

usûl

İSLAM ARAŞTIRMALARI
Islamic Researches / بحوث إسلامية

17

OCAK - HAZİRAN 2012
January - June 2012

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 17, Ocak-Haziran 2012

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 17, Ocak-Haziran 2012

ISSN 1305-2632

Sahibi | Publisher

İlim Yayma Vakfı adına Yücel ÇELİKBİLEK

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Osman ACUN

Editör | Editor-in-Chief

Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı | Associate Editor

Hayati YILMAZ

Yayın Kurulu | Editorial Board

Erdinç AHATLI (Sakarya Ü.) | Muhammet ABAY (Marmara Ü.) | Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.)
Osman AYDINLI (Marmara Ü.) | Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board

A. Emin ÇİMEN (İstanbul Ü.)	İsmail YİĞİT (FSM Vakıf Ü.)
A. Hikmet ATAN (İstanbul Ü.)	M. Ali BÜYÜKKARA (Marmara Ü.)
Abdulhamit BİRİŞİK (Marmara Ü.)	M. Emin MAŞALI (Marmara Ü.)
Abdullah TIRABZON (İstanbul Ü.)	M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.)
Adem APAK (Uludağ Ü.)	M. Sait ÖZERVERLİ (Yıldız Ü.)
Ahmet YAMAN (Akdeniz Ü.)	Mehmet ÖZŞENEL (Marmara Ü.)
Ali ERBAŞ (DİB)	Mehmet PAÇACI (DİB)
Ali KÖSE (Marmara Ü.)	Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü.)
Atilla ARKAN (Sakarya Ü.)	Muammer İSKENDERÖĞLU (Sakarya Ü.)
Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.)	Muhsin AKBAŞ (Katip Çelebi Ü.)
Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Ü.)	Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
Bilal GÖKKIR (İstanbul Ü.)	Mustafa KARA (Uludağ Ü.)
Bülent UÇAR (Osnabrück Ü.)	Mustafa KARATAŞ (İstanbul Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Abant İ. Baysal Ü.)	Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
E. Sait KAYA (İstanbul Şehir Ü.)	Ömer KARA (Atatürk Ü.)
Ednan ASLAN (Viyana Ü.)	Özcan HIDİR (Rotterdam Islamic Ü.)
Engin YILMAZ (İYV)	Raşit KÜÇÜK (İSAM)
H. Ahmet ÖZDEMİR (N. Erbakan Ü.)	Süleyman KAYA (Sakarya Ü.)
H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.)	Şükrü ÖZEN (Yalova Ü.)
Hasan HACAK (Marmara Ü.)	Tahsin ÖZCAN (Marmara Ü.)
İ. Kafi DÖNMEZ (29 Mayıs Ü.)	Yaşar YİĞİT (DİB)
İbrahim Hakkı İNAL (19 Mayıs Ü.)	Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)
İbrahim HATİBOĞLU (Yalova Ü.)	Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü.)
İsmail ADAK (Yalova Ü.)	

Sayı Hakemleri | Referees on This Issue

Alican DAĞDEVİREN | A. Emin ÇİMEN | Bilal GÖKKIR | Gökhan ATMACA | Hatice ARPAGUŞ
Hayati YILMAZ | H. Mehmet GÜNAY | İhsan KAHVECİ | İsmail ALBAYRAK | İ. Hakkı İNAL
Necmettin GÖKKIR | Süleyman KAYA | Yavuz ÜNAL

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim | Communication

Osman ACUN | Halil ORTAĞCI

Vefa, Akifpaşa Sk. No: 6 Fatih | İSTANBUL | TÜRKİYE

Tel: +90 (212) 511 22 90 | e-posta: usul@iyv.org.tr | web: www.usuldergisi.com

Kasım, 2014

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 – 6

Makaleler

Fâtiha, Fil-Nâs Arası Sûrelerin Değerlerinin Günümüze Taşınması Merkezinde
Bir Tefsir Denemesi

*A Tafsir Attempt to Transfer the Values Situated in Al Fatihah and the Surahs between
Al-Fil and An-Nas to the Present*

İlhami GÜNAY

7 – 37

Tefsir-i Kebîr Çerçevesinde Fahreddin er-Razî'nin Vahiy Anlayışı
Fakhr al-Din al-Razi's Concept of Wahy/Revelation According to His "al-Tafsir al-Kebir"

İhsan KAHVECİ

39 – 79

Hazreti Peygamber'in Ci'râne Günleri
Days Of Prophet Muhammad In Jirana

Mustafa KILIÇ

81 – 106

Müteşâbih Hadîslerin Yorumu Bağlamında İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284)

Tefsîru müşkilâti ehâdis bi şekli zâhiriâ Adlı Eseri

*"Tefsîru Muskilati ehadis bi şekli zahiriha" of Ibn alMunayyir in the context
of the interpretation of mutesabih (allegorical) hadith*

Osman BODUR

107 – 130

Yabancı Etkiler: Avrupa Kanunlarının Benimsenmesi

N. J. COULSON / Çev.: Ömer MENEKŞE

131 – 154

Tanıtım ve Değerlendirmeler

Mebâhis Fi İlmi'l-Cerh Ve't-Ta'dil Adlı Eser Üzerine

Ömer Faruk AKPINAR

155 – 165

Mısır'da İslami Akımlar (el-Hareketü'l-İslamiyye fi Mısır)

Tamer YILDIRIM

165 – 171

Hermenötik, Kur'an ve Sünnet

Cemile İffet ŞAHİN / Semra BAŞKARA / Betül ŞENTÜRK

Ayşe Betül IŞIK / Elif ARSLAN

171 – 177

Hadis Yazıları

Sümeyye BOZ

178 – 183

Tenzihu'l-Enbiyâ ve'l-Eimme

Habib KARTALOĞLU

183 – 185

Tefsire Akademik Yaklaşımlar

Veysel GENÇİL

186 – 195

Yayın İlkeleri

197 - 198

EDİTÖRDEN

17. Sayımız Elinizde

Biriken yazılarımız ve bir miktar geç kalmış sayılarımız bulunduğu için hızlanacağımızı söylemiştik. İşte 17. Sayımızla huzurlarınızdayız.

Bu sayıda da ehli ilmin ifadesine ve istifadesine medar olacak çalışmalar var.

Günümüzde meal ve tefsir konusunda bir atılımın yaşandığı herkesin malumu. Buna enflasyon, hatta patlama diyenler de var. Ancak meselenin iyi taraflarının olduğu da kesin. İşte sayımızda bunun küçük bir örneğini sunuyoruz. Yanlış olarak ‘Namaz Sureleri’ diye bilinen kısa surelerin tefsiri konusunda bir çalışma takdirlerinizi bekliyor. Bu çalışma sıradan okuyucu için, namazlarında her gün okuyup durduğu sureler konusunda bilgilenme gibi pratik bir fayda da sağlayacak. Dr. İlhami GÜNAY’ın “Fâtiha, Fil-Nâs Arası Sûrelerin Değerlerinin Günümüze Taşınması Merkezinde Bir Tefsir Denemesi” adlı makalesinden söz ediyoruz.

Dr. İhsan Kahveci’nin “Tefsîr-i Kebîr Çerçevesinde Fahreddin er-Razî’nin Vahiy Anlayışı” adlı çalışması, şahsen benim istifade ettiğim bir makale. Müfessirlerin piri adıyla anılmaya layık Fahrettin Razî ve tefsirin ruhu diyeceğimiz Vahiy meselesi bir araya gelince, konunun çok uzun tutulmasından sıkılmayanlar için karşımıza zengin bir muhteva çıkıyor.

Dr. Mustafa Kılıç’ın “Hazreti Peygamber’in Ci’râne Günleri” başlıklı çalışması hem İslam tarihine hem de fıkha meraklı olanlar için zevkle okunacak bir çalışma. Bilindiği gibi Ci’râne Mina ile Arafat arasında bir vadi ve Hz. Peygamber Huneyn Savaşından sonra burada bir miktar konakladı ve fıkıh adına da önemli meseleleri açıkladı. Bu makale ile orada cereyan eden acı ve tatlı olaylar konusunda Hz. Peygamber’in sünnetini de öğrenmiş olacağız.

Çok az sözü edilmekle beraber hadislerdeki müteşabihat konusu önemli bir meseledir ve bugün pek çok insanın böyle olayları yorumlamada hataya düşmesine sebep teşkil eder. Osman Bodur’un “Müteşâbih Hadîslerin Yorumu Bağlamında İbnü’l-Müneyyir’in Tefsîru müşkilât-i ehâdis bi-şekl-i zâhirihâ Adlı Eseri” başlıklı araştırması bu açıdan dikkat çekici bir çalışma.

Ömer Menekşe'nin "Yabancı Etkiler: Avrupa Kanunlarının Benimsenmesi" adıyla yaptığı çevirisi, İslam toplumunda geleneksel hukuk ile toplumun ihtiyaçları arasında uzlaşmaz görünen çatışmanın haline ışık tutabilir.

Bu sayımızda bir de kitap değerlendirmesi bulacaksınız: Ömer Faruk AKPINAR "Mebâhis Fî-İlmi'l-Cerh Ve't-Ta'dil Adlı Eser Üzerine" başlığıyla önemli bir kitabı tanıtıyor.

İlginize, bilginize, takdir ve tenkitlerinize...

Dr. Faruk Beşer

Fâtiha, Fîl-Nâs Arası Sûrelerin Değerlerinin Günümüze Taşınması Merkezinde Bir Tefsir Denemesi

*İlhami GÜNAY**

Öz: Kur'ân-ı Kerim, hayatın mana ve maksatlarını doğru kavramakta ve taşıdığı değerlerle hayatı inşa etmekte insanoğlunun rehberidir. Müfessirin görevi, onun değerlerini yaşadığı çağın idrak seviyesine sunmak, böylece bu değerleri muhataplarına açık, anlaşılır ve güncel bir dil ve üslup içinde doğrudan ulaştırmaktır. Nasr sûresi hâriç, tamamı Mekki olan bu surelerin taşıdığı değerler, kulun Allah, insan ve diğer varlıklarla ilişkilerini tanzim etmektedir. Birinci şıkta değerlerin kaynağı olan Yüce Allah kuluna; Zât'ını ve yaratan, yaşatan, yöneten, hesaba çeken ve affeden vasıfları başta olmak üzere bazı sıfatlarını tanıtmaktadır. Buna mukabil kullundan; Zât'ını hakkıyla takdir etmesini, ihlâsla kulluk yapmasını, hakkı tutmasını ve nankör olmamasını istemektedir. Beşeri ilişkilerinde; samimi, sabırlı ve haklara saygılı olmak, iyiliği çoğaltmak, zayıfları kollamak ve yardımlaşmak gibi değerlerle donanmasını telkin etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fâtiha, Fil-Nâs, sûre, değer, tefsir.

A Tafsir Attempt to Transfer the Values Situated in al-Fatihah and the Surahs between al-Fil and an-Nas to the Present

Abstract: Holy Qur'an is people's guide for make them to truly understand of life's worth-meaning and constructing the life with it's norms. Mufassir's duty is to represent it's worth to present time's cognizance, so transmit the values to collocutors with an understandable, current and clear wording. Carrying values of those suras which are completely Makkî, except for Surah Nasr regularizes the relationship with Allah, human being and assets. In the first option Allah, introduces his some characters and essence as a creator, director, make the assets live and questioner. As a return of that introduction He asks from the human beings to appreciate his Essence duly, be an abd with ikhlas (sincerity) and fair and also not to be ungrateful. Besides, he asks from human being to be warm, patient, respectful to the rights, increase favours, protect weaks and helping in their human relations.

Keywords: Fatiha, Fil-Nas, Surah, value, tafseer

* Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniv. İlahiyat Fakültesi.

İktibas / Citation: İlhami Günay, “Fâtiha, Fil-Nâs Arası Sûrelerin Değerlerinin Günümüze Taşınması Merkezinde Bir Tefsir Denemesi”, *Usûl*, 17 (2012/1), 7 - 38.

Giriş

Kur’ân-ı Kerîm, Yüce Mevlâ’nın isteği doğrultusunda hayatı kavramakta ve düzenlemekte insanın rehberi kılınmıştır. Bu yüzden genelde insanoğlu ve özelde müminler onu doğru okumaya, anlamaya ve yaşamaya muhtaçtır. Bunun en emin yolu, onun ilk tebliğcisinden ve samimi takipçilerinden nazari ve pratiğini usulünce öğrenmek ve muhtevasından süzülen değerlerle hayatı inşa etmektir.¹ Tarih boyunca tam ve kısmi tefsirler, bu amacı gerçekleştirmek için yazılmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’in lafzı ve ona bağlı olarak manası indiği haliyle Mushaf’ta ve kalplerde korunmakla beraber, onun muhatabı olan insanın kültürü, algısı, hayat şartları ve idraki sürekli değişmektedir. Bu sebeple yeni tefsirler yazılmakta ve müfessirler, çağının insanının Kur’ân mesajlarını doğru kavramasına ve onlardan değerler çıkarmasına yardım etmektedirler. Bu sebeple incelenen ayetlerin lafız-mana dengesini gözetmek ve onlardan çıkarılan değerleri günümüze taşıyarak hayata yansıtmak devamlı bir ihtiyaç halini almaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’in mesajının günümüze taşınması; insanoğlunun sorunlarını çözmekte, ihtiyaçlarına cevap vermekte ve onun tarihte kalmış donuk bir metne dönüşmesini önlemektedir. Ancak bu önemli görevin önünde; lafzına takılıp mana ve mesajı ihmal etme, akademik dil kullanma ısrarı, bilgi yoğun tefsir gayreti ve objektif olma takıntısı gibi engeller bulunmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’in lafzına takılıp kalmak ve/veya sırf mealini okumakla yetinmek, onun maksat ve manalarının özümsemesini geri plana atmaktadır. Bu da muhatapları, (bir talebemizin deyişiyle) “Kur’ân bana değil, başkasına hitap ediyor” zannına götürmektedir. Oysa hangi konudan bahsederse bahsetsin bütün ayetler, fert ve topluma dolaylı ya da dolaysız bazı bağlayıcı yükümlülükler getirmektedir.

¹ Değerlerin kaynağı hakkında bkz. Günay, İlhami, “Değerin Kaynağı ve Üretkenliği”, *Bakırköy’de Eğitim Dergisi*, Bakırköy İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü, sayı: 9, 2011, s. 30.

Kur'ân-ı Kerîm, her akıl ve kültür seviyesindeki muhatabının idrakine hitap eden bir üsluba sahiptir.² Malumdur ki, Kur'ân'ın hedefi, insanı her bakımdan yükseltmektir. Ancak bununla birlikte Kur'ân'ın üslûp ve mesajlarından uzak kalmış veya bırakılmış geniş bir kitlenin varlığı da gerçektir. Bu konuda yapılan ilmî çalışmaların akademik dili ise, onun ilke ve değerlerinin tabana yayılmasını yavaşlatmaktadır. Bu durumda; geniş kitlelere akademik çalışmaları anlayacak kültürel birikimi kazandırmanın yanında, onların Kur'ânî mesajları kolayca anlamalarını sağlayacak çalışmalar da gerekmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm, (ahiret konuları ve kıssalarda daha belirgin olduğu üzere) mesajını duygu yükleyerek aktarmaktadır. Mesajın sırf kuru bilgi formunda verilmesiye, muhatabın gönlünü kuşatmakta yetersiz kalmakta, dolayısıyla onu hayata aktarmasını göreceli şekilde zorlaştırmaktadır. Ayrıca Rasûlullah (s.a.v.)'in uyarı/vaîd ve müjde/va'd ayetlerini tilavet ederken korku ve ümitle el açarak dua etmesi,³ bir taraftan bütün ayetleri duygu boyutuyla yaşadığını gösterirken, diğer yandan onlara karşı aynı sorumluluğun bizim için de geçerli olduğunu bildirmektedir.

Kur'ân mesajının muhatabın hayatına yansımalarının bir diğer engeli ise, objektiflik gerekçesiyle iyiye ve kötüye eşit uzaklıkta durularak doğruyu desteklemenin veya bunu telkinin bazı hallerde yeterince yapılmamasıdır. Oysa Kur'ân-ı Kerîm, taşıdığı mutlak doğruları yüceltmekte ve ona uymayı sürekli telkin etmektedir, muhataplarına daima iyiliği emretmekte, kötülüklerden sakındırmakta ve kıssalar yoluyla, telkinin uygulama gibi önemli olduğunu vurgulamaktadır.⁴

2 Kılıç, Sadık, Kur'ân Dildeki Sonsuz Mucize, Gelenek Yayıncılık, 1. Basım, İstanbul, 2003, s. 75.

3 Ebû Dâvûd, "Salât", 69, 148; Müsned, V/382, 384, 389; VI/92; Nesâî, "Tatbik", 73; Ebû Dâvûd, "Tahare", 45; Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de duygu örnekleri için bkz. İlhami Günay, Kur'ân'da Gençlik ve Gençler, Pınar Yayınları, İstanbul, 2010, s.142-144, 275.

4 Bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'in (يَحِبُّ لِيَحِبَّ عَمَلُوا الصَّالِحَاتِ يُدْخِلُ) gibi fiillerine ve "Nur-zulmet, basiret-körlük" gibi kıyaslamalarına bakmak yeterlidir. Muhammed Fuad

Bu çalışma; Kur'ân tefsirinde kullanılan bir kısım tefsir yöntemlerinin yukarıda sayılan mahzurlarını dikkate alarak kendine nasihat üslubunda (tariz) örnek bir tefsir denemesi yapmak üzere hazırlanmıştır. Bu üslup; dini duygusu güçlü olmayanların mesajı reddetmesini engellemek⁵ ve muhatapların gönlünü tam bir sevgi ve merhametle kucaklamayı sağlamak için⁶ önerilmiştir. Aynı maksatla çalışmada “ben/biz” dili kullanılmış ve bununla, bütün ayetlerin muhatabı bağladığını açıkça göstermek hedeflenmiştir.

Çalışmanın; neredeyse bütün Müslümanlarca ezbere bilinen Fîl-Nâs arası sureler ölçeğinde yapılması, Kur'ân'ın tedric ilkesine muvafakat ve parçadan bütüne geçiş kolaylığı sağlamak bakımından uygun görünmektedir. Bu seçim ayrıca bu kısa surelerin anlamlarını geniş kitleye özümsetmek, onları içtenlikle ibadette kullanmaya imkân vermektedir.

Öte yandan iletişim teknolojisinin yol açtığı gündem yoğunluğu, bu çağın insanını kısa mesajlarla iletişim kurmaya itmektedir. Bu durum, dini mesajların da çok özlü hazırlanmasını gerektirdiğinden çalışma, olabildiğince kısa hazırlanmıştır. Okuyucunun, Kur'ân'ın mesajına doğrudan muhatap olmasını engeller endişesiyle, konuyla ilgili ayet ve hadis mealleri genellikle dipnotta gösterilmiştir. Ayetlerin yorumları, mana tedahülü ve ayetlerin kısalığından dolayı tek tek değil (Fâtiha suresi hariç), toplu olarak yapılmıştır. Sure hakkında, ismini takiben tanıtıcı kısa bilgi verilmiştir.

Abdu'l-Bâki, el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân-i'l-Kerim, Dâru'd-Da've, İstanbul, 1986.

5 Hz. Nuh oğluna: “...Yavrucuğum, bizimle beraber sen de bin, inkârcılarla birlikte olma” diye emir kipinde seslendiğinde, oğlu dağa sığınacağını söyleyerek gemiye binmeyi reddetmişti (Hûd, 11/42-43). Bu yüzden; ölmek üzere olanlara yanındakiler, kelime-i tevhit ve/veya kelime-i şahadeti emir şeklinde değil, tekrar ederek telkin ederler.

6 Yasin Suresinin 20-27. ayetlerinde kıssa edilen Habîb-i Neccâr misalinde olduğu gibi. Bkz. Cârullah Mahmud b Ömer ez-Zemahşeri, el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmi-zi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi vücûhi't-Te'vil, Tahk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd ve dğr. Mektebetü'l-Ubeykân, I. Baskı, Riyâd, 1998, V, 172.

A. Fâtiha Suresi:

Beşinci sırada Mekke'de inmiştir, Kur'ân'ın tevhit, ibadet ve kıssa temelinde özetidir. Fâtiha'yı bütün namazlarımızda okumamız, kulluk/şükür bilincimizi derinleştirmekte, hedefimizi keskin çizgilerle sabitlemekte ve Allah'a olan arzumuzu artırmaktadır. Bilginin kaynağının Allah (c.c.) olduğunu bildirmekte ve hidayeti de O'ndan istemeyi⁷ emretmektedir.

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın ismiyle

Allah'ımın, merhametiyle yaşama hakkı verdiği varlıklardan birisi de benim.⁸ Başkası benim adımlı andığımda memnun olduğum gibi, ben de ismini andıkça Allah'ı sevmekte ve sevimekteyim. O'nun adıyla işe başlamakla, şayet o işimde kötü bir niyetim veya yanlış bir davranışım varsa, onu Allah'ın adını anarak yapmaya hakkım olup-olmadığını düşünmemi sağlamaktadır.⁹ İşim hayırlı ise, O'nun ilgisini ve sevgisini üzerime çekerek bu ilahi destekle bu işim eksik kalmayacaktır. Zaten gücümü Rabb'imden almakta ve O'nun mülkünde, O'nun adına hayatı imar etme emanetini¹⁰ üstlenmiş bulunmaktayım. Adına kulluk denilen bu göreve (indirdiği ilk ayetlerde öğrettiği üzere)¹¹ O'nun ismiyle başlama edebini göstermeliyim.

Layık olmadığım halde Rahmân ve Rahîm'in lütfu ve bereketi, O'na olan minnet ve şükran duygumu bütün hücrelerimde hissettirmektedir. Rahmân'ıma sığınmakla, muhtemel olumsuz etkileri defetmekte¹² ve kendime olan güvenim ve gayretim artmaktadır. Bu duygularla hayırlı işlerimi çoğaltmaya çalışmaktayım. O'nun çizdiği sınırlar içinde yaşadıkça İnşâallah dünya ve ahirette daha da huzura kavuşacağım.

1. Hamd, âlemlerin Rabb'i olan Allah'a aittir.

7 Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'ân, (Terc. Heyet), İnsan Yay., İst., 1996, I, 38.

8 Ahzâb, 33/43.

9 Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'ân, I, 40.

10 Bakara, 2/30; Ahzâb, 33/72.

11 "Yaratan Rabb'inin adıyla oku!" Alak, 96/1.

12 Hayreddin Karaman ve -dğr.-, Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, I, 58.

Dilim ve halimle yaptığım bütün övgüler yalnız, görünen ve görünmeyen âlemin yaratıcı ve yaşatanı Allah'adır. O'nun; aklımı ve idrakimi hayrete düşüren eserlerinin güzelliği, devamı, düzeni ve ahengi¹³ karşısında diğer varlıklar gibi¹⁴ tazimle secdeye kapanmaktan kendimi alamamaktayım. Varlıkların en seçkini olan insan¹⁵ cinsinin imanlı-ibadetli bir ferdi kıldığı için de canı gönülden O'na hamdetmekteyim.

En layık olanı, azametini yaraşır şekilde övmekle;¹⁶ kalbimi sükûnet kaplamakta, O'na muhabbetim ve şevkim artmaktadır. Bütün emir ve yasaklarına severek boyun eğmemin kazandırdığı derin bir sezgiyle, nefsimi terbiye ettiğini, hamdimden hoşlandığını¹⁷ ve Zât'ına yaklaştırdığını hissetmekteyim.

2. O, *Rahmân ve Rahîmdir.*

Rabb'im, bütün varlıkları rahmet ve merhametiyle yaşatmakta, korumakta, günahları affetmekte ve benim gibi yükümlü kıldıklarından kulluğun gereğini yapmamızı istemektedir. O'nun bu lütüfkârlığı, bir yandan gönlümde derin vefa ve şükür hissi uyandırırken, diğer taraftan bu nimete nankörlük etmenin

13 "...Yaratıcıların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir!" Mü'minûn, 23/14; "O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır..." Bakara, 2/117; "...Rahmân'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin..."Mülk, 67/3; "...Bunu, her şeyi sağlam ve yerli yerince yapan Allah yapmıştır..." Neml, 27/88; Muhammed Ebû Zehre, Zehratü't-Tefâsir, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, ts., I, 58.

14 "Göklerde ve yerde kim varsa, ister istemez kendileri de gölgeleri de sabah akşam Allah'a secde eder." Ra'd, 13/15.

15 "Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık..." İsrâ, 17/70; ve zımnen: Bakara, 2/30-33; Kehf, 18/50; Sâd, 38/72-76; Tîn, 95/4; Ebû Cafer Muhammed et-Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân, Tahk. Abdullah et-Türki, Merkezül-Buhûsi ve'd-Dirasâtî'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyye, I. Baskı, Kâhire, 2001, I, 135.

16 Kul: "Ey Rabb'im! Zât'ının yüceliğine ve hâkimiyetinin büyüklüğüne yaraşır şekilde seni överim' dediğinde, Allah bu hamdin sevabını meleklerden bile gizleyerek hesap gününde bizzat verir." Bkz. Seyyid Kutub, Fî Zılâli'l-Kur'ân, Dâru'ş-Şurûk, 32. Baskı, 2003, Kahire, I, 22.

17 "Şüphesiz Allah (c.c.), kulu bir lokma yediği veya bir yudum içtiği zaman hamd ettiğinde bundan hoşnut olur" Müslim, "Zikir", 89; Hz. Ali: "Elhamdülillah", Allah'ın onu söyleyenden razı olacağı bir rıza (ve şükür [İbn Abbas]) kelimesidir" Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, Thk. Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Vefâ, ts., I, 83.

cezası, korkuya ve endişeye sevk etmektedir.¹⁸ Bu hal vicdanımı, O'na verdiğim kulluk sözüme¹⁹ daima sadakatle bağlı kalmaya mecbur etmektedir. Rabb'imın sınırsız rahmet ve merhameti, O'nun ahirette adaletle hükmedeceğini unutturmamakta, iki cihanda da lütfunu ümit ettirmektedir.

3. *O, hesap ve ceza gününün sahibidir.*

Bütün varlıkların sahibi ve onlara hükmünü geçiren âdil Rabb'im, bütün yükümlüler gibi benden de dünyadaki her eylemin hesabını soracaktır. Dünyada olduğu gibi, hesap gününde de bütün hüküm, yaratma ve emir O'nundur.²⁰ Rabb'im, ilahi ölçülerine uygun amelimi fazlasıyla ödüllendirirken, günah ve hatalarımı birebir cezalandıracaktır.²¹ Ancak O'nun bu lütfkârlığı beni gaflete sevk etmemeli, inceden inceye hesaba çekileceğim bilinciyle hak, adalet ve takva üzere yaşamalıyım. Tapusu şahsıma kayıtlı dahi olsa, mülkü kendime mal etmemeli ve onu emaneten kullandığımı unutmamalıyım. Ayrıca din gününün sahibine daima kulluk etmekle kazandığım doğru yol tutmanın güveniyle, ruhumu tatmin etmekteyim ve bu tutumumu sürdürmeliyim.

4. *(Rabb'imiz!) Sadece sana kulluk eder ve yalnız senden yardım isteriz.*

Biz müminler ibadeti ve kulluğu, Rabb'imizi hoşnut edecek bütün emir ve yasaklarına içtenlikle itaat etmek olarak görürüz. Zira bütün azametiyle iki dünyayı ahenkle yöneten Rabb'imize kulluk etmekle ve yalnız O'ndan yardım

18 Neml, 27/30; Fussilet, 42/2; "Ey Muhammed! Kullarıma, benim elbette çok bağışlayıcı, çok merhametli olduğumu, azabımın da elem dolu azap olduğunu haber ver." Hıcr, 15/49-50; Gâfir, 40/3.

19 A'râf, 7/172.

20 "Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın şanı yücedir." A'râf, 7/54; Taberî, Câmiu'l-Beyân, I, 151.

21 "Oku kitabını! Bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter" denilecektir." İsrâ, 17/14; Kim bir iyilik yaparsa, ona on katı vardır. Kim de bir kötülük yaparsa, o da sadece o kötülüğün misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez." En'âm, 6/160; İnfitâr, 82/17-19; Müslim, "Sıyâm", 164. Yapılan bir iyiliğin karşılığı/ sevabı; iyi niyetin derecesine göre 700 kata kadar çıkabilmektedir. Bakara, 2/261; Buhârî, "Rikâk", 31; Müslim, "İman", 203-207.

istemekle, câzip maddi değerlere ve güçlere karşı özgürleşmekteyiz. Ancak dünyanın zevkleri ve meşguliyetleri; sevgi, korku ve boyun eğmekle oluşabilen²² kulluk bilincimizi bazen zayıflatmaktadır. İşte bu noktada ümmetin ferdi olarak her birimiz, beş vakit namazımızda onlarca defa okuduğumuz Fâtiha suresinde birbirimize dua etmekle bu bilinci canlandırmaktayız.

İnsani gücümüzü Allah'ın ölçülerine bağlamaya ve güçlendirmeye çalışmakta, O'na ulaşmayan ve hukukunu gözetmeyen isteklerimizle de mücadele etmekteyiz.²³ Sırf Allah'ımızdan istediğimiz yardım; bütün ibadet ve işlerimizde bize destek olmaktadır,²⁴ yardımını sebepler yoluyla vermesi, sebeplerin gerisindeki aslı görmemizi hiçbir zaman engellememekte ve unutturmamaktadır. Sebeplere; tıpkı Hz. Musa'nın kuyu başındaki kızlara işittirerek söylediği: **“Rabb'im! Bana göndereceğin her hayra/nimete muhtacım”**²⁵ yaklaşımıyla sarılmaktayız. Sınılandığımız maddi ve manevi sıkıntıların bunaltıcı etkilerini; tevekkül, ibadetler, içli dualar ve Rabb'imizin yardımlaşma emirlerine²⁶ gönülden uyan dostlarımızla kırmaktayız.

5. *Bizi doğru yola eriştir.*

Allah'ımız! Şüphesiz İslam'ı doğru yolun olarak bildirdin,²⁷ hak ve bâtılı kitap ve elçilerinle öğrettin. Ancak her işimizde, kararımızda ve tercihimizde, senin rızanın hangisinde olduğunu bazen seçememekteyiz. Ara sıra, kendimizi yeterli görme gafletine düşerek haktan sapmaktayız.²⁸ Rabb'imiz! Sen'den dileğimiz bu konularda da bize en doğru olanı seçtirmen, hataların kötü akıbetlerine düşmekten korumandır. Zalimlerden esirgediğin hidayetini²⁹ bize

22 Karaman, Kur'ân Yolu, I, 62.

23 Kutub, Fî Zılâl, I, 25.

24 Taberî, Câmiu'l-Beyân, I, 160.

25 Kasas, 28/24.

26 Bakara, 2/177, 245; Âl-i İmrân, 3/92; Mâide, 5/3; Hadîd, 57/11; Haşr, 59/9.

27 “Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır...” Âl-i İmrân, 3/19; “...Şüphesiz Rabbim beni doğru bir yola, dosdoğru bir dine, Hakk'a yönelen İbrahim'in dinine ilettiler...” En'âm, 6/161.

28 Abese, 80/5; Alak, 96/6-7.

29 Bakara, 2/258; Âl-i İmrân, 3/86; Tevbe, 9/19-109.

devamlı vermendir. Hayırlı isteklerimize ulaştırman ve dinimizde sebat ettir-mendir.³⁰

Rabb'imiz! Biz irademizi, vahiyle bildirdiğin doğrudan ve güzelden yana koyuyoruz. Lütfen bunları hayatın karmaşasında bize tercih ettir ve işlerimizde bize rast getir. Aklımıza, kalbimize ve vicdanımıza güzellikle sevdire, yatıştır ve sindir.³¹ Hak ya da batıl olduğu şüpheli, kapalı, sisli ve belirsiz durumlarda hakkı seçecek keskin basiret ve onu yapacak azim ve kudret ver. Kur'ân'la öğrettiğin **“dosdoğru yola ilet”** duamızı kabul ederek, Kur'ân'ımızı hidayet rehberimiz kılmakla güvenimizi ve muhabbetimizi derinleştirdiğin gibi, diğer isteklerimizde de aynı lütufkârlığını bizden esirgeme Ey Rabb'imiz!

6. Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna; gazaba uğrayanlarınki-ne ve sapıklarınkine değil!

Allah'ım! Bizim doğru yolda yürümemizden razı olmakta ve bunu temin için hidayet erlerini³² rehberimiz kılmaktasın. Bizi, orta ve alt seviyede değil, öncü ve örnek mümin olmaya davet etmekte-sin.³³ Kendisi Haktan sapan ve başkasını dalalete düşürmek için tuzaklar kuran geçmişteki³⁴ ve günümüzdeki insanların özelliklerini bildirerek bize yine İslam yolunu göstermekte-sin. Hayatımız boyunca önümüze çıkan yollardan³⁵ hakka götürenini³⁶ seçmeye sürekli dikkatimizi çekmekte-sin. Dosdoğru yolda sebat etmemizi ve hayatı

30 Konyalı Mehmed Vehbi, Hülâsatu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân (Büyük Kur'an Tefsiri) Üçdal Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul, 1969, I-II, 26.

31 Hucurât, 49/7.

32 Nisâ, 4/69-70.

33 “...bizi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara önder eyle” Furkân,25/74.

34 Bakara, 2/90; Mâide, 5/60, 77; Bununla kastedilenler, Yahudiler ve Hıristiyanlardır. Tirmizî, “Tefsir”, 2, 34; Taberî, Câmiu'l-Beyân, I, 185 vd.

35 İnsân, 76/3.

36 “İşte bu, benim dosdoğru yolum. Artık ona uyun. Başka yollara uymayın. Yoksa o yollar sizi parça parça edip O'nun yolundan ayırır. İşte size bunları Allah sakınası-nız diye emretti.” En'âm, 6/153.

dikkatli yaşamamızı hatırlatmaktasın. Bütün bu lütufların için, Sana evrenin zerrelere sayısınca hamdolsun Ey Rabb'imiz! **Âmin.**³⁷

B. Fil Suresi:

On dokuzuncu sırada Mekke'de inmiştir. Hakkın, batıl gücü mağlup ettiğini anlatmaktadır.

1. Rabbinin, fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi? 2. Onların tuzaklarını boşa çıkarmadı mı? 3-5. Üzerlerine pişmiş çamurdan taşlar atan sürü sürü kuşlar gönderdi. Nihayet onları yenilmiş ekin yaprakları hâline getirdi.

Evet Yâ Rabb'î! Peygamberim, Arapların dilden dile aktardığı, Kâbe'yi yıkmaya yeltenen güçlü ordunun üzerine gönderilen, pençe ve gagalarına taş almış kuş ordularıyla hezimete uğrama mucizesini içinde yaşamışçasına onlardan öğrenmişti. Ben de vahiyle bildirdiğin bu (mabedini koruma) haberine onu seyretmişçesine³⁸ inandım. Anladım ki hak-batıl mücadelesi, dün olduğu gibi bugün de yarın da devam edecektir.

Tarihte, günümüzün tankları sayılan fillerle güçlendirdikleri ordularına güvenerek Kâbe'yi yıkmaya çalışanlar, bugün ürettikleri teknolojiyle tevhide karşı savaşıyorlar. Ancak unutulmamalıdır ki, Mekke'de yaşayanlar müşrik olmasına rağmen, kitap ehlinin fil ordusunu³⁹ küçük kuşlarla mahveden Mutlak Güç, Kureyşlilerin putları değil, onları doldurdukları Beyt'in sahibiydi. Bugün de mutlak güç, ilahlaştırılan teknoloji sahiplerinde değil, onların bütün tuzaklarını alt-üst eden Rabb'imdedir. Dün, Beytullah'a alternatif olarak

37 "Duamızı kabul buyur, elimizi boş döndürme" manalarına gelmektedir. Peygamberimiz, namazın içinde ve dışında Fatıha okuduktan sonra bu ifadenin kullanılmasını tenbih etmiştir. Buhari, "Ezan", 112; Müslim, "Salât", 72-76.

38 Âyetin "Ey Muhammed! Fil olayına kalp gözünle bakmadın mı?" şeklindeki yorumu ve kıssanın geniş izahı için bkz. Taberî, Câmiu'l-Beyân, XXIV, 627-645; Ebu İshak Ahmed es-Sa'lebî, el-Keşfu ve'l-Beyân, Tahk. Muhammed b. Aşûr, I. Baskı, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 2002, X, 292 vd.; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr, ed-Dâru't-Tûnisîyyetü li'n-Neşr, Tûnus, 1984, XXX, 545.

39 Kutub, Fî Zılâl, VI, 3980.

yapılan Yemen mabedi (Kulleys) silinmiş, Ka'be dimdik kalmıştı,⁴⁰ bugün de dine alternatif olarak sunulmaya çalışılan ideolojiler, tüketim, eğlence, hız, haz kültürü hükümsüz kalacak ve insanlık, tevhitte huzuru bulacaktır. Yeter ki ben, batıla hizmete direnen filden⁴¹ ibret alabileyim.

Ebrehe benzeri emperyalist güçler dünyada, sömürü için devamlı akla gel-medik taktikler geliştireceklerdir. Ancak Rabb'im, onların bu kötü emellerine doğrudan ve dolaylı müdahale edecektir.⁴² Hakkın temsilcilerine⁴³ zor anlarında teselliler verecek ve güçlü hasımlarını değişik müdahaleleriyle zelim edecektir. Tarihte hiçbir siyasi gücü bulunmayan Araplar, İslam inancıyla izzet kazandıkları gibi, bu sure de günümüz Müslümanlarına misyonlarını hatırlatarak onları aynı şuurla aynı izzete ulaştıracaktır. Zira inançsız, ruhsuz ve fikirsiz milletlerin medeniyet kurması ve insanlığa örnek olması imkânsızdır. Onlar, tıpkı tanesi yenilen başaktan arda kalan saman çöpü gibi değersiz ve etkisizdir.

Yine bu kıssadan anladım ki, hak-batıl mücadelesinde hakka sarılanlara yardım etmeliyim ve hiçbir zorluk karşısında ümitsizliğe düşmemeliyim. Güçlü de olsa batılın yokluğa mahkûm olduğunu bilmeliyim⁴⁴ ve denizde, havada, karada tedbir aldıktan sonra daima Rabb'ime tevekkül etmeliyim. Kutsala saygı duymalıyım ve ihlâsla yapılan eserin ve amelin,⁴⁵ Allah'ımın koruması altında olduğunu unutmamalıyım. Fil olayının Mekke'li müşrikleri

40 İsmail Hakkı Burûsevî, Tefsiru Rûhi'l-Beyân, Mektebetü Eser, İstanbul, 1389, X, 518.

41 Orduyu sevkte kullanılan fil, Mekke yakınlarına gelindiğinde dövülmesine rağmen ilerlememiş ve aksi yöne çevrilince koşmuştu. Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyat, İstanbul, ts, X, 6121.

42 "...Onlar tuzak kuruyorlar. Allah da tuzak kuruyordu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır." Enfâl, 8/30; Hac, 22/40; Haşr, 59/6.

43 Tıpkı Ebrehe'nin ordusuna karşı Kureyşlilere ve müşrikler karşısında Peygamberimize yaptığı gibi Ebu Bekir el-Cezâirî, Eyseru't-Tefâsîr li Kelâmi'l-Âliyyi'l-Kebir, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine, V, 616.

44 "Hak geldi, batıl yok oldu. Şüphesiz batıl, yok olmaya mahkûmdur." İsrâ, 17/81; Yûsuf, 12/52; Mü'min, 40/25.

45 Hz. İbrahim ve oğlu İsmail, Kâbe'yi bu duygularla inşa etmişlerdi. Bkz. Bakara, 2/127-128.

putçuluktan geçici bir süre de olsa kurtardığı gibi,⁴⁶ bazı musibetleriyle beni özüme döndürerek gafletten kurtardığı için Rabb'ime hamdetmeliyim.

C. Kureyş Suresi:

Yirmi dokuzuncu sırada Mekke'de inmiştir. Refah için güvenin ve istikrarın ve bu imkânı sağlayan Rabb'e kulluğun önemini vurgulamaktadır.

1-4. Kureyş'i ısındırıp alıştırdığı; onları kışın (Yemen'e) ve yazın (Şam'a) yaptıkları yolculuğa ısındırıp alıştırdığı için, Kureyş de, kendilerini besleyip açlıklarını gideren ve onları korkudan emin kılan bu evin (Kâbe'nin) Rabbine kulluk etsin.

Allah, Kâbe'nin hizmetkârı Kureyş kabilesini saygın kılmış, fil olayından sonra diğer kabileler nezdinde saygınlığını, seyahat özgürlüğü kazandırarak daha da arttırmıştır. Ziraata uygun olmayan Mekke, ticaret ve ibadet turizmiyle hayat bulmuş, düşman saldırısı, salgın hastalıklar vb. korkulardan korunmuştur.⁴⁷ O halde her açıdan himaye edilen Mekke halkının putlara ibadetten hayâ ve mahcubiyet duyarak, sıkıntı ve genişlik zamanlarında temiz bir inançla Allah'a kulluk yapması ve O'na vefa göstermesi⁴⁸ gerekmektedir. Oysa onlar şaşkıncu bir şekilde nankörlüğe devam etmekte, buna rağmen Allah'ın onlara nimet ve refah vermesi hayret uyandırmaktadır.⁴⁹

Zikredilen tarihi gerçeklerden anlamaktayım ki Allah; (kusurlu da olsa) kutsalına saygı duyanı, beşer nazarında da saygın kılmakta ve ona ummadığı yerden kapılar açmaktadır.⁵⁰ Bugün de kendisine itaat edenleri küresel saygın-

46 Bu olaydan sonra on sene boyunca Allah'a putları ortak koşmadan kulluk yapmışlardır. İmadu'd-Din Ebu'l-Fidâ İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1988, IV, 591. Zemahşerî, el-Keşşâf, VI, 432-433; Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'ân, VII, 239 vd.

47 Ankebût, 29/67; Tîn, 95/3; Taberî, Câmiu'l-Beyân, XXIV, 647 vd.; Şevkânî, Fetahu'l-Kâdir, VI, 669; İbn Âşûr, Tefsîru't-Tahrîr, XXX, 558 vd.

48 Tıpkı Abdulmuttalib'in, fil olayında putlardan değil, Ka'benin Rabb'inden yardım istediği gibi. Kutub, Fi Zılâl, VI, 3983.

49 Mehmed Vehbi, Hülâsatu'l-Beyân, XVI, 6574.

50 "...Kim Allah'a karşı gelmekten sakınırsa, Allah ona bir çıkış yolu açar. Onu beklemediği yerden rızıklandırır..." Talâk, 65/2-3; Geçmişteki ticaret, itibar ve inanç turizmiyle servete gark edilen Mekke halkına bugün, petrol, güneş enerjisi

lığa⁵¹ eriştirecektir. Geçmişte İslam'la şereflenenler, inkâr ve dalalet korkusundan emin oldukları⁵² gibi, günümüzde de imanda sebat edenler aynı emniyete nail olacaklardır.

Allah (c.c.), inançlarını şirkle kirleten Kureyşlileri, ataları Hz. İbrahim'in kabul edilen duası hatırına⁵³ refah ve güvene kavuşturmuştur. İmkânsızlıklardan hayati fırsatlar çıkaran Rabb'im'in bu lütfkârlığına, tevhit inancıyla şükretmeleri halinde rızık, emniyet ve sapıtma endişesi duymamalıydılar. Dahası, Allah'a kul oldukları ve O'ndan başka kurtarıcı aramadıkları takdirde refahları daha da arttırılacaktı.⁵⁴ Nitekim Rabb'im, Mekke'nin fethinden sonra İslam'ı yaymak için seferber olmalarına karşılık Müslümanlara nimetlerini arttırmıştır.

Kureyşlilerin üzerinden verilen bu mesajın günümüzdeki muhatabı ise ben ve milletimdir.⁵⁵ Allah'a itaat ettikçe, kulluğumuz nisbetinde kendimize güvenimiz arttığı gibi, dünya milletlerinin bize olan saygınlığı da artacaktır. Ancak biz, saygınlığı ve güveni kullar nezdinde değil, amellerimizi Allah'a beğendirmeye gayretinde aramaktayız. Bunun insani ilişkilerdeki yansıması, (Geçmişte 'Ben Kureyşliyim' dediğinde kendisine dokunulmayanlar gibi)⁵⁶ "Ben Müslümanım" dediğimizde hürmet görmek olacaktır.

Küresel açlık ve emniyetsizliğin giderilmesi görevi de, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak bizim sorumluluğumuzdadır. Bu yüzden çevreyi kirletme-

gibi nimetler verilmiş, gelecekte muhtemelen şimdi akla gelmeyen başka nimetler verilecektir.

51 "Gevşemeyin, hüzünlenmeyin. Eğer (gerçekten) iman etmiş kimseler iseniz üstün olan sizlersiniz." Âl-i İmrân, 3/139, 110.

52 Mehmed Vehbi, Hülâsatu'l-Beyân, XV-XVI, 6576.

53 İbrâhîm, 14/37.

54 "...Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım..." İbrâhîm,14/7; Nisâ, 4/137; Şükür üç kısımdır: 1. Kalbin şükürü: Nimetin sırf Allah'tan geldiğini bilmektir. 2. Dilin şükürü: Dilin Allah'ı övmesi ve O'na hamd etmesidir. 3. Organların şükürü: Allah'ın dinine hizmette kullanılması ve ona tevazu göstermektir. Burûsevî, Tefsiru Rûhi'l-Beyân X, 525; Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'ân, VII, 248.

55 Emin Işık, "Kureyş Suresi Üzerine Bir Tefsir Denemesi", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, İstanbul, 1985, s. 9-10.

56 Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'ân, VII, 251.

den maddi-manevi değerler üretmek ve onu küresel ölçekte ilahi ölçülerle/adaletle paylaşmak zorundayız. Zira dinimiz İslam, sadece ruh ve gönül dünyasında esenlik kaynağı değil, insanlığı hayatın bütün alanlarında güvene, refaha ve huzura kavuşturmanın adıdır.

D. Má'ûn Suresi:

On yedinci sırada Mekke'de inmiştir. Yetimi ve fakiri himaye, namaza riayet, cömertliğe teşvik ve yeniden diriliş konularını işlemektedir.

1.Gördün mü, o hesap ve ceza gününü yalanlayanı! 2-3. İşte o, yetimi itip kakan, yoksula yedirmeyi öğendirmeyen kimsedir. 4.Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, 5.Onlar namazlarını ciddiye almazlar. 6. Onlar (namazlarıyla) gösteriş yaparlar. 7.Ufacık bir yardıma bile engel olurlar.

Yüce Rabb'im! Peygamberimin kendi çağında gördüğü inkârcı zengin zor-baların, toplumsal sorumluluklarını yerine getirmeyen günümüzdeki benzerlerini ben de tanıdım. Çağdaşlarımız da tıpkı onlar gibi fakir ve yetimleri horlamakta, onlar için mallarından ayırdığın payı/hakkı ödemeyerek ve bunu teşvik etmeyerek⁵⁷ onları çaresizliğe itmektedirler. Bütün bu haksızlıkları ve kötülükleri, ahirette sorgulanmaya inanmadıkları için yapabilmektedirler. Zira onlar; sevap ümidi taşımadığı için hayra yanaşmamakta, azap korkusu taşımadıkları için şerden çekinmemektedirler.⁵⁸

Ahirete inanmayanların hilafına, zengin olmasam bile geçimliğimden payıma düşen yetim ve fakirlere olan borcumu ödemekte ve sözümün, sesimin ulaştığı kimseleri bu konuya duyarlı olmaya çağırırmaktayım. Ayrıca vakıf, dernek ve sosyal yardımlaşma kurumları oluşturmaya veya mevcutları bu konulara eğilmeye de çalışmalıyım.⁵⁹ Peygamberim gibi yetimlerin hakkını

57 Bakara, 2/267; En'âm, 6/141; Tevbe, 9/60; Zâriyât, 51/19; Hâkka, 69/34; Taberî, Câmiu'l-Beyân, XXIV, 658 vd.

58 Zemahşeri, el-Keşşâf, VI, 440; "Yükezzibu" fiilinin muzari gelmesi, bu fenalıkları adet haline getirdiklerine delalet etmektedir. Mehmed Vehbi, Hülâsatu'l-Beyân, XV, 6579.

59 "Müslüman, Müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez, onu düşmanına teslim etmez. Kim (din) kardeşinin ihtiyacını giderirse, Allah da onun ihtiyacını giderir. Kim din kardeşini sıkıntıdan kurtarırsa, Allah da onu kıyametin sıkıntılarında

Ebu Cehillerin elinden kurtararak sahibine vermelerini⁶⁰ sağlamalıyım. Aksi halde dinimin öngördüğü sosyal duyarlık kaybolacak ve toplum, insafsızlara teslim edilecek; yaratılanın hakkını gözetmemek, Allah'ın (ibadet) hakkını da çiğneme sonucuna götürecektir.

İbadetlerimi, müşrikler gibi ıslık çalmak, el çırpma⁶¹ basitliğine indirgeyerek, helake düşmeyi göze alamam. Başta namazım olmak üzere bütün ibadetlerimi sırf Allah için ciddiyetle yapmalı, gafletten, münafıklıktan ve tembellikten sakınmalıyım. Vaktine, şartlarına, rükünlerine ve bilhassa huşuuna riayet⁶² etmeliyim. Zira namazım, içerisinde Rabb'imi anabildiğim ve O'nun huzurunda bulunduğumu hissettiğim kadardır. Hakkıyla kılabildiğim takdirde namazım; iyiliklerime kaynaklık edecek, şefkat ve merhametle infak ve yardımlaşmalarımı gerçekleştirilmeye imkân verecektir.⁶³

Sözlerimde, davranışlarımda ve ibadetlerimde, sakınılması oldukça zor olan⁶⁴ riya/gösteriş şirkine düşmekten her durumda şiddetle sakınmalıyım. Topluluk huzurunda ihlâsla yapmaya çalıştığım ibadetimi, tek başına kaldığım zamanlarda yapmamak gibi riyanın en fenasından sakınmalıyım. İbadetlerimi asla terk etmemeli, yaptıklarımı da ruhsuz bir ceset gibi şekilden ibaret bırak-

kurtarır. Kim din kardeşinin açığını örterse, Allah da onun ayıplarını kıyamette örter." Buhârî, "Mezâlim", 3; Müslim, "Birr", 59.

60 Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'ân, VII, 257.

61 Enfâl, 8/35.

62 "... namazlarında derin saygı içindedirler." Mü'minûn, 23/2; "...O hâlde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl." Tâ-Hâ, 20/14; Ankebût, 29/10-13; Ayrıca bkz. Taberî, Câmiu'l-Beyân, XXIV, 659-62; Peygamberimiz, ciddiyetsiz namaz kılmayı münafıklığa bağlamaktadır. İbn Kesîr, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim, IV, 592-93; Burûsevî, Tefsiru Rûhi'l-Beyân, X, 522.

63 Kutub, Fî Zilâl, VI, 3986. Namazda huşu hakkında geniş bilgi için bkz. Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'ân, VII, 258 vd.

64 Bakara, 2/264; "Riya; siyah bir karıncanın karanlık bir gecede siyah zemin üzerinde yürümesinden daha gizlidir." Müsned, IV/402; "Şüphesiz sizin için en çok korktuğum şey, küçük şirk, yani riya"dır." Tirmizî, "Hudûd", 24; "Her kim duyulsun diye bir iş yaparsa Allah onun kıymetsizliğini duyurur. Her kim gösteriş olsun diye bir iş yaparsa, Allah da onun gösterişini ve onun değersizliğini ortaya çıkarır." Müslim, "Zühd", 38; "Şüphesiz riya şirkidir" İbn Mâce, "Fiten", 16.

mamalıyım, samimiyet ve ihlâsla onlara can vermeliyim ki beni her türlü kötülükten engellesinler.⁶⁵

İyiliğe mani olmak şöyle dursun, büyük-küçük demeden hayra koşmalıyım. Dünya misafirhanesinin geçici nimetlerini gücüm yettiğince akraba, dost, komşu ve muhtaçlarla; zekât, sadaka, ödünç ve hediye vermek şeklinde paylaşarak⁶⁶ çevreme huzur/güven vermeliyim. Komşularımdan, değil küçük yardımları esirgemek, evimin/evinin anahtarını teslim edecek itimadı vermeliyim.⁶⁷ Ahirete imanı, imanın şartlarından kılarak iyilik yapmamı ve sonsuzluğa hazırlanmamı kolaylaştıran Rabb'ime⁶⁸ sonsuz hamdetmeliyim.

Verdikçe gönül zenginliği ve mutluluk kazanacağımı ve toplumsal adaletin böylece gerçekleşeceğini unutmamalıyım. Vermediğim takdirde, aç ve bitkin bakışlarıyla ekranlardan bakan ve bakamayan gözler, elimdeki lezzetleri ağulu aşa dönüştürmelidir. Hiç maddi imkânım bulunmadığı zamanlarda, onlara dua ve hayır temennilerimi esirgememeliyim. Böylece infak köprüsünden geçen şefkat, muhabbet ve diğerkâmlık; din kardeşlerimin güven ve dayanışma ruhunu güçlendirsin, inkârcıları⁶⁹ da dinime özendirsin.

E. Kevser Suresi:

On beşinci sırada Mekke'de inmiştir. Peygamberimize verilen ihsanlardan, ibadet emrinden ve teselliden bahsetmektedir.

65 "...namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkor..." Ankebût, 29/45; "İkinci namazını kaçırın, servet ve evlatlarınızı kaybeden kimse gibidir." Buhârî, "Mevâkît", 14; Müslim, "Mesâcid", 200-201. "Şüphesiz kişiyi şirke ve küfre düşmekten engelleyen namazdır." Müslim, "İman", 134.

66 Nisâ, 4/36; "Hediyeleşiniz ki muhabbetiniz artsın". Mâlik b. Enes, Muvatta', "Hüsnü'l-Huluk", 16; Taberî, Câmiu'l-Beyân, XXIV, 667.

67 "Kötülüklerinden komşusu emin olmayan kimse, cennete giremez." Müslim, "İman", 73.

68 İbn Âşûr, Tefsîru't-Tahrîr, XXX, 565.

69 Tevbe, 9/60; Zekât, İslam'ın köprüsüdür. Burûsevî, Tefsîru Rûhi'l-Beyân, X, 523.

1. Şüphesiz biz sana Kevser'i verdik. 2. O hâlde, Rabb'in için namaz kıl, kurban kes. 3. Doğrusu sana buğzeden, soyu kesik olanın ta kendisidir.

Rabb'im! Peygamberimize dünya ve ahirette maddi ve manevi olmak üzere pek çok değerli ikramları müjdeledin.⁷⁰ Ben de din kardeşlerimle birlikte onun sünnetlerini takip ettikçe, risalet haricindeki bu lütuflardan pay alacağımı ve iyiliğimin artacağını⁷¹ ümit etmekteyim. Bunun iki şartı; tevhit inancımı bütün şaibelerden uzak tutmak ve ibadetlerimi sürekli yapmaktır.⁷² Bağlantılarıyla (güzel ahlak) birlikte bu iki temel görevi yapmak, Kevser havuzu ve nehrinden kanasıya mutluluk içmemi⁷³ sağlayacaktır.

Peygamberim; hem nimete şükür hem de toplumunun itibarsızlaştırma çabalarını göğüslemek için namaz ve kurbanla Allah'a yaklaşmayı tercih etmişti. Rabb'im benden de istediği için⁷⁴ benzeri durumlarda aynı davranışı göstereceğim. Bedeni ve mali ibadetimi darlıkta ve genişlikte sırf Allah'ım için yapacak ve sosyal sorumluluklarımı ifa edeceğim. İyilikte, saflıkta ve cömertlikte Kevser olacağım.⁷⁵ Nimete erdikçe hemen ardından şükredeceğim. Her daim Rabb'ime dayanacak ve hak bilincimi en halisane niyetlerle devamlı yaptığım farz ibadetlerle destekleyerek iki cihan saadetimi O'ndan isteyeceğim. Başını

70 Makâm-ı Mahmûd: İsrâ, 17/79; Âlemlere Rahmet: Enbiyâ, 21/107; Derecesinin sürekli yükseltilmesi: Duhâ, 90/4; Adımın "Allah" lafzıyla birlikte çok anılması: İnşirah, 94/4; Ülkeler ve gönüller fethetmesi: Nasr, 110/1; Cennetten kaynakayan harika tat, koku ve güzellikteki nehir, havuz; Dünya ve ahirete ait pek çok hayır; Kur'an, hikmet, nübüvvet, İslam. Taberî, Câmiu'l-Beyân, XXIV, 679-85; Sa'lebî, el-Keşfu ve'l-Beyân, X, s.308; İbn Kesîr, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim, IV, 595 vd. İbn Âşûr, Tefsîru't-Tahrîr, XXX, 572-74. Milyarlarca insanın O'nun sünnetini takip etmesi. Kutub, Fi Zılâl, VI, 3988.

71 "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin. Amellerinizi boşa çıkarmayın." Muhammed, 47/33; Ahzâb, 33/21.

72 Kutub, Fi Zılâl, VI, 3988-89.

73 Kevser havuzu ve ırmağı hakkında geniş bilgi için bkz. Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'an, VII, 267 vd.

74 Bakara, 2/45.

75 Taberî, Câmiu'l-Beyân, XXIV, 690 vd. Cömert kişiye de Kevser denilmektedir. er-Rağîb el-İsfehâni, el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an, "Samed", Dâru Kahraman, İstanbul, 1986, s. 643.

bana teslim eden kurbanlık gibi; arzu, irade ve benliğimi Rabb'ime teslim edeceğim.

Peygamberim misalinde görüyorum ki dünyada şan bırakmak; çok servet ve soy-sopa sahip olmakta değildir. Bilakis güçlü azim ve imanın, sağlam fikir ve ahlakın meydana getirdiği saadet toplumu oluşturmak ve onu insanlığın nüvesi/vicdanı yapabilmektir, onun ahlâkını/kültürünü kuşaktan kuşağa aktarabilmektir. Bu özellikleri kazandığım ve başkalarına kazandırdığım ölçüde Peygamberimin evladının (nicelik ve nitelik bakımından) çoğaldığına⁷⁶ şahit olacağım.

Görüyorum ki, hayırlı işleri çoğaltmak dünya-ahiret saadeti kazandırırken,⁷⁷ süslü ve köklü görünen batıla sarılmak ve hakka düşmanlık, hayırsız sahibini bereketsiz kılmaktadır. Yine anlıyorum ki inkârcılar; kimi hakkın cazibesıyla hidayete ererek, kimi de tarihin değersiz çöplüğüne atılarak yokluğa mahkûm olacaklardır ve bu zalimlere beddua etmek de meşrudur.⁷⁸ Hülâsa, daima ümitli kaldıkça, iyiliklere daldıkça ve boş arzularımızı kalbimizde kurban ettikçe⁷⁹ hayırlı bir iz/hatıra bırakmamız mümkün olabilecektir.

F. Kâfirûn Suresi:

On sekizinci sırada Mekke'de nazil olmuştur. İmanla küfrün aynı kalpte toplanamayacağını ve ikisinin ayrı sistemler olduğunu beyan etmektedir. Bu sûre; şirki açıktan reddetmekle zımnen tevhidi vurguladığı, İhlâs suresi de doğrudan tevhide çağırarakla zımnen şirki reddettiği için olsa gerektir ki bu iki sureye “İhlâsayn/iki İhlâs” denilmiştir.⁸⁰

76 Zemahşeri, el-Keşşâf, VI, 447; Burûsevi, Tefsiru Rûhi'l-Beyân X, 525.

77 “Hiçbiriniz kendisi için istediğini (mü'min) kardeşi için de istemedikçe (gerçek) iman etmiş olamaz.” Buharî, “İman”, 7; Müslim, “İman”, 71.

78 Bunlar; kişi ve grup olarak Kureyşli inkârcılardır. Taberî, Câmiu'l-Beyân, XXIV, 697 vd; İbn Âşûr, Tefsiru't-Tahrîr, XXX, 575-76; el-Cezâirî, Eyseru't-Tefâsîr, V, 622.

79 Sa'lebi, el-Keşfu ve'l-Beyân, X, 313.

80 Fahreddin er-Râzi, Mefâtihu'l-Gayb, Dâru'l-Fikr, 1401/1981, XXXII, 136. İhlâs, has kılmak anlamına geldiğine göre, bu iki sure de rubûbiyeti Allah (c.c.)'a has kılmakla bu ismi almış olmalıdır.

1. De ki: “Ey Kâfirler!” 2. “Ben sizin kulluk ettiklerinize kulluk etmem.”
3. “Siz de benim kulluk ettiğime kulluk edecek değilsiniz.” 4. “Ben sizin kulluk ettiklerinize kulluk edecek değilim.” 5. “Siz de benim kulluk ettiğime kulluk edecek değilsiniz.” 6. “Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.”

Rabb'im; Peygamberime kâfirlerle arasına mesafe koyması ve tevhit inancını dünyevi bir karşılıkla değişme tekliflerini reddetmesi⁸¹ emrini üzerime alıyorum. Zira surenin benzer kalıplarla tekrarlayan hitapları, kimlik ve kişiliğimi saf tevhit üzere inşa etmemi, dinime sınıksız sarılmamı ve bâtılı reddetmemi ısrarla telkin etmektedir. Bu telkinler, imanımı ve kulluk bilincimi kökleştirmekte ve bunu cihana yayma gayretimi diri tutmaktadır. İnkârcıların dini kimliğimi asimile etme heveslerini ise kırmaktadır.

Geçmişin kâfirleri, müminleri sahte barış teklifleriyle inançlarından vazgeçirmeye ve ümitlerini kırmaya çalıştıkları gibi, günümüz inkârcıları da Kur'ân ve sünnetle bağımı koparan ideolojilerle aynı faaliyeti yürütmektedirler. Bu ince planlar karşısında imanımı kullukla yakine erdirmeliyim. İnsanlığı İslam'dan nefret ettirme propagandalarını söz-davranışımınla kırmaya çalışmalı ve ona hiçbir zaman şirk lekesi bulaştırmamalıyım.⁸² İrfanımı; kimlik ve kişiliğimi oluşturan-olgunlaştıran temel dini kaynaklarımızla iyi beslemeliyim ki, kısıtlanmaya çalışılan dinimi yaşanılır kılma özgürlüğüme sahip çıkabileyim.

Batıl inançların ve yabancı kültürlerin küresel asimilasyonuna kesinlikle mesafe koymalı, onların potasında erimemek için kendi kültürel bağlarımı güçlendirmeliyim. Bunun niyet ve eylem bazındaki ilk adımını, içeriğini içselleştirdiğim Kâfirûn ve İhlâs surelerini yatarken ve kalkarken okuyarak atmalyım.⁸³ Zira ilk sure küfre karşı tavır almayı, ikincisi ise tevhide sarılmayı benliğime işlemektedir.

81 Zümer, 39/64-66; Taberî, Câmiu'l-Beyân, XXIV, 702 vd.; Sa'lebî, el-Keşfu ve'l-Beyân, X, 314; Zemahşerî, el-Keşşâf, VI, 448; Peygamberliği öncesinde putlara ibadet etmemiş Rasûlullah (s.a.v.)'den, nübüvvetinden sonra putlara saygı göstermesi nasıl istenebilir. Burûsevî, Tefsiru Rûhi'l-Beyân, X, 526.

82 En'âm, 6/82; İbn Âşûr, Tefsiru't-Tahrîr, XXX, 580-81.

83 Rasûlullah (s.a.v.) de anılan sureleri yatarken ve kalkarken muhtemelen bu maksatla okumakta ve ashabına okumalarını telkin etmekteydi. Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'ân, VII, 277.

Şekil, tavır ve davranışlarımda kendim olmalı, iman ve ibadetlerimde kâfirlerle asla uzlaşamayacağımı kesinlikle bilmeliyim ve cesaretle bildirmeliyim.⁸⁴ Ancak bu beni başkalarına düşmanca muameleye sevk etmemelidir.⁸⁵ Dünya-daki bütün inkârcılar için sürdüreceğim hidayete davetimi; ilim, hikmet, güzel öğüt ve ikna edici delillerle⁸⁶ yapmalıyım. Kimseyi imana zorlayamam, zira biliyorum ki kader konusu, iman-küfür meselesinde de geçerlidir.⁸⁷ Elçiye zeval yoktur, inkârcıların dininden hâsıl olan zarar onlara, benim dinimden meydana gelen fayda bana aittir. Rabb'im, inkâr etmeye izin vermiş değildir, bu son ayetiyle kâfirleri tehdit etmektedir.⁸⁸

G. Nasr Suresi:

Medine'de sonuncu sırada nâzil olmuştur. Büyük başarı sonrasındaki davranışların niceliğini ve kulluğun inceliklerini bildirmektedir.

1-3. Allah'ın yardımı ve fetih (Mekke fethi) geldiğinde ve insanların bölük bölük Allah'ın dinine girdiğini gördüğünde, Rabb'ine hamd ederek tespihte bulun ve O'ndan bağışlama dile. Çünkü O, tövbeleri çok kabul edendir.

Peygamberimin yirmi bir yıllık tedbiri, sabrı ve tevekkülü O'nu; dünyanın kalbi olan Mekke zaferine erdirmiş, fethi Allah'a atfederek büyük bir tevazu ile⁸⁹ şehre girmiş ve genel af ilanıyla kalpleri de fethetmişti.⁹⁰ Hâlbuki O, dave-

84 Geniş bilgi için bkz. Kutub, Fî Zılâl, VI, 3991-92.

85 "Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin..." Mâide, 5/8, 2.

86 A'râf, 7/87; Yûnus, 10/41; İbrâhîm, 14/24-25; Kehf, 18/29; Fussilet, 41/34.

87 Yûnus, 10/41, 104; Hac, 22/14; Şuarâ, 26/216; Sebe', 34/25-26; Zümer, 39/14, 39-40; el-Cezâirî, Eyseru't-Tefâsîr, V, 536.

88 Âl-i İmrân, 3/20; Nahl, 16/82; Nûr, 24/54; Mehmed Vehbi, Hülâsatu'l-Beyân, XV-XVI, 6596-97.

89 Peygamberimiz (s.a.v.) Mekke'ye girerken şu duayı okumuştur: "Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur. O'nun ortağı yoktur. O, kulu (Muhammed'e olan) vaadini gerçekleştirmiş, ona zafer bahşetmiş ve düşmanlarını tek başına perişan etmiştir." Zemahşeri, el-Keşşâf, VI, 450-51.

90 Sibâi, Mustafa, es-Siratu'n-Nebeviyye Dürûsun ve İber, el-Mektebu'l-İslâmi, 8.Baskı, Beyrut, 1985, s.101; Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, Terc. Salih Tuğ, İmaj, Ankara, 2003. I, 268.

tine yalnız başlamış, yıllarca az sayıdaki inananıyla açlık, korku vb. sıkıntılarını aşarak⁹¹ savaşı ve talansız bir şekilde büyük fethe nail olmuştu. Rabb'im O'na; nusret, fetih ve çok ümmet ihsanlarına karşı, tesbih, hamd ve istiğfar ibadetlerini emretmiştir.⁹² Bu tarihi bilgi, başarımın ve sonrasındaki hareket tarzımın ölçüsüdür.

Bu nebevi ölçüye göre ben de; sabır, ciddi planlama, örgütlenme vb. tedbirlerin yanında Allah'a sonsuz güvenle ciddi işleri gerçekleştirmeye çalışmalıyım. Elde ettiğim her başarıyı Allah'tan bilmeli ve onu; hamd, af dilekleri ve şükür secdesiyle taçlandırmalıyım.⁹³ Başardığım ilmî, siyasi ve iktisadi işler mutlaka insanlığın faydasına olmalı ki, İslam'ın ışıltısı, iftiharla taşıdığımız dini kimliğimiz üzerinden inkârcı kalpleri aydınlatsın. İnsanlar bu esenlik ve refah nuruna akın akın koşsunlar. İslam'ı yaşantıyla temsil edemediğim zaman da ondan bölük bölük uzaklaştırmaktan⁹⁴ endişe duymalıyım.

İmkânlarımın kıtlığı, yolumu engellememelidir. Sağlam ahlâk ve seciyem, doğru yolda yürümekte azmimi ve irademi güçlendirmelidir. Yeri geldikçe düşmanlarına karşı İslam'ın izzet ve gücünü gösterecek tedbirler almalıyım.⁹⁵ Rabb'imi her türlü noksandan tenzih etmeli, Peygamberimin Kâbe'yi putlardan temizlediği gibi gönül evimi; putlaştırdığım zevk, heva ve faydasız hobilerimden temizlemeliyim.⁹⁶ Başarı ve arkasından gelen makam ve itibar, beni

91 Enfâl, 8/26.

92 Mehmed Vehbi, Hülâsatu'l-Beyân, XV-XVI, 6603.

93 Peygamberimiz bu sure indikten sonra hamd, sükür ve istiğfarı artırmıştı. Taberî, Câmiu'l-Beyân, XXIV, 706 vd.; Ayrıca Mekke'ye deve üzerinde secde halinde girmiştir. Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'ân, VII, 290; Hamidullah, İslam Peygamberi, I, 268.

94 Cabir b Abdillâh (r.a.), Peygamberimizin şu hadisini ağlayarak nakletmiştir: "İnsanlar Allah'ın dinine öbek öbek girdiler ve gelecekte aynı şekilde ondan çıkacaklar." Zemaşerî, el-Keşşâf, VI, 451; İbn Kesîr, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim, IV, 602.

95 Peygamberimiz müşriklere gücünü göstermek için, Hudeybiye sonrasındaki umre tavafında remel yaptırdığı gibi, Mekke'nin fethi öncesinde ordusuna geçit resmi yaptırmıştı. Mehmed Vehbi, Hülâsatu'l-Beyân, XV-XVI, 6601.

96 Zira kötü duygular, tatminsizliğe götürmektedir. Furkân, 25/43; Nâziât, 79/24; En'âm, 6/42; Kehf, 18/102.

Allah'tan gafil bırakmamalı, ummadığım başarılarla eriştiğimiz O'nu yüceltmeliyim.⁹⁷

Rabb'im, en güzel/evla olanı yapmamasından dolayı çokça af dilemesini Peygamberimden istediğine göre, hata ve günaha bulanmış olan ben ne yapmalıyım? Elbette kibir, gurur vb. fikir ve duygu kaymalarından dolayı⁹⁸ ve genel manada Allah'tan affımı çok daha fazla istemeliyim. Sevinçli hallerimde de Allah'ı anmakla O'na yaklaşmalıyım. Başarı ve sevincimi Allah'tan bilmeli, her ikisinin baştan çıkarıcı ve şımartıcı tehlikesini⁹⁹ tevazu/tevbe silahıyla savmalıyım.

H. Tebbet Suresi:

Altıncı sırada Mekke'de inmiştir. Ebû Leheb ve karısı üzerinden, mal-evlat gücüne dayanarak hakkı inkâr edenlerin hazin sonlarını bildirmektedir.

1. Ebû Leheb'in elleri kurusun. Zaten kurudu. 2. Ona ne malî fayda verdi, ne de kazandığı. 3. O, bir alevli ateşe girecektir. 4-5. Boynunda bükülmüş hurma liflerinden bir ip olduğu hâlde sırtında odun taşıyarak karısı da (o ateşe girecektir).

Peygamberimiz tebliğe en yakınından başlayınca amcası Ebu Leheb, bu girişimi sabote etmiş ve o günün sosyetaresi eşiyile birlikte O'nu ve müminleri küçümsemişlerdi. Onlara fizikî ve psikolojik eziyet ederek toplum nezdinde küçük düşürmeye ve böylece İslam'ın yayılmasını engellemeye çalışmışlardı. O, Peygamberimizle yakın akrabalığına rağmen göreceği ilahi azabı, sahip olduğu mal ve evlatlarıyla savabileceğini zannetmişti.¹⁰⁰ Peygamberimiz, baba

97 Zemahşerî, el-Keşşâf, VI, 452.

98 Bakara, 2/224; Yûsuf, 12/100; Burûsevî, Tefsiru Rûhi'l-Beyân X, 531; Zafer sarhoşluğu, davanın hak oluşu, zaferin geciktiği, Allah rızasını önceleme vb. düşüncelerden dolayı af dilenmelidir. Kutub, Fî Zılâl, VI, 3996-97.

99 Neml, 27/36; Kasas, 28/76; Gâfir/Mümin, 40/75; Mehmed Vehbi, Hülâsatu'l-Beyân, XV-XVI, 6604; Karaman, Kur'an Yolu, III, 116.

100 "(Önce) en yakın akrabamı uyar." Şuarâ, 26/214; Taberî, Câmiu'l-Beyân, XXIV, 715 vd.

makamındaki amcasını, onun hoşlanmadığı “Ebu Leheb”¹⁰¹ ismiyle anmakla, dini konularda hatır gözetmediğini¹⁰² göstermişti.

Bu bilgiler; dinimi ihlâsla yaşamam, onu söz ve halimle en yakınlarımdan başlayarak anlatmam gerektiğini ikaz etmektedir. Servet ve sözleriyle İslam’a düşmanlığı körükleyen cahillerin ardına düşmeden, onun aydınlığını inkârcı kalplere ulaştırmalıyım. Öncesinde sevgi ve güvenlerini kazandığım halde bu kutlu çabamı engellemek isteyenlerin çıkması ve şerefimi düşüreceğini sandıkları hakaretlerde bulunmaları beni yıldırılmamalıdır.¹⁰³ Zira Rabb’im, dini uğrunda çalışanları mutlaka galip getirecek, zengin hasetçilerin entrikaları ve aleyhteki propagandaları bunu engelleyemeyecektir.¹⁰⁴

Bir ana olarak merhametli olması beklenen Ebu Leheb’in karısının, onun zulmüne maddi-manevi yardım etmesi bana, servet ve itibarın insanı azdırma potansiyeli taşıdığını söylemektedir. Hatice anamız gibi varlığını Allah yolunda harcamak yerine, boynundaki zillet urganıyla sardığı odunu, ateş babası eşine taşımak ne büyük dalalettir. Kâinatın efendisinin yoluna dikenler ve gönüllere batan sözler atmak ne büyük bedbahtlıktır.¹⁰⁵ Bu olay bana, bütün İslam davetçisi kardeşlerime, dinini malı ve canı pahasına destekleyen bir eş temenni ettirmektedir.

101 Ebu Leheb, nübüvveti öncesinde Peygamberimizi çok sevdiği için oğlu Utbe’yi Rukayye (r.ah.) ile ve Uteybe’yi, Ümm-ü Gülsüm (r.ah.) ile evlendirmişti. Ebu Leheb ve eşi, bu sure nazil olduktan sonra iki gelinini de oğullarının boşamasını sağlamışlardır. Suyuti, Celalü’l-Din, ed-Dürrü’l-Mensûr fi’t-Tefsir-i bi’l-Me’sûr, Tahk. Abdu’l-Muhsin et-Türki, Merkezi Hicr li’l-Buhûsi ve’d-Dirasati’l-İslâmiyye I. Baskı, Kahire, 2003, XV, 735; Burûsevî, Tefsiru Rûhi’l-Beyân, X, 533.

102 Mehmed Vehbi, Hülâsatu’l-Beyân, XV-XVI, 6606-07.

103 Mâide, 5/54.

104 “Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletacağız. Şüphesiz Allah, mutlaka iyilik yapanlarla beraberdir.” Ankebût, 29/69; Saf, 61/7; Kevser, 108/3; Peygamberimiz Mekke’de tebliğde bulunurken Ebu Leheb peşinde dolaşarak insanların ona inanmamalarını telkin ederdi... Halk zamanla onun gerçek dışı iftiharına rağbet etmemeye başlamıştı. Mehmed Vehbi, Hülâsatu’l-Beyân, XV-XVI, 6612.

105 Taberî, Câmiu’l-Beyân, XXIV, 719 vd.; Zemahşerî, el-Keşşâf, VI, 457-59.

Fark ettim ki, tarihte Kutlu Nebi'nin pak yoluna diken ve laf atılması,¹⁰⁶ günümüzde şer odakların, kolektif olarak hak yoluna mayınlar döşemesi, onu değersizleştirmek için düzmece haberler ve senaryolar hazırlaması (İslamafobya) gibi şekillerde kendini dışa vurmaktadır. Ancak, Ebu Leheblerin iman edecek nesilleri hatırına,¹⁰⁷ karşı tedbirler alarak bu çilelere katlanmak gerekmektedir.

Görmekteyim ki; şirk-inkârla birlikte Peygamberimizin amcası olmak bile onu azaptan kurtaramamaktadır. İman, yedi yabancıyı en yakın, inkâr ise en yakını el haline getirmektedir. Aynı şekilde servet, evlat ve beşeri kazanımlar inkârın hizmetindeyse kıymetsizdir¹⁰⁸ ve kişiyi Allah'ın azabından hiçbir şekilde koruyamamaktadır.¹⁰⁹ İnsanın hakiki ve ebedi kazancı, salih amelleridir. Müminlere eziyet etmek mutlak olarak haramdır.¹¹⁰ Cennet köşklerini veya cehennem odununu dünyadan yüklenerek götürmekteyim.

İ. İhlâs Suresi:

Kendisini seveni cennete götüren¹¹¹ bu sure, yirmi ikinci sırada Mekke'de inmiştir. Yüce Allah'ın, tekliği ve mevcudatın yegâne hayat kaynağı olması konusunu içermektedir.

1.De ki: "O, Allah'tır, bir tektir." 2."Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir.)" 3.O'ndan çocuk olmamıştır (Kimse-

106 Taberî, Câmiu'l-Beyân, XXIV, 719-21.

107 Ebu Leheb'in; Utbe, Muatteb ve Uteybe isimli üç oğlu vardı. Bunlardan ilk ikisi Mekke'nin fethinde iman etmişler, Huneyn ve Tâif seferine katılmışlardır. Âlûsî'den naklen. es-Sâbüni, Muhammed Ali, Savfetu't-Tefâsîr, Dâru'l-Hadis, X. Baskı, Kâhire, ts, III, 594.

108 Kehf, 18/46; Enfâl, 8/28; Teğâbun, 64/15; İran'lı Selman (-ı Fârisi) (r.a.) Pak ailenin ferdi olurken, müşrik öz amcalar yabancı konumundaydı.

109 Peygamberimiz (s.a.v), Kur'ân-ı Kerîm okurken bir azap ayetine rastlayınca hemen azaptan Allah'a sığınır. Nesâi, "Tatbik", 73; Nitekim Ebu Leheb'in, malı, evladı, akrabası, makamı, itibarı, Rasûlullah'a düşmanlığı ve kurduğu tertiplerden hiçbiri ona fayda sağlamamıştır. Mehmed Vehbi, Hülâsatu'l-Beyân, XV-XVI, 6609.

110 Ahzâb, 33/58; el-Cezâirî, Eyseru't-Tefâsîr, V, 627.

111 Tirmizi, "Fedâilu'l-Kur'ân, 11"; Sa'lebî, el-Keşfu ve'l-Beyân, X, 331.

nin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir).”
4. “Hiçbir şey O’na denk ve benzer değildir.”

Yüceler yücesi Rabb’im tektir, eşi ve benzeri yoktur.¹¹² O, bütün varlıkların tek hayat kaynağıdır. Evrendeki canlı-cansız bütün varlıklar O’na muhtaçtır. O hiçbir zaman, hiçbir varlığın, hiçbir şeye (bu arada benim, diğer kullarının ibadet ve dualarına da) asla muhtaç değildir.¹¹³ Kulları ise; hayatın amacını kavrayabilmek, zorluklara tahammül gösterebilmek ve yaşama sevincini artırabilmek için O’na daima muhtaçtır.

Rabb’im, merhameti ve lütfkârlığı sebebiyle, en seçkini kıldığı biz kullarının inanma ihtiyacını tatmin etmek üzere Zât’ını tanıtmaktadır. Allah; dinin tevhit, risalet ve ahiret temellerinden ilkiyle, O’nu hayatımın merkezine almam ve diğer isim-sıfatlarını tanımam gerektiğini hatırlatmaktadır. Zira Nasr suresinde affım için dua etmemi istemiş, kabule şayan olması için onu güzel isimleriyle süslememi ve samimiyetle yapmamı emretmiştir.¹¹⁴

Varlığı kendinden olan Rabb’im, beşeri özellikler olan doğmak, doğurmak, eş ve çocuk edinmekten müstağni ve münezzehtir. O Kadim olduğundan kendinden evvel bir şey bulunmamıştır ki ondan doğmuş olsun.¹¹⁵ Bu yüzden, Yahudi ve Hıristiyanların Allah’a oğul isnat etmeleri de, müşrik Arapların melekleri O’nun kızları sayması da büyük iftiradır.¹¹⁶ Rabb’im; Zât’ında, sıfatlarında ve fiillerinde eşsizdir, dengi olamaz. Bu yüzden müşriklerin, putlarına Rabb’imin bazı sıfatlarını izafe ettiği gibi, ben de çağın ileri teknoloji sahibi

112 “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur...” Şûra, 42/11; “Ehad/Tek” hakkında geniş açıklama için bkz. Mevdûdî, Tefhîmu’l-Kur’ân, VII, 306 vd.

113 En’âm, 6/101; Neml, 27/9; el-İsfehâni, el-Müfredât, s. 422.

114 A’râf, 7/180; İsrâ, 17/110; “Rabbimize alçak gönüllüce (yalvara yalvara) ve için için dua edin. Çünkü O, haddi aşanları sevmez.” A’raf, 7/55; Kadîm, Hâlık, Fâtır, Kâdir, Alîm, Hayy, Semî’, Basîr, Vahdâniyet, Ganiyy. Bkz. Zemahşerî, el-Keşşâf, VI, 461.

115 Taberî, Câmiu’l-Beyân, XXIV, 732 vd.; Mehmed Vehbi, Hülâsatu’l-Beyân, XV-XVI, 6617.

116 Mâide, 5/18; Tevbe, 9/30; Nahl, 16/57; İsrâ, 17/40, 111; Meryem, 19/88-90.

tağutlarını¹¹⁷ (onlar her şeyimizi görüyor, her şeyi yapmaya kadirler gibi fikirlerle hâşâ) O'na eş tutamam. Zira sebeplerin ötesinde her şey O'nun dilemesiyle gerçekleşmektedir.¹¹⁸

Vahiyle haber verilen bu yalın tevhit bilgisi,¹¹⁹ Rabb'im'in Zât'ını tanıtmakta ve onu bize haber veren Peygamberinin nübüvvetine imanımı pekiştirmektedir. Eşsiz ve benzersiz olan bir tek Allah'a kulluk, vicdanıma ve zihnime huzur, dinginlik ve itminan vermektedir.¹²⁰ İlave olarak aczimi hatırlatmakta, saf, samimi ve ihlâslı kullukla O'na yaklaşıcağımı fısıldamaktadır. Sadece her şey kendisine muhtaç olan Allah'a kulluk etmemin gerekliliği; aklen ve vicdanen de sabit olmaktadır. Hülâsa, gününü sabah namazının sünnetinde Kâfirûn ve İhlâs suresini okuyarak başlatan Peygamberimi¹²¹ takip etmekte ve "İhlas" ile imanımın dayanağını, "Kâfirûn" ile de sınırını ikrar etmekteyim.

J. Felak Suresi:

Yirminci sırada Mekke'de inmiştir. Peygamberimizin şahsında sinsi kötülük sahiplerinin şerrinden Allah'a sığınmamızı¹²² istemektedir.

1-5. De ki: "Yarattığı şeylerin kötülüğünden, karanlığı çöktüğü zaman gecenin kötülüğünden, düğümlere üfleyenlerin kötülüğünden, haset ettiği zaman hasetçinin kötülüğünden, sabah aydınlığının Rabbine sığınırım."

Yokluktan yarılıp çıkan bütün varlıkların kötülüklerinden ve cehennem hücrelerinden¹²³ sabah aydınlığının Sahib'ine sığınıyorum ve devamlı sığınacağım. Kötü fikir, zararlı çevre ve karanlık emel sahiplerinin fenalıklarından aydınlık sabahın Rabb'ine sığınıyorum. Her türlü kötü eylemlerin planlandığı

117 "Haddi aşan, inatçı, zorba, sahte ilahlar" Bakara, 2/256; Nisâ, 4/60; Nahl, 16/36; Halil b Ahmed el-Ferâhidî, Kitabu'l-Ayn, Thk. Abdulhamid el-Hemdâvi, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, III, 51-52.

118 Enfâl, 8/10-17; "Allah'ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz..." İnsân, 76/30.

119 Zuhruf, 43/87; Ankebût, 29/61-63; Mü'minûn, 23/84-89; İsrâ, 17/67; Yûnus, 10/22-23, 31.

120 Yûsuf, 12/39-40.

121 Kutub, Fi Zılâl, VI, 4005.

122 İbn Âşûr, Tefsîru't-Tahrîr, XXX, 625.

123 Karaman, Kur'an Yolu, V, 219.

ve uygulandığı, gecenin dinginliğini fırsat bilerek zarar vermeye çalışan şuur-
lu-şuursuz varlıkların fenalıklarından¹²⁴ Allah'ıma sığınıyorum. Çağımızın
Dârunnedve'si¹²⁵ dernek, vakıf ve locaların yıkıcı planlarından ve istismar
ettikleri cehaletimizden, Dârulerkam'ımızı¹²⁶ kurarak Allah'a sığınıyorum.

Ruhi aydınlığımızı karartan taassup, kin, haset vb. kötü huyların şerrin-
den¹²⁷ ve akıl güneşimizin, cehalet ve nefis karanlığında batmasından¹²⁸
Rabb'ime sığınıyorum. Gerçek gaye ve ihtiyaçlarını sahte gündemlerle ve
hurafelerle örterek, insanları haktan saptıran büyücü, falcı, fitneci, zorba,
hilekâr vb. sahtekârların şerrinden, güzel kadınların fitnessinden¹²⁹ Rabb'ime
sığınıyorum. Huzuru, sevabı tüketen tehlikeli ruh hastalığı ve kötülüğün
kaynağı hasedi ve sihri haram, gıptayı mubah kıldığı için O'na hamdediyorum.
Yüce Kur'ân'ını maddi-manevi hastalıklarına şifa kıldığı¹³⁰ ve kalbime marifet
nurunun atarak cehaletin perdelerini kaldırdığı için¹³¹ Rabb'ime hamdediyorum.

Sonuç itibarıyla, görünür-görünmez iç ve dış sinsi düşmanlarımın şerrin-
den Allah'a sığındıkça basiretim keskinleşmekte, iradem güçlenmekte ve
güvene ulaşmaktayım. Böylece kötülerin yaydığı sanal korkularım kaybolmak-

124 İbn Âşûr, Tefsîru't-Tahrîr, XXX, 628-29.

125 Kureyş kabilesinin önemli meselelerini görüşüp karara bağladığı, İslam öncesi
kurduğu toplantı yeridir. Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Dârunnedve" DİA, İstanbul, 1993,
VIII, 555. Onlar bu merkezde İslam'la mücadele etmeyi gündemin birinci sırasına
almışlardır.

126 Hz. Peygamber'in bi'setinin ilk yıllarında Mekke'de İslamiyet'i tebliğ ettiği Erkâm
b. Ebu'l-Erkam'a ait evdir. Köksal, M. Asım, "Dârulerkâm" DİA, İstanbul, 1993,
VIII, 520.

127 Taberî, Câmiu'l-Beyân, XXIV, 741 vd.; Karaman, Kur'ân Yolu, V, 721.

128 Bayraklı, Bayraktar, Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri, Bayraklı Yayınları,
II. Baskı, İstanbul, 2007, XXI, 463.

129 Yûsuf, 12/23-33; Taberî, Câmiu'l-Beyân, XXIV, 750 vd.; Zemahşerî, el-Keşşâf, VI,
464-65; Yazır, Hak Dini, IX, 356. Sihir ve üfürükçülük hakkında geniş bilgi için:
Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'ân, VII, 319 vd.

130 İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim, IV, 612, 615-16; Mehmed Vehbi, Hülâsatu'l-
Beyân, XV-XVI, 6621; Hasetçi karşısında ne yapmak gerektiği hakkında geniş bilgi
için bkz. Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'ân, VII, 335.

131 Sa'lebî, el-Keşfu ve'l-Beyân, X, 339.

ta ve kurdukları tuzakların kendilerine zarar verdiğini¹³² görmekteyim. Rabb'imın kahrından lütfuna sığındıkça, zayıf ve aciz yönlerimin ilahi himaye ve yardımla güçlendiğini ve korunduğumu¹³³ hissetmekteyim. Maddi tedbirleri aldıktan sonra Rabb'ime sığınmakla, sadece maddi güçlere ve sebeplere sığınan materyalistlerden daha güçlü olduğumu bilerek güven içerisinde yaşamaktayım.

K. Nâs Suresi:

Yirmi birinci sırada Mekke'de inmiştir. Peygamberimizin irşat hizmetini zayıflatmaya ve insanların ona olan rağbetini kesmeye çalışan şeytanların şerrinden Allah'a sığınmayı emretmektedir ki, onun etkisi kırıldıktan sonra İslam daveti tüm insanlığa ulaştırılabilirdi.¹³⁴

1-6. De ki: “Cinlerden ve insanlardan; insanların kalplerine vesvese veren sinsi vesvesecinin kötülüğünden, insanların Rabb'ine, insanların Melik'ine, insanların İlâh'ına sığınırım.”

Önceki surede, karanlık gecenin, büyücülerin ve hasetçilerin şerrinden Rabbü'l-Felak'a sığınmam emredilmişti. Bu suredeyse vesvesenin¹³⁵ şerrinden Melik, Rab ve İlâh'a sığınmam emredilmekle, vesvesenin tehlikesi vurgulanmaktadır. Bu sıfatların sahibinin terbiyesi altında bulunmak ve O'nun sebatlı kulu olmak en büyük şereftir.

Nefsimin kötü telkinlerinden¹³⁶ ve hayırlı işlerimi engellemek için sinsice çalışan şeytanların şerrinden Rabb'ime sığınırım.¹³⁷ Rabb'imi zikirle, ibadetle ve O'nun ilhamıyla güçlenen iradem; salih amel yapma azmimi kırmaya

132 "...kötü tuzak, ancak sahibini kuşatır..." Fâtır, 35/43.

133 Mehmed Vehbi, Hülâsatu'l-Beyân, XV-XVI, 6621, 6626; Kutub, Fî Zılâl, VI, 4006.

134 İbn Âşûr, Tefsîru't-Tahrîr, XXX, 632.

135 Vesvese: Zihinde irade dışı beliren ve kişiyi kötü ya da faydasız bir düşünce ve davranışa sürükleyen kaynağı belli-belirsiz fikir, şüphe ve kuruntudur. Karaman, Kur'an Yolu, V, 725.

136 Kâf, 50/16.

137 A'râf, 7/200; Tâ-Hâ, 20/120; Zemahşeri, el-Keşşâf, VI, 468-69.

çalışan nefse ve insan-cin şeytanlarına galip¹³⁸ gelecektir. Onların kötü düşünce, hayal, evham, vesvese ve fiskoslarına boyun eğmeyecektir. Rabb'ime sonsuz hamdolsun ki, beni rızasına ulaştıran yolundan engellemeye çalışan iç ve dış düşmanlarımdan haberdar etmiştir. Bununla da kalmamış, eûzü besmeleyle daima Zât'ına sığınmamı telkin ederek hem himayesine almış ve hem de bütün kötülere karşı uyanık olmamı sağlamıştır.

Bu iki sureden anladım ki, cüzi irademle bütün kötülüklere ancak külli iradenin desteğiyle karşı koyabilmekteyim. Kötü telkinler karşısında gösterdiğim direnç ise, irademi ve Rabb'ime tevekkülümü güçlendirmektedir. Yüce Rabb'ime sığınmakla, hayatın çalkantılı denizinde sakin bir limana ulaşma hissine kavuşabilmekteyim. Bu duygunun her tekrarında vicdanım ve irfanım, Melik'imın ulûhiyetini hayranlıkla ikrar¹³⁹ etmektedir.

Sonuç

Allah, insanı şerefli olarak yaratmış ve daha da değerli hale getirmek için kitap ve peygamberleriyle desteklemiştir. Bu iki kaynaktan süzülen bilgilerin maksadı kavranarak içselleştirildikten sonra değer haline getirilebilmektedir. Nasr sûresi hâriç tamamı Mekke'de nazil olan bu surelerin çağımıza sunduğu değerlere yakından bakıldığında; bunların Allah-kul, kul-kul ve insan-eşya ilişkileri ile yakından ilgili olduğu görülmektedir.

Tek ve benzersiz olan Allah, kemal sıfatlarla muttasıf, eksik sıfatlardan uzaktır. O kullarına Zât'ını; bütün övgülere ve ibadete layık tek varlık olması, evrenin ve ahiretin tek hâkimi bulunmasıyla tanıtmaktadır. Hidayet ve yardım yalnız O'ndan istenebilir. Zât'ı mutlak hakikattir ve daima hakkı desteklemektedir, kutsallarını ve onlara saygılı olanları korumakta ve teyit etmektedir. O; âdildir, merhametlidir, cömerttir, duaları ve tevbeleri kabul edendir. Kullarını; görünür-görünmez, iç ve dış sinsi düşmanlarının şerrinden korumaktadır. Kendisine sığınan ve güvenenlere huzur ve sükûnet bahşetmektedir.

138 A'râf, 7/201; Sâd, 38/83; İsrâ, 17/65. "Kul Allah'ı zikredince şeytan(ın etkisi azalır) siner (Taberî, Câmiu'l-Beyân, XXIV, 754); zikirten gafil kalınca ona vesvese verir (Zemahşerî, el-Keşşâf, VI, 469).

139 Her şey ziddıyla bilinir: Hac, 22/31; Nûr, 24/39-40; Zümer, 39/22.

Buna mukabil insan, anılan vasıfları haiz olan Rabb'ine yakini imanla inanmalı ve batılla arasına mesafe koymalıdır. Rabb'inin ismini daima anmalı, O'na derin sevgi-saygı duymalı ve O'nun merhametine sığınmalıdır. O'na ihlâsla kulluk yapmalı ve kurallarına uymalıdır. Hakkın ve doğruluğun yanında olmalı, içine ve işine batıl karıştırmamalıdır. İnsan, iç ve dış dünyasındaki nimetleri tefekkürle ve minnet hissiyle imanını tahkike erdirmelidir. Nankörlük ve vefasızlıktan sakınmalı ve hiçbir zaman ye'se/ümitsizliğe düşmemelidir. Şeytan ve kötü arkadaşın telkinleri ve dünyanın hevesleri onu inkâra, isyana ve gaflete sevk etmemelidir. İhlâsla iman, ibadet ve iyiliğe koşarken, Allah'a tevekkül ve tevbe etmeli ve O'nun yardımını dilemelidir. İbadetler kulluk bilincini derinleştirmekte, hayatın maksadını belirginleştirmekte ve doğru hedefe yönlendirmektedir. Bu yüzden kul, nimete şükürle karşılık vermeli, iman ve ibadetleri ruhunun gıdası görmeli ve bu kaynaktan beslendikçe iki cihan saadetine ereceğini bilmelidir.

Kul, insanlarla olan münasebetlerinde haklara riayet etmelidir. Beşeri ilişkilerinde dürüst, müsamahalı, inananlara iyilik ve esenlik, inkârcılara da hidayet dileyen geniş kalpli olmalıdır. Kötülükte önder olanlar dâhil, bütün insanlığın ıslahı için güzel öğütle, samimiyetle ve engellere aldırmandan çalışmalıdır. Kişisel ve toplumsal sorumluluklarını bilmeli, büyük-küçük iyilikleri çoğaltmakta yarışmalı ve küresel ölçekte zayıfları korumalıdır. İlgili ve sevecen olmalı ve bunu hediyeleşme, ödünç verme gibi vesilelerle yaygınlaştırmalıdır. Ahiretin dünyada kazanıldığı basiretine ulaşmalı, ferdi ve kurumsal olarak iyiliği çoğaltmalı ve gücü yettiğinde kötülüğe engel olmalıdır.

Filler, ebâbil kuşları, kurban edilen hayvanlar, gece ve gündüz, hülâsa bütün âlemler Allah'ın hükmüne boyun eğmiştir. Sayılan bu varlıklar, insanın emrine amade kılınmayı da kabul etmişlerdir. Onların Rabb'ine ve seçtiği halifesine itaat etmeleri, insanoğluna Allah'a imanı, itaati ve teslimiyeti hatırlatmalıdır.

Kaynakça:

Kur'ân-ı Kerîm.

Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, XXI/463, Bayraklı Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2007.

- Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi vücûhi't-Te'vîl*, Tahk. Adil Ahmed vd. Mektebetü'l-Ubeykân, I. Baskı, Riyâd, 1998.
- Celâlü'd-Din es-Suyuti, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr*, Tahk. Abdu'l-Muhsin et-Türki, Merkezü Hicr li'l-Buhûsi ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye I. Baskı, Kahire, 2003.
- Ebu Bekir el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsîr li Kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebir*, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine, ts.
- Ebü Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân*, Tahk. Abdullah et-Türki, Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirasati'l-Arabîyyeti ve'l-İslâmiyye, I. Baskı, Kâhire, 2001.
- Ebu İshak Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-Beyân*, Tahk. Muhammed b. Aşûr, I. Baskı, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 2002.
- Ebu'l-A'lâ Mevdûdi, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Terc. Heyet, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Emin Işık, "Kureyş Suresi Üzerine Bir Tefsir Denemesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, İstanbul, 1985.
- Ethem Ruhi Fırlalı, "Dârunnedve", *DİA*, İstanbul, 1993.
- Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, Thk. Abdulhamid el-Hemdâvi, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Hayreddin Karaman ve -dğr-, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.
- İlhami Günay, "Değerin Kaynağı ve Üretkenliği", *Bakırköy'de Eğitim Dergisi*, Bakırköy İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü, sayı: 9, 2011.
- İlhami Günay, *Kur'ân'da Gençlik ve Gençler*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2010.
- İmadu'd-Din Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1988.
- İsmail Hakkı el-Burûsevi, *Tefsiru Rûhi'l-Beyân*, Mektebetü Eser, İstanbul, 1389.
- Konyalı Mehmed Vehbi, *Hülâsatu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân (Büyük Kur'an Tefsiri)* Üçdal Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul, 1969.
- M. Asım Köksal, "Dârulerkâm" *DİA*, İstanbul, 1993.
- Muhammed Ali es-Sâbûni, *Safvetu't-Tefâsîr*, Dâru'l-Hadîs, X. Baskı, Kâhire, ts.
- Muhammed b Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Thk. Abdurrahmân Umeyra, Dâru'l-Vefâ, ts.
- Muhammed Ebû Zehre, *Zehratü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, Trhz.
- Muhammed Fuad Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*, Dâru'd-Da've, İstanbul, 1986.
- Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, Tarihsiz.
- Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Terc. Salih Tuğ, İmaj, Ankara, 2003.

Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisiyyetü li'n-Neşr, Tûnus, 1984.

Mustafa Sîbâî, *es-Siratu'n-Nebeviyye Dürûsun ve İber*, el-Mektebu'l-İslâmî, 8. Baskı, Beyrut, 1985.

Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, "Samed", Dâru Kahraman, İstanbul, 1986.

Sadık Kılıç, *Kur'ân Dildeki Sonsuz Mucize*, Gelenek Yayıncılık, 1. Basım, İstanbul, 2003.

Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şurûk, 32. Baskı, Kahire, 2003.

Tefsîr-i Kebîr Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Vahiy Anlayışı

İhsan KAHVECİ

Öz: Vahiy, genel anlamda bir bildirim biçimi, özel olarak Allah'ın sözlü ya da sözsüz kelamını yarattıklarına doğrudan ya da dolaylı olarak iletmesinin bir aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. En temelde Allah, melek, kitap, peygamber ve nihayet insanla ilişkilidir. Bu çalışmada Kur'an'da temel bir kavram olan vahiy, tefsirde önemli bir figür olan Fahreddin er-Râzî'nin yorum ve bakış açısı ile incelenmektedir. Böylece alanında otorite bir müfessirin, tefsirinde farklı âyetleri yorumlarken vahiyle alakalı temas ettiği hususlar bir arada işlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, Fahreddin Râzî, Tefsîr-i Kebîr

Fakhr al-Din al-Razi's Concept of Wahy/Revelation According to His "al-Tafsir al-Kebir"

Abstract: Revelation is a reporting form in general, and a transfer means which God transmits his oral or tacit kalam directly or indirectly to the creatures specially. In the most basic, it is related to God, angel, book, prophet, finally human being. In this article, revelation which considered among the most important concepts of Quran is analyzed from the perspective, and through interpretation of Fakh al-Din al-Razi, the important figure at tafsir.

Keywords: Vahiy, Fahreddin Râzî, Tafsîr

İktibas / Citation, İhsan Kahveci "Tefsîr-i Kebîr Çerçevesinde Fahreddin Er-Râzî'nin Vahiy Anlayışı", Usûl, 17 (2012/1), 39 - 80.

Giriş

Vahiy kavramı Arap dilinde¹ ve Kur'an'da² geniş bir kullanım alanına sahiptir. Genel anlamda bir bildirim ve iletim biçimi olması yanında kay-

* Y.Doç.Dr. Sakarya Üniv. İlahiyat F. Tefsir ABD Öğr. Üyesi

¹ Râğîb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî garibi'l-Kur'an*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ts., s. 515-516; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-meârif, Kahire, ts., VI, 4787-4789; Mecdüddin Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1987, s. 1729.

² Bkz. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1982, s. 746-747.

nağı ve başladığı yer itibariyle Allah'a dayanan, dört büyük melekten biri konumundaki Cebrâîl'in aracılık ettiği, son ilâhî kitap Kur'an'ın son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.) inzaline ilişkin özel bir bildirim ifade eden bir kavram olması yönüyle de dikkatleri üzerine çekmektedir. Bu bakımdan vahiy konusu Kur'an âyetleri bağlamında ele alınmayı hak eden bir niteliğe sahiptir. Nitekim buna yönelik çeşitli araştırmaların yapıldığı da bilinmektedir.³

Biz bu araştırmada Kur'an'ı anlama ve yorumlamada halefleri üzerinde önemli etkileri olmuş bir müfessir olan Fahreddin er-Râzî'nin hacimli eseri "et-Tefsîru'l-Kebîr"i esas alacak ve bu büyük müfessirin yorumları üzerinden vahiy konusunu anlamaya çalışacağız. Zira kanaatimize göre, Kur'an'ı anlamak ve daha iyi yorumlamak için öncelikle geçmişte Kur'an âyetleri üzerinde kafa yormuş ve bu konuda bir bakıma kendilerini ispatlamış olan şahsiyetlerin birikimlerini dikkate almak ve ortaya koymak gerekmektedir. İşte bu düşünceden hareketle makalede Râzî'nin vahiyden söz eden âyetler üzerindeki yorumlarını belli bir plan dahilinde değerlendirmeye ve sunmaya çalışacağız.

I. Vahiy Kelimesinin Kökü ve Bu Kökten Türeyen Kelimeler

Vahiy kelimesinin kökünü v-h-y harfleri oluşturur. Râzî, her biri bu kökten gelen iki kelimedenden söz eder: Biri, mazi ve muzarisi "vehâ", "ye(v)hî", mastarı ise "vahy" şeklinde gelen sülâsî fiil, diğeri ise mazi ve muzarisi "evhâ", "yûhî", mastarı ise "ihâ" şeklinde gelen ve "if'âl" kalıbındaki rubâî fiildir. Ona göre anlam bakımından bu iki kalıp arasında bir fark yoktur, ancak Kur'an'daki kullanıma bakıldığında mazi ve muzaride if'âl kalıbı yani "evhâ", "yûhî"; mastarda ise "vahy" kullanılmıştır. Diğer bir ifade ile sülâsî fiilin "vehâ", "ye(v)hî" şeklindeki mazi ve muzarisi ile rübâî fiilin "ihâ" şeklindeki mastarı Kur'an'da tercih edilmemiştir. Bu değerlendirmeye bağlı olarak Necm, 53/4. âyette mechûl muzarî kalıbında varid

³ Abdulgaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000; M. Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yayınları, Ankara 1997; Faruk Beşer, "Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi", *Usûl*, sy. 3, 2005/1, s. 43-66.

olan “yûhâ” kelimesinin sülâsî “ye(v)hî”nin değil, if'âl kalıbındaki “yûhî”nin mechûl formu olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Râzî, burada fiilin if'âl formunun tercih edilmesinde sarf açısından ne gibi incelikler bulunduğunu da uzun uzadıya izah etmektedir.⁴

“Vahy” kelimesi form değişikliği olmaksızın Kur'an'da hem mastar hem de isim olarak kullanılmaktadır. Bir diğer ifadeyle bir âyetteki “vahy” kelimesi aynı anda iki ihtimale yani isim ya da mastar olma ihtimaline açıktır. Örneğin Necm 53/4. âyetindeki “vahyun” kelimesi böyledir. Râzî her iki ihtimale göre âyeti anlamlandırmaktadır.⁵

“İhâ” (:/vahy) da bir mananın nefse gizli bir biçimde ilkâ edilmesi/bırakılması söz konusudur. Bu anlam gerek “vahiy meleğinin vahyi (peygamberin kalbine) indirmesinde” ve gerekse (bir bilginin/mananın peygamberler dışındaki varlıklara) “ilham edilmesi eyleminde” bulunmaktadır. Aynı şekilde “ihâ”da mananın nefse/kalbe gizli bir biçimde bırakılması yanında bunun süratle gerçekleşmesi manası da vardır. Zira “ihâ” kelimesi, Arapça'da kendisinde çabukluk ve acillik anlamı bulunan “el-vehâ el-vehâ (:çabuk! çabuk!) sözüne dayanmakta ve ondan kaynaklanmaktadır.⁶

II. Kaynağı ve Yönü İtibariyle Vahiy (:Vahiy Çeşitleri)

A. Allah'ın Meleklerle Vahyetmesi

Şüphesiz ilâhî vahyin kaynağı, diğer bir ifade ile vahyi gönderen Allah'tır. Nitekim pek çok âyette vahiy gönderme/vahyetme⁷, vahyi ilkâ etme⁸ fiilini Allah kendine nisbet etmektedir. Vahyin, kaynağından çıktıktan sonra yöneldiği varlıkların başında peygamberler gelmektedir. Bu bakımdan vahyin varacağı gayenin peygamberler olduğu söylenebilir. Elbette

⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ts., XXVIII, 282.

⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVIII, 282.

⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 153.

⁷ en-Nisâ, 4/163; Yûnus, 10/2; Yûsuf, 12/3; eş-Şûrâ, 42/3, 7, 13.

⁸ el-Gâfir, 40/15; el-Müzzemmil, 73/5.

peygamberler de birer elçidir; onlar da aldıkları vahyi insanlara tebliğ ederler⁹; dolayısıyla onlar vahyin varacağı son nokta değildir. Ancak ontolojik olarak peygamberlerle onların vahyi tebliğ ettikleri/edecekleri insanlar aynı düzlemde olduklarından ontolojik farklılıklar esas alındığında dikey bir seyirle gelen vahyin son aşamasında; vahyin yatay seyrinin ise başlama noktasında peygamberlerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Vahyi gönderen Allah ile onun varacağı peygamber arasında da vahye aracılık eden vahiy meleği/Cebrâîl bulunmaktadır.¹⁰ Diğer bir ifadeyle Allah Teâla, peygamberlere bildirmek istediği bilgileri/kitapları onlara melek vasıtasıyla ulaştırmakta, aktarmaktadır.¹¹ O halde rahatlıkla denilebilir ki, Allah, peygambere (dolaylı olarak/vasıta ile) vahyettiklerini aynı zamanda (dolaysız/vasıtasız olarak) vahiy meleğine de vahyetmekte, yani bildirmektedir. Diğer taraftan Allah'ın, peygamberlerine Cebrâîl/elçi melek vasıtasıyla vahyetmiş olması¹² onun bu vahyi kendisine nispet etmesine engel değildir.

⁹ eş-Şûrâ, 42/51. Ayrıca bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 186.

¹⁰ Râzî, melekler ve peygamberlerden söz açılması gerektiğinde bazıları meleklerle, bazıları da peygamberlere öncelik verdiğini aktararak her iki kesimin de delillerine atıfta bulunur. Meleklerden daha önce söz etmenin gereğini savunanların öne sürdüğü delillerden biri, meleğin Allah ile resûlü arasında vahyi ve şeriatı/kitabı tebliğde vasıta olmasıdır. Râzî'nin bu delile herhangi bir itirazda bulunmaması onun da aynı düşünceyi yani meleğin aracılık konumunu benimsediğini gösterir. Zaten melek kelimesinin aslı da risâlete (:misyon/mesaj) dayanmaktadır. Buna göre melek, bir vazifeyi (:vahyi ve kitabı iletmeyi) yerine getirmek üzere görevlendirilen/gönderilen elçidir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 159-160.

¹¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIX, 220. Râzî, tefsirinin başka bir yerinde Allah'ın Kur'an'ı Hz. Peygamber'e arada Cebrâîl olmadan da indirmiş olma ihtimalini caiz görür. Nitekim, Şuarâ, 26/192 ve 194. Ayetlerin buna delalet edebileceğini; zira 193. Ayetteki "nezele bihî'r-rûhu" ifadesinin "nezele bihî'r-rûha" şeklinde bir okunuşunun da bulunduğunu belirtmiştir. Buna göre Allah, Kur'an'ı Hz. Peygamber'in kalbine (doğrudan) indirmiş, onu kavratmak ve kalbine iyice yerleştirmek için Kur'an'la birlikte Cebrâîl'i de yine peygamberin kalbine indirmiş olmaktadır. Bkz. *a.e.*, XXIV, 165.

¹² el-Bakara, 2/97; Şu'arâ, 26/193-194. Râzî, Şûrâ, 42/51. ayetinde sözü edilen Allah'ın kelamını insanlara/peygamberlere bildirmesinin üçüncü yolunu yorumlarken buradaki elçinin melek olduğunu belirtir. (Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 186) Buna göre Allah, meleği gönderir/görevlendirir ve o da kendisine ve-

Nitekim Kur'an'ın bir üslûp özelliği ve ifade tarzı olarak vahyin Allah'a nispet edilmesine Kur'an'da çokça rastlamaktayız.¹³

Allah'ın peygamberlere vahyetmesinin meleklere vahyi gerektirmesi veya akla getirmesinden başka Kur'an'da meleklere Allah'ın vahyetmesinden söz edilip edilmediği, söz edildiyse bunun ne şekilde olduğunu/neleri içerdiğini incelemekte yarar vardır. Kur'an âyetleri çerçevesinde değerlendirildiğinde Enfâl, 8/12. âyette açıkça, diğer bazı âyetlerde¹⁴ de yoruma bağlı olarak¹⁵ Allah'ın meleklere vahyettiğini söylemek mümkündür. Enfâl, 8/9-12. âyetlerinde Allah, Bedir savaşında müşrikler karşısında sayıları çok az olan Müslümanlara Allah'ın değişik şekillerde verdiği destekten, bu arada bin melek göndererek yardım etmesinden bahsetmekte, bu meleklere Müslümanlara moral ve cesaret takviyesinde bulunmalarını emretmektedir:

rilen izinle Allah'ın bildirmek istediği hususları peygamberlere vahyeder. Bu yoruma göre ayetteki “*feÿûhiye*” fiilinin öznesi vahiy meleğidir. Yeri gelmişken ayetteki “*feÿûhiye*” fiilinin öznesini vahiy meleği değil de Allah olarak takdir eden merhûm Elmalılı'nın bu görüşüne maalesef katılmadığımızı belirtmemiz gerekir. Ona göre bu fiil, iki defa müteaddi/ettirgen bir yapıda olup “vahyetmek” değil, “vahyettirmek” anlamındadır (Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1936, V, 4255). Dolayısıyla Elmalılı'nın yorumu, ayette Allah'ın bir insana kelamını iletmesinin yollarından üçüncüsü; o insana bir elçi (melek) gönderip, elçinin ona Allah'ın izniyle yine Allah'ın iletmek istediklerini iletmesi şeklindeki ve bizim de isabetli bulup tercih ettiğimiz geleneksel yorumla bağdaşmamaktadır. Hemen belirtmek gerekir ki, bize göre Allah görevlendirdikten ve izin verdikten sonra meleğin Allah'tan aldığı bilgileri bir insana/peygambere gizli bir biçimde bildirmesi yani vahyetmesi dolaylı da olsa yine Allah'ın vahyetmesi demektir. “*Feyûhiye*” ifadesini, Elmalılı gibi “vahyettirmek” olarak anlamamıza engel olan husus, fiilin burada ettirgen olarak düşünülememesi yanında (çünkü, bu durumda fiile iki mef'ûl gerekli ama burada bir mef'ûl var) fiille, ondan sonra gelen “*biiznihi*: kendi izniyle” sözü arasında mana bakımından ortaya çıkan uyumsuzluktur. Zira Allah Cebrâil'e vahyettiriyor, yani onun vahyetmesini sağlıyorsa, bu durumda ona ayrıca izin vermekten söz etmesi anlamlı görünmemektedir.

¹³ el-Bakara, 2/99; en-Nisâ, 4/163; Yûnus, 10/2; Yûsuf, 12/3; eş-Şu'arâ, 26/192; el-Gâfir, 40/15; eş-Şûrâ, 42/3, 7, 13; el-Müzzemmil, 73/5.

¹⁴ Bkz. en-Necm, 53/10; en-Nahl, 16/2.

¹⁵ İlgili ayetlerin tefsiri için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVIII, 286; XIX, 220.

“*Hani Rabbin* (müminlere ulaştırılması gereken bir müjde olarak) *meleklerle şöyle vahyedyordu/bildiriyordu*: “Muhakkak ben sizinle/müminlerle beraberim; o halde (Ey melekler! Bu müjdeyi kendilerine ulaştırmak suretiyle) müminleri yüreklendirin. Nitekim ben, o kafirlerin kalplerine korku salacağım. (Ey müminler!) Şimdi siz de o müşriklerin boyunlarını vurun, ellerini kırın; onları tam anlamıyla etkisiz hale getirin!” Bu âyette Allah’ın meleklerle vahiyde bulunduğu ve bu vahyin neleri içerdiği bildirilmektedir. Buradaki vahiy görüldüğü üzere peygamberlere değil, meleklerle yapılan vahiy olup orada Allah, meleklerden müminlerle ilgili bazı isteklerinin yerine getirilmesini ifade etmektedir. Bunlar, Allah’ın müminlerle beraber, onların yanında ve arkasında olduğunu müminlere bildirerek onları cesaretlendirmeleri; Allah’ın kafirlerin kalplerine korku salacağını onlara haber vermeleri; kafirlerin boyunlarını vurmaları ya da onları savaşamayacak duruma düşürmeleri konusunda Allah’ın müminlere emir buyurduğunu meleklerin onlara bildirmesi gibi hususlardır.¹⁶

Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Acaba melekler kendilerine vahiy yoluyla verilen müminleri cesaretlendirme, onlara bazı hususları haber verme görevini nasıl yerine getirmişti? Bu konuda Râzî iki ihtimalden bahseder¹⁷; birinci ihtimale göre melekler bunları önce Hz. Peygamber’e, O da müminlere bildirmiştir ki, buna göre meleklerin Kur’an vahyi dışında da Allah ile peygamber arasında vahye aracılık yaptığı, ayrıca Hz. Peygamber’in de melekler ile müminler arasında aracı olduğu söylenebilir. Bu noktada vahyin doğrudan Hz. Peygamber’e yönelik bir hitapla (ör. *Hani Rabbin sana vahyedyordu*:...) değil de meleklerle hitapla yapılmış olması dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber’in müminler kapsamında mütalaa edildiği düşünülürse bu hitapla yalnız müminler değil, Hz. Peygamber’in de cesaretlendirilmesi hedeflenmiş olabilir.

Diğer ihtimal ise meleklerin müminlere yönelik cesaretlendirme ve haberdar etme görevini Hz. Peygamber aracılığıyla değil de doğrudan müminlere vahyederek yerine getirmesidir ki bu da meleklerin onlara ilham

¹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XV, 135.

¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XV, 135.

etmesi şeklinde olmuştur.¹⁸ Âyetin zahirinden Hz. Peygamber'in müminlere dahil olup olmadığı tam olarak anlaşılammamaktadır. Dahil olmaması halinde meleklerin görevi sadece müminlere cesaret vermekle sınırlı kalmaktadır. Daha çok müminlerin cesaretlendirilmeye ihtiyaçları olduğu düşünülünce bu tabii bir durumdur. Hz. Peygamber'in müminlere dahil edilmesi durumunda ise melekler hem peygamberi hem de müminleri cesaretlendirmiş ve onları haberdar etmiş olur.

Diğer taraftan yukarıdaki âyetle alakalı dikkat çekilmesi gereken bir husus da geçmişte vuku bulan bu olayın daha sonra Hz. Peygamber'e Kur'an vahyi biçiminde hikaye edilip hatırlatılması ve böylece ilahi kitapta yerini alıp ebedileşmesidir. Allah'ın müminleri destekleyeceğini vaat etmesi ve kafirlerin kalplerine korku salacağını belirtmesi suretiyle müminleri cesaretlendirmesi olayının aktarıldığı âyetleri Hz. Peygamber'e getirenin vahiy meleği olduğu rahatlıkla söylenebilir de âyette anlatılan olayın kahramanı meleklerin vahiy meleği olduğunu söylemek zordur; buna mukabil bunların çok çeşitli görevleri bulunan melekler içinden müminlere yardım eden melekler olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹ O halde yukarıdaki âyetten hareketle ulaşacağımız bir sonuç, peygamberlere ilahi mesajları iletmenin dışında zaman zaman Allah'ın meleklerle başka görevler için kelimada bulunduğu hususudur. Esasında bu tuhaf bir durum da değildir; zira nasıl ki Allah insanlara farklı farklı amaçlar ve değişik yollarla konuşur/kelamını bildirir²⁰, aynen onun gibi meleklerle de değişik amaçlar için kelamını bildirebilir.

Bu âyetin dışında Allah'ın meleklerle vahyettiğini anlayabileceğimiz veya yorumlayabileceğimiz âyetler de bulunmaktadır. Buna Necm, 53/10. âyetini örnek verebiliriz: “ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ” “Bunun üzerine O, kuluna vahyetmek istediği şeyleri vahyetti.” Râzî, bu âyetteki iki “evhâ” fiilinin faileri ile ilgili olarak farklı ihtimaller üzerinde durur. Bunlar arasında tercih yapmasa da her bir ihtimale göre bazı hükümler verir. Buna göre

¹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XV, 135.

¹⁹ Meleklerin çeşitleri ve görevleri ile ilgili olarak bkz. Ali Erbaş, *Melekler Âlemi*, Nün Yayıncılık, İstanbul, 998, s. 255-319.

²⁰ Bkz. eş-Şûrâ, 42/51.

âyette geçen birinci “evhâ”nın öznesi Allah, “abd” isminden maksat Cebrâîl olabilir. Bu durumda ikinci “evhâ”nın öznesi ya Allah ya da Cebrâîl olabilir. Allah olması halinde âyetin anlamı “Allah kulu Cebrâîle bildirmek istediği nice vahiyler ilettiler” şeklinde olur. Cümlelerin bu halini değerlendirdiğimizde şu sonuca varılabilir: Allah, Cebrâîl’e bizim bilmediğimiz nice vahiyler iletmiştir. İkinci “evhâ”nın öznesinin Cebrâîl olması durumunda âyetin anlamı “Allah kulu Cebrâîl’e, Cebrâîl’in bütün peygamberlere ilettilerini vahyetti” şeklinde olur. Buradan da şöyle bir sonuca varılabilir: Cebrâîl, peygambere vahiy iletme konusunda kesinlikle güvenilir biridir, kendisine vahyedilen hiçbir bilgiye karşı onu peygamberlere ulaştırmamak gibi bir ihanet içinde olmamıştır.²¹

Âyetle ilgili diğer ihtimalleri şimdilik göz ardı ederek buraya kadar kaydettiğimiz açıklamalardan Allah’ın vahiy meleği Cebrâîl’e, dolayısıyla meleklerle vahyettiğini anlayabiliriz.

Allah’ın meleklerle vahyetmesini içerdiği şekilde yorumlanan âyetlerden biri de Nahl, 16/2 âyetidir. Âyet şöyledir: “*Allah kullarından dilediğine, buyruğu uyarınca vahiy getiren melekler indirerek peygamberlik verir ve onlara, “Benden başka gerçek ilah/tanrı yoktur. Bana ortak koştuktan sakının.” buyruğunu tebliğ etmelerini emreder.*” Allah’ın, bazı insanlara vahiy ulaştırması (ve onları böylece peygamber seçmesi) için melekleri gökten indirmesi/göndermesi, dolaylı olarak meleklerin bu vahiy Allah’tan aldığını, diğer bir ifadeyle bu vahiy Allah’ın öncelikle meleklerle bildirdiği anlamına gelmektedir. Nitekim Râzî de bu âyetin tefsirinde, meleklerin vahiy arada herhangi bir vasıta olmadan doğrudan doğruya Allah’tan aldıklarını; belki bir anlamda bu yargıyı teyit etmek üzere, peygamberlere iletilen kitap vahiylerinin ancak melekler vasıtasıyla ulaştırıldığını ifade eder.²²

Yukarıda Allah’ın insanlara/peygamberlere iletilmesini murad ettiği hususların (:vahiy, kitap vahiy) iletilmesinde vahiy meleğinin aracılığından

²¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXVIII, 286.

²² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XIX, 220.

söz edilmişti. Râzî, bazı âyetlerden²³ hareketle bütün melekleri Allah'ın sözü ve emri uyarınca görevlerini yerine getiren,²⁴ genel anlamda "Allah'ın elçileri" olarak kabul etmesinin²⁵ yanında Cebrâîl'i özel olarak peygamberlere vahiy getiren bir melek olarak nitelemektedir.²⁶ Yine, Cebrâîl'den söz eden ve onu öven Kur'an âyetlerini²⁷ esas alarak onun nitelikleri konusunda açıklamada bulunur. Buna göre, Cebrâîl'in resûl/elçi olması Allah'ın onu bütün peygamberlere elçi olarak görevlendirmesinden kaynaklanır. Bu nedenle bütün peygamberler bir bakıma onun ümmeti sayılır.²⁸ Yine onun Allah katında kerîm/değerli oluşu, Allah ile onun en değerli kulları olan peygamberler arasında aracı kılınmasına;²⁹ güçlü oluşu, onun Lût kavminin yaşadığı kentleri göklere ıkarıp tersyüz etmesine;³⁰ Allah katındaki itibar ve

²³ "Gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a hamdolsun. Dilediğini yaratmada O'nun sınırı yoktur. Şüphesiz Allah, her şeye gücü yetendir." (Melâike/el-Fâtır, 35/1); "Allah meleklerden de elçiler seçer, insanlardan da. Şüphesiz Allah iştir, görendir." (el-Hac, 22/75).

²⁴ "O'ndan (emir almazdan) önce konuşmazlar; onlar, sadece O'nun emri ile hareket ederler." (el-Enbiyâ, 21/27).

²⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 161. Râzî'nin bütün melekleri elçi kategorisinde değerlendiren bu yaklaşımı ilgili âyetleri genelleştirerek ulaşılmış bir tespit olsa gerek. Aksi takdirde bütün meleklerin vahiy elçisi/görevlisi olduğunu söylemek zordur; kaldı ki kendisi de Kur'an'da Allah'ın değişik kategoride meleklerden bahsettiğini belirtmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 162.

²⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 162; XXXI, 73.

²⁷ "O (Kur'an), şüphesiz değerli, güçlü ve Arş'ın sahibi (Allah'ın) katında itibarlı bir elçinin (Cebrâîl'in) getirdiği sözdür. O orada sayılan, güvenilen (bir elçi)dir. (et-Tekvîr, 81/19-21).

²⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 162; XXXI, 73.

²⁹ Kerîm oluşu, bunun dışında, mükerrem oluşla ilişkilendirilip marifet, hidayet ve irşad gibi pek çok lûtfa mazhar olması şeklinde de yorumlanmıştır. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXI, 73.

³⁰ Güçlü oluşu, ayrıca, ilk yaratılıştan son teklif dönemine kadar Allah'a karşı itaat vazifesini harfiyyen yerine getirme, itaate aykırı davranışlardan kaçınma, yine Allah'ı bilme ve O'nun celaline vakıf olma güç ve kuvvetine sahip olması tarzında da açıklanmıştır. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXI, 73.

konumu, Allah'ın onu bir âyetinde³¹ kendisinden sonra ikinci sırada zikretmesine³²; itaat edilen/sayılan biri oluşu, meleklerin önder kabul edip ona uymasına, emîn/güvenilir oluşu da âyette belirtildiği üzere³³ Allah'ın vahiyini peygambere indirmesine ve bu konuda kendisine güvenildiğine işaret eder.³⁴

Cebrâîl'in Allah kelamını gökten yere indirmedeki rolüne vurgu yapmak ve işaret etmek üzere Kur'an için mecazen kerîm bir elçinin (Cebrâîl'in) sözü³⁵ nitelendirmesi yapılmıştır.³⁶ Râzî, vahiy elçisinin adının okunuşu/söylenişi ile ilgili yedi değişik lehçe bulunduğunu belirtir; bunlardan üçü farklı farklı da olsa on kıraat imamı tarafından okunan Cebrîl, Cibrîl ve Cebrâîl şeklindeki kullanımlardır.³⁷ İbn Abbâs'a atfedilen ve bir grup alimin savunduğu görüşe göre Cibrîl ismi Allah'ın kulu (Abdullah) anla-

³¹ “[Ey Hafsa ve Âişe!] İkiniz de pişmanlıkla Allah’a yönelip tövbe etmelisiniz. Çünkü kalpleriniz Peygamber hakkında yanlış düşüncelere meyletti. Yok, eğer tövbe etmez ve Peygamber aleyhine dayanışma içinde olmaya devam ederseniz bilin ki Allah, Cebrâîl ve [başta babalarınız Ömer ve Ebû Bekir olmak üzere] fazilet sahibi tüm müminler O’nun dostu ve yardımcısıdır. Üstelik bütün melekler de onun arkasındadır.” (et-Tahrîm, 66/4).

³² Allah katındaki konumu istenilenin verildiği yüksek bir manevi makama sahip olmasına işaret olarak da yorumlanmıştır. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXI, 73.

³³ eş-Şuarâ, 26/193-194.

³⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 162-163; XXXI, 73-74.

³⁵ et-Tekvîr, 81/19.

³⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 117. aynı nitelendirmenin Hz. Peygamber için de yapıldığı görülmektedir. (Bkz. el-Hâkka, 69/40) “Bu Kur’an, şerefli/mükerrerem bir elçinin sözüdür” ifadesinden maksat, Kur’an’ın Hz. Peygamber’in şahsına ait bir söz olduğunu belirtmek değil, onun şâir ya da kâhin birinin sözü olmadığını, aksine Allah’ın indirdiği ve Hz. Peygamberin okuduğu bir söz olduğunu vurgulamaktır. Kaldı ki, bu ifadelerin hemen akabinde (el-Hâkka, 69/43) Kur’an’ın Allah tarafından indirildiği belirtilerek muhtemel yanlış arayışların da önü alınmıştır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 118.

³⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 196.

mına gelir; ancak buna itiraz edenler de olmuştur. Râzî bu bilgileri herhangi bir yorum yapmadan vermektedir.³⁸

Râzî, diğer taraftan, terkip halindeki “Rûhu'l-emîn”³⁹, “Rûhu'l-kudüs”⁴⁰ tabirleri⁴¹ ile yalın haldeki “Rûh”⁴² lafzının⁴³ Kur'an'da Cebrâîl için kullanılan isimlerden olduğunu tefsirinde belirtir.

Bu başlık altında temas etmek istediğimiz başka bir husus da vahiy meleşî Cebrâîl'in peygamberlere vahiy getirmesinden önce kendisine nasıl vahyedildiği konusudur ki, buna dair bilgilere daha çok hadislerde rastlanmaktadır. Nitekim Nevvâs b. Sem'an'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği şu hadis bu konuya açıklık getirmektedir: “Allah Teala, bir hususu/emri bildirmek (:vahyetmek) istediğinde vahyederek konuşur (:vahyederek kelamını bildirir). Bunun üzerine Allah korkusundan gökleri

³⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 196.

³⁹ eş-Şuarâ, 26/193.

⁴⁰ en-Nahl, 16/102.

⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIV, 166.

⁴² Meryem, 19/17; el-Kadr, 97/4.

⁴³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 196; XXXII, 34. Tabii, Kur'an'da bu ayetin dışındaki bazı yerlerde de “rûh” geçmekle beraber kelimenin o bağlamlardaki anlamı Cebrâîl olarak düşünülmemektedir. Bunlardan İsrâ, 17/85. Ayetteki “rûh”la ilgili müfessirlerden beş görüş aktaran Râzî, aralarında kesin bir tercih yapmaz; sadece ondan muradın “hayat kaynağı rûh” olduğunu söyleyen görüşün, ayetin *zâhirine* en uygun seçenек olduğunu bildirir. (Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 36) Bunun dışında “rûh”un Şûrâ, 42/52. ayette “Kur'an” manasında olduğunu (Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 190), Nahl, 16/2. ayette “vahiy/Allah'ın kelamı” olmasını ayet için daha muhtemel (:akrab) (Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIX, 219-220); Ğâfir, 40/15. ayette yine “vahiy” manasında olduğunu belirtir (Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 44). Vahyin ya da Kur'an'ın ruh ismiyle anılmasının sebebini ise şöyle izah eder: “Ruhlar, ilâhi bilgi ve kutsî hakikatlerle hayat bulur; vahiy de bu ruhların meydana gelmesinin sebebi olunca vahiy/Kur'an için ruh ismi kullanıldı. O halde denebilir ki, hayatın sebebi ruh ise, rûhî/manevî hayatın (:canlılığın) sebebi de vahiydir.” (Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 44); “Kur'an'a “rûh” denmiştir, çünkü Kur'an, insanın ölüm demek olan cehalet ve küfürden kurtulup hayat bulmasını sağlar.” (Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 190)

şiddetli bir titreme tutar/korku sarar. Göklerde bulunanlar (:melekler) bu konuşmayı duyduklarında kendilerinden geçer ve Allah için secdeye kapınırlar. Meleklerden başını ilk kaldıran Cebrâîl olur ve Allah bildirmek istediği vahiyleri ona bildirir. Sonra Cebrâîl (diğer göklerdeki) meleklerle uğrar. Her bir göğe uğradığında oranın sakini olan melekler ona: “Cebrâîl! Rabbimiz ne dedi, derler.” Cebrâîl: “Allah, hakkı/doğruyu söyledi; çünkü O, çok yüce, çok büyüktür” der. Ardından (oradaki) bütün melekler Cebrâîl’in söylediğini söylerler (:tekrar ederler). Böylece Cebrâîl kendisine bildirilenleri (:vahiyleri) Allah Teala’nın yerde veya gökte ulaştırmasını istediği noktaya/kişiye kadar ulaştırır.”⁴⁴ Sahih-i Buhârî’deki bir hadiste de yukarıda aktarılan husus kısmen dile getirilmektedir: “Allah gökte bir şey hakkında hüküm verince/bir şeyin yapılmasını emredince melekler verilen emre boyun eğdiklerini göstermek üzere düz taşa çarpan zincirin çıkardığı ses gibi ses veren kanat çırpırlardı.”⁴⁵ Bu hadislerden anlaşılmaktadır ki Allah Teala bir emir verdiğinde veya bir şeyin yapılmasını murad ettiğinde bunu herkesten önce meleklerle iletir, melekler de hiç karşı koymadan onun gereğini yerine getirirler; yani peygamberlere ulaştırırlardı.

B. Allah’ın Peygamberlere Vahiyetmesi

Vahiy dendiğinde akla daha çok Allah’ın peygamberlerine vahiy gelir. Allah insanlar arasından seçerek peygamberlik görevi yüklediği bütün kullarına vahiyetmiş, yani gizli bildirimde bulunmuştur. Allah’ın peygamberlerine vahiy onlara ilâhi bir kitabın/sahifelerin indirilmesi/verilmesi şeklinde olabileceği gibi bir kitap/suhuf indirmeksizin de olabilir. Diğer taraftan kendisine bir kitap indirilmiş/verilmiş bir peygambere bu kitap yanında başka bildirimler de yapılmış olabilir. Son peygamber örneğinden gidersek Hz. Peygamber’e Allah peygamberlik görevi vermesinin yaklaşık altı ay öncesinden itibaren henüz yaşanmamış bazı olayları önceden ona

⁴⁴ Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmî et-Taberânî, *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn* (Thk. Hamdi Abdülmecîd Selefî), I-IV, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, ts., I, hadis no: 591; Mennâ’u’l-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1981, s. 34.

⁴⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, el-Mektebetü’l-İslâmî, İstanbul, ts., “Tevhid”, 33.

rüyada göstermek sûretiyle (:sâdık/sâlih rüya) vahiyde bulunmaya başlamış,⁴⁶ bu hazırlık safhasının ardından Hira'daki ilk Kur'an vahyi ile nübüvvet vahyi start almış ve bundan sonraki dönemdeki bildirimler yirmi üç yıla yakın sürmüştür. Bu süre içerisinde Hz. Peygamber'e vahyedilen bilgiler tek bir kategori teşkil etmeyip çeşitlenmekte, bunların bir kısmı Kur'an vahyini, bir kısmı da Kur'an dışındaki bildirimleri içine almaktadır.⁴⁷

Kur'an-ı Kerîm'deki pek çok âyette gerek Hz. Peygamber'e ve gerekse ondan önceki peygamberlere Allah'ın vahyettiğini belirten ifadeler bulunmaktadır. Örneğin bir âyette şöyle buyurulmaktadır: “Biz Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve (nitekim) İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına, İsa'ya, Eyyûb'e, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a vahyettik. Davud'a da Zebûr'u verdik.”⁴⁸

Râzî'nin yaptığı bazı yorumlar göstermektedir ki Kur'an'da vahyin mutlak olarak zikredilmesi halinde bundan Allah'ın peygamberlere yönelik vahiy anlaşılır.⁴⁹ Peygamberlere vahiy dendiğinde bunun üç farklı şekilde cereyan ettiğini söylemek mümkündür. Bu konuda diğer âyetlerden çıkarımlar sonucu elde edilen kanaatler bir yana Şûrâ, 42/51. âyeti teorik bazda yol gösterici bir nitelik taşır. Bu âyette şöyle buyrulur: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, Hakîm'dir.”

Bu âyette Allah'ın insanlarla üç şekilde konuşması/kelamını bildirmesinden söz edilir; bunlardan ilki “vahiy” sözcüğü ile ifade edilmiş, ikincisi perde arkasından hitap etmek şeklinde, üçüncüsü de bir melek elçi gönderip onun aracılığıyla kelamını bildirmek tarzındadır.

⁴⁶ Buhârî, “Bed'u'l-vahy”, 1.

⁴⁷ Abdulğani Abdulhâlık, *Hucciyetu's-sünne*, Beyrut 1986, s. 339-341; Ali Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, s. 106; Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1989, s. 25-26.

⁴⁸ en-Nisâ, 4/163. Diğer ayetler için bkz. A'râf, 7/117, 160; el-Mü'minûn, 23/27; Yûsuf, 12/15; eş-Şûrâ, 42/13.

⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVIII, 99.

Hemen belirtelim ki Râzî bu üç yoldan ilk ikisini “aracısız”, üçüncü yolu da “vasıtalı” vahiy olarak telakki etmektedir.⁵⁰ Her biri ile ilgili Râzî’nin değerlendirmelerine geçmeden önce birinci bildirim peygamber olanlarla olmayan insanlar arasında müşterek olduğunu, diğer bir ifadeyle vasıtasız vahyin bu türünde Allah hem peygamber seçeceği/seçtiği hem de peygamberlik görevi vermediği insanlara belli bildirimlerde bulunmuştur. İkinci bildirim çeşidi ise Allah’ın peygamber seçtiği kimseye/kimselere hastır. Son seçenek ise sadece peygamberlere mahsus bir bildirim içermektedir.

Râzî’nin açıklamalarına gelince, ilk seçeneği yani vahiy kelimesinin de kullanıldığı bildirim çeşidini şöyle açıklar: “Buradaki “vahiy” kalbe ilham etmek ve kazf etmek veya menâm/rüyadır.” Râzî’nin bu âyetteki vahiyyle ilgili tanımlama ve açıklaması şu şekilde tercüme edilebilir: Vahiy, bir şeyi kalbe uyanırken “ilham etmek/düşürmek” ve kazfetmek/bırakmak veya uykuda rüya biçiminde göstermektir. Râzî, bunlardan kalbe ilham etmeye Hz. Mûsa’nın annesine yapılan vahiy, rüyada göstermeye de Allah’ın Hz. İbrahim’e rüyasında oğlunu kurban etmesi emretmesini örnek vermektedir.⁵¹ Burada ilginç olan nokta şudur ki, vahiy sözcüğünün geçtiği bu seçenekle ilgili verdiği iki örnek de Kur’an’da hikaye edilen ve oradan alınan örnekler olmakla birlikte Râzî, Kur’an’ın kendisinin bu şekildeki bir bildirim medar olduğuna dair herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.⁵² Bunun yerine belki telafi edici mahiyette olmak üzere Zebûr’un, Dâvûd’un (a.s.) sadrına/kalbine Allah tarafından vahyedildiğine dair Mücâhid’den bir rivayet nakletmiştir.⁵³ Halbuki kendisi Şuarâ, 26/192-194. âyetleri tefsirinde, gerek bu sûrede anlatılan kıssaların ve gerekse Kur’an’daki bazı âyetlerin arada herhangi bir vasıta olmadan Allah’tan Hz. Peygamber’e doğrudan

⁵⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXVII, 186-187.

⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXVII, 186.

⁵² Kitap vahiyyelerinin Allah’tan nebilere ulaşmasının ancak melekler vasıtasıyla mümkün olduğunu düşünmesi bu tutumunda etkili olmuş gözüküyor (el-Gâfir, 40/15); Nitekim Bakara, 2/285. Ayetinde iman edilecek esasların sıralanışına dayanarak burada söz konusu edilen vahyin her türlü vahiy değil, kitap vahiyyeleri olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XIX, 220.

⁵³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXVII, 186.

indirilmiş olmasının mümkün ve caiz olduğunu belirtmektedir.⁵⁴ Yine o, Necm, 53/10. âyetinde eğer birinci “evhâ” fiilinin öznesi Allah, “abd” kelimesinden maksat Hz. Muhammed (s.a.v) olması halinde buradaki vahyin arada Cebrâîl olmadan gerçekleşen bir bildirim olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵

Diğer taraftan Râzî, bir anlamda bu yorumu teyit eder mahiyette başka bir mantıksal çıkarıma da yer verir. Ona göre Şûrâ, 42/51. âyetinde Allah'ın bir aracı olmadan da kelamını bildirdiği belirtilmesine binaen bütün vahiylerin bir aracı ile iletilmesinin imkansız olduğundan hareketle vasıtalı vahiy yanında vasıtasız vahyin kabulü bir gereklilik olur⁵⁶; aksi takdirde devir ya da teselsül⁵⁷ gerekir ki bunların her ikisi de aklen/mantıken geçersizdir.

Öte taraftan Allah kelamının iletilmesine ilişkin üç tarzdan söz edilirken diğerleri için değil de sadece bu tarz için “vahiy” sözcüğünün tahsis edilip kullanılması dikkat çekmektedir. Bunun, muhtemelen ilham etmek yoluyla kalbe bırakılan bilginin bir anda bırakılmasından kaynaklanmış olabilece-

⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIV, 165. Nitekim نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ayetlerinde (Şuarâ, 26/192-194) “rûhu'l-emîn” ter kibini fetha ile okuyan kıraat de bu görüşe dayanak teşkil eder. Buna göre Kur'an Hz. Peygamber'in kalbine Allah tarafından doğrudan indirilmiş, Cebrâîl de onu Hz. Peygamber'in kalbine yerleştirmek üzere Kur'an ayetleriyle birlikte indirilmiştir.

⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXVIII, 287.

⁵⁶ Râzî'nin burada vasıtalı vahiy yanında var olduğunu gerekli gördüğü vasıtasız vahiyle alakalı açıkça herhangi bir ayırım yapmamış olsa da sözün bağlamına baktığında onun bununla daha çok “perde arkasından vahiy” kastettiğini söyleyebiliriz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 188.

⁵⁷ Birer mantık terimi olan devir ve teselsülden devir, “biri diğeriyle tanımlanabilen iki tarif, ispatı birbirine bağlı iki önerme ve birinin varlığı diğeriyle bağlantılı iki şart arasındaki ilişki” anlamlarına gelir. Günümüzde kısır döngü ya da totoloji ile de karşılanan devir genellikle teselsül kelimesiyle birlikte kullanılır. Teselsül ise mümkün varlıkların, sebep-sonuç ilişkisi içinde sonsuza kadar geriye doğru zincirleme sürüp gitmesidir. Bkz. Metin Yurdağür, “Devir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 1994, IX, 230.

ğini⁵⁸ belirten Râzî'nin bu yorumunda kelimenin dildeki kullanımlarında kendini gösteren “çabukluk ve sürat”⁵⁹ manasını dikkate aldığı anlaşılmaktadır.⁶⁰

İkinci bildirim çeşidine gelince Râzî buna ilk bildirim çeşidinde olduğu gibi vasitasız vahiy demektedir. Bu vahiy çeşidinde Allah ile onun bildirimde bulunduğu insan arasında bir aracı (mübelliğ) yoktur. Ancak buna da yine vahiy denmekte ve o kapsamda değerlendirilmektedir. Bu vahiy türünün hemen hemen tek örneği Allah'ın Hz. Musâ'ya Tûr'da perde arkasından/görünmeksizin hitabetmesidir. Tahâ, 20/13. âyetindeki “Sana vahyolunanı dinle” ifadesi buradaki hitabın vahiy olduğunun delili olarak sunulmaktadır.⁶¹ Hz. Peygamber'in (s.a.) miraçta Allah'ın vahyini aracısız duyup duymadığı meselesine gelince, Râzî bu konuyu tümüyle kabul veya reddeden bir tavır sergilememiş; ancak Hz. Peygamber'in vahyi aracısız duyduğuna dair görüşü “qîle: denildi ki” gibi çok iddialı olmayan bir ifadeyle nakletmekle yetinmiştir. Bu tutumu dışında onun farklı bağlamlarda biri Hz. Peygamber'in (s.a.) de tıpkı Mûsa (a.s.) gibi vasitasız/perde arkasından vahye mazhar olduğunu olumladığı izlenimi veren⁶², bir diğeri de Hz. Peygamber (s.a.) dahil Mûsa'nın (a.s.) dışındaki insanlardan hiçbirinin

⁵⁸ Nitekim ona göre Allah kelimâna vahiy denmesinin sebebi konuşmanın çok kısa zamanda olup bitmesidir. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 153.

⁵⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, VI, 4788; Firûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 1729; Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-fıkr, Beyrût 1994, XX, 279-281.

⁶⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 187.

⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 189.

⁶² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 16. Hz. Peygamber'in de bu tür bir vahye mazhar olmasına daha çok Mûsa'nın (a.s.) efdaliyeti söz konusu olduğunda değinilme ihtiyacı duyulmaktadır. Bu gibi durumlarda Hz. Peygamber'in de vasitasız vahyi duyma konusunda Mûsâ'dan aşağı kalmadığına vurgu yapmak üzere genellikle Necm, 53/10 ayeti gündeme getirilmektedir. Râzî'ye göre Hz. Mûsâ ile Hz. Peygamber'in mazhar oldukları vasitasız vahiy arasındaki farklardan biri şudur: Allah Mûsa ile konuşmasını bütün insanlara ilan etmiştir. Ancak yaratılmışlardan hiçbir kimse onu hak etmediği için Hz. Peygamber'e olan hitabı gizli/sır kalmıştır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 26.

vasıtasız/perde arkasından vahye muhatap olmadığını üstü örtülü biçimde belirten⁶³ birbirine zıt iki yaklaşımı daha bulunmaktadır.

Yukarıda belirtilen iki çeşit vahyin de vasıtasız olduğu belirtilmişti. Peki aradaki fark nedir? Râzî bu soruya cevabında aradaki farkı “kelâmullah'ın işitilip işitilmemesi temelinde” ele almakta ve açıklamaktadır. Eğer vahiy kişiye vasıtasız bir biçimde ulaşmış ve o kişi Allah kelâmının aynı-nı/bizatihi kendini duymamışsa bu vahiy âyette “vahyen:vahiy şeklinde” ifadeleriyle belirtilmiştir. Yok şayet kişi vasıtasız vahiyde Allah kelâmının kendisini duymuşsa⁶⁴ bu vahiy de âyette “perde arkasından konuşma” şeklinde belirtilmiştir.⁶⁵

Üçüncü bildirim tarzı ise Allah'ın meleklerden birini görevlendirip vahyi bu melek vasıtasıyla beşer elçiye yani peygambere bildirmesidir. Daha önce de belirtildiği gibi Râzî, Kur'an'daki bazı âyetlerin vasıtasız olarak Hz. Peygamber'e indirilmiş olmasının mümkün ve caiz olduğunu teorik bazda ifade etmesine rağmen kitap vahiylerinin peygamberlere ancak bu yolla ulaştığı kanaati onda baskın görünmektedir. Nitekim vahyi, “Allah'ın Cebrâîl vasıtasıyla Hz. Peygamber'e (s.a.) üçüncü şahısların muttali olamayacağı gizlilikte bilgi aktarması” şeklinde nitelendirmesinin⁶⁶ sebebi de bu kanaati olsa gerektir.

C. Allah'ın Peygamber Olmayan İnsanlara Vahyetmesi

Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin dışındaki insanlara da vahyedildiğinden söz edilmektedir. Hz. Musâ'nın annesine yapılan vahiy bu kapsamdadır. Yüce Allah Hz. Musâ'ya (a.s.) bahşettiği nimetlerden söz ederken bu

⁶³ “(Allah) Ey Musa! dedi, ben risaletlerimle (sana verdiğim görevlerle) ve sözlerimle seni insanların başına seçtim. Sana verdiğimi al ve şükredenlerden ol.” (el-A'râf, 7/144) ayeti zımnen Allah'ın kelâmını Hz. Mûsa'nın dışında vasıtasız olarak insanlardan kimsenin duyamayacağına delalet eder; Melekler ise insanların aksine, Allah'ın kelâmını vasıtasız duyabilir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XIV, 236.

⁶⁴ Ancak Râzî, burada duyulan kelâmın bizzat Allah tarafından telaffuz edilip edilmediğini belirten bir açıklama yapmamıştır.

⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXVII, 187.

⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, VIII, 45.

vahye şöyle temas eder: “Andolsun biz sana bir defa daha lütufta bulunmuştuk. O vakit annene vahyedip dedik ki: “Onu bir sandığa yerleştirip denize (Nil’e) bırak! Deniz onu sahile atsın. Bana da ona da düşman olan biri onu alsın” ve “Ey Mûsa! Nezaretim altında yetiştirilmen için sana karşı insanların gönüllerinde tarafımdan bir sevgi bıraktım”.⁶⁷ Musâ’nın (a.s.) annesine vahiy başka bir bağlamda benzer ifadelerle şöyle geçmektedir: ‘Musâ’nın annesine: “Onu emzir, kendisine zarar geleceğinden endişelendiğinde onu denize (Nil nehrine) bırakıver, hiç korkup kaygılanma, çünkü biz onu sana geri vereceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız’, diye vahyettik”⁶⁸Görüldüğü üzere bu iki âyette de Hz. Mûsâ’nın (a.s.) annesine vahiyden bahsedilmiştir.

Allah’ın peygamberlerin dışında kendilerine vahiyde bulunduğunu belirttiği bir diğer insan grubu ise havârilerdir.⁶⁹ Mâide, 5/111. âyette Allah şöyle buyurmaktadır: “Hani havârilere, “Bana ve peygamberime iman edin” diye vahyetmişim. Onlar da ‘İman ettik, bizim Allah’a teslim olmuş kimse-ler (Müslümanlar) olduğumuza sen de şahit ol’ demişlerdi.”

Müfessir Râzî, tefsirinin pek çok yerinde değişik âyetlerde geçen vahiyle alakalı konuları yorumlarken aynı zamanda bu vahiylerin ne anlama geldiklerini de belirtir. Bu yorumlara göre, peygamber olarak seçilen insanların dışındaki insanlara bir vahiy söz konusu olduğunda bunları Allah’ın onlara peygamberlik vermesi/peygamberlikten sonra bildirimlerde bulunması şeklinde değil de onlara “ilham etmesi/ilhamda bulunması”, diğer bir ifadeyle bir konudaki düşünce ve davranış eğilimini Allah’ın o insanların kalplerine koyması/yerleştirmesi şeklinde anlamak gerekir. Nitekim o, yukarıda belirtilen âyetlerde geçen vahiyleri hep bu anlamda yorumlamıştır.⁷⁰ Ancak havârilerin peygamber olmasını imkan ve ihtimal dahilinde

⁶⁷ Tâhâ, 20/37-39.

⁶⁸ el-Kasas, 28/7.

⁶⁹ Havârî tabiri, genel anlamda Allah’ın peygamberlerine inanıp onlara yardımcı olan herkes için kullanılsa da burada Hz. İsâ (a.s.) tarafından seçilmiş, tebliğ ve irşad görevinde ona yardımcı olan on kişilik grubu ifade etmektedir. Bkz. Osman Cilacı, “Havârî”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 513.

⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XI, 108; XII, 128; XXI, 51; XXIV, 227.

gördüğü anlaşılın Râzî, burada biraz ihtiyatlı/alternatifli bir yaklaşım sergilemiş ve onların peygamber/enbiya olmaları halinde⁷¹ onlara yapılan vahyin tıpkı “peygamberlere yapılan vahiy” gibi anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.⁷²

D. Allah'ın Hayvanlara Vahyetmesi

Allah'ın Kur'an-ı Kerîm'de vahyettiğini belirttiği varlıklar arasında bal arısı da bulunmaktadır. Hatta bal arısı diğer hayvanlar içerisinde kendisine vahyedildiği bildirilen yegane hayvan olarak dikkat çekmektedir. Bu konuda Allah Teala'nın buyruğu şöyledir: “*Rabbin bal arısına, dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptığı çardaklardan kendine evler (kovanlar) edin. Sonra meyvelerin her birinden ye ve Rabbinin sana kolaylaştırdığı yaylın yollarına gir diye, vahyetti. Onların karınlarından renkleri çeşitli bir şerbet (bal) çıkar ki, onda insanlar için şifa vardır. Elbette bunda düşünen bir kavim için büyük bir ibret vardır.*”⁷³ Râzî bu âyette sözü edilen bal arısına vahyi, “ilham etmek” anlamında yorumlamaktadır. Âyetteki fiilin sülâsî “vehâ”dan değil de rubâî “evhâ”dan yani if'âl'den gelmiş olmasının bir anlam farkı meydana getirmeyeceğini de ilave etmiştir.⁷⁴

Bal arısına yapılan vahyi “ilham etmek” şeklinde yorumlayan Râzî'nin bu yorumu, peygamber dışındaki insanlara yapılan vahiy ile bal arısına yapılan vahyin “ilham etmek” müşterek anlamında buluşması doğal olarak yapı ve mahiyetleri farklı iki kategori olan insan ve hayvana ilham etmenin nasıl tasavvur edileceği sorusunu gündeme getirmektedir. Daha doğru bir ifadeyle insana ilham etmenin rahatlıkla anlaşılmasına karşın bir hayvana ilhamın nasıl anlaşılacağı izaha muhtaç bir husustur. Bu noktanın tamamen farkında olan Râzî, hayvana ilhamın insana ilham etmekten farklı olduğunu vurgulamak için ondan ne kast edildiğini ve onun ne anlama geldiğini açıklama gereği duyarak şöyle der: “Arılara ilhamdan maksat, Allah Teala'nın, arıların yapısına (enfus) insan aklının anlamaktan aciz

⁷¹ Son peygamberden önce yaşamış olmaları onlar hakkında en azından nebi olamayacakları gibi kesin bir hüküm vermemizi engellemektedir.

⁷² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XII, 128.

⁷³ en-Nahl, 16/68-69.

⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XX, 69.

kaldığı harikulade/sıra dışı işleri yapma kabiliyeti yerleştirmesidir.” Bu açıklamasını müteakip Râzî, arıların ne gibi sıra dışı işler yaptığını örneklerle dile getirir.⁷⁵

Râzî'nin bal arısına yapılan ilhamı, insana yapılan ilhamdan ayrıştırarak yaptığı bu açıklama, oldukça isabetli bir tanımlamayı içermekte olup bu tanım modern biyolojideki veri ve kavramlardan da yararlanarak “Allah'ın, arıların genlerine görevlerini/nasıl hareket edeceklerini kodlaması” şeklinde günümüze de taşınabilir. Hemen belirtelim ki, Râzî'nin bal arısına vahyetmekle ilgili olarak yaptığı bu tanımlama, bal arısına vahyi “içgüdü” ile ilişkilendirerek açıklama cihetine giden yaklaşımlara nisbetle⁷⁶ Kur'ân'ın ruhuna daha uygundur. Zira hayvanlardaki davranışların içgüdüsel olduğunu söyleyenler hayvanlardaki bu mekanizmanın onlara kim tarafından yerleştirildiği konusunu bilerek veya bilmeyerek atlamış/göz ardı etmişlerdir. Ne yazık ki bazı müslüman müellifler de bu eksikliğe dikkat çekmeksizin bu yaklaşımı hiçbir sorun yokmuş gibi eserlerinde aktarabilmişlerdir.⁷⁷

Kur'ân âyetleri içinde Allah'ın bal arısından başka herhangi bir hayvana vahyettiğine rastlanmasa da müfessir Râzî, Yunus (a.s.)'dan bahseden âyetleri⁷⁸ tefsir ederken aktardığı bir rivayet dolayısıyla yüce Allah'ın Yûnus peygamberi yutan balığa da vahyettiğini belirtir. Buna göre Allah, balığa, Yûnus (a.s.)'u yutması; ancak onun etine ve kemiklerine zarar vermemesi yönünde vahiyde bulunmuştur.⁷⁹ Ne var ki Râzî, muhtemelen bu yönde bir bilgi âyette zikredilmediği için orada sözü edilen vahyin şekline dair herhangi bir yorum yapmamıştır.

E. Allah'ın Cansız Varlıklara Vahyetmesi

Bazı âyetler Allah'ın cansızlara vahyettiğine delalet etmektedir ki, Fussilet, 41/12 ve Zilzâl, 99/5. âyetlerinde bu durum gözlemlenmektedir. Bun-

⁷⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XX, 69.

⁷⁶ Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedi*, Mısır, 1352/1935, s. 37.

⁷⁷ Reşid Rıza, *a.g.e.*, s. 37; Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 21.

⁷⁸ el-Enbiyâ, 21/87; es-Sâffât, 37/141.

⁷⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 213; XXVI, 165.

lardan Fussilet sûresinde şöyle buyurulmuştur: “Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe görevini vahyetti. Ve biz, yakın semâyı kandillerle donattık, bozulmaktan da koruduk. İşte bu, azîz, alîm Allah'ın takdiridir.” Râzî âyetle ilgili yorum yapmadan önce âyet hakkındaki nakilleri sıralamıştır. “Allah her göğe ona ait emri vahyetti” cümlesini Mukâtil, “Allah her semada emretmeyi murad ettiği şeyi emretti”, Katâde, “Allah her semanın güneşini, ayını ve yıldızlarını yarattı”, Süddî “Her semanın melekler, denizler ve kar dağları gibi mahlukatını yarattı” şeklinde anlamış ve yorumlamışlardır. Bu yorumlarla pek ikna olmayan Râzî, daha makul addettiği kendi görüş ve yorumunu şöyle açıklamıştır: “Allah, her bir sema ehline, ona has özel bir görev yüklemiştir. Örneğin bazı melekler alemin ilk yaratılışından son anına kadar ayakta Allah'a ibadetle meşguldür. Her hangi bir sema sakini için özel bir emir söz konusu olduğunda bu aynı zamanda o semaya has bir emir olmuş olur.”⁸⁰ Bu yorumu göre âyette belagat kurallarından “zikri mahal irade-i hâl” kabilinden bir mecaz söz konusudur. Bu durumda özel görev, aslında göğe değil, göktekilere yüklenmiştir. Ancak sanki göğe yüklenmiş gibi ifade edilmiştir. Âyetteki vahiy, her bir göğe onun tabi olacağı kanun ve kuralların yerleştirilmesi şeklinde anlaşılmalı ve izah edilmiş olsa belki bal arısına vahiyle ilgili yaptığı yorumu daha uygun düşerdi.

F. Meleklerin Peygamberlere Vahiyetmesi

Melekler özellikle de vahiy melekleri, Allah ile onun beşer kulları arasında vahiy iletme noktasında görev ifa etmekte, aracılık yapmaktadırlar. Daha önce de temas edildiği gibi Allah Teala peygamberlere bildirmek istediği bilgileri/kitapları umumiyetle⁸¹ vahiy meleği/Cebrâîl vasıtasıyla onlara ulaştırmaktadır. Nitekim Şûrâ, 42/51. âyetinde sözü edilen üç çeşit ilahî kelâmı iletme yolundan üçüncüsü bu durumu belirtmektedir. Bunun yanında Şuarâ, 26/193-194. âyetlerinde ifade edildiği üzere Kur'an'ın Hz.

⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 107.

⁸¹ “Umumiyetle” kaydı, Hz. Peygamber'e Kur'an dışındaki vahiyler gibi, bazı Kur'an vahiylerinin elçi melek olmadan da indirilmesinin caiz olmasına binaen konulmuştur. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIV, 165; Elmalılı, *a.g.e.*, V, 4255.

Peygamber'in kalbine indirilmesi de yine vahiy meleği Cebrâîl vasıtasıyla olmuştur.⁸² Meleklerin vahiyleri peygamberlere getirmesi yine Allah'ın izni ve müsaadesiyle olduğu için⁸³ bu tür bir vahyi pek tabii olarak Allah'tan bağımsız düşünemeyiz. Yani vahiy meleği peygamberlere kendi iletmek istediklerini değil, Allah'ın iletmek istediklerini getirip iletir.

Yukarıdaki âyetlerin dışında bazı âyetler vardır ki meleklerin peygamberlere vahiy getirdiği şeklinde yorumlanmıştır. Nitekim Necm, 53/10. âyeti böyle bir yoruma medar olmuştur: “ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ” “Bunun üzerine O, kuluna vahiyetmek istediği şeyleri vahiyetti” Daha önce de değinildiği gibi Râzî, bu âyetteki iki tane “evhâ” fiilinin faileri ile ilgili olarak farklı ihtimaller üzerinde durur. Bunların bir kısmına daha önce temas edilmişti.⁸⁴ Diğer ihtimalleri dikkate aldığımızda âyette geçen birinci “evhâ”nın öznesi Cebrâîl, “abd” isminden maksat Allah'ın kulu Muhammed (s.a.) olabilir. Bu durumda ikinci “evhâ”nın öznesi ya Cebrâîl, ya da Allah olabilir. Cebrâîl olması halinde âyetin anlamı “Cebrâîl, Allah'ın kulu Muhammed'e nice vahiyler ilettiler” şeklinde olur. İkinci “evhâ”nın öznesinin Allah olması durumunda âyetin anlamı “Cebrâîl, Allah'ın kulu Muhammed'e, Allah'ın ona/Cebrâîl'e ilettiğini vahiyetti” şeklinde olur.⁸⁵ Burada serdedilen ihtimallere göre âyette vahiy meleği Cebrâîl'in Hz. Peygamber'e vahiyde bulunduğundan söz edilebilir.

G. Meleklerin Müminlere Vahiyetmesi

Meleklerin peygamberlere vahiyetmesi herkes tarafından bilinen bir konu olsa da bazı durumlarda meleklerin müminlere vahiyetmesi/ilhamda bulunması pek bilinen bir husus değildir; haddi zatında bunu açıkça ifade eden bir âyet de mevcut değildir. Ancak Râzî, Enfâl, 8/12. âyetin yorumunda bunun mümkün olduğunu belirtmektedir. Allah'ın meleklerle vahiyetmesi başlığı altında belirtildiği üzere mezkûr âyette Allah meleklerden müminlerle alakalı bazı taleplerde bulunup bunların yerine getirilmesini

⁸² Bu yargıda ayetteki “rûhu'l-emîn” tamlamasındaki isim ve sıfatın merfû okunma şekli esas alınmıştır.

⁸³ eş-Şûrâ, 42/51; en-Nahl, 16/2.

⁸⁴ Bkz. Allah'ın Meleklerle Vahiyetmesi.

⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVIII, 286.

onlardan istemektedir. Bunlar, Allah'ın müminlerle beraber, onların yanında ve arkasında olduğunu müminlere bildirerek onları cesaretlendirmeleri; Allah'ın kafirlerin kalplerine korku salacağını onlara haber vermeleri; kafirlerin boyunlarını vurmaları ya da onları savaşamayacak duruma düşürmeleri konusunda Allah'ın müminlere emir buyurduğunu meleklerin kendilerine bildirmesi gibi hususlardır.⁸⁶ Meleklerin kendilerine vahiy yoluyla verilen müminleri cesaretlendirme, onlara bazı hususları haber verme görevini nasıl yerine getirdikleri sorusunu Râzî iki ihtimalden söz ederek cevaplandırmaktadır: Birinci ihtimale göre melekler bunları önce Hz. Peygamber'e, O da müminlere bildirmiştir. İkinci ihtimale göre melekler müminlere yönelik cesaretlendirme ve haberdar etme görevini doğrudan müminlere vahyederek yani ilham ederek yerine getirmiştir ki bu da meleklerin onlara ilham etmesi şeklinde olmuştur.⁸⁷

H. İnsanların İnsanlara Vahyetmesi

Kur'an'da insanın insana vahyetmesine Zekeriyya (a.s.) örneği verilebilir. İlerlemiş yaşına rağmen kendisine Yahyâ (a.s.) müjdelenince bunun nasıl olacağına akli pek ermemiş, Allah için bunun gayet kolay olduğu kendisine bildirilince Allah'tan vadini yerine getireceğine dair bir alamet istemiş, bunun üzerine insanlarla üç gece konuşmaması kendisine tembih edilmişti.⁸⁸ Müteakip âyette ise şöyle buyrulur: “Derken, mâbeddeki bölmesinden halkının karşısına çıkıp “Sabah akşam Rabbinizi tenzih ve O'na ibadet edin!” diye vahyetti/işaretle bulundu.”⁸⁹ İşte bu âyette “kavmine sabah akşam Allah'ı tenzih etmelerini vahyetti” şeklinde Hz. Zekeriyya'ya isnad edilen vahiy Râzî'nin de belirttiği üzere “işaret etmek” manasına gelmektedir. Râzî'ye göre sözlü konuşma kendisine yasaklandığı için âyetteki vahyin sözlü konuşma olması mümkün değildir. Bundan maksat Zekeriyya'nın kavmine meramını bildireceği başka bir iletim aracıdır ki “genel/özel işaretle” ya da “yazı yazmak” suretiyle yapılan bir bildirim olabilir.

⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XV, 135.

⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XV, 135.

⁸⁸ Meryem, 16/7-10.

⁸⁹ Meryem, 16/11.

Ancak Râzî aynı olayı konu edinen başka bir âyetten⁹⁰ de yararlanarak buradaki vahiy için en uygun seçeneğin “işaret etmek” olacağını belirtmektedir.⁹¹

İ. Şeytanların İnsanlara Vahyetmesi

Şeytanların insanlara vahyetmesinden söz eden âyet, Enâm, 6/121. âyeti olup burada şöyle buyurulmaktadır: “Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük bir günahdır. Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için vahyederler/telkinde bulunurlar. Eğer onlara uyarsanız şüphesiz siz de Allah'a ortak koşanlar olursunuz.” Râzî'nin bu âyetle ilgili yorumlarından bizim çıkardığımız sonuç, buradaki vahyin “işaretle” veya “yazarak” bildirmenin dışında “başka bir yol” olduğudur.⁹² Bu ise onların insanlara vesvese vermesidir.⁹³ Nitekim müfessirlerin Enfâl, 8/12. âyetin yorumunda belirtilen “şeytanın insana vesvese, meleklerin ise ilham ilkâ ettiği” söylemi⁹⁴ “başka yol” dan maksadın “vesvese vermek olduğunu” gösterir.

J. Şeytanların Şeytanlara Vahyetmesi

Bu başlık altında En'âm, 6/112. âyetindeki vahyi konu edinmek ve Râzînin görüşlerine değinmek istiyoruz. Âyet şöyledir: “Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. (Bunlar), aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler vahyederler/vesvese verirler. Rabbin dileyseydi onu da yapamazlardı. Artık onları uydurdukları şeylerle başbaşa bırak.” Burada insan ve cin şeytanlarının birbirine yaldızlı sözler söylemelerinden söz edilmektedir. Buna göre âyetten insan ve cin şeytanlarından

⁹⁰ “Zekeriyya: Rabbim! (Oğlum olacağına dair) bana bir alâmet göster, dedi. Allah buyurdu ki: Senin için alâmet, insanlara, üç gün, işaretten (:remz) başka söz söylememendir. Ayrıca Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et.” (Âl-i İmrân, 3/41). Râzî'ye göre bu ayetteki “remz/işaret etmek” sözlü konuşmadan kinaye olamayacağına göre Meryem, 16/11'deki vahiyden maksat “işaretle konuşmak/bildirmek” tir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 190.

⁹¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 190; VII, 45.

⁹² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VIII, 45.

⁹³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIII, 169.

⁹⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XV, 135.

her bir grubun insan ve cinlere vesvese verdiği gibi birbirilerine de vesvese verecekleri anlaşılmaktadır.⁹⁵

III. Vahiyle Alakalı Diğer Bazı Konular

A. Nebilere Vahyin Velilere Vahiyden Farklı Oluşu

Vahiyle alakalı âyetleri tefsir ederken değişik konuların gündeme getirildiği görülür. Bunlardan biri de nebilere vahiy ile velilere vahyin aynı mı, farklı mı olduğu hususudur. Bal arısına vahyin söz konusu edildiği âyetin⁹⁶ tefsirinde havarîlerden bahseden âyet⁹⁷ çerçevesinde Râzî'nin nebilere yapılan vahiy ile velilere yapılan vahiy aynı kategoride değerlendirdiğine şahit oluruz.⁹⁸ Nitekim bazı araştırmacılar da bu durumu dikkate alarak genelleyci bir söylemle nebi ve velilere yapılan vahiy arasında Râzî'nin bir fark gözetmediği sonucuna varmışlardır.⁹⁹ İlk bakışta bu yargıda haklılık payı var gibi görünse de Râzî'nin ilgili sözlerinden onun tam olarak bunu kastettiğini söylemek biraz acele ile verilmiş bir hüküm olur. Zira sözün devamında vahyin gerek beşer hakkında gerekse diğer canlılar/hayvanlar hakkında ilham etmek manasına geldiğini belirtmiş, her birine ait birer âyeti örnek verdikten sonra sözünü şu cümle ile bağlamıştır: “Bu kısımlar-

⁹⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIII, 154-155.

⁹⁶ en-Nahl, 16/68-69.

⁹⁷ el-Mâide, 5/111.

⁹⁸ Allah'ın İnsanlara Vahiy başlığı altında geçtiği üzere Râzî, havarilerin nebi kabul edilmesi halinde nübüvvet vahiyi, veli olmaları durumunda da ilhama mazhar olabilecekleri görüşünde olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. Zira havarilerin veli olma durumları yanında yaşadıkları zaman itibariyle nebi olma ihtimalleri bulunmaktadır; yani onlar her iki ihtimale de açıktırlar. Ancak günümüzde velilerin nebi olma ihtimalleri bulunmadığından nebi olmadıklarını kesin olarak söyleyebiliriz; böylece nebi vahiyine mazhar olmaları da söz konusu değildir. Belki ilham manasında bir vahiy aldıkları söylenebilirse de bunun nebinin aldığı vahiy gibi olmayacağı açıktır.

⁹⁹ Enver Bayram, “Fahdeddin er-Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebîr'inde Tefsir Usûlü Uygulamaları”, *AÜSB Enstitüsü*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2011, s. 65.

dan her birinin diğesinde düşünemeyeceğimiz özel bir anlamı/izahı vardır”.¹⁰⁰

Bu söz, nebilere yapılan vahiy ile velilere yapılan vahyin ortak paydası vahiy olsa da onlardan her birinin kendine mahsus bir yapısı bulunduğu, yine gerek beşer ve gerekse diğ canlılar hakkındaki vahyin ilham manasına gelse de aralarında bir farkın bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹ Dolayısıyla burada peygamberlere yapılan vahiy ile velilere yapılan vahiy veya beşere yapılan ilham ile diğ canlılara yapılan ilhamı aynı düzlemde değerlendirmemek, tam tersine farklı kategoriler şeklinde düşünülmesi gerekir.

B. Perde Arkasından Konuşmada Allah Kelamının Mahiyeti ve Buna Bağlı Olarak Duyulanın Ne Olduğu Meselesi

Râzî, tefsirinin bazı yerlerinde Allah'ın mütekellim yani kelim sahibi biri olduğu konusunda ümmetin ittifak halinde bulunduğunu ancak “kelamullahın” mahiyeti üzerinde ümmet arasında görüş ayrılıklarının varlığından söz etmiş, bu tartışmaya bağli olarak dolaylı da olsa perde arkasından konuşmada duyulan sesin ne olduğuna/sesin kaynağına temas etmiştir.

Eş'arîlerin dışındaki gruplar, Allah kelamının “işitilen harfler” ve harflerin telaffuzu sırasında “çıkartılan sesler bütünü”nden ibaret olduğuunu belirtir. Eş'arîler ise Allah'ın kelamını, “ezeli bir sıfat olarak” telakki eder. Seslendirilen harfler ile harfler çıkartılırken elde edilen sesler işbu ezeli kelim sıfatına delalet eden vasitalardır. “Akıllı insanların”¹⁰² bu harfler ve seslerin önceden yokken sonradan oldukları konusunda” ittifak halinde olduklarını, ancak daha sonra bunların mahluk olup olmaması, hâdis olup olmaması, aynı şekilde Allah'ın zatı ile kâim mi yoksa Allah onları başka

¹⁰⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XX, 70.

¹⁰¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XX, 70.

¹⁰² Harflerin kadîm olmasından dem vuran Hanbelîleri bu görüşlerinden dolayı akıllı grup içinde zikredilemeyecek kadar değersiz kişiler olarak nitelendirir ve onları dışarıda bırakır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 187.

bir cisimde mi yaratmaktadır gibi konulardaki görüşlerini birbirinden farklı ifadelerle dile getirdiklerinden söz etmiştir.¹⁰³

Râzî, Eş'arîlerin şu konuda ittifak ettiklerinden söz eder: Perde arkasından konuşmada vahiy meleği¹⁰⁴ ve vahyi alan resul harf ve sestem münezzeh olan kelâmı perde ardından duyar. Eş'arîlerin bu görüş için ileri sürdükleri aklî delil şudur: Cisim olmaması ve bir mekanda yerleşik olmamasına rağmen senin Allah'ın zatını görmem muhal olmayıp aklen mümkün ise harf ve ses formatında olmayan Allah'ın kelâmını duymuş olman neden akla uzak, aklen imkansız olsun. Böylece Râzî bir Eş'arî olarak Allah kelâmının harflerden ve sestem münezzeh olmak kaydıyla peygamber tarafından duyulduğunu belirtmiş olmaktadır.

Diğer taraftan Râzî, burada Maturîdi'nin görüşüne de yer verir. Maturîdi'ye göre Allah'ın zatı ile kâim olan kadîm bir sıfatın "işitilmiş" olması imkansızdır. Bu konuşmada işitilen şeyler ise Allah'ın ağaçta yarattığı harfler ve seslerdir. Râzî bu yaklaşımı Mu'tezile'nin görüşüne yakın bulduğunu belirtir, dolayısıyla onu benimsemediğini ima eder.¹⁰⁵

C. Vasıtalı Vahiyde Cebrâîl'den Başka Melekler Vahiy Halkasında Bulunabilir mi?

Başlıktaki soruya cevap içerecek yorumlarda bulunan Râzî, vahyi Allah'tan alanın kesin olarak bir melek olduğunu, bunun da Cebrâîl olabileceğini belirtir. Bununla birlikte Cebrâîl bu vahyi, onu kendisinden önce Allah'tan alan başka bir melekten almış olması da mümkündür. Hatta arada bin melek dahi bulunabilir. Bu konuda kesin bir delil olmadığından bütün bu seçenekleri ihtimal dahilinde görür.¹⁰⁶

¹⁰³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXVII, 188.

¹⁰⁴ Vasıtasız vahiyden söz ederken meleğin bu sesi duymasından söz etmesini doğrusu anlayabilmiş değiliz. Bu ifadenin bir zühûl eseri olarak burada yer aldığını düşünmekteyiz.

¹⁰⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXVII, 188.

¹⁰⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXVII, 189; XIX, 219.

D. Cebrâil, Aldığı Vahyin Kaynağının Allah Olduğunu; Peygamber, Kendisine Vahiy Ulaştırmanın Melek Olduğunu Nasıl Anlar?

İlginç bir yapısı olan, bu sebeple de ele aldığı konuların arka planını daima sorgulama gibi bir adeti bulunan müfessir Râzî, vahiyle alakalı konularda da aynı tavrı göstermekte, pek çok kimsenin aklına gelmeyen ya da girmeye cesaret edemediği noktaları irdelemekte, nakil yanında ya da naklin bulunmadığı durumlarda akli istidlale dayalı olarak bunlara cevap aramaktadır. Bunlardan biri Cebrâil'in vahiy kaynağının Allah olduğuna nasıl kâni olduğu hususudur. Bu konuya akıl yürüterek bir cevap bulmaya çalışır:

“Allah vahiy meleğine vahyettiğinde bu melek kendisine gelen vahyin Allah'tan geldiğini ya zarûri bir bilgi ile ya da istidlalî bir bilgi ile bilir. Meleğin bu bilgiyi istidlalî bilgi ile bildiğini varsaydığımızda melek bu istidlalî bilgiye nasıl ulaşmaktadır sorusu akla gelir. Aynı şekilde kendisine melek tarafından vahiy ulaştırılan peygamber bu meleğin kovulmuş bir şeytan değil de doğru sözlü bir melek olduğunu ya zarurî, ya da istidlalî bir bilgi ile bilir. Şayet bu bilgi istidlalî ise peygamberin bu bilgiye nasıl ulaştığı sorusu akla gelir.”¹⁰⁷

¹⁰⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIX, 221. Râzî aynı konuya temas ettiği başka bir yerde ise –muhtemelen- “zarûri bilgi” yerine “mucize”yi koyarak sorunu çözmeye çalışır. Vasıtalı vahiyde eğer vahiy getirenin pis bir şeytan olmayıp masum bir melek olduğunu gösteren bir mucize olmadıkça peygamberin bu konuda kesin bir sonuca varmasının imkansızlığından söz eder. Daha sonra genellemeci bir yaklaşımla vahyin her kademesinde bir mucizenin gerekli olduğunu belirtir: “Birinci kademedede vahiy meleği kalamullahı Allah'tan duyduğunda bunun Allah kelamı olduğuna dair bir mucizenin varlığı, ikinci kademedede melek, peygambere bir vahiy getirdiğinde bunun Allah kelamı olduğuna dair bir mucizenin var olması, üçüncü kademedede ise peygamber vahiy ümmete iletildiğinde de yine burada bir mucize gereklidir.” Görüldüğü gibi ona göre, ümmeti bağlayıcı bir mükellefiyetin oluşması için üç kademeli bir mucize gereklidir. Cebrâil'in kendi aslı sureti dışında farklı insan şekillerine girme kabiliyeti düşünüldüğünde peygamberin onu ikinci defa gördüğünde ilk gördüğü kişi ile aynı kişi olup olmadığını belirlemede yine bir mucizeye ihtiyaç duyacaktır. Vahiy meleği peygambere herhangi bir surette görünmeyip sadece sesi işitildiğinde peygamber duyduğu sesin önceki sesle aynı olup olma-

İşte tüm bunları vahiyle alakalı geçilmesi zor dar makamlar/geçitler¹⁰⁸ olarak görür. Bu makamlar/geçitler hakkında tam ve doyurucu bilgiye ise ancak vahiy meleğinin hakikatının, Allah'ın ona nasıl vahyettiğinin, onun da Allah'tan aldığı vahyi peygambere nasıl ulaştırdığının araştırılması sonucu ulaşılabileceğini belirtir. Diğer taraftan ona göre bu gibi meseleler/haller insanların konuştuğu kelimeler üzerinden konuşulup anlaşılma-ya/anlatılmaya çalışıldığında maksada ulaşmak zorlaşmakta, düzen ve insicam bozulmaktadır.

Buradaki zorluk şuradan kaynaklanmaktadır ki, vahyin ve tenzilin melekler tarafından gerçekleştirildiğini Kur'an âyetleri söylemektedir. Vahyin melekler tarafından getirildiğine Kur'an'ın delalet etmediğini farz etsek bile aklın açık hükmüne göre/akıl yürütmeye hiç ihtiyaç duymadan durumun böyle olma ihtimali yine vardır.¹⁰⁹

E. Allah'ın İblis'le Konuşmasına Vahiy Denir mi?

Râzî'ye göre Kur'an'da zikredilen Allah ile İblis arasındaki tartışmalar¹¹⁰ Allah'ın İblis'le vasitasız olarak konuştuğunu göstermektedir. Burada akla şöyle bir soru gelmektedir. Acaba bu konuşmalar Allah'ın İblis'e vahiy olarak düşünülebilir mi? Bu soruya Râzî, olumsuz cevap vermektedir. Zira zahir olan görüşe göre bu tartışmalar için vahiy ismini kullanmak mümkün

dığını tespit etmede öncekinden daha çok mucizeye ihtiyaç duyacaktır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 189.

¹⁰⁸ Konuyla alakalı şöyle bir akıl yürütmesi de bu zorluğun bir yansımasıdır: “Cebrâîl'in yalan söylemekten ve sözüne başka bir şey katmaktan masum olduğunu biz ancak nakli deliller vasıtasıyla biliyoruz. Nakli delillerin doğruluğu Hz. Peygamberin (s.a.s.) doğru söylemesine bağlıdır. Onun doğru söylemesi ise Kur'an'ın pis şeytan tarafından değil de yüce Allah tarafından kendisine verilen muciz bir kitap olmasına bağlıdır. Bunun böyle olduğunu bilmek yine Cebrâîl'in doğru söylemesi, hak üzere bulunması, söze başka şeyler ilave etmekten ve şeytanın fiillerinden uzak bulunduğunun bilinmesine bağlıdır. Bu da başlanan noktaya tekrar dönülmesi anlamına gelir (:devr/kısır döngü). İşte durumun zorluğu buradan kaynaklanmaktadır. Ancak nübüvvetin ve vahyin hakikatini bildiğimizde bu şüpheler tamamen ortadan kalkar. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIX, 221.

¹⁰⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIX, 221.

¹¹⁰ el-A'râf, 7/12-18; el-Hicr, 15/32-42; Sâd, 38/75-85.

görünmemektedir. Bununla birlikte o, konunun enine boyuna araştırılmasının gereğine işaret etmekten de geri durmamıştır.¹¹¹

F. Vahiy Sırasında Şeytan Vahye Batıl Şeyler Karıştırabilir mi?

Vahyin Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'e getirilip vahyedilirken şeytanın araya girip bu vahye bazı vahiy dışı unsurlar kattığı iddiası da Râzî tarafından irdelenmiştir. Bir kısım insanların Hac, 22/52 âyetine¹¹² dayanarak bunu caiz gördüklerini, bu kişilerin Necm Sûresi indirilirken şeytanın böyle bir ilkâda bulunduğu iddiasını¹¹³ ileri sürdüklerini belirtmiş, ancak bu görüşlere katılmadığını yaptığı açıklamalarla ortaya koymuştur. Râzî öncelikle Ehl-i Hakk'a (Ehl-i Sünnet'e) göre vahiy meleğinin vahyi peygambere iletmesi sırasında şeytanın iletilen vahiy arasına bir şey katmasının mümkün olmadığını belirtir; ardından da şeytanın vahye eklemeler yaptığı iddiasının sağlam bir temeli bulunmayıp hükümsüz olduğuna dair arkadaşı Sultan Sâm b. Muhammed'in delillerini zikreder: "Kuvvetli ve ezici delillerden sonra bu görüş iki yönden hükümsüzdür:

1. Hz. Peygamber (s.a.) "Rüyasında beni gören gerçekten görmüştür. Çünkü Şeytan benim suretime giremez."¹¹⁴ buyurmuştur. Rüyada Hz.

¹¹¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 189.

¹¹² "(Ey Muhammed!) Biz, senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, o, bir temennide bulunduğu anda, şeytan onun dileğine ille de (beşerî arzular) katmaya kalkışmasın. Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi iptal eder. Sonra Allah, kendi âyetlerini (lafız ve mana bakımından) sağlam olarak yerleştirir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."

¹¹³ Garânik hadisesi olarak da anılan olay ve ilgili rivayetlerin değerlendirilmesi için bkz. Aksekili Ahmed Hamdi (1887-1951), *Bir Zındık Uydurması Garaniq Safsatası: Kur'ana ve Peygambere Çirkin İftira*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2003; İsmail Cerraçoğlu, "Garânik", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 361-366.

¹¹⁴ Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim Haccâc el-Kuşeyrî en-Nişâbüri *el-Câmi'u's-Sahih*, Kahire, ts., "Rûyâ", 1; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi et-Tirmizi, *Sünen*, Kahire 1964, "Rûyâ", 4; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünen*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1982, "Rûyâ", 2; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Thk. Şuayb Arnaûd-Âdil Mürşid), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2001, XIV, hadis no: 8508.

Peygamber'in suretine giremeyen şeytan nasıl olur da vahyi tebliği sırasında Cebrail'in şekline girebilir.

2. Hz. Peygamber (s.a.) "Ömer bir yol tuttuğunda şeytan mutlaka yolunu değiştirir ve o yoldan başka bir yola girer." buyurmuştur. Hz. Ömer'le aynı yolda/vadide bulunmaktan imtina eden şeytan nasıl olur da vahyi tebliğ ederken Cebrâ'il ile bir arada bulunabilir."¹¹⁵ Görüldüğü gibi Râzî vahyin Hz. Peygamber'e intikali sırasında herhangi harici unsurun şeytan tarafından vahyin arasına sokuşturulması iddiasını delillere dayalı olarak ve kesin bir dille reddetmektedir.

G. Bir İnsana Çocuk Yaşta Yapılan Vahiy Nasıl Yorumlanmalı?

Kur'an-ı Kerim'de bazı peygamberlere henüz çocuk denecek yaşta vahyedilmesinden söz edilmektedir. Örneğin Hz. İsa bunlardan biridir.¹¹⁶ Yine Hz. Yûsuf'la alakalı böyle bir durum söz konusudur. Yûsuf Sûresi'nde, kardeşleri onu kuyuya atmak üzere aralarında anlaştıklarında Yûsuf'un, kardeşlerinin kendisine yaptıklarını ileride onlara anlatacağına/bu durumu yüzlerine vuracağına dair Allah'ın Yûsuf'a (a.s.) vahyettiği belirtilmiştir.¹¹⁷ Buradaki vahyin henüz kendisine peygamberlik gelmeden önce olduğu söylenebilir. Zira aynı sûrenin başka bir âyetinde Yûsuf (a.s.) olgunluk çağına erişince kendisine hüküm ve ilim verildiği bildirilmektedir¹¹⁸ ki bunlar nübüvvetten önce ona verilen derin anlama kabiliyeti ve ilim şeklinde yorumlanmıştır.¹¹⁹

Allah Teala'nın henüz çocuk yaştaki Yûsuf'a (a.s.) vahyetmesinin niteliği konusunda Râzî iki ihtimal üzerinde durmaktadır. Bunlardan biri, söz konusu vahyin, peygamberlere mahsus olan nübüvvet vahyi olduğu, diğer bir ifadeyle nübüvvet ve risaletin ona verilmesi anlamına geldiğidir. Bir

¹¹⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 190.

¹¹⁶ Meryem, 19/29-33.

¹¹⁷ "Onu götürüp de kuyunun dibine atmaya ittifakla karar verdikleri zaman, biz Yûsuf'a: Andolsun ki sen onların bu işlerini onlar (işin) farkına varmadan, kendilerine haber vereceksin, diye vahyettik." (Yûsuf, 12/15).

¹¹⁸ Yûsuf, 12/22.

¹¹⁹ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, I-XV, Beyrut 1995, VII, 232.

peygamberin yaşının küçük olması, onu nübüvvet ve vahyin kendisine verilmesine elverişli biri olmaktan çıkarmaz. Bu Hz. İsa'nın henüz beşikte iken vahye mazhar olması gibidir. Muhakkik âlimlerin kahir ekseriyetinin bu görüşte olduğunu belirten Râzî kendi tercihinin de bu istikamette olduğunu ifade etmektedir. Bu tercihinin dayanağı olarak vahyin zahirinden mutlak anlamda bir vahyin anlaşılması işaret eder.¹²⁰

Hz. Yûsuf'a (a.s.) çocuk iken vahyedilmesinin anlamına dair ikinci ihtimal ise, yaşının küçük olması, dolayısıyla nübüvvet elverişli olmamasından hareketle buradaki vahyin "ilham etmek" manasında kabul edilmesi gerektiğidir.

Diğer taraftan Râzî, Yûsuf, 12/21. âyetin¹²¹ tefsirinde bu âyet ile daha önce geçen 15. âyeti birlikte değerlendirerek daha önce serdettiğinden farklı bir yorumda bulunmuştur. Buna göre "Yûsuf'un kuyuya atılmasına karar verildiğinde Allah'ın ona vahyetmesi" nübüvvet vahyi değil, onun azim ve dayanma gücünün artırılması, kalbinden hüznün giderilmesi, Cebrâîl'in yanına gelerek onu yalnızlıktan kurtarması anlamında bir vahiydir. 21. âyette belirtilen "rüyaların ve olayların yorumlarının ona öğretilmesi"nden maksat ise insanlara dini yükümlülüklerini bildirmek, onları hak dine davet etmek üzere peygamber olarak görevlendirilmesi yani nübüvvet vahyidir.¹²² Bu yorum dikkate alındığında Râzî'nin kendi tercihinin dışındaki yorumları da mümkün ve caiz gördüğü söylenebilir. Hatta bunun

¹²⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVIII, 99. Râzî, konuyla ilgili olarak "tebliğ edeceği biri olmadan Allah bir kimseyi nasıl nebi yapar" şeklinde akla gelen bir soru ve sorunu şöyle bir cevapla çözüme kavuşturur: "Allah bir insanı ona önce vahyedip ayet inzal ederek şereflendirebilir; belli bir zaman geçtikten sonra da daha önce gönderdiği mesajların (:risalet) insanlara tebliğ edilmesini ona emretmiş olabilir. Bu, aklen imkansız bir durum değildir." Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVIII, 99.

¹²¹ "Mısır'da onu satın alan adam, karısına dedi ki: «Ona değer ver ve güzel bak! Umulur ki bize faydası olur. Veya onu evlât ediniriz.» İşte böylece (Mısır'da adaletle hükmetmesi) ve kendisine (rüyadaki) olayların yorumunu öğretmemiz için Yûsufu o yere yerleştirdik. Allah, emrini yerine getirmeye kadirdir. Fakat insanların çoğu (bunu) bilmezler."

¹²² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVIII, 109.

da ötesine geçerek kendi tercihi olmasa da mümkün ve caiz gördüğü bir görüşü makul hale getirmek, onunla alakalı destekleyici deliller ileri sürmek gibi bir yorumlama alışkanlığı bulunduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Yûsuf'a (a.s.) yaşı küçükken yani peygamberlik verilmeden önce vahyedilmesini “bize göre irhas caizdir”¹²³ sözüyle takviye etmiştir. Vakiya, bu durum aslında onun bir çelişkisi gibi de okunabilir.

Râzî, yukarıda işaret edilen iki âyetin birlikte değerlendirilmesi sonucu bir başka yorum ihtimalinin de bulunduğunu belirtir. Buna göre ilk âyetteki vahiy, risalet ve nübüvvet vahyini, ikinci âyetteki rüya ve olayların yorumlarının Yûsuf'a (a.s.) öğretilmesi ise önceki haline nisbetle onu daha yüksek derecelere çıkaracak yükümlülüklerin ona vahyedilmesini ifade eder.¹²⁴ Bu yorumun Yûsuf 15. âyetle alakalı daha önce kaydedilen muhakik alimlerin ve onlara uyan Râzî'nin tercihinine de uygun olduğu aşikardır.

IV. Sonuç

Bu çalışmada müfessir Fahreddin er-Râzî'nin vahiy anlayışı, onun vahiyden söz eden âyetler vesilesiyle yaptığı açıklamaları aracılığıyla ortaya koyulmuştur. Öncelikle vahiy kavramının köküne ilişkin tespitlerine baktığımızda Râzî'nin kelimenin Kur'an'da kullanılan türevlerine değindiğini görürüz. Vahiy kelimesinin sülâsî kalıp ile kullanılan türevleri olan “vehâ”, “ye(v)hî”nin dilde var olsa da Kur'an'da tercih edilmediğini, bunun yerine aynı anlamı ifade etmek üzere if'âl kalıbındaki “evhâ”, “yûhî” sigalarının kullanıldığını belirtir. Master olarak ise bunun tam tersi bir tercih söz konusudur. Buna göre kelimenin masterında if'âl'den “ihâ” değil, sülâsî “vahy” kalıbı tercih edilmiştir.

Vahy ya da ihâ'da bir mananın nefse gizli bir biçimde ilkâ edilmesi anlamı bulunmaktadır. Söz konusu ilkâ hem vahiy meleğinin vahyi peygamberin kalbine indirip bırakmasında hem de peygamber dışındaki varlıklara

¹²³ İrhas, bir insana peygamberlik görevi verilmeden önce onda olağanüstü hallerin görülmesi demektir. Râzî “bize göre” derken muhtemelen Eş'arîlerin bu konudaki görüşüne işaret etmektedir.

¹²⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XVIII, 109.

bilginin (mananın) ilham edilmesi olayında geçerlidir. Vahy/ihâ'da gizlilik yanında süratlilik manası da gözlemlenmektedir.

Vahiyle alakalı âyetler farklı açılardan incelenebilir. Kaynağı ve yönü itibariyle düşünüldüğünde Allah'ın meleklerle, peygamberlere, peygamber olmayan insanlara, hayvanlara, cansız varlıklara vahyetmesi gibi vahiy çeşitleri ile karşılaşılabilir. Bunun yanında meleklerin peygamberlere, müminlere vahyetmesi âyetlerin delalet ettiği konular arasındadır. Yine âyetler bize insanların insanlara, şeytanların insanlara ve şeytanların şeytanlara vahyetmesinden söz eder. Elbette bütün bunların hepsi aynı düzlemde anlaşılmalı ve yorumlanmış değildir. Her birinin kendine ait bir bağlamı ve anlaşılma biçimi vardır. Müfessir Râzî'nin her birine ait yorum ve açıklamaları bulunmaktadır.

Allah'ın meleklerle vahyetmesinde vahyin kaynağı Allah, yönü ise peygamberler ve diğer insanlardır. Melekler ise bu durumda vahye aracılık etmektedir. Allah'tan gelen vahiy, ilk olarak vahiy meleğine yönelir. Bir başka ifadeyle peygamberlere dolaylı olarak vahyettiklerini Allah Teâla aynı zamanda vahiy meleğine dolaysız olarak bildirmektedir. Allah'ın peygamberlere vahiy göndermek istediğinde vahiy meleğine vahyetmesinin dışında peygambere vahiy söz konusu olmadığında da meleklerle vahyettiğini gösteren âyetler bulunmaktadır. Bunların bir kısmı açıkça bir kısmı ise yoruma bağlı olarak meleklerle Allah'ın vahyini gerektirmektedir. Râzî tüm bu âyetleri yorumlamış, yaptığı yorumlarla vahiy konusundaki düşüncelerini de bir anlamda tefsirinde serdetmiştir. Buna göre Allah, meleklerle, peygamberlerine ulaştırmasını istediği vahiylerin dışında da vahiyde bulunmaktadır. Enfâl, 8/12. âyetinde Allah meleklerle müminleri savaş sırasında cesaretlendirmeleri emrini vermiştir. Bu emir, meleklerin peygamberlere bazı bilgileri ulaştırması anlamındaki vahiyden farklıdır.

Meleklerin, müminleri cesaretlendirmeleri ve onlara Allah'ın yardımının arkalarında olduğunu vahyetmelerinin nasıl olduğu konusu da Râzî'nin yorum yaptığı hususlar arasındadır. Râzî'ye göre meleklerin müminleri cesaretlendirmesi ve Allah'ın yardımının arkalarında olduğunu belirtmesi iki şekilde gerçekleşmiş olabilir. Bir ihtimal melekler yine Hz. Peygamber'e bunları aktarmış, o da müminlere bildirmiştir. Diğer ihtimal ise, meleklerle

rin kendilerine verilen görevi doğrudan yerine getirmeleridir. Bu durumda meleklerin müminleri cesaretlendirme ve Allah'ın desteğinin müminlerle olduğunu bildirmesi müminlere ilham etmesi şeklinde olmuştur.

Yukarıda belirtilen Enfâl, 8/12. âyetinden ve Râzî'nin yorumlarından ortaya çıkan ilave bir sonuç ise peygamberlere ilahi mesajları iletmenin dışında zaman zaman Allah'ın meleklerle başka görevler için de kelimada bulunduğu hususudur. Üstelik bu meleklerin illa da vahiy meleği olması gerekmez. Bir başka ifadeyle herhangi bir konudaki kelamını bildirdiği meleklerin peygamberlere vahiy getiren melek olması da şart değildir.

Allah'ın meleklerle vahyetmesi bahsinde hatırlatılması gereken hususlardan bir diğeri de Allah'ın peygamberlere vahyetmek istediği kitap vahiylelerinin Allah tarafından öncelikle meleklerle vahyedilmesi olgusudur. Râzî, meleklerin vahyi arada herhangi bir vasıta olmadan doğrudan doğruya Allah'tan aldıklarını, bir diğer ifadeyle peygamberlere iletilen kitap vahiylelerinin ancak melekler vasıtasıyla onlara ulaştırıldığını belirtir.

Allah'ın meleklerle vahyetmesi, dahası peygamberlere göndermek istediği vahiyleri iletmede onları elçi olarak istihdam etmesi meleklerin konumlarını güçlendirmektedir. Meleklerin konumunu vurgulayan âyetleri dikkate alan Râzî bütün melekleri Allah'ı sözü ve emri uyarınca görevlerini yerine getiren genel anlamda "Allah'ın elçileri" olarak kabul eder. Melekler içinden Cebrâîl'i de peygamberlere vahiy getiren özel bir melek olarak niteler. Cebrâîl'in Kur'an'da peygamberlere vahiy getirmesi ona elçi denmesinin ana nedenidir. Bu özelliği yanında onun kerim/değerli, güçlü, Allah katında itibarlı, itaat edilip sayılan, meleklerin önderi, güvenilir olması gibi nitelikleri ve bu niteliklerin sebepleri üzerinde durmuştur.

Vahiy meleğinin nitelikleri yanında isminin Cibrîl, Cibrîl, Cebrâîl gibi on kıraat imamı tarafından farklı okunuşlarına da değinmiştir. Cebrâîl'i ifade etmek üzere Kur'an'da "Rûhu'l-emîn", "Rûhu'l-kudüs", "Rûh" ismi de kullanılmıştır.

Allah'ın meleklerle vahyetmesi ile alakalı bir konu da onlara nasıl vahyettiğidir. Buna dair bilgilere daha çok hadislerde rastlanmaktadır. İlgili hadislere bakıldığında Allah Teâla bir emir verdiğinde veya bir şeyin ya-

pılmasını istediğinde bunu herkesten önce meleklerle iletir; melekler de emre tam itaat ederek onun gereğini yerine getirir, bu bilgileri peygamberlere ulaştırırlardı.

Allah'ın peygamberlere vahyetmesi vahyin diğeri bir çeşidini oluşturur. Kur'an'daki pek çok âyette Hz. Peygamber ve öncesinde geçen peygamberlere vahyedildiğinden söz edilir. Allah'ın peygamberlere vahyi ilahi bir kitap/suhuf vahyetmesi şeklinde olabileceği gibi kitap/suhuf indirmeden de olabilir. Yine kendisine kitap vahyedilen bir peygambere bunun dışında başka bildirimler de yapılmış olabilir. Nitekim bazı peygamberlere rüyada gösterilmek sûretiyle bazı bilgilerin/talimatların verildiği bilinmektedir. Râzî'nin yorumlarına bakıldığında Kur'an'da mutlak olarak zikredilen vahyin Allah'ın peygamberlerine vahyetmesi anlamında değerlendirildiğini açıkça görürüz.

Peygamberlere vahyin üç şekilde cereyan ettiği söylenebilir. Başta peygamberler olmak üzere insanlara vahyin teorik çerçevesini Şûrâ, 42/51. âyeti çizer. Bu âyette Allah'ın insanlarla konuşması üç kategoride ele alınır. 1. Vahiy, 2. Perde arkasından hitap, 3. Melek elçi aracılığıyla bildirim. Bu üç seçenekten ilki peygamber seçilen insanlarla diğeri insanlar arasında müşterektir. Diğeri ikisi ise sadece peygamberlere mahsus bir bildirim yolunu içerir.

Râzî'nin âyetteki ilk seçenek (vahiy) hakkındaki yorumunu bir şeyi kalbe uyanıkken ilham etmek (:düşürmek) ve kazfetmek (:bırakmak) veya uykuda rüya biçiminde göstermek şeklinde anlayabiliriz. Rüya biçiminde göstermeye Allah'ın Hz. İbrahim'e (a.s.) rüyada oğlunu kurban etmesini emretmesini, kalbe ilham etmeye de Hz. Musa'nın annesine yapılan vahyi örnek verir. Ancak burada Kur'an'ın bazı âyetlerinin kalbe ilham yoluyla vahyedildiğinden söz etmemiştir. Diğeri taraftan Şûra, 26/192-194 âyetlerinin tefsirinde Kur'an'ın bazı âyetlerini Allah'ın Hz. Peygamber'e doğrudan indirmiş olmasının mümkün ve caiz olduğunu belirtmiştir. Bu iki durum Râzî için çelişkili bir tutum olarak okunabilir.

Vahyin üç çeşidinden bahsedilen âyette son iki seçenek değil de ilk seçeneğin vahiy şeklinde nitelendirilmesinin muhtemel sebebini, ilham etmek yoluyla kalbe bırakılan bilginin bir anda olup bitmesi ile izah etmek-

te, kelimenin dildeki kullanımında bulunan “çabukluk ve sürat” manası ile de konuyu irtibatlandırmaktadır.

İkinci bildirim çeşidinde Allah ile onun bildirimde bulunduğu insan arasında bir aracı yoktur. Bunun hemen tek örneği, Allah'ın Hz. Musa'ya Tûr'da perde arkasından/görünmeksizin hitap etmesidir. Hz. Peygamber'in miraçta Allah'ın vahyini aracısız duyup duymadığı hususunda bağlama göre farklı yorumlarda bulunmuş, çekimser, kabul veya red anlamına gelen değişken/birbirine zıt tutumlar benimsemiştir.

Âyette sözü edilen ilk iki bildirim de aracısızdır; aradaki fark kelimelerin işitilip işitilmemesi notasında ortaya çıkmaktadır. Eğer vahiyde kişi kelimelerin kendisini duymamışsa buna âyette “vahyen” kelimesiyle temas edilmiştir. Ancak kişi kelimelerin bizzat duymuşsa buna da “perde arkasından konuşma” kısmıyla işaret edilmiştir.

Üçüncü bildirimde ise Allah vahiy için bir meleği görevlendirmekte, vahiy bir melek vasıtasıyla peygambere bildirmektedir. Râzî'de baskın kanaat kitap vahiylerinin peygamberlere ancak bu yolla ulaşmış olduğudur.

Bir başka vahiy çeşidi de Allah'ın peygamber olmayan insanlara vahiy etmesidir ki Hz. Musa'nın annesine, havarilere yapılan vahiy Râzî tarafından bu tür vahiy örnekleri arasında değerlendirilmiş olup ilham etmek demektir.

Kur'an'da Allah'ın vahiyde bulunduğu varlıklar arasında bal arısı da bulunmaktadır. Râzî'ye göre bal arısına vahiy de yine ilham etmek anlamındadır, fakat o buradaki ilham ile peygamberlerin dışındaki insanlara ilham arasında bir ayırım yapmıştır. Buna göre arılara ilham etmek, Allah'ın arıların yapısına (enfüs) insan aklının anlamaktan aciz kaldığı harikulade işleri yapma kabiliyeti yerleştirmesidir. Bu tanım modern biyolojideki kavramlar dikkate alınarak “Allah'ın onların genlerine görevlerini/nasıl hareket edeceklerini kodlaması” şeklinde günümüze aktarılabilir.

Kur'an'da Allah'ın cansız varlıklara da vahiy ettiği belirtilmektedir. Fussilet, 41/12. ve Zilzâl, 99/5. âyetlerinde bu durum gözlenebilir. Fussilet, 41/12. âyette “Böylece onları iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe görevini vahiyetti.” buyurulmuştur. Âyetle ilgili değişik yorumları aktaran

Râzî, daha makul gördüğü kendi yorumunu şöyle açıklar: “Allah, her bir sema ehline, ona has özel bir görev yüklemiştir.” Buna göre özel görev aslında göğe değil, göktekilere yüklenmiştir. “Zikr-i mahal, irâde-i hâl” kuralı bu yöndeki bir yorumu mümkün kılabilir. Ne var ki Râzî buradaki vahyi, bal arısına vahiyde olduğu gibi, her bir göğe onun tabi olacağı kural- ların yerleştirilmesi şeklinde yorumlamış olsa idi daha isabetli bir yorum yapmış olurdu.

Meleklerin peygamberlere vahyetmesi de vahyin bir başka aşamasını oluşturmaktadır. Özellikle vahiy melekleri Allah ile peygamberler arasında vahye aracılık etmektedir. Allah da peygamberlere iletmek istediği bilgile- ri/kitapları umumiyetle vahiy meleği/Cebrâîl vasıtasıyla onlara ulaştırmak- tadır. Şûrâ, 42/51 âyetinde sözü edilen ilahi kelamı iletme yolundan üçün- cüsü bu durumu belirtmektedir.

Meleklerin peygamberlere vahiy iletmesini Allah’tan bağımsız düşün- mek mümkün değildir. Zira melekler vahyi Allah’ın iznine bağlı olarak peygamberlere iletirler. Ancak vahyin öznesi mecazen de olsa melekler olabilir. Bu nedenle meleklerin peygamberlere vahyetmesi ayrı bir vahiy çeşidi olarak düşünülebilir.

Meleklerin peygamberler dışındaki müminlere vahyetmesi bir başka va- hiy türüdür. Buradaki vahiy Râzî’ye göre ilham etmek şeklinde gerçekleşe- bilir. Nitekim Enfâl, 8/12. âyetini Râzî bu istikamette yorumlamıştır.

Kur’an’da öznesi ve nesnesi insanlar olan vahiy, insanların insanlara vahyetmesi şeklinde bir vahiy çeşidi olabilir. Buna Meryem, 16/7-10. âyet- leri örnek verilebilir. Bu âyetlerde Zekeriyya’nın (a.s.) kavmine Rabb’lerine sabah akşam tenzih etmeleri için vahiyde bulunduğu belirtilmektedir. Râzî, vahyin değişik anlamlarını dikkate alarak buradaki vahiy için en uygun seçeneğin “işaret etmek” anlamı olacağını ifade eder.

Vahyedenin şeytan, hedefin insanlar olduğu bir vahiy türüne En’âm, 6/121 âyeti örnek verilebilir. Râzî’ye göre buradaki vahiy şeytanların insan- lara vesvese vermesidir. Zira melek insana ilham, şeytan ise vesvese ilkâ eder. En’âm, 6/112 âyetin yorumunda ise Râzî insan ve cin şeytanlarının

birbirine vahyetmesinin de yine vesvese vermek anlamında olduğunu belirtmektedir.

Vahiy çeşitleri dışında Râzî'nin vahiyle alakalı başka konuları da tefsirinde ele aldığı görülmektedir. Nebilere vahiy ile velilere vahiy bu hususlardan biridir. Bazı yorumlarında Râzî nebilere vahiy ile velilere vahiy aynı kategoride zikrettiği görülür. Ancak buradan onun bu vahyin tam olarak birbirinin aynı olduğunu vurgulamak istediğini söylemek güçtür. Zira vahiy türlerinin her birinin farklı nitelik ve anlamda olduğunu yine kendisi belirtmektedir. Kaldı ki onun velileri konu edindiği bağlam havarilerden söz eden âyettir ki havarilerin nebi olma ihtimalini dikkatten uzak tutmak lazımdır.

Perde arkasından konuşmada Allah kelamının mahiyeti, buna bağlı olarak duyulan sesin ne olduğu meselesi Râzî'nin tartıştığı konular arasındadır. Râzî öncelikle Allah'ın mütekellim/kelam sahibi biri olduğu konusunda ümmetin ittifak ettiğini ancak kelimullahın mahiyeti üzerinde farklı görüşlerin bulunduğunu belirtmektedir. Eş'arîlerin dışındaki gruplara göre Allah kelamı, "işitilen harfler" ve harflerin telaffuzu sırasında "çıkarılan sesler" bütününden ibarettir. Eş'arîler ise Allah kelamını "ezeli bir sıfat" olarak telakki eder. Seslendirilen harfler ile harfler söylenirken elde edilirken sesler bu ezeli kelama delalet eden vasıtalarlardır. Eş'arîler perde arkasından konuşmada vahiy alan resûlün harf ve sesteki münezzeh olan kelamı perde arkasından duyduğunu ittifakla kabul ederler. Mâturidi'ye göre Allah'ın zatı ile kaim olan kadim bir sıfatın "işitilmiş" olması imkânsızdır. Perde arkasından konuşmada işitilen şeyler Allah'ın ağaçta yarattığı harfler ve seslerdir. Râzî Mâturidi'nin bu görüşünün Mu'tezile'nin görüşüne yakın olduğunu belirtir.

Vasıtalı vahiyde vahiy Allah'tan alanın kesin olarak bir melek olduğunu belirtir. Bu melek Cebrâîl olabileceği gibi ondan önce vahiy Allah'tan alan arada başka bir, hatta bin melek dahi bulunabilir. Bunların hepsi ihtimal dahilindedir.

Cebrâîl, aldığı vahyin kaynağının Allah olduğunu nasıl anlar veya peygamber vahiy kendisine ulaştırmanın melek olduğunu nasıl anlar gibi sorular Râzî'nin kafa yorduğu ve akli bir temele dayandırarak açıklamaya çalıştığı

konular arasındadır. Vahiy meleğinin aldığı vahyin Allah'tan geldiğini zaruri bir bilgi ile bilmesi halinde problem yoktur; ama eğer bunu istidlali bir bilgi ile bilmişse o zaman bu bilgiye nasıl ulaştığı sorusu akla gelir. Yine peygamberin vahiy aldığı meleğın şeytan değil de doğru sözlü bir melek olduğunu zaruri bir bilgi ile bilmişse bunda bir sıkıntı yoktur; ancak bunu istidlali bir bilgi ile bilmiştir dersek peygamberin bu istidlali bilgiye nasıl vardığı sorusu ile karşılaşılır. Râzî her iki konuda istidlali bilgiye nasıl ulaşıldığı sorularına doyurucu cevaplar almak için vahiy meleğinin hakikatinin, Allah'ın ona nasıl vahyettiğinin, onun da Allah'tan aldığı vahyi peygambere nasıl ulaştırdığının araştırılmasını gerekli görmektedir.

Râzî'nin vahiyle alakalı cevabını aradığı bir diğer soru Kur'an'da geçen Allah'la İblis arasındaki konuşmaların vahiy kapsamında düşünülüp düşünülmeyeceğı hususudur. Râzî'ye göre ağırlıklı görüş bu diyaloglara vahiy demenin mümkün olmadığı yönündedir. Bununla birlikte konunun enine boyuna incelenmesinin gereğine işaret etmiştir.

Cebrâil tarafından vahyin Hz. Peygamber'e intikal ettirilmesi sırasında şeytanın araya girip vahye vahiy dışı bazı unsurlar katması iddiası da Râzî tarafından araştırılmıştır. Râzî, yaptığı açıklamalar, ortaya koyduğu delillerle bu iddialara katılmadığını, böyle bir iddianın temelden yoksun olduğunu kesin bir dille ifade etmiştir.

Bir insana çocuk yaşta vahyedilmesi nasıl anlaşılmalı sorusuna cevap teşkil edecek yorumlara Râzî tefsirinde rastlanmaktadır. Yûsuf'un (a.s.) kardeşleri tarafından kuyuya atılması kararlaştırıldığında Allah Yûsuf'a vahiye bulunmuştur. Yûsuf'un kardeşlerinin kendisine yaptıklarını ileride önlerine koyacağına dair bu vahiy Yûsuf henüz çocukluk döneminde iken yapılmıştır. Râzî, Yûsuf'a vahiyle alakalı biri Yûsuf, 12/15. âyet, diğeri 21. âyet bağlamında iki farklı yorum geliştirmiştir.

Râzî, Yûsuf, 12/15. âyette iki ihtimalden söz eder. Bunlardan biri, buradaki vahyin ona nübüvvet ve risaletin verilmesi anlamında bir vahiy olduğudur. Râzî'ye göre peygamberin yaşının küçük olması onu nübüvvet vahyine mazhar olmaktan çıkarmaz. Tıpkı Hz. İsa'nın henüz beşikte iken vahye mazhar olması gibi. Muhakkik alimlerin kahir ekseriyeti bu görüşü benimsediğı gibi Râzî'nin kendisi de terciğini bu görüşten yana kullanır.

Râzî'nin sözünü ettiği ikinci ihtimal ise Yûsuf'un (a.s.) yaşının nübüvvete elverişli olmaması dolayısıyla buradaki vahyin "ilham etmek" anlamında olduğudur.

Râzî, Yûsuf, 12/21. âyette ise bu âyeti 15. âyetle birlikte değerlendirerek iki farklı yorumda bulunur. Bunlardan birine göre 15. âyetteki vahiy, nübüvvet vahyi değil, Yûsuf'un (a.s.) azim ve dayanma gücünün artırılması anlamında bir vahiydir. 21. âyetteki rüya ve olayların yorumlarının ona gösterilmesi ise nübüvvet vahyidir. Diğer yoruma göre 15. âyetteki vahiy, nübüvvet vahyini; 21. âyetteki rüya ve olayların yorumlarının Yûsuf'a (a.s.) öğretilmesi ise onu daha yüksek derecelere çıkaracak yükümlülüklerin ona bildirilmesi anlamındadır. Bu ikinci yorum, Râzî'nin 15. âyetin yorumunda belirttiği ve muhakkik âlimlere uyararak tercih ettiği görüşle de uyumludur.

Bütün bu anlatılanlardan ortaya çıkmaktadır ki, vahiy ve türevlerinden söz eden âyetler temelde bir bildirim ihtiva etmekle birlikte bu bildirim kaynak ve hedefi onu özel hale getirmekte ve vahiy kavramının anlam alanını belirlemektedir. Mutlak vahiy dendiğinde akla öncelikle –mutlak kemaline masruftur kaidesi gereği- Yüce Allah'ın peygamberlere Cebrâil aracılığıyla kitapları/sahifeleri bildirmesi gelmektedir. Ama bütün peygamberlere kitap/suhuf vahyi verilmiş değildir; bununla birlikte bütün vahiyler de kitap/suhuf vahyinden ibaret değildir. Tüm bu ayrımları anlamada Râzî ve emsali müfessirler ise bize yol göstermekte, ufuk açmaktadır.

Kaynakça:

- Abdulganî Abdulhâlık, *Hucciyetu's-Sünne*, Beyrut 1986.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *Müsned* (Thk. Şuayb Arnaûd-Âdil Mürşid), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2001.
- Aksekili, Ahmed Hamdi, *Bir Zımdık Uydurması Garaniq Safsatası: Kur'an'a ve Peygamber Çirkin İftira*, İşaret Yayınları, İstanbul 2003.
- Aslan, Abdülgaaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- Beşer, Faruk, "Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi", *Usûl: İslam Araştırmaları*, Adapazarı 2005.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Mektebetü'l-İslâmî, İstanbul, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Garânîk", *DİA*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul 1996.
- Cilacı, Osman, "Havâri", *DİA*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul 1997.
- Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

- Duman, M. Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yayınları, Ankara 1997.
- Erbaş, Ali, *Melekler Âlemi*, Nûn Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Bayram, Enver, “Fahdeddin er-Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebîr'inde Tefsir Usûlü Uygulamaları”, *AÜSB Enstitüsü*, Doktora Tezi, Ankara 2011.
- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1987.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî, *Sünen*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1982.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-meârif, Kahire, ts.
- Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1981.
- Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1982.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim Haccâc el-Kuşeyrî en-Nişâbüri, *el-Câmiu's-Sahih*, Kahire, ts.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'an*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Mısır 1352/1935.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed el-Lahmî, *Müsnedu's-Şâmiyyîn* (Thk. Hamdi Abdülmecîd Selefî), I-IV, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, ts.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmi'u'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, I-XV, Beyrut 1995.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, *Sünen*, Kahire 1964.
- Toksarı, Ali, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.
- Yazır, Elmalılı M.Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1936.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Hakîm'in Açıklamalı Meali*, Işık Yayınları, İstanbul 2003.
- a.mlf., *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Yurdağür, Metin, “Devir”, *DİA*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul 1994.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1994.

Hazreti Peygamber'in Ci'râne Günleri

*Mustafa KILIÇ**

Öz: Hz. Peygamber Mekke'nin fethi ve Huneyn zaferinden sonra yaklaşık iki haftasını Ci'râne mevkiinde geçirdi. Ci'râne, Mekke'nin on beş kilometre kuzey doğusunda bulunmaktadır. 5 Zilkade 8/ 24 Şubat 630 ile 18 Zilkade 8/ 9 Mart 630 tarihleri arasında Hz. Peygamber Ci'râne'de bulundu. Burada ganimet dağıtımı, Hevâzin kabilesi ile görüşme, esirlerin serbest bırakılması, soruları cevaplandırma ve bazı yanlışlıkları düzeltme gibi hadiseler yaşandı. Hz. Peygamber umre yaptıktan sonra Ci'râne'den ayrılarak 28 Zilkade 8/ 19 Mart 630 tarihinde Medine'ye ulaştı.

Anahtar Kelimeler: Ci'râne, Ganimet, Hevâzin, Ansar

Days Of Prophet Muhammad In Jirana

Abstract: After the conquest of Mecca and Hunayn, Prophet Muhammad spent almost two weeks in Jirana. Jirana is located fifteen kilometers north-east of Mecca. He stayed in there from 24 February 630 to 9 March 630. He made some works such as distribution of loot, negotiations with the tribe of Hevâzin, release of captives, answering the questions and corrections of some falsifications. After accomplishing His Umrah, He leaved from Jirana and reached to Medina in 19 March 630.

Keywords: Jirana, Loot, Hevâzin, Ansar

İktibas / Citation: Mustafa Kılıç, "Hazreti Peygamber'in Ci'râne Günleri", Usûl, 17 (2012/1), 81 - 106.

Giriş

Hz. Peygamber'in Hicret'ten sonra Medine'de oluşturduğu İslâm toplumu giderek güçlendi. Hudeybiye anlaşmasından sonra Mekke müşriklerinin Hicaz'da otoritesi iyice zayıfladı. Arap kabileleri artık çekinmeden Medine'ye gelerek Müslüman olmaya veya İslâm devletine tabi olmaya başladılar. Bu olumlu gelişmelere rağmen Mekke, hala müşriklerin kontrolündeydi. Hz. Peygamber Mekke'nin bir an önce fethedilmesini arzu ediyordu. Hudeybiye anlaşmasını ihlal eden müşrikler Mekke'nin fethine sebep teşkil ettiler. Tev-

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

hid'in kalbi Kâbe'nin şirkten arındırılmasının zamanı gelmişti. Hz. Peygamber Mekke'nin fethi niyetiyle sefer emrini verdi. 20 Ramazan 8/ 11 Ocak 630 tarihinde Mekke'nin fethi gerçekleşti. İslâm daveti başarıya ulaşmış ve insanlar gurup gurup bu dine girmeye başlamıştı. Allah Teâlâ bu hususu fetih esnasında inen Nasr suresinde bize bildirmektedir. Resûlullah Mekke'de on beş gün kaldı ve dört rekâtlı farz namazları iki rekât kıldı. 6 Şevval'de buradan ayrıldı. Bundan sonra gerçekleşen Huneyn zaferi ise cereyan edişi ve sonucu itibarıyla İslâm tarihinde önemli bir yere sahiptir. Yirmi bin civarında bir orduya sahip olan Mâlik b. Avf, izlediği strateji ile ilk aşamada Müslümanları zora sokmuştur. Müslümanların iç dünyalarında yaşadıkları korku, Kur'an'ın bize bildirdiği şekliyle ikinci aşamada giderilmiş ve zafer elde edilmiştir.¹ Hevâzinlilerin bu sayı ile meydana çıkmaları içlerinde taşıdıkları kını ve İslâm'ı ortadan kaldırma azmini gösterse de başarısız olmuşlardır. Bu sonuç diğer Arap kabilelerine de ibret olmuştur. Bundan sonra Araplar arasında bu sayıda bir direniş görülmemiştir. Savaştan sonra ele geçirilen ganimetlerin dağıtımı vb. bir takım olayların cereyan ettiği Ci'râne günleri başlamıştır. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in Ci'râne'de geçirmiş olduğu zaman dilimi içerisinde ganimeti nasıl dağıttığı ve toplumun bunu nasıl algıladığı, dini hayatla ilgili sorulara verdiği cevapları ve bir takım yanlışları düzeltme gayretleri ele alındı.²

I. Ci'râne Öncesindeki Olaylar

1. Huneyn Gazvesi

Mekke fethi esnasında, İslâm'ın başarısından rahatsız olan, Mâlik b. Avf idaresindeki Hevâzin kabilesi Sakîf, Sa'd b. Bekir, Cu'şem ve Hilâl kabilelerinin de desteğini alarak Müslümanlara saldırmak üzere hazırlıklara başlamıştı.³ Kureyş'e düşmanlığı sebebiyle İslâm Peygamberini kabule yanaşmayan Hevâzin kabilesi Müslümanların kendilerine saldıracağını düşünerek onlardan önce saldırıya geçmeyi planlıyorlardı. Hz. Peygamber Mekke'nin fethinden sonra Hevâzin kabilesi üzerine yürüdü. Resûlullah on iki bin kişiyle Mek-

¹ Tevbe 9: 25.

² Vâkidî, *Kitabu'l-Meğâzi*, nşr. Marsden Johns, Beyrut, 1984, III, 889, 958-959.

³ İbn İshâk, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk., Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut, 2004, s. 547; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Kahire, trs. IV, 1283; İbn Sa'd, *Tabakatü'l-Kübra*, thk., Ali Muhammed Ömer, Kahire, 2001, II, 138.

ke'den hareket etti. Bu ordunun on bini Medine'den gelen Müslümanlardan, iki bini ise İslam'a yeni girmiş veya henüz Müslüman olmamış, ganimet elde etmek isteyen Mekkelilerden oluşuyordu.⁴ Bu güçte bir orduyu gören bazı sahabenin hiçbir gücün kendilerini yenemeyeceği tarzında gurura kapıldıkları bildirilir.⁵ Nitekim sefer sonunda inen Tevbe suresi 25. ayette Allah Teâlâ "Andolsun ki Allah, birçok yerde (savaş alanlarında) ve Huneyn savaşında size yardım etmişti. Hani çokluğunuz size kendinizi beğendirmiş, fakat sizi hezimetle uğramaktan kurtarmamıştı. Yeryüzü bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti, sonunda (bozularak) gerisin geri dönmüştünüz" buyurarak savaş esnasında Müslümanların durumunu bize göstererek dikkatleri çekmektedir.

Hz. Peygamber, Hevâzin'in saldırı hazırlığı yaptığını duyunca işin aslını öğrenmek için İbn Ebî Hadred'i gönderdi. İbn Ebî Hadred döndüğünde, Mâlik b. Avf'ın Müslümanların harp sanatını bilmeyen acemiler olduğunu, bir anda saldırdıklarında zafer kazanacaklarını söylediğini bildirdi. Mâlik b. Avf bütün uyarılara rağmen savaşa kabilenin kadınlarını, çocuklarını ve tüm mallarını getirerek ölüm kalım savaşı yapma kararı aldı.⁶ Bu, bir taraftan Hevâzin reisinin Müslümanlardan çekindiğini, savaşçıların kaçma ihtimali bulunduğunu diğer taraftan Mâlik b. Avf'ın neye mal olursa olsun İslâm'ın ilerleyişini durdurmak istediğini göstermektedir.

Hz. Peygamber Safvân b. Ümeyye'de zırh ve silah olduğunu duymuştu. Safvân'dan geri ödemek üzere yüz tane zırh istedi.⁷ O sırada Safvân Müslümanların arasına katılarak Mekke'den ayrılan müşriklerden biridir. Safvân Peygamberimize "Ya Muhammed isteyerek mi? Yoksa zorla mı?" dedi. Hz. Peygamber "Bilakis garantili (mazmun) borç kaydıyla" vermesini söyledi. İhtiyaçlarımızı karşılamak için harekete geç denilince Safvân, Peygamberimi-

⁴ İbn İshak, s. 551; Vâkıdî, III, 889; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîre*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, Beyru, 2002, 141; Süheylî, *Ravdu'l-Unf*, thk. Mecdî b. Mansûr, Beyrut, trs., IV, 209; Elşad Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, İstanbul, 2010, s. 291.

⁵ İbn İshak, s. 554; Vâkıdî, III, 890; İbn Hişâm, IV, 1290-1; İbn Sa'd, II, 139.

⁶ İbn İshak, s. 550; Vâkıdî, III, 892-893; İbn Hişâm, IV, 1286; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîre*, 141; Süheylî, *Ravdu'l-Unf*, IV, 208; İbn Seyyidi'n-Nas, *Uyûnü'l-Eser*, thk., Muhammed el-İyd Hatrâvî- Muhyiddin Müstû, Beyrut, ts. II, 255.

⁷ İbn İshak, s. 550; İbn Hişâm, IV, 1286; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîre*, 141.

zin istediklerini verdi.⁸ Hz. Peygamber'in geri ödemek kaydıyla borç olarak zırh ve savaş malzemesi istemesi önemlidir. Henüz Müslüman olmamış birinden toplum ve dini korumak adına silah yardımı alınabileceğini gösterir. Safvân, Hz. Peygamber'in bu isteğini reddedecek güçte değildi. Buna rağmen Hz. Peygamber ödeme garantisi ile istemesi Safvân'ın bu durumdan istifade etmek istemediğini gösterir. Nitekim savaşın bitiminde bazı aletler kullanılmaz hale geldi, bazı eksiklikler ortaya çıktı. Hz. Peygamber Safvân'a eksik kısımların geri ödeneceğini söyleyince Safvân buna gerek kalmadığını, borç verirken düşündükleri ile şimdiki düşüncelerinin aynı olmadığını söyleyerek İslâm'a ve Peygamber'ine teslim olduğunu gösterdi.

Hz. Peygamber, Attâb b. Esîd'i vali olarak tayin ettikten sonra 6 Şevval 8/ 27 Ocak 630 tarihinde Mekke'den ayrıldı.⁹ Huneyn'e giderken Müslümanlar yol kenarında yeşil büyük bir ağaç gördüler.¹⁰ Hz. Peygamber'e giderek "Ey Allah'ın Resûlü bizim için de Zâtu Envât gibi bir ağaç tayin etsen" dediler.¹¹ Zâtu Envât, cahiliye döneminde Müşriklerin yanına giderek silahlarını dallarına astıkları, kurban kesip itikâfa girdikleri, onlara göre kutsal bir ağaçtı. Hz. Peygamber bu istek üzerine "Allahu Ekber, Allahu Ekber! Nefsim elinde olan yemin olsun ki siz Musa'nın kavmi gibi konuştunuz, "Onların ilahları gibi bizim için de bir ilah kıl, Musa ise siz cahil bir toplumsunuz!" (A'râf 7/138) ayetini okudu ve bu batıl isteği yerine getirmeyeceğini bildirdi.¹² Sefer esnasında yaşanan bu durum insanların cahiliye kalıntısı bir takım adetleri sürdürmek istediğini gösterir. Hz. Peygamber sahabesini düzelterek cahiliye düşünce ve yaşantısını terk etmek gerektiğini kesin bir dille ifade etmiştir.

Hz. Peygamber 10 Şevval 8/ 31 Ocak 630 Salı akşamı Huneyn'e ulaştı. Huneyn, derin çukurların ve tehlikeli dar yolların bulunduğu bir vadidir. Mâlik b. Avf, Müslümanlar gelmeden önce geceleyin ordusunu Huneyn vadisine sevk etmişti ve kuytu yerlere gizlenmişlerdi.¹³ Kadınlarını, çocuklarını, hayvanlarını

⁸ Vâkıdî, III, 890; Süheylî, *Ravdu'l-Unf*, IV, 208.

⁹ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I, 365.

¹⁰ İbn İshak, s. 552; Vâkıdî, III, 890; İbn Hişâm, IV, 1288.

¹¹ İbn İshak, s. 552; Vâkıdî, III, 891; İbn Hişâm, IV, 1288.

¹² İbn İshak, s. 551-2; Vâkıdî, III, 890-891; İbn Hişâm, IV,1288; İbn Sa'd, II, 139; Süheylî, *Ravdu'l-Unf*, Beyrut, trs. IV, 211-212; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîre*, 141.

¹³ İbn İshak, 553.

ve her şeylerini savaş alanına sürmüş ve arka safa yerleştirmişlerdi.¹⁴ Mâlik b. Avf, Hz. Peygamber'in ve ordusunun ne yaptığını öğrenmek için üç adamını gönderdi. Hz. Peygamber seher vaktinde sahabeyi saflara ayırdı. Her bir kabile kendi bayrağını ve sancağını taşıyordu. Hz. Peygamber Süleym'i atların başına geçirdi. Hâlid b. Velîd'e komutanlık görevi verdi. Onun bu görevi Ci'râne'ye ulaşıncaya kadar devam etti.¹⁵ Müslümanlar yamaçlara gizlenmiş savaşçılardan habersizdiler. Müşrikler vadinin derin yerlerinden aniden çıkarak bir hamlede Müslümanlara saldırdılar. İlk karşılaşmada ani hücumu uğramanın verdiği şokla Müslümanlar yenilgiye uğrayarak kaçmaya başladılar. Kaçışı Benî Süleym kabilesi başlatmış ardından henüz Müslüman olmayanların kaçtıklarını gören ve başlangıçta kendinden emin olan Müslümanlar da onlara uyararak kaçmaya başlamışlardı. Hz. Peygamber'in yanında Ensar, Muhâcir ve Ehli Beyt'ten birkaç kişi kalmıştı. O'nu terk etmeyenler Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Abbas, Ebû Süfyân b. Hâris ve oğlu, Fadl b. Abbas, Rebîa b. Hâris, Usame b. Zeyd ve Eymen b. Ümmü Eymen idi.¹⁶ Hz. Peygamber sağına soluna baktı ve Müslümanların geri dönmesini sağlamak için Abbas'ı çağırarak yüksek sesle "Ey Ensar, Ey Kureyş ve Ey Semûre Ashabı!" diye bağırmasını emretti. Bunun üzerine insanlar "Lebbeyk" diyerek Hz. Peygamberin yanına koştu- lar, etrafında toplandılar.¹⁷ Sonra harbesini eline alarak insanların önüne geçti ve Müslümanlar saldırıya geçtiler. Böylece Hevâzin hezimete uğradı. Bu hengâmede babasını ve amcasını Uhud'da kaybeden Şeybe b. Osman, Hz. Peygamber'den bugün intikamını alacağını düşünerek ona saldırmış, bu esnada kalbinde hissettiği korkudan dolayı bir şey yapamadığını bildirmiştir.¹⁸

Hz. Peygamber ile birlikte Mekke'den Ebû Süfyân, Safvân b. Ümeyye, Hakîm b. Hizâm, Süheyl b. Amr, Hâris b. Hişâm, Abdullah b. Ebî Rebîa gibi kalplerine iman yerleşmemiş insanlar da Huneyn'e gelmişlerdi. Bunlar bir kenarda durarak sonucun kimin lehine olacağına, dolayısıyla ganimete ulaş-

¹⁴ İbn İshâk, s. 549.

¹⁵ Vâkîdî, III, 897; İbn Sa'd, II, 139.

¹⁶ İbn İshâk, s. 553; İbn Hişâm, IV, 1289.

¹⁷ İbn Şihâb ez- Zührî, *el-Meğazi'n-Nebeviyye*, nşr., Süheyl Zekkar, Dımaşk, 1981, s. 92; İbn İshâk, s. 554; Vâkîdî, III, 897-898; İbn Hişâm, IV, 1291; İbn Sa'd, II, 140; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîre*, 141-142; Süheylî, *Ravdu'l-Unf*, IV, 212, 214; İbnü'l-Esir, II, 137; İbn Seyyidi'n-Nâs, *Uyûnü'l-Eser*, II, 259; Elşad Mahmudov, s. 293.

¹⁸ İbn İshâk, s. 554.

maya bakıyorlardı. Savaşın ilk anında Hz. Peygamber'in yenildiği haberi üzerine, her şeyin (sihrin) bittiğini söyleyen üvey kardeşine kızan Safvân b. Ümeyye şöyle söyledi: "Vallahi Kureyş'ten bir adamın beni yönetmesi Hevâzin'den birinin yönetmesinden daha sevimlidir." dedi.¹⁹ Ebû Süfyân'ın da aynı şekilde Müslümanların hezimete uğramasıyla davanın son bulunduğu şeklinde bir algıya kapıldığı bildirilir. Ebû Süfyân elini ok kılıfının içinde fal okları arasında gezdirirken "Bunlar denize varmadan hezimet tamamlanmış olmaz" diyordu.²⁰ Ebû Süfyân bu sözü ile Müslümanların hezimete uğramasına üzülmeyeceğini, Müslümanların bir hamle yapmalarının mümkün olduğunu belirtti. Kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenen bu gurubun Mekke'nin fethinden sonra dahi İslâm'dan şüphe ettikleri veya böyle umut ettikleri görülmektedir. Bu gurubu İslâm'a bağlamak adına Hz. Peygamber gayret göstermiştir. Huneyn savaşında Müslümanlar galip gelince Hevâzinliler'in reisi Mâlik b. Avf Tâîfe, bir kısmı Evtâs'a, bir kısmı Nahle'ye kaçtılar.²¹ Mâlik b. Avf, diğer müşrikler gibi bütün mallarını savaş alanında bırakmıştı.²² Huneyn Savaşında meşhur sahabe Eymen b. Ümmü Eymen, Ensar'dan Sürâka b. Haris, Rukaym b. Sâbit b. Sa'lebe b. Zeyd b. Levzan, Evtâs'ta isabet alan Ebû Âmir olmak üzere toplam dört şehit²³ müşriklerden ise yetmiş ölü vardır.²⁴ Tarafların asker sayısı ve müşriklerin kayıplarına baktığımızda şehit sayısı konusunda Müslümanların şoktan kısa zamanda çıkararak şiddetli bir taarruza geçmelerinin etkili olduğu söylenebilir.

2. Evtâs Seriyesi

Hevâzinliler Huneyn'de hezimete uğradıktan sonra Evtâs'ta büyük bir savunma tertibatı aldılar. Hz. Peygamber Evtâs'a gidenlerin arkasından Ebû

¹⁹ İbn İshâk, s. 554; Vâkıdî, III, 894-895; İbn Hişâm, IV, 1290; Süheylî, *Ravdu'l-Unf*, IV, 213; *Uyûnü'l-Eser*, II, 256-257.

²⁰ İbn İshâk, s. 554.

²¹ İbn İshâk, s. 562; İbn Hişâm, IV, 1299; Ahmet Önkâl, "Ci'râne", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 25.

²² İbn Sa'd, II, 140; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sire*, 142; Süheylî, *Ravdu'l-Unf*, IV, 218; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, nşr. Tornberg, Beyrut, 1965, II, 138; *Uyûnü'l-Eser*, II, 267; Elşad Mahmudov, 295.

²³ İbn İshâk, s. 566; Vâkıdî, III, 922; İbn Sa'd, II, 140-141.

²⁴ İbn İshâk, s. 559; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sire*, 142, 143.

Âmir el-Eş'arî'yi gönderdi.²⁵ Ona bir sancak verdi. Savaş başlamadan önce bir adam çıkararak mübâreze teklif etti. Mübârezedede birkaç kişiyi öldüren Ebû Âmir sonunda atılan bir okla şehit edilince yerine yeğeni Ebû Musa geçti. Ebû Musa onlarla savaşa başladı ve onları hezimete uğrattı. Ebû Âmir'i şehit eden adamı da öldürdü. Burada ele geçirilen ganimet ve esirleri de Ci'râne mevkinde nakletti. Hz. Peygamber, Ebû Âmir'in şehit edildiğini öğrenince onun için bağışlanma diledi ve terekesini onun oğluna verdi.²⁶

Huneyn'de zaferden sonra elde edilen ganimet ve esirler Resûlullah'ın huzurunda toplandı. Ganimetlerin sorumluluğunun kime verildiği konusunda kaynaklarda Mesud b. Amr el-Ğifârî'nin ve Büdeyl b. Verkâ'nın adı geçmektedir. Metinlere bakıldığında bu farklılığın ganimet ve esirlerin bazı kaynaklarda ayrı bazı kaynaklarda beraber zikredilmesinden doğduğu düşünülebilir. Hz. Peygamber'in ganimetlerin başına Mesud b. Amr el-Ğifârî'yi²⁷ ve esirlerin başına Büdeyl b. Verkâ'yı²⁸ tayin ettiği, Ci'râne'ye götürülerek burada tutulmalarını emrettiği görülmektedir.²⁹

Esirler arasında bulunan Şeymâ'ya sert davranılınca kendisinin Hz. Peygamber'in sütkardeşi olduğunu söyledi ve O'nunla görüştürüldü. Resûlullah'a kendini tanıttı ve sütkardeşi Şeymâ olduğunu bildirdi. Hz. Peygamber onu

²⁵ Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut, trs. III, 79.

²⁶ İbn İshâk, s. 563; Vâkîdî, III, 915-916; İbn Hişâm, IV, 1305; İbn Sa'd, II, 140; Taberî, *Tarih*, III, 79-80; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sire*, 142-143; Süheylî, *Ravdu'l-Unf*, IV, 226; İbnü'l-Esir, II, 138; *Uyûnü'l-Eser*, II, 259; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Ankara, 2003, II, 491; Elşad Mahmudov, s. 296.

²⁷ İbn Hişâm, IV, 1307, Taberî, *Tarih*, III, 81; *Ravdu'l-Unf*, IV, 229.

²⁸ Vâkîdî, III, 923; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, V, 198; Belâzürî, *Ensabu'l-Eşraf*, I, 365. Esir ve ganimetlerin başına Hz. Peygamber'in Büdeyl b. Verkâ'yı tayin edip Ci'râne'de tutmasını emrettiğini belirten kaynaklar için bk. İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, Beyrut, ts. I, 146; İbn Abdilber, *el-İstiâb*, I, 46; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, I, 107; İbnü'l-Esir, II, 138; Makrîzî (845/1442), *İmtâu'l-Esmâ*, thk., Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî, Beyrut, 1999, IX, 236 (Makrîzî, Yezid b. Verka demektedir); M. Yaşar Kandemir, "Büdeyl b. Verkâ", *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 483.

²⁹ İbn Sa'd, II, 141; *Uyûnü'l-Eser*, II, 259; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Ankara, 2003, II, 491; Elşad Mahmudov, s. 296. Esirleri güneşten korumak için bir gölgelik, hayvanlar için bir ağıl taraçası yapıldı (Makrîzî, *İmtâu'l-Esmâ*, II, 27).

tanıyamadığını söyleyince çocukluk yıllarında Peygamberimizin yaptığı omuzdaki ısırık izini gösterdi. Hz. Peygamber onu hatırlayınca alaka ve yakınlık gösterdi. Ridâsını yere sererek onu oturttu. Hayatta kalan akrabalarını sordu ve yarın Ci'ran'e'ye gelmesini söyledi. Şeymâ kendisine gösterilen bu yakınlıktan faydalanarak o sırada tutuklular arasında bulunan evvelce canlı canlı bir Müslümanı yakma suçunu işlemiş olan kendi kabilesinden birisi lehinde şahadette bulundu ve Resûlullah tarafından onun affedilip serbest bırakılmasını sağladı. Peygamberimiz Şeymâ'ya isterse yanında kalabileceğini, isterse kendi yurduna dönebileceğini söyledi. O ise yurduna dönmeyi tercih etti. Resûlullah ona üç köle ve cariye, binek hayvanı ve çok sayıda hediye vererek bir muhafız birliği ile yolcu etti.³⁰

3. Tâif Muharasası

Hz. Peygamber Huneyn gazvesinden sonra hiç beklemeden 11 Şevval 8/ 1 Şubat 630 tarihinde Tâif'e gitti. Hz. Peygamber'in ganimetleri Ci'ran'e'de bırakarak Tâif muhasarasına gitmesinin nedeni ganimetleri dağıtmayarak Hevâzinlilerin İslâm'a girmelerine fırsat vermek ve Huneyn zaferine rağmen Tâif gibi korunaklı bir yerde direnişe geçen müşriklerin oluşturduğu tehlikeyi ortadan kaldırmaktı. Hz. Peygamber, Tâif üzerine yürürken Tufeyl b. Amr'ı, Devs kabilesine (Amr b. Humâme'ye) ait Zülkeffeyn putunu yıktırdı.³¹

Sakîf kabilesi Tâif'in surlarını oldukça güçlendirmişti. Mekke'nin fethi aşamasında tehlikenin kendilerini bulacağını bilen Tâiflilerden Urve b. Mesud ve Gaylân b. Seleme debbâbe, dabbûr ve mancınık yapımını öğrenmek ve savunmada kullanmak amacıyla Cuceş'e gitmişlerdi.³² Fakat hem Huneyn hem de Tâif muhasarasına yetişemediler. Evtâs'da yenilgiye uğrayanlar da şehre girdikten sonra kapıları kapattılar.³³ Tâif kalesinde iki kapı vardı. Kaleyi korunaklı hale getirmişler ve bir sene dayanacak şekilde hazırlık yapmışlardı. Hz. Peygamber Nahletü'l-Yemâne'ye oradan Karn'a sonra Mulih'a sonra Liyye

³⁰ Vâkıdî, III, 913; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîre*, 145; Süheylî, *Ravdu'l-Unf*, IV, 227; İbnü'l-Esîr, II, 138; *Uyûnü'l-Eser*, II, 262; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 494.

³¹ İbn Sa'd, II, 145; *Uyûnü'l-Eser*, II, 269.

³² İbn İshâk, s. 571; Taberî, *Tarih*, III, 81-82; Süheylî, *Ravdu'l-Unf*, IV, 240.

³³ Taberî, *Tarih*, III, 81-82.

mevkiinde bulunan Bahratü'r-Riğâ'ya gitti.³⁴ Burada bir mescit yaparak namaz kıldı. Mescidin nasıl yapıldığı ve Peygamberimizin burada ne kadar kaldığı belirtilmemiştir.³⁵ Bahratü'r-Riğâ'da kısasa konu olan bir kan davası görüldü ve ceza tatbik edildi.³⁶ Hz. Peygamber burada Dayka yolu olarak isimlendirilen yolun adını Sehle şeklinde değiştirdi.³⁷ Bütün bu faaliyetler bize en azından birkaç gün Hz. Peygamber'in Bahratü'r-Riğâ'da kaldığını gösterir. Hz. Peygamber "Ya çıkarsınız ya da duvarlarınızı yıkarım" şeklinde Tâiflilere haber gönderdi.³⁸ Tâifliler kendilerini savaştan caydırmak isteyen Hz. Peygamber'in bu teklifini kabul etmediler. Hz. Peygamber buradan Tâif surlarının yakınına geldi ve şehri muhasara etti.

Hz. Peygamber muhasarayı sürdürürken mancınk ve debbâbe gibi savaş aletlerini kullandı.³⁹ Güçlü savunması olan Tâif'i bu şekilde elde etmenin zor olduğunu anlayınca onlar için çok kıymetli olan tarım alanlarının tahrip edileceğini duyurdu. Bazı sahabeler Sakîf aleyhine dua etmesini isteyince Hz. Peygamber "Allah'ım Sakîfe hidayet ver" şeklinde dua etti ve kaleden inen kölelerin hürriyetlerinin verileceğini ilan etti.⁴⁰ Birkaç köle buna uysa da muhasaradan bir netice alınamıyordu. Tâif muhasarasının on beşinci gününde Hz. Peygamber ashabıyla durumu görüştü. Nevfel b. Muaviye ed-Deylî'ye fikrini sorunca o şöyle dedi: "Ya Resûlallah, tilki inine girmiştir, tepesinde beklersen yakalarsın, terk edersen de artık sana bir zarar veremez."⁴¹ Bazı Müslümanlar şehit olup bazıları da yaralanmasına rağmen fetih gerçekleşmeyince kuşatmayı kaldırdı. Tâif kuşatması yirmi gün sürdü.⁴² Muhasara esnasında Müslümanlar on iki şehit verdiler.⁴³ Abdullah b. Ebû Bekir bu savaşta

³⁴ İbn İshâk, s. 574; Taberî, *Tarih*, III, 83; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîre*, 143; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 491.

³⁵ İbn İshâk, s. 574; Taberî, *Tarih*, III, 83.

³⁶ İbn İshâk, s. 574; Süheylî, *Ravdu'l-Unf*, IV, 254.

³⁷ İbn İshâk, s. 574; Vâkıdî, III, 923-4; Taberî, *Tarih*, III, 83.

³⁸ İbn İshâk, s. 574; Taberî, *Tarih*, III, 83.

³⁹ İbn İshâk, s. 575.

⁴⁰ İbn Hişâm, IV, 1340; İbn Sa'd, II, 146; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîre*, 143-144; Süheylî, *Ravdu'l-Unf*, IV, 263; *Uyûnü'l-Eser*, II, 270.

⁴¹ Taberî, *Tarih*, III, 84.

⁴² İbn İshâk, s. 575.

⁴³ İbn İshâk, s. 578.

aldığı yara sebebiyle ölmüştür.⁴⁴ Huneyn savaşıyla mukayese edildiğinde Tâif muhasarasında Müslümanların çok kayıp verdiği görülmektedir. Korunaklı hale getirilmiş kaleden atılan oklar sebebiyle şehit sayısı artmıştır. Yine Sakiflilerin, kaleye sızma teşebbüslerini, attıkları kızgın demirlerle engelledikleri bilinmektedir. Zaten tarım alanların tahrip edilmesine geçilmesinin, Tâif direnişi kırmaya dönük olduğu düşünülmelidir. Tâif muhasarası esnasında Hz. Peygamber'in yanında hanımları Ümmü Seleme ve Zeynep vardı. Bunlar için iki ayrı çadır kurdurdu. Namazlarını iki çadır arasında kılıyordu. Daha sonra bunun anısına burada Amr b. Ümeyye bir mescit yaptırdı.⁴⁵

II. Cİ'RÂNE GÜNLERİ

Hz. Peygamber 5 Zilkade 8/ 24 Şubat 630 tarihinde Ci'râne'ye geldi. Burada on üç gün kaldı. Ci'râne, Hz. Peygamber'in Huneyn Savaşından sonra elde ettiği ganimetleri topladığı, Tâif Muhasarasından sonra ise bu ganimetleri dağıttığı ve burada ihrama girerek umre yaptığı bir yerdir. Haremde bulunanların mîkat yeri burasıdır, buradan ihrama girerek umre yaparlar. Cairrâne, Ciirrâne şeklinde okunuşları varsa da en yaygın şekliyle okunuşu Ci'râne'dir. Mekke'nin on beş kilometre (dokuz mil) kadar kuzey doğusunda bulunan Ci'râne, Serif vadisinin üst kısmında meşhur bir yerdir. Serif vadisi Mekke'nin orta uzunluktaki vadilerinden biridir. Batıya yönelen vadi suyunu Ci'râne'den almaktadır. Hz. Peygamber zamanında istifade edilen bir kuyu vardır. Su kuyusu bugün çalışmasa da tatlı suyu darbi mesel olmuştur.⁴⁶ Ci'râne'nin kuzey doğusunda dağlık bir bölge vardır. Ci'râne'yi Mekke'ye Ziyâre Vadisi'ne kadar uzanan düz bir yol bağlamaktadır. Ci'râne mevki Mekkelilerin gezinti alanlarından biridir. İsmi kaynağı hakkında ise Esad b. Abdulluzâ'nın karısı Raita'nın lakabının Ci'râne olduğu bildirilir.⁴⁷

⁴⁴ İbn Sa'd, II, 146.

⁴⁵ İbn İshâk, s. 575; İbn Sa'd, II, 145; Taberî, *Tarih*, III, 83; Süheylî, *Ravdu'l-Unf*, VII, 235; *Uyûnü'l-Eser*, II, 270.

⁴⁶ Âtik b. Ğays el-Bilâdî, *Meâlimu'l-Coğrafiyye fi's-Sireti'n-Nebeviyye*, Mekke, 1982, s. 214; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 491.

⁴⁷ *Ahbâru Mekke*, I, 277.

1. Yolculuk Esnasında Cereyan Eden Bazı Olaylar

Hz. Peygamber, Dehnâ, Karnu'l-Menâzil, Nahle yolunu izleyerek Ci'râne'ye geldiği bildirilir. Bir başka deyişle Tâif'ten ayrıldıktan sonra el-Akik mıntikasına geldiği buradan Lukaym, Dehnâ, Senâyâ, Huneyn ve Ci'râne'ye ulaşmıştır.⁴⁸ Karnu'l-Menâzil'de Hz. Peygamber, devesi Kasvâ'ya binmek isteyince Ebû Zür'a devenin yularını eline doladı ve binmesini sağladı. Sonra kendisi de deveye bindi. Ebû Zür'a Hz. Peygamber'in devesinin terkisinde giderken kamçı her defasında ona değişiyordu. Bir ara Hz. Peygamber bunu fark etti ve "Yoksa kamçı sana mı değişiyor?" dedi. Ebû Zür'a "Evet, anam babam sana feda olsun" diye cevap verdi. Hz. Peygamber Ci'râne mevkiine vardıklarından Ebû Zür'a'yı çağırırdı. Ona yüz yirmi koyun verdi.⁴⁹

Yolculuk esnasında Ebû Ruhm el-Ğıfârî devesi ile peygamberimizin yanında gidiyordu. Ebû Ruhm'un ayağında sert ayakkabılar vardı. Onun devesi Hz. Peygamber'in devesini sıkıştırınca ayakkabısının sert kısımları da Peygamberimizin bacaklarına geliyor ve ona acı veriyordu. Hz. Peygamber "Bana acı veriyorsun, ayaklarını geri çek!" diyerek kırbacıyla Ebû Ruhm'un ayağına vurdu. Ebû Ruhm yaptığı eziyetten dolayı cezalandırılmaktan korkmaya başladı. Ci'râne'ye geldiklerinde Hz. Peygamber onu çağırırdı ve "Bana eziyet ettin ben ise sana vurdum, vurmama karşılık olarak şu koyunu al." dedi. Ebû Ruhm ise Hz. Peygamber'in razı olmasının kendisi için dünya ve içindekilerden daha sevimli olduğunu bildirmiştir. Aynı olayı Vâkîdî, İbn Ebî Hadred için de anlatmaktadır.⁵⁰

Eslem kabilesinden bir adam yolculuk esnasında Peygamberimizin yanına gelerek ona bir koyun hediye etmek istedi. Hz. Peygamber onun Nahle tarafına gitmiş olmasından olsa gerek Müslüman olmadığını sanarak hediye kabul etmedi. Bunun üzerine adam kendisinin Allah ve Resülû'ne iman eden zekâtını veren bir mümin olduğunu şahit göstererek beyan edince Peygamberimiz Ci'râne'ye vardıklarında ona ganimetten pay vereceğini söyledi. Konuşmanın devamında adamın deve ve koyunların otlak yerlerinde namaz kılmakla ilgili bir sorusuna Peygamberimiz koyunların otlak yerinde namaz kılabilceği

⁴⁸ Vâkîdî, III, 940; Şâmî, Muhammed b. Yusuf es-Salihî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi Sireti Hayri'l-İbâd*, Kahire, 1992, V, 566; *Meâlimu'l-Coğrâfi*, s. 83, 156.

⁴⁹ Vâkîdî, III, 940.

⁵⁰ Vâkîdî, III, 939, 940; İbn Sa'd, IV, 244.

cevabını verdi. Adamın namaz ile ilgili sorularını Hz. Peygamber bir bir cevaplandırdı ve Cî'râne'ye ulaştıklarında ona yüz koyun verdi.⁵¹ Bu bilgilerden yolculuk esnasında görülebilecek normal olaylarla Peygamberimizin de karşılaştığı, insani tepkiler verdiği ve bazen aşırı tepki verdiğini düşünerek muhaptalarının gönlünü aldığı anlaşılmaktadır.

2. Ganimet Hırsıyla Hz. Peygamber'in Ridasının Alınması

Cî'râne'ye gelindiğinde ganimet ve harp esirlerinin akibetinin ne olacağı konusu ele alındı. Resûlullah esirleri görünce durumlarını sordu. Peygamberimizin emriyle, elbisesi olmayan esirler için Büsr b. Süfyân el-Huzâî tarafından Mekke'den elbiseler alındı ve onlara dağıtıldı. Diğer taraftan Hz. Peygamber, Hevâzin kabilesinden Cî'râne'ye gelen olup olmadığına bakıyordu. Peygamberimizin arzuladığı şey Hevâzinlilerin Müslüman olduklarını söylemeleri ve dolayısıyla ganimetleri dağıtmayarak onlara geri vermektir. Bunun için Hz. Peygamber dağıtımını on gün bekletti. Bu beklenti gerçekleşmeyince on gün sonra ganimet ve esirleri Müslümanlar arasında dağıtmaya karar verdi.⁵² Zira bedevi karakterli bazı insanlar ve bazı münafıklar, Hz. Peygamber'i bir an önce ganimetleri dağıtması için sıkıştırıyorlardı. Ta ki onu bir ağacın yanına kadar sıkıştırdılar ve canını acıtarak ridasını çekip aldılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Ey İnsanlar, ridamı bana veriniz, Vallâhi Tihâme'nin ağaçları kadar ganimet olsa onu size dağıtacağım, siz benim yalancı, cimri ve korkak olmadığımı zaten gördünüz!" Sonra devenin sırtından bir tüy kopardı ve "Ey insanlar, sizin feyinizde humusun dışında, şu tüy kadar da olsa, hiçbir payım yoktur, haddi zatında humus da size dönmektedir, iğneyi ve iğneninliği dahi taksim ediniz, cimrilikten (ğulul) sakının; çünkü cimrilik kıyamet gününde ayıplanacak bir ayıptır ve ateştir" buyurdu.⁵³ Hz. Peygamber onların yaptığı bu taşkınlıkları olgunlukla karşılıyordu. Ele geçirilen ganimet, altı bin esir, yirmi

⁵¹ Vâkıdî, III, 941-942.

⁵² Safiyyu'r-Rahman Mubarekfûri, *Rehîku'l-Mahtûm*, Katar, 2007, s. 419; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 494.

⁵³ İbn İshâk, s. 583; Vâkıdî, III, 942-943; İbn Hişâm, IV, 1344; Süheylî, *Ravdu'l-Unf*, IV, 269-270.

dört bin deve, kırk bin koyun, dört bin ukiyye gümüşten oluşuyordu.⁵⁴ Savaşa yaya olarak katılanlara dört deve ve kırk koyun, atlılara bunun üç katı on iki deve ve yüz yirmi koyun verildi.⁵⁵ Birden fazla atla savaşa katılanlara ise ilave bir pay verilmedi.

3. Hevâzin Heyetinin Gelmesi ve Esirlerin Serbest Bırakılması

Hz. Peygamber'in ganimet ve esirleri Ci'râne'de tutması, bunları yaklaşık on gün dağıtmayarak bekletmesi Hevâzinlilerin Müslüman olmalarını sağlamakla ilgiliydi. O'nun İslâm'a girmeyi sağlamak adına işi ağırdan aldığını Hevâzinliler geç de olsa anladılar. Esirlerin dağıtımından birkaç gün sonra Resûlullah henüz Ci'râne'de bulunuyor iken süt akrabaları olan Hevâzinlilerden on dört kişiden oluşan bir heyet onun huzuruna çıktılar. Pişman olduklarını arz edip İslâm'a girdiklerini, kendisi ile süt kardeşliği yoluyla akraba olduklarını neticede affedilmelerini diliyorlardı.⁵⁶ Bu topluluğun başında Ebû Surâd Züheyr b. Surâd şunları söyledi: “ Ya Resûlallah senin de bildiğin bir sıkıntıya düştük. Bize yardım et ki Allah da sana yardım etsin. Senin amcaların, dayıların ve halaların bu vadide seni gözetmişlerdi, seni evlerimizde büyüttük, besledik ve emzirdik, senden daha hayırlı bir süt çocuğu görmedik, senden daha hayırlı süttten kesilmiş çocuk da görmedik, sonra senden daha hayırlı bir genç görmedik, bütün hayırlar sende toplanmıştır, bizler senin ailen ve aşiretin durumundayız, Allah'ın sana verdiği nimetten bize de ver!” Hz. Peygamber “Sizin İslâm'a girdiğinizi öğrenmekten çok saadet ve sevinç duydum; fakat geç kaldınız. Huneyn gününden sonra ganimet mallarınızı ordu içinde dağıtmaksızın sizi uzun haftalar bekledim artık gelmeyeceksiniz sandım, esirleri paylaştırdım, onlar arasında paylar belli oldu” diyerek onlara iki şıktan birini ya esirleri (yakınlarını) ya da ganimetleri tercih etmelerini söyledi. Onlar “Ya Resûlallah bizim ailemiz ve mallarımız arasında tercihte bulunmamızı istiyorsun, biz tabî ki ailemizi isteriz, hanımlarımızı ve çocuklarımızı

⁵⁴ İbn İshâk, s. 580; İbn Sa'd, II, 141; Taberî, *Tarih*, III, 86; *Uyûnü'l-Eser*, II, 260; Makrîzî, *İmtâu'l-Esmâ*, II, 27-28; Bedreddin el-Aynî, , *Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, trs. XV, 61.

⁵⁵ İbn İshâk, s. 580; Vâkıdî, III, 944-945, 949; İbn Sa'd, II, 142; Taberî, *Tarih*, III, 95; *Uyûnü'l-Eser*, II, 260. Esirlere giydirilen elbiselerin Kubtıyye denilen Mısır'a özgü bir elbise olduğu bildirilir. Bk. İbn Sa'd, II, 142.

⁵⁶ Taberî, *Tarih*, III, 82.

bize iade et” diyerek esirleri tercih ettiler.⁵⁷ Hz. Peygamber “Lakin benim ve Abdülmuttalib’in çocuklarının olanlar sizindir, hiçbir fidye istemeksizin hür bırakıyorum, insanlardan ise sizin adınıza istekte bulunurum, Müslümanlarla namaz kıldığım zaman siz “Muhakkak ki biz Allah Resûlü’nün Müslümanlara, Müslümanların da Allah Resûlü’ne aracı olmasını istiyoruz” deyin, ben o zaman şöyle söyleyeceğim; “Bana ve Benî Abdülmuttalip’e ait olan ne varsa hepsi sizindir.” diyeceğim ve Müslümanlardan sizin için böyle davranmaları için istekte bulunacağım” buyurdu. Aynen Hz. Peygamber’in dediği gibi yaptılar. Önce Muhacir ardından Ensar “Bize ait olan da Allah Resûlü’nündür” dediler. Ancak Akra’ b. Hâbis “Bana ve Benî Temîm’e ait olan değildir.” dedi. Uyeyne b. Hısn “Bana ve Fezâre’ye ait olan değildir.”, Abbas b. Mirdâs es-Sülemî “Bana ve Benî Süleym’e ait olan değildir.” dediler. Allah Resûlü “Bu gördüğünüz topluluk Müslüman oldular, ben onları beklemiştim, onları aileleri ve mallarından birini tercih etmeleri konusunda serbest bıraktım, ailelerinden vazgeçmediler, kimin yanında bu esirlerden varsa bunu iade etmesi onun için en güzel bir davranıştır, kim de iade etmeyi istemezse elinde tuttuğu esirlerin her biri için Allah bize ihsan edeceği ilk ganimette altı deve vereceğim” buyurdu. Bunun üzerine Müslümanlar “Ya Resûlallah razı olduk ve teslim ediyoruz.” dediler. Beni Süleym “Bizim olan ne varsa Allah Resûlü’nündür.” dediler. “O zaman önde gelenleriniz esirleri bize ulaştırmak için harekete geçsinler ki biz de bunu bilelim.” buyurdu. Zeyd b. Sabit, Ensar arasında dolaşarak onlara “Teslim ettiler mi razı oldukları mı?” diye sormaya başladı. Ensar ise ona teslim ettiklerini ve razı olduklarını haber verdiler. Bu teslim etme konusunda hiç kimse geri kalmadı, hepsi bu isteği yerine getirdi. Hz. Ömer Muhacirlere teslim durumunu sormak için gitti. Onların hepsinin rızayla esirleri teslim ettiklerini anladı.⁵⁸

⁵⁷ Taberî, *Tarih*, III, 86.

⁵⁸ İbn Şihâb ez-Zührî, *Meğâzî*, thk., Süheyl Zekkâr, Dımaşk, 1981; s. 93-94; İbn İshâk, s. 580-1; Vâkıdî, III, 949-952; İbn Sa’d, II, 141-142; Taberî, *Tarih*, III, 86-87,88; İbn Hazm, *Cevâmiu’s-Sîre*, 145; Beyhakî, *Sünenü’l-Kübrâ*, thk., Muhammed İtır, Beyrut, 1994, VI, 547 (no.12933); Süheylî, *Ravdu’l-Unf*, IV, 263-264; *Uyünü’l-Eser*, II, 262-263; İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350), *Zâdu’l-Meâd*, Beyrut, 1998, III, 417; İbn Kesîr, *el-Fusûl*, thk. Muhammed el-İyd Hatrâvî- Muhyiddin Müstû, Beyrut, 1403, s. 208; Makrîzî, *İmtâu’l-Esmâ*, II, 33-34; Önkâl, a.g.y.; Elşad Mahmudov, s. 299.

4. Mâlik b. Avf'ın Müslüman Olması

Hz. Peygamber gelen heyete Mâlik b. Avf'ın nerede olduğunu sordu. Sakîf kabilesinin bulunduğu Tâîf kalesine kaçtığı söylenince şöyle dedi: "Ona söyleyin Müslüman olarak gelirse ailesini ve mallarını ona geri vereceğim ayrıca yüz tane deve vereceğim."⁵⁹ Hz. Peygamber tarafından Mâlik'in ailesi Mekke'de bulunan halaları Ümmü Abdullah bt. Ebî Ümeyye'nin yanına gönderildi. Malları ayrıldı ve paylaştırmaya dâhil edilmedi. Mâlik b. Avf, Hz. Peygamber'in vaadini ve ailesinin saklı tutulduğunu öğrenince Tâîflilerin kendisine zarar vereceklerini düşünerek korkmaya başladı. Geceleyin Tâîf'ten ayrıldı. Mâlik b. Avf, Hz. Peygamber'e Ci'râne'de hareket etmek üzere iken ulaştı. Mâlik b. Avf'ın Hz. Peygamber'e Mekke'de ulaştığı da rivayet edilmiştir. Hz. Peygamber ona ailesini ve mallarını iade ettiği gibi yüz deve verdi. Hz. Peygamber Mâlik b. Avf'ı kendi kabilesinden ve Tâîf bölgesindeki Hevâzin ve Fehm kabilelerinden Müslüman olanların başına tayin etti. Mâlik b. Avf bu ihsan ve anlayış karşısında Müslüman oldu ve dinini güzelleştirdi, samimi olarak İslâm'ı yaşadı. Akraba olmalarına bakmadan Tâîf'e saldırdı ve Sakîfliler ile savaştı. Diğer taraftan Taifliler Hz. Peygamber onlardan muhasarayı kaldırdıktan sonra yaşayıp gördükleri karşısında yumuşamaya başladılar.⁶⁰

5. Müellefe-i Kulûb'a Pay Verilmesi ve Tepkiler

Huneyn savaşına katılan Mekkelilerin önemli bir kısmının niyetlerinin ganimet elde etmek olduğunu yukarıda söylemiştik. Hz. Peygamber, kalplerini İslâm'a ısındırmak ve olumsuz davranışlarına engel olmak için onlara ganimetten önemli miktarda pay verdi. Ganimetlerin Resûlullah'ın önünde toplandığını gören Ebû Süfyân şöyle dedi: "Ya Resûlallah Kureyş'in çoğundan daha zengin oldun". Hz. Peygamber tebessüm etti. Ebû Süfyân, Peygamberimize "Bu maldan bana da ver Ya Resûlallah" dedi. Hz. Peygamber "Ya Bilal, Ebû Süfyân için kırk ukıyye ölç ve ona yüz deve verin" dedi. Ebû Süfyân oğulları Yezid ve Muaviye için de ganimet istedi. Peygamberimiz ikisine de aynı ölçüde ganimet verdi. Bunun üzerine Ebû Süfyân " Muhakkak ki sen cömertsin, anam babam sana feda olsun, seninle savaştığımız, fakat sen ne güzel savaşılsın, sonra seninle barış yaptık, sen ne güzel barış yapılsın, Allah

⁵⁹ İbn İshâk, s. 582; Taberî, *Tarih*, III, 88-89.

⁶⁰ Vâkıdî, III, 955; Taberî, *Tarih*, III, 88-89; Süheylî, *Ravdu'l-Unf*, IV, 268 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 495.

sana hayırlar versin” dedi.⁶¹ Ebu Süfyan’ın rahat konuşması ve istekte bulunması dikkati çekmektedir. Aldığı ganimetlerden sonraki sözleri ise Peygamberimizin onların imanlarını sağlamlaştırma niyetinin sonuç verdiğini göstermektedir.

Hz. Peygamber, Ebû Süfyan ve oğulları dışında Müellefe-i Kulûb’tan – eşraftan olan bu insanların kalpleri İslâm’a ısınması için- Hakîm b. Hizâm, Abdüddâr’dan Nudayr b. Hâris b. Kelede b. Alkâme, Benî Zühre’den Esid b. Hârise, Benî Zühre’nin anlaşmalısı Alâ b. Cârîye, Benî Mahzûm’dan Hâris b. Hişâm, Benî Cumâh’tan Safvân b. Ümeyye, Benî Âmir b. Lüey’den Süheyl b. Amr, Huveytib b. Abdüluzzâ, Uyeyne b. Hısn, Hâlid b. Velid’in kardeşi Hişam, Akra’ b. Hâbis, Kays b. Adiy, Mâlik b. Avf en-Nasrî’den oluşan gurubun her birine yüz deve, Mahreme b. Nevfel, Umeyr b. Vehb el-Cumâhî, Hişâm b. Amr, Osman b. Vehb, Saîd b. Yerbû’dan oluşan gurubun her birine elli deve verdi.⁶²

Dağıtımdan memnun olmayanlar ise söylenmeye başladılar. Sa’d b. Ebi Vakkas, Hz. Peygambere gelerek, Uyeyne b. Hısn ve Akra’ b. Hâbis’e yüzer deve verirken Cuayl b. Sürâka ed-Damrî’ye neden bir şey vermediğini sordu. Hz. Peygamber onların kalplerini İslâm’a ısındırmak için böyle yaptığını söyledi.⁶³ Aynı durumla ilgili şikâyetini şiirle ifade eden Abbas b. Mirdâs es-Sülemî, Peygamberimizi üzdü. Hz. Peygamber Hz. Ebû Bekir’e “Gidiniz, onun dilini benden uzak tutunuz, razı olacağı malı ona veriniz.” veya “Onun dilini benden uzak tut, sesini kes, ona da yüz deve ver.” buyurdu.⁶⁴ Hz. Peygamber’in emri gereğince Abbas b. Mirdâs’a razı olduğu mal verilince sustu. Mahreme’ye elli deve verilmesi Abdullah b. Cafer’in hoşuna gitmedi ve “Benim ailemden

⁶¹ Taberî, *Tarih*, III, 88; Vâkîdî, III, 944-945; Makrîzî, *İmtâu’l-Esmâ*, IX, 297.

⁶² İbn İshâk, s. 584; İbn Hişâm, IV, 1345; İbn Sa’d, II, 141; Taberî, *Tarih*, III, 90-91; İbn Hazm, *Cevâmiu’s-Sîre*, 145-146; *Ravdu’l-Unf*, IV, 270; *Uyünü’l-Eser*, II, 260; Makrîzî, *İmtâu’l-Esmâ*, II, 28; Mustafa Fayda, *Hâlid b. Velid*, s. 86; Elşad Mahmudov, s. 298.

⁶³ Vâkîdî, III, 948.

⁶⁴ İbn İshâk, s. 584-5; Vâkîdî, III, 948; İbn Hişâm, IV, 1346, 1348; İbn Sa’d, IV, 231; II, 141; Taberî, *Tarih*, III, 90-91; İbn Hazm, *Cevâmiu’s-Sîre*, 147; Makrîzî, *İmtâu’l-Esmâ*, II, 30.

kimseye bir şey verildiğini duymadım.” dedi. Hassan b. Sâbit'in Ensar'a bir şey verilmemesinden rahatsız olarak bir şiirle bunu dile getirdiği bildirilir.⁶⁵

Hz. Peygamber, Bilâl Habeşî'nin eteğinde bulunan bir miktar gümüşün dağıtımı için oturduğu esnada Zul-Huvaysıra et-Temîmî veya münafık diye tanımlanan bir kişi gelerek Hz. Peygamber'e “Adil ol! Adaletli davrandığını görmüyorum” şeklinde çirkin bir söz söyledi. Hz. Peygamber Allah'ın işaret ettiği biçimde insanlara dağıtım yaparken bu hoş olmayan sözden rahatsız oldu ve “Dikkat et, Ben adil olmazsam kim âdil olur!” diye tepkisini ifade etti. Olayı gören Hz. Ömer “Ya Resûlallah izin ver onun boynunu vurayım.” dedi. Hz. Peygamber “Bırak onu, onun için arkadaş gurubu oluşacak ve dinde çok derinleşecekler ancak okun avını delip çıktığı gibi dinden çıkacaklar” buyurdu.⁶⁶

6. Ensar'la Görüşme

Resûlullah ganimetleri Kureyş ve diğer Arap kabileleri arasında dağıttığı zaman Ensar'a pay vermedi. Bunun üzerine Ensar rahatsızlığını ifade etmeye başladı. Hatta “Resûlullah kendi kabilesini artık buldu, savaş zamanı biz onun ashabıyız; fakat ganimet taksiminde onun kavmi ve aşireti vardır, bunun neden kaynaklandığını bilmek isterdik, bu Allah'tan ise sabrederiz, Allah Resûlü'nün isteği ise bu durumu onun yüzüne açıklarız.”⁶⁷ demeye başladılar. Bu eleştirileri duyunca Resûlullah kızdı. Sa'd b. Ubâde, Peygamberimiz'in yanına girdiğinde “Kavminin dedikleri hakkında sende hangi bilgiler var.” diye sordu. Sa'd b. Ubâde ganimetten Ensar'a pay verilmemesinin rahatsızlık meydana getirdiğini ve ileri geri konuşmalara neden olduğunu bildirdi. Hz. Peygamber “Sa'd sen bu meselenin neresindesin?” diye sordu. Sa'd ise “Ya Resûlulallah ben kavmimin yanındayım, ben ancak onlardan biriyim, bunun

⁶⁵ İbn Hişâm, IV, 1349; Süheylî, *Ravdu'l-Unf*, IV, 274

⁶⁶ İbn İshâk, s. 586; Vâkîdî, III, 948-949 İbn Hişâm, IV, 1349; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1992, II, 219; İbn Mace, *Sünen*, thk., Muhammed Fuad Abduldubâkî, Kahire, 1994, I, 61 (Bab Fi Zikri'l-Havâric, no 172); *Ravdu'l-Unf*, IV, 274; Makrîzî, *İmtâu'l-Esmâ*, II, 30; XIV, 25. Aynı hadisi farklı rivayetlerinde okudukları Kur'an'ın boğazlarından aşağı inmeyeceği okun avını delip çıktığı gibi dinden çıkacaklarını okun sahibinin ise ok üzerinde hiç iz bulamadığı için ava dokunmadığını sanacağı bildirilir.

⁶⁷ Vâkîdî, III, 956.

nereden kaynaklandığını bilmek isteriz.”⁶⁸ Bunun üzerine Hz. Peygamber “Ensar’ı alanda topla!” buyurdu. Hz. Peygamber Ensar’dan başkasının toplanmaya katılmamasını istedi. Ensar toplandı. Hz. Peygamber’in siniri yüzünden okunuyordu.⁶⁹ Hz. Peygamber “Ey Ensar topluluğu, bana ulaşan sözler nedir? Nefislerinizde tuttuğunuz bu kırgınlık nedir, dalalette iken Allah sizi hidayete erdirmemi mi, fakir iken zenginleştirmemi mi, aranızdaki düşmanlığı kaldırıp kalplerinizi ısındırmadı mı?” dedi. Ensar bu sorulara “Evet” cevabını verdiler. “Üstünlük ve cömertlik Allah’a ve Resûlü’ne aittir.” dediler. “Vallahi yoksa şöyle diyecekseniz ben de doğrulayacağım, bize yalanlanmış olarak geldin seni tasdik ettik, horlanmış olarak geldin sana yardım ettik, yurdundan atılmış olarak geldin sana kucak açtık, yalnız bırakılmıştın seni içimizden biri yaptık.”⁷⁰ Hz. Peygamber “Ey Ensar yoksa bana darıldınız mı?” dedi. Ensar “Nasıl cevap verelim, Ya Resûlallah, üstünlük ve cömertlik Allah’a ve Resûlü’ne aittir.” dediler. “Ey Ensar topluluğu, sizi değersiz dünya malına meyletmış görüyorum ki ben o malları insanların kalplerini İslâm’a ısındırmak için verdim, sizin İslâm’ınıza vekil olmuştum. Ey Ensar topluluğu, insanlar deve ve davarlarla giderken, Allah’ın Resûlü ile evlerinize dönmekten razı değil misiniz? Hicret olmasaydı Ensar’ın yanında olurum, insanlar bir vadiye gidecek olsa ben Ensar’ın vadisine giderdim, Allah’ım, Ensar’a, Ensar’ın çocuklarına ve Ensar’ın çocuklarının çocuklarına merhamet et.”⁷¹ Râvînin bildirdiğine göre Ensar sakalları ıslanıncaya kadar ağladı ve şöyle dediler: “Biz Allah’ın Resûlü’nün taksimine, payına razıyız.” Sonra Resûlullah ayrıldı, Ensar da dağıldı. Müslümanların sayısını arttırmak için Mûellefe-i Kulûb’a ganimetten pay verdiğini söyleyen Hz. Peygamber, bunun maddi olan şeylerden daha önemli olduğunu öğretilmiştir. Kendisine yapılan iyilikleri unutmadığını ifade etmesi, Ensar’ın durumu anlayarak onun etrafında kenetlenmesini sağlamıştır.

⁶⁸ Vâkıdî, III, 957.

⁶⁹ Vâkıdî, III, 957.

⁷⁰ Vâkıdî, III, 957.

⁷¹ İbn İshâk, s. 587-8; Vâkıdî, III, 958; İbn Hişâm, IV, 1351-1352; Taberî, *Tarih*, III, 93-94; İbn Hazm, *Cevâmiu’s-Sîre*, 147; Süheyli, *Ravdu’l-Unf*, IV, 275-276; *Uyûnü’l-Eser*, II, 261; Makrîzi, *İmtâu’l-Esmâ*, II, 34-35; Önkal, a.g.y.

7. Cî'râne'de Müslüman Olanlar

Mekke'nin fethinden sonra henüz Müslüman olmamış veya kalbinde şüphesi olan insanlardan birçoğunun Peygamberimizin ordusuna katılarak Huneyn'e geldiklerini görmüştük. Bunlardan bir kısmı savaşın durumuna göre hareket etmeyi, zafer hangi tarafta olursa olsun maddi bir menfaat elde etmeyi umuyorlardı. Bir kısmı ise içlerinde taşıdıkları şüphenin bir sonucu olarak İslâm'ın bu savaşta hangi duruma düşeceğini daha doğrusu işin bu savaşta biteceğini düşünerek orduya katılmışlardı. Zaferden sonra dağıtılan ganimetten kendilerine de pay verildiğini gören bu insanlar Müslüman oldular. Bunlardan Süheyl b. Amr, Hz. Peygamber Mekke'ye girdiği zaman kendini evine kapatmıştı. Oğlu Abdullah'a haber göndererek Hz. Muhammed'den kendisi için eman almasını istedi. Hz. Peygamber ona eman verdi. Sonra yanındakilere: "Onunla kim karşılaşırsa sert bakmasın, hayatıma yemin olsun ki Süheyl akıl ve şeref sahibi bir insandır. İslâm'dan habersiz olmak Süheyl'in işi değildir, içinde bulunduğu durumun kendisine faydası olmadığını anladı." buyurdu. Abdullah, babası Süheyl'in yanına gitti ve Hz. Peygamber'in söylediklerini ona aktardı. Süheyl, Huneyn'e Hz. Peygamber'le beraber gitti ve Cî'râne'de Müslüman oldu.⁷²

Safvân b. Ümeyye, Umeyr b. Vehb aracılığıyla Hz. Peygamber'den eman almış ancak bunun kesin olduğuna inanmak için ondan bir alamet istemiştir. Hz. Peygamber önce sarığını yine ısrar edince bürdesini ona göndererek emân verdiğini belirtmişti. Hz. Peygamber'in bürdesi gelince Safvân bunu kendisinin çağrıldığı şeklinde anlayarak Hz. Peygamber'in yanına gitmiştir. Hz. Peygamber o sırada mescitte ikinci namazını kılıyordu. Safvân, Peygamber'imizden kendisine iki ay süre vermesini istedi. Hz. Peygamber ona dört ay süre verdi. Hz. Peygamber Hevâzin üzerine yürüdüğünde yanında iman etmeyen Safvân da vardı. Ardından Huneyn ve Tâif'i gördü. Hz. Peygamberle beraber Cî'râne'ye gitti. Hz. Peygamber Safvân'ın içi ganimet dolu bir vadiye uzun uzun baktığını gördü. Hz. Peygamber "Bu ganimetle dolu vadiyi ister misin?" diye sordu. Safvân evet deyince Hz. Peygamber "Orada ne varsa senindir." dedi. Bunun üzerine Safvân şaşkınlıkla "Ben şahadet ederim ki bu cömertliği kimse yapamaz ancak peygamber yapar ve ben yine şahadet ederim

⁷² Vâkidî, II, 847-848; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I, 362.

ki sen Allah'ın Resûlü'sün, Nebî'den başka güzel davranan birini görmedim.” dedi.⁷³

Ma'mer'in Zührî'den bildirdiğine göre Hakîm b. Hizâm şöyle söyledi: “Huneyn'de Resûlullah'tan yüz deve istedim bana verdi. Sonra yine yüz deve istedim verdi, sonra Allah Resûlü şöyle dedi: “Ya Hakîm b. Hizâm bu mallar cazibeli hoş gelen şeylerdir, kim onu cömert bir gönül ile alırsa ona bereket getirir, kim de onu nefisini yüceltmek için alırsa ona bereket getirmez, öyle olur ki yer fakat doymaz, veren el alan elden üstündür, hangisini benimsersen onunla başla.” Hakîm ise “Seni hak üzere gönderene yemin olsun ki, senden sonra hiç kimseden bir şey almayacağım”. Nitekim Hz. Ömer zamanında çağrılmasına rağmen Hakîm'in maaşını almaya gelmediği bildirilir.⁷⁴

Nudayr b. Hâris Mekke'den çıkan iki bin kişi arasındaydı ve kalbine İslâm yerleşmemiştir. Maksudı Hz. Peygamber yenilgiye uğradığında karşı tarafa yardım etmektir. Fakat Ci'râne'ye geldiklerinde Hz. Peygamber ona seslendi ve “Hemen Müslüman olman Huneyn gününde bizim başımıza gelmesini istediğin şeyden daha hayırlıdır” buyurdu. Nudayr zihninde tuttuğu düşüncenin Hz. Peygamber tarafından okunduğunu anlayınca hemen şehadet getirerek Müslüman oldu. Hz. Peygamber ardından “Allah'ım onun dinde sebatını artır.” diye dua etti.⁷⁵ Nudayr bundan sonra kalbinde dinde sebat ve basiret hususunda bir güç oluştuğunu bildirir.

Ebû Mahzûre ismindeki bir genç burada Müslüman olanlardan biridir. Arkadaşları ile beraber Ci'râne'de iken henüz Müslüman olmamıştı ve Hz. Peygamber'e karşı muhabbet duymuyordu. Bu sırada okunan bir ezanı kenarda bir köşede kötü bir şekilde taklit etmeye başladı. Hz. Peygamber bunu duydu ve gençleri yanına çağırarak sesi gür olarak taklit edenin kim olduğunu sordu. Ebû Mahzûre olduğunu öğrenince ona hayır duada bulunarak bir daha okumasını söyledi. Ebû Mahzûre o anda Hz. Peygamber'e karşı gönlünde bir sevgi oluştu ve Müslüman oldu. Hz. Peygamber'den kendisine müezzinlik yapmayı

⁷³ Vâkıdî, II, 854-855; Makrîzî, *İmtâu'l-Esmâ*, II, 29; XIV, 7.

⁷⁴ Vâkıdî, III, 945; Makrîzî, *İmtâu'l-Esmâ*, II, 28

⁷⁵ Suyûtî, *Hasâisü'l-Kübrâ*, thk, Muhammed Halil Herrâs, Kahire, 1967, II, 93.

emretmesini istedi. Hz. Peygamber onu müezzîn tayin ettiğini bildirerek Mekke'ye gönderdi.⁷⁶

Hicret yolculuğunda Hz. Peygamber'i yakalayarak büyük mükâfatı almak isteyen Sürâka b. Mâlik b. Cu'şum da Ci'râne'de Müslüman olanlardandır. Hz. Peygamber'i takip ederken devesinin ayağının tökezlemesi ardından kuma saplanması üzerine yere kapanan Sürâka, Hz. Peygamber'in farkını anlayarak O'nu takip etmeyeceğini ancak kendisine bir emân verilmesini istemişti. Hz. Peygamber Sürâka için bir emânnâme yazdırmış ve ona vermişti. Bu emânnâmeyi uzun süre saklayan Sürâka nihayet Mekke'nin fethinden sonra artık teslim olmaktan başka çare olmadığını görerek bu emânnâme ile Ci'râne'de bulunan Hz. Peygamber'in yanına gelmek istedi. Fakat ona yaklaşıcağı sırada Ensar'dan bazıları onu tartaklayarak ne istediğini, niye geldiğini sorarak burada uzaklaşmasını istediler. Bunun üzerine Sürâka, Hz. Peygamber'in kendisine vermiş olduğu emânnâmeyi çıkararak "Ya Resûlallah, bu senin bana verdiğin yazı (emânnâme) dır" diye bağırdı. Hz. Peygamber onu duyunca "Bu gün sözünde durma günüdür." diyerek onun yaklaşmasına izin verilmesini istedi. Sürâka Hz. Peygamber'in yanına gelince Müslüman oldu. Aklında bir soru olduğunu fakat hatırlayamadığı için başka bir soru soracağını söyledi. Sürâka, Hz. Peygamber'e hatırlayamadığı sorunun yerine, kendi develeri için oluşturduğu havuzdan başka develer içerse ona sevap olup olmayacağını sordu. Hz. Peygamber her susayan canlıya verdiği su için kendisine sevap verileceğini müjdeledi.⁷⁷

8. Fikhî Meseleler

Tâiften Ci'râne'ye döndükten sonra Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e cahiliye döneminde Harem'de iken itikâfa girmeyi adadığını söyleyerek ne yapması gerektiğini sordu. Hz. Peygamber adağını yerine getirebileceğini söyleyerek "Git adağını yerine getir" buyurdular.⁷⁸

⁷⁶ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I, 527; Murat Sarıçık, "Ebû Mahzûre", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 179.

⁷⁷ Vâkidî, III, 941; Makrizî, *İmtâu'l-Esmâ*, II, 26.

⁷⁸ Buhârî, *Sahih*, thk., Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, (Kitâbu'l-İtikâf, 5), Beyrut, 1991, II, 315; Müslîm, *Sahih*, thk., Musa Şahin Laşin- Ahmed Ömer Haşim, (Kitâbu'l-Eymân, 28), III, 479.

Ci'râne'de iken saçları sakalı kırmızıya (bazı rivayetlerde sarıya) boyanmış, cübbeli, cübbesine haluk denilen koku sürmüş bir adam geldi ve Hz. Peygamber'e bu şekilde umre yapmak istediğini söyleyerek Hz. Peygamber'in bununla ilgili görüşünü sordu. Hz. Peygamber'e bu esnada vahiy gelmeye başladı. Vahiy hali bittikten sonra soru soran adamın nerede olduğunu sordu ve şöyle buyurdu "Cübbeni çıkar, boyları yıka ve hac yaptığın gibi umre yap!" Ya'lâ hadisi olarak bilinen bu hadis bizlere fikhî meselenin yanında vahiy gelişiminde Hz. Peygamber'in halini de izah etmektedir. Râvî Ya'lâ bu esnada Hz. Peygamber üzeri örtülü iken onu görmek istediğini Hz. Ömer'in işareti ile örtüyü kaldırdığında Hz. Peygamber kıpkırmızı kesildiğini ve sanki horluyor gibi bir ses duyduğunu anlatmaktadır.⁷⁹

9. Ci'râne'de dağıtılan mallar

Hız. Peygamber'in ganimetler arasında ashaba ne dağıttığına veya ganimetin nelerden oluştuğuna baktığımızda bunların arasında altın, gümüş (dört bin ukiyye), et, deve (yirmi dört bin), koyun (kırk bin) gibi ganimetler olduğu görülmektedir. İbn Hibbân'ın naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber'in Ci'râne'de et dağıttığından bahsedilmektedir.⁸⁰ Bunun orada geçirilen vakit boyunca gıda ihtiyacını gidermek üzere kesilen hayvanların etleri olduğu tahmin edilebilir. Ci'râne'de et dağıtımını yapıldığı bilgisi, kaynaklarda Hz. Peygamber'in sütkardeşi Şeymâ ile görüşmesi bahsinde verilmektedir.

III. Ci'rane'den Medine'ye Dönüş

Hız. Peygamber Ci'râne'ye 5 Zilkade 8/ 24 Şubat 630 Perşembe günü geldi. Ci'râne'de 13 gün kaldı. Hz. Peygamber, dağıtımdan sonra kalan ganimetin Merru'z-Zehrân'a bağlı Mecenne'de tutulmasını emretti.⁸¹ Medine'ye hareket etmeden önce, 18 Zilkade Çarşamba günü ihrama girdi ve umre yapmak maksadıyla Ci'râne'den ayrıldı. Hz. Peygamber vadinin alt kısmında (Udve-

⁷⁹ Buhari, *Sahih*, (Kitâbu'l-Umre no.10), II, 254; Müslim, *Sahih*, (Kitabu'l-Hac, 10), III,11; Ebû Dâvud, *Sünen*, thk., Yusuf Kemal el-Hût, Beyrut, 1988, Kitâbu'l-Menâsik, 30, I, 565; Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 80 (13331); Makrîzî, *İmtâu'l-Esmâ*, III, 49-50; Mücteba Uğur, *İslâm Toplumunu*, İstanbul, 1980, s. 68.

⁸⁰ İbn Hibbân, *el-İhsân fî Takrîbi Sahih İbn Hibbân*, (Kitâbu'r-Rada Babu'n-Nafaka), Beyrut, 1988, X, 44, no., 4231.

⁸¹ Taberî, *Tarih*, III, 94-95.

tü'l-Vuskâ) bulunan Mescid-i Aksâ'da ihrama girdi.⁸² Hz. Peygamber Ci'râne'de iken bu mescitte namaz kılıyordu. Burada Mescid-i Ednâ denilen bir mescit daha vardı, burayı Kureyş'ten bir adam yaptırmış ve etrafını duvarla çevirmişti. Hz. Peygamber bu vadiyi ihramlı olarak geçti. Rük'n'e varıncaya kadar telbiye getirmeye devam etti. Hz. Peygamber'in Kâbe'yi gördüğü vakit telbiye getirmeye son verdi. Hz. Peygamber Mekke'ye geldiğinde devesini Beni Şeybe kapısında çöktürdüler. Kâbe'yi tavaf etti. İlk üç şavtta Hz. Peygamber'in ihramı koltuk altından alarak omuzunu dışarı çıkarmak suretiyle reml (hızlı yürüme) yaptığı bildirilir. Safa ile Merve arasında devesi üzerinde say yaptıktan sonra başını tıraş ettirdi. Hz. Peygamber'i Ebû Hind veya Hırâş b. Ümeyye tıraş etti. Mekke'den ayrılarak Ci'râne'ye geldi. Hz. Peygamber bu umresinde Mekke'ye gece girdiği için gece Mekke'ye girmek caizdir.⁸³ Aynı gece (geceyi orada geçirmiş gibi) Ci'râne'ye döndü.⁸⁴ İnsanların çoğunun bundan haberi yoktu. Ci'râne'ye döndüğünde Perşembe günü başlamıştı. Perşembe sabahı Medine'ye hareket etti. Önce Ci'râne vadisine, oradan Serif'e, sonra Merru'z-Zehrân yolundan Medine'ye ulaştı.⁸⁵ Hz. Peygamber Zilkâde'nin bitimine üç gün kala, 28 Zilkade 8/ 19 Mart 630 tarihinde Cuma günü Medine'ye ulaştı. Bazı kaynaklar Hz. Peygamber'in umre yaptıktan sonra Ci'râne'ye dönmediğini buradan Medine'ye gittiğini⁸⁶ bildirirse de tercih edilen görüş Ci'râne'ye uğradıktan sonra Medine'ye döndüğüdür. Hz. Peygamber'in Medine'den çıkışı ile dönüşü toplam olarak 2 ay 16 gün sürmüştür.⁸⁷

Hz. Peygamber hayatında dört umre yaptı. Birincisi Hicri 6. yılda Hudeybiye'de kurban kesti ve tıraş oldu (Umretü'l-Hasr), ikincisi 7. yılda Kaza Umresi (Umretü'l-Kazâ), üçüncüsü 8. yılda Ci'râne Umresi, dördüncüsü Veda

⁸² *Ahbâru Mekke*, II, 824, 825.

⁸³ Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrut, 1983, VII, 97.

⁸⁴ İbn Sa'd, II, 156.

⁸⁵ Vâkidî, III, 957-959; İbn Hişâm, IV, 1353; İbn Sa'd, II, 142, 156; *Ahbaru Mekke*, I, 277; II, 825; Taberî, *Tarih*, III, 95; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 495.

⁸⁶ İbn Şihâb, 94; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîre*, 147; İbn Kesir, *el-Fusûl*, s. 209.

⁸⁷ Vâkidî, III, 973; İbn Sa'd, II, 143; *Vakîdî ve Kitâbuhu*, 822; Taberî, *Tarih*, III, 82; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîre*, 147; *Ravdu'l-Unf*, IV, 276-277; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Meâd*, Beyrut, 1998, II, 90; Makrîzî, *İmtâu'l-Esmâ*, II, 35-36; Sariçam, *Hz. Muhammed*, s. 219; Önkâl, a.g.y.; Elşad Mahmudov, s. 300.

Haccı'nda yaptığı umredir.⁸⁸ Hz. Peygamber'in yaptığı Veda Haccı'nın dışındaki umreler Zilkade ayında olmuştur. Bazı müellifler hacdan önce yapılan umreleri sayarak Hz. Peygamber'in üç tane umre yaptığını bildirirler.⁸⁹

SONUÇ

Hz. Peygamber Huneyn Savaşı ve Tâif muhasarasından sonra on üç gününü Cî'râne mevkiinde geçirdi. Huneyn ve Evtâs'da ele geçirilen ganimetin buraya nakledilmesini emretti. Buranın tercih edilmesinden ganimet ve esirlerin kalmalarına elverişli bir mekân olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber Tâif muhasarasından sonra buraya geldi. Hevâzinlilerin Müslüman olmalarını sağlamak ve ganimeti geri vermek için on gün bekledi. Hz. Peygamber bu aşamada arzusuna ulaşamadı ve dağıtıma geçti. Buradan dağıtım yapılmadan kimsenin ganimet sahibi olamayacağı, dinin yayılması amacıyla bir süre beklenilebileceği anlaşılmaktadır. Dağıtım yapıldıktan sonra ise artık geri alınmayacağı ancak razı olarak teslim etmeleri konusunda bir istekte bulunulabileceği görülmektedir. Hz. Peygamber'in bir diğer uygulamasından ise, zekâtтан (Tevbe 9/60) pay verilen Müellefe-i Kulûb'a yerine göre ganimetten de pay ayrılabilceği anlaşılmaktadır.

Cî'râne'de ganimet dağıtımını sürecinde Hz. Peygamber'i üzen hadiseler yaşandı. Bir an önce mala kavuşma hırsıyla ridasını çekerek O'na acı verenler olduğu gibi adaletli davranmadığını söyleyenler de oldu. Hevâzin heyeti pişman olarak gelip Müslüman olduklarını söyleyince Hz. Peygamber esirlerin iadesini istedi. Fakat bu isteğe uymayacağını söyleyenler çıktı. Ensar dağıtımda kendilerine pay verilmemesine kırıldığını açıkça belli etti. Hz. Peygamber kendisini fiziki ve ruhi olarak rahatsız eden bu tavırları büyük bir olgunlukla karşıladı ve düzeltti. Ensar yaptığı serzenişin yanlış olduğunu ancak Hz. Peygamber'in bu ifadelerinden sonra anladı ve bundan büyük pişmanlık duyarak yeniden Peygamber'ine sarıldı.

Hz. Peygamber bu zaman zarfında kendisine sorulan sorulara cevap verdi, bazı yanlışları düzeltti. Esirlere güzel bir şekilde muamele edildi, onlara elbise temin edildi, gölgelenmeleri için tedbir alındı. İnsanların gıda ihtiyacını karşılamak için et dağıtımını yapıldı. Cî'râne'de esir ve ganimetlerin korunması

⁸⁸ Vâkıdî, III, 1088; İbn Sa'd, II, 155; *Ahbâru Mekke*, II, 824.

⁸⁹ İbn Sa'd, II, 156; *Ahbâru Mekke*, I, 285; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Meâd*, II, 87-88.

konusunda Mesud b. Amr el-Ğifârî, Büdeyl b. Verkâ, dağıtımın yapılması hususunda çoğunlukla Hz. Bilal ve bazen Hz. Ebû Bekir'in görevlendirildiği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/ 855), *Müsned*, İstanbul, 1992.
- Âtik b. Ğays el-Bilâdi, *Meâlîmu'l-Coğrafiyye fi's-Sireti'n-Nebeviyye*, Mekke, 1982.
- Aynî (ö. 855/1451), *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, ts.
- Beğavî (ö. 516/1122), *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrut, 1983.
- Belâzürî (ö. 279/ 892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk., Muhammed Hamidullah, 1.c., Beyrut, 1996.
- Beyhakî (ö. 458/1066), *Sünenü'l-Kübrâ*, thk., Muhammed Abdülkadir Itur, Beyrut, 1994.
- Buhârî (ö. 256/870), *Sahih*, thk., Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 1991.
- Ebû Dâvud (ö. 275/889), *Sünen*, thk., Yusuf Kemal el-Hût, Beyrut, 1988.
- Ezrâkî (ö.822/837), *Ahbâru Mekke*, thk., Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş, by., 2003.
- Fayda, Mustafa, *Hâlid b. Velid*, İstanbul, 1992.
- İbn Abdilber (ö. 463/ 1071), *el-İstîâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut, 1995.
- İbn Hacer (ö. 852/1448), *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, Beyrut, ts.
- İbn Hazm (ö. 452/1064), *Cevâmiu's-Sire*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, Beyrut, 2002.
- İbn Hibbân (ö. 354/955), *el-İhsân fi Takribi Sahîh İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrut, 1988.
- İbn Hişâm (ö.218/833), *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Kahire, ts.
- İbn İshâk (ö.151/768), *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk., Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut, 2004.
- İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *Zâdu'l-Meâd*, Beyrut, 1998.
- İbn Kesîr (ö. 774/1373), *el-Fusûl fi Sireti'r-Resûl*, thk. Muhammed el-İyd Hatrâvî-Muhyiddin Müstû, Beyrut, 1403.
- İbn Mace (ö. 273/ 887), *Sünen*, thk., Muhammed Fuad Abdulbaki, Kahire, 1994.
- İbn Sa'd (ö. 230/844), *et-Tabâkâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, Beyrut, 1985.
- İbn Seyyidî'n-Nâs (ö. 734/1334), *Uyûnü'l-Eser fi Fünûni'l-Meğâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer*, Muhammed el-İyd Hatrâvî- Muhyiddin Müstû, Beyrut, ts.
- İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), *Meğâzî*, thk., Süheyl Zekkâr, Dımaşk, 1981.
- İbnü'l-Esir (ö. 630/1232), *el-Kâmil fi't-Târih*, nşr. Tornberg, Beyrut, 1965.
- İbnü'l-Esir (ö. 630/ 1232), *Üsdü'l-Ğâbe*, Beyrut, 1989.
- Kandemir, M. Yaşar, "Büdeyl b. Verkâ", *DİA*, VI, İstanbul, 1992.
- Makrîzî (ö. 845/1442), *İmtâu'l-Esmâ*, thk., Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî, Beyrut, 1999.
- Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Ankara, 2003.

- Müslim (ö. 261/875), *Sahih*, thk., Musa Şahin Laşin- Ahmed Ömer Haşim, Beyrut, 1987.
- Önkal, Ahmet, “Ci’râne”, *DİA*, VIII, İstanbul, 1993.
- Safiyu’r-Rahman Mubarekfûrî, *Rehiku’l-Mahtûm*, Katar, 2007.
- Sarıcık, Murat, “Ebû Mahzûre”, *DİA*, X, İstanbul, 1994.
- Sarıçam, İbrahim, *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara, 2004.
- Suyutî (ö. 911/1505), *Hasâisü’l-Kübrâ*, thk., Muhammed Halil Herrâs, Kahire, 1967.
- Süheyli (ö. 581/1185), *Ravdu’l-Unf*, thk., Mecdî b. Mansur, Beyrut, ts.
- Şâmî, Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî (942/1536), *Sübülü’l-Hüdâ ve’r-Reşâd fi Sireti Hayri’l-Ibâd*, Kahire, 1992.
- Taberî (ö. 310/922), *Târihu’l-Ümem ve’l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Beyrut, ts.
- Uğur, Mücteba, *İslâm Toplumunu*, İstanbul, 1980.
- Vâkîdî (ö. 207/822), *Kitâbu’l-Meğâzî*, nşr. Marsden Johns, Beyrut, 1984.
- Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu’cemul-Büldân*, Beyrut, 1977.

Müteşâbih Hadîslerin Yorumu Bağlamında İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) Tefsîru müşkilâti ehâdis bi şekli zâhiri-hâ Adlı Eseri

*Osman BODUR**

Öz: İslâmî ilimlerin hemen hepsinde oldukça önemli bir yer tutan müteşâbih konusu, tefsir ve kelâm sahasında yoğunlukla incelendiği halde, hadîs sahasında bu alanla alakalı doğrudan yapılan bir çalışma yok gibidir. Her ne kadar müşkilü'l-hadîs başlığı altında müteşâbih hadîsler konusu incelenmiş olsa da bu alanda yazılan eserlerden hareketle konunun müstakil olarak ele alınması gerekmektedir. Bu makalede konu İbnü'l-Müneyyir'in Tefsîru Müşkilâti ehâdis bi şekli zâhiri-hâ adlı yazma eseri çerçevesinde incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Müteşâbih, müşkil, hadîs, İbnü'l-Müneyyir

“Tefsiru Muskilati ehadis bi sekli zahiriha” of Ibn alMunayyir in the context of the interpretation of mutesabih (allegorical) hadith

Abstract: Almost every study of Islam has put mutesabih (allegoric) in a position as an important subject. It has mostly been analyzed with consistence in the field of Exegesis (Tafsir) and Kalâm, but there hasn't been an immediate study made about it in the field of hadiths. Although there has been a study made about mutesabih (allegorical) hadith under the name of muskulu'l-hadis, there must be an independent/separate study on the hand of the codex's/written books in this field. It's not possible to present a study by scanning all the articles of the literature, but it's possible to study one of the codex's in the form of an article. Based on this, there's been a list presented in the introduction about codex's of mutesabih (allegorical) hadith. Based on this, Tefsiru Müskilati ehadis bi sekli zahiriha of Ibnu'l-Muneyyir, you can find a copy in Süleymaniye Library (Turkey) and in Codex's Library (Egypt), has been chosen between the codex's and has been examined. This codex is without any doubt very important because it offers an orderly information about the interpretation of mutesabih (allegorical) hadith and provides a benefit of the previous codex's

* Sakarya Üniv. SBE Doktora Öğr.

Keywords Allegoric, inconsistent, hadith, Ibn al-Munayyir

İktibas / Citation: Osman Bodur, “Müteşâbih Hadîslerin Yorumu Bağlamında İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) Tefsîru müşkilâti ehâdis bi şekli zâhirihâ Adlı Eseri”, *Usûl*, 17 (2012/1), 107 - 130.

I. Giriş

İslam'ın temel kaynakları olan Kur'ân ve sünnet her dönemde anlama ve yorumlama çalışmalarına konu olmuştur. Kur'ân'dan hareketle murad-ı ilahîyi anlama doğrultusunda nasıl devasa bir tefsîr külliyâtı ortaya çıkmışsa, Hz. Peygamber'in sözlerini doğru anlama ve yorumlama hedefine matuf gayretlerin sonucunda da şerh edebiyatı ortaya çıkmıştır. Şerh edebiyatı, sistematik ve objektif değerlendirildiği takdirde Peygamber'in sözlerini doğru anlamak ve hadisler etrafında gelişmiş geleneksel dinî bilgiye ulaşmak mümkün olacaktır. Geçmiş dönemde yapılan hadis şerhleri içinde eskimeyen ve orijinalliğini yitirmeyen alanlardan birisi de müteşâbih hadislerin şerhleridir. Müteşâbih kavramı, tefsîr, fıkıh usulü ve kelâm gibi birçok ilim dalında tartışmalara kapı açmış temel kavramlardan birisi olarak dikkatleri çekmektedir. Ancak tefsîr, fıkıh ve kelâm ilimlerinde müteşâbihâtla ilgili pek çok çalışma yapılmış olmasına rağmen, hadis ilimlerine dair eserlerde müstakil olarak ele alınmamış, müşkilü'l-hadîs ilminin bir alt başlığı olarak tahlil edilmeye çalışılmıştır.¹ Ne var ki erken sayılabilecek bir dönemde ünlü hadis ve fıkıh âlimi Tahâvî (ö.321/933), “Kur'ân'ın olduğu gibi hadîsin de müteşâbihâtı vardır.” diyerek, hadîste müteşâbihat konusuna dikkat çekmiş² sonraki dönemde ise kelâmcı kimliğiyle tanınan İbn Fûrek (ö.406/1015), “Kur'ân'da muhkem, müteşâbih ayrımı vardır. Müteşâbihler ancak muhkeme ircâ edilerek anlaşılabilir. Aynen bunun gibi hadîslerin de muhkem ve müteşâbih kısımları vardır ve bunların anlaşılması ancak hadîslerdeki muhkem esaslara ircâ edilmekle ve

¹ Benzeri bir yorum için bk. bk. Selahattin Öz, *Kâdı Abdülcebbar ve Kâdı Beydâvî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımının Mukayesesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) M.Ü.S.B.F., İstanbul, 2011, s. 61.

² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût, 1994/1415, 1/221-222.

dilin imkânlarını bu gibi nasları anlama uğruna seferber etmekle mümkündür.” diyerek konuya daha geniş bir açıdan bakmıştır.³ Bu yaklaşımıyla İbn Fûrek, manası kolaylıkla anlaşılabilir hadisleri muhkem; muhkem esaslara ırcâ edilerek veyahut dilin imkânlarıyla te'vîl edilerek anlaşılabilir hadisleri müteşâbih kapsamında görmektedir.⁴ Ayrıca son dönemde hadis ilmi ile alakalı yazılan bazı eserlerde müteşâbihin tanımı; “Birden fazla manaya gelebilen, zahiri manasıyla anlaşılması da, beşer aklı yönünden güçlük arzeden, bu sebeple açıklanması ve yorumlanması gereken hadis” şeklinde yapılmıştır.⁵ Hadisler içerisinde aklen anlaşılması zorluk arzeden, ya da birden çok anlama geldiğinden dolayı yanlış anlaşılmaya müsait, pek çok rivâyet vardır. O halde müteşâbihi, âyet ve hadisleri içine alacak bir şekilde tarif ederek onun kapsamına, insanoğlunun bütün yönleriyle idrak etmekten aciz kaldığı kevnî mucizeleri, gaybî haberleri ve Allah'ın sıfatlarıyla ilgili nasları dâhil etmek hem doğruya daha yakın olmakta, hem de kelimenin etimolojik anlamına daha uygun düşmektedir.⁶ Bir başka açıdan müteşâbih kavramını; “Bu dünyadaki varlıklar için kullanılan bir takım kavramların ya da nitelendirmelerin metafizik konularda ve özellikle Allah ile ilgili olarak kullanılmasından kaynaklanan ve bu benzerliğin doğurduğu problemin adıdır.”⁷ şeklinde tanımlamak da mümkündür. Öte yandan hadis şârihlerinin önde gelenlerinden İbn Hacer (ö.852/1449), Bedreddin Aynî (ö.855/1451) başta olmak üzere daha pek çok şârihin özellikle metafizik âleme ait bazı hadislerde geçen ifâdeleri “mü-

³ İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed el-Hasen el-İsbahânî, *Kitâbu müşkili'l-hadîs ev Te'vilü'l-ahbâri'l-müteşâbihe*, thk. Daniel Gimaret, Dimaşk, 2003. s.3.

⁴ İbn Fûrek, *Kitâbu müşkili'l-hadîs*, s. 3-5.

⁵ Abdullah Aydın, *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, İstanbul, 2009.s. 235-236.

⁶ M.Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Kitap Dünyası Yay., Konya, 2012. s.31.

⁷ M.Hayri, Kırbaoğlu, “Müteşâbihât Hakkındaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi” (1. *Kur'ân Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler*), s. 363-374, Ankara 1994. s. 369.

teşâbih” şeklinde nitelemeleri, söz konusu kavramın hadîsler içinde yaygın olarak kullanıldığını göstermektedir.⁸

Hadislerin de müteşâbihleri olduğunu vurgulayan İbn Fûrek *Kitâbu müşkili'l-hadîs ev Te'vîlü'l-ahbâri'l-müteşâbihe* adlı eserinde müteşâbih hadîslerin hangi ilke ve metodlar çerçevesinde te'vîl edileceğinin örneklerini vermiştir. Bu yaklaşımıyla İbn Fûrek, daha sonraki devirlerde takip edilmiş ve onun eseri üzerine şerh, haşiye ve muhtasar türü çalışmalar yapılmıştır. Bu durum bize, İbn Fûrek'in müteşâbih hadîslerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda derli toplu bilgiler veren ilk âlim olduğunu göstermektedir. Nitekim Kasrî (ö.608/1211-12), *Tenbihü'l-efhâm fi şerhi müşkili hadîsihi*,⁹ İbn Bezize (ö.663/1266-67) *Minhâcu'l-avârif ilâ rûhi'l-meârif fi şerh-i müşkili'l-hadîs*¹⁰ ve Kastallânî (ö.923/1517) *Şerhu müşkili'l-hadîs* isimli eserleriyle İbn Fûrek'in izinden giderek, müteşâbih hadîsler konusundaki literatüre katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca İbn Bezize, *İzâhus'-sebîl ilâ menâhi't-te'vîl ve telhîsu müşkil İbn Fûrek* adlı eseriyle İbn Fûrek'in eserini oldukça veciz bir şekilde ihtisar etmiştir.¹¹ Makalemizin konusunu teşkil eden İbnü'l- Müneyyir'in *Tefsîru müşkilâti*

⁸ Örnek için bk. İbn Hacer, Ebü'l-fazl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askâlânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi sahihi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Baz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddîn el-Hatîb, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife. XIII/401,432; Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b.Mûsâ el-Hanefî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, IX/305; XI/325; XIII/280; XXVI/351,356; XXVIII/420; XXXII/258; XXXIII/74,183,316,443; XXXIV/1; XXXV/332,431; XXXVI/11; XXXVI/62,120,127, 171, 173, 191,192,252; Aliyyü'l-kârî, Nureddin b. Ali b. Muhammed, *Mirkâtu'l-mefâtih şerhi mişkâti'l-misbâh*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 2010/1432, I/90; II/152; III/208; VI/192; XI/450.

⁹ Ebû Muhammed Abdü'l-celil b. Mûsâ el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm fi şerhi müşkili Hadîsihi Aleyhi's-Salâtü ve's-selâm*, Süleymaniye Kütüphanesi Mahmut Paşa nr:107. 1-51.

¹⁰ İbn Bezîze, *Minhâcu'l-avârif ilâ rûhi'l-meârif fi şerh-i müşkili'l-hadîs*, Yazma, Dâru'l-kütübi'l-Mısıryye, Hadîs Bölümü, nr:2557. 1-255.

¹¹ İbn Bezîze, Abdü'l-aziz b. İbrahim el-Kureşî, *İzâhus'-sebîl ilâ menâhi't-te'vîl ve telhîsu müşkil İbn Fûrek*, Yazma, Dâru'l-kütübi'l-mısıryye, Hadîs Bölümü, nr:271. 1-49.

ehâdis bi şekli zâhîrihâ adlı eseri ise büyük oranda İbn Fûrek'in eserinden istifade edilerek kaleme alınmış muhtasar bir çalışmadır.¹²

Zikredilen bu eserlerin ortak özelliği, hadîs ilminin en zor konularından olan müteşâbih hadîslerin yorumuna yer vermiş olmalarıdır.¹³ Bu makalede de, İbn Fûrek'in eserinden istifade edilerek yazılan *Tefsîru müşkilâti ehâdis bi şekli zâhîrihâ* adlı eserinden hareketle, İbnü'l-Müneyyir'in müteşâbih hadîsler konusundaki metodu incelenmeye çalışılacaktır.

II. İbnü'l-Müneyyir'in Kısaca Hayatı ve İlmi Kişiliği

Tam adı kaynaklarda Ahmed b. Muhammed b. Mansûr b. Ebi'l-Kâsım b. Muhtâr b. Aliyyu'l-Cerevî el Cüzâmî el-Ebyârî el-Mâlikî el-İskenderî şeklinde kayd edilen¹⁴ İbnü'l-Müneyyir Zilkade ayının üçüncü gününde 620 yılında doğmuştur.¹⁵ Doğduğu yer hakkında kaynaklarda net bir bilgiye rastlanmamaktadır. Müellifin ismi bazı çalışmalarda İbnü'l-Münir¹⁶ şeklinde zabt edilse de İbn Hacer, bunun doğrusunun İbnü'l-Müneyyir şeklinde olduğunu ifâde etmiştir.¹⁷

Kaynaklarda İbnü'l-Müneyyir'in ailesi hakkında yeterli bilgi bulunmama-
la birlikte, babası Muhammed b. Mansûr'un (659/1258) dönemin önemli

¹² İbnü'l-Müneyyir, Ahmed b. Muhammed b. Mansur el-Mâliki, *Tefsîru müşkilâti ehâdis bi şekli zâhîrihâ*, Yazma, Dâru'l-kütübi'l-kavmiyye, Mısır, 68772. 1-19.

¹³ Müteşâbih hadîslerle ilgili literatürün tanıtımı daha sonraki çalışmalara bırakılmıştır. .

¹⁴ Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temimî *el-Ensâb*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut, 1988, I, 562; II, 33; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, ys., ts., I, 88; Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Dâru'n-Neşr, II, 128; Zehebî, *el-İber*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., III, 352; Mahlûf, *Şeceratü'n-Nûri'z-Zekiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 269.

¹⁵ Safedî, *a.g.e.*, II, 128.

¹⁶ bk. Kemal Sandıkçı, *Sahih-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, DİB, Ankara, 1991, 135; Salih Özer, *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi*, Araştırma yay., Ankara, 2007, 26; Tekineş, Ayhan, *Hadîsleri Anlama Problemi*, Işık yay., İstanbul 2002.

¹⁷ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1449), *Tefsîru'l-Müntebih bi Tahrîri'l-Müştebih*, thk. Ali Muhammed, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1967, IV, 1325.

âlimlerinden olduğu kaydedilir.¹⁸ Öte yandan belîğ ve akıcı konuşan birisi olduğu ifade edilen¹⁹ İbnü'l-Müneyyir, hayatının değişik zamanlarında birçok resmi vazifede bulunmuştur.²⁰

İbnü'l-Müneyyir, İskenderiye'de, Rabîulevvel ayının başlarında 683/1284 yılında, 63 yaşında iken vefat etmiştir. Mağrib Camii yanında babasının kabrinin bulunduğu yere defnedilmiştir. Öte yandan Suyûtî, İbnü'l-Müneyyir'in zehirlenerek öldürüldüğüne dair bir ihtimalden de söz etmiştir.²¹

İlim geleneğine sahip bir ailenin mensubu olan İbnü'l-Müneyyir; Fıkıh, Usûl, Nahiv, Tefsir, Kıraat, Neseb, Beyan ve İnşâ ilimlerinde ve özellikle de Edebiyat ve Belagat ilminde büyük bir âlim olmuştur.²² İbnü'l-Müneyyir'in ağabeyi Ali el-Müneyyir'in de Mâlikî mezhebinde müctehid seviyesinde bir âlim olduğu kaydedilmektedir.²³

Müellifin en meşhur hocaları arasında, Cemâluddîn İbnü'l-Hâcib(646/1249),²⁴ Ebû Bekir Abdülvehhâb b. Ravâh b. Eslem et-Tûsî ve İbn Ravâc (648/1250) gibi âlimleri zikretmek mümkündür.²⁵ Pek çok talebe yetiştirdiği nakledilen İbnü'l-Müneyyir'in bilinen en meşhur talebesi ise tefsir

¹⁸ Safedî, *a.g.e.*, 128.

¹⁹ Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lügaviyyîn ve'n-Nühât*, I-II, thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, ts. 1/384.

²⁰ bk. İbn Ferhûn, Abdullah b. Muhammed (799/1397), *ed-Dibâcü'l-Müzehheb fî Ma'rifeti A'yâni Ulemâi'l-Mezheb*, thk. Muhamed Ahmedî Ebu'n-Nûr, Dâru't-Türâs yay, Kâhire, ts, s.244; Suyûtî, *a.g.e.*, 1/384.

²¹ Suyûtî, *a.g.e.*, 1/384.

²² İbn Ferhûn, *a.g.e.*, 243; Suyûtî, *a.g.e.*, 1/ 384.

²³ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn Terâcimu Musannifi el-kütüb el-Arabiyye*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1957, VII, 234.

²⁴ Merâğî, Abdullah Mustafa (d.1881-v.1945), *el-Fethu'l-Mübîn fî Tabakâti'l-Usûliyyîn*, Mısır, ts, s.87.

²⁵ Merâğî, *a.g.e.*, 87; Safedî, *a.g.e.*, 128.

ilminin önemli şahsiyetlerinden *el-Bahru'l-Muhit* adlı tefsirin müellifi Ebû Hayyan'dır (745/1344).²⁶

Farklı sahalarda eserler kaleme alan İbnü'l-Müneyyir'in hadîs sahasındaki en meşhur eseri, Buhârî'nin bab başlıklarıyla ilgili yazmış olduğu *el-Kevâkibü'd-derâri fi münâsebeti terâcimi'l-Buhârî* isimli eseridir.²⁷ Makalenin konusu olan, *Tefsîru müşkilâti ehâdis bi şekli zâhirihâ* adlı yazma nüsha da müellife ait önemli eserlerden birisidir.²⁸ Müellifin tefsir alanında kaleme aldığı eserler arasında ise *el-Bahru'l-Kebîr fi Bahsi't-Tefsîr*²⁹ *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl*³⁰ ve *et-Teyşîru'l Acîb fi Tefsîru'l Ğarîb*³¹ isimli çalışmaları zikretmek mümkündür.

²⁶ Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed (945/1538), *Tabakâtü'l-Müfessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Vehbe, 1972, s.89.

²⁷ Bu eser *el-Mütevârî âlâ ebvâbi'l-Buhârî*, adıyla basılmıştır. (thk. Ali Hasan Ali Abdülhamid, Amman, 1990.)

²⁸ İslam Ansiklopedisi'nde İbnü'l-Müneyyir maddesinde müellifin Müşebbihe ve Muattılaya reddiye mahiyetinde "*Tahrirü't-tenzih ve Tahzirü't-teşbih*" adlı bir eserin olduğu ifade edilmiş, ayrıca bu eserin Berlin ve Halep'teki Yazma Eserler Kütüphanesi'nde nüshaları bulunduğu da kaydedilmiştir. (bk. Süleyman Mollaibrahimoğlu, "İbnü'l-Müneyyir", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI/157.) Muhtevaları dikkate alındığında makaleye konu edilen eserle bu eserin aynı olma ihtimali bulunmaktadır. İbnü'l-Müneyyir'in hadîsciliği konusunda ayrıca bir yüksek lisans tezi de yapılmıştır. (bk. Ayşegül Eroğlu, *İbnü'l-Müneyyir'in* (ö.683/1284) *Hadîs İlmindeki Yeri*, S.Ü.S.B.E, Konya 2009, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

²⁹ Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, MEB, 1972, İstanbul, I, 166; eserin üçüncü cildi günümüze ulaşmış olup bir nüshası Mısır'daki Hidiviyye Kütüphanesi'ndedir. (bk. Mollaibrâhimoğlu, Süleyman, "İbnü'l-Müneyyir", *DİA*, XXI, 156-157.)

³⁰ Karabulut Ali Rıza, *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedi-si*, ys., ts., I, 223; Bu eserde İbnü'l-Müneyyir'in bazı görüşlerinden ötürü Zemaşeri'yi tenkit etmiştir. (Mehmet Emin Maşalı, *Tefsirde Ehl-i Sünnet Savunması: İbnü'l-Müneyyir Örneği*, Marife, yıl 5, S.3, Konya, 2005, s.62.)

³¹ Müellife nispet edilen *et-Teyşîrül-acib fi tefsîri'l-garib* isimli eser de tahkikli bir şekilde neşredilmiştir.(bk. Ebül-Abbâs Nasırüddin Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Müneyyir, (ö.683/1284) *et-Teyşîrül-acib fi tefsîri'l-garib*, thk. Süleyman Molla İbrahimioğlu, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994. s.285.)

III. Tefsîru Müşkilâtî ehâdis bi şekli zâhîrihâ Adlı Eseri

1. Eserin Genel Özellikleri

İbnü'l-Müneyyir'e ait olan bu eser, kısa fakat faydalı bilgiler ihtiva etmesi açısından önemlidir. Özellikle bu eserin müteşâbih hadîslerle alakalı olması, onun önemini arttırmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla eserin iki yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan biri Mısır'daki Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye'de nr. 27873'te, diğeri ise İstanbul'daki Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Bölümü nr. 1055/3'te'dir.

Mısır'daki yazma, 19 varak olup, her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Nüsha baştan sona dikkatle tetkik edilmiş, yırtık ve eksik bir sayfası bulunmadığı, okunaklı bir yazıya sahip olduğu tespit edilmiştir. Yapılan hataların aynı sayfada doğru şekilleri verilmiş, bir sonraki sayfanın ilk kelimesi ise sayfa sonunda zikredilmiştir. Ayrıca bu nüsha üzerinde kitabın telif edildiği tarihi veya telif eden kimseyi gösteren bir bilgiye de rastlanılmamıştır. Öte yandan metinde okunamayan bir mühür de vardır.

Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan mahtût nüshası ise müstakil olarak zabt edilmemekle birlikte, farklı yazmaların bulunduğu bir cilt içinde yer almaktadır. Her sayfada 21 satır bulunmakta olup, eserin kitâbesinde kırmızı ve siyah mürekkep kullanılmıştır. Eksik ve yırtık bir sayfa bulunmasına rağmen, İstanbul'da bulunan yazma nüsha Mısır'dakine göre daha zor okunmaktadır. Yapılan hatalar ve eksikler sayfa boşluğunda değil, hatanın veya eksik yazılan yerin hemen üstünde düzeltilmiştir. Bir sonraki sayfanın ilk kelimesi, sayfa sonunda verilmiştir. Yazmanın son sayfasında müstensihin hattıyla "Şaban 1113" tarihi bulunmaktadır. İki nüsha karşılaştırıldığında küçük kelime farklılıkları dışında bir fark bulunmadığı gözlenmektedir.

2. Müellifin Eseri Yazmadaki Amacı ve Metodu

İbnü'l-Müneyyir, söz konusu bu eserini, zâhiri teşbih ifâde eden hadîslerin tenzîhe uygun bir şekilde te'vîline bir mukaddime olsun diye kaleme aldığını ifâde etmiştir. Onu böyle bir konuyu muhtasar bir eserle incelemeye iten bir diğer sebep ise, müteşâbih hadîslerin yorumuyla ilgili eserler kaleme alan, Asmaî (ö.216/831) ve İbn Huzeyme (ö. 311/924), İbn Fûrek ve Râzî gibi âlim-

lerin eserlerinin oldukça faydalı bilgiler içermesine rağmen, sık sık tekrara düşmeleri ve bazı konuları uzunca ele almaları sebebiyle ihtisar edilmelerinin faydalı olacağı düşüncesidir.³²

İbnü'l-Müneyyir, müteşâbih hadîslerin uzunca te'villerinden daha ziyade, kısa ve özlü, tenzihe uygun te'viller geliştirmenin önemine vurguda bulunmuş³³ ve bunu eserinde tatbik etmiştir. Bu anlamda İbnü'l-Müneyyir, çoğunluğu itibariyle Allah'ın sıfatlarından oluşan 27 adet müteşâbih hadîsi te'vil etmiştir. Müellifin metoduna örnek vermek gerekirse, o, “*Allah yeryüzüne iner.*” hadîsini “Allah kullarına adalet ve müsamaha ile yaklaşmak suretiyle onları sorgulamayı terk eder.”; “*Allah kullarına koşarak gider*” (*herveleten*) hadîsini, “Kullarına merhamet ile yaklaşır”; Allah'ın gülmesini “Kulundan razı olması”, gazablanmasını “Kuluna ceza vermesi”, razı olmasını “merhamet etmesi”, mutlu olmasını ise “tebeleri kabul etmesi” şeklinde te'vil etmiştir.³⁴

İbnü'l-Müneyyir'in, eserinde takip ettiği metodu şöyle ifâde edilebilir: İlk olarak müellif, müteşâbih hadîsi zikreder ve hadîste görülen işkâl noktaları üzerinde durmuştur.³⁵ Bir hadîste birkaç müşkil ifâde var ise her birisini ayrı ayrı zikredip cevaplama çabı yapmıştır.³⁶ İbnü'l-Müneyyir, hadîslerin şerhi esnasında Kur'ân-ı Kerîm'den deliller göstermekle birlikte³⁷ müfessirler³⁸ ve kelâmcılardan da³⁹ alıntı yapmayı önemsemiştir. Yer yer müellifin şiiirden deliller getirdiği de görülmektedir.⁴⁰

İbnü'l-Müneyyir, hadîslerin te'vîlinde tevhid ve tenzihe zıt olmayacak manaları tercih etmeyi önemsemiş, bir te'vîlin kabul edilebilmesinin en temel şartını Allah hakkında kabul edilemez bir mana ifâde etmemesinde aramış-

³² İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:4a.

³³ bk. İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:4a.

³⁴ bk. İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:4a,4b.

³⁵ bk. İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:9a-9b.

³⁶ bk. İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:9b.

³⁷ İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:4a.

³⁸ İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:10b.

³⁹ İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:9a.

⁴⁰ İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:15a.

tır.⁴¹ Bununla birlikte İbnü'l- Müneyyir, hadîslerin gerekli-gereksiz te'vil edilmesine de karşı bir duruş sergilemiştir. O bu görüşünü şöyle ifâde etmektedir: “Nasları ele alırken ortaya atılan te'viller içerisinde doğruya en yakın olanını görürsek, hemen onu alırız, değilse nassın ne anlama geldiğinde tevakuf ederiz.”⁴² Ayrıca o, hadîslerin te'vilinde hadîsin nihaî anlamı budur şeklinde bir yaklaşımdan uzak durarak ihtimalli bir üslub kullanmıştır. Bununla müellif, aklın verilerinden hareketle hadîsler etrafında bir takım yorumlar ortaya atılsa da hakiki bilginin Allah katında olduğuna imada bulunarak, bir anlamda selefî tevakkuf yolunu tutmuştur.⁴³

İbnü'l-Müneyyir, hadîslerin te'vilinde Arap diline vâkıf olmanın önemine vurguda bulunmuştur. Bu anlamda o, “Şüphesiz ki kadın avrettir. Evinden dışarı çıktığı vakit, şeytan bakışlarını onun üzerine diker. Kadının Allah'ın vechine/rızasına en yakın olduğu yer, evinin en ücra köşesidir.”⁴⁴ hadîsini şu şekilde yorumlamıştır: “Hadîste ifade edilen kurb/yakınlık mekânî olmayıp, manevi bir yakınlıktır. Yani, hadîste kadının evinin ücra köşesinde bulunması, onun Allah'a yakın olmasından mesel olarak kullanılmıştır.”⁴⁵ Daha sonra İbnü'l-Müneyyir, bu kabil hadîslerin te'vilini dile vakıf kimselerin kolaylıkla idrak edebileceğini vurgulamıştır.⁴⁶

3. Eserde Ele Alınan Konular

İsminden de açıkça anlaşıldığı gibi eser, hadîsleri zâhiri üzere yorumlamanın ortaya çıkardığı problemlere temas etmekte, bu özellikteki hadîslerin yorumlanma keyfiyetine dikkat çekmektedir. Ancak hemen belirtelim ki eserin isminde müşkil kaydı zikredilmiş olsa da muhtevasına bakıldığı zaman ele

⁴¹ İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:8a.

⁴² İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:7b, 8a.

⁴³ İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:11a, 12b, 15a.

⁴⁴ İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak b. Huzeyme Ebû Bekir es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *Sahihu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye 1970/1390. III/93(1685); Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, Musul: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 1404/1983, V/295 (9501).

⁴⁵ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 18b.

⁴⁶ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 18b,19a.

alınan hadislerin müşkilin bir alt başlığı olarak ele alınan müteşâbih konusuyla alakalı oldukları görülmektedir. İbnü'l-Müneyyir eserin mukaddimesinde müteşâbih hadislerin te'vîl edilmelerinin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Ona göre, müteşâbih hadislerin te'vîli, tevhid ilkesinin zaruri bir sonucudur. Yani, İslâmî naslarda yanlış anlaşılmalara müsait ifadeler te'vîl edilmek suretiyle, İslâm dininin en temel özelliği olan tevhid anlayışı koruma altına alınmış olacaktır. İlimde derinliğe ermiş kimselerin müteşâbih ifâdeleri te'vîl etmelerinin dinen bir sakıncası olmadığını vurgulayan İbnü'l-Müneyyir, selefin müteşâbih ifâdeler karşısında tefvîz ve tevakkuf mesleğini benimsemesinin altında yatan en önemli sebepleri, kalbi sapıklıktan korumak, dili yanlış ifâdeden muhafaza etmek ve ilimde derinliğe ermemiş kimselerin te'vîle yeltenmesini engellemek şeklinde sıralamıştır.⁴⁷ İlmen kabiliyet ve donanımlı kimselerin hadislerde yer alan müteşâbih ifâdeleri yorumlama haklarının olduğunu savunan İbnü'l-Müneyyir, müteşâbih hadisleri kabul etmeyen ya da teşbih ve teccime kâil olarak yorumlayan fırkaların,⁴⁸ zihinde donukluk ve inattan başka hiçbir dayanakları olmadığını ifâde etmiştir.⁴⁹ İbnü'l-Müneyyir, selefin metoduna bütünüyle karşı olmamakla birlikte, sonraki dönemlerde yaygın olarak kullanılan te'vîle de sıcak bakmaktadır. Ancak onun üzerinde durduğu en önemli nokta, yorumlarda teşbihî yaklaşımdan kaçınmaktır.⁵⁰

İbnü'l-Müneyyir, eserin mukaddimesinde müteşâbih hadislerin yorumunda üç temel yaklaşımdan söz etmiştir. Buna göre, Muattıla, selefin müteşâbih ifâdeler hakkındaki sözlerini yanlış yere çekerek, nasların ifâde ettiği manayı inkâra gitmiştir. Müşebbihe ise, zâhiren teşbih içeren nassları dildeki mecaz faktörünü de bir kenara koyarak, oldukça yanlış bir yola sulûk etmişlerdir. Münezzihe ise, imkân ölçüsünde akıldan istifade ederek doğru yolun temsilcileri olmuşlardır. İbnü'l-Müneyyir'e göre, Muattıla, haddini aşmış, Müşebbihe ise Allah Teâlâ hakkında uygun olmayan manaları dile getirmek sûretiyle

⁴⁷ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:1b, 2a.

⁴⁸ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:1b, 2a.

⁴⁹ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 2a.

⁵⁰ Polat, Fethi Ahmed, *İslam Tefsir Geleneginde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler, Mutezîlî Zemaşeri'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, İz Yay., İstanbul, 2009, s. 278.

adeta Allah'a iftirâ atmıştır. Yine ona göre, bu iki zümre arasında orta yolu tutanlar ise tenzih ehli kimselerdir ki doğru yol, onların metodlarına uygun hareket etmekten geçmektedir.⁵¹ Allah'ın fiilleri ve sıfatları hakkında hayal ürünü şeylerden hareketle, bir metod geliştirmenin sakıncalı olduğunu vurgulayan İbnü'l-Müneyyir, Allah'ın her türlü mekân, zaman, renk vs. gibi hususlardan münezzeh olduğunu ifâde etmiş ve hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında tenzihin, yani, Allah'ın her türlü tecezzîden, cihetten ve bir yere tehayyüz etmeden uzak olduğunu akıldan çıkartmamanın önemine dikkat çekmiştir.⁵²

İbnü'l-Müneyyir, eserinde akla gelebilecek bazı sorulara da cevap vermiştir. Söz gelimi, "Müteşâbih hadîslere çeşitli şekillerde eklenen ve aslı olmayan ilaveler nasıl fark edilir.?" şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermiştir: "Hadîs ilminde mahir âlimler, hadîse ilâve edilen kısımlar hakkında hiç şüphe duymayıp hemen onu fark etmektedirler. Onlarla aynı seviyede olmayan kimseler, onların gayretlerini asla anlayamaz."⁵³ Yine İbnü'l-Müneyyir, "Hadîsleri te'vil eden kimselerin, görüşlerinin zanna dayandığı, halbuki akîdeye ait konularda zanna yer olmadığı şeklinde" dile getirilen başka bir soruyu ise şöyle cevaplamıştır: "Öncelikle ifâde etmek gerekirse, zâhiri teşbih içeren bir rivâyetin, o hali üzere anlaşılmayacağı, kelâm ilmiyle ilgilenen kimsenin kati olarak kabul ettiği bir husustur. Bu noktadan sonra kelâmcının te'vile gitmesinin en temel iki sebebi vardır. İlki, hadîsin zâhirinin murad edilmemiş olması; ikincisi ise Hz. Peygamber'in manası anlaşılmayacak bir şekilde ümmetine hitap etmekten uzak bulunmasıdır."⁵⁴ Bununla birlikte, Allah'a yed/el ve arşa oturmak vs. gibi hususların hakiki anlamıyla isnad edilememesi, kelâmcıları, dildeki çeşitli kullanımlara itibar ederek, Allah hakkında istimal edilmesi sakıncalı olmayan bazı te'villere itmiştir ki bu, zannî olmayıp, dilin katî esaslarından neşet etmiştir.⁵⁵

⁵¹ İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 2a, 2b.

⁵² İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 2b.

⁵³ İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 7a.

⁵⁴ İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:7b.

⁵⁵ İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:7b, 8a.

İbnü'l-Müneyyir'in eseri hakkında genel bilgileri verdikten sonra şimdi de müellifin müteşâbih hadislerin yorumunda önemli gördüğü ilkelerden sözedilebilir.

4. İbnü'l-Müneyyir'e Göre Müteşâbih Hadislerin Yorumu

İbnü'l-Müneyyir, müteşâbih hadislerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda önemli ipuçları verdiği *Tefsîru müşkilâti ehâdis bi şekli zâhîrihâ* adlı eserinde, bu kabil hadislerin yorumunda dikkat edilmesi gereken birtakım ilkelerden söz etmiştir. Bu ilkeleri maddeler halinde şu şekilde tasnif etmemiz mümkündür.

(1) Arap dilinde yaygın kullanımlardan birisi, muzâf kısmının hazf edilip, yerine muzafun ileyhî kâim olmasıdır.

Müteşâbih hadislerde Allah'a nispet edilen ve zâhîren zarfiyet manası taşıyan ifâdeler yorumlanırken, doğrudan Allah'ın zatı demek yerine onun emri, hükmü, mülkü ve durumu (şe'ni) gibi kelimelerin takdir edilmesi gerekmektedir.⁵⁶ Söz gelimi Hz. Peygamber (s.a.) bir hadis-i şeriflerinde “Sizden birisi namaz kıldığı zaman, ön tarafına tükürmesin. Zira Allah Teâlâ kul namaz kıldığı zaman onun ön cihetindedir.” buyurmaktadır.⁵⁷ İbnü'l-Müneyyir, hadisin yorumunda muzafın hazf edilmiş olduğuna dikkat çekmiş, bu hazfın takdir edilmesi halinde, namaz kılan kimsenin önünde Allah'ın zâtının değil, onun sevabının hazır bulunduğunu ifâde etmiştir.⁵⁸ Benzeri başka bir hadîste ise Hz. Peygamber “Kul namaz kılarak sağa sola dönmediği müddetçe, Allah ona doğru yönelmiş vaziyettedir. Ne zamanki kul, yüzünü kibleden çevirir, işte o zaman da Allah ondan yüzçevirir.” buyurmuştur.⁵⁹ Hadîste, Allah'ın zâtı zikredilmiş, fakat hazfın takdir edilmesiyle bununla Allah'ın hayrı, tevfiği, inâyeti ve sevabı kâd edilmiştir. Zira Arap dilinde bir emir, birini huzuruna alıp, ona iyilikte bulunduğu zaman bu durum “Akbe'l-emîru” cümlesiyle

⁵⁶ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:5b.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IX, 240.

⁵⁸ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:17a.

⁵⁹ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, haz. Heysem b. Nizar Temim, Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1999, *Sâlat*, 165; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXV/400 (21508).

ifâde edilmektedir. Yine bir emir, bir kimseye hayır vermeyi terk ederse bu durum “Sarafel-Emiru an fulânin” şeklinde ifâde edilmektedir.⁶⁰

(2) İbnü'l-Müneyyir, bazı rivâyetlerin anlaşılmasında “Eserin, müessirin ismiyle tesmiye edilmesi” şeklinde bir kâideden söz etmiştir.

Buna göre, “Yağmur Allah’ın rahmetidir.” ifâdesinde bunun örneği görülmektedir. Zira yağmur Allah’ın rahmetinin bir sonucu olmasına rağmen, doğrudan Allah’ın rahmeti şeklinde tesmiye edilmiştir.⁶¹ Söz gelimi Allah Resûlü’nden nakledilen şu rivâyette dehr kelimesi Allah’a izâfe edilmiştir: “*Dehre/Zamana sövmeyiniz. Muhakkak dehr/zaman Allah’tır.*”⁶² Dehr’in Allah’a isnâd edildiği bu rivâyetlerin yorumunda da izâfet terkinde yer alan muzafın hazf edildiği ifade edilmiş, bu hazfın yerine münasip bazı kelimeler takdir edilerek hadis yorumlanmıştır. Bu anlamda ifade etmek gerekirse, “Dehr Allah’tır.” cümlesi yorumlanırken, “mâlik” “sâhib” “mutasarrıf” ve “hâlık” gibi kelimeler takdir edilmiş ve Allah’ın, dehr’in mâliki, sâhibi, mutasarrıfı ve hâlıkı olduğu vurgulanmıştır.⁶³

Öte yandan Arapça’da rüzgâr anlamına gelen “er-Rih” kelimesi nefes kelimesiyle birlikte Allah Resûlü’nden nakledilen bir rivâyette, “*Rüzgâra sövmeyin, çünkü rüzgâr, Rahman’ın nefesindedir*”⁶⁴ şeklinde kullanılmıştır. İbnü'l-Müneyyir söz konusu bu hadîste yer alan nefes kelimesinin zâhiren dışarıdan teneffüs edilen bir hava manasına geldiğini ifâde etmiş ve Allah Teâlâ hakkında te’vîl edilmeksizin kullanılmasının uygun olmadığını vurgulamıştır. Buna göre İbnü'l-Müneyyir, hadîsi şöyle yorumlamıştır: “Hadîsteki nefes kelimesi, tenfis/rahatlatma manasına gelmekte ve sıkıntıların, dertlerin izale edilmesi durumunu ifâde etmektedir. Rüzgâr ise şifa ve bereket sebebidir. Ancak rüzgâr Allah’ın kudretiyle hareket etmektedir.”⁶⁵

⁶⁰ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:17a.

⁶¹ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:5b.

⁶² Buhârî, *Edeb*, 101; Müslim, *Kitâbu'l-elfâz*, 5, 6; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XV/70 (9137).

⁶³ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:13b.

⁶⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, II/272(۳·۷۰).

⁶⁵ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:13b.

(3) Allah'a izâfe edilen bazı fiil ve durumlardan murad, Allah'ın zâtı olmayıp, onun bütün işlerini yapmakla mükellef has kullarıdır.

Zira Allah'ın has kullarının yaptığı fiiller, tekrim ve teşrif açısından, mülkün hakiki sahibi Allah Teâlâ'ya nispet edilir.⁶⁶ İbnü'l-Müneyyir, Hz. Peygamber'den nakledilen "Allah Âdemi, yeryüzünden avuçladığı bir avuç toprak ile yarattı."⁶⁷ şeklindeki rivâyetin Allah Teâlâ hakkında bir uzuv anlamı çağrıştırdığı için te'vîl edilmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Ona göre, hadîste Allah'ın Hz. Âdem'e olan nimeti hatırlatılmıştır. Zira Allah Teâlâ, onu özel sıfatlarla yaratmış, ilim, konuşma, idrak etme gibi hususlarla onu özel bir donanımda yaratmıştır. Öyle ki Allah Teâlâ, hilkatini düzenlemek ve yaratılışını güzelce yapmak sûretiyle onu zâhiri nimetleriyle donanımlı yaratmıştır.⁶⁸ Öte yandan hadîsi muzafın hazf edilip, muzafun ileyhın onun yerine geçmesi kaidesine göre yorumlamanın da mümkün olduğunu ifâde eden İbnü'l-Müneyyir, hadîste haber verilen fiilleri, Allah'ın emretmesiyle meleklerinden bir grubun yerine getirdiğini, fakat her şeyin gerçek sahibi Allah Teâlâ olduğundan bu fiilerin Allah'a isnâd edildiğini ifâde etmiştir.⁶⁹

(4) Bazı müteşâbih rivâyetlere İsrâilî bilgi karışması ihtimaline de dikkat çeken İbnü'l-Müneyyir, bu tarz hadîslerin âlimler tarafından te'vîl edilmelerinin, mevzu hadîslerle meşgul olmaktan kaynaklanmadığını, aksine bu hadîslerin sahih olma ihtimaline binaen te'vîl edildiklerini vurgulamıştır.⁷⁰

İbnü'l-Müneyyir'e göre, kelâmcıların bu naslar hakkında yorum yapmaları, zanna değil, ka'ti esaslardan neşet eden te'vîllere dayanmaktadır. Yani onlar, hadîsin zâhiri olarak anlaşılmasının uygun olmamasından ve Allah Resûlü'nün (s.a.v.) ümmetine bir anlam ifâde etmeyecek bir şekilde hitap etmeyeceğinden hareketle te'vîle yeltenmişlerdir. Onların bu tutumunda asıl hedef, zâhiri üzere anlaşılması problem arzeden bir nassın akâid sınırları

⁶⁶ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:5b.

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXII/353(19582), XXXII/413(19642).

⁶⁸ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:10b,11a.

⁶⁹ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:11a.

⁷⁰ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:5b,6a.

içerisinde istenilen tutarlılık ölçülerine riâyet etmek sûretiyle te'vîl edilmesidir.⁷¹ Müellifin bu sözlerinden hareketle ifâde etmek gerekirse, bunu ihtiyat ilkesi şeklinde belirgin hale getirmek mümkündür. Buna göre, İslam âlimleri, zayıf veya mevzu hadîsleri, hemen reddetmeyip, sahih olmaları ihtimaline binaen te'vîle gitmişlerdir. Zayıf veya mevzû hadîslerin ehil olmayan kimsele- rin eline geçmesi durumunda yanlış anlaşılma veya yorumlanma ihtimalinin bulunması da, te'vilde ihtiyatlı olmanın önemini açıkça göstermektedir.

Konuyla ilgili bir örnek vermek gerekirse, hadîs kriterleri açısından zayıf bir hadîste “Allah mahlûkatı yarattığı zaman, sırt üstü uzandı/istilka buyurdu ve bir ayağını diğer ayağının üzerine koydu. Daha sonra ‘Bir kimseye böyle yapması yaraşmaz’ buyurdu.”⁷² şeklinde müteşâbih bir bilgi aktarılmıştır. İbnü'l-Müneyyir'e göre hadîstekî istilkâ kelimesi, mahlûkat için kullanılan yorgunluk manasını akla getirdiği için kabul edilemez. Dolayısıyla istilka, Allah'ın kainati yarattıktan sonra, yaratmaya gücü ve kuvveti varken, yaratma işine son vermesi şeklinde yorumlanmaktadır.⁷³ Nitekim Arap dilinde, evini inşa edip, bitiren bir kimsenin durumu haber verilirken -her ne kadar sırt üstü yatmamış olsa bile- temsil kabilinden “İstelka ala zahrihi/Sırt üstü uzandı” şeklinde bir ifade kullanılır.⁷⁴

Yine Hz. Peygamber'den nakledilen ve sıhhati hakkında şüphe bulunan bir hadîste şöyle geçmektedir: “Allah Teâlâ, Hz. Dâvûd'a ‘Huzuruma gel’ demiş, O'da, günahlarımı yüzüme vurmandan korkuyorum Allahım diye karşılık vermiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, Hz. Dâvûd'a ayaklarımdan tut demiş,

⁷¹ İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 6b.

⁷² Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XIX, 13 (hadis no:15689); Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1412, VIII/187 (13182); İbn Bezîze, bu hadîsin zayıf olduğunu, te'vîlini yapmanın abesle iştiğal olduğunu ifade etmiştir. (bk. İbn Bezîze, *Minhacü'l-avârîf*, vr:65b).

⁷³ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:11b.

⁷⁴ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:11b; Ayrıca bkz: İbn Bezîze, *Minhâcu'l-avârîf*, vr: 66a.

O'da Allah'ın ayaklarından tutmuştur.”⁷⁵ İbnü'l-Müneyyir, söz konusu rivâyetin mevkûf olduğunu belirttikten sonra, merfû olması ihtimaline binaen hadîsin te'vilini yapmaktan geri durmamıştır.⁷⁶

(5) İbnü'l- Müneyyir'in zikrettiği bir diğer kâide ise, te'vilde tenzih ilkesinin yani Allah'ın aşkınlığının muhakkak sûrette dikkate alınmasıdır.

O'na göre bir nassı te'vil etmek, onun zâhiri anlaşılması durumunda ulûhiyete zıt bir anlam kazanmasını engellemek içindir. Mesela, Arapların yüksek fiyatla malını satan kimseye “Câe min Fevk” demelerinde buna benzer bir kullanım vardır. Araplar bu ifâdeyle satıcının mekân açısından yüksek bir yerden geldiğini değil, fiyatı yüksek tuttuğunu haber vermektedirler.⁷⁷ Yine “Tenezzele'l-Emiru mae Fulanın” cümlesinde geçen “tenezzele” kelimesi mekânsal anlamda bir intikal anlamı taşımamakta, emirin, o kimseye yumuşak ve tatlı bir dille konuştuğunu vurgulamaktadır. Hatta emir, yüksek bir seririn üzerinde otursa bile, bu ifâde başka türlü anlaşılabilir.⁷⁸ Bu örnekleri sıralayan İbnü'l-Müneyyir'e göre, pek çok lafız, mahlûkat hakkında kullanılırken bile dildeki kullanımlardan istifade edilerek başka bir anlama çekilebilmekte; yani, lafzın literal anlamı bir kenara bırakılarak, mecâzi anlam tercih edilebilmektedir. Bu durumda günlük hayatta yaygın olarak kullanılan dilsel bir ifâdenin, zâhiri anlamlardan soyutlayarak mecâza haml edilmesi mümkün iken, Cenab-ı Hak'la ilgili müteşâbih rivâyetleri zahiri cihetle ele alıp, mecâzi yorum tekniklerinden istifade etmeden nassı anlamlandırmak ve yorumlamak oldukça sakıncalı ve yanlış bir durumdur. Dilde câiz olan bu mecâzi mefhum dikkate alınmazsa, Allah Teâlâ hakkında teşbih ve teccim manalarını ihtivâ eden yaklaşımlar, ifâdeler, anlayışlar ve farklı yorumlar sarf edileceği mülâhazasıyla çeşitli yakıştırmalara fırsat veren nasların tenzih ilkesine uygun bir şekilde, mecâzi ifadeleri de tazammun eden, Zât-ı Bâri'ye mütenâsib, tevilleri yapıla-

⁷⁵ Lafız farklılıklarıyla beraber hadisi görmek için bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409. VI, 342 (hadis no: 31888).

⁷⁶ Bkz. İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:12a.

⁷⁷ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:8a,8b.

⁷⁸ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:8a.

mayacaktır.⁷⁹ Konuyla ilgili olarak İbnü'l- Müneyyir, “Yaratılmışlar hakkında kullanılan bir kelime, hakiki olarak anlaşılması mümkün iken yerine göre te’vîl edildiğine göre, aklen nassın hakiki anlaşılması Allah Teâlâ’nın zatı için münâfi olan ve mütekellimin istiâre yaptığı bir nas, nasıl zâhiri üzere bırakılabilir ki”⁸⁰ şeklinde bir değerlendirmede bulunarak, te’vilde dilin imkânlarından istifade etmenin zaruri olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan onun bu sözlerini, te’vilde dile uygunluk ilkesi şeklinde nitelemek de mümkündür. Zira dilin ifâde özellikleri ve kullanımları genelde objektif bir yapı arzetye ve bu sayede hadîsleri te’vile kalkışan kimsenin zorlama yorumda bulunmasının önü alınmış olmaktadır. Aksi halde ihtimalli bir yapıya sahip olan hadîs metinleri herkesin kendi görüşlerini seslendirdiği malzeme konumuna indirgenecektir. Bu anlamda yapılan te’vilin dile uygun olması, önemli bir esas olarak dikkatimizi çekmektedir. Özellikle kelimenin pek çok anlama gelmesi, te’vilde en uygun anlamı tercih etmeyi gerekli hale getirmektedir. Mesela, hadîs kitaplarında nakledildiğine göre, bir câriye azat edilmek için Allah Resûlü’nden yardım istemiş, bunun üzerine Allah Resûlü *أَيْنَ اللَّهِ* “Allah nerededir?” diye soruyordu. Câriye semâyı işaret edince Allah Resûlü *أَعْتَقَهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ* “Onu azad edin, zira o mümin kadındır.” buyurmuştur.⁸¹ Allah Resûlü’nün cevabına câriyenin göz ucuyla semâyı işaret etmesi, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in de bunu ikrar ederek, onun mümin olduğunu ifade etmesi, hadîsin anlaşılmasında teşabüh sebebi olmaktadır. *أَيْنَ اللَّهِ* “Allah nerededir?” terkiinde geçen “Eyne” edatı, Arap dilinde bir kimsenin hangi mekanda olduğunu öğrenmek için kullanılan bir edattır. İbnü'l-Müneyyir’e göre bu kelime, bir kimsenin yüksek konumunu, mekânını ve değerini ifade etme içinde kullanılmaktadır. Nitekim Arapların sözlü kültürlerinde *أَيْنَ فُلَانٍ مِنْ فُلَانٍ* “Falan kimse nerede diğeri nerede!” şeklinde kullanımlar dikkati çekmekte ve onlar bu şekildeki bir ifadeyle bir kimsenin nerede olduğuna dair bilgi edinmeyi değil; o kimsenin konumuna ve yüce mevkiine

⁷⁹ İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:8a.

⁸⁰ İbnü'l- Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:8b.

⁸¹ Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbüri Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim*, İstanbul: *Mesâcid*, 33; Ebü Dâvûd, *Salât*, 171; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIX/465 (17946).

işaret etmeyi isterler. Kelimenin Arap dilindeki bu anlam zenginliğini dikkate alarak, hadîsin metninde geçen “Eyne” edatının, Hz. Peygamber’in o kadının gönlünde ve kalbinde Allah’ın konumunu ve kıymetini tespit etme adına bir bilgi edinmeden ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Onun bu sualine karşılık câriyenin semayı işaret etmesine gelince, bu durumu, Allah’ın yüce konumunu ve makamını izhar etmesi kabilinden değerlendirmek de mümkündür. Zira Araplar, “Fulanun fi’s-semâ” gibi terkipleri kullanmak suretiyle bir kimsenin konumuna ve kıymetine işaret etmektedirler.⁸² Buna göre “eyne” edatının değişik anlamları dikkate alınarak hadîs yorumlandığında Allah Teâlâ hakkında teşbih, tecsim, sınır/had, bir yere temekkün etme, keyfiyet gibi zat-ı ulûhiyete uygun düşmeyen bir takım yorumlardan kaçınmak mümkün olacaktır.⁸³ Nitekim buna benzer kullanımların dilimizde de yaygın olduğunu ifâde etmemiz mümkündür. Söz gelimi “Üst yanda Allah var” ifadesi, aslında Allah’a mekân izafe etmek için kullanılmayıp, bununla Allah’ın her şeye nighbân olduğu vurgulanmış olmaktadır.

Konuyla ilgili dikkat çeken başka bir örnek ise, Hz. Peygamber’den nakle-dilen “Allah Teâlâ, Âdem’i yaratmadan bin sene önce Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini okudu. Melekler bunu işitince ‘bu âyetlerin kendilerine indirileceği ümmete müjdeler olsun’ dediler.”⁸⁴ hadîsinde karâe/okumak fiili Allah’a izâfe edilmiştir. Arap dilinde “karâe” fiili, “okumak” anlamının dışında “ortaya çıkarmak” “bildirmek” gibi farklı anlamlara da gelmektedir. Bu anlamda ifâde etmek gerekirse İbnü'l-Müneyyir, hadîsi, “Allah Teâlâ, bu vakitte meleklerden dile-diklerine, Yâsîn ve Tâhâ sûresini, onların anlayabilecekleri bir ibâre halk ederek bildirdi, işittirdi ve duyurdu.” şeklinde te’vîl etmiştir.⁸⁵ Yine o, hadîste zikredilen ve zaman ifade eden fiilini ise, hâdisenin Allah’a nispeti itibarıyla

⁸² İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 13a.

⁸³ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 13a.

⁸⁴ Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Tarık b. İvadu'llah b. Muhammed, Abdü'lmuhsin b. İbrahim el-Hüseyni, Kahire: Daru'l-haremeyn, 1415, V/133(4876); Heysemî, *Mecmau'z-zevâid* VII/151(11163).

⁸⁵ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 14b.

değil de, kelâmına muhatap olan meleklerle nispetiyle anlaşılması gerektiğine vurguda bulunmuştur.⁸⁶

(6) İbnü'l-Müneyyir, kaide başlığı altında, zahiren Allah'a nispeti câiz olmayan fiilleri te'vîl ederken, "Allah bir fiil yarattı, ismini de böyle koydu." şeklinde bir ifâde kullanmanın daha tutarlı olduğunu ifâde etmiş, bu görüşün Ebû'l-Hasen el-Eş'arî tarafından da kabul edildiğini söylemiştir.

Bu anlamda İbnü'l-Müneyyir, Allah'a izâfe edilen tecellî ve nuzûl gibi fiilleri te'vîl ederken, "Allah bir fiilde bulundu, ismini tecelli ve nuzûl koydu." şeklindeki ifâdelere de yer vermiştir.⁸⁷

IV. Sonuç

Hadîs ilminin en zor konularından olan müteşâbih hadîslerin yorumu hakkında faydalı bilgiler ihtiva eden İbnü'l-Müneyyir'in *Tefsîru müşkilâti ehâdis bi şekli zâhiri hâ*, adlı eserinin tetkiki sonucunda şu hususlar dikkat çekmektedir.

1. Müteşâbih hadîslerin yorumlanması konusunda dile vâkıf olmak ve dilin bütün ifade biçimlerine aşina olmak gerekmektedir. Zira Hz. Peygamber, Arap dilini çok iyi kullanan birisi olarak, ümmetine o dilin değişik ifadelerini kullanmak sûretiyle meseleleri arzetmiştir. Ne var ki ilk zamanlarda Arap dili selikasına sahip kimseler fazla olduğundan, bu türlü nasların anlaşılması sonraki devirlere oranla daha kolay olmuştur. Ancak, sonraki dönemlerde Arap diline olan vukûfiyet azaldığı için, naslar etrafında yanlış manalar ortaya atılır olmuştur. Bu yüzden İbnü'l-Müneyyir, müteşâbih hadîsleri yorumlamak isteyen kimsede olması gereken en temel vasfın, dile vukûfiyet olduğunu vurgulamıştır.

2. Müteşâbih hadîsler genel itibariyle Allah ile kul arasında müşterek bazı manaları ihtiva ettiğinden, te'vîl olgusunda, tenzih ve tevhid vurgusu asla göz ardı edilmemelidir. Yani, hadîsin dildeki veriler yardımıyla çeşitli yönlerden

⁸⁶ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 14b.

⁸⁷ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:8b, 9a.

yorumlanması ve bu yorumların makul görülebilmesi, İslâm'ın tevhid ve tenzih düşüncesine muvafık olmasına bağlıdır. Nitekim İbnü'l-Müneyyir'in, hadîslerde yer alan kelimelere verilen manalar içerisinde Allah'ın zâtına ve sıfatlarına uygun düşen anlamın kabul edilmesinin zaruretine vurguda bulunması dikkat çekicidir. Hatta onun “Şâyet kelimeye verilen manalar arasında Allah'ın zâtına uygun bir mana ihtimali yoksa te'vilden kaçınır, tevakkuf ederiz.” şeklindeki ifâdeleri, konunun önemini ortaya koymaktadır. Bu durumda, te'vîl olgusu, müteşâbih hadîsleri yanlış anlayan ve yorumlayan fırkalara bir önlem amacıyla ortaya atılmıştır. Şâyet te'vîlin sınırları iyice tayin edilmese yeniden yanlış yorumların ortaya çıkması hızlanacaktır.

3. İbnü'l-Müneyyir, eserin mukaddimesinde, müteşâbih hadîslerin yorumlanması konusunda üç yaklaşımdan söz etmiştir: Muattıla, Müşebbihe ve Münezzihe. Muattıla, hadîslerin manasını kabul etmeyenleri, müşebbihe ise hadîsleri zâhiri üzere anlayarak teşbih ve teccime düşenleri ifâde etmektedir. Münezzihe ise, müteşâbihler karşısında tefvîz ve tevakkuf mesleğini benimseyenler ile te'vîl yanlısı olan halef âlimlerini kapsamaktadır. Yani selef ve halef dinin özünü ve ruhunu koruma konusunda maruf olan metodlarını geliştirmişler, aynı gaye etrafında toplanmışlardır. Bu noktada ifâde etmek gerekirse, İbnü'l-Müneyyir'in, selefın müteşâbih ifâdeler karşısında tefvîz ve tevakkuf mesleğini benimsemesini, kalbi sapıklıktan korumak, dili yanlış ifâdeden muhafaza etmek ve ilimde derinliğe ermemiş kimselerin te'vîle yeltenmesini engellemek gibi bazı sebeplere bağlaması, üzerinde durulması gereken bir konudur. Bununla birlikte İbnü'l-Müneyyir, sonraki devirlerde yanlış anlamların önünü alabilmek için halef metodunun önemine de vurguda bulunmuştur. Hemen şunu da hatırlatalım ki İbnü'l-Müneyyir, hadîslerin anlaşılmasında halefin metoduna göre hareket etse de selefte karşı da oldukça saygılı bir tavır sergilemiştir. Hatta o bazı hadîslerin yorumuna dair bir tevcih bulamadığında selefın metodu olan tevakkuf ve tefvîzi benimsemiştir. Buradan hareketle vurgulamak gerekirse, müteşâbih hadîsler karşısında selefın mesleğini benimsemek mümkün olmakla birlikte, hadîslerin yanlış anlaşılması gibi bir durum söz konusu olduğunda te'vîle dayanmanın daha ihtiyatlı bir metod olduğu ortaya çıkmaktadır.

4. Makalenin girişinde de ifâde edildiği gibi, müteşâbih konusuyla alakalı tefsir ve kelâm sahasında değişik eserler kaleme alınmasına rağmen, hadîs ilminde bu konu yeteri kadar derli toplu ele alınmamıştır. Bununla birlikte girişte isimleri zikredilen, İbn Fûrek, Kasrî, İbn Bezize, İbnü'l-Müneyyir ve Kastallani gibi âlimlerin müteşâbih hadîslerin yorumuna dair kaleme aldıkları bazı eserler tespit edilmiştir. İbn Fûrek'in eseri hariç diğer eserler yazma olarak, bu alanla alakalı ileride yapılacak çalışmaları beklemektedir. Zikredilen bu eserler içerisinde İbnü'l-Müneyyir, konuyu daha derli toplu sunmuştur. Burada İbnü'l-Müneyyir'in bu değerli eseri anahatlarıyla tanıtılmaya ve tahlil edilmeye çalışılmıştır. Eserin tahkik edilip ilim dünyasına kazandırılması da bu sahadaki çalışmalara önemli bir katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Aynî**, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b.Mûsâ el-Hanefî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru ihyâi' -türâsi'l-arabî.
- Aydınlı**, Abdullah, *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, İFAV, 3. Basım, İstanbul, 2009.
- Aliyyü'l-kârî**, Nureddin b. Ali b. Muhammed, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ şerhi mişkâti'l-misbâh*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 2010/1432.
- Bağdatlı**, İsmâil Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, MEB, İstanbul 1972.
- Dâvûdî**, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed (945/1538), *Tabakâtü'l-Müfessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Vehbe, 1972.
- Ebü Dâvûd**, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, haz. Heysem b. Nizar Temim, Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1999.
- Eroğlu**, Ayşegül, *İbnü'l-Müneyyir'in (ö.683/1284) Hadîs İlmindeki Yeri*, S.Ü.S.B.E, Konya 2009, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Heysemî**, Nureddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1412.
- İbn Bezîze**, *Minhâcu'l-avârîf ilâ rûhi'l-meârif fi şerh-i müşkili'l-hadis*, Yazma, Dâru'l-kütübi'l-Mısıryye, Hadîs Bölümü, nr:2557. vr:1-255.
-*İzâhus'-sebil ilâ menâhi't-te'vil ve telhîsu müşkil İbn Fûrek*, Yazma, Dâru'l-kütübi'l-Mısıryye, Hadîs Bölümü, nr:271. vr:1-49.
- İbn Ferhûn**, Abdullah b. Muhammed (799/1397), *ed-Dibâcü'l-Müzehheb fi Ma'rifeti A'yâni Ulemâi'l-Mezheb*, thk. Muhamed Ahmedî Ebu'n-Nûr, Dâru't-Türâs yay, Kâhire, ts.
- İbn Fûrek**, Ebû Bekir Muhammed el-Hasen el-İsbahânî, *Kitâbu müşkili'l-hadis ev Te'vilü'l-ahbâri'l-müteşâbihe*, thk. Daniel Gimaret, Dımaşk, 2003.

- İbn Hacer**, Ahmed b. Ali el-Askalanî (852/1449), *Tefsîru'l-Müntebih bi Tahrîri'l Müştebih*, thk. Ali Muhammed, Beyrut; Mektebetü'l-İlmiyye, 1967.
..... *Fethü'l-bârî bi-şerhi sahihi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Baz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddîn el-Hatîb, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- İbn Hanbel**, Ahmed, eş-Şeybânî Ebû Abdî'llah, *el-Müsned*, nşr: Şuayb Arnavût ve Diğerleri, Müessesetü'r-risâle, 1999/1420.
- **İbn Huzeyme**, Muhammed b. İshak b. Huzeyme Ebû Bekir es-Sülemî en-Nisâbüri, *Sahihu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye 1970/1390.
- İbnü'l-Müneyyir**, Ahmed b. Muhammed b. Mansûr (ö.683/1284), *el-Mütevârî alâ Ebvâbi'l-Buhârî*, thk. Ali Hasen Ali Abdülhamid, Mektebetü'l-İslâmî, 1990; thk. Salahaddin Makbûl Ahmed, *el-Mütevârî alâ Terâcimi Ebvâbi'l-Buhârî*, Mektebetü'l-Muallâ, Kuveyt, 1987.
..... *Tefsîru Müşkilâti Ehâdis bi şekli zâhirihâ*, Süleymaniye ktp., Süleymaniye bl., nr.1055/3; Dâru'l-Kütübî'l-Kavmiyye, nr.27873.
..... *et-Teysîrü'l-acib fî tefsîri'l-garib*, thk. Süleyman Mollaibrahimoğlu, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karabulut** Ali Rıza, *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi*, ys., ts.
- Kasrî**, Ebû Muhammed Abdü'l-celil b. Mûsâ, *Tenbihü'l-efhâm fî şerhi müşkili Hadîsihi Aleyhi's-salâtü ve's-selâm*, Süleymaniye ktp., Mahmut Paşa nr:107. vr:1-51.
- Kehhâle**, Ömer Rızâ (1987), *Mu'cemu'l-müellifin Terâcimu Musannifi el-kütüb el-Arabiyye*, Beyrut; Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1957.
- Kırbaçoğlu**, M.Hayri, "Müteşâbihât Hakkındaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi" (1. Kur'ân Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler), s. 363-374, Ankara 1994.
- Maşalı**, Mehmet Emin, *Tefsirde Ehl-i Sünnet Savunması: İbnü'l-Müneyyir Örneği*, Marife, yıl 5, S.3, Konya, 2005.
- Mahlûf**, *Şeceratü'n-Nûri'z-Zekiyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Merâğî**, Abdullah Mustafa (d.1881-v.1945), *el-Fethu'l-Mübîn Fî Tabakâti'l-Usûliyyîn*, Mısır, ts.
- Mollaibrâimoğlu**, Süleyman, *İbnü'l-Müneyyir ve et-Teysîru'l-Acib fî Tefsîri'l-Ğarib*, (Basılmamış Doktora Tezi) MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990.
.....*İbnü'l-Müneyyir*, Dia, İstanbul, 2000, XXI/157.
- Müslim**, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbüri Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye.
- Özer**, Salih, *Endülüslü İbn Battâl ve Buhârî Şerhi*, Araştırma yay., 1. bs., Ankara, 2007.
- Öz**, Selahattin, *Kâdı Abdülcebâr ve Kâdı Beydâvî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımının Mukayesesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) M.Ü.S.B.F., İstanbul, 2011.

- Polat**, Fethi Ahmed, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler, Mutezili Zemaşeri'ye, Eş'ari İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, İz Yay., İstanbul, 2009.
- Safedî**, Salahaddin Halil b. Aybek (764/1362), *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Dâru'n-Neşr, 1983.
- Sandıkçı**, Kemal, *Sahih-i Buhâri Üzerine Yapılan Çalışmalar*, DİB, Ankara, 1991.
- Sem'ânî**, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (562/1166), *el-Ensâb, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye*, Beyrut, 1988.
- Suyûtî**, Celâleddin Abdurrahman (ö.911/1505), *Husnü'l-Muhâdara fi Târihi Mısr ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1967.
-, *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Lügaviyyîn ve'n-Nühât*, I-II, thk., Mu-hammed Ebu'l-Fadl -İbrâhîm, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, ts.
- Şimşek**, M.Sait, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Kitap Dünyası Yay., Konya, 2012.
- Taberânî**, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, Musul: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 1404/1983.
- Tahâvî**, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Tekineş**, Ayhan, *Hadîsleri Anlama Problemi*, Işık yay. İstanbul 2002.
- Zehebî**, *el-İber*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Yabancı Etkiler: Avrupa Kanunlarının Benimsenmesi

N. J. COULSON**/ Çev. Ömer MENEKŞE***

19. yüzyıldan itibaren İslam ve Batı medeniyeti arasındaki yakın temas giderek büyümüş ve (buna paralel olarak) hukuki gelişme de, hemen hemen sadece İslam'ın konu olduğu yeni etkilerin şekillendirdiği şartlara bağımlı hâle gelmiştir.

Orta Çağ boyunca Müslüman devletlerin ve toplumların yapısı temelde statik kalmış ve şer'î hukuk (fıkıh), gelişen zamanın ortaya çıkardığı içsel gereksinimleri kendi kendine başarıyla karşılayabileceğini kanıtlamıştır. Ancak şimdi dışarıdan kaynaklanan baskılar, İslam'ı tamamen farklı bir durumla karşı karşıya getirmiştir.

* Orijinal başlığı "Foreign Influences: The Reception of European Laws" olan bu makale; N. J. COULSON'un, *A History of Islamic Law*, 1990, Edinburg, isimli eserinin, "Islamic Law in Modern Times" adlı 149-162. sayfaları arasındaki 3. kısım XI. bölümün çevirisi ile Muhammed Ahmed Sirâc'ın Coulson'un eserinin *Fi Târîhi't-Teşri'il-İslâmî* (Beyrut 1992) adlı dipnot ilaveli Arapça tercümesinin ilgili bölümünün çevirisinden alıntılardan oluşmaktadır. Çeviride tarafımızca yapılan ilaveler *Çeviri* (Çev.) adıyla, Arapça tercüme notları da *Mütercim* olarak kaydedilmiştir.

** COULSON, Noel James (1928-1986), İslam hukuku alanındaki araştırmalarıyla tanınan İngiliz şarkiyatçısı. Hayatı ve eserleri hk. geniş bilgi için bk. Kamil Uslu, Noel J. Coulson'un İslam Hukuku Hakkındaki İddiaları, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1997 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi); Cengiz Kallek, "Coulson, Noel James", DİA., VIII, 71-72; Ferhat Koca, "İslam Hukukçusu ve Hukuk Tarihçisi Noel Coulson: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. IV (Konya 2005), s. 75-85.

*** Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Bilgi Yönetimi ve İletişim Daire Başkanı.

Siyasî, sosyal ve ekonomik olarak Batı medeniyeti, İslam geleneğine ve bu geleneği ifade eden İslam hukukuna temelde karşı olan yabancı kavram ve kurumlara dayalıdır. Şeriat'ın temel değişmezliği ve taklid¹ teorisinin egemenliği nedeniyle, şimdilerde kendini batılı standart ve değerlere göre düzenlemek isteyen İslam toplumunda geleneksel hukuk ile toplumun ihtiyaçları arasında uzlaşmaz görünen bir çatışma ortaya çıkmıştır.²

¹ Taklid; bir âlimin görüşünü delilsiz kabul etme veya uygulamayı ifade eder. Bu terim; modern İslam düşüncesine ait pek çok metinde yenileşmenin karşıtı, İslam dünyasının gerilemesi ve kültürel durgunluğun sorumlusu, İslam dünyasındaki cehalet, tefrika ve Batı karşısında mağlubiyetin sebebi olarak gösterilmiş, gelenek, durgunluk ve mezhep taassubunun karşılığı olarak kullanılmıştır. (Bk. Eyyüp Said Kaya, "Taklid", *DİA.*, XXXIX, 464; Taha Jabir Alwani, "Taqlid and the Stagnation of the Muslim Mind", *American Journal of Islamic Social Sciences*, VIII, Herndon, 1991, s.513-524. (Çev.)

² Usulcüler taklidi şöyle tanımlamışlardır: "*Bir kimsenin delilini bilmeden bir başkasının sözünü alması, ona göre amel etmesidir.*" Bk. Abdurrahman b. Cadullah Bennani, (ö.1198/1784), *Hâşiyetü'l-allame el-Bennani ala Şerhi Cem'i'l-cevami*, Kahire ts. ,II, 392.

Yazarın belirttiği bu tanım, her ne kadar bir mezhebi benimsemenin ve belirli bir mezhebin hükümlerine bağlanmanın zorunlu olduğunu düşünen bazı usulcülere göre doğru olsa da taklidin tanımı olarak görülmemektedir. Celal Şemseddin Muhammed bin Ahmed el-Mahalli, *Cemu'l Cevami* şerhinde* bu görüşü şöyle ifade etmiştir:

"*Doğru olan şudur ki içtihat derecesine ulaşmayan ammi*" ve içtihat mertebesine ulaşmayan diğer kişilere, -haddi zatında mercuh olsa da- başkasına nispetle daha isabetli veya denk olduğuna inandığı belirli bir müçtehidin mezhebine bağlanması gerekir. [Bennanî, a.g.e., II,400]."

el-İrakî Zerkeşî, İzzüddin, Nevevî, Karafî, Şaranî ve Şevkanî gibi birçok âlim, bu görüşe karşıdır. Hacvi*** bu görüşlerin bazılarını nakletmiş, bunları desteklemiş ve bir mezhebi benimsemenin gerekliliği sözünden ortaya çıkan mefsetleri açıklamıştır. Bu hususta şu kitabına bakmak gerek: *el-Fikrû's-sami fi tarihi'l-fikhi'l-İslâmî*, IV, 417. (bk. Mütercim)

* Ebu Abdullah Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ensari Mahalli, (ö.864/1459)'nin Sübki'nin *Cem'ü'l-cevami* adlı eserinin şerhi olan *el-Bedrü't-tali' fi halli Cem'i'l-cevami*' adlı eseri. (Çev.)

Buna göre Müslümanların kendini modern şartlara adapte etme ihtiyacı hissettiği alanlarda, en azından başlangıçta Şeriat'tan vazgeçip Batı'dan mülhem yasaları benimsemekten başka bir alternatif görünmüyordu.³

Modern İslam hukuk uygulamalarının tabiatına yönelik herhangi bir anlayış, öncelikle Avrupa kökenli kanunların çeşitli Müslüman ülkelerde ne ölçüde ve hangi tarzda kabul edildiğinin takdir edilmesini gerektirmektedir.

Batı ve İslam devletleri arasındaki ilişkilerde, doğal olarak özellikle kamu hukuku (anayasa ve ceza hukuku) ve de hukuki ve ticari işlem alanları öne çıkmıştır.

Modern şartlar göz önünde bulundurulduğunda, geleneksel İslam sisteminin yetersizlikleri tam olarak bu noktada belirgin hâle gelmektedir. Geleneksel hukukun, ekonomik kalkınma ve modern ticaret sistemlerine uyarlanmasındaki yetersizliğini ortaya koymak için- medeni borçlar hukuku bir önceki kısımda genel hatlarıyla yeterince tartışılmıştır.⁴

** Başka alanlarda bilgi sahibi olsa bile fıkıh sahasında âlimlerin görüşüne ihtiyaç duyan, mukallid. (Çev.)

*** Muhammed b. el-Hasen b. El-Arabi es-Seâlibi el-Hacvî el- Mâlikî (1874-1956), Faslı devlet adamı ve İslam hukukçusu (Çev.)

³ Bu durum sömürgeci devletleri ve kendi bakış açılarını kılıç zoruyla Müslüman halklara dayatan ajanların sebebi ile fiilen ortaya çıktı. Müslüman fıkıh âlimleri, şer'î kaideler ve ilkeler çerçevesinde yeni şartlarla uyum sağlamaya çalıştılar. Bu durum, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin ortaya çıkmasında belirmiştir. Ancak bu çözümler, Batılı güçlerin hoşuna gitmemiş ve kendi kanunlarını farklı hileli yöntemlerle uygulamışlardır. İşte yazarı, bazen doğrudan bunu kabul etmeye zorlayan şey budur. (Mütercim)

⁴ Nitekim Coulson benzer cümleleri bir makalesinde şöyle belirtir: (Çev.)

“Şeriat hukukunun özel borç ilişkileri nispeten Ortaçağ Arap toplumunun basit ticari aktiviteleri üzerine kurulmuştur. Sermaye yatırımı ile ilgili her türlü faiz biçimini tamamiyle yasaklayan bu sistem, modern ticarî ve ekonomik gelişmeler sisteminin gereksinimini karşılamaktan oldukça uzaktır. Aynı şekilde modern devlette destek bulmayan bir konu da Şeriat'ın ceza hukukudur.” (Bk. N. J. Coulson, “İslam Hukuku”, trc. Sururi Aktaş, *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, sy, I, 1997, s.287.)

Cezai yargının bu geleneksel formu da modernist görüşe göre aynı derecede savunulamazdır. Bu durum sadece hırsızlık için el kesme ve zina için taşlayarak öldürme (recm) gibi olası cezaların insan haklarına aykırı olmasından veya her ne kadar bir kabile toplumu için kabul edilebilir olsa da, idam cezası kavramının,⁵ artık modern temellere göre örgütlenmiş bir devlete uygun olmamasından⁶ değil, fakat daha da öncelikli, modern hükümetin düşüncesinin Şeriat'ın "caydırıcılık" ya da "ta'zir" doktrinleri altında siyasi yöneticiye verdiği mutlak geniş keyfi yetkilere müsamaha göstermemesinden kaynaklanmaktadır.⁷

⁵ Bunu bu şekilde kabul eden kimdir? İngilizler İslamî cezalara bu bakış açısı ile bakarlarken, kendi kanunlarının korkunç cezaları kabul etmesi, nazar-ı dikkat çeken bir paradokstur. Örneğin İngiltere'de yakarak öldürme cezasının uygulama yöntemi ancak M. 1790 yılında kaldırılmıştır. Yine Ortaçağların sonlarında İngiliz hukukunda idam cezasını gerektiren suç sayısı 200'ü bulmuştur. Hatta belirli suçları işlediklerinde çocuklara bile idam cezası vermekten çekinmemişlerdir. İslam, saldırganlara darbe vurmuş olsa da şer'î cezalara insanlık için bir rahmet gözüyle bakar. Yalancıların ve iftiracıların iddialarına rağmen -son olarak- Pakistan'da tekrar hadlerle amel edilmesi, Müslümanların akidelerine olan bağlılıkları ve şer'î hükümlerin tatbik edilmesinin önemini fark etmeleri olarak yorumlanmıştır. (Mütercim)

⁶ Kısas hükmünün şer'î hukukta şu iki hakkı ortaya çıkardığını gördük: Bunlardan biri, mağdurun ve en yakın hak sahiplerinin hakkı, diğeri Allah'ın veya Müslüman toplumun hakkıdır. (Mütercim) (Dolayısıyla kısas gerektiren suçlar; kamu ve şahıs haklarının birlikte ihlal edildiği, ancak şahsi hak ihlalinin ön planda tutulduğu suçlardır. (Çev.) Eğer en yakın hak sahipleri katili affederse, yetkili merci, diğer kişilerin bu suçu işlemesini engelleyecek şekilde katili ta'zir cezası ile cezalandırabilir. Bu, böylelikle yazarın birçok yerde belirttiği gibi medeni bir saldırı değildir. (Mütercim)

⁷ Bu hususta "Veda Hutbesi'nin" vurguladığı Müslümanın Müslümana ırzı, malı ve canını haram kılan şer'î asla bakmak gerekir. Bu gerçek, şer'î nasslarda belirlenmiştir. Şeriatdaki her ceza ve suça ilişkin bir nass vardır. Bunun bir gereği olarak hâkim, bu hususta hiç bir ayrıcalığa sahip değildir. Bununla birlikte -hâkim yetkisinin sıhhatine veya müçtehitlerle istişaresine binaen içtihadı doğrultusunda- farklı durumlarda belirtilen suçları, biraz esnek ve her şartta şer'î maksatları gerçekleştirecek şekilde belirtilen cezaları verme hakkına sahiptir. (Mütercim)

Avrupa hukuku (ceza ve ticaret hukuku) 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda kapitülasyonlar sistemi ile bir tutunma zemini buldu. Nitekim Batılı güçler bu yolla, Ortadoğu'da yaşayan vatandaşlarının kendi yasalarına tabi olmasını sağladı. Bu durum özellikle batılı ve Müslüman tüccarlar arasındaki ticari ilişkiler alanında ortaya çıkan “karma davalarda” batı kanunlarıyla artan bir tanışıklığa neden oldu. Dolayısıyla doğal olarak etkililik ve ilerleme arzusunun geleneksel hukukun yerini alması gerekli görüldüğünde, Ortadoğu yetkilileri, kapitülasyon sistemi altında bu hukuka döndüler.

Avrupa hukukunun bir bölgesel sistem olarak resepsiyonu,⁸ aynı zamanda yabancı güçlerin kapitülasyonların feshedilmesini kabul edebileceği anlamına geliyordu ki bu durum, ulusal egemenlik üzerinde belirginleşen vurgusuyla giderek çekilmez bir hâl almıştı.⁹

⁸ “Bir toplumun hukuki mevzuatının bir başka toplum tarafından kendi hukuku olmak üzere alınması, yabancı bir ülke kanunlarının toptan benimsenmesi” (Gül-nihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi*, TTK Yayınları, Ankara 2010, s. 6.) (Çev.)

⁹ Yazar, Batılı kanunlardan beslenme şartlarını, İslamî kanunların terk edilmesi ve yerini Batılı kanunların almasını tercih etme hususunda İslami hükümetler ve milletlerin önünde bir tür özgürlük varmış gibi göstermeye çalışmıştır. Ancak yazarın belirttiği kapitülasyon sisteminin varlığı bile tek başına Müslümanların asıl kanunlarını korumanın dışında kesinlikle başka bir seçenekleri olmadığını göstermektedir. Tarihî vakia şudur ki, İslam ülkelerinde kapitülasyonun ortaya çıkması, ancak Osmanlı Devleti’nin zayıflama durumuna düşmesi ve Avrupa ülkelerinin onun için hasta adam tabirini kullanmaya başlamasından sonra olmuştur. Dolayısıyla yazarın, yabancı kanunları dayatıp sonra bunları İslam ülkelerinde tatbik eden Batılı güçleri suçlarından temizlemek için burada esas aldığı şeyleri kabul etmek kolay değildir. Şöyle ki, İslam dünyası medeniyet olarak değil askerî olarak hezimete uğramıştır. Reşit Rıza’nın *Şeyh İmam Muhammed Abduh’un Tarihi* adlı kitabında (Muhammed Reşid Rıza, *Tarihü’l-Üstazi’l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Kahire 1935. (Çev.) ifade ettiği üzere Hidiv İsmail, Rifaa Rafi et-Tahtâvî (ö. 1290/1873) ile yaptığı konuşmasında, Avrupa’nın kendisini Batılı kanunları almaya zorladığını söylemiştir [620/1]. (Mütercim) Bu nedenle kendisinden, ibaresi kolay anlaşılır, sınıflandırması güzel yapılmış, hâkimlerin ve mahkemelere başvuran kişilerin rahat anlayacağı, şer’î ahkâma dayanan bir kitap yazmasını istemiştir. Ancak Tahtâvî, Ezher şeyhlerinin kendisini bu eserden dolayı eleştirmesinden çekin-

Bu düşüncelerin bir sonucu olarak; Osmanlı İmparatorluğu'nda Avrupa hukukunun yaygın şekilde benimsenmesi, 1839-1876 arasındaki dönemde Tanzimat reformları ile gerçekleşmiştir. 1850'de yayımlanan Ticaret Kanunu, kısmen Fransız Ticaret Kanunu'nun doğrudan çevirisiydi ve faiz ödemesi hükümlerini de içeriyordu.

Fransız Ceza Kanunu'nun çevirisi olan 1858 tarihli Ceza Kanunu¹⁰ kapsamında geleneksel had ya da tanımlı şer'i hukuk cezaları, din değiştirmeye (irtidat) karşılık hükmedilen ölüm cezası dışında tümüyle yürürlükten kaldırıldı. Bunu, her ikisi de yine temelde Fransız kanunları olan 1861 tarihli Usûl-i Muhakeme-i Ticaret Nizamnâmesi ve 1863 tarihli Ticaret-i Bahriyye Kanunnâmesi izledi.¹¹

miş ve Hidiv İsmail'in teklifini reddetmiştir. Zira Ezher uleması, fıkıh kitabı telifinde metin ve hâşiye metodunu benimsemiş, bu metottan ayrılıp kanun tarzında bir eserin telifini doğru bulmamışlardır. Rifaa et-Tahtâvî, Hidiv İsmail'in bu teklifini reddedince Hidiv İsmail, kendisinden Fransa kanunlarını olduğu gibi Arapça'ya tercüme etmesini istemiş, o da bu isteği kabul ederek Fransız Medeni Kanunu'nu, başkanlığını yapmış olduğu bir heyetle birlikte tercüme etmiştir. Her iki dile vukufiyetin yanı sıra teknik terimlere de ciddi bir hâkimiyet gerektiren bu çalışma, iki cilt hâlinde 1866 tarihinde basılmıştır. (Geniş bilgi için bk. Muhammed Hamidullah Ağırakça, *19. Yüzyıl Mısır'ında Kanunlaştırma Hareketleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011. Yayımlanmamış Doktora Tezi, s.121- 127.) (Çev.) Ayrıca Batılıların hukuki, özellikle de ticari mevzuatın kendilerinden alınması yönündeki baskıları için bk. Ayhan Ceylan, "Osmanlı Döneminde Mısır'da Hukuki Modernleşme (XIX. Yüzyıl)", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Sayı 5, 2008 (Bahar), s. 65-86. (Çev.)

¹⁰ 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu esas alınarak hazırlanan ve 1926 tarihli Ceza Kanunu kabul edilinceye kadar yürürlükte kalan Ceza Kanunnâme-i Hümâyunu ismi de verilen kanun. (Çev.)

¹¹ Yazarın bu kanunlarla ilgili olarak belirlediği hususları doğrulayan hiç bir kanıt yoktur. Sanırsız bu kanunların çıktığı sıradaki tarihi vakiyaya en uygun olanı, bu kanunların, Batılı kanunlardan belirli bazı mefhumları içermesi olup, doğrudan Fransız hukukundan tercüme edilmiş olmamasıdır. Bununla birlikte mesele, kapsamlı bir araştırmaya muhtaçtır. Bu yorumun izin verdiği çerçevede aşağıdaki değerlendirmelere bakmak gerekir: Osmanlı Halifeleri, şer'i hükümlerin tatbiki alanında samimiyet ve hamasetle ifade edilebilecek şekilde büyük çaba sarfetmişler-

dir. Bu hususta selefleri Emeviler veya Abbasiler kadar rol oynamışlardır. Nitekim İstanbul müftüsüne devletin vilayetlerindeki hâkimleri tayin etme ve şer'î hükümlere göre değerlendirmesi için devletin bulunduğu her icraatı takip etme yetkisi vermeleri, onların bu hamasetini göstermektedir. Öyle ki Şeyhülislam Ebüssuûd'un (H. 952-982 / M.1545-1574) yılları arasında bu makamında 30 yıl kalarak yaptığı faaliyetlerinin takip edilmesi de bunu göstermektedir. Zira o, yargı çalışmasına esas oluşturabilmesi için hâkimlere 32 bendi bulan, Hanefi mezhebini içeren görüşlerden biri ile amel edilmesini ve makul bir mazeret bulunmaması durumunda zaman aşımı 15 yıl ile takdir edilen davaları dinlemeyi zorunlu kılan talimatlar çıkarmıştır. Ayrıca Ebüssuûd, devletin idari kanununu tamamen İslamî tarzda şekillendirmeyi başarmış ve kendisine dinin hükümlerine uygun bir şekilde düzenlemek üzere de Avrupa'nın fethedilen bölgelerindeki yaygın arazi kanunlarını incelemesi görevi verilmiştir.

Osmanlılar, -şer'î hükümleri tatbik etme hamasetinin yanı sıra- hukuki faaliyet alanında çok az kanun çıkarma özelliğine sahiptirler. Bu kanun çıkarma faaliyeti, Sultan İkinci Mehmed [H. 855-886 / M. 1520-1560] döneminde başlamıştır. I. Sultan Süleyman [H. 926-968 / M. 1451-1487] döneminde kanunlaştırma birçok yöne ulaşarak gayrimüslimlerin durumu, polis, cezalar, arazi ve savaş dâhil birçok alanı kapsamıştır. Bu kanunlaştırma sonucunda kanunların tatbik edilmesindeki birlik ve koordinasyon durumu, Hilafetin beldelerinin tamamını kapsamıştır. Nitekim "Eskiler, 16. asırda kanunun tatbik edilmesi durumunun, o zaman her yönden Avrupa ülkelerine nazaran Hilafet beldelerinden daha iyi olduğunu" belirtmişlerdir [J. Schacht, *An Introduction To Islamic Law*, s. 92].

Daha sonra Hilafet Devleti'nin gerilemesi, hukukun uygulanmasına yansımış ve devlet, kapitülasyon sistemini kabul etmeye zorlanmıştır. Miladi 19. asrın ilk yarısının sonlarında reform çağrısı yapan akım güçlenmiş ve böylece H. 1267 - M. 1850 yılında yazarın belirttiği Ticaret Kanunu çıkmıştır.

Mecelle'nin mukaddimesinde bu kanunun, o asırlardaki ticari muamelelerin pek fazla genişlemesi sonucu çıktığı geçmektedir. Havale dedikleri kambiyo senedi (süftece), iflas hükümleri vb. birçok muamele, temel kanundan istisna edilmiş ve bu istisnai meseleleri içine alan bir de Ticaret Kanunnamesi denilen özel bir kanun tanzim edilmiş ve bu sadece ticari anlaşmazlıklarda geçerli olmuştur... (Mütercim) Ticaret Kanunu Osmanlı Ticaret Mahkemeleri'nde uygulanan temel kanun olmakla birlikte özellikle rehin, kefalet ve vekalet gibi konularda Medenî Kanun hükümlerine duyulan ihtiyaç nedeniyle sıkıntılar yaşanmıştır.

[*"Fakat bu asırlarda mu'âmelât-ı ticariye pek ziyâde tevessü' eylemiş olduğundan, poliçe ve iflâs gibi pek çok hususlarda kânûn-ı aslîden istisna olunmuş ve bu mesâ'il-i istisnâ'iyeyi hâvî başkaca bir de "Ticâret Kanunnâmesi" tanzîm kılınmıştır ki,*

Bu kanunları uygulamak için yeni bir seküler sistem ya da Nizamiye mahkemeleri kuruldu. Tüm adli yargının (ahval-i şahsiyye davaları hariç) artık bu mahkemelerin yetkisine girmesi nedeniyle temel borçlar hukuku olarak da bilinen Mecelle de 1869 ile 1876 tarihleri arasında derlendi.¹²

husûsât-ı ticâriyede ma'mûlün-bih olup cihât-ı sâ'irede yine kânûn-ı medeniye mürâce'at kılınır. Meselâ, bir mahkeme-i ticarette, ticaret kanunu hükmünce rü'yet olunan bir da'vânın, rehin ve kefâlet ve vekâlet gibi bazı hususât-ı müteferriasında, kanun-i asliye müracaat olunur.” Bk. Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, Hikmet Yayınları, İstanbul 1985, s. 7.] (Ayrıca bk. Mehmet Akif Aydın, “Mecellenin Hazırlanışı”, *İslam ve Osmanlı Araştırmaları*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s.63-67; M. Macit Kenanoğlu, *Ticaret Kanunnamesi ve Mecelle Işığında Osmanlı Ticaret Hukuku*, Lotus Yayınevi, İstanbul 2005, s. 121-123. (Çev.)

Bundan da şu iki husus ortaya çıkmaktadır:

Birincisi: Bu kanun, özü ve içeriği bakımından İslami olup, Ticaret Mahkemelerinin çalışmasını kolaylaştırmak için ticaret alanında çokça meydana gelen bazı meseleleri içermektedir. Bu kanunun içermediği diğer ticari meseleler ise bunlar hakkında kaynak olan fıkıh kitaplarında ve devletin kanunlarında derlenmiştir.

İkincisi: Bu kanun, şekli bakımından da İslami olup, İslam ülkeleri, -özellikle Osmanlı Hilafeti, kanun çıkarmak ve yargısal olarak yürürlükte olan hükümleri birleştirmek için ön girişimlerde bulunmuşlardır.

Osmanlı Hilafeti, 19. asır boyunca genel olarak şer'î hükümleri tatbik etmeye devam etmiştir. Mecelle'nin mukaddimesinde belirtildiği gibi şer'î şerife uyan hâkimler başkanlığında yargı çalışmasını belirleyecek Temyiz-i Hukuk Meclisleri yapılmıştır.

Bu dönemde Mecelle'nin deyimi ile “nizamî” adı verilen mahkemeler (Secular Courts) kurulmasına rağmen, genel olarak fikhî hükümlerin sınırı dışına çıkılmamıştır. Şu kadar var ki mülki kanun ve nizamların esas kaynağı, fıkıh ilmiydi. Sistem gereği ele alınan birçok ferî anlaşmazlıklar ve mahkemede bakılan meseleler, fikhî meselelere göre çözülür ve karara bağlanırdı. Fikhî hükümlere bağlı kalınan bu çerçevede, tertip, seçme ve ifade netliğinde yüksek bir seviye tarzında olması bakımından, fikhî ve hukuki bir çalışma sayılan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye ortaya çıkmıştır... (Mütercim)

¹² Yazar, Mecelle'yi doğuran sebepleri sıralar ve ilk olarak da klasik Osmanlı mahkemesinin yanısıra kurulan Ticaret Mahkemeleri'ni zikreder ve Nizamiye mahkemelerinin Medeni Kanun'a duydukları ihtiyacı belirtir. (Çev.)

Mecelle'nin Avrupa kaynaklarına bir şey borçlu olmamasına ve tümüyle Hanefi hukukundan türetilmesine rağmen, seküler mahkemelerin buyurucu el kitaplarındaki geleneksel ifade formundan, söz konusu bu yasayı düzgün şekilde ortaya çıkarması beklenemezdi.

Elbette Mecelle'nin kanunlaştırılmasının bir amacı da, zengin hukuk literatürü içerisinde aynı konudaki görüş ve hükümlerin çok geniş bir yelpazede farklılık göstermesi sebebiyle, yasanın eşit olarak uygulanmasını (hukuki birlik ve istikrarı, yeknesaklığı) sağlamaktı.¹³

1875'den itibaren Mısır, Fransız hukukunu benimseme konusunda Osmanlı yetkililerinden de öne geçerek; Ceza, Ticaret ve Deniz Ticaret Kanunlarını adapte edip bunları uygulamak için seküler mahkemeler (nizamî) sistemi kurmaya ilave olarak¹⁴ temelde Fransız yasasını model alan ve şer'î hukuktan yalnızca bir kaç hüküm içeren Medeni Kanunu da yasallaştırdı.¹⁵

¹³ Mecelle'nin deyişiyle, "Alel-husus mezheb-i Hanefi üzere tabâkat-ı mütefâvitede pek çok müçtehidler gelip ihtilafat-ı kesîre vuku bulmuş ve fikh-ı Hanefî, fikh-ı Şafî gibi tenkîh edilemeyüp pek müteşâ'ib ve müteşeddît olmuştur. İşte bunca akvâl-i mütehalife içinde kavî-i sahihî temyiz ile havâdisin ana tatbikinde azîm usret vardır." (Bk. *Mecelle Mazbatası, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, İstanbul 1305, s.8.) (Çev.)

¹⁴ Mısır, bunu kendi isteği ile benimsememiştir. Bilakis benimsemeye sevk edilmiştir. Nitekim yabancı güçlerin, Hidiv İsmail'in "Mısır'ı Avrupa'nın bir parçası hâline getiren" politikasının sürüklediği siyasî ve mali kötü durumu istismar ederek, onun Ocak 1876 yılında Mısır'da karma mahkemeler (Mehakimü'l-Muhtelite) sistemini uygulamasında ortaya çıkan tarihî hakikatlere bakıldığında da, bu durumu görmek mümkündür. Yine bu durum, H. 1301/M. 1883 yılında, yani İngiltere'nin Mısır'ı doğrudan işgal etmesinin ardından çıkan "el-Mecmua el-Ehliyye" adı verilen Mısır Medeni Kanunu'nun hakikatine bakılması ile de görülür. Bu kanun, yabancı imtiyazlar sisteminin dayattığı ve içerisinde birçok hükmünün geçtiği karma grup biçimindeydi. Medeni Mahkemelerin kuruluş tarihi, "el-Mecmua el-Ehliyye'nin" çıktığı yıla dayanırken, bunların kurulması 6 sene gecikmiştir. İşte Mısır'ın bu hususta Hilafet Devleti'nden daha ileri gitmesine neden olan tarihi koşul da budur. (Mütercim) Mısır Yerel Medeni Kanunu; "el-Medenî el-Ehli" olarak da isimlendirilmektedir. Kanun, Fransızca olarak hazırlanmış, daha sonra Arapça'ya tercüme edilmiştir. (Mısır yargı tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul

Osmanlı döneminde atılan bu ilk adımların bir sonucu olarak, Avrupa kökenli yasalar, günümüzde çoğu Ortadoğu ülkesinin yasal sistemlerinin hayati ve ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. Ceza Kanun ve Usulü neredeyse tümüyle Batılaştırılmış, bununla birlikte geçen birkaç on yılda Fransız yasalarından diğer kaynaklara doğru bir kayma da gözlenmiştir.¹⁶

1926 yılında Türkiye, İtalyan yasasını temel alan bir Ceza hukukunu yürürlüğe koydu. 2 yıl sonra gelen Ceza Muhakemeleri Usûlü Kanunu ise Almanlardan esinlenmiştir. İtalyan yasası, ayrıca 1937 tarihli Ceza Kanununda Mısır tarafından da doğrudan benimsenmiştir ki mevcut Lübnan Ceza Kanunu üzerinde hâkim bir etkisi vardır ve günümüzde de Libya'da yürürlükte olan Ceza Hukukunda, Fransız yasası ile harmanlanmıştır. Medenî işlemler ve yükümlülükler yasası da içinde bulunduğumuz bu yüzyılda genel olarak tüm Ortadoğu'da giderek Batılılaşmıştır.

Bugün Osmanlı Mecellesi, yalnızca Ürdün'de uygulanmaktadır.¹⁷ Mecelle, Türkiye'de 1927 İsviçre Medeni Kanunu'nun (Code Civil) kabulü ve Lüb-

edilen karma mahkemelerle ilgili geniş bilgi için bk. Hanki, Aziz, *el-Mehâkimü'l-Muhtalata ve'l-Mehâkimü'l-Ehliyye: Mâzihâ-Hâziruhâ- Mustakbeluhâ*, Mısır: Matbaatü'l-Asriyye, 1939; Muhammed Hamidullah Ağırakça, *a.g.e.*, s.121- 127.) (Çev.)

¹⁵ Ortadoğu'daki kanunlaştırma oluşumu için bk. G. Tedeschci', "The Movement for Codification in the Muslim Countries: Its Relationship with Western Legal Systems", *Fifth International Congress of Comporative Law*, Brüksel 1958.

¹⁶ Batılı kaynağının belirlenmesi, kesinlikle işgalci yetkililerin ve avanelerinin aklına gelen bir husus olmamıştır. Bilakis Fransız hukukunun bir İslam ülkesinde, Alman, İtalyan veya İsviçre hukukunun başka bir İslam ülkesinde tatbik edilmek üzere seçilmesi, genel olarak işgal hükümetlerinin görüşüne bağlı olsa da -birçok durumda özel tesadüflerle- ilgili bir meseledir. Örneğin, Türkiye'de İsviçre Medeni Kanunu'nun kabulünde, Adliye Bakanı'nın (Mahmut Esat Bozkurt (Çev.) İsviçre'de hukuk tahsili yapmış olması, bu ülkenin Medenî Kanunu'nun diğer medeni kanunlara tercih edilmesinde etkin olmuştur. Diğer birçok durumu da buna mukayese edebiliriz. (Mütercim)

Bu konudaki tartışmalar için ayrıca bk. Gülnihal Bozkurt, *a.g.e.*, s. 190-198.(Çev.)

¹⁷ Ürdün'de Osmanlı mevzuatı uzun dönem etkisini sürdürmüştür. Bu etkinin çok cüz'î olmakla birlikte hala sürdüğü de bilinmektedir. Mecelle, bu ülkede 1977 yılı-

nan'da doğrudan Fransız yasasına dayanan 1932 Borçlar ve Sözleşmeler Hukuku'nun benimsenmesiyle yürürlükten kaldırılmıştır. Diğer taraftan Suriye ve Libya, 1949 yılında Mısır'da yürürlüğe giren Medeni Kanunu iktibas ederek yürürlüğe koymuştur.

Bununla birlikte bu son kanun, Avrupa hukukunu ayırt etmeksizin benimseyen önceki uygulamadan kesin bir ayrılmayı temsil etmektedir ve geleneksel İslam ile modern Batı sistemleri arasında bir denge bulma çabasına ilişkin olabilir.

Buradaki yasanın kurucuları, -özellikle de ana tasarımcısı Abdurrezzak es-Senhûrî- yasanın hükümlerinin, mevcut Mısır yasası, diğer çağdaş hukuk sistemlerinden alınan bileşenler ve sonuncusu ama en önemlisi Şeriat'ın kendi ilkelerinin bir karışımı olduğu gerçeğini vurgulamıştır. Bununla birlikte Medeni Kanun'da, - kendi gerçek şartlarına bakılırsa- geleneksel Şeriat hukukundan gelen hükümler daha az yer almaktadır.¹⁸ Kanunun dörtte üçünden fazlası, doğrudan bir önceki 1875 ve 1883 Mısır Kanunları'ndan alınmıştır.¹⁹

na kadar yürürlükte kalmıştır. Mecelle yanında, Osmanlı Ceza Kanunu 1951'e kadar, Ceza Muhâkemeleri Usûlü Kanunu 1961'e kadar, Arazi Kanunu'nun hükümleri 1953'e kadar, Kara Ticaret Kanunu 1966'ya kadar, Deniz Ticaret Kanunu 1970'e kadar, Hukuk Usulü Muhakemeleri Kanunu 1952'ye kadar Ürdün'de yürürlükte kalmıştır. Bu kanunların bazı maddeleri zaman içerisinde değiştirilmiştir. Bununla birlikte, Ürdün'de kanun uygulayıcıları önlerine gelen uyumsuzluklarda, bu kanun hükümlerini, yürürlük süreleri sonuna kadar uygulamışlardır. (Bk. Ayhan Ceylan, "Hâşimî Ürdün Krallığı Anayasası ve Kanunlarına Göre Yargı Kurumunun Düzenlenişi", *www.e-akademi.org, Hukuk, Ekonomi ve Siyasal Bilimler Aylık İnternet Dergisi*, 1, (Çev.)

¹⁸ "Mısır'daki egemen görüş, şeriatın alınan kuralların 'mahdut bir hacimde' bulunduğu ve birçoğunun da eski kanunda mevcut olduğu şeklindedir." (bk. Bk. Enid Hill, "Abdürrezzak Ahmed es-Senhûrî'nin (1895-1971) Eseri ve Hayatında Kuram ve Uygulama", *İslâm Hukuku*, Edt: Aziz el-Azme, Trc: Fethi Gedikli, İstanbul 1992, s. 216, ss. 183-247. (Çev.)

¹⁹ Yazar, hem Mısır diyarındaki -özellikle karma davaların çözüme bağlanması ile alakalı olarak- 1875 yılında çıkan Karma Mahkemeler Kanunu'na hem de 1883 yılında çıkan Mısır Medeni Kanunu'na işaret etmektedir. Şüphesiz Senhûrî'nin gözetiminde çıkarılan 1949 kanunu, az da olsa zihinlerde Karma Mahkemeler olarak

Aynı zamanda kanunu yazanların, kanunun karma yapısına ilişkin ısrarları ve yine yabancı kökenli kuralların, şer’î doktrin ile genel uyumluluk temelinde seçilmesi tezi, yabancı kanunların benimsenmesine karşı yeni ve açık bir tavrı izah eder niteliktedir.

Kanun hükümlerinin bir bütün olarak gerçek kaynaklarından tecrit edilmesine ilişkin bir eğilim bulunmaktaydı ve İslam’ın ilk iki yüzyılında gerçekleştiği gibi burada da yabancı unsurların İslamileştirilmesi²⁰ sürecinin embriyonik başlangıcını görmek çok da tuhaf olmayabilir.²¹

Üstelik Mısır Medenî Kanunu’nun 1. maddesi²² kanun tarafından özellikle düzenlenmeyen hususlarda mahkemelerin “örfî hukuk, İslamî yasa ilkeleri ya

yer eden sevimsiz 1875 tarihli kanundan alıntılanmıştır. Senhûrî (bu kanun ile arzulan hedefi; yürürlükte olan hükümlerin İslamileştirilmesi olarak belirlemiştir. (Mütercim)

Yeni Mısır Medeni Kanunu’nun evvelki kanunlardan alınan ilke ve hükümleri ile Şeriatten ‘yeni alınan’ hükümleri için bk. Enid Hill, a.g.m., s. 218-219. (Çev.)

²⁰ İslamileştirme, bir diğer adıyla İslamizasyon; hukukun veya yasamanın İslamî kurallara göre yapılması faaliyetidir. Sömürge sonrası kurulan yönetimler, bu kavramı halka, âdeta her türlü soruna anında ve kökten çözümler getiren sihirli bir değnek olarak takdim etmişler ve bu manada halkın gereksiz bir beklentiye girmesine sebep olmuşlardır. Çünkü konunun sadece hukuki yönü değil siyasi, sosyal ve ekonomik yönleri de bulunmaktadır. Yeni kurulan bu yönetimlerin halka eşitlik vaat ederken, gelir adaletsizliğini ortadan kaldıracak ekonomik atılımları yapamamaları, hukuki istikrarı vaat ederken kendi içlerinde sürekli askeri darbelerle siyasi istikrarsızlığa neden olmaları, halk nezdinde itibarlarının sarsılmalarına neden olmuştur. Bu da yapılan kanun düzenlemelerinin halk tabakasında meşruiyet kazanmasını engellemiştir. (Bk. Werner F. Menski, “Günümüz Güney Asya Müslüman Hukuku: Bir Tanıtım”, trc. Ahmet Hamdi Furat, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 6/2005, s. 32.) (Çev.)

²¹ J. N. D. Anderson “The Sharia and Civil Law: The Debt Owed by New Civil Codes of Egypt and Syria to the Shari’a”, *Islamic Quarterly* I/1, (1954), s. 29-46.

²² “Kanun, bu ahkâmın lafzen veya mana olarak taalluk ettiği her şeyi tanzim eder. Uygulanabilir kazaî bir hükmün olmaması hâlinde hâkim örfe ve İslam Hukukunun prensiplerine göre karar verir. Bu prensiplerin mevcut olmaması hâlinde tabii hukukun ve ona mümasil kaidelerin yardımına müracaat eder.” (Bk. Enid Hill, a.g.m , s. 216. (Çev.)

da adil yargı ilkelerini” izlemesini salık vermesi şer’î yasaya başvuruda bulunmak için belirgin bir açık kapı sunmaktadır.²³

Şu da bir gerçektir ki, -Şer’î hukuka Ortaçağ metinlerinde sabit ve donuk bir sistem gözüyle bakıldığı sürece- bu tür bir başvurunun herhangi önemli somut bir sonuç vermesi ihtimali yoktur. Ancak -daha sonra göreceğimiz üzere- İslam aile hukukundaki modern gelişmeler, bu düşünceyi büyük ölçüde bertaraf etmiştir. Zira bu gelişmeler ışığında, şer’î hükümlerin medeni kanunun şekillendirici bir vasıtası olarak tanınmasının tümüyle daha derin bir anlam kazanması kuvvetle muhtemeldir.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Ortadoğu’daki geleneksel şekli ile tamamen fikhî hükümler ile amel edilmesi, miras kanunları ve vakıf sisteminin yanı sıra aynı şekilde genellikle hibe kanununu kapsayan anlamındaki Ahvâl-i Şahsiye Kanunu ile sınırlı kalmıştır. Yalnızca Arap Yarımadası, genel olarak Avrupa hukukundan etkilenmemiştir.

Nitekim Suudi Arabistan, Yemen, Aden Sömürgesi ile Hadramut ve Basra Körfezi’ne uzanan bazı emirliklerde geleneksel İslamî hukuk, birkaç yüzeysel modifikasyonla birlikte günümüze kadar temel hukuk olarak varlığını sürdürmüş ve tüm hukuki ilişkilere hükmeden temel teşrii/yasama olarak kalma-ya devam etmiştir.

Ortadoğu bölgesinin dışında kalan İslam dünyasının diğer bölgelerinde ise Batılı kanunlar, işgal yönetimi ve sömürgeci güçlerin politikaları ile yakından

²³ J. Norman Anderson, Medeni kanunun şeriata olan borcunu dört grupta kategorileştirir:

Buna göre;

- a) Şeriat, kanunda veya örf ve âdette herhangi bir uygun hükmün bulunmaması hâlinde, kendisinden bir kural veya ilke çıkarabilen bir kaynaktır.
- b) Şeriat, Avrupa kanunlarının ayrıldığı kavramlar arasındaki seçimi etkilemiştir.
- c) Birkaç ilke veya hüküm, ister münhasıran ve esasen veya ister kısmen şeriattan ilk defa olarak alınmıştır.
- d) Tamamen veya kısmen Şeriatten önceki yasamadan devralınan ilkeler ve hükümler vardır. (bk. Anderson a.g.m., s. 31.(Çev.))

ilintili olmuştur.²⁴ Fransız işgalinin 1850’de tamamlanmasından itibaren Müslüman Cezayir topluluğu tam olarak o dönemde Fransa’da tatbik edilen aynı Ceza Hukuku ve Medeni Kanun hükümlerine tabi tutulmuş ve şer’î hukuk ise sadece Medeni Kanun’la ilgili meselelere hasredilmiştir.

Aynı şekilde -her ne kadar genellikle özel hukuk alanında yapılan çalışmalar bizzat gelenekler yoluyla belirlense de- Hollanda, 19. yüzyıldan itibaren kendi kamu ve ceza hukukunu Endonezya’ya taşımıştır.²⁵ Hollandalılar’ın bunun Müslüman toplumlar için uygun bir yasa olduğunu empoze etme çabalarına rağmen bu alanda şer’î hükümler, -daha önce belirttiğimiz gibisınırlı bir tanınmadan fazlasını elde edememiştir.²⁶

Hindistan’daki İngiliz politikası ise, bunun aksine başlangıçta Moğol İmparatorları’nın desteklediği ve kadıların tatbik ettiği geleneksel Hanefi mezhebine dayanan hukuk sisteminin kalmasını amaçlamıştır.²⁷ Ardından 1772 yılında

²⁴ Yazarın, Arap kanunlarının uygulanması ile ilgili olarak Ortadoğu ile diğer bölgelerde yaşananları birbirinden ayırarak, Ortadoğu’nun bunu kendi isteği ile seçtiğine ve diğer bölgelerin ise buna zorlandığına inanarak İngiltere’yi bu bölgede işlediği cürmünde temize çıkaran bir politika takip ettiğini söylersek abartmış olmayız. Kanımca bilimsel bir araştırmanın amacı, aynı oranda sorumluluğa sahip taraflardan birini temize çıkarmak olmamalıdır. Zira Mısır’daki durum, derece ve yöntem dışında Cezayir’deki durumdan farklı değildir. Nitekim yaklaşık 13 asırdır İslam ülkelerinde hukuki olarak tatbik edilen şeriatin bu konumundan uzaklaştırıldığı tarih, bu fenomenin Avrupa’nın işgal orduları ile bağlantılı olduğunu göstermektedir. (Mütercim)

²⁵ Endonezya Medeni Kanunu, aynı şekilde 1974 yılına kadar Hollanda Kanunu’ndan alınmıştır. Endonezya ve Endonezya’daki misyonerlik hareketlerinin istismar ettiği koşullar hakkında az bir bilgiye sahip olan herkes, Endonezya’da birçok farklı gücün bulunduğunu bilir. Buna rağmen Medeni Kanun alanında şer’î hükümlerin uygulanmasını isteyen birçok ses de yükselmiştir. Nitekim Endonezya hükümeti, bu talebe bir ölçüde cevap vermiş ve bazı metinlerinde yerel örflere dayanan hükümler bulunsa da yukarıda belirtilen tarihte evlilik kanununu çıkarmıştır. (Mütercim)

²⁶ Georges-Henri Bousquet, *Du Droit Musulman et de son application effective dans le monde* (Algiers, 1949). s. 77.

²⁷ Yazarın İngiliz politikasının amacının, Hanefi mezhebi hükümlerine dokunmak olduğunu belirttiği o dönemde, İngiltere’nin Hindistan’da güçlü bir nüfuzu

mahkemelerin Warren Hastings²⁸ tarafından tekrar düzenlenmesinden sonra, özellikle İngiliz hukuku, Eyalet (The Presidencies)²⁹ bölgelerinde tatbik edilmeye başlanmıştır. Diğer bölgelerde ise Müslüman hâkimler, İslam ceza hukukunu tatbik ediyorlardı. Aynı şekilde özel hukukla ilgili konularda, mahkemelere atanan yerleşik hukuk sorumluları olan “Mevlevilerin”³⁰ görüşüne başvurulduktan sonra Müslümanlar arasında şer’î hükümler tatbik edilirken, Hindulara ise Hindu kanunları tatbik ediliyordu. Ayrıca İslam’ın ceza yasasından kalan diğer kanunların yerine Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu ile birlikte 1862 yılında - İngiliz Ceza Hukuku’nun dışa ihracı için yazılan- Hint Ceza Kanunu yürürlüğe girdi. Bunun yanı sıra Medeni Kanun, “adalet, insaf ve temiz vicdan” çerçevesinde davaları hükme bağlayan mahkemelerce benimsenen ilkeden ötürü giderek daha fazla İngilizleştirilmiştir.³¹

bulunmamaktaydı. Bilindiği üzere Doğu Hindistan Şirketi (The Presidencies), ticari hedeflerini devam ettirmek için Hint Yarımadası’na M. 16. asrın sonlarında sızmış, gerçek maksatlarını hemen hemen bir asır sonra açığa vurmuş ve Hint Yarımadası’nın bazı bölgelerine ancak bir buçuk asır sonra kısmen hâkim olabilmıştır. (Mütercim)

²⁸ İlk İngiliz sömürge valisi olan Warren Hastings’in kişiliği ve faaliyetleri için bk. Yücel Bulut, “Hindistan’da İngiliz Sömürgeciliği, Oryantalizm ve William Jones”, ss. 71-106; s.89-95. (Çev.)

²⁹ Doğu Hint Adaları’yla ticaret amacıyla kurulan, ancak 18. yüzyılın başlarından 19. yüzyılın ortalarına kadar (1772-1858) Britanya emperyalizminin bir aracı olarak kullanılan İngiliz Anonim Şirketi. (Çev.)

³⁰ İngiliz hâkimiyetindeki Hindistan’ın Müslüman bölgelerinde görev yapan, İslam hukukunun sahih doktrinini yansıtan, özleşme taraftarı, Müftî unvanına sahip Müslüman bilginler. (Shacht, ag.e, s. 95) (Çev.)

³¹ Hukuk alanındaki bu gelişmeler, İngiltere’nin Hint Yarımadası’na hâkim olmayı başarması ve işleri Doğu Hindistan Şirketi’ne bırakmak yerine bizzat Hindistan’ı işgalinden sonra gerçekleşmiştir. Ardından H. 1292/ M. 1875 yılının Mayıs ayında Hindistan’daki Müslümanlar İngilizlere karşı büyük bir isyana kalkışınca, İngiliz hükümeti müdahale etmek zorunda kalmış ve ayaklanmayı bastırması da, daha önce İngiliz nüfuzu altında olmayan diğer bazı İslami bölgeleri istila etmesine yol açmıştır. Bütün bunların ışığında, yazarın belirttiği bu gelişmeleri anlamamız kolay olur. (Mütercim)

İngiliz yargıçlar ve İngiliz hukuku konusunda eğitim alan Hintli yargıçlar, gerek son derece kozmopolit bir toplumda uygulanabilir yasanın eşitliği arzularının gerekse yetkin Arapça metinlerdeki İslami hukuk şartlarını doğru şekilde anlamada karşılaştıkları genel zorlukların sonucunda kaçınılmaz olarak İngiliz kurallarının referansına başvurmuştur. Aslında pratikte “adalet, insaf ve temiz vicdan” İngiliz hukuku ile eşanlamlıdır. Doğal olarak akabinde İngiliz esasına dayalı medeni hukukun önemli bölümlerinin kanunlaştırılması ortaya çıkmıştır. Ayrıca 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam Hukuku, Hindistan alt kıtasında, diğer yerlerde olduğu gibi yalnızca aile hukuku çerçevesinde sınırlı kalmıştır.

Bu sırada Anglo-Mısır egemenliği altındaki Sudan’da da büyük oranda aynı durum gerçekleşmiştir.³² Zira Sudan’ın koşullarına uydurulmak için değiştirilmiş olsa da, 1889 yılında Hindistan Ceza Kanunu’na dayanan bir Ceza Kanunu çıkarıldı. Bu değişikliklerden birisi, kabilevî esaslara dayanan topluluklar arasındaki yanlışlıkla adam öldürme davalarında hüküm verilmesi için İslam’ın diyet sisteminin bu kanunda korunmasıdır.

Diğer taraftan, - iflas, kambiyo senedi ve limited şirketler gibi özel durumlar hariç - Medeni Hukuk kanunlaştırılmamış, ancak Hindistan’da olduğu gibi, “adalet, insaf ve temiz vicdan” esası³³ ile İngilizleştirilmiştir ki bugün Sudan mahkemeleri, İngiliz örf ve âdet hukukuna (common law) bağlı olmasa da onun rehberliğindedir.

³² Şu açık bir husustur ki, yazar, Sudan’da hukuk alanında meydana gelen gelişmelerde İngiltere’nin sorumluluğunu hafifletmek için bu hâkimiyet hususunda Mısır şirketine dikkat çekmek ve İslamî bir unsur ile bu sorumluluğun bir kısmını bu şirkete yüklemek istemiştir. Oysa tarihe baktığımızda Mısır’ın bu tarih öncesinde İngiltere tarafından yönetildiği herkesçe malum olan bir husustur. (Mütercim)

³³ “Hindistan’da bu ibare, İngiliz yargıçlar tarafından İngiliz hukukunun takdimi için bir kılıf olarak kullanılmıştır. Çünkü bu kişiler inanılmaz bir dar fikirlilikle adalet ve benzeri ilkelerin en iyi İngiliz hukuk kurallarında bulunabileceğini varsaymışlardır.

Adalet, nasafet ve vicdan kılıfı altında tamamen İngiliz ‘common law’u benimsemişti...” (bk. Safiye Safvet, “Sudan’da İslami Kanunlar”, *İslâm Hukuku*, Edt: Aziz el-Azme, Trc: Fethi Gedikli, İstanbul 1992. , s. 304, ss. 293-316.) (Çev.)

Nihayetinde, Şeriat mahkemelerinin yargı yetkisi; “evlilik, boşanma, gayri reşitlerin velayeti ya da aile ilişkileri, vakıf, hibe, miras, vasiyet, hacr, mahcur ya da kayıpların velayeti” gibi meselelerle alakalı olarak Müslümanlar arasında çıkan davaları ele alma hakkına sahip olan 1902 yılında çıkarılan Sudan Şeriat Mahkemeleri Kararnamesi’nce sınırlandırılmıştır.³⁴

Yukarıda değindiğimiz bu bölgelerin aksine Fas, Tunus ve Kuzey Nijerya’daki Müslüman yerleşimler, çok yakın zamana kadar geleneksel İslamî hukuk sistemlerini neredeyse hiç bozulmadan korumuştur.³⁵ Bunun nedeni, yalnızca bu toplumların özündeki muhafazakârlık ya da Batı medeniyetiyle nispeten daha yakın zamanda gerçekleşen yakın temasları değil; aynı zamanda Fransa’nın 1881 yılında Tunus’a, 1912 yılında Fas’a ve Büyük Britanya’nın 1912 yılında Kuzey Nijerya’ya uyguladığı sömürgeci yönetiminin benimsediği mandacılık şeklinin, o zamanki mevcut durumun olduğu gibi kalması (statü-konun devam etmesi) eğilimine de dayanmaktadır.

Fas ve Tunus’ta, şer’î mahkemelerin yargı yetkisi, Fransa işgali sırasında aile hukuku meseleleri ile sınırlandırılmışken, pek çok adli yargılama ise Tunus’ta Kaid³⁶ ve Vezir’ler, Fas’ta da Kaid ve Paşa’lar gibi kişilerin yönetimindeki mahkemelerin elindeydi. Elbette bu çifte standart, büyük ölçüde dinî ve seküler mahkemeler arasındaki ayrımı temsil etmekle beraber³⁷ gerçekte Şeriat Mahkemeleri ile Mezalim Mahkemeleri arasındaki geleneksel İslamî

³⁴ J.N.D. Anderson, “The Modernisation of Islamic Law in the Sudan”, *The Sudan Law Journal and Reports* (1960).

³⁵ Geniş bilgi için bk. Yakup Mahmutoglu, *19. ve 20. Yüzyılda Tunus’ta Pozitif Hukukun Gelişmesi*, Y.Lisans Tezi, MÜ., Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü, İstanbul, 1999.(Çev.)

³⁶ Kaid; mutasarrıf, kaymakam ve müdür gibi görevler üstlenen memurlar. (bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. I-II, MEB Yay., İstanbul 1971, II, 646; Seydi Vakkas Toprak, “Osmanlı Yönetiminde Kuzey Afrika: Garp Ocakları”, *Türkiyat Mecmuası*, c. 22, İstanbul 2012, ss. 223-237, s. 228. (Çev.)

³⁷ Yazar, burada, -kendi görüşüne göre- yargının yetkisi ile temyiz yetkisi arasındaki ihtilaf hususunda bunun bir ölçüde modern çağdaki şer’î mahkemeler ile beşerî mahkemeler arasındaki farka benzediğine dair iddiasını tekrar etmiştir... (Mütercim)

ayrımdan başka bir şey de değildir. “Seküler” ya da “Mezalim” mahkemelerinin tatbik ettiği kanun, uzun bir dönem temelde İslâmî kalmakla birlikte Fas’ta “amal” (mahkemelerin uygulaması) fenomeni üzerinden gerçekleşen geleneksel fıkıhın bu kendine özgü gelişmeleri de dikkate alınmıştır.

Aslında 1906’da Tunus’ta bir Borçlar ve Sözleşmeler Kanunu yürürlüğe girdi, ancak bu doğrudan İslâmî kaynaklara dayanıyordu ve yalnızca yasanın uygulanmasında eşitlik ve kesinlik sağlamak için tasarlanmıştı.³⁸ Bu ülkelerde yalnızca son birkaç yılda Fransız hukuku doğrudan benimsendi. Örneğin Ceza Hukuku, Fas’ta 1954’te yayımlandı. Bu yasada zina suçu tesadüfen korundu ve maksimum altı ay hapis cezasına bağlandı. Diğer taraftan Tunus’ta Ticaret Kanunu (1960), Medeni ve Ticari Usul Kanunu (1960) ve Deniz Ticaret Kanunu (1962) yakın zamanda yürürlüğe girdi.

Kuzey Nijerya’da sömürgecinin kurulduğu zamanda, örfî hukukun geçerli olduğu arazinin iktâ edilmesi davaları dışında tüm medeni ve ceza davalarında Emirliklere ait Mezalim ve Kadı Mahkemeleri’nce geleneksel Maliki hukuku uygulandı.

Dinî meselelere ve “yerli kanun ve örfün” korunmasına müdahale edilmesini öngören İngiliz politikasının gölgesinde şer’î kanunun egemenliği güçlenmiştir. Ancak mahkemelerin hüküm giymiş suçlulara, Lord Laugard’ın deyimiyle “doğal ve insani adaletle çelişen cezalar” vermelerine izin verilmiştir.³⁹ Gerçekte nadiren tatbik edilmiş olsa da bunun manası, hırsızın elinin

³⁸ J. Schacht, “Problems of Modern Islamic Legislation”, *Studia Islamica*, XII (1960), s. 123.

Yazarın belirttiği vakıda gerçekleşen bu olay, açık bir şekilde Müslüman hâkimlerin -veya genelinin-, ülkelerinin siyasi bağımsızlığa kavuşmasından sonra -beklenilenin aksine-, sömürgecinin Batı kanunlarından iktibas hususunda çizdiği yolu aynen takip ettiklerini göstermektedir. Hatta bunlardan bazıları, bu yolda bizzat sömürgecinin gerçekleştiremedikleri şeyleri gerçekleştirmişlerdir. Nitekim okuyucu, yazarın ulusal (Müslüman!) hükümetlerin sunmuş oldukları tamamen Batılı anlayışlara dayanan kanunlarından verdiği örnekleri incelemesiyle bundan emin olabilir. (Mütercim)

³⁹ Lord Laugard, Nijerya’nın ilk hâkimidir. Bu cezalar, Lord’un bakış açısına göre adalet ve insanlıkla çelişiyor olsa da Lord ve onun gibilerini tanımadan önce bu

kesilmesi ve zina eden kişinin recmedilmesi cezası demektir. Ancak bunların geleneksel uygulama şeklinin, fiziki bir ceza olmaktan daha öte bir tür genel teşhirî ve dinî kefareti temsil etmesine rağmen had cezaları ya da evli olmayıp zina eden, içki içen ve iftira atan kişiye celde/sopa cezasının uygulanması yürürlükte kalmaya devam etmiştir. Dolayısıyla sopa cezasını uygulayan kişinin, sopayı parmaklarının arasında tutması, taş veya taş benzeri bir şeyi sopayı tuttuğu kolunun altında muhafaza etmesi ve sopayı vururken kolunu dirseğinin seviyesinin üzerine kaldırmaması gerekmektedir.

Kuzey Nijerya'da Müslüman suçluların davalarında Malikî ceza hukukunu uygulayan mahkemelerin yargı yetkisi münhasır değildi. Zira bu alanda, aynı zamanda Nijerya Ceza Hukuku'nun bağlı olduğu İngiliz hukuku gereğince çalışan İngiliz Mahkemeleri de vardı. Şartların çeşitliliği; beşerî ya da İslam hukukunun uygulanıp uygulanmayacağını belirlerdi. – Örneğin, kendi emirliğinde büyük bir suç işlenen Emir'in mahkemesinin, öncelikle yerel mahkemeleri düzenleme kanunu kapsamında, bu gibi suçları ele alma yetkisinin olup olmadığı hususu ve cinayet davalarında suçlu için hangi sistemin uygulanacağı, sanık için ölümle yaşam arasındaki sınırı belirleyebilir.-

Malikî fıkhi, muhtemelen öldürmek için yapılan bir davranış sonucu olan ölüm için, öldürme ya da ciddi yaralama kastı olmasa bile, herhangi bir saldırı fiili ile gerçekleşen ölümü, -bizzat ölüme sebebiyet verme ihtimali olsun ya da olmasın- maktulün varislerinin suçlunun ölmesini talep etmeleri üzerine kasten adam öldürme olarak kabul eder. Zira Malikî fıkhi, kasıt vasfının ölüm olayının, maktulün katili tahrik etmesi sonucunda meydana gelmesi esasına hamledilmesini kabul etmediğinden, iki sistem arasındaki bu farklılık net bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Yerel mahkemenin kasten adam öldürme için uygun olan bir ölüm cezası hükmetmesi, ancak ilgili cürüm ya da ihmalin Ceza Hukuku'nda kasıtsız adam öldürme kapsamına girmesi hâlinde, Üst Mahkemenin, temyiz yoluyla hükme

cezaları 13 asır tatbik etmeyi sürdüren Müslümanların bakış açısına göre böyle değildir. (Mütercim)

müdahale edip etmeyeceği konusunda, 1947'den itibaren bir İçtihat Uyuşmazlığı doğduğundan, iki sistem arasındaki bu farklılık önemli kabul edilmiştir.

Bir yerel mahkemenin, aynı eylem ya da ihmal için, ceza hukuku kapsamında izin verilen maksimum cezayı aşan bir cezaya hükmetmemesi gerektiğini öngören bu yasa, gerçekte 1957'ye kadar yerel hukukta herhangi bir şekilde kabul görmemiştir.⁴⁰

Bununla birlikte, modern Ceza Hukuku'nun benimsenmesine zemin hazırlayan aynı düşünceler, İslam dünyasının hemen hemen her yerinde olduğu gibi Kuzey Nijerya'da da uygulanmış ve bağımsızlık yaklaştıkça reform gerekliliği de kendini daha fazla hissettirmiştir.

Bu doğrultuda, 1959'da yeni bir Ceza Kanunu ve ardından 1960'ta bir Ceza Muhakemeleri Usul Kanunu yayımlanmıştır. Sudan Ceza Hukuku'nu temel alan ve dolayısıyla 1837 yılında Lord Macaulay⁴¹ tarafından taslağı hazırlanan Hint Ceza Kanunu'na da dayanan yeni kanun, tek bir hususun dışında geleneksel İslam doktrinini muhafaza etmemektedir. Bu tek husus ise, had (ile de tanımlanmış) zina, iftira (kazf) ve içki içme cezalarında Müslüman bir kişinin celde/sopa cezası ile cezalandırılması cevazının yanı sıra, kanunda bu cezalar için belirlenen diğer cezalardır.

Ancak, Sudan Kanunu'nun tersine Nijerya Kanunu, kan parası (diyet) geleneğini geleneksel hâliyle korumamaktadır. Belirli davalarda verilen herhangi bir ceza karşılığında ya da bu cezaya ek olarak, suçlulardan bir tazminat alınabilir; ancak kanun uyarınca cezai sorumluluk kapsamındaki olaylara dayanan bir hükmün varlığı, temel bir ön şarttır ve bu yüzden tamamen kazayla adam öldürme davalarında, kan parası adı altında böyle bir tazminat alınamayacağı açıktır.

⁴⁰ Anderson, "Conflict of Laws in Northern Nigeria", *Journal of African Law*, I/2, (1957).

⁴¹ İngiliz siyasetçisi ve tarihçi Thomas Babington Macaulay (1800 –1859). (Çev.)

Son olarak kayda değerdir ki bu ceza kanununu uygulama görevi fiilen mevcut olan mahkemelere verilmiş ve bu politika doğal olarak Müslüman yargıçların (Alkalai) eğitim yöntemlerinde önemli bir değişime yol açmıştır.⁴²

Batılı kanunların alınması, birçok İslam ülkesinde bu değişimin bir gereği olarak bazı zorlukları beraberinde getirmiştir. Örneğin Türkiye’de hapisaneler toplu tecrit için inşa edilmiş ve mahkûmlar çalışmakla yükümlü olmamıştır.

Türkiye’nin 1926’da benimsediği İtalyan Ceza Kanunu, hücre hapsi ve ağır hapis cezası hükümlerini içerdiğinden, bu amaçlara uygun yeni hapisaneler inşa edilene kadar tamamen uygulanamaz durumdaydı. Yine Türkiye’de uygulanan geleneksel İslamî hukuk kapsamında, borcunu ödememekte direnen kişiler de hapsedilmekteydi.

Bu gibi müeyyideler, İsviçre yasasına dayanan 1927 tarihli Medeni Kanun ve Borçlar Kanunu ile yürürlükten kaldırıldığında, sorumlulukları azalan borçlular, varlıklarını alacaklılarından saklamış, öyle ki hükümet, ivedilikle cezai yaptırımlar uygulamak durumunda kalmıştır.⁴³

Diğer ülkelerde Batı hukuku ile İslami hukukun yan yana varlığını sürdürmesi ve birbirleri arasındaki etkileşimleri nedeniyle sorunlar ortaya çıkmıştır. Bunun ilginç örneği ise Kira Tahdidi Yönetmeliği’ndeki bir maddenin yorumu ile alakalı Sudan’da meydana gelen bir davadır ki bir ev sahibi, mülkiyetindeki bir evi kurtarmak adına, “kendisini” kiracı olarak göstermiştir. Bu davada 3 eşi olan ve evini kiraya veren Müslüman bir kimse, şunu savunmuştur:

Birincisi: İngiliz örfi kanununda karı ve koca, aynı görülür. Dolayısıyla bir evin zevce tarafından kullanılması, bizzat kocanın bu evden faydalanması gibidir.

⁴² Gledhill, *The Penal Codes of Northern Nigeria and the Sudan* (Stephens, London 1963), Bölüm 23.

⁴³ Sauser-Hall, *La Réception des droits européens en Turquie*, Extrait du recueil de travaux publié par la faculté de l’université de Genève (1938), s.31.

İkincisi: Her bir Müslüman zevce (kuma), Şeriat tarafından tesis edilen taraflı muamele hakkının bir parçası olarak müstakil ayrı bir ev hakkına sahiptir.

Üçüncüsü: Müslüman bir koca, eşlerinin her birine eşit şekilde muamele etmekle yükümlüdür.

Buna göre de, adam Yönetmelik uyarınca bu yerlerdeki üç evi geri alma talebinde bulunmuş ve Temyiz Mahkemesi'nden önce de kazanmıştır. (ve bu üç ev kişiye iade edilmiştir.)

Ancak böyle küçük sorunlar, Batı hukukunun çeşitli İslam bölgelerinde başarılı şekilde asimile edildiği ve her ne kadar başlangıçta bunlar üstten zorlamayla gerçekleşmiş olsa da günümüzde Müslüman topluluklarının tabiatı ile yaygın bir uyuma sahip olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.⁴⁴

Gerçekte seküler yasaların uygulanmasına karşı muhalefet dinî hukuk âlimleri tarafından dile getirilse de, bu asla aşılması güç bir engel teşkil edecek kadar güçlü olmamıştır.⁴⁵

⁴⁴ Gerçekte böyle bir uzlaşma yoktur. Zira şer'î hükümlerin tatbik edilmesi, bu kitlelerin ısrarcı taleplerini göstermektedir. Bölge, diğer milletlerin özel karakterini ve felsefesini yansıtan, ithal edilen kanunlarla herhangi bir uzlaşmanın varlığına karşı çıkmıştır.

Yazarın bizzat kendisi, başka münasebetlerde, kanunun toplum gerçeğinden ve koşullarından kaynaklanarak gelişmesi gerektiğini ikrar etmiştir. Böylece yazar, burada yabancı kökenli kanunları, farklı hükümetlerin dayattığını kabul etmektedir. O hâlde yazar kanuna bu bakışı ile, yabancı kanunların Müslüman kitlelerin yapısıyla uzlaşmaya vardığı iddiasını bu şekilde nasıl örtüştürmektedir?! (Mütercim)

⁴⁵ Fıkıh âlimleri, var güçleri ile bu kanunlara olan öfkelerini dile getirmişler, Allah Azze ve Celle'nin hükmüne başvurmanın gerekliliğini açıklamışlar ve mümkün olan her türlü yöntemle bu uğurda mücadele etmişlerdir. Ayrıca tek başlarına buna davet etme şerefine nail olmak yerine, bu durumu kınayan beşeri kanunlarının birçoğu da onlara ortak olmuşlar ve (âlimler) kendilerini şer'î hükümlere geri dönme yoluna feda etmişlerdir. Yine İslamî eğilimlere sahip olan herkes ve onlarla birlikte farklı halk grupları onlara ortak olmuşlardır. Bu yöne olan eğilim, gözden kaçmayacak şekilde gün geçtikçe artmıştır. (Mütercim)

Genel yaklaşım; Şeriat'ın, kendi ilkeleri üzerinde, modern şartların gerektirdiği köklü değişimlere kalkışmak yerine, -şer'i hükümlerin doğru ve korunmuş bir şekilde kalmasını teyit edecek şekilde- hukuk pratiği alanını barışçıl bir şekilde terk etmesinin daha iyi olacağı yönündedir.

Aynı zamanda İslami hukuk geleneği, kamu hukuku ve genel medeni hukuk alanlarında katı şeriat doktrininin tamamlayıcı bir unsur olan Mezalim mahkemeleri aracılığıyla her zaman zaten yöneticinin hakkını kabul etmiştir ve Batı hukukunun benimsenmesi de onun kabul edilen bu gücünün gerekli bir uzantısından başka bir şey görülmemiştir.

Bu bakış açısından bakıldığında yeni Ceza Kanunları'nın, Ortadoğu'da yöneticinin siyasal düzenleme yapma ayrıcalığının ve özellikle "caydırma" (ta'zir) gücünün bir uygulaması olarak lanse edilmesi, belki de, onları haklı göstermeye yönelik tümüyle şekli ve yüzeysel bir çabadan ibaret değildir. .

Diğer taraftan aile hukuku, her zaman Şeriat'ın kalesi konumunda olmuştur. Diğer alanlarda seküler ve Batı hukukunun benimsenmesi, iki sistem arasında keskin bir bölünme yaratmış, bu da Şeriat'ın dinî ve İslami öneminin giderek artmasına ve kendi kontrolünde kalan konularda etkisinin güçlenmesine yol açmıştır.

Şeriat'ın kendi geleneksel konumunu pekiştirmesine yönelik bu eğilime bir önemli örnek de, Şeriat'ı, Hindistan'daki tüm Müslümanların ahvâl-i şahsiyesi (miras, hibe, vakıf dâhil) göz önünde bulundurularak onların temel hukuku olarak değerlendiren ve Şeriat'a ters düşen, ancak belirli topluluklar arasında hâkim olan örfî uygulamaları ortadan kaldırmayı amaçlayan 1937 tarihli Hindistan Şeriat Yasası'dır.

Yine de Batı standartları ve kavramları, aile hukuku alanındaki reformlara ivme kazandırmıştır. Başlangıçta bu durum, Batı Medeni Kanunu ve Ceza Kanunu'nun benimsenmesinde meydana gelen toplumun ihtiyaçları ile sözde mutlak hukuk arasındaki açmazın tekrar ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Esasen 1927 yılında Türkiye, Şeriat'ı tünden terk etmeyi ve İsviçre Aile Hukuku'nu benimsemeyi tek çözüm olarak görmüştür.⁴⁶ Ancak neyse ki İslam hukukunun geleceği için, başka hiçbir Müslüman ülke, bu örnek hareketi izlememiştir.

Dini hukuk yöntemlerinin etkisinin korunmasında çoktandır aranan kararlılığın bulunmasıyla, geleneksel Şeriat doktrini, modern hayatın şartlarına da uyarlanabilir. Sadece Afganistan, çeşitli Arap Yarımadası devletleri, Kuzey Nijerya ve Zenzibar gibi bazı sömürge ülkeleri, günümüze kadar bu atılımda çok az ilerleme kaydetmiş ya da hiç ilerleme kaydedememiştir. Yine de mevcut göstergeler, bu yönde harekete geçmekte geç kalmayacaklarını işaret etmektedir.

Bu yüzden gelecek ilğimiz, genel olarak İslam aile hukukuna ve yakın zamanda Müslüman toplumların çoğunda bu alanda gerçekleşecek evrimin çarpıcı olgusuna yönelik olacaktır.

⁴⁶ “İsviçre Medeni Kanunu'nun kabulü ile Türkiye, İslam Hukuku sisteminden büsbütün çıkararak Roma-Cermen Hukuk sistemi içine girmiştir” (bk. Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *İslam Ülkelerinde Kanunlaştırma Hareketleri ve Bunun Batı Hukuk Sistemleriyle İlişkileri*, Fikret Arık'a Armağan içinde, Ankara, 1973, s.589-590.) (Çev.).

*Mebâhis fî İlmi'l-Cerh ve't-Ta'dîl Adlı Eser Üzerine**

Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1408/1988.

Ömer Faruk AKPINAR¹

Hadis ilminin en kapsamlı kollarından biri olan Cerh ve Ta'dîl İlmi ile alakalı yapılmış müstakil çalışmalar, her ne kadar ilmin ana meselelerini ele alacak kadar geniş, ilmî bir disiplin içinde yapılmış olsa da, alandaki boşluğu dolduracak seviyede değildir. Bu sebeple halen çağdaş araştırmacılar bu ilmin çeşitli meseleleri ile alakalı kitaplar, makaleler vs. araştırma yazıları telif etmekte, temel kaynaklardaki dağınık bilgileri derleyip tasnif ederek yeni eserler oluşturmaktadırlar. Biz bu yazımızda bu alanda belli bir boşluğu doldurmak üzere Kâsım Alî Sa'd tarafından yazılmış *Mebâhis fî ilmi'l-cerh ve't-ta'dîl* adlı eseri genel hatlarıyla tanıtmaya çalışacağız.

* **Kâsım Alî Sa'd**, Lübnan asıllı akademisyen. İmâm Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde 1405/1985 yılında yüksek lisans, 1412/1992 yılında doktorasını tamamladı. Doktorada Ahmed Muhammed Nûr Seyf danışmanlığında *Menhecü'l-imâm Ebî Abdirrahmân en-Nesâî fî'l-cerh ve't-ta'dîl* adlı tezi hazırladı. 1992-1996 yıllarında İmâm Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nin Jakarta şubesinde; 1996-2000 yıllarında Dübey'de İslam Etütleri Araştırma ve Kültürü İhya Merkezi'nde (İlmî Araştırmalar ve Ahmediyye Dergisi'nin editörü olarak); 2000-2004 yıllarında Mekke'de *Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi*'nde; 2004-2005 yıllarında Dübey'de *Ulûmu'l-İslâmi'l-Arabiyye Fakültesi*'nde görev yapan Kâsım Alî Sa'd, 2005'ten beri Birleşik Arap Emirlikleri'nde *Şârka Üniversitesi*'nde Doçent kadrosunda çalışmakta, aynı zamanda Öğrencilere Rehberlik Kurulu Başkanlığı ile Plan, Program, Akreditasyon ve Okul Sistemi Kurulu ve Kurslar Denklik Kurulu üyeliği yürütmektedir. *el-Erkâmü'l-Arabiyye ve ma'sta'meleha'l-muhaddisüne minhâ* (Beyrût, 2010), *Safahât fî tercemeti'l-hâfız ez-Zehebî* (Beyrût, 1986), *Neş'etü'l-isnâd* (Beyrût, 2010), *Kıymetü'l-isnâd* (Beyrût, 2010), *Muhaddisü'l-endülüs el-hâfız el-müerrih Ebu-Kâsım b. Bişkûvâl* (Beyrût, 2008), *Ahbâru İbn Vehb ve Fedâilühu li İbn Bişkûvâl* (Beyrût, 2008), *Dühânü't-tebağ hakikatühü ve târihuhu* (Beyrût, 2008) adlı eserleri ve *Nuhbetü'l-Fiker* sesli ders kayıtları bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://www.sharjah.ac.ae>.

¹ Arş. Gör. Sakarya Üni. İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı.

Kitabın ilk sayfalarında belirtildiğine göre bu kitap aslında müellifin yüksek lisans için hazırladığı *Menhecü'z-Zehebî ve mevâridühu fi kitâbihî Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*² adlı çalışmasının bir bölümüdür. Üç sayfalık Önsöz ve on sayfalık Kaynakça ile birlikte toplam 181 sayfadır. Müellif, cerh ve ta'dil ile alakalı meseleleri incelerken pek çok kitaptan istifade etmiş, konuları örnek-lendirerek anlaşılır hale getirmeye gayret etmiş, bazı ilave bilgiler için de bazısı iki sayfayı geçen dipnotlar kullanmıştır.

Mebâhis fi ilmi'l-cerh ve't-ta'dil, mukaddime ile birlikte üç bölümden oluşmaktadır. Müellif, mukaddime kısmında cerh ve ta'dil ilminin önemi, ümmetin bu ilimle ilgisi, âlimleri râvîler hakkında araştırmaya iten sebepler, râvîlerin araştırılmaya başlandığı ilk örnekler, yani cerh ve ta'dilin tarihî seyri konularına değinmiştir.

Müellif, kitabının önsözünde, cerh ve ta'dil ilminin geniş bir sahaya ve pek çok inceliklere sahip olmasına rağmen, bu konudaki muasır çalışmaların meseleleri bütünüyle ele alamamış olması hasebiyle bazı eksiklikleri giderebilmek için bu kitabı yazdığını söyler. Kanaatimize göre o, bu ifadeleri, diğer yazarları eleştirmek için değil, sadece cerh ve ta'dil ilminin sınırlarının oldukça geniş olduğunu belirtmek için kullanmıştır. Zaten müellifin kendisi, Zehebî'nin *Mîzân*'ı özelinde yaptığı bu çalışmayı önemli ve üzerinde durulması gereken konulara hasrettiğini ve bu şekliyle sadece alandaki bir boşluğu doldurmaya çalıştığını belirtir. Önsözde kitabının muhtevâsından bahsettikten sonra, çalışmadaki muhtemel hatalarının bağışlanmasını ve bu çalışmanın kıyamet günü kendisine göz aydınlığı olmasını niyaz ederek mukaddime kısmına geçmiştir.

Müellifin ifadelerine göre, bu ümmete has özelliklerden biri olan isnad ilminin, İslâmî ilimler içerisinde mümtaz bir yeri vardır. Özellikle şer'î hükümler, isnad sayesinde tahrif ve tebdile uğramadan muhafaza edilebilmiştir.

² İmâm Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde (Riyâd, 1405/1985) hazırlanan bu yüksek lisans tezi danışman Halil İbrâhîm Mollâ Hâtir ile Muhammed Edîb es-Sâlih ve Ahmed Muhammed Nûr Seyf'ten oluşan jüri tarafından kabul edilmiştir. Müellif, *Mevâridü'l-Hâfız ez-Zehebî fi kitâbihî Mîzân..* (Beyrût, 2001) adıyla neşredilen eserinin önsözünde Muhammed Avvâme ve Sâlih Yûsuf Ma'tûk hocalara çalışmaya katkılarından ötürü özel teşekkür etmiştir.

Müellif, bu ifadelerini, eserlerine atıfta bulunduğu Hâkim, İbn Hazm, İbnü's-Salâh gibi hadis otoritelerinin ve sair muhaddislerin ilgili sözleriyle delillendirmiştir (s.9-10). Ona göre, Müslümanlara has olan bu sistemi en doğru şekliyle kullananlar “ehl-i sünnet” kimselerdir. Râfıziler gibi bid'at ve heva ehli olanlar, isnad sisteminin önemini kavrayamamışlar ve bu ilimde gereken hassasiyeti göstermemişler veya kendi görüşlerine uygunluk kriterine göre isnadı kullanmışlardır (s. 10).

Müellif, isnadın ilk başlama tarihi olarak Hz. Osmân'ın şehadetiyle neşet eden olayları göstermekte; bununla birlikte sahabenin hepsinin yalandan ve yalan rivayetten uzak, adâlet sahibi kimseler olduğunun da altını çizmektedir. Hz. Osmân'ın şehit edilmesinden sonra başlayan fırkalaşmanın hadis uydurma işini tetiklediğini, ancak râvîlerin isnad sorgulaması ile Allah'ın (c.c.) dinini koruma vadini gerçekleştirdiğini söyler (s. 12). İbn Sîrîn'in isnadın başlangıcı ile alakalı meşhur sözünü naklettikten sonra, isnad sorgusunun, özellikle Hz. Ali aleyhine, yalan rivayetlerin çokça revaç bulduğu Muhtâr es-Sekafî (ö. 67) döneminde yaygınlaştığına dair rivayetleri zikreder. Bizzat Muhtâr'ın da teşvikleriyle yürütülen uydurma faaliyetlerine karşı hayatta olan sahabe ile tâbiûnun büyüklerinin hadislerin kabulünde oldukça ihtiyatlı davrandıklarını belirtir ve İbn Abbâs'ın, Hz. Peygamber'e nispet ederek hadisler aktaran Büşeyr el-Adevî'yi, pek çok kimsenin rastgele hadis rivayet ettiği gerekçesiyle, dinlemediğini anlatan rivayeti örnek getirir. Zamanla artan uydurmacılığa karşı tâbiûn ve sonraki dönem âlimlerinin isnadsız rivayetlere karşı temkinli yaklaştıklarını ve bu tür rivayetlere karşı isnad kullanmaya özen göstererek halka kılavuzluk ettiklerini ifade eder. Bu meyanda İbn Sîrîn ve başka kimsele-re de izafe edilen ‘İsnad dindendir. Dininizi kimden aldığınıza dikkat edin’ sözünü, İbnü'l-Mübârek, Sevrî, Şu'be ve Zührî'nin benzer sözlerini kaynaklarıyla birlikte naklederek selef ulemasının isnada ve rical araştırmalarına ne denli özen gösterdiklerini belirtir (s.13-16).

İsnadın önemini böylece zikrettikten sonra cerh ve rical araştırmasının ilk örneklerini zikreden müellif, öncelikle sahabenin birbirlerine yönelttikleri eleştirilerden başlar ve bu nisbî eleştirilerin onların adalet ve zabt sıfatına zarar veren tenkitler olmayıp, çoğunlukla içtihad konularında olduğunu söyler. Hz. Aişe'yi, münekkid sahabîlere örnek göstererek, onun eleştiri yönelttiği kimse-

lerin isimlerini dipnotlarıyla birlikte zikreder. Ondan başka İbn Abbâs, Ubâde b. Sâmit ve Enes'in isimlerini verir. Ardından tâbîûnun münekkidlerinden bazısını zikreder. Saïd b. el-Müseyyeb, Saïd b. Cübeyr, Atâ, İbn Sîrîn, eş-Şa'bî, Eyyûb es-Sahtiyânî, onun örnek olarak verdiği isimlerdir. Bunlara Tirmizî'den naklen Hasen el-Basrî, Tâvûs, İbrâhîm en-Nehâî, İbn Avn isimlerini de ekler (s.17-18). Müellifin, sahabe ve tâbîûnun 'kizb' lafzıyla yaptığı eleştirilerin 'yalanla itham' ifade etmeyip 'hata' manasına anlaşılması gerektiğine dipnotta tek cümleyle de olsa dikkat çekerek bu hususta sahabe hakkında akla gelebilecek şüpheleri izale etmesi dikkate şâyândır.

Müellif, ilk dönemde cerh-tadil ile uğraşan kişilerin sayısının az olmasının sebebi olarak Zehebî'den naklen o dönemde bazı sahabenin ve tâbîûnun büyüklerinin hayatta oluşu ile hadis uyduran kimselerin azlığını zikreder. Bid'at ehlinin önderlerinden olan İbn Mülcem, Muhtâr, Ma'bed gibi kimselerin cerh edildiğini, ikinci asrın başlarında gerek bid'atçılık gerekse hafıza zayıflığı gibi nedenlerle yapılan eleştirilerin kısmen arttığını, tâbîûn neslinin son demleri olan 150'li yıllarda ise cerh ve ta'dil ile uğraşan mütehassıs âlimlerin yetiştiğini belirtir (s.18-19).

Müellif, ilk isnad araştırması yapan kimselerin İbn Sîrîn ve Şa'bî olduğuna dair bazı bilgiler aktarır. Bu ikisinden sonra Eyyûb es-Sahtiyânî, İbn Avn, Şu'be ve daha sonra da Yahyâ el-Kattân, Ahmed b. Hanbel ve İbn Ma'in'in bu işle uğraştığını dile getirir. Bunlardan Şu'be'nin, inceliklerine varıncaya kadar, cerh ve ta'dil konusunda derin ve engin bir hazine olduğunu İbn Receb'ten nakleder ve onun hadisin aslını araştırma konusundaki hassasiyetine örnek olarak işittiği tek bir rivayetin doğru olup olmadığını araştırmak için sırasıyla Mekke, Medine, Basra'ya gittiğini anlatan uzunca bir hikâyeye yer verir (s.19-20). Şu'be'den sonra bu işi devralan Yahyâ b. Saïd ile İbn Mehdî'nin kıymetini de belirttikten sonra Zehebî'den bu ikisinin ittifakla yaptığı cerhin ve ta'dilin kabul edileceğini, ihtilaf ettikleri konularda ise görüş beyan edilebileceğini aktarır (s. 21). Daha sonra İbn Ma'in ve Ahmed b. Hanbel gibi kimselerin bu işi devam ettirdiklerini ve İbn Ma'in ile cerh ve ta'dil ilminin zirveye ulaştığını yine İbn Receb'den naklen zikreder. En son zikrettiği bu iki âlimin cerh ve ta'dile dair görüşlerinin öğrencileri tarafından kayda geçirilerek günümüze kadar ulaştırıldığını belirtir. Son olarak da Buhârî, Ebû Hâtim ve Ebû

Zür'a'nın isimlerini zikrederek giriş kısmını sonlandırır (s.21-22). Mukaddimenin son dipnotunda müellif, çalışmasını münekkidlerin derecelerini anlatmak için yapmadığını hatırlatarak, bu konuda araştırma yapmak isteyenler için altı tane kaynak kitap ismi vermiştir. Böylece o, araştırmasının sınırlarını hatırlatması ve meraklısını temel kaynaklara yönlendirmesi ile akademik üslûba uygun hareket etmiştir.

Kitabın birinci bölümünün konusu cerh ve ta'dîl lafızlarıdır. Müellif, öncelikle ulemânın cerh ve ta'dîl için kullandıkları lafızların çeşitliliğinden bahseder. Bu meyanda İbn Mehdî'ye isnad edilen bir derecelendirme ile Ma'rîfetü'r-ricâl sahibi Cûzcânî'nin, İbn Ebî Hâtim, Hatîb, İbnü's-Salah, Nevevî.. gibi alimlerin bu lafızları kaç farklı mertebede kullandıklarını, müteahhir ulemâdan Zehebî, Irâkî, İbn Hacer, İbn Receb ve Sehavî'nin bu taksimata katkılarını belirtir. Bütün bu bilginlerin rivayet lafızlarını ilk defa mertebelere ayırmış olan İbn Ebî Hâtim'in taksimatını esas aldıklarına dikkat çeker (s.25-26).

Ardından önceliği ta'dîl lafızlarına vermek üzere cerh ve ta'dîl lafızlarını ve âlimlerin bu lafızların kullanımını konusundaki ihtilaflarını verir. Müellif Kâsım Alî, ta'dîl lafızlarını beş kısımda verirken, cerh lafızlarını altı kısma ayırmıştır. Her iki başlığın sonunda da bir iki cümleyle bu lafızların kullanılış değerini belirtmiştir. Ta'dîl ve cerh lafızlarının işlendiği bu kısımda örneklerle zenginleştirilmiş dipnotların oldukça yer kaplaması, hele bazen üç dört sayfa sadece dipnot verilmesi çalışmaya sarf edilmiş bir gayretin ürünü olsa gerektir. Müellif bu dipnotlarda hakkında ihtilaf bulunan lafızlarla, farklı kullanımları olan lafızları açıklamış, hangi âlimlerin bu lafızları hangi manada kullandıklarını zikretmiş ve örneklerle meseleleri çözümlenmeye çalışmıştır. Oldukça uzun açıklamalarda bulunduğu bu meseleleri ana konuyu dağıtmamak ve eserin hacmini de fazla göstermemek için olsa gerek dipnotlarda vermiştir.

Yine bu birinci bölümün içinde '*Mebhas*' başlığı altında serd edilen bölümde nisbî/şartlı cerh ve ta'dîl konusuna temas eden müellif, Sehâvî ve Bâcî'den bu konuda dikkat edilmesi gereken noktayı belirttikleri pasajlar aktarır. Rivayet lafızlarının belli sorulara cevap niteliği taşıyor olabileceğine dikkat çeker. İbn Hacer ve İbnü'l-Kattân'ın eserlerinden örnekler vererek konunun daha iyi

anlaşılmasını sağlamaya çalışır. Şartlı cerh ta'diller konusunda ne yapılması gerektiğini İbn Receb'ten alıntılıdığı nakillerle açıklar (81-85).

Çalışmasını Zehebi'nin *Mizân*'ı özelinde yapan müellif, mertebelerine göre cerh ve ta'dil lafızlarını verdikten sonra Zehebi'nin bu konudaki görüşlerini zikreder. Onun kabul ettiği taksimatı verdikten sonra *Mizân* özelindeki kullanımlarını analiz eder. Bu bölümde son olarak cerh ve ta'dil lafızlarının ne anlama geldiklerinin, cârih veya muaddilin kasıtlarının belirlenmesi ve cerh-ta'dil sebeplerinin belirtilmesi ile tam olarak anlaşılabilceği dile getirilir ve ulemânın bazı lafızları hangi manada kullandıkları örneklerle anlatılır.

İkinci bölümde cerh ve ta'dil yapılırken, ricâl ilmi ile uğraşan kimselerin kişiliklerinin de iyi bilinmesi gerektiğinden hareketle, cerh ve ta'dil yapanların dereceleri konusu işlenmiştir. Öncelikle Zehebi'den yapılan nakille rical tenkid işinin önemli ve kıymetli bir iş olduğu, bilginlerin üzerinde ittifak ettiği hususların kabul edilmesinin önemi anlatılmış, râvîler hakkındaki değerlendirmelerin her birinin birer içtihad olduğu vurgulanarak bu konuda insafın elden bırakılmaması gerektiği vurgulanmıştır. Bu konuda Zehebi'nin, âlimlerin hata üzere ittifak etmeyecekleri, sika bir râvî hakkında iki farklı âlimin bile onun zayıf olduğunu söyleyemeyeceği, yine zayıf râvî hakkında iki âlimin bile tevsihte bulunmayacağı, bu durumdaki çeşitliliğin, zayıflığın mertebeleriyle alakalı olduğu sözünün hatırlatılması dikkate değer bir husustur. Ne var ki müellif bu ve benzeri konularda önceki ulemanın görüşlerini aktarmayı yeterli görmüş, bu sözler üzerine herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bu, hadis bilginlerinin sözlerinin bu konuda yeterli olacağı düşüncesinden kaynaklanıyor olsa gerektir.

İkinci bölüme böyle kısa ama önemli bir girişten sonra müellif, Zehebi'nin cerh ve ta'dil bilginlerinin iki ana kategoride sınıflandırılabilceği görüşünü aktarır. Birinci taksim, râvîlerin hepsi veya bir kısmı hakkında yahut da yeri geldikçe tenkitte bulunanları şeklinde; ikinci taksim ise râvîleri tenkit konusunda takındıkları tavra göre cerh ta'dil bilginleri şeklindedir. Bu vesile ile de müteannit-müteşeddid, mütesâhil ve mu'tedil-munsif şeklinde meşhur üçlü taksim tahlil edilir, Sehâvî'den naklen çok sika olan imamların bile bazen cumhura muhalif tenkitlerde bulunabileceği hususunun altı çizilir (s.105-107). Müellif ardından usûl kitaplarında bu gruplara dâhil edilen meşhur muhaddis-

leri müteşeddidlerden başlamak üzere tek tek ele alır, Zehebî başta olmak üzere, ulemanın eserlerinden onların durumlarını yansıtan bazı örnekleri sıralar. Müellifin, bu örnekleri zikrederken ara sıra muhaddislerin neden o tutumu tercih ettiklerine dair bazı çıkarımları kısa olsa da oldukça önemlidir. Mesela Yahyâ el-Kattân'ın teşeddüdünün sebebini 'vera' sahibi olması, ihtiyatı elden bırakmaması, yani bu rivayet konusuna gösterdiği ihtimam şeklinde onun sözünden istidlalen tespit etmiştir (s.109).

Şu'be, Mâlik, Affân b. Müslim, Ebû Nuaym el-Fadl b. Dükeyn, Yahyâ b. Ma'in, İbnü'l-Medîni, Ebû Hâtim, el-Cûzcânî, Nesâî, İbn Hıbbân, Ebu'l-Feth el-Ezdî, İbnü'l-Kattân, İbn Hazm, İbn Hırâş müellifin zikrettiği müteşeddid kimselerdir. Mütesâhilûndan olarak Tirmizî, İbn Hıbbân ve Hâkim'in isimlerini veren yazar, İbn Hıbbân'ın cerh yaparken sert, ta'dil yaparken ise gevşek davrandığını da belirtip bunu örneklerle açıklar (s.124). İsmi zikrettiği kimselerle alakalı İbn Ebî Hâtim, İbn Receb, İbn Hacer ve Zehebî gibi hadis bilginlerinin bu şahıslar hakkındaki tespitlerinden bazılarına yer verir. Çalışması Zehebî özelinde olduğu için yazarın Zehebî'nin farklı kitaplarını kullanması güzel bir çaba olsa gerektir. Özellikle Hâkim'in tesahülü hakkındaki bilgileri verirken *Telhîsü'l-Müstedrek*'ten epeyce örnek sunmuştur. Arz ettiği bu örnekler Zehebî'nin Hâkim'e yönelttiği en ağır eleştirileri arasında sayılabilir. Hâkim'in *Sahîhayn* üzerine yaptığı bu istidrâk çalışmasında bazı *mevzû'* rivayetleri bile *sahîh* olarak zikretmesi, Zehebî'yi buna mecbur kılmış olsa gerektir.

Mu'tedil hadisçilere örnek olarak müellif, Zehebî'den naklen, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ebû Zür'a, İbn Adiy isimlerini zikreder. Zehebî'nin *Zikru men yu'temedü kavlühü fi'l-cerh ve't-ta'dil* adlı risalesine de atıfta bulunur. Müellif, cerh ve ta'dildeki konumunda ihtilaf bulunan Dârakutnî hakkında uzunca bir dipnotta bilgi verir. Ancak bu bilgilerin dipnot yerine ana metinde zikredilip tartışılması daha uygun olurdu kanaatindeyiz.

Kâsım Alî, cerh ve ta'dil bilginlerinin bu şekilde bir ayrıma tabi tutulmasının net bir ayırım olmadığını, bunun genel durumu ifade etmek için ortaya konulduğunu, müteşeddid bir âlimin bazen tesahülde bulunabileceği gibi, mütesahil birinin de cerhte aşırı gidebileceğini, bu sebeple bu konuda ihtiyatlı

davranıp, farklı görüşlere müracaat edilmesi gerektiğini hatırlatarak bu bölümü bitirir.

Üçüncü ve son bölümde ise cerh ve ta'dil âdâb ve şartları üzerinde durulur. Bu bölüm, cerh ve ta'dil âlimlerinin dinin muhafazasında üstlendikleri rolün öneminden bahseden kısa bir girişle başlamakta ve böylesi zor ve sabrı, takvayı, verayı gerektiren bu vazifeyi ifa edeceklerin bazı âdâb ve şartlara riayet etmeleri gerektiğine vurgu yapmaktadır. Müellif, cerh ve ta'dil yapacak kimse-lerde bulunması gereken şartlar ve onların uyması gereken kurallarla alakalı müstakil bir çalışma yapılmadığını, usûl ve ricâl kitaplarında bu konunun alt başlıklar halinde ele alındığını söyler. Zehebi'nin farklı kitaplarında bu konuya temasına örnekler verir. İbn Nâsıreddîn ed-Dımaşkî, İbnü's-Salah ve İbn Hacer'in ilgili sözlerini nakleder. Ardından ulemanın bu konuda kabul ettiği şartları 'ilimde yetkinlik' (el-kuvve fi'l-ilm) ve 'dinde sağlamlık' (el-metâne fi'd-dîn) adlarıyla iki ana başlıkta inceler ve örneklerle konuyu işler. İlimde yetkinlik başlığı altında hafıza kuvveti/ezber gücü, uyanıklık ve dikkat, itkân (bilgileri muhafaza sağlamlık), cerh ve ta'dilin sebeplerinin ayırt edilmesi, cerh-ta'dil tearuzlarının bilinmesi, rivayet lafızlarını ve manayı doğru anlayıp iyi muhakeme etme melekesi ve tecrübesi, fukahânın farklı görüşler serdettiği konulara ve tartışmalı akâid meselelerine aşinalık, orta hallisi ile aşırısını ayırt etmek için tasavvuf ehli ve görüşleri hakkında bilgi sahibi olmak, aynı şekilde kendisinden önceki ulemanın durumundan haberdar olmak, zan ile cerh yapmamak, hakkında cerh veya ta'dil yaptığı kimseyi tanımak gibi şartları sayar. İkinci başlık altında ise nefsin temizliği, hevâ, asabiyet, kin, nefret, haset, düşmanlık gibi zararlı huylardan uzaklığı ihtiva eden bir vera'; ibadet ve sair konulardaki takva, Allah korkusu; gıybet, teşhir etme veya şöhrat elde etme, riya gibi şeylerden soyutlanmış sadece Allah rızası için olan ve Müslümanlara nasihat maksadı taşıyan halis bir niyet ve doğru sözlülüğü zikreder (s.137-138). Önce kısaca böyle bir taksim yapan müellif, ardından bu konuları tek tek ancak fazla uzatmadan işler. Cerh ve ta'dilin şartlarını bilmeden yapılan cerhi işlerken konunun anlaşılması için çeşitli kitaplardan örnekler verir.

Cerh ve ta'dille uğraşan âlimlerin bu konuda oldukça hassas davrandıklarına dikkat çeken müellif, oğlun babayı, babanın oğlu, kardeşin kardeşi, yakın arkadaşların birbirini cerh etmelerinin bu hassasiyete işaret ettiğini söyler. Sırf

bu konudaki hassasiyetin önemine binaen müellif, babalarını, oğullarını, kardeşlerini, bazı akrabasını, arkadaşlarını ve diğer yakınlarını cerh eden kimselere çeşitli kaynaklardan örnekler verir. Yine ulemanın özellikle cerh ettikleri bir râvî hakkında yakın arkadaşlarından birisinin ricasına rağmen cerhten dönmediği veya sükût etmeyi kabul etmediğine örnekler verir (s.155-156). Yine cerh ta'dîl âlimlerinin vazifelerini icra ederken küçük-büyük ayrımı yapmadıkları, sultan bile olsa cerh edilmesi gerekiyorsa bunu yaptıklarını anlatır (s.157). Akranların birbirleri hakkında yaptıkları cerh konusuna da değinen müellif, böylesi cerh ifadelerinde ihtiyat ve teenni ile hareket etmek gerektiğini söyleyip, Zehebî'nin bu konudaki tembihlerinden bazısına işaret eder ve birbirine ta'n eden akranlardan bazı isimler zikreder (s.158-159).

Cerh ve ta'dil yapacak kimselerin hem dininde hem de ilminde sağlam, otorite kişiler olması gerektiğini, bunlardan birinde za'fı bulunanların sözlerine itibar edilemeyeceğini söyler. İbn Hacer'den naklen, kendileri mecruh kimselerin adalet sahibi kimseler hakkında yaptıkları cerhlerin kabul edilemeyeceğini de ilave eder. İlimdeki zayıflıklarından ötürü cerhleri kabul edilmeyen kimselerden olarak Kutbe b. el-Alâ, el-Küdeymî, Ebu'l-Feth el-Ezdî, el-Vakıdî, İbn Kâni', Süfyân b. Vekî', Temîm el-Bendenîcî, Süleymân b. Dâvûd eş-Şâzkûnî, Hibetüllâh es-Sekati'yi; dindeki zayıflıklarından ötürü cerhleri kabul edilmeyen kimselerden olarak da İbn Ukde ve İbn Hırâş'ı sayar, Zehebî ve İbn Hacer'in eserlerinden örnek ibareler nakleder (s.160-164). Ancak dipnotta Zehebî'nin *Zikru men yu'temedü kavlühü fi'l-cerh ve't-ta'dîl* adlı risalesinde Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe gibi bazı zayıf kişilerin rivayet konusunda zayıf kabul edilseler de cerh ve ta'dil konusunda sözlerine itibar edilebileceğini de hatırlatır (s.160).

Müellif, bu ilim ve din şartının sadece cârih ve muaddilde değil, cerh ve ta'dil bilgilerini nakleden kimselerde de aranması gerektiğini ilave eder. Buna gerekçe olarak da onların ulemanın sözlerinde kastettikleri şeyi yanlış veya eksik anlama ya da zayıf ve yalancı kimselerden sözler aktarma ihtimallerinin bulunduğu altını çizer. Tarihçilerin kitaplarında her türlü insanın sözlerinin bulunabileceğini bu sebeple buna dikkat etmek gerektiğini Sübkî'den nakleder. Örnek olarak da İbnü'l-Cevzi'nin bazı kimseler hakkında ta'dil ifadelerine hiç değinmeden cerhe dair bilgileri zikrettiğini verir (s.164-165).

Yine cerh ve ta'dîl bilgilerini nakleden kimselerin mutlaka muttasıl bir sened veya müellifine nispeti sahih bir kitap kullanması gerektiğini, aksi takdirde naklettiği bilgiye itibar edilmeyeceğini söyleyip örnekler verir (s. 165-166). Bir başka şart olarak cerh ve ta'dîl sebeplerinin de mutlaka zikredilmesi ve nakledilen bilginin mana ile değil de lafızla rivayet edilmesi gerektiğini ekler (s.166). Burada müellif, Sübkî'den naklen, tarihçide aranması gereken şartları da nakleder.

Müellif, cerh eden kimsenin gerektiğinden fazla cerh yapmaması lazım geldiğini de şartlar arasında sayar. Bu bölümdeki diğer alıntılardan farklı olarak müellif burada Zerkeşî, Sehâvî, Bâcî gibi bilginlerin eserlerinden alıntılar yapar (s.167).

Cerh ve ta'dîl yapacak kimselerde aranan şartları bu şekilde işledikten sonra âdâb konusuna geçen müellif, cerh ve ta'dîlin âdâbının çok olduğunu söyleyerek önemlilerinden birkaçını zikretmeyi yeterli görür. İlk olarak cârih ve muaddilin güzel bir dil ve üslûp kullanmasını sayan müellif, cârihin mümkün olduğu müddetçe 'kizb' ifadesini kullanmamasını, bunun yerine kinayeli lafızları tercih etmesini öğütler. Eyyûb es-Sahtiyânî'nin '*fûlân yezîdü fi'r-rakm*', Şâfiî'nin '*fûlân leyse bi şey'in*', İbn Sirîn'in '*fûlân kemâ ya'lemu'llâh*' ifadelerini kizb için kullandıklarını örnek olarak gösterir (s. 167).

Yine cerh ve ta'dîl âdâbından olarak kişinin, hocasının veya kendisinden daha bilgili birinin yanında cerh ta'dilde bulunmamasını sayıp âlimlerin bu konudaki hassasiyetlerinden birkaçını zikreder (s.168).

Kitabının son paragrafında müellif Kâsım Alî, konuyu İbnü's-Salah'ın hadis ve hadis ilimlerinin âdâbının başında halis niyet ve ihlası saydığı bir sözleriyle tamamlar (s.169).

Muhtevasını tanıtmaya çalıştığımız bu kitabın sonunda çalışma yapılırken istifade edilen eserler, kitap adlarına göre alfabetik olarak sıralanarak kaynakça oluşturulmuştur. Bu listeye göre müellif 104 kaynaktan istifade etmiştir. En son kısma bir de konular fihristi ilave edilmiştir.

Sonuç olarak Kâsım Alî Sa'd'ın yaptığı bu çalışma, cerh ve ta'dîl ilmi açısından oldukça faydalı ve özet bilgiler ihtiva etmektedir. Bununla birlikte cerh

ve ta'dil ilminin bütün konularına değindiğini söylememiz mümkün değildir. Zaten bu kitabın yazımındaki amaç da bu değildir. Müellif, cerh ve ta'dile dair önemli gördüğü konulara, yüksek lisans tezini esas alarak temas etmiştir. Tezi Zehebî özelinde olduğu için bu çalışmasında seçtiği örnekler özellikle Zehebî'nin muhtelif eserlerinden alınmıştır. Bunun yanında sair kaynaklardan da istifade edilmiştir. Alıntı yaptığı söz ve metinlerin kaynaklarını dipnotlarda zikretmeye -tabiri caizse 'mesnedsiz konuşmama'ya- özen göstermiş, böylece okuyucunun ana kaynağa kolayca ulaşabilmesine yardımcı olmuştur.

Kâsım Alî, eserinde oldukça sade bir dil kullanmıştır. Çetrefilli, anlaşılması zor ve uzun cümleler kurmaktan kaçınmıştır. Böylece kitap, hadis ıstılahlarına vâkıf her insanın anlayabileceği bir çalışma haline gelmiştir. Ciltli ve ciltsiz olmak üzere iki şekilde basılan kitapta imlâ hatası da neredeyse hiç yoktur. Genel olarak sayfa düzeni ve baskı kalitesi oldukça düzgündür. Yine de eserin yapılacak bir sonraki baskısında teknolojinin getirdiği imkânlardan istifade edilmesi -mesela çift renkli baskı gibi- eseri daha alımlı hale getirecektir.

Kanaatimizce eserin eleştirilebilecek tek yönü konularının dağınık olup, esaslı bir tasnife tabi tutulmamasıdır. Hal böyle olunca kitabın içindekiler kısmında sadece bölüm başlıklarını zikretmekle yetinilmiştir. Oysa akademik bir disiplin takip edilerek ve yeri geldiğinde alt başlıklar ilave edilip konu taksimatı buna göre yeniden gözden geçirilse ilim taliplerinin kitaptan istifadesi ve aradığına daha çabuk ulaşması oldukça kolaylaşır. Bununla birlikte cerh ve ta'dil ilminin önemli meselelerinden bazısını ele alan bu kitap, cerh ve ta'dilin meseleleri diye özetleyebileceğimiz râvîde aranan adalet ve zabt şartları ile metâin-i aşera hakkında, cerh ve ta'dilin tearuz ettiği haller konusunda ve cerh ve ta'dil edebiyatı hakkında yeni bilgilerin ilavesi ve tüm konularının sistematik bir şekilde tasnif edilmesiyle alanındaki mümtaz eserlerden biri haline gelebilir. İlk baskısının üzerinden 23 yıl geçmiş olması ve müellifinin halen kitabı gözden geçirip, genişletecek imkân ve şartlara sahip bulunmasının bu açıdan ümit verici olduğunu düşünüyoruz.

Mısır'da İslamî Akımlar (el-Hareketü'l-İslamiyye fi Mısır)

Salih el-Verdanî, Çev. H. Açar, Ş. Duman, S. Turan, Fecr Yayınları 2011, Ankara, 324 Sayfa.

Tamer Yıldırım³

Mısır, İslamî hareket olarak değerlendirilen modern dönemdeki oluşumların özellikle fikrî temelini oluşturan düşünce ve eylem insanlarının bulunduğu ve yetiştiği ülkelerden birisidir. Bu konuda pek çok noktada diğer İslam ülkelerinden daha ileri bir seviyededir. Konuyla ilgili olarak burada ele alacağımız eser aslında yazılış tarihi 1980'lere kadar gitmektedir. Asıl adı "***el-Hareketü'l-İslamiyye fi Mısır***" olan eserin Türkçe'ye ilk çevirisi 1988 yılında yapılmıştır. Eser 2000 yılında "***el-Hareketü'l-İslâmiyye fi Mısır el-vakî' ve't-tahdiyyat***" adıyla yeniden basılmıştır. Fakat Türkçe olarak yapılan yeni baskısı ilk çevirinin aynısıdır. Yapılan tek değişiklik ilk baskısında I. ve II. cilt şeklinde ayrı olarak basılırken ikinci baskısında tek kitap halinde yayınlanması olmuştur. Özellikle Arap Baharı olarak adlandırılan süreçte konuya ilginin artması eserin yeniden basılmasını hızlandırmıştır.

Genel olarak bakıldığında Mısır'daki İslami hareketleri konu alan bu eserde mevcut birçok oluşumdan siyasi bir programı takip eden, olaylarla ilişkili ve etkin olan İslamî akımlara yer verilmiş, Mısır coğrafyasında sık rastlanılan gelenekçi akımlara ise pek değinilmemiştir. Özellikle eser yazıldığı dönemde Mısır'da İslamî hareket sahasında eylemlerini sürdüren akımlar; a) İhvân-ı Müslimin, b) Kutubcular, c) et-Tekfir ve'l-Hicre d) el-Cemaatu'l-İslamiyye, e) Selefi Akım, f) Cihâd Cemaati'nden bahsetmektedir.

Eser 1970'li yılların olaylarını, problemlerini yaşamış Salih el-Verdani tarafından yazılmıştır. İslamî hareketi tanıtmak, fikri ve örgütsel yapısını aydınlatmak, İslamî kesimdeki problemleri ortaya koymak ve anlaşılır hale getirmek açısından atılan bir adım niteliğindedir. Yazar eserinin tahlil ve tenkit olayından ibaret olmayıp, İslam'a yeniden dönme gayreti gösteren bir uyanış hareketinin tanıtmak çabasını da kendisinde bulundurduğunu (s. 18) belirtse de

³ Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

eserin özellikle tahlil ve tenkiti tam olarak ortaya koyduğunu belirtmek zordur. Bu noktada kitabın yazarının düşüncelerinden dolayı hapis cezasına çarptırıldığını, ülkesinde Şia düşüncesini yaymak için 80'li yıllarda Şiiliğe geçtiğini, fakat 2005'te yeniden Sünni düşüncüyü benimsediğini belirtmemiz gerekir. Zira Şia düşüncenin propagandasını yaptığı bir dönemde yazdığı bu eser ister istemez taraftar bir bakış açısı da içerecektir.

Yazara göre Mısır ortamının en önemli özelliklerinden biri mezhepçilik ayırımının bulunmamasıdır. Mısır ortamının bir başka özelliği ise halkın engelleme aldirmaksızın İslamî hareketten etkilenmeye yatkın oluşudur (s. 23). Bu, Mısır'ın İslamî hareketlere kaynaklık etmesinin en önemli sebebinin oluşmaktadır. Mısır'da İslamî hareket sahasında faaliyet ve idari ehliyetlerine bakılmaksızın hareketin önderliğine getirilen halkın etrafında toplandığı birçok âlim ve davetçi görmek mümkündür. Yazara göre "halkın gerçekten değer verdiği İslamî şahsiyetler, kitleyi siyasi yönden istismar ederek düzenle çatışmaya sürüklemek istememektedirler. Bunun en önemli sebebi herhangi bir devrim hareketinin Mısır'da başarıya ulaşacağı yolundaki inancını yitirmiş bulunan Mısır halkının etkisinde kaldığı psikolojik çöküntü ve yenilgidir" (s. 25). Fakat eğer olayı bu şekilde değerlendirecek olursak şöyle bir soru sormak kaçınılmaz olacaktır: "O zaman Arap Baharı'nda gelişen olayları kim yaptı?" Yani insanların devrime duydukları inanç bu kadar zayıfsa Arap Baharı olarak tanımlanan şeyde insanların içinde buldukları ruh hali nereden neşet etti? Bu soru cevapsız kalmaktadır. Bu noktada eserin yazıldığı dönem olayın gerçekleşmesinden neredeyse çeyrek asır öncesinde olduğu belirtilebilirse de toplumsal hareketlerin ruh hallerinin çok da değişmediği hatırlamak gerekir.

Yazara göre 1920'lerin sonundan 1970'lerin başına kadar İhvân-ı Müslimin cemaatinin hâkimiyetinde bulunan İslamî saha, Nasırcılık dönemi denilen devrede İhvân-ı Müslimin'in geçici olarak çekilmesiyle bir süre boş kalmış, bu cemaatin yerini doldurabilecek boyutta bir cemaat ortaya çıkmamıştır. 1970'lerde Enver Sedat'ın ilan ettiği aftan sonra çalışmalarına yeniden başlayan İhvân-ı Müslimin bir süre için boş bıraktığı sahada, yeni oluşumlar ve bilhassa kendi zihniyetine aykırı gruplarla karşılaşmıştır. Başlangıçta bu oluşumları kendisine bağlayıp, cemaat içinde asimile etmeye uğraşmışsa da, başarılı olamamıştır (s. 17).

Genel olarak bakıldığında Mısır'da İslamî hareketi etkileyen ve şekillendiren faktörlerden biri ekonomi faktörüdür. "Mısır halkının yaşamakta olduğu yoksulluk, sıkıntı ve umutsuzluklar, asıl meseleyi unutturmakla kalmamış, olaylara ve İslamî harekete karşı takındığı tavırları da olumsuz yönde etkilemiştir. Yani ekonomik durum yalnız kişileri değil, İslamî hareketi ve hareketin düşünce ve tavırlarını da etkilemiştir. Zira yoksul bir ortamda gelişen bir hareket, yoksul olmak ve bu yoksulluk durumunu ön plana almak mecburiyetinden kaynaklanır. Mısır ortamının bir başka özelliği de idari güçlerle halk arasında ideolojik açıdan herhangi bir bağın bulunmamasıdır" (s. 26). Hatta yazar, kitabı yazdığı zamana kadar Mısır'daki İslamî hareketin düzene karşı açık herhangi bir cephe alma görüşüne sahip olmadığını, bilakis düzene karşı ılımlı ve yumuşak bir tutum izleme politikası izlediğini, sadece Cihad akımında böyle bir düşüncenin olduğunu belirtmiştir (s. 27-29). Fakat bu değerlendirme bazı soruları cevapsız bırakmaktadır. Şöyle ki yapılan bütün karşıt eylemler bunların içerisinde özellikle siyasi ve resmi görevlerde bulunanların öldürülmesi ve kaçırılması da dahil Cihad hareketi tarafından mı yapılmıştır? İlaveten bu hareketin gerçekleştirdiği bazı eylemler var, bunlar kime/kimlere karşı yapıldı? Muhatap düzenin yani devletin elemanları değil miydi? Ayrıca yönetimde bulunanlar yaptıkları karşıt cezalandırmaları niçin devam ettirdi ve bu cezalandırmalar sadece Cihad anlayışında olanlara karşı değil tamamını kapsayacak bir genişlikte tutuldu? Bu noktada yazar sanki tüm cemaatlerin değerlendirmesini bir bütünlük içerisinde vermemektedir.

Yazara göre Mısır'daki İslamî grupların belirgin vasfı olan geleneksel karakter, İslamî hareketin önündeki tehlikeli engellerden biridir. Bu geleneksel karakter düzen karşısında Müslüman'a dünyadan el etek çekme ve yenilgiyi kabullenme misyonu yüklemektedir (s. 33). Yalnız Mısır'daki her grubu bu şekilde değerlendirmek doğru olmayacaktır. Bu değerlendirme bazı gruplar için söz konusu olabilir. Yazar genel olarak olumsuz bir bakış açısıyla Mısır toplumunun bariz bazı niteliklerinin olduğunu belirtmektedir. Bunlar: 1. Özü olmayan bir dindarlık. 2. İslamî harekette kârı azalıp çoğalabilen değişken bir ilgi. 3. Düzen tarafından kolayca yönlendirilmesi. 4. Olumsuz derecede ılımlılık olarak özetlenebilir. Fakat Mısır'da kültürel, sosyal ve dinî içerikli dokuz binden fazla sivil cemiyetin 1500 tanesi dinî cemiyettir. Bu dinî cemiyetler dolaylı da olsa yıllar içerisinde İslamî hareket olgusunda önemli bir rol üst-

lenmişlerdir (s. 39-40). Ayrıca Ezher âlimlerine duydukları güveni kaybetmeleri Müslümanların devlete bağlı mescitlerden uzak durmasına sebep olmuştur. Buna karşın özel mescitlerin süratle yayılması ise halkın bir kesiminin İslamî ilkelere yaklaşmasını temin etmiştir. Mescitlerin İslamî faaliyetler açısından kolaylaştırıcı ve geliştirici özellikleri ile İslamî hareketin seyri ve gelişiminde önemli bir rolü varsa da, mescitlere bağlılığı sadece şer'î bir mesele olarak gören ve bu konudaki görüşleri gelenekçilikten kaynaklanan Müslümanlar artık mescitlerden uzak durmayı tercih etmişlerdir (s.41-42).

Yazara göre bugün Mısır'da etkin durumda bulunan İslamî yönelişlerin hiçbiri İslamî uygulama planında diğer politik akımların taşıdıkları görüşler seviyesinde ve ciddiyetinde sayılabilecek, belirli bir programa sahip bulunmamaktadır. Buna İhvân-ı Müslimin'in özel çalışmalarında itibar ettiği ancak olaylar karşısında belirli bir konum tespit etme başarısını gösteremeyen fikir ve düşünce koleksiyonundan ibaret olan Hasan el-Benna'ya ait **Risaleler** de dâhildir. Bu risalelerde ortaya konan bazı tutum ve fikri prensipler belli olaylar sonucunda tespit edilmiş olduğundan bugünkü İslamî hareketin örnek alamayacağı esaslar durumundadırlar. Örnek vermek gerekirse Mısır'daki İslamî hareketin görüş ve tutumlarına hâkim olan fikri kargaşalık ortamında, kargaşalığın giderilmesine katkıda bulunacak şekilde, açıkça ortaya konmuş ve işlenmiş bir devlet fikrine bu risalelerde maalesef rastlanmamaktadır. Ayrıca bu risalelerde muayyen bir eylemin projesi ve tatbikatını içeren herhangi bir husus da yer almamaktadır (s. 31).

Yazar eserinde genel olarak Hasan el-Benna'nın **Risaleler**'inden hareketle onun görüşlerini özetlemekte ve şu değerlendirmeleri sunmaktadır; "İhvan diğer cemaatlere karşı kendisini şöyle betimler: Kendilerinden İslamî davetin menfaatlerini zedeleyecek olumsuz tavırlar zuhur etmediği ve yapılarında, İslamî davetin aleyhinde çalışanların saflarına çeken nitelikler bulunmadığı müddetçe, İslamî davet alanında gayret gösterenlere yönelik ilişkilerimizin esası, sevgi, yardımlaşma ve hüsnü zanna dayanır". Fakat 1960'lı yıllardan bugüne kadarki çalışma ve tutumları irdelendiğinde bu prensibe bağlı kalmadıkları görülür. 60'lı yıllarda İhvân-ı Müslimin'in kendi içlerinden çıkan Seyyid Kutup akımına ve üniversite çevresinde kendilerine karşı mücadele

veren İslamcı öğrenci hareketlerine ilişkin tutumları bu konuda açık ihlallerle doludur (s. 62-63).

İhvân-ı Müslimin günümüzde milyarderler sınıfına giren birçok mensubu ile büyük maddi imkânlarla sahip bulunmaktadır. İlaveten Hasan el-Benna ve Ömer Tilmisani döneminde yönetim desteklenmiş hatta Hüsnü Mübarek de desteklenmeye devam edilmiş ama İhvân-ı Müslimin mensuplarına karşı tutuklamalar hız kesmeden devam etmiştir. Bundan dolayı İhvân-ı Müslimin'in geleceği konusunda Müslüman kamuoyunda egemen olan görüş, cemaatin gelecekte bağımsızlığını yitirerek ya yeni bir İslamî liderliğe ya da hükümete tabi olacağı şeklindedir. Hatta bazı aydınlar İhvân-ı Müslimin'in artık tükendiğini ve eylem konusundaki görüşlerinin yol gösterici özelliğinin kalmadığını ileri sürmektedir (s. 63-65). Bu da yeni ve farklı oluşumları gündeme getirmiştir.

Mısır'da etkin olan ve kitapta değinilen bir diğer akım da et-Tekfir ve'l-Hicre Cemaati'dir. et-Tekfir ve'l-Hicre Cemaati'nin geçmiş ve geleceğe dair görüşleri şöyledir: Bu cemaat geçmişin fikri birikimlerinin hiçbirini tanıtmakta buna karşın kendisinin ortaya koyduğu içtihatları ve görüşleri şüphe edilemeyecek tek gerçek olarak kabul etmektedir. Cemaatin kurucusu Mustafa Şükrî'nin düşüncesindeki uzlet anlayışı cemaat mensuplarının düzenle ilişkiye girmeme ve olaylar karşısında pasif tavır takınma politikalarında açıkça görülür. et-Tekfir ve'l-Hicre Cemaatini diğer İslamî akımlardan ayıran en belirgin özellikleri, akımın hükümetle çalışmayı, orduda hizmet etmeyi ve üniversitelerde okumayı kabul etmemesidir. Cemaate göre delil ancak Kitap ve Sünnet'tir. Bunlardan başka delil yoktur. Dünyanın sonu yaklaşmaktadır. Müslümanlarla kâfirler arasında bir savaş olacaktır Müslümanların bu savaşı beklemeleri vaciptir. Cihad fikrini kabul etmemekte, gelecekte bir İslam devleti kurulmasının gerekliliğine inanmamaktadırlar. Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında dünyanın son günlerinde çıkacak olan savaşta da kullanılacak tek silah kılıç olacaktır. 1981 Eylül ayındaki tutuklama kararları ile diğer İslamî akımlara gibi et-Tekfir ve'l-Hicre akımı da büyük bir darbe yemiş gerçekleştirilen tutuklamalar 1984 yılına kadar sürmüştür. Bu yeni şartlar altında cemaat görüşlerinde değişikliklere gitmeye başlamıştır (s. 90-99). Yani Mısır'daki İslamî alanda birbirini takip eden olaylardan sonra et-Tekfir ve'l-Hicre akımı

Şükri Mustafa'nın belirlediği sınırları aşarak daha birçok aşırılıklara varan kollarca temsil edilmektedir (s. 101).

Mısır'daki bir diğer cemaat de el-Cemaatu'l-İslamîye'dir. 1970'li yılların başında Mısır Üniversitesi çevresinde İslamî hareket denilince akla öncelikle el-Cemaatu'l-İslamîye akımı gelmekteydi. Çünkü bu akım Cihad, Tekfir ve İhvan akımlarının ortaya çıkışından çok daha önce gelişmeye başlamıştır (s. 103). Fakat Cihad cemaati daha sonrasında gelişme ve genişlemeyi gerçekleştirmemiştir.

Sonuç olarak yazarın da belirttiği gibi Mısır'daki İslamî hareketin iyice aydınlatılması ve sağlıklı bir biçimde ilerleyebilmesi için daha birçok araştırmaya ihtiyaç vardır. Bütün akım ve oluşumlar tam olarak ifade edilmemiştir. Yani eser kısa bir giriş kitabı gibidir. Ayrıca büyük ölçüde bir betimleme derecesinde kalmıştır. Değerlendirme ve yorumlama oldukça sınırlı bir seviyededir. Değerlendirmelerin sağlıklı bir zeminde olması için daha tarafsız bir bakış açısının geliştirilmesi de gereklidir. Yazarın eseri yazarken akademik bir kaygı gütmemesi bu eksikliklerin en önemli sebebi gibi durmaktadır.

Eserin çevirisinde çevirmenler serbest tercüme anlayışına dayanarak üslup düzenlemeleri yapmışlar ve bu okumayı daha akıcı hale getirmiştir fakat metne bağlı kalmayı zayıflatmıştır. Eser konuyla ilgilenenlere giriş seviyesinde bilgi verse de detaylı bilgi elde etmek isteyenlerin başka eserlere müracaat etmek zorunda kalacaklardır. Yapılan veya yapılacak olan yeni çevirilere ihtiyaç vardır.

Hermenötik, Kur'an ve Sünnet

Muhammed Müçtehid Şebusteri, Çev. Abuzer Dişkaya, İstanbul, Mana Yayınları, 2012, 400 Sayfa.

Cemile İffet Şahin, Semra Başkara, Betül Şentürk,
Ayşe Betül Işık, Elif Arslan

Bir metnin anlamının bulunmasını ifade eden Hermenötik, literatürde genellikle yorumlama sanatı olarak bilinir. Yahudi ve Hıristiyan teolojisinde tarihi çok eskilere dayanan hermenötik, modern dönemde felsefi sahada ilk kez Friedrich Schleiermacher ile evrenselleştirilmiştir. Günümüzdeki çizgisi ise Wilhelm Dilthey tarafından belirlenmiş, ardından da Martin Heidegger, Hans George Gadamer ve Jürgen Habermas gibi filozoflarca bu alanda kayda değer çalışmalar yapılmışlardır. Modern dönemde İslam dünyasında hermenötik ile ilgili akademik seviyede çalışmalar olsa da, bu yöntemle Kur'an ve Sünnet'e yaklaşan çalışmalar yeterince bulunmamaktadır. Bu bağlamda Şebusteri'nin *Hermenötik, Kur'an ve Sünnet* adlı eseri dikkat çekicidir.

İran'da aldığı klasik eğitiminin ardından bir dönem Almanya'da bulunan ve orada geçirdiği süre zarfında Batı kültürü ve felsefesiyle tanışma imkânı bulan Şebusteri, Kur'an ve Sünnet'e hermenötik yöntemle yaklaşmış, bu bağlamda yaptığı çalışmalarını *Hermenötik, Kur'an ve Sünnet* adıyla kitaplaştırmıştır. Şebusteri'nin bu çalışması iki ana bölüm altına toplanmış, on sekiz makale ve üç ekten oluşmaktadır.

Eserin ilk bölümünde Şebusteri, bir metnin nasıl yorumlanacağı noktasında müfessirlerin sahip olduğu ön kabul ve beklentilerinin yanı sıra beşerî bilgi ve tecrübeler çerçevesinde vahyin nasıl değerlendirileceğini irdeleyerek müfessirlerin, fakihlerin ve kelâmcıların ön kabul ve beklentilerini ele almakta, vahiy ve iktisadi fetvalarla ilgili değerlendirme yaparak bölümü sonlandırmaktadır.

Bu bağlamda Şebusteri *anlamın* bir metnin anlaşılmasında geçerli olan kuralların incelenmesinden ibaret olduğunu ve bunun modern dönemde 19. asırda başladığını söylemektedir. Yazara göre dil ve beyan gibi anlamının da tarihsel bir boyutu vardır ve anlam özenle ele alınıp incelenmelidir. Yazar, geçmişte metnin müellifi ve yorumcusu arasında zamansal açıdan uzun bir

mesafe olmadığı için, müellif ve yorumcunun ön kabul ve beklentileri arasında belirgin bir değişim söz konusu olmadığını; ancak modern dönemin tarihsel ufkuyla, geçmişin tarihi ufku arasında derin bir fark olduğundan, müellif ve yorumcunun ön kabul ve beklentileri arasında da derin bir fark ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Bu yüzden yazar anlamının bağımsız bir alan olarak ele alınıp incelenmesi gerektiğini söylemektedir. Yorumcunun ön kabul ve ön bilgileri, yorumcuyu yönlendiren beklentileri, tarih anlayışı ve tarihî ufku bir metnin yorumlanmasında kurucu unsurlardır ve bu unsurlar yazar tarafından hermenötik döngü olarak nitelendirilir. Ona göre söz konusu bu ön kabul ve bilgiler “tek doğru” anlamın olduğu vehminin ortaya çıkmasına engeldir. Çünkü her türlü bilgi ve bilme, bir ön kabul ve bilginin bulunmasına bağlıdır. Bunlar olmadan herhangi bir bilgi ortaya çıkmaz. Bir metnin anlaşılma sürecine, sahip olunan ön bilgiler eşlik eder. Bu ön kabul ve beklentiler bilindiğinde, örnek olarak tarihi bir metinden felsefi bir cevap beklentisine girilmeyecektir. Zira bu tutum, hatalı yorumdan başka bir sonuç doğurmaz ve metnin merkezî anlamının ortaya çıkarılmasında çarpıtmalara sebep olabilir. Çünkü bu yorumlar tecrübelerin başka tecrübelere tercüme edilmesidir. Yazarın göre yorumcu bu tecrübelerle eleştirel yaklaşmalıdır. Aksi takdirde doğru anlam ortaya çıkmaz. Diğer bir ifadeyle, yorumcunu eski bir metni şekilsel olarak korumaya çalışması ve metni kendi bilgi ve beklentileri doğrultusunda istediği şekilde konuşurması yorumda sapmaya ve yorumcunun da anlamdan uzaklaşmasına sebep olur.

Şebusteri'nin bu bölümde tartıştığı diğer önemli bir husus, herkesin metinden aynı şeyi anladığı, dolayısıyla sadece semantikle yetinilebileceği iddiasının doğru olmadığıdır. Aynı anlamın çıkarılması sadece aynı ön kabul ve beklentilerin ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Yazara göre insanların dinî düşünceleri, sahip oldukları beşerî bilgi ve birikimden beslenerek şekillenmektedir. Bu beşerî bilgi ise daima değişim halindedir. Bilgi ve tecrübelerin farklı olmasıyla insanların inanç ve iman anlayışları da birbirinden farklı olabilir ve bununla orantılı olarak değişime uğrar. Bu değişim her çağda farklı anlamların ortaya çıkmasına sebep olur. Bu değişimle bağlantılı olarak Kur'an ve hadislerin doğru anlaşılması noktasında sosyal bilimlerin birikiminden istifade edilmelidir. Beşerî ilimlerden yararlanmadan dinin doğru bir şekilde anlaşılması mümkün değildir.

Vahiy ve insan bilgisi bağlamında Şebusteri'nin ilk bölümde savunduğu temel iddia, fakihin ön kabul ve beklentileri onun Kur'an ve Sünnet 'ten fikhî hükümler çıkarmasında önemli rol oynadığıdır. Yazar bu iddiası ile ilgili iki soru sorup ilgili örneklerle konuyu temellendirmeye çalışmaktadır. Evrensellik ve geçiciliğin ölçütü nedir? Fakih, hükmün konusu olan özel durum veya olayı nasıl teşhis etmekte ve hükmün o konuyla ilgili olup olmadığına nasıl karar vermektedir? Yazarın vardığı sonuç içtihat ve fetvaların fakihin ön kabul ve beklentilerden etkilendiği ve ahkâmın terettüp ettiği konular hakkındaki bilgi birikimiyle gerçekleştiğidir. Yazar usul âlimlerinin fetva vermede ayetin mutlak olması ve bu hükümle ilgili icmanın bulunmasının evrensellik ve geçiciliğin belirlenmesinde yeterli bir ölçüt olmadığını ifade etmektedir. Buna ilaveten Şebusteri, dinî alandaki sabitlik ve değişkenlikten hareketle fakihin problemlere nasıl yaklaşması gerektiği üzerinde durmaktadır. Ona göre, insanın bireysel ve toplumsal yapısı hakkında yeterince bilgisi olmayan fakih hangi hükmün geçici ve değişken olduğuna karar veremez. Fakih eğer ön kabul ve beklentilerini revize etmeyip çağın akılcılığıyla uyumlu olmazsa, mukallit olmaktan öteye geçemez ve yeni problemlere de gerektiği gibi çözümler sunamaz.

Şebusteri, fıkıh ilminin zamanın bütün ihtiyaçlarına cevap verebilmesinin mümkün olmadığını şu şekilde izah etmektedir: Fikhî içtihadın gayesi Müslümanların kişisel ve sosyal yaşamlarının Kuran ve Sünnet'in ruhuna uygun olmasını sağlamak, değişiklikleri Kuran ve Sünnet ışığında yönlendirmektir; Kitap ve Sünnet'in insanlara sosyal ve siyasi mekanizmaların neler olduğunu ya da bunların nasıl kurulacağını söylemesi değildir. Bu bakış açısıyla fikhin tesis edici değil de sadece bazı sorulara cevap vereceği telakkisi oluşur. Bu durum şu iki sonucu doğurur: İlk olarak fakihin bireysel ve sosyal hayatın sürekli değişen gerçeklerini göz önünde bulundurmasını sağlayarak onu kuru ve biçimsel bir akıl yürütmenin tuzağından kurtarır; ikinci olarak, fakihin kendi çağının sorunlarına yönelmesini ve bu sorunlara çözüm sunmasını sağlar.

Şebusteri, fakihlerin siyasi fetva ve görüşleri hakkında Müslüman düşünürlerin üç farklı teori benimsediklerini ifade edip, bunlardan şu iki teori üzerinde durmaktadır: İlk teoriye göre Kuran ve Sünnet'te hem yönetimle ilgili

değersel ilkeler, hem de devlet kurumlarının nasıl olması gerektiği beyan edilmiş olup, Müslümanların bundan başka siyasi sistemi benimsemeleri mümkün değildir. İkinci teoriye göre Kuran ve Sünnet'te sadece değersel ilkeler vazedilmiş, zamanın ihtiyaçlarına göre bunlara uygun yönetim biçimlerinin belirlenmesi insanlara bırakılmıştır. Yazar, aynı kaynağa sahip Müslüman düşünürler arasındaki bu farklılığın ana sebebinin ön kabuller olduğunu iddia etmektedir. Ona göre her iki grubun sahip olduğu ilahiyat, antropoloji ve sosyoloji anlayışları eğilim ve yönelimlerinde en belirleyici etkeni oluşturmaktadır. İşte farklı olan bu ön kabul ve beklentiler fakihleri belli konu ve meselelere teveccüh etmelerini sağlarken diğer bazı konuları da görmezlikten gelmelerine sebep olmaktadır.

Şebusteri, dinî fetva ve teorilerin, diğer beşerî ilimlerdeki görüş ve teorilerden farklı düşünsel bir çaba olmadığını ve fakihlerin içtihat yaparken bir takım ön kabul ve beklentilere dayandığını ispatladıktan sonra, bu düşüncenin kabulünün, fetva ve teorilerin çağımız beşerî bilgi ve bilimlere doğrultusunda eleştirilip yenilenmesini zorunlu hale getireceğini vurgulamaktadır. Yazar, bu bağlamda dinî fetva ve teorilere eleştirel bir şekilde yaklaşmak gerektiğini belirtmektedir. Ona göre ilahî hüküm ve değerler hakkında görüş belirtmek tek bir kişinin tekelinde değildir. Bu durum dinî konular ve değerler üzerinde tartışmayı kutsal olmaktan çıkarır ve bu kutsallığın diğer alanlara da sirayet etmesini engeller. Yazar, eleştirel bir gözle bakılmadığı takdirde siyaset alanında oluşacak tehlikelere değinerek dinî fetvaların kutsal sayılması ve o fetvalarla ortaya çıkan siyasi rejimin de kutsal kabul edilmesi anlamına geleceğini ifade etmektedir. Bunun neticesi dinî fetva ve teorilere eleştiri yapılamaması ve yapılacak eleştirilerin de İslâmiyet'e yapılmış addedilmesidir ki bu da din açısından büyük bir tehlikedir.

Bu tartışmaların ardından Şebusteri, İslam geleneğinde farklı yorum anlayışlarını inceleyerek, her birinin bir ön kabul ve beklentiye dayandığını iddia etmektedir. Ona göre yorumcular, hadis ehli olan Selefî ve Eş'arilerin, Mu'tezilî kelâmcıların, Müslüman filozofların ve ariflerin ortaya koydukları farklı anlayış ve yöntemlerini benimsemişlerdir. Şebusteri'nin buradaki amacı bu metinlerin eleştirilebilir olduğunu göstermektir.

Yine bu bölümde Şebusteri, Kur'an'da geçen "Tanrı sözü" kavramının tahlilini yaparak vahiy kavramını incelemektedir. Bu bağlamda Müslüman kelâmcılardan Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılar, İbn Kullâb, İbn Arabî'nin vahiy anlayışlarını inceleyerek Tanrı sözünün mahlûk olup olmadığını analiz etmektedir. Ona göre Kur'an okunup anlaşılabilir bir kitaptır. Böylece Tanrı sözünün somut bir vesika şeklinde nazil olduğunu ve Kur'an'ın insan tarihinin bir parçası olarak şeriatın temelini oluşturduğunu söylemektedir.

Şebusteri, ilk bölümün sonunda yine fakihlerin ön kabullerine değinmekte ve bu ön kabullerin iktisadi fetvaları oluşturduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'an'da iktisatla ilgili sabit ilkeler yoktur. Bu düşüncenin bir sonucu olarak Şebusteri fakihlerin oluşturduğu "İslam iktisadı" kavramını da eleştirmektedir. Bir fakihin iktisatla ilgili bir fetva verebilmesi için öncelikle Kur'an ve Sünnetten bağımsız bir ilim dalı olan iktisat hakkında alt yapı oluşturmayı ve teorik duruş sahibi olduktan sonra iktisatla ilgili fikhî meseleleri incelemeye geçmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Şebusteri'nin ikinci bölümde ele aldığı konular eleştiri ve ıslah gibi kavramlar, dinî düşüncenin ne olduğu ve dinî düşüncenin inşasıdır. Burada yazar, ıslah ve yeniden inşa konusunda belli başlı yaklaşımları sunmaktadır.

Dinî kavramların zamanla değişimini ele alan yazara göre, insanlar din ve mezhepler hakkında yanlış bilgi edindikleri için birbirlerinden uzaklaşmışlardır. Sağlıklı bir ilişki için gereken şart, dinî ve mezhebi inançların zamanla değiştiği gerçeğini göz önünde bulundurmandır. Bu durum anlam değişimleri, yeni kavram ve anlamların ortaya çıkmasıyla kendini gösterir. Farklı anlayışlara sahip toplum fertleri arasındaki ilişkileri sağlıklı bir temele oturtma görevi ise yazara göre iyi niyetli siyasetçilere düşer. Dinî kavramlar zamanla içerik olarak değil, şekilsel olarak değişir. Bu değişimin neticesinde ortaya yeni bir hakikat çıkmamaktadır.

Şebusteri'ye göre dünya barışı için farklı dine mensup milletler arasında makul bir diyalog zemini oluşturulmalıdır. Yazar Batıların Oryantalizm ve İslamoloji türü yapılanmaları sebebiyle bizi bizden daha iyi tanıdıkları dile getirerek, bizim de bu tür yapılanmalara olan ihtiyacımızın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Yazar eserde dinî metinlere uygulanan tarihsel eleştiri yönteminin gerekliliği konusunda da Hıristiyanların yaşadığı deneyim ve bu yöntemin

aşamaları hakkındaki çalışmaların bizim için örnek olabileceğini ifade etmektedir.

Yine bu bölümde Şebusteri kelâm konusunda, "Klasik kelâm anlayışı ne tür sorunlar barındırıyor? Kelâm ilminin görevleri nelerdir?" gibi sorulara cevap vererek yine kelâm ilmi konusundaki görüşlerini de dile getirmektedir.

Dinî düşünce eleştirilmeli mi, eğer eleştirilecekse nasıl eleştirilmesi sorunu bağlamında Şebusteri, öncelikle eleştiri nedir, dinî düşünceden kastedilen nedir? Dinî düşünce eleştirisi nasıl yapılacak? Dinî düşünce eleştirisi içeriden mi dışarıdan mı yapılacak? sorularını gündeme getirip, bu sorulara cevap aramaktadır. Örnek olarak yazar, içeriden yapılacak eleştiri ile dışarıdan yapılacak eleştiri arasındaki ilişkiyi şöyle ifade etmektedir: İçeriden yapılacak eleştiri, asla dışarıdan yapılacak eleştiri göz önünde bulundurulmadan yapılmamalıdır. Dinî düşüncenin içeriden yapılacak eleştirisi bir esasa binaen yapılmalıdır ki; bu esas da tevhitir.

Şebusteri'nin bu bölümde ele aldığı bir diğer konu ise akıl ve vahyin özgürlüğü konusudur. Yazar öncelikle Hıristiyanların bu konudaki tecrübelerinden bahsetmekte ve aklın kendisini anlamlandırmasının tarihi süreç itibarıyla nasıl gerçekleştiğine değinmektedir. Son merhalede gelinen nokta aklın kendi uyacağı kuralları kendisinin belirlemesidir.

İçtihat konusunda ise yazar, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası* adlı kitabından hareketle İktal'in görüşlerini ele almaktadır. İktal'e göre fıkıhın dünyevi boyutları zayıflamış, günümüzde tutarlılığını kaybederek anlaşılmasız bir içtihatlar yığını haline gelmiştir. Fıkıhın bu anlamda eksikliklerinin giderilmesi gerekmektedir. Yazara göre, İktal'in düşüncesinde içtihat ile ilgili vurgulanması gereken önemli husus, ilahî değerlerin her çağda ihtiyaçları giderebilecek sosyal-siyasi kurumların oluşturulup bu konuda gerekli düzenlemelerin yapılmasıdır. İktal'in bütün derdi dinî düşüncenin her alanında içtihat yapılmasını sağlamaktır. Bu konuda geçmişin kılavuzluğunu da gerekli görmektedir. Şebusteri'nin önem verdiği başka bir nokta da İktal'in Müslümanların Sünnet'in evrensel değer ve hükümler barındıran yönüyle Hz. Peygamber dönemine has uygulama ve düzenlemeleri kapsayan kısmının birbirinden ayrılmasının gerekliliğine vurgu yapmasıdır.

Sonuç olarak, Şebusteri'nin savunduğu Kur'an ve Sünnet'e hermenötik yaklaşım, çağlar arasında aşılmaz görülen değişimi ortadan kaldıracabilecek tek yöntemdir. Fıkhî içtihatlar ve tefsirler diğer ilimler ile revize edilerek on dört asır önce inen Kur'an ve o dönemde şekillenmiş olan Sünnet arasında köprü kurulmalıdır. Ancak bu tutumla Kur'an'ın her çağa hitap eden evrensel bir kitap olduğu hükmü geçerlilik kazanacaktır. Kitap özellikle akademik çalışma yapan veya yapacak olan kimselere şiddetle tavsiye edilir; umulur ki burada ifade edilen fikirler tabu haline getirilmiş ön kabul ve varsayımların yeniden değerlendirilmesine vesile olur.

Hadis Yazıları

Abdullah Aydınlı, İfav Yayıncılık, İstanbul, 2014, 483 Sayfa

Sümeyye Boz⁴

İlim, merak ve ilgi duygusundan beslenen ve çalışmayla şekil alan bir süreçtir. İlim bir gelenektir aslında. İlk olarak mukaddem âlimlerin aktardıkları öğrenilir. Ardından belli bir olgunluk kazanılınca kişi aldığı birikiminin üzerine kendi bakış açısını koyar. Önceki yapılmış olan çalışmaları incelemek kişinin ayaklarının yere sağlam basmasını sağlar. Yeni çalışmalara imza atmak ise adeta “bende varım” demektir. Böylelikle hem nesiller arasındaki aktarım sağlanmış olur hem de ilimde yenilikler/üretkenlikler ortaya çıkmış olur. Kitabını tanıtacağımız yazar gençlik döneminden itibaren hadise ilgi duyan bir üstad... Yazar 30 yılı aşkın süredir *Hadis* alanında muhtelif çalışmalara imza atmaktadır. Çeşitli yayın organlarında (dergi, tebliğ metinleri, müzakere vb.) yapmış olduğu çalışmalarının tümünü bir kitapta toplamak amacıyla bu eserini meydana getirmiştir.

Aydınlı'nın, *Hadis Yazıları* isimli kitabı Önsöz ve 3 ana bölümden meydana gelmektedir. Önsöz'ünde kitabın telif amacı ve kitabın düzenlenmesinde kullanılan yöntemden bahsedilmektedir. Ayrıca Önsöz'e *Abdullah Aydınlı ve*

⁴ Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

İlâhiyatı başlıklı bir röportaj eklenmiştir. Bu röportajda yazarımızın ilâhiyatçılık serüveni, neden hadis alanını seçtiği ve öğrencilere tavsiyeleri yer almaktadır.

Kitabın ilk bölümü *Hadis Tarihi* başlığı altında 13 yazıyı içermektedir. İlk yazı, *Kur'an-ı Kerim'de Gaib Zamirinin Bir Kullanışı Bağlamında Hz. Peygamber'e İtâatın Mahiyeti* başlığındaki bir makaledir. Makalede örnek verilen ayetler ve yorumlarına bakıldığında zamirin mercii konusunda çok farklı anlayışların olduğu dile getirilmektedir. Zamirin Allah ve Resulü'nü kastettiği tespit edilmektedir. İkinci yazı, Kuran ve Sünnet Sempozyumu'nda sunulan ve tebliğ metinleri kitabında basılan *Rivayet Asrında Sünnet Kavramı* başlıklı tebliğ metnidir. Bu tebliğde sünnetin rivayet döneminde yerine ve kullanan şahsın temayülüne bağlı olarak altı manada kullanıldığına ve bu manaların örneklerle açıklamasına yer verilmiştir. Üçüncü olarak *Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği* başlıklı, Milletlerarası Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu'nda sunulan tebliğ metnidir. Hadislerin yazıya geçirilme süreci ve hadislerin yazımının yasaklanıp – yasaklanmadığı konularına değinilen yazıda hadislerin hızlı bir şekilde yazıya geçirildiği dile getirilmektedir. Hadislerin yazıya geçirilme aşamalarını, senedlerde kullanılan eda sigaları ve hadis ıstılahlarının yardımıyla tespit etmenin mümkün olduğu söylenmektedir.

Dördüncü yazı olarak *Sünnetin Geçmişte ve Günümüzde İhmali Meselesi* karşımıza çıkmaktadır. Bu yazı Dr. M. Mustafa el- A'zamî' den yapılan bir çeviridir. Fitnenin tarihinden bahsedilmekte olup, son yıllarda yapılan sünnet inkârcılarının delillerinin eski dönemdeki sünnet inkârcılarının delillerinden farklılık göstermediğine vurgu yapılmaktadır. Beşinci yazı *Hadis Karşıtlığının Yeni Gereçekleri* başlığını almaktadır. İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu'nda sunulan tebliğ metnidir. Hadis karşıtlığının Sünnet karşıtlığı olduğu söylenmekte ve bu meselenin Kur'anî ve tarihî veriler ışığında çözülebileceği mümkün görülmektedir. Altıncı olarak *Sahabe Coğrafyasının Bir Parçası Olarak Doğu Anadolu* isimli tebliğ metni yer almaktadır. Doğu Anadolu'da bulunan 117 sahabe belirlenmiştir. Fakat buradaki sahabe sayısının daha fazla olduğu tahmin edilmektedir. Halk arasında sahabe olduğu iddia edilen kabirlerin görüldüğü ve bu kimselerle ilgili kaynaklarda bilgi

olmamasına karşılık bu kimselerinde sahabi olarak kabul edilebileceği ileri sürülmektedir. Metnin sonuna iki tane ek tablo eklenmiştir. Bu eklerde sahabelerin yaşamış olduğu kentleri gösteren bir tablo ve Doğu Anadolu'da olduğu tespit edilen 117 sahabinin listesi yer almaktadır.

Yedinci yazı olarak, *Hadis Kitaplarının Güvenilirliği – Sorunlar, Çözümler* başlıklı makale karşımıza çıkmaktadır. Hadis kitaplarının güvenilirliği tarih boyunca tartışla gelmiştir. Hadis âlimleri bu sorunu erken dönemde fark ederek çözüm yolları üretmeye çalışmışlardır. Bu çözüm üretme sürecinin dönemin şartlarıyla beraber değerlendirilmesine vurgu yapılmaktadır. Ayrıca hadis âlimlerinin bu çözüm arayışlarının sorunu tamamen halletmediği ama çalışmalarının takdire şayan olduğu dile getirilmektedir. Sekizinci yazı, *İslam ve Modernleşme* başlıklı 2. Kutlu Doğum İlmi Toplantısı'na bildirilen tebliğin müzakeresinin metnidir. Prof. Dr. Mehmet S. Hatiboğlu'nun *Kültürel Kaynaklarımızı Tenkitten Geçirme Zarureti* tebliğinin müzakeresi yer almaktadır.

Diğer bir makale, Muhammed Hamidullah'ın *el- Bokhari, Les Traditions Islamiques* isimli kitabının önsöz kısmının çevirisidir. Bu kitap Sahih-i Buhârî'nin 4 ciltlik Fransızca çevirisinde yapılan yanlışlıkları düzeltme notlarını ihtiva etmektedir. Onuncu olarak *Hasan Basrî - Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri* - ismi verilen yazı yer almaktadır. Hasan Basrî'nin hayatı hakkında genel bilgiler verildikten sonra 17 adet eseri ve özellikleri sıralanmıştır. Hasan Basrî'nin hadisin metnine önem verdiği, bu nedenle de çokça irsal ve tedliste bulunduğu dile getirilmektedir. Harf sırasına göre sahabe ve tabiundan rivayet etmiş olması muhtemel 61 şahıs zikredilmektedir. On birinci yazı *Osmanlı Hadis Âlimlerinden Bandırmalı Küçük Hamid Efendi'nin Hayatı ve Eserleri*'dir. On ikinci olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüştanevî Sempozyumu'nda sunulan *Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyâuddin Gümüştanevî* başlıklı tebliğ metni yerini almaktadır.

İlk bölümün son yazısı olarak *Şia'da Hadis* başlıklı yazı karşımıza çıkmaktadır. Şii- İmamî Müslümanların hadis hakkındaki görüşleri yer almaktadır. Şia'ya göre Hz. Peygamber'in hadisleri ile imamlarının (Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye isimlerini bildirmiş olduğu 12 imam) hadislerinin hepsine *merfû' hadîs* denildiği dile getirilmektedir. Şia'nın hadislerin tespit yönteminde kullandığı sınıflandırmada *mümin olmak* vasfıyla kastedilenin Şia'nın İma-

miyye koluna mensup olması anlamına geldiği söylenmektedir. Hadislerin sahihlik bakımından 4 kısma ayrıldığından bahsedilmektedir. Şia'ya göre İslam tarihinde ilk hadis kitabını Hz. Ali yazmıştır ve bu kitapta bütün helal ve haramlar bulunmaktadır. Şia'nın dört hadis kitabı (kütüb-i erba'a-i hadisiyye) ve dört rical kitabı (kütüb-i erba'a-i ricâliyye) sıralanmakta ve bunlar hakkında bilgiler verilmektedir. Şia'nın hadise farklı yaklaşımlarının en önemli neticesi olarak hadislerin, Kuran'ın bazı ayetlerinin farklı anlaşılmasına sebep olduğu önemle vurgulanmaktadır.

Kitabın 2. ana bölümü *Hadis Usûlü* yazılarını içermektedir. Bu bölümde yazarın sekiz yazısı yer almaktadır. İlk olarak *Sünnetin Kaynağı Hakkında* isimli çalışma yer almaktadır. Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin vahye dayandıkları ya da vahye dayalı şeyler mertebesinde oldukları söylenmektedir. Ayrıca hadislerin vahye dayanması veya dayanmamasının onlardan hüküm çıkarılması konusunda önemli olmadığı dile getirilmektedir.

Diğer bir yazıda ise; Ebu Sa'd Abdulkerim ibn Muhammed es- Sem'âi'nin *Edebu'l- İmla' ve'l- İstimla'* isimli eseri hakkında bilgi verildikten sonra bu eserin özet tercümesi yer almaktadır. Bu eser hadis alma usullerinin en üstünü olarak kabul edilen *İmlâ* metodunun müstakil olarak ele alındığı bir kitaptır.

Bu bölümdeki üçüncü yazı olarak *Hadislerin Değerlendirilmesi* adlı çalışma yer almaktadır. Bu yazı 1985 yılında Diyanet Dergi'sinde yayınlanmıştır. Bu çalışmada Hz. Peygamber'e nispet edilen bir haberin O'na ait olup olmadığı araştırılması ve bu durumun neticesinde hükme varılması konusu ele alınmaktadır. Yani daha teknik bir tabirle hadislerin tashih ve taz'ifi değerlendirilmektedir. Yazarımız hadislerin tashih ve taz'ifinin konunun uzmanları tarafından yapılması kaydıyla günümüzde de yapılabileceğini dile getirmektedir.

Aydın'ın diğer bir çalışması olarak, şuan ki Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez'in *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* başlıklı doktora tezi üzerine yapılan bir tanıtım ve değerlendirme yazısı yer almaktadır.

İkinci bölümdeki beşinci çalışma *Bir “Düşünce”de Hadis Metodolojisi* ismini almaktadır. Bu çalışma M. Hayri Kırbaşoğlu'nun *İslam Düşüncesi'nde Hadis Metodolojisi* adlı eseri üzerine yazılmış bir eleştiri yazısıdır.

İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi başlıklı ilmî ihtisas toplantılarının yedincisi 24-25 Ocak 2004 tarihinde İSAV tarafından İslâm Tarihi Metodolojisi adıyla gerçekleştirilmiştir. Bu toplantıda Prof. Dr. M. Hayri Kırbaşoğlu tarafından *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu tarafından da *Klâsik Hadis Usûlü ve Çağdaş Hadis Metodolojilerinin Değeri Üzerine* konulu tebliğler sunulmuştur. Yazarımızın bu iki tebliğ üzerine yapmış olduğu müzakere altıncı yazı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yazarımızın başka bir çalışması da İngilizce olarak kaleme alınmış olan *The Prayer of Jawshan – A Study of Its Sources-* 'dır. Bu çalışmada Büyük Cevşen Duası ele alınmaktadır. Sonuç olarak bu duanın Hz. Peygamber'e ait olmadığı tespit edilmiştir.

Bu bölümün son yazısı Arapça kaleme alınmış *es-Seyyid Hâmid el-Bandırmaî (1111-1172/1699-1758 veya 1759)* ve *'Ukûdü'd-dürer fî 'ilmi'l-eser* başlıklı çalışmadır. Bu çalışmada Bandırmalı Hâmid b. Yûsuf'un Hz. Peygamber'in soyundan geldiği bildirilen bir Osmanlı âlimi olduğu söylenmektedir. İstanbul'daki öğreniminden sonra Suriye, Mısır ve Hicaz bölgelerine ilim öğrenmek gayesiyle yolculuklar yapmıştır. Bu yolculuklarının ardından İstanbul'a dönmüş ve orada ilmî ve dinî faaliyetlerini sürdürmüştür. Sayısı 80'e varan eserlerinden günümüze sadece 5 tanesinin ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu eserlerden birisi olan *Ukûdü'd-dürer*, bir hadis ıstılahları sözlüğü olup alanındaki ilk eserdir. Bandırmalı Hâmid b. Yûsuf bu eserinde, 18 usul kitabından derlediği 167 ıstılahı harf sırasında zikrederek haklarında bilgi vermiştir. Yazarımız, Hâmid b. Yûsuf'un bu eserinin metnini çalışmasının sonuna eklemiştir.

Kitabımızın *Muhtelif Konular* başlıklı son ana bölümünde beş çalışma yer almaktadır. Bunlardan ilki Prof. Dr. Muhammed Hamidullah'ın *Les Voyages du Prophete Avant L'Islam* (Hz. Peygamber'in İslam Öncesi Seyahatleri) isimli çalışmasının tercümesidir. İkincisi Hz. Peygamber ve Aile Hayatı Konulu Tartışmalı İlmî Toplantı'ya (İstanbul, 2-3 Nisan 1988) sunulan ve bildiri kitabında basılan *Kendi Dilinden Hz. Peygamber* isimli tebliğ metnidir.

Son bölümün üçüncü yazısı olarak Prof. Dr. Ali Yardım'ın *Peygamberimiz'in Şemali* isimli eseri üzerine yapılmış bir değerlendirme yazısı yer almaktadır. Dördüncü yazı ise, İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu'nda sunulan ve bildiri kitabında basılan *Hz. Peygamber'in Terbiyesinde Yetişen Çocuklar* isimli tebliğ metnidir. Bu tebliğ metninde Hz. Peygamber'in çocuk ve torunlarıyla çok yakından ilgilendiği; onlara karşı sevgi, anlayış ve şefkatle muamelede bulunduğu dile getirilmiştir. Hz. Peygamber'in ümmetine örnekliği vurgulanmıştır. Son çalışma olarak Maxime Rodinson'un *Hz. Muhammed'le ilgili Araştırmaların Bilançosu* (*Bilan des études Mohammediennes*) isimli yazısının çevirisi yer almaktadır.

Sonuç olarak; kitabın yazarı adeta bir derleme çalışması meydana getirmiştir. Tarihte nice âlim dağınık (tek bir eserde toplamak yerine muhtelif kitaplarda yer alan sahife veya cüzler) olarak yaptıkları çalışmalardan ötürü sadece isimleriyle anılıp, eserleri kaybolmuştur. Yazarımız sanki tarihten ders çıkarıncasına ömrünün çeşitli dönemlerinde kaleme aldığı çalışmaları bir araya toplayarak hem bu çalışmalara ulaşım imkânını artırmış hem de çalışmalarının kalıcılığını garanti altına almıştır. Bu eser genel itibarıyla hadisle doğrudan ya da dolaylı olarak alakalı olan konuları ele almaktadır. Hadis alanına ilgi duyan kimselerin okuyabileceği ve hadisle alakalı geniş yelpazeli ürünlerin bulunabileceği bir eserdir.

Tenzîhu'l-Enbiyâ ve'l-Eimme

Ali b. Hüseyin el-Müsevî el-Murtazâ, İntişâtu'ş-Şerîf er-Râdî, Kum, 1387, 240 Sayfa

Habib Kartaloğlu*

İslam mezhepleri arasında ismet konusunun niteliği, mahiyeti ve sınırları konusunda farklı görüşler vardır. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile ismetin peygamberlere ait bir sıfat olduğunu kabul ederken Şîa ismetin kapsamını genişleterek

* Arş. Gör, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı (hkartaloglu@sakarya.edu.tr)

imamlarında da peygamberlerde olduğu gibi ismet sıfatı olduğunu savunmaktadır. Peygamberler gibi imamların da doğumdan itibaren büyük ve küçük günahlardan, hata ve unutmadan masum olduklarını iddia eden Şii anlayışa göre peygamberlerin masum olduğuna dair olan delillerin tamamı imamlar için de geçerli delillerdendir. Esas itibarıyla Şii anlayışa göre imâmet akidesi merkezî bir önemi haiz olduğundan dolayı Hz. Peygamber'in hem risâlet öncesi hem de peygamberlikten sonrası dönemlerinde hata yapma ihtimalinin söz konusu dahi olmadığı üzerinde dikkatle durulmuştur. Zîra böyle bir ihtimal olursa Hz. Peygamber'in halefi, vasîsi ve nassla tayin edildiklerine inanılan imamlar için de aynı durum söz konusu olabilir. Dolayısıyla bir inanç doktrini olan imâmet anlayışının zedelenme ihtimali ortaya çıkabilecektir.

Şii düşünce içerisinde ismet anlayışı çeşitli bölümler içerisinde bahsedilmiş olmakla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla Şerîf el-Murtazâ'nın *Tenzîhu'l-Enbiyâ ve'l-Eimme* adlı eseri, konuyu bir bütünlük içerisinde ele alan önemli eserlerden biridir. Eser literatürde "Tenzîhu'l-Enbiyâ" şeklinde meşhur olmasına rağmen eserin içeriğinde hem peygamberlerin hem de imamların büyük ve küçük günahlardan münezzeh olduklarından bahsedildiği için Necâşî'nin belirttiği şekliyle eserin ismini "Tenzîhu'l-Enbiyâve'l-Eimme" şeklinde vermek daha isabetli gözükmektedir. Eserin ne zaman telif edildiği konusunda kesin bir bilgi yoktur. Ancak kaynaklarda Şerîf el-Murtazâ'nın öğrencilerinden Muhammed el-Busravî'ye h. 417 yılının Şaban ayında icazetini verdiği kitaplarının listesi içerisinde bu eser de yer almaktadır. Bu itibarla da eserin belirtilen tarihten daha önceki bir dönemde telif edildiğini söyleyebiliriz.

Hocası Şeyh Müfid'den (ö.413/1032) sonra Şii -Usûlî anlayışı devam ettiren Şerîf el-Murtazâ eseri bir mukaddime ve iki bölüm şeklinde telif etmiştir. Şeyh Müfid'in konuyla alakalı risâlesi göz önünde bulundurulduğunda bu eserin oldukça ebatlı sayılabilecek bir boyutta olduğunu söyleyebiliriz. Mukaddime kısmında (s. 15-23) müellif eseri peygamberlerin ve imamların her türlü günahattan münezzeh olduklarını ve bu konuda muhaliflerin öne sürdükleri iddiaları çürütmek amacıyla telif ettiğini söylemektedir. Ayrıca bu kısımda, iki önemli meseleye de yer verilmektedir. Bunlardan birincisi, peygamberler ve onların ismeti konusunda mezheplerin görüşlerini beyan; diğeri de peygam-

berlerin her türlü gûnahtan münezzehtir olduklarına dair –müellifin kendi anlayışına göre- doğru olan görüşü açıklamaktır.

Müellif eserin birinci bölümünde (s. 22-182) peygamberlerin ismeti konusunu ele almaktadır. Burada ayetlerden hareketle muhaliflerin hata ettiklerini öne sürdükleri Hz. Adem, Nuh, İbrâhîm, Ya'kûb, Yûsuf, Eyüb, Şu'ayb, Musa, Dâvud, Süleymân, Yûnus, 'Îsâ ve Hz. Muhammed'in hata etmedikleri konusunu işlemiştir. Şerîf el-Murtazâ öncelikle ilgili ayetlerde muhaliflerin açıklamalarına yer vermiş ardından da öne sürdükleri ayetleri çeşitli vecihlerle izah etmeye çalışmıştır.

İmamların ismeti konusunun ele alındığı ikinci bölümde (s. 182- 241) Şerîf el-Murtazâ, imamların hepsine yer vermektense ziyade İmam Ali, Hasan, Hüseyin, Ali er-Rızâ ve Mehdi Muntazar ile ilgili öne sürülen iddialara cevap vermektedir. Müellif eserin başında peygamberler gibi imamların da masum olduğunu belirttiğinden dolayı ve bu kabulden hareketle bölümün baş kısmında da imamların ismeti konusuna hiç değinmemekte ve imamlar ile ilgili muhaliflerin iddialarına cevap vermeye çalışmaktadır.

Emîru'l-mü'minîn'in ismetini ele aldığı kısımda (s. 182-220) İmam Ali'nin ilk üç halifeye bey'at etmesi, onların arkasında namaz kılması, meclislerinde bulunması, kızını Hz. Ömer'le evlendirmesi ve tahkimi kabul etmesi gibi meselelerde öne sürülen delillere cevaplar vermeye çalışmış ve İmam Ali'nin de ismet sahibi olduğunu vurgulamıştır. İmam Ali ile ilgili bölüme nazaran oldukça kısa tuttuğu son kısımda da İmam Hasan'ın halifeliği bırakması ve Muaviye ile anlaşması; Hz. Hüseyin'in ikazları dikkate almadan Kufe'ye hareket etmesi; İmam Ali er-Rızâ'nın gasıb Abbasi halifesinin veliahtlığını kabul etmesi ve son olarak da İmam Mehdi el-Muntazâr'ın gaybete girmesi ile ilgili yöneltilen iddialara cevap vermektedir.

Soru-cevap tarzında telif edilen eserde Şerîf el-Murtazâ, soru/mesele kısmında “eğer bir kişi şöyle derse” veya “şöyle denirse” gibi ifadelerle başlamak suretiyle soruyu soran kişinin kimliğini veya hangi fırkaya mensup olduğunu belirtmemiştir. Bu itibarla da müellifin konuyla alakalı olarak yaşadığı dönemde İmâmiyye'ye yöneltilen itirazlara kurgusal bir bütünlük içerisinde cevaplar verdiğini söyleyebiliriz. Müellif kendi görüşlerini açıkladığı ve muhaliflerin itirazlarını cevapladığı kısımda naklî delillerden ziyade aklî metotlar

çerçevesinde konuları ele almaktadır. Ele aldığı mesele ile ilgili genel olarak birden fazla ihtimali dikkate almak suretiyle farklı yönlerden meseleyi açıklamaya çalışmaktadır. Ayrıca gerekli yerlerde dilsel açıklamalar yapmakta ve bazı şiiirlerden deliller getirmek suretiyle görüşünü açıklamaya çalışmaktadır.

Sonuç itibariyle Şeyh Müfid'den sonra Şii-İmâmî düşüncenin temsilciliğini yapmış olan Şerîf el-Murtazâ'nın bu eseri kanaatimize göre oldukça önemlidir. Zira müellif hem peygamberlerin hem de imamların ismeti konusunu bir bütünlük içerisinde ele almıştır. Ayrıca da müellif eserinde, muhalif olarak gördüğü fırka/grupların yönelttiği itirazlara yer verdiği için, genel olarak ismet konusunda Hicrî dördüncü asrın sonu ve beşinci asrın ilk çeyreği dönemlerinde Şii İmâmiyye'nin karşılaştığı itirazları öğrenme imkânı sağlamaktadır. Diğer taraftan da cevaplar kısmında olabildiğince aklî ilkeler çerçevesinde açıklamalara yer verilmiş olmasından dolayı müellifin metodolojisini tespit etmemizde büyük önemi haizdir.

Tefsire Akademik Yaklaşımlar

Editörler: Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, Otto Yay., Ankara 2014.
1.c. 386 s., 2.c. 367 s.

Veysel Gengil*

Mehmet Akif Koç ve İsmail Albayrak editörlüğünde hazırlanan iki ciltlik bu kitap, 19 yazar tarafından hazırlanmış, mezheb, içerik-konu, zaman ve mekan odaklı, üç üst başlık altında toplam 22 makaleden müteşekkildir. İsmail Cerrahoğlu tarafından takriz, editörler tarafından takdim yazısı bulunan eserde, yazarlar hakkında tanıtıcı bilgilere de yer verilmiştir. Öncelikle makalelerin içeriği hakkında bilgi verilecek ardından kitabın genel bir değerlendirilmesine geçilecektir.

Mezheb Odaklı Yaklaşımlar üst başlığındaki dört makalenin ilki M. Akif Koç tarafından yazılmıştır. “*Tefsirde Keyfiliğin Çaresi, Tefsir Rivayetleri*” (s.

* Arş. Gör, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD.

43-55) başlıklı çalışmada, tehadî ayetlerinden yola çıkılarak, konular bağlamından koparılarak, te'vîl adı altında ayetlere sayısız manaların yüklendiğini, bu problemin önüne geçmek için de mezhebi temayüllerden kurtularak ayetlere ilk muhatabın anladığı şekilde mana verilmesini, bunun için de tefsir rivayetlerine başvurulması gerektiğini vurgulamaktadır. Yazar, nüzûl sebebini verdiği üç ayetin örneğinde kendisine karşı okuyucuya, ilgili ayetlere başka hiçbir mananın yüklenmesi mümkün değil midir veya bu yöntemin bütün ayetlere teşmîli kâbil midir? sorusunu sorma hakkı vermektedir.

Mezheb Odaklı Yaklaşımlar üst başlığı altında “Şii Tefsir Geleneği” adlı (s. 57-94) ikinci makale, Aslan Habibov tarafından yazılmıştır. Şia tefsir geleneğinin tefsir tarihi eserlerinde kınanan rey tefsirleri dahilinde yer almasını eleştiren yazar, değerlendirmelerinde mezhebi ayrıma gitmenin objektif olmadığı üzerinde durmaktadır. Savunma odaklı olduğu izlenimini veren makalede, şia tefsir geleneği hakkında doyurucu literatür bilgisi sunan yazar, şii tefsir geleneğinden bahsedilirken sadece ilk dönemin baz alınmaması gerektiğine, bu geleneğin -sabiteleri hariç- tefsire olan yaklaşımlarının zamanla değiştiğine vurgu yapmaktadır.

Tefsirde Mu'tezile Ekolü (s. 95-132) başlıklı makalesinde Mustafa Öztürk, genelde mezheplerin ötekine karşı, konu bağlamındaysa Eşârielerin Mu'tezile'ye karşı tahkire varan ifadelerin bulunduğuna değinmektedir. Yazar, makalesinde, Mutezîlenin varlık sahasına çıkışını, kendinden sonrakilerine etkisini, usûlü hamsesini, sanılanın aksine hadislere yaklaşımlarının müspetliğini (s. 106) ve Kur'ân'ın icazı konusundaki görüşlerini diğer makale ve eserlerinde olduğu gibi akıcı ve zengin kaynaklı işlemektedir. Bununla birlikte halku'l-Kur'ân hakkında Mu'tezile'nin temellendirmelerini işleyen yazar, meselenin neyden kaynaklandığı ve niçin tartışıldığı sorularına tenzih meselesi ve siyasi bir proje (s. 132) olduğu yönünde cevap vermiş fakat dönemin Suriyeli Hristiyan teologlarının 'üknûmu selâse' hakkındaki tartışmalarının da konunun çıkış noktalarından biri olduğuna değinmemiştir.

Mezheb Odaklı Yaklaşımlar bağlamında ilk üç makalede olduğu gibi İsmail Albayrak tarafından “*Harici-İbâdî Tefsir Üzerine Genel Bir Değerlendirme*” (s. 133-181) başlığı altında yazılan makalede de tefsir tarihi çalışmalarında kendi dışındakini marjinal sayma düşüncesinin eleştirildiği görülmektedir. (s. 133-

135) Yazar, her haricinin veya hariciliğin bir kolu olan İbâdîlerin bedevî olmadığını, tefsir sahasındaki düşüncelerinde erken dönem ile modern dönem arasında büyük farklılıkların bulunduğunu, fikirlerinin tartışma zemini oluşturmasından ötürü İslamî entellektüelliğe zenginlik kattığını (s. 144) özellikle son dönem çalışmaları ve meşhur tefsirlerden istifade ile hazırladıkları eserleri nedeniyle sapkın mezheb sınıflandırılmasından çıkmayı hak ettiklerini ifade etmektedir.

İçerik Odaklı Yaklaşımlar başlıklı ikinci bölüm konu merkezli, dil merkezli ve oryantalistlerin çalışma ve etkileri alt başlıklarıyla toplam 12 makaleden oluşmaktadır. “Konu Merkezli Yaklaşımlar” başlığı altındaki ‘*Fıkhî Tefsir Geleneği*’ (s. 185-204) Selim Türcan ve Süleyman Gezer tarafından yazılmıştır. Yazarlar, Fıkhî Tefsir’in farklı mezhepleri (s. 201-202) ve ideolojik eğilimleri yansıtması (s. 199-200) nedeniyle bir ekolden ziyade tefsir geleneğinin bir parçası (s. 204) veya edebiyat biçimi (s. 185) olarak okunması eğilimindedirler. Diğer taraftan Fıkhî tefsirlerin kendi içlerinde “Fıkıh bablarına ve Mushaf tertibine göre tasnif edildiğini zikreden yazarlar, fıkıh bablarına göre yapılan çalışmaları modern dönem konulu tefsir çalışmalarına benzetmektedirler.

Konu Merkezli Yaklaşımlar başlığı altında ikinci makale Murat Sülün tarafından yazılan “*Tefsir İlmi Açısından Kur’ân-ı Kerîm’e İşâri Yaklaşımlar*” adlı çalışmadır (s. 205-229). Fakihlerin kıyas dediğine, sûfilerin işaret dediklerini (s. 218), işâri tefsirin de temel de bir te’vîl faaliyeti olduğuna (s. 205) dikkat çeken yazar, bilimsel tefsirin de işâri kategorisinde değerlendirilebileceğini (s. 206) zira bilimsel tefsirin savunucularının da ayetlerden işaret alarak çeşitli yorumlara giriştiklerini ve fakat bu yorumların tefsirin temel ilkelerine aykırı olması yanı sıra ayetlere ilk muhatapların anlamadığı manaların yüklenmesinin doğru olmadığı savından hareketle bu tür yorumların kabul edilemeyeceğini zikreder (s. 207). Tefsir-te’vîl ilişkisi bakımından M. Akif Koç’un ilk makalesindeki düşüncelere sahip olmakla birlikte, yazar, makalesinin sonunda, Kur’ân’ın mana dünyasının anlam katmanları olduğunu, evrenle alakalı bilgilerin dönemin ilk muhataplarının anladığı şekliyle anlaşılması gerekir düşüncesinin doğru olmadığını zikretmekle (s. 228) daha önceki ifadesinin (s. 207) aksine bir söylemde bulunması dikkat çekmektedir.

Konu Merkezli Yaklaşımlar başlığı altında üçüncü makale Esra Gözeler tarafından yazılmıştır. Okuyucuyu zihnen ve fikren konuya hazırlaması bakımından “*Konulu Tefsir*” (s. 231-243) adlı makalenin ilk sırada yer alması daha isabetli olabilirdi. Yazar, konulu tefsirin çıkışını, amacını, bu bağlamda klasiklere olan eleştirilerini, onu savunan ve reddedenlerin fikirlerini zikrettikten sonra “*Fıkhî Tefsir Geleneği*” adlı çalışmadaki düşünceye paralel (s. 204), konulu tefsirin de bu isimlendirmeden ziyade tefsir geleneğinin bir parçası (s. 242) olarak görülmesinin daha isabetli olacağını düşünmektedir.

Konu Merkezli Yaklaşımlar başlığı altındaki diğer bir makale “*Tenâsüb (Tematik) Merkezli Tefsirlere Genel Bir Bakış*” adıyla (s. 245-272) Faruk Tuncer tarafından yazılmıştır. Makalesinin başlarında tenasübün tanımını ortaya koyan yazar, bu ilmin konulu tefsirin temeli olduğunu zikretmektedir (s. 272). Yazar, modern dönem ile klasik dönem arasındaki bariz farklardan birinin Kur’ân algısı olduğuna, klasik dönemde Kur’ân’ın kitâbî; modern dönemde ise hitâbî olarak algılandığına, bununla birlikte her iki dönem de aksi mümkün olmakla beraber tenasübe yer ve değer verildiğine işaret etmektedir. Bu nedenle klasik dönemde, tenasübe sûre ve ayetler temelindeki bakılırken; modern dönemde anlam ve maksat eksenli bakıldığını (s. 252-256) vurgulayan yazar, Kur’ân’ın levh-i mahfuzdan dünya semasına indirildiği rivayetini sahih bulması nedeniyle Murat Sülün’den (s. 210) farklı düşünmektedir.

“*Kur’ân’ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme*” (s. 273-296) başlığındaki makale Şehmus Demir tarafından yazılmıştır. Yazar, Kur’ân algısına dayalı temellendirmelerin, dönemin sosyal şartları ve bilimsel verileri eşliğinde Kur’ân’ın yorumlanmasında etkili olduğunu vurgulamaktadır. Yazar, “Kur’ân’da her şey vardır.” (s. 279) ve “Vahy, akılla çelişmez.” (s. 288) şeklindeki temel yargılar eşliğinde bilimsel verileri Kur’ân yorumunda kullanan müfessirlere değinir (s. 275-280). Fahreddin er-Râzî’nin (ö. m. 1209) En’âm 6/78 de geçen ifadeler hakkında “Ayette geçen kitab, levh-i mahfuz değil Kur’ân’dır, fakat Kur’ân’da akla gelen her şey değil bilinmesi gereken her şey vardır.” (s. 291) yorumuna değinen yazar, Şâtıbî’nin “İlk muhatabın anlamadığı mananın verilmesi uygun değildir.” şeklindeki düşüncesini metodolojik olarak yüzeysel bularak (s. 282) Murat Sülün ile (s. 228) aynı görüşü paylaşmakta M. Akif Koç’tan (s. 46-47) ayrılmaktadır. Yazarın

makalesinde, klasik dönemde mevcut bilgi birikimleri ile dünyanın dönmediği hatta bu konuda Ehl-i Sünnet çerçevesinde bir uzlaşma olduğu, aksinin mümkün olmadığı (s. 277-278) yönünde verdiği bilgiler sonucu okuyucunun zihnine şu meyanda cevaplanması umulan sorular getirmektedir: Dünyanın dönmediği vb. konulardaki ısrar, aksi yöndeki bir iddianın varlığını da ortaya koymaktadır. Bu durumda, yeri geldiğinde en hasmane rakiplerinin düşüncelerini objektif bir şekilde ortaya koyan müfessirler, bu konuda hasımlarının iddialarında haklılık payı olduğunu neden kabul etmediler diğer taraftan konu hakkında tam bilgi sahibi olmadıkları veya en azından uzmanlık alanına girmediği alanlarda niçin son söz budur fehvasınca hareket ettiler?

Hatice Şahin “*İslamî Feminizm ve Feminist Kur’ân Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme*” (s. 297-322) adlı makalesini, dinî metinleri merkeze almak suretiyle değerlendirmelerde bulunan İslamcı Feministler ve temsilcisi Amina Wadud’un; İslamî geleneğin kadına karşı olumsuz değerlendirmelerini merkeze alan Seküler Müslüman Feministler ve temsilcisi Fatıma Mernissi’nin ve bu ikisi arasında itidali sağlayan Hafsa Fidan’ın görüşleri üzerine şekillendirmiştir. Savunmacı ya da eleştirel bir yaklaşım sergilemek yerine objektif değerlendirmelerde bulunarak kadına bakış merkezli mevcut sorunun çözümüne yönelik çaba sarfeden yazar, feminist Kur’ân okumalarının tefsir külliyyatına zenginlik kattığını ifade etmiştir (s.319). Bununla birlikte makale okurun zihnine: tefsir külliyyatı kadınlar tarafından oluşturulsaydı, bu eserlerde kadına ve erkeğe bakış nasıl olabilirdi, erkek müfessirlerin tefsirde kadına karşı bu olumsuz bakışının veya kadını ötekileştirmesinin ardındaki sâika, sadece ataerkil bir geleneğin ve Yahudi-hıristiyan kültürün etkisinde kalmak mıdır yoksa başka nedenler de var mıdır şeklinde sorular getirmektedir. Bu durumda okur cevabı bekleme hakkına haiz olmaktadır.

“*Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları*” (s. 323-356) adlı makalenin sahibi olan Mustafa Karagöz, bu konuda aynı zamanda doktora çalışması yapmıştır. Karagöz, dil merkezli tefsirleri 5 dönemde incelemiş, konunun ortaya çıkış nedenlerinin başında dinî ve siyasi etmenlerin geldiğini zikretmiştir. 19. y.y. sonrası Kur’ân algısının değişimine paralel olarak, Kur’ân’a yeni yaklaşımların (yapısalcılık) zuhur ettiğini vurgulayan yazar, semantik, söz edimleri kuramı, dilsel analiz yöntemlerine değinmektedir. Yazar, tüm bu çalışmaların ardında-

ki en temel çıkış noktasının Kur’ân’ı doğru anlama isteğinden kaynaklandığı üzerinde durmaktadır.

Kitabın ilk cildindeki son makalede “*Kıraat-Tefsir İlişkisi*” (s. 357-378) adıyla yazılmıştır. Mehmet Emin Maşalı, müfessirlerin bilmesi gereken zorunlu ilimlerin başında kıraat farklılıklarının geldiği savından hareketle bu temel kuralın nedenlerini ve örneklerini ortaya koymaktadır. Tefsir geleneğinde hâkim olan kıraat telakkilerini mütekaddimün -orta- müteahhirun şekliyle üç ayrı dönemde inceleyen yazar, bu dönemler arasındaki sahih kıraat algısı, kıraatin şartları ve kıraatlerden yararlanma yöntemleri üzerindeki farklılıkları da göstermektedir. Yazar, farklı kıraatlerin İslam düşünce geleneğinin şekillenmesinde önemli rol üstlendiğini, dil kurallarının, fikhî kaidelerin ve kelâmi savunmaların bu farklılıktan oldukça istifade ettiğini (s. 370-376) fakat söz konusu tefsir olduğunda -orta ve müteahhirun dönemde oluşan -kıraatlerde mütevatirlik şarttır- ilkesine uymadığı için şaz kabul edilen kıraatlerden yeterince istifade edilememesini eleştirmektedir.

M. Akif Koç tarafından yazılan “*Kur’ân Kıraatinde Türklere Özgü Mahalli Okuyuş Sorunu*” (s. 7-19) adlı çalışma, kitabın ikinci cildinin ilk makalesidir. Yazar, ülkemiz genelinde gelenekten tevarüs ettiğimiz siyasi ve psikolojik nedenlerle mahallî bir Kur’ân kıraatinin olduğunu, hafızlık sisteminin birtakım yanlış temeller üzerine kurulduğunu, tarihte örneği geçtiği üzere, konunun Ehl-i Arab eğitimcilerden kıraat konusunda ders alınması gerektiği üzerinde durmaktadır. Ülkemizde manası bilinmeden yapılan ezberin yanlışlığını Arap dünyası ile kıyaslayan yazar, kanaatimizce bazı noktaları atlamaktadır: a) Dil faktörü, Kur’ân üzerine derinlemesine eğitim alınmadığı takdirde sadece yüzeysel bir mananın anlaşıldığı Arap dünyasınca müsellemdir. b) Ezber anında ikinci bir eğitim, Kur’ân’a olan odaklanmayı zayıflatır. c) Suriye ölçeğinde Kur’ân eğitimi yanı sıra hafızlık çalışması uzun yıllara yayılmaktadır. Bunun ülkemizdekinden farkı, birinin aynı anda diğerinin ardıl bir şekilde yapılmasıdır.

“*Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meallerine Bakış*” (s. 21-61) adlı makalesinde Zülfikar Durmuş, muhatapların okuduğu meallerdeki ibareyi ilk anda, hiç zorlanmadan ve net bir şekilde anlaması amacına yönelik bir çalışma ortaya koymuştur. Önceki makalelere uygun olarak sağlıklı bir mealin oluşturulabil-

mesi için ilk hitap çevresi ve ilk muhatabın anladığı mananın öncüllemesi üzerinde duran yazar, Kur'ân algısı nedeniyle harfi çevirinin yapılması, dillere ve özelliklerine vakıf olunmaması ve ayetlerin bağlamına dikkat edilmemesi nedeniyle Kur'ân meallerinde anlamın hakkının verilemediği üzerinde karşılaştırmalı örneklerle durmaktadır.

“*Batı ve Son Dönem Kur'ân Çalışmalarına Genel Bir Bakış*” (s. 63-90) Bu makalede İsmail Albayrak, oryantalistik çalışmaların tek düze olmadığını, Kur'ân konusunda bu kimselerin birbirlerinden farklı bakış açısı ve düşüncelere sahip yaklaşımların bulunduğunu ifade etmektedir. Bu yaklaşımları 4 başlık altında toplayan yazar, ‘Klasik oryantalizm’ ile ‘aşırı şüpheçiler’ sınıflandırmasındakileri seküler-akademik; ‘yapısalcıları’ liberal ve bir dereceye kadar objektif; ‘sempatik-dindar oryantalistlerin çalışmalarını da kilise ile irtibatlı yaklaşımlar olarak tasnif etmekte ve kapsamlı bilgi içeren bu makale ile ezber bozmaktadır.

“*Batılı Kur'ân ve Tefsir Çalışmalarının Türkiye'ye Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme*” (s. 90-128) Diğer makalelerinde olduğu gibi bu çalışmasında da akıcı ve eleştirel bir üslûb kullanan M. Akif Koç, bir önceki makalede geçtiği üzere “Batı’da çok sesliliğin hâkim olması”na rağmen tüm şarkiyatçıların aynı minval üzere görülmesinin yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Siyasî ve ideolojik nedenlerden ötürü oryantalistlerin çalışmalarının sağlıklı bir şekilde değerlendirmesinin yapılamadığını, başta Corpus Curanicum olmak üzere Batılılar tarafından sürdürülen pek çok çalışmanın yeterli ilgiyi görmediğini, somut hedefi olmayan bir proje ile Batıya gönderilen akademisyenlerin oradaki müktesebâtı ülkemize yeterince kazandıramadığı ve genelde sadece İngilizce bilinmesi nedeniyle farklı dillerde yapılmış değerli çalışmalardan bihaber kalındığı üzerinde eleştirel bir şekilde durmaktadır.

3. bölümde ‘*Zaman ve Mekan Odaklı Yaklaşımlar*’ başlığı altındaki ilk makale “*Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetleri*” (s. 131-185) ismiyle İshak Özgel tarafından hazırlanmıştır. Yazar, bu dönemde ilmî çevreye ve halka hitap eden iki tür tefsirin varlığına değinmektedir. Geniş bir yelpazede Osmanlı dönemi tefsirleri adı altında yapılan çalışmaları sıralayan yazar, gerek Selçuklu’dan gerekse Memlûk’lardan tevarüs eden ilmi kültür nedeniyle çok değerli şerh ve haşiyelerin oluşturulduğunu, bunların yeni bir isim altında değil de, ilgili

eserlerin açılımı olarak verildiğini yoksa bu şerh ve haşiyelerin de bir nevi tefsir kategorisinde değerlendirilebileceğini zira nihayetinde bu geleneğin yüksek bilimsel seviyeye hâiz tefsir kültürünün oluşmasına katkı sağladığını vurgulamaktadır.

“*Modern Türkiye’de Kur’ân’a Yaklaşımlar*” (s. 187-222) Necmeddin Gökkır tarafından yazılan makale bir önceki makalenin farklı bir açıdan devamı niteliğindedir. Yazar, tefsir tarihi eserlerinde Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi müelliflerinin yer almamasını tenkit etmektedir. Diğer taraftan ülkemiz bünyesinde yakın dönemde oluşturulan tefsir tarihi eserlerinde tasnif kriterlerinin muğlaklığını, Batı mahreçli tefsir tarihi eserlerinde ise temsil niteliğine haiz olup olmadığı tartışmalı isimlerin ön plana çıkarılarak zikredilmesini eleştirmektedir. Batının etkisinden ziyade, çeşitli nedenlerden ötürü Batıyla beraber Kur’ân’ın farklı ve yeni okumalarının yapıldığını zikreden yazar, Türkiye özelinde bu yaklaşımları metodolojik eğilimler doğrultusunda incelemekte ve ülke genelindeki değişimin temelde akademisyenler tarafından sağlanmakta olduğuna vurgu yapmaktadır. M. Akif Koç’un “Türkiyeli akademisyenlerin Batılı çalışmalardan yeterince haberdar olmadığını dolayısıyla bu çalışmaların ülkemize aktarılamadığı” (2.c, s.108-109) yönündeki düşüncesinin aksine N. Gökkır, Batı ve İslam dünyasında var olan çalışmaların yakinen takip edildiğini ve bu çalışmaların Türkçe’ye başarılı bir şekilde aktarıldığını zikretmektedir (2.c. s. 221-222).

“*Türkiye’de Kur’ân Hermeneteutiği Tartışmaları- Bir Soy Kütüğü Denemesi*” (s. 223-239) Ömer Özsoy. Önceki iki makalenin bir başka açıdan devamı ve tamamlayıcısı niteliğindeki bu çalışma öze-Kur’ân’a dönüş projesinin geçirdiği aşamaları ve bu projenin günümüz Türkiye’sine yansımalarını incelemektedir. Şer’î hukuku Kur’ân’a indirgeyen ve Kur’ân’daki hukukun nûzul sonrası hiçbir dönemde tamamen uygulanmadığını ifade eden yazar, uluslaşma politikaları sonrasında Türkiye’deki Kur’ân yaklaşımlarının değişim sürecini sergilemektedir. 80 sonrası Kur’ân’a göre vb. başlıklı çalışmaların amacı ilgili meselenin Kur’ân’da ne anlama geldiği değil, geleneksel kabullerin dayattığı anlama gelmediğini ortaya koymak için yapıldığı gibi iddialı ifade kullanan yazar (s. 229-230), 90 sonrası Türkiye genelinde mealcilik furçası nedeniyle Kur’ân ve

yöntem çalışmaları adı altında Hermenötik vb. konuların işlendiğini vurgulamaktadır.

“*Mekân Odaklı Çalışmalar*” başlığı altındaki son üç makalenin ilki “*Hint Alt Kıtası Tefsir Çalışmaları*”dır (s. 241-281). İsmail Albayrak, bu çalışmasında bölgedeki tefsir faaliyetlerinin çıkışına ve tefsir ekollerine değinmesinin ardından öncelikle Ehlü'l-Kur'ân ekolü bağlamında Sir Seyyid Ahmed Han (ö.1898) üzerinde durmaktadır. Buna göre Sir, Batılı fikirlerden oldukça çok etkilenmiştir. Sir Seyyid'in hayatı, eğitim ve düşünce sisteminin evriliş sürecini, eserlerini ve siyasi etkilenmelerini, Kur'ân'a bakışını, 15 maddeden oluşan tefsir usûlü eserindeki temel görüşleri inceleyen yazar, Sir'in bu maddeler dahilinde nesh teorisi ve mucizeleri reddettiğini, Levh'i Mahfuz anlayışının hatalı olduğunu (s. 261) vb. düşüncelerini değerlendirmektedir. Yazar, daha sonra, Hamîduddîn Ferâhî (ö. 1930) ve talebesi Emin Ahsen Islâhî'nin (ö. 1997) metin odaklı nazım/nizâm teorisini ele almaktadır. Abdülkahir el-Cürcânî'nin nazm teorisini anımsatan bu teoride tenasüb konusu ön planda yer almaktadır. Yazar, ayet içindeki kelimeler arasında, ayetlerin sûre içerisinde ve sûrelerin kendi aralarında nazımının bulunduğu vurgu yapan Ferâhî'nin görüşlerinin talebesi Islâhî tarafından başarıyla uygulandığını zikretmektedir. Konuya zenginlik katması açısından yazarın –makale zaten uzun olsa da- Sir Seyyid'in kendisinden sonrakileri mesela Türkiye'deki akademisyenleri nasıl etkilediği, Ferâhî ve Islâhî'nin geliştirmiş oldukları teoriyi, benzer şekilde en-Nebeü'l-Azîm adlı çalışmasında işleyen M. A. Draz'ın fikirleri arasında fark olup olmadığı ve son olarak bu kitapta (1.c. s. 254-256) geçtiği üzere Said Nursî'nin de ayet içerisinde nazımın olduğunu vurgulaması arasında bir paralelliğin söz konusuluğuna işaret etmesi okuyucuyu daha da bilgilenmesine yardımcı olabilirdi.

“*Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*” (s. 283-300) Ali Ünsal ve “*Batı Afrika'da Tefsir Çalışmaları ve İslamî İlimler*” (s. 301-323) Andrea Brigaglia tarafından yazılan iki farklı makale, bölgelerdeki tefsir faaliyetlerinin geçmişten günümüze nasıl olduğunu zikretmekte ve konuyla alakalı özel ilgisi olanların istifade edebileceği tefsir literatürü açısından doyurucu bilgiler vermektedir.

Eseri genel bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda, mezhebi yaklaşımlar başlığı altındaki makalelerde “kendi dışındakini sapkın sayma” anlayışının

eleştirilmesi üzerine bir uzlaşım olduğu görülmekte fakat buradaki eleştirilerin salt hedefi Ehl-i Sünnet üzerine olduğu gözlemlenmektedir. Kanaatimizce doğrudan Ehl-i Sünnete yönelik bu tenkitler yersizdir, zira her bir mezhep kendi görüşlerine uygun olmayanları dışlamaya yönelik bir siyaset izlemiştir. Bu durumda eleştirilerin sadece bir noktaya endekslenmesi objektifliğe gölge düşürmektedir.

Geniş bir yelpazesi olmakla birlikte, içerik odaklı yaklaşımlar üst başlığı altında kıraat konusuna nisbi bir yüzeysellikte değinildiği göze çarpmaktadır. Başlık nedeniyle okuyucunun daha fazlasını beklediği eserde, editörlerin kitabın ebadını göz önüne aldığı hissi uyanmaktadır. Fakat gerek kitabın adı gerekse kitabın alt başlıkları okuyucuyu -cild sayısı artsa da- daha farklı konulara değinilmesi beklentisine götürmektedir.

Son olarak zaman ve mekân odaklı yaklaşımlar başlığında mesela Selçuklu, Endülüs ve günümüz İran tefsir faaliyetlerine değinilmemesi dikkat çekmektedir. Dolayısıyla eserin yeni baskılarında bu çalışmaların da eklenmesi umut edilmektedir.

“Tefsir sahasında yapılacak müstakbel çalışmaların önceliklerini ve sınırlarını tespit etmeye yardımcı olmak, ilim erbabının zihinlerinde anlamlı sorular uyandırmak ve Türkiye’deki ilgili akademik müktesebatı değerlendirmek amacıyla” hazırlanan bu kitap bir noktaya kadar kanaatimizce hedefine ulaşmıştır. Özelde tefsir sahasında çalışmak isteyenlere hitap eden bu çalışma dilinin akıcı olması, zengin literatür içermesi, konularının genel olarak sıralanışı, ve birbirinden farklı makalelerdeki temel düşüncelerde –istisnalar zikredilmekle beraber- fikir birliği içinde olması hasebiyle takdiri hak etmektedir.

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercüme ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- * Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- * Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.

- * Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- * Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansması önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- * Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- * Tanıtımlar 1000–1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

İslam Ahlâk Teorileri

Macid Fahri, (Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan),
İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, 330 s.

Makaleler

Fâtiha, Fil-Nâs Arası Sûrelerin Değerlerinin Günümüze Taşınması Merkezinde
Bir Tefsir Denemesi

*A Tafsir Attempt to Transfer the Values Situated in Al Fatihah and the Surahs between
Al-Fil and An-Nas to the Present*

İlhami GÜNAY

Tefsîr-i Kebîr Çerçevesinde Fahreddin er-Razî'nin Vahiy Anlayışı
Fakhr al-Din al-Razi's Concept of Wahy/Revelation According to His "al-Tafsir al-Kebir"

İhsan KAHVECİ

Hazreti Peygamber'in Ci'râne Günleri
Days Of Prophet Muhammad In Jirana

Mustafa KILIÇ

Müteşâbih Hadîslerin Yorumu Bağlamında İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284)

Tefsîru müşkilâti ehâdis bi şekli zâhiriha Adlı Eseri

*"Tefsiru Muskilati ehadis bi sekli zahiriha" of Ibn alMunayyir in the context
of the interpretation of mutesabih (allegorical) hadith*

Osman BODUR

Yabancı Etkiler: Avrupa Kanunlarının Benimsenmesi

N. J. COULSON / Çev.: Ömer MENEKŞE

Tanıtım ve Değerlendirmeler

Mebâhis Fî İlmi'l-Cerh Ve't-Ta'dîl Adlı Eser Üzerine

Ömer Faruk AKPINAR

Mısır'da İslami Akımlar (el-Hareketü'l-İslamiyye fi Mısır)

Tamer YILDIRIM

Hermenötik, Kur'an ve Sünnet

Cemile İffet ŞAHİN / Semra BAŞKARA / Betül ŞENTÜRK

Ayşe Betül IŞIK / Elif ARSLAN

Hadîs Yazıları

Sümeyye BOZ

Tenzîhu'l-Enbiyâ ve'l-Eimme

Habib KARTALOĞLU

Tefsire Akademik Yaklaşımlar

Veysel GENGİL



ISSN 1305-2632