiyan ve Yahudiler bunda oldukça etkili olmuşlardır. Kendi kutsal kitaplarına, uzak ve yakın tarihte hatta günümüzde döktükleri kanlara ve sergiledikleri şiddet sahnelerine bakmadan, İslâm'ın Yüce Kitabına ve alemlere rahmet Peygamberine dil uzatan bu kimseler ne yazık ki, amaçlarına ulaşmak üzereler.

Müslümanlar için bu ölüm kalım kararı, kendileri olarak varlıklarını sürdürme veya tarih sahnesinden silinip gitme mücadelesi karşısında

müslüman ilim adamlarına büyük görevler düşmektedir. Gerçekleri tüm açıklığıyla ortaya koymanın zamanı gelmiş hatta geçmektedir.

Biz de böyle bir sorumluluk bilincinden hareketle bu koynu birkaç makale çerçevesinde işledik. Bu makalemizde konunun bir boyutunu oluşturan “terör”ü ele aldık.

TERÖR VE FİTNE

Kur’ân dilinde fitne, sınama, sıkıntı, üzüntü, bela ve felaketle imtihan edilmektir. Ayrıca şirk, küfür, baskı (2/191, 193)¹; sapıklık, sapma, saptırma (5/41, 49); azap, işkence, ateşe atma (29/10); düşman saldırısı (4/101); günah (9/49); şeytanın hile ve tuzağı (7/27); şeytan kaynaklı batıl inanç ve kuruntu (22/53) nifak (57/14); delilik (68/61) gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Anarşi ve terör, her çeşidiyle ve tüm anlamlarıyla fitnedir. Hele hele din adına yapılırsa daha büyük bir fitnedir. Allah’ın dinine iftiradır. Bunca peygamber ve evliyanın yol ve yöntemine uymadığı için sapma ve saptırmadır. Şiddet ve korkutmayı esas aldığı için azap ve ateştir. İslâm düşmanlarının eline koz verdiği ve Müslümanları zayıf düşürdüğü için haricî saldırıya zemin hazırlamaktır. Dolayısıyla büyük bir günahtır. Şeytanın hile ve tuzağıdır. Müslümanları bölüp parçalamaktan başka bir işe yaramadığı için nifaktır. Bunca zararına rağmen hâlâ dine hizmette bir yöntem olarak seçilirse tam anlamıyla bir çılgınlık ve cinnettir.

Müslümanlar olarak gerçekten çok çetin bir imtihanla karşı karşıyayız. Ya sergilenen oyunlara gelip birliğimizi bozacak, bugünümüzü ve geleceğimizi ebediyen karartacak, ya da akıl ve sağduyunun sesine kulak verip kenetlenecek ve oynanan her türlü oyunu bertaraf edeceğiz.

Her şeyden önce İslâm ile terörü yan yana getirmek, özdeş gibi görmek ve göstermek günahların en büyüğüdür. Melek ile şeytanı, nûr ile zulmeti, rahmet ile azabı, hayır ile şerri özdeş görmekten farksızdır. İslâm, Hz. Adem’den Hz. Muhammed’e kadar gelip geçmiş tüm peygamberlerin getirdikleri dinlerin ortak adıdır. Tarihin derinliklerinden beri insanlık semasının birer yıldızı, birer milletin gözü ve topluluğun azizi olmuş sayısız peygamber ve evliyalarla temsil edilmiştir. Nuh, İbrahim, Lût, Musa, İsa, Hz

¹ Parantez içindeki iki rakamdan birincisi Kur’an’ın sûre numarasını, ikincisi ise âyet numarasını gösterir

Muhammed vs. gibi resûl ve nebîlerin hayatlarıyla billurlaşmıştır. 1450 yıldır elimizde bulunan Kur'ân ve en ince detaylarına kadar mercek altında tutulup incelenen Hz. Muhammed'in öğretileriyle temsil edilmektedir. Milletimizin büyük çoğunluğu da bin yılı aşkın bir zamandan beri müslümandır. Müslüman olmayanlar da İslâm'ın tabiat ve özelliklerini az çok bilirler. İslâm her zaman hayrın, iyiliğin, merhametin, hoşgörünün, adaletin, faziletin simgesi olmuştur. Aslında İslâm'ın bu özelliğini ispat etmek için dil dökmek, kalem yormak, gündüzün ortasında güneşi ispatlamaya kalkışmak kadar abestir.

Kur'ân, milyonlarca nüshalarıyla her yerde ve elimizin altında. Hz. Muhammed'in kısaca "Sünnet" diye adlandırılan ve onun söz, eylem ve onaylarını içeren öğretileri elimizde. Kökü bu iki muhteşem kaynak olan İslâm ağacığının, tarih boyunca ve günümüzde ruhunu beslediği, akıl ve kalbini gıdalandırdığı milyonlarca ulemâ ve evliya hayat ve yaşantılarıyla gözlerimizin önünde. Güzelden ancak güzellik gelir. Kerîmden kerem gelir. Mutlak hayırdan fayda ve iyilik gelir. Rahîmden rahmet gelir. Güneşten karanlık, nurdan zulmet beklemek kadar yersiz ve anlamsız bir şey olamaz. Ruh kökümüz bunlardır. En radikal Müslümanlık, bunları rehber edinmek ve sundukları manevî gıdalarla beslenmektir. Bütün bu saydıklarımız ortada dururken hâlâ İslâm'ı terörle birlikte anmak, hele hele onu şiddet kaynağı olarak göstermek, güneşi balçıkla sıvamaya kalkışmak, feleğin çarkını tersine döndürmeye yeltenmektir.

Fitnenin panzehiri, bu gerçeklerin farkında olmak, terörün amacının tam tersine hareket ederek tesirini kırmaktır.

İSLÂM'DA CANA SAYGI

İslâm'da her varlığın, her canlının, özellikle de insanın çok büyük değeri vardır. Her varlık, Yüce Allah'ın bir sanat eseri ve mesajlarıyla yüklü bir mektubudur. Bir sanatkârın özenle çizdiği bir resmi ondan izinsiz olarak yırtıp atmak, bir sanat eserini tahrip etmek, nasıl onun onuruna dokunur, öfkesini tahrik eder ve cezalandırmaya sevk ederse, varlıkları, özellikle insanı incitmek, tahrip etmek, yıkmak da Yüce Sanatkârı öylesine gazaba getirir, azabını celbeder. İslâm, haksız yere hiçbir varlığın, hatta bir karıncanın bile incitilmesine izin vermez (Ebu Dâvud, Edeb 176). Hele insan, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. O'nun namına ve izni çerçevesinde

tasarrufa yetkili bir memurudur. Hayatı ve dünyayı O'nun izni dairesinde dizayn eden bir mühendisi, hepsinin zikir ve tesbihatlarını O'na sunan bir komutanıdır. Allah'ın bin bir isminin en özlü ve kapsayıcı aynasıdır. O'nun kudret eliyle zerre zerre, hücre hücre örülüp inşa edilmiş harika bir sarayıdır. Böylesi önemli ve yüksek bir varlığı katl ve cinayetle tahrip etmek şöyle dursun, ona kin beslemek, hakaret etmek bile büyük günahtır.

İslâm, insan canının önem ve değerine her vesileyle vurgu yapar. Onu korumak için gerekli tedbirleri alır. Bir arada, karşılıklı iyi ilişkiler içinde bulunmanın, korku ve endişesiz yaşamının ortamını hazırlar. İslâm'ın teşvik ettiği ticaret, sanat, ziraat ve her türlü geçim kaynağı böyle bir ortamda sağlanabilir. Geçim için bir yerden bir yere seyahat de bu can güvenliğine bağlıdır.

İnsanın, hemcinsi ve kardeşi olan diğer bir insanı haksız yere öldürmesi, ötesi olmayan bir gaddarlık, benzeri görülmedik bir küstahlıktır. Böyle bir davranışta bulunmak, insanın ahlâkî yüceliğini yıkar, ruhunda fazilet filizini boğar ve insan olma niteliğini koruyup sürdürmesine imkân bırakmaz.

Gerçek inançlı kimse, dininin telkin ettiği bu saygı ve duyarlılığı tüm benliğinde hisseder. Başkasının canına kast etmekten, kanına girmekten alabildiğine uzak durur.

Kur'ân, birçok âyetinde, “Allah'ın dokunulmaz kıldığı canı katletmeyin” diyerek bu işten açıkça meneder (6/151; 17/33). Bir mümini kasten öldüren kimsenin, cezasının Cehennem olduğunu, orada ebediyen kalacağını, Allah'ın gazabına, müminlerin lanetine ve büyük bir azaba uğrayacağını bildirir (4/93). O şöyle der:

“Kim bir başka cana kıymamış ya da yeryüzünde fesat çıkarmamış olan bir canı öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibidir. Kim de onu yaşatırsa bütün insanları yaşatmış gibi olur” (5/32). “(İyi mü'minler) Allah'ın haram kıldığı canı -hak ile olması dışında- öldürmezler ve zina da etmezler. Kim bunları yaparsa günahı ile karşılaşır” (25/68). “O'na hiç bir şeyi ortak koşmayın, anaya-babaya iyilik edin, fakirlik korkusuyla çocuklarınızı (kürtaj ve benzeri yollarla) öldürmeyin. Çünkü sizi de onları da rızıklandıran Biziz. Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın. Hak ile olması hali müstesna; Allah'ın öldürülmesini haram kıldığı cana kıymayın” (6/151).

Âyetlerde geçen, “Hak ile olması dışında” kaydı, âdil bir yargılamadan sonra kısasa kısas; meşru yönetime karşı isyanla fitne ve anarşi çıkarmanın

cezası olarak; nefsi müdafaa için ve savaşa bilfiil iştirak eden savaşçıyı öldürmek gibi birkaç istisnaya işaret eder.

Peygamberimiz de şöyle buyurur: “Mü’min, haram kana bulaşmadıkça dininde ferahlık içindedir” (Buhari, Diyat 1). “Büyük günahların en büyükleri, Allah’a ortak koşmak, cana kıymak, anne-babaya kötü davranmak ve yalan sözdür” (Buhârî, Eymân 16). “Kulun Kıyamet gününde hesaba çekileceği ilk ibadet namaz, insanlar arasında hüküm verilecek ilk şey ise kan dökmelerdir” (Nesâî, Tahrîmu’d-Dem 2). “Bütün yer ve gök ehli toplanıp bir mü’minin kanının dökülmesine iştirak etse, Allah hepsini de yüzüstü Cehenneme atacaktır (Tirmizî, Diyat 8). “Bir mü’mini öldürmek, Allah katında dünyanın yok olup gitmesinden daha büyük bir hadisedir” (Nesâî, Tahrim 2). “Bize karşı silah taşıyan, bizden değildir” (Buharî, Fiten 7).

Bu konuda müslüman ile, saldırgan olmayan gayr-ı müslim arasında hiçbir fark yoktur. Özellikle Müslümanların idaresinde ister dâimî, isterse geçici statüde yaşayan gayr-ı müslim arasında bir ayrım bulunmaz.

İSLÂM TERÖRE NİÇİN GEÇİT VERMEZ?

1. İslâm sulh ve sükundan hoşlanır. Barışa girmek anlamına da gelen adından da anlaşılacağı gibi o barış, sükûnet ve huzur dinidir. Çünkü, öncelikle insanın kalp ve vicdanına hitap eder. Yaralı olan manevîyatını tedavi eder. İnsanın benlik ve hayatına nüfuz etmeye oradan başlar. Bu ise, kitlelerin onu sevmesini, gerçeklerini kavramalarını, emir ve yasaklarını hikmetleriyle anlamalarını gerektirir. Bütün bunlar barış, sükûnet, netlik ve anlayış ortamını ister. Şiddet ve terör ise, bu ortamı bozar. Manevî havayı karartır. Toz dumana karışmış, göz gözü görmeyen, sisli, puslu, gürültülü kavga ortamında, inci çakıldan, altın bakırdan fark edilemez. İslâm’ın altın ve incilerden daha değerli hakikatleri seçilemez, dolayısıyla gereğince takdir edilemez. Kur’ân’ın şu emri bu konuda oldukça anlamlıdır: “Ey imân edenler, hepiniz topluca barış ve güvenlik içine (Silm’e) girin ve şeytanın adımlarını izlemeyin. Çünkü o, size apaçık bir düşmandır (2/208). “Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de yanaş ve Allah’a tevekkül et. Şüphesiz her şeyi hakkıyla işiten ve her şeyi hakkıyla bilen ancak O’dur” (8/61).

2. Peygamberimizin, toplam 23 yıl tutan peygamberlik süresinin 13 yıllık Mekke dönemi boyunca, bunca sözlü ve fiili saldırıya rağmen hiçbir terör hadisesine baş vurmayarak, sahabilerine hep sabır ve tahammül telkin ve

tavsiye etmesi, yukarıdaki amaca yönelik olup, bizim için güzel bir örnektir. Savaşa izin verilen Medine döneminde bile, İslâm yönetimindeki gayr-ı Müslim'lere karşı şöyle dursun, dış düşmana karşı dahi sürekli barışa taraftar olması ve bu uğurda en olumsuz ve aleyhte gibi görülen şartları sineye çekmesi bunun delilidir.

3. Terör, İslâm'ı karalar, gözden düşürür, insanları ondan uzaklaştırır. Dolayısıyla onun hayat bahşedici nur ve feyzinden yoksun bırakır. Terörist İslâm'ın dostu olamaz. Kendini öyle sanması sonucu değiştirmez. Çünkü, fayda veriyorum zannıyla zarar verir. Tüm yaptıkları, şer ve tahrip hesabına geçer. Oysa müslümanın en büyük görevi İslâm'ın sevimliliğini yansıtmak ve güzelliklerine ayna olmaktadır.

4. İslâm'da suçun ferdiliği esastır. Bizzat Kur'ân'ın defalarca belirttiği gibi, "Hiç kimse kimsenin günahını çekmez" (6/164; 17/15; 35/18). Bu, baba ve evlat gibi en yakınlar için bile geçerlidir. Terörde ise, toptancılık vardır. Suçlu suçsuz, masum canı tanımaz. Hepsini imha etme yolunu tutar. Terör, askeri olmayan hedeflere karşı siyasi amaçlı şiddet kullanımıdır. Hedefleri tamamen suçsuz olan sivil insanlardır. Tek suçları, teröristin gözünde "öteki taraf" olmasıdır. Suçsuz insanlara karşı şiddet uygulamanın hiçbir meşru mazereti bulunmaz.

5. İslâm adaleti emreder. Terör ise adalete zıttır. Kur'ân, düşman dahi olsa, insanların hakkını korumayı, hakkaniyetle hükmetmeyi, adalet konusunda alabildiğine titizliği ve kılı kırk yarmayı emreder. Bu da, olayları çok yönlü değerlendirmeyi, ön yargısız düşünmeyi, tarafsızlığı, dürüstlüğü, hoşgörüyü, merhameti ve şefkati gerektirir. "Ey imân edenler, kendiniz, anne-babanız ve yakınlarınız aleyhine bile olsa, Allah için şahitler olarak adaleti ayakta tutun.." (24/135). "Bir topluluğa olan kininiz, sizi adaletten alıkoymasın. Adalet yapın. O, takvaya daha yakındır" (5/8) âyetleri konuya delil olarak yeter. Terör ise, ne kadar iyi niyet ve yüce amaçlarla yola çıkarsa çıksın, bu konuda kasap satırıyla kalp ameliyatı yapmaya benzer. Adaletin çok ince ve hassa olan ölçülerini gözetmez. Yıktağı yaptığını karşılamaz.

6. Suçsuz yere adam öldürmek, cana kıymak, Allah'a şirk koştuktan, O'nu inkâr etmekten sonra gelen en büyük günahdır. Bu durumda, teröristlerin işledikleri cinayet, katliam ve gündemdeki tabiriyle "intihar saldırıları"nın ne kadar büyük bir suç olduğu açıktır. Allah'ın sınırlarını gözetken bir insanın, değil yüzlerce, hatta binlerce masum insanı katletmek,

tek bir insana bile zarar vermesinin düşünülememesi gerekir. Dünyada adaletten kaçarak cezadan kurtulacağını sananlar, âhirette Allah'ın huzurunda verecekleri hesaptan asla kaçamayacaklardır. Allah'a hesap vereceklerini bilen müminler, Allah'ın sınırlarını korumakta büyük bir titizlik gösterirler.

7. İslâm iyilik dinidir. Müslüman iyilik insanıdır. Hz. Peygamber'in deyiimiyle "Mü'min Cennete girinceye kadar hayra doymaz" (Tirmizî, İlim 19). "Müslüman, elinden ve dilinden insanların güvende olduğu kimsedir" (Müsned, II, 224). "Mü'min; dilinden ve elinden Müslümanların emin olduğu kimsedir" (Buharî, İmân 4-5).

Başkalarına kötülüğümüzün dokunmaması yetmez. Onlara elden geldiğince fiilen iyilik dokundurmak; bu yolla herkese yetişemediğimizde, güler yüz ve tatlı dil ile, bunun da yetmediği yerde Allah'ın tüm yaratıklarını iyi dilek, hoş arzu ve hayır dua ile kucaklamak gerekir. Peygamberimiz, kendisine kesin bağlılığını (bey'atını) arz etmek isteyen bazı sahabilerine, "Herkesi iyi davranmak, herkesin iyiliğini istemek şartıyla bey'atını kabul ediyorum" derdi (Riyazu's-Salihîn Şerhi, Erkam Yayınları, II, 436). Sayısız benzerlerinden şu iki âyet bile, İslâm'ın ne derece yaygın biçimde iyiliği emrettiğini göstermeye yeter: "Anne-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşla, yolda kalmışa ve idareniz altındaki kimselere iyilik edin. Allah, büyüklük taslayıp böbürleneni sevmez (4/36). "İyilik etmek, fenalıktan sakınmak hususunda birbirinizle yardımlaşın; günah işlemek ve başkalarının hakkını çiğnemek konusunda birbirinizi desteklemeyin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah'ın cezası çok şiddetlidir" (5/2).

8. İslâm şefkat ve merhamet dinidir. Şu âyet-i kerimeler bu konuda ne kadar etkilidir: "Biz ona görmesi için gözler, gönlüne tercüman olacak bir dil ve dudaklar vermedik mi? Ona hayır ve şer yollarını göstermedik mi? Fakat o, sarp yokuşu aşmaya çalışmadı. Sarp yokuş bilir misin nedir? Bir eseri bir köleyi hürriyetine kavuşturmadır. Yokluk zamanında yemek yedirmektir. Yakınlığı olan bir yetimi, ya da yeri yatak (göğü yorgan yapan, barınacak yeri bulunmayan) fakiri doyurmaktır. Hem sarp yokuş: Gönülünden imân edip, birbirine sabır ve şefkat dersi vermek, sabır ve şefkat örneği olmaktır. İşte hesap defteri sağ ellerine verilecek olanlar bunlardır (90/8-18).

9. Terör ve anarşi, kardeşi kardeşe, babayı evlada düşman yapar. Ahmed'i Mehmed'e, Ali'yi Veli'ye kırdırır. Akrabalık bağlarını koparır. Allah ise, gözetilmesini emrettiği akrabalık bağlarını, iyi insanî ilişkileri koparan, böylece fitne ve bozgunculuk çıkaranları sevmez. Yeryüzünde fesat çıkarıp nizamı bozanların Allah'ın rahmetinden uzak olduklarını haber verir (13/25). Peygamberimiz de, "Bahtiyar, fitneden kaçınan kimse ile, belâlarla karşılaşınca sabreden kimsedir. Ne mutlu böylelerine!" buyurmuş (Ebu Davud, Fiten 2); Müslümanın fitne ve anarşiden alabildiğine uzak durmasını tavsiye etmiştir (Tirmizî, Fiten 33).

10. İslâm'a göre savaş er meydanında yapılır. Savaşa karışmayan, çocuk, yaşlı, kadın, din adamı, çiftçi vs. öldürülmez. Bunları öldürmek Hz. Peygamber ve tüm İslâm alim ve komutanlarının talimat ve uygulamasına zıttır.

11. Dış düşmana karşı bile, ne istendiği bildirilmeden habersiz biçimde savaş açılmaz, ani baskında bulunulmaz. Ölçüsüz tahripten kaçınılır. Fuzulî yere ağaç bile kesilmez, ekinler tahrip, canlılar telef edilmez, evler yıkılmaz. Terörde ise bu hassasiyetlerin hiçbirisi yoktur.

12. Hz. Peygamber'in hayatında önce sözlü ve fiilî saldırılara karşı sabır var. Mecbur kalındığında hicret bulunur. En sonda da, mertçe savaş meydanında çarpışmaya izin verilmiştir. Şu âyet Müslümanlar için biricik ve dâimî mücâdele stratejisidir: "Sen, insanları Allah yoluna hikmetle, güzel ve makul öğütlerle davet et onlarla en güzel tarzda mücâdele et" (16125).

13. Terörde kullanılan intihar eylemi, İslâm'da kesinlikle müsaade edilen bir yol değildir. Şartlar ne kadar ağır olursa olsun, çekilen sıkıntı ne kadar katlanılamaz bulunursa bulunsun sabretmek, tevekkül etmek, olumsuzlukları ortadan kaldırmak için mücâdele etmek esastır. Allah, "Kendi kendinizi öldürmeyin" buyurur (4/29; Konuyla ilgili hadisler için bkz. İbn Kesîr, Tefsir I/492). Bir insanın, her ne sebepten olursa olsun, kendisini öldürmesi büyük günahtır.

14. Terör dış dünyada ve hemen her ülkede gerek yerli, gerekse göçmen olarak yaşayan sayısız müslümanlara zarar verir. Onların huzurunu kaçıır. Dini ve kültürel hizmet ve faaliyetlerine köstek olur. Huzur ve barış ortamında yapılacak tebliği engeller. Dolayısıyla gün geçtikçe artan İslamâ yöneliş ve ihtida olaylarını önler. Bunun vebalini kim üstlenebilir?

RESUME**Islam and Terror**

Nowadays disinformation and propaganda are very common in the world and Islam is the most targeted religion. This is largely due to underdevelopment of Muslims and therefore lack of effective mass media handling by Muslims. It is very unfortunate that today Islam is associated with terror nearly all over the world. So it is the duty and responsibility of Muslim academics to show through extensive research and studies that Islam is the religion of peace, and can not be associated with terror at all. In this article, which is entitled "Islam and Terror" we tried to explain this reality by relying mostly on the Qur'anic verses. Our holy book Qur'an describes terror as "mischief making". Through detailed examination of the subject the article also demonstrates why and how Islam detests and condemns terror?

HİDÂYET VE BAZI İHTİDA SEBEPLERİ

Doç. Dr. Abdulaziz Hatip

Marmara Üniversitesi

İlâhiyât Fakültesi, İstanbul

Hidayet, gönül pusulasının hakikat kiblesini yakalama anıdır. Hidâyet, bir ömür boyu her gün üşenmeden gönül penceremize gelip perdelerin aralanmasını bekleyen iman güneşinin nazlı nazlı içeri süzülme fırsatıdır. Hidâyet, dünyada hiçbir nimet ve servetle ölçülemeyecek ve hatırası bir ömür boyu tüm tazeliğiyle burunda tütecek bir mazhariyet sevincidir. Hidayet, âşkın mâşuka kavuşma halidir. Kısacası, “Hidâyet, büyük bir nimet, vicdânî bir lezzet ve ruhun cennetidir.”

Yüce Allah, insan oğlunun hayat serüveninin her aşamasında hidayetini dilemiştir. Bunun için gerekli her türlü imkânı lütfetmiş, şartlarını hazırlamıştır. Nitekim, henüz dünyaya gözlerini açmadan ve bulunduğu ortamda ihtiyacı yokken, dokuz ay sonrasında ayak basacağı dünya hayatında gerekli her türlü duyu ve duygularla donatmıştır. Dünyaya gelişini kolaylaştırmış, doğar doğmaz, bir süt çeşmesi gibi devreye giren, annesinin şefkatli sinesinden istifade refleksini bahşetmiştir. Her birisi ayrı bir nimet dünyası olan tatlar, sesler, renkler, hoş kokular vs. definelerini açacak anahtarları eline vererek tüm bunlardan istifade yolunu göstermiştir. En az bunlar kadar önemli, alemi donattığı, her taşına, hatta her zerresine nakşettiği hikmet inceliklerini kavrayıp yararlanacak akıllı ihsan etmiştir. Gözünün görmesi için güneşi, kulağının işitmesi, burnunun koku alması için hava zerreciklerini hizmetine vermiştir. Tüm bunlar, Yüce Allah’ın istisnasız bütün kullarına, hatta bütün canlılara en iyiye, en güzele ve en faydalıya yönelik yol gösterme arzu ve iradesine delildir.

Yüce Allah, hidayet alanındaki lütuf ve nimetlerini bununla da sınırlı tutmamış, ayrıca yerleri, gökleri ve içindeki tüm sanat eserlerini, ilim ve hikmet incelikleriyle bezeyerek Kendine ulaştıracak, kapısına vardırarak birer işaret ve delil gibi bayrak bayrak dalgalandırmıştır. Kur’ân’da, evrene

“alem” denmesinin sebebi, belki de, Yüce Sanatkârına her zerresiyle alamet ve işaret olmasından dolayıdır.

Bu rehberlik ve yol göstericilere ilaveten, O, yine de kullarının elini bırakmamış, onlara belli aralıklarla kendi hemcinslerinden manevî rehber ve önderler göndermiş, yani peygamberler görevlendirmiştir. Ayrıca, bu peygamberlerin elinde bir program olacak, vefatlarından sonra da ümmetlerine yol gösterecek küçüklü büyüklü kitaplar indirmiştir. Buraya kadar olan İlâhî rehberlik ve yol göstericilik, genel, yani istisnasız olarak tüm insanlar için geçerlidir. Deyim yerindeyse, Yüce Allah, tüm kullarının önüne doya doya istifade edecekleri mükellef bir hidayet sofrası sermiştir.

Ne yazık ki, bu hidayet sofrasına hepsi aynı şekilde ilgi gösterip gereği gibi ondan yararlanma yoluna gitmemiş, hatta büyük bir kısmı özellikle kâinatta dalgalanan tevhit delillerine ve bunların tercümanı olan peygamber ve kitaplara hiç iltifat etmemiştir. Yüce Allah, tüm bu geniş alan ve anlamlarıyla hidayetinin güneşini gönül odalarının pencerelerine kadar her zaman getirmiş, fakat pek çoğu, gaflet ve cehalet perdelerini aralama zahmetine katlanmayarak, o latif ve ruh okşayıcı ışığın içeri süzülmesine engel olmuştur. Buna karşın, hayatının tâ ilk adımından itibaren İlâhî inayetin bu ılık gölgesini ve yol göstericiliğini sezen, bundan Rabbinin iradesi doğrultusunda büyük bir manevî haz ve gönül dolusu şükranla yararlanmaya çalışan, gelen peygamber ve kitapları da birer manevî ışık gibi görüp istifade edenler de olmuştur.

Yüce Allah da, hidayetini bunların gönlünde gerçekleştirip hedefine ulaştırmıştır. Diğer deyişle bunlara iman nasip etmiş, onları hakikate erıştirmiştir. Bu anlamda Allah’tan başka hidayet edici yoktur. Kulunun o istikametteki özel tercihindan sonra gönlünü iman ışığıyla aydınlatacak O’ndan gayrı bir varlık bulunmaz. Kevnî (kozmolojik) deliller, peygamberler ve semâvî kitaplar o asıl gaye için sadece birer basamak ve vesiledir.

İman hidayetinin de bir meyvesi ve mükâfatı vardır ki, bu da Kur’ân dilinde “Hidâyet” olarak nitelenmiştir: Ebedî nimetler diyarı olan Cennete ulaşma! Kur’ân, bir yerde cennetliklerin gıpta edilesi hallerini tasvir etmekte ve bu gerçeği onların dilinden seslendirmektedir:

“İman edip makbul ve güzel işler yapanlar ise -ki hiç kimseye Biz gücünün yetmeyeceği yükü yüklemeyiz- cennetlik olup, orada ebedî

kalacaklardır. Öyle bir halde ki içlerinde kin kabilinden ne varsa hepsini söküp çıkarmışızdır, önlerinden ırmaklar akar. ‘Hamdolsun bizi bu cennete eriştiren Allah’a! Eğer Allah bizi muvaffak kılmasaydı kendiliğimizden biz yol bulamazdık. Rabbimizin elçilerinin gerçeği bildirdikleri bir kere daha kesinlikle anlaşılmıştır’ derler. Kendilerine de: ‘İşte güzel işlerinize karşılık, karşınızda duran şu muhteşem cennete varis kıldınız, buyurun!’ diye nida edilir” (A’raf: 42-43).

Mütevazı bir çalışma gerçekleştirdik. **“Kiliseden Camiye: İSLÂM’A KOŞAN HİRİSTİYAN DİN ADAMLARI (İsa’yı Yitirmeden Muhammed’i Bulan 26 Papazın Hidâyet Öyküsü)** adını taşıyan çalışma, dünyada İslâm’ı seçen bazı din adamlarının hidayet öykülerini konu almaktadır. Bu zatların her biri, Müslüman olmadan önce birer din adamıdır. İstisnasız hepsi de, dinlerine adam kazandırmaya çalışan birer misyonerdir. Hatta, bazıları kardinal veya başpiskopos seviyesinde bir yüksek görevlidir. Acaba, böylesine dinlerine bağlı, inançlarına başkalarını çağırmaya hayatlarını adayan, bu yolda büyük imkân, itibar ve üne kavuşmuş bu kimseler neden İslâm’ı seçtiler? Herkes için, sosyal çevrelerini, hatta bazen en sevdiklerini yitirme ve yapayalnız kalma pahasına, kolayca alınabilecek bir karar olmadığına göre, onları buna sevk eden çok kuvvetli gerekçeler olmalıdır. Bunları, ana hatlarıyla incelediğimizde özellikle şu hususların ön plana çıktığını görüyoruz:

Karşılarında İslâm’ı güzelce temsil eden, ahlâkını hayatlarında yaşayan bir örnek bulunması. Bu gerçek gösteriyor ki, İslâm ahlâkını ve imanın güzelliklerini davranışlarımızla sergilesek, diğer dinlerin mensupları grup grup İslâm’a gireceklerdir. Bunlardan bir tanesinin, hidayetini vesile olan Mısır’lı Müslüman iş adamı için kullandığı, “Muhammed bir melekti. Uçması için sadece kanatları eksikti” (Yusuf Estes, Amerikan asıllı eski papaz ve misyoner) ifadesi bunun küçük bir örneğidir.

Yine Müslümanların camileri, cemaatleri, oruçları ve ibadet esnasındaki hallerine hayran kalıp ihtida kararını hızlandıran birinin şu ifadeleri ilginçtir:

“Hıristiyanlıktan iyice soğuduktan sonra, neler okuduklarını anlamasam da, Müslümanların namazdaki duruşları, derin saygı ve intizamları, bulundukları mekanı kaplayan manevî hava beni cezbediyordu. Özellikle Kur’ân okunduğunda hemen ilgimi çeker ve içimde tuhaf ve sıcak duygular belirirdi. Oysa, Müslümanlardan nefret üzere yetiştirilmiştim.

Müslümanların Ramazan ayında tuttıkları oruca da hayrandım. Bunu, Hristiyanların tuttıkları, ama Kitab-ı Mukaddes'te yeri olmayan "Sıyâmu'z-zeyt" orucundan çok daha anlamlı buluyordum. Hatta, henüz Müslüman olmadan bile zaman zaman Ramazan'da oruç tutardım." (İzzet İshak Muavvad, Mısırlı, eski papaz).

Cami ile kiliseyi mukayese ederek camideki engin ruhanî hayatın etkisini dile getiren şu satırlar da oldukça anlamlıdır: "Yolumun üzerinde 'Hüde'l-İslâm' adında bir cami vardı. Zaman zaman yanına yaklaşır, içine göz atar, kiliseye hiç benzemediğini görürdüm. Ne sandalyeler, ne heykel ve resimler, ne büyük avizeler, ne pahalı halılar, ne musıkî ve çalgı âletleri, ne ilâhi, ne de alkış vs. vardı. Bu gibi camilerde ibadet yalnızca Allah'a rüku ve secdeden ibaretti. Zenginle fakir ayrımı olmaz, herkes dümdüz saflarda yan yana ibadete dururdu. Tüm bunları, kiliselerde yapılan tam tersi davranışlarla karşılaştırırdım. Gözümde her zaman cami üstün gelirdi." (Dr. Vedî Ahmed, Mısır'lı, eski papaz yardımcısı).

Kur'ân-ı Kerim'in etkisi

İhtida öykülerini sunduğumuz kişiler arasında Kur'ân'dan etkilenerек Müslüman olanlar çoğunluktadır. Bunların bir kısmı, Kur'ân'ın, indiğinden bu yana hiç değişmediğini; bir kısmı, Allah'ın birliğine yaptığı vurguyu; bir kısmı, ihtiva ettiği bilimsel gerçekleri; bir kısmı ise, İncillerin sayıca çok, Kur'ân'ın ise tek olduğunu görerek Müslüman olmuştur. Örneğin şu satırlar bu konuda son derece ibretlidir:

"Ben kavurucu çöl sıcağında yolunu kaybeden, susuzluktan ölecek hale gelmiş, ancak seraptan başka bir şey bulamayan bir kimseydim. Birden bire zembemi (Kur'ân'ı) buldum. Tam dokuz sene boyunca o isyankar nefsimi söz geçirmeye çalıştım, şüphelerini bastırmayla uğraştım ve ondan hep kaçtım. İslâm ile Hristiyanlık arasında karşılaştırmalar yaptım. İncillerle Kur'ân'ı mukayese ettim. Sonunda zafer hakikat ve nûrun oldu." (Mısırlı Eski Papaz Fevzi Subhî Sem'an).

Kur'ân-ı Kerim'in, Hz. Muhammed'in sevinç ve üzüntülerinden iz ve eser taşımadığını, en sevdiği insanların ismini içermediğini, hatta kendi isminin bile sadece dört defa geçtiğini görüp bunu Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in eseri olmadığına işaret sayarak İslâm'ı kabul edenler var.

Kur'ân'ın, Hz. Muhammed'in bile ölümlü bir kul olduğunu söylediğini görerek, onun ancak Allah kelamı olabileceğine kanaat getirip karar veren

var. Müslümanların bu makul inancına karşın Hristiyanlıktaki teslis inancı ve Hz. İsa'nın tanrılaştırılması da bir çoğunu inancında şüpheyi düşmeye ve bir arayış sonunda İslâm'ı bulmaya sevk etmiş.

Kur'ân'ı dikkatle inceleyip onda Kitab-ı Mukaddes denilen Tevrat ve İncillerin aksine çelişkili ifadeler içermediğini görerek Müslüman olanlar var: "Kur'ân'ı elime alıp okumaya başladım. İçinde çelişkilerle karşılaşacağımdan korkuyordum. (Sırf bu yüzden İncil ve Tevrat'a güvenim sarsılmıştı.) İki gün boyunca Kur'ân okudum. Fakat, kilisede bize tanıtılan (çelişkilerle dolu!) Kur'ân'dan eser bulamadım." (Dr. Vedî' Ahmed, Mısır'lı, eski papaz yardımcısı).

Kur'ân'da, İlâhî bir nur ve lahutî bir azameti sezerek İslâm'ı seçenler var: "Tamamen değişmiş, yumuşak kalpli bambaşka bir insan olmuştum. Kur'ân'ı büyük bir saygıyla elime alıyordum. Sanki gözümü o güne kadar kapatan perde kalkmıştı, daha önce fark edemediğim gerçekleri tüm açıklığıyla görmeye başlamıştım. Kur'ân'ın satırları arasında Allah'ın nûrunun parıldadığını hissediyordum. Allah'ın Kitabını elimden bırakamıyor ve saatlerce okuyor okuyordum." (İbrahim Halil Flupos, Mısır asıllı, Hristiyan ilâhiyatı profesörü).

İslâm'da, Allah ile kul arasına girilmediğini, herkesin bizzat dilek ve dualarını Allah'a arz edebildiğini, günahlarının affını ondan dileyebildiğini, arada bir ruhban sınıfı bulunmadığını görerek ihtida edenler de vardır. İşte bir örnek: "Adet olarak, din adamı, haçı günah çıkartmak isteyen yüzüne doğru kaldırır ve günahını bağışlar. Tam da bağışlamak için haçı kardıracağım sırada Kur'ân'ın o güzel ifadesi aklıma geldi: 'De ki: Allah birdir.' Nutkum tutuldu. Şiddetli bir ağlama aldı beni. Kendi kendime: 'Bu bana günahlarını affetmem için gelmiş. Acaba o hesap ve ceza gününde benim günahlarımı kim affedecek?' O anda tüm büyüklerden daha büyük bir Yüce Varlığın mevcudiyetini hissettim. O tek İlâh'tı. Ondan başka kulluk edilecek kimse yoktu. Hemen Piskopos'la görüşmeye gittim ve 'Ben sıradan insanların günahlarını affediyorum da, benim günahlarımı kim affedecek?' dedim. Beklemeden cevap verdi: 'Papa!' Yine sordum: 'Peki, Papa'yı kim affedecek?' Şöyle bir irkildi ve ayağa fırlayıp bağıra bağıra: 'Sen delirmişsin. Rahip bile olsa seni bu göreve tayin eden de delidir! Kaç defa kendisine seni tayin etmemesini, aksi halde İslâmî görüşlerin ve bozuk fikirlerinle halkı ifsat edeceğini söyledik!' dedi." (İshak

Hilal Mesiha, Mısırlı eski rahip, Afrika’da Misyonerlik Komitelerinin eski başkanı).

Bazılarına göre, dinî bilgilerin sadece din adamlarının tekelinde değil, bu konuda ehil ve yetkili herkesten alınabilmesi de İslâm’ın ilginç ve gönül çelici bir özelliğidir:

“Çok kitap okuyor ve dinleri mukayese ediyordum. Bu arada bazı Müslüman dostlar edinmiştim. Bendeki fikrî hareketin olumlu yönde gelişmesinde bu arkadaşların çok katkısı oldu. Müslümanlarda dinî bilgileri öğrenmenin belli sınıf veya grubun tekelinde olmadığını, Kur’ân ve Hadis’in erkek, kadın, çocuk ayrımı bulunmaksızın her Müslüman tarafından rahatlıkla ulaşıp öğrenilebildiğini gördüm. Oysa, Kitab-ı Mukaddes’in bazı bölümlerini bir Hristiyan 35 yaşına gelmeden okuyamaz.” (İzzet İshak Muavvad, Mısırlı eski papaz).

Hz. Muhammed’in son peygamber olduğunu kanıtlayan işaret ve delilleri Tevrat ve İncillerde görüp, İslâm’ın hak din olduğuna kanaat getirerek Müslüman olanlar var.

İslâm’ı inceledikten sonra tüm problemlerin çözümünü onda görerek İslâm’ı seçenler var: “Hristiyanlık dünyasının, bizzat kendilerinden kaynaklanan sayısız problemlerinin çözümünün o dinde değil, İslâm’da olduğuna inanıyorum. Hatta İslâm’da sadece Hristiyanlık ve Hristiyanların değil, yer yüzündeki tüm din ve mensuplarının problemlerinin çözümü bulunmaktadır.” (Kenneth L. Jenkins, Amerikalı eski papaz).

Bazı arayışlardan sonra gördüğü rüyadan etkilenerek kesin karar verenler var. İşte birinin bu konuda söyledikleri: “Bir gün uyku bastırdı. Elimdeki Kur’ân-ı Kerîm’i yakınımnda bir yere koydum. Sabaha karşı odanın duvarından bir nur gördüm. O nur içinden yüzü ışıldayan bir adam belirdi, bana doğru yaklaştı ve Kur’ân’ı işaret etti. Onu selamlamak için elimi uzattım, fakat birden kayboldu. O zaman içime doğdu ki, bu gelen zat Hz. Peygamber’dir (ona salat ve selam olsun), Kur’ân’ın, aydınlık ve hidayet yolu olduğuna işaret ediyor.” (Dr. Vedî’ Ahmed, Mısırlı Eski Papaz Yardımcısı).

Bir başka örnek:

“Rüyada Yüce Allah’tan bana hidâyet nuru geldi. Şöyle ki: Alemi etrafımda zifiri bir karanlık içinde görüyordum. Neredeyse göz gözü görmüyordu. İyice dikkat ettim, uzaktan karanlıkları dağıtan sevimli bir nur belirdi. Mübarek bir zat bana doğru geliyordu. Bembeyaz bir kıyafet

içindeydi, başında beyaz bir sarık vardı ve hafif kıvrıcık saçlıydı. Daha önce hiç görmediğim güzellik ve parlaklıkta gülümseyen bir çehresi vardı. Sıcak ve samimi bir ifadeyle ‘Kelime-i Şehadet’i tekrarla!’ diyordu. Ben o ana kadar ‘Kelime-i Şehadet’in ne olduğunu hiç duymamıştım. Ben de sürekli, ‘Kelime-i Şehadet nedir?’ diyordum. Bana, ‘Eşhedü en lâ ilâhe illâllah ve eşhedü enne Muhammeden Resûlullah de’ dedi. Ben de onunla birlikte üç defa tekrarladım. Sonra o nurlu zat birden kayboldu. Uyandığımda vücudum ter içinde kalmıştı. İlk karşılaştığım Müslümana sordum: ‘Kelime-i Şehâdet nedir? İslâm’daki önemi nedir?’ Bana, ‘Kelime-i Şehâdet İslâm’ın birinci temelidir. Bir insan inanarak onu söylemedikçe Müslüman olamaz’ dedi. Açıklamasını sordum. Bana anlattı. İyice düşündüm. Acaba rüyama giren zat kimdi? Şekil ve şemali halâ gözümün önündeydi. Müslüman dostuma anlatınca, heyecanla bağırdı: ‘Sen Hz. Peygamber (s.a)’i görmüşsün!’” (Rahmet Boirnomo, Hollanda asıllı Endonezyalı eski papaz).

Yine, bu çalışmamız sonunda öğrendiğimiz kadarıyla, bu mühtediler üzerinde İslâm davetçilerinin ve dünyanın çeşitli yerlerinde açılmış olan İslâm’a davet merkezlerinin de olumlu etkisi büyüktür. Buralarda İslâm’a gelebilecek itiraz ve sorulara cevaplar içeren kitap ve kitapçıklar, teyp ve video kasetleri ve CD’ler bulundurulmakta, müracaat edenler aydınlatılmaktadır.

Peki, bu mühtedilere göre insanları İslâm’dan soğutan etkenler nelerdir? Buna karşı neler yapılmalı?

İşte bir tespit:

“Genel olarak insanları İslâm’ı benimsemekten alıkoyan bazı faktörler var. Bunların başında, İslâm hakkında daha önce edindikleri yanlış fikirler gelir. Birçok Müslümanın, söz ve davranışlarıyla İslâm hakkında zihinlerde meydana getirdikleri kötü imaj da önemli bir engel oluşturmaktadır. Bazı Müslümanların bilgisizce verdikleri fetvalar da olumsuz etki yapmaktadır. Son olarak, İslâm hakkında ileri sürülen asılsız şüphe ve suçlamalar da insanların İslâm’dan uzak durmalarına neden oluyor. İslâm’ın terör ve şiddeti teşvik ettiği, kadına kötü muameleye izin verdiği, kocanın hanımını sebepsiz yere boşayıp başka bir kadınla evlenmesine müsaade ettiği, kadının haklarını elinden aldığı, eve hapsedip özgürlüğünü kısıtladığı vs. şüpheler bunların sadece birkaçıdır. Hiç şüphesiz bu suçlamaların hepsi taraflı ve yanlıştır. Fakat ne yazık ki, bu konularda kitaplar yazılmakta ve gayr-i

müslim çevrelerde propagandası yapılmakta, böylece insanlar İslâm'dan soğutulmaktadır. İşte burada biz Müslümanlara, İslâm'ın o güzel ve parlak gerçek imajının oluşmasında, şüphe tozlarının silinmesinde ve yıkıcı medyanın insanların özgürce Allah'ın hak dini olan İslâm'ı tanımalarını engellemek için ördüğü kalın surları yıkmada büyük iş düşmektedir.” (İsa Beyâco, Filipinli eski papaz).

Neler Yapılmalı?

Dünyada İslâm'ın hayat bahşedici gerçeklerine hava kadar, su kadar ihtiyacı olan insanlara İslâm'ı sunarken nelere dikkat edilmesi gerektiğini de bu zatlardan öğrenebiliyoruz. İşte birinin önerileri:

“İslâmî ahlâkı yaşayarak, insanlara buna uygun davranarak İslâm'a davet edilmeli. Tevhit inancına ilgi duyarak İslâm'ı kabul edenlerin büyük çoğunluğu, Müslümanların örnek davranışlarından etkilenecek bu kararı vermişlerdir. Mesela, bazen güzel ahlâklı Müslüman bir işveren, bazen dürüst ve samimi bir arkadaş vs. olur, karşısındakini etkiler. Birçok Filipinli de, bir Müslüman ülkeye çalışmak için gitmiş, orada Müslümanlığı kabul etmiştir. Çünkü, oradaki İslâmî yaşantıyı ve insanlar arasındaki güzel ilişkileri kendi memleketindekiyle mukayese ederek İslâm'ın etkisini hissetmiştir. Böylece İslâm hakkında taşıdıkları ön yargıları silme imkânını da buluyorlar ve hiçbir baskı ve etki altında kalmadan karar veriyorlar. Tüm bu nedenlerle ben, insanların güzelce ve tatlılıkla davet edilmesini tavsiye ediyorum. Aceleci davranmaktan da kaçınılmalıdır. Çünkü atılan hiçbir tohum bir günde filizlenmez.” (İsa Beyâco, Filipinli eski papaz).

Bir İhtida Örneği:

PROF. DR. GARY MILLER (Matematik Bilgini ve Eski Misyoner)

Şu anda Melik Fehd Üniversitesinde Matematik Profesörü olan **Gary Miller**, eski bir papazdır. İnsanları Hristiyanlığa çağıran bir misyonerdi. Allah ona İslâm nimetini nasip ettikten sonra bir konuşmasında Müslümanlara şöyle seslenmiş:

“Ey Müslümanlar! Eğer sahip olduğunuz nimetin ne kadar büyük olduğunu gereği gibi bilseydiniz, sizi Müslüman bir anne babadan dünyaya gönderdiği, Müslüman bir ailede yetiştirme fırsatı verdiği ve bu yüce dini üzere büyüttüğü için Allah'a çok hamdederdiniz. Peygamberliğin manası, Uluhiyetin manası, vahyin, risaletin, dirilişin, hesabın vs'nin manası sizin dininizde diğer dinlerdekiyle gök ile yer arası kadar uzak ve üstündür.”

“Beni bu dine asıl cezbeden husus, iman konularındaki netliktir. Bu netliği başka hiçbir dinde göremiyorum.”

Nasıl Müslüman Oldu?

Müslüman olduktan sonra Kanada’da İslâm’ın en önemli ve aktif davetçilerinden biri oldu. Oysa daha önce büyük bir misyonerdi. İnsanları Hristiyanlığa hararetle çağırıyordu. Kitab-ı Mukaddes hakkında çok geniş malumata sahipti. Ayrıca matematiği de çok severdi. Bu nedenle de mantığa ve olayları mantıkî bir silsile halinde ele almaya meraklıydı. Birgün Kur’ân-ı Kerim’i okumak istedi. Amacı, Müslümanları Hristiyanlığa çağırırken yapacağı dini tartışmalarında kullanabileceği bazı yanlışlıklar yakalamaktı. O, 14 asır önce yazılmış, çöl vs’den bahseden köhne bir kitapla karşılaşacağını bekliyordu. Fakat, onu okudukça hayret ve şaşkınlığı arttı. Hatta, bu dünyada başka hiçbir kitapta rastlanamayacak gerçekler keşfetti.

Hz. Peygamber’in başından geçen ve sınırları üzerinde olumsuz etki bırakan bazı olayları bulacağını sanmıştı. Meselâ, değerli eşi Hatice’nin, kızlarının ve erkek çocuklarının hüzün dolu hikayelerini okuyacağını zannetmişti. Ne var ki, bunlardan hiçbir şey bulamadı. Onu hayrete düşüren bir husus da, Kur’ân’dan tam bir sûrenin Hz. Meryem’in adını taşıması ve Hristiyanların dinî kitap ve İncillerinde bile rastlanamayacak derecede Hz. Meryem’in onurlandırılmasıydı. Oysa, Kur’ân’da ne Aişe ne Fatıma adını taşıyan bir sûre mevcuttu. Yine Hz. İsa’nın Kur’ân’da 25 yerde adının geçtiğini, oysa Hz. Muhammed’in isminin ise sadece dört yerde yer aldığını gördüğünde hayreti bir kat daha arttı. Kur’ân’ı daha bir dikkat ve ilgiyle okumaya başladı. Aklında hep tenkit edilebilecek bir açığı yakalamak vardı. Fakat, sonunda çok önemli ve ilginç bir ayetle karşılaştı. Bu ayeti okuduğunda vurulmuşa döndü. Ayet şöyle diyordu:

“Kur’ân’ı gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer Kur’ân Allah’tan başkasına ait olsaydı, elbette içinde birçok tutarsızlıklar bulurlardı” (Nisa: 82).

“Falsification test”, günümüzde bilinen prensiplerdendir. Bu da, doğruluğu kanıtlanıncaya kadar ortaya atılan teorilerde yanlış arama veya konuyu ciddi incelemeye tabi tutma kuralıdır. İlginçtir ki, Kur’ân, Müslüman olsun veya olmasın herkese bu konuda meydan okuyor. Kendisinde asla bir hata bulamayacaklarını ilan ediyor.

Dünyada hiçbir yazar böyle bir cür’et gösteremez. Yani bir kitap yazıp da, “Bu kitap her türlü hatadan uzaktır” deme cesaretini gösteremez. Bunun

tek istisnası olarak Kur’ân, kendisinde hata ve tutarsızlık bulunmadığını ve böyle bir şeye asla rastlanamayacağını söylüyor.”

Prof. Dr. Gary Miller’in üzerinde durduğu bir ayet de şudur:

“Hakkı inkâr edenler görüp bilmediler mi ki, göklerle yer bitişik (bir bütün) idi, onları Biz ayırdık, hayatı olan her şeyi sudan yaptık? Hâlâ inanmayacaklar mı?” (Enbiya: 30).

Bu âyet 1973 yılında Nobel ödülü alan bilimsel araştırmanın tam da konusunu oluşturmaktadır. Söz konusu araştırma Big Bang teorisini konu alıyordu. Bu teoriye göre şu mevcut evren içinde uzayın ve yıldızların yer aldığı şu alem büyük bir patlama sonucu doğmuştur.

Ayette geçen “ratk” kelimesi bitişik nesne demektir. “Fetk” ise ayrılmış, parçalanmış anlamına gelir. Sübhanallah! Bu ayete göre de yer ve gökler bir zamanlar bitişikti. Allah onları birbirinden ayırdı.

Kur’ân’ı meydana getirmede Hz. Muhammed’e şeytanların yardımcı olduğunu ileri süren iddiaya cevap olarak da Kur’ân şöyle buyurur:

“Kur’ân’ı asla şeytanlar indirmiş değildir. Bu onların yapacağı iş değildir! Hem isteseler de buna güçleri yetmez. Çünkü onlar vahyi işitmekten kesinlikle menedilmişlerdir” (Şuara: 210-212).

Başka bir âyette de Kur’ân okunduğunda şeytandan Allah’a sığınılması istenir:

“Kur’ân okuyacağın zaman, o kovulmuş şeytandan Allah’a sığın” (Nahl: 98).

Şeytan bir kitabın yazımında yardımcı olup da ardından, o kitap okunduğunda kendisinden Allah’a sığınılmasını isteyebilir mi?

Bu âyetler de bu eşsiz Kitab’ın i’câz yönlerinden biridir. Asırlar öncesinden bu konuda ortaya atılacak iddialara son derece mantikî cevaplar vermiştir.

İnsanı hayrete düşüren gayb haberlerinden biri de Kur’ân’ın Ebu Leheb hakkında söyledikleridir. Ebu Leheb denilen kişi İslâm’dan şiddetle nefret ederdi. O kadar ki, Hz. Muhammed’in izini takip eder ve nereye giderse, onun sözlerinin etkisini kırmak ve onu değerden düşürmek için konuşmalar yapardı. Mesela, Hz. Peygamber’in Mekke dışından gelen insanlarla konuştuğunu görse, o gittikten sonra hemen yanlarına sokulur ve, “Muhammed size ne dedi? O size bir şey beyazdır derse, bilin ki o siyah, siyah olduğunu söylese bilin ki beyazdır; gündüz dese, gece, gece dese gündüzdür” derdi.

Amacı, Hz. Peygamber'e muhalefet etmek ve söylediklerine karşı kuşku uyandırmaktı.

Ebu Leheb, ölmeden on sene önce bir sûre indi. Sûre, Mesed adını taşır. Bu sûre, Ebû Leheb'in cehenneme gideceğini açıkça vurgular. Diğer bir deyişle asla imana gelmeyeceğini ve İslâm'ı kabul etmeyeceğini belirtir. Bu on sene boyunca, Kur'ân'ın iddiasını çürütmek için Ebu Leheb'in yapabileceği basit bir şey vardı. O da, insanların huzuruna çıkıp, yalancıkta da olsa, "Muhammed, benim Müslüman olmayacağımı ve dolayısıyla cehenneme gideceğimi söylüyor. İşte ben Müslüman oluyorum. Şimdi söyleyin lütfen, Muhammed doğru mu söyledi, yalan mı? Kendisine geldiğini söylediği vahiy, gerçekten Allah'tan mı?" diyebilirdi. Gel gör ki, Ebu Leheb her konuda inatla Hz. Muhammed'e muhalefet ettiği halde, bu noktada ona muhalefet etmedi. Bu olayla sanki Hz. Peygamber, Ebu Leheb'in damarını tahrik etmekte ve, "Sen benden nefret ediyorsun, görevimi her fırsatta engellemek istiyorsun. İşte sana iyi bir fırsat! Haydi, bu fırsatı kaçırma ve sözümü çürüt!" demiş olmaktaydı.

Fakat ölümüne kadar tam on sene geçtiği halde bunu yapmadı. Yani Müslüman olmadığı gibi, böyle bir görünüş bile sergilemedi. On sene boyunca bir dakikada İslâm'ı çürütüp yerle bir etme fırsatına sahipken bunu yapmadı. Demek ki, bu gaybî haberin de içinde yer aldığı Kur'ân, Hz. Muhammed'in sözü değildir. Tam aksine o, gaybî, dolayısıyla da Ebu Leheb'in asla Müslüman olmayacağını bilen Allah'ın kelimidir. Yoksa, Allah'ın vahyiyle olmasa, Hz. Muhammed, Ebu Leheb'in bu sûrede bildirilen gerçeği doğrulayacağını nereden bilebilirdi? Yine gelen vahyin Allah'tan olduğunu bilmese, söylediklerinin hak olduğundan nasıl kesin emin olabilirdi?

Söz konusu sûre şöyle diyordu:

"Kurusun Ebu Leheb'in elleri. Zaten de kurudu! Ona ne malı, ne de yaptığı işler fayda verdi! O, alev alev yükselen ateşe girecek. Eşi de boynunda bükülmüş urgan olarak, o ateşe odun taşıyacak" (Mesed Sûresi: 1-5).

Benzer bir durum Yahudiler için de geçerlidir. Müslümanlara karşı tüm insanlardan en şiddetli düşmanın Yahudiler olduğunu bildirmektedir. Gerçekten de bu, Kur'ân'ın indiği günden günümüze kadar hep böyle olmuştur. Bu, Kur'ân'ın bir meydan okumasıdır ve bir gaybî haberdir. Şöyle ki: Yahudiler basit bir tutum değişikliğiyle İslâm'ı yerle bir etme fırsatına

sahiptirler. O da, göstermelik ve birkaç yıllığına da olsa Müslümanlarla güzel ilişkiler tesis edip, ardından, “Kur’ân bizim Müslümanlara en şiddetli düşman olduğumuzu söylüyor. Oysa görüldüğü gibi biz öyle değiliz” diyebilirlerdi. Fakat 1400 seneden beri böyle bir şey olmadı ve bundan sonra da asla olmayacaktır. Çünkü bu Kur’ân, insan sözü değil, gaybı ve geleceği bilen Allah’ın kelmamıdır. Kur’ân’ın onlar hakkında şu kesin ifadesini okuyalım:

“Sen, iman edenlere düşmanlık besleme bakımından insanların en şiddetlilerinin Yahudiler ile müşrikler olduğunu görürsün. Mü’minlere sevgi bakımından en çok yakınlık duyanların ise, ‘Biz Nasârâyız (Hristiyanız)’ diyenler olduğunu görürsün. Bunun sebebi, onlar arasında bilgin keşişlerin ve dünyayı terk etmiş rahiplerin bulunması ve onların kibirlenmemeleridir. Peygamber’e indirilen Kur’ân’ı dinledikleri vakit, onda âşinaları olan hakikate kavuşmaları sebebiyle gözlerinin yaşla dolup taşıdığını görür ve şöyle dediklerini işitirsin: ‘İman ettik yâ Rabbenâ! Bizi de hakka şahitlik edenlerle beraber yaz! Bütün isteğimiz ve umudumuz, Rabbimizin bizi hayırlı insanlar arasına dahil etmesi iken, ne diye Allah ve bize gelen bu hakikate iman etmeyelim ki?’” (Mâide: 82-84).

Kur’ân-ı Kerim’de başka hiçbir kitapta rastlanmayacak bir kendine güven ve emin olma özelliği vardır. O, belli bir bilgiyi verir ve “Bu bilgiyi daha önce bilmiş olman mümkün değil” der. Örnek olarak şu âyetleri okuyalım:

“İşte bunlar gayb kabilinden haberler olup onları Biz sana vahy ediyoruz. Yoksa onlar Meryem’i kimin himaye edeceğine dair kur’a çekerlerken ve birbirleriyle tartışırken sen yanlarında bulunmuyordun.” (Al-i İmran: 44).

“İşte bunlar gayb olan birtakım haberlerdir. Onları sana Biz vahy ediyoruz. Halbuki bu vahiyden önce onları ne sen, ne de milletin bilmezsiniz. Öyleyse onların red ve inkârlarına karşı sabret, dişini sık ve şüphen olmasın ki hayırlı akıbet müttakilerindir” (Hud: 49).

“İşte bunlar, ey Resûlüm, sana vahiy yoluyla bildirdiğimiz gaybî hadiselerdendir. Yoksa onlar, tuzak kurmak ve planlarını kararlaştırmak için toplandıklarında elbette sen onların yanında bulunmuyordun.” (Yusuf: 102).

Mukaddes denilen dinî kitaplar arasında bu üslupla söz söyleyebilen başka bir kitap yoktur. Diğer tüm kutsal kitaplar, nereden geldiğini belirttikleri bir takım malumatlardan meydana gelmektedir. Mesela, tahrif

edilmiş İncil, eskilerin kıssalarını anlatırken der ki: “Falan Kral falan yerde yaşadı. Falan komutan filan yerde filan savaşı yaptı, falan şahsın şu kadar çocukları var, çocuklarının adları şunlar şunlardı vs.”

Yine kitaplar genellikle, “Daha fazla bilgi istiyorsan, falan veya filan kitabı da okuyabilirsin” derler. Bu da o kitabın onlardan da istifadeyle hazırlandığını gösterir.

Kur’ân ise böyle değildir. O, okuyucusuna bir bilgiyi verir ve bunun yeni bir bilgi olduğunu söyler. Hatta, bu bilginin insan aklının ürünü olmadığından emin olman için araştırma yapmanı önerir. Meselâ, gayet ilginçtir ki, Kur’ân’ın indiği dönemde Mekke halkı Kur’ân’ı ve onun verdiği bazı bilgilerin yeni olduğuna, ne Muhammed’in ne de kavminin bilmediğine ilişkin meydan okuyucu iddiasını tekrar tekrar dinledikleri halde, çıkıp şunu diyememişlerdir:

“Bunun neresi yeni? Biz bunu zaten biliyorduk!” Böyle diyemedikleri gibi, Kur’ân için makul bir beşerî kaynak da gösterememişlerdir. Çünkü, Kur’ân’ın verdiği bilgiler gerçekten yeni ve orijinaldi. İnsan aklının ürünü olamazdı. Geçmiş, geleceği ve şimdiki zamanıyla gaybları bilen Allah’tan geliyordu.”

Prof. Dr. Miller Müslüman olduktan sonra bir çok makale kaleme aldı. Bunlardan birkaç tanesinin adı şöyledir: “Hristiyanlığa Kısa Bir Reddiye”, “Kur’ân’ın Büyüklüğü”, “Hz. İsa’nın Tanrılığı İddiasına Karşı Bazı Düşünceler”, “Müslüman’ın İnanç Esasları”, “İncil ile Kur’ân Arasındaki Fark”, “Misyonerlik Hristiyanlığı”.

Prof. Dr. Miller, Kur’ân-ı Kerim’i “Büyük” olarak sadece Müslümanların nitelediğini, onun büyüklüğünü gayr-ı müslimlerin bile itiraf ettiğini, hatta bazıları İslâm’a azılı düşman olduğu halde böyle bir itiraftan kendilerini alamadığını belirtir.

Ayrıca, Kur’ân’ın, öyle bazılarınca ileri sürüldüğü gibi çölde inen ve sadece çöl hayatından bahseden bir kitap olmadığını, bu iddiada bulunanların Kur’ân’ı okuduklarında onun konularının zenginlik ve renkliliği karşısında hayrete düştüklerini söyler. Mesela, Kur’ân’ın denizi, denizdeki fırtınaları ve denizde yolculuk yapanların ruh halini anlatan ayetlerini okuyan bir denizcinin, önce Hz. Muhammed’in denizci olduğunu zannettiğini, gerçeği öğrendiğinde ise, Kur’ân’ın Hz. Muhammed’in sözü değil, Allah’ın kelamı olduğunu anlayarak Müslüman olduğunu anlatır.

Yine Hz. Muhammed'ten yüz yıllar önce yaşamış Yunanlı filozof Demokritos'un ortaya attığı ve ondan sonra da asırlarca kabul edilegelen "atom" nazariyesine göre, alem görülemeyecek kadar küçük ve parçalanamayan madde parçacıklarından, yani zerrelere oluşmaktadır. Araplar da bunu böyle biliyor ve kabul ediyorlardı. Zaten, Arapça'da "zerre", insanlarca bilinen en küçük cisim anlamına gelir. Oysa günümüzde modern ilim artık keşfetmiştir ki, maddenin bu en küçük biriminin, ait olduğu maddenin özelliklerini taşıyan atom da parçacıklara ayrılıyor ve bölünebiliyor. Bu da geçtiğimiz asırda bulunmuş yeni bir gerçektir. Oysa Kur'ân-ı Kerim bu gerçeği bundan 14 asır önce kesin bir dille ifade etmiştir. İlgili ayet şu mealdedir:

"Herhangi bir işte bulunsan, onun hakkında Kur'ân'dan herhangi bir şey okusan, Sen ve ümmetinin fertleri her ne iş yapsanız, siz o işe dalıp coştüğunuzda, mutlaka Biz her yaptığınızı görürüz. Yerde olsun, gökte olsun, zerre ağırlığınca bir varlık bile Rabbinin ilminden kaçmaz. Ne bundan küçük, ne bundan büyük hiçbir şey yoktur ki, hepsi apaçık bir kitapta olmasın" (Yunus: 61).

Hiç şüphesiz konuya ilişkin böyle net bir ifade o dönem Araplarının aşına oldukları bir şey değildi. Onlar, zerreyi mevcut varlıkların en küçüğü olarak biliyorlardı. Bu da Kur'ân'ın, zamanların anlayış ve teorileriyle sınırlanmayan hak bir kitap olduğunun delilidir.

Kur'ân-ı Kerim'in, insan sağlığı, gıda ve temizlikle ilgili tespit ve öğütleri de zamanın eskitemediği, tersini ortaya koyamadığı, aksine haklılığını kanıtladığı bir mu'cizelik yönüdür. Kur'ân'da vahyedilen bu gerçekler, tüm zamanların tecrübeleri karşısında ayakta kalmayı başaraabilmiştir.

Tüm bunlardan anlaşılmaktadır ki, Kur'ân, Yüce Allah'tan vahiy yoluyla gelmiştir. Onda yer alan her bilgi İlâhî bir asla dayanmaktadır. O, henüz yaratılmışlar yokken Allah'ın kelimiydi. Dolayısıyla onda, eklenebilecek, atılabilecek veya düzeltilebilecek bir bilgi yoktur.

Prof. Dr. Miller'e göre, Kur'ân-ı Kerim bir beşer olan Hz. Muhammed'in aklının ürünü olsaydı, o sıralarda aklından geçen, zihnini meşgul eden ve hayatını etkileyen olay, şahıs ve duyguları yansıtmaması gerekirdi. Oysa, acı tatlı pek çok olay yaşadığı, felaketler gibi mutluluklar da gördüğü halde, bunlar Kur'ân'da yer almamaktadır. Mesela, sevgili eşi Hz. Hatice'nin

vefatı, Hz. Fatıma hariç tüm çocuklarının vefatı gibi acı olaylara Kur'ân'da hiç yer verilmemekte, hatta bunlardan hiç birinin adı bile geçmemektedir.

Kur'ân'ın eşsiz bir özelliği ve mu'cizelik yönü de, kendinden son derece emin olması ve söyledikleri konusunda şüphesi olanların, verdiği bilgileri araştırması ve özellikle o konuda gerçek ilim ehli olanlara sormasını önermesidir. “Bilmiyorsanız zikir ehlinden sorun” (Enbiya: 7) âyeti bunun ifadesidir.

Mesela, bundan birkaç sene önce Suudi Arabistan'ın Riyad kentinde bazı Müslümanlar, anne rahmindeki yavru ile ilgili tüm âyet-i kerimeleri toplayıp Kur'ân'ı, biraz önce kaydettiğimiz âyetin tavsiyesine uyarak Kanada'nın Toronto Üniversitesi ünlü hocalarından Kis Muir'e verdiler. Bu zat bu sahanın en önemli mütehasşislerinden olan ve pek çok eseri bulunan bir ilim adamıdır. Onu Riyad'a davet edip araştırması için gerekli tüm şartları hazırladılar ve bu âyetleri tamamen bilimsel bir açıdan değerlendirmesini istediler. O, araştırmasının sonunda hayretler içinde kaldı ve o konuda yazdığı bir kitabın ikinci baskısında önemli değişiklikler yaptı. Hatta bu zatla kendisinin bir röportaj yaptığını, röportaj sırasında mikroskop altında çekilmiş resimlerle bilgiler verdiğini, Kur'ân'ın bu teknik gelişme sonucu erişilen bulgularla tamamen örtüştüğünü, sadece mikroskopla tespit edilebilecek bu bilgilerin öyle bir canlının karnını yarmakla tespit edilebilecek türden olmadığını, dolayısıyla bu son derece dakik ve isabetli bilgilerin o çağdaki bir insanın ürünü olamayacağı ve vahiy kaynaklı olması gerektiğini söylediğini belirtir. Hatta, Dr. Muir'in bu tespitlerinin Kanada'daki gazetelere de manşet olduğunu, söz konusu manşetlerden birinin, “Eski bir kitapta bulunmuş müthiş bir gerçek!” şeklinde atıldığını ifade eder. Ona göre Kur'ân'da bunun gibi daha bir çok konu var. Her birisini tek tek ele almak için uzun araştırmalara ihtiyaç vardır.

Yine Kur'ân, mensupları olan İslâm alimlerinin akıl ve kalbinde öylesine bir etki ve iz bırakmış ki, pek çoğu ömürlerini ona adanmış, eserlerini ondan iktibaslarla süslemiş ve onun en ufak bir işaretini bile önemseyerek o doğrultuda araştırma yapıp bilgi aramışlardır. Asırlar boyu bu kadar önemli alimleri kendisiyle meşgul eden, hayatları uğrunda vakfettiren bir kitap, beşer sözü olamaz.

Kur'ân-ı Kerim, kendisinin Allah'tan gelen bir vahiy olduğunu, buna inanmayanların başka bir kaynak göstermesi gerektiğini vurgular. Bu büyük

bir meydan okumadır. Gerçekten de hiç kimsenin elinde Kur'ân'ın kaynağı konusunda vahye alternatif olacak bir izah tarzı mevcut değildir.

Kur'ân-ı Kerim'de öyle bilgiler var ki, o günün şartları göz önüne getirildiğinde bunların Allah'tan başkasına nispeti mümkün değildir. Bu gerçeği kabul etmeyen bir kimse, başka bir insanın bunları Hz. Muhammed için sağladığını, onun da insanları –haşa- kandırmak için Allah'a nispet ettiğini ileri sürecektir. O zaman da, Hz. Muhammed'in bu inkarı mümkün olmayan içtenlik, samimiyet ve kendine güveni nasıl izah edilecektir? Gerçekten Kur'ân'a duyduğu sonsuz güven ve Kur'ân gibi bir kitabı, hatta çok az bir kısmını bile hiç kimsenin ortaya koyamayacağı şeklindeki meydan okuması, öyle bir iddiayı çürütür. Demek ki, o Kur'ân'ın vahiy yoluyla kendisine geldiğinden zerre kadar şüphe etmemektedir.

Prof. Dr. Gary Miller'in, şu tespiti de oldukça çarpıcıdır:

“Yeni Katolik Ansiklopedisinde bu konuda ilginç bir tespit vardır. Kur'ân'la ilgili bir maddede aynen şöyle demektedir: ‘Geçmiş yüz yıllar boyunca Kur'ân'ın kaynağıyla ilgili pek çok teoriler ileri sürüldü. Bugün bunlardan hiç birini kabul edebilecek akıllı başında bir insan bulunamaz.’ Görüldüğü gibi Katolik Kilisesi bile Kur'ân-ı Kerim'in gerçek kaynağını çürütmeye çalışan tutumları inkar etmeye mecbur kalmıştır. Şüphesiz, Kur'ân'ın kaynağı Katolik Kilisesi için de bir problem olarak ortada durmaktadır. Çünkü Kur'ân, kendisinin Allah'tan vahiy yoluyla geldiğini açıkça belirtmektedir. Kilise'nin dediği, bu güne kadar ileri sürülen kaynakların doğru ve tutarlı olmadığıdır. Yoksa Kur'ân'ın Allah kelamı olduğunu kabul etmiş değiller. Bunun için araştırıyorlar ve vahiy olmadığını kanıtlayacak bir delil bulmaya canla başla çalışıyorlar. Fakat başaramıyorlar. Makul bir izah getiremiyorlar. Fakat en azından araştırmalarında haysiyetli davranmaya çalışıyorlar ve kuvvetli bir delile dayanmayan öylesine bir izahı kabul etmiyorlar. Kilisenin açıkça belirttiği husus, on dört asırdır Kur'ân'ın kaynağı konusunda makul bir izahın yapılamadığıdır. Böylece en azından Kur'ân-ı Kerim'in, öyle kolayca inkar edilebilecek bir kitap olmadığını itiraf etmiş oluyorlar.” (Ricâl ve Nisâ Eslemû: s. 63-93).

RESUME**Conversion to Islam**

This article after a brief introduction into the meaning and usage of the word "conversion" in Qur'an, deals with the stories of the religious people who converted to Islam. Conversion to another religion is not an easy task, especially for religious people. Bearing this in mind, the article analyses the motives and the reasons led these people (some of whom are Cardinal and archbishop) to accept Islam. It suggests that these people converted to Islam because they saw many good examples in Islam: The moral qualities of many Muslims, the influence of Qur'an, which is the only authentic holy book reached to us without alteration, the idea that in Islam there is no intermediary between God and man, the evidences they found in Bible and Torah about the Prophethood of Muhammad etc.

İBN-İ RÜŞD FELSEFESİNDE KAVRAMSAL OLARAK NEFS VE AKIL

İbrahim MEMİŞ¹

GİRİŞ

İnsanın gerek maddi gerekse manevi yapısı, insanoğlunun zihnini her zaman için meşgul etmiş ve insanlar bu probleme çözümler aramıştır. “Akılın insana ne gibi bir değer kazandırdığı?”, “Bedenin fonksiyonlarının sona ermesiyle insanın kendisini nasıl bir hayatın beklediği?”, “Yaşadığı süreçte kendisine hayat veren Ruh (Nefs)’un bedensel yaşamı sona erince akıbetinin ne olacağı?”, “Ruh-Beden ilişkisinin boyutunun ne olduğu?” vb. sorular insan zihnini sürekli meşgul etmiştir. Bu gibi sorular, insanı, bilgiyi elde etmeye ve zihinde oluşan sorulara anlam kazandırmaya itmiştir. Bilgi problemi, Antikçağ’dan itibaren, düşünce tarihi boyunca üzerinde en çok tartışılan ve çeşitli felsefe akımlarının ortaya çıkmasına neden olan problemlerden biridir.

Bilginin ortaya çıkışı ve akıl denen mekanizmanın nasıl işlediği konusunda; acaba gerçekten insan akli tek başına doğruyu keşfedebilir mi?, insanın çeşitli vasıtalarla elde etmiş olduğu bilgilerin doğruluk değeri nedir?, gibi sorular temel noktayı teşkil etmiştir. Bilginin nasıl oluştuğu meselesi kadar, oluşan bilginin ne derece gerçeği yansıttığı veya bu bilgiye ne kadar güvenilebileceği meselesi, bilginin oluşum sürecinde kendisine cevap aranan sorulardan olmuştur. Bu sorulara verilen cevaplar felsefi disiplinleri tanımamızı sağladığı kadar, bir filozofun sistemini kavramamız için de gereklidir. Bu nedenle, bilginin elde ediliş yolu, düşünce tarihi boyunca tartışılmış ve felsefenin temel problemlerinin başında gelmiştir.

İslam’ın kutsal kitabı Kur’an-ı Kerim’de de vahyi bilgidir olmak üzere, Ruh’un Rabb’in emrinden bir şey olduğu ve onunla ilgili olarak insanlara az

¹ T.C Bakü Büyükelçiliği Din Hizmetleri Müşavirliği Şehitlik Camii Din Görevlisi
ibrmemis@yahoo.com & imemis4@hotmail.com

bir şey verildiği² bildirilmesine rağmen, İslam düşüncesinin kelimeler, tasavvuf ve felsefe gibi ana sistemlerinde ruh ve nefsin ne olduğu konusunda tartışmalar yapılmış ve bu konuda farklı fikirler ve değişik felsefe disiplinleri meydana gelmiştir. Biz bu çalışmamızda, kavramsal olarak Nefs ve Akıl kavramlarını, İbn-i Rüşd merkezli ele alıp, belirli bir anlama kavuşturmayı ve ilerde yapacağımız çalışmalar için de ön hazırlık olmasını amaç edindik. İbn-i Rüşd, bu konuya değişik eserlerinde yer vermiştir. İbn-i Rüşd'ün konuya bakışını anlayabilmek için, çalışmamızın amacı doğrultusunda ana kaynaklara başvurulmuş olup, daha geniş bir çalışma için gerekli altyapının oluşturulması için gayret sarf edilmiştir. İbn-i Rüşd'e kadar gelen süreçte bu kavramların nasıl ele alındığı hususunda, bazı bilgilerin verilmesinin yararlı olacağı düşünülmüştür. Düşünce tarihi boyunca Varlık(Ontoloji), Bilgi(Epistemoloji), Değer(Etik-Estetik) gibi felsefenin temel problemleri hakkında değişik fikirler ortaya atılmış ve bunun sonucu olarak da çeşitli felsefi disiplinler ortaya çıkmıştır. Ruhun varlığı meselesi de Din Felsefesinin en eski problemlerinden olan varlık problemi içinde yer alır. Burada daha ziyade,“Ruh nedir?”,“Biz, ruhun mahiyet ve hakikatini kavrayabilir miyiz?”,“Ruh ile beden arasında ne gibi bir münasebet vardır?”,“Ruh ebedi midir?”,“İnsanın maddi yapısı zamanın değişmesiyle bir takım değişimler geçirirken, acaba Ruh içinde aynı şey söz konusu olabilir mi?”, vb. sorular ilkçağdan beri hep sorulmuştur.

Bu temel problemlerle uğraşan en önemli filozoflardan biri de İbn-i Rüşd'dür. Ebu'l-Velid Muhammed İbn-i Ahmed İbn-i Muhammed İbn-i Rüşd, 520/1126'da Kurtuba'da doğdu. Ailesi fıkıh sahasındaki derin bilgisiyle tanınıyordu. Babası ile dedesi Endülüs baş kadılığı (Kâdiu'l-kudat) görevinde bulunmuşlardı. Bu dindar sülâle, ona İslâmî araştırmalarda yüksek bir seviyeye ulaşma fırsatı verdi. İbn-i Rüşd, 595/1198 yılında Marrâkeş'ta vefat etti.³ İbn-i Rüşd, Aristoteles'ten yaptığı çeviriler ve engin düşüncesiyle Batı Dünyasında da çok önemli bir konuma sahiptir. Bundan dolayı, onun adına istinaden Avrupa'daki müntesipleri arasında, “Averroism”(İbn-i Rüşdcülük) adında bir akımın bulunması da bunun bir göstergesidir. İbn-i Rüşd'den sonra, İslâm düşünce hayatındaki felsefe hareketi sönmeye

² İsra, 17/85

³ Ülken, Hilmi Ziya, İslam Felsefesi, İstanbul-1983, s.153-154

başlamış; dogmatik-skolastik bir mahiyete bürünerek verimli dönemlerindeki önem ve değerlerini kaybetmiş; Kelâm ilmi içinde eritilmiş durumda varlığı hissedilmeden devam edip gitmiştir. Fakat, bu felsefenin önemli etkileri Ortaçağ Hristiyan Avrupa'sında görülmüştür.

İslam düşünce tarihinde, “Ruh” kavramı genellikle insandaki canlılığın kaynağı ve hayatın ilkesi anlamında kullanılmıştır.⁴ Arapça(ne-fe-se) kökünden türeyen nefis kelimesi lugat'ta; İnsanın yeme, içme vs. ihtiyaçları, kişilik öz varlık, istek uyandıran şey⁵ gibi anlamlara gelir. Ayrıca bu kelime farklı anlamlarda da kullanılmıştır. Bunlardan biri de Ruh'tur. Ruh ise, herhangi bir şeyin hakikati, özü, zâtı, kendisiyle idrak ve ayırım yapılabilen şey, kan, kardeş, katında, gayb, insanın bütünü, ceset, nazar değdiren göz, azamet, büyüklük, izzet, himmet...⁶ gibi manalara gelmektedir. Nefis kavramına düşünce tarihi boyunca filozoflar farklı anlamlar yüklenmiş ve onun çeşitli tanımlarını yapmışlardır.Örneğin;

Aristoteles, Ruh konusunda şunları söylemektedir.“Ruh, zorunlu olarak cevherdir. Bu şu anlamdadır; Ruh(bilkuvve)güç halinde hayata sahip doğal cismin biçimidir. Biçimsel cevher (*entelekheia*) yektin fiildir, o halde ruh böyle bir cismin yetkin fiilidir. O bazen bilim bazen de bilimin uygulaması gibidir. Örneğin, uyku hadisesi uygulamasız bilime sahip olmaya benzer. Bu nedenle ruh, kesin olarak bilkuvve(güç halinde)hayata sahip doğal bir cismin ilk yetkin fiilidir. Ruh, biçim anlamında belirli bir nitelikteki(bilkuvve hayata sahip olan) bir cismin neliği anlamında cevherdir. Örneğin, balta gibi bir aletin neliği, onun cevheridir, ruhudur. Aristoteles'in ruh tanımını, bir başka örnekle açıklamak gerekirse; görme için göz ne ise beden için de ruh odur.”⁷Ruh konusunda Aristoteles'in fikirlerine baktığımızda, ruhun cismin cevheri konumunda olduğu fikrine sahip olduğu açıktır.İslam Meşşâî geleneğine bağlı bir düşünür olan Kindî'nin bu konudaki fikirlerine bakarsak onun Aristoteles'in etkisinde olduğu görülür.

Kindî'ye göre, ruh; cismânî (maddesel) olmayan bir cevher olduğundan, o, ışığın güneşten çıkması gibi, yaratandan çıkar. Ruh, bedenden ayrı ve

⁴ İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelam, Ankara-1981, s.196

⁵ Eren, Hasan, Türkçe Sözlük, C.2, Ankara, 1988, s.1080

⁶ İbn Manzur, Lisânül-Arab, Beyrut-1990, C.6, s.233-236

⁷ Aristoteles, Ruh Üzerine, (Çev. Zeki Özcan), İstanbul-1999, s.64-68

farklı olup, manevi ve ilâhi bir cevherdir. Ruh, bedenden ayrıldığında, alemdeki her şeyin bilgisini kazanır ve doğa üstünü görme gücüne sahip olur. Ruh, yaşamın ilkesidir, belirli bir süre bedende bulunur ve onun maddeselliğine tesir etmeksizin onu terk eder. Ruh, beden uykuda iken duyuları kullanmaz. Ama o asla uyumaz. Eğer ruh saflaşırsa, uykudayken olağanüstü rüyalar görür ve öteki ruhlarla görüşebilir. Yaşamını eşyanın hakikatini elde etmek için harcayan kimse iyi bir insan olup, tüm bilgilere neredeyse vâkıf olur. Ancak, maddesel zevklere dalan kimselere bu nasip olmaz.⁸ Kindi'nin, nefsin bedenin bir cevheri konumunda olduğu ve bu konuda Aristoteles ile aynı fikri paylaştığını görmekteyiz.

Diğer bir İslam Meşşâi filozofu olan Fârâbî'ye göre, ruhun başlıca görevleri; eylem, anlama ve algılamadır. Ona göre, bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere, üç tür ruh vardır. Bitkisel ruhun görevi, bireyin yetiştirme ve gelişmesi ile soyun sürdürülmesi, hayvansal ruhun görevi iynin alınıp kötünden uzak durulması, insani ruhun görevi ise güzelin ve yararlının seçilmesidir.⁹ Fârâbî'nin bu konudaki görüşü, bedenın yetkinliğinin ruhtan, ruhun yetkinliğinin ise akıldan kaynaklanmakta olduğu fikrine sahip olduğu şeklindedir.

İbn-i Sînâ, ruh ile beden arasında sıkı bir ilişkinin var olduğunu söylerken onların birbirlerini sevdiğini, ama bu dünyaya ait olan ferdilik prensibinin kâfi olmadığını belirtir. Bunun sebebi olarak da ruhun baki bedenın ise fani olduğu'dur. İbn-i Sînâ'ya göre ruhun bütün işi, alışkanlıkları (melekeler)kazanmaktır.¹⁰ İbn-i Sînâ, nefis konusunda Aristoteles'e tamamen sadık kalmaz, zaman zaman Eflatun'un düşüncelerine yaklaştığını görürüz. Onun sisteminde nefis sözü, kendisi için nefis denilen şeyin cevherine delalet eder.

Gazzâlî'de, nefis insanı olgunlaştığı zaman daha iyi mertebelere taşıyan bir unsurdur ki O'na göre nefsin zatı kemale erdiği zaman ondan tabii kirler, hırs ve emel pislikleri zail olur, gözü dünyevi şehvâttan, dünyevî ihtiraslar ve iştiyaklardan ayrılır, geçici emellerle bağı kopar. Nihayet nefis bütünüyle

⁸ Kindi, Felsefî Risaleler, (Çev. İnc. Mahmut Kaya), İstanbul-1994, s.132-135

⁹ Fârâbî, Risâle fi'l-Akl, Beyrut-1938, s.22-25

¹⁰ Ülken, Hilmi, Ziya, "İbn-i Sînâ'nın Din Felsefesi", AÜİFD, I.II, Ankara-1955, s.88-89

yaratana, Allah'a yönelir, yaratının cömertliğine yapışır, O'na dayanır ve Allah'ın nurunun feyzine güvenir. Bu durumda Allah da hüsnü inayetiyle ve küllî bir yönelişle bu nefse yönelir. İlâhi bir bakışla ona bakar. Küllî nefsten de bir kalem edinen Allah, bütün ilimlerini o nefse, yani o kişinin zihnine nakşeder. Burada külli akıl, bir öğretici durumundadır. Külli Nefs de bir öğrenci yerindedir. İşte böylece bu nefis için bütün ilimler hâsıl olur.¹¹ Gazzâlî'nin, ruh(nefs) konusundaki görüşlerine bakıldığında, insanın yaartılış gayesine göre hareket etmesi durumunda kulluk mertebesinin Allah indinde artacağı ve kemal bir ahlaka saip olacağı ve bunun da nefsin boş emellerden uzaklaşmakla kazanılacağı fikri açıkca ortaya çıkmaktadır. İslam filozoflarının fikirlerinden, ruhun var olduğu ve beden bir cevheri, onun hareket etmesini sağlayan bir unsur olduğu fikri açığa çıkar

Akıl, sadece insanlara has olan bir kuvvet ve onların hayatlarını korumaları için verilmiş bir nimet, bir silahtır. Aklın üzerinde çok çeşitli meslekler ve disiplinler durmuş ve onu kullanmış ise de, hiçbiri aklın mahiyetinin ne olduğunu yeterince açıklamaya muktedir olamamıştır. Birçok düşünür, zihnin gelişmesi ve çevrenin genişliği oranında aklın da fazlaşıp gelişeceği görüşündedir. Eski düşünürlerin çoğu akıl ile ruhu aynı şey olarak kabul etmişlerdir. Hâlbuki bu görüş hakikate terstir. Çünkü ruh zati, akıl ise arızîdir; aynı zamanda akıl, ruhun idaresi altındadır. Ruhun idaresinde olan akıl ise, herkeste eşit olmayan ilâhi bir vergidir.¹²

El-Akl kelimesi sözlükte, "tutmak", "alıkoymak", "engellemek"¹³ anlamlarına gelirken ıstılâhi manada birçok tarifi yapılmış ve ona çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Akıl, lügatta;"Kendisi ile eşyanın hakikatlerinin bilindiği soyut yani mücerred bir cevherdir."Ayrıca akıl, ilim elde etme kudretidir. İnsanın bu kudrete dayanarak elde ettiği ilmin adı da akıldır.¹⁴Akıl kavramına bazı batılı filozofların yüklemiş olduğu anlamlara bakarsak; John Locke'a göre, aklın insanı hayvanlardan üstün kılan bir güçtür.¹⁵Akılcı(Rasyonalist)Descartes'e göre, yine aynı şekilde insanları

¹¹ Gazzâlî, er-Risâletü'l-Ledünniye, Mısır -1328, s.107-108

¹² Erdem, Hüsameddin, Bazı Felsefe Meseleleri, Konya-1999, s.21

¹³ el-İsfahâni, Râgıp,el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an, Beyrut-1992, s.577-578

¹⁴ el-İsfahâni, Râgıp,el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an, Beyrut-1992, s.577-578

¹⁵ Locke, John, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,(Çev; V. Hacıkadiroğlu),İstanbul-1992, s.276

hayvanlardan ayıran bir unsur olmanın yanında bütün insanlarda yaratılıştan var olan ve insanın iyi hüküm vermek için ve doğruyu yanlıştan ayırt etmek için sahip olduğu bir kuvvettir.¹⁶ Leibniz'e göre, deneyden gelmeyen ve duyu organlarıyla hiçbir bağımlılığı olmayan hakikatlerle ilgili olup, aynı zamanda tecrübeden elde ettiği hakikatleri de birbirine bağlama yetkisine sahip akıl (Akl-ı Selim) yanında, peşin hüküm ve arzu-tutkularla karışık olan akıl vardır. Leibniz'e göre, aklın hakikatleri ebedi ve pozitif olmak üzere iki çeşittir. Bunlardan birincisi; matematik, cebir, metafizik hakikatler gibi akıl sayesinde öğrendiğimiz (a priori) zorunlu hakikatler, ikincisi ise Allah'ın tabiata koymuş ve insanın deney ve gözlem yoluyla elde edebileceği pozitif hakikatlerdir.¹⁷

Felsefe ve mantık terimi olarak, “ Varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arsında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç demektir. Bu anlamıyla akıl, sadece meleke değil özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkansızlığı gibi akıl ilkelerinin fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyona haizdir.¹⁸ Akıl, tüm bilgi vasıtalarımızın üzerinde ve onlara hakim durumda olan bir güçtür. Duyu ve deneylerle elde ettiğimiz bilgileri sistemli bir hale getiren ve onlara anlam veren akıldır.

Aklın ve insanın sahip olduğu maddi kuvvetlerin insan için bir bilgi sebebi olduğunu; “Bilmediğin şeyin ardına düşme, doğrusu kulak, göz ve kalb, bunların hepsi o şeyden sorumlu olur.”¹⁹ “Akıl insanlara Allah tarafından verilmiş olan en büyük nimettir. Çünkü insan bu nimet sayesinde bir takım mükellefiyetlere girer ve sorumlu olur. Akıl, ilahi tekliflerin kabul edinebilmesi için ilk şarttır. Akıl olmayan insan teklifle mükellef değildir. Akıl sadece ilahi teklifin kabulü konusunda değil, beşeri kural ve kanunlar için de geçerlidir.” De ki; sizi yaratan, sizin için kulaklar, gözler ve kalpler

¹⁶ Descartes, Rene, Metod Üzerine Konuşma, (Ç.M.Karasan), İstanbul-1967, s.3-4

¹⁷ Leibniz, G.W., İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Bir Konuşma, (Çev;Hüseyin Batu), İstanbul-1986, s.4-5

¹⁸ Bolay, Süleyman Hayri, DİA, “Akıl”, İstanbul-1989, C.2, s.238

¹⁹ İsra, 17/36

var eden O'dur. Ne az şükrediyorsunuz.”²⁰, ayetlerinden anlıyoruz. Bu ayetlere baktığımızda insanın ilahi vahye muhatap olması akli neticesinde olur. Aynı zamanda insan aklını ilahi tekliflere göre yönlendirmesi durumunda kendi fitratına uygun bir şekilde hareket etmiş olacaktır ki bu da insan için bir yetkinliktir.

Birçok İslam düşünürüne göre, ilk yaratılan şey akıldır ancak akıl emir ve nehiyleri anlayacak güçtedir. İlahi yaratıkların da en üstünü ve en şereflişi akıldır. Akılla alınır ve akıla verilir; akılla hesaba çekilir ve yaptıklarının neticesi sorulur.²¹ Akıl sahip olduğumuz bilgi vasıtalarının hepsinin üzerinde olan ve onlara hakim konumda olan bir güçtür. Diğer bilgi vasıtalarımız olan duyuların ve deneyin verdiği bilgileri sistemleştiren ve onları belirli bir süzgeçten geçirdikten sonra anlamlandıran akıldır. Aklın mahiyet ve fonksiyonlarını müstakil bir risâlede ele alarak yorumlayan, ilk islâm filozofu Kindî'dir. Kindî, akli dört kategoriye ayırır. Önce bütün akledilirlerin ve beşeri akılların ilkesi sayılan ve daima aktif olan bir akıl (fa'âl akıl) vardır. Madde ile hiçbir ilişkisi bulunmayan bu aklın işlevi, insanda doğuştan var olan akla etki ederek onu aktif hale getirmektir. Bu ise, fa'âl akıl'dan başkası değildir. İkinci aşamada güç halindeki akıl gelir. İnsan nefsinde pasif bir melekedden ibaret olan bu akıl, aktif âklın etkisi olmadan bilgi üretemez. Kindî üçüncü mertebedeki akla fiil halindeki akıl veya müstefâd akıl adını vermekte ve bunu aktif âklın güç halindeki akla etki etmesi sonucu, varlığa ait form veya kavramların bağımsız birer bilgi haline gelmesi olarak nitelemektedir. Bu aşamada akıl ile kavram özdeşleşmiştir. Çünkü insan nefsi bölünme kabul etmeyen bir bütündür. İsteddiği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği, varlığın türlerini yani küllîleri idrâk etmesidir. Dördüncü olarak Kindî, beyânî veya zâhir akıl (ortaya çıkan ve bilgiyi dışa vuran)'dan söz eder ki, bu da müstefâd âklın aktif halidir. Yani akılda bilgi oluştuktan sonra düşünsün veya düşünmesin o yine aktif sayılır. Ama düşünce ürettiği sürece bu akıl beyânî veya zâhir akıl adını alır.²² Kindî'nin bu görüşlerine bakıldığında âklın insan için çok önemli bir meleke

²⁰ Mülk, 67/23

²¹ Erdem, Hüsameddin, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Konya, 1998, s.25

²² Kindî, Felsefi Risâleler, Çev Mahmut Kaya, İstanbul-1994, s.149-152

olduğu ve insan için aslolan şeyin “bilgi üretmek” olduğu fikri açığa çıkmaktadır.

Fârâbî de, özne-nesne ilişkisinde bilginin dört aşamada meydana geldiğini ve her aşamadaki bilgiye akıl adının verildiğini ayrıntılı olarak anlatır. Fârâbî, beşeri akıllar arasındaki ilişkide hiyerarşik bir düzenin mevcut olduğunu söyler. Yani bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi o da onun formu durumundadır. Bu şu demektir: İnsan akli somuttan soyuta yükseldiği gibi, soyuttan da somuta inerek hem ulvî hem de süflî varlıkların bilgisini edinebilmektedir.²³ Fârâbî, bu görüşüyle Kindi ile aynı mantığı paylaşmaktadır ki bu da akıllar arasındaki hiyerarşidir.

Fârâbî, insan akli ile fa'âl akıl arasındaki ilişkiyi de güneşle göz arasındaki ilişkiye benzeterek der ki: Güneş, ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz, varlığa ait renk ve şekilleri algılayamadığı gibi, fa'âl akıl da feyzini göndermedikçe insanda hiçbir, bilgi meydana gelmez. Ona göre fa'âl akıl bizim dünyamıza en yakın olan ay feleğinin aklıdır. Dolayısıyla ay-altı âlemde meydana gelen fizikî, kimyevî ve biyolojik her türlü olayı bu akıl tayin etmektedir.²⁴ Buna göre, çevremizde meydana gelen olayları anlamlandırma ve bir onları bir forma dönüştürmek aklın temel işlevidir.

Fârâbî'ye göre, Fa'âl Akıl, insan ile ilahi alem arasındaki irtibatı sağlaması açısından çok önemli bir konuma sahiptir ve bir aracı konumundadır. Fa'âl akıl, insanın nâtika gücünü kuvveden fiile çıkarır ve insanı en son mutluluğa erdirir. Nübüvvet öğretisi için de anahtar bir kavramdır. Fa'âl Akıl beşeri bilginin olduğu kadar ilah bilginin de yegane kaynağı durumundadır. Bir yerde Cebrail'dir. Her ne kadar vahiy Fa'âl akıl dan gelmiş olsa bile bu aklın kendisi de ilahi varlıktan (ilk Akıl) çıktığı için sonuç olarak kaynağı yine Allah'a dayanır.

Varlıkları kozmolojik bakımdan akıl, ruh (nefs) ve cisim olarak üçe ayıran İbn-i Sînâ'ya göre; her kozmik akıl, İlk Varlık'ı zorunlu, kendi özünü İlk Varlık'tan ötürü zorunlu, ve kendi varoluşunu mümkün olarak kavrar. Böylece ortaya sırasıyla bir sonraki akıl, bu akla ait gök katının (felek) ruhu,

²³ Fârâbî, el-Medine el-Fâzıla, Beyrut-1959, s.83.84

²³ Fârâbî, el-Medine el-Fâzıla, Beyrut-1959, s.83.84

²⁴ Fârâbî, *Age*, s.83.84

ve bu gök katının cismi çıkar. Diğer bir deyişle bilme ve yaratma aynı işlemlerdir. Göklerin ruh sahibi ve dolayısıyla bilinçli olması da burada gözden kaçırılmaması gereken bir noktadır. Onuncu (fa'âl) akıl hem bu dünyanın yaratıcısı hem de insan aklının aydınlatıcısıdır. Formlar, fa'âl akıl'ın zihnindedir ve maddi varlık kazanarak dünyayı oluştururlar. İnsan aklı ise maddenin ötesindeki formları bu akıl yardımıyla kavrayarak tekrar bir üst düzeye çıkar. Tanrı, İbn-i Sînâ'ya göre, mutlak olarak birdir. Bir olandan ise yalnızca bir çıkar. Bu durumda evrendeki varlıkları açıklamak nasıl mümkün olabilir? İbn-i Sînâ, burada Plotinos'un sudur, türüm öğretisinden yararlanarak, Tanrı'dan çıkan ilk birliğin, İlk Akıl olduğunu söyler. Tıpkı Plotinos gibi, onun gözünde de düşünmek ile yaratmak bir ve aynı şeydir. Onun sisteminde Tanrı'dan başlayan sudur ya da türüm sürecinde, yukarı düzeyden varlıkların düşünülmesi daha aşağı düzeyden varlıkların yaratılması anlamına gelir. Buna göre, tüm varlıkların en tepesinde bulunan Tanrı'nın kendisi kendisini düşünmesi, Tanrı'dan İlk Akıl'ın sudûr etmesine yol açar. İlk Akıl'ın kendi nedenini, yani Tanrı'yı düşünmesi İlk Akıl'dan sonra gelen Akıl'ın doğuşuna neden olur. Buna karşın, İlk Akıl'ın kendi kendisini düşünmesi hem ikinci nefis'e ve hem de o nefis'in canlandırdığı bir kürenin (feleğin) sudûruna yol açar. Bu sudûr süreci on akıl ve dokuz nefis ile dokuz feleğin doğuşuna kadar devam eder. Son akıl etkin akıl'dır. Etkin Akıl, bu dünyadaki varlıkların maddi öğelerini ve insanların ruhlarını yaratan varlıktır. Etkin Akıl aynı zamanda insanların ruhlarına ya da zihinlerine bilgi için gerekli olan form ve kategorileri aktarır.²⁵

İbn-i Sînâ nazarında insan nefsi iki ayrı fonksiyona sahiptir; bir yönüyle o, nesneler dünyasına ve duyulur âleme, diğer yönüyle de emr âlemine yani ilâhî âleme yönelme güç ve özelliğine sahiptir. Nefis, fiil halindeki akıl sayesinde varlığa ait bilgileri edindiği gibi, müstefâd akıl sayesinde de fa'âl akılla ittisâl edebilmektedir. Fa'âl Akıl ile ittisâl sonucunda elde edilen bilgi, İbn-i Sîna ya.göre hakikat bilgisidir.²⁶İbn-i Sîna'nın görüşlerine baktığımızda,insanın iki yönlü bir varlık olduğu;bunlardan birinin ilahi(gerçek)âlemle ilişkili, diğerinin ise süfli(dünyevi)âlemle ilişki içinde olduğu gerçeğine ulaşabiliriz.

²⁵ İbn-i Sînâ, Kitabü'n-Nefs, (Neşr, Fazlurrahman), Londra-1970, s.48-52

²⁶ Bolay. Süleyman Hayri, DİA "Akıl", C.2., İstanbul-1989, s.241

Gazâlî'ye göre akıllar dört çeşittir. 1-Heyulânî akıl 2-Bilmeleke akıl 3-Bilkuvve akıl 4-Müstefâd Akıl, bunlara ek olarak bir de hepsinin üstünde ve dışında olan Fa'al akıldan söz edilebilir. Gazâlî, akılları böyle sıraladıktan sonra, mücerred suretleri kabul yönünden üç çeşit güç aldığını söyler ve akıllar nazariyesini böyle izah eder. Çünkü Gazâlî'ye göre tecrid sadece objeleri sadece muhayyileden akla nakletmek değil, aynı zamanda onları bilgi haline getirmektir. Birinci güç (Mutlak Güç), Mutlak istidat olarak güç; Bir çocuğun yazı yazmaya istidadı gibi ki burada herhangi bir şekilde fiile geçme söz konusu değildir. İkinci güç(Mümkün Güç); Bir şeyin vasıtasız fiile geçmesi mümkün değilse Gazâlî buna da güç der ve yazı yazmak için mürekkebi, kalem, divit vs. lazım gelmesi gibi, Üçüncü güç(meleke halindeki güç); Bir şeyde veya bir şahısta bir fiili yapabilecek bir istidatın olması hali Gazâlî'ye göre en son ve en yüksek derecesidir.²⁷ Gazâlî'ye göre akıl, ilahi âlemle nefis arasında bir vasıta olarak durmakta olan bir varlıktır. Akıl, Gazâlî nazarında, insanın ruhi olgunluk bakımından daha iyi bir seviyeye gelmesi ve ruhani âlemlere erişmesi için insanın sahip olduğu yegâne güç olduğunu çıkarabiliriz.

İslam filozoflarından bazılarına göre vahiy, nefis-i nâtıkanın Fa'al akıl ile temas etmesinden ibarettir. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, nefis-i nâtıkanın, Fa'al akıl ile manevi teması sayesinde orada nakledilmiş olan hadiselerin nefis-i nâtıkaya, bir aynadaki suretlerin karşı aynaya yansımaları gibi görüntü vermesinden ibarettir. Fârâbî ile İbn-i Sînâ'ya göre Tanrı, fa'al akıl, hikmet bilgisiyle nübüvvet ve vahiy anlayışının kaynağını oluşturmaktadır.²⁸ İnsana akıl nimetini vererek Allah, onunla ilişkisini kesmemiş ve vahiy bilgisiyle onu desteklemiştir.

İslam filozoflarını akıl konusunda ki fikirlerine ana hatlarıyla temas ettikten sonra şöyle bir değerlendirme yapabiliriz.

İbn-i Sînâ ile Fârâbî' nin ortak olduğu düşünceye göre, her kozmik akıl, ilk varlık'ı zorunlu, kendi özünü ilk varlık'tan ötürü zorunlu, kendi varoluşunu da mümkün olarak kavrar. İslam filozofları Gazâlî, Fârâbî, İbn-i

²⁷ Gazâlî, Mearic-el Kuds Fi Medârici Ma'rifet en Nefs, Mısır- trs, s. 49

²⁸ Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, 1994, s.139-140.

Sinâ, Kindî akıllar arasında da bir mertebenin bulunduğu hususunda hemfikirdirler. Güç halindeki akıl(heyulânî akıl) nefsin bir fonksiyonudur. Ferdi nefisle bu akıl arasında fark yoktur. Ferdi nefis gibi bu akıl da bedenle yok olacaktır. Asıl kalıcı olan Fa'al Akıl'dır.

Fârâbî de Aristoteles'i takip ederek insan aklını Potansiyel Akıl (Akl bi'l-Kuvve), Fiili Akıl (Akl bi'l-Fi'l), Edinilmiş Akıl (Akl Müstefâd) ve Fa'al Akıl (Akl el-Fa'al) olarak dörde ayırır. Bunlar aklın bilgi edinme sürecinde geçtiği aşamalardır. Bilmek, maddi nesnelerin ötesindeki soyut Formları bilmektir ve bu, duyular dünyasıyla ilgili bilgi kadar ahlaki bilgi için de geçerlidir. Fa'al Akıl kozmik süreçteki Onuncu Akıl'la aynıdır ve genellikle melek Cebrail'le özdeşleştirilir. Diğer bir deyişle, insan en üst bilgi düzeyine Fa'al Akıl'la birleşmek suretiyle ulaşır. Fakat bu sadece peygamberler ve felsefeciler gibi küçük ve seçkin bir kesim için mümkündür. Peygamberler ilham yoluyla Fa'al Akıl'la ilişkiye geçerken felsefeciler aynı ilişkiyi tefekkür yoluyla kurarlar ve sonuçta aynı gerçekliğin bilgisine ulaşırlar.

Fârâbî'nin en özgün yönlerinden biri Aristoteles'in Fa'al Aklıyla Yeni-Eflatunculuktaki onuncu kozmik aklı özdeşleştirmesi ve bu sayede Akıl kavramına dayalı tek bir kozmolojik-epistemolojik sistem ortaya koymasındır. Allah kendi zatını akleden Akıl'dır; bilen, bilinen ve bilme işi (ilim) onda bir ve aynı şeydir. İnsan da, akli sayesinde kozmik düzenin önemli bir parçasıdır. Ölümünden sonra ebediyen yaşayacak olan da maddi varlığı veya ruhunun daha alt seviye kısımları değil, onun aklıdır. İbn-i Sînâ varlıkları kozmolojik bakımdan akıl, ruh (nefs) ve cisim olarak üçe ayırdı. Fârâbî'deki sudur görüşüne benzer şekilde her kozmik Akıl İlk Varlık'ı zorunlu, kendi özünü İlk Varlık'tan ötürü zorunlu, ve kendi varoluşunu mümkün olarak kavrar. Böylece ortaya sırasıyla bir sonraki Akıl, bu Akla ait gök katının (felek) ruhu, ve bu gök katının cismi çıkar. Diğer bir deyişle bilme ve yaratma aynı işlemlerdir. Göklerin ruh sahibi ve dolayısıyla bilinçli olması da burada gözden kaçırılmaması gereken bir noktadır. Yine, Fârâbî'deki gibi Onuncu (Fa'al)Akıl, hem bu dünyanın yaratıcısı hem de insan aklının aydınlatıcısıdır. Formlar, Fa'al Akıl'ın zihnindedir ve maddi varlık kazanarak dünyayı oluştururlar. İnsan aklı ise maddenin ötesindeki formları bu Akıl yardımıyla kavrayarak tekrar bir üst düzeye çıkar.

1-İBN-İ RÜŞD'ÜN FELSEFESİNDE NEFS

İbn-i Rüşd'e göre nefis, "...bedenden bağımsız bir cevherdir ve doğal olarak da organik varlıkların ilk yetkinliği ve suretidir."²⁹ İbn-i Rüşd'ün bu görüşünden, Ruh(Nefs) kavramının canlı varlıkların ilk prensibi olduğu, onun tüm hayatın akışında bir temel prensip olduğu, ruhun bedene şekil veren bir unsur olduğu fikrine ulaşılabilir

İbn-i Rüşd, beden ve nefis ilişkisi konusunda, "Nefs bedenden ayrıdır. Çünkü bedeni yaratan ve suretlendiren nefstir. Eğer beden nefsin varlığının koşulu olsaydı, nefis ne bedeni ne de bedeninin suretini yaratırdı. Unsurlarda hayvan, bitki, maden türlerinden her birini yaratan nefisler bulunduğu konusunda filozoflar arasında bir ayrılık yoktur. Bütün bunlar var olmaları ve varlıklarını sürdürmeleri için, bir yönetime ve kendilerini koruyan güçlere muhtaçtır. Bedenler yok olunca, nefisler ruhani maddelerine ve duyularla algılanmayan ince cisimlerine dönerler." derken, bu konuyu kabul etmeyen hiçbir filozofun olmadığını savunur.³⁰

İbn-i Rüşd, Gazâlî'nin, "Tehafüt-el Felasife"(Filozofların Tutarsızlığı) adlı eserindeki eleştirilerden sonra, bazı tartışmalı konularda Meşşâî filozoflarını savunmak için yazmış olduğu, "Tehâfüt-et-Tehâfüt"(Tutarsızlığın Tutarsızlığı) adlı eserinde Gazâlî'nin, "Nefsin öncesiz ve bir olduğu; onun ancak bedenlerde bölündüğü ve bedenlerden ayrıldığında, yeniden aslına dönüp bir olduğu, kötü ve saçma, aynı zamanda aklın zorunlu olarak bildiği hususlara aykırı olduğuna inanılması çok daha yerinde olan bir görüştür. Zeyd'in nefsi Amr'ın nefsinin aynıdır veya değildir." fikrine karşılık olarak nefsin suret yönünden bir, kendisine sahip olan yönünden çokluk olduğunu söyler ve bunu şu ifadelerle izah eder. "Suret olarak bir olana sayısal çokluk, yani bölünme, ancak maddeler vasıtasıyla ilişir. Eğer beden yok olduğunda nefis yok olmuyorsa, ya da kendisinde bu şekilde bir nitelik varsa, bedenlerden ayrıldığında sayıca bir olması zorunlu olur. Özetle suret yönünden bir, kendisine sahip olan yönünden ise çoktur."³¹

²⁹ İbn-i Rüşd, *Age*.117

³⁰ İbn-i Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt't-et-Tehafüt)*, Çev. Kemal Işık, Mehmet Işık, Samsun-1986,s.117

³¹ İbn-i Rüşd, *Age*, s.96

İbn-i Rüşd, nefsi anlayabilmek için onun işlevlerini ve ne olduğunu bilmemiz gerektiğini söyler. “Gerçekten de insan, nefsin ne olduğunu bilmedikçe aklın ne olduğunu ve nefis sahibi olanı bilmedikçe de nefsin ne olduğunu bilemez.”³²Buradan, bir şeyin varlığını bilsek de mahiyetini tam olarak bilemeyeceğimiz, yaratılış gayesini kavramış oluşumuz ve nefsin işlevlerini bilmemiz gerektiği gerçeğinin ifadesi kendini bulmaktadır. İbn-i Rüşd, nefsin tam olarak tanımlanamayacağını, onun varlığını kavrasak bile mahiyetini tam olarak kavrayamayacağımızı söyler. Çünkü tam bir tanım yapılsaydı vücudun hangi organında ve nerede olduğu hakkında bilgi sahibi olmamız gerekirdi ki, örneğin;nefs bir cisimde olsaydı cismin de onun tanımına girmesi gerekirdi. İbn-i Rüşd’e göre, bizler sadece nefsin hangi organında olduğunu bilemesek de kendi cismimizde olduğunu bilebiliriz.

1A) Nefsin Fonksiyonları

Nefis kavramını mahiyet olarak tam ifade edemeyeceğimizi ama fonksiyonlarına bakarak nefis hakkında bir yargıya sahip olabileceğimizi belirten İbn-i Rüşd, nefsin işlevlerini ve bunların gayelerinin ne olduğunu bir sınıflandırmaya giderek izaha çalışır.

1Aa-Beslenme Gücü(el-kuvvetü'l-gâziyye): Bu nefsin en önemli ve etkin gücüdür. Nefsin beslenme gücünün dayanağı ve onun fiill haline geçmesini sağlayan araç “tabii ısı” dır. Ancak nefsin sadece tabii ısıya indirgenmesi doğru değildir., zira ısının etkisi düzenli ve isteneni yapan belirli bir etki olmadığı halde, nefsin durumu bunun tersinedir.Nefs, istenen fiili gerçekleştirebilecek düzenli ve belirli bir etkiye sahiptir.³³ Beslenme gücü bütün canlılarda ortaklaşa bulunan bir güçtür ve tabi ısı aracılığıyla canlının varlığının sürekliliğini sağlar. Bu gücün ortadan kalkması hayatın yok oluşu anlamını taşımaktadır.

1Ab-Büyüme Gücü(el-kuvvetü'n- nâmiye): Varlığı beslenme gücüne bağlı ve onun gibi aktif olan bir güçtür. Büyüme gücü canlıya ulaşabileceği tabii yetkinliği sağlar ve organik varlık tabii büyüklüğüne eriştiğinde de tamamlamış olur. Büyümenin zıddı olan çözülme (bozulma) de İbn-i Rüşd’e göre nefsin bir fonksiyonudur ve bu iki gücün aleti; beslenme gücünde

³² İbn Rüşd,,Tehâfüt-et-Tehâfüt, (Neşr:Süleyman Dünya), Kahire-1981, s.111

³³ İbn-i Rüşd, Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,(Thk. A.Fuad. el- Ehvâni), Kahire-1950, s.16-17

olduğu gibi tabii ısı'dır.³⁴ Bu güç sayesinde canlı, tabii oluşumunu sürdürme imkanı bulabilmektedir.

IAc- Üreme Gücü(el-kuvvetü'l-müvellide): Nefsin bu gücü, büyüme gücünde olduğu gibi beslenme gücüne bağlıdır ve canlıların tohum ve spermalarında bulunan tabii ısı vasıtasıyla kendi türünden bir canlının varlık kazanmasını sağlar.³⁵ Bu güç beslenme ve büyüme güçlerinin aksine, fonksiyonunu yerine getirirken kendi dışında başka bir güce gerek duyar. Üreme gücü bütün canlılarda değil, sadece üreyen ve üreten canlılarda bulunur.

IAd-Duyu Güçleri(el-kuvvetü'l-hissiyye): İbn-i Rüşd'e göre bu güç, nefs-i gâziyye(Beslenme gücü)'nin aksine güç edilgin bir haldedir. "Nefs-i Gâziye'nin, Nefsi Hissiye ile tamamlandığını belirtir. Bu güçlerin fiil alanına geçmesini reel varlıkları olan duyulur nesneler sağlar. Duyular maddî suretlerin oluşmasında ilk basamağı teşkil ederler. Bir şeyin zihindeki sureti, maddeden soyutlanmış olması sebebiyle dış dünyadaki suretinden daha üstündür; Zira dış dünyadaki sûret dayanağının bölünmesiyle bölünürken, zihindeki sûret ve onun dayanağı olan duyu için böyle bir şey söz konusu değildir.³⁶ İbn-i Rüşd'ün nefsin fonksiyonları konusunda yapmış olduğu izahlara bakınca, kendisinin, "Nefsi anlamak ve ona bir anlam yüklemek için nefsin işlev ve fonksiyonlarını bilmek zorundayız." fikrinin doğruluğu açıkça kendisini göstermektedir. Çünkü insan varlığını devam ettirebilmek için gerek biyolojik gerekse fizyolojik bir takım gereksinimlere ihtiyaç duyar ki bunun da gerçekleşmesi nefsin varlığıyla olur ki zaten nefis insanın bedeninin varoluş sebebi ve yaşamını sürdürmesinin imkanını sunandır.

İbn-i Rüşd, ayrıca insanlarda ve hayvanlarda göme, işitme, koklama, tat alma ve dokunma gibi duyuların sağladığı verileri bir araya getirmek suretiyle, duyu algısını tamamlayan bir güç olduğunu savunur ve buna "Ortak Duyu"(el-Hiss'ul-müşterek)derken yine aynı şekilde, zihnimizde varlıkları şekillendiren bir diğer güç daha vardır ki o da "hayal gücü" (el

³⁴ İbn-i Rüşd, *Age*, s.16-17

³⁵ İbn-i Rüşd, *Age*, s.18

³⁶ İbn-i Rüşd, *Risâlet'ün-Nefs*(fi Resâilü İbn-i Rüşd el-Felsefiyye), Beyrut-1991, s.75/92

kuvvet'ül mütehayyile)dir.³⁷İbn-i Rüşd, nefis konusunda, nefsin maddeye sıkı sıkı bağlı olduğu ve bedenlerin formu olduğu fikrini taşımaktadır.

İbn-i Rüşd, nefse ait başka güçlerden söz ederken de insanlarda düşünme kuvveti adlı bir başka gücün olduğunu ve bunun; ameli tasavvur, bazı şeyleri bazısına tercih etme, ameli tasdik şeklinde zuhur edebileceğini söyler. İstek gücü.(el-kuvvet'ün-nüzûiyye)'nün kuvveti muhayyile tarafından algılananlar karşısında olumlu ve olumsuz bir tavır almasını sağlayan bir güç olduğunu, arzulanan ve istenen bir şeye karşı hareket ettirenin şevk, zararlı ve istenmeyen ve zarar veren objeye karşı canlıyı motive eden gücün gazab olduğunu söyler.³⁸

Nefsi tanımlayacağımızı fakat buna mukabil nefsin organizmada var olduğunu çeşitli fonksiyonlarıyla anlayabileceğimizi belirten İbn-i Rüşd, bu yüzden nefsi anlatabilmek için onun işlevlerini ve bunların amaçlarının ne olduğunu belirlemeye çalışır. Bunu yaparken varlıkları en alt kademedен başlamak üzere sınıflandırır. Nefs problemini ele alırken güçleri ve fonksiyonlarını esas alarak inceleme yolunu seçen İbn-i Rüşd, Aristoteles gibi; nebâtî (bitkisel), hayvânî ve insânî (beşerî) nefis olarak açık bir tasnife tabi tutmamıştır. Onun bu konuya tamamen insan açısından yaklaşmış olduğu açıktır.

İbn-i Rüşd'ün nefis konusundaki görüşlerinin ardından nefsin bir tezahürü olan akıl konusunu da nefis ile bağlantılı bir şekilde incelememiz yerinde olacaktır.

2-İBN -İ RÜŞD'ÜN FELSEFESİNDE AKIL

İbn-i Rüşd'ün felsefesine bir bütün olarak baktığımızda; her varlığın, mahiyetini belirleyip,kendisini öteki varlıklardan ayıran işlevi ve gaye sebebinin bulunduğu fikrinin İbn-i Rüşd'ün temel kabulü olduğunu görürüz. İnsanın mahiyetini oluşturup onu diğer varlıklardan ayıran unsurun “akli fiiller”olduğunu belirten İbn-i Rüşd, bu özelliğin aynı zamanda insanı diğer canlılardan da üstün bir kategoriye soktuğunu savunur. Şöyle ki; “İnsan özülle değil, ancak özülle birlikte bulunan akıl sebebiyle insandır ve varlık

³⁷ İbn-i Rüşd, *Age*, s.14

³⁸ İbn-i Rüşd, *Age*, s.21

sahnesinde her şeyden daha değerlidir.”³⁹Bu yönüyle akıl insanı diğer canlılardan üstün tutan bir unsurdur.

İbn-i Rüşd, Akıl ve akledilen(Ma’kuller) konusunda fikrini izah ederken, Allah’ın aklettiği konusunda da fikir beyan etmiştir. Acaba Allah’ın aklettiği şey nedir? Çünkü, akleden bir varlık, aklettiği şeyle beraber yetkinlik kazanır. Allah için, insan gibi aklediyor dersek, o zaman hata ederiz; çünkü Allah’ın akletmesi gibi olursa insanın aklettiği şeyle tamamlanması gibi düşünmemiz gerekir ki bu Allah hakkında muhaldır. Akleden akıllı varlık, başkasını akledince aklettiği şeye dönüşeceğinden Allah’ın kendi zâtı dışında bir şeyi akletmesi mümkün olmaz. Çünkü akletme fiilinde kuvveden fiile geçme vardır ki o zaman da bir muharrike ihtiyaç duyulacaktır ki Allah bundan da münezzehtir. Allah’ın akletmesi ayrıca bizim akletmemiz gibi de değildir. Allah, varlıkları, makûlleri bir defada aklederken insan akledilirleri ayrı ayrı akletme yeteneğine sahiptir.⁴⁰ İbn-i Rüşd’ün Allah’ın akletmesinin nasıllığı konusuna baktığımızda Allah’ın sadece kendi zatını aklettiğini, O’ndan daha üstün bir yetkinliğe sahip bir varlık bulunmadığını ve Allah’ın kuvveden fiile çıkaran ilk muharrik olduğu fikrine sahip olduğunu görüyoruz. Burada Allah ile onun yaratmış olduğu varlık arasındaki ince bir ayrıma değinilmiştir ki o da Allah’ın “İlk Akıl”ve “İlk Muharrik” olduğudur.

İbn-i Rüşd akli, “varolan nesnelerin düzen ve tertibini düşünüp kavramaktan(idrak) öte bir şey değildir.” şeklinde izah eder ve öncelikle Nazarî(Teorik) ve Amelî(Pratik) Akıl olmak üzere ikiye ayırır. İbn-i Rüşd’e göre “Nazarî Akıl”, zorunlu kavramları idrak edip, yetkin hale gelen insanlara, ilahî inayetin bir sonucu olarak bahşedilen bir akıldır. İnsan bu akıl sayesinde amelî akılla elde ettiği faydalara eş olmasa bile bir takım pratik faydalara erişir ve bununla teorik ilimleri öğrenir. İbn-i Rüşd’e göre, tüm insanlarda var olan “Amelî Akıl”, duyular, ortak duyu ve hayal gücünün verilerinden faydalanarak kavramları idrak eder.⁴¹İbn-i Rüşd’e göre nefsi-nâtika, nefsin sahip olduğu bir güçtür ve insan akli, görevi düşünme,

³⁹ İbn Rüşd, Tehâfût-et-Tehâfût, (Neşr:Süleyman Dünya), Kahire-1981, s.560-561

⁴⁰ İbn-i Rüşd, Tefsirü Ma Ba’d et-Tabia, Thkve Neşr;M.Bouyges, c.3,Beyrut-1987 s.1698

⁴¹ İbn-i Rüşd, Telhisü Kitabî’n-Nefs,(Thk.Fuad el-Ehvânî), Kahire-1950, s.70-72

konuşma, temyiz, sanatkarlık vs. insani nefsin güçlerinden biri olarak kabul edilir.⁴² İbn-i Rüşd'e göre, varlıklar içinde nefs-i nâtika'ya sahip olan insandır ve bunun verilmesinin gayesi de insanın nazari ve amel bakımından yetkinleşmesidir. Ama bu özellik de her insanda aynı seviyede ve yetkinlikte olmayabilir.

2A) Akıl ve Fonksiyonları

İbn-i Rüşd nefsin en alt basamağında bulunan aklın üç temel fonksiyonunu açıklarken bunların;

a-Soyutlama yapmak (Tecrit), Akıl ile, duyu organlarının idrak sahası dışında kalan makulat denilen mücerredat, soyutlar idrak edilir. Duyular müşahhas, somut olanı idrak ederken, akıl soyut olan hakkında insana bilgi sunar. Tecrit vasıtasıyla akıl dışarıdaki mevcut gerçek kavramları idrak eder.

b-Soyutladığı kavramları kabul etmek (İdrâk),

c-Soyutladığı kavramlar arasında terkipler yaparak yeni kavram ve hükümlere ulaşmak (İstinbat ve tasdik) olduğunu zikreder. İbn-i Rüşd soyutlama (Tecrit) ile idrâk'i "tasavvur" adı altında birleştirip istinbat'ı da "tasdik"e dahil ederek aklın fonksiyonlarını böylece ikiye indirmiş olur.⁴³

2B) Aklın Mertebeleri

İbn-i Rüşd, bu konuda heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl, müktesep akıl ve fa'âl akıl olmak üzere dört çeşit aklın varlığından söz eder. Ne var ki, bunların hepsi de insan nefsinin farklı tezahürleridir. Bunların ilk ikisi, nefsin bedenle birleşmesi sonucu oluşmuş; üçüncüsü ise bedenle ilişkisi olmakla beraber bağımsız bir cevherdir. Probleme daha iyi açıklık getirmek için, filozofun heyûlânî akli nasıl yorumladığını bilmek gerekir. İbn-i Rüşd'e göre, heyulânî akıl objenin zihindeki bir formu olarak düşünülemez, o tamamen manevi bir cevherdir. Bir başka deyişle fizyolojinin bir işlevi değildir.⁴⁴ Mahiyet ve işlevleri bakımından farklılık arz eden akıllar, İbn-i Rüşd'e göre, nefsin farklı görünümlerinden başka bir şey değildir.

⁴² İbn-i Rüşd, Risâlet'ün-Nefs(fî Resâilü İbn-i Rüşd el-Felsefiyye), Beyrut-1991, s.21

⁴³ İbn-i Rüşd, Faslu'l-Makâl, (Neşr. Bekir Karlığa), İstanbul-1992, s.111

⁴⁴ Bolay, Süleyman Hayri, *Age.*, s.241-242

2Ba- Heyûlânî Akıl;

İbn-i Rüşd'e göre, Heyûlânî akıl, insan aklının ilk mertebesini teşkil eder. İnsanın kavramlara bir anlam yüklemesi ve anlamlandırmasında, bilgi kazanmasında ilk vazifeyi görür. Heyûlânî akıl, nesnelerin suretlerini kabul ederken kendisi hiçbir değişikliğe uğramaz. İbn-i Rüşd'e göre, cismin bir fonksiyonu olmamakla birlikte ona yapışık da değildir. İbn-i Rüşd'e göre, heyûlânî akıl nefsin bir fonksiyonudur ama cisme bitişik değildir. O bir cisim de değildir. İbn-i Rüşd nazarında heyûlânî akıl, boş bir levha gibidir.⁴⁵ İbn-i Rüşd nazarında heyulânî akıl, hayali suretlerde bulunan makûlleri kabul istidadıdır. Şu halde, İbn-i Rüşd'e göre gerek heyûlânî akıl, gerekse fa'âl akıl gerçekte aynı şeydir, o da insan nefsinden ibarettir.

İbn-i Rüşd bunu şöyle yorumlamaktadır: Bedenle ilişki kuran insan nefsinin başlıca iki fonksiyonu vardır: Birincisi, varlığa ait formları maddeden soyutlamak, ikincisi ise, soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etmek. İşte nefsin soyutlama işlevine fa'âl akıl, bunları kabul etme işlevine de heyûlânî akıl denilmektedir.⁴⁶İbn-i Rüşd'ün akıllar sınıflandırmasında birinci mertebe de yer alan heyulânî akıl bilgiyi kabul eden nefsin bir gücüdür. Zaten, İbn-i Rüşd nazarında akıllar başlı başına bir varlık değil nefsin bir görünümü ve gücüdür. Daha önce gördüğümüz filozoflar bu akli bedene bağımlı sayıyorlar, onu nefsin bir gücü veya cüz'ü şeklinde anlıyorlar ve bunun sonucu olarak onun da ölümlü olduğunu söylüyorlardı. Oysa İbn Rüşd'e göre idrâk safhasında bu akıl, objenin zihinde- ki bir formu şeklinde düşünülemez, o tamamen manevi bir cevherdir, bir başka deyişle heyûlânî akıl fizyolojinin bir işlevi değildir. Eğer öyle olsaydı akıl kendi varlığını idrâk edemediği gibi, aynı anda birden fazla şeyi de idrâk edemezdi. İbn-i Rüşd'ün bu fikirlerinden insanın heyulânî aklının bilmeleke hale geçmesinin mümkün olmadığını, ancak bir muharrik aracıyla olduğunu bunun ise Fa'âl akıl olduğunu anlıyoruz.

Yine İbn-i Rüşd'e göre bu, muharrik akıl olan Fa'âl akıl heyulânî akıldan üstün bir konumdadır. Biz onu akletsek de akletmesek de o kendi başına

⁴⁵ İbn-i Rüşd, Telhis-ü Kitabi'n-Nefs, Kahire-1950, s.120-121

⁴⁵ Bolay, Süleyan Hayri, DİA., İstanbul-1989 s.242

⁴⁵ İbn-i Rüşd, Telhis-ü Kitabi'n-Nefs, Kahire-1950, 85-86

⁴⁶ Bolay, Süleyan Hayri, DİA., İstanbul-1989 s.242

bilfiil mevcuttur Bu akılda akıl ile ma'kûl birdir. Bizim suretimiz oluşu bakımından bizim onu akletmemiz mümkündür. İbn-i Rüşd, bu sayede ezeli bir ma'kûl'ü elde etmiş oluruz derken bunu da ittisal diye adlandırır.⁴⁷ Bütün bunlar gösteriyor ki, bu akıl sadece bir yetenek veya bir güç değildir. Şayet öyle olsaydı onu da bedenle beraber ölümlü saymak gerekirdi. Halbuki böyle bir anlayış dîni akîdeye ters düştüğü kadar, nefsin birliği ve bölünmezliği ilkesine de ters düşmektedir. Ayrıca, nefsi bir yönüyle ölümlü bir yönüyle ölümsüz saymak gibi bir çelişkiye götüreceğinden tutarsız bir iddiadır. Öncelikle dış dünyadaki varlıkların heyulâni suretleri algılanarak daha sonra devreye hayal gücünün girmesiyle onun dış dünyaya ait olan heyulâni sureti soyutlayarak onu “heyulâni suret” haline dönüştürülür. Maddeden soyutlanarak bağımsız hale gelen bu hayali suretler daha sonra heyulâni akıl tarafından idrak edilme seviyesine yaklaşır ve sonunda idrak edilir.

2Bb- Meleke Halindeki Akıl;

İbn-i Rüşd'e göre meleke halindeki akıl, heyulâni aklın kabul ve idrak ettiği kavramlardan teşekkül eden bir akıldır. İbn-i Rüşd'e göre bu safhada, belli beceriler, yetenekler ve güçler bulunur. Ama buradaki temel husus var olan bu yetenek ve güçlerin istenildiği anda kullanılması (kullanılabilmesi)'dir.⁴⁸ İbn-i Rüşd, bunu, kendisinde bir şeyi öğretme istidadı bulunduğu halde yapmayan, ama dilediğinde veya gerektiği zaman kullanabilecek halde olan bir öğretici'nin durumu gibi olduğunu söyler.

İbn-i Rüşd'e göre, meleke halindeki akıl insan kendi isteğiyle tasavvur ettiği zaman, bilfiil hâsıl olan ma'kullerdir. İbn-i Rüşd, insanı hayvandan ayıran şeyin insanın mütehayyile küvvesinde bulunan bu istidadı olduğunu belirtir.⁴⁹

İbn-i Rüşd'ün Heyulânî akıl dediği akıldan, meleke aklın farkı, meleke aklın istediği zaman düşünce üretecek kapasitede olmasıdır. İnsanın zihninde idrak edilen bu kavram birikiminin olduğu safhanın adı “meleke halindeki akıl”dır. Bir başka ifade ile akledilebilen objeler, akledilme hadisesinden

⁴⁷ İbn-i Rüşd, Telhis-ü Kitabi'n-Nefs, Kahire-1950, 85-86

⁴⁸ İbn-i Rüşd, Risâletü'n-Nefs(fî Resailü İbn-i Rüşd el- felsefiyye), Beyrut-1994), s.23-25, 99-103

⁴⁹ İbn-i Rüşd, Age, s.83-84

önce “bilkuvve, akledilebilir” iken, bilkuvve aklın akletmesi neticesinde akledilen “bilfiil akıl” haline dönüşürler.

2Bc- Müktesep Akıl;

Müktesep aklı, “meleke halindeki aklın, fiili haline gelmesi” diye tanımlayan İbn-i Rüşd’e göre, bu akıl ölümlüdür ve nefis bedenden ayrıldığı andan itibaren duyular alemine ait bütün bilgi potansiyeli de yok olur. Aynı şekilde İbn-i Rüşd, müktesep aklın da heyûlani akıl kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini söyler.⁵⁰

İbn-i Rüşd’ün, müktesep akıl adını verdiği akla gelince bu, heyûlânî akıldan apayrı bir şeydir. Heyûlânî aklın fiil halindeki görünümüdür. Beşerî akıllar hiyerarşisinde Fârâbî ve İbn-i Sînâ’nın müstefâd akıl dedikleri işte bu müktesep akıldır ki, İbn-i Rüşd’e göre beden gibi ölümlü olan budur. Çünkü nefis bedenden ayrıldığı andan itibaren duyulur âleme ait bütün bilgi birikimi de yok olmaktadır. O, bu konuda, üstadı Aristoteles’ten farklı olarak, müktesep aklın nefsin bedenle birleşmesi sırasında oluşup geliştiği fikrine sahiptir. İnsan, akıl mertebelerinden müktesep akla erişince onun akı Fa’al akıl ile ittisal eder. Allah ona bu akıl sayesinde vahyeder. Nesneler, maddelerinden soyutlanarak akledilince akletme işi tamamlanmış olur ve akıl o zaman yalnız madde halindeki nesneleri değil, maddesinden soyutlanmış nesneleri de akledebilecek duruma gelir ki bu mertebenin adı da müktesep akıl’dır. Bilindiği gibi Fârâbî ve İbn-i Sînâ bu akla müstefad akıl der. Bu akıl; maddelerinden soyutlanmış olan akledilebilenleri bilfiil akleden aklın, mufârik suretleri idrak edebilme(Soyutlama) yeteneğidir. Bunlar, önce made halinde iken sonradan maddeden tecrit edilmiş akledilebilenlerdir. Mufarik suretler kavramına gelince onlar da madde ile alakası olmayan ve hiçbir zaman da madde olamayacak akledilebilenlerdir.

2Bd- Fa’al Akıl (Etkin Akıl);

İbn-i Rüşd’ün nefis konusuna bakışını incelerken gördüğümüz gibi, nefisler arasında bir hiyerarşinin var olduğunu söyleyen İbn-i Rüşd, aynı şeyin akıllar içinde geçerli olduğunu söyler ve akıllar arasında bir hiyerarşi benimser. O’nun bu hiyerarşi sisteminin en üstünde fa’al akıl bulunur. Müktesep akıl meleke halindeki aklın, meleke halindeki akıl da en altta

⁵⁰ İbn-i Rüşd, *Age*, 120-121

bulunan heyulânî aklın yetkinlik bakımından üzerindedir.⁵¹ İbn-i Rüşd'e göre fa'âl akıl, bizde kuvve halinde bulunan kavramları fiil alanına çıkarır. Fa'âl akıl kendisini akleder, dolayısıyla fa'âl akılda akıl ve akledilen birdir. Küllî olarak meleke halindeki kavramları kavradığımız zaman, geriye kalan bir şey kalmadığından, akıl tamamen fiil halindeki kavramlarla özdeş haline gelir. İnsan akli metafizik varlık alanına (Mufârik akıllar seviyesi-maddi varlıkları ve madde ile ilgileri olmayan varlık alanı) fa'al akıl haline gelip kendini idrak etmesi sayesinde ulaşabilir. İbn-i Rüşd, bu yetkinliğe ulaşmaya "ittisâl", bu yetkinliğe ulaşan akla da "Fa'âl Akıl" der.

İbn-i Rüşd'e göre akıllar hiyerarşisinde en sonda (Onuncu akıl) yer alan fa'âl akla, ay-altı dünyasındaki en yüksekte yer alan insan akli en yakın konumdadır. İbn-i Rüşd, Ay feleğinin altında yer alan bu dünya suretleri ki bunlar da bir anlamda akıla adını alırlar. Ayrık akıllara yakınlığı ve uzaklığı açısından bir derecelenmeye tabi oldukları kanaatindedir. Bu suretlerin en üstünde bulunanı ise kuşkusuz insani akıldır. Bu akıl kendi bulunduğu konumun altında bulunan maddi suretlere nazaran, ayrık akılların en üstünde bulunan ilk akıl konumundadır. İlk akıl ve insani akıl, kendi altında bulunanların suret ve gayesidirler. İbn-i Rüşd'e göre, semavi akılların en sonuncusu olan fa'âl akıl, insani akla en yakın olan akıldır. İbn-i Rüşd, bu durumu şöyle izah eder. "Bizim özümüze en yakın olan fa'âl akıldır; bu yüzdendir ki kimi filozoflara göre bizim onu , arada illet- malûl olmayacak şekilde ve biz olacak biçimde düşünmemiz gerekir..."⁵²

İbn-i Rüşd'e göre, bizim aklımız olan "bilfiil akıl" ile fa'âl akıl arasındaki tek fark derece farkın olmasından ibarettir. İbn-i Rüşd, bu durumu şöyle izah etmektedir. " Madem ki bizdeki bilfiil akıl, şu alemdeki varlar ve bu alemdeki tek tek şeylerin-bütünüyle alemleri kuşatacak biçimde-uzak ve yakın sebeplerine ilişkin bilgiden daha fazla bir şey değildir; öyleyse zorunlu olarak bizdeki bu akıl için fa'âl aklın mahiyetinin, bu alemdeki şeylerin tasavvurundan başka bir şey olmamamsı gerekir. Ancak, Fa'al aklın bu alemdeki şeyleri akletmesi daha yucedir."⁵³ İbn-i Rüşd, semavi akılların

⁵¹ İbn-i Rüşd, Telhis-ü Kitabi'n-Nefs, (Thk.Fuad el-Ehvani)Kahire -1950, s.90-92

⁵² İbn-i Rüşd Risâlet'ün-Nefs(fî Resâilü İbn-i Rüşd el-Felsefiyye), Beyrut-1991, s.101

⁵³ İbn-i Rüşd, Age,s.101

sonuncusu olan fa'âl aklın akletmesinin kendi özünü akletmesi, ay-altı dünyadaki makul suretleri akletmesi olduğunu söylerken bununla onları insan için kuvveden fiile çıkarmayı kastettiğini söyler.

İbn-i Rüşd'e göre, fa'âl aklın konusu zatıdır. O ilkesini sadece kendisiyle olan ilişkisi açısından düşünür ve böylece iş ilk ilkeye varıp dayanıncaya kadar devam eder.⁵⁴ İbn-i Rüşd'ün bu fikrinden maddeden bağısız mücerret bir birliği savunduğu fikrine ulaşabiliriz. Fa'âl akıl bunun için yani kendisini akledbildiği için de soyutlama yaparak kavramları idrak etme yeteneğine sahiptir.

İbn-i Rüşd'e göre, İlk Muharrik, ilk hareketi akletmeyle değil istekle verir. Alem canlıdır, yani bir nefsi vardır. Onun akılı da vardır. Semavi cisimler, hayvanlarda olduğu gibi his ve hayalle hareket etmezler; aksine akletmek suretiyle hareket ederler. Semavi cisimlerin duyuları yoktur; çünkü onlar bir korunma mekanizması olarak hayvanlarda bulunur. Onların hareketi, akletmeyle oluşan istek(Şevk)' in sonucudur. Sema'da ilk hareket, en yüksek seviyede bir şevkle sağlanır. Şu halde semavi cisimlerin hareket ettiricileri kendileri hareket etmeyen akıllardır. Böyle otuz sekiz hareket ettirici ile, dokuz felek vardır. Onuncu, yani fa'âl akıl, bu hareket ettiricilerin onuncusudur. O ay feleğini hareket ettirir. O ay-altı varlıklarının hareketinin sebebidir. İşte, unsurlara ve öteki varlıklara suret veren bu akıldır. İnsan, semavi cisimlere en yakın varlıktır; bu da onun sahip olduğu akıl yüzündendir. O, ezeli varlık tabakası ile ve bozulmaya uğrayan varlık tabakaları arasında vasıtaadır. Fa'âl akıl sayesinde insan, bu aklın hasıl ettiği suretleri kavrar. Fa'âl akıl ile ittisal de bundan ibarettir.⁵⁵ Görüldüğü gibi İbn-i Rüşd, insanın bilgisinin tam bir bilgi haline gelmesi veya hakikat haline gelmesi ancak Fa'al aklın kuşatmasıyla olur.

İbn-i Rüşd'ün akıl konusundaki sınıflandırmasına baktığımız zaman, akıl formunun belirlenmesinde düşünme yeteneğine sahip olan kimsenin aldığı dış duyumlar ve izlenimlerle bu duyumların alınması sonucu ortaya çıkan eylemin verdiği tepkinin anlamlandırma konusunda etkili olduğu görülür.

⁵⁴ İbn-i Rüşd, *Age*, s.21-22

⁵⁵ İbn-i Rüşd, *Telhis Mâ Bâ'd et-Tabia*, (Neşr: Osman Emin), Kâhire- 1958, s.159

İbn-i Rüşd'ün fikirlerinden, Fa'âl Aklın insandan tamamen ayrı madde ile her türlü karışıklıktan uzak ve tanrısal olduğunu görülür. Yine, Edilgin aklın da ilk olarak insanda var olan akıl olduğu, bireysel olmanın yanında geçici olma gibi bir özelliğinin bulunduğu, Fa'âl Aklın etkisi olmadan edilgin aklın düşünülemediği ve Edilgin aklın gücünü ve etkinliğini Fa'âl Akıl'dan aldığı fikrine sahip olduğu açıktır. Aristoteles'ten etkilenen İbn-i Rüşd, onun sistemini de bazı noktalarda eleştirmiştir.

İbn-i Rüşd'e göre, Allah, tüm varlıkları belli bir düzene göre yaratan sınırsız bir irade ve zorunlu bir varlıktır. Ona göre Tanrı, dünyayı kendisinden türeyen "ilk akıl"la yönetir. Bu "ilk akıl"dan da diğer akıllar türemiştir. Tanrı, yukardan aşağıya doğru bir hiyerarşi içinde evreni tasarlar. Tüm akılların İlk Akıl'dan türemesi, bütün insan akıllarının öz bakımından aynı olduğunu belirtir ve genel bir insan aklından bahseder. Sonsuz ve ölümsüz kabul ettiği "ebedi akıl"la da insanlığın ölümsüzlüğü sonucuna ulaşır. İbn-i Rüşd'ün akıllar sınıflandırmasına baktığımız zaman bilginin oluşumunun da belli süreç ve aşamalardan sonra olduğu fikrine ulaşabiliriz. Öyle ki insanın sahip olduğu duyular, akıl gibi idrak güçleri ve bunlara bağlı melekeler, hakikate ulaşma konusunda insana yardımcı olurlar.

İnsanlar, gerçek manada bilginin teşekkülü için gerekli altyapıyı hazırlamada aynı seviyede değildirler. Burhan ehli (Havass) ve bu aşamaları geçebilecek durumda iken, sadece kendilerine sağlanan duyu ve hayal gücünün sağladığı imkanlar kadar bilgi sahibi olabilecek olanlar "Cumhur(hatabet) ve cedel ehli" bu imkana ulaşamazlar. İbn-i Rüşd'e göre bu farklılığın temelinde bulunan unsurlar;

a) İnsanlar yaratılış itibarıyla birtakım gerçekleri kendi çabaları ile kavrayacak zihni yetenek ve kapasitede olmayışları veya bundan mahrum oluşları.

b) veya onları doğruya ulaştıracak doğru yöntemi bilmeyişleri,

c) arzularının esiri oluşları;

d) gerçek hakikat bilgisi ile donanmış ve bu bilgiyi insana aktarabilecek seviyede bir muallimin olmayışı, şeklinde sıralanabilir.⁵⁶ Ancak İbn-i Rüşd nazarında, bu durum insanların bazı bilgilerden ebadiyen mahrum olabilecekleri anlamına gelmez. İbn-i Rüşd, burada vahiy ve din olgusunu

⁵⁶ İbn-i Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (Neşr. Bekir Karlığa), İstanbul-1992, s.72

devreye sokar ki, bu sayede her seviyedeki insanlara bu kolaylığı ve imkanı din sunar. İbn-i Rüşd'e göre din veya vahiy sadece bu yönüyle değil Fa'al akıl seviyesindeki insan aklının dahi çözemeyeceği, idrakte zorlanacağı birtakım sorulara cevap vermesi açısından ilahi bir lütuftur.⁵⁷ İbn-i Rüşd nazarında hikmeti aramak, yaratılmışlar üzerinde düşünüp Allah'ın yüce kudretini anlamak ve yeni fikirler üretmek müslümanın görevidir.

Burada yeri gelmişken konunun daha iyi aydınlığa kavuşabilmesi için, İbn-i Rüşd'ün Din-Felsefe münasebetine kısaca değinmek faydalı olacaktır kanaatindeyiz.

İbn-i Rüşd'e göre dînîn amacı, insanlara “gerçek bilgi”yi ve “gerçek amel”i öğretmektir. Öğretmek ise tasavvur ve tasdikten ibarettir. Tasavvur, bir şeyin bizzât kendisi veya örneği ile tasavvur etmek üzere iki şekilde gerçekleşirken, tasdik; burhânî, cedelî ve hatabî olmak üzere üç yolla gerçekleşir.⁵⁸ Felsefenin amacı ise, varlıkların Allah'a ve O'nun kudret ve hikmetine delil teşkil etmelerini inceleyen bir ilimdir. “Var olanlar, ancak O'nun sanatını bilmek sûretiyle “Var Edici”ye delâlet edebilir. O'nun sanatını bilmek ne kadar mükemmel olursa, yapıcısını bilmek de o nisbette mükemmel olur.”⁵⁹ İbn-i Rüşd'ün bu sözlerinden, din ile felsefenin amaçlarının ortak olduğu anlaşılır ki; bu da insanları eğitip öğretmek ve bilgi edinmelerini sağlamaktır.

İbn-i Rüşd'e göre, felsefenin konusunda din ile benzerlik arz eder. Din, varlıkları akılla tetkik ederek bunlar hakkında yine akılla bilgi sahibi olmaya insanları dâvet ettiğine ve felsefenin yaptığı iş de bu varlıkların Allah'a nasıl delâlet ettiklerini araştırmaktan başka bir şey olmadığına göre, felsefenin konusu din ile çelişmez. İbn-i Rüşd, “Onlar göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler.”⁶⁰, “Bakmazlar mı deveye, nasıl yaratılmıştır? Göge nasıl yükseltilmiştir.”⁶¹ âyetlerini de delil olarak sunmaktadır.⁶² Ayrıca, İbn-i Rüşd'e göre “hikmet”, yani yaratılmışlar üzerinde düşünüp yaratıcıya ulaşma çabası, şeriatın arkadaşı, süt kardeşidir-zîrâ aynı kaynaktan feyz

⁵⁷ İbn-i Rüşd, *Tehâfût-et-Tehâfût* (Neşr: S.Dünya), Kahire-1981, s.415

⁵⁸ İbn-i Rüşd, *Age.*, s.64

⁵⁹ İbn-i Rüşd, *Faslû'l-Mâkâl*, (Neşr: B.Karlığa), s.64, İstanbul-1992

⁶⁰ *Âl-i İmrân*, 3/191

⁶¹ *Gâşîye*, 17

⁶² İbn-i Rüşd, *Age.*, s.65

almaktadırlar-her ikisi tabiatları i'tibârıyla kardeş, cevherleri ve özellikleri i'tibârıyla iki dosttur.⁶³

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki İbn-i Rüşd felsefe-din uzlaştırmasında insanların idrâk seviyelerinden hareket etmiş ve onları bu şekilde sınıflandırmıştır. Bu nedenle İbn-i Rüşd, tüm teolojik sistemleri çok yakından ilgilendiren felsefe -din uzlaştırması gibi önemli bir problemi tahlil etme konusunda en tutarlı düşünürlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

SONUÇ

İslâm düşünürlerinden çoğu mârifetin hislerin, aklın, basîretin ve vahyin üzerinde kâim olduğu görüşünde birleşirler. Meselâ Kindî, mârifet-i hissî, aklî ve basârîden bahseder ve basîrete dayalı mârifeti en yüksek mârifet derecesi olarak kabul eder. Çünkü bu, nübüvvet ve vahiy tarikiyle gelmiştir.

Farabî'ye göre akıl, insanın en mümeyyiz kuvvesidir. Bu yüzden mârifet meselesini aklın üzerine tahkîm eder. Hislerle algılananlardan akıl ile kavranılabilenlere tedrici olarak hareket eder ve Fa'âl akla ulaşır. Bu Fa'âl akıl, nefis ve cisimle bağlantılı diğer akıllardan ayırdır. Mârifet ise ancak, haricî kainatta söz sahibi olan Fa'âl aklın yardımıyla tamam olabilir.

Ayrıca, Aristoteles ve diğer meşşâîlerin iddia ettikleri gibi fa'âl akıl, insana dışardan direktif veren veya feyiz gönderen apayrı bir varlık değildir. O, insan nefsinin kemâle ermiş ve soyut bir varlık kazanmış halidir. İbn-i Rüşd, bedenle ilişki halinde bulunan insan nefsinin varlığa ait kavramları maddeden soyutlamak ve bunları kabul etmek gibi iki fonksiyonunun olduğunu söylemektedir. İbn-i Rüşd'e göre bunlar, fa'âl akıl ve heyulânî akıl'dır.

İbn-i Rüşd'ün, akıl konusundaki görüşlerine baktığım zaman Aristoteles'in düşünceleriyle hemen hemen paralellik arz ettiği görülmektedir. Buna göre, Etkin aklın madde ile her türlü karışıklıktan uzak, sonu olmayan ve ilk varlığa ait olduğu; Edilgin aklın ise, dış etkileri alma yeteneğine sahip, insana ait, geçici olma gibi unsurlar taşıdığı fikri kendini gösterir.

İbn-i Rüşd, her ne kadar nefsin tarifinin tam olarak yapılamayacağını belirtmiş olsa da onun fonksiyonlarına ve işlevlerine bakarak nefis hakkında

⁶³ İbn-i Rüşd, *Age.*, s.115-116

bir yargıya sahip olabileceğimizi vurgular ki bu yargıyı bize sağlayacak olan şey akıldır.

İbn-i Rüşd, madde ve sûretten mürekkep cisimlerin idrak edilmesinde hislere ayrı bir rol vermiştir. Akıl ise eşyanın mahiyetlerini ve aklın kabul ettiği mücerred yönlerini idrak eder.İbn-i Rüşd, aklı, bilgi ve idrak olarak görür

İbn-i Rüşd'e göre insanoğlu bu dünyadaki geliş amacına uygun bir şekilde fitratına uygun tavı ve hareketlerde bulunursa, nefsinin heva ve heveslere karşı hakim kılma konusunda akıl ve düşüncesini kullanırsa gerçek anlamda yetkinlik sıfatına kazanmış olur ki bu da ruhun insan onuruna yakışan davranışlarla dolu olmasıyla gerçekleşecektir.. İbn-i Rüşd'e göre akli melekelerini ve gücünü bu yolla kazanan nefis gerçek manada erdemli olma sıfatını yakalar ve cennete ulaşır.

İslam filozoflarının görüşlerine bir bütün olarak baktığımızda, Nefs ve akıl konusunda belli kategorilerin olduğunu,yaratılmış olan varlıkların birtakım yetkinliklerle donatıldığını ve insanın aklıyla diğer varlıklardan üstün olduğu,insanın vahiyle ilgisinin artması sonucu,fitri özelliklerini geliştirdiği için İlk Akıl olan Allah nezdinde değerli olacağı aksi halde süflü alemle irtibatının fazla olması durumunda bunu gerçekleştiremeyeceğini anlamaktayız.

Summary

In İbn Rüşd's philosophy as a concept intelligence and The flesh.

The problem of knowledge during the history philosophy one of the an important matter. In this article The flesh ve intelligence an important terms. There are a sections about the flesh and intelligence The responsibility of intelligence to abstract perception to ratify. According to İbn Rüşd the category of intelligence. The stage of intelligence as a spectral mental power acquired and active.The power of the fleshs to reproduce development, sense and nourishment.According to ibn rüşhd sensations material things to be understood as a sence agency is important as for intelligence knowledge and perception.

Key words:The flesh, intelligence, sence, knowledge, philosophy

BİBLİYOGRAFYA

- Kur'ân-ı Kerim
İbn-i Rüşd, Faslu'l-Makâl, (Neşr. Bekir Karlığa), İstanbul-1992
İbn-i Rüşd, Telhis Mâ Bâ'd et -Tabî'a (Neşr: Osman Emin), Kahire,1958
İbn-i Rüşd, Tehâfüt-et-Tehâfüt, (Neşr: S.Dünya), Kahire-1981
İbn-i Rüşd, Risâletü'n-Nefs (fi Resâilü İbn-i Rüşd el- Felsefiyye), Beyrut-1994
İbn-i Rüşd, Telhis-ü Kitabi'n-Nefs(Thk.Fuad el-Ehvâni), Kahire –1950
İbn-i Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Çev. Kemal Işık, Mehmet Işık) Samsun-1986,s.117
Aristoteles, Ruh Üzerine, Çev. Zeki Özcan, İstanbul-1999,
Altıntaş, Hayrani, İbn-i Sînâ Metafiziği, Ankara-1997,
Bolay,Süleyman Hayri, DİA, “Akıl”, C.2, İstanbul-1989
Descartes, Rene, Metod Üzerine Konuşma,(Ç.M.Karasan),İstanbul-1967
Erdem, Hüsameddin, Bazı Felsefe Meseleleri, Konya-1999
Erdem, Hüsameddin, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Konya,1998
Erdem, Hüsameddin, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, Konya-1997
Eren, Hasan, Türkçe Sözlük, C.2, Ankara,1988
Fârâbî, Risale fi'l-Akl, Beyrut-1938
Fârâbî, el-Medine el-Fâzıla,Beyrut-1959
Gazzâlî, Mearic-el Kuds fi Medârici Ma'rifet en Nefs, Mısır-Trs
Gazzâlî, Mişkâtü'l Envâr, Kahire-1964
Gazzâlî,el- Mustasfa min ilmi'l-Usul, Mısır-1322
Gazzâlî, er-Risaletü'l-Ledünniye, Mısır –1328
İbn-i Manzur, Lisân'ul Arab,Beyrut-1990
İbn-i Sînâ, Kitabü'n-Nefs, (Neşr, Fazlurrahman), Londra-1970
el-İsfahâni, Râgıp, el-Müfredat fi Garîbi'l-Kur'an, Beyrut-1992
İsmail Fennî, Lugatçe'i-Felsefe, İstanbul-1341
İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelam, Ankara-1981
Leibniz, G.W., İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Bir Konuşma (Çev; Hüseyin Batu), İstanbul-1986

Locke, John, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,(Çev; V. Hacıkadiroğlu),İstanbul-1992

Şerif, M.M, İslam Düşüncesi Tarihi, İstanbul-1996

Ülken,Hilmi,Ziya, “İbn-i Sînâ’nın Din Felsefesi”, AÜİFD, I. II, Ankara-1955

Ülken, Hilmi Ziya, İslam Felsefesi, İstanbul-1983

AZƏRBAYCANDA NİKAHIN FORMALAŞMA QAYDALARI

Hacıyev Taleh Elton oğlu¹

Tarix boyu ailənin kökündə kəbin və ya nikah münasibətləri durmuşdu. Nikahın formaları ailənin tarixi formalarına uyğun olmuşdur. Azərbaycanda XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində kəbinin əsas forması monoqam kəbin olmuşdur. Yunanca “mono” tək və “qamos” kəbin sözlərindən yaranıb təkkəbinlilik deməkdir.

Ailə-nikah münasibətlərindən bəhs edərkən tədqiqatçı Q.Qeybullayevin xüsusi tarixi-etnoqrafik tədqiqatını qeyd etmək olar. O, kitabında azərbaycanlıların nikahından bəhs edərək qeyd edir ki, Azərbaycanda nikah formaları təkkəbinlilik və ikiarvadlılıq, nikah qaydaları - ekzoqam və endoqam nikahdır; nikah adətləri- göbəkkəsmə (bəşikkərtmə), levirat, sorarat, və kuzen nikahlar; nikahagirmə yolları isə qızqaçırma yolu ilə və toy etmək yolu ilə nikaha girmədir. (1. 129)

Azərbaycanlılar arasında ikiarvadlılıq nadir hallarda olsa da mövcud olmuşdur. Belə ki, inqilabdan əvvəlki dövrlərdə ailə nikah münasibətləri şəriət və adət üzrə nizamlanırdı. Tədqiqatçıların apardığı etnoqrafik tədqiqatlar nəticəsində məlum olmuşdur ki, çoxarvadlılıq üçün başlıca səbəb birinci arvaddan övladın və ya oğlan uşağının olmaması, ya da evli qardaşlardan biri öldükdə və kiçik uşaqları qaldıqda, o biri qardaş mərhum qardaşın uşaqlarını saxlamaq üçün dul qalmış arvadı ilə evlənirdi. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, bu hal yoxsul kəndlilər üçün o qədərdə xarakterik hal deyildi. Kəndlilər arasında əsasən birinci arvaddan övladın olmaması səbəbindən ikinci arvadla evlənirdi. Etnoqraflar qeyd edirlər ki, ikiarvadlılıq əsasən imkanlı ailələrdə təsadüf olunurdu.(1.122;2.19; 3)

Ədəbiyyatda inqilaba qədərki Azərbaycanda müvəqqəti kəbin- siğə haqqında məlumat verilir. (4) Yusif Vəzir Cəmənzəminli “Ağ buxaqda qara

¹ BDU İlahiyat Fakültəsinin Aspirantı.

xal” əsərində siğə olunmanın səbəbləri haqqında yazır: “ Uzaq səfərə çıxan, ya da müqəddəs yerlərə ziyarətə gedən kişilər siğə kəbini kəsdirirdilər, çox vaxt dul qalmış qadınlar yetim uşaqlarını sahibsiz qoymamaq üçün siğə bağlamasına razılıq verirdilər. (5.119)

Müvəqqəti nikah forması olan siğə (müttə) 20-illərə qədər Bakı-Abşeron zonasında müəyyən qədər yayılmışdır. Siğə nikahı ancaq islam dininin şiə məzhəbinə mənsub olanlar arasında kəsilərdi. Etnoqraf yazır ki, siğə nikahı adətən məqsədli nikah sayılırdı, belə ki, bəzən intim yaxınlıq olmadığı hallarda siğə nikahına yol verilir. Məsələn, qadın ziyarətə gedərkən (Məkkə, Kərbəla, Məşhəd) tanıdığı kişi ilə həmin müddət üçün siğə oluna bilərdi. Bu zaman qadın formal olaraq həmin kişinin arvadı sayılırdı.(6;172.)

P. Məhəbbət qeyd edir ki, Şəki –Zaqatala bölgəsində tək-tək, əsasən şəhər yerlərində olsa o zaman arvadın qohumları ilə kişi arasında düşmənçilik yaranırdı və çox hallarda qan intiqamına səbəb olurdu. (7.36.) Tədqiqatçı H. Quliyev etnoqrafik çöl materiallarına əsaslanaraq yazır ki, bu növ nikah keçmiş Azərbaycan ailəsi üçün səciyyəvi olmamışdır.(2. 20)

Ümumiyyətlə, xalq arasında siğəyə yaxşı münasibət bəslənilmirdi. Etnoqrafiya elmində nikahın iki əsas növü qeyd olunur: ekzoqamiya, yəni xarici nikah və endoqamiya, daxili nikah. Azərbaycanlılarda endoqam nikahlar, yəni qohumla evlənmə nikah qaydası geniş yayılmışdı. Müqayisəli araşdırmalar göstərir ki, Azərbaycanda islam dininin qadağan etmədiyi qohumlar arasında nikah mövcud olmuşdur. Bu nikahları aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. Əmioğlu ilə əmi qızı arasında nikahlar;
2. Dayıoğlu ilə bibiqızı və ya əksinə,bibioğlu ilə dayıqızı arasındakı nikahlar;
3. Xaloğlu ilə xalaqızı arasındakı nikahlar.(1,2,8.)

Etnoqrafik ədəbiyyatda belə nikahlar kuzen nikahlar şəkilində formalaşmışdır, yəni krosskuzen, ortakuzen. Endoqam nikahlar Azərbaycanda yaşayan milli azlıqlar - avar, saxur, ləzgi, tatlar arasında mövcud olsa da xristian dinli udlarlə və ingiloylarda belə nikahlar olmamışdır. (7.38.9.132.)

Azərbaycanda, endoqam nikahları tədqiq edən Q.Ə.Qeybullayev haqlı olaraq qeyd edir ki, Azərbaycanda bu cür nikahlar ibtidai icma dövrünün ata nəsli vaxtında yaranmış və əsasən iqtisadi mülahizələrdən əmlakın qəbilədən çıxmasını təmin etmək səyindən irəli gəlmişdir. (10.160.)

Qeybullayevin bu fikri Azərbaycanda qohumdan evlənməyi islamla əlaqələndirməyə çalışanların yanlış olduğunu göstərir. Düzdür islam yuxarıda bəhs etdiyimiz qohumdan evlənməyi qadağan etmir, lakin təşviq də etmir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, xalq arasında əmiqızı ilə əmioğlu arasında nikahlara üstünlük verilməsi Hz. Peyğəmbərimizin (s.ə.v.) qızı Hz.Fatimənin əmisi oğlu Hz.Əliyə nikahlanması ilə əlaqələndirilir. Görünür, bu cür əlaqələndirmələr azərbaycanlılar arasında qohumdan evlənməyi gücləndirmək məqsədi daşıyır.

Göbəkkəsmə (beşiklərtmə) adəti Azərbaycanda ilk dəfə “Kitabi Dədə Qorqud” dastanında qeyd olunur: “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyun”dan məlum olur ki, “Bəylər mənim üçün də bir dua eyləyin. Allah – taala mənə də bir qız versin”- dedi. Oğuz bəyləri əl qaldırdılar, dua eylədilər: “Allah-taala sənə də bir qız versin”-dedilər. Baybican bəy dedi: “Bəylər, siz də şahid olun, Allah –taala mənə bir qız verərsə, Baybörə bəyin oğluna göbəkkəsmə adaxlı olsun”. (11,150)

Qeybullayev yazır ki, Azərbaycanda beşiklərtmə adətinin iki səciyyəvi xüsusiyyəti vardı; birincisi, bu adət həm varlı zümrə, həm də geniş əhali kütləsi içərisində icra olunurdu; ikincisi, həm qohum ailələr arasında çox hallarda iki qardaşın uşaqları arasında mövcud olurdu. Bu nikah formalarından iki ailə arasında mövcud olan düşmənçiliyi ləğv etmək məqsədilə də istifadə edilirdi. (1,147)

Etnoqrafiya elmində bəlli olan daha iki – levirat (“levis” latın dilində qayın) və sorarat (latın dilində bacı) adətlərinə də azərbaycanlılar arasında rast gəlmək olar. Azərbaycanda levirat nikah adətinə ilk dəfə M.Kalankatlının “Alban tarixi” əsərində təsadüf olunur. Həmin məlumata görə, 453- cü ildə Alban kilsə məclisinin çıxardığı qərarla albanlarda ölmüş qardaşın dul arvadına digər qardaşın evlənməsi qadağan olunmuşdur. (12,73.) Levirat adətinə görə kiçik qardaş böyük qardaşın dul qalmış arvadını alırdı. Levirat nikahın həyata keçirilməsi barəsində etnoqraflar yazırlar ki, birinci iqtisadi amillər nəzərdə tutulurdu, çünki qadın əgər başqasına getmiş olsa , o zaman onun sahib olduğu, yəni ərindən qalan əmlak başqa ailəyə keçməli idi. Bu vəziyyət nəzərə alınaraq həmin qadının kiçik qardaşa ərə getməsi məsləhət bilinirdi. İkincisi , geniş əhali içərisində bu adət qardaşın başsız qalmış ailəsini və uşaqlarını saxlamaq, böyütmək zərurəti nəzərə alınırdı. Xalq arasında “baş vermiş bədbəxtliyə çarə”,

“yaraya yarpaq”, “çörək parçalanmasın”, “qardaş qardaşın balasına öz balası kimi baxar” bu kimi sözlərlə ifadə olunurdu. Tədqiqatçılara görə bu nikah iki dünya müharibəsi illərində daha çox yayılmışdı ki, bu da cəbhədə ölmüş qardaşın uşaqlarını saxlayıb böyütmək arzusu ilə əlaqədar idi.

Sorarat adətinə gəlincə, bu adətə görə arvadı vəfat etmiş kişi öz subay baldızı ilə evlənə bilərdi. El arasında bu adət “ bacının uşaqlarına hamıdan yaxşı xalası baxa bilər” ifadəsi ilə əlaqədardır.Yəni, xala başqa arvada nisbətən uşaqların qayğısına daha yaxşı qala bilər. Xalq içərsində “ikibaşlı qohum olmaq” “baş –başa” dəyişmək kimi nikah adəti də mövcud olmuşdur. Adətin mahiyyəti ondan ibarət idi ki, gəlinin bacısı, ya da yaxın bir qohumu onun qaynına, yaxud oğlanın bacısı və ya yaxın bir qohumu onun qaynına ərə verilir. Tədqiqatçılara görə bu adətlər məcburi deyildir. Müqayisəli araşdırmalar belə imkan verir deyək ki , bu adətlər nadir hallarda olsada son vaxtlara qədər Azərbaycan xalqının məişətində saxlanmaqdadır.(1.2.8.)

Etnoqrafik ədəbiyyatda patriloqal və matriloqal keçmə formaları da, qeydə alınmışdı. Azərbaycanda qızın oğlan evinə ərə getməsi patriloqal xarakter daşmışdır.Ancaq bununla yanaşı oğlanın qız evinə köçməsi (matriloqal köçmə) halları da qeydə alınmışdı.

Etnoqraf H.Quluyev bunun bir neçə səbəbə görə icra edildiyini göstərir. Birinci halda - valideynlərin övlad sarıdan yalnız bir qızları olduqda onu öz evlərində ərə verirdilər ki, təsərrüfat işlərində bir köməkçi olsun və kürəkən onlar üçün oğul əvəz etsin, həm də evdəki əmlak onun ixtiyarına keçsin. İkinci halda - oğlan kimsəsiz və ya yetim olduqda qızın ailəsi onu öz evlərinə köçürdülər.(2.22)

Apardığımız müşahidələrə əsasən qeyd edə bilərik ki, qız tərəfi və oğlan nikaha razı, lakin oğlanın valideynləri narazı olduqda, oğlan qızın evinə köçürdü. Azərbaycanlılar içərisində geniş şəkildə olmasa da qız qaçırma forması ilə nikaha daxil olma da yayılmışdır. Qız qaçırmanın səbəbi haqqında R.Babayeva yazmışdır.O, bunun səbəbini belə izah edir: “Qızın valideynlərinin nikaha narazılığı və oğlanın ailəsinin maddi çətinliyi.”(15.) Etnoqrafik tədqiqatlara əsaslanaraq deyə bilərik ki, belə hallar baş verən zaman hər iki tərəfin ağsaqqallarının məsləhəti ilə tərəflər barışdırılır.

Nikah münasibətlərinin araşdırılmasında diqqət yetirilən məsələlər içəri-sində evlilik zamanı evlənənlərin dini mənsubiyyəti və ya kiminlə evlənmək olar, kiminlə evlənmək olmaz və nikaha daxil olanların yaş məsələsidir.

Toplanmış tarixi-etnoqrafik ədəbiyyat mənbələrinə əsasən azərbaycanlılar arasında dörd növ nikahı qeyd etmək olar : subay oğlanla subay qız arasında, subay oğlanla dul qadın arasında, dul kişi ilə subay qız arasında və dul kişi ilə dul qadın arasında olanlar.

Etnoqrafik tədqiqatlara əsaslanaraq deyə bilərik ki, Azərbaycanda islam dinin haram buyurduğu nikah formaları olmamışdır. Belə ki, oğlan ögey anası, süd anası, bacı qızı, ögey bacı, qardaş qızı, süd bacısı, qardaşları iki bacıya, iki əmiqızına, həmçinin azərbaycanlı qız ilə başqa millət və dinə mənsub olan oğlan arasında nikaha yol verilmirdi. Lakin, oğlanın digər dinə mənsub olan qızla evlənməsi nadir halda təsadüf olunurdu. Bu, o zaman baş verirdi ki, digər dinə mənsub olan qız islam dinini qəbul etsin. Qeyri-müsəlman millətin qızları ilə evlənmə əsasən sovet hakimiyyəti illərində yayılmağa başladı. Qeybullayev qeyd edir ki, bu cür qarışıq nikahlar iki istiqamətdə gedirdi: birinci, dincə müsəlman olan, lakin etnik mənsubiyyətcə müxtəlif xalqların nümayəndələri arasında nikahlar. Buna misal olaraq biz, azərbaycanlılarla avarlar, saxurlar, ləzgilər, tatlar arasındakı nikahları qeyd edə bilərik. Belə ki, M. Paşayeva yazır ki, bu cür nikahlar Sovet dövründə genişlənməmişdir, ondan əvvəl belə nikahlar nadir hadisə idi. Sovet dövründə qarışıq nikahları məlumatçılar onunla izah edirlər ki, avar, saxur və ləzgi xalqlarına mənsub uşaqlar məktəblərdə azərbaycanca oxuyurdular və ali təhsillərini də Bakıda və Azərbaycanın başqa şəhərlərində alırdılar.

İkinci, həm dincə, həm də dilcə müxtəlif millətlərin nümayəndələri arasındakı nikahların, qarışıq nikahların tədqiqi zamanı məlum olmuşdur ki, azərbaycanlı oğlanlar qeyri millətlərə məxsus qızlarla, xüsusilə də ruslarla evlənilər və bu proses ikinci dünya müharibəsindən sonra xeyli gücləndi. Həmçinin, Rusiyanın müxtəlif ərazilərində hərbi xidmətini başa vurub evlərinə qayıdarkən, yaxud birgə təhsil və iş şəraitində qeyri-millətlərdən olan qızlarla evlənidilər. Qızlar da öz növbəsində müsəlmançılığı qəbul edir və ailəyə uyğunlaşırlar. Əksinə, azərbaycanlı qızların qeyri millətlərin oğlanları ilə evlənməsi nadir hallarda təsadüf olunmuşdu. (1.2.6.7.8.)

Nikaha girənlərin yaş məsələsinə gəlincə, Azərbaycanda inqilabaqədərki nikahlardan bəhs edilərək yazılır ki, bir qayda olaraq qızlar 14-18 yaşlarındaərə verilir. Oğlanlar isə 18-22 yaşlarında evlənilər. (13.134.) Sovet hakimiyyəti illərində nikahın VVAQ bürosunda qeydə alınmasına keçildikdən sonra, nikaha girən qızlar üçün 16, oğlanlar üçün 18 yaş tətbiiq edildi. (14.18)

Nikaha girmənin ənənəvi forması elçilik və toy etməklə evlənmədir. 1946-cı ildə nəşr olunmuş R.Babayevanın Quba şəhərinin toy adətlərinə həsr edilmiş kitabında qız bəyənmə, söz kəsdi, qız şirniyi, paltar kəsdi, xımayxdı, kəbin kəsilməsi, gəlinin cehizlərinin oğlan evinə aparılması, gəlinin gətirilməsi, zıfaf gecəsi təsvir və təhlil edilir.

Qız bəyənmə qohum ailələrdə və kənd yerlərində bir qədər asan idi. Tarla işlərində, iməcliklərdə və s. tədbirlərdə oğlan qızı görüb bəyənirdi. Çox vaxt isə oğlanın anası və ya bacısı qız bəyənərkən əsas rol oynayırdı. Şəhər yerlərində isə qohum olmayan yad qızları görmək çətin idi. Şəhərlərdə oğlanın anası və ya bacısı, şəhər ətrafı gəzintilər zamanı və ya toylarda, ən çox isə hamamda qızlara diqqət edib, xoşlarına gələn seçərdilər. Bəzən də hansı evdə yetişmiş qız olduğunu bilsəydilər, dərhal oraya bir qadın xeylağı göndərirdilər. Həmin qadın bir bəhanə ilə həmin qız yaşayan evə girib qıza göz qoyar və onun sağlamlığı, işgüzarlığı, tərbiyəsi haqqında xəbər gətirərdi.

R.Əfəndiyev Şəkidə evlənmək adətləri məqaləsində yazır ki, keçmişdə bir qıza elçi gəlsəydilər, o qızı bir neçə imtahana çəkərdilər. 1)Yerə kəlağayı sərrib qızı onun üstündə gəzdirərdilər ki, görsünlər kəlağayı qırıxmır ki, qırıxmış olsa dabanı çatlaqdır,- deyə almazdılar. 2) Qızın əlinə ləgən , aftafa , dəsmal verib ələ su tökdürərdilər. Qız gərək aftafanı qulpundan tutmayıb boğazından tutsun. Sağ dizini dikəldib, sol dizini yerə qoysun, dəsmalı sağ qolunun üstünə salsın. Ondan sonra ələ su töksün. Bu işləri bilməyən qız tərbiyəsizdir- deyə almazdılar. Qız evindən razılıq alındıqdan sonra elçilik günü müəyyən edilərdi. Elçi getmək üçün bir xoş gün seçilərdi. Adətən bazar günü, cümə axşamı və ya cümə günü elçiliyə gedərdilər. Oğlan evindən gələn yaşlı kişilərdən biri, qız evi tərəfdən olan yaşlı bir kişiye deyərdi: “Allahın əmrinə, peyğəmbərin şəriətinə bizim oğlumuz üçün sizin qızı istəyirik, nə deyirsiniz”? Bunun cavabında qız tərəfindən olan yaşlı kişi deyərdi: “Qismət olandan sonra bir qız nədi ki, min qız da sənə qurbandı”. Razılığa gəldikdən sonra elçilərə süfrə salardılar, qızın anası tərəfindən bişirilən şirniyyatdan süfrənin üstünə düzülər və hər adam da bu şirniyyatdan yeyərdi. Sonra oğlan tərəfdən gələn yaşlı kişi çörəyi əlinə alıb iki yerə bölə - bölə deyərdi. “Mübarək olsun, oğullu- qızlı olsun. Allah xeyir versin, bununla bu çörəyi kəsən kimi sözüümüzü kəsdik”. Nişan təyin olunan gün oğlan evindən qız evinə xonça göndərilərdi. Nişan xonçası hər kəsin öz qüvvəsinə görə bir- iki ədəd tirmə şal, ipək kəlayağı, paltarlıq parça, qızıl-

gümüş bəzək əşyalarından ibarət olardı. Bunlardan başqa boynuna qırmızı lent bağlanmış bir qoç da aparardılar. Nişan ilə toy arasındakı müddətdə olan Novruz, Qurban, və Ramazan bayramlarında oğlan evi qız evinə “bayram xonçası” göndərirdi.(15.16.) Nişanlı qız bundan sonra xalq arasında deyildiyi kimi “boy gizlətməli”, yəni yaşmaq tutmalı, qayınatasından, yaşlı qaynından, nişanlısının dayısından, əmisindən, ümumiyyətlə başqa kişilərdən üzünü gizlətməli idi. Həmçinin oğlanda qızın atasından, dayısından çəkinməli, məclisdə bir yerdə oturmamalı idi.

Qeybullayev yaşınma adəti haqqında yazır ki, “nişanlı qızın ər evinə getməsinədək gizlənməsi patriarxal adətdir, qızın yalnız bir nəfərə məxsusluğunun simvoludur.(1.171)

Sovet hakimiyyəti illərində yazılan ədəbiyyatlarda azərbaycanlıların ailə-məişət həyatında, o cümlədən nikah-toy mərasimlərimizdə qadın və qızlar son dərəcə qapalı bir şəraitdə yaşamış, hətta nişanlı qız və oğlan toy gecəsinə qədər bir-birilərini görməzdilər. Halbuki, H.Sarabski yazırdı: Bakıda, “ümumiyyətlə Azərbaycanda belə bir dəb var idi ki, adaxlı oğlan axşamlar qızı görmək üçün adaxlıbazlığa gedər, onunla söhbət edə, görüşər, yaylıqdan, şirnidən, qoğaldan verər və qayıdardı. Əgər oğlan görüşə gəlməsəydi deyərdilər ki, oğlan qızı sevmir. (17.234.)

Qeyd edək ki, bu problemi öyrənilərkən Sovet dövrü ədəbiyyatlarında xüsusi olaraq islam dini ilə əlaqələndirilib. Hansı ki, islamda, islam hüququnda qadına, ailəyə, uşaqların tərbiyəsinə verilən önəm heç bir dində yoxdur. İslamda evlilik könüllük prinsipləri əsasında. Evlənəcək oğlanın istədiyi qıza baxması yasaq deyildir. Bununla bağlı Hz.Peyğəmbər(s.ə.v.) buyurur: “Sizdən biriniz bir qadınla evlənmək istədiyində ona baxmasında bir pis cəhət yoxdur”. Yəni evlənmək niyyəti ilə baxması caizdir.

Mənbələrə əsaslanaraq deyə bilərik ki, dünyanın bir çox xalqlarında öz adət ənənələrinə uyğun olaraq oğlan evindən qız əvəzinə dəyişik adlarda pul və ya mal alınmışdı. “Kaspi” qəzetində Azərbaycan türklərində “başlıq” at, camış, ipək, pul, həmçinin 50-100 manat həcmində “süd pulu” alındığı xəbər verilir. Tədqiqatçılar Azərbaycanın müxtəlf bölgələrində oğlan evindən alınan başlıq dəyişik adlarda qeyd ediblər. “Süd pulu” “yol pulu” “xərc xəcalət”. Azərbaycanda oğlan evindən qız əvəzinə alınan başlığın səbəbi haqqında yazılır ki, qız üçün cəhiz alınmasına sərf olunur və ya qızın anasından döş südünün halalıq alınır. (1.172.177;18.10.)

Qeybullayev yazır ki, keçən əsrdə Azərbaycanın toy adətlərindən bəhs edən müəlliflər kalım, başlıq, mehr pulu və toyda oğlan evindən qız evinə göndərilən ərzaq və ətliyi qarışdırmışlar. Bu, rus məmurlarının xalqın məişəti ilə səthi tanışlığından irəli gəlirdi. Qeyd etmək yerinə düşərdi ki, bəzi tədqiqatçılar xüsusilə sovet hakimiyyəti illərində yazılan kitablarda islamda mövcud olan mehri qadına verilən qiymət kimi yəni bir növ alqı-satqı hesab ediblər. Lakin bu belə deyildir. Mehr kəbin kəsilərkən ərini nikah əlaqələrinə girmək müqabilində arvadına verdiyi mala deyilir. Mehr qadına verilən qiymət deyildir, qadının qanuni haqqıdır. Qadının əri öldükdə və ya bəzi səblər üzündən boşandıqda mehr onu təmin edir.

H.Quliyev yazır ki, kəbin üçün başlıq almaq əsas şərt deyildi, bunu etnoqrafik materiallar da təsdiq edir. Bu məsələ XIX əsrin 30-cu illərinə aid bir mənbədə də öz əksini tapmışdır. Şəki əyalətinə aid olan məqalədə oxuyuruq ki, “şəkililərin də adət ənənələri Şirvan, Qarabağ və başqa əyalətlərdən fərqlənir: qız üçün başlıq alınmır, kəbin kağızında arvadı əri boşadıqda verəcəyi pulun miqdarı yazılır.” Mehrdə əsas məqsəd ailələrin möhkəmliyini təmin etmək idi. (2.71.)

Məlumdur ki, inqilabdan əvvəlki illərdə Azərbaycanda kəbin şəriət üzrə həyata keçirilmişdir. Toydan bir neçə gün əvvəl ya da toyun axıncı günü kəbin kəsilirdi. Etnoqrafik məlumatlara əsasən kəbin kəsilən zaman hər iki tərəfdən iki nəfər ağsaqqal kəbin kəsmək hüququ olan din xadiminin mollarının yanına gəlirlər. Onların şahidliyi ilə kəbin kəsdirilir. Bu işdə oğlanın və qızın dayısı və əmisi iştirak edirlər. Qeyd edək ki, nikaha daxil olanlar bir qayda olaraq bu mərasimdə iştirak etmirlər. Bəzən oğlan və qız tərəfindən təyin edilmiş vəkillər iştirak edirdilər. Yəni, vəkil mollarının yanına getməzdən əvvəl şəxsən qızın ata-anasının, ümumiyyətlə şahidlərin yanında qıza “fılan adama kəbin kəsdirməyə vəkalət verirsənmi” və ya əksinə oğlanın vəkili sualını verir və cavabını qaytarmalı idi. Mehr puluna gəldikdə isə, kəbin kəsən nə qədər deyir el qaydasına görə adətən ananın və ya böyük bacının yaxud qohumların mehlərinə baxıb yazılırdı. Kəbin haqqı müxtəlif ola bilərdi. Qızılla (çəki və sayla) buğda, qoyun, inək və s.nadirdə hallarda qızın ailəsi kəbin haqqını çox yüksək olmasını tələb edirdi. Görünür boşanmanın qarşısını almaq məqsədi ilə edirdilər. Digər tərəfdən boşanmış qadına maddi cəhətdən yardım məqsədi daşıyırdı.

Azərbaycanda sovet hakimiyyəti mövcud olandan sonra nikahın dövlət tərəfindən qeyd olunması forması tətbiq edilmişdir. Azərbaycan SSR MİK-in 1923 cü il sentyabr ayının 8-dən etibarən qəbul etdiyi ilk mülki məcəllə Azərbaycanda tətbiq olunmağa başlandı. Bu qanunla şəriət əsasında kəsiləcək kəbin etibarsız hesab edilir yalnız Vətəndaşlıq Vəziyyəti Aktları qeydiyyatı (VVAQ) orqanlarında qeyd olunmuş nikah qanunu sayılırdı.

Yalnız təkcə müstəsna bir hal var ki, ancaq o zaman şəriət üzrə olan izdivac qanuni hesab olunur ki, mülki məcəllə verilməmişdən qabaq olduğu təqdirdə qanuni hesab olunsun. Azərbaycan mərkəzi icraiyyə komitəsinin 3-cü sessiyası tərəfindən 1928 ci il may ayının 29-da qəbul edilmişdir. Yeni qanun 1928 ci il iyul ayının 15-dən həyata tətbiq olunmağa başladı.(3.) Yeni qanunda yazılır ki, köhnədən şəriət üzrə evlənən zaman mollaının hüsurunda kəbin kəsilərdi. Bu kəbinə o zaman “mehr” adlı, müəyyən bir məbləğ yazılardı. Bu məbləğ arvad boşanan zaman onun təmini üçün müəyyən edilən bir şərt idi. Bizim zamanımızda kəbin ola bilməz, çünki bu əvvələn din ilə (dini biz qəbul etməyirik) əlaqədardır və ikincisi də bu bir növ satım kimi bir şey olduğundan qadını alçaldır. Bunların zamanında isə ərə gedən qız ilə oğlan arasında “şura kəbini” kəsə bilər ki, bu da oğlan tərəfindən qıza verilən xüsusi bir qəbzədən ibarətdir. Bu, qəbzə üzrə oğlan qız arasında ər arvadlıq əlaqəsi kəsildiyi zaman oğlan göstərilən məbləği verməyə məcburdur. Yəni, qız özü boşandığı və ya oğlan boşadığı təqdirdə təmin edə biləcəkdir.

Ən acınacaqlısı odur ki, islamda mövcud olan mehr guya alqı –satqı kimi bir şey olduğunu qadını alçaldır deyə iddia edirlər və bununla da mehrin adını dəyişdirib “şura kəbini” qoyaraq yazırlar ki, guya bunların zamanının da qadınlara haqq tanınmışdır.

Yuxarıda qeyd etdik ki, nikah yalnız VVAQ orqanlarında qeyd olunmuş nikahlar qanuni sayılır. Lakin bununla belə etnoqrafik tədqiqatlar nəticəsində məlum olmuşdur ki, rəsmi kəbinlə yanaşı dini kəbinlərdə həyata keçirilmişdir.

Formal xarakter daşıyan dini kəbinin heç bir hüquqi qüvvəsi yox idi. Bunu ənənəvi olaraq bir növ “xatircəmlik” üçün edirlər. Yəni valideynlər tərəfindən gənclərin kəbini mollada kəsdirilir. Onların dediyinə görə, kəbin kəsilməsə xatircəmlik olmur, uşaqlar qanunsuz sayılır. Qeyd edək ki, bu ənənə müasir dövrümüzdə də əməl olunur. Belə ki, hər iki tərəfdən oğlan və

qızın yaxın qohumları əmisi ,dayısı kəbin kəsmək hüququ olan din xadiminin yanına gedib onlar üçün kəbin kəsdirirlər.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat.

1. Q.Ə.Qeybullayev. Azərbaycanlılarda “Ailə və nikah”. Bakı. Elm. 1994.
2. H.A.Quliyev.Azərbaycanda ailə məişətinin bəzi məsələləri (keçmiş və müasir dövr) Bakı.Elm.1986.
3. Az.SSR.Elmələr Akademiyası.Tarix fəlsəfə hüquq seriyası 1970N;2
4. А. И. Асадов.Семейное право.Бакı.1959.
5. Y.V.Çəmənzmənli. “Ağ buxaqda qara xal.”əsərləri 1 cild.1986.
6. T.Q.Səlimov. Abşeronlular. Bakı. Elm.1993
7. M.Paşayeva.Azərbaycanın ailə məişətində etnik ənənələr.Bakı.2000.
8. N.Quliyeva.Azərbaycanda müasir kənd ailəsi və ailə məişəti.Bakı 2005.
9. Q.Cavadov. “Udinlər” Bakı.1996.
10. Azərbaycan etnoqrafik məcmuəsi 3- cü buraxılış Bakı.1977.
11. Kitabı Dədə Qorqud. dastanı. Bakı.1988.
12. M.Kalankatuklu. “Albaniya tarixi”. Bakı. Elm. 1993.
13. Народы Кавказа Том.2, Москва.1962.
14. Kəbin və Ailə haqqında yeni qanun.1929.Azərnəşr.
15. R.Babayeva .Quba şəhərinin toy adətləri.1946.
16. R.Əfəndiyev.Şəkiddə evlənmək adətləri.1946. ədəbiyyat məcmuəsi.
17. H.Sarabski. Köhnə Bakı.1982.
18. H.Quliyev.Azərbaycanın xalq adətləri. Bakı.Elm. 1972.
19. Kaspi qezet 1890 N; 181.

X Ü L A S Ə

Məqalədə XIX-XX əsrlərdə Azərbaycanda mövcud olan nikah adətləri, nikah qaydaları və nikaha girmə yolları tədqiq olunmuşdur. Etnoqrafların tədqiqatlarına əsaslanmış müəllif ailə-məişət və nikah adətlərinin zənginliyini daha parlaq şəkildə açıb göstərmişdir. Məqalədə həmçinin, islam dinində kəbin məsələləri və onların inqilabdanəvvəlki Azərbaycanda nikah adətlərində önəmli yeri qeyd olunmuşdur.

S U M M A R Y

The conjugal customs, rules and the ways of marriage existed in XIX-XX centuries in Azerbaijan has been investigated in the given article. Being guided the researches of ethnographers, the author brightly shows the varieties of family and conjugal customs. In the article the marriage problems in Islam and their important places in conjugal customs in Azerbaijan before revolution has been noted.

VƏHHABİLİK VƏ ƏRƏB MİLLƏTÇİLİYİ

Yadulla PAŞAYEV¹

XIX əsrin əvvəllərində Osmanlı imperiyasında baş verən milli hərəkətlərdən bəhs edərkən, Qərb tarixçilərinin təsiri ilə sadəcə xristianlar arasında cərəyan edən millətçilik axımlarına toxunmaq adət halına gəlmişdir. Lakin XVIII əsrin sonlarında və XIX əsrin əvvəllərində ərəblər arasında bir sıra hərəkətlər baş verdi. Bu hərəkətlər diqqətlə tədqiq edildikdə milli bir mahiyyət daşıdığı başa düşülür. Bunlardan biri də Vəhhabi hərəkətidir.

Vəhhabi hərəkəti Osmanlı dövlətinin ən zəif dövrlərinə təsadüf etməkdədir. Bu dövrdə böyük dövlətlər Osmanlı torpaqlarından öz paylarını əldə etmək üçün hər cür vasitədən istifadə edirdilər².

Vəhhabi hərəkəti başladıqda Nəcd, Məkkə, Mədinə Osmanlı imperiyasının sərhədləri daxilində idi. Nəcd ərazisinin əhalisi Osmanlı hakimiyyəti dövründə əvvəlki bədəvi (köçəri) həyat tərzini davam etdirsə də, dövlətdən aldıkları pul və ərzaq yardımlarının təsiri ilə nisbətən oturaq hala gəlmişdilər³. Osmanlı hökmdarları Məkkə və Mədinədə olan müqəddəs yerləri, xüsusilə də Peyğəmbərin qəbrini qiymətli daşlar, qızıl, gümüş və sairə ilə bəzəmişdilər. Əlbəttə ki, bunu onlar dini vəzifə kimi yerinə yetirirdilər. Vəhhabilər isə Osmanlı hökmdarlarının dindarlıq adına yerinə yetirdikləri bu əməlləri müşriklik sayırdılar. Bunu da osmanlılarla düşmənçilik etmələrinin səbəbi olaraq göstərir və osmanlı hakimiyyətinə son vermək üçün yetərli əsas sayırdılar. Vəhhabilərin Osmanlı hakimiyyətinə qarşı gəlmələrinin sözdə və görünüşdə səbəbi dini idi. Onlara görə, bu dövlət və onun hakimiyyəti altında olan xalqlar dindən uzaqlaşmışdı⁴. Vəhhabilər dövlətə itaət etməyi vacib əməl (fərz) hesab etmələrinə baxmayaraq dinə

¹ AMEA, Əlyazmalar İnstitutunun elmi işçisi, Fəlsəfə elmləri namizədi

² Ecer V.A., Tarihə Vəhhabi hərəketi və etkileri, Ankara, Avrasiya stratejik araşdırmalar mərkəzi yayınları, 2000, s.181

³ Eyni əsər s. 187

⁴ Eyni əsər s.187

əsaslanan bir hakimiyyətə qarşı üsyan etmişlər. Bunu belə əsaslandırırlar. Vəhhabiliyin banisi Məhəmməd bin Əbdülvəhhabın dediyinə görə, Osmanlı sultanlarının təmsil etdikləri din həqiqi İslam dini ola bilməz və Osmanlı sultanı da ümmətin (müsəlmanların) həqiqi lideri deyildi. İslam cəmiyyətinin dindən ayrılmasının səbəbi olaraq türkləri görən vəhhabilər hər zaman Osmanlının siyasi hakimiyyətinə meydan oxumuşlar. Çünki, özlərinə qarşı ən böyük güc olaraq Osmanlı dövlətini görürdülər. Bu barədə Zeinə N. Zeinə belə yazır : "Osmanlı imperiyasının zəifləmiş təməlinə qüvvətli zərbə əmir Məhəmməd əs-Səud tərəfindən 1806-cı ildə Məkkəyə müzəffər bir şəkildə girib,xütbədə III Səlimin (1789-1807) adı yerinə öz adını oxutması olmuşdu. O vaxt Bağdadda fransız konsulu olan Jean Raymond hadisəni belə çatdırmışdı: "Fəth ruhu cəmiyyətin bütün təbəqələrində özünü göstərirdi və öz millətindən olan hakimlər tərəfindən idarə edilənə qədər ürəklərində möhtəşəm ərəb gücünün yenidən canlanacağı hiss edilirdi".

Aşağıdakı sözlər bu hadisəni daha yaxşı izah edir. Bir vəhhabi peyğəmbəranə bir davranışla deyirdi: "Xilafət kürsüsündə bir ərəbin oturacağı gün yaxınlaşır, biz bu qəsbkarın (osmanlı) boyunduruğu altında çox zülüm çəkmişik". Türk hökmdarlarını bir qəsbkar kimi görmələri və türklərə qarşı düşmənçilik hisslərinin yaranmasında cəhalət, ibtidai səviyyə, kasıblığın ortaya çıxardığı psixoloji səbəblərlə birlikdə ərəb millətçiliyinin oyanışı və Qərb dövlətlərinin rolunu da qeyd etmək lazımdır⁵. Qərb dövlətləri daima ərəblərdən öz məqsədləri üçün istifadə etməyə çalışmışdır. Avropa şərqşünasları ərəblərin disiplin, itaət işərisində bir dövlət qura bilmədiklərini yazır, sərt təbiətli adlandırırlar⁶. Belə bir xüsusiyyətə malik olan millətdən də ərəb millətçiliyi vasitəsilə osmanlının parçalanması üçün istifadə edilməsi təbii idi. Bu günün özündə də ərəb dövlətləri bir dövlət ətrafında birləşə bilməmişdir⁷.

Vəhhabilərin islami yaşayışda müsəlmanları Peyğəmbər dövrünə dəvət etmələrində də ərəb millətçiliyinin izləri görülür. Müsəlmanları İslamın

⁵ Arsel İ., Arab milliyətçiliyi və Türklər, Ankara, Ankara universiteti hüquq fakültəsi yayımları, 1973, s.125

⁶ Said E., Oryantalizm (tərcümə: Uzel N), İstanbul, İrfan yayınevi, 1998, s.419

⁷ Paşayev Y. R., Vəhhabilik və ərəb milliyətçiliyi, **Elmi araşdırmalar**, (AMEA, Z. Bünyadov adına şərqşünaslıq institutunun elmi-nəzəri məqalələr toplusu), Bakı, Nurlan, 2003, s.242

qarışıqsız ilk dövrünə çağırmaları ümmətin tarixindəki ərəb hakimiyyəti fikrini canlandırırdı⁸.

1883-cü ildə bir fransız turistinin Ərəbistandakı türk düşmənçiliyinin və ərəb üsyanlarının artmasını arzulaması Avropa dövlətlərinin bu məsələyə münasibətini əyani şəkildə göstərir⁹.

Ərəb millətçiliyi ərəblərin türk boyunduruğundan canını qurtarıb özünün hakimi olma şəklində başlamış və davam etmişdir¹⁰.

Vəhhabi hərəkatı ilə dini pərdə altında başlayan ərəb millətçiliyi XIX əsrdə bütün ərəb dünyasına yayılma imkanı əldə etmişdir¹¹.

Məhəmməd bin Əbdülvəhhab, Nəcd əmiri Məhəmməd bin Səud ilə 1774-cü ildə anlaşıqdan sonra əmir daxilə məzhəbin inkişafı üçün hərbi-siyasi manevrlərə başladı¹². Dəriyyə şeyxi Məhəmməd bin Əbdülvəhhab zəkat malından başqa heç kimdən vergi istəmirdi, qənimət mallarının beşdə birini alırdı. Buna görə də qəbilə və əşirətlər çox asanlıqla onun məzhəbinə tabe oldular. Bununla da az bir vaxtda onun qüdrəti artdı. Daha sonra Məhəmməd bin Səud bu yeni məzhəbdən istifadə edərək bir Cəzirətül Ərəb dövləti qurmaq arzusuna düşdü¹³.

Məhəmməd bin Səudun ölümündən (1179/1766) sonra oğlu Əbdüləziz bin Səud (ölümü 1218/1803) atasından da böyük bir həyacanla Məhəmməd bin Əbdülvəhhaba bağlandı, səltənət və xilafəti ələ keçirməyə çalışdı¹⁴. Ancaq bu hədəfə çatmaq üçün görünüşdə məzhəbə və dini əsaslara söykənirdi. Türk hakimiyyətinə son vermək və bir dövlət qurmaq olan həqiqi məqsədlərini dini fikirlərlə örtürdülər.

⁸ Hourani A., Çağdaş Arap düşüncəsi, (ingililis dilindən tərcümə edənlər: Boyacı L., Yılmaz H.) İstanbul, İnsan yayınları, 1994, s.286

⁹ Mansfield P., Osmanlı sonrası Türkiye ve Arab dünyası (tərcümə edən: Ülken N), İstanbul, Sander yayınları, s.29-30

¹⁰ Arsel İ., Arab milliyetçiliyi ve Türkler, Ankara, Ankara Üniversitesi hukuk fakültesi yayınları, 1973, s.125

¹¹ Ecer V.A., Tarihte Vehhabi hareketi ve etkileri, Ankara, Avrasiya stratejik araşdırmalar merkezi yayınları, 2000, s.191

¹² Sevim S., Osmanlı imperiyasının son dövrlərində arab millətçiliyinin doğuşu (yüksek lisans tezi) Erciyes universitesi, Sosial bilimler s.34

¹³ Ahmed Cevdet P., Osmanlı Tarihi (Tarih-i Cevdet), İstanbul, Hikmet neşriyat, IV c. s.242

¹⁴ Ecer V.A., Tarihte Vehhabi hareketi ve etkileri, Ankara, Avrasiya stratejik araşdırmalar merkezi yayınları, 2000, s.140

Vəhhabilərin ən çox əhəmiyyət verdikləri məsələlərdən biri də xilafət məsələsidir. Xilafət mövzusunda hökmlərdən yapışaraq bunu türklərə qarşı düşmənçilik hisslərinin və ərəb millətçiliyinin inkişaf etdirilməsində istifadə edirdilər.

Bu məsələ ilə bağlı A. Vehbi Ecer yazır: "Vəhhabi hərəkatı, Osmanlı imperiyasının əsaslandığı İslami prinsipləri dağıdan, mahiyyəti ilə imperiyanın çökməyini və parçalanmasını sürətləndirən səbəblərdən biri olmuşdu. Vəhhabilik həmçinin ərəblərdə millətçilik hərəkatının canlanmasına, Türk hakimiyyətindən can qurtarıb öz-özünün hakimi olma şüurunun oyanmasına mənəbə təşkil etmişdir. Vəhhabilərin dini fikirlər altında ortaya qoyduqları ərəbçilik hərəkatı XIX əsrdə daha da inkişaf etdi. Onlar bu hərəkatın müvəffəq olması üçün müsəlman olmayan dövlətlərin köməyindən belə istifadə etdilər. Ərəblər arasında millətçilik hərəkatına başlanğıc təşkil edən vəhhabi hərəkatının təsiri ilə Osmanlı dövlətini yıxmaq və ərəb birliyini təşkil etmək üçün açıq və gizli cəmiyyətlər quruldu"¹⁵.

Ərəb millətçiliyindən danışarkən Rəşid Rzadan (1865-1935) bəhs etmədən keçmək olmaz. Rəşid Rza demək olar ki, bütün həyatını islam dünyasının möhtac olduğu islahatların keçirilməsinə sərf etmişdir. Bunun üçün "əl-Mənar" (hicri 1315) jurnalını nəşr etdirdi, çoxlu əsərlər yazdı¹⁶. O sünnüliyi hənbəlilik olaraq izah edir. Bəzi yönələri ilə İbn Teymiyyədən ayrılsa da, onun təsiri altında qaldığı hiss edilməkdədir. Hənbəliliyə olan bağlılığı onun sonrakı dövrlərdə mərkəzi Ərəbistanda ortaya çıxan Vəhhabiliyin canlanmasına kömək etməyə və lideri Əbdüləziz ibn Səudun siyasətini dəstəkləməsinə gətirib çıxarmışdı¹⁷.

Onu da qeyd etmək ki, millətçiliyi tərək etmək ərəblər üçün hər zaman çətin olmuşdur. Sələfliyi tərək etmək, millətçiliyin sərhədlərini aşmaq ərəb aydınları üçün bir problem olaraq qalmışdır. Bu həqiqət xarici düşüncələrlə

¹⁵ Sevim S., Osmanlı imperiyasının son dövrlərində arab millətçiliyinin doğuşu (yüksek lisans tezi) Erciyes universiteti, Sosial bilimler s.89-94

¹⁶ Hüseyini M. Reşid Rza., İslamda birlik və fıkıh mezhepleri (tərcümə: Akseki H.A.) Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, Türk tarix kurumu basımevi, 1974, s.6-7

¹⁷ Hourani A., Çağdaş Arap düşüncəsi, (ingililis dilindən tərcümə edənlər: Boyacı L., Yılmaz H.) İstanbul, İnsan yayınları, 1994, s. 254

birləşərək daha da mürəkkəbləşir. Bəzən klassik millətçilik tərk edilsə də, bu ayrılma onu geriye dönməyə vadar edir ¹⁸.

Məhəmməd Qütb Osmanlı türklərini mütəəssib adlandırır və tənqid etdikdən sonra mövzumuzla əlaqədar belə yazır: "I dünya müharibəsindən sonra islam dini Türklərin təəssübündən qurtuldu. Sudanda Mehdiilik, Hicazda isə Vəhhabiliklə öz mahiyyətinə qovuşdu" ¹⁹.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Hicaz krallığı müşavirlərindən biri olan Hafiz Vəhbanın 1929-cu il iyun ayının 5-də Londonda "The central Asian Society" də verdiyi konfransda türklər haqqında dediyi sözlər onların osmanlılara qarşı bəslədikləri hissləri çox gözəl şəkildə əks etdirir. O, öz çıxışında I dünya müharibəsindən əvvəl Nəcdin Osmanlı hakimiyyəti altında olmasına baxmayaraq Nəcd xalqının Osmanlı xilafətini heç bir vaxt tanımadığını, vəhhabilərin türkləri həqiqi islam müdafiəçiləri olaraq qəbul və təsəvvür etmədiyini, türklərin islam hüququnu bir kənara buraxaraq islamiyyətin əsaslarını tərk etdiklərini söyləmişdi ²⁰.

Yuxarıdakılar və vəhhabilərin osmanlılar haqqındakı düşüncələri bir yerdə araşdırıldıqda bu məzhəbin bir ərəb millətçiliyi xarakterində inkişaf etdiyini söyləmək olar.

SUMMARY

One of the movements happened at the beginning of the XIX century among the arab people is nationalism. When vahabism is investigated thoroughly, vestiges of nationalism are clearly seen.

The influence of nationalism is felt even when vahhabis invite muslims to the prophet times in their islamic life.

Arabian nationalism beginning with vahabi movement under the veil of religion got chance to spread all over the Arabian World

¹⁸ Laroui A., Tarihseclilik ve gelenek (Arap aydınlarının krizi), (ingilis dilindən tərc. edən: Bacanlı. H), Ankara, Vadi yayınları, 1998, s.190

¹⁹ Doğan M., Kuran ve tarih önünde türkün muhasebesi, Ankara, Ocak yayınları, 1997, s.190

²⁰ Wahba H., Vahhabism in Arabia, Islamic review, August, 1929, VII.

İSLAMDA ŞƏRİ HÖKMLƏRİN MEYDANA GƏLMƏ ŞƏKLİNƏ DAİR BİR TƏHLİL

Mübariz Camalov*

Hökmlərin meydana gəlmə şəkli deyiləndə əsas etibarilə bir məşruyyəət məsələsi nəzərdə tutulur. Bundan məqsəd hökmlərin dəlillərə bağlanma üslubudur. Texnik cəhətdən hökmlərin qaynaqları açıq şəkildə bilinsə də bu qaynaqlardakı dəlillərin hökmləri meydana gətirməsiylə bağlı fərqli fikirlər vardır. Əsas mövzuya keçməzdən əvvəl hökm məfhumu haqqında qısa məlumat vermək məqsədə uyğundur. Əsl mənası qadağan etmək olan *hökm* kəliməsi fiqh ədəbiyyatında bir çox mənada işlədilir¹. Bunlar əsas olaraq dördüdür: muhakimə qərarı, idarəetmə səlahiyyəti, bir şeyin digərinə müsbət və ya mənfi isnadı, və fiqh üsulu termini olaraq şəriin mükəlləfin fəllərinə dair xitabı² və ya xitabının əsəridir³. Biz burada şəriin məcbur etmə və sərbəst buraxma baxımından mükəlləflərin hərəkətlərinə dair xitabı/xitabının əsəri mənasındaki fiqh üsulu terminindən bəhsedəcəyik.

Hənəfi üsul alimlərilə mütəkəllimin məktəbinə mənsub alimlərin hökm tərifi arasında açıq və tək fərq, Hənəfilərin hökmə, şəriin xitabının əsəri, mütəkəlliminin isə, şəriin məhz xitabı olaraq tərifi etmələrindədir. Xitab və xitabın əsəri arasındakı əsas mənə fərqi birincisinin şəriə, ikincisinin isə mükəlləfə aid olması baxımından əhəmiyyətlidir. Xitab, müxatabdan müstəqil olaraq var olduğu halda, xitabın əsəri yəni kəlamın mənası müxatab və müxatabın vəziyyətinə bağlıdır; xitab tək və dəyişməz olduğu halda, xitabın əsəri (hökm)

* Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Müəllimi

¹ Türcan, Talib, *İslam Hüquq Bilimində Hüquq Normu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 64-68.

² Şövcəni, Əbu Abdullah Məhəmməd b. Əli b. Məhəmməd əl-Həvlani, *İrşadul-Fuhul ila Təhqiqil-Haq min İlmi-Usul*, Beyrut, 1992, s. 23.

³ Molla Xüsrəv, Məhəmməd b. Fəramuz, *Miratul-Usul fi şərhi Mirqatil-Vusul*, İstanbul, 1309, II, 388.ə

dəyişəbilmə mahiyyətindədir. Buna görə də hökmün, ‘xıtabın əsəri’ ifadəsiylə tərif edilməsi doğru bir seçimdir.

Tərifdə keçən, ‘mükəlləflərin felinə dair’ qeydiylə birlikdə iqtiza, təxyir və vazetmə məfhumlarının da istifadə edilməsi, fiqhi hökmün mənasının sərhədlərini müəyyən etmə baxımından əhəmiyyətlidir. ‘Mükəlləflərin felinə dair’ qeydi, insan davranışlarına aid şəri xıtabı, normativ bir dəyər daşımayan digər şəri xıtabdan ayırır⁴. Xüsusilə, iqtiza və təxyir məfhumları isə, mükəlləflərin fellərinə dair ilah xıtabın vəsfini müəyyənləşdirir. Beləcə hüquq baxımından hökm, bir felin edilməsi və ya edilməməsinin istənilməsi yaxud edilib-edilməməsi mövzusunda mükəlləfin sərbəst olduğunu göstərən ilahi xıtabın gərəyidir.

Hökmlərin meydana gəlməsi ilə əlaqəli iki fərqli görüş mövcuddur. Birinci görüşə görə tək başına bir nass şəri hökmün gerçəkləşməsi üçün kifayətdir. Bu, nass xaricindəki faktorların yox hesab edilməsi kimi başa düşülməməlidir.

İkinci görüşə gəlcə, bu görüşü qəbul edənlər şəri hökmlərin tək başına şəri dəlillərdən çıxarılmadığını, bunun əksinə mövcud dini həyat ya da bu həyatla əlaqəli müxtəlif hökmlərin olmasının şəri hökmlər üçün əsas təşkil etdiyini müdafiə edir. Şatibi bu haqda belə deyir:

Mövzu ilə əlaqli dəlillərin istiqrası nəticəsində qəti bilik ifadə edən bir nəticə ortaya çıxıbsa, məhz bu nəticə axtarılan dəlil olur. Bu bir növ mənəvi mütəvətirə bənzəyir, hətda onun özüdür... Məhz bu yolla namaz, zəkat vb. gibi İslamın beş əsasının fərziyyəti sabit olmuşdur. əgər belə deyil, məsələn bir kimsə, namazın vacibliyini “*Namaz qılın*” ayəsi ya da başqa bir dlill ortaya qoymağa çalışsaydı, mücərrəd bu ayə ilə etdiyi istidlal bir çox baxımdan şübhəli ola bilərdi. Ancaq mövzu ətrafında olan digər xarici dəlillərin və bunların üzərinə qurulan hökmlərin çoxluğundan ortaya çıxan və namazın məcburi olması xüsusunda birləşən nəticə namazın fərziyyətinin dindən olduğunu məcburi olaraq ortaya qoyur...⁵

⁴ Türçan, Talib, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, s. 74-75.

⁵ Şatibi, *əl-Muvafəqat*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1999, 2. bsk., I 29-30.

Mütləq əmr vaciblik ifadə edirsə, başqa dəlillərə ehtiyac olmamalıdır. Yəni Şatibinin ifadə etdiyinə əksinə, namazın məcburi bir ibadət olduğu məhz *“Namazı qılın”* ayəsinə dayanmalıdır; və ya şəri hökmlər məhz nasslardan deyil ümmətin əməlinə ya da başqa bir çox dəlilə dayanırsa, o zaman əmrin vaciblik ifadə etməsi ya da ümumiyyətlə əmrin mucəbi üzərində olan müzakirələrin məqsədi nədir?

Burada qarşımıza çıxan iki fərqli fikir şəri hökmlərin məşruyyəti problemiylə əlaqəlidir. Bu baxımdan İslamın ilk dövrlərində Müsəlmanların şəri hökmlərə çatma şəklini təsbit etməyimiz mümkün görünmür. Yenə də bunun iki ehtimalından söz edə bilərik: Müsəlmanlar vəhy olunan ayələrdəki əmr və nəhyləri eşitdikləri zaman lazım olanı yerinə yetirirdilər; və ya Hz. Peyğəmbəri *təqlid* edirdilər. Hər iki halda da halal və haramlar Müsəlmanlar tərəfsindən həmişə bilinmişdir. Dini yaşayışın məşruyyəti məsələsi sonrakı dövrlərdə, İslam elmlərinin ortaya çıxışları ilə birlikdə məsələ olmuşdur.

Şəri Hökmlər Mütəvatirlə Ortaya çıxar

Hər şeydən əvvəl mütəvatir məfhumu haqqında qısaca məlumat vermək lazımdır. Mütəvatir kəlimə olaraq ‘aralıq’ və ya ‘qırıxıq’ mənasında olan *əl-vətar* kəliməsindən törəmiş, ‘bir-birinin ardınca gələn’ mənasını verir. Mütəvatir kəliməsinin istilahi mənası belədir: Mütəvatir xəbər, doğruluğu səbəbiylə məhz özü elm ifadə edən, bir camaatın nəql etdiyi xəbərdir.⁶

Ümumiyyətlə bir xəbərin doğruluğunun ölçüsü o xəbəri nəql edənlərin etimadlı olmasından asılıdır. Siqa (güvənli) ravilərdən təşəkkül edən bir silsiləylə gələn bir xəbərin doğruluğu müzakirə edilməz. Mütəvatir xəbər bundan biraz fərqlidir. Burada da xəbəri nəql edənlərin etimadlı olması əsas olsa da, bu etimadlılıq mütəvatir olmayan xəbərlərdən fərqli olaraq tək tək ravilərin etimadlılığına bağlı deyildir. Çünki mütəvatir xəbər, fərdlərinin tək tək cərh və tədilə tabe tutula bilinməyəcəyi qədər çox saylı insan tərəfindən nəql edilmiş olan xəbərdir. Həmçinin bu nəql etmə şəkli sözlü olmaqla yanaşı həm də əməli xüsusiyyət daşıyır. Yəni, yaşayışın özü eyni zamanda var olan

⁶ Buxari, Ələddin Əbdüləziz b. Əhməd, *Kəşful-Əsrar alə Usuli Bəzdəvi*, Beyrut, 1997, II, 656.

biliyin daşıyıcısıdır.⁷ Mütəvatir xəbərin, yalan olmayacağı iddiası da bu bundan qaynaqlanır.

Şəri hökmlərin, və ya daha xüsusi mənada Fiqhin meydana gəlmə şəklinin təsbiti mümkün görülməməklə bərabər, bu prosesə diqqətli bir baxış bəzi nəticələr əldə etməyimizi təmin edə bilər. Daha öncə bəhs edildiyi kimi, Dinin və Fiqhin birinci dərəcədə qaynağı olmasıyla bərabər Qur'an Fiqh elminin tək başına yetərli qaynağı deyildir. Başqa bir ifadəylə, şəri hökmlərin meydana çıxmasında Qur'anla birlikdə düşünülməsi lazımi olan başqa faktorlar da vardır. Bu faktorlar Hz. Peyğəmbərin *bəyamn*ın söz edildiyi dönmədəki cəmiyyət tərəfindən mənimsənməsi və ona *ittiba* edilməsidir. Necə ki İbn Qayyim əl-Cəvziyyə də Qur'anın mənasının ortaya çıxmasını Hz. Peyğəmbərə ittibaya bağlayır.⁸

Burada Hz. Peyğəmbərə ittiba etməyə diqqət çəkmək lazımdır. Çünki Hz. Peyğəmbərə ittiba etmədən müsəlman olmaq mümkün olmadığı kimi, bu ittibaya ehtiyac duymayan bir İslam cəmiyyəti də düşünülə bilməz. İslam cəmiyyətini bir cəmiyyət olaraq formalaşdıran müstərək zəmin də bu ittibadır.⁹ (Buna görə də Hz. Peyğəmbərə uyaraq və onunla birlikdə İslam cəmiyyətinin təşəkkülünü hazırlayan camaata səhabə, onların ardınca gedən nəsillə tabiun və daha sonrakı nəsillə də təbəut-tabiun deyilməsi mənadardır). Şəri hökmlərin ortaya çıxışı ancaq bu zəminlə birlikdə düşünüldüyündə doğru anlaşıla bilər. Ancaq bu, Qur'anla Fiqh arasında bir əlaqənin olmadığı mənasın gəlməz. Şəri hökmlərin ortaya çıxışı Hz. Peyğəmbərə ittibayla gerçəkləşsə də, dini vəcibələrlə əlaqəli hökmlər Qur'anda əmr edilmişdir. Bu baxımdan, şatibinin şəri hökmlərin tək başına nasslardan çıxarılmadığını söyləməsi Qur'anın qaynaq olmasına qarşı gəlmə təşəbbüsü olaraq dəyərləndirilə bilməz. Çünki Şatibi də Qur'anın Fiqhin birinci dərəcədə qaynağı olduğunu qəbul edir. Beləliklə, Şatibinin davranışı Qur'anın qaynaq olması məsələsiylə deyil, bu qaynaqlığın şəkli ilə əlaqəlidir. Şatibiyə görə

⁷ Görgün, Tahsin, *İlahi Sözlün Gücü*, s.148.

⁸ İbnul-Qayyim əl-Cəvziyyə, Əbu Abdullah Şəmsəddin, *İlamul-Muvaqqin*, Beyrut, 1998, I, 93.

⁹ Bax: Görgün, Tahsin, *İlahi Sözlün Gücü*, 45-71.

üsul qaydaları şəri dəlillərdən istiqrayla ortaya çıxır¹⁰. Şəri dəlillər də bilindiyi kimi əsas olaraq Qur'an və Sünnə nasslarından mütəşəkkildir. Sünnənin də, yəni Hz. Peyğəmbərin söz və fellərinin də vəhyə dayandığı və bundan əlavə Sünnəyə ittibanın da Qur'anla sabit olduğu diqqətə alındığında bir bütün olaraq şəri dəlillərin tamamının Qur'andan çıxarıldığı söylənilə bilər. Başqa bir ifadəylə, Qur'an Hz. Peyğəmbər vasitəsi ilə, üzərində İslam elmlərinin, daha özəl ifadəsiylə şəri hökmlərin ortaya çıxacağı zəmini meydana getirmişdir. Qur'anın, şəri hökmlərin və ya ümumi olaraq Dinin qaynağı olmasını da belə anlamaq mümkündür. Bundan əlavə, Qur'anın bilgiylə birlikdə, bir varlıq qaynağı olduğu iddiası da bu bağlamda doğru anlaşıla bilər.¹¹

Burada Hz. Peyğəmbərin hərəkət və sözlərinin bağlayıcılığı üzərində qısaca durmaq lazımdır. Hökmlərin təvətlə ortaya çıxmasından bəhs edildiyində Hz. Peyğəmbərin bir ittiba qaynağı olaraq qəbul edilməsi mühüm bir mövzu olara qarşımıza çıxır. Qur'anın, Hz. Peyğəmbər'ə ittiba etməyi əmr etdiyi gerçəyini təslim etməklə bərabər Hz. Peyğəmbərlə eyni dövrdə yaşayan insanların əslində hər şeyi bilavasitə ondan öyrəndiklərini də diqqətə almaq lazımdır. Başqa bir ifadəylə, Hz. Peyğəmbər dövründəki insanlar üçün Hz. Peyğəmbər vəhydən öndə gəlir. Yəni, İslamın ilk dövrlərində insanların hökmü əldə etmə yolları Hz. Peyğəmbərə ittiba etmək idi.

Şəri Hökmlərin Reallaşması Üçün Dil Tək Başına Kifayətdirmi?

İslam mədəniyyəti dil üzərinə qurulmuş bir mədəniyyətdir. Allahın Hz. Peyğəmbərə vəhy etməsi və Onun da bu vəhyi təbliğ etməsiylə birlikdə İslam cəmiyyəti ortaya çıxmışdır. Bu cəmiyyətin ortaya çıxması və davam etməsi başlanğıcdan etibarən vəhy və onun ən kamil təmsilçisi və ya açıqlayıcısı olan sünnə ilə davamlı bir əlaqə içində olmuşdur.¹²

Hökmlərin ortaya çıxışını dil qaydalarına əsasən təhlil etməklə hökmlərin mütəvətlərlə ortaya çıxdığını iddia etmək bir-birinə alternativ görüşlər olaraq görünür. Fəqət yenə də dilin tək başına yetərli dəlil olduğunu söyləmək, mövcud olan müəyyən şərtlərin fərziyyəsinə

¹⁰ Şatibi, Əbu İshaq İbrahim b. Musa, *əl-Muvafaqat*, Huber, 1997, I, 23-24.

¹¹ Bax: Görgün, Tahsin, *İlahi Sözün Gücü*, İstanbul, 2003.

¹² Bax: Görgün Tahsin, *İlahi Sözün Gücü*, 45-71.

əsaslanır. Bu şərtləri ən xülasə ifadəylə İslam cəmiyyəti olaraq adlandırmaq mümkündür. Bir başqa sözlə desək Qur'andakı əmrlərin bir hökm ifadə edəbilməsi üçün Qur'anı səlahiyyətli bir qaynaq olaraq qəbul edən və ona ittibayı mənimsəmiş olan cəmiyyətin var olması lazımdır. Sadəcə belə bir zəmin üzərində dilin tək başına yetərli olacağı söylənilə bilər. Beləliklə əmrin mucəbinin vücut ifadə etməsi, yəni hökm ortaya çıxarması bir İslami zəmin üzərində anlamlıdır. Yenə əmr qavramıyla əlagəli dil mübahisələri də bu bağlamda anlaşıla bilər.

Burada Razinin ləfzi dəlillərin qətiliyi haqqındakı bir dəyərləndirməsinə yer vermək yaxşı olardı.¹³ Müəllif bu mövzuya başlamadan əvvəl dəlillər haqqında ümumi bir prinsipə işarə edir. Buna görə bir dəlilin müqəddimələri ya bütünüylə əqlidir və ya nəqlidir ya da hər ikisindən mütəşəkkildir. Burada Razinin ləfzi dəlillə nəqli dəlili eyni mənalı olaraq işlətdiyini də qeyd etmək lazımdır.

Birinci qisim dəlillər, müqəddimələrinin hamısı əqli olan dəlillərdir. Belə halda müqəddimələr qəti bilik ifadə edirsə, nəticə də qəti olacaqdır. Müqəddimələrin hamısı ya da bir qismi zənni olarsa nəticə də zənni olacaqdır. çünki nəticə müqəddimədən daha qəti ola bilməz.

Raziyə görə, ikinci qisim dəlillər isə, müqəddimələrinin hamısı ləfzi/nəqli olan dəlillərdir. Raziyə görə bu cür dəlilin var olması mümkün deyildir. çünki Qur'an və ya Sünnədən istidlal edə bilmək Peyğəmbərin sidqini bilməyə bağlıdır. Peyğəmbərin sidqi biliyi də nəqli dəlillərdən deyil, əqli dəlillərdən çıxarılır. Çünki Peyğəmbərin sidqi mövzusu da nəqli dəlillərə dayansaydı, dövr olardı. Nəticə etibariylə, müqəddimələrinin bütünü nəqli olan dəlillər həm imkansız həm də etibarsızdır.

Üçüncü qisim, əqli və nəqli müqəddimələrdən çıxarılan dəlillərdir. Dəlillərin böyük əksəriyyəti də bu növdəndir.

Bu qısa məlumatdan sonra Razi, nəqli dəlillərə əsaslanmanın ortaya çıxaracağı biliyin səhhətindən bəhs edir və bunu isbat etmək üçün bəzi dəlillər gətirir.

¹³ Bax: Razi, Əbu Abdullah Fəxrəddin *əl-Ərbain fi Usulid-Din*, Qahirə, 1982, 251-254.

Birinci dəlil **ilmul-luğa**: Ləfzi dəlillərə dayanaraq dəlil irəli sürmək dili bilməyə bağlıdır. Dili meydana gətirən kəlimələr də əhəd rivayətlə nəql olunmuşdur. Əhəd xəbər qəti bilik ifadə etmədiyi kimi, dildəki kəlimələrin (mənalарının) raviləri də məsum olmayan ədiblərdir. Belə bir rəvayətin zənn ifadə edəcəyi də açıqdır.

İkinci dəlil **nəhv**: Nəqli dəlillərlə istidlal nəhv biliyinin doğru və qəti olmasına bağlıdır. Çünki irab qaydaları mənanın ortaya çıxması və çatdırılmasında mühüm bir funksiya öhdəsinə götürür və irabın dəyişməsi də fərqli mənalara dəlalət edir. Cürcani irabı, ləfzlərdə gizli olan mənaları açığa çıxaran ünsür kimi qəbul edir.¹⁴ İrab da daxil olmaqla, nəhvi meydana gətirən əsas qaydalar rəvayətlərlə təşəkkül edir, ikinci dərəcəli qaydalar da onlara qiyasla sabit olur. Rəvayətlərlə sabit olan əsas qaydalar əhəd rəvayətlərlə nəql edildiyi üçün bu biliklərə dayanmaq da zənn ifadə edir. Buna ən yaxşı misal dəstamaz haqqındaki ayədir:

يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق
وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين

(Ey iman edənlər, namaza durmaq istədiyiniz zaman üzlərinizi, dirsəklərə qədər əllərinizi yuyun; başlarınızı məsh edin və ayaqlarınızı da topuqlara qədər(yuyun/məsh edin)).¹⁵ Bilindiyi kimi dəstamaz alarkən ayaqların yuyulması və ya məsh edilməsi mövzusunda ixtilaf var. Bu ixtilafın səbəbi də yuxarıdakı ayədəki **أرجلكم** kəliməsinin irabıyla əlaqəlidir. Bu kəlimə *ʿrculəkum* şəklində oxunduğu zaman *fəğsīlu* felinə aid edilmiş olur və dəstamazda ayaqların yuyulmasına dəlalət etdiyinə; *ʿrculikum* şəklində oxunduğu zaman isə *fəmsəhu bi-* felinə aid edilərək ayaqların məsh edilməsinə dəlalət etdiyinə hökm edilir.

Üçüncü dəlil **müştərəklik**: Ləfzi dəlillərə dayanaraq qəti bir bilik ortaya qoymaq üçün dildə müştərək kəlimələrin olmaması lazımdır. Çünki müştərəklik danışanın qəsdini doğru anlamağımıza mane olur. Bilindiyi kimi, xüsusilə danışanın qəsdini anlamaq üçün axtardığımız yollar da ən yaxşı ehtimalla qüvvətli bir təxmindən başqa bir şey

¹⁴ Şensoy, Sedat, *Abdulqahir el-Cürcani'de Anlam Problemi*, (İstanbul, 2001), s. 63; Cürcani, *Dəlailul-İcaz*, 28.

¹⁵ Qur'an, Maidə, 6.

deyildir. Hal belə ikən dildə müştərəlik olduğu müddətcə ləfzi dəlillərlə istidlal zənn ifadə edəcəkdir.

Dördüncü dəlil **həqiqət və məcaz**: Ləfzi dəlillərə dayanaraq dəlil gətirə bilmək üçün istifadə olunan ləfzin həqiqət mənasına həml edilə bilinməsi lazımdır. Nasslarda sıx-sıx işlədildiyini gördüyümüz məcazlar bu baxımdan problem təşkil edir. çünki dildə əsl olan həqiqətdir. Ancaq ləfzin həqiqət mənasına həml edilməsi halında da bəzi problemlərin ola biləcəyinə işarə etmək lazımdır. Bilindiyi kimi həqiqət, ləfzin vaz olunduğu mənanı göstərməsidir. Kəlimənin vaz olunduğu mənanı, yəni həqiqət mənalrı da yalnızca nəqllə əldə etmək mümkündür.¹⁶ Bu da kəlimələrin mənalarının təsbitini yenə rəvayətlərə və onların səhhətinə bağlı qılar. Rəvayətlərlə əlaqəli problemlərə yuxarıda toxunmuşduq.

Beşinci dəlil **həzf və izmar**: Ləfzi dəlillərlə istidlalda qəti nəticə əldə etmək üçün həzf və izmarın olmaması lazımdır. Bilindiyi kimi həzf, cümlə ünsürlərindən birinin bir qərinənin olması şərtiylə zikr edilməməsidir. Zikr edilməyən bir ünsürün qərinəyə əsaslanaraq müəyyən edilməsinin zənni bilik ortaya qoyacağı açıqdır. Nasslarda həzfin olduğunu nəzərə alsaq, ləfzi dəlillərlə istidlalın zənni bilik meydana çıxarması qaçınılmazdır.

İzmar, inkarın xəbərə, xəbərin də inkara çevrilməsini təmin edən bir məni qavramıdır. Məsələn

لا اقسام بيوم القيامة

(Xeyir, qiyamət gününə and içərim)¹⁷ ayəsi inkar qəlibində olmaqla bərabər xəbər üçündür. Başqa bir ayə,

يبين الله لكم ان تضلوا

(Dəlalatə düşərsəniz deyə Allah sizə açıqlayır) ayəsi xəbər qəlibində olmasına baxmayaraq inkar üçün işlədilir.

Altıncı dəlil **təqdim və təxir**: Təqdim, cümlədəki ünsürlərin yerlərindən əvvələ alınmasıdır. Bu iki cür olur: Birincisi, cümlədəki bir ünsürün hökmünü dəyişdirmədən təqdim edilməsidir. Məsələn mübtədanın xəbərini təqdim etmək və ya məfulu failə təqdim etmək, ikinci növ təqdim isə, bir şeyi bir hökmdən başqa bir hökmə nəql etmək

¹⁶ Buxari, *Kəşful-Əsrar*, I, 163.

¹⁷ Qur'an, Qiyamət, 1.

şəklində olan təqdimdir. Bu halda təqdim edilən ünsürün irabı da dəyişir.¹⁸ Razinin dəlalət baxımında problemləli olaraq gördüyü nöqtə də bura olmalıdır. Razi bu kontekstdə təqdim və təxirin Qur'anda sıxılıqla işləndiyinə də diqqət çəkir.

Yeddinci dəlil, **ümumilik və xüsusiyyət**: Xəssin olmadığı hallarda əmm mətləbi ifadə etmək üçün kifayətdir. Ancaq xəssin olmaması yəni, əmmın işlənməsi zənn ifadə edir. Bu görüş, yəni əmmın dəlalətinin zənni olması şafii, hənbəli və maliki məzhəblərinə aiddir. Hənəfələlərə görə isə təxsis olmuş əmmın da xəss kimi dəlaləti qətidir.¹⁹

Səkkizinci dəlil, **nəsx**: Nəqli dəlillərə əsaslanmanın ilk şərtlərindən biri də nəsxin olmamasıdır. çünki Raziyə görə nəsx ehtimalı daşması və belə bir şeyin olmasıyla əlaqəli problemlər, onu zənni edər.²⁰ Nəsx və mənsuxun təsbitinə dair müzakirələr və fərqli görüşlər tək başına ləfzi dəlillərin qətilik dəyərini düşürür.²¹

Doqquzuncu dəlil **səmi təaruz**: Ləfzi dəlillərlə istidlaldə digər bir şərt səmi təaruzun olmamasıdır. Çünki təaruzu ortadan qaldırılmaq üçün tərcihdən istifadə etmək lazımdır. Bu da sadəcə zənn ifadə edər. Bundan əlavə səmi bir təaruzun olmadığına dair biliyimiz də zənnidir.

Onuncu dəlil **əqli təaruz**: Səmi təaruz kimi əqli təaruzun olması da ləfzi dəlillərin qətilik ifadə etməsinə manedir. Çünki əqli təaruzun ortadan qaldırılması nəqli dəlilin təvilini zəruri edir. Bundan əlavə əqli təaruzun da varlığı haqqıdakı biliyimiz qəti deyildir.²²

Adı çəkilən bu dəlillər ləfzi istidlalın qətilik ifadə edə bilməyəcəyini göstərir. Çünki zənni müqəddimələrə əsaslanan bir istidlalın sadəcə zənn ifadə edəcəyi qətidir. Ancaq bütün bunları etibarsız edən bir mövzu var; ləfzi dəlillərin mühtəvası mütvətir xəbərlərlə sabitdir. Ona görə də yuxarıda bəhs edilən ehtimalların hamısı aradan qalxır. Mütvətir xəbərlərin də qəti bilik ifadə etdiyi açıqdır. Bu şəkildə Razi ləfzi dəlillərlə istidlalın qəti bilik ifadə etməsini mütvətir qavramına

¹⁸ Şensoy, Sedat, *Abdulkahir el-Cürçani'de Anlam Problemi*, 207-208.

¹⁹ Buxari, *Kəşful-Əsrar*, I, 587; Zərkeşi, *Bəhr'l-Muhit*, III, 26-27.

²⁰ Razi, *əl-Məhsul, fi ilmi Usulil-Fiqh*, I, 406.

²¹ Şatibi, *əl-Muvafəqat*, III, 100.

²² Bax: Razi, Əbu Abdullah Fəxrəddin *əl-Ərbain fi Usulid-Din*, Qahirə, 1982, 251-254.

bağlayır. Bilindiyi kimi təvatur, dil xaricində var olan bir faktdır. Beləcə dilin tək başına yetərsiz qaldığı hallarda başqa faktorlar işə qarışır. Bu da hökmlərin qaynağının tək başına dil, beləliklə ləfzi dəlillər ola bilməyəcəyini iddia etmək üçün bir əsas ola bilər.

Summary

An essay on the way of realization of Islamic rules

There are two approach about realization of Islamic rules. First, Islamic text enough for realization of rules. It doesnt mean that other factors besides of texts has not importance. Because this approach requires suitable Islamic ground. Second, realization of Islamic rules depend of some practices.

MƏZHƏBLƏRƏ GÖRƏ ÜÇ TALAQIN BİR ANDA VERİLMƏSİ MƏSƏLƏSİ

Dr. Əhməd Niyazov*

GİRİŞ

Üç talaqın bir anda verilməsi, İslam boşama hüququnun mübahisəli məsələlərindən biridir. Bu, kişinin xanımına, “*sen üç və ya daha çox talaqla boşsan*” deməsi ilə hüquqi baxımdan hökmünün nə olacağı məsələsidir. Mövzuya keçmədən əvvəl İslamın talaq bəhsinə ümumi bir baxış yerində olar.

Məlum olduğu kimi Quran, kişiye üç dəfə boşaya bilmə səlahiyyəti vermişdir¹. Bir yaxud iki talaqla boşadığı qadınla evliliyə davam etmə imkanları var. Kişi bəzi hal və davranışları ilə bunu əldə edə bilər.² Ancaq kişi xanımını üç talaqla boşadığı anda ər-arvad nikahı davam etdirmək istərlərsə Quranın bu mövzudakı qadağası onlar üçün bir maneədir. Bununla bağlı ayə aşağıdakı kimidir:

“Əgər (kişi) övrətini yenə də (üçüncü dəfə) boşarsa, o zaman (qadın) başqa bir ərə getməmiş ona (əvvəlki ərinə) halal olmaz. (İkinci əri) onu boşadıqdan sonra Allahın (ər-arvadlıq haqqındakı) hədlərinə (hökmlərinə) riayət edəcəklərinə inamları olduqları təqdirdə, (həmin qadının əvvəlinci əri ilə) təkrar evlənməsində günah yoxdur. Bunlar anlayan bir qövüm üçün Allahın bəyan etdiyi hədləridir (hökmləridir).”³.

* Bakı İslam Universiteti Zaqatala Şöbəsi müəllimi.

¹ Bəqərə, 2/229.

² Boşama hüququnda buna “ric’ət” deyilir ki, kişinin bir yaxud ikinci boşama sonrasındakı iddä içərisindəki xanımı ilə sözlü və ya feli münasibət quraraq ona qayıtdığını bildirməsidir. (Cürcani Ali b. Məhəmməd, *Kitabut-Tərifat*, Təhqiq: Abdurrəhman Maraşlı, Beyrut 2003, s 189; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005, s 481.)

³ Bəqərə, 2/230.

Onu da qeyd edək ki, sünnəyə uyğun olub olmaması baxımından talaq iki yerə bölünür. Quran və Həzrət Peyğəmbərin sünnəsində müəyyən-ləşdirilmiş əsaslara müvafiq boşama “*sünni boşama*”, bu əsaslara müvafiq olmayan boşama isə bidət mənasında “*bid'i boşama*” adlanır.⁴ Aybaşı (heyz) halındakı qadının boşanması, təmizləndikdən sonra cinsi əlaqədə olaraq boşama və bir dəfədə üç boşama bid'i boşamadır və bütün məzhəblərə görə günah hesab edilir.⁵

İslam hüquq alimlərinə görə sünni yaxud bid'i boşamaların həm dini, həm də hüquqi cəhəti var. Bu baxımdan dini cəhətdən günah hesab edilən boşamalar, hüquqi cəhətdən bəzən qəbul edilmiş, bəzən də rədd edilmişdir.⁶ Təbii haldır ki, bu daha çox məzhəb alimlərinin görüşlərində özünü büruzə verir. Çünki belə boşamalar bid'i boşamalar olub, hüquqi nəticəsi üləmanın təyin edəcəyi hökmə bağlıdır. Məhz bu baxımdan üç talaqın bir dəfədə verilməsi məsələsi həm məzhəblərin həm də məzhəb içi ixtilafların ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. Onların geniş izahı isə aşağıdakı kimidir.

I. Kişinin üç boşama haqqını bir anda verməsi haramdır görüşü

Əhli-Sünnət və Cəfəri məzhəbinin müttəfiq olduğu görüşlərdən biri də üç talaqın bir dəfədə söylənməsi ilə hökmünün haram olacağı məsələsidir.⁷

⁴ Hayrettin Karaman, *İslamda Kadın ve Aile*, İstanbul 2006, s 110; Abdulvahhab Xallaf, *Əhkamu'l-Əhvali'ş-Şəxsiyyə fi'ş-Şəriati'l-İslamiyyə*, Küveyt 1990, s 143; Hilli, Mühəqqiq Əbul-Qasım Nəcməddin Cəfər b. Hasan əl-Huzəli, *əl-Muxtasarun-Nəfi fi Fiqhil-İmamiiyyə*, Qum 1989, s 222.

⁵ Xallaf, e.ə.ə., s 143; Quleysi Əli Əhməd, *Əhkamu'l-Usra fi'ş-Şəriati'l-İslamiyyə*, Sana 1993, I, 84.

⁶ Ümumiyyətlə demək olar ki, bid'i talaqın həm də hüquqi baxımdan meydana gələcəyi Əhli-Sünnət üləmasına xas xüsusiyyətdir. İmamiiyyə və Zahirî məzhəbləri ilə İbn Teymiyyə və İbn Qayyim əl-Cəvziyyə isə talaqın ancaq sünni olanını qəbul edib, dinin haram saydığı bid'i talaqın nəinki dini hətta, hüquqi təməlinin də olmadığını iddia etmişdirlər. (Hilli, İbn İdris Mühəqqiq Əbul-Qasım Nəcməddin Cəfər b. Hasan əl-Huzəli, *Şəraiul-İslam fi Məsailil-Halali vəl-Haram*, Beyrut, Tarixsiz, III, 18-23; Mağniyyə Məhəmməd Cavad, *Fiqhul-İmam Cəfər əs-Sadiq*, Beyrut 1966, VI, 14.) Hətta, Cəfəri məzhəbində sünni talaq səhih və məqbul boşama mənalarda işlədilmişdir. (Amili, *Vəsailuş-Şia*, XXII, 106-113.)

⁷ Murtaza, Əbul-Qasım Əli b. Hüseyn Seyyid Şərif, *Resailuş-Şərif el-Murtaza*, Təhqiq: Ahmed el-Hüseyni və Mehdi Reza'i, Qum 1985, I, 244; Hilli, Şəraiul-İslam, III, 18; Sistani, Muhsin el-Hakim Əli el-Hüseyni, *Minhacus-Salihin*, Qum 1996, III, 154; Xoyi, Əbul-Qasım el-Musevi, *Minhacus-Salihin*, Necef 1972, s 331. Zahirî məzhəbi, İbn Teymiyyə və İbn Qayyim əl-Cəvziyyə də Cəfərilərlə

Ancaq hüquqi baxımdan nəticəsinə gəlincə istər Əhli-Sünnət, istər Cəfəri məzhəbi müxtəlif görüşlər üzərində fikir bəyan etmişdirlər. Bu baxımından Cəfəri üləma arasında iki fikir mövcuddur. Bunlardan biri kişinin bu cür sözlü təsərrüfü haram olduğu üçün hökmsüz və hüquqi heç bir nəticə meydana gəlməyəcəyi, digəri isə bir talaq haqqının meydana gəlmiş olacağı iddialarıdır.⁸ Onlara görə kişinin xanımını boşaması üç talaq haqqı ilə məhdud olup haqqın istifadə edilməsində xüsusən tək tək və təmkinli istifadəsi şərtidir.⁹ Artıq ikinci boşamanın arxasından kişi xanımına qayıtdıqdan sonra son haqqı ilə üçüncü dəfə boşarsa qadın başqası ilə evlənmədikcə ona haram sayılır¹⁰. İmamıyyə bu cür üç boşama haqqında icma etmişdirler¹¹.

Əhli-Sünnət bir dəfə də üç boşamayı bid'i hesab etsə də belə sözün mütləq bir hüquqi hökmlə nəticələncəyi rəyində müttəfiqdirlər.¹² Bu cür bid'i talaq nəticəsində ya bir boşama, ya da üç boşamanın meydana gələcəyi haqqında isə ixtilaf edərək iki qrupa bölünmüşdülər.¹³

Fikirlərin müxtəlifliyi məsələsinə keçmədən əvvəl qeyd etmək lazımdır ki, İmamıyyə, üç talaqın bir anda verilməsini Quranın “açıq hökmünə” muxalif hesab edərək (üçün bir anda verilə biləcəyini) qəbul etməmişdirlər. Onlara görə “الطلاق مرتان / Boşama iki dəfədir”¹⁴ ayeti, Quranda keçən “ثم ارجع البصر كرتين / Sonra gözünü təkrar təkrar çevir bax”¹⁵ yəni “كره بعد كره” / təkrar təkrar baxmaq mənasındadır. İki baxış deyil, bir baxışın arxasından qayıdıb bir daha baxmaqda olduğu kimidir. Digər cəhət isə odur ki, bir işin görülməməsi əmri qadağayı (nəhiyi) doğurar. Bu səbəblə “الطلاق مرتان” “talaq

eyni görüşdədirlər. Bax: İbn Hazm, Əbu Məhəmməd Əli b. Əhməd b. Səid əl-Əndəlusi, *əl-Muhalla bi'l-Asar*, Təhqiq: Abdulqəffar Süleyman, Beyrut 1987, XI, 23.

⁸ Eyni əsərlər, eyni yerlər.

⁹ Təbrizi, Yusif el-Medeni, *Minhacul-Ahkam fi'n-Nikah ve't-Talak*, Tarixsiz, 1998, I, 486.

¹⁰ Kuleyni, *Kafi*, VI, 66; Qummi, *el-Fəqih*, III, 502.

¹¹ Amili, Məhəmməd Cəmaləddin əl-Məkki Şəhidi-Sani, *ər-Ravzatul-Bəhiyyə fi Şərhi Lum'atid-Dəməşqiyyə*, Beyrut, Tarixsiz, VI, 43.

¹² Muhammed Şeltut – Ali Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, Çev. Said Şimşek, İstanbul t.y, s 107; Quleysi, e.a.e., s 73.

¹³ Quleysi, e.a.e., s 85-90.

¹⁴ Bəqərə, 2/229.

¹⁵ Mülk 67/4.

iki dəfədir” əmri onun çox işlənməsi haqqında bir qadağadır. Qadağalar isə fəsada dəlalət edər¹⁶.

Üsuli ekolun banisi Əbu Cəfər ət-Tusi (v.460/1068)¹⁷ bu yorumların Cəfəri fəqihlərinin hamısının istidlalı olduğunu bildirmiş,¹⁸ və buna özünün bəzi fikirlərini də əlavə etmişdir. Ona görə Allahın, ayədə önce “مرتان” deməsindən sonra arxasından üçüncüyü qeyd etmiş olması ilə talaqın ayrı-ayrı verilməsi başa düşülür. Yenə ayənin davamında “أو تسريح بإحسان” yaxud “فإن طلقها” əmrlərinin “nə iki dəfə nə də üç dəfə tək kəlmə ilə eyni anda yerinə yetrilə biləcəyini”, söylədikdən sonra bunu “lian” bəhsindəki şahidliyin ayrı-ayrı dörd dəfə təkrarlanmasının vacib olduğuna oxşadaraq eyni şeyin burda da keçərli olacağını iddia etmişdir¹⁹.

Bu mövzuda Şeyx Müfidin (v.413/1022) nəzəri cəlb edən qeydləri isə belədir: “Bütün Əhli- İslamın ittifaqına görə rükuda “Sübhanə Rəbbiyəl-Azim” dedikdən sonra arxasından “səlisən” deməklə üç təsbih, “əl-Həmdülilləh” dedikdən sonra arxasından “aşran” deməklə on təsbih, şeytan daşlayanın bir daş ataraq ardından “yeddi” deməsi ilə və yaxud lianda “əşhədü Billah ərbaən” deməklə hökmün yerinə gəlməyəcəyi kimi “أنت طالق” deməklə də höküm qəbul olmaz”²⁰.

Burda diqqət edilməsi lazım olan bir şey var ki, İmamıyyənin qabaqcıllarından olan bu iki alim də üç talaqın bir anda söylənməsinin mümkün olmayacağını, haqqında höküm var olan başqa məsələlərə

¹⁶ Kazimi, Fazilulcevad, *Mesalikul-Efham ila Ayatil-Ahkam*, Təhqiq: Məhəmməd Baqir el-Bəhbudi və Məhəmməd Bakır Şərifzadə, Təhran, 1986, III, 3-36-74.

¹⁷ İmamıyyə fiqhinin ən böyük alimi (Şeyxut-Taifə) sayılan Əbu Cəfər ət-Tusi müəllimi Şeyx Müfidin sonra Üsuli ekolun bünövrəsini daha da dəqiqləşdirərək sistemi müəyyən etmişdir. Şəri dəlilləri Quran və Sünnə ilə məhdudlaşdıran Əxbəri ekoldan fərqli olaraq dində dəlillərin quran, sünnə, icma və ağıldan ibarət olacağı fikrini yekunlaşdırmışdır. Əlavə məlumat üçün bax: Əli Əhməd Salus, *Fiqhu’ş-Şiati’l-İmâmiyyə və Mevâdiu’l-Xilâfi Beynəhu və Beynə’l-Məzahibi’l-Ərba’a*, Küveyt, 1987; Məzlum Uyar, *İmamıyyə Şiasında Düşünce Ekolları-Əxbarilik*, İstanbul 2000.

¹⁸ Tusi, Əbu Cəfər Məhəmməd b. El-Hasan Şeyxut-Taife, *et-Tibyan fi Tefsiril-Quran*, Təhqiq: Məhəmməd Rıza el-Ensari el-Qummi, y.y. 1988, II, 246.

¹⁹ Tusi, eyni əsər, eyni yer.

²⁰ Müfid Şeyx Əbu Abdullah Məhəmməd, *el-Füsulul-Muhtara*, (Nşr: el-Mutemerü li’ş-Şeyh Müfid) Qum 1980, s 178.

bənzədarək ortaq *illət** axtarışına girmiş və qiyas metodundan istifadə etmişdirlər. Halbuki, Cəfəri (üsuli) fəqihləri dördüncü dəlil olaraq ağıl əsas alıb, qiyası rəddedərkən bunu dəlil qəbul edənləri ağır sözlərlə ittiham etmişdirlər²¹.

Əhli-Sünnət alimlərinə gəlincə onlar, sünnəyə müvafiq olmayan boşamaların hüquqi qüvvəyə malik olacağı məsələsini aşağıdakı isnadlarla müdafiə etmişdirlər.

1. Cuma namazı əsnasında alış-veriş etmək ayə ilə qadağan edilmişdir.²² Ancaq o anda ticarətlə məşğul olanın günah işləməsinə baxmayaraq ticarəti məqbuldur.

2. İbadətin qəsb edilmiş ərazidə yerinə yetrilməsindən Allah və Rəsulu razı olmaz ancaq, onun qəbul edilməyəcəyini heç kəs iddia edə bilməz.

Sünnəyə müvafiq olmayan boşamalar da belədir. Boşayan kəs ayə və hədislərin prinsiplərinə riayət etməzsə müamiləsinin nəticəsi olsa da özü günahkar olar.²³ Əhli-Sünnət alimlərinin başqa bir dəlili isə belə bir boşamayı Peyğəmbər əleyhissalamın talaq saydığı bəzi rəvayətlərdir.²⁴ Onlardan biri də İbn Ömər hədisindəki “*mənim xanımımı aybaşı ikən boşamam, bir talaq sayıldı*” ifadəsidir.²⁵

* Əslı dəlillərdən Qiyas metodunda, haqqında hökm olmayan bir məsələni haqqında hökm olan məsələyə qiyas edərkən, ölçərkən bu iki məsələ arasında qurulacaq münasibətin adıdır. Yəni birini birinə ölçməyə imkan verən ortaq bənzərlikdir ki, hökmün qoyulmasına lazım olan münasib şəraiti əhatə edən münzibit (aşkar) vəsfdir. (Abdulkərim Zeydan, *el-Vəciz fi Usulil-Fiqh*, Beyrut 1994, s 195; Vehbe Zühayli, *Fıkıh Üsulu*, Terc: Ahmet Efe, İstanbul 1996, s 56, Erdoğan, e.ə.ə., s 246.)

²¹ Bax: Müfid Şeyx, Əbu Abdullah Məhəmməd, *el-İxtisas*, (Nşr. el-Mutemeru liş-Şeyx Müfid) Qum 1989, I, 108-109; *A. mlf, et-Təzkira bi Usulil-Fiqh*, (Nşr. el-Mutemeru liş-Şeyx Müfid) Qum 1993, s 38; Kaşiful-Gıta, Məhəmməd Hüseyn, *Asluş-Şia ve Usuluha*, Beyrut 1981, s 121.

²² Cuma 62/9.

²³ İbn Humam Kəmaləddin Məhəmməd, *Fəthu'l-Qadir*, Misir 1897, 3, 24; Şövkani Məhəmməd b. Əli, *Neylul-Əvtar Şerhu Muntəqa'l-Əxbar min Əhadisi Seyyidil-Axyar*, Qahire 1952, VI, 245; Hamdi Döndüren, *Delileriyle Aile İlmihali*, İstanbul 1995, s 405.

²⁴ Buxari Talaq, 2; Nəsai, talak 6.

²⁵ Buxari Talaq, 2.

II. Bir anda üç dəfə boşamanın üç sayılacağını iddia edənlər

Dörd məzhəb imamı da daxil olmaqla səhabe və təbəunün əksəriyyətinə görə biddət də olsa eyni anda birdən çox boşama məqbuldur, söylənən rəqəm və ya təkrarlanan talaq meydana gəlir.²⁶ Boşama anında üç və daha çox miqdarın tələffüzü ilə talaq bain xüsusiyyəti qazanar və o andan etibarən qadın boşayana haram olar. Bundan sonra evliliyə davam etmək istərlərsə qadın başqası ilə evlənmədikcə ona halal olmaz.²⁷ Digər rəy sahiblərinin özünəməxsus dəlilləri olduğu kimi bu görüşü iddia edənlərin də rəylərinə müvafiq dəlilləri mövcuddur. Onlar aşağıdakı kimidir.

1) Qurandan dəlilləri: “Boşama iki dəfədir, ondan sonra yaxşı dolanmaq (qadını yaxşı saxlamaq), ya da xoşluqla ayrılmaq (buraxmaq) gərəkdir. Əgər (kişi) övrətini yenə də (üçüncü dəfə) boşarsa, o zaman (qadın) başqa bir ərə getməmiş ona (əvvəlki ərinə) halal olmaz”²⁸ ayələridir. İsnad cəhəti isə, ayənin istər bir istər üç olsun boşamanın meydana gəlməsində hər ikisinə şamil olan ümumi mənasıdır.²⁹

2) Hədislərdən bir neçə dəlilləri vardır. Onlardan biri Üveymir əl-Aclaninin müləənə hadisəsidir. Üveymir xanımı ilə müləənə etdikdən sonra Rəsuləllahın (s.ə.s.) hüzurunda xanımını üç dəfə boşadı. Rəsuləllah (s.ə.s.) buna müdaxilə etmədi.³⁰

3) Səhabədən Hz. Abdulah b. Məsud, Hz. Ömər və Hz. İbn Abbas və başqalarının bu mövzuda bəzi fitvaları isnad edici faktorlardır. Belə ki, onlardan biri də İbn Abbas (r.a) tərəfindən verilən fitvadır. Onun yanına bir adam gəldi və ona mən xanımımı üç talaqla boşadım dedi. İbn Abbas, bir az sükut etdi. Sonra adama: “siz bəzən axmaqlıq edirsiniz. Sonra mənim yanıma gəlib, ey İbn Abbas! ey İbn Abbas! deyirsiniz. Uca Allah: “kim Allahdan qorxarsa Allah onun üçün bir çıxış yolu tapar” deyir sən isə Allahdan korxmadığın üçün sənə bir çıxış yolu tapa bilmərəm” dedi.³¹

²⁶ İbn Rüşd Əbul-Vəlid, *Bidayətul-Müctəhid*, Beyrut 2002, II, 60; İbn Qudamə Müvəffəqəddin Əbu Məhəmməd, *əl-Muğni fi Fiqhi'l-İmam Əhməd b. Hənəbəl əş-Şeybani*, Beyrut 1984, V, 104; Məhəmməd Əbu Zəhra, *əl-Əhvaluş-şəxsiyyə*, Qahirə 1957, s 304-309; Karaman, e.a.ə., s 111.

²⁷ Merğınani, e.a.ə., II, 61

²⁸ Bəqərə 2/229-230.

²⁹ Quleysi, e.a.ə., II, 86.

³⁰ Buxari, Talaq, 16; Müslüm Talaq 17.

³¹ Buxari, Talaq, 4.

4) Talaq bir haqq olaraq kişiyə aid olub, onun mülkiyyəti kimidir. Kişi bu hüququnu istifadə etmədə ixtiyar sahibidir. Üç ayrı vaxtda istifadə edə bildiyi kimi, hamısını bir yerdə də istifadə etmə haqqına malikdir bu da qiyas dəlilinə əsaslanır.³²

Cəfəri məzhəb alimlərinin çox sayda verilən talaqın nəticəsi baxımından mənimsədikləri iki ayrı görüşlərdən biri belə bir təsərrüfün batil olacağı, digəri isə yalnız bir talaqın meydana gələcəyidir. Şövqani (v.1250/1737), İmamıyyə üləması arasında bəzilarinin bir anda verilən üç talaqın üçünün də keçərli olacağını söylədiklərindən bəhs etmişdir³³. Qeyd etmək istədiyimiz odur ki, üç talaqın bir anda bəyanı Cəfərilərə görə yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi ya batil ya da bir talaq sayılmışdır³⁴. İki və ya üç talaqın bir anda verilməsi, haram sayıldığı üçün meydana gəlməyəcəyi, bu höküm üzərinə icma hasil olduğu və eyni zamanda bunun İmamıyyə məzhəbinin zəruriyyətindən hesab edildiyi də bəzi alimlər tərəfindən nəql edilmişdir³⁵.

Üç talaqın bir anda söylənməsinin səhih olmadığı haqqındakı İmamıyyənin ittifaqını Şeyx Müfid belə bəyan edir: “İmamıyyə, kişinin üç talaq arasında iki dəfə ric’ət etdikdən sonra üçüncü dəfə boşamasından başqa üç talaqın meydana gəlməyəcəyi haqqında müttəfiqdir. İlk boşama ilə ikinci boşama arasında ric’ət olmadıqdan sonra iki talaqda belədir. Hər kim boşadığı qadına ric’ət etməzsə boşadıqdan sonrakı boşaması məqbul deyil. Əhli-Sünnət (ammə) bunun əksinə icma etmiş və boşamalar arasında ric’ət olmadan üç talaqın meydana gələ biləcəyini iddia etmişdirler.”³⁶

O da var ki, İmamıyyə fiqh ədəbiyyatında üç talaqın keçərli olacağı haqqında qeyd edilmiş sadəcə bir fitvaya rast gəlmək mümkündür ki, bu da şərtli bir fitvadır və aşağıdakı kimidir:

³² İbn Qudamə, e.ə.ə., VII, 105; Vəhbə Zühayli, *əl-Fiqhul-İslamiyyu və Ədillətuh*, Dəməşq 1997, IX, 6934.

³³ Bax: Şövqani, e.ə.ə., VI, 245.

³⁴ Hilli, *Şəra’iul-İslam*, III, 18; A. mlf, *Muxtasarun-Nafi’*, s 222; Sistani, *Minhacus-Salihin*, III, 154; Humeyni, *Zübdetü’l-Ahkam*, s 213.

³⁵ Nəcəfi, Məhəmməd Hasan b. Bakir b. Abdurrahim, *Cəvahirü’l-Kelam fi Şerhi Şəra’i’ul-İslam*, (Təhqiq: Məhəmməd, el-Kuçani) Beyrut, Tarixsiz., XXXII, 81; Amili, *er-Rəvzatul-Bəhiyye*, VI, 18; Sistani, *Minhacus-Salihin*, III, 154

³⁶ Müfid Şeyx Əbu Abdullah Məhəmməd, *el-İlam*, (nəşr. əl-Mutemeru liş-Şeyx Müfid,) Qum, 1992 s 39.

“Üç talaqın baş verəcəyi inancında olan Əhl-i Sünnət bir kişinin Şia xanımını və ya əksinə bir evlilikdə, üç talaqla boşama təzahür edərsə bu üç olaraq meydana gələ bilər”.³⁷

Rəvayətlərə gəlincə isə, üç talaqın meydana gəlməsi mövzusunda Səidul-Üməvinin Cəfəri-Sadiqdən nəql etdiyi rəvayət belədir:

“Cəfəri-Sadiqdən bir məclisdə üç boşama haqqında soruşduğum anda mənə belə dedi: “Mənə görə bu keçərlidir. Babama (Məhəmməd Baqir) gəlincə isə o bunu bir boşama sayardı”.³⁸ Xəbəri izah edən Amili rəvayət haqqında belə deyir: “İmamın üç boşamayı üç sayması təqiiyədən sayılmışdır” deyərək bunun Əhli-Sünnət (ammənin) görüşünə müvafiq ifadə olduğundan **təqiiyə**^{**} hesab etmiş və məzhəbin üç talaq haqqındakı hökmünün ancaq bir sayılacağını müdafiə etmişdir.³⁹

III. Üç talaq haqqının bir anda verilməsi ilə hüquqi hiçbir nəticə hasil olmayacağı görüşü

Cəfərilərdən bu fikri iddia edən İbn Əbi Aqil, Şərif Mürtaza (v.436/1236), İbn Hazma et-Tusi və Beyaziye (v.877/1472) görə bir sözle üç talaqın verilməsi bid'i talaqdandır. Çünki bid'i talaq zaman və istifadə edilən söz baxımından iki hissəyə bölünür. Aybaşı (heyz) halında yaxud təmizləndikdən sonra cinsi əlaqədə olan qadının boşanması zamana görə

³⁷ Hilli, *əl-Muxtasarun-Nafi*, s. 222; Sistani, *Minhacus-Salihin*, III, 155; Xoyi, *Minhacus-Salihin*, s. 331.

³⁸ Amili, *Vesailu-Şi'a*, XXII, 65.

^{**} İmamiiyədə təqiiyə, batının gizli tutulması və olduğundan başqa göstərilməsidir. (Tusi Şeyx Əbu Cəfər, *əl-Əmali* (Nəşr: Darus-Səqafə) Qum 1993, s. 281; Nasir Mekarim Şirazi, *Takiiyə*, (Tərc. Hasan Uzunçam) İstanbul 1992, s. 9.) Bunun təməlləri İmam Rızaya aid edilən “*Bizdən nəql edilən xəbərlər içində də Quraninkına bənzər mütaşəbih ifadələr vardır. Eyni ilə Quraninkına bənzər muhkəm ifadələr də vardır*” (Qummi Şeyx Saduk İbn Babaveyh Ali b. Huseyin, *Uyunu əxbarir-Rıza*, Nəşr: Darul-Ələm, Qum 1958, I, 290.) rəvayətinə və Cəfər Sadiqə aid edilən “*Məndən insanların (ammənin) sözünə bənzəyən bir şey eşitsən bil ki, onda təqiiyə vardır. İnsanların (ammənin) sözünə bənzəməyən bir şey eşitsən onda təqiiyə yoxdur*” (Tusi, *Təhziib*, VII, 97; A. mlf, *İstibsar*, III, 318, Amili, *Vəsailu-Şi'a*, XXII, 285, Məclisi, a.g.e, II, 252.) rəvayətlərinə dayanır.

³⁹ Eyni əsər, eyni yer.

bid'i; şərtə bağlı və ya bir məclisdə verilən üç talaq söz baxımından bid'i talaqdır və haramdır.⁴⁰

Seyyid Mürtaza çox verilən talaqın hökümsüz olacağı rəyini qiyas metodundan istifadə edərək belə dəlilləndirmişdir:

“و من دخله كان امنا” / *Oraya giren toxunulmaz olar*⁴¹ ayesində ilahi muradın xəbər deyil əmr olmasıdır. Buna görə oraya girənin toxunulmazlığının təmin edilməsinin vacibliyi bir “əmr” olduğu kimi, “الطلاق / *boşama iki dəfədir*”⁴² ayəsində də biri digərini hökümləri ilə bərabər və ardıcılıq şərti ilə “iki dəfə boşayın” bir əmirdir. Yəni, ikisinin də eyni vaxtda olmayacağıdır.⁴³

Həzrət Əlidən gələn rəvayət İmamıyyənin istinad etdiyi əsas dəlil olub belədir: “Bir məclisdə üç talaqla boşanmış qadınlardan çəkinin çünki belə qadınlar ər sahibidirlər”⁴⁴ Bu mövzuda Abdullah b. Cəfər, Səffanul-Cemmayə belə bir rəvayət nəql etmişdir: “Adamın biri İmam Sadiqə belə sordu: “Mən xanımı bir məclisdə üç dəfə boşadım. Bunun hökmü nədir?” İmam Cəfər bu vəziyyətdə:

-Bunun bir zərəri yoxdur. Kim bir məclisdə üç talaqla boşarsa talaq meydana gəlməz. Siz Allahın kitabındakı bu ayəni oxumadınız mı? “Ey Peyğəmbər! Qadınları boşadığınız zaman onları iddələri müddətində (təmisləndiklərində) boşayın və iddai sayın...” Allahın kitabına və Sünnəyə

⁴⁰ Ümmani, İbn Ebi ki, *Fıkh'l-Ummanni*, y.y, tsz, s 467-468; Murtaza, Əbul-Qasım Əli b. Hüseyn Seyyid Şerif, *el-İntisar*, BAeyrut 1 1985, s 129; Tusi, İbn Hamza İmaduddin, *el-Vesile ila Neylil-Fadile*, Qum 1987, s 322; Beyazi, Əli b. Yusif en-Nebati, *es-Sıratul-Müstekim*, Necef, 1964, III, 192.

⁴¹ Ali İmran 3/97.

⁴² Bəqərə, 2/229.

⁴³ Mürtaza, *el-İntisar*, s 134-135. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Şerif Mürtaza, özünə aid edilən “*Resailul-Mürtaza*” adlı başqa bir əsərində 58-ci məsələ olaraq ələ aldığı “bir məclisdə üç talaq vermənin hökmü” haqqında belə dediyi qəd edilmişdir: “Məzhəbin etimad etdiyi və əməl etdiyi səhih görüş, bir talaqın meydana gələcəyi görüşüdür. Mötəbər şərtlərin tam yerinə yetrildiyi və ayrılmaq üçün talaqın tələffüz edildiyi bir vəziyyətdə talaqın meydana gəlməyəcəyi necə ola bilər?”. (*Mürtaza, Rəsail, I, 244.*) Əhməd əl-Hüseyni və Mehdi Rəcai tərəfindən hazırlanan bu məcmuənin ona aidiyyətinin tədqiqə açıq olması və ona aidiyyəti dəqiq olan “əl-İntisar” əsərində isə meydana gəlməyəcəyinə dair geniş yer ayıraraq əqli və nəqli dəlillərlə isbat etməyə çalışması həqiqətdə Mürtəzanın belə bir talaq təsərrüfünü səhih saymadığını göstərir.

⁴⁴ Qummi, e.ə.ə., II, 124.

müxalif olan hər şeyin kitab və sünnə çərçivəsində əsaslandırılması lazımdır."⁴⁵

Bir anda verilən üç talaqın batil olması haqqında dəlillərdən biri də İmamıyyə hədis ədəbiyyatında Abdullah b. İbn Ömər haqqında varid olan hadisədir. Bunlardan biri Əbu Bəsin Cəferi-Sadiqdən rəvayət etdiyi aşağıdakı xəbərdir.

*İmam Sadiq buyurdu: "Kim aybaşı/heyz halındakı xanımını bir məclisdə üç talaqla boşarsa bir şey meydana gəlməz. İbn Ömerin heyzli xanımını üç talaqla boşadığı anda Rəsuləllah (s.a.s) onun talaqını saymamışdır. Rəsuləllah (s.a.s) bu talaqı qəbul etmədi və "Allahın kitabına və sünnəyə müxalif olan hər şey Allahın kitabına və sünnəyə döndərilir. Talaq, ancaq iddə hökümlərinə riayət edildiyi talaqdır."*⁴⁶

Bu rəvayət haqqında Tusi, təfsirində bir az sonra açıqlayacağımız əks görüşü müdafiə etməsi ilə yanaşı bu mövzudakı xəbərləri bir bab başlığında belə adlandırmışdır: *"Boşanmaya müvafiq qadının bir məclisdə üç talaqla boşayanın bir talaqı meydana gələcəyi babı"*⁴⁷. Yuxarıda qeyd edilən rəvayət haqqında isə o: *"Onun (rəvayətin) vürud səbəbinin ya qadının heyzli halında ola biləcəyi ya da "üç talaq" deməsində bir eyib olmaması, çünki bir talaqın meydana gələcəyi"* izahını etmişdir⁴⁸. Həmçinin mühəddis fəqih Hürri el-Amili (v.1104/1692) də İmam Caferin, rəvayətdə ifadə edilən "ليس بشيء" sözünü birdən çoxunun keçərli olmayacağına şamil edərək Tusinin məqsədə uyğun bir görüşdə olduğunu bildirmişdir⁴⁹.

IV. Üç talaqın bir anda verilməsini bir boşama qəbul edənlər

Səhabe, tabeun və sonrakı nəsillərə mənsub bir çox müctəhid, İbn Teymiyyə, İbn Qəyyum əl-Cəvziyyə, Şövqani, Şəltut, Sayis, Əbu Zəhra və zamanəmizin mötəbər alimlərindən Xeyrəddin Karaman⁵⁰ ilə Cəfəri

⁴⁵ Himyeri, Əbul-Abbəs Məhəmməd b. Cəfər, *Kurbul- İsnad*, (Nşr: el-Mektebetü'n-Nebevi) Tahran 1993, s 30; Amili, *Vesailuş-Şia*, XV, 317; Tusi, *Tehzib*, VIII, 54; A. mlf, *İstibsar*, III, 287.

⁴⁶ Himyeri, a.g.e, s 30; Amili, *Vesailuş-Şia*, XXII, 64.

⁴⁷ Tusi, *İstibsar*, III, 287.

⁴⁸ Aynı eser, aynı yer.

⁴⁹ Amili, *Vesailuş-Şia*, XXII, 64.

⁵⁰ İbn Qəyyum əl-Cəvziyyə, İlamul-Müvəqqiin an Rabbil-Aləmin, Beyrut, Tarixsiz, III, 41-52; Zühayli, əl-Fiqhul-İslamiyyu., IX, 6927; Ebu Zəhra, e.a.ə., s 309; Sayis, e.a.ə, 117; Karaman, e.a.ə., s 111.

fəqihlərin Şeyx Müfid və Şeyx Tusi başda olmaqla əksəriyyəti⁵¹ çox verilən talaqın bir boşama sayılacağı fikrində müttəfiqdir.

Övvəlcə onu qeyd edək ki, Şeyx Tusi bu mövzuda belə demişdir: “Quranda “*Ey Peyğəmbər! Qadınları boşadığınız zaman iddələri müddətində (təmizləndikləri vaxt) boşayın və iddəni sayın...*”⁵² ayəsinin mənası belədir: “*Ey Peyğəmbər! Ümmətinə de! Qadınları boşadığınız zaman onları təmizləndiyi və cinsi münasibətin olmadığı bir zamanda, digər şərtlərə də riayət edərək boşamaları lazımdır*”⁵³. Tusiyə görə boşamaq, ancaq iddəni saymanın mümkün olduğu bir vəziyyətdə məqbul olar. Ona görə “ ”nin mənası “ ” şəklində başa düşülür. Hətta, ona görə ayə belə də qiraət edilmişdir, ancaq ayəni bu cür qiraət etmək doğru olmasa da şübhə yox ki, Allah bu mənanı nəzərdə tutmuşdur.⁵⁴

Fəqihlərin iddialarına delil təşkil edən bir başqa məsnəd İmamların birdən çox rəvayətləridir ki, onların bəziləri aşağıdakı kimidir.

Cəfəri-Sadiq belə demişdir: “*Əgər bir kimse xanımını təmiz olmadığı halda və ya Allah Təalanın göstərdiyi kimi iddəsini nəzərə almayaraq üç talaq və ya bir talaqla boşarsa, onun talaqı talaq deyildir. Əgər xanımı təmiz olduğu vəziyyətdə onunla cinsi münasibət olmadan iki adil şahidin hüzurunda üç talaqla boşarsa bu bir talaq sayılır və digər iki talaq batildir. Amma əgər bir kəs, Allahın əmr etdiyi kimi xanımını iddə müddətinə riayət edərək üç dəfə boşarsa, artıq xanımı ona haram olar. O qadın başqa bir kişi ilə nikahlanmadıqca ilk kişisinə halal olmaz.*”⁵⁵

Burada onu da qeyd etmək lazımdır ki, kişinin xanımına “*انت طالق نصف* / *sən yarım talaqla boşsan*” deməsini məzhəb alimlərinin əksəriyyəti bir

⁵¹ Müfid, *el-Füsulul-Muhtara*, s 175-188; Tusi Əbu Cəfər Məhəmməd b. əl-Həsən, *en-Nihaye fi Mücerredil-Fıkh vel-Fetava*, Beyrut 1970, s 512; Hilli, *Muxtasarun-Nafi*, s 222; Təbrizi, *Minhacul-Ahkam*, I, 486; Tabersi, *Mecme'ul-Beyan*, X,40; Xoyi, Əbul-Qasım el-Musevi, *el-Beyan fi Tefsiril-Quran*, Beyrut 1974, s 512; Nəcəfi, a.g.e, XXXII, 82; Hilli, Abdulkərim, *el-Ahkamul-Ca'feriyye fil-Ahvali* 'ş-Şaaahsiyye, Beyrut 1985, s 84; Humeyni, *Zübdetü'l-Ahkam*, s 213.

⁵² Talaq 65/1.

⁵³ Tusi, *et-Tibyan*, X, 29-30.

⁵⁴ Eyni əsər, eyni yer.

⁵⁵ Amili, *Vesailuş-Şia*, LXV, s 319.

talaq saymışdır⁵⁶. Çünki hökmə istinad sayılan rəvayət Hz. Əli'nin aşağıdakı sözüdür:

“*Kişinin xanımına “أنت طالق نصف تطليقة” deməsi bir talaqdır. Çünki talaqda bölünmə yoxdur*”⁵⁷.

Eyni görüşü mənimsəyən İbn Qəyyum, müxaliflərinə qarşı bir sıra dəlillər sadalayaraq, onların başlıcası olan ayələrə isnadında belə demişdir: “Mütləq ayələr, bir sözlə üç talaqın meydana gələcəyini rədd edən sabit dəlillərlə təqyid edilmişdir. Başqa dəlil olmasa belə boşamanın iki olduğunu bildirən ayə təqyid üçün tək başına kifayətdir.”⁵⁸

Qurana müraciət edən digər üləmaya görə “*boşama iki dəfədir*” ayəsi ilə Uca Allah, boşama əhkamını tənzimləyərək üç boşamanın cəm edilməsinin mümkün olmadığını və boşamanın ancaq ardıcılıq əsasında ola biləcəyini demişdirlər. Bu səbəblə kim talaq haqlarını bir məclisdə və yaxud bir sözlə cəm edərsə, ancaq bir boşama hüququndan istifadə etmiş olar.⁵⁹

Üləmanın sünnədən gətirdiyi dəlil isə İbn Abbasın üç verilən talaqın Hz. Peyğəmbər (s.ə.s) zamanında bir sayıldığını xəbər verən aşağıdakı rəvayətidir:

“Rəsuləllah (s.ə.s.), Hz. Əbu Bəkir və Hz. Ömər xilafətinin ilk iki ilində üç talaq bir sayılırdı. İnsanlar, Hz. Ömər zamanında xanımlarını çox talaqla boşadıqları üçün Hz. Ömər: “İnsanlar diqqətlə hərəkət etmələri lazım olan bir şeydə tələsirlər. Kaş bunu onların əleyhinə qiymətləndirsək dedi və üç talaqı üç boşama saydı”.⁶⁰ Hz. Ömər dövrünə qədər tətbiq edilən bu hökmün həm də o dövrə aid icma təşkil etdiyi bildirilmiş⁶¹ və dəlil baxımından ən qüvvətli hesab edilmişdir.⁶²

Müasir İslam hüquqşünaslarının bu məsələ ilə bağlı görüşlərinə gəlincə onlar, hər iki hökmə də dəlalət edən rəvayətlərlə yanaşı Hz. Ömər ictihadının

⁵⁶ Kufi, Məhəmməd b. Məhəmməd el-Eş'as, *el-Ca'feriyyat*, Təhran, y.y, s 111; Ravəndi, Seyyid Fadlullah, *en-Nevadir*, Nşr: Müessesetü Daril-Kutub, Qum tsz, s 52.

⁵⁷ Məclisi, a.g.e, CI, 159; Nəvəvi, a.g.e, XV, 315.

⁵⁸ İbn Qəyyum, e.a.ə., III, 41-52.

⁵⁹ Şövkani, e.a.ə., VI, 261; Zühayli, əl-Fiqhul-İslami, IX, 6928.

⁶⁰ Müslüm, Talaq, 14; Əbu Davud, Talaq, 10.

⁶¹ Quleysi, e.a.ə., II, 88.

⁶² Karaman, e.a.ə., s 111.

əsası olan *məsləhət** prinsipi əsasında fitva vermişdirlər. Onlar, problemin üç talaq hesab edilməsi ilə şəriət və din baxımından ortaya çıxaracağı mənfi xüsusiyyətlərə diqqəti cəlb edərək belə bir hökmün geyri-mümkünlüyünü ifadə etmiş, bir boşama sayılmasının həm də hüquqi baxımdan ən ideal olduğunu bildirmişdirlər.⁶³

Nəticə

Üç talaqın bir anda verilməsi məsələsi yuxarıda da şahid olduğumuz kimi İslam məzhəbləri, hətta məzhəb içi ixtilafların ortaya çıxmasına səbəb olmaqla haqqında dörd hökm və fitva vardır. Hal hazırda alimlərin haqqında bəhs etdiyi qərurlər onun üç yaxud bir sayılacağı mübahisəsidir.

Qeyd etməmiş mümkündür ki, iki görüşün də hər biri asanlıqla qəbul edilə bilər. Çünki iddia edən tərəflərin özünəməxsus dəlilləri mövcuddur. Ancaq bunların hər biri “*Əzmanın təğayyuru ilə əhkamın təğayyuru inkar edilə bilməz / zamanın dəyişməsi ilə əhkamın dəyişməsi inkar olunmaz*” qaydası əsasında şərtlərin gətirdiyi bəzi çətinlikləri aradan qaldırmaq üçün fitva siyasəti baxımından əhəmiyyət kəsb edən məsələdir. Ona görə də hər iki ehtimalın –bunun istər üç sayılması istərsə də bir sayılmasının- meydana gətirdiyi nəticələr nəzərə alınmalıdır. Məsələn, müasir dövrdə bir talaqın meydana gələcəyini qəbul etmək üç talaqın meydana gələcəyini qəbul etmə nəticəsində ortaya çıxacaq fəsad (məfsədət) baxımından daha azdır. Bu səbəblə bir talaqın meydana gələcəyi ictihadının daha tutarlı olacağı görünür.

Hz. Ömər in məsləhətə uyğun ictihadı ilə aldığı qərar da belədir. İmamların bu şəkildə fitva vermələrinin əsil səbəbi yenə Hz. Ömər in bu qərarıdır. Hz. Ömər in bu qərarı sonradan dinin qəti bir emri olaraq başa düşülmüşdür. Bunun üçün əshabi-kiramın verdikləri fitvalar hədislərin qabağına keçmiş, imamların görüşü də səhabələrin fitvaları ilə dəstəklənmişdir.

* Məsləhət, İslam Hüquq Nəzəriyyəsi baxımından ikinci dərəcəli dəlillərdən olub, lüğət olaraq mütləq mənfəət deməkdir. Termin olaraq isə, dinin məqsədlərinə uyğun olan bir şeyin mötəbər yaxud qadağan edildiyinə dair hər hansı bir dəlil də olmazsa hökmün ona bağlanması ilə mənfəət hasil olar və zərərlər uzaglaşdırılır. (Zeydan, e.ə.ə., s 236; Zuhayli, *Fikih Üsulu*, s 74.)

⁶³ Əbu Zəhra, e.ə.ə, s 309; Sayis, e.ə.ə., s 124; Quleysi, e.ə.ə., II, 89.

Mövzuya geniş perspektivdən baxmaq bu haqda fikir söyləyəcək kəsləri hər cəhətdən doğruya aparacaq yeganə yol olmuşdur. Unutmamaq lazımdır ki üləmanın əksəriyyətinə görə ictihad sahəsinə girən hər mövzuya həm əsli həm də fər'i dəlillər prizmasından baxış təməl prinsipdir. Zənnimizcə üç talaqın bir anda verilməsinin nəticəsi məsələsi də, məhz belə bir səyin məhsulu olmalıdır.

Resume

(The problem of becoming three divorces at the same time for İslamic sects)

To become three divorces at the same time is one of the disputatious subjects of Islam. This is the topic that what will be decision as legally if the man say to his wife “i divorced you tree times or more than”. Islamic Law's scholars have explained different opinions about decisions that appeared from this statement. Because of this, it will be very beneficial to investigate opinions of Hanafî, Shafî, Maliki, Caferi and Hanbali from our time's point of viwes.

İLƏHİYYAT FAKÜLTƏLƏRİNDƏ QURANIN QİRAƏTİNİN ÖYRƏDİLMƏSİNİN BƏZİ METODİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Mirniyaz Mürsəlov*

İlk ayəsi “Oxu”¹ əmrilə başlayan “Bilənlərlə bilməyənlər eyni olarmı?”² deyə buyuran müqəddəs kitabımız Qurani-Kərimin elmə verdiyi dəyər olduqca yüksəkdir. Allah Təala öz kitabında daim insanı düşünməyə, elm öyrənərək inkişaf etməyə təşviq etməkdədir. İnsanlara doğru yolu göstərən, çirkin əməllərdən uzaq olub, yaxşı işlər görməyi əmr edən, onlara Allah sevgisi, vətən sevgisi təlqin edən, bir sözlə gözəl əxlaqın qaynağı olan Qurani-Kərimin gənclərə öyrədilməsi çox əhəmiyyətlidir. Quranı öyrənmənin yolu onun qiraətinin öyrənilməsindən başlayır.

“Allah mənə bir müəllim olaraq göndərdi”³ hədisindən də görüldüyü kimi, böyük islam peyğəmbəri Həzrəti Məhəmməd (s.ə.s.) Allahın kamil dini olan islamı insanlara öyrətməklə yanaşı, Quranın qiraətinin ilk müəllimi də məhz özü olmuşdur. Həzrəti Peyğəmbər (s.ə.s.) Qurani-Kərimi vəhyin ona öyrətdiyi şəkildə oxumuşdur. Təfəkkürə imkan verəcək şəkildə, yavaş-yavaş, ifrat dərəcədə sürətdən uzaq, qəlbləri yumuşaldan, islama isindirici və meyletendirici bir üslub onun qiraətinin başlıca xüsusiyyətlərindəndir⁴.

Rəsulullah (s.ə.s.) Quranın təlimi zamanı iki üsul tətbiq etmişdir. Onlardan biri kitabət (yəni vəhyin yazılması), digəri isə müşafəhə (şifahi olaraq təlim), əzbərləmədir.

1. Kitabət (yəni vəhyin yazılması)

Həzrəti Peyğəmbər (s.ə.s.) Quranın qiraəti ilə yanaşı, onun yazılmasına da çox əhəmiyyət vermiş, nazil olan hər ayəni vəhy katiblərinə yazdırmış və

* Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Müəllimi.

¹ Ələq, 1.

² Zumər, 9.

³ İbn Macə, Sünən, Mükədd 17, (I. 83 229.71).

⁴ Necati Tetik, Kiraat İlminin Talimi, səh. 29.

həmin ayənin hansı surədə, hansı ayədən sonra yazılmalı olduğunu da bildirmişdir.⁵ Bununla da Qurani-Kərim dərilərin üzərinə, daşlara, kürək sümüklərinə, xurma ağaclarının qabıqlarına və başqa şeylərə yazılırdı.⁶ Yazılan ayələr Peyğəmbərə ərz olunur, əgər bir nöqsan olsaydı onu düzəldirdi.⁷ Rəsulullahın (s.ə.s.) nazil olan hər ayəni katiblərinə yazdırması Quranın öyrədilməsi və islam ümməti arasında yayılmasında böyük faydaları olmuşdur. Həzrəti Peyğəmbərin (s.ə.s.) vəfatından sonra Quranın cəm edilməsi işində yazılmış səhifələr mühüm rol oynamışdır. Buradan da aydın olur ki, Quranın qiraətinin öyrədilməsində yazının böyük əhəmiyyəti olmuşdur. Elə Allah Təala özü də Qurani “Kitab” deyər adlandırmaqla onun müqəddəs bir mətn kimi, yazılaraq mühafizə edilməsini buyurmuşdur.

2. Müşafəhə (şifahi olaraq təlim)

Həzrəti Peyğəmbər (s.ə.s.) Quranın təlimində kitabət üsulu ilə yanaşı, müşafəhə üsuluna da böyük əhəmiyyət vermişdir. Hətta müşafəhə üsulunu birinci planda tutduğu qeyd edilə bilər.

İlahi Kəlamın necə oxunuacağını Allah Təala öz Peyğəmbərinə vəhy mələyi Cəbrayıl əleyhissalam vasitəsiylə öyrətmişdir. Məşhur bir rəvayətə görə hər il Ramazan ayında Cəbrayıl əleyhissalam yer üzərinə enərək bütün Qurani (o günə qədər nazil olan hissəsini) Həzrəti Məhəmmədlə (s.ə.s.) oxuyar, onun mətni başdan-ayağa yenidən təkrar edilərdi. Yalnız Peyğəmbərimiz (s.ə.s.) vəfat etdiyi il bu hadisə iki dəfə təkrar olunmuşdur.⁸

Həzrəti Məhəmməd (s.ə.s.) müşafəhə yolu ilə Cəbrayıl əleyhissalamdan aldığı vəhyi, eyni yolla da ümmətinə öyrətmişdir. Allahın Rəsulunun vəhyi ümmətinə oxuyuş şəkli Quranın ona öyrətdiyi üsula uyğun olmuşdur. Aşağıdakı ayədə bunu açıq-aydın görmək mümkündür:

“İnsanlara aramla (yavaş-yavaş) oxuyasan deyər, Biz Qurani hissələrə ayırır (ayə-ayə, surə-surə) göndərdik...”⁹

İslam Peyğəmbəri Qurani ümmətinə həm səma, həm də ərz yolu ilə təlim etmişdir. Elə özü də səma yolu ilə Qurani Cəbrayıl əleyhissalamdan almış, öyrəndiyini ona ərz etmişdir. Cəbrayıl əleyhissalamın ona uyğuladığı təlim

⁵ Zərkeşi, əl-Burhan I. səh. 232.

⁶ Buxari, Səhih, Fədain 4, (VI.99).

⁷ M. Həmidullah, Qurani-Kərim tarixi (trc. M.S. Mutlu) səh. 43.

⁸ Buxari, Səhih, K.Fədain, 7 (VI.101).

⁹ İsrə 106.

üsulunu eyni şəkildə səhabələrinə tətbiq etmişdir. Nazil olan ayələri səhabələrinə oxuması səma üsulunu, səhabələrindən Quranı dinləməsi də ərz üsulunu tətbiq etdiyini göstərməkdədir. Hər iki üsulun tətbiqi zamanı istər fərdi, istərsə də toplu halda təlimlərin aparılması mümkündür.

Quranın qiraətinin öyrədilməsində ustadın ağzından dinləmək və ustadın tələbəni dinləməsi kimi iki üsul vardır. Bunlar səma və ərz üsullarıdır. Sonrakı dövrlərdə bu iki üsul birləşdirilərək yeni bir üsul ortaya atılmışdır ki, buna əda üsulu deyilir.

İndi isə, Quranın qiraətinin öyrədilməsində tətbiq edilən bu üsullar haqqında qısaca məlumat verək.

a) Səma üsulu

“Səma” lüğətdə eşitmək və dinləmək mənasını verir. İlk öncə Cəbrayıl əleyhissalam Quranı Allahdan almış və Məhəmməd (s.ə.s.) peyğəmbərə səma yolu ilə öyrətməmişdir.¹⁰ Səma üsulunun əsas xüsusiyyəti müəllim oxuyarkən tələbə ətrafla bütün əlaqəsini kəsməli və mütləq bir təslimiyyətlə müəllimini dinləməlidir. Quranın qiraətinin səma üsulu ilə tədrisi qeyd etdiyimiz kimi islamın ilk dövrlərində tətbiq edilmiş, sonralar səhabə, tabiun və ətbaut-tabiun dövrlərində də bu üsula geniş yer verilmişdir. Yeddinci qiraət imamı Kisai də qiraətin tədrisi zamanı bu üsuldən istifadə etmişdir.¹¹ Səma üsulu istər tələbələrə fərdi, istərsə də toplu halda tətbiq edilmişdir.

b) Ərz üsulu

“Ərz” lüğətdə bir şeyi bir kimsəyə göstərmək, izhar etmək mənalарını verir. Tələbənin oxuması müəllimin isə dinləməsi şəklində tətbiq edilən bu üsul da səma üsulu kimi Həzrət Peyğəmbərə (s.ə.s.) dayanmaqdadır.

Süyuti “Qiraəti müəllimə dinlətmək adəti Peyğəmbərin (s.ə.s.) hər il Ramazan ayında Quranı Cəbrayıl əleyhissalama ərz etməsinə dayandığını” deyir.¹² Bu üsulla Peyğəmbər (s.ə.s.) Quranın qiraətini Cəbrayıl əleyhissalama, səhabələr peyğəmbərə, tabiun səhabəyə, ətbaut-tabiun da tabiuna ərz etmiş və bu gün islam ümməti arasında bu üsul öz varlığını qoruyub saxlamışdır. Müəllimin tələbəni dinləməsi, əgər xətası varsa onu düzəltməsi ərz üsulunun əsas özəlliyidir. Buna hətta ərz üsulunun üstünlüyü

¹⁰ Zərqani, Mənahil I. səh. 48.

¹¹ İbn Cəzəri, Tayyibəton Nəşr (trc. Ali Osman Yüksel) səh. 172.

¹² Süyuti, əl-İtqan I. Səh. 99.

də demək mümkündür. Ərz üsulu da səma üsulu kimi tələbələrə həm fərdi, həm də toplu halda tətbiq edilmişdir.

c) Əda üsulu

“Əda” lüğətdə yerinə yetirmək mənasını verir. Əda üsulunun əsas xüsusiyyəti Quranın qiraəti zamanı müəllimin oxuduğu yeri ardınca tələbənin təkrar etməsidir.¹³ Bu üsulun üstünlüyü ondan ibarətdir ki, tələbə müəllimlə üz-üzə oturaraq onun oxuduğunu təkrar edir, əgər xətalı oxuyarsa müəllim dərhal onun xətasını düzəldir. Əslində bu, səma və ərz üsulunun bir yerdə tətbiq edilməsidir. Bu üsul Quranın qiraətini tələbələrə toplu olaraq öyrətmək üçün geniş imkan yaradır.

Bu gün ölkəmizdə Qurani-Kərimin qiraəti dini təmayüllü məktəblərdə və ilahiyyat fakültələrində öyrədilməkdədir. Biz indi Respublikamızdakı ilahiyyat fakültələrində Quranın qiraətinin öyrədilməsinin bəzi metodik xüsusiyyətlərindən danışacağıq. Yuxarıda deyilənlərdən də göründüyü kimi bu metodik xüsusiyyətlər Quranın peyğəmbərimizə öyrətdiyi üsluba və nazil olmasından bu günə qədər keçmiş olduğu təcrübəyə əsaslanır.

İlk öncə qeyd etmək lazımdır ki, Qurani-Kərim ilahi kitab olduğu üçün onun tədrisi digər dərslərdən fərqləndirilməlidir. Nəzərə alsaq ki, tələbələrımız ilahiyyat fakültələrinə qəbul olarkən, demək olar ki, onların böyük əksəriyyətinin Qurani-Kərimlə bağlı məlumatları sıfır bərabər olur, hər şeydən əvvəl onlarda bu fənnə qarşı həvəs və sevgi oyadılmalıdır. Buna görə də yeni qəbul olan tələbələrə, Peyğəmbərimizdən gələn hədislər işığında bu müqəddəs kitabın qiraətini öyrənib, onu başqalarına da öyrətməyin çox fəzilətli bir iş olması haqqında mütəmadi söhbətlər aparılır.

Ölkəmizdəki ilahiyyat fakültələrində “Qurani-Kərimin təcəvidi və qiraəti” adı altında keçilən bu dərslər tələbələrimizə dörd il boyunca tədris olunur. Qurani-Kərim ərəbcə olduğu üçün ilk olaraq tələbələrə bu dilin əlifbası, hərflərin yazılışı, tələffüzü (məxaricul-huruf) və xüsusiyyətləri (sifatul-huruf), bunun ardınca isə Qurani-Kərimdən seçilərək götürülmüş ayrı-ayrı kəlimələrin oxunuşu öyrədilir. I kursda əsasən surələrin əzbərlətdirilməsi və Təcəvid qaydalarının (Quranı doğru oxumaq üçün tətbiq edilən qaydalar) öyrədilməsi əğırlıq təşkil edir. Bu məqsədlə tələbələrə Quranın “namaz surələri” adlandırılan kiçik surələri əzbərlətdirilir. Bu zaman əda üsulundan

¹³ Əliyyul-Qari, əl-Minəhul-Fikriyyə, səh. 18.

geniş istifadə olunur. Yəni əzbərlənəcək surənin ayələrini öncə müəllim bir-bir oxuyur, ardınca isə tələbələr müəllimin oxuduğu hər ayəni təkrar edir. Surə bu şəkildə oxunduqdan sonra, tələbələrin hər biri ayrılıqda bu surəni yenidən oxuyur, əgər oxunuşlarında xəta varsa müəllim yerində onu düzəldir. Surələrin əzbərlətdirilməsi ilə yanaşı, Quranı düzgün oxumaq üçün tətbiq edilən Təcviq qaydaları tələbələrə izah edilir və mühazirə dəftərlərinə yazdırılır. Hər ay aparılan seminar dərslərində onların əzbərlədikləri surələr bir daha müəllim tərəfindən dinlənilir, əgər yenə də yalnız oxuyanlar varsa onların xətalı aradan qaldırılaraq qiymətləndirilir.

II, III, IV kurslarda yenə də müəyyən sürələrin əzbərləndirilməsi davam etdirilir, tələbələr I kursda nəzəri olaraq öyrəndikləri təcvid qaydalarını praktik şəkildə tətbiq edərək müəllimin nəzarəti altında Qurani-Kərimi üzündən oxumaqla başdan-sona (hər kursda iki yüz səhifə olmaq surətilə) xətm eləyirlər. Əzbər dərslərində həm səma, həm də ərz üsuluna, üzündən oxu dərslərində isə yalnız ərz üsuluna geniş yer verilir. Əzbər dərslərində müəllim əzbərlənəcək surəni öncə özü oxuyur, sonra bu surəni sinifdəki hər bir tələbəyə ayrılıqda oxutdurur. Üzündən oxu dərslərində isə tələbələr evdə, ev tapşırığı olaraq verilən bəlli səhifələr üzərində çalışır, dərstdə həmin səhifələri müəllim onlardan dinləyir, təcvid qaydalarının və kəlimələrin oxunuşunda edilən xətalı aradan qaldırır.

Təcrübə göstərir ki, ayələrin tərcüməsini öyrəndikdən sonra onları əzbərləmək daha asan və keyfiyyətli olur. Ona görə də tələbələrə əzbərləyəcəkləri surələrin öncə tərcümələrini oxumaları tövsiyə olunur. Bu tövsiyə həm də, gənc tələbələrin öz əxlaqi keyfiyyətlərini yüksəltmələri üçün ilahi kəlamdan bəhrələnmələri ümidilə olunur.

Qeyd etmək istəyirəm ki, Qurani-Kərimin qiraətinin tədrisi ilə məşğul olmaq insandan yüksək iman, böyük səbr, diqqət və fədakarlıq tələb edir. Bu mənada Qurani-Kərim müəllimi gördüyü işin müqabilində ilk olaraq Allahın rızasını düşünməlidir. Bundan başqa, tələbələrinə öz əxlaqi ilə nümunə olmalı, tələbələr arasında ədalət prinsipini gözləməli, tələbələrinə şəfqətlə davranmalı, dərş əsnasında etdiyi hərəkətləri nəzarət altında saxlamalı və ən önəmlisi isə tədrisi ilə məşğul olduğu elmin şərəfini qorumaqdır.

Ədəbiyyat

1. İbn Macə. əs-Sünən, təhqiq: Məhəmməd əl-Azami, Riyad 1984.
2. Necati Tetik, Kiraat İlminin Talimi, İstanbul 1990.
3. Zərkeşi, əl-Burhan fi ulumil-Quran, təhqiq: Məhəmməd əbul-Fazl, Beyrut tarixsiz.
4. Buxari, əl-Camius-Səhih, İstanbul 1979.
5. M. Hamidullah, Qurani-Kərim tarixi, tərcümə edən: M.S. Mutlu, İstanbul 1965.
6. Zərqani, Mənahilül-İrfan fi ulumil-Quran, Qahirə 1943.
7. Süyuti, əl-İtqan fi ulumil-Quran, Beyrut 1987.
8. Əli əl-Qari, Minəhül-fikriyyə, Qahirə 1890.
9. Qurani-Kərim, V.M.Məmmədəliyev və Z.M. Bünyadovun tərcüməsi 2006-cı il nəşri.
10. İbn Cəzəri, Tayyibətun Nəşr (trc. Ali Osman Yüksel) İstanbul 1996.

SUMMARY

In our country nowadays the Koran's reading is taught at schools with a religious bias and at theological faculties. On these faculties the teaching of this subject by the ways how the Koran was sent to Muhammed (s.a.s.) and further His passing them to His people is used. On teaching the Koran the Prophet (s.a.s.) used two methods of learning by heart: one was *kitabət* (i.e. writing of Call), but the other was *mushafaha* (oral teaching). The method *mushafaha* is widely taught at the faculties of theology. This method is divided into three parts: "Sama", "Arz" and "Ada". The lessons of the Koran's reading are taught by the methods of "Sama" and "Arz", but the method "Ada" is used at the reciting lessons.

QURANI-KƏRİMDƏ TƏĞLİB VƏ İLTİFAT SƏNƏTİ

Nəsrulla Naib oğlu Məmmədov

Çox böyük ədəbi irsə malik olan ərəb dili özünün üslub və ifadə tərzinə görə bir çox dillərdən irəli getmiş, bu dilin daşıyıcıları olan ərəblər hələ İslamın zühurundan öncə böyük mədəni irs yaratmağa nail olmuş və tarixdə malik olduqları dilin bəlağət və fəsahtə imkanlarına görə digər xalqlardan seçilmişlər. Uca Allah müqəddəs kitabı olan Qurani-Kərimi ərəb dilində nazil etməsilə bu dil ümumislam mədəniyyətinin ortaq ünsiyyət vasitəsinə çevrilməyə başlamış, şairlər, yazıçılar, filosoflar və digər elm sahələrinə məxsus alimlər bu dildə yazmağı və danışmağı özlərinə böyük şərəf hesab etmişlər.

Quranın nüzulundan sonra öyrənilməsinə böyük ehtiyac duyulan ərəb dili bu gün də tədqiqat obyektı olaraq qalmaqdadır. Ərəb dilinin qayda-qanunlarından bəhs edən hər bir tədqiqatçı üçün bu qaydaların Quranda necə əks olunduğunu öyrənmək bir zərurətə çevrilmişdir. Bu baxımdan Quranın filoloji tədqiqinə böyük ehtiyac duyulmaqdadır. Quranın dilçilik baxımından tədqiqi zamanı müxtəlif məsələlər meydana çıxır, alimlər fikirlərini əsaslandırmaqdan ötrü Quranın ayrı-ayrı ayələrinə müraciət etmək məcburiyyətində qalırlar. Qeyd etmək lazımdır ki, bu ilahi kitab ərəblərin bütün dil xüsusiyyətlərini özündə birləşdirir.

Quranın üslub baxımından tədqiqi də bu cəhətdən istisna deyildir. Quran üslubunun ən aparıcı qollarından birini də metateza (qəlb, çevrilmə) təşkil edir. bu ilahi kitab ərəb dilində nazil olunduğu üçün çox təbii ki, ona müraciət edərkən bu dilin normaları nəzərə alınır.

Bir çox alimlər metatezanı Quranın bəlağət sahəsinin bölmələrindən biri hesab etdikləri halda, digərləri onun bəlağətə aid olmadığını iddia edərək

onun Quran ayələrinin mənalara qarışıqlıq gətirməmək şərti ilə qəbul olunmasına tərəfdar olduqlarını bildirmişlər.¹

A. Metateza Quranı-Kərimdə müxtəlif formalarla və üsullarla təzahür etməkdədir. Bu yollardan biri də bir sözün digərlərindən üstün hesab edilməsi üsulu ilə ortaya çıxır ki, buna təğlib (تَغْلِيْب) sənəti deyilir. Təğlib hadisəsinin baş verməsini bu xüsurlarda görmək mümkündür.

1. Ümumilikdə ərəb dili və ədəbiyyatında rast gəlinədiyi və bu dilin normalarından biri kimi Quranı-Kərimdə də dil və qrammatik uzlaşma tələbləri baxımından müzəkkər cinsin müənnəsə nisbətən üstün tutulması özünü göstərməkdədir. Məsələn:

﴿وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾

“Günəşlə ay birləşəcəyi (hər ikisinin qərbdən çıxacağı, nurunun gedəcəyi) zaman-“ (əl-Qiyamə:9)

Bu ayədə "الشمس" (Günəş) kəlməsinin müənnəs olub, həm də əvvəl gəlməsinə baxmayaraq, üstünlük müzəkkərə verilmiş və fel də müzəkkərdə işlənmişdir. Başqa bir ayədə də:

﴿...وَكَاَنَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾

“...Və o (Məryəm) (Allahə) itaət edənlərdən oldu.” (ət-Təhrim:12) buyrulmaqdadır.

Bu ayədə də Məryəm kəlməsi müənnəs olduğu halda "من القانتين" (itaət edənlər) sözü müzəkkərdə işlədilmişdir. Buna oxşar başqa bir ayəni də misal göstərmək mümkündür:

﴿فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا أُمَّرَأَتَهُ كَاَنَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾

“Biz onu (Lutu) və ailəsini (həmçinin ona iman gətirənləri) xilas etdik. Yalnız övrəti (Vailə öz gizli küfrü səbəbilə) həlak oldu.” (əl-Əraf:83)

“Ət-Təhrim” surəsindəki "من القانتين" kəlməsinin seçilməsi təsadüfi deyildir. Belə ki, ümumilikdə, Allahə itaət edənlərin aparıcı hissəsinin kişilərdən olması səbəbilə, Allah təalanın Məryəm xanımı da ibadət və itaətdə bu dəstəyə aid etmək məqsədi güddüyünü ehtimal etmək olar.

Qurandakı bu cür nümunələr ancaq ərəb dilinin xüsusiyyətləri kimi göstərilə bilər.

Bir qrup alimlər də belə hesab edirlər ki, bu ayədə eleziya (həzf) hadisəsi baş vermişdir. Belə ki, Məryəm xanımın Musa (ə.) peyğəmbərin qardaşı

المبرد: ما اتفق لفظه واختلف معناه. ص. ۳۸۴¹

Harun (ə.) peyğəmbərin nəslindən olması səbəbilə, bu ayədə **من** kəlməsindən sonra bir **"القوم"** (qövm) sözü nəzərdə tutulmuşdur. Lakin bu kəlmə həsf edilmişdir.²

2. Digər bir üsul birinci şəxsin ikinci şəxsdən, ikinci şəxsin də üçüncü şəxsdən üstün tutulmasıdır. Necə ki, ərəblər deyirlər: **أنا وزيد فعلنا، وأنت وزيد** "تفعّلان" – "Mən və Zeyd etdik. Sən və Zeyd etdiniz." Allah təala Qurani-kərimdə buyurur:

اٰبْنٰكُمْ لَتَأْتُوْنَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُوْنِ النِّسَاءِ ۚ بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ ﴿٥٥﴾

"Siz qadınları qoyub şəhvətlə kişilərin yanınımı (üstünəmi) gedirsiniz?

Həqiqətən, siz cahil bir tayfasınız!" (ən-Nəml:55)

Bu ayədə **"قوم"** (tayfa,qövm) kəlməsi üçüncü şəxsə (qaib) olduğu halda **"تجهلون"** sözü **"انتم"** əvəzliyi ilə şəxsə uzlaşdırılmışdır. Bu qəbildən digər bir misala müraciət edək:

اَفَاَسْتَقِمَّ كَمَا اُمِرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا اِنَّهٗ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ ﴿١١٢﴾

"(Ya Məhəmməd!) Sənə əmr edildiyi kimi, düz (yolda) ol. Səninlə birlikdə iman gətirənlər (tövbə edib ardınca gedənlər) də düz (yolda) olsunlar. (Allahın əmrlərini pozub) həddi aşmayın, çünki O sizin nə etdiklərinizi görəndir!" (Hud:112)

Bu ayədə də ikinci şəxs- **"فاستقم"** (düz yolda ol), üçüncü şəxs olan **من** kəlməsindən üstün hesab edilir. Əz-Zəməxşərinin fikrincə bu ayədə nəzərdə tutulan mənə əslində belədir: **"فاستقم كما امرت وليستقم كذلك من تاب معك"** - "Sənə əmr edildiyi kimi düz yolda ol və səninlə birlikdə iman gətirənlər də qoy düz yolda olsunlar."³

3. Bu cür üsullardan biri də ağıl sahibi insanın, ərəb dilində uzlaşma tələblərinə uyğun olaraq digər varlıqlardan üstün hesab edilməsidir. Qurani-kərimdən gətirdiyimiz misallara müraciət etməzdən öncə, ərəblərin dilindən örnək gətirmək yerinə düşər. Belə ki, ərəblər Allahın hər şeyə qüdrəti çatdığını bildirməkdən ötrü belə deyirlər.

"خلق الله الناس والانعام ورزقهم."

"Allah insanları və heyvanları yaratdı və onların ruzisini verdi."

عبد الفتاح احمد. التأويل النحوي في القرآن الكريم م I ص. ٥١٢

الزمخشري: الكشاف م 2 ص ٢١٩

Buradakı هم əvəzliyi insanlara üstünlük verildiyi üçün işlədilməsinə baxmayaraq, həm insanları, həm də heyvanları nəzərdə tutur. İndi isə Qurana müraciət edək:

اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّنْ مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلٰى بَطْنِهٖ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلٰى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلٰى اَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ﴿٤٥﴾

“Allah hər canlıyı bir sudan (nüftədən) yaratmışdır. Onların bəzisi qarnı üstə sürünür, bəzisi iki, bəzisi isə dörd ayaq üstündə gəzir. Allah istədiyini yaradır. Həqiqətən, Allah hər şeyə qadirdir.” (ən-Nur:45)

Bu ayədə ümumi şəkildə bütün canlıların xəlf olunmasından söhbət getdiyi halda, sonradan "فمنهم" (onlardan) kəlməsi ilə onların xüsusiyyətləri sadalanaraq ərəb dilinin daşdığı xüsusiyyətlərə görə insanlara üstünlük verilir.

Digər bir misal:

ا ... اِنِّیْ رَاٰیْتُ اَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَاٰیْتُهُمْ لِیْ سَاجِدِیْنَ ﴿١٢﴾

“...Mən (yuxuda) on bir ulduz və Günəşlə Ayı gördüm. Gördüm ki, onlar mənə səcdə (təzim) edirlər.” (Yusif:4)

Məlum olduğu kimi ulduzlar da, günəş də, ay da cansız varlıqlar olduğu üçün qrammatik uzlaşma tələblərinə əsasən tək müənnəs olaraq qəbul edilir. Ərəb dili və ədəbiyyatında təsadüf olunduğu kimi bu ayədə də uzlaşma cəm müzəkkərdə, yəni insanlara aid şəkildə verilmişdir. Fikrimizcə, bu ayədəki "اِحْدَ عَشَرَ كَوْكَبًا" ifadəsi Yusif (ə.) peyğəmbərin qardaşlarını bildirdiyi üçün canlı olaraq nəzərdə tutulmuş və buna görə də "رَاٰیْتُهُمْ لِیْ سَاجِدِیْنَ" (Gördüm ki, onlar mənə səcdə (təzim) edirlər.) cümləsindən istifadə edilərək ərəb dilində rastlanan bir hal kimi uzlaşma zamanı insan bildirən sözlərə üstünlük verilmişdir.

Bəzi hallarda da, əksinə digər varlıqların uzlaşması zamanı hazırkı nəhv qaydaları xaricində olan normalardan istifadə olunur ki, bu da Quranın ilahi bir üsluba malik olması ilə bağlı olan məsələdir.

B. Metatezanın Quranda təzahür formalarından biri də iltifat (التفات) hadisəsidir. Ərəb dilçiliyində dinləyicini yormamaqdan ötrü bir üslubdan digərinə, bir haldan digərinə keçməyə iltifat deyilir. Bu üslub özünü Qurani-kərimdə tam dolğunluğu ilə göstərməkdədir. Allah təala dinləyicini yormamaq və bezdirməməkdən ötrü bəzən bir şəxsdən (birinci, ikinci və üçüncü) digərinə, feldən məsdərə, sifətdən məfula və s. keçməklə ayələri

daha maraqlı, daha yaddaqalan və daha anlaşıqlı edir. Qurani-kərimdə bu hadisə aşağıdakı şəkillərdə təzahür edir.

1. Birinci şəxsdən ikinci şəxsə keçmək:

Allah təala birinci şəxsdən söhbət açarkən, mənənin ümumiyyətlə bütün insanlara aid olduğunu bildirmək və hamının bu işdə öz payı olduğunu hiss etdirməkdən ötrü ikinci şəxs cəmə müraciət edir:

﴿وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

“(Antakiyalılar Həbib Nəccardan – Sən bu elçilərə tabe olmusanmı- deyə soruşanda – dedi:) Axı mən niyə mənəni yaradana ibadət etməməliyəm?! Siz də (qiyamət günü) Onun hüzuruna qaytarılacaqsınız!” (Yasin:22)

Əslində, bu ayədə "وَالِيهِ أَرْجِعْ" – (“Onun hüzuruna qaytarılacağam”) nəzərdə tutulmuşdur. Lakin o, bununla təkcə özünü deyil, qövminü də nəsihət etmək məqsədini güddüyündən, onları Allahdan qorxmağa və Ona ibadət etməyə çağırdığına görə, məhz "تَرْجَعُونَ" (qaytarılacaqsınız) kəlməsindən istifadə etmişdir. İnsanlar onu (Həbib Nəccarı) Allahdan başqasına ibadət etməyə çağırdığı halda o: “Axı mən niyə yaradanıma ibadət etməyim?! Siz də Onun hüzuruna qaytarılacaqsınız!”-deyir. Bu cür dəlilləri gətirməklə Allah təala həm insanları dəvət edir, həm də bu ilahi kitabın ayələri daxilində bu cür keçidlərdən istifadə edərək mənəni qüvvələndirməklə yanaşı, insanı yora biləcək və ağırlıq gətirə biləcək halları aradan qaldırır.

2. Birinci şəxsdən üçüncü şəxsə keçmək:

Bəzi hallarda Qurani-kərimdə ilahi kəlamın gücünü artırmaq və onu daha da bəlağətli etmək məqsədilə Uca Allah birinci şəxsdən üçüncüyə keçməyə üstünlük verir.

﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾

“(Ya Peyğəmbər!) Həqiqətən, Biz Sənə Kövsər (Cənnətdəki Kövsər irmağını və ya bol nemət, yaxud Quran, peyğəmbərlik) bəxş etdik! Ona görə də (bu nemətlərə şükr edərək) Rəbbin üçün namaz qıl və qurban kəs!” (əl-Kövsər:1-2)

Ayədən göründüyü kimi Allah təala burada "لَنَا" (Bizim üçün) deyil, məhz "لِرَبِّكَ" (Rəbbin üçün) ifadəsindən istifadə etmişdir. Beləliklə də, Allah təala namaz qılmağın və qurban kəsməyin məhz Aləmlərin Rəbbi üçün olduğunu vurğulamış, itaət və ibadətin yalnız Ona edilməsinin vacibliyini bildirmişdir.

Və ya:

اِفِيهَا يُفَرِّقُ كُلُّ اَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿٦٠﴾ اَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا اِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿٦١﴾ اَرْحَمَةً
مِّنْ رَبِّكَ اِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٦٢﴾

“Hər bir hikmətli (yaxud dəyişilməsi mümkün olmayan) iş o gecə hökm (ayırd) olunur – Dərgahımızdan bir buyuruq olaraq! Həqiqətən, (peyğəmbərləri) Biz göndəririk -Sənin Rəbbindən (bəndələrə) bir mərhəmət olaraq (ya Peyğəmbər!). Şübhəsiz ki, O (hər şeyi) eşidəndir, (hər şeyi) biləndir.” (əd-Duxan:4-6)

Bu ayədə də Allah təala “Biz göndərdik” (birinci şəxsdə) dediyi halda, sonradan O, (hər şeyi) eşidəndir, (hər şeyi) biləndir – cümləsi ilə üçüncü şəxsə keçərək mənanı zəhnlərdə möhkəmləndirir.⁴

3. İkinci şəxsdən üçüncüyə keçmək:

Bununla bağlı ayələrə müraciət edək. Məsələn:

ا...حَتَّىٰ اِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم

“...Siz gəmidə olduğunuz, gəmilər gözəl bir külək vasitəsilə içərisində olanları apardığı ... vaxt...” (Yunus:22)-məalındakı ayədə "كنتم" - (ikinci şəxs) kəlməsindən "بهم" (üçüncü şəxs) kəlməsinə bir keçid vardır. Digər ayələrə nəzər salaq:

اَدْخُلُوا الْجَنَّةَ اَنْتُمْ وَاَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ ﴿٧٠﴾
يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِّنْ ذَهَبٍ وَّاُكْوَابٍ فِيْهَا وَفِيْهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْاَنْفُسُ وَتَلَذُّ
الْاَعْيُنُ وَاَنْتُمْ فِيْهَا خَالِدُونَ ﴿٧١﴾

“Siz də, zövcələriniz də sevinc içində Cənnətə daxil olun! (Cənnətdə) onlar üçün qızıl təstlər və qədəhlər içində (yemək-ichmək) dolandırılacaqdır. Orada onların ürəkləri istəyən və gözlərini oxşayan hər şey olacaqdır. Siz orada əbədi qalacaqsınız!” (əz-Zuxruf:70-71)

Bu iki ayədə Allah təala əvvəl “siz də, zövcələriniz də” deyərək ikinci şəxsdən üçüncüyə keçir, sonra yenidən üçüncü şəxsdən ikinciye keçməklə buradakı bəlağəti kifayət qədər artıraraq mənanı qüvvətləndirir.

Bu cür misalların sayını artırmaq olar:

ا...وَمَا وَاْتَيْتُم مِّنْ زَكٰوةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ ﴿٣٩﴾

“...Allah rızasını diləyərək verdiyiniz sədəqə (zəkat) isə belə deyildir. Bunu edənlər (dünyada mallarının bərəkətini, axirətdə isə öz mükafatlarını) qat-qat artırırlardır!” (ər-Rum:39)

⁴ الزركشي: البرهان في علوم القرآن م III ص ٣٦٥

Və ya:

﴿٧٠﴾ ...وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّشِدُونَ

“(Allah) küfrə, iftətdən çıxmağa və (Allaha) asi olmağa qarşı sizdə nifrət oyatmışdır. Məhz belələri (bu xislət sahibləri) doğru yolda olanlardır!” (əl-Hucurat:7)

Bu ayədə də ikinci şəxsdən söhbət getdiyi halda, ayənin sonunda üçüncü şəxsə bir keçid hiss olunur.

4. Üçüncü şəxsdən birinci şəxsə keçmək:

Bununla bağlı olan misallara müraciət edək:

﴿١٠٠﴾ اسْبُحْنَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِّنْ فَايْتِنَا أَنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

“Bəzi ayələrimizi göstərmək üçün bəndəsini (peyğəmbər əleyhissəlamı) bir gecə (Məkkədəki) Məscidülhəramdan ətrafını mübarək etdiyimiz (bərəkət verdiğimiz) Məscidüləqsaya (Beytülmuqəddəsə) aparan Allah pak və müqəddəsdir. O, doğrudan da, (hər şeyi) eşidəndir, görəndir”(əl-İsra:1) Ayədə-“أسرى بعبده ليلًا” “bəndəsini gecə vaxtı apardı” - üçüncü şəxsə işləndiyi halda,sonradan Allah təala:- “باركنا حوله” “Ətrafını mübarək etdik”-deməklə birinci şəxsə keçir.

Və ya:

﴿١٢٠﴾ ...وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا ...

“...O, (Allah) hər bir göyün işini özünə vəhy edib bildirdi. Biz aşağı göyü (dünya səmasını) qəndillərlə (ulduzlarla) bəzədik...” (Fussilat:12)

Bu ayədə də eyni şəkildə“O,(Allah)hər bir göyün işini özünə vəhy edib bildirdi”-cümləsi ilə üçüncü şəxsdən söhbət getdiyi halda, “Biz aşağı göyü(dünya səmasını) qəndillərlə (ulduzlarla) bəzədik deməklə birinci şəxsə bir keçid görünür.”

﴿٢٧﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا ...

“(Ya Peyğəmbər!) Məgər Allahın göydən bir yağmur yağdırdığını görmürsənmi?! Sonra biz onunla növbənöv meyvələr yetişdirdik...” (Fatir:27)

Bu ayədə انزل feli üçüncü şəxsə olduğu halda, فخرجنا feli birinci şəxsə işlədilmişdir.

Digər ayələrdə də bu cür keçidlərin şahidi olmaq mümkündür:

﴿١٠٠﴾ أَلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتَّىٰ

“O (böyük Allah) ki, yer üzünü sizin üçün döşəmiş (döşək etmiş) orada sizin üçün yollar salmış, göydən yağmur yağdırmışdır. Biz o yağmurla növbənöv bitkilərdən cütlər yetişdirmişik” (Taha:53)

Ayədə“O(böyük Allah) ki, yer üzünü sizin üçün döşəmiş (döşək etmiş) orada sizin üçün yollar salmış, göydən yağmur yağdırmışdır”-deməklə üçüncü şəxs bildirildiyi halda“Biz o yağmurla növbənöv bitkilərdən cütlər yetişdirmişik” deməklə isə birinci şəxsə keçilir.

5. Üçüncü şəxsdən ikinci şəxsə keçmək:

Quranda bununla bağlı çoxlu misallar mövcuddur.Məsələn:

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ ﴿١﴾ اَلْقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا اَدَا ﴿٢﴾

“(Müşriklər:) “Rəhman Özünə övlad götürmüşdür!”-dedilər. Siz, doğrudan da, olduqca pis bir şey etdiniz (çox böyük-böyük danışdınız!)” (Məryəm:88-89)

Ayədən göründüyü kimi Allah təala "لَقَدْ جِئْتُمْ" deyil, məhz "لَقَدْ جِئْتُمْ" deyərək üçüncü şəxsdən ikinciyə keçməklə, ayəni dinləyənlər üçün bir rahatlıq yaratmaqla ayənin bəlağət və fəsahtətini daha da artırır.

Bu cür misalların sayını artırmaq mümkündür. Tədqiqatın həcmi imkan vermədiyindən bununla kifayətlənirik.

Görəsən,Qurandakı bu iltifat hadisəsinin məramı nədir,nədən ötrü işlənmişdir və nə kimi faydaları vardır?

Qeyd etmək lazımdır ki,Qurandakı bir vəziyyətdən digərinə keçmənin (əl-iltifatın) müxtəlif faydaları vardır. Onun ümumi faydalarından biri, oxucunu və dinləyicini yormamaqdan ötrü, onun diqqətini Quran ayələrinə daha möhkəm cəlb etməkdən ötrü bir üslubdan digərinə keçmək yolu ilə rahatlıq yaratmaqdır. Əksər alimlərin fikri belədir ki, əgər söhbət sona qədər eyni bir üslubda davam edirsə, bu yeknəsəqliyə səbəb olur və ətrafdakıları yormağa başlayır.⁵ Lakin bununla yanaşı, Uca Allah bəlağət və fəsahtəti qorumaqla bəzən vahid üslubdan istifadə etməklə ayələrini insanlara bildirir. Bu hal da yalnız ilahi kəlamda özünü tam dolğunluğu ilə göstərməkdədir.⁶

Məsələn:

اِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالْقَنَاتِ
وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ

⁵ شمس الدين ابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير م II ص ٢١٩

⁶ ابو جعفر بن الزبير : صلة الصلة. ص ٨٧

وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّالِحِينَ وَالصَّالِحَاتِ وَالْحَافِظِينَ فِرُوجَهُمْ
وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا
عَظِيمًا ﴿٣٥﴾

“Həqiqətən, Allah məhz müsəlman kişilər və qadınlar, mömin kişilər və qadınlar, (Allaha) müti kişilər və qadınlar, doğrudanışan kişilər və qadınlar, səbirli kişilər və qadınlar, təvazökar (yalnız Allah qarşısında kiçilən) kişilər və qadınlar, ayıb yerlərini (zinadan) qoruyub saxlayan kişilər və qadınlar, və Allahı çox zikr edən kişilər və qadınlar üçün (axirətdə) məğfirət (bağışlanma) və böyük bir mükafat (Cənnət) hazırlamışdır!” (əl-Əzhab:35)

Bu ayədə on qrup adam xatırlanır və hamısı da bir üslub daxilində qeyd olunur.

Qurandakı bir vəziyyətdən digərinə keçmənin xüsusi faydalarına gəldikdə, bu, üslubun özünün dəyişilməsi ilə əlaqədar olaraq müxtəlif cür ola bilər.

Onlardan bir neçəsini qeyd edə bilərik:

a) (İkinci şəxsi) təzim etmək istədikdə:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾

“Həmd (şükür və tərif) olsun Allaha, aləmlərin Rəbbinə” (əl-Fatihə:2)

Göründüyü kimi Allaha həmd üçüncü şəxsə göstərilir. Daha sonra, beşinci ayədə isə –

اَيُّهَاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾

“Biz yalnız Sənə ibadət edirik və yalnız Səndən kömək diləyirik” (əl-Fatihə:5). Surənin sonuna qədər bu üslub özünü göstərməkdədir. Bu ayədə sanki bir əxlaq və ədəb normalarına riayət etmə nəzərə çarpır. Ayədə ikinci şəxs təzim olunur.

b) Bir məsələyə diqqəti yönəltmək:

اَوْ مَالِيْ لَا اَعْبُدُ اِلٰهَ اِلَّاكَ فَاَطِيعْ اَمْرًا وَاِيَّاهُ تَرْجِعُوْنَ ﴿٢٢﴾

“Axı mən niyə məni yaradana ibadət etməməliyəm?! Siz də (qiyamət günü) Onun hüzuruna qaytarılacaqsınız!” (Yasin:22)

Əslində, bu ayədən məna – (وما لكم لا تعبدون الذي فطرکم) – “Sizi yaradana niyə ibadət etməməlisiniz?!”-deməkdir. Lakin o şəxs, sanki özünə nəsihət vermiş kimi müraciət edir, əslində isə o, həmin şəxslərə özünün ibadət etməyindən danışarkən onları nəzərdə tutur və özünə istədiyini onlar üçün də arzuladığını izhar edir. Bildirilir ki, "وَالِيْهِ تَرْجِعُوْنَ" – “Onun hüzuruna qaytarılacaqsınız!” Daha sonrakı ayədə isə –

...وَأَمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُون ﴿٢٥﴾

“Həqiqətən, mən sizə Rəbbinizə iman gətirdim. Məni eşidin!” (Yasin:25) deyərək onların diqqətini Allaha ibadət etməyə yönəldir.

ç) **Mənanı insanın zəhninə yerləşdirmək:**

إِنَّمَا يُفَرِّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿٢٦﴾ أَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿٢٧﴾ أَرْحَمَةٌ مِّنْ رَّبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٢٨﴾

“Hər bir hikmətli (yaxud dəyişilməsi mümkün olmayan) iş o gecə hökm (ayırd) olunur – Dərgahımızdan bir buyuruq olaraq! Həqiqətən, (peyğəmbərləri) Biz göndərdik – Sənin Rəbbindən (bəndələrə) bir mərhəmət olaraq (ya Peyğəmbər!). Şübhəsiz ki, O (hər şeyi) eşidəndir, (hər şeyi) biləndir!” (əd-Duxan:4-6)

Əslində nəzərdə tutulan məna: (إنا مرسلين رحمة منا) “Bizdən (bəndələrə) bir mərhəmət olaraq” – kimi qəbul edilir. "رب" sözü mərhəmət mənasını tamamilə ehtiva etdiyindən burada "من" deyil, "من ربك" ifadəsi işlədilmişdir. Əz-Zərkəşinin fikrinə görə isə, Allah təala Məhəmməd (s.) peyğəmbəri xüsusi şəkildə qeyd etmək üçün bu ayədə "من ربك" ifadəsini işlətməmişdir.⁷

d) **Bir işin yerinə yetirilməsinin yalnız Allaha məxsus olmasını bildirmək:**

وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَثَبِيرُ سَحَابٍ فَسُقْنِيهِ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ النُّشُورُ ﴿٢٩﴾

“Buludları hərəkətə gətirən küləkləri Allahdır göndərən! Biz (o buludları) quru (ölü) bir məmləkətə tərəf qovub öldükdən sonra torpağı onunla diril-dirik. (Ölüləri) diriltmək də belədir!” (Fətir:9)

Bu ayədə buludları qovmağın və torpağı diriltməyin yalnız Uca Allaha aid bir xüsusiyyət olduğu üçüncü şəxsdən birinci şəxsə keçməklə vurğulanır.

e) **Bir məsələyə diqqəti cəlb etmək:**

إِنَّمَا أَسْتَوِي إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ أَلْتَبَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿٣٠﴾ أَفَقَضْنَهُنَّ سَبْعَ سَمِيَّاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٣١﴾

“Sonra Allah tüstü (duman, yerdən qalxan buxar) halında olan göyə üz tutdu (göyü yaratmaq, qərarına gəldi). Ona (göyə) və yerə belə buyurdu: “İstər-istəməz vücuda gəlin!” Onlar da: “İstəyərək (Allahın əmrinə itaət

الزركشي: البرهان في علوم القرآن. م. III. ص. ٣٧٩

edərək) vücuda gəldik!”-deyə cavab verdilər. Allah onları (səmaları) yeddi (qat) göy olaraq iki gündə əmələ gətirdi. O, hər bir göyün işini özünə vəhy edib bildirdi. Biz aşağı göyü (dünya səmasını) qəndillərlə (ulduzlarla) bəzədik və (onu şeytanlardan, hər cür bələdan) hifz etdik. Bu, yenilməz qüvvət sahibi olan (hər şeyi) bilən Allahın təqdiridir (əzəli hökmü, qanunudur)!” (Fussilət:11-12)

Bu ayədə də Allah təala Özünə diqqət və marağı artırmaqdan ötrü üçüncü şəxsdən – "فضاهم" və "وأوحى" kəlmələrindən "وزينا السماء الدنيا" ifadəsinə keçərək ayenin bəlağət və fəsahtətini daha da artırır.

Bu cür misalların sayını artırmaq olardı, lakin tədqiqatın həcmi buna imkan vermədiyindən mövzunu tamamlamaq məcburiyyətindəyik!

Quranda təğlib və iltifat hadisəsi ilə bağlı apardığımız araşdırmalar aşağıdakı nəticələrə gəlməyə imkan verir:

-İlahi bir kitab olan Qurani-kərim ərəb dilinin xüsusiyyətlərini ən gözəl şəkildə ehtiva etməkdədir.

- Ərəb dilində nazil edildiyi üçün Quran digər normalarla yanaşı təğlib və iltifat üsulundan da yüksək formada istifadə edərək mənaları və hökmləri bəşəriyyətə fəvqəladə bəlağət və fəsahtətlə çatdırır.

-Quran, hökmləri insanlara çatdırmaqdan ötrü ərəb dili normalarından geniş istifadə etməklə yanaşı həmin normaları qoruyur, cəmiyyətin əsrlərdən bəri istifadə etdiyi üslub və formalara ilahi məna qatmaqla onu son dərəcə anlaşıqlı şəkllə salır.

-Quranda uzlaşma baxımından bir cinsin digərindən üstün hesab edilməsi ümumilikdə ərəb dili normalarından irəli gəlir. Belə ki, bu dildə uzlaşma prinsiplərinə uyğun olaraq bəzən qrammatik cəhətdən müzəkkər cins müənnəsdən üstün hesab olunur.

-Qurada iltifat hadisəsi ilə bir üslubdan digərinə, bir haldan digərinə, bir şəxsdən digərinə, feldən məsdərə, sifətdən məfula və s.keçməklə ayələr daha yaddaqalan bir vəziyyətə gətirilir, yoruculuq aradan qaldırılır, yeknəsəkliyə yol verilmir.

-İltifat vasitəsilə təzim müxtəlif məsələlərə diqqəti yönəltmək, mənani insanların zehnlərinə yaxşıca yerləşdirmək, uca Allahın hər şeyə qadir olduğunu vurğulamaq, müxtəlif məsələlərə diqqəti cəlb etmək və s. kimi ən ümdə və əhəmiyyətli məqamlar ön plana çəkilir.

ƏDƏBİYYAT

- (۱) البرد: ما اتفق لفظه و اختلف معناه.
- (۲) عبد الفتاح احمد: التأويل النحوى في القرآن الكريم
- (۳) الزمخشري: الكشاف.
- (۴) الزركشي: البرهان في علوم القرآن
- (۵) ابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير
- (۶) ابو جعفر بن الزبير: اساليب القرآن
- (۷) ابراهيم السامرائي صلة الصلة
- (۸) السيوطي الاتقان في علوم القرآن
- (۹) : سيد قطب
- التصوير الفني في القرآن
- (۱۰) العكبري التبيان في اعراب القرآن
- (۱۱) محمد بن عبد الله بن محمود: الكفاية في الفحو
- (۱۲) الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن
- (۱۳) البخاري: صحيح البخاري
- (۱۴) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم

XÜLASƏ

Məqalə, ümumilikdə ərəb dilində, xüsusilə də Quranda tez-tez təsadüf olunan təqlib (bir sözün digərindən üstün hesab edilməsi) və iltifat (bir vəziyyətdən digərinə keçmə) hadisəsinə həsr edilmişdir. Qeyd olunur ki, ərəb dilində kişi cinsinə üstünlük verildiyi kimi, Quranda da bu hal özünü göstərir. Bundan başqa, Quranda bugünkü qrammatika normalarından yüksəkdə duran üslub tələblərinə uyğun olaraq bir şəxsdən digərinə keçməklə məna gücləndirilir, sözün qüdrəti artırılır. Müəllif bildirir ki, bu kimi halların Quranda mövcud olması bu ilahi kitabın bəlağətini bir qədər də artırır, onun yeknəsəklik və yoruculuqdan uzaq olduğunu təsdiq edir.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена явлениям таглиба (преобладание одного слова над другим) и илтифата (переход из одного состояния в другое), которые часто встречаются в арабском языке, в целом, и в Коране, в частности. Отмечается, что, как и в арабском языке, в Коране предпочтение отдается мужскому роду. Кроме того, в Коране, в соответствии со стилистическими требованиями, стоящими выше сегодняшних грамматических норм, с переходом из одного лица в другое, усиливается значение, увеличивается мощь слова. Автор сообщает, что наличие подобных моментов в Коране еще более усиливает красноречие этой божественной книги, подтверждает, что она далека от однообразия и изнурительности.

RESUME

Article is devoted to the phenomena of taglib(prevalence of one word over another) and iltifat (transition from one condition in another) which often meet in the Arabian language, as a whole, and in the Koran, in particular. It is marked, that, as well as in the Arabian language, in the Koran the preference is given a masculine gender. Besides in the Koran, in conformity with the stylistic requirements costing above today's grammatic norms, with transition from one person in another, value amplifies, power of a word increases. The author informs, that presence of the similar moments in the Koran even more strengthens eloquence of this divine book, confirms, that it is far from monotony and tiresomeness.

AZƏRBAYCAN'DA XƏT SƏNƏTİ VƏ ONUN ÇAĞDAŞ NUMAYƏNDƏLƏRİ

Nailə Süleymanova¹

Qur'ani-kərim yer üzünə nazil olduqdan sonra bir sıra dini elmlər ilə yanaşı sənətlər də ortaya çıxmağa başlamışdır. Bu sənətlər islam mədəniyyətinin nümunələri kimi əsrlər boyu inkişaf etmiş, rəngarəngliyini artırmış və insanlar tərəfindən sevilərək öyrənilmiş və öyrədilmişdir. Belə sənətlərdən biri ərəb yazısının gözəl bir üslubda köçürülməsi ilə məşğul olan xəttatlıq sənətidir. Xəttatlıq ərəb yazısı üzərində yaranmış və inkişaf etmişdir.

Ən qədim müsəlman müəlliflərindən biri olan əl-Bəlazurinin (v. 892) verdiyi məlumata görə ərəb əlifbası Tay qəbiləsindən olan Muramir ibn Mürrə, Əsləm bin Sidrə və Əmr bin Cədrə adlı üç nəfər tərəfindən süryani əlifbasından edilərək hazırlanmışlar. Oxuyub-yazmaq isə Məkkəyə Dümətul-Cəndəlli Bışr bin Əbdül-Məlik bin Əbdül-Cinnə tərəfindən gətirildiyi rəvayət edilir. İslam dininin yer üzündə bərqərar olduğu dövrdə isə Məkkədə cəmi 17 nəfərin oxuyub yazdığı haqqında məlumatlar var. (1,24)

Xəttatlığın yaranması ərəb dilində ilk yazılı mətn sayılan Qur'ani-kərimin köçürülməsi ilə başlamışdır. İslam ərəb yazısının zərurətliyini artırmış, onun inkişaf və istifadə sahələrinin genişləndirmişdir. Vəhyilərin, daha sonralar isə Həzrət Məhəmmədin (s.) hədislərinin yazılması müsəlmanlar tərəfindən sevilən bir işə çevrilmişdi. Həmçinin Həzrəti Peyqəmbər islam dövlətinin başçısı kimi zəkat gəlirlərini, qənimətləri, müharibələrdə iştirak etmək istəyənlərin adlarını qeyd etməyi əmr etmişdi. Qur'ani-kərimin bəyanına görə (Bəqərə surəsi, 282 ayə) bütün borclar yazıya köçürülərək sənədləşdirilməli idi.

Həzrəti Məhəmməd (s.) müsəlmanların yazma-oxuma işinə çox diqqət edirdi. Bəzi mənbələrdə onun yazı yazma ədəbinə və "bismilləh"dəki

¹ AMEA M.Füzuli Adına Əlyazmalar İnstitutu Ərəb Dilli Əlyazmalar Şöbəsinin Elmi İşçisi

hərflərin yazılış şəkli və tərzinə dair tövsiyələri haqqında məlumatlar vardır. Bununla yanaşı Peyqəmbər Mədinədə müsəlmanlara oxuma-yazma öyrədən əsirlərin əsrlərlikdən azad edilməsi haqqında əmr vermişdi. Beləliklə isə Mədinə xəttatlığın ilk mərkəzinə çevrildi (1,26).

Həzrəti Məhəmmədin (s.) vəfatında sonra səhabələr hədislərlə yanaşı, Peyğəmbərin həyatını, onun fiquhi görüşlərini, iştirak etdiyi müharibələri qələmə alırdılar. İslam aləmində ilk əsərlərin yazıldığı tabiin dövründə isə bir çox islam alimləri onların yazdıqları məlumatlardan istifadə edərək islam tarixi, fiqh , hədis elmi haqqında dəyərli əsərlər yazmışlar. Bu əsərlərin üzünün dəfələrlə köçürülməsi ilə əlaqədar islam aləmində əlyazma kitab mədəniyyəti yaranmışdır. Əlyazma kitab mədəniyyəti sayəsində isə bir sıra yeni sənət növləri ortaya çıxmışdır. Belə ki, əlyazma əsərlərin nüsxələrini çoxaltmaq üçün katib ilə yanaşı xəttat, rəssam, müzəhib, cildçilərin də əməyindən istifadə edilirdi. Xəttatlıq sənəti əsasən bir fənn kimi mədrəsələrdə tədris edilirdi. Lakin bu sənətə yiyələnmək üçün ancaq savadlı olmaq yetərli deyildir. Xəttatlıq böyük səbr, bacarıq və diqqət tələb edən bir sənətdir. Əlyazma əsərlərin nüsxələrinin çoxaldılması ilə məşğul olan bu insanlar saray kitabxanalarında, mədrəsələrdə və eləcə də evlərdə fəaliyyət göstərmişlər (3,19). Xəttatlıq bir bədii incəsənət əsəri kimi xəttatın elmi səviyyəsinin və istedadının ifadə edir. Ərəb yazısının bir-birindən fərqləndirən bədii-texniki əsasları müxtəlif xətt növlərinin ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. İlk xətt növü kimi kufi daha sonralar isə nəsx, nəstəliq, sülüs, reyhani, rüqə kimi xətlər yaranmışdır.

İslam dini Azərbaycanın etiqadi və mənəvi dəyəri olduğdan sonra xəttatlıq digər dini elmi sahələr ilə yanaşı öyrənilmiş, tədris edilmiş və özünəməxsus xəttatlıq məktəbi yaranmışdır. Azərbaycanda ta orta əsrlərdən başlayaraq bu sənətlə məşğul olmuş bir sıra insanlar yaşamışdır. Məsələn, azərbaycanlı xəttatlardan biri XVI əsrdə yaşamış altı xətt nümunəsinin mahir ustası Mübarək-şah Zərrinqələm olmuşdur. Mənbələrdə Mir Nemətulla inb Məhəmməd Bəvvab adlı azərbaycanlı xəttatın uzun müddət süls və nəsx xəttində yazdığı haqqında məlumat vardır.(4,42) Digər bir xəttat isə XVI əsrdə yaşamış Abdulla Qazi oğlu Xoyludur. Xəttat təliq və nəsx xətti ilə yazdığı rəvayət edilir. (4,48)

XIX əsr ortalarında Azərbaycanda mədrəsələrdə hüsnü-xətt dərsinə xüsusilə diqqət edilməyə başlanmışdı. Belə mədrəsələrdən biri Nuxada

Əbdülğəni Xalisəqarızadə Nuxəvinin (1817-1879) mədrəsəsi idi. Bu mədrəsənin xəttatlıq sənətinin inkişafında böyük rolu olmuşdur. Əbdülğəni Nuxəvi həm istedadlı mətnşünas və dilşünas alim olmaqla yanaşı həmçinin gözəl xəttə sahib idi. Alimin xəttatlığa dair “Məcməül-xoş xətt” adlı əsəri vardır (2,93)

Həmin əsrdə xəttatlıq sənətinin inkişafında böyük xidmətləri olan digər bir alim isə Mirzə Şəfi Vazeh olmuşdur. Gözəl nəstəliq xəttinə sahib olan Vazeh Gəncə mədrəsəsində xəttatlıqdan dərs vermişdir (2,46).

Azərbaycanın bir çox şəhərlərində olduğu kimi Bakı şəhərində də xəttatlıq xüsusilə sevilən bir sənət olmuşdur. Bakı şəhərinin ətraf kəndlərində xəttatlıq sənəti daha çox məscidlərin nəzdindəki məktəblərdə dini dərslərlə bərabər tədris edilmiş və bu sənətin mahir ustaları da yetişmişdir. XX əsrdə yaşamış Azərbaycanın bəzi mahir xəttatları haqqında mənbələrdə heç bir məlumat yoxdur. Bir çox din alimləri kimi xəttatlar da yaşadıqları əsrin qadağanları sayəsində tanınılmamış və hətta unudulmuşdur.

Belə xəttatlardan Mirzə Əsədullah Abidin oğlu 1882-cü ildə Bakı şəhərinin Suraxanı kəndində dindar bir ailədə anadan olmuşdur. Onun atası Abidin qohumlarının xatırladığına görə bəna olmuşdur. Anası Hilal xanım Suraxanı kəndinin sakini idi.

Xəttat ilk təhsilini Suraxanı kəndində almışdır. Mirzə Əsədullahın uşaqlıq və gənclik dövründə Suraxanıda Hacı Xasay məscidi fəaliyyət göstərirdi. Məhz bu məscidin axundu olan Cəfərqulu Hacıbaba oğlunun onun həyatında mühüm rolu olmuşdur. Cəfərqulu Hacıbaba oğlu uzun müddət İranda mükəmməl dini və dünyəvi elmlərdən təhsil aldıqdan sonra doğma kəndinə Suraxanıya geri dönmüşdür. O, burada Hacı Xasay məscidində axund vəzifəsinə təyin olunmuş və sovet dövrünə qədər orada işləmişdir. Cəfərqulu Hacıbaba oğlu axund olmaqla yanaşı ömrünün sonuna qədər tədrislə məşğul olmuşdur. Axundun nəvəsi Əzizə xanımın xatirələrinə görə babasının sevimli və xüsusi xətt bacarığına sahib olan tələbələrindən biri Mirzə Əsədullah olmuşdur. O, axunddan ərəb, fars dillərini, dini elmləri öyrənmiş və xəttatlığa yiyələnmişdir. İllər sonra Mirzə Əsədullah axundun qızı Tuğra ilə ailə qurmuşdur. Xəttat rus dilini də mükəmməl bildiyindən aydınlaşır ki, o Suraxanı kəndində və ya Bakı şəhərində XX əsrin əvvəllərində sayı get-gedə artan rus dilli məktəblərin birində oxumuşdur.

O, xəttalığı axund Cəfərquludan başqa kimdən öyrəndiyi haqqında heç bir məlumat yoxdur. Ola bilsin ki, Mirzə Əsədullah öz fitri istedadı sayəsində kiçik yaşlarında axund Cəfərquludan xəttatlığı öyrənmiş və illər sonra daha təkmilləşdirmişdir. Çünki mənbələrdə o dövrdə Bakı və onun ətrafındakı kəndlərdə ona dərs verəcək hər hansı mahir xəttatın yaşadığı haqqında heç bir məlumat yoxdur. Lakin Mirzə Əsədullahın dərs verdiyi haqqında məlumat vardır. Zirəli xəttat Əhməd Əlizadə Suraxanıda Mirzə Əsədullahdan xəttatlığı öyrənmişdir. Əlizadə xatirələrində Mirzə Əsədullahın on bir xətt nümunəsi ilə yazdığını bildirir. Həmçinin xəttatın yaxın qohumu uzun illər BDU müəllimi olmuş Ağayusif Əliyevdə xəttatlığı Mirzə Əsədullahdan öyrətmişdir. Digər tərəfdən isə əgər Bakıda, bəlkə də Azərbaycanda Mirzə Əsədullahdan daha mahir bir xəttat yaşasaydı Musa Nağıyeva məxsus olan məşhur “İsmaliyyə” binasının tikintisi zamanı binanın fasadının beş güşəsində yazılacaq hədislərin xəttatı kimi onu dəvət etməzdilər. “İsmaliyyə” binasının tikintisi 1908-ci ildə başlamış 1913-cü ildə sona çatmışdır. 1908-ci ildə xəttatın cəmi 26 yaşı var idi. Bunu nəzərə alaraq belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, Mirzə Əsədullah artıq bu yaşda məşhur bir xəttat idi. O, həmin dövrdə həmçinin bir çox qazet və jurnalların başlıqlarını yazmışdır.

Mirzə Əsədullah sovet dövrünə qədər Suraxanı kəndində yaşayaraq xəttatlıq ilə məşğul olmuş və müxtəlif yazı sifarişləri ilə öz maddi ehtiyaclarını qarşılamışdır. Onun xətti ilə 1911-ci ildə (h.1329) yazılmış tarixi dəyəri olan Qur`ani-kərimin otuz cüzü hal-hazırda Suraxanı kəndinin bir sakinin evində saxlanılır. Xəttat Qur`an ayələrini nəsx xətti ilə yazdığı halda xətm duasını nəstəliq xətti ilə yazmışdır. Mirzə Əsədullah bu Qur`anın xəttatı olmaqla yanaşı həmçinin bədii tərtibatçısı olmuşdur. O, tərtibat işində rəngli boyalardan istifadə etmiş, Qur`an ayələrini bəzəkli çərçivəyə salmışdır. Xəttat hər bir cüzü ayrıca olaraq cildləmişdir. Bu Qur`ani-kərimi araşdırdıqdan sonra belə bir nəticəyə gəldik ki, Mirzə Əsədullah 29 yaşında gözəl bir xətt ustası və əlyazma kitabların bədii tərtibatçısı idi.

Bundan başqa Suraxanı kəndində Mirzə Əsədullahın sifarişlə yazdığı Qur`an ayələrindən tərtib olunmuş xalq arasında “çərəkə” adı ilə tanınan kitabçalar daha çoxdur. O, çərəkələrin yazılmasında bədii tərtibatdan istifadə etməmişdir. lakin buna baxmayaraq, yazılışda xəttatlığın bütün texniki qaydalarına tamamilə riayət edilmişdir. Bu çərəkələrdə xəttat Qur`an

ayələrini nəsx xətti ilə yazmışdır. Tədqiqat zamanı bizə məlum oldu ki, Mirzə Əsədullah ancaq dini mətnlər yazmamamışdır. Məsələn o, xətt elmindən bəhs edən “Risaleyi-xətti” və tarixə dair “Təliqə dər hacvə Sultan Mahmud” adlı müxtəlif mövzulu kitabların katibi olmuşdur.

Xəttatlıq sənətində müxtəlif növ xətt nümunələri vardır. Mirzə Əsədullahın bu günə qədər qorunub saxlanan tablo şəklində tərtib etdiyi on bir xətt nümunəsi onun mükəmməl xətt ustası olduğuna bariz bir dəlilidir. O, ömrünün son illərində yəni 1940-cı ildə yazdığı on bir xətt nümunəsini gözəl bir bədii tərtibatda, çərçivəyə salmışdır. Burada xəttat kufi, nəsx, nəstəliq, reyhani, divani, şikəstə, sülüs və sairə xətt nümunələrini göstərmişdir.

Bizim tədqiq etdiyimiz bütün əlyazmaların sonunda isə xəttat öz adını qeyd etmişdir: **Əsədullah bin Abidin əl-Suraxani Bədkubi**. Xəttat heç bir yazı nümunəsində özünü mirzə olaraq tanıtdırmamışdır. Xalq ona hörmət və sevgisini bildirmək üçün Mirzə olaraq müraciət etmişlər. Onun mirzə kimi rəsmi heç bir vəzifəsi də olmamışdır. Umumiyyətlə həyatı boyunca demək olar ki, ancaq xəttatlıqla məşğul olmuş və öz sənətinin əməyi ilə ailəsini dolandırmışdır. Mirzə Əsədullahın müəllim kimi tədris ocaqlarında az bir vaxt ərzində fəaliyyət göstərdiyi haqqında bəzi məlumatlar da vardır. Əvvəl ADR dövründə BDU-da, sovet dövrünün ilk illərində isə Ağamalıoğlu texnikumda hüsnü-xətdən dərs vermişdir. Lakin o, dinimizi xatırladan geyiminə görə texnikumdan xaric edilmişdir. Bundan sonra xəttatın həyatında uzun sürən ən ağır mənəvi və maddi illəri başlanır. Artıq dinin yasaqlandığı və dindarların cəzalandırıldığı bir dövrdə dini mətnlərin yazılması və köçürülməsi ilə məşğul olan xəttat işsiz qalır. İnsanlığı bir addım belə irəli aparmayan qanunlar görə Mirzə Əsədullah bağışlanmaz insafsızlıqlara düşər olur. Ona maddi yardım etmək üçün kəndin ziyalı gəncləri xəttatın dərs verməsi üçün kurslar açmışlar. O, bu kurslarda xəttatlıq ilə yanaşı, sümükdən müxtəlif bəzək əşyaları, çərçivələrin hazırlanmasını öyrədirdi. Xəttatın sovet dövründə həyat şəraitinin ağırlaşmasının digər bir səbəbi isə onun dininə bağlı qalması olmuşdur. Yeni dövlətin azadlığı təhlükəyə salan yeni qanunları Mirzə Əsədullahın da həyatına da təsir edir. O, sovet dövrünün qanunlarına görə səsvermə hüququndan məhrum edilir. 1931-ci ildə xəttat Suraxanı kəndini tərk edir və ömrünün sonuna qədər bir daha o kənddə geri dönmür. 1934-cü ilədək Mirzə Əsədullah Əmircan kəndində dostu molla Ağaqlunun evində yaşayır. Onun bu illərdə necə

yaşadığı haqqında heç bir məlumat yoxdur. Mirzə Əsədullah sümükdən, taxtadan gözəl fiqurlar, büstlər düzəldirdi. Xəttat özünə lazım olan bütün xəttatlıq alətlərini də özü hazırlayardı. Onun sümükdən hazırladığı şəkil üçün çərçivələrədən biri xəttatın yeganə şəkli ilə bərabər qorunub saxlanılır. Bu çərçivə üstündə quşlar oturmuş bir budaq halında hazırlanmışdır. Mirzə Əsədullah sənətlə bərabər şeirədə bağlı bir insan idi. O, Füzulini, Hüseyn Cavidini çox sevmiş, hətta taxtadan Füzulinin büstünü yonub hazırlamışdı. Mirzə Əsədullah ərəb dilini mükəmməl bildiyi üçün xəttatlıqla yanaşı Qur'anın tərcüməsi ilə də məşğul olmuşdur. Qohumları onun Şüvələndə bağda Qur'an tərcümə etdiyini görmüşlər. Lakin onun bu tərcümə işi qalmamışdır.

1934-cü ildə Firdosinin 1000 illik yübiileyi ərəfəsində xəttat şairə həsr olunmuş albomun hazırlanması işinə cəlb edilir. O, “Şahnamə” əsərindən hər kəsi heyətdə qoyan şeir nümunələri yazmış və onun bu işini yüksək qiymətləndirən sovet dövləti Mirzə Əsədullaha səsvermə hüququnu yenidən bərpa edir. Onun xətti yenidən böyük macəralardan sonra zəfər qazandı. Lakin artıq əlli iki yaşına çatmış Mirzə Əsədullah məhz həmin ildə ilk müəllimi və qaynatası olan axund Cəfərqulunun Şüvələndə kəndində öz bağı ilə yanaşı onun üçün abadlaşdırdığı evə köçür. Övladı olmayan xəttat ancaq xanımından ibarət olan ailəsi ilə ömrünün sonuna qədər bu bağda yaşayır. Daima yeni xəyallarla yaşayan xəttat bu bağda da cürbəcür bəzək əşyaları, taxtadan büstlər hazırlamaqla məşğul olur və o dövrdə insanlara çox az lazım olan çərəkələr yazırdı. Xəttatın belə həyat tərzini ömrünün sonuna qədər davam etmişdir. 1943-cü ilin may ayının 5-də Mirzə Əsədullah Abidin oğlu Şüvələndə kəndində, bağ evində dünyasını dəyişir. O, Şüvələndə kəndinin Curlar məzarlığında dəfn edilmişdir.

XX əsrdə yaşamış digər bir xəttat isə Əhməd Murad oğlu Əlizadə olmuşdur. Bu xəttatın həyat və yaradıcılığı haqqında məlumat toplamaq üçün onun şəxsi arxivini tədqiq etdik. Xəttat “Hacı Pir-Verdi” məscidinin doğum qeydiyyatı kitabından yazılmış şəhadətnaməyə görə 1900-cü ilin dekabr ayının iyirmi ikisində Bakı şəhərində, keçmiş Karqanov küçəsi ev № 32 dindar bir ailədə anadan olmuşdur.

Onun atası Hacı Murad Əli Qənbər oğlu Əlizadə Bakı şəhərində məscidlərin birinin axundu olmuşdur. Anası Zibeydə Hacı Kərəm qızı Bakının Zirə kəndindən idi. Həyatının iyirmi ili ərzində yəni inkar dövrü

sayılan sovet dövrünə qədər xəttat həm dini və həm də dünyəvi elmlərdən mükəmməl təhsil almışdır.

Ə.Əlizadənin yazdığı tərcümeyi-haldan məlum olur ki, o ilk təhsilini Bakı şəhərində yerləşən məktəblərdən birində almışdır. Tərcümeyi-hal rus dilində yazıldığı üçün xəttatın rus dilini də yaxşı bildiyi aydın olur. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanın bir çox şəhərlərində olduğu kimi Bakıda da rusdilli məktəblər fəaliyyət göstərirdi. Ə.Əlizadə məhz bu məktəblərin birində dörd il ibtidai təhsil almışdır. Lakin o, məktəbə getməmişdən əvvəl Bakı şəhərində məscidlərin birinin nəzdindəki məktəbdə Qur'an oxumağı öyrənmiş və dini bilgilər almışdı. Məhz bu illərdə Ə.Əlizadə hüsnü-xətt ilə məşğul olmağa başlamışdır. O, xəttatlıq sənətinin sirlərinə daha da dərinlənə yiyələnmək üçün bir neçə il Mirzə Əsədullah Abdin oğlundan dərslər almışdır.

İbtidai təhsilini bitirdikdən sonra xəttat Bakı şəhərində "Nur" məktəbində on beş yaşına qədər, yəni dörd il oxumuşdur. Onun bu təhsil ocağını bitirdiyi haqqında sənəddən məlum olur ki, Ə.Əlizadə bütün fənlərdən "beş" alaraq məktəbi qurtarmışdır. Bu illər ərzində Ə.Əlizadə yay tətili zamanı atasının təkidi ilə Zirə kəndinə getmiş və orada dini biliklərini artırmaq üçün məsciddə oxumuşdur. "Nur" məktəbində təhsili sona çatdıqdan sonra xəttat 1914-1919-cü illərdə Bakı şəhərində "Səadət" adlı mədrəsədə təhsil almışdır. Ə.Əlizadə bu illərdəki təhsilini sovet dövrünün dini təhsilə qarşı olan qəddar qanunlarından gizlətmək üçün tərcümeyi-halında "on beş yaşından üç il fars dilini öyrənmişəm" sözləri ilə əvəz etmişdir. Ə.Əlizadənin dini təhsili bununla sona çatmışdır. Xəttatın sonrakı həyatı aldığı dəyər hökmlərinin yeni dəyər hökmləri ilə əvəz olunduğu bir dövrə təsadüf edir.

1920-ci ildə xəttat təhsilini Pədoqoji İnstitutda davam etmək istəmişdir. 1921-ci ildə Ə.Əlizadə fəhlə fakultəsi adlı sistem üzrə Pədoqoji İnstitutda oxumağa başlamışdır. Lakin onun təhsili yarımçıq qalmışdır. Məlumatlara görə Ə.Əlizadə dindar ailədən olduğu üçün institutdan çıxartmışdılar. Lakin tərcümeyi-halında xəttat institutdan ailəsinə işləyib kömək etmək məqsədi ilə çıxdığını qeyd edir. Bu iş əlbətdəki o dövrün məlum səbəblərindən yaranan etiraf idi. Ali dini təhsili olan Ə.Əlizadə institutundan çıxdıqdan sonra Bakının bir çox kitabxanalarında müxtəlif vəzifələrdə işləməyə başlamışdır. Ə.Əlizadə 1922-ci ildə Bakı şəhərindəki M.Əzizbəyov adına kitabxana işləməyə başlamışdır. Onun arxivindəki sənədlərdən məlum olur

ki, xəttat 1923-cü ildən isə artıq Bakı şəhərindəki M.Ə. Sabir adına kitabxanada işləmişdir. Həmin ildə Ə.Əlizadə Pedoqoji Texnikuma daxil olmuşdur. Bu texnikomu xəttatın 1928-ci ildə bitirdiyi haqqında şəxsi arxivində Xalq Maarif Komissarlığının verdiyi şəhadətnamə vardır. Lakin onun kitabxanalardakı iş fəaliyyəti davam etdiyi xəttatın qiyabi təhsil aldığı aydındır. 1924-cü ildə Ə.Əlizadə həmçinin “Yeni Fikir” qazetində katib vəzifəsində işləmişdir. 1929-cu ildə isə o, Məktəbəqədər Pedoqoji Məktəbdə mühasib köməkçisi işləməyə başlamışdır. Xəttatın şəxsi arxivində o dövrə xas olan bir sənədlə qarşılaşdıq. Bu sənəd Ə.Əlizadənin 1930-1932-ci illər ərzində, üç il müddətində azadlıqdan məhrum olduğunu və bu illərini Orta Asiyada Əmək İslah Düşərgəsində keçirdiyinə dəlalət edirdi. Həbsdən geri dönmə kimi Ə.Əlizadə 1933-cü ildə Artem (Pir Allahı) adasının kitabxanasında müdir işləməyə başlamışdı. Bu kitabxanada işlədiyi müddət ərzində o, həmçinin adanın savadsız əhalisinə dərsdə vermişdir. 1935-ci ildə Ə.Əlizadə Məlikova Məsmə adlı bir xanımla ailə qurur. Xəttatın beş övladı olmuşdur. Ailə qurduqdan sonra xəttat artıq şəhərə geri dönmür və 1935-ci ildən 1940-cı ilədək Luçarski adına kitabxanada müdir işləyir. Böyük Vətən Müharibəsi ərəfəsində Ə.Əlizadə Mülki Müdafiə Komissarlığının “Havaya Qarşı Kimya Müdafiəsi” adlı kurslarda oxumuş və əla qiymətlərlə bu kursları bitirmişdir. Bu onun aldığı sonuncu rəsmi təhsil idi. Bakı şəhərində Ə.Əlizadə son iş yeri 1940-1941-ci illərdə M.Ə.Sabir adına pedoqoji məktəb olmuşdur. O, bu məktəbdə mühasib olaraq işləmişdir. 1942-ci ildə xəttat atası və ailəsi ilə birlikdə Bakıdan 50 km uzaqlıqda yerləşən Zirə kəndinə köçür. O, ömrünün sonuna qədər burada yaşamışdır. Ə.Əlizadənin bir xəttat kimi fəaliyyəti məhz bu illərdə genişlənmişdir. Onun bu kənddə köçüb məskən salmasına səbəbi isə daha çox dindarların təqib olunduğu şəhərdən uzaqlaşmaq idi. Ə.Əlizadə bu kənddə həm dini həyatını, həm də öz sevdiyi sənətlə şəhərə nisbətən daha çox məşğul ola bilirdi. Xəttat anasının doğulduğu bu kənddə yay tətillərində uşaqlıq illərini keçirtmişdir.

Onun Zirə kəndindəki iş həyatı şəhəryanı təsərrüfat idarəsində mühasib olaraq işləməklə başlamışdır. 1943-1944-cü Böyük Vətən Müharibəsi illərində isə Azərbaycandan uzaqlarda Ə.Əlizadə hərbi səhra poçtasında işləməklə vətən qarşısında vətəndaşlıq borcunu yerinə yetirmişdir. Müharibədən geri dönmə xəttat yenidən mühasib vəzifəsində əvvəlki işində

çalışmağa başlamışdır. Ə.Əlizadənin şəxsi arxivində onun iş fəaliyyəri haqqında başqa bir sənəd yox idi.

Ə.Əlizadə təqayidə çıxdıqdan sonra ömrünün sonuna qədər xəttatlıqla yanaşı dini nigahların bağlanması, ərəb və fars dilində olan mətnlərin bərpası ilə məşğul olmuşdur. O, xüsusilə Qur`ani-kərim mətninin bərpası ilə məşğul olmuşdur. Ə.Əlizadənin yanına bu iş üçün Azərbaycanın müxtəlif bölgələrindən hətta Dağıstandan gələnlərin çox olmuşdur. Bu isə öz növbəsində onun bir xəttat kimi məşhurluğunu və ustalığını subut edir.

Ə.Əlizadənin xəttatlıq sənətini öyrənən BDU –nun tələbələri də olmuşdur. Lakin bu tələbələrin kimliyi haqqında heç bir məlumat yoxdur. Ə.Əlizadə Azərbaycanın Mikail Rzaquluzadə, Yusif Məmmədəliyev kimi məşhur ziyalıları ilə dost olmuşdur.

Ə.Əlizadə rüqə, nəsx və nəstəliq xəttinin mahir ustası idi. Xəttatın əsərlərindən bəzi nümunələr Gəncə İmamzadə məscidində, Zirə kənd məscidində, AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda qorunub saxlanılmışdır. Ə.Əlizadənin ailəsi onun əlyazmalarından mərsiyələrdən ibarət iki kitabını, Ramazan ayında oxunulacaq dualar kitabını, Qur`an surələrinin yazıldığı dəftərləri hifz etmişdir. Xəttat bütün əlyazmalarının sonunu da “Tamam oldu, Əhməd, Zirə qəsəbəsi “ sözlərini qeyd etmişdir. Azərbaycanlı xəttat Əhməd Murad Əli oğlu Əlizadə 1985-ci ildə Bakı şəhərinin Zirə kəndində vəfat edir.

Mirzə Əsədullah Abidin oğlu və Əhməd Əlizadə Murad Əli oğlu inkarın inkar edildiyi və tariximizə yenidən baxıldığı dövrü görə bilmədi.

Lakin belə şəxsiyyətlərin istər elmi, istərsə də ictimai həyatlarının dəyəri, zəfər abidələri onlardan bizə yadigar qalan xatirələridir. Bu xəttatların bizə yadigar qalan xatirəsi illər boyu mənəvi dəyərlərimizi qoruyan və dinin yük olduğu bir vaxtda üsyan edən xəttləridir. Hər bir insan sənətkar olmadığı kimi, yalnız başına ifadə məhərətlərini istifadə edərək də sənətkar ola bilməz. Sənətdə sənətkar gözəllik həyacanını yaşamalı və yaşatmalıdır. Onların xəttinin ifadə etdiyi dəyərlər insanı tam mənası ilə gözəllik həyacanına məhkum edir.

1. M. Hz.Peygamberin altı orijinal diplomatik mektubu.İstanbul:Beyan, 1998.
2. Nurəliyeva T. Azərbaycan ədəbiyyatının tədqidində əlyama kolleksiyalarının əhəmiyyəti. Bakı: Şərq-Qərb, 1998.
3. Şərifli K. Mətnşünaslıq. Bakı: Tural-Ə, 2001.
4. Tərbiyət M. Danışməndi Azərbaycan. Bakı: Elm, 1997.

RESUME

There was famous manuscript school in Azerbaijan .Two from this known handwrites lived in XX century in Baku. Their handwriting was very in different types. For ex. nastaliq, sulus, nasx and other types.This article is about life and their creation

«VİQAYƏ» ƏSƏRİNİN TÜRK DİLİNƏ TƏRCÜMƏLƏRİ

Rübabə Bahadurqızı
(*Əlyazmalar İnstitutu*)

Mənzum dini ədəbiyyat XIV əsrdən etibarən Türkiyə türkcəsi ilə geniş yayılmağa başlamışdır. Belə ki, başda Gülşəhrinin (v.1317) «Məntiqit-teyr»i ilə Aşiq Paşanın (1272-1333) «Qəribnamə»si bu dövrdə dilə gətirilən dəyərli mənzum əsərlərdir. XV əsrdə mənzum dini ədəbiyyat: «Siyer», «Hədis», «Fıqh», «Məktəl», «Mövlud», «Dastan», «Gazavinamə» kimi ədəbi növlərdə geniş yayılmışdır. Siyerlərə misal Abdurrəhmanın «Siyeri Nəbi»si ilə Məhəmməd Yazıcıoğlu'nun (v.855/1451) «Məhəmmədiyə»si, Kamal Ümmninin (v.880/1475) «Qırx Ərmağan»ı, Süleyman Çələbinin (752-825/1351-1422) «Vəsilətün-nicab»ı, Abdulvasi Çələbinin «Xəlilnamə»sini misal gətirmək olar.

XV əsr klassik türk ədəbiyyatında mənzum dini əsərlərdən özünəməxsus xüsusi yeri olan Balıqəsirli Dövlətoğlu Yusifin «Mənzum fıqh» əsəridir. O, Türkiyənin Balıqəsir vilayətində yaşamış və həmin vilayətin qazisi olmuşdur. Dövlətoğlu Yusif daha çox «Viqayənamə» adlı tərcümə əsəri ilə tanınmışdır. Türk dili və ədəbiyyatı ensiklopediyası yazır: «Dövlətoğlu Yusif divan şairi. Həyatı haqqında qaynaqlarda geniş bilgi bulunmayan şair mənzum «Viqayənamə» tərcüməsi ilə tanınmışdır...». Həmçinin «Türk ədəbiyyatı tarixi» kitabı da Yusif Dövlətoğlu haqqında belə yazır: «Yüzilliyin birinci yarısında yaşayan Dövlətoğlu Yusif nəzm elmi yolunda ilk böyük əsəri olan «Viqayənamə»ni meydana gətirmişdir. Muradın şərəfinə yazdığı üçün əsər bəzi mənbələrdə «Muradnamə» də adlandırılmışdır .

XIII əsrdə Buxarada yaşamış Hənəfi məktəbinin tanınmış alimlərindən biri olan Burhanəddin Sədr Şəriə əl-Əvvəl (əl-Əkbər) Übeydullah bin Mahmud bin Məhəmməd əl-Məhbubinin (v.t.630/1232) ərəbcə, nəsrilə yazdığı «Viqayə ər-rivayə fi məsail əl-Hidayə» adlı əsərini Yusif Dövlətoğlu XV əsrdə mənzum şəkildə türk dilinə tərcümə etmişdir.

AMEA-nin Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda bu əsərin yeganə bir nüsxəsi B-7075 şifrəsi altında mühafizə olunur.

Əlyazmalar İnstitutunda qorunub saxlanan bu nüsxə «Mənzum fiqh» adlanır. Abidənin 3a vərəqində yazılır:

Davlatoğlu Yusif ol üsyanı çod,
Bunca dürlü üzrlə nöqsanı çod.

Balıkəsri olmuş anun mövlidi,
Həm səkiz yüz dəxi yigirmi yedi.

Hicrəti tarixi ana irmişkən,
Həm yigirmi səkizə girmişkən.

Buni nəzm etdi o yıllarda həman,
Kim həqiqət məqsud oldur bi guman.

Anadolu sahəsində türkcə ilk mənzum fiqh kitabı olan və «Viqayə», «Viqayə tərcüməsi», «Hidayə və Viqayə tərcüməsi», «Mənzum fiqh», «Kitabi mənzumə», «Kitabul-bəyan», «Tohfei Murad», «Muradnamə», «Həzə kitab Quduri türki nəzm» adları ilə tanınan bu əsər daha çox «Viqayə-namə» adı ilə məşhur olmuşdur. Yusif Dövlətoğlunun tədqiqatçılarından olan türk alimi Mustafa Özqan: Devletoğlu Yusif–Daha çok «Vikayename» adlı eseriyle tanınan divan şairi- adlandırmışdır. Mustafa Özqanın bu fikrini «Türk ədəbiyyatı tarixi», «Türk dili və ədəbiyyat ensiklopediyası», «Türk ədəbiyyatı incələmələri» kitablarında olan məlumatlar da təsdiqləyir.

Yusif Dövlətoğlu «Mənzum fiqh» əsərini II Sultan Muradın (824-855/1421-1451) şərəfinə həsr etmişdir. Abidənin 3^a vərəqində bu haqda yazılır:

Xan Murad ibn Məhəmməd xan üçün,
Cümlə iqlimlərə ol Sultan üçün
Ol mütəhhər əsil Osman oğludur,
Kim o sultan ibn Sultan oğludur.

Dünya əlyazmaları xəzinəsində bu əsərin çoxlu sayda nüsxələri qorunub saxlanılır. Biz hələlik Şərq əlyazmaları kataloqlarından bu əsərin 13 nüsxəsini üzə çıxarmışdıq, 11-i haqqında isə qısa şəkildə olsa da məlumat əldə etmişik. Müasir dövrdə bu nüsxələrin üzərində geniş şəkildə tədqiqat aparılmışdır. Aparılan bu tədqiqatların böyük qismi Türkiyə dövlətinin alimlərinin payına düşür.

Azərbaycan Respublikasında isə bu əsər haqqında ilk məlumatı Əlyazmalar İnstitutunun keçmiş əməkdaşı Teyyub Manafov vermişdir. O, tədqiqat zamanı bu abidənin türkcə orijinal bir əsər olması nəticəsinə gəlmişdir. Həmçinin Əlyazmalar İnstitutunun sabiq elmi işçisi mərhum alimimiz tarix elmləri namizədi Əbülfəz Əliyev «Əlyazmalar xəzinəsi jurnalının VII cildində nəşr etdirdiyi «Hənəfilik və onun əsas qaynaqları» adlı məqaləsində bu əsərə toxunmuş və «Mənzum fiqh»in tərcümə əsəri olduğunu qeyd etmişdir.

Əlyazmalar İnstitutunda qorunub saxlanan «Viqayənamə»nin tərcüməsi katib Seyid Məhəmməd Müqəddəs tərəfindən h. 874/1469-cü ildə köçürülmüşdür. Yüsif Dövlətoğludan başqa bir çox alimlər «Viqayə» əsərini türk dilinə nəzm və nəslrlə tərcümə etmiş həmçinin haşiyə də yazmışlar. Bu alimlərdən Əhməd bin əl-Hac Məhəmməd əl-Qaramani Məhiyəddin Piri-rəis (v.972/1564) «Viqayə» əsərini nəzmlə, Məhəmməd bin Ömər Qurd Əfəndi (931-996/1524-1588) və Hənif İbrahim Əfəndi (v.1189/1775) isə nəslrlə tərcümə etmişlər. Əhməd bin Həmzə əl-Qazi Şəmsəddin əl-Rumi Ərəb Çələbi (v.950/1543) isə bu əsərə türkcə bir haşiyə yazmışdır. İsmail Paşa Bağdadi «Hədiyyətül-arifin» əsərində yazır ki, XVI əsrdə yaşamış Əhməd bin Məhəmməd bin Qızıl Əhməd Şəmsi Paşa Rumi əl -Hənəfi (v.988/1580) də ehtimal var ki, bu əsəri türkcə nəzm etmişdir.

Əlyazmalar İnstitutunda Qurd Əfəndinin yazdığı tərcümənin hələlik bir nüsxəsini aşkar etmişik. Bu əsər və müəllif haqqında ilkin olaraq məlumat veririk.

Osmanlı dövründə yetişən islam alimlərindən olan Məhəmməd bin Ömər-ər-Rumi, Qurd Əfəndi «Rizali-xəlvətiyyə» təriqətinin başçılarından biri olmuşdur. Qurd Əfəndi Filibbə (indiki Plovdiv) şəhərinin yaxınlığında yerləşən Tatar Bazarlığı qəsəbəsində h.931/1524 ildə anadan olmuşdur. Alim h.996/1588-ci ildə şəvval ayının 6-da vəfat etmiş və atasının yanında dəfn olunmuşdur.

Qurd Əfəndi məşhur Sofyalı Balı Əfəndinin dərslərindən bəhrələnmiş, zahiri və batini elmləri ondan öyrənmişdir. Balı Əfəndinin vəfatından sonra onun yerinə keçmiş və Sofya təkkəsində tələbələrə dərs verməyə başlamışdır. H.981/1573-də isə İstanbul Kadirqada, Sokullu Mehmed Paşanın yaratdığı kiçik təkkədə vəzifə almışdır.

Qurd Əfəndi kamil, fəzilətlər sahibi olan bir şəxsiyyət idi. Tələbəsi Əmir Abdülkərim Əfəndi ustadı haqqında belə söyləmişdir: «Misirdə, Yəməndə oldum, neçə-neçə təsəvvüf alimlərinin dərslərində iştirak edib, söhbətlərini dinlədim. Hər birindən ayrı faidə və feyzlərə qovuşdum. Ancaq Məhəmməd Qurd Əfəndiyə vasil olmadıqca tam kamala yetmədim. Ancaq ona qovuşduqdan sonra anlaya bildim».

Qurd Əfəndi bir çox tələbələr yetirmişdi. Tələbələrinin hər birindən hörmət və ehtiram görən alim III Sultan Muradxan tərəfindən də iltifatla qarşılanmışdı.

Qurd Əfəndi bir çox qiymətli əsərlər yazmışdır: «Şəriətul-islam» əsərinə «Mürşidül-ənam» adlı şərh, «Tərcümə-i-şərhül-Kafiye lil-cami», «Tabirur-Rüya», «Təfsiru surətül-Mülk», «Reyhanül-Ərvah fi tərcümətül-mirah», «Tərcümə-i-hidaye şərh Bidaye», «Tərcümə-i-Viqayə», «Şərhü heşrul-cəzəri» (Qiraətə dair əsərdir) və s.

Əlyazmalar İnstitutunda B-48 şifrəsi altında qorunub saxlanan bu nüsxə «Tərcümə viqayə» adlanır. «Tərcümə Viqayə» əsəri qara mürəkkəblə nəsx xətt ilə Avropa istehsalı olan ağ ahərlənmiş kağıza yazılmışdır. Mətnə kitablar, bablar, fəsilər qırmızı mürəkkəblə nisbətən iri xətlə verilmişdir. Abidədə ərəbcə ifadələr, onun qarşısında isə türkcə tərcüməsi verilmiş, həmçinin ərəbcə olan ifadələrin altından qırmızı mürəkkəblə xətt çəkilmişdir. Mətn qırmızı mürəkkəblə çərçivəyə alınmışdır. Mətnin ölçüsü 15,3x7,5 sm, vərəqin ölçüsü 19,2x11 sm, sətir sayı 25-dir. Əlyazma Şərq və müasir üsulla səhifələnib. 1b-2b vərəqlərində qara mürəkkəblə iri xətlə əsərin fehristi verilib. Əlyazma hicri 1088/1678-ci ildə köçürülmüşdür. Cildi qəhvəyi rəngli kartondur. Əsər 57 kitabdan ibarətdir: «Kitəbul-Taharat» (3b-10a), «Kitəbus-Salavat» (10a-28b), «Kitəbuz-Zəkat » (28b-35a), « Kitəbus-Saym» (35a-39), «Kitəbul-Həçç» (39a-48b), «Kitəbun-Nigah» (48b-57b). «Kitəbul-Rizai» (57b-58a), «Kitəbut-Talaq» (58a-77a), «Kitəbul-İtaq» (77a-81b), «Kitəbul-İymən» (81b-88a), «Kitəbul-Hudüd» (88a-92b), «Kitəbus-Sirqat» (92b-95a), «Kitəbul-Cihad» (95a-102a), «Kitəbul-Ləqdiyyət» (102a-

b), «Kitəbül-Lilqataət» (102b-103a), «Kitəbül-Əbqə» (103a), «Kitəbül-Məfqud» (103a-b), «Kitəbuş-Şirkət» (103b-105b), «Kitəbül Vəqf» (105b-106b), «Kitəbül-Buyun» (106b-120a), «Kitəbus-Sərf» (120a-121b), «Kitəbül-Kəfalə» (121b-124a), «Kitəbül-Həvalə» (124a-b), «Kitəbul-Qəzai» (124b-125b), «Kitəbül-Qəzai iləl-Qazi» (125b-129a), «Kitəbəş-Şəhadət» (129b-133a), «Kitəbül-Vəkalət» (133b-137b), «Kitəbud-Davai» (137b-139a), «Kitəbüt-Təhalif» (139a-143a), «Kitəbül-İqrar» (143a-146a), «Kitəbus-Sülh» (146a-148b), «Kitəbül-Məzarib» (148b-151b), «Kitəbül-Variyəi» (151b-152b), «Kitəbül-Ariyə» (152b-153b), «Kitəbül-əl-hibbət» (153b-155b), «Kitəbül-İcarə» (155b-160b), «Kitəbül-Mükatib» (160b-163b), «Kitəbül-Vəli» (163b-164b), «Kitəbül-Karah» (164b-165b), «Kitəbül-Həcr» (165b-166b), «Kitəbül-Məzun» (166b-168a), Kitəbül-Ğəsib (168a-170b), Kitəbuş-Şəfai (170b-173b), Kitəbül-Qismə (173b-175a), Kitəbül-Muzara (175a-176a), «Kitəbül-Musaqat» (176a-b), «Kitəbül-Zəbəih» (176b-177b), «Kitəbül Əzhiyə» (177b-178b), «Kitəbül-Kərahıyyə» (178b-181b), «Kitəbül Əhyəil-məvat» (181b-183a), «Kitəb əş-şəribə» (183a-b), «Kitəbus-Seyd» (183b-184b), «Kitəbur-Rəhn» (184b-190a), «Kitəbül-Çinayət» (190a-194a), «Kitəbül-Diyət» (194a-201b), «Kitəbül-Məqa» (201b-202a), «Kitəbül-Vasayə» (202a-208a), «Kitəbül-Xunsa» (208a-b).

Əsərdə «Viqayə»nin ərəbcə mətni ya cümlə-cümlə tərcüməsi yazılır, ya da müəyyən ifadə və tərkiblə verilir. Sonra isə onların hərfi tərcüməsi, məna tərcüməsi və çox vaxt izahlı tərcüməsi yazılır. Buna görə də bu abidəni yalnız tərcümə əsəri deyil, tədqiqat xarakteri daşıyan tərcümənin şərhli adlandırmaq daha doğru olardı. Əsərdə ərəbcə cümlələrin üstündən xətt çəkilmişdir ki, bu da ərəb və türk mətnlərini bir-birindən ayırır. Bu isə abidənin tərcümə sənəti tarixini öyrənmək baxımından əhəmiyyətini daha da artırır. Tədqiqatçı əyani olaraq ərəb mətni ilə tərcüməni tutuşdurmaq imkanı əldə edir və dövrün tərcümə xüsusiyyətlərini daha asan yolla müəyyənləşdirir.

Əsərdən aydın görünür ki, Qurd Əfəndi hər iki dili mükəmməl və incəliyinə qədər bilmiş və elə bir uğurlu tərcümə etmişdir ki, görkəmli Türk alimi Hacı Xəlifə özünün ərəbcə yazdığı məşhur «Kəşf əz-Zünun» kitabında bu əsəri ən gözəl tərcümə nümunəsi kimi qiymətləndirmişdir.

Orta əsr bədii tərcümələrində mütərcimlər çevirdikləri əsərə öz əlavələrini edib, istədiyi yerləri dəyişdirir və qısaldırlar. «Viqayə» tərcüməsi

üzərində apardığımız araşdırmalar göstərir ki, elmi tərcümələrdə bədii tərcümələrdən fərqli olaraq bu sərbəstliyə az yol verilir, daha çox dəqiqlik gözlənilir. Elmi tərcümə daha məsuliyyətli və çətin olduğundan mütərcimlər mətnin asanlaşması üçün yeri gəldikcə özlərindən izahlar və şərhlər artırırıdılar. Tərcümənin belə güclü alınması onu göstərir ki, Qurd Əfəndi tərcümə etdiyi mövzunu, yəni fiqhi gözəl bilmiş və çox güman ki, dövrünün görkəmli hüquqşünaslarından olmuşdur. Abidənin hərtərəfli tədqiqi müsəlman hüququnu (fiqhi) öyrənmək baxımından da çox dəyərlidir.

Ədəbiyyat və qaynaqlar:

1. Abdülkadir Karahan, Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri, İstanbul 1980
2. İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını I-XIII, İstanbul, 1988-1996.
3. Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul, 1977.
4. Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara, 1963.
5. Katib Çələbi Kəşf əz-zunun İstanbul-1941, II c.
6. AMEA Əlyazmalar İnstitutu. Yusif Dövlətoğlu «Mənzum fiqh» B-7075
7. Azərbaycan SSR «Elmlər Akademiyası» «Əlyazmalar xəzinəsi», VIc. Bakı 1983.

Произведение «Вигая» переведенное на тюркские языки

Известный в ХЫЫЫ в. Бухаре ученый Ханефинской школы Бурханаддин Садр аш-Шариа ал-Аввал (670/1232) написал произведение на тему фиғх «Вигая ар-ривая фи масаил ал-Хидая». Это произведение было переведено на персидский, таджикский, узбекский, тюркский, русский языки.

The translations of «Vigaye» to the Turkish language

The one of the well-known scientists from the Hanafi's school Burhanaddin Sadr ash-Sharia al-Avval who lived in XIII centaury at Bukhara wrote the "Vigaye ar-rivaya fi masail al-Hidaya" about fiqh. This work were translated to the more languages: Percian, tacik, ozbak, turkish and russian.

AZƏRBAYCAN TAPMACALARININ İNGİLİSDİLLİ QAYNAQLARDA ÖYRƏNİLMƏSİ

İbrahimova Vəfa¹

İngilisdilli qaynaqlarda Azərbaycan folkloru ilə bağlı öyrənilən məsələlərdən biri də tapmacalardır. Amerika alimi Andres Tietzin «Türk və İran tapmacaları» («Turkish and Iranian riddles») adlı məqaləsində Türk və İran tapmacalarını müqayisə edərəkən Azərbaycan tapmacalarından da nümunələr vermişdir (3). O, araşdırmasında Azərbaycan tapmacalarının orijinalını verməklə yanaşı, onları ingilis dilinə də tərcümə etmişdir. Alim Azərbaycan tapmacalarını araşdırarkən qaynaq olaraq 1928-ci ildə Bakıda Hənəfi Zeynallının çap etdirdiyi «Azərbaycan tapmacaları» və eyni ildə Vəli Xulufunun Bakıda nəşr etdirdiyi «Tapmacalar» kitablarından istifadə etmişdir.

Bu araşdırmanın ən önəmli cəhətlərindən biri odur ki, alim tapmacaları şərh edərəkən demək olar ki, bütün türk məkanında, məsələn, Türkiyə türkləri, qaqauz türkləri, Azərbaycan türkləri, türkmən türkləri, uyğur türkləri, tatar türkləri və özbək türklərində eyni tapmacanın variantlarını üzə çıxarmış və onları fars-tacik tapmacaları ilə müqayisə etməyə çalışmışdır. Alim bu yolla türk və fars xalqlarının mədəniyyətində, folklor düşüncəsində sıx bağlılığın olduğunu irəli sürmüşdür. Bu bağlılığın həm coğrafi, həm dini, həm mədəni səbəbləri var. Bu xalqlar min illər boyu yanaşı yaşamışlar, İslam mədəniyyəti hər iki xalqı birləşdirib. Bu xalqların dilləri ayrı-ayrı dil ailələrinə daxil olsa da, bu dillər bir-birinə təsir etmiş, türk sözləri fars dilinə, fars sözləri də türk dilinə keçmişdir. O, fikrini təsdiq etmək üçün tez-tez türk və fars tapmacalarından misal gətirmişdir. Bunlardan birinə baxaq:

Türk: Sabah dörd ayaklı,

¹ AMEA Folklor İnstitutu

Ögle iki ayaklı,

Akşam üç ayaklı.

(Emekliyen çocuk, delikanlı, bastonlu ihtiyar)

In the morning it has four feet,

At noon it has two feet,

In the evening it has three feet.

(Infant crawling on hands and feet, man, old man with walking stick)

Fars (Tehran):

Sobh çahar past,

Zohr do pa,

Əsr se na.

(Adəm)

In the morning it is four-legged,

At noon two-legged,

In the evening three-legged.

(Man)

Göründüyü kimi, eyni anlayış demək olar ki, eyni obrazlarla verilmişdir. Hər iki tapmaca yığcamdır və bir insanın doğuluşundan ölümünə qədər olan bir mərhələni dəqiq biçimdə ifadə edir. Bu tapmacalar arasında ancaq dil fərqi var. Alim bu oxşarlığın təsadüfi olmadığını sübut etmək üçün başqa misallar da gətirir. Məsələn,

Türk: Ele mi bezer,

Kendisi çıplak gezer.

(İgne)

Fits out all the world,

It itself goes around naked.

(Needle)

Fars (Tehran):

Həmə ra mipuşanəd,

Əmma xodəş həmişə loxt əst.

(Suzən)

It dresses all,

But is itself naked.

(Needle) (3, 201)

Məqalənin önəmli cəhətlərindən biri də budur ki, alim türk tapmacalarını verərkən ayrı-ayrı türk xalqlarının folklorundan istifadə etdiyi kimi, bu tapmacaların farsca qarşılığını verəndə də farsdilli xalqların, məsələn, əfqan, tacik xalqlarının folklorundan istifadə etmişdir.

Müəllif məqaləsində tapmacaların poetik quruluşuna da toxunmuşdur. Ona görə, tapmacaların həcmi kiçik olsa da, onların böyük mənası var. Dörd sətirdən ibarət olan tapmacaların poetik quruluşu, o sıradan qafiyələnməsi manilərdəki kimidir. Adətən birinci misra giriş məzmununda olur, əsas fikir isə üçüncü və dördüncü misralarda verilir. Birinci və ikinci misranın ayrılıqda, demək olar ki, heç bir mənası olmur. Ancaq təkrəlmədə olduğu kimi, əsas fikrin deyilməsi üçün şərait hazırlayır. Səslərin təkrarı, müəyyən bir obrazın əyani görüntüsünün yaradılması başlıca ideyanın verilməsinə xidmət edir. Alim bu fikrini əsaslandırmaq üçün Qaqauz və Azərbaycan folklorundan nümunə vermişdir.

Qaqauz:

Min min minare,
dibi kanare,
yüz bin çiçək,
bir lale.

Min min minaret,
its borrom a slaughterhouse,
100,000 flowers,
one tulip.

Azərbaycan (Qarabağ):

Min minarə,
dibi qarə,
yüz min çiçək,
bir yarpaq.
(Ulduzlar, ay)

A thousand minarets,
 their bottom is black,
 hundred thousand flowers,
 one leaf.
 (Stars, moon)

Azərbaycan (Zəngəzur):

Çiy ipəy,
 çiləmə ipəy,
 yüz min çiçəy,
 bir yarpaq.
 (Ay və yıldızlar)
 Raw silk,
 spray silk,
 1000 flowers,
 one leaf.

Moon and stars. (3, 205)

Bu tapmacalardan da göründüyü kimi, ilk iki misra («Min min minarə, dibi kənarə», «Min minarə, dibi qarə», «Çiy ipəy, çiləmə ipəy») ilk baxışda tapmacanın məzmunu ilə bağlı deyil. Ancaq, əslində, ilk iki misra sonrakı misralarda ifadə olunan fikrin deyilməsinə yol açır. Belə ki, ilk iki misrada olan «min min minarə» deyimi çoxluğu, sayılması mümkün olmayan bir anlayışı ifadə edir. Elə göydəki ulduzları da saymaq mümkün deyil. Başqa yöndən isə birinci, ikinci misra ilə üçüncü, dördüncü misra arasında səs bəğlilliyi də var.

Alim şərti olaraq «səma tapmacaları» adlandırdığı tapmaca mətnlərini araşdırarkən ayrı-ayrı türk xalqlarının eyni məzmunlu tapmacalarında bir sıra söz fərqlərinin olduğunu da göstərib. Məsələn, səma anlayışı ilə bağlı Krım türklərinin söylədiyi tapmacada səma «lalə» sözü ilə ifadə edilmişdir. Ancaq eyni məzmunlu Azərbaycan tapmacasında səma anlayışı «piyalə» sözü ilə bildirilmişdir.

Məsələn, Krım türklərində:

Öksək minarə,
 üstü mor xarə,
 yüz bin çiçək,

bir lələ.

(Gök, bulut, yıldız)

High minaret,

on it watered silk of violet color,

a hundred thousand flowers,

one tulip.

(Sky, clouds, stars)

Azərbaycan (Bakı)

Min minara,

dibi qara,

yüz min çiçək,

bir piyala.

(Göy)

A thousand minarets,

its bottom is black,

one hundred thousand flowers,

one cup.

(The sky) (3, 206)

Alim bu cür fərqlərin səbəbini ayrı-ayrı türk xalqlarının Osmanlı türklərinə və ya Mərkəzi Asiya türklərinə yaxınlığı ilə izah etmişdir. Azərbaycan türkləri hər zaman Osmanlı türklərinə sıx bağlı olmuşdur.

Məqalədə alimin gəldiyi nəticələrdən biri də budur ki, türk və fars tapmacaları arasındakı oxşarlığı yuxarıda göstərilən səbəblərlə birgə, bir tapmacanın başqa bir dildə tərcümə variantı kimi də dəyərləndirmək olar. Belə ki, Qərbi Türküstanda türk xalqları ilə fars xalqları yanaşı yaşamış, bəzi bölgələrdə ikidillilik mövcud olmuş, nəticədə, türk dilində deyilən bir tapmaca fars dilində də ifadə edilmişdir. Bu «alınma folklor»da ilkin qaynaqla əlaqə qorunub saxlanılsa da, bir sıra dəyişikliklər də vardır. Bu fikrin sübutu odur ki, eyni məzmunlu bir sıra türk və fars tapmacalarının misralarında fərqlər var. Bəzən bu misralar tamamilə dəyişir, bir sıra hallarda isə sadəcə söz dəyişikliyi özünü göstərir. Ona görə də, türk və fars tapmacaları arasında çoxsaylı oxşarlıq, paralellik tapmaq mümkündür.

Müəllifin türk və fars tapmacalarının müqayisəsi ilə bağlı qənaəti belədir:

«Fakt budur ki, türk tapmacası geniş yayılmışdır və bu fakt dəqiq göstərir ki, eyni şeyi biz İran tapmacaları haqqında deyə bilmərik. Ona görə də, türk tapmaca folkloru İran tapmaca folklorundan daha geniş yayılıb» (3, 208).

Andres Tietzin məqaləsində ortaya qoyulan nəticələrdən biri də budur ki, onun şərti olaraq «səma tapmacaları» adlandırdığı və türk, fars məkanlarında geniş yayılmış tapmacalardakı folklor elementləri linqvistik baxımdan bir-biri ilə əlaqəsi olmayan, yəni qohumluq münasibətindən uzaq bu iki dildə asanlıqla bir dildən başqa dilə keçə bilir. Bu keçid zamanı bir sıra dəyişikliklər ortaya çıxsada, tapmacalardakı folklor elementləri başlıca linqvistik formanın əsas hissələrini qoruyub saxlayır.

Bu da iki xalqın mədəni əlaqələrinin çox sıx olduğunu göstərir. Bu iki dil məkanında olan folklor materiallarının diqqətlə öyrənilməsi daha ciddi nəticələr ortaya qoya bilər.

Qaynaqlar:

1. Xalqın söz xəzinəsi. (Tərtibçi P. Əfəndiyev) Bakı: Maarif, 1985, 268 s.
2. Tapmacalar. (Tərtib edəni N. Seyidov) Bakı: Şərq-Qərb, 2004, 208 s.
3. Andreas Tietze. Turkish and Iranian Riddles // Studies in Turkish Folklore. Indiana University, № 1, p. 200-209.
4. Chambers Dictionary of Synonyms and Antonyms. Edited by Martin H. Manser. Edinburgh, 1990, 405 p.
5. Oxford Advanced Learner's Dictionary of current English. Edited by Sally Wehmeier. Oxford University Press, 2003, 1539 p.
6. «Bilmece: a Corpus of Turkish Riddles». By İlhan Başgöz and Andreas Tietze. Folklore studies, no. 22. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973.
7. Riddles from Erzurum, Journal of American Folklore, LXIII (1950), p. 413-424.

В. Ибрагимова**Резюме****Изучение Азербайджанских загадок в Англоязычных источниках**

В статье анализируются задачи связанные изучением Азербайджанских загадок в Англоязычных источниках. Автор комментирует статью связанную с Азербайджанскими загадками Англоязычного ученого А.Тьетза. В статье также показано отношение на проблемы связанные с переводом Азербайджанских загадок на английский язык.

Resume**Studying Azerbaijan riddles in English languaged sources**

In the article problems about studying Azerbaijan riddles in English languaged sources are analyzed. The author explains the article about Azerbaijan riddles by A.Tietze. The attitude to translation problems of Azerbaijan riddles are also shown in the article.