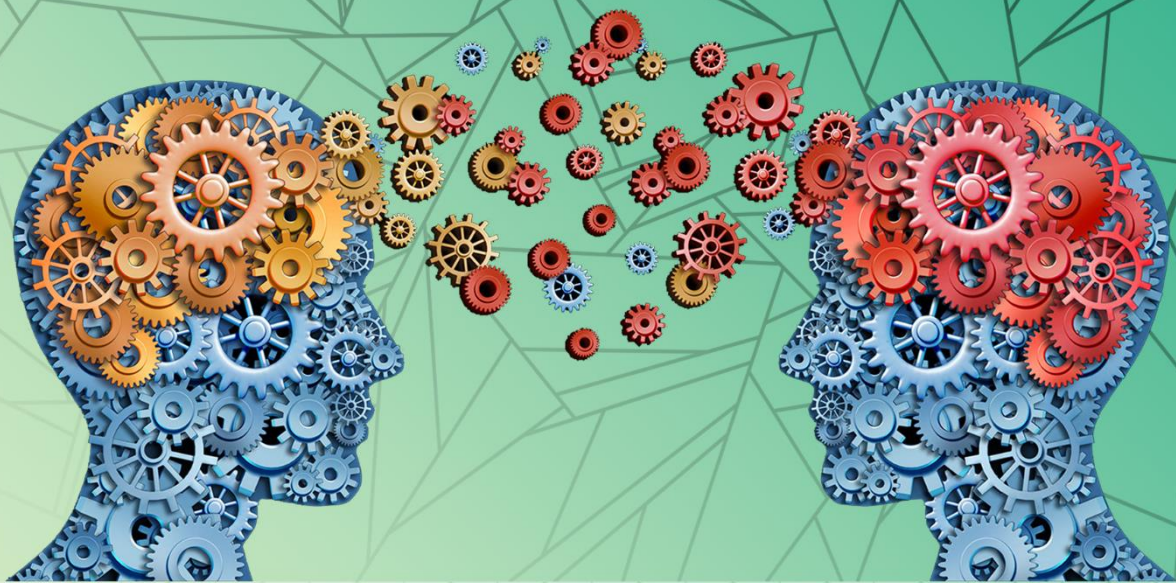


Academic Knowledge

2. 2. 2019
volume issue
december



ISSN: 2667-6362

Social Science Studies

Academic Knowledge

2019 – Volume:2, Number:2

Kapsam	Scope
Sosyal Bilimler	Social Sciences
Periyot	Period
Yılda İki Sayı (Bahar & Güz)	Biannual (Spring & Autumn)
Yayın Dili	Publication Language
Türkçe & İngilizce & Arapça	Turkish & English & Arabic
e-Yayın Tarihi	Online Publication Date
31 Aralık 2019	31 December 2019

Yayın Türü

Academic Knowledge Dergisi, e-yayın olarak yayımlanan uluslararası, bilimsel, hakemli bir dergidir. Sosyal ve Beşeri Bilimler alanıyla ilgili çalışmalara yer verilir. Özgün ve ilmi makaleler dışında makale ve tebliğ çevirileri, edisyon kritik (tahkik) çalışmaları, tez, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri, eleştiri yazıları, mülakatlar, anılar, bilim dünyasından haberler vs. yayımlanabilir.

Yayın Süreci

Gönderilen makaleler; intihal tespit programı tarafından taranarak, intihal içermediği ve daha önce yayımlanmamış olduğu tespit edildikten sonra konuyla ilgili çalışmaları olan en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

Hukuki Beyan

Academic Knowledge dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Academic Knowledge dergisinde yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Academic Knowledge Dergisi'nin yayın kuruluna ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve ayrıca elektronik ortama aktarılamaz.

e-Yayın Tarihi

31 Aralık 2019

Publication Type

Academic Knowledge Journal is an international, scientific and a refereed e-journal. In this respect, only works related to the field of Social Sciences are included. In addition to original and scientific articles, it accepts translations of articles and papers, edition critics, thesis, book and symposium reviews, reviews, interviews, memoirs, news, etc.

Publication Process

Submitted articles are scanned by the plagiarism detection program in order to check that they have not been previously published and to find out they do not contain any plagiarism. Then, they are evaluated by double-blind review fulfilled by at least two referees who have already studied on the subject.

Legal Statement

Scientific and legal responsibility for the content of an article published in Academic Knowledge Journal belongs to the authors. All rights of the published materials belong to the editorial board of Academic Knowledge Journal. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission.

Online Publication Date

31 December 2019

Sahipleri | Owners

Assoc. Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Inonu University / Turkey
Asst. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Turkey
Asst. Prof. Dr. Ahmet Faruk GÜLER, Inonu University / Turkey

Editörler | Editors

Assoc. Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Inonu University / Turkey
Asst. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Turkey
Asst. Prof. Dr. Ahmet Faruk GÜLER, Inonu University / Turkey
Asst. Prof. Dr. Abdulkadir Özdemir, Fırat University / Turkey
Dr. Yusuf Oktan / Malaysia

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Assoc. Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University Malaysia / Malaysia

Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor

Dr. Abderrahman ETHMANE (University of Malaya / Malaysia)

Yardımcı Editörler | Associate Editors

R.A. Ferhat Durmaz, International Islamic University of Malaysia / Malaysia

Yayın Kurulu | Editorial Board

Assoc. Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Inonu University / Turkey
Assoc. Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University Malaysia / Malaysia
Asst. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Turkey
Asst. Prof. Dr. Taner Namlı, Inonu University / Turkey
Asst. Prof. Dr. Ahmet Faruk GÜLER, Inonu University / Turkey

İletişim | Contact

Assoc. Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Inonu University / Turkey (veysel.ozdemir@inonu.edu.tr)
Asst. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Turkey (nuhyavuzalp@gmail.com)

Web

<http://academicknowledge.net>

Submit Article

<http://dergipark.gov.tr/ak>

E-mail

academic.knowledge@yandex.com

Bilim ve Danışma Kurulu | Science and Advisory Board

- Prof. Dr. Amin Moh'd Qudah, University of Jordan, Jordan
Prof. Dr. Fikret Karaman, Inonu University, Turkey
Prof. Dr. Jamal Ahmed Bashier Badi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia
Prof. Dr. Mehmet Kubat, Inonu University, Turkey
Prof. Dr. Muhammad Abul Lais al-Khairabadi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia
Prof. Dr. Mustafa Arslan, Inonu University, Turkey
Prof. Dr. Mustafa Taner Şengün, Fırat University, Turkey
Prof. Dr. Tarık Özcan, Fırat University, Turkey
Prof. Dr. Tofiq Abdühasanli, Azerbaijan State University of Economics, Azerbaijan
Prof. Dr. Veli Atmaca, Mehmet Akif Ersoy University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Abdullah Aydın, Kastamonu University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Abdulmohdi Thamer Hatamleh, Bingol University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Beyhan Kanter, Mardin University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Cihad Demirli, Istanbul Commerce University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Davut Kaplan (Ondokuz Mayıs University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Fatih Kanter, Kilis 7 Aralık University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Galina Miskiniene, Vilnius University, Lithuanian
Assoc. Prof. Dr. Harun Şahin, Gaziantep University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia
Assoc. Prof. Dr. Ünal Taşkın, Adiyaman University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Veysel Özdemir, Inonu University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Yaşar Baş, Bingol University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Zhanat Idrisheva, D. Serikbayev East Kazakhstan State Tech. University, Kazakhstan
Asst. Prof. Dr. Abdul Majid al-Ghuri, International Islamic University College, Malaysia
Asst. Prof. Dr. Abdulkadir Özdemir, Fırat University, Turkey
Asst. Prof. Dr. Ahmet Faruk Güler, Inonu University, Turkey
Asst. Prof. Dr. Ferdi Güzel, Bayburt University, Turkey
Asst. Prof. Dr. Gülda Çetindağ Süme, Fırat University, Turkey
Asst. Prof. Dr. Muhammed Hüküm, Kilis 7 Aralık University, Turkey
Asst. Prof. Dr. Murat Çelikdemir, Gaziantep University, Turkey
Asst. Prof. Dr. Nuh Yavuzalp, Bolu Abant İzzet Baysal University, Turkey
Asst. Prof. Dr. Öner Tolan, Ardahan University, Turkey
Asst. Prof. Dr. Taner Namlı, Inonu University, Turkey
Asst. Prof. Dr. Sadeq Kandeel, Islamic University of Gaza, Palestine

Sayı Hakemleri | **Referee Board**

Academic Knowledge dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

Journal of Academic Knowledge uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Prof. Dr. Mehmet Erdem, Fırat University / Turkey

Prof. Dr. Saffet Sancaklı, Inonu University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Ahmet Karadağ, Inonu University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Ali Çelik, Bingöl University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Enes Yarız, Inonu University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Gül Seda Acet İnce, Malatya Turgut Ozal University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Halis Ayhan, Kırıkkale University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Kerim Özmen, Inonu University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Lokman Bedir, Inonu University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Mehmet Öztürk, Inonu University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Ramazan Korkut, Bingöl University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Sadeq Kandeel, Islamic University of Gaza / Palestine

Dr. Abderrahman Ethmane, University of Malaya / Malaysia

Açık Erişim Politikası | **Open Access Policy**

Academic Knowledge içeriğine anında açık erişim sağlanmaktadır.

Academic Knowledge provides free immediate access to its content.

İçindekiler | Contents

Makaleler / Articles

- 1. Yusuf OKTAN** 107
Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekr el-Mara'sî (ö.1732)'nin "Risâletü's-Sürûr ve'l-Ferah" adlı Eserinin
Tahlîli
*The Analysis of the Book "Risâlat al-Surûr wa-al-farah" of Sâjaqlizâdah Muḥammad ibn Abî Bakr al-Mara'shî
(d.1732)*
- 2. Abdurrahman CANER** 121
Cuma Namazının Sıhhati İçin Öngörülen Cemaat Sayısı Üzerine Bir İnceleme
A Study on the Number of the Foreseen Congregation for Friday Pray's Exanctness
- 3. Hasan BULUT** 141
Allah İnancında Aşırılık ve İtidal
Extremism and Moderation in the Belief of Allah
- 4. Salman Mohsen Abdraboh Abdullah** 157
ارتفاع نسبة الطلاق في الخليج :دراسة فقهية تحليلية
High divorce rate in the Gulf Analytical Juristic Study
- 5. Musa GÜLER** 170
Nüzul Tertibine Göre Tefsir Yazımı ve Nüzul Tertibini Esas Alan Tefsirler
Tafsîr Writing According to the Nuzûl Sequence and Tafsîrs Which Basis Nuzûl Sequence
- 6. Yasin ÖZTÜRK** 188
Avrupa Birliği'nin Uluslararası Terörizmle Mücadele Stratejileri
The Strategies of Combating with International Terrorism of European Union

Kitap Tanımları / Book Reviews

- 7. Yusuf OKTAN**..... 200
et-Teşeyyü've's-Şîa, Ahmed el-Kesrevî, b.y., 1. Baskı, 1409h, 155s.

Editörden

Bilim dünyasının saygıdeğer mensupları,

Academic Knowledge dergisinin titizlikle hazırladığımız 2. cildinin 2. sayısını ilgi ve dikkatlerinize sunuyoruz. Bu sayımızda birbirinden kıymetli 6 makale ve 1 kitap tanıtım yazısı yer almaktadır. Ciddi hakem süreçlerinden geçerek sizlere ulaşan bu yazılar; Siyaset, Sosyoloji ve İlahiyat gibi anabilim dallarında kaleme alınmış nitelikli çalışmalar olarak alanlarına katkıda bulunma iddiası taşımaktadır. Yayınlanması amacıyla bize ulaştırılan her yazı heyecanımızı artırmakta, yöneltile her eleştiri ideale ulaşma yolunu kısaltmaktadır. Katkılarınıza ve eleştirilerinize her zaman ihtiyaç duyacağız.

Yeni sayımızın hayırlı olmasını temenni ediyor; yazarlarımıza, hakemlerimize ve emeği geçen dergi mensuplarına teşekkür ediyoruz.

Editör Kurulu

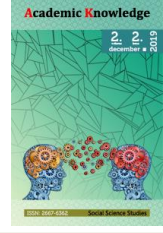
Editorial

Distinguished members of the scientific world,

We present the second issue of the second volume of *Academic Knowledge*, which we have prepared meticulously. This issue includes six valuable articles and a book review. These studies were accepted for publication as a result of serious refereeing processes. These works are qualified studies written in the fields of Politics, Sociology, and Theology. These studies make an original contribution to their field. It is a significant point that each article sent to us for publication increases our excitement. Also, every criticism directed to our journal is beneficial in achieving the purpose of the journal. Therefore, we will always need your contributions and criticism.

We hope that our new issue will be beneficial. We thank our writers, referees, and members of the journal, who contributed.

Editorial Board



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 08.12.2019
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 30.12.2019
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2019
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Autumn

Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekr el-Mara 'şî (ö.1732)'nin "Risâletü's-Sürûr ve'l-Ferah" adlı Eserinin Tahlîli

Dr. Yusuf OKTAN*

Anahtar Kelimeler:

Saçaklızâde
el-Mara 'şî
Risâle
Hadîs
Vâlideyn

ÖZ

"Saçaklızâde" lâkabıyla şöhret bulan Muhammed b. Ebû Bekr el-Mara 'şî, Maraş imamlarından Ebû Bekir Efendi'nin oğludur. İlk eğitimini babasından alan Saçaklızâde, Tefsîr-i Tibyân yazarı Mehmed Efendi ve Dârendeli Hamza Efendi'den dersler almıştır. Şam'da bir süre bulunmuş, burada Abdulganî en-Nâblûsî'den dersler okuyarak, kendisinden icâzet almıştır. Daha sonra akli ve nakli ilimlerde ilerleyerek hem öğrenci yetiştirmiş, hem de birçok telîfte bulunmuştur. Eserleri arasında Hz. Peygamber'in anne babasının dünyevî ve uhrevî durumlarını tartıştığı "Risâletü's-Sürûr ve'l-Ferah" isimli eseri öne çıkmaktadır.

Risâlesinde Hz. Peygamber'in anne babasının cehennemlik olduğunu ifade eden rivâyetleri tevîl etmeye çalışan müellif, bu uğraşında kelam ilmine başvurmuş, Eş'arî ve Mâturîdî mezheplerinin îmân ve küfür konusunda ki görüşlerini karşılaştırarak tartışmaktadır. Savunmuş olduğu görüşe muhalif olarak gelen rivâyetleri zaman zaman hadis usûlü esaslarına göre tahlil-tenkit eden müellif, rivâyetleri ya tevîl etmekte ya da bu rivâyetlerle istidlâlin bir takım sebeplerden dolayı mümkün olamayacağını söylemektedir. Çalışmamızda risâlede bulunan görüşleri irdelemenin yanında özellikle Suyûtî öncesi ve sonrası rivâyetlere yapılan yorum ve zamanla değişen anlayış farklılıklarına temas ederek, Saçaklızâde'nin bu konudaki görüşlerini tahlil etmeye çalışacağız.

The Analysis of the Book "Risâlat al-Surûr wa-al-farah" of Sâjaqlizâdah Muḥammad ibn Abî Bakr al-Mara 'shî (d.1732)

Keywords:

Sâjaqlizâdah
el-Mara 'shî
Hadîth
Risâle
Vâlidayn

ABSTRACT

Muḥammad ibn Abî Bakr al-Mara 'shî, who found fame under the name "Sâjaqlizâdah", was the son of Abû Bakr Efendî, one of the Imams of Maras. He received his first education from his father and took lessons from Mehmed Efendi, author of Tefsîr-i Tibyân, and Hamza Efendi, who is from Darende. He had been in Damascus for a while, where he studied from Abdulghani al-Nablûsî and received an invention ('ijâza) from him. Later on, he progressed in intellectual and transport sciences, and he trained both students and wrote many books. Among his works stand out the book of "Risâlat al-Surûr wa-al-farah", which discusses the worldly and otherworldly situations of the mother and father of the Prophet (peace be upon him).

In his book, he tried to interpret the narrations in which have enounced that Prophet's parents have been on fire, applying the theology ('ilm al-Kalâm) in this endeavor, comparing the views of the Ash'arî and Mâturîdî sects on faith and blasphemy. The author analyzes the stories that come from the opinion he has defended in response to the principles of hadith procedure from time to time. Sâjaqlizâdah either interprets the narratives or says that the deduction of the descriptions cannot be possible for some reason. We will try to analyze the views of Saçaklızâde on this issue, in addition to examining the pictures in the treatise in our study, especially touching on the interpretations made in the narratives before and after the Suyûtî and the differences of understanding that changed over time.

* Dr. Yusuf OKTAN, E-posta: oktanyusuf@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9196-8919>.

Oktan, Y. (2019). "Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekr el-Mara 'şî (ö.1732)'nin "Risâletü's-Sürûr ve'l-Ferah" Adlı Eserinin Tahlîli", *Academic Knowledge*, 2(2), 107-120. doi.org/10.5281/zenodo.3596362

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ak> | <mailto:academic.knowledge@yandex.com>

Çalışmamızda kullanacağımız yazma Harvard Üniversitesinin Houghton kütüphanesine kayıtlı Muhammed b. Süleyman Tarsûsî'nin istinsah ettiği sekiz varaklı nüshâsıdır.¹ İlk sayfadaki nota göre müstensih bu yazmayı müellif nüshasından istinsah etmiş, orijinal nüshasıyla karşılaştırmış daha sonra müellife okuyarak hataları tashih etmiştir. (Saçaklızâde, 1737, s. 1)

1. Hayatı ve İlmi Kişiliği

1.1. Hayatı

İlmi ihâtasıyla öne çıkan Osmanlı âlimlerinden Muhammed b. Ebû Bekr el-Maraşî Maraş'da dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte 17. yy sonu ile 18. yy başında yaşamıştır. Ailesine nispetle Saçaklızâde şeklinde anılmaktadır. Ayrıca bu kelimenin "büyük âlim", "üstad" gibi sıfatları ihtivâsıyla onun geniş bir ilme sahip olduğu anlatılmak istenmiştir. (Magometov, 2016, s. 7) İlk tahsilini memleketinde tamamladıktan sonra Hasan Maraşî, Tıbyân tefsiri'nin mütercimi Ayıntâbi Mehmed ve Darendeli Hamza efendiden dersler almış, tahsilini bitirdikten sonra Şam'a giderek Abdulgânî Nablûsî (ö. 1731)'den İslâmî ilimleri tahsil ederek kendisinden tarikat icazeti almış ve tekrar Maraş'a dönmüştür. (Tâhir Efendi, 1972, s. 1:435; Apaydın, 2018, s. 190) Gaziantep kadı defter kayıtlarına göre, Saçaklızâde Maraş'a döndükten sonra imamlık yapmış, caminin bitişiğinde ki medresede de dersler vermiştir. (Özcan, 2008, s. 35:368)

Saçaklızâde'nin irşat amacıyla Kilis'e giderken Gaziantep yakınlarında vefat ettiği ya da mezarının Üsküdar'da olduğu şeklinde bilgiler mevcut ise de genel kanı Maraş'ta 1732 yılında vefat ettiği ve kabrinin de şeyh Âdil mezarlığında olduğu yönündedir. (Özcan, 2008, s. 35:368)

1.2. İlmi Kişiliği

Öğreniminin ilk yıllarında daha çok kelimine yoğunlaşan Saçaklızâde, Şam'a gidip hocası Nablûsî'den dersler aldıktan sonra tasavvufa meyletmiş ve kelimine âlimlerine eleştirilerde bulunmuştur. (Özcan, 2008, s. 35:368) Mantık, cedel, münazara gibi aklı ilimlerde eser telif eden Saçaklızâde, naklî ilimlerde geri kalmayarak bu alanda da birçok eser kaleme almıştır. Yaşadığı ve sonraki dönemlerde etkisini anlamak için eserlerinin daha kendi döneminde iştihârına bakmak yeterli olacaktır. Zira eserleri daha kendisi hayattayken şöhrete kavuşmuş, yüzlerce yazma istinsah edilerek farklı yerlere ulaşmıştır. (Apaydın, 2018, s. 191) Cühdü'l-mukıl adlı eserini neşreden Sâlim Kaddûri, müellife nispetle altmış beş eser zikretmiş, müellif üzerine araştırmaları bulunan Tahsin Özcan Saçaklızâde'ye nispetle 120 civarında eser zikredildiğini lakin bunların çoğunun farklı isimlerde geldiğini, müellifin yazdığı şerh ve haşiyelerin karıştırılması ve başkalarına ait olan eserlerin müellife nispet edildiğini söyleyerek, bundan dolayı müellife ait kesin bir eser sayısı verilemeyeceğini belirtir. (Özcan, 2008, s. 35:368) Eserleri arasında özellikle medreselerde okutulan dersler ve

¹ Muhammed b. Ebû Bekir Saçaklızâde, Risâletü's-sürûr ve'l-ferh fî hakki Valideyh 'Aleyhi's-Selam, Houghton Kütüphanesi, Harvard Üniversitesi, HOLLIS no: 990073682220203941. <http://id.lib.harvard.edu/alma/990073682220203941/catalog> (4.10.2019)

kitaplara dair yeni bir usûl ve program teklifinde bulunduğu, belli seviyeye gelmeden önce bazı hâşiyelerin okutulmasının faydalı olmayacağı ve tadrîse önce usûlünden başlanması gerektiğini savunduğu Tadrîbü'l-'Ulûm eseri öne çıkmaktadır. (Tâhir Efendi, 1972, s. 1:435; Apaydın, 2018, ss. 190-191)

Vefatına kadar talebe tedrisine ihtimam gösteren Saçaklızâde, Takrîru'l-kavânîn adlı eserinin şârihi olan Hüseyin b. Haydar Mara'sî başta olmak üzere Abdurrahman b. Ali Ayıntâbi ve Mehmed b. Ömer Daredevî gibi birçok öğrenci yetiştirmiştir. (Apaydın, 2018, s. 190)

2. Risâlenin İçeriği ve İlmî Mirasta "Ebeveyni Resûllillah" Edebiyatı

2.1. Risâlenin Tasviri

Risâlesini, kendisine "Hz. peygamber (s.a.v.)'in anne-babasının uhrevi durumu"yla alakalı yöneltilen bir soruya cevap niteliğinde yazdığını anladığımız müellif (Saçaklızâde, 1737, s. 1v), ilk bölümde risâlesinin omurgasını oluşturan rivâyetlerde gelen "ebeveyn" kelimesini ele alarak "vâlideyn" kelimesinden daha umumi olduğunu ifade etmektedir. "Ebeveyn" kelimesinin amca, hala, mürebbî kelimelerinin yerine kullanıldığı, dolayısıyla bu ifadenin rivâyetlerde Ebû Tâlib ve zevcesi için kullanıldığı sonucuna ulaşmaktadır. İkinci bölümde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in anne-babasının fetret ehli olduğunu söyleyerek onların aslında muvahhit olduğunu, tek olan Allah'a iman ettiklerini savunmaktadır. Ayrıca bu bölümde şirki "ibadette şirk" ve "yaratmada şirk" şeklinde ikiye ayırarak Hz. peygamber (s.a.v.)'in anne-babasının ibadette şirk koştüğünü iddia ederek, küfürlerinin hakiki küfür olmadığını söylemektedir. Üçüncü bölümde aklın Mâtürîdî ve Eş'arî mezhebinde iman karşısındaki rolünü, ihtilaflar dahilinde ele almakta, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'ye göre imanda itibarın vahiy ve akıl olduğunu söylerken, Eş'arî'lerin sadece vahiy eksenli meseleyi kabul ettiklerini, dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.v.)'in anne-babası muvahhid olup ibadetlerinde müşrik olduklarından cennete girmelerinin caiz olduğunu söylemektedir. Dördüncü bölümde; îmân meselesini Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî özelinde açıklayarak, Ebû Hanîfe'ye "yaratıcıya îman, fetret ehline vacip değildir" sözünü nispet edip onların ibadette müşrik, fetret ehli olduklarından dolayı da küfürlerinin mecazî olduğunu iddia etmektedir. Bu durumda Ebû Hanîfe'ye göre onlar için cennet vacip, Mâtürîdî'lere göre ise onlara tebliğ ulaşmadığından dolayı cennet caizdir. Beşinci bölümde meseleyi Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in anne-babası hakkında yapmış olduğu yorumları serdedip yukarıda ki çıkarımlarını da kullanarak ibareleri risâledeki fikriyatına göre tevil etmeye çalışır. Konuyla alakalı vârid olan rivâyetleri tevil eden müellif, Hz. Peygamber'in anne babasının ehl-i necât olmadığını bildiren rivâyetlerin Ebû Tâlib ve zevcesine işaret ettiğini söyler. Son kısımda ise Hz. Peygamber'in anne-babası hakkında risâle yazan Ali Kârî'yi, onları cehennem sokmakla kendini mükellef kıldığını söyleyerek eleştirir ve bu konuda isabetli görüşün Suyûtî (ö. 911h) tarafında olduğundan bahseder.

Risâlesinde başta Suyûtî olmak üzere Mevâkîf sahibi 'Îcî, Huseykî, Semerkandî, Taftazanî ve Ali Kârî gibi farklı ekollere mensup olan birçok âlimin kitaplarından alıntılar

yapmakta, meselenin akîdevî boyutunu Ebû Hanîfe, Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri dairesinde irdelemektedir.

2.2. "Ebeveyni Resûlillah" Edebiyatı

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in anne-babasının uhrevî durumuyla alakalı çalışmalara baktığımızda, erken dönem eserlerde bu konuyu müstakil olarak ele alan bir çalışmaya rastlayamamaktayız. Konu, genelde ya Hz. Peygamber'in anne babasının cehennemde olduğu rivâyetleri zikredilince ele alınıp yorumlanmakta ya da Allah'ın peygamber göndermedikçe azap etmeyeceği (el-İsrâ':15) minvali üzerine gelen âyetlerin tefsiri esnasında fetret ehli konusuna temas edilmekte ve bu başlıkta ele alınmaktadır.

Hz. Peygamber'in anne-babasının fetret ehli olduğu, dolayısıyla cehenneme girmelerinin mümkün olamayacağı, hatta cennetlik oldukları görüşünü barındıran müstakil telif çalışmaları -herhalde- konuyla alakalı yedi müstakil risâle kaleme almış olan Suyûtî ile başladığını söylememiz yanlış olmayacaktır. (Suyûtî, 1416, s. 3:47)² Bu konuda Suyûtî tarafından getirilen deliller kendisinden sonra telif edilen eserlerde Hz. peygamber (s.a.v.)'in anne-babasının fetret ehli olup cehennemlik olmadıkları konusu üzerine eser kaleme alan birçok âlim tarafından da kullanılmıştır.

Suyûtî ile başlayan bu konudaki yoğun telif çalışmaları o dönemde konuyla alakalı tartışmaların olduğu ya da ilk dönemden beri gelen yaygın kanaate karşı bir reddiye girişiminin olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. Zira risâlelerinde Hz. Peygamber'in anne-babasının ehl-i necât olduğunu vurgulayan Suyûtî'nin, fikren karşısında yer alan Ali Kârî (ö. 1014h) sahabe, tabiîn, mezhep imamları ve müçtehitlerden, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in anne-babasının ehl-i necât olmadığı üzerinde icmâ'nın olduğunu aktarır. (Kârî, 1993, s. 84) Daha erken dönemde yaşamış, Şâfi ve Eş'arî mezhebinden olan Fahreddin Râzî (ö. 604h)'nin de mütekaddim ulemânın Hz. peygamber (s.a.v.)'in babasının kâfir olarak öldüğünü iddia ettiklerini aktarması Ali Kârî'nin tezini güçlendirmektedir. (Râzî, 1412h, s. 13:33)

Hicrî 10. yy. da başlayan bu konudaki telif çalışmaları Osmanlı Devleti ulemâsında da görünmektedir. Hatta farklı bölgelerden yakın zamanlı bu çalışmalar konu üzerine soru ve tartışmaların olduğu izlenimi vermektedir. Zira Suyûtî'ye yakın dönemde yaşamış olan Halep kadılarında Muhammed Şâh b. Muhammed el-Fenârî (ö. 926h)'nin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in anne-babası hakkında yazmış olduğu risâlesi ve Osmanlı Şeyhülislamlarından Kemalpaşazâde (ö. 940h)'nin "Risâle fî îmâni ebeveyni'n-Nebî adlı eseri bu izlenimi

² Bu eserler el-Istifâ fî îmân ebevyn el-Mustafâ, et-Ta'zîm ve'l-minne fî enne ebeveyni'l-Mustafâ fî'l-cenne, ed-Derecû'l-münife fî'l-Âbâi's-Şerife, Sübülü'n-Necât fî necât ebeveyni'r-Resûl, Mesâlikü'l-hunefâ fî vâlideyi'l-Mustafa, Neşrü'l-'alemeyni'l-münifeyni fî hayâti'l-ebeveyni's-şerifeyn, ed-Dureru'l-kâmine fî îmâni Seyyide Âmine, el-Makâmatul'l-sundûsiyye fî'n-nisbeti's-şerifeti'l-Mustafaviyye. Suyûtî bu risâlelerinin her birinde farklı ve yeni bir şey söylememekte bilakis genel görüş ve delillerini farklı üsluplarla tekrar etmektedir. (Huveynî, 2007, s. 1979).

güçlendirmektedir. Sonrasında Osmanlı ilim çevresinde konuyla alakalı daha pek çok risâle kaleme alınmıştır.³

3. Risâlenin tahlili

Saçaklızâde risâlesinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in anne babasının ehl-i necât olduğu hususunda aklî ve naklî deliller getirmeye çalışarak mezheplerin kendisine risâlet ulaşmamış ehli fetret dönemindeki kişilerin âkıbeti hususunda görüşlerini açıklayarak aktarır. Kur'an'daki konuyla alakalı âyetleri savunduğu tezine istidlâl yapar. Bununla beraber Hz. Peygamber (s.a.v.)'in anne babasının ateşte olduğu, annesi için Allah'tan istiğfâr talep ettiği, bunun reddedildiği şeklinde gelen rivâyetlerde ki ifadeler Saçaklızâde'nin tezinde sorun teşkil etmektedir.

3.1. Rivâyetlerin tahlili

1. Hz. Peygamber'in anne babasının ateşte olduğunu, onların ehl-i necât olmadığını ima eden üç rivâyet aktarır. Bunlardan ilk rivâyet Enes b. Mâlik kanalıyla gelmektedir. Bir adam Hz. Peygamber (s.a.v.)'e "Ey Allah'ın Resûlu, babam nerededir?" diye sorar. Hz. Peygamber babasının ateşte olduğunu söyleyince, adam dönüp gider. Bunun üzerine Hz. Peygamber adamı çağırarak: "Babam ve baban ateştedir" der. (Müslim, 1427h, İmân, 347; İbn Hibbân, 1414, s. 2:34; Beyhakî, 1344h, s. 2:421) Saçaklızâde bu rivâyeti, Hz. Peygamber'in rivâyette ifade ettiği "ebî" kelimesinin imân etmeden ölen amcası Ebû Tâlib olduğu şeklinde açıklar. (Saçaklızâde, 1737, s. 2) Bu açıklamalarını kelimenin arapça kullanımında ki zenginliğine dayanarak yapar. Zira "vâlideyn" kelimesinin "ebeveyn" kelimesinden daha hususi olduğu, "ebeveyn" kelimesinin amca ve hala için kullanıldığı, Hz. İbrahim'in babasının adı Târih olmasına rağmen Kur'an'da amcası

³ Hz. peygamber (s.a.v.)'in anne-babasının uhrevî durumuyla alakalı Suyûtî sonrası Osmanlı Devletinde telif edilen bazı eserler şunlardır: Şemsuddin Muhammed b. Şihabuddin el-Haskefî (ö. 1010h), İslâm ebeveyi'n-Nebî; Muhammed b. Refî' el-Endülûsî (ö. 1052h), el-Envârü'n-Nebeviyye fî âbâ-i Hayrî'l-beriyye; Abdulahad b. Mustafa es-Sivâsî (ö. 1061h), Te'dîbu'l-mütemerridin fî hakkî'l-ebeveyn (Risâle-i Mergûbe Necâti Ebeveyn-i Mustafâviyye); Muhammed b. Muhammed el-Halebî el-Bahşî (ö. 1098h), er-Red 'alâ men ikteham el-kadha fî'l-ebeveyni'l-kerîmeyn; Muhammed b. Resûl b. Abdusseyîd Kalender el-Berzencî el-Medenî (ö. 1103h), Sedâdu'd-Dîn ve sidâdu'd-deyn fî isbatî'n-necah ve'd-derecât li'l-vâlideyn; Halep kadısı İbrahim b. Mustafa b. Muhammed er-Rûmî (ö. 1126h), Mürşidü'l-Hüdâ fî Necâti ebeveyi'l-Mustafâ; Ebû Abbâs Ahmed b. Amr ed-Diyerbî (ö. 1151h), el-Kavlü'l-Muhtâr fî mâ biebveyi'n-Nebîyyi'l-Muhtâr; Ebû Abbâs Ahmed b. Amr el-Guneymî el-Ezherî (ö. 1151h), Tuhfetü's-Safâ fî mâ yeta'allak biebveyi'l-Mustafa; Hüseyin b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Halebî ed-Düveyhî (ö. 1175h), Kurrâru'l-'ayn fî imânî'l-vâlideyn; Şam bölgesinden Muhammed b. Yusuf b. Yakûb el-İsbîrî (ö. 1194h), Zehâiru'l-'abidîn fî vâlidî'l-Mükrem Seyyidi'l-Mürselîn. Çalışmaların başlıkları müelliflerin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in anne-babasının ehl-i necât oldukları hususunda ulaşılmış oldukları neticeleri beyan etmektedir. Bunun yanında konuyla alakalı günümüzde yapılan bazı çalışmalar: Akçay, M. (2005). Abdülahad Nuri'ye Göre Hz. Peygamber'in Ebeveyninin Dini Konumu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9 (1), 125-160; Akçay, M. (2009). Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dini Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11 (19), 1-27; Dem, Akın. & Demir, R. Saçaklızâde Muhammed İbn Ebî Bekr El-Mar'aşî Ve Tertîr El-'Ulûm Adlı Eseri. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM, 16(16), 1-64; Bulut, Halil İbrahim. Osmanlı Müelliflerinden Maraşlı Saçaklızâde ve Ebeveyn-i Resul Konusundaki Görüşleri, I. Kahramanmaraş Sempozyumu, 6-8 Mayıs 2004 Kahramanmaraş, 2005, cilt: I, s. 69-79.

Âzer'in babası yerine zikredildiğini aktarır. Ayrıca "ebeveyn" kelimesinde bulunan anlam zenginliğinden dolayı "mürebbi" yerine de kullanılabildiği, zira Halîme'nin Hz. Peygamber'in sütanesi olmasına rağmen annesi yerine kullanıldığı, böylece Ebû Tâlib'in Hz. Peygamber'in mürebîsi de olduğundan dolayı iki vecihten onun babası olarak isimlendirildiğini iddia etmektedir. (Saçaklızâde, 1737, s. 1v)

Mütekaddim dönemde rivâyetin şerhi sarîh manadaki babası olarak anlaşılmıştır. Kâdî 'ÿyâz (ö. 544h) "kim küfür üzere ölürse ateştedir, o ne şefaata elde eder, ne de mukarreb olanlara yakınlığı fayda sağlar" bab başlığı altında rivâyeti zikreder. Ona göre; Hz. Peygamber adamın babasının ateşte olduğu bildirilip, bunu da adama söyleyince, adamdaki hüznü gördü ve ona tesellide bulunmak için babasının da aynı akıbetinde olduğunu söylemiştir. Bu da Hz. Peygamber'in ne derece yüce ahlak üzere olduğuna ve empati kurarak, karşı tarafı teselli etmesine örnektir. ('ÿyâz, 1419h, s. 1:591) Nevevî (ö. 676h) ise Kâdî 'ÿyâz'ın ifadelerini aktardıktan sonra fetret döneminde kim Arapların putlara taptığı şekilde ölürse, onun cehennem ehlinde olacağını, davetin ona ulaşmamış olmasının kendisi için bir özür teşkil etmeyeceğini, zira o dönemdekilere Hz. İbrahim başta olmak üzere daha birçok peygamberin risâletlerinin ulaştığını söyler. (Nevevî, 1392h, s. 3:79)

Huleymî (ö. 403h)'ye nispet edilen, mümeyyiz bir kişiye Allah'a davet haberi ulaşır da bunun sıhhatini sorgulamada akli istidlâli terk eder, davetten yüz çevirirse kâfir olacağı sözü üzerine, birçok kişi daha da ileri giderek, kime peygamberlerden herhangi biri hakkında davet ulaşır da, o haberi araştırmazsa, o kişinin kâfir olacağı, ayrıca birçok kişinin söylemiş olduğu fetret ehlinin necâta olduğu sözünün kişiyi aldatmaması gerektiği, zira Hz. Peygamber cahiliye döneminde ki atalarının ateşte olduğunu haber verdiğini söylemiştir. (Lâşîn, 1423h, s. 2:39) Azîmâbâdî (ö. 1273h), Suyûti'nin Hz. Peygamber'in anne babasını ehl-i necâttan olduklarını kabul ettiğini belirterek bu minval üzere birçok risâle yazdığına işaret ettikten sonra Suyûti'yi mütesâhil olmakla nitelemiş, ayrıca, bu konuda birçok âlimin Suyûti'nin görüşüne muhalif olduğunu vurgulayarak onun söylediklerine itibar edilemeyeceğini belirtmiştir. ('Azîm 'Âbâdî, 1388h, s. 9:1956)

Rivâyeti zahir manasıyla anlayan ilk dönem âlimlerine karşın, rivâyet, Suyûti sonrası senet yönüyle tenkit edilmiş hatta rivâyette sahâbî tasarrufu olduğu dahi söylenmiştir. Zira senette bulunan Hammâd b. Seleme'nin hıfzı hususunda tenkit edildiği, rivâyetlerinde münkerlerin bulunduğu ve Buharî'nin ondan hadis tahrîc etmediği, Müslim'in de sadece Sabit'ten olan rivâyetlerini aldığı belirtilmektedir. Buna göre Müslim'deki bu rivâyette râvilerin manada tasarrufu vardır. Ayrıca mana sahih olsa dahi bu durum Hz. Peygamber'in amcasına hamledilir. (Senedî, t.y., s. 477) Lakin bu ifade daha sonradan gelen Azîm'âbâdî tarafından tenkit edilmiş, bu sözün zayıf ve geçersiz olduğu bildirilmiştir. ('Azîm 'Âbâdî, 1388h, s. 9:1956)

Hz. Peygamber'in "babam" deyip aslında amcasını kastettiği tevîli zorlama görünmektedir. Zira rivâyette ifade edilen "babam" kelimesinin amcasına hamledilmesi gerektiğini gösterecek -her ne kadar Saçaklızâde sözlük anlamından istidlâl yapsa da- sağlam bir karine bulunmamaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in karşısında ki şahsın babasının

ateşte olduğunu söylerken, aslında babasının yerine amcasının ateşte olduğunu söylemesi de uzak bir ihtimal görünmektedir.

2. Muhammed b. Ka'b el-Kureziyy yoluyla gelen mürsel bir rivâyette Hz. Peygamber üç kere "Anne babam ne yaptılar bir bilseydim!" demiştir. Bunun üzerine "Biz seni hak ile desteklenmiş bir müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik. Yakıcı azaba mahkûm olanlardan sen sorumlu değilsin" (Bakara: 119) âyeti nazil olmuştur. Bunun üzerine Resûllullah anne babasını anmamıştır. (Vehb b. Müslim, 2003, s. 1:102; San'ânî, 1419h, s. 1:292; Taberî, 1420h, s. 2:558) Saçaklızâde rivâyette geçen "anne-babam" kelimelerinden murad Ebû Tâlib ve zevcesi olduğunu söyler, zira anne babasının olması mümkün olmayıp, ikisi dışında birisi olması zaruridir. Bunlarda ya amcaları Ebû Tâlib ve Ebû Leheb ya da Ebû Tâlib ve karısıdır, üçüncü bir ihtimal söz konusu değildir. (Saçaklızâde, 1737, s. 7v) Amcası Ebû Tâlib'in eşi de Hz. Peygamber'in risâlet dönemine yetişmiş lakin Müslüman olduğu aktarılmamıştır. Bu durumda zahire göre kâfir olup cehennemliktir. (Saçaklızâde, 1737, s. 2)

Rivâyeti ve âyetin nüzul sebebinin ele almadan önce, Saçaklızâde'nin, Ebû Talib'in eşi hakkında nasıl bu sözleri sarf ettiği hayreti engizdir. Zira mukaddim dönem âlimlerinin rivâyeten ve dirâyeten malumatlarını aktaran bir kişinin Ebû Tâlib'in zevcesi hakkında kâfir olarak öldüğünü söylemesi, tabakât kitaplarındaki bilgileri serdetmemesi dikkatleri celbetmektedir. Ebu Tâlib'in eşi ve 'Ukeyl, Tâlib ve Ca'fer'in annesi Fâtıma b. Esed b. Hâşim b. Abdumenaf el-Kureşiy'dir. Müslüman olmuş, hicret etmiş ve Medine'de vefat etmiştir. (İbnu'l-Esîr, 1409h, s. 6:217) Hz. Peygamber onu ziyaret eder ve evinde kaylûle yapardı. (İbn Sa'd, 1968, s. 8:222) Vefat edince, Hz. Peygamber onu kendi gömleğiyle kefenlemiş, onun kabrine uzanmış ve hakkında hayır duasında bulunmuştur. Ashabın daha önce kimseye böyle yaptığını görmediklerini söylemesi üzerine, Hz. Peygamber, Ebû Tâlib'den sonra kendisine en merhametli olanın Fâtıma b. Esed olduğunu söylemiş, gömleğini kendisine cennet elbiseleri giydirilmesi, kabrine uzanmasını da kabrin ona kolaylaştırılması için yaptığını söylemiştir. (İbn Sa'd, 1968, s. 6:217; Zehebî, 1405h, s. 2:118) Bu durumda Saçaklızâde'nin "Ebeveyn" kelimesini Ebû Tâlib ve zevcesine hamletmiş olması sarih bir kusur olarak görünmektedir.

Saçaklızâde'de İbn Ebî Hâtim gibi (İbn Ebî Hâtim, 1419h, s. 217) birçok kişinin mürsel ve zayıf olarak kabul ettiği rivâyeti âyetin sebebi nüzûlü olarak addetmektedir. Taberî (ö. 310h) rivâyetin sıhhatini sorunlu görmesinin yanında, şâyet rivâyet sahih olsaydı dahi, Hz. Peygamber'in ehl-i şirkin cehennemlik olması hususunda şüphe ederek onların durumlarını sorması yine diğer bir sorun olarak rivâyetin sıhhatini zedeleyeceğini söylemektedir. (Taberî , 1420h, s. 2:560) Ayrıca Taberî'ye göre âyetin "ولا تُسأل" şeklinde ref' üzere okunması, "ولا تُسأل" şeklinde nehy üzere okunmasından evladır. Zira Übeyy ve İbn Mesûd ref' üzere ve haber manasında, nehiysiz okumuşlardır. (Taberî , 1420h, s. 2:560) İbn Kesîr, (ö. 773h) Kurtubî'nin aktardığı (Kurtubî, 1384h, s. 2:84) Allah'ın Hz. Peygamber'in anne babasını sonradan dirilttiği ve onların îmân ettiği şeklinde ki rivâyet hakkında da, bu rivâyetin ne Kütübü Sitt'e de ne de diğer hadis kaynaklarında bulunmadığını ifade ederek, isnadında ki zayıflık dolayısıyla kabul etmez. Ayrıca Hz. Peygamber'in onların durumu hakkında şüphe

etmesinin mümkün olamayacağı gerekçesiyle rivâyeti reddederek, “لَا تُسْأَلُ” şeklinde ki kırâati tercih eden İbn Cerîr’i eleştirmektedir. Zira Hz. Peygamber’in onların uhrevî durumunu bilmeden, onlar için istiğfâr niyetiyle söylemiş olma ihtimali vardır, durumlarını öğrenince onlardan teberrü’ etmiştir. Zira sahîh rivâyetler onların ateşte olduğunu bildirmektedir. (İbn Kesîr, 1419h, s. 280)

İbn Hâcer de âyetin nüzûlü hususunda iki görüş aktarır. Vâhidî kanalıyla aktardığı ilk görüşe göre, Bakara 119, Hz. Peygamber’in anne babasının durumunu merak etmesi üzerine sarf ettiği sözler üzerine nazil olmuştur. Mukâtil tarikiyle aktarmış olduğu ikinci görüş ise, Hz. Peygamber “Şâyet Allah azabını Yahudilere indirseydi, muhakkak iman ederlerdi” sözü üzerine “Yakıcı azaba mahkûm olanlardan sen sorumlu değilsin” şeklinde âyet nazil olmuştur. İbn Hacer, Râzî’nin (Râzî, 1421h, s. 4:28-29) görüşünü aktararak, Hz. Peygamber’in, anne babasının kâfir olarak öldüğünü bildiğinden dolayı, Vâhidî’i kanalıyla gelen ilk görüşü uzak görür, ayrıca rivâyetin sıhhatinde de sorunlar vardır. (İbn Hacer, 1997, s. 369) İbn Hacer’e göre ise meşhur olan kırâat, âyetin siyâkında Yahudi, Hristiyan ve daha başkalarının zikri geçtiğinden dolayı ref’ üzere haber manasıyla okunandır. (İbn Hacer, 1997, s. 369) İbn Kesîr’in, Kurtubî’den (Kurtubî, 1384h, s. 2:84) aktarıp, reddettiği (İbn Kesîr, 1419h, s. 280) Hz. Peygamber’in anne babasının daha sonradan diriltilip iman ettiği şeklinde ki rivâyetlerin İbn Hacer’e göre de aslı yoktur. (İbn Hacer, 1997, s. 369)

Hz. Peygamber’in anne babasının ehl-i necât olduğunu savunup, bu konuda risâleler kaleme alan ve Saçaklızâde’nin kendisinden sık sık istidlâllerde bulunduğu Suyûtî dahi, Muhammed b. Ka’b el-Kureziyy yoluyla gelen rivâyet hakkında isnadının zayıf ve mürsel bir haber olduğunu söylemektedir. (Suyûtî, 1993, s. 1:271)

3. Ebû Hureyre kanalıyla gelen üçüncü rivâyette ise, Hz. Peygamber annesinin kabrini ziyaret eder ve ağlar, etrafındakileri de ağlatır, sonra şöyle buyurur: “Rabbimden annem için istiğfâr talep ettim, bana izin vermedi, onun kabrini ziyaret için izin istedim, bana izin verdi, kabirleri ziyaret ediniz. Zira ziyaret, ölümü hatırlatır” (Müslim, 1427h, Cenâiz, 105; İbn Ebi Şeybe, 1409h, s. 3:29; Râheveyh, 1991, s. 1:245; Ahmed b. Hanbel, 1420h, s. 15:430; Ebu Dâvûd, 1430h, s. 5:138).

Saçaklızâde bu rivâyeti açıklarken, istiğfâr kelimesini ele alarak bunun günahın affını talep etmek olduğunu, Hz. Peygamber’in annesinin yaratıcıya iman edip, Allah’ı yaratmada tek kabul ettiğini söyler. Bunun dışında kalan şeylerde de fetret ehli olduklarından dolayı mazurdurlar. Bundan dolayı da günahları yoktur, onlar için yapılacak istiğfâr çocuğa yapılacak yalan içeren istiğfâr gibidir. Hz. Peygamber’inde yalan içeren bir işle uğraşması caiz değildir. Bundan dolayı da Allah ona izin vermemiştir. Suyûtî’den bu rivâyetin âhad haber olduğunu, bunun fetret ehlinin azap görmeyeceğine delalet eden kat’i nassa denk olmadığını aktaran müellif, kendi görüşünün Suyûtî’nin bu konuda ki görüşünden daha isabetli olduğunu söyler. Hz. Peygamber’in annesinin kabri başında ağlamasını ise firakından olduğunu savunur. Anne babasının diriltilip iman ettiğini aktaran rivâyetin de sabit olmadığını söyler. (Saçaklızâde, 1737, s. 6v, 7)

Saçaklızâde'nin baba kelimesini Ebû Talib'e hamletmesinin yanında, rivâyette geçen anne kelimesini neden Ebû Talib'in eşine hamletmediği merak konusudur. İlk dönem uleması rivâyetin zahirine göre yorum yapmaktadır. Kâdî 'ÿyâz Hz. Peygamber'in annesinin mezarını görmesiyle annesinin mahrum kaldığı, kendisinin ise nasiplendiği İslam nimetine şükrettiğini belirterek, ağlamasını da annesinin risâlet döneminden önce ölüp, iman edememiş olmasına bağlar. (('ÿyâz, 1419h, s. 3:452; Nevevî, 1392h, s. 7:92)

Nüreddîn Senedî (ö. 1138h) Hz. Peygamber'in annesinin kabri başında ağlamasının annesinin azabını ve küfrünü gerektirmediği, onun kurtuluşuna ve Müslüman olmasına da delalet edebileceğini aktarır. (Suyûti, Senedî, 1420h, s. 3:395) Lakin rivâyetin manasından bu yorum mümkün gözükmemektedir. Zira Hz. Peygamber annesini ziyaretine izin verilmesi, bir insan olarak annesine olan hasreti karşısında ilahi izin olabilir. Lakin annesi için istiğfârına izin verilmemesi ve buna karşılık Hz. Peygamber'in ağlaması ancak neticenin olumsuzluğuna delalet etmektedir.

Bu konuda rivâyetin metniyle orantılı en açık yorum, yine bu meselede Suyûtî'nin karşısında olan Ali Kârî'den gelir. Bu rivâyetin Hz. Peygamber'in annesinin ehli fetret olup, ehli fetretin de azap görmediğini söyleyen kişinin sözünü nefyettiğini söyler. (Alî Kârî, 1405h, s. 335) Kârî, Hz. Peygamber'e annesi için istiğfârına izin verilmemesinin sebebini annesinin kâfir olduğuna bağlayan İbn Melek'in sözüyle istidlâl yapar. (Alî Kârî, 1422h, s. 4: 1256) Aynı şekilde İbn Hacer'den bu konuda, Allah'ın annesine istiğfâra izin vermemesinin sebebi, Hz. Peygamber üzerine nimetini tamamlamak için daha sonradan annesinin müminlerin önde gelenlerinden olması ya da annesinin diriltilmesinde ona mühlet vererek, tam istiğfâra nail olabilmesi görüşünü aktaran Ali Kârî, İbn Hacer'e nispet ettiği bu sözleri eleştirerek, annesinin imanından önce ona yapılan istiğfârın asla mümkün olamayacağını söyledikten sonra ulemanın çoğunluğunun Hz. Peygamber'in anne babasının kâfir olarak öldüğünü söylediklerini aktarır. Ona göre bu rivâyet onlar hakkında vârid olan en sağlam rivâyettir. Ayrıca Hz. Peygamber'in anne babasının diriltilmesine işaret eden rivâyetin sahîh olduğunu, zira İbn Nasuriddin ve Kurtubî'nin de bu rivâyeti tashîh ettiğini, bununla birlikte birçok hadis âliminin rivâyetin sıhhatinde sorun görüp ye's anındaki îmânın makbul olmayacağı gerekçesiyle de mümkün görmediklerini söylemiştir. (Alî Kârî, 1422h, s. 4: 1256)

Ali Kârî'nin İbn Hacer' nispet ettiği bu sözlerin sıhhatinde sorun vardır. Zira İbn Hacer anne babasının diriltilmesi hususunda rivâyetlerin aslı olmadığını söyleyerek tamamen bu fikre muhalif bir görüştedir. (İbn Hacer, 1997, s. 371)

3.2. Âyetlerden yapılan istidlâllerin tahlili

Saçaklızâde'nin tevîl etmeye çalıştığı rivâyetlerle birlikte en sağlam delilleri âyetlerden getirmeye çalıştığı söylenebilir. Lakin birçok âyetin sebebi nüzûlunda farklı görüşler olduğu muhakkaktır. İşte bu durumda Saçaklızâde farklı görüşler içinden kendine uygun olan görüşü almaktadır.

1. Saçaklızâde, Suyûtî'nin de istidlâl yaptığını söyleyerek "O, senden önce kendilerine uyarıcı gelmemiş bir toplumu uyarman için Rabbin tarafından gönderilen hak kitaptır.

Umudur ki doğru yolu bulurlar.” (Secde: 3) âyetini örnek vererek, Hz. Peygamber’in anne babasının fetret ehli olduğuna ve onlara tebliğ ulaşmadığına dikkat çekerek, onların mazur olduğunu savunmaktadır. (Saçaklızâde, 1737, s. 2) Lâkin âyet, kendilerine peygamber gelmemiş bir topluluktan bahsetmektedir. Kendilerine Hz. Peygamber gönderilene kadar peygamber gelmemiş olmasa dahi, daha önceki peygamberlerden tebliğler ulaşmıştır. Fetret ehli döneminde Araplara peygamber gönderilmediyse de aynı şekilde kitap ehline de gönderilmemiştir. Lakin onlar babalarından gelen din üzerineydiler. (Râzî, 1421h, s. 25:136) Aynı şekilde günümüzde peygamber olmamasına rağmen, Hz. Peygamber tarafından gönderilen din ve şariat üzerine insanlar yaşamaktadır. Bu durumda fetret döneminde ki kişilerin daha önceki Peygamberlerden gelen Hanif din üzerine olmayıp o dönemde puta tapmaları sorun teşkil edecektir.

2. Kur’an-ı Kerim’de birçok âyette, şâyet o dönemki Mekke ehline, yeri ve gökleri kim yarattı şeklinde sorulsa, şüphesiz Allah’ın yarattığını söyleyecekleri buyrulur. (Ankebût: 61; Lokman:25; Zümer: 38; Zuhruf: 87) Saçaklızâde bu âyetlerle istidlâl yaparak, o dönemki Mekke ehlinde bulunan şirkin, Allah’ın yaratmasına karşı olmadığı, sadece ibadette Allah’a şirk koştuklarını savunur. Burada küfrü ikiye ayıran müellif, risâletten önceki küfrü mecazî küfür, risâletten sonraki küfrü ise hakikî küfür olarak isimlendirir. Zira gerçek küfür Hz. Peygamber’in getirdiklerini inkar etmektir. (Saçaklızâde, 1737, s. 2v)

Aslında âyette Allah o dönemde ki Mekke ehlinin, Allah’ın tek yaratıcı olduğunu bildiklerini, açıktan gizliden tüm nimetleri verenin tek yaratıcı olduğunun farkında olduklarını, lakin bu bilgilerine rağmen yine de ona şirk koştuklarını ifade eder. Âyeti kerimenin sonundaki “ama onların çoğu bilmez.” şeklinde ki ifade, tüm bu bilgilerine rağmen şükürün, hamdın ancak tek olan Allah’a olması gerektiğini bilmediklerini ifade etmektedir. Allah’ın birliğini bile bile ona ortak koştuklarından bahsetmektedir. (Râzî, 1421h, s. 25:126; İbn Kesîr, 1419h, s. 6:311) Olay aslında Saçaklızâde’nin yorumladığı şekilde ona ortak koşulmayacağını bilmediklerinden mecazî küfürde olduklarından bahsetmemekte, bilakis onlar açık bir şekilde Allah’ın varlık ve birliğini bildikleri halde ona ortak koşmaktadırlar. Âyeti kerimenin vurguladığı noktada burasıdır. Bu durumda cahiliye döneminde ki fetret ehlini hiçbir şekilde kendilerine vahiy ulaşmamış ehli fetretten ayırmak gerekir. Zira cahiliye döneminde ki fetret ehli Allah’ın varlığını ve birliğini, her şeyi onun yarattığını bilmektedir.

3. Duhâ suresi beşinci âyette, Allah Hz. Peygamber’e hitaben “Şüphesiz, Rabbin sana verecek ve sen de hoşnut olacaksın.” buyurmuştur. Saçaklızâde Hz. Peygamber’in anne babasının cennete girmeden razı olmayacağını belirterek, bu âyetle istidlâl yapmaktadır. (Saçaklızâde, 1737, s. 6)

Âyetin bir önceki âyetle siyâk sibâk ilişkisi vardır. Zira bir önceki âyette Hz. Peygamber’e hitâben âhiretin dünyadan daha hayırlı olduğunu bildirmiştir. Çünkü Hz. Peygamber’e bu dünyada talep ettiği verilmiştir. (Râzî, 1421h, s. 31:194) Ayrıca bu hususta birçok rivâyet, Hz. Peygamber’in rızasının ümmetinden günahkar olanlara, Hz. Peygamber’e

onlar için şefaathetme hakkı verilmesiyle olacağına işaret etmektedir. (Râzî, 1421h, s. 31:194; İbn Kesîr, 1419h, s. 8:412; Zeyd, 1416h, s. 6:1022)

Saçaklızâde'nin bu âyeti Hz. Peygamber'in anne babasının cennete girmeden O'nun razı olmayacağını söyleyerek görüşüne istidlâl yapması daha önceki Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib hakkında söyledikleriyle bir bakıma tearuz oluşturmaktadır. Zira Hz. Peygamber babasını hiç görmemiştir. Saçaklızâde'nin rivâyetlerde gelen "ebeveyn" kelimesinin anlam zenginliğini kullanarak, Ebû Tâlib'i Hz. Peygamber'in hem babası hem de onun mürebbisi olduğunu söylemesi, hakikatte babasından ziyade iman etmeden ölen amcasının cennete girmesini istemesi gerekmektedir. Zira onu koruyup kollayan, sahip çıkan, bir bakıma babalık yapan amcasıdır. Bununla beraber Allah'ın bu konuda hükmü açıktır. Öyle ki Hz. Peygamber'in ısrarına rağmen iman etmeyip ölmüş, Hz. Peygamber onun için istiğfar etmeye niyet edince Allah Hz. Peygamber'i bu amelinden nehy eden âyetini nazil etmiştir. (Taberî, 1420h, s. 14:510; Râzî, 1421h, s. 16:157; Kurtubî, 1384h, s. 8:272)

3.3. Risâledeki bazı fikirler üzerine

Saçaklızâde Hz. Peygamber'in anne babasının ehl-i necât olduğunu delillendirmek için konuyla alakalı âyetleri fikriyatı doğrultusunda tefsîr ederken, rivâyetleri de yine ortaya koymaya çalıştığı tezi üzere tevîl etmeye çalışmaktadır. Bunların yanında meseleyi saf kendi yorumlarıyla da ele almakta, kavramları tanımlayıp, bazı taksimler yapmakta, konuyla alakalı mütekaddim âlimlerden istidlâller yaparak mezheplerin görüşlerini vermektedir.

Fetret döneminde tek olan Allah'tan başka putlara ibadet edilmesini, kendilerine peygamber gönderilmediğinden dolayı sem'î olacak amelleri bilmemelerine bağlayan müellif, o dönemdeki şirki iki kısma ayırmaktadır. Vahiy öncesi şirki mecâzî olarak tanımlamakta, bunu da yaratma da değil, ibadette olduğunu belirtmektedir. Muhtemelen bu taksimi yapmasında Râzî'nin tefsirinden, Ebû Hanîfe'ye nispet ederek aktardığı "akli küfür yaratıcıyı bilmemektir" ibaresi etkili olmuştur. (Saçaklızâde, 1737, s. 2v)⁴

Risâlet öncesi fetret ehlinin kim olduğu, nelerden sorumlu olduğu tartışmalı bir mesele olmasının yanında, o dönemde daha önceki peygamberlerden gelen inanç sistemi üzerine Hanif olarak yaşayıp, ibadette dahi şirk koşmayan kişilerin olduğu malumdur. Bu konuda Hz. Peygamber'in risâlet öncesindeki hayatı verebileceğimiz ilk örnektir. Bu durumda, ibadeten şirkte olanlarla Hanif olup şirkin hiçbir nev'ine bulaşmamış olanları da ayırmak gerekecektir. Bir diğer husus fetret ehlini tamamen ehl-i necât yapma problemidir. Fetret ehli olup Allah'ın Hz. Peygamber'le göndereceği emirlerin tam tersini yapanla, bunlara uygun yaşayan, başka bir ifadeyle o dönemde zâlimlik yapanla, mazlûm olanın aynı sınıfta olmasının sorun teşkil edeceğidir.

Ebû Hanîfe'ye nispet ederek Ali Kârî'nin Hâkim'den aktardığı "yeri ve gökleri yaratana anladıktan sonra, akıllı birinin yaratıcısını bilmemesinin özrü yoktur" sözünü nakleden müellif (Saçaklızâde, 1737, s. 5) hemen sonrasında yine Ebu Hanîfe'ye nispet ettiği, fetret ehli

⁴ Saçaklızâde'nin "yerini unuttum" şeklinde verdiği bu ibareyi, detaylı aramamama rağmen ne Râzî'nin tefsirinde ne de Ebû Hanîfe'nin eserlerinde bulamadığımı belirtmem gerekir.

için, yaratıcıya imamın vacip olmadığını aktarır. (Saçaklızâde, 1737, s. 5v) Burada aktarmış olduğu ilk görüşe göre, Saçaklızâde'nin nazarında Allah'ın yeri ve göğü yarattığını bilen fetret ehline, yaratıcıya iman vacip anlaşılırken, ikinci aktarmış olduğu nakle fetret ehli mesul değildir. İki görüş arasında manen ihtilaf olmasının yanında, Ebû Hanîfe'ye nispet ederek aktardığı ikinci görüşteki imanın akli iman olduğu, Hz. Peygamber'in anne babasının akli ve sem'î-hakiki küfürle nitelenmediğini ve onların şirklerinin ibadette olup, mecazî olduğunu söylemektedir. Lakin aktarmış olduğu bu ikinci görüşe göre, fetret ehline, yaratıcısını bilmeleri vacip olduğu görülüyorsa, onların ibadette şirke düştüklerini söylemek gereksiz görünmektedir. Zira yaratıcıya imanın gerekli görülmediği bir topluluk için, ibadette şirke düştüklerini söylemek ilk görüşü de zedelemektedir.

Saçaklızâde Hz. Peygamber'in anne babasını mezheplerin hüsün-kubuh, îman- küfür görüşleri ışığında inceleyerek onların akli imana sahip olduklarından ve sem'î gerekli olan bilgilerden mahrum bulduklarından dolayı, Ebû Hanîfe'ye göre cennet onlar için vacip, Eş'arî'ye göre caiz ve bu her iki mezhebe göre azap onlar için kesinlikle söz konusu değildir. (Saçaklızâde, 1737, s. 5v) Mâtürîdî'ye göre ise kesinlikle cennettedirler. (Saçaklızâde, 1737, s. 8)

SONUÇ

Genel olarak Suyûtî ile başladığını söyleyebileceğimiz Hz. Peygamber'in anne babasının ehl-i necât olduğu üzerine yazılan risâle geleneğine Saçaklızâde de katkıda bulunmuştur. Kendisinin kelâm, fıkıh başta olmak üzere İslâmî ilimlerin birçok alanında olan uzmanlığını, yazmış olduğu risâlede görmekteyiz. Kendisinin yapmış olduğu istidlâllerde, Suyûtî'nin daha öncesinde ortaya koyduğu fikirlerin etkisi yadsınmaz. Bununla birlikte orijinal, kendine özgü ispat çabaları da mevcuttur.

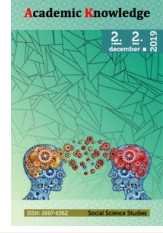
Saçaklızâde'nin sarih olarak Hz. Peygamber'in anne babasının ehl-i necât olmadığına işaret eden rivâyetleri tevîl ederken özellikle kelimelerin anlam zenginliğinden faydalanmaktadır. Hz. Peygamber'in anne babası ehl-i necât yapmaya çalışırken, Hz. Peygamber'e iman etmeden ölen amcasının rivâyetlerden kastedildiğini söylemiş, yine İslâmî kaynaklarda hakkında birçok malumat bulunan, Hz. Peygamber'in hakkında muhabbetle bahsettiği Ebû Tâlib'in eşi Fâtıma b. Esed'i de, kocasıyla birlikte cehennemde olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde âyetlerden yapmış olduğu istidlâllerde de zaman zaman siyak ve sibak ilişkisini göz ardı ederek, tezine âyetlerin manasından delil getirmektedir. Fetret ehli için şirki iki kısma ayıran müellif, ibadette olan şirkin fetret ehli için bir mazurunun olmadığını savunmaktadır. Her ne kadar bu ayrımı yapması dikkat çekici olsa da, bütün fetret ehlinin aynı minval üzere değerlendirilmesi, ayrıca ibadeten şirkte olanlarda herhangi bir ayırmadan bahsedilmemesi farklı sorunlara sebebiyet vereceği açıktır.

Son olarak Hz. Peygamber'in anne babası üzerine yapılan bu tür çalışmalar, konunun hususiyeti ile değerlendirilmemeli, umuma bakan daha geniş bir alanı kapsadığını da ifade etmeliyiz. Zira mezhepler arasında fetret ehli başlığı altında incelenebilecek bu konu, aklen ve şer'en insanın sorumluluğunun nasıl ve nerede başladığı mevzusu başta olmak üzere îman- küfür, hüsün-kubuh mevzularına da temas etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. (1420h).*el-Müsned* (2. Baskı). Ammân: Müessestü'r-Risâle.
- Ali Kârî, Alî b. Muhammed. (1993). Edilletu mu'tekidi Ebî Hanîfe el-'Azâm fî ebevy Resûl (1. Baskı). Medîne: el-Gurabâ el-eseriyye.
- Ali Kârî, Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. (1405h). *Şerhu Müsnedi Ebû Hanîfe*. (1. Baskı). Beyrût: Dâru'l-kutubî'l-ilmiyye.
- Ali Kârî, Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. (1422h). *Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbîh* (1. Baskı). Beyrût: Dâru'l-fikr.
- Apaydın, Yasin. (2018). "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin (v. 1145/1732) İlimlere Bakışı: Tertîbü'l-'Ulûm Bağlamında Bir İnceleme". *Bilimname*. 36 (Ekim 2018): 189-212.
- Askâlanî, İbn Hacer. (1997). *el-'Ucâb fî beyâni'l-esbâb* (1. Baskı). Dammâm: Dâr İbnu'l-Cevzî.
- Azîm 'Âbâdî, Ebû Tayyib ŞemsulHak. (1388h). *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu süneni Ebû Dâvûd* (2. Baskı). Medîne: el-Mektebetu's-Selefiyye.
- Beyhakî, Ebû Bekir. (1344h). *es-Sünenü'l-Kübrâ* (1. Baskı). Haydârabâd: Meclis dâiretu'l-me'ârif.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. (1430h). *es-Sünen* (1. Baskı). Dâru'r-risâleti'l-'alemiyye,
- Huveynî, Ebû İshâk. (2007). *Neslü'n-nibâl bimu'cemi'r-ricâl* (1. Baskı). Kâhire: Dâru'l-muhaddisîn.
- İbnu'l-Esir, Ebû Hasan İzzeddin. (1409h). *Üsdü'l-gâbe*. Beyrût: Dâru'l-Fikr.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. (1968). *et-Tabakâtu'l-Kübrâ* (1. Baskı). Beyrût: Dâr Sâdır.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muahmmmed. (1409h). *el-Musannef* (1.Baskı). Riyâd: er-Rüşd.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. (1414h). *es-Sahîh* (1. Baskı). Beyrut: Müessestü'r-Risâle.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Ömer. (1419h). *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm* (1. Baskı). Beyrût: Dâru'l-kutubî'l-ilmiyye.
- İbn Vehb, Ebu Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim. (2003). *Tefsîru'l-Kur'an mine'l-câmi' libni Vehb* (1. Baskı). Dâru'l-garbi'l-İslâmî.
- Kâdî 'İyâz, Ebu'l-Fazl 'İyâz b. Mûsâ. (1419h). *İkmâlu'l-mu'lîm bifevaidi Müslim* (1. Baskı). Mısır: Dâru'l-vefâ.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Şemseddin. (1384h). *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'an* (2.Baskı). Kâhire: Dâru'l-kutubî'l-ilmiyye.
- Lâşîn, Mûsâ. (1423h). *Fethu'l-Mun'im şerhu Sahîhi Müslim* (1. Baskı). Kâhire: Dâru'ş-şurûk.
- Magometov, Osman. (2016). *Saçaklızâde'nin eserleri ve Teshîlü'l-Ferâiz adlı eserin tahkiki*. (Yüksek Lisans). Marmara Üniversitesi.
- Müslim, İbn el-Haccâc. (1427h). *Sahîh-i Müslim* (1. Baskı). Riyâd: Dâr Tayyibah.
- Nevevî, Yahyâ b. Şerif. (1392h). *El-Minhâc* (2. Baskı). Beyrût: Dâr İhyâi't-turâsi'l-Arabî.
- Özcan, Tahsin. (2008). "Saçaklızâde Mehmed Efendi", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sacaklizade-mehmed-efendi> (25.09.2019).
- Râzî, İbn Ebî Hâtim. (1419h). *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm* (3. Baskı). Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Amr. (1421h). *Mefâtîhü'l-Gayb* (1. Baskı). Beyrût: Dâru'l-kutubî'l-ilmiyye.

- Râheveyh, İshâk bin İbrâhîm el-Mervezî. (1991). *Müsned* (1. Baskı). Medîne: Mektebetu'l-îmân.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebû Bekir. (1737). *Risâletu's-sürûr ve'l-ferh fî hakki Valîdeyh 'Aleyhi's-Selam*. Houghton Kütüphanesi. Harvard Üniversitesi. HOLLIS no: 990073682220203941. <http://id.lib.harvard.edu/alma/990073682220203941/catalog> (4.10.2019).
- San'ânî, Ebû Bekr Abdurrezzâk. (1419h). *Tefsîr Abdurrezzâk* (1. Baskı). Beyrût: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye.
- Senedî, Nûreddîn. (t.y.). *Hâşiyetu's-Senedî 'ala Süneni ibn Mâce*. Beyrut: Dâru'l-cebel.
- Suyûtî, Celaleddin. (1416h). *ed-Dîbâc 'alâ Sahîhi'l-Mülim* (1. Baskı). Huber: Dâr İbn 'Afvân.
- Suyûtî, Celaleddin. Senedî, Nûreddîn. (1420h). *Süneni'n-Nesâi bişerhi's-Suyûtî ve haşiyeti's-Senedî* (5. Baskı). Beyrût: Dâru'l-ma'rife.
- Suyûtî, Celaleddin. (1993). *ed-Durru'l-Mensûr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr.
- Tâhir Efendi, Busalı Mehmed. (1972). *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi.
- Taberî, Ebu Cafer. (1420h). *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an* (1. Baskı). Ammân: Müessesetu'r-risâle.
- Zeyd, Abdullah b. Ahmed b. Ali. (1416h). *Muhtasar Tefsîri'l-Beğavî* (1. Baskı). Riyâz: Dâru's-selâm.
- Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin. (1405h). *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'* (3. Baskı). Ammân: Müessesetu'r-Risâle.



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 08.06.2019
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 19.12.2019
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2019
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Autumn

Cuma Namazının Sıhhati İçin Öngörülen Cemaat Sayısı Üzerine Bir İnceleme

Dr. Abdurrahman CANER*

Anahtar Kelimeler:

Fıkıh
Mezhep
İhtilaf
Cuma
Cemaât

ÖZ

Tevhid dini olan İslâm, hak ve adaletin hâkim olması için Müslümanların bir araya gelip aynı amaç ve hedefe yönelmelerini sağlamak üzere birlikte hareket etmelerini istemiş, uygulamaya dönük bazı taleplerde bulunmuştur. Bu yönüyle ibadetleri önemsemiş, ibadetler içerisinde özellikle namaza ve onun cemaatle kılınmasına ehemmiyet vermiştir. Bilhassa Cuma namazına ayrı bir değer vermiş, onun sahih olabilmesi için diğer ibadetlerde olmayan bazı şartları öne sürmüştür.

İslam âlimleri, cuma namazının cemaatle kılınması gerektiği konusunda fikir birliğine varmış, fakat onun kaç kişiyle kılınması gerektiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Dini vecibeleri doğru anlamak ve onları hayata tatbik etmek için bu ihtilaf noktalarının bilinmesinde yarar vardır. Araştırmamız, eskiden beri süregelen ve uygulamada birbirinden farklılık gösteren bu ihtilafların dayandığı delilleri mezhepler bazında ortaya koyup yanlış algı ve uygulamaların giderilmesine bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Bu araştırmamızda kaynak olarak başta usûl-i fıkıh ve fıkıh olmak üzere tefsir ve hadisle ilgili temel kaynaklar ile sonraki dönemlerde konu hakkında yapılmış çalışmalar esas alınmıştır.

A Study on the Number of the Foreseen Congregation for Friday Pray's Exanctness

Keywords:

Fiqh (Islamic
jurisprudence)
Congregation
Sect
Cuma (Friday)
Conflict

ABSTRACT

Islam, as a oneness religion wanted Muslims to get action to lean to the same purpose and target by getting together for dominating right and justice and demanded some requests as applicable. In this respect, the Islam religion gave importance to the beliefs, and especially, it underlined to pray in the congregation. Especially it gave a distinct significance to Friday pray and to make it precise, and it put forward some conditions that do not exist in the other worships. Islamic scholars reached a consensus about praying Friday pray all together, but they conflicted about the number of people praying. It is beneficial to know these conflicting points to understand the religious duties correctly and carry out them. Our research has two purposes. First, this study aims to uncover evidence of these ongoing conflicts, which differ in practice, based on sects. Second, this article aims to contribute to the elimination of misperceptions and practices. In our study, it based on the primary sources about hadith and interpretation, notably usûl-i fiqh (the principles of fiqh) and fiqh (Islamic jurisprudence) as a source and studies which done in the modern era about this topic.

* MEB Şht. Pyd. Bnb. Zafer Kılıç Anadolu İmam-Hatip Lisesi, E-posta: abdurrahmancaner@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0292-0639>.

Caner, A. (2019). "Cuma Namazının Sıhhati İçin Öngörülen Cemaat Sayısı Üzerine Bir İnceleme", *Academic Knowledge*, 2(2), 121-140. doi.org/10.5281/zenodo.3596366

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ak> | <mailto:academic.knowledge@yandex.com>

GİRİŞ

Bütün varlıkları, onların içinde bulunduğu mekân ve zaman dilimlerini yaratan Allah'tır. Ancak O, hikmetinin bir gereği olarak bazı insanları diğerlerinden faziletli kıldığı gibi bazı mekân ve zamanları da diğerlerine üstün kılmıştır. Söz gelimi Mescid-i Haram, Mescid-i Aksa ve Mescid-i Nebevi diğer mescitlerden ayrı tutulmuş, özellikle buralara yapılan yolculuklar teşvik edilmiştir (Buhâri, 1422, Enbiyâ, 9; Müslim, ts, Mesâcid, 1). Aynı şekilde bazı gün ve gecelere önem atfedilmiş, o zaman dilimlerinin farklı değerlendirilmesi gerektiği nazara verilmiştir. Örneğin Kur'an'ın indirildiği ay olması nedeniyle Ramazan ayının değerine vurgu yapılmış ve bu aya ulaşanların oruç tutması gerektiği emredilmiştir (Bakara, 2/185). Hz. Peygamber de bu ayın faziletini nazara vererek Ramazan orucunu samimi bir şekilde tutanların geçmiş günahlarının bağışlanacağını, bu ayda cennet kapılarının açılıp, cehennem kapılarının kapanacağını, şeytanların zincire vurulacağını ve buna benzer birçok müjdeyi haber vererek bu aydan azami derecede faydalanmak gerektiğini tavsiye etmiştir (Buhârî, 1422, İman, 27; Müslim, ts, Salât, 25; Ebû Dâvûd, ts, Salât, 225). Kadir gecesinin ise bin aydan daha hayırlı olduğu, o gece tan yeri ağarınca kadar meleklerin ve Cebrail'in her türlü emri yerine getirmek için rablerinin izniyle yere indiklerini bizzat Kur'an (Kadir, 97/ 4-5) haber vermektedir.

Cuma günü bazı hususiyetleri barındırması yönüyle diğer günlerden ayrı tutulmuştur. O hususiyetlerin başında cuma namazı yer almaktadır. Cuma namazı haftalık eda edilen toplu bir ibadettir. Bu ibadet sebebiyle cuma günü bayram ilan edilmiş ve bu güne özel bazı uygulamalar konmuştur. Özellikle cuma namazına yüklenen anlam ve onun terki konusundaki uyarılar bu vaktin ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır (San'ânî, ts, s. 1: 290-291; İbn Kudâme, 1997, s. 3: 165-170).

Cuma namazının ayırıcı vasıfları bulunmaktadır. Âlimler bu ayırıcı vasıfları üç başlıkta ele almışlardır. Bunlar; vücûb sıhhat ve adab şartlarıdır. Çalışmamızla doğrudan alakalı olmadığı için adab konusunu dışarda tutarak sadece vücûb ve sıhhat şartları üzerinde duracağız. Özellikle sıhhat şartlarından olan cemaat sayısı üzerinde yoğunlaşarak konu hakkındaki ihtilaflara delilleriyle birlikte yer vereceğiz. Bu bağlamda kadın, çocuk, misafir ve hasta gibi vücûb şartlarını ilgilendiren ya da vakit, şehir-köy, birden fazla camide kılınma, yetkili birinin izni, hutbe ve cemaat gibi sıhhat şartlarını gerektiren durumların şart koşulan sayıya etkisini mezhepler bazında tespit edip konunun vuzuha kavuşmasına katkı sağlamaya çalışacağız.

Yukarıda zikredilen konu çerçevesinde ele aldığımız bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde cuma kelimesinin anlamı, cumanın önemi, vücubiyeti ve sıhhati için ileri sürülen şartlar üzerinde duracağız. Böylelikle okuyucunun zihninde konunun kapsamı hakkında ön bilgi oluşacak ve onu bir bütün olarak anlamlandırması kolaylaşacaktır. İkinci bölümde ise asıl mevzumuz olan cuma namazının sıhhati için ön görülen cemaat sayısı ile ilgili görüşlere ve o görüşlerin delillerine yer vermeye çalışacağız.

1. CUMA HAKKINDA GENEL BİLGİLER

1.1. Cuma'nın Anlamı ve Önemi

Cem'; toplamak, dağınık olan şeyleri bir araya getirmek anlamında masdar bir kelimedir. İnsan topluluğunun adı manasına da gelen bu lafzın çoğulu cumu' ve cumu'at şeklindedir. Mecma' ise insanların toplandığı yer anlamında ism-i mekândır. Sayı ve çokluk ifade eden şeylere cemaat denir. Buna göre cemaat, sadece insan topluluğu için değil, diğer varlıklar için de kullanılır (Ferâhidî, 2003, s. 1: 259). "İki denizin birleştiği yere vardıklarında" ayetinde kullanılan mecma' ifadesi iki denizin bir araya geldiği yer anlamında olup insan dışındaki varlıklar için kullanılmıştır. "Eliyle omuz ve boynumun birleştiği yere (sirtıma) vurdu" (Buhârî, 1422, Zekât, 53) hadisinde de insan uzuvlarının birleştiği yer için ifade edilmiştir. "Allah, aranızdaki birliği devam ettirsin" sözünde de aynı mana kastedilmiştir (İbn Manzûr, 1119, s. 1: 679). İnsanların bugünde çokça toplanmaları nedeniyle cuma adını alan, Kur'an ve Sünnete farklı türevleriyle birçok yerde kullanılan cuma kelimesi, kendi adını taşıyan sureye de isim olmuştur (Karaman, 1993, s. 8: 85-89).

Cuma gününün Müslümanlar için bayram günü kabul edilmesi ve sadece o günde oruç tutmanın hoş karşılanmaması, o gün için yıkanmanın, hoş kokular sürmenin, güzel ve temiz kıyafetler giyerek cumaya gitmenin teşvik edilmesi o güne verilen önemi göstermektedir. Ayrıca orada hatip hutbeye çıkıncaya kadar yakarış ve ibadetle meşgul olmak, hutbe esnasında sessiz durmak, o günde yola çıkmayı uygun görmemek, mescide gitmek üzere atılan her adıma bir sünnet sevabının verilmesini müjdelemek, cuma hürmetine cehennemde olanlara azabın hafifletileceğini haber vermek, duaların icabet bulduğu saatin o günde olması, o günün bu ümmet için şahit kılınması ve haftanın en hayırlı günü ilan edilmesi gibi özellikler cuma gününün önemini ortaya koyan hususiyetlerden bazılarıdır (İbn Hacer, 2005, s. 3: 140-160; Şirbinî, 1997, s. 1: 413; Şevkânî, 1427, s. 6: 217; San'ânî, ts, s. 1: 290; İbn Abidîn, 2003, s. 3: 3).

Cuma namazı mutlak manada yani, sayı, mekân ve kişilerin durumuna bakılmaksızın farz olduğu kitap, sünnet ve icma ile sabittir (Sahnûn, 1342, s. 1: 164; Şâfiî, ts, s. 1: 200; Serahsî, 1989, s. 2: 21).

1.2. Cuma Namazının Farzı İçin Gereken Şartlar

Cuma namazının farzı bir takım şartlara bağlanmıştır. Bunlar vücut ve sıhhat şartları olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Vücut şartları namaz kılan kişiye yönelik iken sıhhat şartları onun dışındaki durumlara bağlanmıştır.

1.2.1. Vücut Şartları

Cuma namazı, akıllı, buluş çağına ulaşmış, hür, erkek, mukim, hastalık, korku, kıyafet yetersizliği, açlık, susuzluk ve benzeri engeli bulunmayan her Müslümana farz-ı ayndır (Serahsî, 1989, s. 2: 21; Şâfiî, ts, s. 1: 201; Şirbinî, 1997, s. 1: 414; İbn Kudâme, 1997, s. 3: 158; Mâverdî, 1994, s. 3: 10). Müslüman ve akıllı olma şartı hem vücut hem de cevaz şartlarındandır. Çünkü bu ikisi teklif ve amel açısından cumayı kılmaya engel teşkil etmektedir (Mâverdî, 1994, s. 3: 10). Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığına göre, çocuk, deli,

baygın kişi, kadın, misafir ve köle olanlara cuma farz değildir. Hz. Peygamber “Cuma, köle, kadın, çocuk ve hasta hariç her Müslümana vaciptir.” (Ebû Dâvûd, ts, Salât, 220; Şâfiî, ts, s. 1: 201) buyurarak bu vasıfta olanları ayrı tutmuştur.

Sayılan grupların cumayı kılmaktan muaf tutulmasının hikmeti şöyle izah edilmiştir: Misafirin cuma kılması için şehre gitmesinde bir meşakkat vardır. O, çoğu zaman cumaya giderken geride kalan eşyasını koruyacak kimse bulamaz. Bu sıkıntıyı defetmek için cuma kılma sorumluluğu üzerinden kaldırılmıştır. Köle efendisinin hizmetiyle meşgul olmak durumundadır. Kölenin cumaya gitmesi durumunda efendisi zarar görecektir. Bu zararın defi için cumayı kılma sorumluluğu köleden kaldırılmıştır. Ancak vakit namazlarındaki sorumluluk kaldırılmamıştır. Çünkü efendisinin zararı söz konusu değildir. Kadın da kocasının ve evinin hizmetiyle meşgul olmak durumundadır. Aynı zamanda cumaya gitmekle doğacak olan fitnelere korunmak için cumayı kılmaktan muaf tutulmuştur. Hasta olan kişi de cumaya gitme ve orada bekleme sıkıntısına maruz kaldığından sorumluluğu kaldırılmıştır (Serahsî, 1989, s. 2: 22; Mevsîlî, 2010, s. 1: 109). Ebu Hanife’ye (ö.150/767) göre âma olan kişi, yukarıda sayılan özür grubuna dâhildir. Her ne kadar onun elinden tutup mescide götürülecek biri olsa dahi durum değişmez (Serahsî, 1989, s. 2: 23). Ebu Yusuf (ö.182/798) ve Muhammed’e (ö.189/805) göre onun elinden tutup götürülen biri olması halinde âma kişi gitmek durumundadır. Çünkü o sadece yol bulamamaktadır (Nureddîn Ali, 1997, s. 1: 402).

Hanefi mezhebine göre zikredilen özür gruplarının cuma namazını eda etmeleri durumunda onların cuması sahih olacaktır. Onlar konuyla ilgili şu hadisi zikretmektedirler. “Kadınlar Hz. Peygamberle beraber cuma namazını kılıyorlardı. Onlara “Siz cumaya gelirken koku sürmeyiniz.” deniliyordu.” Burada, kadınların üzerinden cuma sorumluluğunun kaldırılması namazın kendisinden değil, onun dışında olan bir sıkıntı ve zararı def etmek durumundan kaynaklanmaktadır. Sıkıntı ve zararla baş etme (örneğin özür halinden temizlenme) imkânı olması halinde onların kıldıkları cuma namazı sahih olacaktır (Serahsî, 1989, s. 2: 23).

Kadın, çocuk, hasta, köle ve yolcu gibi kendilerine farz olmadığı halde cuma namazına giden kişilerle cumada şart koşulan sayının tamamlanıp tamamlanmayacağı meselesinin çalışmamızla bağlantılı olması önem arz etmektedir. Bu sebeple mevzu ile ilgili görüşlere yer vermemiz faydalı olacaktır.

Hanefilere göre belirtilen özür gruplarının şart koşulan sayıya dâhil olması için onların imamlık yapabilecek özelliklere sahip olmaları gerekir. Buna göre cemaat için öngörülen üç kişi içerisinde kadın ve çocuk bulunmamalıdır. Ancak onlardan biri köle ve misafir olması halinde Cuma namazı sahih olacaktır. Çünkü bu ikisi gerektiğinde imamlık yapabilme imkânına sahiptir (Serahsî, 1989, s. 2: 24; Tahâvî, 1995, s. 1: 330).

Şâfiî imamlardan Mâverdi (ö.450/1058), konuyla ilgili şöyle bir tasnifte bulunmaktadır:

Cuma namazı kendilerine farz olan ve kıldıkları takdirde kendileriyle sayının tamamlanacağı kişiler; akıllı, ergen, hür, erkek ve mukim olanlardır.

Kendilerine cuma namazı farz olduğu halde sayıya dâhil olmayan kişiler; ticaretle uğraşmak ve ilim tahsil etmek için ikamet yeri dışında oturanlardır. Bunlar cumayı eda etseler de gerekli olan sayıya dâhil edilmezler.

Kendilerine cuma namazı farz olmadığı halde sayıya dâhil olabilecek kişiler, hasta olanlardır. Bunlar cumayı kılmaları durumunda sayıya dâhil edileceklerdir. Aslında meşakkat nedeniyle cuma namazı bunlara farz kılınmamıştır. Ancak bu durumdakiler, cuma günü camiye gelerek özür durumlarını ortadan kaldırdıklarından sayıya dâhil olacaklardır.

Kendilerine cuma namazı farz olmadığı için sayıya dâhil edilmeyen kişiler; kadın, çocuk, köle ve misafirlerdir. Hz. Peygamber “*Cuma, Köle, kadın, çocuk ve hasta hariç her Müslümana vaciptir.*” buyurarak bu vasıfta olanları ayrı tutmuştur. Bunlar cumada hazır bulunsalar da özürleri devam edeceğinden sayıya dâhil edilmeyeceklerdir (Mâverdî, 1994, s. 3: 11).

Şâfiî mezhebi prensipte hapiste olanlara cumanın farz olmadığını kabul etmekle birlikte yöneticilerin, onlar için böyle bir imkân hazırlama görevini de öngörmektedir. Bunun yanında orada sayı kırka ulaşım imkânlar da mevcut olması halinde cuma namazını kılacaklardır. Onların içerisinde cuma namazını kıldıracak kişi olmaması ve bir araya gelmelerinde bir sakınca görülmemesi durumunda dışarıdan birinin gidip bu görevi yapması gerekecektir (Şâfiî, ts, s. 1: 201).

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığına göre Hanefiler, cumanın sıhhati için alanı geniş tutmuş, kadın ve çocuk hariç vücut şartlarını taşıyan her kişinin cuma cemaati için öngörülen sayıya dâhil olabileceğine hükmetmiştir. Şafiiler ise konuyla ilgili çerçeveyi daha dar tutmuş, zikredilenlere ilave olarak köle, misafir talebe ve tüccarların cumanın sıhhati için şart koşulan sayıya dâhil edilmeyecekleri sonucuna varmıştır.

1.2.2.Sıhhat Şartları

Fakihler, cuma namazının sahih olması için bazı şartlar ileri sürmüştür. Bu şartlar; vakit, şehir veya daru'l-ikame, cumanın tek camide kılınması, hutbe ve cemaat şeklinde ifade edilmiştir. Hanefiler sayılanlara devlet başkanının veya onun izninin olmasını da ilave ederken Şafiiler ve Hanbeliler, cemaatte bulunması gereken sayıyı eklemiştir. Fıkıh kitaplarında zikredilen şartların her biri detaylı bir şekilde ele alınmış ve işlenmiştir. Çalışmamızın alanı sınırlı olması nedeniyle sıhhat şartlarıyla ilgili ileri sürülen görüşlere ayrıntılı yer vermeyeceğiz. Ayrıca kaynaklarda belirtilen sıhhat şartlarını oraldaki önem sırasını göre değil, kendi çalışmamıza göre sıralayacağız. Konumuzun alanını teşkil eden cemaat ve sayı şartına ise ikinci bölümde müstakil olarak ele alacağımızdan bu başlıkta yer vermeyeceğiz.

Vakit

Âlimlerin çoğunluğuna göre cuma namazının vakti, öğle namazın vaktidir (İbn Rüşd, 1415, s. 1: 381; Mevsîlî, 2010, s. 1: 109; İbn Âbidîn, 2003, s. 3: 4 San'ânî, ts, s. 1: 291). Onlar konuyla ilgili şu iki hadisi delil getirmektedir. Hz. Peygamber, hicret etmeden önce Mus'ab b. Umeyr'i Medine'ye gönderdiğinde ona “*Güneş (zevalden) batıya doğru meylettiğinde onlara cuma namazını kıldır*” buyurdu. Ayrıca Medineli Es'ad b. Zurâre'ye gönderdiği yazıda “*Yahudilerin cumartesi ibadete hazırlandıkları vakitte sen de cuma günü onlara (Medineli Müslümanlara) iki rekât kıldırmakla Allah'a yakınlaş.*” (İbn Kudâme, 1997, s. 3: 205) buyurdu. Onlara göre bu iki rivayet cuma namazının vaktini açıkça ortaya koymaktadır. Bununla

beraber Cuma namazı vaktinin öğle namazı vaktinden farklı olduğunu ileri sürenler de vardır. Ahmed b. Hanbel'e göre cuma namazı, öğle namazı vaktinden önce de kılınabilir (İbn Rüşd, 1415, s. 1: 381). Bir rivayete göre İbn Mes'ud duha vaktinde cuma namazını kıldırıştır (Bedruddîn el-Âynî, ts, s. 6: 193). Bu rivayet Ahmed b. Hanbel'in görüşünü desteklese de ulema bu rivayeti "İbn Mes'ud, duha vaktine yakın bir zamanda cuma namazını kıldırıldı" Yani kuşluk vakti öğle vaktine kadar sürdüğüne göre duha vakti çıkar çıkmaz cuma namazını kıldırıldı şeklinde yorumlamışlardır. Râvinin duha vaktinden amacı budur demişlerdir (Serahsî, 1989, s. 2: 24; Bedreddîn el-Âynî, ts, s. 6: 193). Ayrıca burada cuma namazının taciliyet gerektiren bir namaz olduğuna dikkat çekilmek istenmiştir demişlerdir İbn Rüşd, 1415, s. 1: 381). İmam Malik'e (ö.179/795) göre cuma namazının vakti öğle vakti ile ikinci vaktinin toplamıdır, diğer bir ifadeyle öğle vaktinden akşam vaktine kadardır (Sahnûn, 1342, s. 2: 160). el-Müdevvene'de güneş batana kadar cuma namazının kılınabileceği ifade edilirken bu geciktirmenin istisnâi durumlar için olup olmadığı zikredilmemiştir. Yani oradaki ifade mutlak bırakılmıştır. "Cuma namazı ve kılınma şartları" hakkında çalışma yapan Hamdi Döndüren de İmam Malik'in bu görüşüne yer vermekte fakat bu geciktirmenin gerekçesini açıklamamaktadır (Döndüren, 1987, s. 9). Ancak bunun istisnâi durumlar için söz konusu olması muhtemeldir. Çünkü yukarıda da izah edildiği üzere diğer tüm vakitlerin mazeretsiz şekilde geciktirilmesi hoş karşılanmazken ta'ciliyet gerektiren cumanın ikinci vaktine hatta gün batımına kadar özürsüz olarak geciktirilebilmesi doğru olmasa gerekir.

Cuma vaktinin çıkması durumunda veya çıkmasından şüphe edilmesi halinde namaza başlanmaz. Aynı şekilde en az şekliyle iki hutbe okunacak ve iki rekât kılınacak kadar vakit daralması durumunda cuma namazı değil, öğle namazı kılınacaktır. Şafiilere göre vakit içerisinde cumaya başlanıp, devamı vaktin dışına taşması halinde cuma değil, öğle namazı kılınacaktır. Bunun için yeni bir niyete ihtiyaç yoktur (Nevevî, 1991, s. 2, ss: 4-5).

Âlimler, cuma namazının kazasının aynı şekliyle yapılamayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle cuma namazı kılınmaması durumunda onun yerine öğle namazının kazasının yapılacağı konusunda görüş birliğine varmışlardır (Nevevî, 1991, s. 2: 4).

Şehir

Mâliki, Şâfiî ve Hanbeli mezhepleri, cuma namazının sadece şehirlerde değil, köy özelliği taşıyan yerlerde de kılınabileceği görüşündedir. Onlara göre bir yerde cuma namazının kılınabilmesi için oranın dâru'l-ikame (yılın çoğunu geçirdikleri yer) olması yeterlidir (Mâverdî, 1994, s. 3: 16; Nevevî, 1991, s. 2: 4). Onlar konuyla ilgili şu delilleri ileri sürmüşlerdir. İlk cuma namazı Medine'den sonra Bahreyn'de bulunan Abdulkays bölgesi köylerinden Cevasa'da kılınmıştır. Ebu Hureyre Hz. Ömer'e Cevasa'da kılınan namaz hakkında sorunca Halife ona "Orada cuma namazını kıl ve nerede olursan ol kıl" (Beyhakî, 1991, s. 4: 322; Mâverdî, 1994, s. 3: 17) diye cevap vermiştir. Bu rivayet köy özelliği taşıyan yerlerde cuma namazının kılınabileceğini ortaya koymaktadır (Sahnûn, 1342, s.1: 152; Mâverdî, 1994, s. 3: 17; Şirbinî, 1997, s. 3: 208; İbn Kudâme, 1997, s. 3: 202).

Hanefiler ise, köy özelliği taşıyan yerlerde cuma namazının kılınmayacağı görüşündedir. Onlara göre bir yerde cuma namazının kılınabilmesi için oranın şehir olması

şarttır (Serâhsî, 1989, s. 2: 23). Hanefiler bunu Hz. Peygamberin “ Cuma ve teşrik tekbirleri ancak büyük şehirlerde olur.” (Ebû Yusûf, ts, s. 60; Abdurrezzâk, 1403, s. 3: 167; İbn Ebî Şeybe, 1409, s. 1: 439) hadisi ile İbn Ebî Şeybe’nin Hz. Ali’den mevkuf olarak rivayet ettiği “ Cuma, teşrik tekbirleri, Ramazan ve Kurban bayramı namazları ancak büyük şehirlerde icra edilir”¹ hadisini delil getirmektedirler. Sahabenin fethettiği her yerde cami ve minber yapmayı sadece büyük şehirleri aldıklarında bunu yapmaları cumanın ancak büyük ve geniş şehirlerde kılınabileceğini ortaya koymaktadır. Hanefilere göre bu konuda ittifak bulunmaktadır.

Hanefiler, cumhurun görüşüne şöyle itiraz etmektedir: Cuma namazı ve teşrik tekbirleri, umumu’l-belva olan yani toplumu ilgilendiren konulardandır. Cuma namazının köy özelliği taşıyan yerlerde kılınabileceği mümkün olsaydı Hz. Peygamberin bunu âm bir ifadeyle açıklaması gerekirdi ve aynı zamanda söz konusu haber mütevatir olarak nakledilmeliydi. Hâlbuki cuma namazının köylerde de kılınabileceğiyle ilgili rivayet, haber-i vahid şeklinde ve umum ifade etmeyen bir tarzda nakledilmiştir. O halde bu rivayet delil olarak kullanılamaz. Aynı zamanda köyler had ve cezaların uygulandığı yerler değildir. Çöllerde cuma namazı kılınmadığı gibi köylerde de cuma namazı kılınmaz (Mâverdî, 1994, s. 3; 17). Ayrıca onlar, diğer mezheplerin konuyla ilgili ileri sürdükleri rivayeti şöyle yorumlamışlardır. Cevâsa; köy değil, şehir özelliği taşıyan büyük bir yerdir. Rivayeti nakleden ravi’nin orayı köy olarak adlandırması bu yoruma zarar vermez. Zira Mekke bir şehir olduğu halde Allah onun için “Ümmü’l-kura” ifadesini kullanmıştır. Hz. Ömer’in “Nerede olursan ol cumayı kıl” sözü de Cevâsa gibi nerede olursan orada kıl” demektir (Serahsî, 1989, s. 2: 23; Ali el-Kârî, 1997, s. 1: 403).

Cumhur, bu itiraza şu şekilde cevap vermektedir: Yukarıda zikredilen deliller köylerde de cuma namazının kılınabileceğini ortaya koyduğu gibi “ Nerede olursanız olunuz cuma namazını kılınız” şeklindeki rivayet de oralarda cumanın kılınabileceğini ortaya koymaktadır. Zira bu rivayet umum ifade etmektedir. Dolayısıyla hem şehir, hem de köyü kapsamaktadır. Hz. Peygamberin Müzeniye köyü sakinlerine cuma ve bayram namazlarını kılmalarını emreden bir yazı göndermesi ve İslam’da ilk cuma namazının Es’ad b. Zurâre tarafından bir köy olan Beni Beyâde taşlığında kırk kişiyle kılınması (İbn Mâce, ts, Salât, 78; Beyhakî, 1991, s. 3: 251; Hâkim, 1990, s.3: 206) köylerde de cuma namazının kılınabileceğinin delilidir. Ayrıca cuma, kılınması gereken farz bir namazdır. Diğer farz namazlarda şehir şartı aranmadığı gibi cuma namazı için de böyle bir şart aranmaz. Köyler, tıpkı şehirler gibi orada oturanlar için bir mesken yeridir. Bu özelliği nedeniyle şehirlere kıyas edilerek aynı hüküm verilebilir. “Cuma ve teşrik tekbirleri ancak toplayıcı şehirlerde olur” rivayeti, köyleri de kapsamaktadır. Çünkü köyler de toplayıcı özelliğe sahiptir (Mâverdî, 1994, s. 3: 17).

Cumhura göre “umumu’l-belva olan meselelerin âm şekilde nakledilmesi ve ahad bir yolla rivayet edilmemesi gerektiği” görüşü doğru değildir. Zira bu tür konularda haberin

¹ Şâfîler, Hanefiler tarafından delil olarak ileri sürülen bu rivayeti eleştirmiştir (Mâverdî, 1994, s. 3: 17).

² Kaynaklarda ilk cuma namazını kıldırın kişi hakkında farklı rivayetler yer almaktadır. Bazı rivayetlere göre Medine’de ilk cuma namazını kıldırın kişi Mus’ab b. Umeyr (Beyhakî, 1991, s. 3: 278), bazılarına göre ise Es’ad b. Zurare’dır (Hâkim, 1990, s. 1: 417). Rivayetler arasında çelişkili gibi görünen bu durum şöyle telif edilmiştir. Medine’de Hz. Peygamberin izni olmadan ilk cuma namazını kıldırın Es’ad b. Zurare, Hz. Peygamberin izniyle kıldırın ilk kişi ise Mus’ab b. Umeyr’dır. Şöyle de denmiştir; Mus’ab b. Umeyr âmîr, Es’ad b. Zurare de fail konumunda olduğundan cumayı kıldırma işi bazen birine bazen de diğerine nisbet edilmiştir (Bunun için bkz. Muhammed Ali es-Seyis, 2002, s. 767; Mâverdî, 1994, s. 3: 19).

has ve ahad şekilde rivayet edilmesi mümkündür. Ayrıca bu meselenin açıklaması Hz. Peygambere bırakılmamıştır. Çünkü bizzat cumanın vacip olduğu Kitap tarafından beyan edilmiştir. Bununla beraber Hz. Peygamber “ Biliniz ki Allah size cumayı bu senede, bu ayda ve bu saatte kesin bir şekilde farz kıldı” (İbn Mâce, ts, Salât, 78) buyurmuştur. Onlara göre bundan daha amm bir ifade olamaz (Mâverdî, 1994, s. 3: 18).

Görüldüğü üzere Hanefiler, cumanın sahih olabilmesi için onun şehirde kılınması gerektiği şartını ileri sürerek cumhurdan farklı düşünmüştür. Ebu Hanife (ö.150/767), cuma namazını şehirde oturanlara hasrederek alanı dar tutmuş, Muhammed b. Hasan eş-Şeybâni (ö.189/805), kenar mahallelerde oturanlara, Ebu Yusuf (ö.182/798) ise ezan sesinin duyulabildiği yakın köy sakinlerine de teşmil ederek vücûbiyet alanını genişletmiştir (Ali el-Kârî, 1997, s. 1: 413-414; Mevsilî, 2010, s. 1: 109)). Malik b. Enes şehre üç mil ve daha az mesafedekilere, Evzâî, cumaya gidip akşam olmadan evine dönebilenlere, Serahsi ise (ö.483/1090), dinen seferi sayılmayacak kadar şehrin uzağında oturanlara cumanın vacip olduğunu zikrederek alanı daha da genişletmişlerdir (Serahsî, 1989, s. 2: 23-24). Cumhur ise şehirle beraber köy özelliği taşıyan yerlerde cumanın kılınabileceğini, bunun yanında belli bir mesafede olanlara da cumanın vacip olduğunu belirterek, vücûbiyet alanını iyice genişletmiştir.

Şehir dışında oturanların, cuma namazının sıhhati için şart koşulan sayıya dâhil olup olmayacakları, konumuz açısından önem arz etmektedir.

Hanefilere göre kişi şehir özelliği taşıyan yerde otursun ya da oturmasın cuma namazını kılması halinde şart koşulan sayıya dâhil olacaktır. Konuyla ilgili seferi olup olmamak durumu değiştirmez. Cumhur ise köy veya şehrin dışında oturanların sayıya dâhil olmayacağı görüşündedir. Onlara göre bu iki yer dışında oturanlara cuma farz olmadığına göre bunlarla sayı tamamlanmaz. Dolayısıyla seferi konumunda olanlar da aynı hükme tabidir.

Bize göre konuyla ilgili cumhurun ileri sürdüğü deliller daha kuvvetli görülmektedir. Çünkü rivayetlerin zahiri, köylerde de cumanın kılınabileceğini açıkça ortaya koymaktadır. Hanefiler ise bu rivayetlerin zahirini yorumlamışlardır. Hâlbuki lafzın hakiki manasına hamledilmesi mümkünken onu mecaz manaya tevîl etmek hoş karşılanmamıştır. Ayrıca Hanefiler bir taraftan üç kişiyle cuma namazının kılınabileceği ifade ederken beri taraftan cumanın ancak şehirde kılınabileceğini şart koşmuşlardır. Şehir ise vali ve kadısı ile ahkâmın uygulandığı, aynı zamanda halkın tüm ihtiyaçlarının karşılanabildiği bir yer olması yönüyle üçten fazla kişiyi barındırdığı ortadadır. Buna göre ileri sürülen şehir şartı problem teşkil etmektedir.

Tek Camide Kılınması

Fakihlerin çoğu, cuma namazının tek camide kılınması gerektiği görüşündedir (Serahsî, 1989, s. 2: 24; Sahnûn, 1342, 1: 153; Nevevî, 1991, s. 2: 5; İbn Kudâme, 1997, s. 3: 212). Hanefiler, bir özür nedeniyle olsun ya da olmasın şehirde cuma namazı yerine öğle namazının cemaatle kılınmasını mekruh görmüşlerdir. Onlar, Hz. Ali'den gelen bir rivayetin ve halkın uygulamalarının buna delalet ettiğini ifade etmektedirler. Zira eskiden beri insanlar, cuma mescidinde namaz kılmak için o gün şehirde bulunun tüm mescitlerin kapısına kilit vurmuşlardır. Bu da o vakitte mescitlerde cemaatle namazın kılınmayacağına

işaret etmektedir. Hanefilere göre şehirde oturanlar bu vakitte cuma mescidinde namaz kılmak üzere toplanacaklardır. Dolayısıyla söz konusu kişiler, mescitlerde öğle namazını cemaatle namaz kılamazlar. Ancak özür sahipleri -örneğin hapiste olanlar- cuma mescidine gidemeyeceklerine göre cemaatle namazı terk edip öğle namazını münferit kılacaklardır. Dolayısıyla onlar da buldukları yerde öğle namazını cemaatle kılmayacaklardır. Hanefiler bunun gerekçesini ise şöyle açıklamaktadır: Şayet özür sahiplerine cemaatle namaz kılma izni verilecek olursa bu şekilde olmayanlar da onlara katılacaklardır. Bu da cuma mescitlerinde cemaatin azalmasına neden olacaktır. Köylerde oturanlar için böyle bir şart bulunmamaktadır. Onlar diğer günlerde olduğu gibi cuma günü de öğle namazını cemaatle kılacaklardır (Serahsî, 1989, s. 2: 25).

Şafiiler bu mevzuyu daha önce kılınma şartı başlığında ele almış ve cuma namazının sahih olması için kendisinden önce veya onunla aynı zamanda kılınan başka bir cuma namazının olmaması gerektiğine hükmetmişlerdir. İmam Şafii (ö.204/820) konuyla ilgili “ Şehirde ancak bir yerde cuma namazı kılınabilir. Şehrin büyüklüğü ve oradaki camilerin çokluğu durumu değiştirmez” (Şâfiî, ts, s. 1: 205) demiştir. Ancak o, Bağdat’a gittiğinde orada iki yahut üç yerde cuma namazının kılındığını gördüğü halde buna itiraz etmemiştir. Onun bu tavrı sonraki ulema tarafından tartışılmış ve mevzuyla ilgili birkaç görüş öne çıkmıştır. Öne çıkan görüşleri dört maddede özetlemek mümkündür;

Birincisi: Orada birden fazla yerde cuma kılındığı halde imam Şâfiî’nin buna itiraz etmemesi, şehrin büyüklüğü nedeniyledir. Bu görüşe göre büyük şehirlerde birden fazla yerde cuma namazını kılmak caizdir. Çünkü bütün insanların bir yerde toplanmaları zor ve meşakkatlidir. Şâfiî mezhebinin çoğunluğu bu görüşü tercih etmiş, en-Nevevi de (ö.676/1277) bunu en sahih görüş olarak aktarmıştır.

İkincisi: Ortasından nehir geçtiğinden Bağdat, iki şehir gibi kabul edilmiştir. Dolayısıyla orada birden fazla yerde cuma namazı kılınmış, imam Şâfiî de buna ses çıkarmamıştır. Bu görüşe göre bir şehirde ancak bir yerde cuma namazı kılınabilir. Büyük nehirlerin ayırdığı şehirlerde ise birden fazla yerde cuma namazı kılınabilir.

Üçüncüsü: Bağdat ve benzeri büyük şehirler köylerden meydana gelmiştir. Diğer bir ifadeyle köylerin genişleyip birleşmesinden büyük şehirler oluşmuştur. Ancak köyler, özelliğini kaybetse de onlarla ilgili hüküm varlığını devam ettirmiştir. Bu görüşe göre bir şehirde birden fazla cuma kılınabilir. Günümüze uyarlanacak olursa merkez ilçelerin her birinde bir camide toplanmak şartıyla cuma namazı kılınabilir.

Dördüncüsü: Bir şehirde birden fazla yerde cuma namazı hiçbir durumda kılınamaz. Bu görüş sahipleri, İmam Şafii’nin Bağdat’taki uygulamaya ses çıkarmamasını, meselenin içtihadî boyutuyla açıklamışlardır. Yani oradaki âlimler bu şekilde içtihat etiklerinden İmam Şafii de onların içtihatlarına karşı koymadı demişlerdir. Çünkü bir müçtehidin diğer müçtehidin içtihadını reddetme hakkı yoktur demişlerdir (Nevevî, 1991, s. 2: 5).

Konunun zuhr-i ahire bakan yönü olması nedeniyle burada zuhr-i ahir meselesine değinmekte yarar vardır. Bilindiği üzere zuhr-i ahir, cuma namazı kılındıktan sonra dört rekât öğle namazı yerine ihtiyaten kılınan namazdır. Yukarıdaki açıklamalardan hareketle bir şehirde birden fazla cuma namazı kılınamaz görüşü kabul edilmesi durumunda

uygulamadaki durum nasıl izah edilecektir? Zira tarih boyunca ve de günümüzde aynı şehirde birden fazla yerde cuma namazı kılınmaktadır. Esasen Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin döneminde var olmayan bu mesele, sonradan yani şehirlerin nüfusunun artması ve oradaki halkın tek camide toplanmasının zorlaşması nedeniyle ortaya çıkmıştır. Zaruret haline gelen bu durumla ilgili birkaç görüş zikredilmiştir;

Birincisi: Birden fazla yerde cuma kılınması halinde onlardan sadece biri sahih olur. Bu görüşe göre önce kılınan cuma geçerli, diğerleri geçersiz olur. Bu durumda hangi cumanın önce kılındığı önem arz edecektir. Önce namaza niyet edenin, önce selam verenin, önce hutbeye başlayanın cuması sahih olur şeklinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Önce niyet edenin cuması sahih olur denirse bu defa önce tekbire başlayanın mı yoksa onu bitirenin mi cuması sahih olacağı sorunu ortaya çıkar. Sultanın cemaatteki varlığı niyetin öncelik ve sonralığına etki edip etmeyeceği de tartışılmıştır. Bazılarına göre sultanın içinde bulunduğu cemaat sonradan niyet etse dahi onların cuması sahih olur. Bazılarına göre ise sultanın herhangi bir etkisi yoktur.

İkincisi: Bir yerde iki cuma aynı anda kılınması halinde ikisi de batıl olur. Bu görüşe göre vakit yetmesi durumunda yeniden cuma kılınır.

Üçüncüsü: Bir yerde kılınan iki cumadan hangisinin önce kılındığı bilindiği halde daha sonra bu konuda bir karışıklık meydana gelmesi durumunda cuma namazı tekrar kılınacaktır.

Dördüncüsü: İki cumadan birisinin önce kılındığı anlaşıldığı halde bunun hangisi olduğu tam olarak tespit edilememesi durumunda cuma namazı yine iade edilecektir. Söz gelimi iki hasta veya iki yolcu bir camiden tekbir sesinin daha önce geldiğini duyup bunun hangi camiden geldiğini tespit edemedikleri halde durumu cemaate bildirmeleri takdirde cuma yeniden kılınacaktır.

Beşincisi: Hangi cumanın önce kılındığı bilinmemesi durumunda Cuma namazı tekrar kılınacaktır. Çünkü problemlili bir durum söz konusudur. Sorumluluktan kurtulmak adına cumanın iadesi yapılır (Nevevî, 1991, s. 2: ss. 5-6).

Görüldüğü üzere cumanın iade edilmesi problemi tam olarak çözmektedir. Çünkü hangisinin daha önce kılındığı yine tam olarak anlaşılamayacaktır. Bu durum sürüp gidecektir. İşte böyle bir durumda işi adeta kökünden çözmek ve emin olmak için cuma namazının akabinde zuhr-i ahir namazının kılınması tercih edilmiştir.

Hülasa olarak Hanefi ve Şâfiilerde tercih edilen görüşe göre büyük ve kalabalık şehirlerde tek camide Cuma namazının kılınması meşakkatli olması halinde birden fazla camide Cuma namazı kılınabilecektir. Bu görüşe göre zuhr-i ahir namazının kılınması zorunlu değildir. Bununla beraber kılınmasında da herhangi bir sakınca görülmemiştir (İbn Abidin, 2003, s. 3: 16; Şirbinî, s. 1: 420).

Devlet Başkanının İzni

Hanefi mezhebi, cuma namazını kıldırma görevinin devlet başkanına ait olduğu görüşündedir. Onlara göre cuma namazının sahih olması için ya bizzat devlet başkanı, halife veya kadı bu işi yapacak yahut onların yetki verdiği biri kıldıracaktır. Aksi takdirde kılınan namaz sahih olmaz. Onlar bu konuda rivayet edilen şu hadisi delil olarak ileri

sürmektedirler: “Zalim veya adil bir imam olsa da cuma namazını terk etmesi caiz değildir” (İbn Mâce, ts, Salât, 78). Burada tehdit edilenlere imam da dâhil edildiğine göre cuma kıldırma sorumluluğu da ona verilmiştir. “Dört şey valilere bırakılmıştır. Onlardan biri de Cuma namazını kıldırma işidir” rivayeti cuma namazını kıldırma yetkisinin devlet başkanında olduğunu göstermektedir. Onlara göre bu işin devlet başkanının uhdesine verilmesi, işi kolaylaştırır, kargaşa ve fitneyi önler (Serahsî, 1989, s. 2: 25; Mevsîlî, 2010, s. 1: 109).

Hanefiler, devlet başkanının ya da onun yetki verdiği şahısların izni olmadan bir kişinin cuma namazını kıldırması halinde bu namazın sahih olmayacağı görüşündedirler. Onlara göre cuma namazının sahih olması için sultan veya onun izni şarttır. Ancak Sultanın izin verdiği bir kişi cuma namazını kıldırırken ölür, cemaat kendi aralarında başka bir kişinin imamlık yapması konusunda ittifak etmesi halinde bu ittifak sultanın izni yerine geçer ve onun kıldıracağı cuma namazı sahih olacaktır. Nitekim Hz Osman muhasara altında iken halk Hz. Ali'nin imamlığında cuma namazını kılmıştır. Dolayısıyla halkın kendi ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak kendi aralarında birini seçmeleri, devlet başkanının halkın ihtiyacına göz önünde bulundurarak onlardan birini seçmesine benzetilmiş ve bizzat sultanın izni gibi sayılmıştır (Ali el-Kârî, 1997, s. 1: 406).

Şâfiî mezhebine göre cuma namazının sıhhat şartları içerisinde devlet başkanının ya da onun yetki verdiği birinin kıldırma şartı yoktur. Onlar bu konuda cumayı diğer farz namazlara kıyaslamışlardır. Günlük farz namazlarda sultanın kıldırma şartı ve izni olmadığı gibi Cuma namazında da böyle bir şart ve yetki bulunmamaktadır. Onlar, bu yönüyle sultan ve halktan biri arasında herhangi bir fark görmemiştir (Şâfiî, ts, s. 1: 204).

Hutbe

Bir topluluk karşısında yapılan etkileyici konuşma manasına gelen hutbe, dini terminolojide cuma ve bayram namazları gibi belli ibadetlerin icrası sırasında yapılan vaaz ve nasihati içeren konuşma şeklinde tanımlanmıştır (Baktır, 1998, s. 18: 425-428). Fıkıhçılar, hutbenin cuma namazının sıhhat şartlarından biri olduğuna dair şu delilleri zikretmişlerdir;

“Allah'ın zikrine koşunuz/gidiniz” ayetindeki emir ifadesi, hem namaz hem de hutbeyi kapsamaktadır. Emir lafzı vücûbiyet ifade ettiğine göre namaz gibi hutbe de vacip olmaktadır. Ayrıca burada “zikir” lafzı mücmel konumda ve beyana ihtiyaç duymaktadır. Hz. Peygamber iki hutbe ve namazla bu lafzı açıklamış ve “ben nasıl namaz kılıyorsam siz de öyle namaz kılınız” diyerek onu pekiştirmiştir (Mâverdi, 1994, s. 3: 48; Serahsî, 1989, s. 2: 24).

Hz. Ömer'den rivayet edildiğine göre; “Hutbe iki rekât yerine(farz) kılındı. Hutbeye yetişemeyen (namazı) dört rekât kılsın.” (İbn Ebî Şeybe, 1409, s. 1: 460) Başka bir rivayette “Cuma dört rekât idi. Hutbe nedeniyle iki rekât yapıldı. Hutbeye yetişemeyen onu dört rekât olarak kılsın” (İbn Ebî Şeybe, 1409, s. 1: 461) demıştır. Bu rivayetler hutbenin, düşürülen iki rekât yerine farz kılındığını ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber hayatı boyunca hutbe okumadan cuma namazını kılmamıştır. Hutbe şart olmasaydı Hz. Peygamber bazı zamanlarda cumayı terk ederek onun farz olmadığını gösterirdi (Serahsî, 1989, s. 2: 24; Döndüren, 1987, s. 9).

Şafiiler ve Hanefilerin bir kısmı, hutbeyi, düşürülen iki rekât yerine saydıklarından onu namazın bir bölümü olarak görmüşler ve vakit girmeden hutbenin okunmayacağına hükmetmişlerdir. Aynı şekilde abdestsiz veya cünüp iken okunması durumunda onun sahih olmayacağını ileri sürmüşlerdir (Serahsî, 1989, s. 2: 24; Nevevî, 1991, s. 2: 26). Ancak Hanefilerde tercih edilen görüşe göre hutbe namazın bir bölümü yerine geçemez. Çünkü Hutbe irad edilirken kıbleye dönme şartı bulunmazken namazda bu şart mevcuttur. Yine hutbe esnasında konuşmak onu geçersiz kılmadığı gibi hutbe esnasında abdestin bozulması ya da cünüp olmak da ona zarar vermez. Hâlbuki bunlar namaza zarar verir. Diğer bir ifadeye namazı ifsat eder. Tüm bunlar hutbenin cumanın bir parçası olmadığını ortaya koymaktadır (Serahsî, 1989, s. 2: 24; Mevsilî, 2010, s. 1: 109).

2. CUMA NAMAZININ SIHHATİ İÇİN ÖNGÖRÜLEN CEMAAT SAYISI

Âlimler cuma namazının sahih olabilmesi için onun cemaatle kılınması gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir. İlgili ayette فاسعوا "koşunuz/gidiniz" (Cum'a 62/9) ifadesinin çoğul olarak gelmesi, onun cemaatle kılınan bir namaz olduğuna işaret ettiği gibi Hz. Peygamberin " Cuma namazı, cemaat halinde her Müslümana vaciptir" sözü de buna açıkça bildirmektedir. (Serahsî, 1989, s. 2: 24) Ancak ulema, cumada bulunması gereken kişi sayısı konusunda ihtilaf etmiştir. Konu fıkıh âlimleriyle sınırlı kalmamış, hadis imamlarını da içine alacak şekilde farklı kesimler tarafından tartışılmıştır. İbn Hacer'in (ö.852/1449) ifadesine göre İmam Buhari, cumanın şartları arasında sayı ile ilgili kesin bir kanaate varmadığından o konuda sadece rivayetleri aktarmakla yetinmiştir (İbn Hacer, 2005, s. 3: 229). Beyhakî ise İmam Buhari'nin aksine cumanın sahih olabilmesi için onun kırk kişi tarafından kılınması gerektiğini savunmuş ve konuyla ilgili İbn Mesud'dan gelen şu rivayeti delil olarak zikretmiştir. "Ben en son gelen olduğum halde Hz. Peygamber bize cuma namazını kıldırıldı ve biz kırk kişiydik. Hz. Peygamber şöyle dedi "Siz sıkıntılar çekecek, (sonunda) zafer elde edeceksiniz ve size kapılar açılacaktır." (Beyhakî 1991, s. 3: 180) Suyuti'nin (ö.911/1505) ifadesine göre Beyhaki, konuyla ilgili en sarıh delilin bu rivayet olduğu görüşündedir (Şevkânî, 1427, s. 6: 253).

Cuma namazının kılınabilmesi için cemaat sayısının şart olup olmadığı meselesi fıkıh âlimleri arasında bir hayli tartışılmış bu mevzuda on beş hatta yirmi farklı görüşün olduğu belirtilmiştir.³ Çalışmanın alanı sınırlı olması ve belirtilen görüşlerin önemli bir kısmının delilden yoksun olması nedeniyle bu görüşlerin her birini detaylı incelemek yerine konuyu mezhepler bazında ele almanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Şu var ki cuma namazının bir kişiyle kılınabileceğini söyleyenler olduğu gibi (İbn Hazm, 2003, s. 3: 251) onun iki⁴, üç⁵, dört⁶, yedi⁷, dokuz⁸, on iki⁹, on üç¹⁰, yirmi¹¹, otuz¹², kırk¹³, kırk bir¹⁴, elli¹⁵,

³ İbn Hacer, konuyla ilgili görüş sahiplerini tek tek zikretmektedir. (İbn Hacer, 2005, s. 3: 230).

⁴ Zahiri mezhebi ve Nehâî, bu görüştedir. (İbn Hazm, 2003, s. 3: 251; İbn Hacer, 2005, s. 3: 229).

⁵ Ebu Yusuf ve İmam Muhammed bu görüştedir. (Bedreddîn el-Aynî, 2000, s. 3: 64).

⁶ Ebu Hanife bu görüştedir. (Bedreddîn el-Aynî, 2000, s. 3: 76).

⁷ İkrime bu görüştedir (Şevkânî, 1427, s. 6: 254).

⁸ Rebîa bu görüştedir (Mâverdî, 1994, s. 3: 18).

⁹ Zühri bu görüştedir (Mâverdî, 1994, s. 3: 18).

¹⁰ İshâk bu görüştedir (İbn Hacer, 2005, s. 3: 230).

¹¹ Bir rivayete göre İmam Malik bu görüştedir (Şevkânî, 1427, s. 6: 254).

seksen¹⁶ ve herhangi bir sınırlama olmaksızın bir gurup tarafından kılınması gerektiğini savunanlar¹⁷ da olmuştur.

2.1. Hanefilere Göre

Ebu Hanife (ö.150/767), Leys b. Sa'd (ö.175/791) ve Şâfiîlerden el-Müzenî'ye (ö.264/878) göre cumanın kılınabilmesi için İmam'ın dışında üç kişinin bulunması yeterlidir (Serahsî, 1989, s. 2: 24; Mâverdî, 1994, s. 3: 19). Buna göre cumayı kılan kişilerin mukim ya da hür olma şartı bulunmamaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere misafir ve köle imam olabileceğine göre cemaat da olabileceklerdir. İmamlık için mukim olma ve hürriyet şartı yoktur. Aynı şey cemaat olmak için de geçerlidir. Nitekim Hz. Peygamber Mekke'de misafir olduğu halde cuma namazını kılmış ve Mekke halkına "Ey Mekke halkı siz namazınızı tamamlayınız. Çünkü biz yolcuyuz" (Malik b. Enes, 2004, sehiv, 504) buyurmuştur (Serahsî, 1989, s. 2: 25).

Ebu Hanife ve beraberindekilerin cumada en az üç kişinin olması gerektiğiyle ilgili delili şuna dayanmaktadır. "Allah'ın zikrine icabet ediniz"(Cum'a, 62/9) ayetinde emir; en az bir çağırıcı, bir zâkir yani hutbe okuyan(bunlar da müezzin ve imam olmaktadır) ve davete icabet edecek iki kişi gerektirmektedir. Dolayısıyla buradaki emir en az dört kişiyi icap ettirir. Çünkü dilciler iki kişi için tesniye, üç kişi için cem ifadesini kullanmışlardır. O halde cem' üçten az olmamalıdır. Buna göre imam haricindeki üç kişinin imamlık yapabilecek özelliklere sahip olmaları gerekir. Diğer bir ifadeyle onların içerisinde kadın ve çocuk bulunmamalıdır. Ancak onlardan birinin köle ve misafir olması halinde cuma sahih olacaktır. Çünkü bu ikisi gerektiğinde imamlık yapabilme imkânına sahiptir (serahsî, 1989, s. 2: 24; Tahavî, 1995, s. 1: 330).

Süfyan es-Sevrî (ö.161/778) ve Ebu Yusuf'a (ö.182/798) göre İmam'ın dışında en az iki kişi bulunması gerekir. Onlar, bu konuda mantıkçıların cuma kelimesine yüklediği manadan hareketle iki kişinin de cemaat hükmünde olduğu görüşündedirler. Nitekim Cemaat, bir araya gelme, toplanma olduğuna göre iki kişiyle de bu gerçekleşmektedir (Serahsî, 1989, s. 2: 24; Pala, 2006, ss. 285-302).

Bu görüşlere itiraz edilmiştir. Şöyle ki; Bir aslın şeri açıdan sabit olması için onun ya tevkifi veya icma yoluyla belirlenmiş olması gerekir. Cuma namazının kırktan daha az kişiyle kılınacağıyla ilgili bir nas veya icma bulunmamaktadır. Ancak cuma namazında sayının şart olduğu konusunda ittifak olmakla beraber onun miktarında ihtilaf vardır. Ulema cumanın tek kişiyle kılınmayacağı konusunda ittifak etmiştir. Dolayısıyla sayı şart olduğuna göre ve bazı sayıların diğerlerinden bir üstünlükleri olmayacağına göre sayının kırk olması gerektiğini kabul etmek iki sebepten daha münasiptir. Birincisi; Hz. Peygamberin kırk kişiyle cuma namazını kıldığı hususunda ittifak varken onun altında sayılarla kıldığı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Üzerinde ittifak edilen sayı, ihtilaf edilene tercih edilir. İkincisi: Hz.

¹² Başka bir rivayete göre İmam malik bu görüştedir (Şevkânî, 1427, s. 6: 254).

¹³ İmam Şâfiî bu görüştedir (Şâfiî, ts, s. 1: 202).

¹⁴ Ömer b. Abdulaziz bu görüştedir (Şevkânî, 1427, s. 6: 255).

¹⁵ Bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel bu görüştedir (İbn Hacer, 2005, s. 3: 230).

¹⁶ Mâzurî bu görüştedir (İbn Hacer, 2005, s. 3: 230).

¹⁷ İmam Malik bu görüştedir (Mâverdî, 1994, s. 3: 19).

Peygamberin kırk kişiyle cuma namazını kıldığıyla ilgili rivayet mevcut iken üç veya dört kişiyle kıldığı konusunda herhangi bir rivayet nakledilmemiştir. Bu konuda şeriata uygun olana muvafakat etmek daha evladır (Mâverdî, 1994, s. 3: 20-21).

Evezâî (ö.157/774), Zührî (ö.124/742) ve Rebiâ'ya (ö.136/753) göre cuma namazının kılınabilmesi için on iki kişinin bulunması yeterlidir. “ Onlar bir ticaret ve eğlence gördükleri zaman hemen dağılıp ona giderler ve seni ayakta bırakırlar. De ki Allah'ın yanında bulunan, ticaretten ve eğlenceden daha yararlıdır. Allah rızık verenlerin en hayırlısıdır.” (Cum'a, 62/11) ayetinin iniş sebebinde belirtildiği üzere yiyecek taşıyan bir kervanın Medine'ye girdiği haberi karşısında insanlar cumayı bırakıp kervana koştular. Hz. Peygamberin arkasında on iki kişi kaldığı halde O, cuma namazını kıldı. Bu da cuma namazının on iki kişiyle kılınabileceğini ortaya koymaktadır (Mâverdî, 1994(Mâverdî, 1994, s. 3: 18).

Şâfiiler, bu görüşe itiraz etmiştir. Onlara göre zikredilen rivayet, kırk sayısının şart olmadığına delil olmaz. Çünkü bahsi geçen rivayette, insanlar, namaza niyet ettikten sonra cumayı bırakıp gitmişlerdir. Dolayısıyla başlangıçta kırktan fazla kişi bulunmaktaydı. Kırk kişinin namazın sonuna kadar devam etmesinin şart olup olmadığı meselesi bundan bağımsız ayrı bir konudur (Mâverdî, 1994, s. 3: 21).

2.2. Malikilere Göre

Maliki mezhebi, cuma namazının kılınabilmesi için onun cemaat tarafından kılınması gerektiğini şart koşmakla beraber belli bir sayıyı ön görmez. Onlara göre sayıdan ziyade istitan yani yerleşik olmak önemlidir. Dolayısıyla evleri bitişik olan, sokak, çarşı ve mescidi olan her yerde cuma namazı kılınabilir. Bu konuda sayının azlığına (cemaat ifade eden sayıdan az olmamak şartıyla) ve çokluğuna itibar edilmez. Sayı yeterli olsa bile belli bir yerde yerleşik olmayanlara cuma namazı farz olmayacağına göre söz gelimi göçebe şeklinde yaşayanlar yüz ya da iki yüz kişi olsa da onlara cuma namazı gerekmeyeceğine göre asıl olan sayı değil, istitan yani yerleşikliklerdir (Sahnûn, 1342, s. 1: 152; İbn Rüşd, 1415, s. 1: 384).

Şafiiler, Malikilerin cuma namazının sıhhati için adedi nazara almayarak sadece yerleşik olmayı şart koşmalarını doğru bulmayıp eleştirmiştir. Onlara göre cuma namazının sıhhati için öngörülen adet ve istitan birer müstakil şarttır ve her ikisi de gereklidir. Bununla beraber ikisinden birisi geçerlidir denmesi halinde sayının daha muteber olması gerekir. Çünkü cuma namazını kılacak olan kişidir. Diğer bir ifadeyle sayıyı ifade eden kişilerle bu vazife ifa edilir.

2.3. Zahirilere Göre

Hasan b. Salih (ö.168/784), Ebû Sevr (ö.240/854), Şevkânî (ö.1250/1834) ve Zahiri mezhebine göre cuma namazı, biri imam diğeri de cemaat olmak üzere en az iki kişiyle kılınabilir. Cuma namazının cemaatle kılınması gereken bir namaz olduğu konusunda nas ve icma vardır. Ancak cemaatin adedi konusunda sabit bir delil yoktur. Buna göre cemaatin en azı iki kişidir. Çünkü cemaat bir araya gelme bir şeyin başka bir şeye eklenmesi olduğuna göre iki kişiyle de bu mümkündür. Diğer farz namazlarda iki kişiyle cemaat olup namaz kılınabildiğine göre cuma için de bu durum geçerlidir (İbn Hazm, 2003, s. 3: 251; Şevkânî, 1427, s. 6: 255; Mâverdî, 1994, s. 3: 19).

2.4. Şâfiî ve Hanbelilere Göre

Şâfiî ve Hanbeliler, cuma namazının cemaatle kılınması gerektiği konusunda diğer âlimlerle hemfikirdir. Ancak onlara göre cuma namazının sahih olabilmesi için onun imam dâhil kırk kişi tarafından kılınmış olması gerekir. Onlara göre cuma cemaatini oluşturan asgari kırk kişinin, akıllı, buluğ çağına ulaşmış, erkek ve tam hür olan Müslüman şahıslardan oluşması gerekir. Buna göre cemaati oluşturan kırk kişi arasında akli melekesi olmayan, çocuk, kadın ve köle olan kişiler bulunmamalıdır. Çünkü zikredilen özelliklere sahip olanlar bir eksiklik taşımaktadırlar. Ancak hasta olan kişiler bunlar gibi değildir. Hasta olan kişiye cumanın farz kılınmamasının nedeni, eksiklik değil, ona olan şefkatten dolayıdır. Aynı şekilde cuma cemaatini oluşturan kırk kişi içerisinde misafir olmamalıdır. Başka bir deyişle kırk kişinin de mukim olması gerekir. Belli bir yerleşim yeri olmayıp hareket halinde olan, yaz ve kış aylarında farklı yerlere göç eden insanlara cuma namazı farz değildir. Yine onlara göre kırk kişi içinde kâfir ya da eşcinseller bulunması halinde cuma geçerli olmayacaktır. Ticaret yapmak veya ilim öğrenmek için bir yerde bulunan kişilere de cuma farz değildir. Dolayısıyla onlarla da cuma sahih olmaz (Şâfiî, ts, s.1: 201; Nevevî, 1991, s. 2: 10-11; Şirbinî, 1997, s. 1: 414).

Onlar Cumada yukarıdaki özelliklere sahip kırk kişinin hazır bulunmasıyla ilgili şu delilleri zikretmektedir;

a. Cuma namazının kaç kişiyle kılınması gerektiği konusu, tevkifidir. Diğer bir ifadeyle Allah, resulünden işitile geldiği şekildedir. Allah Resulünün de Medine’de kırk kişiyle kıldığı rivayet edilmiştir¹⁸. Yine o, “*Ben nasıl namaz kılıyorsam siz de öyle kılınız*” buyurmuştur. Hz. Peygamber kırk kişiyle cuma namazını kıldığına göre bizim de o sayıyla kaldırmamız gerekecektir (Şâfiî, ts, s. 1: 202; İbn Kudâme, 1997, s. 3: 204).

b. Hz Peygamber, *كل قرية فيها اربعون رجلا فعليهم الجمعة* “*İçinde kırk kişi bulunan köy sakinlerinin üzerine cuma vaciptir*”(Şâfiî, 1400, s. 61; Dârekutnî, 2004, s. 2: 312) buyurmuştur.

c. Muhammed b. İshak vasıtasıyla Abdurrahman b. Ka’b b. Malik’ten gelen bir rivayete göre kendisi şöyle demiştir: *Babam âma olmuştu. Ben onu cuma’ya götürüyordum. O, cuma ezanı duyduğunda “ Allah, Ebu Umame’ye (Es’ad b. Zurare’ye) rahmet etsin” derdi. Ben, “Babacığım, her cuma ezanı okunduğunda Es’ad b. Zurare’ye(neden) rahmet okuyorsun dedim. “Evet. Bize, Beni Beyâde taşılığında ilk cuma namazı o kaldırdı (Onun için ona rahmet okuyorum)” dedi. Ben, “o gün kaç kişiydiniz? ” diye sordum. “Kırk kişiydik” dedi.”* (Beyhakî, 1991, s. 4: 318).

Bu rivayetler, cuma namazının kırk kişi olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Hz Peygamberin kırktan az kişiyle cuma namazını kıldığı rivayet edilmediği gibi kırktan az olan kişilerin üzerine cumanın farz olduğu konusunda da bir delil bulunmamaktadır (Şâfiî, ts, s. 1: 202; Mâverdî, 1994, s. 3: 9-10).

İleri sürülen bu delillere itiraz edilmiştir: Şöyle ki; Hz. Peygamberin Medine’de kırk kişiyle cuma namazını kılmış olması onun daha az kişiyle kılınmayacağına delil olmaz. Hz. Peygamberin “*Ben nasıl namaz kılıyorsam siz de öyle kılınız*” hadisi de konuyla ilgili hüccet kabul edilmez. Çünkü bu vakıa sadece görmeye dayalı bir rivayettir. Sadece

¹⁸ “Hz. Peygamber Medine’ye hicreti esnasında Ranuna vadisinde kırk kişiyle namaz kıldı” İmam Şâfiî böyle bir rivayetin bulunduğunu ancak bunun hadisçilere göre sabit olmadığını(hadis kriterlerine göre rivayet edilmediğini) ifade etmektedir (Şâfiî, ts, s. 1: 202).

görmeye(ayn) dayalı olan durumlar genellikle delil olarak tercih edilmez. Yine Hz. Peygamberin kırktan daha az kişiyle cuma namazı kılmadığı görüşü de doğru değildir. Zira cuma suresinde *واذا راوا تجارة* ayetinin iniş sebebinde zikredilen yiyecek taşıyan bir kervanın Medine'ye gelmesi karşısında insanların cumayı bırakıp o kervana koşmaları ve Hz. Peygamberin geriye kalan on iki kişiyle cumayı kılması cumada kırk kişi şartının olmadığını gösterdiği gibi kendisinin kırktan az kişiyle cuma namazını kıldığını da ortaya koymaktadır (Serahsî, 1989, s. 2: 25).

Yine Musâb b. Umeyr ve Es'ad b. Zurare tarafından on iki ve on dokuz kişiyle cuma namazının kılındığını nakleden rivayetler kırk şartını geçersiz kılmaktadır.

Görüşlerin Değerlendirilmesi

Yukarıda zikredilen görüşler incelendiğinde her görüşün kendine göre makul bir gerekçesi olsa da görüş sahiplerinin birbirlerine itiraz ettikleri, bunun için bazen nassa bazen de akli istidlale başvurdukları görülmektedir.

Hanefiler, nastan ziyade cuma namazının farzietini bildiren emrin çoğul şeklindeki ifadesinden hareketle görüşlerini desteklemeye çalışmışlardır. Onlar sayı şartını alt sınırı belirlemek için ifade etmişlerdir. Bununla beraber cuma namazının üç veya dört kişiyle kılınabileceğini bildiren rivayetler varit olmuştur. Ancak bu rivayetler hadis imamları tarafından zayıf görülmüş ve tenkit edilmiştir. Zaten Hanefiler de bu sebepten onları delil olarak kullanmamıştır.

Malikiler de nastan ziyade uygulamaya itibar ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim onlar, sayıdan ziyade yerleşik olmayı göz önünde bulundurdıklarından üç veya dört kişiden çok olmak kaydıyla her yerleşim yerinde cuma namazının kılınabileceğine hükmetmiştir (İbn Rüşd, 1415, s. 1: 383).

Cuma namazının on iki kişiyle kılınabileceğini söyleyen Evzâî, Zührî ve Rebîâ gibi bazı imamlar (Mâverdi, 1994, s. 3: 18; Döndüren, 1987, s. 9), her ne kadar bunu rivayete dayanarak ifade etmiş olsalar da rivayetin kendisinden anlaşıldığına göre sözü geçen namaza başlama esnasındaki sayı, belirtilen rakamdan daha fazladır. Ayrıca Hz. Peygamberi bırakıp gidenlerin daha sonra namaza geri döndükleri haberi göz önünde bulundurulduğunda zikredilen sayıyla cuma namazının kılınmadığı ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla rivayet bu yönüyle hüccet olma özelliğini yitirmiş olmaktadır.

Zahirilerin cuma namazının sahih olması için ileri sürdükleri şart, nas veya icma'dan ziyade lafzi ve akli istidlale dayanmaktadır. Bu da doğal olarak onu diğer iki delile göre daha zayıf kılmaktadır. Ayrıca cuma namazının diğer vakit namazlara mukayese edilerek onlar için söz konusu olan hükmün cuma namazına da uygulanması uygun düşmemektedir. Çünkü cuma namazı, vücûb, sıhhat ve adap şartlarıyla diğer vakit namazlarından ayrılmaktadır.

Burada şunu söylemek mümkündür; zikri geçen mezhepler, Şafii ve Hanbeli mezheplerinin cuma namazının sıhhati için ileri sürdüğü kırk sayısının şart olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Onların konuyla ilgili Hz. Peygamberin "Cuma namazı

cemaat üzerine vaciptir” (Dârekutnî, 2004, s. 2: 305) sözünden hareketle böyle bir hükme varma ihtimali bulunmaktadır. Çünkü cemaat iki, üç, dört ve daha fazla kişiden oluşabilir.

Şâfiler ise konuyla ilgili akli delillerden ziyade nassa dayanmışlardır. Onlar Kab b. Malik (Ebû Dâvûd, ts, Salât, 221), Câbir b. Abdullah (Dârekutnî, 2004, s. 2: 307), İbn Mes’ud (Beyhakî, 1991, s. 3: 180) ve İmam Şâfiî’den (ö.204/820) gelen rivayetler (Şâfiî, 1400, s. 61) ile Ömer b. Abdülaziz’den (ö.101/720) gelen haberi (Beyhakî, 1991, s. 3: 253) delil olarak ileri sürmüşlerdir.

Yaptığımız araştırma ile vardığımız neticeye göre cuma namazının sıhhati için öngörülen cemaat sayısı ile ilgili Şâfiî ve Hanbeli mezheplerinin delilleri, diğer delillere göre daha kuvvetli görünmektedir. Zira;

a.Yukarıda da ifade edildiği üzere Kab b. Malik tarafından rivayet edilen hadis, cuma namazında sayının kırk olmasını gerekli kılmaktadır. Bu rivayet, hadis âlimleri tarafından sahih ve hasen olarak kabul edilmiştir.¹⁹

Bu rivayet şuna delalet etmektedir; Mus’ab b. Umeyr bu olaydan uzun süre önce Medine’ye gitmiştir. Önceleri Müslümanların sayısı az olduğundan cuma namazlarını kılmamışlardır. Sayıları kırka ulaştınca Mus’ab, Es’ad b. Zurâre’ye cuma namazını kılmasını emretmiştir. Dolayısıyla Mus’ab, Müslümanların sayısının kırka ulaşmasını beklemiştir (Mâverdî, 1994, s. 3: 19). Kırk olunca da cuma namazını kıldırtmıştır. Burada cumanın kılınması için kırk kişinin şart olduğu anlaşılmaktadır. Zaten Cuma namazı Mekke’de farz kılındığı halde orada kılınmayıp Medine’de kılınması da buna işaret etmektedir.

b. İbn Mes’ud’dan rivayet edilen hadis de cuma namazında sayının kırk olmasını gerektirmektedir (Beyhakî, 1991, s. 3: 180). Aynı şekilde Ömer b. Abdülaziz tarafından Şam ile Mekke arasında bulunan kişilere kırk kişi olmaları takdirde cuma namazını kılmaları gerektiğini bildiren yazısı da bunu desteklemektedir (Beyhakî, 1991, s. 3: 253).

c. İmam Şâfiî’nin rivayet ettiği “İçinde kırk kişi bulunan köy sakinlerinin üzerine cuma vaciptir” (Şâfiî, 1400, s. 61; Dârekutnî, 2004; s. 2: 312; Beyhakî, 1991, s. 3: 35) hadisi sayının kırk olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu rivayet muhalif görüşte olanlar tarafından metin ya da isnad açısından eleştirilmemiştir.

d. Şâfiî mezhebinin önemli alimlerinden olan Mâverdi (ö.450/1058), cuma namazının sahih olması için sayının kırk kişi olması gerektiği ile ilgili açık nas bulunduğunu ifade etmiştir. O, Hz. Peygamberin “ Kırk kişi bir araya gelince cuma namazı onlar üzerine vacip olur. Benden sonra emirler ortaya çıkacak ve hadis uyduracaklardır” hadisinin buna delalet ettiğini zikretmiştir (Mâverdî, 1994, s. 3: 20-21).

Şâfiî ve Hanbeli mezheplerinin cuma namazının sıhhati için ileri sürdükleri kırk kişi şartının geçersiz olduğuna yönelik karşıt rivayetler yetersiz ve zayıf görünmektedir. Nitekim Mus’ab b. Umeyr’in Medine’de on iki kişiyle cuma namazını kıldığı şeklindeki rivayet zayıf kabul edilmiştir (Beyhakî, 1991, s. 3: 255; Heysemî, 2001, s. 2: 176; Şevkânî, 1427, s. 6: 251). Aynı şekilde “ Onlar bir ticaret ve eğlence gördükleri zaman hemen dağılıp ona giderler ve seni ayakta bırakırlar. De ki Allah’ın yanında bulunan, ticaretten ve eğlenceden daha

¹⁹ Şevkânî, *Neylül-evlât*’da söz konusu hadisin kritiğini yapmakta, hadis imamlarının bu rivayeti sahih ve hasen olarak kabul ettiğini ifade etmektedir (Şevkânî, 1427, s. 6: 248-249).

yararlıdır. Allah rızık verenlerin en hayırlısıdır." (Cum'a, 62/11) ayetinin iniş sebebinde belirtilen neden sebebiyle insanların cumayı bırakıp kervana koşmaları ve Hz. Peygamberin arkasında on iki kişi kaldığı halde cuma namazını kıldığını ifade eden rivayet de konuyla ilgili yetersiz kalmaktadır. Çünkü söz konusu olayda Hz. Peygamber, cuma namazına on iki kişiyle başlamadığı gibi aynı sayıyla bitirmediği yine aynı rivayetten anlaşılmaktadır. Çünkü Hz. Peygamberi cuma saatinde bırakıp gidenlerin tekrar dönüp namaza yetiştikleri ifade edilmiştir (Mâverdi, 1994, s. 3: 18).

SONUÇ

Cuma namazının farz oluşu Kitap, Sünnet ve icma ile sabittir. Cuma namazının farziyetiyle ilgili rivayetler göz önünde bulundurulduğunda onun Mekke'de kifâi, Medine'de ise aynı olarak farz kılındığı söylenebilir.

Cuma namazı; vücûb, sıhhat ve adap şartlarıyla diğer namazlardan farklılık arz etmiştir.

Âlimler, cuma namazının kılınabilmesi için bazı şartların gerektiği konusunda fikir birliği yapmış, ancak bu şartların sayısı ve başlıkları hakkında farklı düşünmüşlerdir.

Fakihlerin bir kısmı, cuma namazının sıhhati için cemaatte bulunması gereken sayı ile ilgili açık nas bulunduğunu iddia etmiş olsa da onların çoğunluğu konuyla ilgili açık nas veya icma bulunmadığı konusunda görüş birliğine varmıştır. Konu icthadi bir durum arz ettiğinden farklı yaklaşımlar sergilenmiş bunun sonucunda ise ihtilaflar ortaya çıkmıştır.

Cuma namazının cemaat halinde kılınması gereken bir namaz olduğu konusunda ittifak olduğu söylenebilir. Fakat onun asgari kaç kişiyle kılınması gerektiği konusunda ihtilaf edilmiştir.

Hanefi ve Maliki mezhepleri, cuma namazının cemaatle kılınması gereken bir namaz olduğunu kabul etmekle beraber onun kırk kişiyle kılınmasının şart olmadığı konusunda görüş birliğine varmışlardır.

Hanefî mezhebi, cuma kelimesinin ve ilgili ayette yer alan lafızların tahlilinden yola çıkarak belli bir sayının şart olduğunu ifade etmiştir. Ebu Yusuf ve Muhammed b. Şeybân'a göre bu sayı imam hariç iki kişi iken, Ebû Hanife'ye göre İmam hariç üç kişidir. Dolayısıyla Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre üç kişiyle, Ebu Hanife'ye göre dört kişiyle cuma namazı kılınabilir.

Mâlîki mezhebi, cuma namazının kılınabilmesi için belli bir sayıyı şart koşmamıştır. Onlar bu konuda sayıdan ziyade istîtan yani yerleşik olmayı öne çıkarmışlardır. Buna göre istîtanın söz konusu olduğu her yerde cuma namazı kılınabilir.

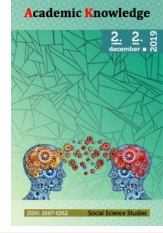
Şâfiî ve Hanbeli mezhepleri, Hz. Peygamberin uygulamalarından ve bazı rivayetlerden yola çıkarak cuma namazının sahih olması için en az kırk kişi tarafından kılınmasının şart olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Hülâsa, cuma namazının vücûb ve sıhhat şartları içerisinde kırk sayısının şart koşulması, diğer şartlardan geri olmadığı gibi onlara göre daha kuvvetli delillere sahip olduğu söylenebilir. Hz. Peygamberin kırk kişiyle cuma namazını kıldığı hususunda ittifak varken onun altında sayılarla kıldığı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Üzerinde ittifak edilen sayı, ihtilaf edilene tercih edilir. Ayrıca kırk sayısı, cuma namazının farz kılınış sürecindeki amaca daha uygun düşmektedir. Konuyla ilgili deliller incelendiğinde Şâfiî ve Hanbelilerin akli ve lafzi istidlallerden ziyade nassın zahirini esas aldıkları görülmektedir. Bununla birlikte konu icthadi bir durum arz ettiğinden diğer mezheplerin görüşlerini ve dayandıkları delilleri bütünüyle reddetmek de mümkün değildir.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk, E. b. H. b. N el-Humeyrî (1403). *el-Musannef*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Ali el-Kârî, N A. b. S. (1997). *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye*. Beyrut: Şirketu dâri'l-Erkâm İbn Ebî'l-Erkâm.
- Baktır, M. (1998). Hutbe (C. 18, ss. 425-428). İstanbul: TDV Yayınları.
- Bedruddîn Aynî, M. b. A. b. M. (2000). *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Bedruddîn Aynî, M. b. A. b. M. (ts). *'Umdetü'l-Kârî şerhu Sahihî'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-İhyâ.
- Beyhakî, A b. H. b. A. (1991). *Ma'rifetü sünen ve'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru Kuteybe.
- Beyhakî, A b. H. b. A. (2003). *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Buhârî, M. b. İ. (ts). *Sahihu'l-Buhârî*. by: Dâru Tavkin necât.
- Dârekutnî, A. b. Ö. b. A. (2004). *Sünenü'd-Derekutnî*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- Döndüren, H. (1987). *Cuma Namazı ve Kılınma Şartları* (C. 2, sayı.2, yıl 2). Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Ebû Dâvud, S. b. E. (ts). *Sünen*. Beyrut: Mektebetü'l- 'asriyye.
- Ebu Yusuf, Y. b. İ. (ts), *el-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Ferâhidî, H. b. A. (2003). *Kitâbu'l-'ayn*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Hâkim, M. b. A. b. M. (1990). *Müstedrek*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Hattabî, E. S. (1932). *Me'alimu's-sünen*. Haleb: el-Matbaatu'l-ilmîyye.
- Heysemi, N. A. b. E. (2001). *Mecmeu'z-zevâid ve men'u'l-fevâid*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- İbn Âbidîn, M. E. (2003). *Reddü'l-muhtâr*. Riyâd: Dâru âlemi'l-kutub.
- İbn Ebî Şeybe, A. b. M. b. İ. (1409). *el-Müsennef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd.
- İbn Hacer, A. b. A. el-Askalânî. (2005). *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahihî'l-Buhârî*. Riyâd: Dâru Tayyibe.
- İbn Hazm, A. b. A. b. S. (2003). *el-Muhalla bi'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- İbn Kudâme, M. A. b. A. (1997). *el-muğni*. Riyâd: Dâru âlemi'l-kutub.
- İbn Mâce, M. b. Z. el-Kazvînî. (ts). *Sünen*. by: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabiyye.
- İbn Manzûr, (1119). *lisânu'l-Arab*, Kâhire: Dâru'l-meârif.
- İbn Rüşd, M b. A b. M. (1415). *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Karaman, H, (1993). *Cuma* (C. 8, ss. 85-89). İstanbul: TDV Yayınları.
- Mahalli, C. (2012). *Kenzu'r-râğibîn Şerhu Minhâci't-tâlibîn*, Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Mâlik B. Enes, Â. el-Esbehî, (2004). *el-Muvata'*. Dubâi: Müessesetü'z-Ziyâd İbn Sultân.
- Mâverdi, A b. M. b. H. (1994). *el-Hâvi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Mevsîli, A. b. M. b. M. (2010). *Kitâbu'l-İhtiyâr fi ta'li'l-Muhtâr*, Beyrut: Dâru'l-ma' rife.
- Muhammed A. es-Seyis. (2002). *Tefsîru'l-âyâti'l-Ahkâm*. By: Mektebetü'l-asriyye.
- Müslim, b. H. el-Kuşeyrî, (ts). *el-Müsnedü's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâ.
- Müzeni, İ b. Y. b. İ. (1998). *Muhtasarü'l-Müzeni fi furû'î'ş-Şâfiyye*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Nevevî, M. Y. b. Şeref. (1991). *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-Müftîn*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî.
- Pala, A. İ. (2006). *Cuma namazına Dair*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy: 8.

- Sahnûn, A. b. S b. et-Tenûhî. (1342). *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Memleketü's-Suudiyetü'l-Arabiyye: Vizâretü'l-evkâfi'Suudiyye-Matbaatü's-saade.
- San'ânî, M b. İ. (ts). *Sübülü's-selâm Şerhu buluği'l-merâm*, Beyrut: Şirketu dâru'l-erkam b. Ebî'l-erkam.
- Serâhsî, Ş. (1989). *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- Şâfiî, M b. İ. (1400). *Müsned*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye.
- Şâfiî, M b. İ. (ts). *el-Ümm*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- Şevkânî, M. b. A. (1427). *Neylu'l-eotâr min esrâri'l-munteka'l-ahyâr*. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî.
- Şirbinî, Ş. M. b. el-Hatîb.(1997). *Muğni'l-Muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- Taberânî, S. b. A. b. Eyyüb. (ts). *Mu'cemu'l-evsat*, Kâhire: Dâru'l-harameyn.
- Taberânî, S. b. A. b. Eyyüb. (ts). *Mu'cemu'l-kebîr*. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Tâberî, M b. Cerîr. (1994). *Tefsiru't-Taberi*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- Tahâvî, A. b. M b. S. (1995). *Muhtasarı ihtilâfi'l-ulemâ*. Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Tirmizî, M. b. İ. b. (1975). *Sünen*. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Zeccâc, İ. b. es-Serî. (1988). *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. Beyrut: Âlemu'l-kutub.



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 03.11.2019
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 26.12.2019
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2019
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Autumn

Allah İncancında Aşırılık ve İtidal*

Dr. Hasan BULUT*

Anahtar Kelimeler:

Allah İncancı
Yahudi
Hristiyan
Sabii
İslâm
Sebeiiyye
Beyâniyye
Aşırılık
İtidal

ÖZ

Yüce Allah, insanı yaratmış ona doğru ve yanlış yolu göstermiştir. Kendisine hiçbir şekilde ortak koşulmaması ve hiçbir varlığa benzetilmemesi gerektiğini de vahiyyle bildirmiştir. Allah'ın (cc) bu emirlerine aldırış etmeyen Yahudi ve Hristiyanlar, Allah'a çocuk isnat etmiş, haham ve rahiplerini rab edinmiş, O'nun (cc) hakkında uygunsuz yakıştırmalarda bulunarak O'na (cc) şirk koşmuş ve dalalete sapmışlardır. Sabiiiler de melaikeye, yıldızlara ve putlara ibadet etmiş, semavî dinin asli mecrasından inhiraf ederek aşırıya düşmüşlerdir. İlahî dinlerdeki bu bozulmalar üzerine Allah (cc), indirdiği son ilahî kitap olan Kur'ân ile yapılan tahrifatlara dikkat çekmiştir. Kur'ân'ın ortaya koymuş olduğu temel iman esaslarına rağmen, zamanla İslâm dini bünyesinde yer aldığı söylenen Sebeiiyye ve Beyaniyye gibi aşırı mezhepler de Allah'ın (cc) sıfatları hakkında teşbih ve teccîmi kabul ederek itidalden uzaklaşmışlardır. İşte bu çalışmada adı geçen din ve mezheplerin Allah incancında gösterdikleri aşırılık ile İslâm'ın bu husustaki itidal örneklerine yer verilecektir.

Extremism and Moderation in the Belief of Allah

Keywords:

Belief of Allah
Jewish
Christian
Sabii
Islam
Sebeiiyye
Declaration
Extremism
Moderation

ABSTRACT

Almighty Allah created man and showed him right and wrong paths. He also revealed that he should not be made joint in any way and should not be likened to any being. The Jews and Christians who ignored these commands of Allah (cc), attributed children to God, took rabies and priests to the Lord, and made misconceptions about Him (cc) and went astray. Sabiiis worshiped angels, stars, and idols, diverted from the mainstream of the celestial religion, fell into extremism. Upon these distortions in the divine religions, Allah (cc) pointed to the distortions made with the last divine book, the Qur'an. In spite of the basic principles of faith revealed by the Qur'an, over time, denominations such as Sebeiiyye and Beyaniyye, who say that they are part of the Islamic religion, have been diverted from moderation by accepting the diagnosis and representation of Allah (cc). In this study, the examples of the extremism by the religions and sects mentioned in the belief in Allah and the sobriety examples of Islam will be included.

* Bu makale, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Tefsir Bilim Dalı'nda hazırladığımız doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

* Dr., Malatya Battalgazi Orduzu Nadire Dernek Ortaokulunda Müdür, E-posta: hasanbulut1244@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6924-9651>.

Bulut, H. (2019). "Allah İncancında Aşırılık ve İtidal", *Academic Knowledge*, 2(2), 141-156. doi.org/10.5281/zenodo.3596371

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ak> | <mailto:academic.knowledge@yandex.com>

İnsanoğlu, var olduğundan bu yana yeryüzünde Allah'a (cc) inananlar olduğu gibi başka bir güce inananlar da olmuştur. Aşırı insan ile mutedil insanın inancı arasındaki fark, inandıkları gücü tayin etmekte, ona verilen isim ve sıfatlarda belirginleşmektedir. Binaenaleyh inanma ve inanılan güçten yardım dileme, insanın fitrî bir özelliğinden kaynaklanmaktadır. İnsanların yıldız, su ve ateş gibi cansız; rûh veya beden gibi canlı varlıklara aşırı bir kudret atfetmeleri bir çeşit yoldan çıkma olarak görölse bile bu durum, fitrî bir duygunun yanlış bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır.

Yüce Allah, zâtı dışındaki varlıklara kutsiyet atfetmeyi Kur'ân'ın birçok âyetinde zulüm olarak nitelemektedir. Kendisini tek ve benzersiz bir güç olarak tanıtan ve kullarından öncelikle buna inanmalarını isteyen Allah (cc), meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahirete ve kadere iman etmeyi de emretmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'da asıl iyiliğın iman esaslarına inanmak ve bunun gereğini yapmak olduğu beyan edilmektedir: "İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı yönlerine çevirip durmanız değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplar ve peygamberlere inananların; mala olan düşkünlüklerine rağmen, onu akrabaya yetimlere, fakirlere, yolda kalmışlara, isteyenlere ve kölelere verenlerin; namazı ikame eden, zekâtı veren, sözleştiklerinde sözlerini bihakkın ifa eden ve zorlukta, hastalıkta ve harbin şiddetli zamanlarında metanet gösterenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, sadık olanlardır. İşte bunlar, Allah'a isyan etmekten korunanlardır" (el-Bakara 2/177). Kâbe'ye yönelmenin emredilmesi, Ehli Kitap'tan bir zümre ile bir kısım müminlere ağır gelmesi üzerine iman esaslarına inanmanın önemini vurgulayan bu âyet indirilmiştir. (İbn Kesir, 1420/1999, s. 3: 682)

Yahudiler, Batı yönünde Beytu'l-Makdis'e doğru, Hristiyanlar ise Doğu istikametine dönerek ibadette bulunuyorlardı. Onlardan her bir grup, iyiliğın kendi kiblelerine dönmekle mümkün olabileceğini, kendilerinin dışındaki insanların kiblelerinde herhangi bir iyiliğın olmayacağını söylüyordu. (Beydâvî, 1418, s. 1: 121; İbnü'l-Cevzî, 1422, s. 1: 135; Vâhidî, 1959, s. 33) Âyette, Ehli Kitâb'ın bu iddialarının yanlış olduğu, asıl iyiliğın iman esaslarının tümüne birden inanmak ve her hususta İslâm'ın emirlerine uymak olduğu belirtilmiştir.

İman esaslarının bir bütün olduğunu vurgulayan başka bir âyette, Ehli Kitab'ın iman konusunda bir ayrıcalığa ve istisnaya gitmeleri kınanmış, onların bu imanlarının ise hakikatte iman olmadığı zikredilmiştir: "Peygamber, Rabbinden kendisine inzâl edilene inandı, müminler de (inandılar). Her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine inandılar ve şöyle dediler: "Onun elçilerinden hiçbirini (diğerinden) ayırmayız." Şöyle de dediler: "İşittik ve itaat ettik. Ey Rabbimiz! Senden af dileriz. Nihayetinde dönüş yalnız sanadır" (el-Bakara 2/285). Bu âyette gerçek imanın, müminlerde olduğu gibi, istisnasız tüm iman esaslarına inanmak olduğu açıkça beyan edilmiştir.

Allah'a inanmadan diğer iman esasları tek başına bir anlam ifade etmediği için sıralamanın en başında Allah'a İman esasına yer verilmiştir. Sonraki sıralamalarda Melekler, Yüce Allah'ın mesajını insanlara ulaştırın birer vasıta oldukları için ikinci sırada, meleğın Allah'tan alıp insanlara tebliğ ettiği vahiy olan Kitaplara İman üçüncü sırada, vahyi meleklerden alan Peygamberlere İman da dördüncü sırada yer almıştır. Dolayısıyla her bir iman esasının diğerleriyle bir irtibatı vardır. (Râzî, 1990, s. 6: ss. 81-82)

Cibrîl hadisinde de iman ve İslâm'ın tanımı yapılarak iman esaslarının bir bütün olduğuna şöyle vurgu yapılmıştır: "İslâm, Allah'tan gayri ilah olmadığına ve Muhammed'in (sas) Allah'ın son elçisi olduğuna tanıklık etmek, namazı usulüne uygun olarak ikame etmek, zekâtı vermek, Ramazan orucu tutmak ve güç yetirildiğinde hac yapmaktır. İman ise, Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahirete, kaderin hayrına ve şerrine inanmaktır." (Buhârî, 1988, "İman", 37)

Buna göre inanç esaslarının bir kısmına inanıp, bir kısmına inanmamak, bu esasları değiştirmek veya bunlara ilavelerde bulunmak aşırılık olarak gösterilmektedir. Kur'ân'da belirtildiği gibi istikamet çizgisinden sapmamak ise itidal üzere olmak anlamına gelmektedir. Konuyla ilgili âyet ve hadisler göz önünde bulundurulduğunda, iman esaslarının bir bütünlük gösterdiği, Allah'a imanın diğer esaslara da iman edilmesini zorunlu kıldığı anlaşılmaktadır.

1. Yahudilik ve Hristiyanlık'ta Allah İncancı

Yüce Allah'ın varlığına ve birliğine, eşi ve benzeri olmadığına inanmak, iman esaslarının en önemlisi ve en kapsamlısıdır. Bu inanca "Tevhîd İncancı" denir. Tevhîd incancı dışındaki tüm inançlar, İslâm'da "şirk" veya "küfür" olarak kabul edilir. (er-Râğıb, 2015, ss. 513-514)

Allah'ın her günahı affedebileceği, yalnız şirki affetmeyeceği (Bkz. en-Nisâ 4/117), şirkin en çok azabı gerektiren ve yapılan amelleri boşa çıkaran en büyük günah olduğu Kur'ân'da ifade edilir. Hiç şüphesiz şirk, Allah incancında iki aşırı eğilimi temsil eden ifrât ve tefrîttten kaynaklanır (Bkz. et-Tevbe 9/30). Bu hususta şirk düşerek aşırı giden milletlerin başında Yahudi ve Hristiyanların yer aldığı, Kur'ân metinlerine bakıldığında açıkça görülecektir.

Kur'ân'da Ehl-i Kitap olarak nitelendirilen Yahudi ve Hristiyanların kendi kutsal kitapları olan Tevrât ve İncil'i tahrif ettikleri, Allah'a çocuk isnat ederek tevhîd incancından saptıkları beyan edilmiştir: "Yahudiler, 'Uzeyr, Allah'ın oğludur' dediler. Hristiyanlar ise, 'İsâ Mesih, Allah'ın oğludur' dediler. Bu, onların ağızlarıyla geveledikleri cahilce sözleridir. Onların bu sözleri daha önce kâfir olmuşların söylediklerini anımsatıyor. Allah, onları kahretsin. Haktan batıla nasıl da çevriliyorlar!" (et-Tevbe 9/30). Yahudi ve Hristiyanlar, haham ve rahiplerine tüm emir ve yasaklarında itaat ederek onları "rab" gibi kabul etmiş, onları âlemin ilahları edinmişlerdir: "(Yahudiler) Allah'ı bırakıp, hahamlarını; (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i rab kabul ettiler. Oysa bunlar da ancak, bir olan Allah'a kulluk etmekle emrolunmuşlardır. O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. O, onların şirk koştukları her şeyden beridir" (et-Tevbe 9/31).

Yahudi ve Hristiyanların haham ve rahiplerini rab kabul edip, onlara kulluk ettiklerini gösteren delillerden birisi Peygamber (sas) ile Adıyy b. Hatem arasında geçen şu konuşmadır: Adıyy b. Hatem, Müslüman olmadan önce bir gün Peygamber (sas) Tevbe sûresini okumakta iken yanına gelir. Peygamber (sas), söz konusu âyete gelince, Adıyy, Peygamber'e (sas), kendilerinin rahiplere ve Mesih'e tapmadıklarını söyler. Bunun üzerine Peygamber (sas) şöyle buyurur: "Onlar, Allah'ın helal kıldığını haram saymıyorlar mı, siz de onları haram görmüyor musunuz? Yine o rûhbân ve ahbâr, Allah'ın haram kıldığı şeyleri

helal saymıyorlar mı, sizler onları helal olarak görmüyor musunuz?” buna karşılık Adıyy, ‘evet’ deyince, Peygamber (sas), “işte bu onlara ibadet etmek anlamına gelir” demiştir. (Râzî, 1990, s. 11: 486)

İbn Abbas’ın rivayet ettiğine göre yukarıda verilen âyetler, dört kişilik bir Yahudi grubunun Peygambere (sas) gelerek: “Dinimizi terk ettiğin ve ‘Uzeyr’in (as) Allah’ın oğlu olduğuna inanmadığın halde bizler nasıl olur da sana uyarız?” şeklinde soru sormaları üzerine nazil olmuştur. (Tâberî, 1420/2000, s. 14: 202) Yüce Allah, Tevbe suresi 30. âyette Yahudi ve Hristiyanların kendisine gerçek anlamda iman etmediklerini ifade buyurduktan sonra, 30. âyette de bunun sebebini açıklamış ve onların, kendisine oğul nispet ederek şirk düşüklerini bildirmiştir. (Râzî, 1990, s. 11: 479)

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığına göre, Yahudi ve Hristiyanların söylemiş oldukları sözler sebebiyle müşrikler gibi oldukları ifade edilmiştir. Bu anlamda puta tapmakla, ‘Uzeyr (as) ve İsa’ya (as) tapmak arasında fark yoktur. Zira şirk, Allah’ın (cc) yanında başka varlıklara da inanmak anlamına gelir. Burada Yahudi ve Hristiyanların küfürde bulunmalarının, puta tapanların küfürlerinden daha ağır olduğu belirtilmiştir. Çünkü putperestler, putu âlemin ilahı ve yaratıcısı olarak görmemiş bilakis onu Allah’a (cc) ibadetine aracı kılmışlardır. Oysa Yahudi ve Hristiyanlar, Allah’a hulül ve ittihadı isnat etmekle, müşriklerden daha büyük bir günah işlemişlerdir.

Kur’ân, ‘Uzeyr’i “Allah’ın oğlu” olarak görme konusunda tüm Yahudilerin fikir birliğinde olduğunu iddia etmez. Yukarıdaki ifade ile kastedilen şudur: Allah’a iman ettiğini söyleyerek Yahudilerin edindikleri batıl düşünceler, onlardan bazılarını ‘Uzeyr’i Allah’ın oğlu mesabesinde görece kadar aşırılığa itmisti. “Onlardan önce küfre girenler”, eski Mısırlılar, Yunanlılar, Romalılar ve Persler idi. Yahudiler ve Hristiyanlar, bu eski milletlerin yanlış düşüncelerinden etkilenerek şirk düşmüşlerdir. (Mevdûdî, 1986, s. 2: 221)

Nisâ sûresi 171. âyette Yahudilerin, İsa’nın (as) peygamberliğini kabul etmeyerek hakkında ileri geri konuşmaları yadırganmakta ve onun Allah’ın peygamberi olduğu ancak sıradan bir insan olmadığı vurgulanmaktadır. Yahudilerin bu söylemleriyle tefrîte düşükleri apaçık ortadadır. Ayrıca bu âyet, Müslümanların Allah (cc) hakkında Tevhîd inancına sahip oldukları, İsa’nın (as) Allah’ın peygamberi olduğunu kabul etmekle hak yolda oldukları mesajını vermektedir.

Hristiyanlar da teslis inancını uydurarak bu hususta ifrâta girmişlerdir. İsa (as) ve ashabının, insanları teslis inancına davet ettikleri elbette söylenemez. Zira bu inanç şekli, dinden çıkmak anlamına gelir. İsa’ya (as) isnatla bu gibi sözlerin söylenmesi asla doğru değildir.

Yahudi ve Hristiyanların Allah’a (cc) oğul isnat etmeleri, haham ve rahiplerini rab edinmeleri, Allah’a (cc) şirk koşmak olarak değerlendirilmiştir: “Yahudiler, “Uzeyr, Allah’ın oğludur’ dediler. Hristiyanlar ise, ‘İsa Mesih, Allah’ın oğludur’ dediler. “(Yahudiler) Allah’ı bırakıp, hahamlarını; (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler” (et-Tevbe 9/30-31). Yahudi ve Hristiyanlar, Allah’a (cc) oğul isnat etmekle aşırıya sapmış, âyetin devamında da tek bir Allah’a ibadet eden müminlerin itidal çizgisinden gittiklerine vurgu yapılmıştır: “Oysa bunlar da ancak bir olan Allah’a ibadet etmekle emrolunmuşlardır.

O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. O, onların şirk koştukları her şeyden berîdir" (et-Tevbe 9/31).

Ayrıca Hristiyanların teslis iddiaları, Yahudilerin ise ilahı kendilerine has kılarak tahsisi savunmaları, onların tevhîd inancından saptıklarını göstermektedir (Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman, 1997, ss. 130-131): "Ey Ehl-i Kitab! Dininizde haddi aşmayın ve Allah hakkında ancak hakikati söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın elçisi, Meryem'e gönderdiği kelimesi ve kendisinden bir rûhtur. O halde Allah'a ve elçilerine iman edin, '(Allah) üçtür' demeyin. Kendi faydanız için bundan yüz çevirin. Allah, ancak bir tek ilâhtır. O, çocuk sahibi olmaktan uzaktır. Göklerde ve yerdeki her şey O'nundur. Vekil olarak Allah yeter" (en-Nisâ 4/171). De ki: "Ey Ehl-i Kitab! Haksız yere dininizde haddi aşmayın. Daha evvel sapmış, birçoklarını dalâlete kaydırmış ve doğru yoldan ayrılmış olan bir topluluğun hevâlarına tabi olmayın" (el-Mâide 5/77).

Eski putperest dinlerden kalma bir inanç sistemi olarak görülen (Ateş, 1998, s. 4: 9) Hristiyanlardaki teslis inancına göre İsa (as), Allah'ı (cc) oluşturan üç unsurdan biri olarak sayılmış ve ilahın bir parçası olarak tasavvur edilmiştir. İsa'yı (as) ifrât derecede sevmek, Hristiyanları bu batıl düşünceye sevk etmiştir. Yukarıdaki âyetlerde Hz. İsa'yı ilah kabul eden Hristiyan doktrini açıkça reddedildiği gibi, Ehli Kitab'ın dinde aşırı gitmemeleri öğütlenmiş ve tevhîd'e aykırı sözler sarf etmemeleri emredilmiştir. (es-Sallâbî, 1433/2012, s. 201)

İlk âyette İsa'nın (as) "Allah'ın kendisinden bir rûh" olarak nitelendirilmesi, onun rûhunun şerefini gösterir yoksa Allah'ın (cc) kendisi veya ondan bir parça olduğu anlamını ifade etmez. Meselâ, "Beytullah (Allah'ın Evi)" dendiğinde, bu evin bizzat Allah'ın kendisi veya bir parçası olduğu anlamı çıkmaz. Bilakis Yüce Allah, evi kendisine nispet etmekle onun özel bir öneme haiz olduğuna işaret etmektedir. (Ateş, 1998, s. 4: 10)

İncil de Hz. İsa'nın bir insan olduğuna ve normal insanların özelliklerini taşıdığına tanıklık etmektedir: "Hz. İsa bir kadından (Meryem) dünyaya gelmiştir. Diğer insanlar gibi onun da bir soy kütüğü vardı; başka insan bedenlerinde olduğu gibi aynı fiziksel nitelikleri vardı; uyur, yer, soğuğu ve sıcağı hissedirdi; şeytanın kışkırtmasına bile maruz kalırdı." (Bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, 2011, Matta, 1/18; 1/16-17; 2/4) Tüm bunlar, onun ilahlık davasında Allah'a (cc) eşit olamayacağını göstermektedir. Hristiyanların kendi kitapları bile, onu yalnızca bir beşer olarak tanıttığı halde, ilahlığı Hz. İsa'ya vermekte onların ısrarcı olmaları zihni körlüğün bir belirtisidir. Bu, onların İncillere değil de kendilerinin uydurup ilahlığa yükselttikleri hayali bir Hz. İsa'ya inandıklarının açık bir delilidir. (Mevdûdî, 1986, s. 1: 501)

Hristiyanların Hz. İsa'yı aşırı överek ona ilahlık atfettiklerine dikkat çeken Peygamber (sas) Müslümanları, Hristiyanların düştükleri sapıklık yoluna sapmamaları konusunda uyarılmış ve şöyle buyurmuştur: "Siz beni, Hristiyanların Meryem oğlu İsa'yı övdükleri gibi övmeyin. Çünkü ben Allah'ın kuluyum. Bana, sadece 'Allah'ın kulu ve elçisi' deyin." (Buhârî, 1988, "Enbiya", 50)

Uydurulan Hristiyanlık inancına göre Hz. İsa, Allah'ın oğlu ve Rab'tır. Bu sebeple tahrif edilen İncillerde "Allah'ın oğlu" ifadesi sıkça geçer: Hz. İsa için "Ve işte göklerden bir sada dedi. Sevgili oğlum budur. Ondan hoşnutum" (Bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, 2011, Matta, 3/17) denilirken bir yerde, "Baba'nın kucağında biricik oğul" (Bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, 2011,

Yuhanna, 1/18; 3/16), başka bir yerde de, “Sen hayy olan Allah’ın oğlu Mesih’sin” (Bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, 2011, Matta, 16/16; Markos, 3/11) ifadeleri kullanılır. Pavlos, Rab İsa ile Baba’nın aynı cevherden olduğunu iddia eder (Bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, 2011, Pavlos’un Romalılara Mektubu, 15/16), Hz. İsa’yı “Allah’ın oğlu ve baş kâhin” olarak nitelendirir. (Bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, 2011, İbranilere Mektup, 1/2; 4/14) Yuhanna ise, “Allah’ın oğlu” İsa’nın insanlığın günahlarına keffaret olarak gönderildiğini ileri sürer. (Bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, 2011, Yuhanna, 1. Mektup, 4/10; Pavlos’tan Korintliler’e 1. Mektup, 5/7) Hristiyan inancında Hz. İsa’nın, insan hüviyetinde bir ilah olduğu, Allah’ın ise İsa’da bedenleştiği görüşü hâkimdir. O’na kulluk etmek, Allah’a kulluk etmek demektir. Çünkü o, Baba ile aynı cevherdendir. (Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman, 1997, s. 282) Dolayısıyla Hristiyanlıkta Hz. İsa hem ilah hem insan olarak tasavvur edilir. (Aydın, 1985, s. 27: 126)

Hz. İsa hakkındaki batıl inanç ilk dönem Hristiyanlarında olmamasına rağmen, konsillerde Hristiyan inancı haline getirilmiştir. 325 İznik konsilinde Hz. İsa’nın Baba ile aynı konumda olduğu, yerde ve gökteki şeylerin Allah’ın oğlu Rab İsa tarafından gerçekleştirildiği fikri resmen kabul edilmiştir. (Aydın, 1982, s. 5: 145)

Konsillerde alınan kararlarla oluşturulan Hristiyanlıktaki inanç sistemi İncillerde farklı ele alınır. Halkın inandığı ve yaşadığı inançlar ile İncillerde yer alan inanç sistemi birbiriyle uyumluluk göstermez. Oysa bir dinin esasını, o dinin temelini teşkil eden kitaplar belirler. Buna göre, ilah olmanın nitelikleri ile insan olmanın nitelikleri birbirinden farklıdır. İlah, her şeye gücü yeten yüce bir varlıktır. İnsan ise, kendisi yaratana muhtaç olan zayıf ve aciz bir mahlûktur. Peygamberler de bu kapsamda ele alınır. İnsan olmanın ilk niteliği, bir anne tarafından dünyaya getirilmiş olmasıdır. İlah ise sonradan oluşturulamaz. İncillere göre Hz. İsa’yı, Hz. Meryem dünyaya getirmiştir. (Bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, 2011, Matta, 1/18) Hz. İsa’nın doğumundan önce Hz. Meryem’e bir erkek çocuğunun olacağı bildirilmiş, zamanı gelince de İsa (as) dünyaya gelmiştir. Hz. Meryem’in hamile kalması ve doğurmasında İsa’nın (as) bir etkisi olmamıştır. Bunları yapan, İsa’nın (as) dünyaya gelmesini dileyen yüce bir kudrettir. Yaratılan ise Hz. İsa’dır. Diğer canlıların oluşumundaki süreç Hz. İsa’da da meydana gelmiştir. Çocukluk, gençlik, olgunluk ve peygamberlik dönemlerini İsa (as) değil, başka bir güç tayin etmiştir. Bu süreçler, yaratılanların temel vasfıdır. Oysa Hz. İsa, bir kral da değildir. Zira o, kendisini gerçeğe tanıklık etmek için dünyaya gönderildiğini haber vermiş ve haktan yana olan biri olarak tanıtmıştır. (Kaya, 2004, c. 13, s. 2: 40)

Hristiyanlar, Yunan filozoflarından sapık inanç ve fikirler edinmişlerdir. Hz. İsa’ya ilk bağlananların inançları, ekseriyetle tanık oldukları hakikate ve peygamberlerinin kendilerine talim ettikleri ile uyumluluk göstermekteydi. Ancak daha sonradan Hristiyanlar, Hz. İsa’ya saygı ve bağlılık göstermede sınırları öylesine aşmışlar, inançlarının felsefi yorumlarından öylesine etkilenmişler ki, Hz. İsa’nın asıl öğretileriyle benzer hiçbir tarafı olmayan yeni bir din ortaya koymuşlardır. (Mevdûdî, 1986, s. 1: 501)

İncil nüshalarından Matta, Hz. İsa’yı bir marangozun oğlu olarak tanıtır. (Bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, 2011, Matta, 16/22) Luka da ondan “Allah ve bütün insanlar nezdinde amelde ve sözde sağlam bir peygamber” olarak söz eder. (Bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, 2011, Luka, 24/19) Hz. İsa kendisini bir peygamber, bir insan olarak gördüğü halde, Pavlos daha sonra onu ‘Allah’ın oğlu’ olarak gösterir. (Bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, 2011, Luka, 13/39) Markos yazılmadan önce

'Rab' kelimesi, Hristiyanlar arasında yaygın bir şekilde İsa'yı (as) tanımlamak için kullanılmakta olduğu hakikatine rağmen, ikinci İncil'de hiçbir zaman o, rab ismiyle nitelendirilmez. Bu İncil nüshaları tümüyle İsa'nın (as) çektiği işkenceyi ve vefatını konu edinir, lakin "kefarete" bölümü ve "Son Yemek"teki bazı lafızlar dışında, (Bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, 2011, Markos, 10/45) bu kelimeye sonradan ilave edilen anlamla ilgili hiçbir işarete rastlanmaz. Hz. İsa'nın vefatından günah veya aflatara herhangi bir ilgisinin bulunduğu bile ima edilmez. (Mevdûdî, 1986, s. 1: 502)

Teslis inancı Yunan filozoflarına ait olup, onlardan Yahudi öğretilerine dayandırılır. Böylece Hz. İsa'nın kişiliğinde olgunlaşan Kitab-ı Mukaddes'in dini doktrinleri, yabancı bir felsefe ile temellendirilerek Baba, Oğul ve Rûhu'l-Kudüs terimleri ihdas edilmiştir. Yahudi kültüründe bu kavramlar bütünüyle müşahhaslaştırılmıştır. Yunan etkisiyle değişikliğe uğramış olsa bile Teslis inancı, Yahudi kültüründe metafiziki bir şekle büründürülmüştür. (Mevdûdî, 1986, s. 1: 503)

Hristiyanların Hz. İsa'ya olağanüstü özellikler vererek onu "Allah'ın oğlu" olarak vasıflandırmalarına mukabil Yahudiler, Hz. İsa'nın peygamberliğini kabul etmemiş, onun hakkında ileri geri konuşmak suretiyle aşırılığa sapmışlardır. Müslümanlar ise, tevhîd inancına bağlı kalarak, Hz. İsa'ya Allah'ın peygamberi ve bir beşer olarak inanmışlardır.

Allah'ın isim ve sıfatlarında yüce zatına yakışmayan yakıştırmalarda bulunmak tevhîd inancından sapıp aşırı gitmek anlamına gelir. Meselâ, Yahudilerin "Allah cimridir, fakirdir, Allah göğü ve yeri yarattıktan sonra, yorulduğu için Cumartesi günü dinlenmiştir" (Bkz. *Kitâb-ı Mukaddes*, 1995, Tekvin, 2/2-3) şeklindeki bazı ifadeleri bu kabilden sayılabilir. Onların Yüce Allah'a yakıştırdıkları uygunsuz ifadeler Eski Ahit'te şöyle geçer: "Ve Allah yaptığı işi yedinci günde sonlandırdı ve yaptığı tüm işten yedinci günü dinlendi. Ve Allah yedinci günü kutsal kıldı ve onu mübarek etti. Çünkü Allah, yaratıp yaptığı tüm işten o günde dinlendi." (Bkz. *Kitâb-ı Mukaddes*, 1995, Tekvin, 2/2-3) Yahudilerin iftiralara karşılık Kur'ân, Yüce Allah'ı şöyle tanıtır: "Yahudiler, 'Allah'ın eli sıkıdır (Allah cimridir)' dediler. Sıkı olan onların elidir. Söylediklerinden dolayı lanete uğradılar. Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır, dilediği gibi dağıtır..." (el-Mâide 5/64). "Allah: 'Allah fakirdir, biz zenginiz' diyenlerin sözünü işitti..." (Âl-i İmrân 3/181). "Yemin olsun, biz gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı devrede, altı günde yarattık, bize hiçbir yorgunluk dokunmadı" (Kâf 50/38).

Hristiyanlar ise, Allah'ı (cc) bir beşer gibi tasavvur etmiş, İsa'yı (as) da O'nun sıfatlarıyla niteleyip ilahlaştırmışlardır. Bu hususta Kur'ân'da şöyle buyurulmuştur: "Allah, Meryem oğlu Mesih'tir" diyenler küfre girmişlerdir..." (el-Mâide 5/17). "Allah, üçün üçüncüsüdür" diyenler elbette kâfir olmuşlardır. Oysa ancak bir ilah vardır, başka ilah yoktur. Bu dediklerine son vermezlerse, elbette onlardan münkir olanlara elim bir azap dokunacaktır" (el-Mâide 5/73). "Meryem oğlu Mesih, bir peygamberden başka bir şey değildir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Annesi de dosdoğruydur. İki de (diğer insanlar gibi) yemek yerlerdi..." (el-Mâide 5/75).

Kur'ân'da Yahudi ve Hristiyanların Allah'a çocuk izafe ederek şirke düştükleri ise şöyle ifade edilmiştir: "Yahudiler ve Hristiyanlar; 'biz Allah'ın çocukları ve sevgilileriyiz' dediler. De ki: 'o halde niçin günahlarınızdan dolayı (Allah) sizi cezalandırıyor?' Hayır, siz

O'nun yarattıklarından birer beşer topluluğusunuz..." (el-Mâide 5/18). "Yahudiler: "Uzeyr Allah'ın oğludur' dediler; Hristiyanlar da: 'Mesih Allah'ın oğludur' dediler..." (et-Tevbe 9/30). "Dediler ki: Rahman çocuk edindi. Hakikaten siz, pek çirkin bir şey söylediniz. Rahman'a çocuk isnadında bulunmaları yüzünden neredeyse gökler parçalanacak, yer yarılacak, dağlar yıkılıp düşecektir. Oysaki çocuk edinmek Rahman'ın makamına yaraşmaz." (Meryem 19/88-92). "Gökleri ve yeri yoktan yaratan O'dur. O'nun dengi olmadığı halde nasıl çocuk edinir? Her şeyi O yaratmıştır ve O her şeyi hakkıyla bilir" (En'âm 6/101).

Yahudi ve Hristiyanların ataları olan İsrailoğulları da, Mûsa (as) döneminde buzağıya tapmak suretiyle tevhîd inancından sapmışlardır. Rivâyetlere göre Mûsa (as), İsrailoğullarını Firavun'dan kurtarıp Tih Çölüne yerleştirdikten sonra Rabbinin emriyle O'nun kelamına muhatap olmak üzere Tur-i Sina'ya çıkmıştır. Henüz kırk gün bitmeden onlar, altından buzağı yapıp ona tapmaya başlamışlardır. O buzağıyı yapan Samirî adındaki putperest, İsrailoğullarına: "İşte, sizin ilahınız ve Mûsa'nın (as) ilahı, budur! Fakat Mûsa (as), onu burada unuttu da, aramaya gitti." demiştir. (Tâberî, 1326, s. 1: 218) Yüce Allah, Mûsa'ya (as) İsrailoğullarının buzağıya taparak nasıl saptıklarını haber vermiştir. Mûsa (as) kendilerini buzağıya tapmaktan vazgeçirdikten sonra, tövbe etmek üzere seçtiği yetmiş kişiyi yanına alarak Tur-i Sina'ya gitmiştir. Onlar Mûsa (as) ile birlikte secdeye kapanmış, Yüce Allah Mûsa'ya (as) emir ve nehiylerde bulunmuş ancak onlar yine de Mûsa'ya (as) inanmamış ve sonuçta helak edilmişlerdir. Söz konusu olay Kur'ân'da şöyle anlatılmıştır: (Tâberî, 1326, s. 1: 218) "Hani siz,"Ey Mûsa! Biz Allah'ı apaçık görmedikçe sana asla iman etmeyiz" demiştiniz. Bunun üzerine göre göre sizi yıldırım çarpmıştı" (el-Bakara 2/55).

Hiçbir millete verilmediği kadar İsrailoğullarına nimetler verildiği halde yeryüzünde en fazla nankörlükte bulunan, Allah'a asi olan, onun gazabına ve lanetine en çok maruz kalan da yine onlar olmuştur. Onların bu duruma düşmelerinin sebepleri, Allah'a (cc) asi olmaları, şirk koşmaları ve haddi aşmaları (Bkz. el-Bakara 2/61) olarak gösterilmiştir.

Yahudilerin Yüce Allah'ı bir beşer olarak tasavvur ettiklerini ve ona şirk koştuklarını gösteren deliller Hz. Peygamber zamanında da vuku bulmuştur: Yahudiler, Peygamber'e (sas) gelerek ona şöyle bir soru yöneltmişlerdir: "Ey Muhammed bize Rabbinin tarif et, O'nun yaratılışı nasıldır? O'nun kolu, pazusu nasıldır? Allah kendi sıfatlarını Tevrât'ta zikretmiştir. Biz O'nun hangi maddeden yaratıldığını altından mı, gümüşten mi, bakırdan mı olduğunu merak ediyoruz. Acaba Allah yiyip içer mi? Dünyayı kimden almıştır, daha sonra onu kime bırakacaktır." (Vâhidî, 1959, s. 345) Onların bu sözleri üzerine Peygamber (sas) çok üzülmüş, bunun üzerine şu âyet indirilmiştir: "Allah'ın kadrini hakkıyla takdir edemediler. Yeryüzü kıyamet gününde tümüyle O'nun tasarrufundadır. Gökler de O'nun sonsuz gücüyle dürülmüştür. O, onların eş koştuklarından münezzehtir, yücedir" (Zümer 39/67). Bu âyet Yahudilerin, Allah'ı (cc) hakkıyla takdir edemediklerini, O'nun zatına uygunsuz yakıştırmalarda bulunarak aşırıya düştüklerini açıkça ortaya koymuştur.

2. Sabîilerde Allah İnancı

Arapçada, "Sabee" kelimesi, "bir dinden çıkıp diğer bir dine girme" veya "haktan batıla meyiletme" anlamında kullanılır. Bir dinden çıkıp başka bir dine geçen herkese de sabîi

denir. Ayrıca sabîiler Nuh'un (as) dinine bağlı bir kavim olarak da bilinir. (Cevheri, 1999, s. 1: 59; er-Rağıb, 2015, s. 547; İbn Manzûr, 1426/2005, s. 1: 108)

Mukâtil b. Süleyman (v.150/767) Sâbiîleri, Zebûr okuyan ve meleklere kulluk eden bir millet şeklinde tanımlar. Maide Sûresi 69. âyetin te'vilinde ise onları, Nuh'un (as) dinine dönen Hristiyan bir zümre biçiminde tanıtır. Ancak onların aslında Nuh'un (as) dininden olmadıklarını, yalnızca böyle bir iddiada bulduklarını söyler. (Mukâtil b. Süleyman, 1424/2003, s. 1: 53, 313) Mücâhid (v.104/722) Sabiîlerin, Yahudîler ile Mecûsîler arası bir topluluk olduğunu, dinlerinin olmadığını ifade eder. (el-Hevârî, 1990, s. 1: 112; İbn Kudâme, trz., s. 13: 503)

"Kur'ân'da Sabiîlerden üç âyette söz edilir: "Kuşkusuz, inananlar (Müslümanlar) ile Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiîlerden (her bir grubun kendi şeriatında) "Allah'a ve ahiret gününe iman eden ve salih ameller işleyenler için Rableri nezdinde mükâfat vardır; onlar korkuya kapılmayacaklar, mahzun da olmayacaklardır" (diye hükmedilmiştir)" (el-Bakara 2/62). "İman edenler, Yahudi olanlar, Sabiîler, Nasranîler, Mecûsîler, Müşrikler yok mu, Allah Teâlâ her şeye hakkı ile şahittir" (el-Hacc 22/17). Ayrıca (bkz. el-Mâide 5/69).

Bakara ve Mâide sûrelerindeki âyetlerde iman edenler, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabiîler şeklinde dört zümre olarak sıralanmaktadır. İman edenlerin, diğer üç gurupla zikredilmesi ayrı bir hususiyet arz etmektedir. Buradaki iman edenlerden kastedilen, gerçek ve samimi Müslümanlar olmayıp, zahiren mümin gerçekte ise münafık olan kimselerdir. (Zemahşerî, 1407, s. 1: 109) Çünkü Müslümanlık, görünürde iman etmekten ibaret değildir. Zahirî bir Müslümanlık ile Yahudi, Hristiyan ve Sabiîler arasında büyük bir fark yoktur. Samimiyet üzere bir iman olmadan, yapılan güzel işler dünya için yararlı olsa bile, ahiret için fayda sağlamaz. Bu iki sûredeki âyetler, iki bölümde mülâhaza edilebilir. Birinci bölüm, İslâm şeriatının dünyaya taalluk eden ahkâmını, ikinci bölüm ise gerçek iman sahiplerinin ahiretteki dinî hükümlerini ihtiva etmektedir. (Cerrahoğlu, 1963, s. 103)

Kur'ân'ın Ehl-i Kitâpla birlikte saydığı diğer bir grup olan Sâbiîler, Allah'ın varlığına inanmakla birlikte onun şanına yakışmayan birtakım yakıştırmalarda bulunarak aşırı gitmişlerdir. Onlara göre Allah, yıldızların rûhudur. Ayrıca onlar, yıldızların adına yaptıkları heykelleri ilahları olarak benimsemiş, yaratıcıya kavuşmayı imkânsız görmüş ve bu yaratıcıya ancak rûhânîlerin heykelleri ile yaklaşabileceğine inanmışlardır. Sabiîlerin bu şekildeki inançları zamanla putperestliğe dönüşmüştür. (İbn Hazm, 1985, s. 2: 770)

Sabiîler, insanları meleğe ait özelliklerle niteleyerek itidalden uzaklaşmış, rûhsuz cisimlerden yardım dileyebilecek kadar alçalmış, birlik ararken kesret ve şirk içinde bocalamışlardır. Ancak rûhani tavassut isteyen Sabiîler, onlardan doğrudan doğruya yardım almaya yol bulamayınca, rûhaniyat heykelleri diye yedi gezegene ve yıldızlara sığınmış, hatta onları, mabedlerine ve evlerinin duvarlarına nakşederek onlara kulluk etmişlerdir. (Cerrahoğlu, 1963, s. 106)

Yahudiler ve Hristiyanlarda fırkalaşmalar olduğu gibi, Sabiîler arasında da Allah'ın (cc) zatıyla alakalı farklı yaklaşımlar sebebiyle zamanla tefrikalar ortaya çıkmıştır. İtikat açısından Sabiîlerin, başlıca dört fırkaya ayrıldığından söz edilmiştir. Birincisi; Eshab-ı rûhaniyattır. Bunlara göre âlemin mukaddes, hâkim bir yaratıcısı vardır. Ona mutavassıtlar vasıtası ile ulaşılır. Bu mutavassıtlar da pak ve mukaddes olan rûhaniyyundur. İkincisi,

Eshab-ı heyakildir. Bunlar, Allah ile kendileri arasında mutavassıt olan temiz ve mukaddes rûhani varlıklar olması gerektiğini düşünmüş ve yedi gezegeni rûhaniyat heykelleri sayarak onlara sığınmışlardır. Onlara göre bu sahada, hayır ve şerri, sıhhat ve hastalığı teşkil ettiren yıldızlardır. Bundan dolayı, insanların yıldızları yüceltmesi zorunludur. Zira onlar, şu âlemin nizamını sağlamaktadırlar. Üçüncüsü, Eshab-ı eşhastır. Bunlar da mutavassıta kaidirler, gezegenlerin ve yıldızların bazen görünüp bazen kaybolduklarını iddia etmişler, onların yerine geçecek ve daima göz önünde bulunacak heykellerini yapmışlar, sonra onlara tapmaya başlamışlardır. Dördüncüsü, el-Hululiyeye mezhebidir. Bunlara göre Ecram ve afaki yaratan bir Allah vardır. O zatında birdir, yedi gezegende ve şahıslarda çoğalır. Bu çokluk, Onun zatındaki vahdeti etkilemez. İbn Batuta (v.1304) ve diğer bazı tarihçiler, bunların Harraniler olduğunu söyler. (Râzî, 1990, s. 1: 549; İbn Hazm, 1985, s. 2: 116; el-Haseni, 1931, ss. 16-22; Elmalılı, 1985, s. 2: ss. 1757-1770) Bu bilgilerden hareketle Sabîilerin köken olarak semavî bir dinden ortaya çıktıkları ve zamanla melaikeye, yıldızlara ve putlara ibadet ederek tevhîd inancından saptıkları söylenebilir.

İman esaslarının tümüne inanıp güzel amellerde bulunan kimselerin mükâfatlandırılacakları Kur'ân'da va'd olunduğu halde (el-Bakara 2/62), Hristiyan, Yahudi ve Sabîiler Allah'ın (cc) zatiyla çelişen nitelendirmelerde bulunarak aşırı bir düşünceye kapılmışlardır. (Çetin, 2000, s. 13) Yahudi, Hristiyan ve Sabîilerin istikametden saptıkları gibi Allah inancında aşırıya düşmemek için kâmil bir imana sahip olmak, Allah'ın (cc) isim ve sıfatlarını layık oldukları şekilde tanımak gerekir.

3. Sebeiye ve Beyâniye Mezheplerinde Allah İnancı

Hristiyan ve Yahudiler, Allah'ı (cc) tanıma konusunda ifrât ve tefrîte düştükleri gibi, kendilerini İslâm dini bünyesinde gören bazı Şiiler de, Allah'ın sıfatları konusunda teşbîh ve teccîmi kabul etmiş, hatta bu düşünce onların bir kısmının dinden çıkmalarına da sebep olmuştur. Meselâ, Hz. Ali'ye ilahî vasıfları nispet eden Sebeiyye, Hristiyanların İsa'yı (as) ilahlaştırdıkları gibi Hz. Ali'yi ilahlaştırmışlardır. (Şehristânî, 2015, s. 230; Gölcük, 1988, s. 174) Bunlar, (Taberî, 1326, s. 1: ss. 2942-2944) Abdullah b. Sebe'ye tâbi olanlardır.¹

İbn-i Sebe', batıl düşüncelerini ve fitne zehirini Müslümanlar arasında sürekli yaymış, görüşlerine esas olarak da Hz. Ali'yi almıştır. İbn-i Sebe', Tevrat'ta her peygamberin bir vekili olduğunu gördüğünü, Hz. Ali'nin de Hz. Muhammed'in vekili olduğunu söylemiş, Hz. Muhammed'in, peygamberlerin en üstünü olduğu, Hz. Ali'nin de vekillerin en üstünü olduğunu iddia etmiş ve Hz. Muhammed'in tekrar dünyaya döneceği fikrini insanlar arasında yaymaya çalışmıştır. İbn-i Sebe' bu konuda şöyle demiştir: "Hz. İsa'nın döneceğini söyleyip de Muhammed'in döneceğini söylemeye ne şaşarım." İbn-i Sebe' bu görüşünden daha da ileri giderek, Hz. Ali'nin "Allah" olduğuna hükmetmiştir. Bu sözler kendisine iletilince Hz. Ali onu öldürmek istemiş, fakat Abdullah b. Abbas ona engel olmuştur. Bunun üzerine Hz. Ali, İbn-i Sebe'yi Medain'e sürgün göndermiştir. (Ebu Zehra, 1983, s. 1: 46)

¹ İbn-i Sebe' Hireli bir Yahudi idi. Kendisini Müslüman olarak gösterirdi. Annesi siyah bir cariye olduğu için İbn-i Sebe'ye 'Siyah kadının oğlu' anlamına gelen 'İbnu's-Sevda' da denilirdi. Bu kişi, Hz. Osman (ra) ve valileri aleyhinde aşırı propaganda yaparak onun şehit edilmesine de zemin hazırlayanlardandır. (Ebu Zehra, 1983, s. 1: 45)

Sebeilerden bir kısmı şöyle demiştir: “İlah, Hz. Ali ve ardından gelecek olan imamlara hulül etmiştir.” Bu söz, ilahların bazı insanlara hulül ettiğini, ilahın rûhunun, liderden lidere intikal ettiği fikrini benimseyen bir kısım eski dinlerin görüşüyle uyuşmaktadır. Nitekim eski Mısırlılar, Firavunlar hakkında bu söylemlerde bulunmuşlardır. Sebeilerden bir grup da ilahın, Hz. Ali ile birleştiğini söylemiş ve ona “Allah işte sensin” demeleri üzerine Hz. Ali de bunları yakmak istemiştir. (Ebu Zehra, 1983, s. 1: 46)

Tecsim konusunda aşırıya giden diğer bir grup, Beyân b. Sem’an adıyla anılan Beyâniyye Mezhebine mensup kişilerdir. Beyân, mabudunun insan suretinde uzuvları olan bir nûr olduğu iddiasında bulunmuş, Allah’a (cc) uzuvlar ve organlar isnat ederek şirke düşmüştür. Bazı rivâyetlere göre ise Beyân, ilahlık iddiasında bulunmuş, ilahî rûhun peygamberlere ve imamlara hulül ettiğini, Ali’ye gelerek ondan Muhammed b. el-Hanefiyye’ye, Ebu Haşim’e ve ondan da el-Beyân’a gönderildiğini savunmuştur. (Bağdâdî, 1928, s. 331; el-Îcî, 1909, s. 8: 385; Makrizî, 1959, s. 3: 302) Beyân b. Sem’an bu iddiasını da şu âyetle desteklemiştir: “Bu insanlara bir beyan (açıklama), müttakilere de bir yol gösterici ve öğüttür” (Âl-i İmrân 3/138).

Beyân, Allah’ın mahiyeti ile ilgili ilk defa fikir yürüten ve bunu sisteminin önemli bir unsuru sayan aşırı bir fırka lideridir. Nakledildiğine göre o, biri cennette, biri de dünyada olmak üzere iki ilahın var olduğunu söylemiş, bunlardan ilkinin diğerinden daha büyük olduğunu iddia etmiştir. Nurdan olduğunu kabul ettiği Allah’ın, insanlar gibi organları bulunduğu ve “O’nun vechinden (zatından) başka her şey yok olacaktır” (el-Kasas 28/88) âyetine istinaden yüzünün dışındaki bütün kısımlarının yok olacağı düşüncesini benimsemiştir. O, uluhiyyetten bir cüzün Hz. Ali’ye hulül ettiğini, onun bu sebeple gayba vakıf olduğunu, savaşları bu ilahî güçle kazandığını, Hayber Kalesi’nin kapısını da aynı güçle söktüğünü söyleyerek Hz. Ali’ye açıkça uluhiyyet isnat etmiştir. Beyân’a göre uluhiyyetin bir cüzü ilk defa Hz. Adem’e verilmiş, bu sayede de melekler ona secde etmişlerdir. O, “Onlar bulut gölgeleri içinde Allah’ın (azabının) ve meleklerin tepelerine inip işlerinin bitirilmesini mi istiyorlar!” (el-Bakara 2/210) âyetini delil göstererek bulut gölgeleri içinde gelenlerden Hz. Ali’nin kastedildiğini, gök gürlemesinin onun sesi, şimşegin ise gülümsemesi olduğunu iddia etmiştir. Ebu Haşim’in mehdi olarak yeryüzüne döneceğini, dünyadaki haksızlık ve adaletsizlikleri ortadan kaldıracığını savunmuştur. Beyân, kendisinde bulunan ilahî vasıf sayesinde ism-i azam’ın tüm sırlarına vakıf olduğu bu sebeple zühre yıldızının kendi emrine girdiği ve tüm orduları bozguna uğratacağı düşüncesine kapılmıştır. Beyân, peygamberlik iddiasında da bulunmuş ve bu iddiasını desteklemek için Kur’ân-ı Kerim’in daha sonra İsmailiyye’de en gelişmiş şeklini alacak olan batnî tefsirine girişmiştir. Beyân, Muhammed el-Bakır’a 732’de gönderdiği bir mektupta kendisine verilen peygamberlikle Hz. Muhammed’in şeriatından bazı hükümlerin işlevselliğini yitirdiğini öne sürmüş, “Müslüman ol ki huzura eresin, zira sen Allah’ın, peygamberlik makamını kime vereceğini bilemezsin” deme cüretini göstermiştir. (Taberî, 1326, s. 7: 129; Cürçânî, 1311, s. 3: 385; Neşşâr, 1977, s. 2: ss. 79-81)

Beyân b. Sem’an’ın İslâm inancıyla uyuşmayan düşüncelerini benimseyenler Beyâniyye, Benâniye veya Sem’aniye adlarıyla anılmışlardır. Beyâniyye’nin özellikle Kur’ân’ı hiçbir dayanağı olmayan indî yorumlarla izah tarzı, İsna Aşeriyye ve İsmailiyye üzerinde etkili olmuştur. Hem ilahlık hem de peygamberlik iddiasında bulunan, tezat

görüşler ortaya atan Beyân b. Sem'an'ın bu düşünce ve iddiaları, Babilliler zamanında ortaya çıkan Mandeizm gibi bir kısım İslâm öncesi Doğu dinlerindeki inanç sistemleriyle benzerlikler göstermiş ve bundan da Beyân'ın, fikirlerini İslâm dışı kaynaklardan aldığı görülmüştür. (Gölcük, 1992, s. 6: ss. 28-29) Böylece Sebeiye ve Beyâniye mezheplerinin tevhîd inancıyla çelişen iddialarda bulunarak aşırıya düştükleri söylenebilir.

4. İslâm'da Allah İnancı

İnsanın yaratılışında fitrî bir duygu olan yüce bir varlığa inanma gereksinimi, onu yaratıcı hakkında bazı araştırmalara sevk etmiş ve bu araştırmalar da kimini dalalete sürüklemiş, kimini de hidâyete kavuşturmuştur. (Bahçeci, 1986, s. 3: 251) Allah'a iman, gaybî bir konu olması hasebiyle akıl onu idrak etmede yetersiz kalmış, vahyi esas almaksızın sadece akıyla doğruyu bulmaya çalışanlar ise, batıl yollara girmişlerdir. Bu nedenle Allah (cc) hakkında doğru bilgi edinebilmek için Kur'ân'a ve sünnete başvurmak esastır. Konunun önemine binaen Kur'ân'ın birçok âyetinde tevhîd konusuna yer verilmiş, Allah'ın (cc) yaratıcılığı, terbiye ediciliği, kâinatı yed-i kudretinde bulundurduğu, tek ve diri olduğu (Bkz. İhlâs 112/1-4) üzerinde durulmuştur. (Selvi, 2004, s. 33)

Allah'a iman; Allah'ın varlığına, birliğine, yaratan, yaşatan, rızık veren ve besleyip büyütenin yalnızca Allah olduğuna, O'ndan başka kulluk edilmeye layık mabud olmadığına, tüm kemal sıfatlarla muttasıf ve noksan sıfatlardan berî olduğuna inanmayı gerektirir. Kâmil imana sahip olabilmek için O'nu tanımak gerekir. Onun tanınması da ancak isim ve sıfatlarının bilinmesi ile mümkündür. Bu sebeptendir ki, İslâm inancına dair telif edilen akide kitaplarının hemen hemen hepsi Allah'ı (cc) isim ve sıfatlarıyla tanıtmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Yüce Allah'ın beş çeşit sıfatına yer vermek uygun olacaktır:

a) Zâtî sıfatları; vücut (vardır), kıdem (varlığının öncesi yoktur), beka (varlığının sonu yoktur), vahdâniyet (tektir, dengi ve benzeri yoktur) muhalefetün lil-havadis (mahlûkatından hiç birine benzememektedir), kıyam binefsihî (varlığı kendindedir, yaratılmış değildir).

b) Sübûtî sıfatları; hayat (diridir), ilim (her şeyi bilir), semi' (her konuşulanı işitir, gizli aşikâr bütün sesleri duyar), basar (her şeyi görür), irade (dilediği olur, dilemediği olmaz), kudret (her şeye gücü yeter), kalam (peygamberlerle vahiy yoluyla konuşur), tekvin (her şeyi yaratandır).

c) Selbî sıfatları; Allah (cc) için düşünülmesi muhal olan sıfatlardır.

d) Haberî sıfatlar; âyet ve hadislerde haber verilen ancak mahiyetini insanların tam idrak edemediği sıfatlardır. Allah'ın yüzü, gözü, eli, gelmesi, dünya semasına inmesi, arşı istiva etmesi gibi vasıflar bu türdendir.

e) Fiilî sıfatlar; rızık vermesi, canlıların hayatlarına son vermesi gibi sıfatlar bu tür sıfatlardır. Kalam âlimleri Allah'ın (cc) fiilî sıfatlarını "tekvîn" sıfatı ile tanımlamaya çalışmışlardır. (es-Sâbûnî, 1979, s. 87)

İslâm âlimlerine göre Allah'ın sıfatları ezeli olup, O'nun zatı ile kaimdir. Allah'ın sıfatları O'nun ne aynıdır ne de gayrıdır. Allah'ın sıfatları zatının aynısı olamaz. Çünkü sıfatları zat ile aynileştirmek sıfatları inkâr etmek anlamına gelir. (Neşşâr, 1965, s. 2: 479)

İslâm âlimlerinin bazıları, Allah'ın el, yüz gibi ihbarî sıfatlarını olduğu gibi kabul etmiş, mahiyeti hakkında yorum yapmanın yanlış olduğunu dile getirmişlerdir. Bu selef âlimleri dışında İslâm âlimlerinin pek çoğu da söz konusu âyetlerle ilgili te'vilde bulunmuşlardır. Ancak bir grup mu'tezilî, Allah'ın sıfatları hakkında aşırıya kaçıp onda var olan sıfatları inkâr etmişlerdir. Ehl-i Sünnet ise vasat yolu takip ederek sıfatları ispat edici bir tutumu benimsemiştir. (Gölcük, 1988, ss. 174-176)

Kur'ân'da Allah'a (cc) sıfat izafe edilmesini çağrıştıracak âyetler, Mu'tezilelerce mecâzî anlamda yorumlanmışlardır. "Rahman arş'a istivâ etti" (Taha 20/5) âyetine ehl-i hadîs mensupları keyfiyetsiz olarak teslim olmayı tercih ederken, Mu'tezililer bu âyet üzerinden farklı teoriler ihdas etmişlerdir. Mâlik b. Enes (v.179/795), istivâ konusunda iki ayrı ucta görüş ortaya koyan Müşebbihe ve Mu'tezileye cevap olmak üzere kendisine sorulan bir soruya; "istivâ malumdur, keyfiyeti meçhuldür; ona iman vaciptir ve ondan sual etmek bid'attir" şeklinde cevap vererek Sünni-Selefî doğrultuda fikir beyan etmiştir. (el-Kâdi, 1996, s. 128; Esen, 2002, c. 9, s. 2: 66)

Mu'tezileler, Allah'a (cc) izafe edilen el, ayak, işitme, görme, arş'a istivâ etme gibi özelliklerin gerçek anlamda düşünülmesine karşı çıkmış, bu hususta tecsim ve teşbihe düşülmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Onlar, âyette geçen Allah'ın arş'a istivâ etmesini, eli ya da yüzü gibi özellikleri O'nun cömertliği ve bilginliği olarak yorumlamışlardır. (Ötenkaya, 2018, c. 16, s. 2: 337)

İbn Teymiye, Kur'ân ve Sünnet ile gelen ve Allah (cc) için kullanılan tüm sözlerin gerçek anlamda kullanılması gerektiğini söylemiş ve bu lafızların mecaz olarak ele alınmasını doğru bulmamıştır. O, bu hususta te'vilden kaçınmış, haberî sıfatların hakikatini teşbih ve tescime düşmeden tevhîd ilkesi doğrultusunda ele almaya çalışmış ve bu yönüyle de Ashâbü'l-Hadîs'ten yöntemsel olarak ayrı düşmüştür. (el-Garsî, 2008, s. 229)

Allah (cc) hakkında kullanılan lafızlara te'vilci bir anlayışla yaklaşan İmam Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın bazı sıfat ve isimlerle nitelendirilmesi, akli ve nakli delillerle ispatlanması mümkün olduğu gibi tevhîd ilkesiyle çelişmemekte ve teşbihe de neden olmamaktadır. Mâtürîdî, Allah'ı (cc) mahlûkattan hiçbirine benzetmeksizin sıfatlarının varlığını kabul etmekle bu hususta tenzih anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. (el-Mâtürîdî, 2017, s. 124)

İslâm âlimlerinin görüşlerinden de anlaşıldığına göre Kur'ân'da ve sünnette Allah'a (cc) nispet edilen isim ve sıfatlar tevhîd eksenli ele alınmıştır. Bu hususta te'vilci bir yaklaşım sergileyenler de sergilemeyenler de teşbih ve tescime düşmemek yönünde görüş beyan etmişler ve itidal üzere olduklarını göstermişlerdir. Binaenaleyh istikâmet üzere kalmak isteyenler, Allah (cc) incasında aşırılığa düşmemek için ihlâs sûresinde tanıtıldığı şekilde Allah'a inanmalı, sıfatlarını iyice özümsemeli, O'nun zatında, sıfatlarında ve fiillerinde hiçbir eşi, benzeri olmadığını idrak etmelidirler. Sonuç

Yüce Allah, göndermiş olduğu peygamberlerin ilk görevinin Allah'ın varlığı ve birliğini insanlara açıklamak olduğunu indirdiği bütün semavî kitaplarda haber vermiştir. Allah (cc), iman esaslarına bir bütün olarak inanmayı emrettiği halde, bu temel inanç esaslarını azaltmaya veya bunlara ilavelerde bulunmaya yeltenenler, her zaman var olagelmışlerdir. Beşerî dinlerin, vahiy ile temasları olmaması sebebiyle Allah (cc) hakkında

batıl düşüncelere kapılmaları kaçınılmaz olmuştur. Ancak Allah (cc) tarafından kendilerine tevhid esası tebliğ edilmesine rağmen, bazı semavî menşeli dinler de bu hususta aşırıya gitmişlerdir.

Yahudiler, Allah'a inanmakla birlikte Hz. 'Uzeyr'i Allah'ın oğlu olarak görmüş, Allah'ın fakir ve cimri olduğunu söylemiş ve kendilerini ise seçkin ırk olarak telakki etmişlerdir. Yahudilikte din adamlarının kimseye hesap verme gibi bir mecburiyetleri söz konusu olmamış, mevcut statülerinin korunması ve pekiştirilmesi için her tür tedbire başvurulmuş ve bilginleri rab olarak tanıtılmıştır (Tevbe 9/30).

Hristiyanların Allah inancı, Teslis'e (Baba, Oğul ve Ruhu'l-Kudüs) dayandırılmıştır. Yüce Allah, onların bu durumunun kıyamet gününde nasıl karşılanacağını Kur'an'da bildirmiştir. Hristiyanlar, Hz. İsa'yı insanlıktan ilahlık seviyesine yükseltmiş, ruhbanları rab kabul etmiş (Tevbe 9/31), onların görüşleriyle amel etmiş ve sonuç itibarıyla dâllin (sapıklar) grubuna dâhil edilmişlerdir.

Sabiiler, Allah'ı (cc) yıldızların ruhu şeklinde tasavvur etmiş, yıldızları adına yaptıkları heykelleri ilah kabul etmiş, yaratıcıya kavuşmayı imkânsız görmüş ve bu yaratıcıya ancak ruhânîlerin heykelleri ile yaklaşılabilceğine inanarak aşırı bir tutum sergilemişlerdir.

Kendilerini Müslüman olarak gören, Allah'ın sıfatları konusunda teşbih ve tescimi kabul eden Sebeyye Mezhebi, Hz. Ali'ye ilahî vasıfları nisbet ederek istikâmetten sapmış, Beyâniyye Mezhebi ise, mabudunun insan suretinde uzuvları olan bir nûr olduğu iddiasında bulunmuş, Allah'a (cc) uzuvlar ve organlar isnat ederek şirk'e düşmüştür.

İslâm ise, gönderilen bütün Peygamberlere inanılmasını, mutedil çizgiden gidilmesini emretmiş, Allah (cc) inancında tevhidî esas almıştır. Kur'an'ın büyük bir kısmında bu konuya yer verilmesi de meselenin ne kadar mühim olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda İslâm âlimleri, ortak bir tevhid anlayışından hareketle, Allah'ın (cc) zatı hakkında eşi ve benzeri olmadığını, aynı şekilde sıfatları ve fiilleri hususunda da benzeri olamayacağını ispat etmeye çalışmışlardır.

KAYNAKÇA

- Ateş, S. (1998). Aşırılık ve Yozlaşma. *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul: sayı 4, 1-12.
- Aydın, M. (1985). Batı ve Doğu Hristiyanlık Tarihine Bakış. *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Ankara: sayı 27, 123-148.
- Aydın, M. (1982). Teslis Doktrini ve Hristiyan İtizalleri. *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Ankara: sayı 5, 141-156.
- Bağdâdi, A. b. T. b. M. (1928). *Usulü'd-Din*, İstanbul.
- Bahçeci, M. (1986). Allah'ın Varlığını İspat Eden Manevi Deliller. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri: sayı 3, 251-268.
- Beydâvî, N. E. S. A. Ş. (1418). *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Muhammed Abdurrahman, Tahk.). (C.1-5). Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî.
- Buhârî, M. b. İ. (1988). *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi* (Mehmed Sofuoğlu, Çev.), (C. 1-15), İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Cerrahoğlu, İ. (1962). Kur'ân-ı Kerîm ve Sabîiler. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara: sayı 10, 103-116.
- Cevheri, İ. H. (1999). *es-Sihâh*, (Abdullah Berrî, Tahk.). (C. 1-5). Beyrut.
- Cürcânî, A. b. M. S. Ş. (1311). *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul.
- Çetin, M. (2000). *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Ölçü ve Denge*. İstanbul: Zemzem Yayınları.
- Ebu Zehra, M. (1983). *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Hisar Yayınevi.
- Elmalılı, M. H. Y. (1985). *Hak Dini Kur'ân Dili* (M. Nur Çetin, Taha Parlar, İdris Şen, Mesut Okumuş ve Diğerleri, Tahk.). (C. 1-9). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Esen, M. (2002). Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllab'ın Kelâmî Görüşleri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara: 43(1), 63-79.
- el-Garsî, M. b. A. (2008). *Minhâcü'l-Eşai'reti fi'l-Akide Beyne'l-Hakâiki ve'l-Evhâm*. Dımaşk: Dâru'l-Kadr Yayınevi.
- Gölcük, Ş. (1992). Beyan b. Sem'an. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: cilt 6, 28-29.
- Gölcük, Ş. ve Diğerleri (1988). *Kelâm*. Konya: Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları.
- el-Haseni, S. A. (1931). *es-Sabiâtü Kadimen ve Hadisen*. Mısır.
- el-Hevvârî, H. b. M. (1990). *Tefsîru Kitâbi'llâhi'l-Azîz* (el-Hâc b. Saîd Şerîfî, Nşr.), Beyrut.
- İbnü'l-Cevzî, C. E. F. A. b. A. (1422). *Zâ'du'l-Mesîr fi İlmî't-Tefsîr* (Abdurrezzak Mehdî, Tahk.). Beyrut: Daru'l-Kuttabî'l-Arabiyye.
- İbnü'l-Esir, E. H. İ. (1395/1965). *el-Kâmil fi't-Tarih*. (C. 1-13), Beyrut.
- İbn Hazm, E. M. A. b. A. (1985). *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. Beyrut.
- İbn Kesîr, E. F. İ. (1420/1999). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm* (Sâmî b. Muhammed Selâme, Tahk.). (C. 1-8). Daru't-Tayyibe li'n-Neşr.
- İbn Kudâme, (trç.). *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Cumhuriyyeti'l-Arabiyye.
- İbn Manzûr, C. M. (1426/ 2005). *Lisânu'l-Arab* (Yusuf Bukaî, İbrahim Şemsuddîn, Nedâl Alî, Tahk.). (C. 1-4). Beyrut.
- el-Îcî, A. A. b. A. (1909). *Kitabü'l-Mevâkıf fi İlmü'l-Kelâm*. Kahire.
- el-Kâdî, A. (1996). *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*. (Abdülkerim Osmân, Nşr.) Kahire.

- Kaya, R. (2004). İnciller ve Kur'ân'da Hz. İsa'nın İnsan ve Peygamber Oluşu. *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Bursa: 13(2), 37-58.
- Kitab-ı Mukaddes*, (1995). Eski Ahid. İstanbul: Orhan Matbaacılık Şirketi.
- Kitab-ı Mukaddes*, (2011). Yeni Ahid. (10. Baskı). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Köksal, A. (2005). *Peygamberler Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları.
- Kurtubî, E. A. b. A. b. E. (1964). *el-Câmi' li Âhkâmi'l-Kur'ân* (Ahmed Berdûnî, İbrâhîm Etfîş, Tahk.). (C. 1-20). Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısırye.
- Kutup, S. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. (1991). (Sâlih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu, İbrahim Türklü, İbrahim Tüfekçi, Çev.). (C. 1-10). İstanbul: Dünya Yayınları.
- Makrizî, T. (1959). *el-Mevâiz ve'l-İtibar fî Zikr el-Hıtat ve'l-Âsâr*. Kahire.
- Mâturîdî, E. M. (2017). *Kitâbü't-Tevhîd* (Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Tahk.). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Mevdûdî, E. Â. (1986). *Tefhîmu'l-Kur'ân* (Muhammed Han Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Hamdi Aktaş, Çev.). (C. 1-7). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mukâtil b. Süleyman, (1424/2003). *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Ahmed Ferîd, Nşr.). Beyrut.
- Neşşâr, A. S. (1977). *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*. İskenderiye.
- Ötenkaya, Y. (2018). Atomcu-Dualist-Teslis Anlayışına Karşı Mu'tezilenin Meydan Okuması: Yeni Bir Tanrı-Âlem Tasavvuru. *Kader Dergisi*. 16(2), 319-346.
- er-Râğîb, E. H. b. M. İ. (2015). *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)* (Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çev.). (4. Baskı). İstanbul: Yarın Yayınları.
- er-Râzî, F. E. A. (1990). *Mefâtihu'l-Gayb (Tefsîr-i Kebîr)*. (C. 1-23). Ankara: Akçağ Yayınları.
- es-Sâbûnî, N. (1979). *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Sâlebî, E. İ. (1370/1951). *Kitâbu'l-Arais fî Kasâisi'l-Enbiyâ*. Mısır.
- es-Sallâbî, A. M. (1433/2012). *el-Vasatiyyetü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Selvi, D. (2004). *Temel İnanç Esasları*. İstanbul: Semerkand Yayınevi.
- Şehristânî, M. b. A. (2015). *el-Milel ve'n-Nihal, Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, (Mustafa Öz, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Taberî, E. C. M. b. C. (1420/2000). *Camîu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Ahmed Muhammed Şakir, Nşr.). (C. 1-24). Kahire: Müessesu'r-Risâle.
- Taberî, E. C. M. b. C. (1326). *Târîhu'l-Umem Ve'l-Mulûk*. Mısır.
- Tümer, G.- Küçük, A. (1997). *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Vâhidî, E. H. A. b. A. N. (1959). *Esbâbu'n-Nüzûl*. Mısır.
- Zemahşerî, E. K. M. b. A. (1407). *el-Keşşâf ân Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. Beyrut.

Academic Knowledge 2 (2), 157-169.

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 01.08.2019
Kabul Tarihi / Date Accepted : 29.12.2019
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2019
Yayın Sezonu / Pup Date Season : Güz / Autumn



ارتفاع نسبة الطلاق في الخليج: دراسة فقهية تحليلية

Salman Mohsen Abdraboh Abdullah*

المختص	الكلمات المفتاحية
أصبحت ظاهرة الطلاق في الخليج تشكل هاجساً كبيراً جداً لدى دول الخليج حيث أصبح الطلاق مشكلة اجتماعية، وتنجم عن فشل الزوجين في الانسجام، وقد كشفت دراسة حديثة على مستوى دول مجلس التعاون الخليجي أن معدلات الطلاق سجلت ارتفاعاً كبيراً خلال السنوات الأخيرة في دول المنطقة، وما زالت في ارتفاع مستمر. وأظهرت الإحصاءات التي وردت في هذه الدراسة أن معدلات الطلاق الإجمالية كنسبة مئوية من جميع حالات الزواج في دول الخليج بلغت 20 بالمائة في السعودية عام 2008، و 24 بالمائة في البحرين 2007، و 25.62 بالمائة في الإمارات 2008، و 34.76 بالمائة في قطر 2009، و 37.13 بالمائة في الكويت 2007. وقالت الدراسة التي صدرت بعنوان (الطلاق في دول مجلس التعاون الخليجي: المخاطر والتداعيات) ، دراسة تحليلية شاملة أعدتها حديثاً شركة "بوز أند" إن هنالك حاجة ماسة إلى معرفة أسباب ارتفاع معدلات الطلاق وذلك لمساعدة واضعي السياسات الاجتماعية على تحديد ماهية الأنماط الجديدة التي تؤثر سلباً في مستقبل التنمية الاجتماعية في الخليج، وبالتالي إيجاد سبل تسهم في الحد من ارتفاع معدلات الطلاق وإدراك تداعيات الطلاق السلبية على المجتمع، ومن أجل وضع برامج تساهم في معالجة الآثار المترتبة عليها، ولذلك سوف يقوم الباحث بتقسيم المقال إلى خمسة مطالب: بدءاً بتعريف الطلاق لغة وشرعاً، ومعرفة ظاهرة ارتفاع الطلاق والأمر الشرعية التي يجب اتخاذها للتقليل من هذه الظاهرة، بالإضافة إلى الأسباب والآثار المترتبة على الأسرة والمجتمع، ومحاولة إيجاد الحلول لهذه الظاهرة التي أصبحت تؤرق المجتمع.	الطلاق الخليج الفقه الإحصائيات الأسباب

High divorce rate in the Gulf Analytical Juristic Study

Keywords:

Divorce
Gulf
Jurisprudence
Statistics
Causes

ABSTRACT

Unfortunately, the phenomenon of divorce in the Gulf has become a very big concern in the Gulf countries where divorce has become a social problem resulting from the failure of the couple in harmony has revealed a recent study at the level of the Gulf Cooperation Council, the rates of divorce recorded a significant increase in recent years in the countries of the region, Still rising. The statistics presented in this study showed that overall divorce rates as a percentage of all marriages in the Gulf countries were 20 per cent in Saudi Arabia in 2008, 24 per cent in Bahrain 2007, 25.62 per cent in the UAE, 34.76 per cent Qatar, 2009, 37.13 per cent, and Kuwait. The study titled "Divorce in the GCC: Risks and Implications", a recent comprehensive analysis by Booz & Company, said there was an urgent need to know why Divorce rates to help social policy makers determine what new patterns are affecting them The development of programs that contribute to the treatment of their harmful effects, and therefore we will define the divorce language and legitimacy and know the causes of the spread of divorce and raise the family and society and try The unity of solutions to this phenomenon that has become a concern for everyone".

طالب دكتوراه بقسم الفقه وأصوله، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا *

buanas20@yahoo.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7116-6129>

Abdulla, S.M.A. (2019). İrtifa'u nisbeti't-talāk fīl-Halīc: Dirasetün Fıkhıyyetün Tahlıliyyetün. *Academic Knowledge*, 2(2), 157-169. doi.org/10.5281/zenodo.3596373

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ak> | <mailto:academic.knowledge@yandex.com>

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، وبعد:

أصبح الطلاق من الظواهر الاجتماعية التي تسبب القلق والتوتر؛ لأنها تؤدي إلى تفكك الأسرة وتشتت أفرادها، ووجدنا في الآونة الأخيرة أن نسب الطلاق قد ارتفعت بشكل كبير في معظم المجتمعات، مما ترتب عليه العديد من الآثار السلبية، والمشاكل النفسية التي أصابت المجتمع والعائلة والأبناء، فالأسرة عماد المجتمع وقاعدة الحياة البشرية، وموضعها من المجتمع موضع القلب من الجسد، فبصلاحها يصلح هذا الجسم، وبفسادها يدب إليه السقم والانحلال، فقد جعل الإسلام الزواج لغرض معين في المجتمع الإسلامي، يهدف إلى تكوين أسرة متماسكة تكون بمثابة الشجرة المثمرة، وذلك للإبقاء على النوع البشري بالتناسل الناتج عن الزواج الشرعي، وتكوين سلالة بشرية نظيفة طاهرة، وتعاون كل من الزوجين على تربية النسل، والمحافظة على حياته، وكذا تنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة على أساس المحبة والمودة وتبادل الحقوق والواجبات، والتعاون المثمر، وتقاسم الأعباء، والاحترام والتقدير المتبادل، وغيرها من الأهداف التي شرع الزواج من أجلها، وفي حالة وجود الطلاق فإن كل شيء يهدم ويتدمر ويأتي بنتائج عكسية، وتوصلت الدراسة إلى نتائج عدة من قبل الباحثين، من أهمها أن أكثر أسباب ازدياد ظاهرة الطلاق في الخليج ترجع إلى الخيانة بسبب التواصل الاجتماعي، والتدخل السافر لأفراد الأسرة، والإجبار على الزواج، وشرب الخمر، الخ... مما يترتب عليه آثار اجتماعية ونفسية وسلوكية على الزوجين والأولاد، كما أسهمت في انتشار الزنا في المجتمع الخليجي وما ينتج عنه من ولادات محرمة، ويمكن أن تُعالج هذه الظاهرة من خلال حُسن اختيار شريك الحياة، والعشرة بالمعروف، وتأهيل المقبلين والمقبلات على الزواج، والتوعية الدينية.

مشكلة البحث:

انتشار ظاهرة الطلاق في الخليج وارتفاع معدلاتها؛ يُنذر بوقوع كوارث والانحلال الاجتماعية في ذلك المجتمع، مما يستدعي دراسة جادة وبحثاً علمياً؛ لبيان أسبابها وآثارها، وعرض علاجها للحدّ منها في منظور مقاصد الشريعة.

المطلب الأول: تعريف الطلاق لغة وشرعاً.

تعريف الطلاق لغةً :

الطلاق : مصدر طَلَّقَت المرأة وطَلَّقَتْ طلاقاً فهي طالق، ويدل على الترك والتخلي، يقال طَلَّقَ البلاد أي تركها، وأطلق الأسير أي خلاه (ابن منظور، 1300: 225/10-227).

وهذه المعاني المذكورة إذا أمعنا النظر فيها وجدنا بينها وبين مقصود الطلاق ترابطاً واضحاً، فالمطلق تارك لزوجته، وهو أيضاً قد أحلها لغيره، وقد باعدها بفراقه لها، وقد خرج أيضاً عن العقد الذي كان يربطهما، فالطلاق قد اجتمعت فيه هذه المعاني جميعاً.

تعريف الطلاق شرعاً :

كما هو معلوم بأن الطلاق شرعاً هو: رفع قيد النكاح في الحال والمآل بلفظ مخصوص، وسوف يقوم الباحث بتعريف الطلاق شرعاً عند المذاهب الأربعة:

أولاً: تعريف الطلاق عند الحنفية: إملاء الطلاق في اللغة عبارة عن إزالة القيد، وهو مأخوذ من الإطلاق يقول الرجل أطلقت إبلي وأطلقت أسيري وطلقت امرأتي فالكل من الإطلاق. (المبسوط للسرخسي، ج 6، ص 2) وفي الشرع رفع قيد النكاح في الحال أو المآل بلفظ مخصوص (الدر المختار ص 205).

ثانياً: تعريف المالكية: حل العصمة المنعقدة بين الزوجين.

(كفاية الطالب الرباني، مج 3، ص 163).

ثالثاً: تعريف الحنابلة: بأنه حل قيد النكاح أو بعضه (كتاب المغني، مج 7، ص 373).

رابعاً: تعريف الشافعية: بأنه حل عقد النكاح بلفظ الطلاق ونحوه (كتاب الأم، مج 3، ص 166).

لذا الطلاق إجماعاً عند الفقهاء: هو الترك أو الإرسال، وفي الإسلام والشرع جاء معنى الطلاق بحل عقد النكاح أو بعضه بلفظ صريح؛ كقول كلمة الطلاق، أو السراح، أو الفراق، وانفصال الزوجين عن بعضهما البعض، وهو نطق الزوج العاقل السليم دون إكراهٍ بيمين الطلاق أمام زوجته في حضورها أو غيابها أو أمام القاضي ضمن شروط الشريعة الإسلامية، ولذلك يرى الباحث بأن الطلاق يقع بأي لفظ بصيغة الطلاق المعروفة بشرط ان يكون الزوج سليماً عاقلاً دون إكراه.

الطلاق في ضوء مقاصد الشريعة

شرع الإسلام الزواج ليكون مؤبداً وجعل التوقيت مبطلاً له، وأحاطه بكل الضمانات التي تحفظه وتجعله يحقق مقاصده وأغراضه، وأقامه على المودة والرحمة والتوافق والسكينة والثقة. ولما كان الإسلام ديناً واقعياً يقر بطبيعة النفس البشرية وتغيرها وتقلبها وتغير أوضاع الناس وواقعهم، وقد يقع الشقاق والنزاع والتنافر والنفور واستحالة التوافق والانسجام، فقد شرع وسائل متعددة للحيلولة دون وقوع الطلاق من نصيحة ووعظ وتحكيم وتأديب وتدخل من الأهل لغرض الإصلاح والمحافظة على الأسرة والذرية، حتى إذا تعين الطلاق طريقاً وحيداً لحل النزاع وحسم الخصومة، شرع الطلاق لأنه أهون الشرين والضررين، لذلك الطلاق إذا علاج إذا ما استحالت الحياة الزوجية المستقرة الصحيحة، واستحكمت المشاكل وتشعبت، فقد أمر الله عز وجل أن يكون الإمساك بالمعروف والمفارقة بمعروف وإحسان، فيكون الطلاق عند ذلك أن يكون حلاً لمشكلة وإنهاء لخصومة، وإزالة لضرر، لا فتحاً

لباب المشكلات والخصومات كما هو الحال عند أكثر الناس، قال تعالى: {فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف} وقال: {فأمسك بمعروف أو تسريح بإحسان} .
وقال: (وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ.)

فلا بد من بناء ثقافة فقه الاختلاف وحل الخصومات والأدب عند التنازع برد الأمر إلى الله ورسوله، وإلى القضاء الشرعي والأخلاق الإيمانية والتقوى. وأن يقع الطلاق بطريق لا يضر بالأبناء وحقوقهم، وحتى لا يكون الأبناء ضحية العناد والخصومة، بل لا بد من تطبيق قانون المعروف وحسن الخلق في أداء الحقوق وفيما يحقق مصلحة الأبناء. وأن يكون الطرفان حريصين على أداء الحقوق على أكمل وجه.

وكل أحكام الطلاق والتفريق شرعت ووضعت لتحقيق المصلحة ودرء المفسدة وتطبيق قانون الموازنات بين المصالح والمفاسد، ووضعت أيضا لمنع ما يترتب على الطلاق من مفسد وأضرار قدر الإمكان (أحكام الطلاق في ضوء فقه المسلمين، بحث مقدم للمجلس الفقهي الإسلامي في أمريكا الشمالية من عام 2018م (د. محمد قنطاني). لذلك قررت الشريعة الإسلامية حق الطلاق نعمة وتوسعة على الزوجين عند فشل الحياة الزوجية، وهو الطريق الوحيد للخلاص من الزواج الذي لا يؤدي ثماره، ويعتبر الطلاق من وسائل تحقيق سعادة المتزوجين عند فشل الزواج من تحقيق أهدافه، وأنه طريق المحافظة للرجل والمرأة من التعرض للأخطاء ووساوس الشيطان (عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 48 لذلك فقد شرع الطلاق لحل رابطة الزوجية؛ "والمقصد الشرعي منه ارتكاب أخف الضررين عند تعسر استقامة المعاشرة، وخوف ارتباك حالة الزوجين، وتسرب ذلك إلى ارتباك حالة العائلة (حمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 446).

المطلب الثاني: ظاهرة ارتفاع نسبة الطلاق

فإنَّ ظاهرة تفشي الطلاق باتت همًّا يقض مضاجع الكثير من المجتمعات، بعد أن أساء البعض استخدام الطلاق، فاستخدمه في غير ما شرع له من الحالات، وقد ساعد على ذلك الجهل بحكمة مشروعية الزواج وغاياته، والجهل بحقوق الزوجية ثم الجهل بحكمة مشروعية الطلاق، وقصر النظر عن إدراك آثاره، فأصبح الطلاق ظاهرة اجتماعية خطيرة في كثير من المجتمعات، وهو الأمر الذي جعل أهل الاختصاص يتلمسون الطريق لحل هذه المعضلة الحيوية الاجتماعية. (د. جاسم المطوع، كتاب بعنوان الطلاق العاطفي، ص 75).

الأسرة هي لبنة المجتمع الراشد، وهي من أعظم نعم الله سبحانه وتعالى على الإنسان، في ظلها تلتقي النفوس على المودة والرحمة والسكن، والطهر، والعفاف، وكريم العيش، والأنس، والستر، وفي كنف الأسرة ينشأ الأطفال ويتربون على كريم القيم والآداب، وفي ظل الأسرة ترتبط النفوس، وتتآلف القلوب والأفئدة، ويسعد الأفراد بشعور الانتماء وكريم الوشائج، وفي ظل هذه الروابط المتماسكة والبيوت الطاهرة تنمو الخصال الكريمة وينشأ

الرجال الذين يؤمنون على أعظم الأمانات، وتترى النساء فيقمن على أعرق الأصول في تكوين مدارس للأجيال، وهذه الأسرة التي هي لبنة المجتمع الراشد لا بد من توعيتها قبل تأسيسها بأسس تكوينها في ظل هدي الإسلام السمح فإن ذلك جدير أن يقي الأسرة من التصدع، والرسول ﷺ قد أرشدنا إلى حسن الاختيار، اختيار الزوج والزوجة، قال ﷺ: (تنكح المرأة لأربع لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك)(البخاري، الجامع الصحيح، ج12، ص575، رقم5090) هذا في الزوجة، ويقول ﷺ في الزوج (إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير) (الترمذي، د.ت: 462/3)، والرسول ﷺ إنما أرشدنا إلى اختيار أهل الدين والخلق من الرجال والنساء؛ لأنها هي القيم الباقية والتي تجبر ما سواها ولا يجبرها شيء.

المطلب الثالث: الأمور الشرعية التي يجب أن تتخذ أيضاً من منظور فقهي للتقليل من ظاهرة ارتفاع الطلاق.
أولاً: يطالب الإسلام -ابتداءً- كلاً من الرجل والمرأة أن يحسن اختيار صاحبه عند الإقدام على الزواج، ويعرف ما ينبغي أن يعرف عنه من أخلاق وسلوك، وطباع وعادات وعيوب، فذلك أجدر لدوام العشرة بين الزوجين واستقرار الحياة الزوجية، كما يطالب الإسلام الرجل والمرأة بالحرص على أن يكون اختيار شريك العمر في رحلة الحياة مناطه الاعتصام بالدين والخلق، فذلك وحده هو السبيل المستقيم لبناء أسرة قوية لا تعرف التفكك، وأن تعرف الترابط الحميم والتعاون على الخير والبر، والنصوص التي تحث على حسن الاختيار وتحذر من الاهتمام بالأغراض الزائلة دون الحرص على القيم الخالدة كثيرة ومتعددة.

وقد حذر الرسول ﷺ من نكاح المرأة التي لا تتمتع بالدين والخلق، وإن كانت جميلة؛ لأنها نشأت في بيئة فاسدة، قال ﷺ: (إياكم وخضراء الدمن، قالوا: وما خضراء الدمن يا رسول الله؟ قال: المرأة الحسناء في المنبت السوء)(القضاعي، كتاب مسند الشهاب ج2 ص96 رقم622).

وكما وردت الآثار الكثيرة التي تدعو إلى أن يكون اختيار المرأة مناطه الاعتصام بحبل الله، والتخلق بخلق القرآن، ووردت آثار كثيرة أيضاً تدعو إلى أن يقاس الرجل بهذا المقياس الصحيح، مقياس الإيمان والتقوى، والخلق الكريم.

ثانياً: دعا الإسلام الزوجين أن يشعرا كل واحد منهما بمسؤوليته تجاه الآخر، ونحو أولادهما أمام الله، فهو المطلع على حسن سلوكهما أو انحرافهما، وقد جعل كل منهما راعياً ومسئولاً.

ثالثاً: كما حث الإسلام كل واحد من الزوجين على إحسان العلاقة بالآخر، والقيام بواجبه تجاهه، مما يقلل فرص الشقاق، ويزرع الحب والموودة في قلب كل واحد منهما تجاه الآخر.

رابعاً: كما حث الإسلام على صبر كل واحد من الزوجين على ما يلاقيه من الآخر ما دام ذلك ممكناً، وما دام سبيلاً لاستمرار هذه العلاقة بشكل مقبول، وأثار في نفوس الأزواج الرغبة في دوام هذه الرابطة بفتحه نافذة المستقبل الواعد الزاهر الذي قد يترتب على هذه العلاقة، قال سبحانه وتعالى: { وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا } [سورة النساء: 19].

خامساً: دعا الإسلام كلا الزوجين إلى احترام كل واحد منهما الآخر حتى تكون العلاقة بينهما قائمة على الاحترام المتبادل، حتى يتحقق المقصد الذي من أجله شرع الزواج، ألا وهو السكن والمودة والرحمة بين الزوجين، وذلك بتشريع جملة من الحقوق والواجبات لكليهما، فالزوج له حقوق وعليه واجبات، وكذلك الزوجة لها حقوق وعليها واجبات، ومن أبرز حقوق الزوج على زوجته: الطاعة.

سادساً: كما دعا الإسلام الزوج إلى التآني قبل إيقاع الطلاق، وذلك في حال نشوز الزوجة وخروجها عن طاعته بغير مبرر شرعي، وحدد له عدة طرق لعلاج نشوز زوجته، والمتمثلة في قوله تعالى {وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً } [النساء: 34].

ويقصد بالنشوز: امتناع أحد الزوجين أو كلاهما عن القيام بما أوجب الله عليه من حقوق للآخر بدون مسوغ شرعي. (أحكام النشوز في الشريعة الإسلامية: ياسين الجماصي، ص43).

وقال الإمام الطبري النشوز يعني: استعلاءهن على أزواجهن، وارتفاعهن عن فُرُشهن بالمعصية منهن، والخلاف عليهن فيما لزمهن طاعتهم فيه، بغضاً منهن وإعراضاً عنهن. (الإمام الطبري في تفسيره (6/ 697) هذا وقد أتت كلمة النشوز في القرآن الكريم بمعنى التمرد والعصيانواستعلاء أحد الزوجين على الآخر وقد سوى القرآن بين الرجل والمرأة بخصوص إمكانية حدوث هذا الصنف من السلوك عند كل منهما، فقال تعالى: {وَإِنَّ امْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ} [سورة النساء: 128]، وقال تعالى: { وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً } [النساء: 34].

المطلب الرابع: أسباب انتشار ظاهرة الطلاق في الخليج

للطلاق عوامل وأسباب كثيرة كما يعلمها الجميع، ومتعددة ومختلفة من شعب إلى شعب، ومن أمة إلى أمة، ومن دين إلى دين، ومن بين هذه العوامل التأثيرات الاجتماعية والاقتصادية بصفة عام، كما أن هناك أسباباً وعوامل أخرى شأنها أن تؤدي إلى تفكك الأسرة إن لم يستعمل الزوجان العقل والحكمة والتبصر، على سبيل المثال تدخل ذوي الزوجين في شؤونهم. (رابح، 2015: 6)، وعدم الثقة بين الزوجين يؤدي إلى فقدان الأمل بينهم وتحدث مشاكل جما تؤدي إلى الطلاق بالإضافة إلى مغريات الحياة ودخول الثقافة الغربية على مجتمعنا وبالخصوص الشباب بالإضافة إلى ضعف الوازع الديني لدى الأزواج وضعف الثقافة لدى المجتمعات أدى إلى تفاقم المشكلة بالإضافة إلى الحرية المطلقة للنساء والأختلاط الغير شرعي (سعيد النورسي، كتاب اللمعات، ص 310) ولكن هناك أسباباً كثيرة تكمن وراء اتساع ظاهرة الطلاق وانتشارها والتي لو كان تجاوزها ممكناً لما ظهر الطلاق بصورة منتشرة، وتتمثل الأسباب من وجهة نظر المطلقين بالآتي:

قبل الدخول في الأسباب مباشرة يرى الباحث بأن هذه الأسباب التي سوف يتم التطرق لها، هي نفس الأسباب المتداولة بين المجتمع من خلال اللقاءات مع الأشخاص، منها ماهي ذاتية، وسوف يتم شرح ذلك، وأغلب المشاكل هي أكثرها اقتصادية بحته من خلال نزول الباحث ميدانياً والتحدث مع الأسر، وإليك هذه الأسباب:

1- أسباب ذاتية: بعدم التفاهم بين الزوجين وعدم طاعة الزوجة لزوجها كالخروج المتكرر من البيت والحرية الزائدة، وقلة اهتمامها بالواجبات الأسرية وبزوجها، فضلاً عن سوء اختيار الزوجة الذي أدى إلى علاقات عاطفية وجنسية وخيانة زوجية خارجية، ونمو الشكوك والخشية من الرغبة في الزواج الثاني، علاوة على التباين في المستوى التعليمي، وعدم التفاهم والانسجام الثقافي. (موقع بحوث، ص 9).

2- أسباب اقتصادية: لاشك كما يرى الباحث بأن الأسباب الاقتصادية هي عامل مهم في زيادة حالات الطلاق، وقد تنحصر في إطار التقصير في تلبية احتياجات الأسرة بسبب الفقر والبطالة وغلاء المعيشة وتزايد متطلبات الحياة العصرية، والفرق بين واقع المستوى الاقتصادي لأسرة الزوجة قبل الزواج وواقع المستوى الاقتصادي لزوجها. (موقع بحوث، ص 9).

3- أسباب اجتماعية: بعدما ذكرنا الأسباب الاقتصادية وما ينتج عنها، لانسى الأسباب الاجتماعية وما لها من دور كبير كما يرى الباحث في ازدياد حالات الطلاق في مجتمعنا، وهي في الغالب ناتجة عن الزواج المبكر، ومن بين أسبابه كثرة إنجاب البنات لدى الأسرة التي تسعى لتزويج بناتها خشية بقاء هذا العدد الكبير دون زواج، وأيضاً تدخل الأهل في حياة الزوجين خاصة في حالة الإقامة مع أهل الزوج، فضلاً عن تمييز الأهل للابن أو الابنة،

كما كان لضعف الالتزام بالقيم والعادات الاجتماعية والحرية الزائدة، ودور وسائل الإعلام والإنترنت والهاتف الخليوي، لما لها من تأثير على طبيعة العلاقة الزوجية". (د. عادل عامر، الطلاق مشكلة اجتماعية، مقال منشور على جريدة الديوان المصرية بتاريخ 2019/10/22م).

ومن خلال ذكر الأسباب الذاتية والاقتصادية والاجتماعية وما ينتج عنها في زيادة حالات الطلاق في الخليج يرى الباحث بأن هذه الأسباب المذكورة تشكل عاملاً مهماً في زيادة حالات الطلاق من خلال معاشنة للواقع، وما نراه من خلال الحالات التي تذهب للمراكز الاجتماعية والقضاء الشرعي، يتضح جلياً بأن هذه الأسباب المذكورة أعلاه لها دور كبير في ازدياد حالات الطلاق وبشكل مخيف، كما يشكل هاجساً لدى المجتمع مما ينتج عنه تفكك الأسر وتشرد الأطفال.

أسباب أخرى للطلاق الشائع في الخليج

- 1- عدم قدرة الأب على تلبية حاجات زوجته وأبنائه، والذي يجعل الأسرة في أجواءٍ مشحونةٍ على الدوام.
- 2- تقصير أحد الطرفين بحق الآخر (من ناحية العلاقة).
- 3- تدخل أطرافٍ خارجية، مثل أهل الزوجين، الذين يلعبون دوراً كبيراً ومؤثراً إيجابياً أو سلبياً، ما يسبب التهرب من المسؤولية، فلا تقوم المرأة بما عليها تجاه زوجها وأبنائه، وبالنسبة للأب فقد يقصّر في النفقات أو التربية.
- 4- ضعف الوازع الديني لدى الزوج وعدم معرفته بأمور الشرع. (الصيفي، التدابير الشرعية للحد من ظاهرة انتشار الطلاق في المجتمعات المعاصرة، ص212).

المطلب الخامس: آثار الطلاق

- 1- تفكك رباط الأسرة.
 - 2- حدوث أزمة للزوجين، وبالخصوص للزوجة، قد تحدث لها أزمة نفسية، والسبب أن الزوجة في مجتمع ذكوري، فدائماً يضع اللوم والخطأ على الزوجة وتكون محل العتاب واللوم.
 - 3- تشرد الأطفال، وقد ينتج عنه الانحراف السلوكي بتعاطي المخدرات أو الانحراف الجنسي. (د. أميرة احمد قرشي، الطلاق وآثاره النفسية والاجتماعية، جامعة نبالا، السودان، ص36).
- على سبيل المثال "في دولة الإمارات، بات الطلاق ظاهرة، وفقاً لتقارير الصحف المحلية، وتعتبر معدلات الطلاق في دولة الإمارات العربية المتحدة هي من أبرز المعدلات في المنطقة، وتعزى أسباب ارتفاع معدلات الطلاق إلى الخيانة

الزوجية وضعف التواصل وفقدان الوظيفة أو المرور بضائقة مالية. (البوابة الرسمية لحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، معلومات وخدمات خاصة بالمواطنين والزوار) (موقع معتمد خاصة بحكومة الإمارات العربية المتحدة) www.government.ae.

وتشير إحصائيات محاكم دبي إلى أن النصف الأول من عام 2014 شهد 784 حالة طلاق، بالمقارنة مع 646 حالة خلال النصف الأول من عام 2013، وغالبيتهم من فئة الشباب، ووصلت حالات الطلاق في دبي وحدها إلى 1257 حالة طلاق، ويبقى الطلاق في الإمارات، شأنه شأن كثير من البلدان العربية، أمراً غير مقبول من الناحية الاجتماعية، علماً أن الأسباب قد تكون تافهة، أحياناً تساهم العائلتان في صب الزيت على النار (المصدر السابق).

"ونذهب للمملكة العربية السعودية حيث سجلت معدلات الطلاق في المملكة ارتفاعاً مطرداً للعام الخامس على التوالي، فيما انخفضت معدلات الإقبال على الزواج بشكل مطرد أيضاً في الفترة ذاتها، حيث بينت نتائج الكتاب الإحصائي السنوي لعام 2018 الذي صدر عن مصلحة الإحصاءات العامة الأسبوع الماضي، أن عدد صكوك الطلاق الصادرة عن وزارة العدل خلال العام الماضي بلغ أكثر من 58 ألف صك بنسبة 28% من إجمالي الصكوك وعقود الزواج في 2018 وبالباقي نحو 150 ألف عقد، وتبين النتائج أن متوسط معدلات الطلاق بات يرتفع سنوياً بنسبة 2% يقابلها انخفاض بذات النسبة في معدلات الزواج، وبلغت حالات الطلاق خلال السنوات الخمس الماضية أكثر من 260 ألف حالة، وهو ما يؤكد وجود خلل كبير على صعيد العلاقات الأسرية، وله تداعيات سلبية وخطيرة على الصعيد الاجتماعي والأمني والاقتصادي، وبالتحديد في النتائج الإحصائية لمعدلات الطلاق خلال العام الماضي 2018، وهي الأعلى في تاريخ المملكة، يتضح من النتائج الإحصائية أن معدلات الطلاق وصلت إلى 7 حالات في الساعة الواحدة؛ أي بمعدل يتجاوز 161 حالة طلاق يومياً، وأن كل 10 حالات زواج، يقابلها 3 حالات طلاق، أي أن ثلث حالات الزواج سنوياً مصيرها الفشل، وإذا قسنا تكلفة الزواج الواحد بقيمة 60 ألف ريال سعودي، باعتبار أن هذه هي التكلفة التي يقدمها «قرض الزواج» في بنك التنمية الاجتماعية لمساعدة الشباب السعودي المقبل على الزواج، سنجد أن الخسائر المادية الناجمة عن حالات الطلاق بلغت نحو 3.5 مليار ريال خلال عام 2018 فقط، والأرجح أن متوسط الحد الأدنى لتكاليف الزواج هو ضعف هذا المبلغ، أي أن الخسائر الناجمة عن حالات الطلاق تصل إلى أكثر من 7 مليارات ريال سنوياً، ولا شك أن هذه المعدلات المتصاعدة ضخمة وأصبحت «ظاهرة» لها تبعات سلبية عديدة وخطيرة في ذات الوقت، فالتفكك الأسري بحسب إجماع الكثير من الدراسات حول العالم، يتسبب في تشتت الأبناء، ويساهم بشكل مباشر في تنامي ظواهر اجتماعية، وسلوكية أخرى مرتبطة بالانحراف والإدمان والجريمة، وسلبات عديدة أخرى لا حصر لها، فارتفاع معدلات الطلاق في أي مجتمع مؤشر على وجود العديد من

المشكلات المختلفة، وتكون هناك حاجة ماسة لدراسة هذه الظاهرة والتعامل معها ومواجهتها، وإيجاد الحلول المقننة لها، لأن للطلاق آثاراً وخيمة على الزوجين المطلقين والأبناء، وتمتد هذه الآثار والمشكلات ليتأثر بها المجتمع ككل، في حال ارتفعت نسب الطلاق، ومن أبرز مسببات الطلاق بحسب ما جاء في سلسلة من الدراسات البحثية، المتطلبات المادية وعدم القدرة على تحمل أعباء الحياة الزوجية، وعدم التوافق بين الزوجين وتفاوت المستوى التعليمي، وتدخلات الأقارب في الحياة الزوجية، وكذلك الانحراف الأخلاقي وإدمان المخدرات، بالإضافة إلى بعض التقاليد والموروثات التي لم تعد تتناسب أو تتوافق مع المتغيرات الاجتماعية المتسارعة والتأثيرات السلبية الناتجة عن الانفتاح، وقد لفتت انتباهي دراسة بحثية صدرت قبل نحو ثلاثة عقود من إعداد الدكتور ثروت شلي، بعنوان «الطلاق والتغير الاجتماعي في المجتمع السعودي»، وهدفت إلى البحث عن العلاقة بين التغير الاجتماعي والطلاق في المجتمع السعودي، مفترضة أن ازدياد وتيرة التغير تعني زيادة معدلات الطلاق، وتوصلت إلى أن مظاهر التغير الاجتماعي ومن بينها انشغال المرأة عن المنزل وخروجها للعمل، والانفتاح على الثقافات الأخرى، جميعها ساهمت في ارتفاع معدلات الطلاق، وأعتقد أن هذه الدراسة برغم أنها قديمة إلا أنها استشرفت واقع مجتمعنا اليوم بدقة، والحقيقة أنه توجد مئات الدراسات البحثية المتميزة الصادرة عن الجامعات الوطنية خلال العقود الأربعة الماضية، وقامت بتحليل وحصر أبرز أسباب الطلاق والتبعات المترتبة عليه وطرح العديد من الحلول والتوصيات الهامة، ولكن من المؤكد أنها انتهت بين رفوف الأرشيفات دون أن يستفاد منها وتوظيفها في بناء استراتيجيات تدعم الجهود القائمة من قبل وزارة التنمية الاجتماعية والجهات ذات العلاقة، فالمؤشرات الحالية والنتائج المتصاعدة لنسب الطلاق لا توحى بأن هناك أي فاعلية في كبح هذه المعدلات". (معلومات وإحصائيات صادر عن الهيئة العامة للأحصاء لعام 2018م بتاريخ 28 مارس 2019م) الرياض الموقع الرسمي للحكومة www.stats.gov.sa

وبعد الانتهاء من بعض الإحصائيات في بعض دول الخليج نرجح قليلاً عن قول بعض الفقهاء في الطلاق وقد أجمع بعض الفقهاء على أن من حق الرجل أن يطلق زوجته، إذا كان لديه سبب وجيه لإيقاع الطلاق، من أجل إنهاء الحياة الزوجية التي لا مناص من إنهاؤها، بسبب الشقاء والخلاف وسوء العشرة وتنافر الطباع وغيرها من الأسباب التي تعكر صفو الحياة الزوجية، ولكن منح هذا الحق للرجل ليس على إطلاقه، بل يقيد بالضرورة القسوى والحاجة الملحة التي يكون فيها الطلاق وحل الحياة الزوجية خير من استمرارها. (السراج الوهاج وسراج الظلام لابوبكر الزبيدي فقيه حنفي يماني توفي عام 800هـ مج 67 ص 112). والروضة الندية شرح الدرر البهية للبخاري مج 2 ص 450).

وبناء على هذا يرى الباحث بأن الزوج الذي يطلق زوجته دون ضرورة قصوى أو حاجة ملحة فإنه يكون قد ارتكب فعلاً محرماً ويكون قد تعسف في استعمال حقه الذي منحه الله إياه، وألحق الأذى والضرر المادي والمعنوي بالزوجة التي وقع عليها الطلاق ينبغي أن تعوض عنه.

كذلك أقر رسول الله ﷺ كثيراً من الصحابة على طلاق زوجاتهم، من ذلك حديث ابن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض، على عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال رسول الله ﷺ: مِرَّةٌ فَلْيُرَاجِعْهَا، ثُمَّ لِيَمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهُرَ، ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهُرَ، ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدُ، وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمْسَ، فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ. (البخاري (256 هـ)، صحيح البخاري (5251).

يوجد آثار مترتبة أيضاً من الطلاق في الخليج نذكرها باختصار للفائدة.

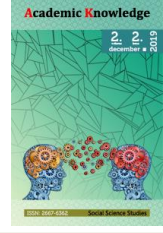
- 1- يرى الباحث أن الضرر الواقع على الأولاد في البعد عن إشراف الأب إن كانوا مع الأم، وفي البعد عن حنان الأم إن كانوا مع الأب، وفي هذه الحالة يكون الأطفال عرضة لوقوعهم تحت رحمة زوجة أبيهم بعد أمهم التي من المستحيل أن تكون بالنسبة لهم أمّاً، خصوصاً بعد أن تنجب هي عدداً من الأولاد وتعاملهم بطريقة أفضل من أولاد زوجها، فيؤثر سلباً عليهم ويصبحون عرضة للانحراف السلوكي.
- 2- يتفق الباحث مع الباحث المجدلاوي في عدم الإشراف على الأولاد من قبل الوالدين وعدم استقرارها يعطي مجالاً لهم للعب في الشوارع، ويكونوا عرضة للتشرد والانحراف، واحتراف مهن محرمة، لأن صدمة تفكك والديهم بالطلاق تكاد تقتلهم بعدما يفقدوا معاني الإحساس بالأمن والحماية والاستقرار، وفي بعض الأحيان يكونوا ضحية ولقمة صائغة في أحضان المتشردين، والذين يقودونه إلى عالم الجريمة. (المجدلاوي، د.ت: 12)
- 3- يرى الباحث أن الطلاق يؤثر على صحة الأولاد النفسية والجسدية خصوصاً إذا كانوا من سن الخامسة أو أكثر، نتيجة لعدم اهتمام والديهم بهم في خضم المشاكل العائلية بينهما، وعدم إشراف والدهم الذي قد لا يشاهدهم إلا في مركز الشرطة عن طريق القضاء، أو أحد المؤسسات الاجتماعية، مما يؤدي إلى هبوط معنويات الأطفال، فيواجه ذلك باليأس والبكاء، ويعيش حياة كلها توتر وقلق واضطراب ويتعطشون للحنان والمحبة.

الخاتمة

الحمد لله وحده ، والصلاة و السلام على من لا نبي بعده ، أما بعد فبحمد الله و بتوفيق منه أكملت بحني هذا ، والذي تطرقت من خلاله إلى ظاهرة الطلاق التي تفتشت بشكل كبير في مجتمعاتنا الحديثة، وكذلك تطرقت إلى الحكمة الإلهية التي شرع الله الطلاق من أجلها عند استحالة الحياة بين الزوجين، و ذلك تطرقت إلى أسباب الطلاق المنتشرة غالباً في مجتمعاتنا الحديثة والأسباب التي أدت إلى زيادة حالات الطلاق في الخليج وبالإضافة إلى الآثار، والنتائج ومنها إن عدد حالات الطلاق قد زاد بشكل غير طبيعي وبالخصوص السنوات الأخيرة إن عدد حالات الطلاق قد زاد بشكل غير طبيعي وبالخصوص السنوات الأخيرة يلاحظ أن ارتفاع ظاهرة الطلاق في الخليج مؤخراً كان بسبب مواقع التواصل الاجتماعي (الحيانات على سبيل المثال).الارتفاع التدريجي أيضاً لظاهرة الطلاق، كان له عدة أسباب أخرى ومنها المعيشية والأوضاع الاقتصادية السيئة التي تعصف بالعالم،بالإضافة إلى فارق التعليم أحياناً بين الزوجين والتدخل السافر لأفراد الأسرة، والإجبار على الزواج، والخمور..... الخ وكما هو معلوم تم ذكر بعض التوصيات التي تعالج ظاهرة ارتفاع الطلاق ومنها إنشاء مكاتب صحية داخل المحاكم الشرعية للكشف على الراغبين في الزواج قبل عقده، وبذلك تختفي حالات الطلاق بسبب الأمراض والعقم والشذوذ الجنسي والعمل على مزيد من الأبحاث والدراسات لمعالجة هذه المشكلة، وتشكيل قضاء شرعي مستقل وإجراء بحث مماثل ميداني لتسليط الأضواء على واقع مشكلة الطلاق والوقوف على أسبابها ونتائجها وتقديم التوصيات لعلاجها والعمل على نشر مطويات وإرشادات على المدارس والمعاهد والجامعات للتعريف بمخاطر الطلاق والسعي والبحث من قبل الجهات الرسمية والأهلية لمعرفة سبب ارتفاع نسبة الطلاق في الخليج والبحث على إيجاد الحلول المناسبة لها.وأخيراً وليس بأخيراً لنأمل أن تكون مجهوداتنا المتواضعة قد تمخضت عن ثمرة يانعة تسر الناظرين والمحكمين وتتمنى من الله العلي القدير أن يوفقنا في مشوارنا الدراسي حتى تسنح لنا الفرصة في التعمق في معرفة البحث العلمي ومناهجه الشيء الذي ينير لنا الطريق في اختيار أي موضوع والبحث فيه.

المصادر والمراجع

- Amir, Adil. et-talak müşkileh ictimaiyye esbabuha ve hululuha. <https://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2019/10/22/504873.html>
- Ebu't-Tayyip, Sıddık b. hasen b. ali el-hüseyni el-Gannuci el-Buhâri. (1437h) *er-Ravdatü'n neddiyye şerhu ed-durer el-behiyye* (3. Baskı). Mısır: İdaratü't tibaa el-müniriyye li'n neşr.
- el-Bevvâbetü'r resmiyye li hukumeti devleti'l İmârât el-arabiyye el-müttehede, ma'lumat ve hademât hâssa bi'l muvatinin ve'z-züvvar www.government.ae
- El-Cemasi, Yasin. (1420h). *Ahkamu'n-nuşûz fi'ş şeriatil'islamiyye*. Gazze: el-Camiatü'l İslamiyye.
- el-Gadai, Ebu Abdillâh Muhammed b. Selameh. (1405h). *Kitabu Müsnedi'ş-şihab* (1. Baskı). Beyrut: Müessesetü'r-risale.
- el-Mecdelavi, Rüveyda. (2007). *et-Talak fi'l Müctemai'l-filistini*. Vizaratu'ş-Şuuni'l-İctima'iyye.
- el-Mutavvi, Casim Ahmed. (2011). *et-talaku'l atifi*, <https://www.islamstory.com/ar/artical/24924>
- es-Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed. (1414h). *Kitabu'l-Mebsut*. Beyrut: Daru'l-marife.
- et-Taberi, ebu Cafer muhammed b. Cerir. (1422h). *Tefsiru't taberi* (1. Baskı). el cîze: Heçr li't tibaa ve'n neşr.
- ez-Zebîdî, Ebu Bekr b. Ali b. Muhammed el-haddadi. (1436h). *Kitabu's -sirac li şerhi't-talib el-muhtac*. (1. Baskı). Beyrut: Daru'l-kütüb el-ilmiyye li'n-neşr.
- Halef, Ali. (1409h). *Kifayetü't-Talib er-Rabbani ala risaleti ibn-i ebi Zeyd el-Kayravani* (1. Baskı). Kahire: Matbaatü'l medeni.
- Haskefi, Alâuddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hısnî. (1677h). *ed-Dürrü'l-muhtâr li şerhi Tenvîri'l-ebsâr ve camîü'l-bihar* (1. Baskı). Beyrut: Daru'l-kutubül ilmiyye.
- İbn Manzur, Ebu'l fadl Cemaluddin. (1300h). *Lisanu'l Arab*. Beyrut: Dar Sadır.
- Ma'lûmât ve ihsâiyyât sâdır ani'l heyeti'l âmme li'l ehssa li âmin 2018m bitârihi 28 mars (2019) er-Riyad: el-Mevkiu'r-resmi li'l hukume www.stats.gov.sa
- Mevki' buhûs, (2018). Müşkiletü't talak ve eseruhâ ala'l müctema'.
- Rabih, Berakat. (2015). *İzdivaciyyetü't-talak ve eseruhu ala ihtisabi'l-'idde fi kanunu'l-usra el-cezairi*. Camiatu'l-cezair.



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 20.11.2019
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 30.12.2019
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2019
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Autumn

Nüzul Tertibine Göre Tefsir Yazımı ve Nüzul Tertibini Esas Alan Tefsirler*

Musa GÜLER**

Anahtar Kelimeler:

Kur'ân
Nüzul Tertibi
Tefsir
Mekkî Sureler
Medenî Sureler

ÖZ

Kur'ân'-ı Kerim toplu bir kitap olarak değil, parça parça nazil olmuştur. Bu süreç yaklaşık yirmi üç yıl sürmüştür. Kur'an'ın bu şekilde nazil oluşunun elbette belli hikmetleri vardır. Zira eğitim ve öğretim bir süreçtir, bu sürecin kademe kademe tedrici olarak yaşanabilmesi için vahyin bölümler halinde ve peyderpey nazil olması en uygun yöntem idi. Hz. peygamber, bu şekilde indirilen vahyi, hem okur hem açıklar hem de uygular. Kur'an'ı açıklama faaliyeti olan tefsir çalışmaları Hz. Peygamber döneminde başlamıştır. Klasik dönemden yirminci yüz yıla kadar tefsirler Mushaf tertibini esas alarak hazırlanmıştır. Kur'an mesajının daha iyi anlaşılması düşüncesinden hareketle, ilk kez yirminci yüzyılda surelerin nüzul tertibi esas alınarak tefsir yazımı başlamıştır. Bu yöntemle ilk tefsir, Filistinli aksiyoner ve düşünür Muhammed İzzet Derveze tarafından hazırlanan et-Tefsirü'l-Hadis olmuştur. Kur'an'ın nüzul tertibini esas alan tefsirler, bu yöntemin daha faydalı olduğunu iddia etmektedir. Zira bu yöntem, vahyin nazil olduğu ortamı ve şartları tahlil ederek Kur'an'ı canlı bir hitap olarak algılama taraftarıdır. Bu yöntemle, önce Mekkî, akabinde Medenî sureler ele alınmaktadır. Böylece; ilk aşamada Mekkî surelerde öncelenen inanç ve ahlak konuları benimsenilecektir. İkinci aşamada ise Medenî surelerde geçen ahkâm âyetleri benimsenilerek inananların imanı güçlendirilmiş olacaktır.

Tafsir Writing According to the Nuzul Sequence and Tafsirs Which Basis Nuzul Sequence

Keywords:

Qur'an
Revelation Order
Tafsir
Mecca Surahs
Medinah Surahs

ABSTRACT

The Quran has not been sent as a whole book, but as fragmentary. This process lasted approximately 23 years. Of course, there are certain wisdom of this process. Because gradual revelation of holy Quran was very important in order to be understood and to be put into practice. It was the most appropriate method for the followers of this new religion to experience this process gradually. In this process the prophet both explain and apply the revelation sent to him. The studies that explain the Qur'an, which is called "tafsir" in Islamic tradition, began during the period of the Prophet. Tafsirs from the classical period to the twentieth century were prepared on the basis of the Mushaf composition. In the twentieth century for the first time tafsir writing was started on the basis of the revelation of surahs for better understanding of the message of the Quran. With this method, for the first time, Et-Tafsirü'l-Hadith was written by the Palestinian activist and thinker, Muhammed İzzet Derveze. There are also many commentaries written by this method. The commentators who are based on the Qur'an's recitation claim that this method is more useful. Then this method is in favor of perceiving the Qur'an as a living appeal by analyzing the environment and conditions in which revelation is the descended. With this method, first Mecca, then the Medinah Surahs are discussed. So; In the first stage, the issues of belief and morality that are prioritized in the Mecca Surahs will be adopted. In the second stage, the beliefs of the believers will be strengthened by adopting the verses of the ahkâm in the Medinah Suras.

* Bu makale, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim Dalında hazırladığımız doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Dr., Öğretmen, Aile Sosyal Politikalar Bakanlığı, ID 648943, E-posta: musaguler12@gmail.com,

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2577-3187>.

Güler, M. (2019). "Nüzul Tertibine Göre Tefsir Yazımı ve Nüzul Tertibini Esas Alan Tefsirler", *Academic Knowledge*, 2(2), 170-187. doi.org/10.5281/zenodo.3596376

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımcı tarafından taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ak> | <mailto:academic.knowledge@yandex.com>

GİRİŞ

Hız. Peygamber, kendisine nâzil olan vahyi tebliğ etmiş ve anlaşılması güç âyetleri tefsir etmiştir. Allah Resûlü aralarında iken sahâbe, problemlerini ona arz ediyordu. Onun vefatından sonra sahâbe, problemlerini doğrudan Kur'ân'a arz etmek zorunda kalmış, yeri geldiğinde Kur'ân'ı tefsir etmeye ihtiyaç duymuştur. İlerleyen zamanlarda Müslüman toplumlar farklı durumlarla karşılaşmış, dolayısıyla farklı sorunlarla yüzleşmişlerdir. Yeni problemlere çözüm bulunması, yeni ihtiyaçlara cevap verilmesi ve Kur'ân'ın doğru anlaşılması için tefsire yönelim kaçınılmaz bir hal almıştır. Bunun sonucunda Kur'ân'ı yorumlayan hacimli tefsir kitapları telif edilmiştir.

Tefsirler, genel olarak Mushaf tertibi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu durum, yirminci yüzyılın yarısına kadar bu sistem üzerine devam etmiştir. Ancak sonrasında Kur'ân'ın nüzul sırasına göre yorumlanmasının daha faydalı olacağına ilişkin düşünceler ortaya çıkmıştır. Yani, Kur'ân mesajının daha iyi anlaşılması ve modern dünyaya daha canlı bir şekilde iletilmesi için nüzul sırasını esas alan tefsir çalışmaları yapılmaya başlanmıştır. Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması ve daha iyi yaşanılması için en uygun yolun bu olduğu kabul edilmiştir. Bu sayede Kur'ân'ın iniş dönemi ve merhaleleri daha net bir biçimde izlenebilir ve "Nebevî Siret" daha iyi anlaşılabilir.

Nüzul sırası esas alınarak yazılan pek çok tefsir bulunmaktadır. Filistinli düşünür Muhammed İzzet Derveze tarafından hazırlanan *et-Tefsîru'l-Hadîs*; Suriyeli alimlerden Abdulkâdir Mollâ Huveys'in hazırladığı *Tefsîru Beyâni'l-Meânî*; Abdurrahmân Hasan Habenneke el-Meydânî'nin hazırladığı *Meâricü't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür*; Faslı düşünür Muhammed Âbid el-Câbirî'nin hazırladığı *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm*; Akademisyen Mehmet Zeki Duman tarafından hazırlanan *Beyânu'l-Hak* adlı eserler bunlardan bazılarıdır.

1. Nüzul Tertibini Esas Alan Tefsirlerin Tarihsel Arka Planı

Tefsir tarihine bakıldığında ilk dönemden yirminci yüz yıla gelene kadar müfessirlerin ortak yönü Mushaf tertibini esas alarak tefsir yapmalarıdır. Şüphesiz ilk kez Yirminci yüzyılda nüzul sırasına göre yazılan tefsirlerin ortaya çıkmasıyla bu gelenek değişmiştir.

İslam âlimleri sure ve âyetlerin nüzul sebeplerini, surelerin Mekki-Medenî oluşlarını ve bunların tertibini bilmeyi Kur'ân'ın anlaşılması açısından önemli görmekte-dirler (Zurkanî, 1995: I, 161). Bu durum Kur'ân'ın nüzul sırasına göre tertip ve tefsirinde her âyet ya da âyet grubu için bir sebep-i nüzul rivâyeti bulma gayretini de beraberinde getirmiştir (Koçyiğit, 2013: 185). Dolayısıyla söz konusu durum surelerin nüzul tertibine göre tefsirlerin yazılmasında etkili olmuştur.

Nüzul sırasına göre tüm sureleri ihtiva eden tefsirlerin yazılmaya başlanması Yirminci yüzyılın ortalarına denk düşerken, Kur'ân'ı anlama yöntemi olarak bu tefsirin geçmişi Hız. Peygamber dönemine kadar uzandığı kabul edilmektedir. Zira Kur'an, ilk muhataplarının ihtiyaçlarını da dikkate alarak parça parça nazil olmuştur. Yani sahâbe nesli, yaklaşık yirmi üç yılda peyderpey nazil olan vahiy aracılığıyla eğitilmiştir. Diğer bir ifadeyle, nüzul sürecine

şahit oldukları için sahabilerin, Kur'ân'ı nüzul sırasına göre takip ettikleri söylenebilir (Polat, 2015: 249). Bununla birlikte, Hz. Ali'nin Resûlullah'ın vefatından sonra bir süreliğine Kur'ân'ın nüzul sırasına göre cem ve tertibiyle meşgul olduğu rivâyet edilmektedir (Suyûtî, trs: 170). Ancak Hz. Ali'nin, resmi Mushaf'ın oluşturulmasından sonra nüzul sırasına göre tertip ettiği mushafını imha ettiği söylenmektedir (Geçit, 2013: 23). Bu durum, aslında nüzul sürecinin başlangıçtan beri önemsendiğinin bir göstergesidir. Aynı şekilde, Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin İslam ordusunun İstanbul'u kuşatması sırasında yaşanan diyalogda Bakara suresi 195. âyetin nüzul sebebiyle¹ alakalı olarak tabiîn nesline yaptığı uyarı da sahâbilerin Kur'ân'ı nüzul sebebine, dolayısıyla nüzul süreci bağlamında anlamaya önem verdiklerinin bir kanıtı kabul edilebilir. "Mushaf tertibine göre yapılan tefsirler ve bu konuda telif edilen eserlerde "Esbâb-ı nüzul", "Mekkî-Medenî sureler" ve "Nâsih-Mensûh" gibi konuların yer alması da bir bakıma nüzul tertibinin önemsendiğini göstermektedir. Ulûmu'l Kur'ân ile yakından ilgili olanlar, baştan beri bu tür konuları ele alarak âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlayacak bilgilere ulaşmaya çalışmışlardır. Kur'ân âyetlerinin kronolojik açıdan değerlendirmeye tabi tutulduğunun farklı örnekleri de mevcuttur (Polat, 2015: 229). Örneğin, ed-Dureysî'nin (ö.294/906) *Fedâilu'l-Kur'ân* adlı eserinde Mekkî-Medenî sureleri ã "sümme" atf harfiyle bir sıralamaya tabi tuttuğu belirtilmekte, buna göre 85 surenin Mekkî, 28 surenin ise Medenî olduğu kabul edilmektedir.

Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) de sure ve âyetlerin nüzul sürecini, yani Mekkî-Medenî oluşlarını bilmenin önemli olduğunu, bu konuda müstakil eserler yazıldığını belirtmektedir (Suyûtî, trs: 34; Okumuş, 2009: 96).

Bununla birlikte, nüzul sırasına göre tefsirlerin yazılmasında oryantalistlerin Kur'ân kronolojisi üzerinde yaptıkları çalışmaların da etkili olduğu ileri sürülmüştür (Koçyiğit, 2013: 187). Zira, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in zihninin bir ürünü olduğunu düşünen çoğu oryantalist bu konuda çalışmalarda bulunmuştur. Mesela, On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı oryantalistler, Kur'ân'ın kronolojik sırasını belirleme girişiminde bulunmuş; Kur'ân'ı nüzul sırasına göre okumak suretiyle Hz. Peygamber'i ve onun zihin dünyasını anlamayı ve yorumlamayı hedeflemişlerdir (Okumuş, 2009: 19; Gözeler, 2009: 109-153).

Oryantalistler, bu yöntemi kullanarak, Hz. Peygamber'in risâlet safhalarını, onun nasıl bir gelişme seyri takip ettiğini ve zamana göre davranışlarında uyumsuzluk olup olmadığını anlamaya çalışmışlardır. Surelerin kronolojik sıralamasını tesbit konusundaki oryantalist girişimler, genellikle Hz. Muhammed'in Mekke dönemindeki risaletine ilişkin bilinen olaylara yapılan atıfları ve Kur'ân üslûbunu dikkate almışlardır. Kısacası Kur'ân modern, edebi ve tarihi eleştiri yöntemlerine göre incelenmeye tabi tutulmuştur (Watt, 2006: 130). Oryantalistler, Kur'ân kronolojisine dair çalışmalarında sure tertibi oluşturmuş veya sureleri Mekkî-Medenî olarak tasnif etmişlerdir (Gözeler, 2009: 114).

Oryantalistlerin, Kur'ân'ın kronolojisi üzerinde yaptıkları çalışmalar Kur'ân tarihi açısından önemli görülse bile, bunu uygulamaya çalışanların objektif davrandıklarını

¹Rivâyete göre Müslüman güçlerin İstanbul'u almaya giriştikleri seferde, düşman üzerine saldıran bazı mücahitler, arkadaşları tarafından "kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın" şeklinde uyarılmışlardır. Bunun üzerine Ebû Eyyûb, söz konusu ((*Mallarımızı Allah yolunda harcamayın. Kendi kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin. Şüphesiz Allah iyilik edenleri sever.*) Bakara, 2/195.) âyetinin nüzûl sebebini zikretmiş ve kendisini tehlikeye atmanın, malı Allah yolunda harcamamak ve cihadı terk etmek olduğunu ifade etmiştir (Yazır, 2011: II, 43).

söylemek mümkün değildir (Türcan, 2010: 68). Örneğin Kur'ân'ın kaynağı konusunda en radikal yaklaşımı gösteren John Wansbrough (ö. 2002), Kur'ân'ın uydurulmuş olduğunu düşünmektedir. Ona göre mevcut Kur'ân'ın son şeklini aldığı tarih, hicri ikinci asrın sonlarına denk düşmektedir. Dolayısıyla Müslümanların üçüncü halifesi Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın toplanması ve çoğaltılmasına ilişkin verdikleri bilginin sonraki dönemlerin bir uydurması olarak görülmelidir (Wansbrough, 1977: 44).

Oryantalistlerin On dokuzuncu yüzyılda Kur'ân surelerini nüzul sırasına göre tertip etme hususundaki çalışmalarının yansımaları İslam dünyasında da görülmüştür. Örneğin Kur'ân, surelerinin nüzul sırasına göre düzenlenmesiyle ilgili ilk çalışmalar, o dönemde İngiliz sömürgesi altındaki Hindistan'da ortaya çıkmıştır. Bu konuda çalışma yapanlar arasında Sait Yakup Han (ö.1940), Mirza Ebû'l-Fazl (ö.1956), Muhammed Ecmel Han (ö. 1969) ve Haşim Emir Ali (ö.1987) gibi isimler yer almaktadır (Okumuş, 2009, s. 20). Söz konusu yazarların nüzul sırasına göre hazırlamış oldukları Kur'ân mealleri modern dönemin bu alandaki ilk örnekleri kabul edilmektedir. Mirza Ebû'l Fazl'ın hazırladığı Kur'ân'ın İngilizce meali, tertip olarak Nöldeke'nin oluşturduğu tertiple hemen hemen aynıdır (Öztürk, 2016: 27-28).

Sait Yakup Han da Kur'ân üzerinde çalışmalar yapmış, muhtelif surelerde geçen konuları nüzul sırasına göre tefsir ederek *Kitabu'l-Hud* adlı bir eser hazırlamıştır. Daha sonra ise Muhammed Ecmel Han tarafından nüzul tertibini esas alan *Tertîbu Nüzuli'l-Kur'âni'l-Mecîd* adlı eser yayımlanmıştır. Urduca yazılan bu eserde Ecmel Han, her sureyi belli başlıklar altında toplamış ve bu surelerin ihtiva ettiği ilke ve esasları ortaya koymaya çalışmıştır. Nüzul tertibini esas alarak Kur'ân'ın İngilizce tercümesini hazırlayan Hindistanlı diğer bir araştırmacı ise Mirza Ebûl Fazl'ın öğrencisi Haşim Emir Ali (ö.1987) olmuştur (Okumuş, 2009: 20-21). Kur'ân'ın nüzul sırasına göre sistematik meal-tefsir çalışmalarının başlamasında müsteşriklerin bu yöndeki çalışmalarının etkileri inkâr edilmez. Ancak Müslümanların bu yöntemi benimsemelerindeki asıl unsur, İslam dünyasının bir takım sorunlarına çözüm bulma amacı olduğu düşünülmektedir. (Koçyiğit, 2013: 187). Zira sanayi devriminden sonra gelişen hayat şartları karşısında İslam dünyasının çeşitli sorunlarına çözüm olması amacıyla Kur'ân ve onun anlaşılması meselesi üzerinde, yeni arayışların başladığı bilinmektedir. Bu amaca dönük olduğu anlaşılan Muhammed Abduh'un şu tesbiti kayda değerdir: "Tefsirden maksat; Kur'ân'ın, insanların dünya ve ahiret saadetini temin edecek biçimde anlaşılmasını sağlamaktır. Zira kitabın indirilmesindeki asıl amaç budur. Tefsirin en alt düzeyi onun, vicdanlara yüce Allah'ın azametini ve tenzih inancını yerleştirici, nefsi şerlerden alıkoyucu, hayra yönlendirici biçimde gâyet mücmel olarak açıklamasıdır" (Abduh ve Rıza, 1990: 10, 34).

Nüzul sırasına göre tefsir yazma girişimlerinin de bu amaca yönelik olduğu söylenebilir. Zira bu yönetime göre yapılan tefsirin esas amacı Kur'ân'ı merkeze alarak sorunlara çözüm aramaktır. Diğer bir deyişle İslam dünyasının yeniden ayağa kalkmasının Kur'ân'a dönüş ile mümkün olacağına inananlar, bu tarz tefsiri önemsemektedirler. Nitekim tefsir tarihinde ilk kez Kur'ân'ın nüzul sırasını esas alarak tefsir yazan ilk kişi kabul edilen Muhammed İzzet Derveze (ö.1984), bu yöntemi en yararlı yöntem olarak görür. (Derveze, 2000: 10).

Bununla birlikte Derveze, bu yöntemle yazılacak bir tefsirin, Mushaf tertibine zarar verip vermediği konusunu araştırmış ve şu kanaate varmıştır: Tefsir ile ortaya konan eser, tilâvet edilen Mushaf'tan farklı bir şey olduğu için tefsir çalışmasında tilâvet tertibine riâyet

şart değildir. Diğer taraftan Derveze, Hz. Ali'nin nüzul sırasına göre bir Mushaf hazırladığına dair rivâyet bulunduğunu, bu rivâyete ve onun yöntemine yönelik herhangi bir tenkide rastlamadığını ifade eder (Derveze, 2000: I, 9-10).

Derveze, benimsediği bu yöntemle, gayesinin sadece Kur'an'a hizmet olduğunu vurgular. Söz konusu yönteminin doğruluğunu belgelemek amacıyla dönemin âlimlerinden Suriye müftüsü Ebû Yüsr b. Âbidîn (ö. 1981) ile Halep müftüsü Abdul Fettâh Ebû Gudde (ö. 1997)'den fetva alır.

Ebû Yüsr Âbidîn'in konuyla ilgili fetvası şöyledir:

Bir eserin telif ve tasnifi, kendilerinin uygun gördüğü şekillerde, bildikleri bir takım faydalı hususları göstermeleri için yazarların amacına bağlıdır. Tefsir ile ortaya konan eser tilâvet edilen Mushaf'tan farklı bir şeydir. Bundan dolayı âyetler tefsir edilirken Mushaf tertibine riâyet zorunlu değildir. Müfessir bazen herhangi bir âyetin anlamının daha iyi anlaşılması için onun yanındaki âyeti tefsir etmeden geçebilir. Surelerin tefsirinde de benzer durum olabilir. Bundan ötürü nüzul tertibine göre tefsir yazmanın herhangi bir sakıncası yoktur (Derveze, 2000: I, 10).

Abdul Fettâh Ebû Gudde ise konuyla ilgili Derveze'ye gönderdiği fetvada kısaca şöyle demektedir:

Nüzul tertibine göre tefsir yazmanın sakıncalı görülmesi, onun, üzerinde icma edilen ve nesilden nesile tevâtürle gelen mevcut Mushaf tertibine ters düşme endişesinden kaynaklanmaktadır. Nüzul tertibine göre yazılan tefsir, tilavet amaçlı olursa ve Mushaf tertibine alternatif hale gelirse doğru olmaz. Hâlbuki müfessir de okuyucu da böyle bir amaç peşinde değildir. Dolayısıyla bu tarz bir tefsirin yazılmasında herhangi bir sakınca yoktur. Bilindiği gibi konulu tefsirde de sure ve âyetler Mushaf tertibinden farklı olmaktadır. Bu açıdan, nüzul sırasına göre yapılan tefsir de konulu tefsir gibi görülebilir.

Hz Osman döneminde tertib edilen mevcut Mushaf üzerinde ittifak sağlanınca, hem tilâvette hem de yazımda bu tertibe uymak zorunlu olmuştur. Çünkü sahâbe uygulamalarına uyulması gerekli olduğu kabul edilmiştir. Bu hususta açık olan şudur ki tilavet amaçlı yazılan Mushaf'larda bu tertibe bağlı kalmak zorunludur. Ancak âyet ve surelerin tefsir edilmesinde Mushaf tertibine bağlı kalma zorunluluğu yoktur. Bu konuda âlimler ittifak halindedir (Derveze, 2000: I, 9-12).

Beyânu'l-Hak müellifi Mehmet Zeki Duman ise gerek kendisinin gerekse daha önce Muhammed İzzet Derveze'nin yazdığı tefsirde, tertibi tevkîfî olduğu için âyetlerin tertibine hiç dokunulmadan, sadece sureler nüzul tertibine göre ele alındığını belirtmektedir. Surelerin Mushaf içerisindeki tertibini ictihadî gören M. Zeki Duman, farklı zamanlarda indirilmiş olsa bile, tüm müstakil pasajların, surelerin nüzul sırasına göre tefsir edilmesi, "sahâbenin icma ettiği mushafın mevcut tertibini bozmak ve kutsiyetine(!) hâlel getirmek anlamına gelmediğini" ifade etmektedir. Ona göre Kur'an'ın asıl tertibi pasajların ve surelerin indirildiği zaman ve mekânı önceleyen kronolojisine göre olanıdır. Mevcut Mushaf tertibi yapıldığında sahâbe, kronolojik mushaflara sahipti (Duman, 2009: 108).

Yazar, nüzul tertibinde sadece sure tertibinde değişiklik yapıldığını, âyetlerin tertibine hiç dokunulmadığını vurgulamaktadır. Bu sebeple böyle bir tefsir, asla Kur'an'ı tahrif etmek ve bütünselliğine ters düşmek anlamına gelmemektedir. Tefsir edilen metnin, araya giren

açıklamalar sebebiyle, artık tilavet edilen Mushaf olmaktan çıktığını, aksi takdirde, birkaç âyeti veya sureyi tefsir eden bütün âlimlerin çabalarının, Kur'ân'ın bütünlüğüne zarar vermiş anlamına geleceğini hatırlatmaktadır (Duman, 2009: 108).

2. Nüzul Tertibini Esas Alan Belli Başlı Tefsirler

Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması gayesinden hareketle nüzul tertibi esas alınarak hazırlanan tefsirlerin yayımlama tarihi 1960'dan sonraya rastlamaktadır. Sayıca çok olmayan bu eserlerin belli başlı olanlarını kısaca tanıtmakta fayda vardır.

2.1. et-Tefsîru'l-Hadîs Tertîbu's-Süver Hasebe'n-Nüzul

Filistinli çağdaş Kur'ân müfessiri Muhammed İzzet Derveze tarafından telif edilen *et-Tefsîru'l-Hadîs Tertîbu's-Süver Hasebe'n-Nüzul* adlı eser bu çalışmaların ilk örneği kabul edilmektedir (Okumuş, 2009: 44).

Derveze, söz konusu eserinin altyapısını İkinci Dünya Savaşı sırasında Türkiye'de sürgünde iken oluşturmuş ve basımını 1961-1966 yıllarında gerçekleştirebilmiştir (Kahraman, 2016: 52). Tefsirini yazdıktan sonra telif ettiği ve tefsiri için bir mukaddime niteliğinde olan *el-Kur'ânu'l-Mecîd adlı* eseri onun tefsir usulünü ortaya koymaktadır. Bu nedenle bu eserin tamamı, *et-Tefsîru'l-Hadîs* adlı eserinin birinci cildinde Tefsirin Mukaddimesine konulmuştur (Demir, 2006: 26-27).

Derveze tefsirinde Kur'ân'ın ihtiva ettiği Hz. Peygamber'in hayatı ve yaşadığı çevreyle ilgili sahnelere dikkat çekmiş, âyetleri müstakil değil, bağlamlarıyla birlikte tefsir etmeye önem vermiştir. "Kur'ân mesajını anlamının en üstün ve en güvenilir yolu, Kur'ân'ın bir kısmını bir kısmıyla açıklamaktır" ilkesini vurgulayan müfessir, bir kısım âyetleri ilgili başka âyetlerle tefsir etmeyi önemsemiştir. Derveze, Hz. Peygamber'in sünnetiyle tefsire önem verdiği gibi yer yer sahâbe ve tabiîn görüşlerinden de faydalanmıştır. Dil bilgisi tahlilleri ve kelimî tartışmalardan uzak durmaya özen göstermiştir.

Derveze, tefsirinde şu yöntemi takip etmiştir: Surelerin muhtevasında geçen konuları, başlıklar halinde izah etmiş, âyetlerde geçen kavramları, ilk kez geldiği yerde gereksiz uzatmalardan kaçınarak açıklamış, aynı konu tekrar geldiğinde daha önceki açıklamalara atıfta bulunmuştur (Güler, 2018: 51-56).

2.2. Tefsîru Beyâni'l-Meânî

Kur'ân'ı nüzul sırasına göre tefsir eden bir başka âlim de Abdulkadir Molla Hüveys² Ali Gazi el-Furâtî ed-Deyrezurî (ö. 1978) olmuştur. Molla Hüveys, *el-Beyânu'l-Me'ânî* adlı eserinin yazımına 1936'da başladığı için aslında nüzul sırasına göre yapılan ilk tefsir çalışmasıdır. Ne var ki eserinin basımı daha önce gerçekleştirildiğinden Derveze'nin tefsiri bu alanda ilk olma sıfatını taşımaktadır. Molla Hüveys ise tefsirini 1962'de kendi imkânlarıyla Altı cilt hâlinde yayımlayabilmiştir. Onun nüzul sırasını tercih etme sebebi, bu konuda Hz. Ali'nin açmış

² 1880 yılında Suriye'nin doğu kısmında Fırat nehri kenarında yer alan Ânâ beldesinde dünyaya gelen Molla Hüveys, dini eğitim aldıktan sonra Suriye'de muhtelif şehirlerdeki mahkemelerde Hâkim olarak görev yapmıştır. Görevi yanı sıra Kur'ân ilimleri üzerinde araştırmalar yapmış, Hukuk ve Şeriat Fakültesi Öğrencilerine dersler vermiştir. Kürt asıllı ve sûfî eğilimli Molla Hüveys, 1978'de Deyrezur'da vefat etmiştir (Okumuş, 2009: 23-24).

olduğu yolu takip etme düşüncesidir. Müellife göre Hz. Ali, nüzul sırasına göre oluşturduğu Mushaf ile nüzul tarihi, ortamı ve zamanı, nüzulün keyfiyeti ve iniş sebeplerinin daha kolay öğrenilmesini amaçlamıştır. Mollâ Huveyş, nüzul sırası olarak Mısır heyet tertibini esas almıştır (Kahraman, 2016: 54-55).

2.3. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Müretteb

Nüzul sırası esas alınarak hazırlanan diğer bir eser de Hz. Peygamber'in hayatını ve tedrici nüzulün aşamalarını göz önünde bulundurarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini gerçekleştirme iddiasıyla Suriyeli araştırmacı Es'ad Ahmed Alî (ö. 1979) tarafından yazılan *Tefsîru'l-Kur'âni'l Müretteb* olmuştur (Fâris, 2011: 798). Ancak yazar, bu eserinde âyetleri tefsir etmekten ziyade "kolay eğitim metodu" başlığıyla âyetlerden çıkardığı manaları ortaya koymuştur (Fâris, 2011: 794). Yazar, nüzul tertibi olarak Mısır heyet tertibini kullanmıştır (Kahraman; 2016: 64).

2.4. Meâricü't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür

Suriyeli âlim ve mütefekkirlerden Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî³ (ö. 2004) tarafından telif edilen *Meâricü't-Tefekkür ve Dekâikü't-Tedebbür* adlı eser de nüzul sırasını esas alan bir başka tefsir çalışmasıdır. el-Meydânî'nin tefsiri Mekkî sureleri ihtiva etmekte ve on beş ciltten oluşmaktadır. el-Meydânî, Medenî surelerden Bakara suresi'nin tefsirini yazarken vefat etmiştir (Okumuş, 2009: 28; Çalışkan, 2013: 369).

Nüzul sırasına göre eser telif etmedeki amacının, Kur'an'ı öğrenmek olduğunu belirten el-Meydânî, Rabbânî eğitim ve davranış metodu ile teşriî açıdan Kur'an'ın psikolojik eğitim yönünün nasıl olduğuna cevap aramıştır. Surelerin nüzul sırasına göre tefsir yazan el-Meydânî, konulu tefsir özelliği taşıyan eserinde şu usûlü takip etmiştir:

Surenin ana konusunu belirtmekte, farklı anlamları ortaya çıkarmak amacıyla kıraatlerden yararlanmakta, surenin faziletine dair rivâyetleri zikretmektedir. el-Meydânî Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmeye önem vermektedir. Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde konulara yaklaşarak herhangi bir konuda ilgili tüm âyetleri sıralamaktadır. Ayrıca sünnet, sahâbe ve tâbiin sözlerinden de yararlanarak âyetleri yorumlamaktadır. Kur'an tefsirinde tarihsel bağlama önem vermekte, esbâb-ı nüzul rivâyetlerinden yararlanmaktadır. el-Meydânî çağdaş bilimin verilerinden de yararlanarak âyetleri analiz etmektedir (Çalışkan, 2013: 370).

2.5. Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm

İslâm düşünce geleneği üzerine yazdığı pek çok eserle tanınan Faslı mütefekkir Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010), ömrünün sonuna doğru *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı

³ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, ilim ehli bir ailenin çocuğu olarak 1927 yılında Şam'da dünyaya gelmiştir. Küçük yaştan itibaren dini ilimler tahsil eden el-Meydânî 1950'de Ezher Üniversitesi İslam Hukuku Fakültesi'nde yüksek derece ile mezun olmuştur. İki yıl Hindistan'da dini bir eğitim kurumunda idarecilik yapmış, daha sonra Riyâd'a giderek iki yıl İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde, ondan sonra otuz yıla yakın bir süre Mekke Ümmül Kura Üniversitesi'nde ders okutmuştur. Müfessir, 1997'de resmi görevini tamamladıktan sonra tefsir çalışmalarına devam etmiştir. Pek çok telif eseri bulunan el-Meydânî 2004 yılında Şam'da vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz: (Necmettin Çalışkan, 2013:17-68).

eseri kaleme almıştır. Akabinde nüzul sırasına göre bir tefsire ihtiyaç olduğunu düşünerek *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm et-Tefsîru'l-Vâdih Hasebe Tertîbi'n-Nüzul* adlı eserini yazmıştır.

Câbirî, Hz. Peygamber'in hayatı ile Kur'ân'ın inzâli arasındaki uyumun görülebilmesi için sureleri iniş sırasına göre tertip ederek belirli aşamalara ayırmıştır. Bu amaçla, Mekke döneminde inen sureleri altı aşamada, Medine dönemindekileri tek aşamada incelemiştir:

1. Nübüvvet, Rububiyet ve Ulûhiyet
2. Diriliş Hesap ve Kıyamet Sahneleri
3. Şirk Eleştirisi
4. Mekke Dışındaki Kabilelerle İletişim
5. Muhasara ve Habeşitan'a Hicret
6. Muhasara Sonrası ve Hicret Hazırlıkları
7. Hz. Peygamber Medine'de

Câbirî, vahyin nüzul sebebi veya tarihini bildiren rivâyetler ile iniş sırası listesini aktaran rivâyetler arasında çoğunlukla uyum görmediğini belirtmektedir. Kur'ân metninin oluşum sürecini Hz. Muhammed (s.a.v)'in davetinin seyrine uyumluluk esasını çerçevesinde tanıyıp ortaya koymak amacıyla surelerin tertibinde bazı değişikliklerde bulunmuştur (Güler, 2018: 59, 61).

Câbirî, tefsirinde şu metodu kullanmaktadır: Her surenin giriş kısmında surenin ismi, nüzul dönemi, içeriği ve varsa iniş sebebi hakkında bilgi vermiştir. Akabinde sureyi necmlere ayırıp kısa açıklamalarla gerekli bilgi vermiş ve surenin sonunda genel değerlendirmede bulunmuştur (Güler, 2018: 61-64).

Akademik çalışmalarını İslam felsefesi alanında yapan Câbirî, tefsirinde İbn Sina, Fârâbî ve İbn Rüşd gibi filozofların görüşlerine yer vermiş, eleştirel aklı kullanmaktan geri durmamıştır. Tefsirinde yer yer kelimeler ve felsefe alanında yapılmış tartışmaları özetlemiştir. Örneğin Felak suresi'nin sonunda sihir konusu, Nâs suresi'nin sonunda vesvese, Cin suresi'nin sonunda cin ve şeytan, İsrâ suresi'nin sonunda Ruh meselesini incelemiştir. Bu yönüyle *Fehmu'l-Kur'ân* konulu tefsir özelliği de göstermektedir. Ancak muhtasar özellikte olan söz konusu tefsirde tüm âyetler açıklanmamıştır (Güler, 2018: 61-64).

2.6. Beyânu'l-Hak

Ülkemizde de nüzul sırasına göre tefsir çalışmaları, kimi araştırmacıların ilgi alanı olmuştur. Nüzul sırasına göre Türkçe yazılan ilk tefsir ise, Mehmet Zeki Duman (ö. 2013) tarafından kaleme alınan *Beyânu'l-Hak Kur'ân-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri* adlı eser olmuştur.

İmam Gazzâlî (ö.505/1111)'nin, Kur'ân'ın üç katı olanı tefsirdir, fazlası ihtiyaç değildir (Gazzâlî: I, 40). şeklindeki görüşünü dikkate alarak söz konusu eserini üç cilt olarak hazırlayan M. Zeki Duman, tefsirinde gereksiz tartışmalara girmekten ve detay bilgi aktarmaktan kaçınmıştır.

Yazar, eserinde şöyle bir yöntem takip etmemiştir: Surelerin meal ve tefsirini yapmadan önce o surenin tanıtımını yapmaktadır. Surenin Mekkî veya Medenî olduğu, tarihi bağlam/kültürel arka planı ve varsa sebab-i nüzulle ilgili özet bilgi vermektedir. Akabinde

tefsir edeceği pasajların Arapça metnini vermekte, bu metnin bilinmeyen kelimelerini açıklamaktadır. Ayrıca âyetlerin meâlini yapıp gerekli gördüğü âyeti dipnotta tefsir etmektedir. Yazar, genellikle konuyla ilgili âyetleri zikrederek Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri metodunu kullanmaktadır. Ayrıca âyetlerin tefsirinde sahih hadisleri kullanmaya özen göstermektedir (Güler, 2018: 67-76). Vahyin nâzil olduğu şartları dikkate alarak âyetleri evrensel yorumlamaktadır. Zira her âyet/pasaj evrensel olmakla beraber indiği zaman, mekân ve şartların ihtiyacını karşılama özelliğini de taşımaktadır (Duman, 2014: 23).

2.7. Tefsîru'l-Büşrâ

Atilla Fikri Ergun'un hazırladığı *Tefsîru'l-Büşrâ Nüzul Sırasına Göre Kur'an-ı Kerîm Tefsiri* vahyin ilk yıllarında nazil olan yirmi bir sureyi kapsamaktadır. Yazar, Mekke döneminin başlangıç aşamasında nazil olduğu kabul edilen Alak, Kalem, Müzzemmil, Müddessir, Fâtiha, Duhâ, İnşirâh, Tekvîr, A'lâ, Leyl, Fecr, Asr, Kevser, Tekâsür, Mâûn, Kâfirûn, İhlâs, Fîl, Kureyş, Felak, Nâs surelerini incelemiştir (Ergün, 2013: 9). Eserin ilk baskısı 2013 yılında Kibele Yayınları tarafından tek cilt olarak gerçekleştirilmiştir.

Yazar, Kur'an'ın anlaşılacak ve hayata taşınmak maksadıyla indirildiği gerçeğine işaret etmektedir. Dolayısıyla bu amaç gözetildikten sonra resmi Mushaf tertibi ya da nüzul tertibine göre okuma arasında bir fark olmadığını söylemektedir. Ancak nüzul sırasına göre yapılan okuma ile Kur'an'ın cahiliye toplumunda işe nereden başladığını, vahyin nasıl bir seyir izlediğini ve buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in ve ona tabi olanların nasıl bir inşa sürecinden geçtiklerini anlayabilmek açısından önemli olduğunu belirtmektedir (Ergun, 2013: 17).

2.8. Kur'an-ı Kerim Tefsiri

Fahrettin Yıldız'ın hazırladığı *Kur'an-ı Kerim Tefsiri* basımı henüz gerçekleşmemiş bir çalışmadır. Bu çalışmaya İnternet ortamında erişim sağlanabilmektedir.

Yazar, tefsirinde sureleri nüzul sırasına göre ele alır, her surenin girişinde, nüzul zamanı ve içeriği hakkında izahlarda bulunduktan sonra surenin tefsirine geçer. Tefsir kısmında ise öncelikle âyetlerde geçen kavramları açıklamaktadır. Genellikle âyetlerin nüzul şartlarını dikkate alarak evrensel yorumlarda bulunmaktadır. Sonuç kısmında ise âyetlerden çıkarılabilecek bazı ilkeler ortaya koymaktadır.⁴

2.9. Tebyînu'l-Kur'ân

Hakkı Yılmaz'ın hazırladığı *Tebyînu'l-Kur'ân* adlı tefsir on iki ciltten oluşmaktadır. Yılmaz, Mısır heyetinin hazırladığı tertibi esas alarak bu eseri hazırlamıştır.⁵ Yazara göre tefsir ifadesi, Kur'an'ın kapalı ve mübhem olduğunu çağrıştırmaktadır. Bu sebeple, eserini tefsir değil, tebyîn olarak isimlendirmektedir. Ona göre her biri gâyet açık olan Kur'an âyetlerinin ortaya konması tebyîn ile ifade edilmelidir. Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesi için, her bir necmin iniş sırasının belirlenerek surelerin tertibinin de buna göre yapılması gerektiğini düşünmektedir (Kahraman, 2016: 58).

⁴ <http://darulkitab.kuranikerimde.com>

⁵ <https://istekuran.net/sureler>.

2.10. Sözün Gücü İlâhî Vahyin Rehberliği

Musa Şimşekçakan, *Sözün Gücü İlâhî Vahyin Rehberliği* adlı tek ciltlik bu eserde sureleri nüzul sırasına göre tertib ederek tefsir etmiştir. Eserde tefsiri yapılan ilk yirmi iki sure şöyledir: Alak, Kalem, Müzzemmil, Müddessir, Fâtiha, Tebbet, Tekvîr, A'lâ, Leyl, Fecr, Duhâ, İnşirâh, Asr, Âdiyât, Kevser, Tekâsür, Mâûn, Kâfirûn, Fil, Kureyş, Felak, Nâs ve İhlâs.

Yazar, her surenin giriş bölümünde nüzul ortamını yansıtmaya çalışmakta, surenin öncesiyle ilişkisini ortaya koymak için daha önce nâzil olan surelerle ilgili hatırlatmalarda bulunmaktadır. Genel olarak âyetleri ayrı ayrı tefsir etmekte ve sure sonunda "Surenin Anlam Akışı İçinde Bağlamı" başlığıyla surenin anlamını bir bütün olarak vermektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için surenin indiriliş amacına yer vermektedir. Sure tefsirinin "sonuç" kısmında, surenin bağlam ve anlamına ilişkin bir değerlendirme yapmaktadır (Şimşekçakan, 2014: 24-36). Yazar, surelerin sıralanışında Hz. Osman'a atfedilen Mısır heyeti tertibini esas almaktadır.

2.11. Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'ân Gerekçeli Meal-Tefsir

Mustafa İslamoğlu'nun, *Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'ân Gerekçeli Meal-Tefsir* adlı eseri Düşün yayıncılık tarafından tek cilt olarak basılmıştır.

Yazar, surelerin girişinde surenin ismine, iniş zamanına ve konusuna ilişkin bilgi verdikten sonra meâl-tefsire geçmektedir. Meâl-tefsiri, anlam bütünlüğü oluşturacak âyetlerin pasajlar hâlinde verilmesi şeklindedir. Yazar, Hz. Osman'ın nüzul tertibi olarak nitelediği Mısır heyet tertibini esas almakla beraber listede bazı değişiklikler yapmıştır (Kahraman, 2016; 63).

2.12. Kur'ân Yolu İniş Sırasına Göre Anlam ve Tefsiri

Şaban Piriş'in hazırladığı, *Kur'ân Yolu İniş Sırasına Göre Anlam ve Tefsiri* dört ciltten oluşan bu tefsir olup Arz Yayıncılık tarafından basımı gerçekleşmiştir. Yazara göre sureler, Mekke döneminde daha çok inanç ve ilâhî daveti tebliğ mücadelesini, Medine döneminde de yeni oluşmakta olan bir toplumun adım adım şekillenmesini göstermektedir (Kahraman, 2016: 62). Yazar, tefsirinde şöyle bir yöntem takip etmektedir: Sure başında surenin konularını maddeler halinde özetledikten sonra tefsire geçmektedir. Sure sonunda ise o surede geçen emir ve yasakları sıralamaktadır. Böylece ilahi mesajlardan çıkarılması gereken dersleri özetlemektedir.

Kur'ân mesajının daha iyi anlaşılması için surelerin nüzul sırası esas alınarak tefsir edilmesi gerektiğine inananlar bu tarz tefsirin faydalarına da dikkat çekmişlerdir.

3. Nüzul Tertibini Esas Alan Tefsirin Faydaları

Nüzul ortamı ve şartlarını dikkate aldığı için nüzul tertibini esas alan tefsir, Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle bu tarz tefsir, Hz. Peygamber ve sahâbenin yaşadığı çevreyi dikkate alarak Kur'an'ı daha iyi anlamayı hedeflemektedir.

Şüphesiz âyetlerin nüzul şartlarını bilmek ilâhî maksadın anlaşılması ve birtakım fikhî hükümlerin ortaya çıkartılması açısından önem arz etmektedir (Yazıcı, 1987: 117). Ancak işârî ve tasavvufî tefsir ekolleri âyetlerin indiği ortamın şartlarını, yani sebep-i nüzul bilgisini pek önemsememişlerdir (Paçacı, 2006: 128). Böylece bunlar tefsirde geniş yorum imkânı elde etmişlerdir.

Nüzul sırasına göre tefsir çalışmasında öncü olan M. İzzet Derveze, Kur'ân-ı Kerim'i anlamının en iyi yöntemi, onun nüzul sırasına göre tefsir edilmesi olduğunu düşünmektedir. Zira bu yöntem sayesinde nüzul sürecinin dönemleri ve çeşitli merhaleleri daha iyi anlaşılabilen ve Hz. Peygamber'in hayatı aşama aşama izlenebilmektedir. Ayrıca bu yöntemle okuyucu Kur'ân'ın nâzil olduğu ortamı, karşılaştığı şartları, yaşanan ilişkileri ve nüzul sürecinde kullanılan kavramları daha kolay anlayabilir. Böylece Kur'ân'ın indiriliş hikmeti daha net ve berrak ortaya konabilir (Derveze, 2000: I, 9).

Tefsirinde bu yöntemi uygulayarak bir kısım zayıf ve uydurma rivâyetleri kullanmaktan kaçınan Derveze, bazı müfessirlerin yaptığı gibi bu tür rivâyetleri sahih kabul ederek zor duruma düşmekten korunmaya çalışmıştır. Örneğin Felak ve Nâs surelerinin Medenî olduğuna ilişkin rivâyeti, surelerin nüzul zamanıyla uyumlu olmadığı gerekçesiyle reddetmektedir. Derveze'ye göre bu rivâyeti esas alan bazı müfessirler, Lebid b. el-A'sam tarafından Hz. Peygamber'e sihir yapıldığını, bu sihrin onda meydana getirdiği etki nedeniyle Felak suresi'nin indirildiğini kabul etmek zorunda kalmışlardır (Râzî, 1985: 195). Halbuki Felak ve Nâs surelerinin Mekke döneminin ilk yıllarında indirildiğine dair pek çok rivâyet bulunmaktadır. Ayrıca üslûbu ve içeriği de bu surelerin Mekki olduğunu kanıtlamaktadır. Zira bu surelerde sadece sihir ve onun etkisi ile ilgili konulardan söz edilmemektedir. Bununla birlikte Falak suresi'nde karanlıktan, haset yapanlardan ve tüm varlıkların şerrinden; Nâs suresi'nde ise insan ve cinlerin vesvesesinden Allah'a sığınmak gerektiği ifade edilmektedir. Buradan hareketle Derveze, Hz. Peygamber'e sihir yapıldığı ve onun bu sihirden etkilendiğine dair Hz. Aişe'den naklen Buhârî ve Müslim tarafından rivâyet edilen hadis (Buhârî, Bedî'l Halk: 11; Müslim, Selâm: 44) karşısında hayrete düştüğünü belirtmektedir (Derveze, 2000: II, 51-57).

Nüzul sırasına göre yapılan tefsirle Kur'ân-ı Kerim'in daha iyi anlaşıldığını belirten Abdulkadir Molla Hüveysî ise bu yöntem sayesinde okuyucunun Kur'ân'ı daha iyi anlayabileceğini, sebep-i nüzul rivâyetlerinde ve nesh meselesinde görüş ayrılıklarının ortadan kalkacağını söylemektedir (Mollâ Hüveysî, 1962: I, 4).

Abdurrahman Hasan Habenneke (ö. 1978) de nüzul sırasına göre surelerin tefsir edilmesiyle Kur'ân'ın daha iyi anlaşılabilceğini düşünmektedir. Ona göre Kur'ân'ı, tarihsel bağlamı göz önüne alarak ve tedricilik esasına uygun şekilde yorumlama, ancak bu yöntem ile mümkün olabilmektedir (Çalışkan, 2013: 17).

*Fehmu'l-Kur'ân'*ın yazarı çağdaş mütefekkir Muhammed Abid el-Câbirî ise tefsir ile ilgili yayımlanan farklı hacimde çok eser incelediğini, bu eserlerin bir kısmının tefsir kategorisine girebilecek nitelikte olduğunu, bir kısmının ise tefsir sayılacak nitelikte olmadığını belirtmektedir. O da Kur'ân'ı anlama konusunda nüzul sırasına göre yapılan tefsirin daha faydalı olduğu görüşü kabul etmekte ve Şâtibî (ö. 790/1388)'nin *el-Muwâfakât* adlı eserinde geçen şu ifadeleri delil göstermektedir: "Medenî surelerin tam olarak anlaşılabilmesi için

Mekki surelerin üzerine bina edilmesi gerekir. Aynı şekilde Mekki sureler kendi aralarında, Medeni sureler de kendi aralarında nüzul sırasına göre birbirlerinin üzerine bina edilerek anlaşılmalı gerekir. Aksi halde elde edilen anlam doğru olmaz” (Şâtîbî, 1997: IV, 256 vd).

Nüzul tertibine göre tefsir hazırlamanın en önemli yönü Kur’ân’ı tarihi seyriyle beraber anlamaya çalışmaktır. Dolayısıyla Câbirî, Kur’ân’ın, sadece mevcut mushafın iki kapağı arasındaki sayfalardan ibaret görmeyi doğru bulmamaktadır. Zira Kur’ân, vahyin başlangıcından, Hz. Peygamber’in vefatına kadar geçen, yaklaşık yirmi üç yıllık bir sürece yayılmış bir metindir (Câbirî, 2010: I, 10). Bu yüzden Kur’ân’ı tarihi seyriyle beraber anlamak, diğer bir ifade ile Kur’ân’ı siyer ile, siyeri de Kur’ân ile anlamak gerektiğini vurgulamaktadır (Câbirî, 2010: I, 18). Bununla beraber Câbirî, Kur’ân’ın daha iyi anlaşılması için şu hususlara dikkat çekmektedir: Kur’ân’ı anlama sadece âyetlerle ilgili yapılmış pek çok tefsiri ve yorumu okuyup incelemek değildir. Kur’ân metninin bu yorumlardan ayrı tutulması gerekmektedir. Bundan maksat bütün bu yorumları yok saymak da değildir. Yapılan yorumları ait oldukları yere ve zamana ait kılmaktır. Böylece Kur’ân ile daha sağlıklı bir bağ kurmak mümkün olacaktır. Yani Kur’ân’ı doğru anlamının önünde engel oluşturan değişik görüşlere sahip müfessirlerin kitaplarında yer alan bütün ideolojik görüşlerden soyutlanmak gerekir (Câbirî, 2010: I, 10-11).

Mehmet Zeki Duman da, nüzul sırasını esas alan tertibin, daha faydalı olduğu görüşü savunmaktadır. Onun düşüncesinde, nüzul tertibini esas alan tefsir yöntemi eğitim-öğretim açısından daha faydalı görülmektedir. Zira iyice okunup üzerinde tefekkür edilsin, anlamları özümseyerek anlaşılın ve tatbik edilsin diye yaklaşık yirmi üç yılda peyderpey nâzil olan Kur’ân-ı Kerim, eğitim ve öğretim ile insanın değerini ve kalitesini yükseltmeyi ve yeryüzünde medeni ve örnek bir toplum inşa etmeyi amaçlamaktadır (Duman, 2014: I, 21-22).

İlk muhatapları olması yönüyle sahâbenin Kur’ân’ı öğrenme, okuma ve hayatlarına tatbik etme yöntemlerini bilmenin sonraki nesillere örneklik oluşturacaktır. Bu bağlamda Abdullah b. Mesud, Ubey b. Ka’b ve Abdullah b. Ömer gibi sahâbilerin Kur’ân’ı okuma ve anlama hususunda takip ettikleri yöntemlere işaret eden şu rivâyeti zikretmek yerinde olur: “Biz Kur’ân’ı on âyet on âyet halinde okuyup öğrenirdik. Her on âyeti iyice okuyup muhtevasını iyice anlamadıkça ve hayatımızda uygulamadıkça Hz. Peygamber’e gelip yeni bir on âyet almazdık” (Suyuti, trs: II, 468). Mezkûr rivâyetten şu neticeye ulaşmak mümkündür: Kur’ân’ın “tenzîl” yoluyla yani zamana yayılarak bölüm bölüm nâzil olması, onun ezberlenmesini, öğrenilmesini, anlaşılmasını, özümseymesini ve uygulanmasını kolaylaştırmıştır.

Ayrıca Kur’ân’ın bir bütün olarak değil de parça parça indirilmesi, onun inanç esaslarının benimsenmesine, tutum ve davranışlarla ilgili ilkelerin uygulanmasına büyük kolaylık sağlamıştır. Nitekim Mekke döneminde tekrar tekrar inanç esasları, tevhîd akidesi ile ilgili âyetler nâzil olmuştur. Böylece iman esasları zihinlerde iyice yer etmiş, batıl inanışlar kalplerden silinmiştir. Medine’ye hicretle birlikte yeni bir süreç doğrultusunda ibadetlerle ilgili esaslar, bireyleri ve toplumu ilgilendiren başka ilkeler tebliğ edilmiştir. Böylece toplumun, kökleşmiş batıl inançlardan, kalıplaşmış davranışlardan uzaklaşarak iman esaslarını özümseyip davranış haline getirmesi mümkün olmuştur (Kasapoğlu, 2014: 77).

Kısacası Kur’ân’ın, zamana yayılarak bölüm bölüm nâzil olması, onun kolay bir şekilde okunup uygulanmasını kolaylaştırmıştır. Sonuçta da örnek bir toplum meydana gelmiştir.

Dolayısıyla sahabenin, takip ettiği metodun tarihsel olmadığı, günümüz insanının da bu metod ile Kar'an'a yaklaşarak örnek bir toplum haline gelmesi mümkündür.

Kur'an-ı Kerim ile ilk karşılaşmaların (henüz İslâm'a yeni girecek olanlar ve müslüman olup da Kur'an'a aşina olmayanlar), ondan daha iyi faydalanmaları için nüzul tertibine göre yapılan tefsiri takip etmeleri gerekmektedir. Çünkü bu yöntem aşamalı bir eğitim ve öğretim programını öngörmekte ve bu yönüyle de önem arz etmektedir (Duman, 2014: I, 22).

Nüzul sırasına göre Kur'an-ı Kerim incelendiğinde öncelikle inanç ve ahlak konularının anlatıldığı, daha sonra ise dinin helal ve haramlarının ele alındığı görülmektedir. Bu yöntemle, Mekki surelerde öncelenen inanç ve ahlak konuları benimsetildikten sonra Medeni surelerde geçen ahkâm âyetleri benimsetilerek inananların imanı pekiştirilmiş olacaktır. Muhtevaları itibarıyla Mekki surelerin önemli bir eğitim öğretim programı içermesi nedeniyle öncelikle bu surelerin öğrenilip uygulanması gerektiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Böylece bu program ve Hz. Peygamber'in emsalsiz eğitimciliği neticesinde inananların, insani kimlik ve İslami kişilikleri derece derece yükseltilip inşa edilmiştir. Kur'an'ı tebliğ ve tebyinle görevli olan Hz. Peygamber, Kur'an'da geçtiği gibi hak-batıl, iman-küfür, tevhid-şirk, adalet-zulüm, güzel ahlak-rezalet, sevap-ceza, cennet-cehennem gibi konuları sık sık tekrarlamıştır. Bunun neticesinde, şirki red edip tevhidi benimsemiş, hakka bağlı, hukuka saygılı, adalet ilkelerine göre davranan, görev ve sorumluluklarının bilincinde olan, güzel ahlak sahibi fertlerden müteşekkil yepyeni bir toplumun temeli atılmıştır (Duman, 2014: I, 23). Buna ek olarak Hz. Peygamber, Mekki surelerin üzerine bina edilen Medeni sureleri tebliğ edip örnek uygulamaları ile inananların insani kimlik ve İslami kişiliklerini, ortamın ağır şartları ve ahkâm âyetleriyle destekleyerek sağlamlaştırmıştır. Böylece yüce Allah'ın övgüsüne mazhar olan ve insanlığa örnek gösterilen bir toplum (Âl-i İmrân, 3/110; Bakara, 2/143) meydana gelmiştir (Duman, 2014: I, 23).

Bu husus dikkate alındığında şunu ifade etmek mümkündür: Kur'an'la tanışmış, Kur'an hakkındaki bilgileri belli bir seviyede olan kişilerin mushaf tertibini takip etmelerinde bir sakınca yoktur. Ancak Kur'an'la yeni tanışmış ve bilgileri bu seviyede olmayanların ise Kur'an'ın nüzul tertibini esas alan meal/tefsir çalışmalarını okumaları daha yararlı olacaktır (Duman, 2014: I, 23). Zira, cehaletle özdeşleşen bir toplumun içerisinden, insani ilişkileri ve Allah'a karşı sorumluluk bilinci gelişmiş bir neslin meydana gelmesi, Kur'an'ı nüzul tertibine göre bir yöntemle öğrenerek ve uygulayarak mümkün olmuştur. Bu sebeple Mushaf tertibi ancak bu seviyeye ulaşan bir toplum için daha faydalı olurken, çağımız insanından Kur'an'a aşina olmayanları eğitmek, insanlarda belli bir imanî şahsiyet oluşturmak için nüzul tertibini esas alan Kur'an meal/tefsirine ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Nüzul tertibini esas alarak tefsir yazanlardan Mehmet Zeki Duman, konuyla ilgili şu hususu ifade etmektedir: Hz. Ebû Bekir'in cem ettirdiği mevcut Kur'an-ı Kerim'de 114 sure, insani kimlik ve mümin kişilikte örneklik teşkil eden sahâbenin devam etmekte olan hayat tarzını koruyup sürdüreceği biçimde tertip edilmiştir. Söz konusu bu tertip Kur'an ile ilk defa karşılaşacak olanlara göre düzenlenmiş değildir. Bu sebeple kendisi de tefsirinde sure dizilişini, içinde yaşadığımız çağdaki inanan-inanmayan bütün insanların ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak, sahâbenin tebliğ sonunda eriştiği düzeyli hayat tarzını esas alan

Kur'ân tertibine göre değil; onların başlangıçtaki eğitimsiz, öğretimsiz ve bilgisiz durumları göz önünde bulundurularak indirilen kronolojik sıralamaya göre tertip ettiğini söylemektedir. Zira, henüz Kur'ân'a aşina olamamış her okuyucu, Kur'ân'ın nüzul tertibini takip ederek onun eğitim öğretim sürecini başından itibaren aşamalı olarak özümseyecek ve mümin kimlik ve kişiliğini kademeli olarak inşa edecektir. Böylece hakiki imana sahip olarak İslâm'ın hukukî, ahlakî ve sosyal hükümleri yadsımadan uygulamaya hazır hâle gelebilecektir. Çünkü ilim olmadan iman, iman olmadan da ahkâma riâyet olmaz. İlmi olan kişinin insafı, ahlakı ve adaleti yoksa imanı da olamaz, hukuka saygısı da. O hâlde Kur'ân'ı okuyan kişide önce ilim, iman, ahlak ve sorumluluk bilinci oluşmalı, sonra da ondan adâlet ve haklara saygı beklenmelidir (Duman, 2014: I, 23).

Bu metodu önemseyen müfessirlerin nüzul sırasına göre bir tertip ile Kur'ân'ı takip etmedeki ısrarı, eğitimde denenmiş ve başarılar getirmiş bir programı ihtiva etmesi nedeniyledir. Yani Kur'ân, tebliğin ilk gününden itibaren İslâm'a giren herkesi, öncelikle şirk, inkâr, ahlaksızlık, kuralsızlık, zulüm, batıl inançlar vb. yüklerden arındıran; kız çocuklarını diri diri toprağa gömecek kadar vahşi, kadınlara hak tanımayacak, köleleri insan saymayacak derecede gayr-ı insanî anlayıştan uzaklaştıran bir eğitim modeli ortaya koymuştur. Bununla birlikte Kur'an, renk, ırk, cinsiyet, zengin, fakir, güçlü, zayıf farkı gözetmeksizin insana saygı gösteren; tevhid, güzel ahlak ve sorumluluk bilinci gibi âli değerlerle 'insanî' yücelten ve eğitilmiş, kişilik sahibi bireyler yetiştiren mükemmel bir program uygulamıştır. Bu program sonucunda yepyeni bir İslam dünyası, dünya tarihine çağ atlatan Asr-ı Saadet ve Sahâbe-i Kiram ortaya çıkmıştır. Aynı program ve aynı yöntem günümüzde de uygulanmak suretiyle sağlıklı birey ve toplumun meydana gelmesi mümkündür (Duman, 2009: 107).

Mustafa İslamoğlu da Kur'ân'ı okumaktan maksat anlam öncelikli bir okuma olduğu için nüzul tertibine göre okumanın daha evla olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bir hitap veya metin kendi bağlamında daha doğru anlaşılabilir. Zira bir söz kendi bağlamında yanlış anlaşılabilir olmasına sahip olsa da, o söz kendi bağlamından koparılıp anlatıldığında yanlış veya eksik anlaşılması kaçınılmaz olmaktadır. Nüzul tertibine göre Kur'ân okumanın daha faydalı olduğunu düşünen İslamoğlu, bu okuma ile Mushaf tertibine göre okuma arasında bir takım farkların bulunduğu şöyle dikkat çekmektedir:

Nüzul tertibine göre okuma, Kur'ân'ı doğal akışı içerisinde okumadır. Mushaf tertibine göre okumada bu doğallık kısmî olarak kaybolmaktadır. Vahyin yirmi üç yıllık nüzulü sonucunda bir inşa süreci oluştuğunu ancak nüzul tertibine göre bir okuma ile anlaşılabilir. Zira Mushaf tertibi bu konuda bir fikir vermemektedir. Vahiy, ilk muhataplarını bir noktadan ileri bir noktaya taşımayı hedeflemiş ve bu hususta başarılı olmuştur. Bu süreçteki üslûp ve içerikte oluşan değişim, ancak nüzul tertibine göre okuma neticesinde anlaşılabilir. Nüzul tertibinde muhteva ahlak, akaid, ibadet, muamelat şeklinde oluşur. Fakat Mushaf tertibinde bunu görmek zordur. Oysa bu durum Kur'ân okuyucusunun zihin dünyasında dinin öncelik sırasının yanlış oluşmasına sebep olmaktadır. Kur'ân bilgisinde belli bir seviyede olmayan okuyucu sürpriz durumlarla karşılaşabilir ve bu bir terk edişle sonuçlanabilir. Örneğin Mushaf'ın ilk yaprağını çevirip *Şüphesiz, inkâr edenleri uyarırsan da, uyarırsan da, onlar için fark etmez; inanmazlar* (Bakara, 2/6) âyetiyle karşılaşan ve "Öyleyse ben bunu niçin okuyorum ki" diyerek Kur'ân'la arasını ayıran kişiler olmuştur (İslamoğlu, 2014: 46-47).

Kur'ân tertibi üzerinde tartışmalara girmenin müminlere herhangi bir yararı olmadığını söyleyen İslamoğlu, Mushaf tertibinin tüm mü'minlerin ortak kabulüne mazhar olduğu için korunması ve her türlü şaibeden uzak tutulması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, Müslümanların önünde iki tertip seçeneğinin olması zahmet değil, rahmet sayılmalıdır. Bu yüzden "Kur'ân'ı hangi tertibe göre okumalı? Sorusuna cevap mahiyetinde şu söylenebilir: Hayatını 'Mekke ve Medine Dönemi' diye tasnif eden müminlere, Mekke döneminde nüzul, Medine döneminde Mushaf sıralaması tavsiye edilmelidir." (İslamoğlu, 2014: 48).

Nüzul sırasına göre tefsir yapmanın bir takım farklı bakış açılarını geliştireceği, bu yöneme itibar edildiğinde büyük ölçüde toplumsal faydaların görüleceği ifade edilmektedir. Örneğin bir eğitimci, eğitim ilke ve yöntemleri, bir ekonomist yoksullukla mücadele ve gelir paylaşımının dağılımı, bir politikacı farklı grupları bir arada idare etme sanatı hususunda kendince zengin malzeme çıkararak, yorumlama imkânına bu yöntemle daha rahat ulaşabilmektedir. Nüzul sırasına göre hazırlanan tefsirlerde farklı anlayışların ortaya çıkması da bir zenginliktir. Örneğin İzzet Derveze *et-Tefsîru'l-Hadîs*'te görüşlerini daha çok ıslah ekolünden etkilenerek ortaya koyarken; Abdulkadir Molla Hüveys ise *Beyânu'l-Meâni* adlı tefsirinde daha çok tasavvufi bir yöneliş sergilemektedir.

Nüzul sırasına göre tefsir yapmanın Kur'an'ın cahiliye toplumunda işe nereden başladığını, vahyin nasıl bir seyir izlediğini ve buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in ve ona tabi olanların nasıl bir inşa sürecinden geçtiklerini ortaya koymak açısından büyük önem arz etmektedir (Ergün: 2013, 9).

SONUÇ

Kur'an-ı Kerim'in tefsiri Hz. Peygamber döneminde başlamış ve günümüze kadar devam ederek gelmiştir. Kur'an'ın daha iyi anlaşılması amacıyla bu süreçte çeşitli yöntemlerle tefsir yapılmış ve pek çok eser hazırlanmıştır. Ancak nüzul tertibini esas alarak tüm sureleri ihtiva tefsirlerin yazılmaya başlanması Yirminci yüzyılın ortalarına rastlanmaktadır.

Nüzul sırasına göre tefsirlerin yazılmasında oryantalistlerin Kur'ân kronolojisi üzerinde yaptıkları çalışmaların etkisi olmuştur. Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in zihninin bir ürünü olduğunu düşünen çoğu oryantalist bu konuda çalışmalarda bulunmuştur. Müsteşriklerin Kur'ân'ın kronolojik çalışmaları, İslam dünyasında nüzul tertibini esas alan çalışmalara etkisi olmuştur. Ancak asıl etken İslam dünyasındaki gerileme ve Müslüman toplumların sorunlarına çözüm bulma arayışlarıdır. Nüzul sırasını esas alarak ilk tefsir yazan Muhammed İzzet Derveze kabul edilmektedir. O, Kur'an mesajının bu yöntemle daha kolay anlaşılacağını düşüncesindedir. Nüzul tertibine göre Türkçe yazılan ilk tefsir ise, Mehmet Zeki Duman tarafından kaleme alınan *Beyânu'l-Hak* adlı eser olmuştur.

Kur'ân-ı Kerim'in daha iyi anlaşılması için en ideal yöntem nüzul sırasına göre yapılan tefsir yöntemidir. Zira bu yöntem sayesinde nüzul sürecinin dönemleri ve Hz. Peygamber'in hayatı aşama aşama izlenebilir. Ayrıca bu yöntemle okuyucu Kur'ân'ın nâzil olduğu ortamı ve şartları, yaşanan olayları ve nüzul sürecinde kullanılan kavramları daha kolay anlayabilir. Böylece Kur'ân'ın indiriliş hikmeti daha net anlaşılabilir.

Nüzul tertibine göre Kur'ân-ı Kerim incelendiğinde öncelikle inanç ve ahlak konularının, daha sonra ise helal-haram meselelerinin anlatıldığı görülür. Zira bu yöntemle,

Mekkî surelerde öncelenen inanç ve ahlak konuları benimsetilmek istenmiştir. Akabinde Medenî surelerde geçen ahkâma dair ilkeler benimsetilerek müminlerin imanı pekiştirilmiş olacaktır. Dolayısıyla İslami eğitim düzeyleri geri olanların, kronolojik tertibe göre eğitime tabi tutulmaları daha faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

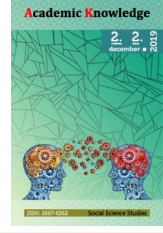
- Abduh, M. ve Rızâ, M. R. (1990). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. Mısır: Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitab.
- Buhârî, M. (h.1311). *el-Câmiu's-Sahîh*, (M. en-Nasır, Thk.). Mısır: Dâru't-Tevkinü'n-Necat.
- Câbirî, M.A. (2014). *Fehmu'l-Kur'ân Nüzul Sırasına Göre Tefsir*. (M. Çoşkun, Terc.). İstanbul: Mana Yayınları.
- Çalışkan, N. (2013). Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ve Tefsiri. Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara.
- Çalışkan, N. (2013). Nüzul Sırasına Göre Yeni Bir Tefsir, Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ve Meâricü't-Tefekkür. *Toplum Bilim Dergisi*, (VII-14), 363-373.
- Derveze, M. İ. (2000.) *et-Tefsîru'l-Hadîs Tertîbu's-Süver Hasebe'n-Nüzul*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Duman, M. Z. (2009). Neden Yeni Bir Tefsir? Beyânu'l-Hak Adlı Eserimizin Özellikleri ve Tefsire Getirdiği Yenilik Hakkında Bir Deneme. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, (II-1), 105-115.
- Duman, M. Z. (2014). *Beyânu'l-Hak Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*. İstanbul: Kayseri Gündem Gazetesi Basımı.
- Editör). *Tefsir El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Fâris, T. M. (2011). *Tefasiru'l-Kur'âni'l-Kerîm Hasebe Tertîbî'n-Nüzul*. Amman: Dâru'l-Feth li'-Dirâsât ve'n-Neşr.
- Geçit, M. S. (2013). *Tefsirde Hz. Ali*, Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Iğdır.
- Gözeler, E. (2009). *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım (1Rebi'ül-Evvel-4Rebi'ül-Evvel Arası)*. Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal. Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- İslamoğlu, M. (2014). *Kur'ân'ı Anlama Yöntemi Tefsir Usulü*, İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- John W. (1977). *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Qxford: Oxford University Press.
- Kahraman, M. Ş. (2016). *Kur'ân'ın Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*. Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Kasapoğlu, A. (2014). Kur'ân'da "Tenzil" Kavramına Eğitim Açısından Bir Yaklaşım. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (sy. 5), 41-84.
- Koçyiğit, H. (2013). Kur'ân'ın Nüzul Sırasına Göre Tefsir Edilmesi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (XII-23), 183-201.
- Mollâ Huveys, A. (1962). *Tefsîru Beyâni'l-Me'ânî*. Dımaşk: Matbaatü't-Terakkî.
- Müslim. (1998). *el-Câmiu's-Sahîh*. Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye.
- Okumuş, M. (2009). *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Öztürk, M. (2016). *Nüzul Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Paçacı, M. (2006). *Kur'ân'a Giriş*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Râzî, F. (1985). *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*. Beyrut: Dâru Fikr.
- Suyûtî, C. (trs). *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: yy.
- Şâtıbî, İ. (1997). *el-Muwafakat fi Usûli'd-Din*. (E.U.Meşhur, Thk.). Huber: Dâru İbn Affân.
- Şimşekçakan, M. (2014). *Sözün Gücü İlahi Vahyin Rehberliği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.

- Türcan, S. (2010). Kur'ân'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? Müzzemmil Suresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (IX-17), 67-100.
- Wansbrough, J. (1977). *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Qxford: Oxford University Press.
- Watt, W. M. (2006). *Kur'ân'a Giriş*. (S. Kalkan, Çev.). Ankara: Ankara Okulu.
- Yazıcı, A. (2011). *Klasik-Modern Yorum Açısından Bilmen ve Ateş Tefsirlerinin Mukayesesi*. Doktora Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Yazır, M. H. (2011). *Hak Dini Kur'ân Dili*. (İ.Karaçam ve bşk, Sad.). İstanbul: Azim Dağıtım (Milliyet gazetesini Basımı).
- Zurkânî, M. A. (1995). *Menâhilu'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. (A. Zümerli, Thk.). Beyrut: Kitabu'l Arabî.

İnternet Kaynakları:

<http://darulkitap.kuranikerimde.com>

<https://istekuran.net/sureler>



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 12.07.2019
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 26.07.2019
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2019
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Autumn

Avrupa Birliği'nin Uluslararası Terörizmle Mücadele Stratejileri*

Arş.Gör. Yasin ÖZTÜRK**

Anahtar Kelimeler:

Avrupa Birliği
Terörizm
Terörle Mücadele
Eylem Planı

ÖZ

Uluslararası terörizm 11 Eylül sonrası tüm dünyanın gündemine girdiği gibi AB (Avrupa Birliği)'de bu gündemi yoğun bir şekilde ele almıştır. Ancak AB'nin uluslararası terörizmle olan mazisi çok daha eskilere dayanmaktadır. Ancak AB için sorunun ciddiyeti ve büyüklüğü Madrid ve Londra saldırıları ile ortaya çıkmıştır. Bu saldırılar sonrası AB, bir terörle mücadele stratejisi oluşturma ihtiyacı hissetmiş ve 2005'de bir eylem planı ortaya konulmuştur. Ancak Suriye krizi ile yeni bir terör dalgası ortaya çıkmış ve 2005'deki bu eylem planının başarısı tartışılmaya başlanmıştır. Öyle ki AB 2014 sonrası çok yoğun terör saldırılarına maruz kalmış ve alışık olmadığı terörizm yöntemlerine hazırlıksız yakalanmıştır. Bu açıdan terörün kaynağı yakın komşuları olan AB hem yasa dışı göçün hem de uluslararası terörün hedefi olmakta ve büyük tehdit algılamaktadır. AB'nin terörizmle mücadelesi kendi içerisinde önemli ölçüde bir ekonomik hareketliliği de oluşturmaktadır. Bu bağlamda bu çalışma 3 bölümden oluşmakta ve Avrupa Birliği'nin terörle mücadele stratejilerini ve başarı düzeyini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

The Strategies of Combating with International Terrorism of European Union

Keywords:

European Union
Terrorism
Combating Terrorism
Action Plan

ABSTRACT

International terrorism has entered the agenda of the whole world after 9/11, and this agenda has been intensively addressed in the EU. However, the EU's outlook on international terrorism based on much earlier ones. However, the seriousness and magnitude of the problem arose with the attacks of Madrid and London for the EU. After these attacks, the EU felt the need to create a strategy to combat terrorism, and an action plan was put forward in 2005. However, a new wave of terrorism has emerged with the Syrian crisis, and the success of this action plan in 2005 has begun to be debated. The EU has been subjected to intense terrorist attacks since 2014 and has been caught unprepared against the methods of terrorism that are unusual. In this respect, the EU, its close neighbor as a source of terrorism, is both a target of illegal immigration and international terrorism and perceives a significant threat. The EU's struggle against terrorism also constitutes a significant economic activity within itself. In this context, this study consists of 3 parts and aims to demonstrate the European Union's strategies for combating terrorism and its success.

*Bu çalışma 17-18 Kasım 2017 tarihleri arasında yapılan International Congress of Management Economy and Policy başlıklı kongrede özet bildiri olarak sunulan çalışmanın genişletilmiş halidir.

** Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, E-posta: yasin.ozturk@gop.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4518-3862>.

Öztürk, Y. (2019). "Avrupa Birliği'nin Uluslararası Terörizmle Mücadele Stratejileri", *Academic Knowledge*, 2(2), 188-199. doi.org/10.5281/zenodo.3596378

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ak> | <mailto:academic.knowledge@yandex.com>

GİRİŞ

Uluslararası terörizm kavramı özellikle 11 Eylül sonrası dönemde sıklıkla kullanılmaya başlanmış, bu durumun temel sebebi ise terörizm ve terör tehditlerinin coğrafi olarak bölgesel nitelikten ulus aşırı bir şekilde bürünmesi olmuştur. Bu bağlamda terörizm sorunu artık bir devletin münhasır sorunu olmaktan öte birçok devletin ortak sorunu ve ortak mücadele noktasında bir ittifak gerekçesi haline gelmiştir.

AB(Avrupa Birliği) özellikle ekonomik merkezli olmak üzere birçok kalemde dünyanın önde gelen devletlerini bünyesinde barındıran, insani yaşama verilerinin en üst düzey olduğu devletlerin üyesi olduğu, uluslararası sistem içerisinde hem caydırıcılığı olan hem de AB üyesi bir devlete yapılacak terör saldırısının yüksek düzeyde ses getireceği bir etki gücüyle uluslararası faaliyet gösteren terör örgütleri için cazip bir merkez olarak ortaya çıkmaktadır. Öyle ki AB ülkeleri, 11 Eylül sonrası dönemde yoğun terör saldırılarına maruz kalmış ve bu durum 2011 Suriye krizi ve küresel bir tehdit olan DAES'in terör saldırıları ile daha da artmıştır. Hem terör saldırılarına maruz kalması hem de ABD'nin uluslararası terörizmle mücadele de devletleri terörle mücadele eden ya da teröre yardım eden şeklinde bir sınıflandırmaya koyması AB'nin bir yandan zaruri olarak diğer yandan da ABD etkisiyle uluslararası terörizmle mücadele stratejileri izlemesini zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda 11 Eylül hem dünyanın geneli için hem de AB için terörizmle mücadele de yeni uygulamaların başlaması için bir milat olmuştur. Bu noktada AB, üyesi olan, aday veya müzakere sürecindeki ülkeler bireysel olarak uluslararası terörizmle mücadele stratejileri yürütürken aynı zamanda AB bir uluslararası örgüt sıfatıyla ortak bir terörizmle mücadele stratejisi geliştirme çabası içerisine girmiştir.

Bu bağlamda bu çalışma, yöntem, hukuki dayanak, strateji ve uygulamaları bağlamında AB'nin uluslararası terörizme yönelik politikalarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Yine bu çalışma AB'nin uyguladığı strateji ve uygulamalar ekseninde AB'nin uluslararası terörizmle mücadeledeki başarı ve eksikliklerini de göstermeyi amaçlamaktadır.

Bu amaçlar ekseninde, çalışmanın birinci bölümünde, AB'nin uluslararası terörizme bakışı, 11 Eylül öncesi ve sonrası ile Suriye krizi sonrası dönemler şeklinde ele alınmış, ikinci bölümde AB'nin kurumsal düzeyle uluslararası terörizmle mücadele için oluşturmuş olduğu hukuki metinler ele ortaya konulmuş, üçüncü bölümde bu hukuksal çerçeve dahilinde AB'nin kurumsal olarak terörle mücadele stratejilerinin teorik zemini gösterilmeye çalışılmış, son bölüm olan dördüncü bölümde ise; AB'nin terörle mücadeledeki uygulamaları ve bu uygulamalardan elde edilen sonuçlar değerlendirilmeye çalışılmıştır.

1. AB'NİN ULUSLARARASI TERÖRİZM YAKLAŞIMLARI

Terörizm kavramı ile ilgili olarak ortaya çıkan en temel sorunlardan bir tanesi ortak bir terörizm tanımı olmaması, bu yüzden ortak bir terör yaklaşımı oluşmaması böylece terörizmle mücadelenin başarılı bir şekilde yürütülememesidir. Bu açıdan bakıldığında sayısız terör tanımı ortaya çıkarken küresel manada kabul gören terör örgütü sayısı çok sınırlı kalmıştır. Bu açıdan AB'nin uluslararası terörizmle mücadelesinin en önemli boyutu da terörizme bakışı ve terörizm algısıdır. AB'nin terör algısının da özellikle 11 Eylül sonrası ve 2011 Suriye krizi ile farklı boyutlara evrildiği ve AB içinde bir dönüşüm yaşadığı açıktır (Casale 2008:51).

1.1 AB'nin Terörizmle Mücadele Geçmişi ve Uygulamaları

AB'nin terörizmle mücadele ve işbirliği konusundaki ilk girişimi 1976'da oluşturulan Trevi olarak adlandırılan yapıya uzanmaktadır. Avrupa Komisyonu nezdinde 12 devlet ile oluşturulan bu yapı, bir organizasyon olarak 1971 ve 1972 tarihlerinde ikili ve çok taraflı devletler arası terörizm gündemli görüşmeleri kendisine ilham kaynağı olarak görmüştür. 1975'de Roma'da gerçekleşen devlet ve hükümet başkanları zirvesinde, İngiltere Dış İşleri Bakanı James Callaghan'ın talebi ve diğer bakanların onayı ile kabul edilen teklif, 20 Haziran 1976'da Lüksemburg'da yasal bir statüye kavuşmuştur (Bunyan 1993:1). Böyle bir ihtiyacın ortaya çıkmasındaki en temel sebep ise, 1972 Münih olimpiyatlarında meydana gelen terör saldırıları olmuştur. Öyle ki küresel terörün Avrupa'daki ilk faaliyetleri 1970'lere dayanmaktadır.

Devam eden süreçte 1977'de Avrupa Konseyi tarafından oluşturulan ve hali hazırda da yürürlükte olan "Terörizmin Önlenmesine Dair Avrupa Sözleşmesi", o döneme kadar yapılmış olan terörizmle mücadele noktasındaki ilk ve en önemli hukuki girişim olarak kabul görmektedir (Özcan, Yardımcı 2005). Bu sözleşmede terörizme yönelik bir tanımlama da bulunulmasa da, md.1'de ifade edilen,

"a) 16 Aralık 1970 tarihinde La Haye'de imzalanan uçakların kanun dışı yollarla ele geçirilmesinin önlenmesine ilişkin Sözleşmenin kapsamına giren suçlar;

b) 23 Eylül 1971 tarihinde Montreal'de imzalanan sivil havacılığın güvenliğine karşı kanun dışı eylemlerin önlenmesine ilişkin Sözleşmenin kapsamına giren suçlar;

c) Diplomatik Ajanlar dahil olmak üzere Uluslararası bir himayeye Terörizmin Önlenmesine Dair Avrupa Sözleşmesi tabi olan şahısların hayat, fiziki bütünlüğü veya hürriyetine bir saldırıyı kapsayan vahim suçlar;

d) Adam kaldırma, rehin alma veya gayri kanuni hürriyeti tehdit eden suçlar;

e) Şahısların hayatı için tehlike teşkil ettiği ölçüde bomba, el bombası, roket, otomatik ateşli silah veya bombalı mektup veya koli kullanmak suretiyle işlenen suçlar;

f) Yukarıda sayılan suçlardan birini işlemeye teşebbüs veya böyle bir suçu işleyen veya işlemeye teşebbüs eden bir şahsın fiiline suç ortağı olarak iştirake ilişkin suçlar; (Terörizmin Önlenmesine Dair Avrupa Sözleşmesi)",

ifadeleri terörizmin sınırlarının çizilmesi açısından önem arz etmektedir. Öyle ki yine md.1'de geçen ifadeye göre bu fiillerin siyasi suç kategorisine de konulması da yasaklanmıştır.

Yine 1977'de "Avrupa Adli Alanı" önerisi sunulmuş, böylece ortak bir adli sistemin inşası istenmiş ancak süreç içerisinde bu teklif uygulamaya dönüşmemiştir. 1985'de Schengen Antlaşması süreci ile birlikte sınır kontrollerinin kalması Birlik içerisinde adli bir iş birliğini zorunlu bir hale getirmiş öyle ki terör faaliyetlerinin yayılması endişesi artmıştır. Devam eden bu endişe ilerleyen süreçte daha kapsamlı bir sözleşme olan 1993 Maastrich Sözleşmesi ile hukuki bir boyuta evrilmiştir. Ancak yine de bu sözleşme de de bir terörizm tanımı yapılmamış fakat terörizm AB'nin 3 sütunlu yapısı içerisinde "Adalet ve İç İşleri Alanlarında İşbirliği" başlığı altında yer alarak (Treaty on European Union :131) terörizmle mücadelenin ortak bir olgu olduğu vurgulanmıştır. Terörizm kavramının geçtiği bölüm K.1 md. 9 (Treaty

on European Union)¹'da geçen terörizm, hukuki olmayan ilaç trafiği ve diğer uluslararası suçlarla mücadele de sınır güvenliği noktasında işbirliği de dahil olmak üzere Avrupa Polis Gücü(Europol) ile ilgili olarak bilgi ve istihbaratın paylaşımı konuları ile ilgili olarak adli bir işbirliği amacı güdülmüştür.

Devam eden süreçte 1995 Madrid zirvesi ve akabinde ortak yayınlanan Deklarasyon ile terörizm ilk kez net bir şekilde tanımlanmış ve AB için bir tanım ortaya konulmuştur. Terörizmin ilk kez bu denli net olarak tanımlanması açısından bu Deklarasyon önem arz etmektedir. Bu bağlamda Terörizm;

- *“AB'ye üye olmayan devletler muaf tutularak, demokrasi, insan haklarının uygulanması, ekonomi ve sosyal gelişmeye tehdit oluşturan,*
- *Köktenci/radikal akımlardan kaynaklı*
- *Uluslararası bir boyutta olan ancak bir devletin kendi kaynakları ile üstesinden gelemeyeceği,*
- *Uluslararası suç örgütü stratejileri ve yöntemlerini kullanan ve geliştiren,*
- *Farklı devletlerdeki hukuki düzenlemeleri kullanarak yasal dokunulmazlık elde etmeye çalışan (Presidency Conclusions 1995),”*

kişi, grup ve eylemler olarak tasnif edilmiştir. Ayrıca terörizmle mücadelenin ortak bir sorumluluk olduğunun da altı çizilmiştir.

1999 Amsterdam Antlaşması ile terörizm konusunda yeni düzenlemeler hayata geçirilmiştir. Bu zirvede de terörizme yönelik alınacak önlemler, iş birliği alanları, Europol merkezli ortak operasyonlarla ilgili olarak bir terörle mücadele stratejileri ortaya konulmuştur (Treaty of Amsterdam).

Genel olarak bakıldığında, terörizmle ilgili düzenlemeleri 1970'lere dayanan AB, bu politikalarını çoğunlukla AB üye ülkeleri ile sınırlandırmıştır. Ancak önceleri daha bölgesel olarak olaya yaklaşan AB 11 Eylül saldırıları ile birlikte küresel bir sorumluluk ve ortaklık fikrini benimsemiştir.

1.2. 11 Eylül Saldırısı ve Suriye Krizi sonrası AB'nin Terörizm Algısı

11 Eylül tarihinde ABD(Amerika Birleşik Devletleri)'de yapılan terör saldırılarının hemen ardından 12 Eylül'de AB, bir deklarasyon ile terör saldırılarını kınamış, ABD halkı ve hükümetinin yanında olduğunu ve ABD ve BM(Birleşmiş Milletler) ile yakın işbirliği içerisinde terörizmle mücadele edileceği taahhüt edilmiştir (Özcan, Yardımcı). Bu bağlamda AB, 13 Haziran 2002'de bir “Çerçeve Karar” almış ve bu kararla doğrudan ilk kez terörist saldırıların tanımı yapılmıştır. Bu kararlar,

- *“Ölümlü sonuçlanan saldırılar,*
- *Kişinin bedensel bütünlüğünü yok edecek saldırılar,*
- *Çocuk kaçırma veya rehin alma,*
- *Hükümet veya kamu binaları, alt yapı, bilgi iletişim sistemleri, taşımacılık faaliyetlerine insan hayatını tehlikeye atacak şekilde yapılacak saldırılar,*
- *Uçak, gemi ve diğer taşıma araçlarını ele geçirme,*

¹ Bkz. Treaty on European Union.

- *Patlayıcı, nükleer, biyolojik, kimyasal silah üretimi, tesis edilmesi, taşınması veya kullanımı ve kimyasal veya biyolojik silahların geliştirilmesi,*
- *Yangın, sel ve patlamaya sebep olacak insan hayatını tehlikeye atan maddelerin salınımı,*
- *Su kaynakları, güç ve diğer doğal kaynaklara insan hayatını tehdit edecek şekilde müdahale etmek (Council Framework Decision 2002)."*

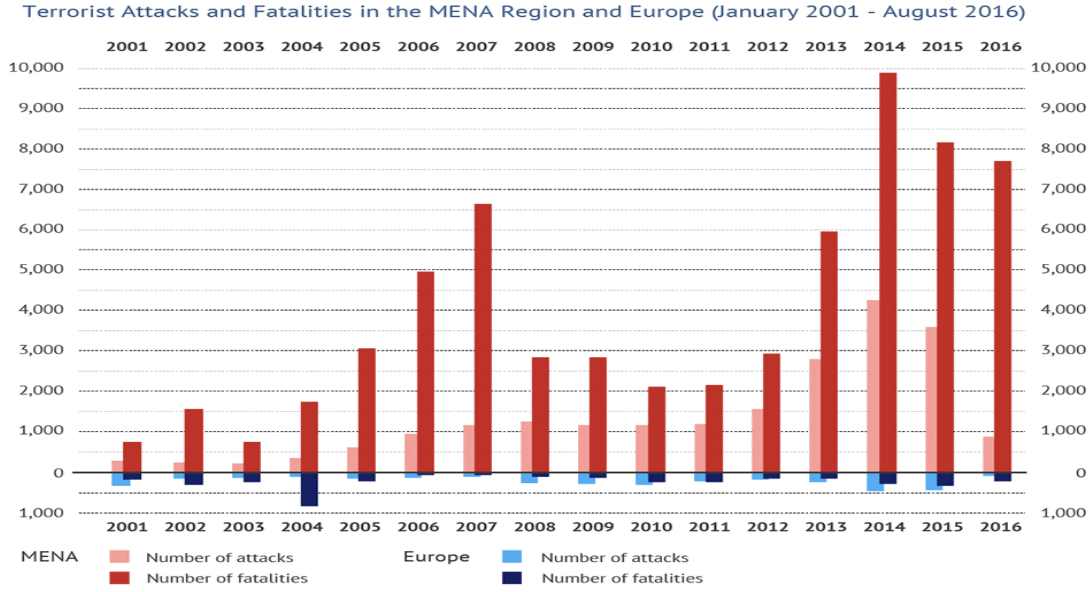
fiilleri terör saldırıları olarak tanımlanmıştır.

Devam eden süreçte 2004 Madrid ve 2005 Londra saldırıları sonrası AB, terörizm kavramına ikame olarak "mega terörizm" kavramını türetmiştir. Bu kavramla birlikte terörizmin çehresinin değiştiği ve yeni bir tip terörizm ile karşı karşıya kalındığı ifade edilmiştir. Bu yeni tür terörizm tanımlanırken, kitle imha silahlarının kullanımı ile dini tutkuların etkin olduğu yıkım faaliyetleri olarak ifadeleri kullanılmıştır. Buna ek olarak, teröristlerin küresel faaliyet yürütebildikleri ve koreografi içerisinde hareket ettikleri söylenmiştir (Casele:51).

Yine 21 Eylül 2001'de başlayıp 2004'de son şeklini alan Terörizmle Mücadelede Avrupa Eylem Planı, başlıklı yeni terörle mücadele stratejisi de 11 Eylül'ün AB için bakışı noktasında önemli bir dönüşümü ifade etmektedir. Suriye krizi ile ortaya çıkan yabancı savaşçı ve DAES konusu ise, AB ülkelerinin hali hazırda en çok sorun yaşadığı mesele olarak ortaya çıkmış böylece terörizm konusu AB için en öncelikli sorun haline gelmiştir. DAES'in bir güç olarak ortaya çıkması AB içerisinde yabancı savaşçıların Suriye'ye gitmesine de sebep olmuştur. Europol'ün verilerine göre Haziran 2014'de 2500 olan Avrupalı yabancı savaşçı sayısı 2015'de 5000'e çıkmıştır. Bu rakamların büyük çoğunluğu radikal gruplara dahil olmuşken %30'luk kısmı Avrupa'ya geri dönmüştür. Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da DAES'in etkin olduğu birçok devletin hedef bölgesi olarak görülen AB, bu açıdan hem iç hem de dış terör faaliyetleri ve tehditleri ile karşı kalmıştır (The European Union's Policies on Counter-Terrorism... 2017).

Bu bağlamda AB için terör birinci tehdit konumuna yükselmiştir. Yabancı savaşçıların geri dönmesi ihtimalinin ortaya çıkması, bu savaşçıların AB içerisinde yeniden örgütlenerek bir terör merkezi oluşturma ihtimalini de doğurmuştur. Bu durum henüz gerçekleşme bile, aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere, Ortadoğu ve Kuzey Afrika ile karşılaştırıldığında oldukça düşük düzeyde olduğu görülen terörist saldırılar, DAES'in küresel bir sorun olmaya başladığı 2014 ve sonrasında AB ülkelerindeki terör faaliyetlerindeki artışın temel nedeni olduğu açıktır. Bu bağlamda AB'nin terörle mücadele stratejileri büyük önem arz etmektedir.

Tablo 1'de de görüldüğü üzere Arap Baharı ile birlikte her ne kadar Avrupa bölgesinde terör saldırıları bir süre azalmış olsa da 2014 itibariyle saldırı ve girişimlerin arttığı görülmektedir. Oran olarak Ortadoğu ile kıyas yapılacak düzeyde olmamakla birlikte etki gücü açısından saldırılar ve girişimler çok ciddi bir biçimde karşılık bulunmasını sağlamıştır.

Tablo 1: MENA Bölgesi ve Avrupa'da Terör Saldırıları ve Ölümler (Ocak 2001-Ağustos 2016)²

2. AB'NİN TERÖRLE MÜCADELE STRATEJİLERİ

AB'nin terörizmle mücadeledeki en önemli kaynak olarak, 30 Kasım 2005'te sunulan "AB'nin Terörizmle Mücadele Stratejisi" başlıklı belge kabul edilmektedir. Özellikle Mart 2004'te Madrid'de meydana gelen terör saldırısı sonrası, BM Adalet ve İçişleri Bakanları bir araya gelerek terörle mücadele eylem planını ortaya koymuşlardır. Bu belgede AB'nin uluslararası terörizmle mücadelesi, diğer devletlerle veya uluslararası ve bölgesel örgütlerle işbirliği ile terörizmin kaynağının ortadan kaldırılması amacıyla yine Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki devletlerle ikili işbirliği kurulacağı ifade edilmiştir. Ancak belgenin en önemli tarafı bir strateji olarak AB'nin yeni politikasını ortaya koymasıdır. Bu bağlamda, bu strateji 4 başlıkta toplanmıştır. Bunlar Önleme, Koruma, Takip ve Karşılık Vermedir³. Bu bağlamda;

Önleme,

Terörizmin gelecek nesillere yayılmasını önlemek amacıyla radikal akımlarla mücadele ve radikal terörist grupların geri kazanımının sağlanması,

Terörizmin haklı gerekçesi olmadığı ancak terör yorumunun az bir kitlede de olsa farklılıklar arz edebileceğinden, terörizmin içine çekebileceği kişilere yönelik, terörizmle mücadele metot, söylem ve mücadelenin tanımlanması,

Terörizmle mücadelede yerel, bölgesel ve ulusal bazda AB üye devletlerine önemli ve bireysel sorumluluklar düşmekte ve AB Komisyonunca desteklenmeleri,

² Bkz. Terrorist Attacks and fatalities in the MENA Region and Europe(January 2011-August 2016) https://chronicle.fanack.com/wp-content/uploads/sites/5/1-Terrorism-attacks_fatalities-1024.jpg (E.T 22. 05. 2017)

³ Bkz. Council of The European Union, The European Union Counter-Terrorism Strategy, 14469/4/05 REV 4, 30 November 2005.

Deniz aşırı ülkelerdeki radikalleşme ile de mücadele edilmesi ve üçüncü dünya ülkeleri ile uluslararası örgütler aracılığı ile işbirliği yapılması,

Önleme başlığı altında genel bir değerlendirme yapılacak olursa, özellikle internetin yanlış kullanımı kaynakları sorun ve tehditlerle ortak mücadele, medya ve iletişim stratejilerinin AB politikaları ile geliştirilmesi, topluluk ve üye devlet yardım programları ile iyi yönetim, demokrasi, eğitim kalitesi ve refahın arttırılmasının sağlanması, birlik içinde ve dışında kültürlerarası diyalogun geliştirilmesi, tartışmalı konularda duygusal olmayan bir terminoloji geliştirilmesi, hedeflenmiştir (The European Union Counter-Terrorism Strategy :9).

Koruma,

Saldırıların etkisini azaltarak veya saldırının sonuçlarını daha az zararlı hale getirmek amacıyla savunma stratejilerinin güçlendirilmesi, özellikle anahtar konular olan sınır ve seyahat güvenliği konusunda AB kurumları ve Avrupa Komisyonu ile yine üye devletlerin de dahil olduğu bir bilgi paylaşım ağı kurulması,

Teröristlerin AB'ye girişinin önlemesi için dış sınırların daha sıkı korunması, bu yolcu ve seyahat bilgilerinin paylaşımı ile sınır güvenliğinin güçlendirilmesi, bölgece AB vatandaşlarının güvenliğinin sağlanması, seyahat güvenliğinin sağlanması için iş birliğinin artması, terör saldırılarının önlenmesi için hava ve deniz limanlarının ve uçakların korumasının arttırılması, bunun için AB hukuki düzenlemelerinin revize edilmesi, benzer şekilde kara ve demir yollarının güvenliğinin arttırılması,

Yer altı sistemlerine yönelik fiziki veya manyetik saldırı ihtimallerinin azaltılması bunun için ortak çalışma programının düzenlenmesi ve öncelikli olarak terör saldırılarının tanımlanması ve önlemler alınması,

Uluslararası örgütler ile seyahat, yasaklanmamış küçük silah ticareti konuların da iş birliği yapılması ve üçüncü dünya ülkelerine koruyu güvenlikle ilgili teknik destek sağlanması,

Koruma başlığı altında genel bir değerlendirme yapılacak olursa, AB pasaportlarının biyometrik sistemle kontrol edilmesi, geliştirilmesi VISA ve Schengen Bilgi Sistemi kurulması, AB'nin dış sınırlarından önleyici koruma sistemi geliştirilmesi, hava, deniz ve kıyı limanlarında ortak güvenlik sistemi uygulanması, önemli alt yapısal koruma konuları ile ilgili olarak tüm tarafların AB ile uyumlu çalışması olarak, özetlenebilir (The European Union Counter-Terrorism Strategy :10-11).

Takip,

Terörist planların yapılacak ortak uygulama ve politikalarla engellenmesi, terörist ağların ortadan kaldırılması böylece terör faaliyetlerinin durdurulması, terör saldırılarında kullanılacak malzemelere ulaşımın önlenmesi ve teröristlerin uluslararası insancıl hukuk ekseninde yargılanması,

La Haye Programına göre üye devletler kendi güvenliklerini sağlarken Birliğin güvenliğini de sağlamak durumundadırlar, Birlik'te buna karşılık üye devletlerle hem işbirliği yapması hem de destek sağlaması,

Tehdidin tanımına yönelik ortak bir tanım geliştirilmesi ve böylece ortak bir politika üretilmesi, ulusal güvenlik ve istihbarat birimleri ile EUROPOL aracılığı ile ortak bir AB politikası üretilmesi,

Avrupa Tutuklama Emri gibi belgeler ve uygulamalar teröristlerin takibi ve incelemesi için önem arz etmektedir, hukuki metinlerin karşılıklı olarak tanınması ve geliştirilmesi böylece AB içerisindeki herhangi bir devletin bir teröristin tespitini kolaylıkla yapabilmesi mümkündür. Yine AB üye devletleri Europol ve Eurojust ile ilgili olarak ortak politikalar üretmeli ve işbirliği geliştirilmesi ve tüm üye devletlerin terör tehdidine karşı mevcut hukuki ve uygulamadaki normları eksiksiz uygulanması amaçlanmıştır.

Terör örgütlerinin faaliyetlerini doğrudan silah veya patlayıcı ile yapmasının yanı sıra yanlış bilgi, belgelerle seyahat ve ikametgahlarını saklayabilmelerinde dolayı, telekomünikasyon verisi konularında önlemlerin alınması ve internetin kullanımı ile terör faaliyetlerinin yayılmasının önlenmesi,

Terör örgütlerinin kaynağı çoğunlukla AB dışında bulunmaktadır. Bu yüzden Takip, başlığının önemli kısmı BM veya diğer uluslararası örgütlerle iş birliğinden geçmektedir. Bu yüzden AB dışındaki örgüt ve devletlerle ortak politikalar üretilmesi önem arz etmektedir,

Takip, başlığı ile ilgili genel olarak, üye devletlerin hukuki alt yapılarının terörle mücadele ile ilgili olarak güçlendirilmesi, Europol ve Eurojust ile ortak çalışmalar yürütülmesi ve ortak tehdit tanımı ve politikaları oluşturulması, Avrupa Tutuklama Emri gibi belgeleri tanıyarak ortak hukuki yapı uygulanması, uluslararası antlaşmalar ve sözleşmelerde geçen yöntemlerin tam olarak uygulanması, üçüncü dünya ülkelerine teknik destek sağlanarak terörizmle mücadelelerinin sağlanması olarak ifade edilebilir (The European Union Counter-Terrorism Strategy :13-14).

Cevap,

Terörizmle mücadele de terör saldırılarının sıfır seviyesine indirmenin imkansız olduğu kabul edilmektedir ancak mümkün olan en düşük düzeye indirmek amacıyla AB'nin mevcut kurumları olan Sivil Koruma Mekanizması gibi yapıların etkin kullanılması önem arz etmektedir,

Herhangi bir terör saldırısı meydana geldiğinde bilgi ve istihbarat paylaşımı yapılması ve kolektif önlemlerin alınması önem arz etmektedir, böylece ortak tecrübelerin oluşması ve tedbirlerin alınması sağlanabilmektedir,

Terörizmden mağdur olan kişi ve yakınlarına yardım, tazminat gibi desteklerin verilmesi terörizme ulusal ve Avrupa düzeyindeki bir ceza olabilecektir. Bununla ilgili ulusal hukuki düzenlemeler ve dernekleşme faaliyetlerinin yapılması ve Avrupa Komisyonu nezdinde bu yardımların artırılması,

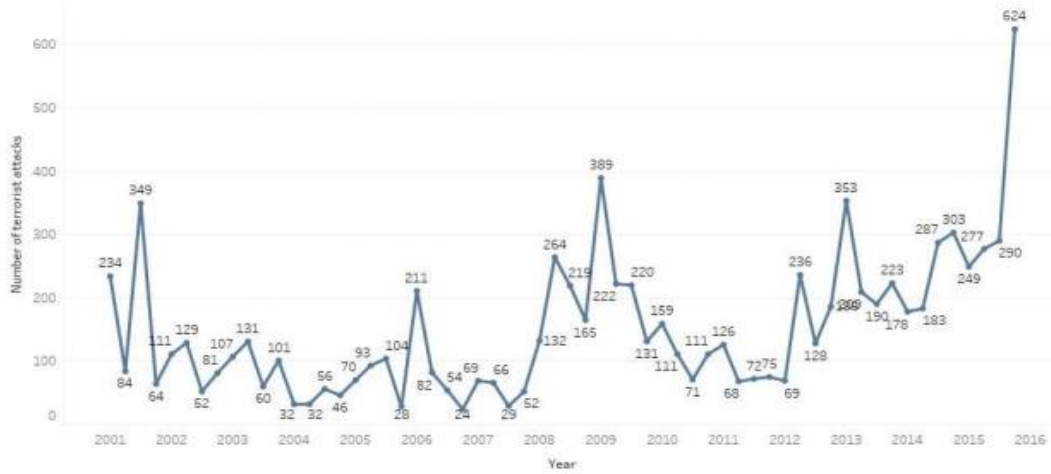
Uluslararası olarak, üçüncü dünya ülkelerindeki AB vatandaşları, sivil ve askeri kurumlara yönelik olarak AB krizle mücadele operasyonları çerçevesinde yardım ve destek verilmesi, benzer şekilde uluslararası örgütler ve BM ile iş birliği içinde bu yardımlarında yapılması, son olarak ise; AB'nin terörizmden zarar gören üçüncü dünya ülkelerine teknolojik destek vermesi, genel olarak AB'nin terörle mücadeledeki Cevap stratejilerini oluşturmaktadır (The European Union Counter-Terrorism Strategy :15-16).

3. AB'NİN TERÖRLE MÜCADELE STRATEJİLERİ VE UYGULAMALAR

AB'nin uluslararası terörizmle mücadelesi 1970'lere kadar dayansa da bu konudaki en radikal dönüşüm 11 Eylül sonrası olmuş ve devamında ise Madrid ve Londra saldırıları yeni bir mücadele stratejisinin önemini ve gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda hazırlıkları 2005'te tamamlanan ve onaylanan AB Terörle Mücadele konsepti önemli ölçüde hayata geçirilmiştir. 2004 Madrid ve 2005 Londra saldırıları ortak mücadele konseptinin hayata geçirilmesi için bir teşvik niteliği kazanmış, özellikle 2014 sonrası ortaya çıkan öncelikle DAESH merkezli radikal terör saldırıları bu tarihten sonra terörle mücadele konseptinin uygulanması ve girişimleri büyük oranda artmıştır.

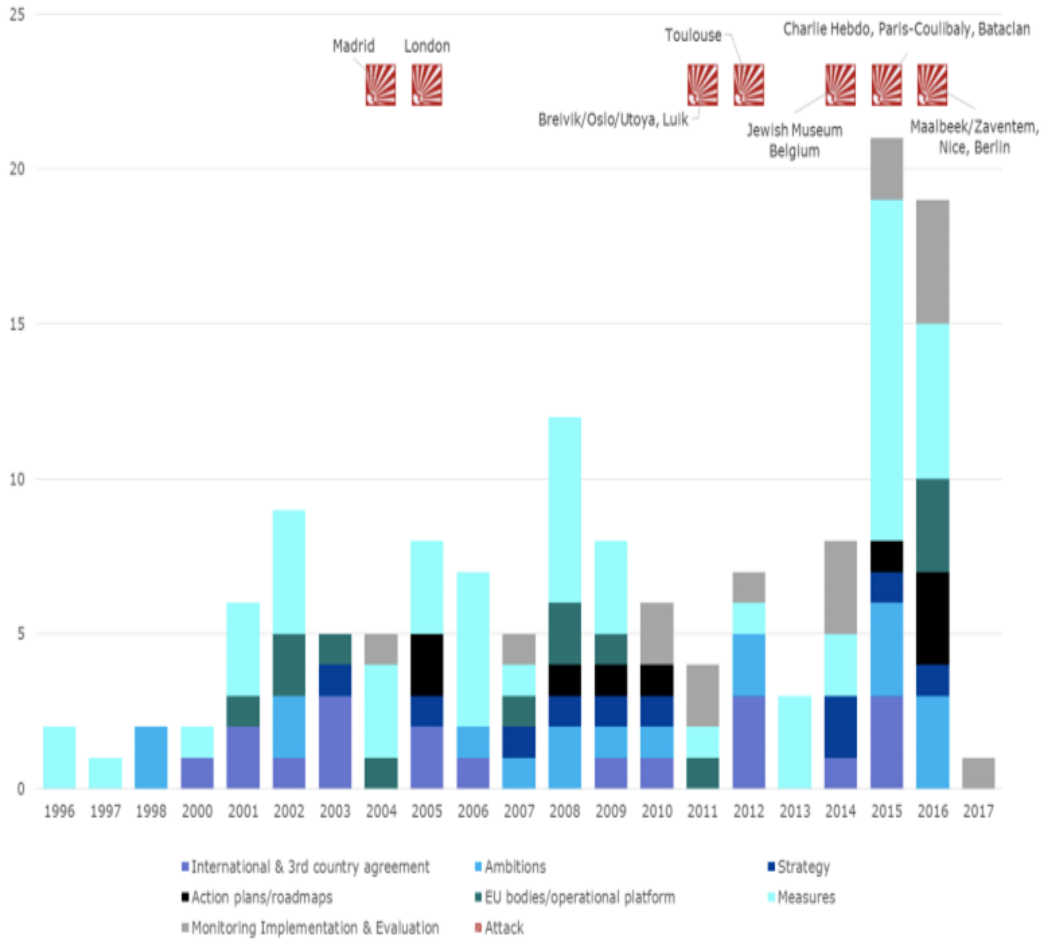
AB bu noktada uluslararası terörizmi 3 farklı boyutta düşünmüş ve 11 Eylül saldırılarını dış uluslararası terör tehdidi, Madrid ve Londra saldırılarını iç uluslararası tehdit, 2014 sonrası DAESH kaynaklı uluslararası terör tehdidini ise yakın kırılğan çevreden gelen tehdit olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda 2005 terörle mücadele eylem planı özellikle 11 Eylül sonrası daha yoğun uygulanmaya başlanmış ve 2011'de Suriye krizi ile başlayan ve 2014 sonrası büyük artış gösteren DAESH ve diğer radikal terör örgütleri kaynaklı saldırılar sonrasında daha yoğun bir şekilde uygulanmaya başlanmıştır. Bu duruma temel sebep ise aşağıdaki Tablo 2'de görüldüğü üzere, 2014 sonrası dönemde terör saldırılarının yoğun bir artış göstermesi olarak yorumlanabilir.

Tablo 2: AB'de 2001-2016 arası yapılan terör saldırıları⁴



Tablo 2 ekseninde AB'nin terörle mücadele stratejileri ele alındığında Tablo 3'teki oran ve rakamların özellikle terör saldırılarının yoğunlaştığı dönemler olan 2004-2005 ve 2013 sonrası doğru orantılı olarak artması terörizmle mücadelenin AB'ye etkisinin boyutunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda AB'nin terörle mücadele stratejisi bir bütünlük arz etse de özellikle terör saldırıları meydana geldikten sonra bir reaksiyon sonucu daha yoğun olarak uygulanmaktadır.

⁴ Bkz. The European Union's Policies on Counter-Terrorism Relevance, Coherence and Effectiveness, ss. 39.

Tablo 3: 1996-2017 arası yıllarda kabul edilen, strateji, eylem planları ve önlemler⁵

Tablo 3 ekseninde AB'nin terörle mücadele yöntemlerini incelersek, öncelikle 2001'e kadar olan süreçte yüksek oranda önlem merkezli politikalar izlediği görülmektedir. 11 Eylül sonrası ise yalnızca önlem alma politikalarının yanı sıra AB kurumları merkezli ve kolektif iş birliği şeklinde faaliyetlerin de terörle mücadele kapsamına girdiği görülmektedir.

Yine buna ek olarak, 2005 AB terörle mücadele strateji belgesinde de vurgulandığı üzere, Üçüncü Dünya ülkeleri ile iş birliği yaparak terörün çıkış noktasından itibaren mücadele etme stratejisi de izlenmiştir. 2005 sonrası dönemde ise; önlem sayılarında önemli artış görülmekte ancak tüm bu terörle mücadele stratejilerinin radikal bir oranda arttığı ve hemen tüm stratejilerin kullanıldığı dönem, 2015 ve sonrası olmuştur. Bu dönemde AB içerisinde meydana gelen büyük çaplı terör saldırıları AB'nin terörle mücadele uygulamalarında önemli artış meydana getirmiştir.

AB yukarı da anlatılan bu terörle mücadele stratejilerini eyleme dönüştürmek amacıyla da çeşitli kurumsal yapılar oluşturmuştur. Bu bağlamda özellikle Europol, 1998'de resmi olarak oluşturulmuş ve AB üye ülkeleri arasında terörizmle mücadele, uluslararası

⁵ Bkz., The European Union's Policies on Counter-Terrorism Relevance, Coherence and Effectiveness, ss.31.

uyuşturucu ve yasa dışı para trafiği, organize dolandırıcılık gibi suçlarla ortak mücadele amacıyla oluşturulmuştur(About Europol).

Bir diğer ortak kurum olarak Eurojust, AB üye ülkeleri arasında ortak bir yargısal mekanizmayı ifade etmektedir. Görev alanına giren konularda AB üye ülkelerinden yargıç, savcı ve polislerden oluşan yapısıyla, uluslararası terörizm, uyuşturucu trafiği, insan kaçakçılığı, kara para gibi konularda kolluk ve yargılama görevini ifa etmektedir(Eurojust).

Uluslararası terörizmle mücadele amacıyla spesifik olarak kurulan bir diğer kurumda AB Terörle Mücadele Koordinatörlüğüdür. 11 Mart 2004'de kurulan bu özel birimin görevleri, AB Konseyinin terörle mücadelede koordinasyonunu sağlamak, terörle mücadele konusunda proje ve politika üretmek, terörle mücadele konusunda AB ile üçüncü dünya ülkeleri arasındaki bağlantıyı kurmak olarak tanımlanmıştır(Counter-Terrorism Coordinator).

Bir diğer kurum ise, 2002'de kurulan ve 2012'ye kadar AB Durum Merkezi olarak görev yapan AB İstihbarat Analiz Merkezi de, AB üye ülkeleri arasında istihbarat ve güvenlik konularında paylaşımda bulunmak, AB karar alma organlarına güvenlik temalı raporlar sunmak, AB Komisyon ve Konsey başkanlarına dış ilişkiler konusunda destek ve yardımda bulunmak şeklinde tanımlanmıştır. Özellikle önleyici bir pozisyonda bulunmasıyla terörizmin önlenmesi konusunda önem arz etmektedir(Factsheet on EU Intelligence Analyses Center).

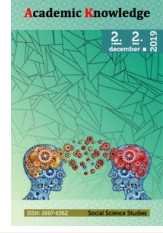
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

AB için terörle mücadele konusu uzunca bir geçmişe dayansa da, kurumsal bir strateji ile terörle mücadelenin sürdürülmesi konusu 11 Eylül sonrasında ortaya çıkmıştır. 11 Eylül saldırıları AB için dış bir terör hadisesi olarak görülmemiş öyle ki 2004 ve 2005'te meydana gelen Madrid ve Londra saldırıları ile bu tespitin doğruluğu tescillenmiş ve AB'nin uluslararası terörün öncelikli hedeflerinden biri olduğu açıkça görülmüştür. Bu durum AB için kapsayıcı bir terörle mücadele strateji geliştirilmesini bir zorunluluk haline getirmiştir. Bu zorunluluk sonucu 2005'te 4 temel başlıktan oluşan bir eylem planı oluşturulmuştur. Önleme, Koruma, Takip ve Cevap başlıkları altında tüm üye ülkelerin dahil olduğu bir program çizilmiştir. Ancak 2014 sonrası Suriye krizi ve yasa dışı göçmen akışının artmasıyla birlikte AB, yeni bir terör dalgası içerisine girmiş ve bu süreç AB'nin tarihinde en çok terör hadisesiyle karşı karşıya kaldığı dönem olmuştur. Öyle ki AB'nin hemen her noktasında tipik olmayan terör saldırıları ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda sınır güvenliği, ortak pasaport sistemi gibi tedbirler alınsa da terör hadiselerinin önüne geçilememektedir. AB kendisine yönelik terör saldırıları ve bölgeye kaçak girişi önlemek açısından birçok tedbir olsa da göçmen akınına engel olamamakta bu durum aynı zamanda terör tehditlerini arttırmaktadır. Bu sorunun çözümüne yönelik olarak Balkan ülkeleri ve Türkiye ile geri kabul anlaşmaları imzalayarak göçmen akınına durdurma çabası içine de girmiştir. Ancak AB için sorunun çözümü olarak yine Ortadoğu'daki göç dalgasının ve istikrarsız ortamın ortadan kalkması görülmektedir. AB içerisinde ve sınırlardaki önlemler her ne kadar saldırıları ve girişimleri önlese de tamamen ortadan kaldıramamaktadır. Bu açıdan AB'nin küresel terörün oluşmasını sağlayan tüm oluşumlar ve durumlarla mücadele için uluslararası girişimler de bulunması zarurettir.

KAYNAKÇA

- About Europol, <https://www.europol.europa.eu/about-europol> (E.T 22. 05. 2017)
- Bunyan, Tony, "Trevi", Europol and the European state, <http://www.statewatch.org/news/handbook-trevi.pdf> (E.T 22. 05. 2017)
- Casale, D., (2008), "EU Institutional and Legal Counter-terrorism Framework", *Defence Against Terrorism Review*, Vol. 1, No. 1, Spring.
- Council Framework Decision of 13 June 2002 on combating terrorism (2002/475/JHA),
- Council of The European Union, (2005). The European Union Counter-Terrorism Strategy, 14469/4/05 REV 4, 30 November.
- Counter-Terrorism Coordinator <http://www.consilium.europa.eu/en/policies/fight-against-terrorism/counter-terrorism-coordinator/> (E.T 22. 05. 2017)
- Eurojust, Backround <http://www.eurojust.europa.eu/about/background/Pages/mission-tasks.aspx> (E.T 22. 05. 2017)
- Factsheet on EU Intelligence Analyses Center (INTCEN) <http://eu-un.europa.eu/factsheet-on-eu-intelligence-analyses-center-intcen/> (E.T 10. 05. 2017)
- http://eur-lex.europa.eu/legal-content/SK/ALL/?uri=uriserv:OJ.L_.2002.164.01.0003.01.ENG (E.T 15. 05. 2017)
- Madrid European Council, 15 and 16 December 1995, Presidency Conclusions, http://www.europarl.europa.eu/summits/mad2_en.htm (E.T 12. 05. 2017)
- Özcan, M., Yardımcı, S., "Avrupa Birliği ve Küresel Terörizmle Mücadele", <http://www.e-akademi.org/makaleler/mozcan-1.htm> (E.T 13. 05. 2017)
- Terörizmin Önlenmesine Dair Avrupa Sözleşmesi, <https://www.ombudsman.gov.tr/contents/files/939a10--Terorizmin-Onlenmesine-Dair-Avrupa-Sozlesmesi.pdf> (E.T 14. 04. 2017)
- Terrorist Attacks and fatalities in the MENA Region and Europe (January 2011-August 2016) https://chronicle.fanack.com/wp-content/uploads/sites/5/1-Terrorism-attacks_fatalities-1024.jpg (E.T 22. 05. 2017)
- The European Union's Policies on Counter-Terrorism Relevance, Coherence and Effectiveness, [http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2017/583124/IPOL_STU\(2017\)583124_EN.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2017/583124/IPOL_STU(2017)583124_EN.pdf) (E.T 22. 05. 2017)
- Treaty of Amsterdam Amendint The Treaty of European Union The Treaties Establishing The European Communities and Certain Related Acts, <http://www.europarl.europa.eu/topics/treaty/pdf/amst-en.pdf> (E.T 22. 05. 2017)
- Treaty on European Union, https://europa.eu/european-union/sites/europa.eu/files/docs/body/treaty_on_european_union_en.pdf, ss. 131. (E.T 17. 05. 2017)

Academic Knowledge 2 (2), 200-206.



Makalenin Türü/ Article Type : Kitap Tanıtımı/ Book Review
Geliş Tarihi/ Date Received : 08.12.2019
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 30.12.2019
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2019
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Autumn

et-Teşeyyü' ve'ş-Şîa, Ahmed el-Kesrevî, b.y., 1. Baskı, 1409h, 155s.

Dr. Yusuf OKTAN*

İslam medeniyeti bünyesinde birçok farklı düşünce sistemini barındırmaktadır. Bu durum İslâm medeniyetinin zamansal ve mekânsal genişliğinin bir göstergesidir. Bununla birlikte özellikle itikadî farklılıklar toplumlarda ya da daha küçük yapılarda çeşitli sorunlara neden olabilmektedir. İslam dininin çoğunluğunu oluşturan Ehl-i Sünnet mezhebinden genel olarak hilafet ve imamet söylemiyle ayrılan, kaynak ve kutsalları buna göre şekillenen ve günümüz İran'ının resmi mezhebi olarak kabul edilen Şiilik, tarih boyunca birçok tenkide maruz kalmıştır. Bu tenkitlerden çoğu Ehl-i Sünnet tarafından gelirken, özellikle Şii mezhebi içinden yapılan tenkitler dikkat çekmektedir. Zira bu ortamda doğan, bu mezhep tarafından şekillenen sosyo-politik fikriyatın içinde yetişen kişilerin tenkitleri bir devrimin küçük kıvılcımları mesabesindedir. Bu durum doğal olarak baskın fikriyatın dikkatini ve dolayısıyla tepkisini çekecektir. Şiiliğin baskın olduğu İran'da ortaya çıkan bu kıvılcımlardan biri de Ahmet Kesrevî'dir.

Ahmet Mîr Kâsım b. Mîr Ahmet el-Kesrevî Tebriz de doğmuş, Eğitimini Tebriz'de tamamlamıştır. 1910'da molla olmuş, ardından Adalet bakanlığında çalışmaya başlamış ve mahkemelerde hâkim olarak görevlerde bulunmuştur. Adalet bakanlığındaki dört müfettişten biri olmuş, Tahran'da başsavcılığa kadar yükselmiştir. Şah'ın aleyhine açılan bir davada şah aleyhine oy kullanıp, davacıları savunmasından dolayı 1929 yılında adalet bakanlığından ihraç edilmiştir. Tahran Üniversitesi'nde başladığı tarih hocalığı görevini 1934'te bırakmıştır. Ülkenin siyasi ve eğitim sorunlarına odaklanarak politik ve toplumsal sorunları ele alan yazılar yazmıştır. Bu minval üzere Peyman ve Perçem adlı dergileri yayına hazırlamıştır. Yazıları özellikle gençler arasında yayılmış, İran dışında da ilgiyle takip edilmiştir. Kuveytli gençlerin kendisinden talep etmesi üzerine Şiiliğin oluşumu ve günümüze kadar tarihi sürecini ele alan "et-Teşeyyü' ve'ş-Şîa" kitabını telif etmiştir. Eserlerinde Şiiliği eleştirerek bu inanç sistemindeki önemli şahıs ve kitapları ağır bir şekilde tenkit etmiştir. İmâmiyye Şîası'nda önemli yeri olan hadis kitaplarını ve masum kabul edilen imamların rivayetlerini mevcut fitne ve sorunların kaynağı olarak kabul etmiştir. Bu sert çıkışlar Şii ulemanın tepkisine neden olmuş; Humeyni bir açıklamasında kendisini kınadığını söylemiştir. Nefes ilmi havzasında yetişmiş ve Şah'ı destekleyen politikacıları öldürmekle ün salmış İslam fedailerini (Fidâiyyân-ı İslâm) örgütünün kurucusu Mücteba Mirluhi (Nevvab

* Dr. Yusuf OKTAN, E-posta: oktanyusuf@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9196-8919>.

Oktan, Y. (2019). "et-Teşeyyü' ve'ş-Şîa, Ahmed el-Kesrevî, b.y.", *Academic Knowledge*, 2(2), 200-206. doi.org/10.5281/zenodo.3596380

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımcı tarafından taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ak> | <mailto:academic.knowledge@yandex.com>

Safevi), Ebu Kasım el-Hu'î ve hocası Seyyid Hüseyin el-Kummi'den Ahmed Kesrevî'nin mürted olduğu fetvasını almış, daha sonra Kesrevî 1946'da bir suikastle öldürülmüştür.

Et-Teşeyyü' ve 'ş-Şîa kitabını üç ana bölümden oluşturan müellif¹; ilk kısımda Şiiliğin tarihi ve ortaya çıkışını, ikinci bölümde mehdiliğin tarihi ve ortaya çıkışını, üçüncü kısımda ise Şiilik ve mehdilik inancının birbirine karışmasından sonraki dönemi ele alır. İlk bölümde imamet akidesini aklî olarak çürütmeye çalışır, bu konuda gelen rivayetlerin batıl; ayetlerin ise te'vîl edildiğini savunur. İkinci kısımda ise, Şiiliğin barındırmış olduğu ve imamlara atfedilen harikulade özelliklerin batıl olduğunu temellendirmeye çalışır. Son kısımda ise; küçük gaybet dönemindeki nâiblik kurumunu ele alarak, Şiiliğin zaman içinde nasıl şekillendiği ve sonraki dönemde taraftarlarının hayatında ne derece menfi inanç, davranış ve kültüre sebep olduğu hususunda örnekler verir.

Hz. peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonraki halife seçiminde tarihi olaylardan delil getirerek Ensâr ve Muhâcirin toplanarak Hz.Ebubekir'i halife seçtiğinden örnek verir (s.22). Lakin buradaki istidlallerin Sünnî kaynaklarda sübutlarında sorunların olmasının yanında, daha çok İmamî Şîası kaynaklarında gelmiştir. Hz. Ebubekir'in "beni azledin, zira en hayırlınız değilim" dediğini, bunu üzerine Hz. Ali'nin "ne seni azlederiz ne de bırakmana izin veririz" dediğini aktarır. Bu haber hem sıhatten problemlidir hem de rivayet orijinal haliyle İmamî kaynaklarda "Ali aranızdayken ben en hayırlınız değilim" şeklinde gelmektedir. Yani bu rivayet aslında Şiiler tarafından Sünnilerin aleyhine kullanılmaktadır. Hz. Ömer döneminde, Hz. Ali, kızı Ümmü Gülsüm'ü Hz. Ömer ile evlendirdiğini ve Hz. Ömer'in Hz. Ali'ye hürmet gösterdiğini hatta hususi bir meselede söylenmiş ve sıhatten tartışmalı olan "eğer Ali olmasaydı Ömer helak olurdu" şeklinde ki rivayeti zikreder.

Daha sonraki hilafet tartışmalarını verirken Hz. Osman'ın idarede zayıf olan akrabalarını yönetimde görevlendirdiğini, bu kişilerin yönetimde adaletten saptığını ve durumun Müslümanların öfkesine sebep olduğundan bahseder (s.25). Hz. Ali hilafete gelince Muaviye'ye gönderdiği ve ilk üç halifeye tabi olan Ensâr ve Muhâcirin kendisine tabi olduğu içerikli mektubunu serdedir. Lakin bu mektup İmâmiyye Şîası kaynaklarından Hz. Ali'ye nispet edilen Nehcu'l-Belâğ'a'da ve daha sonrasında gene bu mezhebin önemli kaynaklarından olan Meclis'in Bihâru'l-Envâr'ında geçmektedir.

Ümeyyeoğulları ile Abbasoğulları arasındaki çekişmeyi ele alan Kesrevî, Abbasoğulları ile Hz. Peygamber'in soyundan gelenleri ayırmakta ikincisine aleviler demektedir. Alevilerin insanlar nazarında daha saygın olmalarına rağmen, kendi aralarında ihtilafli oldukları buna karşın Abbasoğulları'nın ihtilaftan uzak, birlikte hareket ettiklerini söyler (s.43). Kesrevî'nin ashaba karşı kullandığı dil zaman zaman serttir. Öyle ki, Muaviye'nin ilk halifelerin yolundan yüz çevirdiğini ve Hz. Peygamber'in birçok sahabesini öldürdüğünden bahseder. Hatta daha da ileri giderek onun gerçekte Hz. Peygamber'e inanmadığını, zorla Müslüman olup hakikatte iman etmediğini dahi söylemektedir (s.41). İleride Alioğulları için sık sık kullanacağı bu sert dili, zayıf görüşlü ve nefsinin rahatına düşkün olarak tanımladığı Hz. Hasan içinde kullanmıştır (s.25).

¹ Sadece internet ortamından erişebildiğim müellifin bu kitabını (<https://archive.org/details/kisrawi/page/n24-01.01.2019>) hangi yayın evinin neşrettiği bilgisine ulaşamadım. Kitap toplamda 155 sayfa göstermesine rağmen bazı sayfaları eksik olup PDF'si 122 sayfadır. Eksik olan kısımların, kitapta ki genel kanaat ve görüşlere zarar vermediği görüşündeyim.

İlk Teşeyyü' oluşumunun, Hz. Ali'nin Muaviye'ye karşı olan hilafet davasında Ali destekçileri tarafından siyasi bir cihâd olarak ortaya çıktığını söyleyen müellif, daha sonrasında Alioğulları ile Ümeyyeoğulları arasındaki mücadeleden Şii-Aleviler'in zuhur ettiğini ve bunların sadece adaletin yerine getirilmesi söylemiyle hareket ettiğini söyler. Alevileri, fâsık ve İslam'a zarar verenler olarak tanımladığı Emevioğulları karşısında, daha saf ve hilafete daha uygun olarak tanımlar (s.44).

Şîa'dan bazı kişilerin Hz. Ali'ye muhabbette ifrata kaçıp ilk üç halifeye düşmanlık etmeye başlamasıyla, teşeyyü' akımı siyasi cihaddan ifradî bir inanca evrilmiştir. Bu grup Hz. Peygamber'in ashâbı hakkında, onların ilk dönem çaba ve gayretlerini unutup, kötü söz söylemeye başladılar. Bu durumu teşeyyü' akımının kirlenmesi olarak tanımlar (s.45).

Kesrevî'nin imamlara yönelik Hz. Hasan ile başlattığı sert üslubun sonraki imamlarda daha ileri safhaya ulaştığına şahit olmaktayız. Kesrevî'ye göre Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi Şîa'yı önemli ölçüde etkilemiş, onların diğer alevi gruplarından daha çok öne çıkmalarına saygı ve hürmet görmelerine sebep olmuştur. 4. İmam Ali Zeynel Abidin'in ölümünden sonra bu hürmet daha da artmış, yerine gelen oğlu Muhammed Bâkır hem fakih hem de Ashâbu'l-Hadis'ten olması sebebiyle, Şîa onda diğer alevilerde görmedikleri meziyetleri görmüş ve onu kendilerine önder olarak kabul etmişlerdir. Bâkır'ın ölümünden sonra müctehid olan oğlu Cafer b. Muhammed, Şîa nezdinde daha fazla kabul görmüş, bu durum Cafer'in aldanıp, kibirlenmesine kendisini Allah'ın kullarını irşâd için seçmiş olduğu halifesi ve yeryüzündeki hücceti olarak görmeye başlamasına neden olmuştur (s.47).

Kesrevî'nin Şiiliği eleştirmesi, kaynaklarını sert bir dille tenkit etmesi, onun karşı cenah olan Sünniliğe yakın olacağı fikrine yol açmaktadır. Lakin Muhammed Bâkır ile başlattığı ve zaman zaman daha önceki imamlara da ulaştırdığı ve özellikle Caferi Sadık ile ifrata vardığı imamlar hakkındaki sert söylem Şiiilerin tepkisini çekmesinin yanında Sünnî anlayışta da bir karşılığının olmadığı söylenebilir. Zira Alioğulları etrafında Hz. Ali sonrası kümelenen bir topluluk olsa dahi bu durum imamları halifeye başkaldırmaya, özellikle Şîa'nın anladığı şekilde imamet iddiasında bulunmalarına Ehl-i Sünnet anlayışında yol açmamıştır.

Kesrevî'nin Cafer b. Muhammed hakkında söylemiş olduğu imamet iddiasını gene Şii kitaplarından delillendirmesi de ayrıca bir çelişkidir. Zira kitapları tenkit etmesi, onların sıhhati hakkında ciddi anlamda şüphe ettiği düşüncesini uyandırırken, gene aynı kitaplardan, imamların, kendilerinin Allah'ın yeryüzündeki seçilmiş Halifeleri olduğu şeklinde ki rivayetleri aktarıp, onları sert bir dille eleştirmesi müellifi bilgi aktarımında çelişkiye düşürmüştür. Aynı şekilde rivayetlerin senetlerinden ya da kitapların müelliflerinden şüphe duyacağına, rivayet metinlerini esas alıp sözün nispet edildiği kişiyi ağır bir dille tahkir etmesi de ayrı bir başka bir sorun olmuşturmaktadır.

İmâmiyye Şîası'nın ilk dönem kaynaklarından sayılan Saffâr'ın Besairu'd-Deracât'ı, Kuleynî'nin el-Kâfî'si, Müfid'in el-İrşâd'ı ve geç dönem kaynaklardan olan Meclisî'nin Bihâru'l-Envâr'ı, Kaşânî'nin el-Vâfi'sinde bulunan rivayetlerle Şiilik karşıtı söylemine istidlaller yapar. Lakin fikriyatının kırılma noktası İmâmiyye Şîası'nın altıncı İmamı Cafer b. Muhammed'dir. Mervanoğulları'nın gücü zayıflayıp, Abbas ve Alioğulları hilafete göz dikince, Cafer b. Muhammed'de hilafete göz dikmiş, kendisiyle bu yolda yarışanlara haset etmiştir. Müellif, Cafer b. Muhammed'in, diğer fırkaların kendisiyle yarışamayacağı

“imamet teorisi”ni ortaya atarak, hilafet makamına ancak Allah’ın seçtiği kişinin gelebileceğini, Allah’ın hilafet için Hz. Ali’yi seçtiğini, bunu Hz. Peygamber’in nasla bildirdiğini, hilafetin Hz. Ali’den sonra önce Hasan sonra Hüseyin ve nihayetinde kendisine ulaştığını ve ilk üç halifenin de Hz. Ali’nin hakkını gasp ettiğini söyler. Tüm bunları savaşmadan hilafeti arzu edip, bu bilgilerin kendine vahyedildiğini söylemektedir ki bu da Kesrevî’ye göre Cafer b. Muhammed’in ikinci büyük bid’asıdır (s.49).

Kesrevî’nin İmamî kaynaklarda Cafer b. Muhammed’e nispet edilen rivayetlere dayanarak, Şiilik mezhebini akidevî olarak Cafer’le şekillendirmesi, İmamî kaynaklarda Hz. Ali hatta Hz. Peygamber’den de bu tarz cümleler aktarılmasına rağmen, onları değil de Cafer’e nispet edilen sözleri esas alıp, doğru kabul ederek fikriyatını bunun üzerine kurduğu merak konusudur. Kesrevî, İmamet fikrine mehdilik fikrinin eklenmesini de Cafer b. Muhammed’e bağlar. Cafer’den mehdi’nin zuhur ederek, yeryüzünde hakimiyetini sağlayacağını aktararak, Ümeyye ve Abbasoğullarından intikamını alacağını söylemektedir. Böylece siyasi cihadın, akidevî bir mezhebe dönüşmesi başlamakta bu durum da imâmet ve hilâfet fikriyatı üzerine bina edilmekteydi. Böylece Cafer ile birlikte Caferiyye olarak anılacak olan Şîa, kendilerine has akide ve hükümlerle Müslümanların çoğunluğundan ayrılmış ve iki grup arasında düşmanlık baş göstermiştir. Cafer’e tabii olanlar siyasi ihtilalden vazgeçip, Müslümanların çoğunluğu yanından sessiz kalmış, kin ve nefretlerini gizlemişlerdir. Kendileri için korku ve zarar söz konusu olunca takiyyeye başvurmuşlardır (s.51-52). Kesrevî, İmamî kaynaklardan beşinci İmam Muhammed Rızâ, altıncı İmam Cafer b. Muhammed ve sekizinci İmam Ali Rızâ’dan Allah’ın âlemi imamlar için yarattığı, insanların işlerini onlara tevfiğ ettiği ve kim, zamanının imamını bilmeden ölürse cahiliyye imanı üzerine öleceği içerikli rivayetler aktarır (s.55).

Son Emevî halifesi Mervân’ın soyundan gelen, müellifin Şii olarak tanımladığı -her ne kadar Şiiliğini gösterecek somut bir bilgiye rastlanmasa da- Ebü’l-Ferec el-İsfahânî ‘nin yazdığı Mekâtülü’t-Tâlibiyyîn kitabından Cafer b. Muhammed döneminde hilâfet ve mehdilik tartışmalarını anlatır. Müellif, aktardığı bu bilgiler ışığında Cafer’i kindar, hasetçi ve toplumda fitne çıkararak biri olarak göstermektedir (s.61). Ayrıca Alevilerin Cafer b. Muhammed’in görüşlerinden uzak olduğunu göstermek için, o dönemde yönetime karşı ayaklanan kişileri örnek olarak getirmektedir. Zira müellife göre Cafer bid’at ve gâli fikirlerini ifratta olan kendi taraftarlarına anlatmaktadır (s.63).

Cafer b. Muhammed önce oğlu İsmail’i kendi yerine nâib olarak seçmiş, İsmail babasından önce ölünce diğer oğlu Mûsâ’yı nâib tayin etmiştir. Lakin İsmail’e tabii olanlar ondan vazgeçmez, onun ölmediğini söylerler. Bu grup daha sonradan İsmailiyye veya Batniyye olarak isimlendirilir. Daha sonradan Yemen’de Karmatiler ve Mısır’da Fatmileri kurarlar. Müellifin tüm bunları anlatması Cafer ile başladığını savunduğu fikriyatın nerelere kadar ulaştığını göstermeye çalıştığı düşüncesine sebep olmaktadır (s.64).

Babasından sonra yedinci imam olan ve babasının yolundan giden Musa’yı Halife Reşid hapsetti. Yıllarca hapiste kaldı. Sonrasında oğlu Ali Rıza sekizinci imam olarak dedesi ve babasının açtığı yoldan gitti. Şii müellif Müfid’in İrşâd’ından aktardığına göre; Halife Memûn Ali Rıza’yı Horasan’a davet edip, hilafeti ona teslim etmek ister. Müellif, kendisine yapılan ısrarlar sonucunda ne hilafeti ne de Memûn’un yerine halef olmayı kabul eden Ali

Rıza'yı, halifenin yanında kendisini diğer Müslümanlar gibi gösteren, lakin gerçekte asıl davasını saklayan biri olarak tanıtır. Bu durum sonucunda müellif, Şîa'ya Ali Rıza'nın hilafeti neden kabul etmediği hususunda tenkit yöneltir (s.66).

Hasan el-Askerî'ye kadar ulaşan imamet, onun çocuksuz ölmesi sonucunda Şîa'sının hayrete düşerek farklı iddialarla birçok gruba bölündüğünü aktaran müellif, onun bir çocuğu olduğu, korkup saklandığı şeklinde gelen rivayetleri de tenkit etmekte, Şîa'yı bu konudaki taassuplarının gözlerini kör ettiğini söyleyerek eleştirmektedir (s.68). On ikinci imamın gaybete girmesiyle Osman b. Said ile başlayan nâiblik kurumunu ele alarak, bu kişilerin sahtekâr olduklarından, gaybette olan İmam adına Şîa'yı kandırıp onlardan para topladıklarından, bu durumun dördüncü nâibe kadar devam ettiğinden bahseder. Sonrasında Şîa'da yeni bir inanç şekli başlar bu da gaybette olan imam anlayışıdır (s.69-71). Aslında nâiblik kurumu İmâmiyye Şîas'ına göre -müellifin iddiasının aksine- on birinci imamdan çok daha önce başlamıştır. Aynı şekilde gaybette olan imam anlayışı da on birinci imamın ölmesiyle başlamayıp, her ne kadar sistemleşmemiş olsa da Şîa'da daha öncesinde var olan bir anlayıştır.

Kitabın ikinci kısmında mehdiliğin tarihi ve bu anlayışın ortaya çıkışı konusunu ele alan Kesrevî, mehdî fikrinin aslında Perslerin İslam öncesine ait inançlarında var olan anlayışa dayandığını savunur. Buna göre Zerdüştler ahir zamanda nebî olan Zerdüşt'ün oğlunu kurtarıcı olarak beklemektedirler. Bu fikir yayılana kadar Müslümanlar arasında mehdî anlayışı bilinmemekteydi. Mehdi olarak isimlendirilen ilk kişinin de İranlılar tarafında taraftar bulan, gene onlar tarafından mehdî olarak isimlendirilen Muhammad b. Hanefiyye olduğunu söyler. Ölümünden sonra onun ölmediği, ravza dağında saklandığı ve geri döneceğini iddia etmişlerdir (s.73). Bunun yanında Zeyd b. Ali taraftarları da "Kûfe'den çıkacak olan mehdî" rivayetlerini uydurmuşlardı, zira Zeyd b. Ali Kûfe'den çıkmıştı ve kendisine tabi olanlar onu mehdî olarak görmekteydiler. Abbasoğulları taraftarları da kendilerine Kûfe taraflarından yardım geleceğini umduklarından dolayı, Horasandan çıkacak siyah bayraklılar rivayetini uydurmuşlardır. Böylece mehdî hakkında rivayet edebiyatı oluşmaya başladığını savunan müellif, Sünnilerde de mana olarak bulunan mehdî rivayetlerinin sonradan uydurulduğunu, bunların çoğunun Muhammed b. Abdullah Nefsü'z-Zekiyye için söylendiğini ileri sürmekte, mehdilik anlayışının o dönemde yaygın bir anlayış olduğunu göstermek için de arap şiirlerinden örnek getirmektedir (s.75). Lakin getirmiş olduğu örnekler mehdilik anlayışından çok şahıslara nispet edilen mehdilik sıfatlarını tenkit etmektedir. Kesrevî, on birinci İmamın ölümünden sonra teşeyyü' fikrinin mehdilik anlayışına dönüştüğünü savunur. (82)

On birinci İmamın ölümünden sonra var olduğu iddia edilen on ikinci imamın nâibliğini yapan vekiller, imam adına para toplamaktaydılar. Kendilerine muarız olup haset gösteren kişiler için de gaybette olan imam tarafından gönderilmiş, imamın onlardan teberrü' ettiği ve onlara lanet ettiği şeklinde mektuplar getirmekteydiler. Böylece muarızlarını yanlarından uzaklaştırmış olsalar da kendilerine duyulan haset ve dolayısıyla fitne de yayılmaktaydı. Böylece dördüncü vekil olan Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semerrî bu kurumu ilğa ederek, fitneyi bitirmeye çalışmıştır (s.82).

Kesrevî Cafer b. Muhammed ile birlikte kurulan teşeyyü' akımının nâiblerle muhafaza edildiğini savunmaktadır. Cafer b. Muhammed için söylemiş olduğu müteşeddî sözleri, Şîa'nın önde gelenleri ve nâibler için de söylemektedir. Onların Allah'a ve Peygamberine iftira atıp, rivayetleri tahrif etmek, haksız yere insanların mallarını almak ve Müslümanlar arasında tefrika çıkarmakla suçlar (s.83).

Kitabın üçüncü bölümünde Şiiliğin ve mehdilik anlayışının birbirine karışmasından sonraki dönemi ele alan müellif, nâiblerin ölmesiyle birlikte öndersiz kalan Şii toplumunun imamın zuhurunu beklediklerini, lakin bir zaman sonra gaybette olan imama nâiblik konusunun tekrar gündeme geldiğini belirtmektedir. Bu görüşü savunanlar bablık ve özel nâiblik kurumunun sonra erdiğini iddia etmiş, kendilerinin kendilerine ulaşan haberlerin râvileri olarak imamın genel nâibleri olduğunu söylemişlerdir. Bu davalarını teyit etmek içinde "ihtilaf anında rivayetlerin râvilerine başvurmaları gerektiği zira onların imamın temsilcisi oldukları" şeklinde âlimlerin faziletine işaret edecek haberler uydurmuşlardır (s.85). Lakin Kesrevî tüm bu aktarmış olduğu bilgilere rağmen, kendisine ulaşan haberlerin Cafer b. Muhammed'e nispet etmekte, Cafer'den sonra haber uydurduklarını iddia ettiği zümrenin, gene Cafer b. Muhammed olmak üzere diğer imamalar adına haber uydurmuş olma ihtimalini göz artı etmektedir.

Müellif, h. 4. yy'da İmâmiyye Şîası'nda muteber olan 4 kitabın telifiyle birlikte, Şii âlimler, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra halife olduğu, bunun Kur'an ve hadislerle teyit edildiği, ilk iki halifenin Hz. Ali'nin makamını gasp edip ona zulmettikleri, bunun yanında Hz. Ali'nin fazileti ve Allah katındaki makamı, imamet konuları, yeryüzünün imamsız kalamayacağı, gaib imam ve mehdilik konularında kitaplarına rivayetler koyduklarını ve bu konuları açıklama ve ispat etme gayreti içinde olduklarını belirtir (s.90).

Şiiliğin İran topraklarında yayılması hususunda Şah İsmail'in İran'daki Sünnileri öldürdüğünü söyleyen Kesrevî, bu topraklarda Şiilik mezhebini Şah İsmail'in İranlıların mezhebi olarak tanımlamasıyla başladığını söyler. Şah İsmail'in, insanları Hz. Peygamber'in ashabına hakarete etmeye yönlendirmesini onun en büyük kusuru olarak gören müellif, Şah'ın bu tutumuyla Osmanlı Devleti'yle arasının açılmasına sebep olduğunu söylemektedir. Müellif, bunun neticesi olarak -müellifin kan dökmeyi seven olarak tanımladığı -Yavuz Sultan Selim'in kırk bin müteşeyyi'i öldürdüğünü iddia etmektedir. Daha sonra İran üzerine yürüyen Yavuz Sultan Selim ve dolayısıyla yapılan muharebeler yüzünden Şiiliğin İranlılar tarafından daha çok benimsendiğini iddia etmektedir (s.95).

İranlıların Şiiliği kolayca benimsemesini onların Zerdüştlük döneminden kalan inanç ve batını fikirlere sahip olup, Yunan felsefesinden etkilenmiş olmalarına bağlamaktadır. Zira o topraklarda on ikinci imamın gaybeti iddiasından sonra da yeni mehdilik akımları türemiştir. Müellif Şiilik sloganyla ortaya çıkıp, sonradan kendilerinin mehdî olduğunu iddia ettikleri ve zamanla taraftarlarının farklı mezhep olarak Şiilikten ayrılan kişileri örnek gösterir. Bunlardan bazıları İmam Mûsâ el-Kâzım'ın soyundan geldiğini iddia eden Seyyid Muhammed Muşa'sa', Şeyhiyye (Ahmediyye) mezhebinin kurucusu Ahmed el-İhsâî, Kazım Rüştü, Muhammed Kerimhân el-Kâcâr' ve Ali Muhammed Şîrâzî'dir (s.100-102).

Yaşadığı dönemin entelektüelleri arasında sayabileceğimiz ve içinde bulunmuş olduğu toplumun sorunlarını dile getirmeye çalışan Kesrevî, mezhebi taassubun had safhada

bulunduğu, dile getirilen fikirlerin dahi rejimin kontrolünde olduğu bir toplumda, toplumu ve onları yönlendiren kişilerin kutsallarına bu derece ağır tenkitler yöneltmesi hatta hakarete varan sözler söylemesi, kendisini koyu şii partizanlarının hedefi haline getirmiştir. Kesrevî İmâmiyye itikadını şiddetli bir şekilde eleştirirken belli bir menhecinin olmadığını, zaman zaman rivayetin nispet edildiği kişiyi ağır şekilde tahkir ederken daha sonradan bu rivayetlerin râviler tarafından uydurulduğunu söylemesiyle de kendi içinde çelişkilere düştüğünü söyleyebiliriz. İmâmiyye Şîası'nın dahi amel etmeyip tenkit ettiği rivayetleri, İmamî alimlerin bu rivayetler hakkında ne dediğine bakmadan, İmamaiyye Şîası tarafından en muteber kabul edilen Kuleynî'nin Kâfî'sinde bile binlerce zayıf rivayet olduğunu kabul eden Şii ulemanın görüşlerine değinmeden, birçok rivayeti doğru addedip mezhebin temel esaslarından olduğu şeklinde aktarması de ayrı bir problemdir.

Son olarak; Müslümanlara, insanları hikmet ve güzel öğütle Allah'ın yoluna çağırıp, karşı cenahla en güzel şekilde mücadele etmemizi buyuran yaratıcımızın ayetini (Nahl:125), bu tür çalışmalarda bir mihenk taşı yapmamız gerektiğini söylemeliyim. Zira aksi bir tutum her iki tarafa da faydadan çok zarar getirmektedir.